

Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)
am Fachbereich Kulturwissenschaften und Ästhetische Kommunikation der
Universität Hildesheim

Titel:

Geschichte in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*

Vorgelegt von Hiroyuki Akatsuka
geboren am 30.11.1981 in Ibaraki, Japan

Erstgutachter: Prof. Dr. Rolf Elberfeld

Zweitgutachter: Prof. Dr. Andreas Hetzel

Datum der Disputation: 25.03.2021

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt primär meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Rolf Elberfeld. Durch seine lange Unterstützung, die konstruktive Kritik und persönliche Ermunterung konnte diese Arbeit entstehen. Herrn Prof. Dr. Andreas Hetzel, der die Zweitbegutachtung meiner Disputation übernommen hat, danke ich ebenfalls herzlich.

Ich möchte mich bei dem Österreichischen Austauschdienst und Prof. Dr. Paola-Ludovika Coriando bedanken. Von 2011 bis 2013 habe ich mich als Stipendiat des Österreichischen Austauschdienstes an der Universität Innsbruck, in der Prof. Coriando meine Betreuung übernommen hat, mit den *Beiträgen zur Philosophie* beschäftigt. Ohne diesen Forschungsaufenthalt hätte ich diese Arbeit nicht verfassen können.

Zahlreichen japanischen Kolleg*innen und Freund*innen, die ich hier leider nicht einzeln nennen kann, sei gedankt. Wenn ich aber zumindest einige davon erwähnen soll, bedanke ich mich bei Prof. Dr. Ryosuke Ohashi für seine Unterstützung für mein Studium in Europa und bei Prof. Dr. Kiyoshi Toshima für zahlreiche warmherzige Worte der Ermutigung. Ich danke besonders Herrn Prof. Norio Murai für Gespräche mit ihm und seine vielen Kommentare, die zu vielen Anregungen zur Heidegger-Forschung wurden. Ich hoffe, dass ich auf diese Anregungen auf meine Weise in der Arbeit antworte.

Am Ende danke ich den Kolleg*innen in Hildesheim, Prof. Dr. Tetsuri Kato, Dr. Yoko Arisaka, Dr. Jan Gerrit Strala, Lucas Dos Reis Martins, Anna Berres, Leon Krings, Francesca Greco, Yukiko Kuwayama, Antje Géra, Martin Landschein für ihre immer warme Freundschaft.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Vorbetrachtung	7
1 Überblick über den Zusammenhang zwischen dem philosophischen Denken und der Geschichte in der Philosophiegeschichte vor Heidegger	7
1-1 Die Entstehung der Geschichtsphilosophie	8
1-2 Entwicklung der Geschichtsphilosophie in den Epochen der Aufklärung und in der Neuzeit	13
(1) Voltaire	14
(2) Turgot	14
(3) Kant	15
(4) Herder	17
(5) Hegel	18
1-3 Philosophische Betrachtung zur Geschichte der Philosophie als Philosophieren bei Hegel	21
2 Auseinandersetzung mit Heideggers Interpretation von Nietzsches Überlegungen zum Nihilismus	23
2-1 Hegel, Nietzsche, Heidegger	23
2-2 Heideggers Deutung des Nihilismus in Nietzsches Denken	26
2-3 Heideggers Interpretation von Nietzsches Denken über den Willen zur Macht	27
2-4 Nietzsches Gedanken zum Willen zur Macht als die „Vollendung der Metaphysik“	29
2-5 Nietzsches Gedanken zum Willen zur Macht als das „Ende der Metaphysik“ und das Problem der Geschichte	31
2-6 Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsches Denken als der horizontale Aspekt seines geschichtlichen Denkens zum Sein	35
2-7 Der vertikale Aspekt der Geschichtlichkeit der geschichtlichen Auseinandersetzung Heideggers mit Nietzsches Denken und die Auseinandersetzung als Kreuzung der zwei geschichtlichen Aspekte	37
Hauptbetrachtung	41
3 Geschichte als Kreuzung des Horizontalen und des Vertikalen	41
- Das Problem der Geschichte in den <i>Beiträgen zur Philosophie</i>	41
3-1 Der vertikale Aspekt der Geschichte als „Anklang“	43
3-1-1 Anklang als Unterscheidung	43
3-1-2 Der Anklang und das Sein	44
3-1-3 Seinsverlassenheit und Seinsvergessenheit	46
3-1-4 Seinsvergessenheit und modernes Zeitalter	49
3-1-4-1 Die Vorgestelltheit und Seinsvergessenheit	51
3-1-4-2 Machenschaft	52
3-1-4-3 Erlebnis und Machenschaft	55
3-1-5 Seinsvergessenheit und Anklang	58
3-1-5-1 Anklang als Leitstimmung	58
3-1-5-2 Anklang als Unterscheidung	61
3-1-6 Anklang und der vertikale Aspekt der Geschichte	64
3-1-7 Zusammenfassung	67
3-2 Zuspield und der horizontale Aspekt der Geschichte	68
3-2-1 Geschichtliches Denken als Zuspield	68
3-2-2 Zwei Anfänge	70
3-2-3 Metaphysik und der erste Anfang	71
3-2-4 Übergang und Absprung als die Negativität des Denkens	75
3-2-5 Geschichte der Metaphysik und eine „andere“ Geschichte	79
3-2-6 Übergang und Geschichtlichkeit des Zuspields	81
3-2-7 Zusammenfassung	84

3-3 Mensch-sein als Kreuzung zwischen der horizontalen und vertikalen Dimension der Geschichte.....	85
3-3-1 Vom Sprung zur Gründung	86
3-3-2 Gründung und Mensch	93
3-3-2-1 Heideggers Deutung der Bestimmung des Menschen als „animal rationale“	93
3-3-2-2 Gründung	95
3-3-3 Der Zusammenhang zwischen Weg-sein und Da-sein im Menschsein	98
3-3-4 Menschen als Da-sein und Geschichte	103
3-3-4-1 Da-sein und der vertikale Aspekt der Geschichte	104
3-3-4-2 Geschichtlichkeit des Da-seins und der horizontale Aspekt der Geschichte	105
3-3-5 Das Da-sein als der denkende Mensch und die Kreuzung der doppelten Aspekte der Geschichte	107
3-4 Schluss des Kapitels: die drei Aspekte der Geschichte in den Beiträgen zur Philosophie, der vertikale Aspekt, der horizontale Aspekt, die Kreuzung.	109
4 Heideggers <i>Beiträge zur Philosophie</i> gegenüber der Hermeneutik Gadammers in <i>Wahrheit und Methode</i> um das Problem der Geschichte.....	111
4-1 Die Problematik der Geschichte in Sein und Zeit	111
4-1-1 Geschichte als Geschehen der Existenz des Daseins.....	112
4-1-2 Die Geschichtlichkeit des Daseins.....	113
4-1-3 Historie und Destruktion.....	115
4-1-4 Der Zirkel in der Geschichtlichkeit des Daseins	117
4-2 „Wirkungsgeschichte“ und „Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein“ in Gadammers <i>Wahrheit und Methode</i>	118
4-2-1 Vorurteil.....	120
4-2-2 Wirkungsgeschichte.....	123
4-2-3 Anwendung und Applikation.....	125
4-2-4 Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein	127
4-3 Die Potenzialität des Problems der Geschichte in den Beiträgen zur Philosophie gegenüber dem Problem der Geschichte in Gadammers Hermeneutik.....	132
4-3-1 Heidegger und Gadamer	132
4-3-2 Drei Aspekte der Geschichte in den <i>Beiträgen zur Philosophie</i>	133
Der Zusammenhang der Problematik der Geschichte in den <i>Beiträgen zur Philosophie</i> und Heideggers Gedanken zur Kunst.....	137
5 Der Moment, in dem Kunst als Kunst entsteht – die Geschichtlichkeit der Kunst und das Problem der Geschichte in Heideggers <i>Der Ursprung des Kunstwerkes</i>	137
5-1 Der Mensch und die Kunst.....	138
5-2 Das „Geschaffensein“ des Kunstwerks	140
5-3 „Schaffende“ und Geschaffensein.....	141
5-4 „Bewahrende“ und Gedanken zur Kunst.....	143
5-5 Der geschichtliche Zusammenhang zwischen Bewahrenden und Schaffenden durch das Kunstwerk	145
5-6 Zur Geschichtlichkeit der Kunst im Zusammenhang mit dem Menschensein.....	147
5-7 Kunst und Geschichte – Kunst als Geschehnis der Kreuzung der zwei Aspekte der Geschichtlichkeit.....	149
Fazit.....	153
Rückblick auf die vollzogenen Schritte der Arbeit.....	153
Ausblick auf die Rezeption der Seinsgeschichte Heideggers	158
Literaturverzeichnis.....	161
1 Heideggers Schriften.....	161
2 Sekundärliteratur	162
Abstracts (deutsche und englische Version).....	167

Einleitung

Die vorliegende Arbeit zielt darauf ab, die als Seinsgeschichte bezeichnete Geschichte in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*¹ dem Gedankengang des Denkens zum Sein in dieser Schrift als des seinsgeschichtlichen Denkens folgend auf die drei Aspekte der Geschichte hin zu interpretieren.

Heidegger richtet bereits in seiner frühen Zeit in Freiburg seinen kritischen Blick auf die Klassifizierung der Wissenschaften nach der Erkenntnistheorie im Neukantianismus, dessen Vertreter Rickert ist, und auf den dadurch geprägten Geschichtsbegriff. Zugleich rezipiert er die Idee zum geschichtlichen Leben in Diltheys Lebensphilosophie und bezieht mit diesem Hintergrund das Problem der Geschichte auf das philosophische Denken, das sich durch die Auseinandersetzung mit der „Phänomenologie“ bei Husserl diese Denkweise auf eigene Weise aneignet. Das zeigen die thematische Auseinandersetzung mit „dem Historischen“, das hauptsächlich von 1920 bis zu 1922 erwähnt wird, und die „Hermeneutik der Faktizität“ in der Vorlesung von 1923, die in gewisser Weise eine Selbstinterpretation des faktischen und geschichtlichen Lebens darstellt. Im Anschluss daran spielt die Geschichte in der Seinsfrage in Heideggers Hauptwerk von 1927, *Sein und Zeit*², eine Rolle. Die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins liegt der zweiten Aufgabe der Destruktion der Geschichte der Ontologie methodisch zugrunde. Doch diese Geschichtlichkeit selbst scheint sachlich nicht als das primäre Thema behandelt zu werden, da sie von der Zeitlichkeit des Daseins als dem Sinn seines Seins abgeleitet betrachtet wird. Die Geschichtlichkeit gehört zum Problemkreis der Zeitlichkeit des Daseins.

Die Geschichte als solche im „seinsgeschichtlichen Denken“, das Heideggers Seinsdenken nach 1936 bis zur Mitte der 1940er Jahre deutlich charakterisiert, wird in dieser Zeit zum Kernthema. Dabei bedeutet die Geschichte als Seinsgeschichte das, wodurch sich das Sein dem Menschen, der das Seinsdenken vollzieht, in der „Wahrheit des Seins“ zeigt und was das Seinsdenken als seinsgeschichtliches Denken bestimmt. Diese Auffassung der Geschichte wirkt nach dem Zweiten Weltkrieg weiter in seinem Denken über die Technik.³ Doch wie

¹ Im Folgenden kurz „BP“.

² Im Folgenden kurz „SZ“.

³ Heidegger schreibt im Seminar 1969: „Es wird einem nicht gelingen, das Ereignis mit den Begriffen von Sein und Geschichte des Seins zu denken; ebensowenig mit Hilfe des Griechischen (über das vielmehr gerade »hinauszugehen« ist)“ (vgl. Heidegger, Bd. 15, 1986, S. 366). Es wird behauptet, dass Heidegger Selbstkritik an seiner Idee der Seinsgeschichte üben und sie in seiner späteren Zeit aufgeben würde (vgl. Guzzoni, 2009, S. 17).

Murai richtig bemerkt: Die Seinsgeschichte wird selten als solche thematisch in Heideggers Vorlesungen und Aufsätzen zur Interpretation von bestimmten Denkern und Dichtern bearbeitet, die vor der Veröffentlichung der *BP* erschienen, obwohl sie darin oft berührt wird.⁴

In den *BP* geht es konkret thematisch um die Seinsgeschichte und das seinsgeschichtliche Denken. Somit ist diese Schrift von zentraler Bedeutung. Obwohl die Relevanz des Textes im Allgemeinen anerkannt wird, ist eine abschließende Beurteilung nicht erfolgt, wie Yamamoto ausführlich berichtet.⁵ Ursprünglich konnten Heideggers *BP* mit ihrer außergewöhnlichen Grammatik und Wortverwendung und dem komplexen Gedankengang nicht eindeutig interpretiert werden.

Die *BP*, die Heidegger von 1936 bis 1938 verfasste, erschienen im Jahr 1989 „anlässlich des 100. Geburtstages Martin Heideggers aus dem Nachlaß“⁶. Sie gelten einigen Forschern, z. B. Pöggeler⁷, von Herrmann⁸ als das „zweite Hauptwerk“ nach *SZ*, nach der sogenannten „Kehre“ in Heideggers Denken.⁹ Gadamer, der diese Schrift nicht als ein solches Werk akzeptierte,¹⁰ misst dieser Schrift Relevanz in der Entwicklungsgeschichte von Heideggers Philosophie bei. Als die erste bahnbrechende Forschung über die *BP* wird die Untersuchung von von Herrmann¹¹, dann jene von Coriando¹² genannt. In ihnen wird auf der Basis von Heideggers Wortgebrauch die Kontinuität und Differenz zwischen seinem Denken in der Zeit von *SZ* und seinem Denken in den *BP* herausgearbeitet und analysiert. Neu versucht zudem, das Problem der Gründung und des Grundes in den *BP* im Anschluss an die „Dekonstruktion“

Aber man muss hier beachten, ob dieser Satz wirklich Heideggers seinsgeschichtliches Denken charakterisiert. Denn er beschreibt im seinsgeschichtlichen Denken „Sein und Geschichte des Seins“ nicht als Begriffe im allgemeinen Wortgebrauch, sein Denken vollzieht sich nur „mit Hilfe des Griechischen“. Insofern zeigt die obere Kritik vermutlich das damalig geläufige Missverständnis zur Seinsgeschichte und Heidegger gibt sie nicht einfach auf, obwohl er davon nicht mehr thematisch spricht, vgl. Heidegger, Bd. 15, 1986, S. 367.

⁴ Vgl. Murai, 1994, S. 86.

⁵ Vgl. Yamamoto, 2009, S. 1-10.

⁶ von Herrmann, 2019, S. 8.

⁷ Vgl. Pöggeler, 1983, S. 19.

⁸ Vgl. von Herrmann, 2019, S. 7.

⁹ Heidegger schreibt zur Kehre in dem Aufsatz *Über den Humanismus*, der erst 1947 das Konzept der „Kehre“ darstellt: „Der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von »Sein und Zeit« der dritte Abschnitt des ersten Teiles, »Zeit und Sein« zurückgehalten wurde (vgl. »Sein und Zeit« S. 39). Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. Der Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von »Sein und Zeit« zu »Zeit und Sein«. Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von »Sein und Zeit«, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der »Sein und Zeit« erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung des Seinsvergessenheit“ (Vgl. Heidegger, 2013, S. 327 f.).

¹⁰ Vgl. Gadamer, GW. 3, 1987, S. 426.

¹¹ Vgl. von Herrmann, 1994. Zu seiner aktuellen Forschung zu den *BP* vgl. von Herrmann, 2019.

¹² Vgl. Coriando, 1998.

bei Derrida zu interpretieren und vergleicht das Denken von Heidegger und jenes von Derrida, indem sie den Inhalt der *BP* berücksichtigt.¹³ Thurnher rekonstruiert das Denken Heideggers in *Zeit und Sein* von 1962, das seinem spätesten Denken zugeordnet wird, in Zusammenhang mit dem Kontext der *BP*.¹⁴ In dieser Reihe wird die relativ aktuelle Arbeit von Lenzi genannt, der das Problem des Seins in den *BP* behandelt.¹⁵ Die genannten Untersuchungen gehören zur sogenannten holistischen Forschung zu den *BP*.

Figal beschäftigt sich aus seiner eigenen „hermeneutischen Perspektive“ mit dem „letzten Gott“ in den *BP* als ihrem Gipfel.¹⁶ Ohashi interpretiert die *BP*, indem er seine Aufmerksamkeit auf das zentrale Konzept der „Zugehörigkeit“ richtet, und von diesem ausgehend das geschichtliche Denken der *BP* als die „Philosophie des Zuhörens“.¹⁷ Die jüngere Forschung von Rimpler und von Mersch versuchen auf je eigene Weise, die Performativität von Heideggers Seinsdenken in den *BP* zu charakterisieren.¹⁸ In diesen Untersuchungen geht es um den Versuch einer Interpretation, die sich konzentrisch mit der Eigenart dieser Schrift beschäftigt und eine neue Perspektive auf die Philosophie eröffnet.

Seit den Veröffentlichungen der sogenannten „Schwarzen Hefte“ – sozusagen Heideggers philosophische Tagebücher –, die in der Reihe der Gesamtausgabe Heideggers erschienen und in denen antisemitische Sätze zu finden sind,¹⁹ werden die *BP* nicht mehr als ein „einheitlich theoretisch philosophisches Werk“ berücksichtigt. Sie werden vielmehr als Manuskript in einer Reihe von Schriften der politisch problematischen NS-Zeit von Heidegger eingeordnet und oft aus der Perspektive der politischen Philosophie behandelt. So stehen in diesen Untersuchungen die politisch problematischen Sätze oder Fragmente der *BP* meistens im Brennpunkt des öffentlichen Interesses. Man kann also von einem Trend der textimmanenten Forschung zu den *BP* sprechen, bevor der Inhalt und die Relevanz in der Entwicklungsgeschichte von Heideggers Philosophie im Vergleich zu *SZ* ausreichend erforscht wurde.

Die vorliegende Untersuchung fokussiert die *BP* hinsichtlich des Problems der Geschichte aus der Perspektive auf das geschichtliche Denken als „einen“ denkerischen Weg, nicht nur als

¹³ Vgl. Neu, 1996.

¹⁴ Vgl. Thurnher, 2009, S. 79-114.

¹⁵ Vgl. Lenzi, 2014.

¹⁶ Vgl. Figal, 2009, S. 142-162.

¹⁷ Vgl. Ohashi, 2001, S. 63-80.

¹⁸ Vgl. Rimpler, 2008, und Mersch, 2013, S. 26-56.

¹⁹ Zum Problem von Heideggers Antisemitismus vgl. *Heidegger und der Antisemitismus*, 2016, S. 179-440. Die Beiträge sind die Stellungnahmen verschiedener Forscher, sowohl von Heidegger-Kritikern als auch von Heidegger-Verteidigern.

Manuskript. Damit mag sie anachronistisch wirken. Doch in Hinblick auf die Forschungssituation zu diesem Werk ist der Interpretationsraum der Seinsgeschichte im Kontext der *BP* noch nicht erschöpft. Vielmehr ist es durchaus von Bedeutung, dass die Seinsgeschichte, die den wesentlichen Sinn der Geschichte in den *BP* ausmacht, dem jeweiligen Gedankengang des Seinsdenkens der *BP* folgend untersucht und interpretiert wird. Die vorliegende Arbeit zeigt, dass die drei Aspekte dieser Geschichte je nach dem Gedankengang des Seinsdenkens in dieser Schrift aufscheinen. Dabei beziehen sich die Aspekte auf die Dimension der Genesis der Seinsfrage, auf die Dimension ihrer Methode und auf das Fundament der Seinsfrage. Die drei Aspekte der Geschichte lassen sich damit als der vertikale, der horizontale und der Aspekt der Kreuzung der beiden vorherigen bezeichnen. Diese Betrachtung zu den drei Aspekten der Geschichte in den *BP* liegt als Hauptbetrachtung im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit.

Ihr gehen zwei Schritte als Vorbetrachtung voraus. Den ersten Schritt (1. Kapitel) bildet ein kurzer Überblick über die Entwicklungsgeschichte der Geschichtsphilosophie von Augustinus (seine Geschichtsphilosophie gilt als Ursprung derselben) bis zu Hegel, um die zeitgenössische Situation in Erinnerung zu rufen, in der Heideggers seinsgeschichtliches Denken stattfand. Dabei werden einige ausgewählte Philosophen betrachtet, die heute als paradigmatisch für die Geschichtsphilosophie gelten. Der Grund, warum als Letztes die Geschichtsphilosophie von Hegel aufgenommen wird, ist, dass sie als Erste deutlich die Geschichtsschreibung als Methode des Philosophierens thematisiert und so im Zusammenhang mit dem seinsgeschichtlichen Denken Heideggers von Bedeutung ist. Beelmann zufolge sind Hegel und Heidegger, besonders sein seinsgeschichtliches Denken, darin einig, „Philosophie in ein Verhältnis zu ihrer Geschichte zu bringen“²⁰. Man darf zwar den Unterschied zwischen Hegel und Heidegger mit Rücksicht sowohl auf den philosophischen Inhalt als auch auf die verschiedene Denkweise beider nicht vernachlässigen, aber nach Beelmann bringen beide die Betrachtung zur Philosophiegeschichte beziehungsweise ihre Beschreibung in den Vollzug der Philosophie. Der Wegbereiter ist Hegel, also gilt es hier zu skizzieren, wie Hegel den Zusammenhang zwischen seiner Geschichtsphilosophie und dem Vollzug des Philosophierens sieht, um Heideggers seinsgeschichtliches Denken in der Philosophiegeschichte zu platzieren.

²⁰ Beelman, 2001, S. 24. Beelmann blickt aus verschiedenen Perspektiven auf das seinsgeschichtliche Denken von Heidegger als geschichtliches Denken in *SZ*. Damit stellt er Heidegger in „die geschichtsphilosophische Tradition von Hegel und Kant, mit deren Entwürfen seine [Heideggers] Version die Überformung des Vergangenen zur Vorgeschichte des eigenen Denkens teilt, über welches zumindest vorläufig nichts hinausführt“ (Beelmann, 2001, S. 50).

Der zweite Schritt (2. Kapitel) ist die Betrachtung zur Interpretation von Nietzsches Denken zum Nihilismus durch Heidegger in *Nietzsche II* in der Perspektive auf das Problem der Geschichte. Nietzsche ist es auch, der mit Hegel und zwar durch seine Idee zur Genealogie und sein Denken zum Nihilismus die Betrachtung zur Philosophiegeschichte in den Vollzug des philosophischen Denkens bringt. Dieser Punkt wird zuerst kurz angerissen, während die unterschiedliche Auffassung der Geschichte zwischen Hegel und Nietzsche betrachtet wird. Danach geht es um Heideggers Interpretation von Nietzsches Denken zum Nihilismus. Dabei bestimmt sich diese Interpretation als Vollzug selbst von Heideggers geschichtlichem Denken zum Sein und auf diesem Grund lassen sich die drei Aspekte der Geschichte herausarbeiten. So werden die drei Aspekte der Geschichte in seinem geschichtlichen Denken in den *BP* durch seine Interpretation von Nietzsches Denken vorgezeichnet. Es folgt die oben genannte Hauptbetrachtung zu den *BP* in der Perspektive auf die Geschichte als der dritte Schritt (3. Kapitel) der vorliegenden Arbeit.

Im vierten Schritt (4. Kapitel) geht es um die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins in Heideggers *SZ* und die Wirkungsgeschichte beziehungsweise das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein des menschlichen Verstehens in Gadammers *Wahrheit und Methode* im Gegensatz zu dem seinsgeschichtlichen Denken in den *BP*. Dadurch zeichnet sich die Charakteristik der drei Aspekte der Seinsgeschichte in diesem geschichtlichen Denken deutlicher ab. Dabei unterscheiden diese drei Aspekte sich hinsichtlich der als horizontal geprägten Geschichtlichkeit sowohl von der Geschichtlichkeit her, die der jüngere Heidegger im fundamentalontologischen Kreis seiner Seinsfrage bearbeitet, als auch von der Geschichtlichkeit, die Gadamer als Grundbewegtheit des Vorgangs des menschlichen Verstehens überhaupt durch die Übernahme der Geschichtlichkeit in *SZ* bestimmt, besonders wenn man die drei Aspekte der Geschichte mit der Wirkungsgeschichte Gadammers kontrastiert.

Im fünften Schritt (5. Kapitel) geht es darum, Heideggers Kunstphilosophie in dem Aufsatz *Ursprung des Kunstwerkes* in Zusammenhang mit den drei Aspekten der Geschichte in den *BP* zu bearbeiten. Damit lässt sich einerseits das Problem, was Kunst ist, und das Problem der Geschichtlichkeit der Kunst in diesem Aufsatz nun in der Perspektive auf diese drei Aspekte der Geschichte herausarbeiten. Andererseits zeigt sich damit zugleich, dass eine Affinität zwischen Heideggers Kunstphilosophie und dem seinsgeschichtlichen Denken in den drei Aspekten der Geschichte besteht.

Durch die Kette der genannten Schritte zeigt die vorliegende Betrachtung den Zusammenhang und die Relevanz der drei Aspekte der Seinsgeschichte in den *BP*, deren Erörterung diese Arbeit vollzieht, um die Seinsgeschichte ausführlich zu verstehen.

Vorbetrachtung

1 Überblick über den Zusammenhang zwischen dem philosophischen Denken und der Geschichte in der Philosophiegeschichte vor Heidegger

Sofern Philosophie die Bedeutung hat, ein Fragen ohne Voraussetzung zu sein, ist das Thema der Geschichte in der Philosophiegeschichte, also jenes der Geschichtsphilosophie, gleichbedeutend mit der Frage nach der Geschichte überhaupt. Diese Frage ist eine andere als die Frage nach der sogenannten „Geschichtsauffassung“, aufgrund derer der Historiker die schon bestimmte Geschichte in seiner Weise darstellen kann und in der es darum geht, wie man die Geschichte darstellen bzw. „richtig“ beschreiben kann. Das Fragen nach der Geschichte in der Philosophie umfasst vielmehr folgende Fragen: Was heißt die sogenannte Geschichte überhaupt? Welchen Zusammenhang gibt es zwischen unserem menschlichen Sein und der sogenannten Geschichte? Und wie können wir Menschen mit dieser Geschichte umgehen?

Im ersten Schritt der vorliegenden Überlegungen wird das Problem der Geschichte in der Philosophie vor Heidegger, d. h., wie das Problem der Geschichte darin erscheint, kurz umrissen. Dabei gilt die Aufmerksamkeit dem Zusammenhang zwischen dem wissenden Denken, das sich als Philosophie vollzieht, und der Geschichte. Hierfür wird zuerst die Frage nach der Geschichte in der Philosophie von Augustinus bis Bossuet anhand der Abhandlung von Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, untersucht. Es folgt ein Abriss über einige nachfolgende Philosophen, die als paradigmatische Punkte der Geschichtsphilosophie gelten: Voltaire, Turgot, Herder, Kant, Hegel. Der Fokus liegt danach auf den Überlegungen Hegels zum Zusammenhang zwischen dem philosophischen Denken und der Frage nach der Geschichtsbetrachtung. Hegel formuliert die Betrachtung zur Geschichte der Philosophie aufgrund seiner Geschichtsphilosophie als die Aufgabe des Philosophierens. Damit ist die Betrachtung zur Geschichte der Philosophie nicht einfach die historische Betrachtung der jeweiligen Vergangenheit der Philosophie, vielmehr bedeutet ein geschichtliches Denken selbst die Entwicklung der Idee der Vernunft im Ganzen. Somit ist die Geschichte durch Hegel nicht nur ein Thema in der Philosophie, vielmehr trägt diese Geschichte selbst unvermeidlich zum Vollzug des philosophischen Denkens sowohl sachlich als auch methodisch bei. Die Betrachtung der Geschichte bringt sich durch Hegels Sicht auf die Philosophiegeschichte in den Vollzug des Philosophierens ein. Dieser Grundzug des

Zusammenhangs zwischen der Geschichte und Philosophie, d. h. die „Historisierung der Philosophie“, schließt sich über das Denken Nietzsches zum Nihilismus hinaus an das seinsgeschichtliche Denken Heideggers an, das die Auseinandersetzung mit der Geschichte der europäischen Philosophie aus Perspektive der Seinsfrage behandelt. In diesem Sinne kommt Hegel eine paradigmatische Bedeutung im Zusammenhang zwischen der Geschichte und Philosophie in der Philosophiegeschichte zu. Es lohnt sich demnach, einen kurzen Einblick in den Zusammenhang zwischen der Philosophie und der Geschichte bei Hegel zu geben, um auf das Problem der Geschichte in Heideggers *BP* einzugehen.

1-1 Die Entstehung der Geschichtsphilosophie

Von Augustinus bis Bossuet – anhand von Löwiths *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*

Löwith behandelt in seinem Werk *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* die Entstehung der Geschichtsphilosophie in der Philosophiegeschichte umfänglich und präzise, dies gilt unabhängig von der Frage, ob seine Kommentare zu den einzelnen Philosophen zutreffend und noch aktuell sind. Die folgenden Überlegungen zur Geschichtsphilosophie gehen von Löwiths Darlegungen zur Entstehung der Geschichtsphilosophie aus.²¹

Nach Löwith wurzelt die Geschichtsphilosophie, die Voltaire erst als solche benennt und die „im Gegensatz zu einer geschichtstheologischen Konstruktion“²² entsteht, eigentlich in der Geschichtstheologie im Mittelalter. Das heißt, sie „entspringt dem biblischen Glauben an eine Erfüllung“ und „endet mit der „Säkularisierung ihres eschatologischen Vorbildes“.²³ Im Christentum und Judentum heißt die Geschichte von allem Heilsgeschehen. „Das Faktum der Geschichtsphilosophie und ihre Frage nach einem letzten Sinn“ nach der Zeit der Aufklärung „ist dem eschatologischen Glauben an einen heilsgeschichtlichen Endzweck entsprungen“.²⁴ Der Endzweck verleiht der Geschichte ihren Sinn. Doch der heilsgeschichtliche Endzweck zeigt sich in der zeitlichen Bewegung als ein künftiges Ziel, als Zukunft. Somit ist der Endzweck immer die Zukunft und die Zukunft gibt dem Vorgang der zeitlichen Bewegung im Ganzen hin zum künftigen Ziel seinen Sinn und lässt den Menschen über den Beginn der

²¹ Dies erfolgt unter Berücksichtigung der Anmerkung von Watanabe zu dieser Abhandlung Löwiths, vgl. Watanabe, 1999, S. 90-112.

²² Löwith, 1953, S. 11.

²³ Löwith, 1953, S. 11f.

²⁴ Löwith, 1953, S. 14.

Bewegung als Anfang der Geschichte nachdenken. Die Geschichte ist dem christlichen Glauben nach also der Vorgang der zeitlichen Bewegung zwischen der eschatologischen Zukunft und einem Anfang. „Die biblische und nachchristliche Geschichtsbetrachtung“ ist also nach Löwith „prinzipiell futuristisch“.²⁵

Löwith stellt der christlichen Geschichtsbetrachtung das altgriechische Geschichtsverständnis gegenüber. Seiner Auffassung nach „maßten“ die alten Griechen ursprünglich es „sich nicht an, den letzten Sinn der Weltgeschichte zu ergründen“.²⁶ Ihr Geschichtsverständnis gehöre zum „kosmischen Gesetz des Werdens und Vergehens“²⁷ und das Gesetz bestehe in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, bei der „der Hervorgang in seinen Anfang zurückkehrt“.²⁸ Darin seien die „Erkenntnis der zeitlichen Veränderung und die der periodischen Regelmäßigkeit und die der Beständigkeit und Unveränderlichkeit“ einig.²⁹ Somit sei die ewige Wiederkehr des Gleichen für die alten Griechen der „Logos des Kosmos“³⁰ und der zeitliche Ablauf der Geschichte folge diesem Logos notwendigerweise. Das Unveränderliche bei dieser Wiederkehr sei für sie ein primäres Thema, die Zukunft als solche dagegen von geringerer Bedeutung. „Griechische Philosophen und Historiker waren überzeugt, daß was immer sich künftig ereignen wird, nach dem gleichen *logos* ablaufen und von gleicher Art sein wird wie vergangenes und gegenwärtiges Geschehen“.³¹

Löwith sieht Augustinus als eine Person, die gegen dieses altgriechische Geschichtsverständnis die christliche Geschichtsbetrachtung schützt und sie ausführt. Dadurch antwortet er auf die Frage nach der Geschichte, was die Geschichte ist, aus seiner Perspektive der christlichen Philosophie. Augustinus wird somit als erster Philosoph genannt,³² der die christliche Geschichtsphilosophie ins Werk setzt. Er beschreibt in seinem Werk *De Civitate Dei contra Paganos* die Geschichte von der Schöpfung der Welt durch Gott zur Erlösung des Gottesstaats. Nach Löwith ist seine Problematik zur Geschichte allerdings noch nicht die Geschichtsphilosophie, sondern eine „dogmatische Auslegung des Christentums in dem Geschehen der Welt“.³³ Denn sein geschichtsphilosophisches Denken bleibe noch Theologie der Geschichte, gleichwohl sei dieses Denken ein erster Schritt zur

²⁵ Löwith, 1953, S. 15.

²⁶ Löwith, 1953, S. 14.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Löwith, 1953, S. 15.

³² Vgl. Schulz, 1972, S. 476 f. und Angehrn, 1991, S. 45.

³³ Löwith, 1953, S. 153.

modernen Geschichtsphilosophie. Dabei bezeichne die Geschichte den zeitlichen Ablauf, der mit der Schöpfung der Welt vom „unveränderlichen“ und „zeitlosen“ Gott geschaffen werde. Somit habe die Geschichte als der „endliche“ und „einmalige“ Zeitvorgang ihren Anfang in der Schöpfung „Gottes als ihres Herrn“ und ihr Ende beim Heil Gottes. Diesen zeitlichen Vorgang würden die sich ergebenden Spannungen und Verschlingungen zwischen dem sichtbaren irdischen Staat und dem unsichtbaren Gottesstaat bewirken. Löwith zufolge ist „das eigentliche Geschehen der Geschichte“ „der Kampf zwischen der *civitas Dei* und der *civitas terrena*“.³⁴ Der Gottesstaat und der irdische Staat seien aber „nicht identisch mit der sichtbaren Kirche und dem Staat, sondern zwei mystische, von entgegengesetzten Weisen menschlicher Existenz gebildete Gemeinschaften“.³⁵ Der Gottesstaat sei die Gemeinschaft des Glaubens an Gott, die, geleitet durch Aufopferung, Gehorsam und Demut, *veritas* sei und durch die Liebe zu Gott bestimmt werde, während der irdische Staat die Gemeinschaft des Unglaubens sei, die, geleitet durch Nützlichkeitsabwägungen, Stolz und Ehrgeiz, *vanitas* sei und durch die Eigenliebe bestimmt werde.³⁶ Also sei „die eigentliche Geschichte ein beständiger Kampf zwischen Glaube und Unglaube“.³⁷

„Das Heilsgeschehen ist keine handfeste empirische Tatsache, sondern eine Folge von Glaubensakten“³⁸, also gehöre der Gottesstaat zum Gottesheil und bei der Gottesentscheidung als Ende der Geschichte würden die Bürger des Gottesstaats durch Gott in die Erlösung geführt. „Worauf es in der Geschichte ankommt“, sei die „Erlösung und Verdammung in einer eschatologischen Zukunft“.³⁹ Die eschatologische Zukunft bestimme erst daraus die verschiedenen Vergangenheiten im zeitlichen Ablauf als den geschichtlichen einheitlichen Lauf zur Erlösung unter der „göttlichen Schöpfungsordnung“⁴⁰. In dieser Weise stelle Augustinus aufgrund der dogmatischen Auslegung des christlichen Glaubens als die Antwort auf die Frage nach der Geschichte „die eschatologische Geschichte des Glaubens“⁴¹, in der Gott der Herr der Geschichte sei.

Nach Löwith ist es Orosius, einer der Schüler Augustinus', der die geschichtstheologische Argumentation seines Lehrers übernimmt und entwickelt. Er habe einerseits das Interesse am Heilsgeschehen der Geschichte mit Augustinus gemeinsam. Für ihn „ist die Geschichte“ auch

³⁴ Löwith, 1953, S. 156.

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. Löwith, 1953, S. 156.

³⁷ Löwith, 1953, S. 156.

³⁸ Ebd.

³⁹ Löwith, 1953, S. 155.

⁴⁰ Löwith, 1953, S. 158.

⁴¹ Ebd.

„deshalb das Heilsgeschehen, weil sie die Geschichte eines sündigen Geschlechts ist, das seine Freiheit gegen den Schöpfer mißbraucht hat“.⁴² Andererseits beschreibe er mehr die konkrete geschichtliche Tatsache und damit mache er das Problem des Vergleichs von Glück und Unglück in heidnischen und christlichen Zeiten sichtbar.⁴³ Damit versuche Orosius „als Apologet“, „die relative Besserung der christlichen Zeiten“ zu betonen, „die er um der ‚gegenwärtigen Gnade Christi‘ willen von der ‚früheren Verwirrung des Unglaubens‘ unterscheidet“.⁴⁴ Orosius bezeichne damit noch stärker die Geschichte als den Verlauf der Menschheit zum Heilsgeschehen unter dem christlichen Glauben im Unterschied zum heidnischen.

In Abgrenzung zur Unterscheidung zwischen der irdischen Welt und der Welt des christlichen Glaubens trägt, Löwith zufolge, die Geschichtsbetrachtung Joachims zu einer neuen Perspektive auf die Geschichte bei,⁴⁵ während er die Idee von Augustinus bezüglich des Zusammenhangs zwischen der Geschichte und dem Heilsgeschehen übernimmt. Er interpretiere den konkreten Vorgang selbst der tatsächlichen Weltgeschichte als das Heilsgeschehen aufgrund der „Offenbarung des Johannes“.⁴⁶ Im Unterschied zum Gottesstaat Augustinus‘ postuliere er, dass das Heilsgeschehen nun „in“ der Weltgeschichte selbst geschehe. Damit bringe er „apokalyptische Spekulationen und Erwartungen eines unmittelbar bevorstehenden Weltendes“ zu einem „folgerichtigen System historisch-allegorischer Deutung“.⁴⁷ Er verstehe die Geschichte als den „providentiellen Fortschritt zu einem geschichtlichen Eschaton“.⁴⁸ Der Fortschritt werde aufgrund der Lehre der Trinität in drei Epochen unterteilt. „Drei verschiedene Ordnungen entfalten sich in drei verschiedenen Epochen, in denen die drei Personen der Trinität nacheinander offenbar werden.“⁴⁹ Die Ordnung der ersten Epoche sei „die des Vaters“.⁵⁰ Die der zweiten Epoche sei „die des Sohnes“.⁵¹ Joachim selbst gehöre zur zweiten Epoche und bis zu dieser zweiten Epoche ende die Herrschaft der Kirchen mit ihrer Ordnung. Die Ordnung der dritten „künftigen“ Epoche

⁴² Löwith, 1953, S. 160.

⁴³ Vgl. Ebd.

⁴⁴ Vgl. Löwith, 1953, S. 165.

⁴⁵ Aber Sommer wirft eine skeptische Sicht auf diese Rezeption Löwiths von der Geschichtsidee Joachims. Vgl. Sommer, 2006, S. 41.

⁴⁶ Löwith, 1953, S. 136.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Löwith, 1953, S. 137.

⁴⁹ Löwith, 1953, S. 138.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

sei „die des Heiligen Geists“. ⁵² Die dritte Ordnung werde „mit der schließlichen Vollendung der Geschichte durch Jüngstes Gericht und Auferstehung enden“. ⁵³ Löwith zufolge hat Joachims Denken das Charakteristikum des „theologischen Historismus“ ⁵⁴ im Vergleich zu Augustinus darin, dass er den ganzen Fortschritt der Weltgeschichte als Heilsgeschehen sehe und die geschichtliche Wahrheit dabei in einer Aufeinanderfolge von Ordnungen offenbart werde. Diese Sicht Joachims auf die Geschichte als eine Aufeinanderfolge „bedingt“, nach Löwith, „indirekt die Fortschrittsreligion der Neuzeit.“ ⁵⁵

Bossuets Geschichtsauffassung stehe und falle, so Löwith, mit der These „daß der ganze Gang der menschlichen Geschichte von der Vorsehung gelenkt wird“. ⁵⁶ Diese These Bossuets wird schon zu seiner Zeit von den Freidenkern bestritten. In ihrer kritischen Haltung folgen sie eher der Spur Voltaires. ⁵⁷ Bossuet schreibe einerseits sein Werk, *Discours sur l'Historie Universelle*, indem er die Idee des Gottesstaats Augustinus' in seiner „Theologie der Geschichte“ als Vorbild nehme. Andererseits richte er seine Aufmerksamkeit auf die konkrete Ebene des politischen Geschehnisses im geschichtlichen Ablauf und seine „pragmatische Verkettung von Ursache und Wirkung“. ⁵⁸ Bossuets Interesse liege in der „Geschichte der triumphierenden Kirche“ ⁵⁹ – anders als bei Joachim, bei dem die Kirche ihre Herrschaft nach der Aufeinanderfolge der Ordnungen im geschichtlichen Ablauf verliere. Den geschichtlichen Vorgang leite die „unsichtbare“ Vorsehung Gottes durchgehend. Das heißt, „das Auf und Nieder der geschichtlichen Ereignisse erscheint nur unserer kurzsichtigen, in Einzelheiten verstrickten Unwissenheit als bloßer Zufall und Schicksal. Richtig gesehen, liegt dieser Mischung von Zufall und Schickung eine planvolle Ordnung zugrunde, wobei das Endergebnis schon in den entferntesten Ursachen vorbereitet ist.“ ⁶⁰ Die Vorsehung der Ordnung könne der Mensch aber nie sehen, sondern sie eröffne sich nur durch den Glauben. Unter dieser Vorsehung laufe die menschliche Geschichte ab. „Unter dieser Voraussetzung, daß eine Vorsehung waltet, verfaßte Bossuet seine Universalgeschichte von der Erschaffung der Welt bis zur Errichtung des neuen abendländischen Christenreiches durch Karl den Großen, wobei er die Überzeugung vertrat, daß die französische Monarchie die Erbin des

⁵² Ebd.

⁵³ Löwith, 1953, S. 140.

⁵⁴ Vgl. Löwith, 1953, S. 145.

⁵⁵ Löwith, 1953, S. 136.

⁵⁶ Löwith, 1953, S. 129.

⁵⁷ Zur Kritik von Voltaire an Bossuet vgl. Cassirer, Bd. 15, 2003, S. 230 f.

⁵⁸ Löwith, 1953, S. 130.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Löwith, 1953, S. 133.

römischen und des Heiligen Römischen Reiches sei.“⁶¹ Damit versuche er als Kirchenpolitiker, die politische Weltgeschichte auf das Heilsgeschehen in der Bibel zu beziehen, indem er die Kirche in die Mitte der Weltgeschichte stelle.⁶²

1-2 Entwicklung der Geschichtsphilosophie in den Epochen der Aufklärung und in der Neuzeit

Bis hierhin wurde die Entstehung der Geschichtsphilosophie anhand einer Abhandlung Löwiths verfolgt. Nun gilt es, den Anfang der Geschichtsphilosophie in der von Löwith so bezeichneten Theologie der Geschichte aufzuzeigen, die versucht, den zeitlichen Gang der Weltgeschichte im Zusammenhang mit dem künftigen Heilsgeschehen als ihrem Endzweck und zugleich ihrem Ziel zu formulieren. Nach Löwith bestimmt diese Tendenz der Theologie zur Geschichte „ursprünglich“ das Gesicht der Geschichtsphilosophie über die Neuzeit hinaus, die nach dem „Sinn der Geschichte“ trachtet.

Aber diese Geschichtsphilosophie übernehme nicht bloß die Tendenz der Theologie der Geschichte als ihrer „Säkularisierung“. Im Zeitalter der Aufklärung, das die Denkrichtung des achtzehnten Jahrhunderts bestimmt, werde primär die Tradition der Idee eines Heilsgeschehens im christlichen Verständnis abgelehnt. Dagegen stehe die Wirklichkeit jedes Geschehnisses in der Vergangenheit als Geschichte deutlich im Mittelpunkt und werde zum Gegenstand der Geschichtsschreibung. Nach Cassirer beschäftigen sich die Denker vom „achtzehnten Jahrhundert“ mit dem „Sinn« des Historischen in der Weise“, dass sie nach einem „klaren und deutlichen Begriff“ streben, dass sie „das Verhältnis zwischen »Allgemeinem« und »Besonderem«, zwischen »Idee« und »Wirklichkeit«, zwischen »Gesetzen« und »Tatsachen« feststellen und die Grenzen zwischen ihnen sicher ziehen“ wollen.⁶³ An dieser Stelle soll ein kurzer Überblick über die Entwicklung der Geschichtsphilosophie von der Aufklärung bis zu Hegel folgen, in dem das Denken zur Geschichte bei einigen Philosophen, die zur Entwicklung der Geschichte beitragen, skizziert wird.

⁶¹ Löwith, 1953, S. 130.

⁶² Vgl. Watanabe 1999, S. 103.

⁶³ Vgl. Cassirer, Bd. 15, 2003, S. 206.

(1) Voltaire

Voltaire verwendet als Erster die Bezeichnung „Philosophie der Geschichte“ oder „Geschichtsphilosophie“ und nutzt sie als Titel einer seiner Schriften. Allerdings beschreibt diese Schrift, *La philosophie de l'histoire*, die man sowohl als Einleitung des Buches *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* als auch als selbstständige Abhandlung sehen kann, nicht seine Idee der Geschichtsphilosophie, er zeichnet darin kein ideales Gesamtbild der Geschichte oder fragt nach ihrem Sinn. Mit der Geschichtsphilosophie antwortet er nicht auf die eigentliche Frage nach der Geschichte, was die Geschichte heißt. Stattdessen beschreibt er die länderkundlich und ethnografisch verschiedenen menschlichen Lebensweisen und die Unterschiede der Gemeinschaften in jedem Zeitalter im Altertum und versucht die Ursprünge der Gemeinschaften und ihre Charakteristika herauszuarbeiten. Seine Beschreibungen sind von Anfang an empirisch, er kritisiert damit die theologische Geschichtsbeschreibung und die geschichtstheologische Voraussetzung, die Geschichte zu verstehen.⁶⁴ Voltaire zeigt stattdessen, dass die Geschichte die Verschiedenheit der Gestaltung des menschlichen Lebens und seiner Gemeinschaft in jeder Zeit widerspiegelt und man die Geschichte aus der Beobachtung dieser vielfältigen Erscheinungen des menschlichen Lebens zu beschreiben hat. Somit heißt der Titel der „Geschichtsphilosophie“ bei Voltaire die „Kritik“ zur Geschichte, so wie Kant mit dem Titel „Kritik“ die Grenzen der Vernunft freilegt und damit einen erneuten Aufbau der Metaphysik aufgrund dieser Vernunft versucht. Mit dem Ausdruck der Geschichtsphilosophie öffnet Voltaire die neue Ausrichtung des Geschichtsverständnisses und der Geschichtsschreibung, obwohl er selbst die neuzeitliche Geschichtsphilosophie nie vertieft darstellt.

(2) Turgot

Ein zweiter zentraler Wegbereiter der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie im Zeitalter Aufklärung ist Turgot.⁶⁵ Turgot, der mit seiner ökonomischen Politik einer Physiokratie Bekanntheit erlangte, ist zugleich einer der Vordenker der Geschichtsphilosophie der Aufklärung. Ihn interessiert der Fortschritt als Geschichte. Dabei hat sein Verständnis des Fortschritts einen ganz anderen Akzent als das geschichtstheologische Verständnis. Anders als Bossuet⁶⁶ ist Turgot nicht Apologet und sieht nicht den Fortschritt unter dem Einfluss der Gottesordnung,⁶⁷ obwohl er den Beitrag des Christentums zur Geschichte der Menschen

⁶⁴ Vgl. Voltaire, 1765, besonders S. 366-380.

⁶⁵ Vgl. Sommer, 2006, S. 41.

⁶⁶ Zum Vergleich zwischen Bossuet und Turgot und zur ausführlicheren Betrachtung zu Turgot vgl. Sommer, 2006, S. 41 und S. 228-247.

⁶⁷ Aber Löwith und Sommer weisen gemeinsam darauf hin, dass Turgot nicht vollständig die Idee zur äußerlich

betont.⁶⁸ Vielmehr beschreibt er durchgehend den Fortschritt der Menschheit. Dazu schreibt er in seinem zweiten Vortrag von 1750, „Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain“ (Philosophische Darstellung der allmählichen Fortschritte des menschlichen Geistes): „Und wenn man die menschliche Gattung von ihren Ursprüngen an betrachtet, so erscheint sie in den Augen eines Philosophen wie ein großes Ganzes, das selbst auch, wie jedes Individuum, seine Kindheit hat und Fortschritte macht“.⁶⁹ Und zum Fortschritt führt er aus:

„Eigennutz, Ehrgeiz und eitle Ruhmsucht ändern ständig das Bild der Welt und überschwemmen die Erde mit Blut. Inmitten ihrer Verwüstungen mildern sich die Sitten, der menschliche Geist wird aufgeklärter, und die isolierten Nationen nähern sich einander an. Schließlich verbinden Handel und Politik alle Erdteile wieder miteinander, und die Gesamtheit der menschlichen Gattung bewegt sich im Wechsel von Ruhe und Bewegung, von Gutem und Bösem, zwar langsam, aber stetig auf eine größere Vollkommenheit zu“.⁷⁰

In dieser Weise zeichnet Turgot die Geschichte als den Fortschritt der menschlichen Gattung zur Vollkommenheit mit dem „Verstand, den Leidenschaften und der Freiheit“⁷¹ und zwar durch den Fortschritt der Sprache, der Künste und der Wissenschaften.⁷² Sein Verständnis der Geschichte als Fortschritt der menschlichen Gattung durch sie selbst eröffnet den „neuzeitlich-aufklärerischen Fortschrittsoptimismus“.⁷³

(3) Kant

Kant behandelt in einigen Schriften seine Idee zur Geschichte. Besonders in der kleineren Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* beschreibt er seine „philosophische Geschichte“⁷⁴, die nicht einfach ein Gesamtbild des Geschichtsablaufs darstellt, sondern die den Plan beinhaltet, die Welt zu verbessern.⁷⁵ Hier wird die Geschichte als der teleologische Fortschritt beschrieben. Sie entwickelt sich „nach einem bestimmten Plane der Natur“⁷⁶ oder der „Naturabsicht“⁷⁷, die der „Leitfaden“⁷⁸ der philosophischen Beschreibung zum Zusammenhang zwischen der Geschichte und der Absicht selbst ist. Doch

waltenden Gottesvorsehung überwinde, sondern sie verweltliche (Löwith) oder sie ins Prinzip des Fortschrittes des Menschen internalisiere (Sommer), vgl. Löwith, 1953, S. 97 f. und Sommer, 2006, 244 f.

⁶⁸ Turgot, 1990, S. 117 ff.

⁶⁹ Turgot, 1990, S. 140.

⁷⁰ Turgot, 1990, S. 140 f.

⁷¹ Ebd.

⁷² Turgot, 1990, S. 140-163.

⁷³ Vgl. Angehrn, 1991, S. 67 ff.

⁷⁴ Kant, Bd. 8, 1968, S. 31. Nach einer Untersuchung von Amitani verwendet Kant selbst niemals die Bezeichnung „Geschichtsphilosophie“, vgl. Amitani, 2013, S. 3.

⁷⁵ Vgl. Amitani. ebd. und Kant, Bd. 15, 1969, S. 628.

⁷⁶ Kant, Bd. 8, 1968, S. 18.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Kant, Bd. 8, 1968, S. 18 und 30.

diese Geschichte bedeutet nicht die „planmäßige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern)“ von Menschen, weil sie „nach einem verabredeten Plane im ganzen verfahren“.⁷⁹ Vielmehr liegt die Absicht der Natur als die „Vorsehung“⁸⁰ in der Vernunft des Menschen als vernünftiges Wesen und wirkt als die „regulative Idee“⁸¹ in dem Sinne, dass sie die Menschen dazu führt, die Absicht der Natur als Leitidee und Ziel zu nehmen und danach zu handeln. Diese Idee wirkt nicht nur bei „dem“ Menschen im Einzelnen, sondern in „den“ Menschen über Generationen hinweg zu ihrer Verwirklichung, um damit den Fortschritt der verschiedenen Handlungen jedes Menschen zur Verwirklichung zusammenzuführen. So schreibt Kant, „am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln“.⁸² Vor dem Hintergrund dieser „menschlichen Idee“ trägt jeder Mensch durch sein jeweiliges freies Verhalten und Handeln zur Verwirklichung dieser Idee als „Ziel seiner Bestrebungen“⁸³ bei. Kant fasst also zur Geschichte wie folgt zusammen: „Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen.“⁸⁴ Die Vollziehung der Absicht der Natur verwirklicht sich nach Kant in einer „innerlich und äußerlich vollkommenen Staatsverfassung“ „als dem einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.“⁸⁵ Er bezeichnet später die Staatsverfassung als „die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung.“⁸⁶ Die Geschichte bei Kant ist der teleologische Fortschritt der überlieferten Bestrebungen der Menschengattung zu der Verwirklichung der Absicht der Natur als den „vernünftigen Zwecken“⁸⁷ unter dieser Absicht selbst als der regulativen Idee von der Vernunft. Die Antriebskraft des geschichtlichen Fortschritts und der Protagonist der Geschichte ist nichts anderes als das Menschtum als vernünftiges Wesen. Und das Ziel der Geschichte liegt in der Staatsverfassung als der „völligen Entwicklung seiner Menschheit“.

⁷⁹ Kant, Bd. 8, 1968, S. 17.

⁸⁰ Kant, Bd. 8, 1968, S. 30.

⁸¹ Zum Zusammenhang zwischen der Natur und der regulativen Idee vgl. Amitani, 2013, S. 7-9 und Sommer, 2006, S. 316 ff.

⁸² Kant, Bd. 8, 1968, S. 18.

⁸³ Kant, Bd. 8, 1968, S. 19.

⁸⁴ Kant, Bd. 8, 1968, S. 27.

⁸⁵ Vgl. ebd.

⁸⁶ Kant, Bd. 8, 1968, S. 29.

⁸⁷ Vgl. ebd.

(4) Herder

Herder gilt als jemand, der die neue Richtung der Geschichtsphilosophie zwischen dem Zeitalter der Aufklärung und der Neuzeit geprägt hat. Für ihn bedeutet Geschichte die „Entwicklung des menschlichen Geschlechtes“, die die unlösbare Vielfalt des jeweilig epochal selbstständigen Lebens und seiner „kulturellen“ menschlichen Gemeinschaft in sich trägt. In seinem Buch *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* geht es um sein Verständnis der Geschichte, es ist die Basis seines späteren großen Hauptwerks *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Herder sieht einerseits die Geschichte als die Entwicklung der Bildung des Menschengeschlechts,⁸⁸ in der Geschichte waltet die Vorsehung Gottes und zwar als „Plan einer unermeßlichen Vorsehung“.⁸⁹ Andererseits lehnt er einen monolithischen Fortschritt und ein universales Gesamtbild der Geschichte dezidiert ab. Herder betont die Mannigfaltigkeit jeder Epoche und jeder Kultur, die ihre je eigene geschichtliche Entwicklung durchläuft. Diese „Heterogenität“ der epochalen Kulturen wiederum stützt die Einheit der Gesamtentwicklung.⁹⁰ Somit darf jede Kultur nie aus der Perspektive eines einzigen Kriteriums oder eines geschlossenen Fortschritts beurteilt werden, wie es Usus bei Herders zeitgenössischen Philosophen oder den christlichen Philosophen im Mittelalter war. Herder kritisiert in dieser Schrift die Einstellung der zeitgenössischen „Philosophie“ zur Geschichte oft scharf.⁹¹ Jedes Individuum und jede menschliche kulturelle Gemeinschaft in jeder Epoche haben seiner Ansicht nach ihr eigenes Gewicht und ihren eigenen Wert. Das könne man nicht „mit dem Maßstabe einer andern Zeit“ messen, indem man sie aus ihrem „Lande“, ihrer „Zeit“ „herausreißt“.⁹² Herder schreibt: „Charakter der Nationen! Allein *Data* ihrer *Verfassung* und *Geschichte* müssen entscheiden“.⁹³ Man muss also primär „ein Gewirre von Szenen, Völkern, Zeitläuften“⁹⁴ lesen, um die Geschichte zu verstehen. Diese Perspektive Herders auf die Geschichte, der Vielfalt der Kulturen in jeder Epoche ihr eigenes Gewicht zuzugestehen, prägt die Richtung der Geschichtsphilosophie in der Neuzeit und beeinflusst den deutschen Historismus nach Hegel.

⁸⁸ Vgl. Herder, Bd. 4, 1994, S. 11 ff.

⁸⁹ Herder, 1994, Bd. 4, S. 107. Auch vgl. Herder, 1994, Bd. 4, S. 11 und S. 97 f.

⁹⁰ Diesen Punkt stellt Cassirer präzise dar, vgl. Cassirer, Bd. 15, 2003, S. 242 f.

⁹¹ Vgl. Herder, Bd. 4, 1994, S. 19 ff.

⁹² Vgl. Herder, Bd. 4, 1994, S. 22.

⁹³ Herder, Bd. 4, 1994, S. 33 f.

⁹⁴ Herder, Bd. 4, 1994, S. 35.

(5) Hegel

Hegel ist der Erste, der die „Geschichtsphilosophie“ als solche intensiver bearbeitet. Schon in seiner ersten Hauptschrift, *Phänomenologie des Geistes*, ist die Geschichte ein wichtiger Baustein seines philosophischen Systems. Er ist das systematische Ganze der Entwicklung der Erfahrung des Bewusstseins zum absoluten Wissen des Wahren,⁹⁵ und die dialektische Bewegung dieses Ganzen bedeutet die Wahrheit. Der Gang der Entwicklung jener Erfahrung stellt die Geschichte dar. Der Mensch entwickelt sich hier als das Bewusstsein in der Geschichte und realisiert sich danach selbst als ihren Träger und begreift sie als „Wissen“ in sich. Hegel beschreibt hier nicht nur die Ideengeschichte, in der der Mensch sich befindet, als sich entwickelnden Ablauf, sondern er zeigt auch die Geschichtlichkeit des sich entwickelnden Menschen als Subjekt der Geschichte.

Zentrales Thema ist die Geschichte im letzten Teil seiner Schrift, *Grundlinien zur Rechtsphilosophie*⁹⁶, und in seinen nachgelassenen Manuskripten seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, die seine Schüler nach seinem Tod herausgegeben haben. In Letzteren arbeitet Hegel die Antwort auf die Frage heraus, was Geschichte ist, und führt die Idee einer teleologischen Weltgeschichte aus. Im Folgenden wird diese Idee von dieser Einleitung kurz umrissen.

Zuerst unterscheidet Hegel drei Arten der Geschichtsbetrachtung, die „ursprüngliche Geschichte“, die „reflektierende Geschichte“ und die „philosophische Geschichte“, zu der Hegel selbst gehört.⁹⁷ Ihm zufolge ist die ursprüngliche Geschichte das, wie Historiker wie Thukydides, Herodots, Xenophon, Guicciardini und Caesar die „ihnen gegenwärtigen Begebenheiten, Taten und Zustände“ der Tatsachen unmittelbar beschreiben.⁹⁸ Das Charakteristikum dieser Geschichte liegt darin, dass die Historiker diese Begebenheiten, Taten und Zustände „vor sich haben“, sie selbst diesem Geist zugehörig sind und sie das, was äußerlich vorhanden war, in das „Reich der geistigen Vorstellung“ übertragen.⁹⁹ „Der Inhalt solcher Geschichten kann daher nicht von großem äußeren Umfange sein“.¹⁰⁰ Für die Historiker ist das, „was gegenwärtig und lebendig in ihrer Umgebung ist“, „ihr wesentlicher Stoff“.¹⁰¹ Das heißt, das, was jeder Historiker beschreibt, ist, „was er mehr oder weniger

⁹⁵ „Das Wahre ist das Ganze. (Usw...)“. Vgl. Hegel, 2017, S. 24 f.

⁹⁶ Vgl. besonders Hegel, Bd. 7, 1986a, §340-343, S. 503 f.

⁹⁷ Vgl. Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 11.

⁹⁸ Vgl. Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 11 f.

⁹⁹ Vgl. Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 11.

¹⁰⁰ Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 12.

¹⁰¹ Ebd.

mitgemacht, wenigstens mitgelebt hat“.¹⁰² Hegel zufolge „lebt er im Geiste der Sache und ist noch nicht über sie hinaus“.¹⁰³ Dagegen hat die reflektierende Geschichte ihr Charakteristikum darin, dass ihre Darstellung „nicht in Beziehung auf die Zeit, sondern rücksichtlich des Geistes über die Gegenwart hinaus ist“.¹⁰⁴ Hegel unterteilt die Art dieser Geschichtsbetrachtung in vier Unterarten. Die erste ist die „allgemeine Geschichte“, die „die Übersicht der ganzen Geschichte eines Volkes oder eines Landes oder der Welt“¹⁰⁵ beinhaltet. Diese Geschichtsbetrachtung „muß die individuelle Darstellung des Wirklichen in der Tat aufgeben und sich mit Abstraktionen behelfen, epitomieren, abkürzen, nicht bloß in dem Sinne, daß Begebenheiten und Handlungen wegzulassen sind, sondern in dem anderen, daß der Gedanke der mächtigste Epitomator bleibt.“¹⁰⁶ Damit ist der Geist des Historikers, nämlich „der Geist, der aus dem Schriftsteller spricht“, „ein anderer als der Geist dieser Zeiten“¹⁰⁷, nämlich der „Geist des Inhalts“.¹⁰⁸ Dagegen ist die zweite Art der reflektierenden Geschichte die „pragmatische Geschichte“.¹⁰⁹ Diese pragmatischen Reflexionen der Vergangenheit „sind so in der Tat das Gegenwärtige und beleben die Erzählungen der Vergangenheit zu heutigem Leben“.¹¹⁰ Dazu gehören die moralischen Reflexionen in dem Sinne, dass sie eine Lehre aus der Geschichte ziehen. Die dritte Art ist die „kritische Geschichte“. Diese Art heißt „eine Geschichte der Geschichte“ und „eine Beurteilung der geschichtlichen Erzählungen und Untersuchung ihrer Wahrheit und Glaubwürdigkeit“.¹¹¹ Die vierte ist „die, welche sich sogleich als etwas Teilweises ausgibt“¹¹² und erscheint als „Begriffsgeschichte“.¹¹³ Sie bildet abstrahierend die Geschichte unter einem allgemeinen Gesichtspunkt, so wie Kunst, Recht, Religion.

Im Gegensatz dazu ist die philosophische Geschichte, die die Betrachtungen Hegels enthält, die denkende Betrachtung zur Geschichte. Sie heißt so, weil die Philosophie „die Geschichte wie ein Material behandelt“, „nach dem Gedanken einrichtet“ und „a priori konstruiert“.¹¹⁴ „Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 14.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 16.

¹⁰⁷ Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 15.

¹⁰⁸ Vgl. Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 14.

¹⁰⁹ Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 16.

¹¹⁰ Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 17.

¹¹¹ Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 18.

¹¹² Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 19.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Vgl. Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 20.

Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei“.¹¹⁵

Dies ist es, was die Hegel'sche philosophische Geschichtsbetrachtung als Geschichte verfolgt, d. h. die Geschichte bei Hegel ist die Weltgeschichte „der“ Vernunft. Dabei beherrscht einerseits die Vernunft als das Allgemeine von Anfang an durchgehend die Geschichte. Andererseits bedeutet der Gang der Geschichte die Entwicklung der Konkretion der Vernunft, die Geschichte selbst ist die „sich konkretisierende Entwicklung der Vernunft“, sofern die Vernunft „Substanz“ und der „unendliche Inhalt“ ist.¹¹⁶ Hegel bezeichnet diese Entwicklung der Vernunft mit dem Wort „Geist“. Der Verlauf der Entwicklung des Geistes ist das „Substantielle“ der Weltgeschichte.¹¹⁷ Dieser Verlauf ist nie ein gerader Fortschritt. Der Geist ist ursprünglich „das Beurteilen seiner eignen Natur, und er ist zugleich die Tätigkeit, zu sich zu kommen und so sich hervorzubringen, sich zu dem zu machen, was er an sich ist“.¹¹⁸ Demnach bedeutet die Natur des Geistes die Bewegtheit des sich produzierenden Selbstbewusstseins auf diese Weise. Hegel zufolge bedeutet das Selbstbewusstsein des Geistes nichts anderes als die „Freiheit“ des Geistes. Der Geist ist nach Hegel „wesentlich Resultat seiner Tätigkeit: seine Tätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und Rückkehr in sich“.¹¹⁹ Die Natur des Geistes liegt im Selbstbewusstsein als Bewegung der sich schaffenden Rückkehr zu sich selbst. Die Weltgeschichte als Entwicklung des Geistes ist damit eine selbstrückbezügliche Bewegung, die in sich ein dialektisches System beschließt.¹²⁰ Somit bestimmt Hegel die Weltgeschichte als „die Darstellung des Geistes [...], wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet“.¹²¹ Ihr Endzweck ist die Verwirklichung des Selbstbewusstseins des Geistes als seine Freiheit. Diese Verwirklichung ist nichts anderes als die Verwirklichung der sich konkretisierenden Vernunft. Es ist die „*List der Vernunft*“¹²², die Weltgeschichte fortgehend dadurch bewirkt, dass sie die Menschen im Zeitablauf „durch“ jedes Einzelinteresse und ihre Leidenschaft für dieses Interesse zur Entwicklung des Geistes als Weltgeschichte beitragen lässt und sie „mittelbar“ zum Endzweck der Weltgeschichte führt.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Vgl. Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 20 f.

¹¹⁷ Vgl. Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 29.

¹¹⁸ Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 31.

¹¹⁹ Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 104.

¹²⁰ Vgl. Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 77 ff.

¹²¹ Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 31.

¹²² Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 49.

1-3 Philosophische Betrachtung zur Geschichte der Philosophie als Philosophieren bei Hegel

Nach dieser kurzen Skizze von Hegels Geschichtsphilosophie soll nun eine vertiefende Darstellung folgen. Denn seine philosophischen Betrachtungen zur Geschichte sind nicht nur ein bloßer Teilbereich der Philosophie. Vielmehr bezeichnet er die Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie als Philosophieren selbst. Dieser Punkt lässt sich als eine der entscheidenden Bedeutungen seiner Geschichtsphilosophie verstehen.

Wie oben gezeigt, bezeichnet Hegel die Art seiner Geschichtsbetrachtung als die philosophische Geschichte und die damit gedachte Geschichte selbst als die Entwicklung des Geistes zur Freiheit unter der „List der Vernunft“. Sie entsprechen der doppelten Bedeutung des Titels „Geschichte“, dessen Bedeutung Hegel einerseits als „historia rerum gestarum“ im Sinne der „Erzählung“, nämlich der Historie, und andererseits als „res gestae“ im Sinne des „Geschehenen“, nämlich der Geschichte, unterscheidet.¹²³ Aber wie Hegel bei dieser Unterscheidung betont, beruht sie auf einer gemeinsamen Grundlage, welche die beiden zusammen hervortreibt.¹²⁴ Diese Grundlage ist der Zusammenhang zwischen der philosophischen Geschichte und der Entwicklung des Geistes. Es ist die Tatsache, dass die philosophische Geschichte zur Entwicklung des Geistes gehört, indem sie selbst diese Entwicklung als Geist in sich trägt. Die philosophische Geschichte als Geschichtsbetrachtung überblickt nie von außen den geschichtlichen Ablauf, sondern beschreibt „rückbezüglich“ gerade innerhalb der List der Vernunft die Entwicklung des Geistes zum Selbstbewusstsein als seiner Freiheit. Somit ist die philosophische Geschichte bei Hegel nicht nur die Darstellung zur äußerlichen Geschichte, sondern der Vollzug selbst der geschichtlichen Entwicklung des Geistes ins Selbstbewusstsein. In dieser Weise sind die philosophische Geschichte und die Entwicklung des Geistes einig, obwohl diese Einigkeit in sich die Unterscheidung zwischen der objektiven und der subjektiven Seite der Geschichte¹²⁵ einschließt. Die Geschichtsbeschreibung läuft bei Hegel nicht nebenher, sondern ist der Gang selbst des Denkens des Geistes zum Selbstbewusstsein, der den Lauf der Weltgeschichte – und bei Hegel ein philosophisches System – bedeutet.

Um diesen Zusammenhang zwischen der Geschichtsbetrachtung und dem Philosophieren geht es in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In der Einleitung zu diesen Vorlesungen erörtert Hegel besonders jenen Zusammenhang. Er bezeichnet die Geschichte

¹²³ Vgl. Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 83.

¹²⁴ Vgl. ebd.

¹²⁵ Vgl. ebd.

der Philosophie als die Entwicklung des Geistes zur Sichkonkretisierung der Idee der Vernunft, die auch hier das sich findende Selbstbewusstsein des Geistes als seine Freiheit darstellt,¹²⁶ und kritisiert damit die gewöhnlichen Vorstellungen zur Philosophiegeschichte. Er betont jedoch zugleich, dass die Geschichtsbetrachtung zur Philosophiegeschichte nicht einfach „den Vorrat von philosophischen Meinungen hererzählt“,¹²⁷ sondern sie diese Geschichte in der Verbindung mit der Gegenwart als ihre eigene Vergangenheit in sich trägt. Das heißt, in der philosophischen Geschichtsbetrachtung zur Philosophiegeschichte ist die Entwicklung des philosophischen Denkens zur Sichkonkretisierung der Idee der Vernunft eins mit dem zeitlichen Ablauf der Entwicklung des philosophischen Begriffes,¹²⁸ der die notwendigerweise vielfältige Gestaltung des philosophischen Gedankens in sich trägt und in dem aber zugleich eine Idee der Vernunft durchgehend waltet,¹²⁹ sofern diese Betrachtung sich diesen Ablauf als ihre eigene Geschichte aneignet.¹³⁰ Diese philosophische Geschichtsbetrachtung selbst trägt als Geist durch ihren Vollzug die Entwicklung des Geistes in sich und nimmt zugleich daran teil, sofern sie die Philosophiegeschichte als solche sieht und beschreibt. Damit vermittelt diese Geschichtsbetrachtung durch ihren eigenen Vollzug jeden einzelnen vergangenen philosophischen Gedanken mit der Sichkonkretisierung der Idee der Vernunft als Zweck der Geschichte der Philosophie. In diesem Sinne, dass die Geschichtsbetrachtung die Entwicklung der Philosophiegeschichte trägt und damit selbst als Geist zur Entwicklung gehört, ist die Geschichtsbetrachtung bzw. die Geschichtsbeschreibung zur Philosophiegeschichte nichts anderes als der Vollzug des Philosophierens. Somit gehört die Geschichtsbetrachtung zur Philosophiegeschichte bei Hegel sowohl sachlich als auch methodisch zum Philosophieren, und zwar ist der Vollzug der Betrachtung der Geschichte der Philosophie der Vollzug des Philosophierens.

¹²⁶ Vgl. Hegel Bd. 18, 1986c, S. 23 f. und S. 38-69.

¹²⁷ Vgl. Hegel Bd. 18, 1986c, S. 29.

¹²⁸ Vgl. Hegel Bd. 18, 1986c, S. 48 f. und S. 58 f.

¹²⁹ Vgl. Hegel Bd. 18, 1986c, S. 55 f.

¹³⁰ Vgl. Hegel Bd. 18, 1986c, S. 21 ff.

2 Auseinandersetzung mit Heideggers Interpretation von Nietzsches Überlegungen zum Nihilismus

In diesem Kapitel geht es darum, wie Heidegger in seinem Buch *Nietzsche II* dessen Denken über den Nihilismus beziehungsweise über den Willen zur Macht interpretiert. Der Fokus wird dabei darauf liegen, dass Heidegger das Denken Nietzsches als „Ende der Metaphysik“ und zugleich als „Vollendung der Metaphysik“ auffasst.¹³¹ Die These ist, dass diese zweifache Charakterisierung den Überlegungen zum Zusammenhang zwischen dem Sein und der Geschichte bei Heidegger entspricht. Danach wird Heideggers Interpretation von Nietzsches Denken als sein eigenes geschichtliches Denken im Zusammenhang mit den drei Aspekten der Geschichte betrachtet, die in den *BP* wirken und in der vorliegenden Forschung als Thema verfolgt werden. Dies Kapitel ist wie folgt aufgebaut: Zuerst wird Heideggers Interpretation von Nietzsches Gedanken als Vollendung der Metaphysik und zwar als Ende der Metaphysik mit der Perspektive des Problems der Geschichte untersucht. Dann geht es um den Modus seiner Interpretation selbst als eine Art seines geschichtlichen Denkens zum Sein, die sich als die geschichtliche Auseinandersetzung Heideggers mit Nietzsches Denken bestimmt. Es folgt eine Herausarbeitung des horizontalen Aspekts ihrer Geschichtlichkeit. Schließlich wird der vertikale Aspekt der Geschichtlichkeit dieser Auseinandersetzung über die Beschreibung Heideggers hinaus freigelegt und der Vollzug der Auseinandersetzung selbst versteht sich als ein Moment der Kreuzung der beiden Aspekte.

2-1 Hegel, Nietzsche, Heidegger

Am Ende des vorhergehenden Kapitels wurde die „philosophische“ Betrachtung Hegels zur Philosophiegeschichte skizziert. Dabei ist diese Betrachtung zur Philosophiegeschichte nicht nur eine objektive Betrachtung zur Vergangenheit der Philosophie. Vielmehr ist diese Betrachtung die Methode der Philosophie, ihr Vollzug des Philosophierens selbst bedeutet, dem Ganzen der Philosophiegeschichte als der sich konkretisierenden Entwicklung der Vernunft zu folgen. Diese Tendenz zur Betrachtung zur Philosophiegeschichte als

¹³¹ Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 192. In der vorliegenden Arbeit werden nun die originalen Publikationen Heideggers von *Nietzsche I, II* zitiert und nicht die Auflagen und die getrennten Vorlesungen in der Heideggers-Gesamtausgabe, damit der eigene einheitliche Denkweg Heideggers von seinen originalen Publikationen in Erwägung gezogen wird.

Philosophieren, die mit dem Denken Hegels deutlich aufbricht, zeigt sich auch bei Nietzsche. Die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie ist auch für ihn die Methode des Philosophierens, wie Nietzsche sie in seinem Werk „Genealogie“ initiiert. Die Betrachtung der Philosophiegeschichte aus einer bestimmten Perspektive ist dabei die Aufgabe des philosophischen Denkens. In diesem Punkt sind Hegel und Nietzsche sich einig.

Allerdings zeigt die jeweilige Auffassung dessen, was die Geschichte ist, einen entscheidenden Unterschied zwischen Hegel und Nietzsche. Für Nietzsche ist die Geschichte nicht die teleologische Sichentwicklung der Vernunft. Diesbezüglich fasst Murai den Geschichtsbegriff bei Nietzsche ausführlich wie folgt zusammen. Die Geschichte bei Nietzsche sei ein fließender Ort des Kampfes, in dem die verschiedenen perspektivischen Weltanschauungen und Gedanken „über“ das Leben entstehen und gegeneinander kämpfen, sich auflösen und dann wieder sich erheben.¹³² Nietzsche bezeichnet die absoluten Werte der Normen und Gesetze, die innerhalb der jeweiligen Tradition und Überlieferung gerechtfertigt werden und den Menschen festlegen, als die jeweiligen Weltanschauungen oder Gedanken aus verschiedenen Perspektiven. In diesem Sinne lässt sich die Geschichte bei Nietzsche nie als ein einheitlich fortgehender Ablauf oder eine ganze Weltgeschichte verstehen. Also „beinhalten die vielfältigen Modi des Lebens in der Geschichte immer plötzliche Veränderungen und ein Wiedererstehen in weiter entfernten Zeiten“¹³³. Aber diese Geschichte lässt sich nie als die Aufzählung der objektiven Tatsachen im Historismus verstehen. Die Geschichte bei Nietzsche ist weder kontinuierlich noch stationär, sondern entfaltet eine eigene Dynamik, dass das bereits vergangene Geschehnis plötzlich und diskontinuierlich den Menschen erneut „heimsucht“ und in sein gegenwärtiges Leben drängt. Diese Plötzlichkeit und Flüssigkeit der Geschichte werden bereits in seiner früheren Schrift, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, von 1874 und in den zur selben Zeit entstandenen, nachgelassenen Fragmenten von ihm erkannt.¹³⁴

In Nietzsches späterem Denken bezeichnet er die Flüssigkeit der Geschichte deutlicher mit dem Wort „Nihilismus“. Nihilismus bei Nietzsche ist die flüssige Bewegung der Geschichte, in der die obersten Werte und der jeweilige Sinn, die die verschiedenen Willen zur Macht um ihre eigene Macht perspektivisch produzieren, erscheinen und wieder verloren gehen. Mit Blick auf die geschichtliche Bewegung des Nihilismus lehnt Nietzsche die statische Universalität der Werte und Sinnströmungen ab und beschreibt stattdessen die unendliche und

¹³² Vgl. Murai, 2008, S. 38 f.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Vgl. Murai, 2008, S. 41-43.

vielfältige Dynamik der Wertsetzung und ihrer Ablösung. Den Grundzug des Nihilismus zu denken, ist für Nietzsche gleichbedeutend damit, die Geschichte der Philosophie zu „beschreiben“. Dazu schreibt Nietzsche: „Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die *Heraufkunft des Nihilismus*. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Notwendigkeit selbst ist hier am Werke“¹³⁵. Dieser Gedanken zum Nihilismus schwingt in Nietzsches Genealogie mit, die versucht, die Herkunft oder den Ursprung der Moral als das Problem des Werts herauszuarbeiten und diese genetische Dimension „geschichtlich“ zu beschreiben.¹³⁶

Heidegger nimmt den Nihilismus als die geschichtliche Bewegung bei Nietzsche in Zusammenhang mit seiner Seinsfrage auf, um auf die Auseinandersetzung mit der ganzen europäischen Geschichte der Philosophie einzugehen. Besonders bearbeitet er ihn in *Nietzsche II*, das nach *SZ* die zweite Hälfte seiner Vorlesungen zum Denken Nietzsches und die nachfolgenden Aufsätze und Manuskripte umfasst. Dabei sieht Heidegger das Denken Nietzsches zum Nihilismus nicht als gegensätzlich zum Denken Hegels. Vielmehr stellt Heidegger sein Denken zum Nihilismus in die Nähe von Hegel. Denn er bezeichnet einerseits das Denken zum Nihilismus als Vollendung der Philosophiegeschichte seit Platons Philosophie, d. h. als die Vollendung der subjektiven Metaphysik. Damit sieht Heidegger – wie Hegel – dieses Denken als Spitze der Geschichte der Philosophie. Andererseits versucht Heidegger, Nietzsches Denken als Ende der Geschichte der Metaphysik zu charakterisieren. In diesem Sinne bedeutet sein Denken nicht einfach eine Spitze der Geschichte, sondern den Umschlag der Geschichte der Philosophie hin zu ihrer „anderen“ Möglichkeit, um die Dimension des Seins selbst zu durchdenken. Diese zweifache Charakterisierung des Denkens Nietzsches ist bezeichnend für die geschichtliche Auseinandersetzung Heideggers mit diesem Philosophen. Die Geschichtlichkeit dieser Charakterisierung entspricht so sehr dem Problem der Geschichte im geschichtlichen Denken Heideggers, dass sich die drei Aspekte des ursprünglichen Charakteristikums der Geschichte in den *BP* auch in der Auseinandersetzung Heideggers mit dem Denken Nietzsches finden lassen. So geht es im Folgenden um die Auseinandersetzung Heideggers mit dem Denken Nietzsches mit der Perspektive auf das Problem der Geschichte bei Heidegger, damit sodann die konkrete Betrachtung zum Problem der Geschichte in den *BP* anschließen kann.

¹³⁵ Nietzsche, Bd. 13, 1999, S. 189.

¹³⁶ Vgl. besonders Nietzsche, Bd. 5, 1999, S. 245-255. Zur ausführlichen Überlegung zum Zusammenhang zwischen der Genealogie und dem Nihilismus bei Nietzsche vgl. Takeuchi, 2012, S. 2 ff.

2-2 Heideggers Deutung des Nihilismus in Nietzsches Denken

Nach Heideggers Vorlesung, „Der europäische Nihilismus“ (1940), die *Nietzsche II* prägt, hat Nietzsches Nihilismus das Charakteristikum der „geschichtlichen Bewegung“.¹³⁷ Diese Bewegung ist ein Vorgang der Entwertung der obersten Werte wie der Idee und des Ideals, so dass die Herrschaft dieser Werte hinfällig wird und jedes Seiende danach seinen eigenen Wert und Sinn verliert. Aber der Verlust der obersten Werte ist nicht die Erfahrung des „vollständigen“ Nihilismus. Denn wenn nur dieser Verlust einträte, würde man doch noch etwas neues Übersinnliches als den obersten Wert einsetzen wollen. Nietzsche bezeichnet in diesem Zusammenhang den „Pessimismus“ als die Vorstufe des Nihilismus.¹³⁸ Der Pessimismus bewirkt einerseits die Entwertung des Wertes des Übersinnlichen und hat die Möglichkeit, den Nihilismus zu erreichen. Andererseits hat der Pessimismus noch die Möglichkeit, vor dem Nihilismus das alte entwertete Übersinnliche durch ein neues zu ersetzen. Daher ist es ein „unvollständiger Nihilismus“. Um zum Nihilismus als vollständigem Nihilismus zu werden, braucht es außer der Entwertung des Übersinnlichen noch ein anderes Moment.

Dieses Moment ist der Modus des Menschen, nach dem Sinn des Seins des Seienden zu suchen. Nach Heidegger sind der Sinn und der Zweck bei Nietzsche das Gleiche.¹³⁹ Dieser menschliche Modus setzt das Übersinnliche, das als die waltende Idee jedem Seienden seinen Sinn geben kann, immer voraus. Gleichzeitig hat sie ihre Quelle in der Bewegtheit der menschlichen Eigenart, das wirkende Übersinnliche zu übersteigen, je stärker die Sehnsucht nach dem Sinn wird. Der Mensch hat sich in der Bewegung des Nihilismus auf den Sinn vom Übersinnlichen hin ausgerichtet und geht weiter über das Übersinnliche hinaus. Schließlich kann er zu sich selbst als dem Sinnlichen umkehren. Damit kann er das herrschaftliche Übersinnliche als Schein erkennen. Dieser Schein besteht nicht eigenständig, sondern ist durch den Menschen selbst produziert, um sich daran messen und verstärken zu „wollen“.

Das Übersinnliche verliert hiermit die Stufe als bisheriger oberster Wert. Stattdessen wird der sinnliche Mensch selbst, und zwar der „Wille zur Macht“ als Seinsverfassung des Menschen, zur Stufe des obersten Wertes. Diese ganze Bewegung der „Umkehrung“ vom Übersinnlichen

¹³⁷ Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 33.

¹³⁸ Heidegger zufolge führt Nietzsche dabei zwei Sorten des Pessimismus als „Vorformen des Nihilismus“ an. Der Mensch, der alles, was geschieht, so hartnäckig „historisch“ sieht, dass er die Wahrheit für etwas Relatives in der Geschichte ausgeben und die unendliche Wahrheit verleugnen will, und damit in den „Historismus“ gerät, steht unter dem „Pessimismus der Schwäche“. Sofern der Mensch dagegen „nüchtern“ „analysiert“, was und wie alles ist, und den Grund zeigt, warum es ist, ohne sich dem Übersinnlichen zu unterstellen, steht er im „Pessimismus der Stärke“. Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 92-96.

¹³⁹ Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 64.

zum Sinnlichen ist letztlich der Nihilismus. Im Vorlauf des Nihilismus geschieht die Entwertung der obersten Werte. Aber diese Entwertung ist nicht das Ende. Die vollständige Bewegung des Nihilismus enthält weiter die Überwindung dieser Entwertung im Sinne der „Umwertung aller Werte“¹⁴⁰, nämlich die Umwandlung der Wertsetzung „auf die neue Weise“.

Dieser Nihilismus kann als der Nihilismus erst auf vollständige Weise entstehen, insofern die ganze Bewegung des Nihilismus vom Menschen durch den Nihilismus hindurch überblickt, „übernommen“ und „bejaht“ wird. Also ist dieser Mensch, der diese Bewegung im Ganzen als den Nihilismus überblicken und inmitten des Nihilismus sich als den Willen zur Macht „bejahend“ begreifen kann, der „Übermensch“.¹⁴¹

2-3 Heideggers Interpretation von Nietzsches Denken über den Willen zur Macht

Der Wille zur Macht ist nicht der bestimmte Wille zu einer konkreten Macht, sondern eine Grundverfassung des Menschen, und zwar seine Seinsweise, über sich hinausgehen und sich endlos verstärken zu wollen. In dieser Weise verhält der Mensch sich zum Seienden und zu sich selbst. Wenn der Wille zur Macht jedoch die Seinsweise beinhaltet, braucht es ein Maß oder einen „Gesichtspunkt“¹⁴², anhand dessen er überschauen kann, wie er als „er selbst“ war und wie er über dieses „er selbst“ hinausgehen kann. Ebenso ist der Gesichtspunkt der Maßstab, um zu entscheiden, was für den Menschen wertvoll oder wertlos ist. Dabei erscheint alles Seiende um diesen Menschen herum als etwas, das einen bestimmten Wert für ihn hat. Der Gesichtspunkt ist nach Heidegger die primäre Bedeutung des „Wertes“ selbst.¹⁴³ Der Wille zur Macht braucht den Wert als den Gesichtspunkt, um danach sich auf einer Stufe zu „erhalten“ und über diese Stufe hinaus sich weiter zu „steigern“. Der Mensch kann aufgrund der Seinsweise dieses Willens das Seiende und sich selbst erst dann angehen, wenn er vorher einen jeweiligen Wert gesetzt und diesen perspektivisch vorgesehen hat. Der Wert ist erst wirksam, sofern er nicht nachträglich, sondern im Voraus gelten kann. Er ist somit die Bedingung dafür, dass der Mensch dem Seienden als Seiendem erst begegnen kann. Auf den

¹⁴⁰ Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 88.

¹⁴¹ Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 39-41.

¹⁴² Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, S. 101-105.

¹⁴³ Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 106.

Wert hin bezogen „rechnet“ der Mensch immer jedes Seiende als etwas Wertvolles oder etwas Wertloses.

Heidegger weist darauf hin, dass Nietzsche die obersten Werte als die „Einheit“ oder „Kategorie“ bezeichnet. Die Einheit bedeutet nach Heidegger, „die alles durchwaltende Einigung, Ordnung und Gliederung von allem auf eines“¹⁴⁴. Diese Einheit meint hier nicht die nachträgliche Handlung der Sammlung unter einen vereinigenden Aspekt, sondern die Vorab-Setzung des einheitlichen Horizonts des Sinnes. Dadurch wird dieser Sinn jedem Seienden gegeben und es kann je als Sinnhaftes ausgelegt und erkannt werden. Dem Begriff der Kategorie wendet sich Heidegger zu, indem er die Bedeutung zum griechischen Begriff „κατηγορία (kategoria)“, „κατηγορεῖν (kategorēin)“ zurückverfolgt.¹⁴⁵ Die Kategorie bestimme sich damit dadurch, dass sie Seiendes als Seiendes auf seinen Sachgehalt hin bestimmt und anspricht.¹⁴⁶

Diese zwei Charakteristika machen „ontologisch“ den Wert aus. Der Wert bedeutet einerseits der einheitliche Horizont, nach dem der Mensch jedes Seiende als etwas mit einem bestimmten Wert auslegt. Der Wert heißt andererseits die Bestimmtheit des Seins, auf die hin dem Menschen jedes Seiende als Seiendes „ist“. Der Wille zur Macht setzt jeweilig den Wert voraus und orientiert sich an der entsprechenden Perspektive darauf. Erst danach verhält er sich zum Seienden und sich selbst, um endlos sich zu steigern. In dieser Weise macht diese Gestalt des Willens zur Macht durch die Setzung des Wertes und Perspektive auf den Wert das „komplexe Wesen“¹⁴⁷ aus.

In diesem Wesen sieht Heidegger das Seinsproblem in Bezug auf den Wert. Aber dieses Seinsproblem bei Nietzsche kommt zur Frage nach dem Sein nicht weiter, sondern versinkt wegen des Nihilismus in die Frage nach dem Seienden, nämlich nach dem Menschen als Willen zur Macht.¹⁴⁸ Die obersten Werte werden dadurch nicht verleugnet, sondern verlieren lediglich ihre absolute Priorität. Sie gehören damit als je eine Gestalt des Wertes dem Willen

¹⁴⁴ Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 66.

¹⁴⁵ Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 71-80.

¹⁴⁶ Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 76 ff.

¹⁴⁷ Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 105.

¹⁴⁸ Es gibt in der Forschungsgeschichte zu Nietzsche jedoch Kritik an Heideggers Interpretation vom Willen zur Macht bei Nietzsche. Ein bekannter Kritiker ist Müller-Lauter, vgl. Müller-Lauter, 1974, S. 15. Ihm zufolge bezeichnet Nietzsches Begriff „Wille zur Macht“ die Vielheit der Kräfte und zwar ihr „Spiel und Gegenspiel“ als „Welt“, also bedeute der Wille zur Macht nicht einen einheitlichen metaphysischen Grund, wie Heidegger meine. Der menschliche Wille zur Macht beschließe auch als die „komplexe Machtorganisation“ (Müller-Lauter, 1974, S. 60.) die Vielfalt der Perspektiven und der Interpretationen in sich. Es kann an dieser Stelle nicht auf diese Kritik eingegangen werden. Zum ausführlichen Vergleich Heideggers und Nietzsches bezüglich des Willens zur Macht vgl. Murai, 2012, S. 75-79. Zur umfangreichen Forschung zum Begriff „Wille“ bei Heidegger vgl. Davis, 2007.

zur Macht an. An ihrer Stelle wird dieser Wille zur obersten Stufe. Deswegen wechselt das im Begriff „Wert“ geahnte Seinsproblem zum nachträglichen Problem. Das Seinsproblem wird durch die Frage nach dem transzendentalen Charakter des Menschen als Seiendes ersetzt. Somit ist die Frage nach dem Sein hier nicht nur „offen“, sie ist des Fragens nicht wert und bleibt sogar verstellt.

2-4 Nietzsches Gedanken zum Willen zur Macht als die „Vollendung der Metaphysik“

Nach Heidegger ist dies mit der Beseitigung der Seinsfrage nicht nur „bei“ Nietzsche, sondern „in“ der ganzen Philosophiegeschichte gleichzusetzen. Denn die Entstehung des Nihilismus bedeutet die Umkehrung der Geschichte selbst. Der Nihilismus, den der Mensch als Vorgang in der Geschichte erfährt, bestimmt die „Geschichten“ als Variationen der jeweiligen Verwirklichung des Willens zur Macht. Das heißt, jede Philosophie und Idee in der Geschichte wird zur Wertsetzung jedes Philosophen als Willens. Der Platonismus, demgegenüber Nietzsche seine eigene „Grundstellung“ als jene „Umkehrung“ bestimmt,¹⁴⁹ wird durch den Nihilismus zur umgekehrten Erscheinung des Nihilismus. In der Umkehrung der Philosophiegeschichte gibt es nicht mehr den Spielraum, die Frage nach dem Sein als die primäre zu stellen. Der Nihilismus als die Entstehung des Willens zur Macht ist nicht mehr eine Bewegung in dem Zeitablauf, sondern die „Gesetzlichkeit der Geschichte“, die „die Geschichtlichkeit der Geschichte bestimmt“¹⁵⁰.

Heidegger schreibt, dass diese Einsicht bezüglich des Nihilismus schon vom neuzeitlichen Denken vorbereitet worden sei. Das neuzeitliche Denken, das mit Descartes beginne, sei die Metaphysik der Subjektivität des Subjekts im Sinne des „subiectum (Substanz)“. Dabei umfasse der Begriff „Sein“ die Vorgestellttheit des Seienden. Diese Vorgestellttheit bedeute, dass etwas „sich“ vor-gestellt werde, d. h. ein „Etwas-vor-sich-gestellt-Werden“. In der Vorgestellttheit müsse der Dativ „Sich“ konstruktiv vorhergehend sein.¹⁵¹ Diesem Dativ

¹⁴⁹ Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, S. 22.

¹⁵⁰ Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, S. 92.

¹⁵¹ Dazu legt Heidegger Descartes' Satz, „ego cogito, ergo sum“ nicht als Syllogismus aus, sondern als Grundsatz und Prinzip des subiectum, den jeweilig das Sein des Seienden voraussetzt. Weiter rekonstruiert er sinngemäß diesen Satz als Satz „ego cogito me cogitare, ergo sum“ mit der Ergänzung des Einschubs „me cogitare“ in Zusammenhang mit dem deutschen Ausdruck „sich etwas vorstellen“. Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, S. 148-168.

„Sich“ werde als der Akkusativ „Etwas“ ein Seiendes gegeben. Deshalb könne alles Seiende nur für diesen Dativ „Sich“ sein.

Auf diese Weise bestehe der Dativ „Sich“ als das „sub-iectum“ im Sinne des „Unter- und Zugrunde-liegenden“, und zwar im Sinne „des von sich aus schon Vor-liegenden“, was jedem Seienden voraus sei.¹⁵² Der Dativ „Sich“ gehöre immer im Vorhinein zum Sein des Seienden. Das Subjekt als Nominativ, das sich etwas vor-stellt, sei hier identisch mit dem Dativ „Sich“. Durch diese Identität habe das Subjekt erst die Beständigkeit beim Sein jedes Seienden und enthalte damit die Substantialität des „subiectum“. Das „Wahre“ gelte dem, was für den Dativ „Sich“ gewiss sei, die Wahrheit heiße daher die Gewissheit für den Dativ „Sich“.

Dieses neuzeitliche Verständnis vom Zusammenhang zwischen dem Sein und dem Subjekt unterscheide sich vom altgriechischen Verständnis. Bei diesem Verständnis könne der Mensch als Subjekt erst ein Seiendes „vernehmen“, insofern das Seiende als Seiendes anwesend sei. Diese Anwesenheit des Seienden als Seiendes bedeute primär das Sein des Seienden. Und die Un-verborgenheit im Sinne der „ἀ-λήθεια (a-lethia)“, nämlich des Faktums, dass das Seiende als solches offen anwesend sei, heiße Wahrheit. Die Anwesenheit und die Unverborgenheit hätten Vorrang vor dem Vernehmen des Seienden durch den Menschen. Die Griechen hätten diese Unverborgenheit als solche erfahren, doch sie hätten die Frage danach nicht explizit gestellt. Im neuzeitlichen Denken habe dann die Substantialität als die Subjektivität des Subjekts den Vorrang gegenüber der Anwesenheit des Seienden eingenommen.¹⁵³

Nietzsches Denken übernimmt, Heidegger zufolge, die neuzeitliche Grundstellung zum Zusammenhang zwischen dem Sein und dem Subjekt. Er stellt diesen fest, obwohl Nietzsche selbst sich Descartes' Denkart entgegensetzen will. Er reduziert das Sein unter dem Namen „Wert“ auf die produktive Gestalt des Willens zur Macht als die Subjektivität. Daher wird durch Nietzsches Denken das Subjekt als das „subiectum“ im neuzeitlichen Denken zum Subjekt als Willen zur Macht. Aus diesem Grund bezeichnet Heidegger Nietzsches Denken als die Vollendung der „Metaphysik der Subjektivität“.

Die Metaphysik ist überhaupt als Meta-Physik die Frage nach dem Hintergrund des wirklichen Seienden und seiner Wirklichkeit. Diese Problematik wird aber von Anfang an dadurch geprägt, dass die metaphysische Fragestellung immer nach dem „ursprünglichsten Seienden“ und zwar gelegentlich mit der Frage nach dem Sein danach sucht. Die erste und

¹⁵² Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, S. 141.

¹⁵³ Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, S. 137-140.

letzte Frage der Metaphysik ist also die Frage nach dem Seienden als dem Seienden. Diese Problematik wird durch Nietzsches Denken auf die Spitze getrieben, sodass die Geschichte der Metaphysik sowohl nach als auch vor Nietzsche zur Geschichte des Nihilismus, nämlich zur Geschichte zur Vollendung der Seinsvergessenheit wird. Deswegen bezeichnet Heidegger Nietzsches Denken als die Vollendung der „Metaphysik der Subjektivität“¹⁵⁴. Diese Vollendung ist gleichbedeutend mit der Beseitigung der Seinsfrage, nämlich die Vollendung der „Seinsvergessenheit“. Durch den Vollzug von Heideggers Interpretation von Nietzsches Denken zeigt sich die Geschichte der Metaphysik bis zu Nietzsche also als die Geschichte der Seinsvergessenheit.

2-5 Nietzsches Gedanken zum Willen zur Macht als das „Ende der Metaphysik“ und das Problem der Geschichte

Es stellt sich allerdings die Frage, in welcher Weise die Vollendung der Seinsvergessenheit als solche sichtbar wird. Sofern diese Vollendung besteht, gibt es keine Möglichkeit mehr, die Vergessenheit als Vergessenheit zu verstehen.¹⁵⁵ Es scheint also, als ob Heidegger vom äußerlichen Blickpunkt her Nietzsches Denken als die „Vollendung“ kritisch dargestellt hätte. Doch Heidegger betrachtet die Metaphysik von Anfang an nicht von außen. Es gibt keine Außenwelt außerhalb der Tradition der Metaphysik. Da die Metaphysik aber seit Platon an die Seinsfrage geknüpft ist, muss Heidegger notwendigerweise inmitten der Herrschaft der metaphysischen Problematik zur Seinsfrage den Wendepunkt und den Zugang finden, von dem her er die Vollendung der Metaphysik erkennen kann. Der Zugang, durch den die Vollendung der Seinsvergessenheit als Vollendung sichtbar wird, ist für Heidegger Nietzsches Denken selbst. Dabei wirkt die andere Charakterisierung Heideggers von Nietzsches Denken als „Ende der Metaphysik“. Um das „Ende der Metaphysik“ geht es im Aufsatz Heideggers, „Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus“, der von 1944 bis zu 1946 geschrieben wurde und Nietzsche *II* als einen Teil ausmacht.

¹⁵⁴ Heidegger, *Nietzsche II*, S. 199.

¹⁵⁵ Heidegger schreibt dazu in einer Vorlesung, dass das „Wesen des Vergessens“ in Zusammenhang mit der Seinsvergessenheit stehe: „Das Sein wird daher hinsichtlich seiner Fragwürdigkeit vergessen und zwar so gründlich vergessen, daß wir sogar dieses Vergessen des Seins noch vergessen. Dies liegt ja auch im Wesen des Vergessens, daß es sich selbst vergißt, und das heißt, mehr und mehr in seinen eigenen Wirbel sich hineinwirbelt“ (Heidegger, Bd. 51, 1981, S. 65).

Heidegger betritt durch die Interpretation von Nietzsche den Bereich „hinter“ der Metaphysik, aus dem die Metaphysik entsteht.¹⁵⁶ Es ist dieser Bereich, in dem die Metaphysik tätig aufgeht, das heißt, die Geschichte der Metaphysik. Diese Geschichte wird also durch Heidegger „umgekehrt“. Nietzsche begreift seine Grundstellung als die Umkehrung des Platonismus. Aber für Heidegger bedeutet die Umkehrung die „Verkehrung vom Sein des Seienden zum Seienden als Subjekt“. Die Geschichte von Platon, der die altgriechische Erfahrung dessen, „dass Seiendes ist“, nämlich die Erfahrung des Seins des Seienden, erst metaphysisch definiert, bis zu Nietzsche setzt den Unterschied zwischen dem Sein des Seienden und dem Seienden bereits voraus.

Heidegger dagegen versucht das „Umkehren“ dieses Unterschieds in seine genetische Dimension der Unterscheidung hinein, nämlich die Freilegung der Bewegung des „Sich-Entziehens des Seins“ vom Seienden. Ihm zufolge kehrt die Geschichte der Metaphysik sich in die Geschichte als jenen Bereich um, in dem sich das Sein als das Sich-Entziehende jeweils zeigt, nämlich in die Geschichte „des“ Seins. Sofern jedes metaphysische Denken in der Geschichte die schon Unterschiedenen der Unterscheidung voraussetzt und damit beginnt, wurzelt dieses Denken auf der Bewegung des Sich-Entziehens des Seins, nämlich dem „Entzug des Seins“¹⁵⁷.

Die Bewegung dieses Entzugs wird nun als das „Nichts“ gegenüber dem Seienden gezeigt und erfahren, weil das Sein gar nicht „als“ etwas wie Seiendes begriffen werden kann. Für die Seite der metaphysischen Problematik ist der Entzug des Seins nichts anderes als der „Nihilismus“. Dieser Nihilismus lässt als der sich-verbergende Grund der Geschichte, nämlich als dieser „Ab-grund“, jeweils den Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden erscheinen und den Philosophen ihn dementsprechend erfahren. Der Nihilismus heißt also die Geschichtlichkeit der Geschichte der Metaphysik in der Ursprünglichkeit der Geschichte in dem Sinne, dass jeder Gedanken in der Geschichte der Metaphysik als jeweiliges Geschehnis erst durch die Erfahrung dieses Nihilismus entstehen kann. Und diese Geschichtlichkeit als Nihilismus hat auch phänomenal die Bedeutung der Geschicklichkeit vom „Geschick des Seins“¹⁵⁸. Auf diese Weise denkt Heidegger den Nihilismus als die Geschichtlichkeit in der ursprünglichen Dimension des Seins.

¹⁵⁶ Dazu Gadamer über Heideggers Versuch in seiner Interpretation von Nietzsche: „er [Heidegger, d. Verf.] geht hinter die Metaphysik selber zurück, [...]“ (Gadamer, 1984, S. 28).

¹⁵⁷ Heidegger, *Nietzsche II*, S. 355.

¹⁵⁸ Heidegger, *Nietzsche II*, S. 369.

Unter diesem Gesichtspunkt kann die Bedeutung der Vollendung der Metaphysik erst deutlich sichtbar werden. Diese Vollendung ist hier nicht einfach negativ, sondern meint das Positive, in dem das Sein sich als das Sich-Entziehende zeigt. Die Vollendung der Metaphysik, nämlich die Vollendung der Geschichte der Seinsvergessenheit, bedeutet phänomenal die klare Erscheinung des Entzugs des Seins. In dieser Weise versucht Heidegger, zuerst den geschichtlichen Gang des Nihilismus bei Nietzsche als die Vollendung der Metaphysik festzusetzen, sodann diese Vollendung in die Dimension der ursprünglichen Geschichtlichkeit als Entzug des Seins hin „umzukehren“ und schließlich die Geschichte der Metaphysik als den Ort des jeweiligen Phänomens des Entzugs des Seins freizulegen. Dadurch untersucht Heidegger einerseits mit Nietzsches Denken seine Grundstellung als Metaphysik, andererseits führt er sich gegenüber ihr zum „ungesagten Unsagbaren“ von seinem „Gesagten“¹⁵⁹, sodass damit erst auf die Geschichte der Metaphysik als die Geschichte des Seins zurückgeblickt werden kann. Hier wirkt Nietzsches Denken nicht einfach als der Gipfel der metaphysischen Problematik, sondern als der Wendepunkt dieser Problematik zur „anderen“ Problematik, die das Erscheinen selbst der metaphysischen Problematik phänomenal beschreiben kann. Der Ausdruck des „Endes der Metaphysik“ stellt sich als das Charakteristikum des Denkens Nietzsches als Wendepunkt dar. Für Heidegger hat Nietzsches Denken den „Riss“ zum einen zur Vollendung der Metaphysik, zum anderen zum Ende der Metaphysik in sich beschlossen.¹⁶⁰

Heidegger bestimmt in der Vorlesung „Der europäische Nihilismus“ das „Ende der Metaphysik“ als „den geschichtlichen Augenblick, in dem die *Wesensmöglichkeiten* der Metaphysik erschöpft sind“.¹⁶¹ Er bezeichnet weiter das „Wort vom Ende der Metaphysik“ mit dem Ausdruck, „eine geschichtliche Entscheidung“.¹⁶² Im ersten Zitat bedeuten „die Wesensmöglichkeiten der Metaphysik“ die verschiedenen Möglichkeiten zur Seinsvergessenheit. Der „geschichtliche Augenblick“ hebt nämlich durch sich die vollständige Möglichkeit der metaphysischen Problematik restlos heraus. In diesem Sinne beschließt das Ende der Metaphysik die Bedeutung der Vollendung in sich. Aber das „Ende

¹⁵⁹ Vgl. dazu den letzten Teil in *Nietzsche II*, „Die Erinnerung in die Metaphysik“ (Heidegger, *Nietzsche II*, S. 484 f).

¹⁶⁰ Meines Erachtens durchzieht der sich verschärfende Einblick auf diesen Riss das Nachdenken zur Nicht-identität zwischen Nietzsche und Zarathustra in dem Aufsatz „Wer ist Nietzsches Zarathustra?“ (1953). Vgl. Heidegger, 2009, S. 117-121.

¹⁶¹ Heidegger, *Nietzsche II*, S. 201.

¹⁶² Heidegger, *Nietzsche II*, S. 202. Hier schreibt Heidegger: „Das Wort vom Ende der Metaphysik ist allerdings eine geschichtliche Entscheidung. Vermutlich führt uns die Besinnung auf das ursprünglichere Wesen der Metaphysik in die Nähe des Standortes der genannten Entscheidung. Diese Besinnung ist gleichbedeutend mit der Einsicht in das seinsgeschichtliche Wesen des europäischen Nihilismus“.

der Metaphysik“ ist zugleich als die „geschichtliche Entscheidung“ der Wendepunkt des Übergangs von der Geschichte der Metaphysik zur ursprünglichen Geschichtlichkeit des Seins.

Die Entscheidung ist hier nicht die „Scheidung“ im Sinne, dass ein Glied gegenüber einem anderen ausgewählt oder weggelassen wird.¹⁶³ Sie bedeutet vielmehr die Ent-scheidung im Sinne, sich am Übergang zwischen den Gliedern aufzuhalten und beide Glieder als solche zu durchschauen. In der Entscheidung als „Ent“-scheidung erscheinen die beiden zu wählenden Grundstellungen mit der konstruktiven Beziehung „entweder-oder“ und darin kann man die Auswahl innerhalb dieser Beziehung des „Entweder-oder“ überschauen, so wie der Richter in der letzten Instanz alle Tatsachen überschaut, um sein Urteil zu sprechen. So bedeutet jene Entscheidung nicht nur die Handlung selbst eines Entscheidung-Fällens, vielmehr den Ort der Entscheidung sowie eine Instanz. Nietzsches Denken ist für Heidegger als eine geschichtliche Entscheidung also dieser geschichtliche Ort, in dem sich die Geschichte der metaphysischen Grundstellung zum Sein und der andere Einblick in die Geschichte des Seins selbst mit der Form „entweder-oder“ eröffnen.

Wenn Nietzsches Denken als „Ende der Metaphysik“ die Entscheidung bedeutet, stellt sich jedoch die Frage: Wer entscheidet sich da? Was dort entschieden wird, ist „entweder“ die metaphysische Grundstellung zum Sein „oder“ die Grundstellung der ursprünglichen Dimension des Seins. Das wählt aber Nietzsche selbst nicht aus. Es ist also ein Nietzsche interpretierender Denker wie Heidegger, der entweder diese oder jene durch das Denken Nietzsches überblickend auswählt.

Wenn Heidegger Nietzsches Denken als das Ende im Sinne der Entscheidung fassen kann, hat er sich schon „durch“ diese Entscheidung entschieden. Er kann nur aus der schon entschiedenen Lage, nämlich „durch“ einen „Prozess“ seiner eigenen Erfahrung des Denkens Nietzsches als Ende, dieses Denken im Sinne des Wendepunkts „rückbezüglich“ überblicken. Sobald der Denker Nietzsches Denken als das Ende der Metaphysik fassen kann, „ist“ er also schon „durch“ den Prozess der Interpretation des Denkens Nietzsches ins „Jenseits“ der Metaphysik getreten, in dem er auch erst Nietzsches Denken als die Vollendung der Metaphysik bezeichnen kann.

¹⁶³ Müller-Lauter hat schon die Beziehung zwischen der Bedeutung der Entscheidung und der der Scheidung bei Heideggers Terminus „Entscheidung“ in seinen Interpretationen von Nietzsches Denken erwähnt, vgl. Müller-Lauter, 2000, S 203-210. Aber er betont dabei stark den Aspekt der Scheidung aus seiner Perspektive.

Nietzsches Denken als das Ende der Metaphysik auszulegen, heißt, Nietzsches Denken als den Wendepunkt zu verstehen, in dem der Denker durch seine Interpretation den Übergang von der metaphysischen Grundstellung zur anderen Grundstellung zum Sein erfährt. Dabei bedeutet der Wendepunkt nicht ein Ruhepunkt, der sich sowie den Gegenstand von außen her beobachten lässt. Vielmehr ist dieser Wendepunkt das bewirkende Medium, durch das sich der Denker in den „Übergang“ schon „übertragen hat“, sofern er Nietzsches Denken als den Wendepunkt sehen kann.

2-6 Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsches Denken als der horizontale Aspekt seines geschichtlichen Denkens zum Sein

In der vorhergehenden Betrachtung zu Heideggers Interpretation von Nietzsche wurde ersichtlich, wie Heidegger Nietzsches Denken einerseits als Vollendung der Metaphysik und andererseits als Ende der Metaphysik auffasst. Mit dieser Charakteristik lässt sich nun diese Interpretation Heideggers als Vollzug seines geschichtlichen Denkens zum Sein herausarbeiten, der sich als „Auseinandersetzung“ bestimmt und sich nie mit der Art der „richtigen philosophisch-philologischen Interpretation“ messen kann. Dabei lässt sich die Vollzugsform des geschichtlichen Denkens als der horizontale Aspekt der Geschichtlichkeit dieses Denkens bezeichnen.

Nietzsches Denken wurde, der Interpretation Heideggers zufolge, als „bewirkendes Medium“ zum Ende der Metaphysik bezeichnet. Doch diese Bezeichnung ist erst möglich, sofern Heideggers Interpretation selbst demonstriert, dass Heidegger „durch“ das Denken Nietzsches weiter über die Dimension des Seins nachdenkt und von diesem Punkt aus Nietzsches Denken als Ende bezeichnet. Dies zeigt ein Charakteristikum der Interpretation Heideggers, nämlich, ihre „Medialität“ in dem Sinne, „durch“ Nietzsche in die Dimension des Seins einzudringen und sie weiterzudenken.

Zur Vollendung der Metaphysik bedeutet Nietzsches Denken jedoch die Spitze der metaphysischen Grundstellung. In diesem Sinne distanziert sich Heideggers Interpretation von Nietzsches Denken. In der unterscheidenden Grundstellung dieser Interpretation kann sie als Seinsdenken ihr eigenes Blickfeld in die Dimension des Seins eröffnen. Also geht das Seinsdenken Heideggers einerseits „durch“ Nietzsches Denken als Ende und andererseits „gegen“ dieses Denken als die Vollendung der Metaphysik. „Gegen“ bezeichnet hier ein

Charakteristikum des Seinsdenkens Heideggers als Interpretation, die „Unterschiedlichkeit“ von Nietzsches Denken.

Wie oben beschrieben, findet Heideggers Interpretation in der Unterscheidung von Nietzsches Denken als Vollendung der Metaphysik ihre Möglichkeit als Seinsdenken. Also hält Heideggers Interpretation, die nie auf ein richtiges Verständnis davon zielt, was Nietzsche gemeint hat,¹⁶⁴ sondern immer das Problem des Seins in Rechnung trägt, eine gewisse Distanz zu Nietzsche. Das führt jedoch dazu, dass diese Interpretation Heideggers nie Nietzsches Denken als eine Art der metaphysischen Grundstellung beurteilen, überwinden und hinter sich lassen kann, um dann auf die höhere Stufe des Seinsdenkens zu steigen. Stattdessen muss Heideggers Versuch des geschichtlichen Denkens sich als Interpretation durchgehend aus der „Spannung“ mit dem Denken Nietzsches gründen und bestimmen. Der Versuch des geschichtlichen Denkens Heideggers, der sich als Interpretation vom Denken Nietzsches formuliert, ist ein Versuch des ständigen „Absprungs“ von diesem Denken in den Bereich des Seins hinein. Dieser Versuch muss also „mit“ ihm in der Art einer „Polarisierung“¹⁶⁵ zusammenlaufen. Dieser ständige Versuch der durchgehenden Polarisierung „mit“ dem Denken Nietzsches bezeichnet die „Polarität“ als ein Charakteristikum des geschichtlichen Denkens zum Sein.

Mit den drei Präpositionen „durch“, „gegen“, „mit“ werden die drei Charakteristika, „Medialität“, „Unterschiedlichkeit“, „Polarität“, der Interpretation Heideggers von Nietzsches Denkens bezeichnet. Sie charakterisieren diese Interpretation als ein geschichtliches Denken zum Sein. Diese drei Charakteristika konstituieren zwar ursprünglich die Geschichtlichkeit dieses Denkens. Diese Geschichtlichkeit dieses Denkens bedeutet dabei die horizontale Spannung zwischen der Seinsfrage Heideggers und dem von ihm interpretierten Denken Nietzsches. Diese horizontale Spannung ermöglicht das geschichtliche Denken zum Sein als Auseinandersetzung. Die Auseinandersetzung zeigt sich in der Art eines Dialogcharakteristikums.¹⁶⁶

Ein Dialog bestimmt sich in der zweifachen Art eines Durchsprechens und zugleich eines Auseinandersprechens, sofern das Präfix „Dia-“ des Dialogs nach dem etymologischen Rückgriff auf das altgriechische „διά (dia)“ ein „Durch“ und ein „Auseinander“ bedeutet. Ein

¹⁶⁴ Vgl. Pöggeler, 1963, S. 109.

¹⁶⁵ Aus der Perspektive auf die Tradition der Rhetorik und Philologie hebt Norio Murai mit diesem Wort „Polarisierung“ die andere Möglichkeit der philosophischen Hermeneutik bei Heidegger und der jüngeren Zeit Nietzsches als die Gadammers aus. Vgl. Murai, 2012, S. 80 f.

¹⁶⁶ Riedel hat Heideggers Interpretation von Nietzsche als Dialog mit Berufung auf das altgriechische „ἄγών (agon)“ aus seiner hermeneutischen Perspektive gedeutet. Vgl. Riedel, 1994, S. 21-33.

Dialog über etwas bedeutet ursprünglich als Dia-logos also, dass der Mensch „mit“ dem anderen es bespricht und „dadurch“ sich seines eigenen Wissens darüber bewusster wird und in der Distanzierung „gegen“ den anderen dieses Verständnis schärft. Der Dialog zielt somit nicht notwendigerweise auf ein Einverständnis oder sogar auf eine Verständigung.¹⁶⁷ Heideggers geschichtliches Denken zum Sein, das sich als die Interpretation von Nietzsches Denken zum Nihilismus vollzieht, hat, wie betrachtet, die drei Modi „durch“, „gegen“, „mit“. Diese drei Modi bezeichnen die horizontale Geschichtlichkeit des geschichtlichen Denkens zum Sein. Mit der horizontalen Geschichtlichkeit beschließt das geschichtliche Denken Heideggers ein geschichtliches Dialogcharakteristikum in sich. Und zwar formuliert diese Geschichtlichkeit das Denken zum Sein als „geschichtliche“ Auseinandersetzung um das Sein. In dieser Weise bestimmt die horizontale Geschichtlichkeit des Denkens die Vollzugsform des Denkens „geschichtlich“.

2-7 Der vertikale Aspekt der Geschichtlichkeit der geschichtlichen Auseinandersetzung Heideggers mit Nietzsches Denken und die Auseinandersetzung als Kreuzung der zwei geschichtlichen Aspekte

Oben wurde die Interpretation Heideggers von Nietzsches Denken als sein geschichtliches Denken zum Sein mit den drei Präpositionen „durch“, „gegen“, „mit“ charakterisiert. Dementsprechend heben sich die drei Momente dieses Denkens, „Medialität“, „Unterschiedlichkeit“, „Polarität“ heraus. Diese drei Momente machen die Geschichtlichkeit des geschichtlichen Denkens Heideggers aus, die horizontale Spannung mit diesem Denken Heideggers und Nietzsches Denken zum Nihilismus. Der andere, nämlich vertikale, Aspekt der Geschichtlichkeit dieses geschichtlichen Denkens zum Sein hingegen liegt in dem Moment, das die Präposition „von“ bezeichnen kann.

Bis hierhin wurde noch nicht thematisiert, woher Heideggers Interpretation von Anfang an geleitet wird. Es ging also noch nicht um den Anlass dieser Interpretation. Doch Heidegger selbst erwähnt nicht so klar dieses Problem. Emad¹⁶⁸ betont, dass es ein „vor-laufendes Wissen“ brauche, das Heideggers Interpretation von Nietzsche leite, und dass es in den *BP*

¹⁶⁷ Die Inspiration zum Dialog stammt von der Überlegung Uchiyamas. Indem er sich mit der Forschung zum Dialog Platons von seiner frühen bis späten Zeit beschäftigt, findet er das Wesen des Dialogs nicht im Einverständnis, sondern er bestimmt den Dialog als den Ort der Verdeutlichung des eigenen Verständnisses selbst. Vgl. Uchiyama, 2004, S. 196 ff. und Uchiyama, 2005, S. 6.

¹⁶⁸ Vgl. Emad, 1994 S. 192-196.

um dieses Wissen gehe.¹⁶⁹ Diese Deutung Emads zum „Wissen“ scheint gerechtfertigt. Doch erzeugt dies den Anschein, als ob Heidegger ein äußerliches Wissen in den inneren Rahmen dieser Interpretation von Nietzsche gebracht und daraufhin Nietzsches Denken kritisch betrachtet hätte.

Dieses Wissen kommt aber vielmehr „von Nietzsches Denken selbst her“ und leitet von Anfang an die Interpretation Heideggers. Dies zeigt sich als die unterschiedlichen Möglichkeiten an, Nietzsches Denken zum Nihilismus zugleich sowohl als die Vollendung der Metaphysik als auch als das Ende der Metaphysik zu interpretieren. Beide haben dieselbe Wurzel. Diese Wurzel ist die Bewegung des Entzugs des Seins als der ursprüngliche Nihilismus. Diese zwei in Spannung stehenden Möglichkeiten kann man als Zeugnis der Erschütterung dieser Bewegung lesen. Die Erschütterung macht den Riss in Nietzsches Denken über Nihilismus aus, sie erschwert das einheitliche Verständnis oder allgemeine Interpretieren Nietzsches.

Das Wissen, das Heideggers Interpretation leitet, ist die „Ahnung“ vor dem „Anklang“ der Erschütterung des Entzugs des Seins bei der Konfrontation mit Nietzsches Denken über den Nihilismus.¹⁷⁰ Die Ahnung ist nicht die Kenntnis, mit der man etwas als etwas definieren kann. Sie kommt auch nie in die Kausalität, „aus“ der Ahnung „notwendigerweise“ Heideggers Interpretation vom Denken Nietzsches zu bewirken. Insofern die Erschütterung als solche nur „anklingt“, kann man sie nicht definitiv bestätigen oder beweisen. Der Mensch kann erst „von der Konfrontation selbst mit Nietzsches Denken her“ eine Ahnung bekommen und in der Ahnung kann er durch die Interpretation nun rückblickend fragen, ob und wie die Erschütterung der Dimension des Seins im Denken Nietzsches geschehen kann.

Sofern das geschichtliche Denken Heideggers mit der Ahnung der Erschütterung des Entzugs des Seins beginnen kann, vollzieht sich dieses Denken als Antwort auf diesen Entzug. Heideggers Denken als Auseinandersetzung mit Nietzsche meint auf diese Weise nicht eine willkürliche Deutung, die Heidegger so formulieren „wollte“, sondern eine entsprechende Form des Zuhörens bezüglich des Entzugs des Seins, das heißt des Geschicks des Seins. Der

¹⁶⁹ Zum Zusammenhang zwischen dem Nihilismus und dem Wissen schreibt Heidegger in den *BP*: „Aber das Unumgänglichste und Schwerste in dieser Überwindung ist das Wissen vom Nihilismus. Dieses Wissen darf weder am Wort noch an der ersten Verdeutlichung des Gemeinten durch Nietzsche haften bleiben, sondern muß als das Wesen erkennen die Seinsverlassenheit“ (Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 141). Er schreibt weiter: „Dieses Wissen ist, weil es den Nihilismus noch ursprünglicher in die Seinsverlassenheit hinabdenkt, die eigentliche Überwindung des Nihilismus, [...]“ (Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 175).

¹⁷⁰ Zur Ahnung im Kontext der *BP* vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 22. Hier bezeichnet Heidegger den Zusammenhang zwischen der „Ahnung“ und der „Erzitterung des Seyns“, die die Erschütterung aus dem Sein her bedeutet.

Entzug des Seins bedeutet also als das „Geschick“ eine Geschichtlichkeit des geschichtlichen Denkens Heideggers, die dieses Denken als geschichtlich entsteht lässt. Das heißt, der Entzug des Seins als Geschick verbindet Heidegger als Interpret des Textes mit Nietzsche als Textverfasser und vereint sie in der geschichtlichen Auseinandersetzung, obwohl es dazwischen den unlösbaren Zeitenabstand gibt. Die Auseinandersetzung hat also nicht nur mit ihrem geschichtlichen Charakteristikum die Geschichtlichkeit, sondern diese Auseinandersetzung selbst ist ein „Geschehnis der Geschichte“ „von“ dem Geschick des Seins. Der Entzug des Seins als Geschick bedeutet die „ursprüngliche“ Geschichtlichkeit im Sinne des vertikalen Aspekts, der die Auseinandersetzung als Geschichte entsteht lässt.

In den bisherigen Betrachtungen wurde zuerst die Interpretation Heideggers vom Denken Nietzsches zum Nihilismus bearbeitet, indem die Aufmerksamkeit darauf gerichtet wurde, dass Heidegger das Denken Nietzsches als Vollendung und zugleich als Ende der Metaphysik bezeichnet. Danach lässt sich die Art dieser Interpretation selbst als ein geschichtliches Denken zum Sein auffassen, und zwar als die geschichtliche Auseinandersetzung. Es zeigte sich, dass diese geschichtliche Auseinandersetzung in sich die horizontale Geschichtlichkeit als ihre Vollzugsform und die vertikale Geschichtlichkeit als ihre Genesis beschließt. Diese Auseinandersetzung Heideggers mit dem Denken Nietzsches geschieht als „eine“ Geschichte, indem sie in sich die zwei Geschichtlichkeiten beinhaltet, und zwar lässt sie die beiden in ihrem Vollzug sich kreuzen. Man kann also sagen, dass diese Auseinandersetzung als Geschehnis einer Geschichte das Geschehnis der Kreuzung der zwei geschichtlichen Aspekte ist.

Hauptbetrachtung

3 Geschichte als Kreuzung des Horizontalen und des Vertikalen - Das Problem der Geschichte in den *Beiträgen zur Philosophie*

In diesem Kapitel geht es um das Problem der Geschichte in den *BP*, genauer um die Frage: Wie kann man Heideggers Konzept der Geschichte und die Rolle der Geschichte in seinem Denken zum Sein in dieser Schrift verstehen? Das vorausgegangene Kapitel hat das Problem der Geschichte in seiner Interpretation von Nietzsches Denken bearbeitet und die drei Aspekte der Geschichte, die das geschichtliche Denken bei Heidegger in sich trägt, vorgezeichnet. Hier geht es um diese drei Aspekte in seinem geschichtlichen Denken in den *BP*, genauer gesagt, in dem seinsgeschichtlichen Denken. Danach entsprechen diese drei Aspekte den drei Dimensionen der Seinsfrage in den *BP*, jener der Genesis dieser Frage, ihrer Methode und ihres Fundaments. Zudem sind der vertikale Aspekt als Unterscheidung, der horizontale Aspekt als Medium und die Kreuzung beider als Kreuzung zu bezeichnen. Vor der konkreten Betrachtung gilt es, die *BP* als philosophische Schrift kurz zu charakterisieren.

Das Grundcharakteristikum der *BP* als „eine“ in sich geschlossene philosophische Schrift¹⁷¹

Die *BP* stellen den Leser vor die große Schwierigkeit, dass ihr Inhalt aufgrund des sehr speziellen Gebrauchs der Terminologie und der Ausdrucksweisen Heideggers kaum systematisch und einheitlich interpretierbar ist. Sie stellen laut Heidegger aber auch nur einen „Versuch“¹⁷² dar.

Daher weist diese Schrift kein geschlossenes System auf. Sie besteht nicht aus Teilen, sondern aus „Stellen“, denen Heidegger acht Titel gibt: „Vorblick“, „der Anklang“, „das Zuspiel“, „der Sprung“, „die Gründung“, „die Zu-Künftigen“, „der letzte Gott“ und „das Seyn“. Als Kernstellen werden die Teile von „der Anklang“ bis zu „dem letzten Gott“ als sechs „Fügungen“ genannt. Der Ausdruck „Fügung“ geht auf den Ausdruck „Fuge“ zurück, der die Bedeutung eines „Spalts“ und zugleich einer „Verbindung“ innehat.¹⁷³ Jede Fügung bringt also einen Abstand von einer abgeschlossenen Einheit zum Ausdruck und bezieht sich je nach

¹⁷¹ Zu der folgenden Darstellung vgl. Akatsuka, 2017, S. 38-40. Auch Lanzi versucht, die *BP* als Heideggers „kohärentes Werk aus seiner eigenen Perspektive“ zu bezeichnen, im Gegensatz zur Tradition der Logik in der Philosophiegeschichte, vgl. Lanzi, 2013, S. 8-11.

¹⁷² Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 3.

¹⁷³ Vgl. „Fügung“ und „Fuge“ in *DUDEN-Wörterbuch*, 2019.

Gedankengang mehr oder weniger auf alle anderen Fügungen. Damit zeigen diese Fügungen ein „Gefüge“¹⁷⁴ des Denkens zum Sein an.

Dieses Gefüge bedeutet, dass das Denken durch seinen Vollzug an einer Stelle eine neue Sicht findet und an anderer Stelle ein neues Denken auf diese Sicht hin beginnt. In diesem Zusammenhang begründet eine Stelle nicht die anderen Stellen und die spätere Stelle umfasst nicht die früheren. Jede Stelle entsteht als ein Dokument des jeweiligen Denkens zum Sein in seiner Selbstständigkeit. Heidegger versucht auf diese Weise, die Unterschiedenheit des Denkens und der es leitenden Sicht vom Sein als eine Verschiedenheit der Erscheinung des Seins gegenüber dem Sein selbst im Vollzug des Denkens aufzuzeigen.

„Sein“ bedeutet zunächst gleichsam die Wirklichkeit oder den „Grund“, auf welchem der Mensch und anderes Seiendes bestehen. Sobald man diesen Grund jedoch unmittelbar als ein Etwas bestimmen oder thematisieren möchte, wird es bereits als Seiendes ausgesagt, auch wenn man versucht, diesen Grund auf verschiedene Weisen auszudrücken. Damit fällt das „Sein“ als „Abgrund“ aus seiner eigenen Thematisierung heraus. Wenngleich man also etwas Gesagtes in Hinblick auf das Sein meint, kann das Sein dort doch nur als Seiendes beschrieben werden.

Für Heidegger ist aber die Ausgangslage „positiv“, dass das Sein nur als Seiendes verstanden oder thematisiert werden kann. Davon ausgehend, versucht er auf vielfältige Weise zu beschreiben, wie das Sein als Seiendes eben „nicht“ erscheinen und erfahren werden kann. Diese verschiedenen Versuche machen das Ganze der *BP* aus und jede der Fügungen besteht aus der bloßen Beschreibung des jeweiligen Versuchs.

Die folgenden Überlegungen fokussieren auf den Zusammenhang von der Fügung „der Anklang“ bis zur Fügung „die Gründung“. Heidegger weist selbst darauf hin, dass der „ursprüngliche Vollzug“ dieses Zusammenhangs das Denken selbst zur Wahrheit des Seins skizziert.¹⁷⁵ Damit lassen sich zuerst der „Anklang“ in der ersten Fügung aus der Perspektive auf das genetische Problem des Seinsdenkens in den *BP*, sodann das „Zuspiel“ in der zweiten Fügung aus der Perspektive auf das methodische Problem des Seinsdenkens bearbeiten. Als Letztes wird die „Gründung“ in der vierten Fügung als das Problem des Fundaments des Seinsdenkens interpretiert, indem der „Sprung“ in der dritten Fügung als die Art des

¹⁷⁴ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 4.

¹⁷⁵ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 64.

Seinsdenkens gegenüber der metaphysischen Grundstellung, nämlich als die reflexive Weise des seinsgeschichtlichen Denkens, betrachtet wird.

3-1 Der vertikale Aspekt der Geschichte als „Anklang“

3-1-1 Anklang als Unterscheidung

Zuerst geht es darum, das Phänomen „Anklang des Seins“ als den vertikalen Aspekt der Geschichte, der in sich das Grundcharakteristikum der Unterscheidung beschließt,¹⁷⁶ zu charakterisieren. Nach der ersten Stelle der *BP*, „Vorblick“, in der Heidegger einen Überblick über den gesamten Gedankengang der *BP* gibt, ordnet er „der Anklang“ als die erste Fügung zu. Dieser Fügung kommt einerseits, in ihrer Folge zum Überblick, die Bedeutung des ersten Schrittes im Gedankengang der *BP* zu. Andererseits hat diese Fügung die Aufgabe, die Erfahrung der genetischen Dimension – des vorläufig schon vollzogenen Gedankens, der sich im „Vorblick“ entwickelt hat, – als das Phänomen „Anklang“ rückbezüglich zu bezeichnen. Die Fügung „der Anklang“ entwickelt die entscheidende genetische Frage der Seinsfrage, insofern der Gedankengang im „Vorblick“ der vorläufige Überblick zum Ganzen der *BP* ist.¹⁷⁷ Die Frage heißt: Was kann den Menschen in die Frage nach dem Sein stoßen? Es geht also in dieser ersten Fügung um das genetische Problem der Seinsfrage im Gesamtzusammenhang der *BP*. In dieser Weise hat die Fügung „der Anklang“ eine doppelte Bedeutung: die der Einführung in die Seinsfrage und die der reflexiven Beschreibung der genetischen Dimension der Seinsfrage.

Diese zwei Teile machen die Fügung „der Anklang“ aus. Die erste Hälfte betrifft die Beschreibung des Phänomens Anklang, nämlich die Beschreibung dessen, wie er sich dem Menschen zeigen kann. Die zweite Hälfte beinhaltet die kritische Besinnung auf das moderne Zeitalter. Es ist nicht schwer zu sehen, warum diese Kritik mit der Beschreibung des Anklangs zusammengefasst wird. Denn das Phänomen Anklang, das dem Menschen sich zeigen kann, ist hier nicht nur die Basis der Annahme der Seinsfrage, sondern auch der existenzielle Anlass der Modifikation von der alltäglichen Haltung des Menschen zur Konfrontation mit dem Sein und dem entsprechenden Verhalten. Das moderne Zeitalter

¹⁷⁶ Heidegger deutet in der anderen Abhandlung den Zusammenhang zwischen dem Anklang und der Unterscheidung an, vgl. Heidegger, Bd. 69, 1998, S. 57.

¹⁷⁷ Dazu charakterisiert Gander den „Vorblick“ nicht nur als Überblick, sondern als „Grundierung“ für das Denken in den *BP* aus einer eigenen Perspektive. Vgl. Gander, 1994, S. 15 f.

hingegen bestimmt sich nach Heidegger als die sich vollendende Erscheinung der „Seinsvergessenheit“. Sobald der Anklang sich als solcher dem Menschen zeigen kann, eröffnet er ihm die Möglichkeit einer Abweichung von seinem Zeitalter. Allerdings kann der Mensch sich von seinem Zeitalter damit nie substanziell abkoppeln. Im Gegenteil, insofern er auf dem Boden des und inmitten dieses Zeitalters durch den Abstand der Vertiefung dieses Zeitalter tiefer „bedenken“ kann, bezeugt dies umso deutlicher, dass der Mensch den Anklang auf seine wesentliche Weise erfährt und diese Erfahrung beschreibt. Deswegen müssen die Beschreibung des Anklangs und die kritische Besinnung auf das Zeitalter untrennbar zusammenkommen.

Diese kurzen Bemerkungen zum Thema der Fügung „der Anklang“ skizzieren bereits ein Charakteristikum des Anklangs. Der Anklang ist nichts anderes als die Erfahrung der Unterscheidung des Menschen vom modernen Zeitalter, nach Heidegger: von seiner Seinsvergessenheit. Weiter schreibt Heidegger, dass der Anklang, nämlich der „Anklang des Seyns“, die „Geschichte sein“ und „die Geschichte in einer wesentlichen Erschütterung durchmachen muss“.¹⁷⁸ Somit lässt sich der Anklang als die Geschichte im Kontext der ersten Fügung „der Anklang“ aus der Perspektive auf die Unterscheidung charakterisieren. Diese Charakteristik des Anklangs geht von der Betrachtung einiger Termini Heideggers aus.

3-1-2 Der Anklang und das Sein

Ein Anklang bedeutet im geläufigen Sinne die „Reminiszenz an etwas“ oder der „Beifall für etwas“.¹⁷⁹ Aber das Wort Anklang in den *BP* stammt hier eher von der sinngemäßen Bedeutung des Verbs „anklingen“, während es die oberen zwei Bedeutungen in sich trägt.

¹⁷⁸ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 108. Heidegger benutzt für sein Grundthema „Sein“ die zwei Schreibweisen „Sein“ und „Seyn“, welches von einem älteren Sprachgebrauch stammt. Dies legt die Vermutung nahe, dass er das Wort „Seyn“ gegenüber dem Sein, das durch die Geschichte der Philosophie hindurch benutzt wird, als die ursprüngliche Sache zeigen möchte. In der Tat schreibt Heidegger: „Sein und Seyn ist dasselbe und doch grundverschieden“ (Heidegger, Bd. 65, 1989 S. 171). Zur Anmerkung des Unterschieds zwischen Sein und Seyn in den *BP*, vgl. Lanzi, 2013, S. 17 ff. Einer der Herausgeber von Heideggers Gesamtausgabe, Jäger, weist aber darauf hin, dass die zwei Ausdrucksweisen von ihrem Sinn her nicht exakt trennbar seien (vgl. Heidegger, Bd. 79, 1994, S. 180). Dazu schreibt Vetter: „Die Schreibweise »Seyn« hält er nicht konsequent durch und schreibt oft »Sein«, wo »Sein«, wo »Seyn« zu vermuten wäre“ (Vetter, 2014, S. 337). Die vorliegende Betrachtung orientiert sich grundsätzlich an diesen zwei Hinweisen und ich mache keinen Unterschied beider außerhalb des Zitats Heideggers.

¹⁷⁹ Vgl. „Anklang“ in *DUDEN-Wörterbuch*, 2019.

Ein Anklang ist kein klar klingender Klang, den der Mensch im Allgemeinen mit den Ohren einfach hören kann und der Gegenstand des „Gehörsinns“ ist. Vielmehr bedeutet Anklang, dass etwas kontrapunktisch auf „stille Weise“ zu klingen anfängt im gegenwärtigen Lärm, der das Anklingende „als etwas“ fast überdeckt. Sofern ein stiller Anklang schon im Lärm zu klingen begonnen hat, kann dieser Klang erst im Augenblick der vollen Widersprüchlichkeit gegen den Lärm dem Menschen „an-klingen“. Der Klang lässt zugleich den Menschen seine Aufmerksamkeit darauf richten, dass er als das seltsam Hörbare im Lärm mitklingt, und erinnert ihn daran. Der gegensätzliche Zusammenhang zwischen Anklang und Lärm, nämlich der Zusammenhang zwischen dem stillen schwankenden Klang und dem verlaublichen Lärm, bezeichnet das genetische Problem der Frage nach dem Sein in den *BP*. Jener Zusammenhang entspricht phänomenal dem Zusammenhang zwischen dem Sein und dem Zeitalter der Seinsvergessenheit.¹⁸⁰

Bezüglich des Phänomens „Anklang“ sagt der erste Satz in der ersten Fügung „der Anklang“, dem es grammatisch an einem Verb mangelt und in dem der Titel „Anklang“ vom Fragment mit dem nachfolgenden Satz untrennbar verknüpft wird: „Anklang der Wesung des Seyns aus der Seinsverlassenheit durch die nötige Not der Seinsvergessenheit“¹⁸¹. Dieser Satz ist schlechthin die wesentliche Charakteristik des Anklangs des Seins. Aufgrund dieser Charakteristik lässt sich das Phänomen „Anklang“ weiter betrachten.

Das Wort „Wesung“ ist Heideggers Wortbildung, die ihren Stamm in der Verbform des Nomens „Wesen“ hat. Die Wesung des Seins ist das Faktum, dass das Sein sich als „seine eigene Bewegtheit“ zeigt, die sich dem Seienden klar entgegensetzt, dem Menschen, der schon im Zeitalter der Seinsvergessenheit steht. Der erste Genitiv „der“ im oberen Zitat charakterisiert hier das Auftauchen der Wesung des Seins „als“ Anklang, also ist der Anklang des Seins gleichbedeutend mit dieser Wesung des Seins. Die „Wesung“ des Seins kommt „aus“ der „Seinsverlassenheit“, anders gesagt, das Sein zeigt sich dem Menschen auf die „wesentliche“ Weise der Seinsverlassenheit als solcher. Dies geschieht erst „durch die nötige Not der Seinsvergessenheit“, nämlich durch die durchdringende Entwicklung der Seinsvergessenheit.

Hier gilt es, die „Seinsverlassenheit“ und die „Seinsvergessenheit“, die beide das Denken zum Sein in den *BP* leiten, zu interpretieren, um den Anklang des Seins aufzufassen. Die

¹⁸⁰ Heidegger charakterisiert auch an anderer Stelle die Erfahrung des Seins im Unterschied zum Seienden mit dem Ausdruck der „lautlosen Stimme“, „die uns in den Schrecken des Abgrundes stimmt“. Vgl. Heidegger, 2013, S. 306 f. und S. 310.

¹⁸¹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 107.

Seinsvergessenheit und die Seinsverlassenheit sind wörtlich zwar sehr ähnlich, sie lassen sich aber sachlich voneinander unterscheiden. Die Seinsverlassenheit ist dabei das phänomenale Fundament, von dessen Bewegung die Seinsvergessenheit herkommt. Hingegen meldet die Seinsvergessenheit mittelbar durch sich das erscheinende Faktum der Seinsverlassenheit. In dieser Weise ist der Zusammenhang zwischen beiden wechselseitig, trägt aber einen dimensionalen Abstand in sich.

3-1-3 Seinsverlassenheit und Seinsvergessenheit

Die Seinsverlassenheit bezeichnet eine Ursprünglichkeit des Seins gegenüber dem Seienden. Wie oben geschrieben, ist das Sein gleichsam der Grund, auf dem der Mensch und anderes Seiendes stehen. Aber zugleich verlässt das „Sein“ als „Abgrund“ immer seine eigene Thematisierung und Bestimmung. Das Sein kann so nicht wie das Seiende behandelt werden. Deswegen zeigt sich das Sein dem Menschen als das Verlassende. Dagegen könnte der Mensch zuerst das Sein als das Sein auf seine schon verlassende Weise, nämlich die Seinsverlassenheit als solche, nämlich als „Not“ erfahren, wenn er sich mit dem Sein konfrontieren würde.

Das Sein zeigt sich immer als die „Seinsverlassenheit des Seienden“¹⁸². So kann der Mensch sich zum anderen Menschen oder zum anderen Seienden flüssig, anders gesagt: ohne das Sein zu beachten, verhalten. Heidegger schreibt dazu, dass „das Seyn sich dem Seienden entzieht und es dabei doch als »seiend« und sogar »seiender« erscheinen lässt“¹⁸³. Indem das Sein sich dem Seienden entzieht, erscheint danach das Seiende als solches. Damit ist das erscheinende Seiende je auffälliger, desto unauffälliger die Gegenbewegung selbst zwischen dem Entzug des Seins und der Erscheinung des Seienden ist. Jene widerstreitende Bewegung, dass das Sein sich dem Seienden entzieht und damit das Seiende als solches erscheinen lässt, ist die „Wahrheit des Seins“, die Heidegger an anderer Stelle „Offenheit des Sichverbergens“¹⁸⁴ nennt, und zwar „Lichtung und Verbergung“¹⁸⁵. Die Wahrheit des Seins ist die Weise der ursprünglichen Bewegtheit der Seinsverlassenheit, und zwar die wesentliche Bewegtheit der Wesung des Seins. Diese Wahrheit des Seins kann sich „als solche“ dem Menschen erst durch

¹⁸² Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 111.

¹⁸³ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 116 f. Dazu auch vgl. Nitta, 2009, S. 132 ff.

¹⁸⁴ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 26, S. 283 und S. 295.

¹⁸⁵ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 70 und S. 76, S. 236, S. 349.

die Erfahrung der Wesung des Seins zeigen, wenn der Mensch mit der Wesung des Seins das Sein selbst durchdenken kann.

Die Seinsverlassenheit erweckt aber die Sachlage der Seinsvergessenheit beim Menschen, oder genauer gesagt, in der zeitlichen Verbindung der Mehrheit der Menschen. Dass der Mensch das Sein nur auf seine verlassende Weise erfahren kann, ist und war für jeden einzelnen Menschen unvermeidlich, selbst wenn es ihm um das Sein ginge und gegangen wäre. Je gewohnter für die Menschen die Seinsverlassenheit ist, desto weniger richten sie sich darauf, und dann vergessen sie die Erfahrung der Verlassenheit des Seins allmählich vollständig. Jeder Mensch muss unvermeidlich in einer gewissen Weise, positiv oder negativ, die alte Haltung und Problematik der vergangenen Menschen übernehmen, sofern er etwas Neues tun will. Etwas Neues, das einen „neuen Stil“ oder eine „neue Theorie“ enthält, kann sich erst in Bezug auf das Alte bestimmen, das sich durch den vergangenen Menschen ergeben hat. Je stärker der Mensch unbewusst auf das „Alte“ vertraut, desto weniger kann er das Alte als solches sehen. Der Mensch kann den alten Standpunkt damit sogar gar nicht komplett beseitigen, obwohl er seine eigene Leistung als etwas Innovatives durchsetzen „will“. Er ist vielmehr so stark im Alten verwurzelt, dass er nichts zu diesem Alten in sich finden kann.

Das gilt sowohl für die Erfahrung des Seins als auch für die Frage nach dem Sein. Die bis zum modernen Zeitalter erlebte Problematik der Seinsfrage tradiert in sich die Überlieferung der alten Problematik, nach Heidegger insbesondere die der Problematik bei Platon und Aristoteles. Der Mensch durchläuft damit nicht mehr die Erfahrung des Seins in der Seinsverlassenheit und verliert sogar die unmittelbare Aufmerksamkeit auf das Sein, obwohl er ursprünglich diese Verlassenheit erfährt. Dies passiert umso stärker, je gewohnter die Überlieferung der Problematik des Seins oder die spezialisierte kritische Betrachtung dieser Problematik wird. Dadurch wird das Sein für die Menschen gewöhnlich und zugleich nicht mehr fragwürdig, so dass die Sache „Sein“ vergessen wird und sogar diese Vergessenheit selbst am Ende vergessen wird. Diese Sachlage heißt die Seinsvergessenheit. Somit versteht sich das Vergessen der Vergessenheit des Seins als die „Not der Notlosigkeit“¹⁸⁶, die das moderne Zeitalter charakterisiert.

¹⁸⁶ Besonders zur Notlosigkeit (Not-losigkeit) in Bezug auf das Sein, vgl. Heidegger, *Nietzsche. II*, 1961, S. 391-398. Die Not in Heideggers „Not-losigkeit“ zeigt nach diesem Kontext die Seinsverlassenheit als solche. Die Not-losigkeit ist der Zustand des Vergessens der Seinsverlassenheit. Meines Erachtens ist die Not der Notlosigkeit also nichts anderes als das Vergessen der Vergessenheit der Seinsverlassenheit. In der Mitte dieser vollständigen Vergessenheit des Seins kann das Sein aber dem Menschen sich als der ungewöhnliche Anklang

Die Seinsvergessenheit scheint nach dem geschichtlichen Zeitlauf zu vergehen. Das Vergessen der Vergessenheit des Seins ist der Höhepunkt der Seinsvergessenheit, weil der Zugang zum Sein vollständig versteckt ist. Dieser Höhepunkt kommt, nach Heidegger, von der neuzeitlichen Problematik zum Sein, die die altgriechische Problematik durch die mittelalterliche Philosophie übernimmt. Deswegen ist die Geschichte der abendländischen Philosophie eine Geschichte der Seinsvergessenheit. Aber dies meint nicht einfach, dass sich die Seinsvergessenheit für sich als teleologischer oder eschatologischer geschichtlicher Fortgang zur Spitze oder zur vollständigen Unmöglichkeit entwickelt hätte. Denn die Verstärkung der Vergessenheit hängt, sachlich gedacht, vielmehr davon ab, dass und wie jeder Mensch jeweils die alte Problematik der Seinsfrage oder das Verständnis des Seins als gewöhnlich übernimmt, obwohl der Mensch zumeist nicht auf die Übernahme selbst achten kann. Also „ereignet sich“ die Seinsvergessenheit in Verbindung mit dem überlieferten Zusammenhang zwischen dem gegenwärtigen Menschen und dem vergangenen, im Unterschied zur „Seinsverlassenheit“, die das ursprüngliche Charakteristikum des Seins ist.

Doch die Vergessenheit des Seins ist nichts anderes als das Zeugnis der Seinsverlassenheit, und zwar das Zeugnis der Kraft ihrer Verbindlichkeit. Denn das Vergessen des Seins geschieht ursprünglich dadurch, dass die Seinsverlassenheit durch die Überlieferung der Problematik des Seins als mehr und mehr gewöhnlich erfahren wird. Je stärker die Seinsvergessenheit ist, desto anfälliger zeigt sich uns die verbindliche Kraft der Seinsverlassenheit für den jeweiligen Menschen. Die Seinsvergessenheit ist hier die „Verfestigung der Seinsverlassenheit“¹⁸⁷. Wenn die Menschen die Seinsvergessenheit im geschichtlichen Zeitlauf immer stärker erfahren, soll und sollte jeder Mensch zugleich die „Seinsverlassenheit“ zwangsläufig mit erfahren. Einerseits gäbe es ohne diese eine Erfahrung nie jene andere Erfahrung. Andererseits kann man erst durch jene Erfahrung der Seinsvergessenheit hindurch, und zwar nun in der Reflexion auf jene Erfahrung der Seinsvergessenheit, den Einblick in die „Seinsverlassenheit“ gewinnen. In dieser Weise „ist die *Seinsverlassenheit* der Grund der Seinsvergessenheit“.¹⁸⁸ Die Geschichte zur Seinsvergessenheit bezeichnet für Heidegger also auch „die Geschichte des Seyns“,¹⁸⁹ nämlich die Geschichte in dem Sinne, dass die Seinsverlassenheit sich jeweilig dem Menschen verborgen zeigt und danach den geschichtlichen Ablauf zur Seinsvergessenheit

auf die Seinsverlassenheit als Not zeigen.

¹⁸⁷ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 107.

¹⁸⁸ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 114.

¹⁸⁹ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 111.

feststehen lässt. Darum ist das moderne Zeitalter, dem es als Zeitalter der Seinsvergessenheit um die Seinsfrage nicht mehr geht, das Zeitalter und die Epoche der Sich-Meldung der Seinsverlassenheit,¹⁹⁰ indem sie sich selbst verhüllt. Wenn die Seinsverlassenheit sich mittelbar und paradoxerweise durch die Seinsvergessenheit zeigen soll, dann stellt sich die Frage: Wie kann der Mensch sich mit der Seinsverlassenheit durch die Erfahrung der Seinsvergessenheit hindurch konfrontieren? Dies hängt vom Phänomen „Anklang“ ab.

3-1-4 Seinsvergessenheit und modernes Zeitalter

Um auf die Erörterung des Zusammenhangs zwischen dem Zeitalter der Seinsvergessenheit und dem Anklang einzugehen, gilt es zuerst, den Zusammenhang zwischen dem modernen Zeitalter und der Seinsvergessenheit weiter zu betrachten. Heidegger beschreibt die Aspekte von den Verhüllungen der Seinsverlassenheit zur vollendeten Seinsvergessenheit durch den Umgang des Menschen mit dem Seienden im modernen Zeitalter. Im Folgenden werden die Grundaspekte dieser Verhüllung genannt. Der erste heißt „Berechnung“. Die Berechnung bestimmt sich als „*Grundgesetz des Verhaltens*“, dass jedes Seiende mathematisch und rechnerisch im Voraus vorstellbar gemacht und damit das Seiende überhaupt aus der Perspektive auf das „Rechnen“ als berechenbar, „gewiss“, gesichert wird. Unter der Berechnung ist jede Art und Weise alles Seienden immer, absichtlich oder unabsichtlich, durchgehend vorausberechnet. Selbst wenn ein Seiendes für den Menschen nicht rechnerisch zu sein scheint, hat er es doch schon aus der Perspektive des Rechnens aufgefasst, nur als noch un-rechnerisch oder sogar als das „noch nicht Bewältigte“.¹⁹¹

Der zweite Aspekt heißt die „Schnelligkeit“. Heidegger bezieht sie auf die mechanisch sich steigernde Geschwindigkeit aller Vorgänge des Verhältnisses des Menschen zum Seienden mit der Technologie als „Folge dieser Schnelligkeit“. Die Schnelligkeit bedeutet den „ruhelosen“ Drang nach jeglicher Art ständiger Innovation und beschleunigter Verbesserung bezüglich des Verhältnisses des Menschen zum berechneten Seienden. Damit kann der Mensch aufgrund der Perspektive des Rechnens das Seiende mehr und mehr flüssig sofort behandeln, ohne einen Vorbehalt, mit dem er seinen Blick nicht auf das Seiende, sondern auf das Sein richten könnte. In der Schnelligkeit kommt etwas Neues oder Verwunderliches

¹⁹⁰ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 117 ff.

¹⁹¹ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 120 f.

„flüssig“ ständig erneut in den Blick und erweckt die Aufmerksamkeit „rasch“, und dementsprechend wird das Nächste „rasch“ vergessen und verloren.¹⁹²

Der dritte Aspekt heißt „Aufbruch des Massenhaften“ oder „Anspruch des Massenhaften“. Dies ist ein unaufhörlicher Anspruch, alles durch die Berechnung gerechnete Seiende für „jedermann“ so schnell wie möglich in der gleichen Weise zugänglich zu machen. Damit werden alles Seiende und die dazugehörige Behandlungsart für die Massen gemein. Das Wollen der Masse ist, durch bestimmte Mittel den Zugang zu jedem gerechneten Seienden regel- und gewohnheitsmäßig leicht einzuschätzen. Das Wunderliche und das Ärgerliche, das Rätselhafte werden sogar immer für „Viele und Alle“ „gemeinsam“ außergewöhnlich. Die „Viele und Alle“ sind hier ein Maß und das „Gemeine“ dafür ist ein „Über-ragendes“. Das „Seltene“ und „Einziges“, sprich: die Erfahrung des Seins, verschwindet dagegen. Im Zusammenhang zwischen diesen drei erscheint der vierte Aspekt, die „Entblößung, Veröffentlichung und Vergemeinerung jeder Stimmung“. Es handelt sich hierbei um die menschliche Haltung und das Wort, je nach der Wichtigkeit für die Masse in ihrer bestehenden Einstimmung, um diese Stimmung teils anzuregen, teils sie zu verwundern und teils sie zu beruhigen. Dem entsprechen „die wachsende Unechtheit jeder Haltung und in eins damit die Entmachtung des Wortes“. Hier schwindet die Aufmerksamkeit gegenüber der Erfahrung des Seins und die Stimmung, die diese Aufmerksamkeit freilegen kann, bleibt unauffällig.¹⁹³

„Alle diese Zeichen der Seinsverlassenheit deuten“, nach Heidegger, „auf den Beginn des *Zeitalters der gänzlichen Fraglosigkeit aller Dinge und aller Machenschaften*“. ¹⁹⁴ Das heißt, sie bereiten die vollständige Seinsvergessenheit als die Machenschaft im modernen Zeitalter vor. Die Machenschaft ist also nichts anderes als ein Grundmodus der Seinsvergessenheit. Nach Heidegger beschließt die Seinsvergessenheit die Machenschaft und sogar den Modus „Erlebnis“ in Zusammenhang mit dem Seinsverständnis der Vorgestelltheit des Seienden als seines Seins.¹⁹⁵

Zuerst geht es um das Verständnis des Seins als Vorgestelltheit unter Berufung auf die Anmerkungen dazu in anderen mehr oder weniger zeitgleichen Vorlesungen und Vorträgen Heideggers.

¹⁹² Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 121.

¹⁹³ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 121 ff.

¹⁹⁴ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 123.

¹⁹⁵ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 123 f. und S. 108 f.

3-1-4-1 Die Vorgestellttheit und Seinsvergessenheit

Die „alten Griechen“, die vor der Zeit von Platon das Sein, nämlich das Faktum, dass das Seiende als solches ist, in der ganzen Weite erfahren hatten, haben es in der Form von Sprüchen oder Dichtung hinterlassen.¹⁹⁶ Trotzdem konnten sie selbst nie diese Erfahrung in der Form der Frage nach dem Sein formulieren. Die Seinsfrage als solche haben Platon und Aristoteles dann erst auf je eigene Weise bearbeitet. Dieser gemeinsame Punkt zwischen Aristoteles und Platon ist es, auf den Heidegger seine kritische Aufmerksamkeit richtet; nach dem Sein als der Anwesenheit des Seienden zu fragen und dafür das Sein vom Seienden her zu verstehen.

Bei Platon bestimmt sich das Sein als „εἶδος (eidos)“ und „ἰδέα (idea)“ im Sinne vom Aussehen des Gesehenen, nämlich des gesehenen Seienden.¹⁹⁷ Bei Aristoteles bestimmt sich die Seinsfrage nach dem Sein als doppelte Frage. Zum einen ist seine Seinsfrage die Frage nach dem „Seienden als Seiendem (ὄν ἢ ὅν)“, nämlich nach der „οὐσία (ousia)“ des Seienden, nach dem Wesen des Seienden. Hier besitzt die ousia, die auf Deutsch „Wesen“ oder „Substanz“ heißt, die primäre Bedeutung des Seins. Zum anderen ist die Seinsfrage die Frage nach dem „Seienden im Ganzen (θεῖον)“¹⁹⁸, nämlich nach dem Ursprünglichen als dem ursprünglichsten Seienden für jedes Seiende als solches. Also bedeutet die Seinsfrage bei Platon und Aristoteles die Frage nach dem Sein des Seienden im Sinne dessen, dass das Sein vom Seienden aus verstanden wird. In dieser Weise richtet diese Frage nach dem Sein des Seienden primär sich auf die Anwesenheit des Seienden.

Heidegger zufolge hat sich die Seins-Problematik von Platon und Aristoteles durch die mittelalterliche Philosophie hindurchgezogen. Hier stellt sich die Beziehung zwischen Gott als dem ursprünglichsten Seienden und dem Sein des Seienden überhaupt als das „Ursache-Wirkung-Verhältnis“¹⁹⁹ dar. Später hat die neuzeitliche Seins-Problematik seit Descartes die Orientierung der Seinsfrage am Seienden seit Platon übernommen. Die neuzeitliche Problematik hat durch diese Übernahme die Seinsfrage in Richtung des Bezugs auf das Subjekt weiter verstärkt. In ihr bestimmt sich das Sein des Seienden als Vorgestellttheit des Vorstellbaren oder des Vorgestellten. Die Vorgestellttheit eines Seienden als sein Sein bedarf des Subjekts der Vorstellung vom Seienden. Damit hat die Vorgestellttheit schon die Beständigkeit der Substantialität des Subjekts, nämlich die der Subjektivität des

¹⁹⁶ Vgl. Heidegger, Bd. 51, 1991, 94 ff.

¹⁹⁷ Vgl. Heidegger, 1976, S. 137 ff.

¹⁹⁸ Vgl. Heidegger, Bd. 42, 1989, S. 84-88 und Heidegger, 2010, S. 220 ff.

¹⁹⁹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 110.

menschlichen Subjekts, zugrunde gelegt, sobald das Seiende auf seine Vorgestellttheit hin „ist“. ²⁰⁰ Jedes Seiende besteht also, sofern das Subjekt es sich vorstellt. Der Akt der Vorstellung des Subjekts, nämlich das „ego cogito“, hat hier Priorität vor dem Faktum, dass das Seiende ist.

Das sich etwas vorstellende Subjekt wird, nach Heidegger, durch Nietzsches Gedanken zum „Willen zur Macht“ zur Vollendung. Dieser Gedanke lässt jedes Sein des Seienden zu seiner produktiven subjektiven Kraft zugehörig sein. Deswegen stellt sich die Subjektivität des Subjekts nicht nur im Sinne seiner Vorzüglichkeit, sondern auch im Sinne seiner produktiven Gestalt als die Quelle des Seienden und seines Seins dar, nämlich als die Quelle des Gegenstands für das vorstellende Subjekt und seiner Gegenständlichkeit. Hiermit bedeutet das Seiende ein Produziertes durch die Vorstellung vom menschlichen Subjekt und das Sein des Seienden versteckt sich nur als „Geläufiges und Allgemeines“ hinter dem Seienden.

3-1-4-2 Machenschaft

Die Machenschaft, im alltäglichen Sprachgebrauch eine „Intrige“ oder „Verschwörung“, wird von Heidegger als eine „Art der Wesung des Seins“ ²⁰¹ benannt. Doch diese Art ist ihr einseitiges „Un-wesen“ in dem Sinne, dass das Sein als das Verlassende sich verhüllt und die Erscheinung des Seienden sich dagegen hervorhebt und das Seiende ausschließlich damit eine eintönige Herrschaft vollzieht. Also erscheint die Wesung des Seins, die eigentlich die gegensätzliche Bewegung ist, hier nur auf „un“wesentliche Art, dass die Erscheinung des Seienden einseitig sich aufdrängt. Die Dimension der Machenschaft entwickelt sich durch dieses Unwesen in den Vordergrund.

Die „Machenschaft“ verbindet sich mit dem Seinsverständnis des Seins des Seienden als seine Vorgestellttheit. Die „Machenschaft“ besteht darin, dass jedes Seiende sich als das, was „sich von selbst machen“ ²⁰² kann, nämlich als das „Machbare“, von sich aus dem Menschen darbietet. ²⁰³ Dementsprechend stellt der Menschen sich jedes Seiende je nach seiner

²⁰⁰ Vgl. Heidegger, Bd. 45 1984, S. 17.

²⁰¹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 126.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Vgl. Heidegger, Bd. 69, 1998, S. 36. Dort schreibt Heidegger: „Das jeweilige Seiende bietet sich jetzt in seiner Machbarkeit überall und ständig an“.

Machbarkeit vor. Über jedes Seiende kann der Mensch dadurch nach der Berechnung der Machbarkeit des Seienden verfügen. Dann behandelt er es im geplanten „Vorgang“, und zwar durch das richtige „Verfahren“ im Vorgang. Das machbare Seiende kann der Mensch also aus seiner Machbarkeit für seinen „Zweck“ bereitstellen.

Jedes Seiende ist in der Machenschaft immer als das Machbare berechenbar im Hinblick auf seine „Anwesenheit und Beständigkeit“, selbst wenn es tatsächlich „abwesend“ oder nicht vorhanden, noch nicht bekannt ist. Diese „beständige Anwesenheit“ bestimmt als die Seiendheit des Seienden jedes Seiende in der Machenschaft, sofern es als das vorgestellte Machbare dem Menschen offensteht. Die beständige Anwesenheit des Seienden liegt in der Vorstellung jedes Seienden und hält als Sinnhorizont des Verständnisses des Seins des Seienden als Vorgestelltheit die Vorstellung fest. Das heißt, auf die beständige Anwesenheit des Seienden hin kann der Mensch das Seiende, unabhängig davon, ob es tatsächlich abwesend oder anwesend ist, „ständig“ durch seine Vorstellung unverzüglich „sehen“. Die Machenschaft bestimmt sich mit der Beständigkeit und Anwesenheit des Seienden,²⁰⁴ indem die Machenschaft bereits vor jeder Vorstellung fortlaufend dem Menschen das Seiende sich als das Machbare darbieten lässt und ihn damit den Augenblick erspart, das Sein zu beachten. Also wird die Seiendheit des Seienden, die seine beständige Anwesenheit ist, als ein „Generellstes“ vor allem überblickt und nicht mehr als solche in Frage gestellt. Es gibt damit keinen Bereich, die Aufmerksamkeit auf das Sein selbst oder auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden zu richten. Das Sein wird schon auf die Seiendheit des Seienden als seine beständige Anwesenheit hin als die Vorgestelltheit des Seienden verstanden und ist nicht mehr fragwürdig. Also fällt die Seinsfrage in der Machenschaft in die „Fraglosigkeit“.

Die Machenschaft hat in Bezug auf das Grundcharakteristikum „Machen“ ihre Wurzel ferner in der „von der τέχνη und ihrem Hinblickskreis aus vollzogenen Auslegung der φύσις“²⁰⁵. Heidegger zufolge bezeichnet das Wort „φύσις (physis)“ die Erfahrung des Seins bei den „alten Griechen“ vor Platons Seinsbestimmung.²⁰⁶ „φύσις ist das *Ent-stehen*, aus dem Verborgenen sich heraus- und dieses so erst in den Stand bringen“²⁰⁷. Die physis ist hier die ontologische Bewegung der Erscheinung des Seienden, die sich von der Bewegung des Naturdinges so wie eine Änderung oder ein Ortswechsel auf der ontischen Ebene

²⁰⁴ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 126.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Vgl. Heidegger, 1976, S. 11.

²⁰⁷ Heidegger, 1976, S. 12.

unterscheidet. Hingegen bedeutet das Wort „τέχνη (techne)“ ursprünglich als „Wissen“ die Art und Weise, diese Erscheinung zu „empfangen“ und sie ins Erschienene „hervorzubringen“. Das heißt, die techne spielt ursprünglich die Rolle eines Mediums der spontanen Bewegung der physis ins Seiende. Also beschreibt Heidegger: „Die τέχνη ist als griechisch erfahrenes Wissen insofern ein Hervorbringen des Seienden, als es das Anwesende als ein solches *aus* der Verborgenheit *her* eigens *in* die Unverborgenheit seines Aussehens *vor* bringt; τέχνη bedeutet nie die Tätigkeit eines Machens“.²⁰⁸ Dieser Zusammenhang zwischen physis und techne, anders gesagt, zwischen der spontanen Erscheinungsbewegung und ihrem Medium, verschiebt sich aber in das „Übergewicht in das Machbare und Sich-machende“²⁰⁹. Das heißt, der Zusammenhang zwischen physis und techne wurde zugunsten des produktiven Aspekts der techne als Machen verändert. Daher tritt die Auslegung der physis als dessen, was sich von selbst macht, in den Vordergrund und darin wurzelt die dominante Entwicklung der Machenschaft.

Die Seinsbestimmung Platons stammt vom Aussehen des Seienden selbst, nämlich des Gesehenen als des „hergestellt“ Hervorgebrachten nun aus der Perspektive auf den produktiven Aspekt von techne. Dabei bedeutet die Herstellung des Seienden für Platon seine primäre Wesenheit. Die Hergestelltheit des Seienden ist als „idea“ seine Anwesenheit, sein Sein. In dieser Weise wurzelt die platonische Seinsbestimmung in der Neigung zum Machen. Der Vorrang des Machens „erreicht“ durch die „ἐντελέχεια (entelekeia)“ bei Aristoteles, die das Sein als die vollkommene Hergestelltheit des Seienden bedeutet, „die höchste Zuspitzung innerhalb des anfänglichen altgriechischen Denkens“²¹⁰. Damit wird der produktive Aspekt der techne gegenüber der physis klar in den Vordergrund gestellt. Trotzdem „tritt noch nicht die *Machenschaft* in ihrem vollen Wesen an den Tag“²¹¹.

Der geänderte Zusammenhang von physis und techne wird im mittelalterlichen christlichen Denken durch die Beziehung zwischen dem Seienden als der Kreatur, die die „Natur“ enthält, und dem Seienden als dem schaffenden Gott ersetzt. Hier bedeutet diese kausale Beziehung einen „Ursache-Wirkungs-Zusammenhang“²¹² zwischen Seienden. Es gibt nicht mehr die Aufmerksamkeit auf die physis als Sein, das heißt, es geschieht die „wesentliche Entfernung

²⁰⁸ Heidegger, 2012, S. 47.

²⁰⁹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 126.

²¹⁰ Vgl. ebd.

²¹¹ Ebd.

²¹² Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 127.

von der φύσις“²¹³. Mit der Entfernung kommt es zum „Übergang zum Hervorkommen der *Machenschaft*“²¹⁴. Danach wird im neuzeitlichen Denken jene Beziehung zum Zusammenhang zwischen dem Seienden als dem vorgestellten Machbaren und dem Seienden als dem vorstellenden menschlichen Subjekt. Damit zeigt die *Machenschaft* ihre herrschaftliche Macht. Aber dies heißt nicht, dass die *Machenschaft* nur durch das neuzeitliche oder das nachfolgende moderne Denken erscheint, obwohl sie mit diesem Denken sich herrschend festsetzt. Die *Machenschaft* bestimmt als eine unwesentliche Weise der Wesung des Seins, nämlich als die „Wesung der Seiendheit“²¹⁵, mit dem Drang der *techne* und zugleich mit dem Verständnis des Seins auf die Seiendheit des Seienden hin die Grundebene des Umgangs mit jedem Seienden für den Menschen in der Philosophiegeschichte. Sie ist schon Orientierung für die Seinsauffassung Platons als die Anwesenheit des Seienden. Aufgrund jener Ebene kann der Mensch „zuerst“ auf ein Seiendes stoßen. Dagegen versteckt die *Machenschaft* selbst sich hinter jedem Verhältnis des Menschen zum Seienden und legt dieses Verhältnis fest.

3-1-4-3 Erlebnis und *Machenschaft*

Das Erlebnis ist eindeutig das die *Machenschaft* fortsetzende und gar verstärkende Phänomen. Heidegger konstatiert dazu: „Je entschiedener dergestalt die *Machenschaft* sich verbirgt, umso mehr drängt sie auf die Vorherrschaft dessen, was ihrem Wesen ganz entgegen zu sein scheint und doch ihres Wesens ist, auf das *Erlebnis*“²¹⁶. Dem Menschen in der *Machenschaft* bietet sich alles und jedes Seiende als ein Machbares dar. Es bestimmt bereits die Variationen des menschlichen Bezugs auf jedes Seiende. Danach folgen die Akte des Menschen auf bestimmte Weise. Sie werden also als solche eigentlich nicht mehr eigenartig und bleiben unauffällig. Somit tendiert der Mensch, der in der *Machenschaft* steht, implizit oder explizit dahin, nach einem für ihn noch unbekanntem „Erleben“ zu suchen. Damit will er dieses Unbekannte für sich selbst und für die Öffentlichkeit, zu der er gehört, „gewiss“ machen. Und zwar will der Mensch dies auf seine angeblich eigene neue Weise, damit er im Erleben des

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Ebd.

²¹⁶ Ebd.

Umgangs mit etwas Neuem zum Zentrum, nämlich zum Subjekt des Erlebens, wird. Dieses Phänomen nennt Heidegger das „Erlebnis“²¹⁷.

Aber das Aufeinandertreffen des Menschen mit Neuem wird immer schon durch die Machenschaft geboten. Denn etwas Neues, Unbekanntes oder Befremdendes hat sich im Voraus als das so Machbare dargeboten und dementsprechend stellt der Mensch sich es so vor, dass er es als etwas neu zu Behandelndes betreiben soll. Im Erlebnis will der Mensch aufgrund der Machenschaft etwas Neues als „gewiss“ erleben. Zwar scheint das Erlebnis, dem Aussehen nach, eine Gegenwehr gegen den Zustand der Machenschaft zu sein. Doch das Erlebnis ist nichts anderes als die „flache Bewegung“, die sich nie auf die Dimension des Seins selbst richtet. Der Mensch ordnet sich sogar noch aktiver in diese Ebene der Machenschaft ein, indem er sich zum Subjekt des Erlebens mit „neuem“ Machbarem zwingt. Heidegger bezeichnet diese Weise des Erlebnisses als die „platteste »Sentimentalität«“²¹⁸ in dem Sinne, dass der Mensch zum blinden Subjekt alles neuen Erlebens inmitten der Machenschaft werden „will“, ohne auf die ursprüngliche Dimension des Seins einen Blick zu werfen. Das Erlebnis ist also nichts anderes als die Verschüttung der Seinserfahrung aufgrund der Machenschaft. Gegen die Machenschaft bewegt sich der Mensch scheinbar auf das Erlebnis hin, doch er erreicht paradoxerweise nun durch das Erlebnis die Verstärkung der Machenschaft. Diese paradoxe Bewegtheit wird als „Verzauberung“ bezeichnet.²¹⁹

Trotzdem lässt sich der Abstand zwischen der Machenschaft und dem Erlebnis als ein Merkmal für die Potenzialität der Fragestellung des Seins inmitten der Machenschaft verstehen. Das Erlebnis wirkt aufgrund der Machenschaft und ist ihre Versteifung. Zwar lässt sich sachlich nicht genau die Grenze zwischen der Machenschaft und dem Erlebnis ziehen. Da Heidegger das Erlebnis nicht bloß als eine Begleiterscheinung der Machenschaft kennzeichnet,²²⁰ gibt es aber einen phänomenalen Unterschied des Erlebnisses von der

²¹⁷ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 123 f. und S. 129-131. Das von Heidegger charakterisierte Erlebnis scheint man auf verschiedenen Ebenen im Alltag zu finden. Im Labor wollen die Forscher etwas Neues im Unterschied zum Geläufigen „erleben“, sowohl neue Entdeckungen neuer Gegenstände, als auch neue Herstellungsweisen neuer Produkte als auch Begründungen neuer Methoden und Mittel. Auch im sogenannten natürlichen Leben, das dem industriellen Leben scheinbar gegenübersteht, suchen die Menschen nach etwas Neuem sowie nach erfrischenden Naturerfahrungen in verlassenem Umgebungen oder nach neuen Begegnungen mit für sie unbekanntem Kulturen in anderen Ländern und sogar nach neuen Weisen des altmodischen Traditionsgemäßen.

²¹⁸ Heidegger, Bd. 65, 1989, S.123.

²¹⁹ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S.124 f.

²²⁰ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 132.

Machenschaft, nämlich die „Ungleichzeitigkeit“²²¹ beider. Dieser Unterschied ist ausreichend zu berücksichtigen.²²²

Wenn es noch eine Abweichung zwischen dem Erlebnis und der Machenschaft gibt, dann zeigt dies an, dass die Machenschaft nicht eine vollständig stillstehende und gefestigte Konstruktion ist, obwohl sie ursprünglich „das in die eigene Fesselung Losgelassene“ „meint“, die jene Fesselung des modernen Zusammenhangs zwischen dem Menschen und dem Seienden bedeutet.²²³ Vielmehr schließt sie in sich den Schwung ein, mit dem die Machenschaft und das Erlebnis noch „ungleichzeitig“ sind. Die Machenschaft ist eine, wenngleich unwesentliche, Art der Wahrheit des Seins, die die Gegenbewegung zwischen dem Verlassen des Seins vom Seienden und der Erscheinung des Seienden darstellt. Sie ist die unwesentliche „Wesung“ dieser Wahrheit. Jene gegenwendige Bewegung bewirkt als Grundzug der Seinsverlassenheit als Not ständig die unbestimmbare und instabile „Erschütterung“, die die Bindung der Seienden miteinander nie ausgleichen kann, wenn auch die Machenschaft die unwesentliche Weise dieser Bewegung ist. Wegen der Erschütterung kommt es zum Spielraum des Erlebnisses. Das heißt, der Mensch kann deshalb in der Machenschaft sich zum Erlebnis bringen, insofern er „durch die nötigende Not der Seynsvergessenheit“²²⁴ als Notlosigkeit gezwungen wird im Sinne dessen, dass der Mensch durch die Machenschaft in die Verschüttung der ursprünglichen unaufhörlichen Erschütterung als „Not“ der Seinsverlassenheit gezwungen wird.²²⁵ Der Drang nach der Verschüttung der Erschütterung ist der Schwung zum Erlebnis in der Machenschaft. Die Ungleichzeitigkeit und der Schwung zwischen der Machenschaft und dem Erlebnis melden die Erschütterung der Gegenwendigkeit der Wahrheit des Seins. Sie bezeugen die Potenzialität, inmitten der Machenschaft nach ihrem Ursprung als der Dimension der Wahrheit des Seins zu fragen.

²²¹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 128.

²²² Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 128-129.

²²³ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 132.

²²⁴ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 107.

²²⁵ Dazu schreibt Heidegger: „Aus der Verschüttung des Wesens der Wahrheit als des Grundes des Da-seins und der Geschichtsgründung kommt die Notlosigkeit“ (Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 125).

3-1-5 Seinsvergessenheit und Anklang

3-1-5-1 Anklang als Leitstimmung

Die Machenschaft bildet einerseits zusammen mit dem Verständnis des Seins des Seienden als Vorgestelltheit und mit dem Erlebnis den primären Modus der Seinsvergessenheit. Andererseits trägt die Machenschaft in sich eine Potenzialität, sofern es einen Schwung zwischen der Machenschaft und dem Erlebnis gibt. Die Potenzialität besteht darin, inmitten der Machenschaft und gleichzeitig dagegen die Aufmerksamkeit auf das Sein in seiner ursprünglichen gegenwendigen Bewegung zu richten. Aber wie kann der Mensch, der in der Machenschaft steht, das Sein beachten?

Es braucht hier einen Anlass, durch den der Mensch die Aufmerksamkeit von der Anpassung an sein Verhältnis zum Seienden auf das Sein „als solches“ richten kann, das nie an das Seiende angeglichen werden kann. Dafür muss der Anlass so stark sein, dass er den geltenden Horizont des Verständnisses des Seienden und seines Seins niederreißen kann. Der Anlass muss also vom Menschen nicht nur den Wechsel seiner Perspektive fordern, sondern ihn vielmehr in die Veränderung seiner Einstellung stoßen. Den Anlass findet Heidegger im Phänomen der Stimmungen „Scheu“, „Erschrecken“, „Verhaltenheit“.

Die Stimmung an sich kann eigentlich nicht als solches oder gegenständlich werden, so wenig wie „Zeit selbst“, „Bewegung selbst“ begriffen werden, geschweige denn ihr Woher und Wozu unmittelbar bestimmt werden könnten, obwohl sich ihre Ursache und ihr Ergebnis in einem kausalen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang rechnen lassen und obwohl die Stimmung über den Blutdruck sich in einen Zahlenwert übertragen ließe. Trotzdem befindet sich der Mensch in einer Stimmung und versucht, sich ihr gegenüber irgendwie zu verhalten. Heidegger nimmt die so mächtige Art und Weise einer Stimmung wie bspw. der Entsetzlichkeit auf, dass sie den Prozess der Tat und sogar des Verständnisses unterbrechen kann. Die Erfahrung der Stimmung bezeichnet den Umschlag des Menschen zur Seinsverlassenheit, in dem er erst versuchen kann, die Frage nach dem Sein als solchem zu stellen.

In *SZ* bezeichnet Heidegger die Angst als die Grundstimmung in der Fundamentalontologie als einer Daseinsanalyse. Hier wird die Angst in drei Perspektiven gesehen, nämlich „Sichhängen“ selbst, „Wovor der Angst“, „Worum der Angst“.²²⁶ In dieser Betrachtung

²²⁶ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 186-188.

betrifft jedes der drei Momente die Seinsverfassung des Daseins als das „In-der-Welt-Sein“. Die Angst erschließt also für das Dasein selbst seine Seinsweise des „In-der-Welt-Seins“ als das Nichts, im Unterschied zu der von ihr abgeleiteten Stimmung „Furcht“, die das Seiende und seine Zugangsart zum Dasein erschließt.²²⁷ Die Grundstimmung „Angst“ ist einerseits die ontologische Quelle, aufgrund derer das Dasein zunächst und zumeist in der Welt aufgeht, das heißt, von der es sich in den Modus des „Verfallens“ abkehrt. Sie bedeutet andererseits das Anhalten eines Umschlagens des Daseins von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit, bei dem sich das Dasein mit seiner eigenen Seinsweise konfrontieren kann. Die Angst als Umschlagen lässt sich also als eine methodische Basis verstehen, auf der das Dasein die hermeneutische Phänomenologie als Selbstinterpretation um das Sein vollziehen kann. Tatsächlich wird die Angst im Vortrag „Was ist die Metaphysik“ (1929) als der Anlass der Frage nach dem Sein als Nichts bezeichnet.²²⁸ Die Analyse zur „Angst“ als Grundstimmung spielt eine entscheidende Rolle in *SZ*, sowohl im sachlichen als auch im methodischen Sinne. Diese Perspektive auf die Stimmung übernimmt das Denken in den *BP*.²²⁹

Es gibt zwischen *SZ* und den *BP* gleichwohl einen Unterschied der Betrachtungen zu den Stimmungen. In *SZ* vollzieht sich die Analyse zur Stimmung unter der Ägide der Idee der Fundamentalontologie, aufgrund der selbstrückbezüglichen Betrachtung zum menschlichen Dasein den Sinnhorizont des Verstehens des Seins überhaupt herauszuheben und nach dem Leitfaden dieses herausgehobenen Horizonts die Frage nach dem Sein auszuführen. Dies erweckt den Anschein, als ob die Angst als „Existenzial“ zum Dasein gehörig wäre. Die Angst als die Grundstimmung wäre auch ein ontologisch einheitlicher grundlegender Stamm der übrigen, abgeleiteten Stimmungen, die sich auf die Zugangsart zum Seienden beziehen. In den *BP* hingegen konzentriert sich die Besinnung auf die Stimmung in der Situation des Denkens zum Sein. Die Stimmungen bedeuten die eröffnete Berührungssphäre schlechthin zwischen dem Menschen und dem Sein „ineinander und durcheinander“, die nie zum geschlossenen „Innen“ des Menschen gehört, das „von außen“ erschüttert werden könnte.

Heidegger bezeichnet in den *BP* die Leitstimmung und Grundstimmung unterschiedlich. Es scheint, als ob es verschiedene artikulierte Stimmungen gäbe und diese Stimmungen den phänomenalen Ebenen und Schichten nach geordnet würden. Es gibt aber nicht verschiedene, exakt aufzuzählende Stimmungen in einer Linie. Vielmehr vollzieht sich die Unterscheidung

²²⁷ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 140-142.

²²⁸ Vgl. Heidegger, 2013, S. 111-122.

²²⁹ Zur ausführlichen Analyse der Entwicklungsgeschichte der Überlegung Heideggers zur Stimmung von *SZ* bis zu *BP*, vgl. Gander, 1993, S. 17-22.

zwischen der Leit- und der Grundstimmung je nach der Prozessualität der Vertiefung des Denkens. Die Stimmung erscheint am Anfang des Denkens als Leitstimmung, die den Menschen ins Denken zum Sein „leitet“. Die Grundstimmung als „Verhaltenheit“ „gründet“ den sich vertiefenden Prozess und Stil des Denkens zum Sein in der „Unterscheidung“ vom Denken am Seienden und wird vom Denken zum Sein selbst als sein methodischer „Grund“ rückbezüglich gefunden.²³⁰

Als die Leitstimmung klingt der Anklang des Seins an, so dass der Anklang den Menschen in seiner Vertraulichkeit mit der Machenschaft die Fragestellung zum Sein umzustoßen zwingt. Das Phänomen „Anklang“ lässt sich in Zusammenhang mit den Leitstimmungen verstehen. Dazu nennt Heidegger die „Scheu“ und das „Erschrecken“ als „*Leitstimmung* des Anklangs“²³¹. Was die „Leitstimmung des Anklangs“ betrifft, trägt der in diesem Ausdruck enthaltene Genitiv „des“ eine doppelte Bedeutung in sich. Zum einen bedeutet das „des“ den Genitiv, der die Bedeutung des Nominativs hat, dass der Anklang in der Stimmung sich zeigt und er sie damit erschüttert. Zum anderen bedeutet es den Genitiv, der die Bedeutung des Akkusativs hat, dass die Stimmung durch sich den Anklang entstehen lässt und damit zum Ort für den Anklang wird. Der Anklang des Seins erschüttert als die erschütternde Stimmung den Menschen und diese Stimmung leitet als Leitstimmung den Menschen in das Denken zum Sein. Das Denken zum Sein kann nach der Vertiefung seines Vollzugs die Stimmung als die Grundstimmung im Sinne dessen, was dem Menschen den Zugang zum Sein hält und damit sein Denken zum Sein „durchstimmt“,²³² rückbezüglich finden. Durch die Rücksicht des Denkens verbindet der Anklang als Leitstimmung sich mit der Grundstimmung als „*Mitte*“²³³. Das heißt, die „*Leitstimmung* des Anklangs“ ist „entspringend je der Grundstimmung der *Verhaltenheit*“²³⁴ in dem Sinne, dass jene Stimmung aus dieser Stimmung vorläufig entspringt und sich nach dem Vollzug des Denkens erst im Zusammenhang mit dieser Stimmung nach ihrer Funktion als „Leit“-Stimmung bestimmt. Die Leitstimmung gehört ursprünglich zur Grundstimmung und es gibt keine substantielle Differenz beider.

²³⁰ Zur Verhaltenheit, vgl. Brujić, 2007, S. 23 f.

²³¹ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 107.

²³² Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 69.

²³³ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 15. Hier schreibt Heidegger: „Die Verhaltenheit ist die *Mitte* (vgl. unten) für das Erschrecken und die Scheu. Diese kennzeichnen nur ausdrücklicher, was *ursprünglich* zu ihr gehört. Sie bestimmt den Stil des anfänglichen Denkens im anderen Anfang.“

²³⁴ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 107.

3-1-5-2 Anklang als Unterscheidung

Die Leitstimmung ist „Scheu“, und zwar „Schrecken“ oder „Erschrecken“²³⁵. Die Scheu stellt eine so starke Ängstlichkeit vor jemanden oder etwas Unvertrautem dar, dass man wegen dieser Ängstlichkeit zögert und unterbricht, etwas zu tun. Das Wort Scheu bedeutet dann eventuell Ehrfurcht.²³⁶ Die Charakteristika der Scheu findet Heidegger im Zusammenhang zwischen dem Menschen und dem Sein. Das heißt, die Scheu zeigt sich auf die wesentliche Weise beim Menschen, sofern der Mensch merken kann, dass das Sein selbst nicht mit Seiendem identifiziert werden kann und es immer schon verlässt, das heißt, sofern er den Anklang des Seins empfangen kann. Wenn der Mensch auf die Verlassenheit des Seins vom Seienden achtet, ist das Sein nicht mehr gewöhnlich und kann das Sein nicht mehr wie etwas Generelles behandelt werden. Deswegen muss das geltende Seinsverständnis des Menschen an dieser Stelle gebrochen werden. Es muss sogar seine Zugangsart überhaupt zum Seienden damit unterbrochen werden. Sein geläufiges Seinsverständnis kann durch die Erfahrung der Scheu nicht aufrechterhalten werden und auch sein gewohntes Verhalten gegenüber dem Seienden kann nicht mehr einfach weiterbestehen.²³⁷ In diesem Sinne ist die Scheu die Stimmung der „Unterbrechung des geltenden Seinsverständnisses und zugleich des gewöhnlichen Verhaltens zum Seienden aufgrund dieses Seinsverständnisses“. Doch die Scheu bezeichnet nicht allein die Leitstimmung.

Bei Platon und Aristoteles geht es als Anlass der Philosophie um die Stimmung „θαυμάζειν (thaumazein)“, auf Deutsch das „Er-staunen“.²³⁸ Heidegger bezeichnet das Er-staunen als Anlass der Frage nach dem Seienden als dem Seienden, eine Frage, die durch die Philosophiegeschichte hindurch wirkt und die Seinsvergessenheit somit schließlich bewältigt.

²³⁵ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 396. Dort schreibt Heidegger: „Die *Leitstimmung des Anklangs* ist der *Schrecken* in der sich enthüllenden Seinsverlassenheit und zugleich die *Scheu* vor dem anklingenden Ereignis. Schrecken und Scheu in einem erst lassen den Anklang denkerisch vollziehen“.

²³⁶ Zur Bedeutung der Stimmung „Scheu“ vgl. „Scheu“ in *DUDEN-Wörterbuch*, 2019.

²³⁷ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 15 f.: „Die *Scheu* aber wird nach dem Gesagten nicht mit der Schüchternheit verwechselt oder auch nur in der Richtung dieser verstanden werden. [...] Ihr, der *Scheu* im besonderen, entspringt die Notwendigkeit der Verschweigung, und sie ist das alle Haltung inmitten des Seienden und Verhalten zum Seienden durchstimmende Wesenlassen des Seins als Ereignis“. Held schreibt zur *Scheu* in den *BP*: „Die Stimmung, die sich dem Geheimnis voll und dankbar öffnet, ist die *Scheu*. Sie ist ein Ansichhalten des Daseins als Antwort auf das als Ansichhalten – nämlich als Entzug – vernommene Wesen des Seins selbst“ (Held, 1991, S. 40).

²³⁸ Zur ausführlichen Betrachtung Heideggers zum Er-staunen und „thaumazein“, vgl. Heidegger, Bd. 45 1984, S. 162-181. Hier übersetzt er das thaumazein als Er-staunen und unterscheidet das Er-staunen vom Erstaunen im geläufigen Sinne. Damit bestimmt er es als „Grundstimmung des anfänglichen abendländischen Denkens“. Dagegen gibt es in den *BP* nicht immer diesen klaren Unterschied der beiden Worte in Bezug auf ihre Anwendung. Zu Heideggers Analyse des Er-staunens vgl. Suehisa, 2008, S. 199-212.

Demgegenüber hebt Heidegger die Leitstimmung „Erschrecken“ heraus.²³⁹ Die Stimmung „*Er-staunen*“ bedeutet, dass der Mensch überrascht festhält, „daß Seiendes ist, daß der Mensch selbst seiend, seiend ist in dem, was *er* nicht ist“²⁴⁰, nämlich dass das Seiende als Seiendes ist. Dagegen bedeutet das Erschrecken, dass er einen Schrecken davor bekommt, dass das Sein nicht das Seiende ist und sogar schon das Seiende in jenem Faktum verlässt. Dies zeigt, dass das Erschrecken eine tiefere Dimension selbst der Seinsverlassenheit trifft als die Dimension des Seins des Seienden als solches. Aber die Erfahrung der Stimmung des „Erschreckens“ kommt daher, dass der Mensch die Stimmung „*Er-staunen*“ schon erfährt oder im Horizont des Seinsverständnisses steht, das durch das *Er-staunen* historisch ausgebildet wurde.²⁴¹ Mit dem Erschrecken erfährt er die „Unterscheidung“ zwischen diesem Verständnis und der Konfrontation mit der Seinsverlassenheit. Damit können die Veränderung der Aufmerksamkeit des Menschen auf das Faktum der Seinsverlassenheit und die nachfolgende Reflexion darüber, dass er mit der Seinsvergessenheit vertraut war, entstehen. So bekommt der Mensch die Möglichkeit, über das Sein nachzudenken. Deshalb hat das Erschrecken das Charakteristikum der Leitstimmung, die den Menschen ins Denken zum Sein „leitet“.

In dieser Weise hat die Leitstimmung zwei Aspekte, jenen der Scheu und jenen des Erschreckens, die phänomenal nacheinander geschehen, sich aber nicht klar trennen lassen. So bekommt man einen Einblick in die zwei Grundcharakteristika der Leitstimmung, die „Unterbrechung“ des geläufigen Seinsverständnisses und die „Unterscheidung“ zwischen diesem bisher herrschenden Seinsverständnis und der Konfrontation mit dem Sein, nämlich mit der Seinsverlassenheit. Die Unterbrechung und Unterscheidung kommen „aus“ der Erfahrung der Seinsverlassenheit als Not, ursprünglich von der Gegenbewegung zwischen dem Verlassen des Seins und der damit einhergehenden Erscheinung des Seienden her, insofern der Anklang durch die Stimmung den Menschen erschüttert. Deswegen bedeutet die Unterbrechung und Unterscheidung bei der Leitstimmung nichts anderes als das Sichzeigen

²³⁹ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 15.

²⁴⁰ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 46. Dazu bezeichnet Heidegger in der zur gleichen Zeit laufenden Vorlesung das *Er-staunen* als in der Lage, den Menschen „vor und in die Ungewöhnlichkeit von Allem in seiner Gewöhnlichkeit zu versetzen“ und schreibt: „Das *Er-staunen* versetzt vor Alles in Allem - daß es ist und das ist, was es ist – vor das Seiende als das Seiende. Indem der Mensch dahin versetzt wird, wird er selbst zu dem verwandelt, der, nicht aus und nicht ein wissend, das Seiende als Seiendes in der reinen Anerkenntnis erstmals festzuhalten hat“ (Heidegger, Bd. 45, 1984, S. 174).

²⁴¹ Dazu schreibt Heidegger: „Das Erschrecken ist das Zurückfahren aus der Geläufigkeit des Verhaltens im Vertrauten, zurück in die Offenheit des Andrangs des Sichverbergenden, in welcher Offenheit das bislang Geläufige als das Befremdliche und die Fesselung zugleich sich erweist. Das Geläufigste aber und deshalb Unbekannteste ist die Seinsverlassenheit.“ (Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 15).

der Seinsverlassenheit als solcher, das heißt, die Wesung des Seins. Die Wesung des Seins ist die Sachlage, dass die Seinsverlassenheit sich in ihrer Bewegtheit dem Menschen zeigt, sodass er sich darin mit der Seinsverlassenheit konfrontieren und danach die Wahrheit des Seins denken kann.²⁴² Der Anklang des Seins als seine Wesung ist also nun die Erschütterung zur Unterscheidung.

Aber der Anklang als Unterscheidung hat noch einen anderen Aspekt. Wie beschrieben, ist die Machenschaft eine Art der Seinsvergessenheit im modernen Zeitalter, die jedoch von der Wahrheit des Seins aus entsteht, nämlich aus der Gegenbewegung des Verlassens des Seins und der damit einhergehenden Erscheinung des Seienden aus. Die Machenschaft ist also eine Art der Wahrheit des Seins auf sein Unwesen in dem Sinne, dass sich die Seinsverlassenheit verhüllt und nur die Erscheinung des Seienden auffällig ist. Die Machenschaft reflektiert damit die Kraft der Verbindlichkeit der Seinsverlassenheit vom Seienden. Der Anklang des Seins ist hingegen eine Art des Sichzeigens der Wesung des Seins, ursprünglich die Art des Sichzeigens der Gegenbewegung der Wahrheit des Seins. Der Mensch konfrontiert sich durch den Anklang des Seins mit der Wahrheit des Seins inmitten der Machenschaft und gleichzeitig dagegen. Deswegen bedeutet der Anklang als Unterscheidung, von der Dimension der Wahrheit des Seins her gesehen, die mittels des Menschen stattfindende „Selbst-Unterscheidung“ der Wahrheit des Seins zwischen ihrer unwesentlichen Weise als Machenschaft und dem Sichzeigen ihrer wesentlichen Gegenbewegung. Der Anklang des Seins ist einerseits die Unterscheidung zwischen dem bisherigen geltenden Seinsverständnis und der Konfrontation mit der Seinsverlassenheit. Der Anklang bedeutet andererseits ursprünglich das Phänomen der Selbst-unterscheidung von der Wahrheit des Seins vermittels des Menschen. Also ist der Anklang hier das doppelte Phänomen der Unterscheidung.

²⁴² Heidegger schreibt zu diesem Zusammenhang zwischen dem Anklang als Wesung des Seyns und der Seinsverlassenheit: „Der Anklang des Seyns will das Seyn in seiner vollen Wesung als Ereignis durch die Enthüllung der Seinsverlassenheit zurückholen [...]“ (Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 116).

3-1-6 Anklang und der vertikale Aspekt der Geschichte

Oben wurde der Anklang als Unterscheidung in Bezug auf das phänomenale Charakteristikum der Stimmung betrachtet. Damit geht es hier um die folgende Frage: Warum bedeutet der Anklang des Seins als Unterscheidung die Geschichte?²⁴³

Der Anklang des Seins geschieht als Unterbrechung und Unterscheidung in der Leitstimmung und ursprünglich als Selbst-Unterscheidung der Wahrheit des Seins. Dieser Anklang wird als die „Schenkungen des Seins“ erfahren in dem Sinne, dass die Bewegung der Unterscheidung des Anklangs des Seins dem Menschen die Möglichkeit der Seinsfrage „schenkt“. Die Schenkung bezeichnet aber besonders die „ursprüngliche“ und „negative“ Bewegtheit der Seinsverlassenheit. Durch dieses negative Bewegtheitscharakteristikum der Schenkung zeigt sich das Sein dem Menschen als die „Verweigerung“ gegenüber Seiendem, um damit seine Aufmerksamkeit auf das Sein zu eröffnen. Die Schenkung des Seins als Anklang ist also die „Verweigerung“²⁴⁴ in der Seinsverlassenheit. Dazu beschreibt Heidegger „den Anklang des Seins als Verweigerung in der Seinsverlassenheit des Seienden“²⁴⁵. Die Schenkung als Verweigerung hat ihren Ort aber nicht nur im Denken Heideggers zum Sein. Die Erfahrung der Verweigerung des Seins betrifft auch die Ursprungsdimension der Philosophiegeschichte zur Seinsvergessenheit, insofern die Schenkung des Seins als Verweigerung die ursprüngliche Bewegtheit der Seinsverlassenheit bezeichnet.²⁴⁶ Die Verweigerung des Seins als Schenkung lässt also jedes Geschehnis der Philosophiegeschichte, das in der Problematik zum Sein vom Seienden her stammt, erscheinen, obwohl die Philosophen die Verweigerung der Seinsverlassenheit als solche nie ins Auge fassen können. In dieser Weise zieht sich die Schenkung als Verweigerung phänomenal durch die Philosophiegeschichte hindurch und unterstützt sie als die „Geschichte des Seins“. Heideggers seinsgeschichtliches Denken ist ein Versuch, diese Ursprungsdimension der Verweigerung des Seins jeweils von dem Gedanken in der Philosophiegeschichte aus freizulegen.

Die Verweigerung des Seins hat damit die Bedeutung vom „Geschick des Seins“²⁴⁷, die einerseits die Bedeutung der Schenkung spiegelt und andererseits eine Verbindlichkeit

²⁴³ Den Zusammenhang zwischen der Geschichte und der Stimmung im Denken Heideggers, besonders in den *BP*, nimmt Held in seiner eigenen Überlegung auf. Vgl. Held, 1991, S. 32 ff.

²⁴⁴ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 15 und S. 23, S. 158, S. 395, S. 406.

²⁴⁵ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 108.

²⁴⁶ Dazu vgl. 3-1-3 ‚Seinsverlassenheit und Seinsvergessenheit‘.

²⁴⁷ In den *BP* taucht tatsächlich noch kein vollständiger Ausdruck „Geschick des Seins“, der das Konzept der Geschichte im späten Denken Heideggers bestimmt, auf. Das Wort „Geschick“ gebraucht Heidegger aber an einer Stelle in den *BP* mit der entsprechenden Bedeutung vom „Geschick des Seins“. Vgl. Heidegger, Bd. 65,

bedeutet. Die Verweigerung als Geschick des Seins lässt die Philosophiegeschichte als das Ge-schickte des Seins, aber zugleich als das schon Verlassene entstehen. Das Geschick des Seins bedeutet damit die Verbindlichkeit der Philosophiegeschichte, dass diese Geschichte als jene zur Seinsvergessenheit unvermeidlich aufgrund der Verweigerung der Seinsverlassenheit entstehen „muss“. ²⁴⁸ Die Verweigerung des Seins als Geschick ist die ursprünglichere Geschichtlichkeit gegenüber dem Horizont der bisherigen Philosophiegeschichte in dem Sinne, dass die Verweigerung des Seins nichts anderes bedeutet als die ursprüngliche, nämlich „vertikale“ Dimension der Geschichte, von der aus diese Philosophiegeschichte entsteht. Somit betrifft der Anklang des Seins als die Verweigerung den „vertikalen Aspekt der Geschichte“, den Heidegger ursprünglich mit „Geschichte des Seins“ oder „Seinsgeschichte“ bezeichnet. In diesem Sinne bedeutet der Anklang des Seins die Geschichte.

Der Anklang des Seins ist aber eigentlich die ausgezeichnete Weise des Sichzeigens der Verweigerung der Seinsverlassenheit im Sinne dessen, dass der Anklang durch das Phänomen „Unterscheidung“ in den Horizont des Menschen vom bisher geltenden Seinsverständnis hineinragt und ihn zerklüftet. Damit lässt der Anklang diesen Menschen zur Verweigerung der Seinsverlassenheit, die nun den vertikalen Aspekt der Geschichte bedeutet, umkehren und über diesen Aspekt nachdenken. Dieser Anklang ist deswegen das Sichzeigen des vertikalen Aspekts der Geschichte, insofern der Anklang des Seins das Sichzeigen der Verweigerung der Seinsverlassenheit ist. Der Anklang des Seins ist also die Genesis des Denkens zum Sein und bezeichnet zugleich das Denken als das Ge-schickte, sofern der Anklang des Seins als jene Verweigerung das Geschick des Seins bedeutet. Als das Geschickte bekommt das Denken zum Sein seine Geschichtlichkeit und bestimmt sich als ein geschichtliches Denken, weil das Denken das Geschick des Seins als solches empfängt und damit ans Werk geht und seine „Geschichtlichkeit“ selbst erfragt. Der Anklang des Seins als Geschick ist somit sowohl der vertikale Aspekt der Geschichte wie auch die Genesis des geschichtlichen Denkens zum Sein selbst.

Der Anklang des Seins lässt als die Genesis des geschichtlichen Seinsdenkens den denkenden Menschen in die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis der gewesenen Philosophie zum Sein „zurücktreten“. Er ist primär die „Unterbrechung“ des geltenden Seinsverständnisses vom Seienden her und die „Unterscheidung“ von diesem herrschaftlichen Seinsverständnis.

1989, S. 39.

²⁴⁸ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 112.

Damit eröffnet sich für diesen Menschen die Möglichkeit, das Sein auf die Seinsverlassenheit hin zu durchdenken. Doch das „Wohin“ der Unterscheidung „vom“ bisherigen herrschaftlichen Verständnis ist nicht eine vollständig „neue“ Form des Verstehens des Seins oder ein neu zu erfindender Stil des Seinsdenkens. Dieses „Wohin“ ist nichts anderes als eine Auseinandersetzung mit der gewesenen Philosophie, die ursprünglich aus den Erfahrungen der Seinsverlassenheit her entsteht, obwohl sie voll verborgen bleiben. Die Geschichte des Seins lässt sich zuerst als der geschichtliche Ablauf zur Seinsvergessenheit verstehen. Aber die ständigen Geschehnisse in diesem Ablauf stellen ursprünglich die jeweilige Erscheinung der Kraft der Seinsverlassenheit dar. Es gibt außerhalb dieses geschichtlichen Ablaufs kein Außen, keine Außenwelt, in der der Mensch das Sein selbst erfragen könnte. Der Mensch kann die Möglichkeit, das Sein zu durchdenken, erst in Auseinandersetzung mit dem Ablauf der Philosophiegeschichte ausschöpfen. Damit bahnt der Mensch den geschichtlichen Ablauf zur Seinsvergessenheit als die jeweils ständigen Erscheinungen der Seinsverlassenheit „erneut“ um. Der Versuch dieses Um-bahnens ist die geschichtliche Auseinandersetzung, die Heidegger als „Zuspiel“ bezeichnet. Hier gilt es zu verstehen, dass das Phänomen „Anklang“ als Unterscheidung zum einen der Wendepunkt ist, an dem der Menschen sich in den geschichtlichen Ablauf zurückgehen lässt, und zum anderen der Ausgangspunkt, von dem aus er diesen Ablauf erneut um-bahnen kann. Der Anklang des Seins als Wendepunkt und zugleich als Ausgangspunkt ist der vertikale Aspekt der Geschichte, von dem her die Zurückrichtung in die Geschichte und die neue Ausrichtung der Bahn der Geschichte zusammen entstehen.

Sofern der Anklang des Seins auf sein geschichtliches Charakteristikum wirkt, kann das Denken zum Sein mit der Besinnung auf das moderne Zeitalter, in dem der denkende Mensch selbst steht, beginnen. Durch den Anklang als Unterscheidung setzt sich der Mensch zuerst unvermeidlich mit seinem aktuellen Zustand des modernen Zeitalters auseinander, den der geschichtliche Ablauf zur Seinsvergessenheit zum Erfolg hat. So dringend der Mensch die Seinsvergessenheit der Machenschaft als solche herausheben kann, so tief tritt er dann in die Auseinandersetzung mit der gewesenen Philosophie ein, die die Machenschaft verstärkt hat. Somit benennt Heidegger die Besinnung auf die moderne Wissenschaft, die als das ausdrückliche Zeichen der Machenschaft des modernen Zeitalters gesehen wird, als „Vorbereitung des Anklangs des Seins“²⁴⁹. „Die Besinnung auf die »Wissenschaft«“²⁵⁰ vollzieht sich am Ende der Fügung „der Anklang“ und von hier aus geht Heidegger in die

²⁴⁹ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 141.

²⁵⁰ Ebd.

zweite Fügung „das Zuspiel“ über, in der es um die geschichtliche Auseinandersetzung als „Zuspiel“ geht. In dieser Weise wirkt der Anklang des Seins in dem Gedankengang der *BP* hier nun „vertikal“ im Sinne der Genesis des Zurücktretens in den geschichtlichen Ablauf und der Ausrichtung der „anderen“ Bahn des Ablaufs in der Form der Auseinandersetzung mit der geläufigen Philosophiegeschichte. Im Hinblick auf das Charakteristikum des Anklangs bezeichnet Heidegger den Anklang des Seins als das „Widerspiel zum Zuspiel“²⁵¹, nämlich als die Spaltung in die geschichtliche Auseinandersetzung.

3-1-7 Zusammenfassung

Durch die bisherige Betrachtung wurde der Anklang des Seins im Kontext der ersten Fügung „der Anklang“ in den *BP* betrachtet. Zuerst wurde der Anklang im Zusammenhang mit der Leitstimmung auf doppelte Weise als die Unterscheidung charakterisiert. Zum einen bedeutet die Unterscheidung die Unterbrechung des geläufigen Verhaltens gegenüber dem bisherigen geltenden Seinsverständnis und eine „Unterscheidung“ zwischen diesem Seinsverständnis und der „anderen“ Möglichkeit der Konfrontation mit dem Sein selbst. Zum anderen ist die Unterscheidung als Anklang die durch den Menschen stattfindende „Selbst-unterscheidung“ der Wahrheit des Seins zwischen der Machenschaft und dem Sichzeigen ihrer ursprünglichen gegenwendigen Bewegtheit. Von dieser Charakteristik des Anklangs aus wurde der Anklang des Seins als der vertikale Aspekt der Geschichte auf doppelte Weise weiter herausgearbeitet. Der Anklang des Seins ist einerseits die ausgezeichnete Weise des Sichzeigens des vertikalen Aspekts der Geschichte, aus dem her jedes Geschehnis der Philosophiegeschichte jeweils entstehen kann. Diese Weise als Anklang bedeutet die Genesis des Denkens zum Sein in den *BP*, die dieses Denken als „geschichtlich“ charakterisiert. Andererseits bedeutet der Anklang des Seins einen Wendepunkt des Zurücktretens in die Philosophiegeschichte und zugleich einen Ausgangspunkt zu einer anderen, neuen Ausrichtung dieser Geschichte. In diesem Sinne ist der Anklang des Seins auch der vertikale Aspekt der Geschichte. Mit diesem geschichtlichen Charakteristikum des Anklangs des Seins kann das geschichtliche Denken als Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte um das Sein sich vollziehen.

Hiermit ist die erste Charakteristik der „Geschichte“, die in den *BP* in Bezug auf das Denken zum Sein wirkt, im Hinblick auf das Phänomen des Anklangs abgeschlossen. Die Geschichte

²⁵¹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 107.

in den *BP* ist zuerst der vertikale Aspekt der Geschichte, der die ursprüngliche Geschichtlichkeit der Philosophiegeschichte ist und zugleich die „Genesis“ des geschichtlichen Denkens zum Sein in den *BP* bedeutet, und der dieses Denken sich als geschichtliche Auseinandersetzung vollziehen lässt.

3-2 Zuspiel und der horizontale Aspekt der Geschichte

Nun geht es im Kontext der zweiten Fügung „das Zuspiel“ um das Zuspiel als die geschichtliche Auseinandersetzung im Denken Heideggers zum Sein mit der von Heidegger charakterisierten Metaphysik. Damit lässt sich der horizontale Aspekt der Geschichte der *BP* aus der Debatte in der Fügung „das Zuspiel“ herausarbeiten. Danach wird der horizontale Aspekt der Geschichte als Geschichtlichkeit im Sinne eines Mediums dargestellt zwischen der Geschichte der Metaphysik und der von dem Seinsdenken Heideggers erneut zu bahrenden „anderen Geschichte“, was sein geschichtliches Denken methodisch ermöglicht.

3-2-1 Geschichtliches Denken als Zuspiel

Das Zuspiel, das als Titel der zweiten Fügung genannt wird, beinhaltet die gedankliche Auseinandersetzung Heideggers mit der Philosophiegeschichte. Die Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte ist ein methodisch entscheidendes Element in Heideggers Denken zum Sein. Denn sie lässt sich als Vollzugsweise dieses Denkens verstehen, während der Anklang des Seins eine Genesis des Denkens zum Sein bezeichnet. Somit lautet die leitende Frage in der zweiten Fügung, wie sich das geschichtliche Denken in den *BP*, nämlich das seinsgeschichtliche Denken, vollzieht? Heidegger beschreibt in der ersten Hälfte der zweiten Fügung das Charakteristikum der Auseinandersetzung als Zuspiel. In der zweiten Hälfte und bis zu dem Ende dieser Fügung wird diese Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte weiter ausgeführt. Im Hinblick auf das in dieser Arbeit gegebene Thema gilt es, vor allem die Beschreibung der Charakteristika der Auseinandersetzung als Zuspiel zu untersuchen.

Im letzten Teil ging es um das Phänomen „Anklang“ als den vertikalen Aspekt der Geschichte. Dementsprechend wurde das Zuspiel am Ende kurz skizziert. Der Anklang des

Seins zeigt sich als die Leitstimmung für den Menschen. Sie lässt diesen Menschen die Unterscheidung zwischen dem ihm geläufigen Seinsverständnis, das sich durch die Philosophiegeschichte hindurch entwickelt, und der anderen Möglichkeit der Konfrontation mit dem Sein selbst erfahren. Aber das heißt nicht, dass der Mensch sich nach der Erfahrung der Unterscheidung des ganz neuen Denkstils mit dem Sein beschäftigen könnte, indem er das bisherige Seinsverständnis einfach hinter sich ließe. Das Sein, sofern es immer das Seiende „verlässt“, kann man nie als solches allein darstellen beziehungsweise bearbeiten. Denn mit jeder möglichen Wort- und Ausdruckswendung kann man unvermeidlich das Sein nur als Seiendes behandeln.

Da der Mensch die Unterscheidung als Anklang des Seins erfahren kann, kann er sich vielmehr notwendig in die Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte begeben.²⁵² Die Philosophiegeschichte ist ursprünglich die „Geschichte des Seins“ im Sinne dessen, dass diese Geschichte von der jeweiligen verborgenen Erfahrung der Bewegung des Seins als seine Verweigerung her entsteht, nämlich aus der verborgenen Erfahrung der Seinsverlassenheit. Der Mensch kann sich nach dem Anklang mit dem Sein und seiner Bewegtheit als Verweigerung durch die Philosophiegeschichte konfrontieren, indem er diese als die jeweiligen Erscheinungen der Verlassenheit des Seins erörtert und um-bahnt. In dieser Weise gestaltet sich das Denken zum Sein nach dem Anklang des Seins in der Form des geschichtlichen Denkens als Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte um das Sein. Deswegen „muss“ der Anklang „als Widerspiel zum Zuspiel gegliedert sein“²⁵³ in dem Sinne, dass er als Unterscheidung unvermeidlich sich das Denken zum Sein in die Auseinandersetzung als Zuspiel verkörpern lässt.

Heidegger schreibt zur Leitstimmung, als die sich der Anklang des Seins meldet und die den Menschen ins Zuspiel leitet, sie sei: „die Lust der fragenden wechselweisen Übersteigerung der Anfänge“²⁵⁴. Die Anfänge sind hier zwei parallele Anfänge, nämlich der erste Anfang und der andere Anfang, die Heidegger als seine Kerntermini nach den 1930er Jahren benutzt. Diese beiden Anfänge spielen in der Form des „Übergangs vom ersten Anfang zum anderen Anfang“ die entscheidende Rolle des Zuspiels als des geschichtlichen Denkens zum Sein.

²⁵² Vgl. Angehrn, 2007, S. 263 f.

²⁵³ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 107.

²⁵⁴ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 169.

3-2-2 Zwei Anfänge

Dem Aussehen nach klingt der Ausdruck Heideggers „Übergang vom ersten Anfang zum anderen Anfang“ merkwürdig, weil die zwei Anfänge „der erste und der andere“ genannt werden. Die in den letzten Jahren nach der Veröffentlichung der „Schwarzen Hefte“ geführten Debatten zu Heideggers Philosophie tendieren zu der Interpretation, dass der andere Anfang im Kontext seiner politischen oder seiner antisemitischen Gedanken zu deuten ist.²⁵⁵ Hier jedoch soll der Übergang zweier Anfänge als eine notwendige, immanente logische Struktur des geschichtlichen Denkens zum Sein herausgearbeitet werden.

Der erste Anfang kann sich verstehen als das, von dem jedes Denken in der Philosophiegeschichte ausgeht und woran sich die Philosophiegeschichte orientiert. Dieser erste Anfang deutet auf die Erfahrung des Seins des Seienden als Seiendes, nämlich des Faktums, dass das Seiende als solches ist. Dagegen lässt sich der andere Anfang als die Erfahrung der Verweigerung des Seins in der Seinsverlassenheit, ursprünglich als die der Wahrheit des Seins verstehen. Diese Erfahrung besteht darin, dass das Sein selbst aus dem Seienden und seinem Zusammenhang schon hinausgefallen ist in jenem Faktum, dass das Seiende als solches ist, obwohl das Sein damit jedes Seiende erscheinen und seinen Zusammenhang mit anderem Seienden bestehen lässt. Zwar lässt die Erfahrung dieses vorausgehenden Entzugs des Seins ursprünglich den ersten Anfang und den Gedanken davon entstehen.²⁵⁶ Aber die Erfahrung versteckt sich unauffällig hinter jedem Gedanken der Philosophiegeschichte, wo der erste Anfang als solcher in seinem primären Element ist. Wenn sich die Erfahrung des Seins selbst gegenüber dem ersten Anfang in den Vordergrund bringt, lässt diese Erfahrung sich nur als der „Andere“ gegenüber dem „Ersten“ zeigen. Also kann sich ohne diesen ersten Anfang jener andere Anfang nicht zeigen, dieser kann ohne jenen überhaupt nicht bestehen.

Die Auseinandersetzung, die der Beziehung zwischen dem ersten Anfang und dem anderen folgt, bedeutet nicht, dass der andere Anfang als der spätere allein von Gewicht wäre und der erste Anfang als der frühere oder veraltete künftig weggelassen würde.²⁵⁷ Vielmehr wird der Prozess der Auseinandersetzung von Heidegger als Zuspiel zwischen dem ersten Anfang und dem anderen Anfang bezeichnet. Das Zuspiel ist nach der gewöhnlichen Bedeutung so, wie

²⁵⁵ Vgl. Di Cesare, 2016, S. 366-369.

²⁵⁶ Zur Ursprünglichkeit des anderen Anfangs gegenüber dem ersten Anfang schreibt Heidegger über den anderen Anfang: „Der Anfang ist das Seyn selbst als Ereignis, die verborgene Herrschaft des Ursprungs der Wahrheit des Seienden als solchen“ (Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 58).

²⁵⁷ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 169 f.

beim Ballspiel zwei Spieler einen Ball zu- und gegeneinander passen. Diese Art des Zuspiels gilt so auch für die Auseinandersetzung zwischen dem Seinsdenken zum anderen Anfang und der Philosophiegeschichte vom ersten Anfang. Das heißt, das Seinsdenken formuliert ein Zuspielen zwischen dem Seinsdenken und der Philosophiegeschichte um die Ausführungsmöglichkeit der Frage nach dem Sein. Das Seinsdenken, das durch den Anklang den Einblick in die Bewegung der Wahrheit des Seins „bekommen“ hat, „wirft“ dann diesen Einblick in die Philosophiegeschichte hinein. Damit bezeichnet dieses Denken die Philosophiegeschichte als die Geschichte des Gedankens aufgrund des ersten Anfangs. Daraufhin kann das Seinsdenken seinen eigenen Gedankengang zum anderen Anfang und zu seiner „anderen“ Geschichte gegenüber dem ersten Anfang und gegenüber dieser Geschichte deutlich „auffassen“.

In dieser Weise spürt Heideggers Denken ein Zuspiel zwischen dem ersten Anfang und dem anderen um die Frage nach dem Sein. Dazu schreibt er, das „Zuspiel ist geschichtlichen Wesens und ein erstes Brückenschlagen des Übergangs, eine Brücke aber, die ausschwingt in ein erst zu entscheidendes Ufer“.²⁵⁸ Hier bedeutet „ein zu entscheidendes Ufer“ den anderen Anfang, ein „Brückenschlagen“ beziehungsweise „eine Brücke“, die „ausschwingt“, ist die Vollzugsbewegung des Zuspiels. Und der „Übergang“, nämlich der Übergang vom ersten Anfang zum anderen, ist das immanente Charakteristikum des Zuspiels, das die Möglichkeit des Vollzugs des Zuspiels prägt. Dieses Zuspiel hat ein „geschichtliches Wesen“. Es gilt hier, das geschichtliche Wesen, nämlich die Geschichtlichkeit des Zuspiels im Übergang als seiner immanenten Struktur herauszuarbeiten, um das Zuspiel in der Perspektive auf die Geschichte tiefer zu verstehen. Um auf den Übergang einzugehen, sollen zuerst die Termini „Metaphysik“ und „Anfang“ untersucht werden.

3-2-3 Metaphysik und der erste Anfang

Für das Seinsdenken in der Form des Zuspiels gilt es, sowohl den Zugang zum anderen Anfang zu eröffnen als auch zugleich dafür sich des ersten Anfangs als ersten Anfang im Gedankengang zum anderen Anfang gewahrzuwerden. Dieses Gewahrwerden ist ein erster und elementarer Schritt des Zuspiels. Die erste Aufgabe des Zuspiels ist es, den ersten Anfang

²⁵⁸ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 169.

als solchen zu bestimmen. Dazu bezeichnet Heidegger „die ursprüngliche Zueignung des ersten Anfangs“ als das „Fußfassen im anderen Anfang“.²⁵⁹

Heidegger betrachtet zu Beginn der zweiten Fügung den ersten Anfang und seine Geschichte, nämlich die Philosophiegeschichte der Frage nach dem Sein vom Seienden her, die die Frage nach dem Seienden als Seiendem meint. Dabei bezeichnet er die Frage nach dem Seienden als Seiendem und ihre Problematik als die „Metaphysik“ in Bezug auf den ersten Anfang. Das Wort „Metaphysik“ tritt wohl überall in den *BP* auf. Aber die Metaphysik wird außer im „Vorblick“, der ein Überblick des Ganzen der *BP* ist, erst hier in der zweiten Fügung mit einigen Fragmenten konzentrisch herausgearbeitet. Dazu bestimmt die Seiendheit des Seienden, die wörtlich nun von dem Seienden her gesehen wird, das primär verstandene Sein des Seienden durch die Entwicklung der Geschichte der Metaphysik und ist der Sinn dieses Seins. „Die Metaphysik meint, das Sein lasse sich am Seienden finden, und dies so, dass das Denken über das Seiende hinaus geht“.²⁶⁰ Die Seiendheit wird in der Problematik der Metaphysik als die beständige Anwesenheit des Seienden gesehen.²⁶¹ Deswegen kann die Metaphysik das Sein nur „am Seienden finden“. Und weiter sucht die Metaphysik durch das Denken von Descartes in der Neuzeit hindurch nach dem Sein des Seienden, das heißt, seiner Seiendheit, nicht in demselben Seienden, sondern im Subjekt, das das Seiende sieht. Also gehört die Seiendheit des Seienden „ausschließlich“ zum „Apriori“ in der Subjektivität,²⁶² aufgrund derer das menschliche Subjekt durch seine Vorstellung ständig jedem vorgestellten Seienden begegnet. Dazu beschreibt Heidegger, „je ausschließlicher das Denken dem Seienden sich zuwendet und für sich selbst einen *seiendsten* Grund sucht (Vgl. Descartes und die Neuzeit), um so entschiedener entfernt sich die Philosophie aus der Wahrheit des Seyns“²⁶³. Die Wahrheit der Metaphysik ist die „Wahrheit des Seienden“²⁶⁴, nämlich die Offenheit des Seienden.²⁶⁵ Die „Offenheit des Seienden“ heißt die Erfahrung des Faktums, dass das Seiende schon als solches ist. Durch sie kann der Menschen das Seiende als solches nun im Hinblick auf seine Offenheit anerkennen und als etwas bestimmen. Sofern die Metaphysik im Seienden nach dem Sein sucht, genauer gesagt, „beständig“ die „Anwesenheit“ des Seienden aufgrund seiner Offenheit anstarrt, ist diese Offenheit der Grund

²⁵⁹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 171.

²⁶⁰ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 170.

²⁶¹ Vgl. dazu auch Heidegger, 1976, S. 152 ff.

²⁶² Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 174 und S. 222 f.

²⁶³ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 170

²⁶⁴ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 179.

²⁶⁵ Zum Zusammenhang zwischen der Offenheit des Seienden und der Wahrheit vgl. Heidegger, Bd. 45, 1984, S. 19-57, besonders S. 19-24, S. 56 f. und S. 98-103, S. 120, S. 132 f., S. 211.

der Metaphysik und zwar der „Anfang“ der Metaphysik. Aber die Wahrheit des Seienden als seine Offenheit wird von der Wahrheit des Seins, von der gegenwärtigen Bewegung zwischen der Verweigerung des Seins und der danach erfolgenden Erscheinung des Seienden, von der „lichtenden Verbergung“²⁶⁶ aus eröffnet.

Doch im Rahmen der Problematik der Metaphysik allein kann man über die Wahrheit des Seienden nicht weiter nachdenken. Denn ihre Problematik bildet sich nun von dem Horizont der Offenheit des Seienden, nämlich von dem Horizont des Anfangs der Metaphysik, aus und orientiert sich daran. Die daraus erwachsende metaphysische Problematik kann weder diesem Horizont entkommen noch den Anfang selbst als seinen Grund rückbezüglich erfragen, weil sie sich immer in diesen Horizont fügt. Erst recht nicht kann man in diesem Rahmen zu der Frage gelangen, wie der Anfang der Metaphysik entsteht, das heißt die Offenheit des Seienden. Anders gesagt, insofern der Mensch die Charakteristik der Metaphysik ausführen kann, ist er schon in den „Übergang vom Anfang der Metaphysik zum Schritt auf den anderen Anfang“ gegangen. Erst indem er im „Übergang“ steht, kann er die Frage „Was ist die Metaphysik?“ stellen und dadurch den ersten Anfang als ihren Grund untersuchen. Um die Metaphysik „als solche“, nämlich auf ihre Grenze hin und von ihrem Grund aus, zu ergründen, ist es aber im Voraus vonnöten, einen „Riss“ der metaphysischen Problematik zu erfahren. Die vorlaufende Erfahrung des Risses ist der Anklang des Seins als Unterscheidung. Durch die Erfahrung des Risses kann der Mensch sich mit der Metaphysik als solcher beschäftigen. Entlang dieses Gedankengangs wird die Betrachtung zur Metaphysik in der zweiten Fügung „das Zuspiel“ nach der ersten Fügung „der Anklang“, in der es um den Anklang des Seins, geht, angelegt.

Der Grund, warum die metaphysische Problematik ihren eigenen Anfang nicht selber erreichen kann, ist nicht ein ihr inhärenter Mangel, sondern gehört zum Charakteristikum des Anfangs. Murai beschreibt den komplexen Gehalt des Anfangs aufgrund verschiedener Texte Heideggers ausführlich.

Der Anfang sei ganz anders als der Beginn, der im Vorgang einer Handlung oder eines Prozesses als ein bestimmter Zeitpunkt besteht. Das Charakteristikum des Anfangs liege in seinem paradoxen Wesen. Ein Anfang bestimme, sofern es der Anfang der Geschichte sei, alles und jedes vom nachfolgenden Ablauf aus als sein Anfang. Trotzdem könne das, was der Anfang des Ablaufs der Geschichte sei, erst durch den nachfolgenden Ablauf der Geschichte

²⁶⁶ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 189.

entschieden werden. Also sei das Paradoxon im Anfang beschlossen im Sinne dessen, dass der Anfang einerseits jedes Nachfolgende durchaus bestimme und andererseits er nach dem Nachfolgenden erst als sein Anfang werden könne. Deswegen sei der Anfang selbst objektiv „von Anfang an“ unfassbar.²⁶⁷ Dagegen sei der Beginn, z. B. der eines Treffens oder der eines Experiments, ein Aufruf des Kriegs, der zeit- und raummäßig fassbar und bestimmbar sei.²⁶⁸

Doch der Anfang habe auch die Selbstständigkeit und Priorität vor dem nachfolgenden Ablauf, den er bahnt.²⁶⁹ Das heißt, der Anfang habe die Struktur, sich als Anfang von sich selbst her festzusetzen, deswegen habe er seine eigene Ursprünglichkeit, die von dem diesem Anfang nachfolgenden Ablauf nicht ausgeschöpft werden könne. Der Anfang könne, wie die Dialektik bei Hegel, durch das Ende, das das Ziel und die Vollendung des Anfangs sei und das diesen Anfang an die Vollendung vermittele, nicht rekonstruiert werden.²⁷⁰ Vielmehr meine das Ende bei Heidegger gar nicht die Vollendung des Anfangs, sondern seinen Untergang. Der Anfang habe einen Primat, der nie durch seine nachfolgende Geschichte ablösbar sei. Also werde der Anfang einerseits durch das Nachfolgende hindurch entschieden, doch andererseits übertreffe der Anfang schon alles und jedes Nachfolgende.²⁷¹ In dieser Weise wird der Anfang als solcher durch das nachfolgende Geschehnis entschieden, soweit jedes Geschehnis in dem diesem Anfang nachfolgenden Ablauf immer mit diesem Anfang bedingt werden muss.

Das Nachfolgende selbst kann also nicht „unmittelbar“ seinen eigenen Anfang ergreifen. Dieses Charakteristikum des Anfangs gilt auch für die Problematik der Metaphysik. Immer bestimmt sich die Metaphysik am Anfang der Metaphysik, aber die Metaphysik selbst kann nie den Anfang überholen, geschweige denn ihn erfragen. Damit das Nachfolgende den Anfang als seinen Anfang erfragen kann, braucht es einen Umschlag, mit dem das Nachfolgende von der Problematik der Metaphysik sich lösen kann. Es kann erst durch den Umschlag die Metaphysik ihrem Anfang angehören lassen und sie als ein geschlossenes System, das ihren eigenen Anfang hat, herausheben. Es geht danach mit dem Umschlag über

²⁶⁷ Vgl. Murai, 1998, S. 151. Dazu schreibt Heidegger in den *BP*: „Denn der Anfang kann nie als dasselbe gefaßt werden, weil er vorgreifend ist und so je das durch ihn Angefangene anders übergreift und demgemäß die Wieder-holung seiner bestimmt“ (Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 55).

²⁶⁸ Vgl. Heidegger, Bd. 39, 1980, S. 3 f. Hier schreibt Heidegger: „Der Beginn wird alsbald zurückgelassen, er verschwindet im Fortgang des Geschehens. Der Anfang, der Ursprung, kommt dagegen im Geschehen allererst zum Vorschein und ist voll da erst an seinem Ende. Wer vieles beginnt, kommt oft nie zum Anfang“.

²⁶⁹ Heidegger schreibt: „Der Anfang ist das Sichgründende Vorausgreifende; sich gründend in den durch ihn ergründeten Grund; vorausgreifend als gründend und deshalb unüberholbar“ (Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 55).

²⁷⁰ Vgl. Murai, 1998, S. 152 und Heidegger, 2013, S. 439 f. Dazu vgl. Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 81 und Hegel, Bd. 18, 1986c, S. 41 und S. 115 f.

²⁷¹ Vgl. Murai, 1998, S. 151 f.

die Problematik der Metaphysik hinaus. Der Umschlag umfasst den Blickwinkel auf die Dimension, von der aus der Anfang der Metaphysik und die damit metaphysische Problematik ursprünglich entstehen, als den „anderen“ Anfang hinter dieser Problematik zu blicken und darauf zuzugehen. Dieser „Blick“ wird durch diesen Anfang selbst im Vorlauf geöffnet. Der Umschlag ist nichts anderes als der Übergang vom ersten Anfang zum anderen Anfang, der das geschichtliche Denken zum Sein bestimmt. Der Gang des Übergangs zeichnet die Auseinandersetzung als Zuspil.

3-2-4 Übergang und Absprung als die Negativität des Denkens

Sofern der Mensch im Bereich der Metaphysik bleibt, kann er nicht über ihre Problematik hinaus in ihren Anfang zurücktreten. Um dieses Zurücktreten zu vollziehen, braucht es einen eigenen klaren „Sprung“ vom Bereich der Metaphysik weg. Der Sprung kommt aber erst ans Tageslicht, indem die Auseinandersetzung mit der Metaphysik durchlaufen und damit ihr Ursprung aufgezeigt wird. Hier gilt es, diesen Sprung als die logische Bestimmtheit des Übergangs vom ersten Anfang zum anderen Anfang zu betrachten. Dazu kennzeichnet Heidegger den Kernpunkt dieses Übergangs mit dem Terminus „Absprung“²⁷². Heidegger beschreibt weiter den Absprung mit dem Ausdruck „Verneinung“²⁷³. Die Verneinung bedeutet die Negativität des Übergangs. Deswegen erweckt der Ausdruck den Anschein, als ob der Übergang vom ersten Anfang zum anderen Hegels dialektischem System nahe stünde, das die Negativität als sein Grundcharakteristikum innehat.

Das System bei Hegel hat grundsätzlich das dialektische Charakteristikum, dass eine These durch die doppelte Negation in die höhere Dimension aufgeht. Das heißt, die These setzt sich durch die erste Negation ihrer Antithese entgegen und jene übertrifft diese durch die zweite Negation. Damit kann die These über ihren Zustand des Gegensatzes mit ihrer Antithese hinaus in eine höhere Stufe gelangen. Dadurch kann sie ihre Antithese als ihren eigenen Teil, als Spur ihrer dialektischen Bewegung, in sich umfassen, sodass die These auf ihre Antithese vom Blickpunkt ihrer erreichten höheren Stufe rücksichtlich hinunterblickt. Dieser Aufstieg zur höheren Stufe durch die doppelte Negation heißt bei Hegel die „Aufhebung“ bzw. das

²⁷² Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 178. Zur Relevanz des Absprungs vgl. Murai, 1998, S. 152 f. Aber Murai ist nun über die Negativität des Absprungs und ihre Verweigerung unterschiedlicher Ansicht von der vorliegenden Betrachtung.

²⁷³ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 178.

„Aufheben“²⁷⁴. Im philosophischen System Hegels zieht sich diese Negativität von Anfang an als Grundbewegung durch sein Werk.

Von der hegelschen Dialektik aus gesehen, scheint der Übergang vom ersten Anfang zum anderen Anfang mit dem Ausdruck „Verneinung“ als die dialektische Bewegung dazwischen verstanden werden zu können, als ob der Mensch vom ersten Anfang durch die Negativität zum anderen Anfang übersteigen könne. Aber Heidegger zufolge ist die „Auseinandersetzung“, und zwar der Übergang zwischen den Anfängen, der diese Auseinandersetzung bestimmt, „keine Gegnerschaft, weder im Sinne der groben Ablehnung noch in der Weise einer Aufhebung des ersten im Anderen“²⁷⁵. Vielmehr ist der Übergang die entscheidende Scheidung, insoweit die beiden Anfänge als die Geschiedenen entschieden sind und dazwischen „kein gemeinsamer Bezirk der Unterscheidung obwalten kann“.²⁷⁶

Heidegger schreibt, wie oben erwähnt, „die ursprüngliche Zueignung des ersten Anfangs (und d. h. seiner Geschichte) bedeutet das Fußfassen im anderen Anfang“²⁷⁷. Somit scheint es ferner so, als ob dieser Übergang als eine Art der „Destruktion der Geschichte der Ontologie“ von *SZ* begriffen werden könnte. Die Destruktion bedeutet nicht die Vernichtung der Geschichte der Ontologie, sondern sie vollzieht sich als die „Wiederholung“ dieser Geschichte als des Horizonts der noch nicht erschöpften Möglichkeit der Fragestellung zum Sein. Diese Wiederholung ist unvermeidlich, um die Seinsfrage auszuführen, weil jeder, der die Seinsfrage erneut zu stellen versucht, immer vor der Tradition dieser Geschichte stehen und erst davon ausgehen muss. Dabei soll die Geschichte als Horizont der Seinsfrage einem Versuch, die Seinsfrage erneut zu stellen, die Möglichkeit dieser Fragestellung überliefern und ihn zugleich begrenzen. So findet der Mensch, der die Seinsfrage erneut stellen will, diese Geschichte als seinen Ausgangspunkt und betrachtet zugleich ihre Grenze kritisch. Mit dieser Betrachtung als „Erwiderung“ auf die Geschichte wird die Geschichte der Ontologie vertieft und erweitert. Jener Mensch eignet sich die betrachtete Geschichte als den möglichen erweiterten Horizont zur Ausführung der Seinsfrage an.²⁷⁸ In dieser Weise läuft die Destruktion der Geschichte der Ontologie in *SZ* in einem wechselseitigen Zirkel mit der Geschichte der Ontologie und die Destruktion ist eine Praxis der geschichtlichen Hermeneutik, die in sich eine Negativität als kritische Erneuerung enthält.

²⁷⁴ Dazu vgl. Hegel, 2017, S. 145 ff.

²⁷⁵ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 187.

²⁷⁶ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 177.

²⁷⁷ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 171.

²⁷⁸ Zur Betrachtung zur Destruktion in *SZ* vgl. 4-1-3 und 4-1-4.

Aus der Perspektive auf die Hermeneutik gesehen, scheint der Übergang vom ersten Anfang zum anderen Anfang eine Art der Hermeneutik zu sein. Das heißt, der Mensch, der das Sein selbst über die metaphysische Problematik hinaus erfragen will, würde den ersten Anfang als seinen eigenen Grund auf die Frage nach dem Sein selbst hin wiederholen. Damit könnte dieser Mensch die noch nicht erschöpften Möglichkeiten des ersten Anfangs und der Problematik davon als den Horizont der erneuten Fragestellung zum anderen Anfang als Sein wiederholen. Diese Auffassung des Übergangs wirkt einleuchtend. Das Denken zum anderen Anfang kann nicht ohne das tiefere Eingehen auf den ersten Anfang und die Problematik vom ersten Anfang, nämlich ohne ihre „Wiederholung“, entstehen.²⁷⁹ Doch die Auffassung des Übergangs in den *BP* als hermeneutischer Praxis scheint den Abstand zwischen dem ersten Anfang und dem anderen in „einen“ vertieften und erweiterten Horizont zusammenzubinden.

Die beiden Orientierungen der Interpretation, sowohl an der Dialektik als auch an der Hermeneutik, sind meines Erachtens darin einig, dass sich die negative Bewegtheit vom Übergang als Absprung nicht genau erfassen lässt. Der Absprung bedeutet die eigene Negativität im geschichtlichen Denken in den *BP*. Heidegger bezeichnet dieses „Nein“ als den „großen Ab-sprung“, und dann schreibt er: „Der Ab-sprung, der sowohl das, wovon er abspringt, »bejaht«, der aber auch selbst als Sprung nichts Nichtiges hat“²⁸⁰. Dieser Satz zeigt die wesentliche Negativität des Absprungs. Er betont, der Absprung als „Nein“ sei die Negation nicht einfach im gewöhnlichen Sinne der „Abweisung, der Wegsetzung, der Herabsetzung und gar der Zersetzung“²⁸¹, das heißt, die Negation im Sinne des Ablehnens der Metaphysik, ihres Anfangs und ihrer Geschichte. Vielmehr müsse der Absprung als Absprung die Metaphysik sich vollenden lassen. Das heißt, der Absprung zeigt durch seinen Vollzug der metaphysischen Problematik ihren Anfang und den Zusammenhang zwischen dieser Problematik und dem Anfang als ihre Geschichte, nämlich als die „Geschichte der Metaphysik“. Dadurch gibt der Absprung der metaphysischen Problematik die geschlossene und vollständige Entwicklung ihrer Geschichte, die aus ihrem Anfang entspringt. Somit heißt der Absprung nicht das Ablehnen der Metaphysik und hat in sich „nichts Nichtiges“ über die Metaphysik, vielmehr „bejaht“ der Absprung sie im Sinne dessen, die Metaphysik ihrem Anfang zuzuordnen und ihre Geschichte auf ihre Grenze hin „positiv“ vollenden zu lassen.²⁸²

²⁷⁹ Dazu schreibt Heidegger: „Den anderen Anfang anheben als Auseinandersetzung mit dem ersten in seiner ursprünglicheren Wiederholung“ (Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 58).

²⁸⁰ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 178.

²⁸¹ Vgl. ebd.

²⁸² Dazu schreibt Heidegger: „Solche Verneinung freilich genügt sich nicht mit dem Absprung, der nur hinter sich läßt, sondern sie entfaltet sich selbst, indem sie den ersten Anfang und seine anfängliche Geschichte freilegt

Aber es bleibt die Frage: Woher kann der Absprung seine Negativität im Sinne der „Verneinung“ bekommen? Heidegger findet diese Verneinung in der Weise einer „Verweigerung“.²⁸³ Die Verweigerung des Absprungs bedeutet eine Selbstbewegung der „Ab-setzung des anderen Anfangs gegen den ersten Anfang“²⁸⁴, indem der Absprung den Anfang der Metaphysik als den „ersten“ Anfang in seinem geschichtlichen Entwicklungshorizont und in seiner Grenze einheitlich darstellt. Einerseits bejaht die Praxis des Absprungs die Geschichte der Metaphysik, in dieser Praxis bewegt sich der Absprung andererseits als die Verweigerung im Sinne der durchgehenden Distanzierung gegenüber dieser Geschichte.²⁸⁵ Also schreibt Heidegger, dass „das Nein das Ja überholt“²⁸⁶, nie umgekehrt, in der Form, dass die sich bejahende Beschreibung das Andere nun negativ kritisieren und ablehnen würde. Sein geschichtliches Denken ist eine Bewegung der Selbstdistanzierung von der zu bejahenden gängigen Geschichte der Metaphysik, insofern das Denken sich als das „Andere“ gegenüber dieser „einmaligen“ Geschichte als der „ersten“ Geschichte bestimmt. In dieser Weise hat sein geschichtliches Denken das Grundcharakteristikum eines paradoxen Denkens, das in sich das „Nein“ und das „Ja“ zugleich enthält.²⁸⁷

Den Versuch, die Geschichte der Metaphysik aufgrund ihres Anfangs in ihrem Umfang zu betrachten, kann der Mensch nicht vollziehen, wenn er innerhalb dieser Geschichte steht. Doch es gibt von Anfang an keinen Bereich außerhalb dieser Geschichte, von dem aus sich diese Geschichte als solche im Ganzen überschauen ließe. Wenn der Mensch aber die Beschreibung der Geschichte im ganzen Umfang aufgrund ihres Anfangs vollziehen kann, kann dies demselben Menschen bezeugen, dass er seine Perspektive auf die Geschichte mit einer Selbstdifferenzierung zu dieser Geschichte schon erzeugt hat. Je nach der Vertiefung der Beschreibung kann der Mensch sich von dieser Geschichte weiter distanzieren. Daher bedeutet die Geschichte zu beschreiben, von derselben Geschichte unvermeidlich sich zu distanzieren.

und das Freigelegte zurücklegt in das Besitztum des Anfangs, wo es, hinterlegt, alles auch jetzt und künftig noch über-ragt, was einstmals in seinem Gefolge sich ergab und zum Gegenstand der historischen Verrechnung wurde“ (Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 179).

²⁸³ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 178.

²⁸⁴ Vgl. ebd.

²⁸⁵ Dazu schreibt Heidegger: „Vielmehr ist diese ursprüngliche Verneinung von der Art jener Verweigerung, die sich ein Nochmitgehen versagt aus dem Wissen und der Anerkennung der Einzigartigkeit dessen, was in seinem Ende den anderen Anfang fordert“ (ebd.).

²⁸⁶ Vgl. ebd.

²⁸⁷ Vgl. zur weiteren präzisen Betrachtung über die Paradoxie des Absprungs auch Murai, 1998, S. 153 ff. Dort fokussiert er mehr die Unterscheidung dieses Charakteristikums des Absprungs und Übergangs vom hermeneutischen Zirkel des Verstehens.

Hier können die Positivität als die vollenden-lassende Beschreibung und die Negativität als Verweigerung gleichzeitig bestehen. Dieser „gleichzeitige Bestand des Ja und des Nein“ macht den Absprung als die logische Bestimmtheit des geschichtlichen Denkens aus. In diesem Zusammenhang zwischen dem Ja und dem Nein bearbeitet das Denken zum Sein einerseits die einmalige Geschichte der Metaphysik. Andererseits kann dieses Denken durch diese bejahende Beschreibung zugleich sich der Geschichte der Metaphysik entziehen.

3-2-5 Geschichte der Metaphysik und eine „andere“ Geschichte

Von der logischen Bestimmtheit des Absprungs her lässt sich der Übergang vom ersten zum anderen Anfang näher bestimmen. Der „andere Anfang“ als die Erfahrung des Seins selbst lässt den Anfang der Metaphysik erscheinen und ist Ursprung der diesem Anfang nachfolgenden Geschichte. Aber der andere Anfang selbst verweigert die Dimension des ersten Anfangs und ihrer Geschichte als der „Andere“. Denn der andere Anfang ist als die Erfahrung dessen, dass das Sein das Seiende „verweigert“, nicht deckungsgleich mit der Erfahrung des Seienden als des Seienden. Also lässt sich der andere Anfang nicht im möglichen Horizont dieser Erfahrung finden, die als der „erste Anfang“ die Problematik der Metaphysik festhält. In dieser Weise verweigert der andere Anfang den ersten Anfang und seinen Horizont. Er wird notwendigerweise der „Andere“. Das geschichtliche, und zwar „übergängliche Denken“²⁸⁸ bei Heidegger in den *BP* ist ein Versuch, dieser Bewegung des anderen Anfangs zu entsprechen und die phänomenale Spur des anderen Anfangs nachzuvollziehen. Also beschließt dieses Denken in sich die eigene logische Bestimmtheit des Absprungs, sofern es als Übergang der Bewegtheit der Verweigerung des anderen Anfangs entspricht.

Das Übergangscharakteristikum des geschichtlichen Denkens ist einerseits die Möglichkeit seiner Vollzugweise, andererseits bedingt es durchgehend dieses Denken. Das heißt, das geschichtliche Denken bleibt immer der Übergang vom ersten Anfang zum anderen Anfang. Der Grund, warum das geschichtliche Denken im Übergang bleiben muss und nicht unmittelbar den anderen Anfang erreichen kann, gehört ebenfalls zum Charakteristikum des Anfangs. Das Denken zum anderen Anfang wird durch den Anklang des Seins gegen den geltenden Horizont der Metaphysik angeregt. Also ist es klar, dass das Denken mit dem

²⁸⁸ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 171 ff.

Anfang als Anklang des Seins beginnt und der Anfang dieses Denkens nichts anderes als der andere Anfang ist, insofern der Anklang des Seins die Verweigerung des Seins ist. Es ist also unmöglich, dass das mit dem anderen Anfang begonnene Denken allein seinen Anfang als Anfang erreicht. Wenn dieses Denken über seinen Anfang als Anfang nachdenken können soll, ist es vonnöten, dass das Denken zum Sein nicht nur zum anderen Anfang gehört, vielmehr muss es auch durch seinen Vollzug den Horizont des anderen Anfangs überschreiten können. Somit braucht das Denken zum anderen Anfang den Hinblick auf die Geschichte des ersten Anfangs, aus der sich der andere Anfang schon gezogen hat. Dieses Denken kann über seinen eigenen Anfang als den „anderen“ Anfang im Zusammenhang mit dem ersten Anfang nun dadurch nachdenken, dass es in der Bewegtheit des Miteinanders und Gegeneinanders des Übergangs vom ersten Anfang zum anderen bleibt. Die Auseinandersetzung mit der Metaphysik als Zuspiel zwischen dem ersten und dem anderen Anfang, die das geschichtliche Denken in den *BP* formuliert, ist also nie einfach „Gegenbewegung“, nämlich die flache Gegenbewegung, die in sich das vergleichbare „Wo-gegen“ trägt.²⁸⁹ Vielmehr spürt diese Auseinandersetzung die Durchführung des Übergangs vom ersten Anfang zum anderen. Die Auseinandersetzung ist ein Vollzug dessen, dass das Denken zum Sein auf den anderen Anfang hin den ersten Anfang und seine Geschichte in einem ausgeschlossenen Zusammenhang beschreibt und dadurch den anderen Anfang als den „Anderen“ in der Differenzierung vom beschriebenen Bereich des ersten Anfangs heraushebt. Dadurch reflektiert sich diese Auseinandersetzung als die „Vorbereitung“ des anderen Anfangs²⁹⁰ auf die Nähe und Ferne zwischen sich und dem anderen Anfang, während sie sich ständig in der Bahn des Übergangs vom ersten Anfang zum anderen Anfang hält.

Heidegger schreibt zur Auseinandersetzung als Vollzug des Übergangs: „Der andere Anfang verhilft aus neuer Ursprünglichkeit dem ersten Anfang zur Wahrheit seiner Geschichte und damit zu seiner unveräußerlichen eigensten Andersartigkeit, die allein fruchtbar wird in der geschichtlichen Zwiesprache der Denker“²⁹¹. Die „geschichtliche Zwiesprache der Denker“ ist die Auseinandersetzung des Seinsdenkens mit der Metaphysik. Das „Verhelfen des anderen Anfangs“ bedeutet den Übergangsprozess dieses Denkens. „Seine unveräußerliche eigenste Andersartigkeit“ ist die dimensionale Eigenheit des ersten Anfangs und seiner Geschichte gegenüber dem anderen Anfang. Diese Eigenheit kommt erst aus der „neuen Ursprünglichkeit“ des anderen Anfangs gegenüber dem ersten Anfang. Diese

²⁸⁹ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 186.

²⁹⁰ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 169.

²⁹¹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 187.

Ursprünglichkeit des anderen Anfangs zeigt in der Differenzierung von der Metaphysik und ihrer Geschichte sich als diejenige Ursprünglichkeit, die den ersten Anfang und die Metaphysik davon entstehen lässt. Aber die Eigenheit des ersten Anfangs kann nicht in dieser Ursprünglichkeit aufgelöst werden. In der Differenzierung zeigen der erste Anfang und seine Geschichte ihre phänomenal „einmalige“ und „einzige“ Vollständigkeit als ihre Eigenheit „anders als“ der andere Anfang. Der andere Anfang hebt sich erst als das sich verbergende „Andere“ gegenüber der Eigenheit des ersten Anfangs und seiner Geschichte heraus. Dieser gegen- und zugleich wechselseitige Zusammenhang zwischen dem ersten Anfang und dem anderen Anfang liegt in der „geschichtlichen Zwiesprache der Denker“ als Zuspiel.

3-2-6 Übergang und Geschichtlichkeit des Zuspiels

Von der logischen Struktur des Übergangs vom ersten Anfang zum anderen Anfang her tritt erst die Geschichtlichkeit des Zuspiels der beiden, die das geschichtliche Denken zum Sein als Auseinandersetzung charakterisiert, ans Licht. Diese Geschichtlichkeit lässt sich als der horizontale Aspekt der Geschichte des Seins, oder der Seinsgeschichte in den *BP*, freilegen. Diese Überlegung geht von der Frage aus, was Heidegger mit dem Ausdruck „die geschichtliche Zwiesprache der Denker“ in Bezug auf das Übergangscharakteristikum des Denkens meint und wie es um die Geschichtlichkeit dieser Zwiesprache steht. Dafür wird noch einmal das Übergangscharakteristikum des geschichtlichen Denkens zum Sein aufgenommen.

Der Übergang führt den Gedankengang dieses Denkens bei Heidegger, das sich als Zuspiel vollzieht. Nach der logischen Struktur des Übergangs kann das Denken den ersten Anfang als Anfang der Metaphysik und ihre Geschichte einschließend beschreiben. Dadurch distanziert sich dieses Denken von dieser Geschichte, um in Distanz dazu über den anderen Anfang nachzudenken. Aber das heißt nie, dass dieses übergängliche Denken die „große Geschichte“ darstellen würde, die ihren Anfang als den ersten Anfang in sich beschließt und als ihren Zweck den anderen Anfang hat und sich vom Anfang zum Zweck entwickelt. Vielmehr nimmt das übergängliche Denken, wie Heidegger es in seinen Vorlesungen zur Philosophiegeschichte verfolgt, jeden Gedanken jedes einzelnen Philosophen aus dem gewöhnlichen Kontext der Geschichte der Interpretation heraus. Dieses Denken beschreibt den je einzeln herausgenommenen Gedanken auf die Seinsfrage hin. Damit versucht diese

Beschreibung, den Gedanken in den ersten Anfang zurückkehren zu lassen. Dadurch tritt der geschlossene Zusammenhang zwischen diesem Anfang und jedem Gedanken hervor. Die Beschreibung bezeichnet hiermit jeden Gedanken jeweils als die „einmalige“ Entwicklung des ersten Anfangs, nämlich als seine einzige geschlossene Geschichte. Dieses beschreibende Denken versucht zugleich, in der Unterscheidung zu dieser Geschichte des ersten Anfangs die Möglichkeit des Gedankengangs zum anderen Anfang zu bahnen, nämlich diese Möglichkeit als eine „andere Geschichte“ nach dem anderen Anfang nun gegenüber der Geschichte der Metaphysik aus dem ersten Anfang „vorbereiten“. ²⁹² Dies verschärft sich in den Wiederholungen der Auseinandersetzung mit jedem einzelnen „metaphysischen“ Gedanken. Diese Wiederholungen bedeuten für Heidegger zahlreiche Vorlesungen und Aufsätze zum Denken jedes Philosophen.

In der Durchführung der Auseinandersetzungen wird der einzelne metaphysische Gedanke jeweils als Geschichte des ersten Anfangs bezeichnet. Damit wird jeder Gedanke wie der einzelne „Berg“ im „Gebirge“ ²⁹³ gebahnt, in dem jeder Berg mit seinem eigenen Gipfel selbstständig gegenüber den anderen Bergen steht und doch mit ihnen einen gemeinsamen Grund als Anfang hat. Damit entwickelt sich der geschichtliche Ablauf jedes metaphysischen Gedankens nicht mehr einfach geradlinig zum Ende als Seinsvergessenheit. Sondern jeder Gedanke stellt sich als Vielfältigkeit der jeweils sich entwickelnden Erscheinung des ersten Anfangs dar. Aber diese Vielfältigkeit bedeutet das Ge-wesene der Verweigerung des anderen Anfangs, die den ersten Anfang entstehen lässt. Durch die Auseinandersetzungen mit jedem einzelnen metaphysischen Gedanken kann sich das geschichtliche „übergängliche“ Denken jeweils in dem Zugang nach dem anderen Anfang befinden und darin über seine ge-wesene Spur „künftig“ nachdenken. Dieses Denken kann also erst nach der Durchführung dieser Auseinandersetzung sich als Denken zum anderen Anfang bestimmen.

Dies bedeutet nicht nur, dass dieses Denken jeden Gedanken in der Geschichte der Metaphysik in der Perspektive auf die Frage nach dem Sein selbst reaktiviert oder ihn rezipiert. Vielmehr kann das übergängliche Denken zum Sein ohne die Auseinandersetzung mit jedem metaphysischen Gedanken und seiner Geschichte, nämlich ohne die wechselseitige unendliche „geschichtliche Zwiesprache“ als Zuspiel, nie den Zugang zur Erfahrung des Seins bekommen. Das Geschichtscharakteristikum dieser Zwiesprache bedeutet hier das Faktum, dass die Geschichte der Metaphysik aus dem ersten Anfang und der Gang des Denkens zum

²⁹² Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 10 und S. 309.

²⁹³ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 187.

Sein als die künftig mögliche andere Geschichte nach dem anderen Anfang im Vollzug dieses Denkens immer paradox entstehen und dadurch gegenseitig zusammengehören. Diese Geschichtlichkeit verbindet sich unentbehrlich mit der Vollzugsweise des Denkens zum Sein und lässt dieses Denken sich notwendig „geschichtlich“ vollziehen.

Die Geschichtlichkeit des Denkens bestimmt so tiefer seine Vollzugsweise als Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Gedanken, dass die Geschichtlichkeit sie als den Übergang vom ersten Anfang zum anderen bestimmt. Im Übergang des geschichtlichen Denkens gibt es keinen „Widerspruch“, sondern den gegen- und zugleich wechselseitigen Zusammenhang zwischen der gewesenen Geschichte der Metaphysik aus dem ersten Anfang und der künftig möglichen anderen Geschichte als Gang des Vollzugs des Denkens zum anderen Anfang. Eine der beiden Seiten kann nie durch die andere abgelöst werden. Vielmehr lässt der Vollzug des geschichtlichen Denkens die gleichzeitige, aber paradoxe Spannung zwischen den beiden Geschichten bestehen.

Nach dieser paradoxen Spannung lässt sich das Denken zum Sein als das geschichtliche Denken in der Form der Auseinandersetzung, nämlich der Zwiesprache als Zuspiel, ausführen. Sofern die Spannung zwischen der Geschichte der Metaphysik und der anderen Geschichte den Bestand der beiden Geschichten im Vollzug des Denkens trägt, ist die Spannung für beide Geschichten nichts anderes als die ursprüngliche Geschichtlichkeit beider. Damit unterstützt diese Spannung, indem sie die beiden Geschichten gleichzeitig in den Vollzug ihres Zuspiels trägt, „methodisch“ die Vollzugsweise des geschichtlichen Denkens zum Sein. Die Spannung bedeutet die Geschichtlichkeit des geschichtlichen Denkens. Sie zeigt sich aber nur im Übergang vom ersten Anfang zum anderen durch den Vollzug des geschichtlichen Denkens und hält sich daran. Die Spannung als die Geschichtlichkeit hat ihren Halt im „übergänglichen“ Denken, die Geschichtlichkeit gehört also zum immanenten Übergangscharakteristikum des Denkens. Die Geschichtlichkeit des Übergangscharakteristikums des Denkens bedeutet nichts anderes als einen horizontalen und vermittelnden Aspekt der Geschichte in den *BP*, der die gewesene Geschichte der Metaphysik aus dem ersten Anfang und die künftig andere Geschichte des Gangs des Denkens zum anderen Anfang gleichzeitig entstehen und sie sich konfrontieren lässt, um die andere Möglichkeit des Denkens zum Sein in der Distanzierung der Geschichte der Metaphysik zu entwickeln.

3-2-7 Zusammenfassung

In der bisherigen Betrachtung ging es um die geschichtliche Auseinandersetzung des Denkens zum Sein mit der Geschichte der Metaphysik als Zuspil in der Perspektive auf die Geschichte in den *BP*. Dabei hat die Betrachtung sich dem „Übergang vom ersten Anfang zum anderen Anfang“, der die eigene logische Struktur der Auseinandersetzung ist und diese steuert, und seiner negativen logischen Bestimmtheit „Absprung“ gewidmet.

Nach der Struktur des Übergangs kommen phänomenal die zwei Geschichten, die gewesene Geschichte der Metaphysik aus dem ersten Anfang und die künftig mögliche andere Geschichte, die den Gedankengang des Denkens zum anderen Anfang bedeutet. Die paradoxe Spannung der beiden Geschichten lässt phänomenal die beiden Geschichten bestehen. Sie stützt damit methodisch den Fortgang des Zuspiels als Auseinandersetzung der beiden als Vollzug des geschichtlichen Denkens zum Sein. Also bedeutet diese Spannung die ursprüngliche Geschichtlichkeit sowohl von den beiden Geschichten als auch vom geschichtlichen Denken zum Sein. Diese Geschichtlichkeit ist der horizontale mediale Aspekt der Geschichte, das heißt jener der Seinsgeschichte in den *BP*. Die Geschichtlichkeit ermöglicht das geschichtliche übergängliche Denken, sein seinsgeschichtliches Denken, das sich als die geschichtliche Auseinandersetzung vollzieht, indem die Geschichtlichkeit in der Durchführung dieses Denkens die zwei Geschichten gleichzeitig entstehen und dadurch sich die beiden kreuzen lässt in der Weise des Übergangs. Aber die Spannung selbst zeigt sich erst durch den Vollzug des übergänglichen Denkens und hält sich daran fest. Also gehört diese Spannung selbst zum Übergang dieses Denkens. Die horizontale mediale Geschichtlichkeit ereignet sich nun im Vollzug des Übergangs vom ersten Anfang zum anderen durch die Durchführung des geschichtlichen Denkens zum Sein.

Hiermit hebt sich der horizontale Aspekt der Geschichte heraus, nämlich der Seinsgeschichte, der die Rolle als Medium spielt. Dieser horizontale und vermittelnde Aspekt der Geschichte macht das geschichtliche Denken zum Sein als sein Moment möglich und gehört zugleich immer zur logischen Struktur des Denkens selbst als Übergang.

3-3 Mensch-sein als Kreuzung zwischen der horizontalen und vertikalen Dimension der Geschichte

Durch die bisherigen Betrachtungen wurden die zwei Aspekte dessen herausgearbeitet, was die Geschichte in den *BP* ausmacht, nämlich der vertikale und der horizontale Aspekt der Geschichte in Bezug auf die Seinsfrage Heideggers. Diese zwei Aspekte spielen die entscheidende Rolle in seinem Denken zum Sein. Darum ging es, als der Fokus auf den Kontext der zwei Fügungen in den *BP* „der Anklang“ und „das Zuspiel“ gerichtet wurde.

Hier nun gilt die Aufmerksamkeit dem Zusammenhang zwischen dem Menschen, der das Sein als solches erfahren und damit das Denken zum Sein tragen kann, sowie dem Sein. Damit lässt sich dieser Zusammenhang als die Kreuzung der zwei oben genannten Aspekte der Geschichte, nämlich als die der Seinsgeschichte in den *BP*, bezeichnen. Dabei handelt es sich um „die Gründung“ in der vierten Fügung. Die Gründung deutet auf den ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Sein und dem Menschen hin, nämlich auf die Seinsweise des Denkers als Mensch „zum“ Sein. Die Betrachtung zur Gründung in der vierten Fügung „die Gründung“ beinhaltet also die Problematik der Enthüllung der fundamentalen Ebene der Seinsfrage des Ganzen der *BP*. Man kann ein Geschichtscharakteristikum dieser fundamentalen Ebene als den dritten Aspekt der Geschichte in den *BP* ausmachen, so dass diese geschichtliche Dimension auch ein notwendiges Moment des seinsgeschichtlichen Denkens ist. Um jenen Aspekt der Geschichte zu verdeutlichen, soll auf Heideggers Überlegungen zur Gründung in der Perspektive auf den Zusammenhang zwischen dem denkenden Menschen und dem Sein eingegangen werden.

Zuvor jedoch soll knapp die dritte Fügung „der Sprung“ in Hinblick auf die Frage nach der Gründung skizziert werden. Denn es gilt zunächst zu untersuchen, wie der Blick auf die Gründung durch die Betrachtung zum Sprung in der dritten Fügung geöffnet werden kann. Nach diesem Übergang vom Sprung zur Gründung beginnt die Überlegung zur Gründung in der namensgleichen Fügung. Es ist also nötig zu betrachten, woher der Einblick auf die Gründung im Gedankengang der *BP* kommt, indem man das Problem des Sprungs in der gleichnamigen Fügung betrachtet. Sodann geht es um die Gründung als den ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Sein und dem Menschen. Am Ende wird mit Blick auf die Geschichte versucht, den Aspekt der Kreuzung des vertikalen und des horizontalen Aspekts der Geschichte und den Zusammenhang beider herauszuarbeiten.

3-3-1 Vom Sprung zur Gründung

In der Fügung „das Zuspiel“, die in der Reihenfolge vor der Fügung „der Sprung“ liegt, geht es um das Zuspiel als die Auseinandersetzung des von Heidegger gewiesenen Denkens zum Sein mit der Tradition der von Heidegger bestimmten Metaphysik. Dieses Zuspiel kann man als die Vollzugsweise des Denkens zum Sein in den *BP* bestimmen. Somit läuft das Zuspiel als diese Vollzugsweise durch den gesamten Text hindurch und ist somit auch in der Fügung „Sprung“ lebendig.

In dieser dritten Fügung „der Sprung“ kommt es erneut zu einer Frage im Zusammenhang mit der Ausführung des Zuspiels. Die Frage ist: Wie steht es um den Denker, der das Denken zum Sein als Zuspiel durchführt? Das heißt, hier wird der Modus des Denkers erfragt, der das Zuspiel als das geschichtliche Denken zum Sein ausführt. Die Frage zum Modus des Denkers ist erst nach dem Vollzug des Zuspiels in der sich verdeutlichenden Differenzierung von der metaphysischen Grundstellung zu stellen, so dass der Sprung als ein denkerischer Modus nach dem Einblick auf das Zuspiel rückbezüglich erdacht wird.²⁹⁴ Die Frage nach dem Sprung entspricht der sich verschärfenden Ausführung des Zuspiels. Somit muss die Betrachtung zum Zuspiel in der gleichnamigen Fügung der Frage nach dem Sprung in der Fügung „der Sprung“ vorausgeschickt werden. Gegenüber dieser Fügung „der Sprung“ geht es anschließend in der Fügung „die Gründung“ um die Frage: „Wer“ trägt den Vollzug des Zuspiels, und zwar in Bezug auf den denkenden Modus als Sprung? Denn es geht in der Fügung „die Gründung“ um die Gründung als den ursprünglichen Zusammenhang des Menschen zum Sein. Erst aufgrund dieses Zusammenhangs kann der Bereich und Umfang der Frage nach dem Sein in den *BP* entstehen. Aber der Einblick in die Gründung entspricht der Durchführung der Betrachtung zum Sprung. Das heißt, die Freilegung des Modus des Denkers zum Sein als Sprung kann erst den Blick auf den ursprünglich gründenden Zusammenhang zwischen dem Menschen und dem Sein eröffnen. Deshalb geht die Fügung „der Sprung“ der Fügung „die Gründung“ voraus. Es gilt demnach, Heideggers Beschreibung zum Sprung zu folgen, um damit auf die Gründung einzugehen.

In dem ersten Absatz der Fügung „Sprung“ beschreibt Heidegger den Sprung folgendermaßen:

„Der Sprung, das Gewagtste im Vorgehen des anfänglichen Denkens, lässt und wirft alles Geläufige hinter sich und erwartet nichts unmittelbar vom Seienden, sondern erspringt allem

²⁹⁴ Zur weiteren Analyse des Problems des Sprungs, vgl. Mersch, 2013, S. 34 ff.

zuvor die Zugehörigkeit zum Seyn in dessen voller Wesung als Ereignis. Der Sprung erscheint so im Schein des Rücksichtslosesten und doch ist er gerade gestimmt von jener *Scheu* [...]“²⁹⁵

Dieser Absatz zeigt bereits einige Eigenschaften des Sprungs. Der Sprung bedeutet, „alles Geläufige“, nämlich das gewöhnliche Seinsverständnis des Seienden, und die Verhaltung aufgrund dessen, nämlich das metaphysische Seinsverständnis, „hinter sich“ zu lassen und „die Zugehörigkeit zum Seyn in dessen voller Wesung zu erspringen“, also sich mit der Wesung des Seins als Sichzeigen seiner Verweigerung zu konfrontieren. Zwar bestimmt die Stimmung „Scheu“ vorläufig diesen Sprung als Konfrontation des Menschen mit dem Sein. Die Scheu kommt aber, wie oben beschrieben,²⁹⁶ ursprünglich von der Wesung selbst des Seins her. Diese Stimmung ist mit dem Erschrecken der Anklang des Seins, durch den der Mensch sich auf die Konfrontation mit dem Sein einlassen kann. Der Sprung setzt sich also mit dem Anklang des Seins um, der die Wesung des Seins ist.

Zudem zeigt dieser erste Satz mit dem Ausdruck und Kontext „nichts unmittelbar [...], sondern erspringt allem zuvor [...]“ an, dass der Sprung durch die Form des Übergangs von dem geläufigen metaphysischen Denken zum Seienden als Seiendem ins Denken zur Wesung des Seins sich gestaltet. Diese Spur deutet hin auf den Übergang des Zuspiels vom ersten Anfang zum anderen Anfang des Zuspiels. Tatsächlich nimmt Heidegger in der Fügung „der Sprung“ mehrfach den Übergang vom ersten Anfang zum anderen auf und bezeichnet damit den Sprung.²⁹⁷ Dazu schreibt Heidegger: „Dieser Übergang aber ist zugleich der Anlauf für den Sprung, durch den allein ein Anfang und zumal der andere, als ständig überholter vom ersten, anfangen kann“²⁹⁸. Sofern der „Übergang“ „der Anlauf für den Sprung“ ist, macht der Sprung schon den Prozess des Zuspiels aus und springt erst durch den Vollzug des Zuspiels heraus.²⁹⁹ Damit kann der Sprung den „andren Anfang anfangen“, er kann den anderen Anfang, der die Erfahrung des Seins bedeutet, in der Differenzierung von der Metaphysik in den Blick fassen und darauf zugehen.

Von diesen zwei Charakteristika des Sprungs, dass er einerseits seinen Ursprung im Anklang hat und andererseits das Zuspiel ausmacht, lässt sich ein Merkmal des Sprungs ablesen. Der Sprung in den *BP* führt den Gedankengang von der Fügung „der Anklang“ zur Fügung „das

²⁹⁵ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 227.

²⁹⁶ Vgl. 3-1-5.

²⁹⁷ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 228 und S. 232-235.

²⁹⁸ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 228 f. Dort bezeichnet Heidegger „die »fundamentalontologische« Besinnung“, die auf das ontologische Denken in *SZ* deutet, als Übergang. Damit ordnet er es in den Kontext in den *BP* ein.

²⁹⁹ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 229. Heidegger schreibt: „Nun aber muß, da der Anfang nur im Sprung geschieht, auch diese Vorbereitung schon ein Springen sein und als vorbereitend zugleich herkommend und abspringend aus der Auseinandersetzung (Zuspiel) mit dem ersten Anfang und seiner Geschichte.“

Zuspiel“. Die Betrachtung zum Sprung in der Fügung „Sprung“ umfasst also den „erneut reflektierenden“ Einblick in den Gedankengang der *BP*.³⁰⁰ Die Reflexivität selbst der Betrachtung gehört zur wesentlichen Bestimmtheit des Sprungs.

Heidegger bezeichnet den Sprung als „den äußersten Entwurf des Wesens des Seyns derart, dass wir uns (selbst) in das so Eröffnete stellen, [...]“³⁰¹. Er beschreibt den Sprung auch als „den Vollzug des Entwurfs der Wahrheit des Seyns im Sinne der Einrückung in das Offene, dergestalt, dass der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt, d. h. er-eignet durch das Seyn“³⁰². In diesen zwei Zitaten wird der Sprung mit dem Wort „Entwurf“ charakterisiert. Der Entwurf bezeichnet in *SZ* die zentrale Struktur des Seinsverständnis, dessen „Radikalisierung“ und thematische Herausarbeitung nichts anderes als die „Seinsfrage“ ist.³⁰³ Heidegger charakterisiert ferner den Entwurf des Sprungs als das „Wissen“, „die Wesung des Seyns ins begreifende Wort heben“³⁰⁴. In *SZ* schreibt Heidegger bereits, dass ein Wissen wie das Verstehen in der ontologischen Struktur des Entwurfs verwurzelt ist.³⁰⁵ Somit ist Heideggers Zeichnung vom Sprung als Wissen in den *BP* nicht verwunderlich, insofern der Sprung einen Entwurf meint.

In *SZ* ist der Entwurf die ontologische Struktur des Verstehens des Seins, das Faktum, wie sich das menschliche Dasein befand oder sich befunden hat, als seine eigene Möglichkeit, sein zu können, „vorläufig“ ihm selbst davor zu eröffnen, wie es sich irgendwie befindet. Der Entwurf bedeutet nämlich, dem Werfer seine schon geworfene, nämlich schon von ihm eröffnete Möglichkeit, wie er gewesen ist oder wie er gewesen sein kann, als seine eigene künftige Seinsmöglichkeit ihm selbst erneut zu eröffnen. In dieser Weise ist der Entwurf der „geworfene Entwurf“³⁰⁶. Sofern die ontologische Struktur des Wissens auf dem Entwurf gründet, hat es also denselben Modus eines Entwurfs. Ein Wissen heißt ursprünglich etwas, um das schon zu wissen ist, „sich“ erneut zu gewährleisten, das heißt, etwas Gewusstes als

³⁰⁰ In der späteren Vorlesung in 1955/56 schreibt Heidegger: „Der Sprung ist ein wesenhaft zurückblickender Sprung“ (Heidegger, Bd. 10, 1997, S. 101). Das „Zurückblicken“ bedeutet aber das „Wieder-holen der Geschichte des abendländischen Denkens“ in die Frage nach dem Sein und enthält eine ziemlich gleiche Bedeutung des Zuspiels, wie Mersch es schon als das „Er-Innern“ im Sinne des Innewerdens des Ganzen der abendländischen Metaphysik“ festhält (Mersch, 2013, S. 37). Die Debatte zum Sprung in den *BP* hat meines Erachtens dagegen die Bedeutung der denkerischen Weise, auf seinen Gedankengang „zurückzublicken“, um auf die Wesung des Seins „vor-dringlicher“ einzugehen.

³⁰¹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 230.

³⁰² Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 239.

³⁰³ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 15.

³⁰⁴ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 241.

³⁰⁵ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 144-145.

³⁰⁶ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 239.

etwas Wissbares oder etwas zu Wissendes „sich“ zu eröffnen.³⁰⁷ Danach ist der Sprung als Entwurf zugänglich. Der Sprung heißt, etwas schon Gesprungenes als etwas weiter zu Springendes dem Springer selbst zu eröffnen. Was beim Sprung als etwas Gesprungenes eröffnet wird, ist der Prozess des geschichtlichen Denkens zum Sein als Zuspiel.

Nach der alltäglichen Wortverwendung hat der Sprung die Bedeutung einer fliegenden Bewegung von einer Stelle durch die Luft an eine andere Stelle. Dieser Sprung hat sein Woher und Wohin. Der Sprung als der denkerische Modus kann wohl nicht einfach mit dieser alltäglichen Bedeutung identisch sein. Aber auch er trägt in sich mindestens ein Woher und ein Wohin. Das heißt, der Sprung in den *BP* eröffnet dem Denker nicht nur etwas Gesprungenes, nämlich den schon vollzogenen Gedankengang als das Geworfene. Vielmehr macht ihm der Sprung zudem sein Woher in seinem Geworfenen sichtbar. Für den Sprung als Modus des Denkers ist seine genetische Erfahrung als sein Woher ihm selbst eröffnet. Das Woher als Geworfenheit ist die Wesung des Seins als das Sichzeigen seiner Verweigerung, nämlich der Anklang des Seins als Unterscheidung.³⁰⁸ Wie Heidegger in den oberen Zitaten zur Bezeichnung des Sprungs zeigt, eröffnet der Sprung sich selbst sein Woher als die Genesis seiner Erfahrung der Konfrontation mit dem Sein als solchem, die den Sprung ermöglicht. Zugleich wird das Woher als das noch zu erfragende „Wohin“, das heißt, als die „Wahrheit des Seins“ dem Sprung eröffnet, um sie dann auf ihren Umfang hin zu „erfragen“.

Der Sprung ist also der Modus der für den Denker selbst „rückbezüglich“ Eröffnung des Prozesses seines bisherigen Gedankengangs. Das heißt, er ist die Art und Weise, dass sich der „Anfang des Denkens“ als Woher und seine „Durchführung“ als Springen selbst und seine „Richtung“ als Wohin des Sprungs für den Springer, nämlich den Denker selbst, „rückbezüglich“ eröffnen lassen. Der Sprung als das Wissen, „die Wesung des Seyns ins begreifende Wort“ zu „heben“³⁰⁹, deutet darauf hin, dass der Springer „sich“ in den Stand setzt, je nach dem Prozess des Denkens zum Sein die Wesung des Seins auf das Maß der Wirkung dieser Wesung hin rückbezüglich ins Wort zu bringen. Die Betrachtung zum Sprung in der gleichnamigen Fügung ist also die reflexive Beschreibung im denkerischen reflexiven Modus auf diesen Modus selbst im Zusammenhang mit der Reflexion auf den bisherigen Gedankengang zum Sein.

³⁰⁷ Heidegger arbeitet in einer Vorlesung von 1935/36 diese Struktur vom Wissen in der neuzeitlichen Wissenschaft in Bezug auf das „Mathematische“ und auf das „Lernen“ heraus. Vgl. Heidegger, 1962, S. 53-59.

³⁰⁸ Vgl. 3-1.

³⁰⁹ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 241.

Doch dies meint nicht, dass die Betrachtung zum Sprung eine bloße Wiederholung des bisherigen Gedankengangs wäre, geschweige denn, dass der Modus des Sprungs gleichbedeutend wäre mit der Reflexion des substanziellen und festgesetzten Subjekts. Insofern der Modus des Sprungs als der geworfene Entwurf durch den Vollzug des Zuspiels hindurch sich zeigt, lässt der Sprung sich und seinen Blick auf die Frage zum Sein in der Differenzierung von der metaphysischen Problematik deutlicher und tiefer werden. Der Sprung lässt sich nicht nur als Modus der statisch reflexiven „Eröffnung“ des bisherigen Gedankengangs verstehen, sondern als der Modus der dynamisch weiter und tiefer erneut geworfenen, nämlich der „gewagten“ Eröffnung des „geworfenen“ Gedankengangs. Somit bezeichnet Heidegger den Sprung als „das Gewagteste“ oder „Wagnis“³¹⁰. Danach vertieft die reflexive Betrachtung in der Fügung „der Sprung“ den bisherigen Gedankengang auf dem durch den Sprung erneut gewagten Blick. So können die terminologischen Ausdrücke in dieser Fügung „der Sprung“ präzisiert werden. Hier gilt es, primär die Schärfung zweier Ausdrücke aufzunehmen, um den Übergang von der Fügung „der Sprung“ zu „der Gründung“ zu erfassen. Es handelt sich um die Ausdrücke „Seinsgeschichte“ und „Ereignis“. Sie treten bereits vorher in den *BP* auf, im Kontext der Fügung „der Sprung“ aber bekommen sie mehr Gewicht.

Die Geschichte des Seins bei Heidegger ist zuerst, wie beschrieben,³¹¹ der zeitliche Ablauf zur Seinsvergessenheit, in dem sich jeder metaphysische Gedanken formuliert. Aber die Geschichte des Seins hat zugleich einen anderen Aspekt. Diese Geschichte bedeutet ursprünglich die Vielfältigkeit der Erscheinungen der Bewegung der Seinsverlassenheit, auf deren Grund die metaphysischen Gedanken jeweils entstehen und durch die der geschichtliche Ablauf dieser unkontinuierlichen Entstehungen scheinbar linienförmig zur Seinsvergessenheit sich entwickelt. Die Geschichte des Seins ist sowohl der Ablauf der metaphysischen Gedanken zur Seinsvergessenheit als auch die Vielfältigkeit der Erscheinungen des Verlassens des Seins. Was mit dem Wort „Seinsgeschichte“ in der Fügung „der Sprung“ charakterisiert wird, ist die letztere Bedeutung der Geschichte des Seins. Darin bezeichnet die „Seinsgeschichte“ die Dimension der Geschichte als Vielfältigkeit der Erscheinungen der Verweigerung der Seinsverlassenheit als ihrer ursprünglichen Bewegtheit in der Differenzierung der Dimension des linienförmigen Ablaufs der Geschichte der Metaphysik. Dazu bezeichnet Heidegger den „Eintritt des Menschen in die Seinsgeschichte“ mit dem

³¹⁰ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 227 und S. 241 f.

³¹¹ Vgl. 3-1-6.

Denken zum Sein.³¹² Das Denken zum Sein kann sich in der Form des geschichtlichen Denkens zur Seinsgeschichte, in der Form des „seinsgeschichtlichen Denkens“, vollziehen. Insofern der Mensch in diesem geschichtlichen Denken das Sein erfragt, tritt er in den „Bereich der Seinsgeschichte“³¹³ ein. Diesen Eintritt trägt der Mensch durch das Zuspiel mit der Geschichte der Metaphysik. Mit der Wortwendung der „Seinsgeschichte“³¹⁴ wird hier schrittweise der Zusammenhang des „Menschen zum Sein“ deutlicher.

Bezüglich des Zusammenhangs zwischen dem „Ereignis“ und dem Sprung bezeichnet Heidegger den Sprung als „Er-sprungung der Bereitschaft zur Zugehörigkeit in das Ereignis“³¹⁵. Das Ereignis und die Er-eignung, die die prozessuale Bewegtheit des Ereignisses bezeichnet,³¹⁶ betreffen dieselbe Sachlage der Wesung des Seyns, das heißt, dass das Sein dem Menschen sich nun als das Verweigernde zeigt. Dies heißt, „*das Seyn west als das Ereignis*“³¹⁷. Der Ausdruck „Ereignis“ sagt in dieser Fügung mehr aus als die Wendung „Wesung des Seins“ im Zusammenhang des oben zitierten Ausdrucks, der „Eintritt des Menschen in die Seinsgeschichte“. Was das Ereignis bzw. die Er-eignung deutlich bezeichnet, ist das Faktum, dass die Wesung des Seins „den Menschen braucht“³¹⁸. Der Ausdruck „Ereignis“ legt deutlicher die phänomenale Verbindung des Menschen zum Sein frei. Die Verbindung bedeutet, dass der Mensch zum Träger des Selbstzeigens der Verweigerung des Seins als der Wesung des Seins wird, das heißt, zum Da-sein im wörtlichen Sinne des „Da“ des Seins wird, und zwar auf die Weise der „Zugehörigkeit zum Seyn“³¹⁹. Sofern sich die Wesung des Seins „ereignet“, braucht sie ihren Ort und das Sein „ruft“ deswegen dem Menschen den Ort ihrer Wesung „zu“³²⁰. Dieses Ereignis entsteht erst in diesem Ort als Da-sein, indem der Mensch als das Da-sein das Ereignis trägt. In dieser Weise „gehört zum Ereignis“ der Mensch selbst als Da-sein. Mit der Wortwendung des Ereignisses und der Er-eignung wird der Zusammenhang zwischen dem Menschen und dem Sein als ein bestimmtes Problem deutlich. Dazu schreibt Heidegger:

³¹² Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 228.

³¹³ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 227.

³¹⁴ Dazu schreibt Heidegger: „Der Sprung ist das Wagnis eines ersten Vordringens in den Bereich der Seinsgeschichte“ (Heidegger, Bd. 65, S. 227).

³¹⁵ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 235.

³¹⁶ Die Prozessualität in Heideggers Denken in den *BP* bearbeitet Rudiger. Besonders bezeichnet er die Prozessualität gegenüber der „unmittelbaren Offenbarung“. Dieser Hinweis ist von Bedeutung, um das Ereignis des Seins bzw. seine Ereignung in den *BP* zu verstehen, vgl. Rudiger, 2007, S. 18 f.

³¹⁷ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 260, auch S. 7.

³¹⁸ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 251.

³¹⁹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 239 und S. 384. Vgl. auch Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 256.

³²⁰ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 56, S. 233 und S. 384.

„Der Mensch ahnt das Seyn, ist der Ahnende des Seyns, weil das Seyn ihn sich er-eignet, und zwar so, daß die Er-eignung erst ein Sich-eigenes braucht, ein *Selbst*, welche Selbstheit der Mensch zu bestehen hat in *der* Inständigkeit, die innestehend im Da-sein den Menschen zu *jenem* Seienden werden läßt, das nur erst in der Wer-frage getroffen wird“.³²¹

Dieses Zitat deutet auf den Zusammenhang hin zwischen dem Menschen als „Zuhörer“ und dem Ereignis des Seins als „Zurufer“ und seine zweite Hälfte zeichnet den Zusammenhang komplexer. Die Ausdrücke „Inständigkeit“, und „innestehend“ kann man hier als die so phänomenal und zugleich so ursprünglich untrennbare und in Spannung stehende Verbindlichkeit des Menschen mit dem Sein verstehen, dass die Verbindlichkeit den Menschen als „Da-Sein“ zum Sein zu denken zwingt. Ein „Sich-eigenes“ und das „Selbst“ zeigen den Menschen, der als Da-Sein sich explizit mit dem Sein konfrontiert. Die Er-eignung des Seins „braucht“ den Menschen und lässt ihn als den Ort dieser Er-eignung, nämlich als „Da-sein“, entstehen. Das Sein zeigt sich als Ereignis im Menschen, das heißt, es „ereignet sich“ erst, wenn der Mensch als Da-sein sie empfängt und austrägt. Die „Selbstheit“ ist nicht eine Art des subjektiven und geschlossenen Selbstbewusstseins, sondern das Faktum, dass sich der Mensch „erst“ mit der Bewegung des Sichzeigens des sich entziehenden Seins als Ereignis bewegt, demnach als „Da-sein“ diese Bewegung durch das Denken zum Sein austrägt und zwar sich als „Da-sein“ vorfindet. Der Mensch als Da-sein „hat“ diese Selbstheit „zu bestehen“ in der Verbindlichkeit mit dem Sein, sofern er ein Da-sein ist und als solches zum Sein denkt. Das Zitat zeigt weiter, dass der Mensch selbst, insofern er von der Er-eignung selbst bewegt wird und als Da-Sein sie denkend austrägt, dann als „Seiendes“ aufgrund seiner Verbindlichkeit mit der Bewegung des Seins von ihm selbst erneut gefragt wird. Die Frage ist, „*wer* der Mensch sei.“³²² Diese Reihe des dynamischen Zusammenhangs zwischen dem Sein und dem Menschen ist nun die Basis und Fundament, aufgrund deren der „Mensch“ nach dem Sein fragen und denken kann. Die Frage nach dem „Menschen“ auf den Zusammenhang hin ist die Frage nach dem Fundament des Denkens des Seins in den *BP*. Das Da-sein, das der Ort der Er-eignung des Ereignisses des Seins ist, ist die Seinsweise des Menschen, die Sachlage der Verweigerung des Seins zu empfangen und danach das Sein zu erfragen. Das heißt, das Da-sein ist nichts anderes als die Seinsweise des zum Sein denkenden Menschen.

Dieser Einblick in die Frage nach dem Menschen kann sich erst nach der Ausführung der reflexiven und sich vertiefenden Betrachtung zum Sprung als einem denkerischen Modus finden. Der Sprung wird also in der Fügung „die Gründung“ als „das eröffnende *Sich*werfen

³²¹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 245.

³²² Ebd.

»in« das Da-sein“³²³ genannt. In dieser Weise ist der Sprung „die Er-Sprungung der Bereitschaft zur Zugehörigkeit in das Ereignis“ im Sinne des Einsprungs in die Frage nach dem zum Sein denkenden Menschen als Da-sein, das heißt, in die Frage, wer als Träger des Ereignisses die Frage danach vollzieht?

3-3-2 Gründung und Mensch

Die Frage nach dem Menschen erscheint erneut als eine Hauptaufgabe der Fügung „die Gründung“. Die Gründung betrifft den ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Menschen und dem Sein. Dieser Zusammenhang ist das Fundament des Denkens des Seins. Die Betrachtung zum Problem des Zusammenhangs des Menschen zum Sein in der Fügung „die Gründung“ geht davon aus, Heideggers Auseinandersetzung mit dem Begriff „Mensch“ in die traditionelle überlieferte Bestimmung aufzunehmen. Der Mensch lässt sich durch den Vollzug der Seinsfrage erneut bestimmen. Diese erneut zu erwerbende Bestimmung des Menschen kann nicht nur im Unterschied zur traditionellen Bestimmung des Menschen auftreten, vielmehr erst in der Auseinandersetzung damit. In der Tat kritisiert Heidegger diese Bestimmung an manchen Stellen in den *BP*. Doch der Kernpunkt seiner Kritik ist hier nicht so einsichtig. Somit lässt sich der Kernpunkt herausarbeiten, indem Heideggers Kritik an der traditionellen Bestimmung in einer anderen, zeitgleichen Vorlesung aufgenommen wird.

3-3-2-1 Heideggers Deutung der Bestimmung des Menschen als „animal rationale“³²⁴

Der Punkt, von dem Heidegger ausgeht, um die Frage nach dem Menschen zu stellen, ist eine Kritik der traditionellen Bestimmung des Menschen als „animal rationale“, d. h. als „vernünftiges Lebewesen“. Nach Heidegger geht der Begriff des Menschen auf diese Bestimmung zurück, weshalb die Frage nach dem Menschen sich in der Geschichte der Philosophie stets an dieser Bestimmung orientiert habe. Das Konzept des „animal rationale“ ist aus seiner Sicht also eine notwendige Bedingung, um den Menschen als solchen zu verstehen oder nach ihm fragen zu können. Die genannte Bestimmung hat ihre bindende Kraft

³²³ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 303.

³²⁴ Zur folgenden Betrachtung, vgl. Akatsuka, 2017, S. 34 f.

im Verlauf der Philosophiegeschichte sogar noch verstärkt, wie Heidegger in der vierten Vorlesung zu Nietzsche in *Nietzsche II* mit dem Titel „Der europäische Nihilismus“ aus dem Jahr 1940 darstellt. Dabei merkt er kritisch an, dass der Begriff „Mensch“ sich bereits von der Animalität her bestimme.³²⁵ Heidegger sieht in dem Begriff des „animal rationale“ darüber hinaus die wesentliche Tendenz dieser Bestimmung des Menschen, sich selbst vollenden zu „wollen“. Diese Tendenz bespricht Heidegger im Rahmen seiner Interpretation des nietzscheanischen Denkens.

Die genannte Vorlesung befasst sich mit Nietzsches Gedanken des „Willens zur Macht“ als „Vollendung und dann Ende der Metaphysik der Subjektivität“³²⁶. Heidegger betrachtet den Willen zur Macht zunächst als die transzendente Verfassung des Menschen als Subjekt, nämlich als die Subjektivität dieses menschlichen Subjekts, und zeigt anschließend, dass das Sein des Seienden bei Nietzsche dieser Verfassung untergeordnet wird. Damit wird das Faktum, „dass Seiendes als solches ist“, als ein bloßes Begleitphänomen zur menschlichen Subjektivität verstanden. Dieser Gedanke entwickelt sich dahingehend, dass der Mensch den Willen zur Macht, der er selbst ist, im geschichtlichen Zuge des Nihilismus als den obersten Grund des Seins des Seienden erfährt. In diesem Sinne hat dieser Gedanke den Charakter einer Selbstbesinnung sowie einer Begründung des ganzen Bereichs des Seienden auf der und durch die menschliche Subjektivität selbst.

Demzufolge wäre das primäre Thema der Philosophie die metaphysische Betrachtung eines Seienden, nämlich des „Menschen“, wohingegen die Frage nach dem Sein nicht nur nicht primär, sondern sogar überflüssig wäre. Daher ist Nietzsches Gedanke eines „Willens zur Macht“ die Vollendung der Metaphysik der Subjektivität, die der Mensch als Subjekt für sich in Anspruch nimmt, und zugleich das Ende der Seinsfrage.

Heidegger zufolge drückt die Entstehung dieses „unbedingten“ Vorrangs der menschlichen Subjektivität vor dem Sein die Animalität des „animal rationale“ bei Nietzsche aus. Darin, dass der Mensch das Sein des Seienden mittels seiner eigenen Subjektivität begründen und alles sich selbst unterwerfen will, besteht für Heidegger die „brutalitas der bestialitas“³²⁷, nämlich die „Wildheit der Bestialität“, welche die Animalität des „animal rationale“ ausmacht. Und diese Wildheit zeige sich in Nietzsches Gedanken auf eine sich vollendende Weise.

³²⁵ Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 195.

³²⁶ Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 192.

³²⁷ Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 200.

Heidegger behandelt auch kurz die Rolle der Bestimmung des „animal rationale“ im Denken Hegels.³²⁸ Dort bezeichnet er „Hegels Metaphysik“ als eine andere Art, auf welche die Metaphysik der Subjektivität sich vollendet und in der die Rationalität des „animal rationale“ ihr Wesen treibt. Nach Heidegger hält Hegel die umfassende und „an und für sich seiende“ Vernunft für das entscheidende Element der Subjektivität des wissenden Willens und bildet von dieser Subjektivität aus sein spekulativ-dialektisches System aus. Hier meint die Vernunft eine „spekulativ-dialektisch verstandene rationalitas“³²⁹ des „animal rationale“ und die Subjektivität des wissenden Willens ist somit nun die menschliche Subjektivität des Menschen als „animal rationale“.

Nietzsche und Hegel gehen von verschiedenen Gesichtspunkten aus und entwickeln ihre eigene Philosophie, aber beide sind sich in der Bestimmung des Menschen als „animal rationale“ als dem Grund ihres Denkens einig. Die Gemeinsamkeit dieses Grundes sieht Heidegger als die wesentliche Erscheinung dieser Bestimmung.

Für Heidegger liegt das Problem der Seinsart des „animal rationale“ in der Tendenz, zum umfassenden Grund bzw. zum Zentrum alles Seienden werden zu wollen. Diese Tendenz, nämlich die Tendenz des Anthropozentrismus, ist für ihn das Wesen der Bestimmung des Menschen als „animal rationale“.

3-3-2-2 Gründung

Dass der geschichtliche Zug der Frage nach dem Menschen, die von der Bestimmung „animal rationale“ ausgeht, ursprünglich die Tendenz des Anthropozentrismus hat, ist der Kernpunkt der Kritik Heideggers an der traditionellen Bestimmung des Menschen. Somit scheint seine Frage nach dem Menschen in sich die Art und Weise des Ent-Anthropozentrismus einzuschließen. Heideggers Frage nach dem Menschen, und überhaupt die Frage nach dem Sein, setzen wohl weder den Bestand des Menschen voraus noch stammen sie daher. Sondern die Frage nach dem Menschen ist erst auf dem Weg des Denkens zum Sein zu stellen, in Zusammenhang mit seiner Rolle in der Seinsfrage. In diesem Hinblick darf der Anschein des Ent-Anthropozentrismus wohl gerechtfertigt sein. Doch der Mensch, der das Denken zum

³²⁸ Vgl. Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 199 ff.

³²⁹ Heidegger, *Nietzsche II*, 1961, S. 200.

Sein vollzieht, hat noch das wesentliche Charakteristikum der „Mitte“ in Bezug auf die Seinsfrage. Diese Mitte ist aber nicht das Zentrum des Systems oder die Vermittlung, die als ein drittes Glied den Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Glied nivelliert und verstellt. Vielmehr bedeutet die Mitte eine Art und Weise der Austragung der sich unterscheidenden Bewegung des Seins,³³⁰ und zwar die Entstehung der Kreuzung der zwei Aspekte der Seinsgeschichte. Es geht um die Mitte als Seinsweise des Menschen im Kontext der Fügung „die Gründung“.

Die vierte Fügung „die Gründung“ in den *BP* hat fünf Teile, a) „Da-sein und Seinsentwurf“, b) „Das Da-sein“, c) „Das Wesen der Wahrheit“, d) „Der Zeit-Raum als der Ab-grund“, e) „Die Wesung der Wahrheit als Bergung“. In der ersten Hälfte, a) und b), geht es hauptsächlich um die Gründung als ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Sein und dem Menschen. Aufgrund dieser Betrachtung wird in der zweiten Hälfte, c) und d), die Wahrheit des Seins erneut erfragt. Es geht im Folgenden darum, die Betrachtung zum Zusammenhang zwischen dem Menschen und dem Sein in der ersten Hälfte zu verfolgen.

Heidegger arbeitet zuerst die zwei Grundcharakteristika der Gründung heraus. Zum einen heißt die Gründung, dass „*der Grund gründet*, als Grund west“³³¹. Zum anderen bedeutet sie, dass „dieser gründende Grund als solcher erreicht und übernommen wird“³³². Die zweite Bedeutung bezeichnet Heidegger mit dem Terminus „Ergründung“ und beschreibt zwei Aspekte. Die Ergründung bedeutet einerseits, „den Grund als gründenden *wesen* lassen“³³³, und andererseits, „auf ihn als Grund *bauen*, etwas auf den Grund bringen“³³⁴. Es gilt, auf diese Sätze Heideggers zur Gründung einzugehen, um deutlicher zu verstehen, was Heidegger mit dem Terminus „Gründung“ meint und wie der ursprüngliche Zusammenhang zwischen der Gründung und dem Menschen aussieht.

Die erste Bedeutung der Gründung gilt Heidegger als ursprünglich. Die ursprüngliche Gründung ist nach ihm „die Wesung der Wahrheit des Seyns; die Wahrheit ist *Grund* im ursprünglichen Sinne“³³⁵. Zu beachten ist hier, dass Heidegger den Ausdruck „die Wesung der Wahrheit des Seyns“ aufnimmt und diese Wahrheit als den Grund bezeichnet. Die

³³⁰ Dazu zeigt Heidegger in dem anderen Nachlass: „Oder erst dies: *das Seyn oder das Seiende. Der Mensch als Wächter des Inzwischen*, nicht davor, nicht darüber, sondern *es aus-stehend*. Das Wort. Nicht mehr neuzeitlich: Subjekt – Objekt, sondern Da-sein – Seyn“ (Heidegger, Bd. 66, 1997, S. 136).

³³¹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 307.

³³² Ebd.

³³³ Ebd.

³³⁴ Ebd.

³³⁵ Ebd.

Wahrheit des Seins ist die ursprüngliche gegenwendige Bewegung des Seins zwischen der Lichtung und Verbergung. Diese Bewegung ist, wie schon mehrfach dargestellt, dass das Sein sich dem Seienden entzieht und das Seiende dabei als seiend erscheint.³³⁶ Durch diese ursprüngliche Bewegung kann das Seiende erst als solches erscheinen. Sie ereignet sich aber primär von der Verweigerung des Seins vom Seienden her. Je stärker die Bewegung ist, desto fester kann die Lage und das Fundament des Seienden gehalten werden und der Zusammenhang zwischen Seienden miteinander kommt in den Vordergrund. Die „Wahrheit des Seyns“ ist also das, in welcher Bewegung sie als „Grund“ die Erscheinung des Seienden und seine Dynamik, und zwar jeden Zusammenhang der Seienden miteinander, entstehen und bestehen lässt. In diesem Sinne ist die Wahrheit des Seins nichts anderes als der „Grund“. Aber die Bewegung selbst bleibt eine „nichtige“ oder „hinausfallende“ Bewegung, insofern das Sein das Seiende und seine Wirklichkeit notwendig verweigert. Somit bleibt der Grund ein „Abgrund“ gegenüber den „Gegründeten“. Die Wahrheit des Seins ist also die spontane gegenwendige Bewegung, einerseits die des Grunds der Wirklichkeit des Seienden und andererseits die des Abgrunds des Seins gegenüber dieser Wirklichkeit. Diese gegenwendige Bewegung sowohl als Grund wie als Abgrund ist die Wahrheit des Seins. Dass sie sich „als solche“ zeigt, bedeutet „die Wesung der Wahrheit des Seyns“.

Zu dieser Wesung gehören der Ort und zugleich der Träger, in dem der doppelte Zug dieser Bewegung des Seins sich zeigen kann, das heißt das Da-sein. Hier ist das Da-sein der Bestimmende der doppelt gegenwendigen Bewegung des Seins, das heißt, das Da-sein ist der, der den „ab-gründigen Grund“ „er-gründet“. Das Da-sein ist aber weder die räumlich bestimmbare Lage des Menschen als ein statischer Moment noch irgendeine Eigenschaft oder der allgemeine transzendente Modus des Menschen. Sondern es kann aufgrund dieser Bewegung erst dadurch als Da-sein werden, dass er diese doppelte Bewegung als solche irgendwie erscheinen lässt und erhält und sie damit „besteht“³³⁷. In dieser Weise kann das Da-sein die „Wesung der Wahrheit des Seins“ ergründen. Durch diese Ergründung wird die Weise des Da-seins selbst gegründet.

Der Ausdruck des oberen Zitats, „den Grund als gründenden *wesen* lassen“, bedeutet, die negativ ab-gründige Bewegung des Seins als solche zu tragen. Dagegen bedeutet der Ausdruck, „auf ihn als Grund *bauen*, etwas auf den Grund bringen“, dass der Mensch diese Bewegung des Seins als den Grund der Erscheinung des Seienden durchschaut. In dieser

³³⁶ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 116 f.

³³⁷ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 307.

Weise kann der Mensch die doppelte gegenwärtige Bewegung des Seins als seine spontane Bewegung der „Gründung“ in ihrer Entsprechung „erreichen“ und „übernehmen“. Diese „mediale“ Weise des Menschen gegenüber der Bewegung der Gründung des Seins wird die „Ergründung“ genannt. Diese mediale Ergründung vom Menschen gehört deshalb „als Mitte“ jener Bewegung notwendig zur Gründung, weil die Gründung als die Gründung geschieht. Die Ergründung ist die wesentliche Seinsweise des Da-seins, aufgrund derer sich das Denken zum Sein in den *BP* vollzieht.

3-3-3 Der Zusammenhang zwischen Weg-sein und Da-sein im Menschsein

Heidegger bezeichnet das Da-sein als „Grund eines bestimmten, des künftigen Menschseins, nicht »des« Menschen an sich“³³⁸. Das Da-sein in den *BP* ist nicht die allgemeine Form der Seinsweise des Menschen, „sein Wie zu sein“³³⁹, sondern eine bestimmte Weise des Menschen, der sich mit dem Sein als solchem konfrontiert, sodass er damit den Vollzug des Denkens zum Sein macht und sich darin erneut vorfindet.

Um das Da-sein zu verdeutlichen, stellt Heidegger dem Da-sein das Weg-sein gegenüber. Das Weg-sein scheint, ähnlich wie Heidegger in *SZ* die „Uneigentlichkeit“ des Daseins gegenüber seiner „Eigentlichkeit“ zeichnet, auf deren Weise das Dasein sein Sein betrifft, die alltägliche Seinsweise des Menschen zu bedeuten. Tatsächlich schreibt Heidegger zum Weg-sein: „Das Weg-sein: *Die Verschlossenheit des Geheimnisses und des Seins* betreiben, Seinsvergessenheit. Und dies geschieht im Weg-sein gemäß der Bedeutung: *vernarrt und verschlossen in etwas, verloren an dieses*“³⁴⁰.

In diesem Zitat bedeutet der Ausdruck „das Geheimnis und das Sein“ in Hinblick auf die bisherige Betrachtung die Seinsverlassenheit und ihre Bewegtheit als Verweigerung. Das Weg-sein ist die Seinsweise des Menschen, die ihre „Verschlossenheit“, nämlich die „Seinsvergessenheit“, betreibt. Der Mensch ist auf diese Seinsweise „in etwas“, nämlich in jedes Seiende und jeden Zusammenhang mit ihm, „vernarrt und verschlossen“ und darin „verloren“. Somit scheint das „Weg-sein“ eine abgeleitete oder verfehlende Weise des Da-seins zu sein, die vom Sein „weg“blickt. Heidegger bezeichnet das „Weg-sein“ als

³³⁸ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 300.

³³⁹ Ebd.

³⁴⁰ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 301.

„ursprünglicheren Titel für die *Uneigentlichkeit des Da-seins*“³⁴¹, das dagegen das Sein durchdenken kann.³⁴² Der Mensch kann auf die „gewöhnliche“ Weise, in der er seine Aufmerksamkeit nicht auf das Sein richtet, nach der Ausführung des Denkens zum Sein gegenüber dem Da-sein „als Weg-sein“ bestimmt werden. In Hinblick darauf „ist der Mensch das *Weg*“³⁴³.

Doch das Weg-sein ist nicht einfach die privative Weise des Da-seins. Vielmehr bezeichnet es eine „ständige“ Seinsweise des Menschen, aufgrund derer er entweder an der Seinsvergessenheit festhält „oder“ als Da-sein sich mit dem Sein konfrontiert. Heidegger schreibt gegenüber dem Weg-sein als Uneigentlichkeit: „Aber *außerdem* muß nun gerade gegründet werden *das Menschsein* als jenes, was *Da-sein* wiederum verwahrt und entfaltet und die Schaffenden vor-bereitet und bekämpft“³⁴⁴. Doch dieses Menschsein ist das Weg-sein, weil der Mensch in sich ein „Weg“ beschließt.³⁴⁵ Das Weg-sein heißt in diesem Fall die Seinsweise des Menschen, dass er immer als ein „Zwischen“ zwischen der Bewegung der Spaltung des Seins von dem Seienden steht. Hier ist das Weg nicht das „Fort“ im Sinne der Abwesenheit des Vorhandenen, sondern ist „jene Verborgenheit“, die im „eigensten Offenen“ des Da als das „Äußerste“ des Da zum Da selbst, nämlich zum Da des Da-seins, gehört.³⁴⁶ Das „Da“, das der Mensch als Da-sein aussteht³⁴⁷, ist die „Offenheit“ der Wahrheit des Seins als der gegenwendigen Bewegung zwischen dem „sich verbergenden“, nämlich verweigernden, Sein und der danach auftauchenden Erscheinung des Seienden, nämlich die Offenheit der „Lichtung für das Sichverbergenden“, die der „Lichtung des Sichverbergens“. „Jene Verborgenheit“ als „Weg“ ist die Verweigerung des Seins gegenüber dem Seienden, die primär das Da des Da-seins eröffnet und doch „das völlig Andere des Da ist“³⁴⁸. Diese Verborgenheit des Seins bedeutet ursprünglich „das Weg“ des Weg-seins. Das Weg im Sinne der Verborgenheit des Seins bezieht sich auf den „Tod“³⁴⁹.

³⁴¹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 324. Vgl. dazu auch von Herrmann, 2019, S. 175 f. von Herrmann bezeichnet hier den Anschluss der Uneigentlichkeit des Daseins in *SZ* an das Weg-sein in den *BP* und betont, dass sowohl die Uneigentlichkeit als auch das Weg-sein nicht „moralisch-existenziell“ verstanden werden dürfen, sondern beide „existenziale Begriffe“ sind.

³⁴² Dazu schreibt Heidegger: „Es ist »weg« aus dem Beständnis des Da und ganz nur beim *Seienden als dem Vorhandenen* (Seinsvergessenheit)“. Vgl. Heidegger, Bd. 65, S. 323.

³⁴³ Heidegger, Bd. 65, 1989, S.323.

³⁴⁴ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 324.

³⁴⁵ Vgl. ebd.

³⁴⁶ Vgl. ebd.

³⁴⁷ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 301, S. 318, S. 342.

³⁴⁸ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 324.

³⁴⁹ Ebd.

Heidegger unterscheidet in *SZ* den Tod der ontologischen Ebene vom „Verenden“ als einem biologischen Tod und vom „Ableben“, das der lebendige Mensch „noch nicht“ erfährt, aber eines Tages erleiden muss. Der Tod konstituiert vielmehr ontologisch in *SZ* das mögliche Ganzsein des Daseins als „Sein zum Tode“ und der Tod ist die „eigenste und unbezügliche, unüberholbare, gewisse und als solche unbestimmte Möglichkeit“³⁵⁰ des Daseins. Das Verstehen des Tods als das „Vorlaufen zum Tod“ eröffnet jeweils die Eigentlichkeit der Existenz des Daseins als „Entschlossenheit“. Der Tod ist in dieser Weise ein wichtiges Moment der Existenz des Daseins. In der Fügung „der Sprung“ in den *BP* erwähnt Heidegger an verschiedenen Stellen auch das „Sein zum Tod“ und bezeichnet es als die „Bestimmung des Da-seins“³⁵¹. Er übernimmt das „Sein zum Tod“ in *SZ* auf den Gedankengang in den *BP*.³⁵² Aber der Tod bedeutet hier das Weg als die Verborgenheit, die auf die Verweigerung des Seins hindeutet und nicht zum Bereich des Seienden als sein Teil gehört, es ist die äußerste Möglichkeit des Da, von der her die Wahrheit des Seins sich zeigt. Das Weg als Tod trägt der Mensch in sich. Das Weg, das das Phänomen „Tod“ anzeigt, bestimmt das Menschsein ursprünglich durchgehend.

Der Mensch ist als ein Seiendes immer dem anderen Seienden „ausgesetzt“, nämlich dem „Seienden im Ganzen“. Aber er ist „davor“ schon so sehr der Bewegung des Entzugs des Seins vom Seienden „ausgesetzt“³⁵³ und damit erschüttert, dass er diese Erschütterung irgendwie verschütten und sich festhalten will. Also ist der Mensch das Weg-sein in der Weise „der *Betreibung* des Vorhandenen“³⁵⁴. In dieser Weise ist das Weg-sein die „Verleugnung der Ausgesetztheit in die Wahrheit des Seyns“³⁵⁵. Doch der Mensch kann wegen der Erschütterung der Verweigerung des Seins weder ein geschlossenes Seiendes sein noch kann er sich in den Zusammenhang mit der verschiedenen Seienden fest versteifen. Der Mensch kann als Seiendes auch nicht mit dem Sein identisch sein, sofern er ein Seiendes bleibt. Der Mensch als Seiendes wird vom Sein „verweigert“, also bleibt er wörtlich das Weg-sein in dem Sinne, sich von dem Sein zu entfernen. Er setzt sich als Weg-sein ursprünglich ständig der Bewegung des „Weg“ vom Sein aus, nämlich der Verweigerung des Seins vom Seienden.³⁵⁶ Insofern kann er als Da-sein doch nach dieser Bewegung zurückfragen. Das

³⁵⁰ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 258 f.

³⁵¹ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 285.

³⁵² Zur ausführlichen Untersuchung zur Bedeutung der Seinsweise „Sein zum Tode“ im Kontext der *BP* im Vergleich zu jener in *SZ* vgl. Coriando, 1998, S. 120-135.

³⁵³ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 303 und 305.

³⁵⁴ Vgl. Heidegger, Bd. 65, S. 324.

³⁵⁵ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 304.

³⁵⁶ Heidegger schreibt: „Weg: die *Beseitigung*, *Abdrängung* des *Seyns*, scheinbar nur des »Seienden« für sich.

Weg-sein trägt ursprünglich diese doppelte Bedeutung in sich.³⁵⁷ In dieser Weise des Weg-seins gestaltet sich der Mensch in Entsprechung der unversöhnlichen „Kluft“ des Seins vom Seienden. Er kann sich nicht für eine der beiden Seiten entscheiden und ihr angehören. Das Weg-sein heißt, als die Seinsweise des Menschen, die sich nicht als das stabile oder einheitlich festgestellte Wesen bestimmen kann, eine Mitte oder ein Zwischen der Kluft zwischen dem Sein und dem Seienden und ihrer Erschütterung zu sein. Der Mensch kann als Weg-sein sich also niemals in die geschlossene und befestigte Ordnung des Seienden fest einfügen.

Wenn das Weg-sein als die menschliche Weise ist, wie steht es mit seinem Zusammenhang mit dem Da-sein? In *SZ* beschreibt das „Dasein“ die Seinsweise des Menschen vor allem Verhalten, von der aus die Seinsfrage Heideggers ausgehen kann. Das Da-sein ist dagegen die bestimmte Weise des Menschen, als die sich der Mensch mit dem Sein als solchem konfrontiert.³⁵⁸ Der Mensch findet dabei durch die Vertiefung des Seinsdenkens sich als den Ort des Seins, wörtlich als das „Da des Seins“, als Da-sein.³⁵⁹

Das Da-sein kann dabei durch seine Grundweise des Weg-seins sich als das Da-sein bestimmen, insofern es die Verweigerung des Seins vom Seienden als Wesung des Seins erfährt und damit das Seinsdenken beginnen kann. Das „Selbst“, das das Da-sein dabei primär als sich findet, ist das Weg-sein in der ursprünglicheren Bedeutung, dass es sich ständig der Verweigerung des Seins aussetzt, obwohl es der Mensch als Seiendes ist. Denn dieses Weg-sein zeigt erst den ursprünglichen Zusammenhang mit dem verweigernden Sein im Menschen an. Das Da-sein ist der Mensch, der das Weg als Verborgenheit des Seins in die Offenheit des „Da“ bringen kann, nämlich den Tod übernehmen und bestimmen kann, der das „Weg“

Darin kommt gegenwärtig der wesentliche Bezug des Da-seins zum Seyn zum Ausdruck. Wir sind zumeist und überhaupt noch im Weg-sein, gerade in der »Lebensnähe« (Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 301). Zwei Genitive „des“ des Ausdrucks „die Beseitigung, Abdrängung des Seyns scheinbar nur des »Seienden« für sich“ im Zitat haben hier eine Bedeutung des Nominativs. Also zeigt das Zitat eigentlich, dass im Weg-sein „das Seyn“ sich gegenüber dem Seienden, nämlich dem Menschen, beseitigt und abdrängt, obwohl der Mensch als „Seiendes“ „scheinbar nur“ „für sich“ „das Seyn“ zu beseitigen und abzudrängen scheint.

³⁵⁷ Zu einem wichtigen Hinweis auf die doppelte Bedeutung des Weg-seins vgl. Neu, 1997, S. 181-184. Sie teilt seine Bedeutung ein zum einen „als Terminus für eine ursprünglichere Fassung der Uneigentlichkeit“, zum anderen „im Sinne des im Seyn als Verweigerung wesenhaft wesenden ‚Nichts‘, das angezeigt ist im Sein zum Tode“ (vgl. Neu, 1997, S. 181).

³⁵⁸ Das „Da-sein“ wird vor allem in den *BP* als nichts anderes als die Seinsweise des zum Sein denkenden Menschen bezeichnet. Aber Heidegger beschränkt das Da-sein nicht auf das Philosophieren. Vgl. ebd. Heidegger nennt als die „wesentlichen Bahnen des gründenden Da-seins“ Dichtung, Denken, Tun und Opfer. Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 96.

³⁵⁹ Dazu schreibt Heidegger in den „Schwarzen Heften“: „Mit jenem Mißverständnis der Wesung des Seins als Seinsverständnis und dessen Bedingung der Möglichkeit geht zusammen die Gleichsetzung von Menschsein und Dasein [...]; meint zwar eine Unterscheidung, aber dennoch ist der Ort des Da-seins verhaftet und nicht ersprungen als jenes, was erst Ort (Zeit-Raum) gründend ersprungen werden muß; aber kein »Idealismus«“ (Heidegger, Bd. 94, S. 249).

bedeutet, als die „äußerste Möglichkeit des Da“, die das Da eröffnet und in der die Wahrheit des Seins sich als die gegenwärtige Bewegung zwischen der Verweigerung des Seins und der Erscheinung des Seienden zeigt.³⁶⁰ Damit kann er den Zusammenhang seiner Seinsweise des Weg-seins mit der eröffneten Wahrheit des Seins als Da-sein realisieren und durchdenken. Das Da-sein bezeichnet also eine ausgezeichnete und selbstbezügliche Weise des Menschen „zum“ Sein aufgrund des Weg-seins. Der Mensch kann aufgrund seiner eigenen Weise des Weg-seins das Seinsdenken umsetzen und er selbst wird als Da-sein nach der Ausführung seines Denkens für sich selbst eröffnet. Diese rückbezügliche Weise des Menschen gehört zur „Selbstheit“ des Da-seins. Aber diese Selbstheit ist das „Eigentum (Eigen-tum)“³⁶¹ der Ereignung des Ereignisses des Seins. Dieses „Eigen-tum“ heißt, dass der Mensch aufgrund seines Weg-seins erst von der Erfahrung des Sichzeigens der Verweigerung des Seins als seiner Wesung her zum Da-sein gelangt und durch dieses Werden des Da-seins hindurch die Bewegung jenes Sichzeigens als die Ereignung des Ereignisses des Seins austrägt. Die Selbstheit des Da-seins bedeutet zugleich den Aufbruch des Ereignisses des Seins durch den Menschen als seinen Ort.³⁶² In dieser Weise gehört das Da-sein zum Ereignis. Deswegen ist die Selbstheit des Da-seins das Eigen-tum der Ereignung des Ereignisses des Seins.

Die Überlegungen zum Weg-sein in den *BP* scheinen gegenüber der Analyse der Uneigentlichkeit des Daseins in *SZ* anders gelagert zu sein. Seinem Gedankengang der hermeneutischen Phänomenologie als Selbstinterpretation des Daseins zufolge beachtet das Dasein zunächst seine sich selbst zugängliche Seinsweise als die Alltäglichkeit des Daseins. Sodann versucht das Dasein, die Modifikation der Alltäglichkeit zur Eigentlichkeit des Daseins zu beschreiben, die auch den Vollzugsmodus der Seinsfrage in *SZ* enthält. Durch die Analyse der Eigentlichkeit des Daseins wird ihm seine Alltäglichkeit als seine Uneigentlichkeit durchschaubar. Sofern das Da-sein seine Uneigentlichkeit als solche in den Blick bringen kann, kann es sich selbst seine Eigentlichkeit bewahren, weil es damit weder in seiner eigenen Alltäglichkeit aufgeht noch darin sich festsetzt. Somit ist dieser Gedankengang selbst der Prozess des Abreißens des „Un“ der Un-eigentlichkeit des Daseins.³⁶³ Damit kann das Dasein seine Uneigentlichkeit für eine private Weise seiner Eigentlichkeit halten.

³⁶⁰ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 324 f. Zum Zusammenhang zwischen dem Weg und dem Da beim Da-sein schreibt Heidegger: „Was hier als eigenste Verborgenheit in das Da hereinsteht, der Wechselbezug des Da zu dem ihm zugekehrten Weg, ist der Widerschein der Kehre im Wesen des Seins selbst“ (Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 325). Dazu auch vgl. Neu, 1997, S. 182.

³⁶¹ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 311 und S. 319 ff., S. 375, S. 489.

³⁶² Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 254.

³⁶³ Vgl. Murai, 2014, S. 169.

Dagegen ist das Weg-sein nicht eine privative Weise des Da-seins, vielmehr ist das Weg-sein als solches die Grundweise des Menschen. Durch sie kann der Mensch sich auf mannigfaltige Art und Weise halten und sich zu jedem Seienden verhalten. Im Weg-sein kann jeder Mensch sein, das heißt, er kann sich auf die Seinsvergessenheit versteifen oder als Da-sein das Sein darauf betreffen. Das Weg-sein ist „ursprünglicherer Titel für die Uneigentlichkeit des Da-seins“, nicht nur als die Uneigentlichkeit des Da-seins, sondern auch als die Eigentlichkeit des Da-seins. Das Weg-sein in der ursprünglicheren Bedeutung ist die Mitte der Spaltung des Seins vom Seienden. Das Da-sein kann durch das Weg-sein das Ereignis des Seins austragen. Das Da-sein findet die eigene Weise des Weg-seins auf den Umfang hin als Da-sein. Es besinnt sich als Da-sein auf sich als den Ort des Ereignisses der Wahrheit des Seins, nämlich als die Mitte der gegenwendigen Bewegung zwischen der Sichverbergung des Seins und der Erscheinung des Seienden im Weg-sein. In diesem Sinne ist das Weg-sein zugehörig zum Da des Da-seins, obwohl das Da-sein damit „ständig“ die Möglichkeit, im Weg-sein sich vom Da abzuwenden, in sich übernimmt.³⁶⁴

3-3-4 Menschen als Da-sein und Geschichte

Im letzten Abschnitt ging es am Schluss um das Da-sein als die Mitte der Unterscheidung zwischen dem verweigernden Sein und der Erscheinung des Seienden, und zwar als die Mitte der Wahrheit des Seins im Zusammenhang mit der menschlichen Grundweise des Weg-seins.³⁶⁵ Im Anschluss daran hebt sich die Geschichtlichkeit des Da-seins heraus. Das geschichtliche Charakteristikum des Da-seins, das heißt, die Geschichtlichkeit des Da-seins, hat ihre eigene Bedeutung im Unterschied zu der gewöhnlichen Bedeutung der menschlichen Geschichtlichkeit in Sinne dessen, dass der Mensch seine zeitliche Vergangenheit oder Tradition hat. Die Geschichtlichkeit des Da-seins lässt sich vielmehr mit dem vertikalen und dem horizontalen Aspekt der Seinsgeschichte bestimmen und zwar als Kreuzung der beiden herausarbeiten. Zunächst gilt es hier, den Zusammenhang zwischen dem Da-sein und den einzelnen Aspekten zu betrachten.

³⁶⁴ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 324.

³⁶⁵ Zum Da-sein als Mitte vgl. auch Akatsuka, 2017, S. 38 ff.

3-3-4-1 Da-sein und der vertikale Aspekt der Geschichte

Der Mensch ist „zumeist“³⁶⁶ in seinem Weg-sein und vollzieht als das Da-sein nun aufgrund des Weg-seins das Denken zum Sein und besinnt sich rücksichtlich auf sich als Da-sein nach der Vertiefung des Vollzugs des Denkens. Das Weg-sein ist aber nicht eine bloß vorausgesetzte transzendente Konstruktion. Es wird ständig von der Bewegung der Verweigerung des Seins erschüttert. Jede mannigfaltige Weise des Weg-seins geschieht als Entsprechung dieser Bewegung des Seins. Der Mensch kann sich als Da-sein in der Form der Antwort auf die jeweilige erschütternde Bewegung der Verweigerung des Seins, nämlich in der Form der „Zugehörigkeit“ zum „Zuruf“ des Seins, vollziehen.³⁶⁷ Das Da-sein ist ein „zuhörendes“ Empfangen und Antworten auf die sich entziehende Bewegung des Seins, die „zurufend“ das Da-sein werden lässt und erst darauf sich als die Wahrheit des Seins zeigt. Die „Kehre“ zwischen dem „Zuruf“ vom Sein zum Da-sein und der „Zugehörigkeit“ vom Da-sein zum Sein durch das Werden des Da-seins ist das „Ereignis des Seins“.³⁶⁸ Das Da-sein steht als die „Mitte“ der Kehre zwischen dem „Zuruf“ und der „Zugehörigkeit“.³⁶⁹

In dieser Kehre geht das zugehörende Denken zum Sein erst vom Anklang des Seins aus, der die Unterscheidung bedeutet. Der Anklang des Seins als Unterscheidung ist das Geschick im Sinne der „Schenkung“ vom Sein in den Menschen.³⁷⁰ Dieses Geschick des Seins lässt sich aber als die ursprüngliche, also „vertikale“ Geschichtlichkeit verstehen, die sich selbst verbirgt und damit die Geschichte der Metaphysik als das Geschickte jeweils entstehen lässt. Das Geschick des Seins ist zugleich die Genesis des Denkens zum Sein, indem der Mensch das Geschick des Seins in der Stimmung als den Anklang des Seins erfährt und damit über das Geschick als solches nachzudenken beginnt. Der Anklang des Seins „unterscheidet“ vom gewöhnlich geltenden Horizont des metaphysischen Seinsverständnisses die Möglichkeit der Konfrontation mit dem Sein selbst. Damit ist der Anklang des Seins als Unterscheidung die „vertikale“ Genesis gegenüber dem „horizontalen“ und gegenwärtigen Zusammenhang des künftigen Denkens zum Sein mit dem gewesenen Denken der Metaphysik. Der Anklang des Seins lässt in diesem Zusammenhang das Denken zum Sein als die geschichtliche Auseinandersetzung mit der Geschichte der Metaphysik sich realisieren. In dieser Weise ist dieser Anklang die Genesis des geschichtlichen Denkens zum Sein, das heißt, die des

³⁶⁶ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 252 und S. 301.

³⁶⁷ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 311 und S. 380 f.

³⁶⁸ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 311.

³⁶⁹ Vgl. dazu Rimpler, 2007, S. 112-118. Rimpler bearbeitet die Mitte als Da-sein im Sinne der Mitte zwischen dem „Zuruf“ und der „Zugehörigkeit“ konzentrisch.

³⁷⁰ Vgl. 3-1-7.

seinsgeschichtlichen Denkens. Das Geschick des Seins, das sich als Anklang des Seins zeigen kann, lässt sich als der vertikale Aspekt der Geschichte verstehen in dem Sinne, dass es sowohl die Genesis der Geschichte der Metaphysik als auch die Genesis des geschichtlichen Denkens zum Sein bei Heidegger ist.

Es ist jener Mensch, der das Denken zum Sein vollzieht, das Da-sein, das das Geschick des Seins als Anklang empfangen kann. Das Da-sein ist der Austräger dieses Geschicks des Seins, indem das Da-sein in der Antwort darauf das Sein durchdenkt und damit das Ereignis der Wahrheit des Seins als Gründung austrägt. Damit wird es entschieden geschichtlich und in dieser Weise „geschichtlich“, gleichwohl erleidet der Mensch schon ständig als Weg-sein ursprünglich das Geschick des Seins. Denn er kann als Weg-sein „ungeschichtlich“ sein. Das Denken zum Sein, das der Mensch als das Da-sein vollziehen kann, hat dagegen das Charakteristikum, dass der Mensch als Da-sein durch diesen Vollzug entschieden geschichtlich wird.³⁷¹ In diesem Sinne lässt sich dieses Denken zum Sein in Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit des Da-seins als das „seinsgeschichtliche“ Denken deutlicher bestimmen. Die Geschichtlichkeit des Da-seins, nämlich das Geschick des Seins als das Sichzeigen des vertikalen Aspekts der Geschichte, auszutragen, ist das Fundament dieses seinsgeschichtlichen Denkens und umgekehrt wird das Da-sein geschichtlicher durch seinen Vollzug des seinsgeschichtlichen Denkens.

3-3-4-2 Geschichtlichkeit des Da-seins und der horizontale Aspekt der Geschichte

Der horizontale Aspekt der Geschichte entspricht der Unterscheidung des Anklangs des Seins, den das Sichzeigen des vertikalen Aspekts der Geschichte bedeutet. Die Bewegung der Unterscheidung gestaltet das seinsgeschichtliche Denken zum Sein als das Zuspiel zwischen dem anderen Anfang und dem ersten Anfang, und zwar als die Auseinandersetzung der künftigen anderen Geschichte zum anderen Anfang und der metaphysischen Geschichte vom ersten Anfang.³⁷² Deren logische Ausführungsweise bestimmt sich als der Übergang vom ersten zum anderen Anfang. Was als ein Medium im seinsgeschichtlichen Denken den Zusammenhang zwischen der metaphysischen Geschichte und der anderen Geschichte gegeneinander bestehen lässt und den Übergang ermöglicht, ist der horizontale Aspekt der

³⁷¹ Vgl. Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 235 f., S. 308-311 und S. 324.

³⁷² Vgl. 3-2-6.

Geschichte. Dieser horizontale Aspekt der Geschichte bestimmt die methodische Ebene des Vollzugs des seinsgeschichtlichen Denkens und gehört zum Vollzug selbst des Zuspiels als Übergang.

Aber worauf steht der horizontale Aspekt der Geschichte? Die Antwort auf diese Frage ist: auf der Geschichtlichkeit des Da-seins, genauer gesagt, auf seiner Geschichtlichkeit als Verbindlichkeit mit dem gewesenen Menschen. Diese Verbindlichkeit ist nicht der im Gleichgewicht sich befindende substanzielle Bund zwischen den gegenwärtigen und vergangenen Menschen. Die Verbindlichkeit ist vielmehr erst durch das Phänomen der Anklang des Seins eröffnet. Es ist die Verbindlichkeit zwischen dem das Sein denkenden Menschen und jenem Menschen, der die von Heidegger sogenannte Metaphysik ausgeführt hat, nämlich dem Metaphysiker. Diese Verbindlichkeit beinhaltet den horizontalen Aspekt der Geschichte. Sie beinhaltet zugleich die unversöhnliche Unterscheidung der beiden aufgrund des Anklangs als Unterscheidung. Die geschichtliche Verbindlichkeit findet sich durch die Frage nach der Gründung. Die Verbindlichkeit der verschiedenen Menschen beschreibt Heidegger in einer Stelle in der Fügung „Gründung“ in Bezug auf die Geschichte wie folgt:

„Das tiefste Wesen der Geschichte ruht mit darin, daß die erklüftende (Wahrheit gründende) Ereignung erst Jene entspringen lässt, die, einander brauchend, erst im Ereignis der Kehre einander sich zu-und abkehren“³⁷³.

„Das tiefste Wesen der Geschichte“ bedeutet den vertikalen Aspekt der Geschichte. Dieser Aspekt als solcher beruht auf der Entstehung der Pluralität der Menschen, das heißt, der vertikale Aspekt der Geschichte trägt sich als solcher, indem die Pluralität der Menschen in der Form des Zuspiels ihn trägt. Die Pluralität kann umgekehrt aus der „erklüftenden Ereignung“, nämlich aus dem Sichzeigen des vertikalen Aspekts der Geschichte, also aus dem Anklang des Seins als Unterscheidung, „entspringen“. Das Sichzeigen des vertikalen Aspekts der Geschichte und die Pluralität der Menschen bilden in dieser Weise eine Wechselseitigkeit. Diese Wechselseitigkeit bestimmt sich hier als „Ereignis der Kehre“. Die Menschen kehren sich in diesem Ereignis der Kehre gegeneinander und zugleich miteinander. Diese Beziehung vom Gegen- und Miteinander in der Pluralität der Menschen, die mit dem Ausdruck „einander brauchend“ bezeichnet wird, ist das Zuspiel zwischen dem Denken zum Denken und dem Gedanken der Metaphysik. Die Verbindlichkeit der Beziehung der menschlichen Pluralität, das „Jene“ im oberen Zitat, ist die geschichtliche Verbindlichkeit zwischen der zum Sein denkenden Denker und der Metaphysiker, und zwar die Geschichtlichkeit des Da-seins.

³⁷³ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 311.

Das Da-sein, das das Geschick des Seins als Anklang erfährt, erfährt zugleich durch den Stoß dieses Anklangs in sich die Anderen. Die Anderen sind die, die das Seinsverständnis schon festgesetzt und die Fragerichtung der Seinsfrage vorausbestimmt haben, das heißt, die Metaphysiker. Je nach der Ausführung des Denkens kann der Mensch als Da-sein in sich diesen gewordenen Anderen als Metaphysiker in einer Distanzierung von sich finden. Damit findet das Da-sein sich nicht als ein geschlossenes Selbst vor, sondern als ein geschichtliches Selbst „mit“ dem gewordenen Denker.³⁷⁴ In dieser Weise gründet das Seinsdenken notwendig in der geschichtlichen Pluralität der Menschen als „Wir“. Diese geschichtliche Pluralität ist das Fundament, weil sich das Ereignis der Wechselseitigkeit zwischen diesen Menschen und dem Sein ereignet. Sie ist die geschichtliche Verbindlichkeit als die Geschichtlichkeit des Da-seins.

3-3-5 Das Da-sein als der denkende Mensch und die Kreuzung der doppelten Aspekte der Geschichte

Die obere Betrachtung hat zuerst versucht, zu verdeutlichen, dass sowohl dem vertikalen als auch dem horizontalen Aspekt, die das ausmachen, was die Geschichte als Seinsgeschichte in den *BP* bedeutet, die doppelte Geschichtlichkeit des Da-seins als des denkenden Menschen entspricht. Die erste Bedeutung dieser Geschichtlichkeit des Da-seins ist, dass der Mensch das Sichzeigen des vertikalen Aspekts der Geschichte als das Geschick des Seins empfängt und als Da-sein es durchdenkt. Damit wird das Da-sein geschichtlich im Sinne „ge-schicklich“. Es trägt dadurch in sich die Unterscheidung des Risses zwischen der Verweigerung des Seins und der Erscheinung des Seienden als die Wahrheit des Seins, und zwar das Ereignis des Seins, geschichtlich aus.

Die zweite Bedeutung der Geschichtlichkeit des Da-seins ist die Verbindlichkeit mit den gewordenen Anderen. Die Verbindlichkeit bedeutet die geschichtliche Pluralität der Menschen durch den Vollzug des Denkens. In der geschichtlichen Pluralität konfrontiert der Mensch sich mit jedem Anderen, der als Metaphysiker vorher die Fragerichtung nach dem Sein schon bestimmt hat. Jener Mensch kann erst in der gründlichen Differenzierung von diesem Anderen sein eigenes Denken zum Sein vollziehen und ohne die Konfrontation mit ihm sein Denken nie ausführen. Diese Konfrontation kann keine Versöhnung oder Verschmelzung

³⁷⁴ Vgl. auch Akatsuka, 2017, S. 41.

finden. Diese geschichtliche und gegenwärtige Pluralität bedeutet die Geschichtlichkeit des Da-seins als Verbindlichkeit. Der Mensch setzt sich durch den Prozess des Seinsdenkens dem gewesenen Anderen als Metaphysiker aus. Damit muss der Mensch als Da-sein nicht ein geschlossenes „Ich“ sein, sondern nichts anderes als ein aufgebrochener geschichtlicher Zusammenhang, „Wir“³⁷⁵, und so entsteht ein Riss mit dem Anderen aufgrund des Ereignisses des Seins.

Der Mensch als das Da-sein beschließt also als ein doppelt Geschichtliches in sich die unlösbaren Risse, einerseits den Riss zwischen dem Sein und dem Seienden, nämlich zwischen dem verweigernden Sein und der Erscheinung des Seienden, andererseits den zwischen dem Selbst und dem gewesenen Anderen. Das Da-sein ist nicht eine geschlossene und substantielle Grundlage, sondern die Mitte dieses doppelten Risses. Der Mensch kann die Unterscheidung dieser Risse ursprünglich nicht verstellen, obwohl er das Überspringen der Unterscheidung als die Seinsvergessenheit bestärken kann. Diese Mitte dieses Zwischen kann der Mensch als Da-sein in der Form des seinsgeschichtlichen Denkens tragen. Das Da-sein als der geschichtliche Mensch ist der Grenzpunkt der Risse, der die Mitte der zwei Risse ist und zugleich als diese Mitte zwischen diesem gerissenen Ufer vermittelt.

Aber das seinsgeschichtliche Denken vom Da-sein ist zugleich die Mitte der „Kreuzung“ zwischen dem vertikalen und dem horizontalen Aspekt der Geschichte. Der Mensch empfängt das Sichzeigen des vertikalen Aspekts der Geschichte als Anklang des Seins und dieses Vertikale lässt die geschichtlich horizontale Pluralität zwischen dem zum Sein denkenden Menschen und dem Metaphysiker entstehen. Damit lässt sich das seinsgeschichtliche Denken als Übergang vom ersten Anfang zum anderen Anfang auf die gegenwärtige Spannung zwischen der gewesenen Geschichte der Metaphysik vom ersten Anfang und der künftigen anderen Geschichte zum anderen Anfang ausführen, die den horizontalen Aspekt der Geschichte bedeutet. Die geschichtliche und horizontale Pluralität trägt darauf in der Form des Zuspiels das Sichzeigen des vertikalen Aspektes durchgehend aus. In dieser Weise kreuzen sich der vertikale und der horizontale Aspekt der Geschichte im Vollzug des seinsgeschichtlichen Denkens vom Da-sein, obwohl der vertikale Aspekt nicht mit dem horizontalen Aspekt dimensional deckungsgleich ist. Die zwei Aspekte der Geschichte, der eine als die Dimension der ontologischen Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden und der andere als die Dimension der Differenz zwischen dem Künftigen und dem Gewesenen, zeichnen in der Geschichtlichkeit des Da-seins wörtlich eine „Kreuzung“

³⁷⁵ Vgl. Akatsuka, 2017, S. 40 ff.

derselben. Das Da-sein, das das seinsgeschichtliche Denken trägt und vollzieht, ist als ein doppelt Geschichtliches der Kreuzpunkt dieser Kreuzung. Die Kreuzung deutet das „Ereignis des Seins“ genauer. Das seinsgeschichtliche Denken vom Da-sein ist der Vollzug dieser Kreuzung der zwei Aspekte und das Da-sein trägt damit das Ereignis aus. Insofern das seinsgeschichtliche Denken sich vollzieht, machen die drei Aspekte der Geschichte, der vertikale und horizontale Aspekt sowie der Aspekte ihrer Kreuzung, die Seinsgeschichte des seinsgeschichtlichen Denkens aus, das heißt, was in den *BP* die Geschichte heißt.

3-4 Schluss des Kapitels: die drei Aspekte der Geschichte in den Beiträgen zur Philosophie, der vertikale Aspekt, der horizontale Aspekt, die Kreuzung.

Blicken wir in diesem Schlussteil des Kapitels noch einmal zurück. Durch die bisherigen Untersuchungen wurde deutlich, dass der dreifache Aspekt der Geschichte das Konzept der Seinsgeschichte, also was das seinsgeschichtliche Denken in den *BP* charakterisiert, ausmacht.

Der erste Aspekt der Geschichte ist der vertikale. Das Sichzeigen dieses vertikalen Aspekts wird der „Anklang“ des Seins genannt. Es betrifft die Erschütterung zur Unterscheidung zwischen dem gewöhnlichen Seinsverständnis und der Möglichkeit der Konfrontation mit dem Sein selbst, und damit die Genese des Denkens zum Sein. Zugleich ist dieser Aspekt ursprünglich die Genese der Geschichte der Metaphysik als ihre sich verbergende Geschichtlichkeit. Das Sichzeigen dieses vertikalen Aspekts lässt die horizontale Spannung zwischen der Geschichte des metaphysischen Gedankens und der künftigen Geschichte des Denkens zum Sein selbst aufbrechen.

Der zweite, horizontale Aspekt der Geschichte als diese Spannung betrifft die methodische Ebene des Seinsdenkens. Das heißt, dieser horizontale Aspekt der Geschichte stützt den Vollzug des geschichtlichen Denkens zum Sein als Zuspield. Das Zuspield bedeutet die geschichtliche Auseinandersetzung dieses künftigen möglichen Denkens zum Sein mit dem gewesenen Gedanken der Metaphysik. Dabei lässt der horizontale Aspekt als die Spannung im Vollzug des seinsgeschichtlichen Denkens die beiden bestehen und ihr Zuspield sich ausführen.

Der dritte Aspekt der Geschichte ist die Kreuzung der genannten zwei Aspekte. Diese Kreuzung ergründet der Mensch als Da-sein aufgrund seiner zweifachen Geschichtlichkeit in dem Vollzug des seingsgeschichtlichen Denkens. Der Vollzug des seingsgeschichtlichen Denkens vom Da-sein ist nichts anderes als eine Wirkung dieser Kreuzung. Das Da-sein ereignet sich dabei als die folgende doppelte Mitte der beiden Aspekte. Diese Mitte als Da-sein ist zum einen die Mitte zwischen dem sich entziehenden Sein und der damit einhergehenden Erscheinung des Seienden in Bezug auf den ersten vertikalen Aspekt der Geschichte. Zum anderen ist die Mitte als Da-sein die Mitte zwischen dem zum Sein künftig sich selbst denkenden Menschen und dem gewesenen Anderen als Metaphysiker in Bezug auf den zweiten, horizontalen Aspekt. Der Mensch als Da-sein ist die zweifache Mitte und vollzieht als Kreuzpunkt der Kreuzung der beiden Aspekte der Geschichte diese Kreuzung durch das geschichtliche Denken zum Sein.

Damit ergibt sich die Antwort auf die Frage, was die Geschichte in den *BP*, die die Seinsgeschichte ist, bedeutet. Was die Seinsgeschichte ist, beschließt in sich diese drei Aspekte, den vertikalen und den horizontalen Aspekt sowie die Kreuzung der beiden Aspekte. Diese drei Aspekte machen die Geschichte in den *BP*, nämlich die Seinsgeschichte in Bezug auf das Seinsdenken, zusammengehörig aus. Was die Geschichte in den *BP* bezeichnet, ist also der Zusammenhang dieser drei Aspekte im Vollzug des Denkens zum Sein.

4 Heideggers *Beiträge zur Philosophie* gegenüber der Hermeneutik Gadamers in *Wahrheit und Methode* um das Problem der Geschichte

Im Folgenden geht es zuerst um das Problem der Geschichte und der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins in Heideggers *SZ*. Dabei wird der Zusammenhang zwischen der Seinsfrage und der Geschichtlichkeit darin herausgearbeitet. Im Anschluss daran werden die Wirkungsgeschichte und das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein in Gadamers *Wahrheit und Methode* betrachtet. Diese lassen sich als Entwicklung der Problematik der Geschichte in *SZ* verstehen. Schließlich lässt sich im Gegensatz zur Wirkungsgeschichte bei Gadamer, die die Analyse der Geschichtlichkeit der frühen Zeit Heideggers übernimmt und sie auf seine eigene Weise entwickelt, jenes Charakteristikum der Geschichte in den *BP* darstellen, das im letzten Kapitel bearbeitet wurde, nämlich das der „Seinsgeschichte“. Es lassen sich die drei Aspekte der Seinsgeschichte, der vertikale und der horizontale Aspekt und der Aspekt der Kreuzung beider im Unterschied zur horizontalen zirkulären Geschichtlichkeit, vom wirkungsgeschichtlichen Prozess des Verstehens herausarbeiten.

4-1 Die Problematik der Geschichte in Sein und Zeit

Heidegger nimmt Diltheys Betrachtungen zum Zusammenhang zwischen dem menschlichen Leben und der Geschichte kritisch auf und rezipiert sie in *SZ* in seiner eigenen Ontologie.³⁷⁶ Für seine Seinsfrage spielt das Problem der Geschichte eine wichtige Rolle, die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins ist dabei das Hauptthema. Diese Geschichtlichkeit ist die Ursprungsdimension der Geschichte oder des Geschichtlichen überhaupt. Um die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins geht es insbesondere im fünften Kapitel des zweiten Abschnitts vom ersten Teil, „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“.

³⁷⁶ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 377 und S. 397 ff. Zu Heideggers Rezeption von Diltheys Philosophie zur Geschichte vgl. seine Vorträge von 1925 in Kassel, Heidegger, 1993, S. 143-177. Vgl. auch Akatsuka, 2008, S. 47-62.

4-1-1 Geschichte als Geschehen der Existenz des Daseins

Die Geschichtlichkeit hat, Heidegger zufolge, die Bedeutung eines ontologisch ursprünglichen „Orts des Problems der Geschichte“³⁷⁷. Dabei unterscheidet er die Geschichte von der Historie. Diese Differenz findet sich seit Hegel in der Philosophiegeschichte.³⁷⁸ Heidegger bearbeitet diese Unterscheidung im Zuge der Seinsfrage und nennt vier Bedeutungen im gewöhnlichen Sinne der Geschichte. Danach ist die Geschichte zum einen das, was das Vergangene, aber gleichwohl das so Nachwirkende ist, dass es in dieser Nachwirkung auf die Gegenwart gegenwärtig ist. Zweitens wird die Geschichte als eine Herkunft genannt, die die ihr folgende Entwicklung des Verfallens oder des Aufstiegs bestimmt. Drittens bedeutet die Geschichte die „Wandelungen und Geschicke“ von Menschen, „Menschlichen Verbänden“ und die „Kultur“, die in der Zeit „sich wandelt“. Sie alle unterscheiden sich von der Natur, die in der Zeit „sich bewegt“ und zum Gegenstand der Naturwissenschaft wird. Viertens ist die Geschichte das Überlieferte, das durch die historische Forschung verfolgt und akzeptiert wird.³⁷⁹

Gegenüber diesen vier Bedeutungen bezeichnet Heidegger die Geschichte als das Geschehen des Daseins und dieses Geschehen gehört konstitutiv zum Sein des Daseins.³⁸⁰ Mit dieser Kennzeichnung der Geschichte als Geschehen betont Heidegger, dass die Geschichte nicht einfach zu etwas Vergangenem gehört, sondern die Aktualität der Existenz selbst des Daseins bedeutet. Diese Aktualität als Geschehen bedeutet, dass das Dasein „geschichtlich“ woraufhin ist, wie es sein kann. Das Geschehen des Daseins bedeutet die geschichtliche Art und Weise seiner Existenz, die das Sein des Daseins jeweilig gestaltet. Heidegger beschreibt es als die „spezifische Bewegtheit des *erstreckten Sicherstreckens*“ zwischen dem „Tod und der Geburt“³⁸¹. Das Geschehen als Geschichte ist nichts anderes als eine besondere Bewegung der Existenz des Daseins, die der Tod und die Geburt als Existenzialen bestimmen, nämlich die geschichtliche Bewegung seiner Existenz. In diesem Sinne gehört das Geschehen des Daseins als die Bewegung der Existenz konstitutiv zum Sein des Daseins, und die Geschichte gehört als dieses Geschehen zum Sein des Daseins. Die ursprüngliche Seinsweise dieser Bewegung als Geschehen bestimmt sich als die Geschichtlichkeit des Daseins.

³⁷⁷ Heidegger, *SZ*, 2001, S. 375.

³⁷⁸ Hegel unterscheidet die Geschichte als das objektiv Geschehene von der subjektiven Geschichtserzählung dazu, die auf die historische Tätigkeit hindeutet. Vgl. Hegel, Bd. 12, 1986b, S. 83.

³⁷⁹ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 378 f.

³⁸⁰ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 379.

³⁸¹ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 374 f.

4-1-2 Die Geschichtlichkeit des Daseins

Heidegger zufolge lässt sich die Geschichtlichkeit des Daseins in *SZ* aus der Zeitlichkeit des Daseins herausheben. Er bezeichnet die Frage nach der Geschichtlichkeit des Daseins als die „konkretere Ausarbeitung“³⁸² seiner Zeitlichkeit. Somit gehört die Frage nach der Geschichtlichkeit in *SZ* zur Erläuterung der Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit des Daseins als seine Seinsweise wird geprägt durch die drei Momente „Zukunft“, „Gewesenheit“, „Gegenwart“. Diese drei Momente entsprechen den drei Aspekten „sich-vorweg-sein“, „schon-sein-in“, „sein-bei“, die zusammen die „Sorge“ als Seinsstruktur des Daseins konstituieren.³⁸³ Die Sorge bestimmt „ontologisch“ die „Idee der Existenz“ des Daseins, das heißt, dass „es Dasein selbst in seinem Sein um sein Sein geht“³⁸⁴. Die Zeitlichkeit ermöglicht als die ursprüngliche einheitliche Weise und zugleich als der mögliche Sinnhorizont des Daseins die jeweilige vielfältige Bewegung der Existenz, uneigentlich oder eigentlich, „ontologisch“.

In der Zeitlichkeit hat das Moment der Zukunft ontologischen Vorrang gegenüber den anderen zwei Momenten im Sinne dessen, dass die Bewegung der Sich-Einigung dieser Zeitlichkeit, nämlich die „Zeitigung“, erst mit der Zukunft vollzogen wird.³⁸⁵ Zukunft heißt jene Bewegung des Daseins, die das Dasein sich auf sich selbst in seiner eigenen Möglichkeit zukommen lässt.³⁸⁶ Das heißt, die Zukunft ist die Art und Weise, wie das Dasein vor jeder Handlung eine Möglichkeit als die eigene Möglichkeit seiner Existenz sich vorab aufschließt. Somit ermöglicht sie das primäre Charakteristikum der Existenz des Daseins, dass es ihm in seinem Sein um sein Sein geht. Man kann sagen, dass die Zukunft dem Dasein selbst den ontologischen Modus seiner Existenz erschließen „kann“.

Die Gewesenheit hat dagegen aus der Perspektive auf die Analyse zur Geschichtlichkeit des Daseins einen Primat gegenüber den anderen Momenten, obwohl die Zukunft auf der Ebene der Geschichtlichkeit den phänomenalen Vorrang hat. Das Moment der Gewesenheit ist aus der Perspektive auf die Zeitlichkeit die Übernahme seiner eigenen Möglichkeit, die sich das Dasein im Modus der Zukunft aufschließt, „aus seinem Faktum“, dass er war oder gewesen ist. In der Perspektive auf die Geschichtlichkeit bestimmt sich die Art und Weise der Übernahme „konkret“ und formuliert die Seinsweise der Geschichtlichkeit des Daseins sich damit deutlich.

³⁸² Heidegger, *SZ*, 2001, S. 382.

³⁸³ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 192 ff.

³⁸⁴ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 12-15, S. 41-45, S. 191 ff., S. 232 f. und S. 313 f.

³⁸⁵ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 329 ff.

³⁸⁶ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 325.

Was die Geschichtlichkeit des Daseins primär konstituiert, ist, dass das Dasein die überlieferte Möglichkeit der Existenz des anderen gewesenen Daseins als seine eigene Möglichkeit in sich übernimmt. Diese Übernahme der überlieferten Existenzmöglichkeit des anderen gewesenen Daseins als die eigene Existenzmöglichkeit nennt Heidegger die „Wiederholung“. Die Wiederholung bedeutet den primären Moment der Geschichtlichkeit als ihre Gewesenheit. Heidegger nennt das gewesene Dasein, dessen Existenzmöglichkeit das aktuelle Dasein „auswählend“ wiederholt, einen „Helden“ für dieses Dasein. In diesem Sinne bestimmt die Bedeutung vom Helden sich im Kontext der Ontologie Heideggers.³⁸⁷

Doch die Wiederholung bedeutet nicht nur die einfache Nachfolge der gewesenen Existenzmöglichkeit. Denn sie enthält Heidegger zufolge die Aspekte des „Erwiderns“ oder des „Widerrufs“.³⁸⁸ Die Wiederholung der Existenzmöglichkeit bedeutet also nicht, die Existenzmöglichkeit zu wiederholen, sondern sie „wiederzuholen“ im Sinne dessen, dass sich das aktuelle Dasein durch sein Existieren mit der Existenzmöglichkeit vom anderen gewesenen Dasein distanzierend konfrontiert und sie ständig erneuert, obwohl sie die Existenz des aktuellen Daseins als ihre jeweilig mögliche Bedingung bestimmt. Erst durch die Wiederholung eröffnet sich die Gegenwart des Daseins jeweilig in der ontologischen Ebene. Also ist die blinde Nachfolge vielmehr als die Wiederholung der gewesenen Existenzmöglichkeit ontologisch nun ihr privativer Modus.

Die Geschichtlichkeit des Daseins lässt sich im Zusammenhang mit seiner Zeitlichkeit und mit der Kennzeichnung der Wiederholung bestimmen. Die Geschichtlichkeit heißt die Seinsweise, dass das Dasein durch den Modus der Zukunft sich seine eigene Möglichkeit aufschließt und damit als die Möglichkeit die überlieferte Existenzmöglichkeit des gewesenen Daseins für sich „wiederholt“ und dann seine Gegenwart davon ausgehend erneut schafft. Diese sich einigende Seinsweise der Zukunft, der Gewesenheit als der Wiederholung und der Gegenwart formuliert die Geschichtlichkeit des Daseins.

Die Geschichtlichkeit, die sich von der Zeitlichkeit ableitet, ist aber nicht bloß ein beiläufiges Phänomen für die Zeitlichkeit, sondern spielt als die Seinsweise des Daseins eine entscheidende Rolle. Die Analyse der Geschichtlichkeit ist die Erläuterung der Basis der

³⁸⁷ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 385.

³⁸⁸ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 386.

Seinsfrage im Sinne dessen, dass die Geschichtlichkeit ihr ihre Möglichkeit bietet.³⁸⁹ Dazu ist die Auffassung Heideggers zur Historie in *SZ* von einer besonderen Bedeutung.

4-1-3 Historie und Destruktion

In *SZ* hat die Historie, die sich von der Geschichte deutlich unterscheidet, eine doppelte Bedeutung.³⁹⁰ Zum einen ist sie die wissenschaftliche Tätigkeit zur Geschichte, wie die Geschichtswissenschaft, die die Geschichte als ihren Gegenstand bearbeitet. Dabei stellt die Historie die Geschichte als das Vergangene fest und zerschneidet damit die Anknüpfung mit der Geschichtlichkeit des Daseins und verdeckt die Fragestellung dazu, obwohl ihre Ausführung selbst aus der Geschichtlichkeit stammt.³⁹¹ Diesen kritischen Einblick auf die Historie behält Heidegger nach dem Denken in *SZ* bei und verschärft ihn. Lüfter trägt dem Problem Rechnung und richtet seine Forschung zum Problem der Geschichte in Heideggers Denken nach *SZ* entsprechend aus.³⁹²

Zum anderen hat die Historie in *SZ* die Bedeutung, die sich unmittelbar auf die Methode der Seinsfrage bezieht. Diese Bedeutung reflektiert die Denkweise, die Heidegger in seiner frühen Freiburger Zeit oft erwähnt.³⁹³ Die Historie in *SZ* meint nach dieser Bedeutung den eigentlichen Vollzug der ontisch geschichtlichen Handlung des Daseins auf seine Geschichtlichkeit. Diese geschichtliche Handlung, nämlich die Historie oder die historische Erschließung, enthält der geschichtliche Vollzug der Seinsfrage in *SZ*. Insbesondere ist die „Destruktion der Geschichte der Ontologie“, die als die Aufgabe des zweiten Teils in *SZ* genannt wird, allerdings letztlich nicht als solche konkretisiert wurde, nichts anderes als der historische Vollzug seiner Seinsfrage.

Als den historischen Vollzug bezeichnet Heidegger in der Analyse der Geschichtlichkeit die „Idee der Historie“³⁹⁴ und erwähnt die „eigentliche Historie“.³⁹⁵ Die unerwartete

³⁸⁹ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 20 ff.

³⁹⁰ Vgl. dazu Akatsuka, 2009, S. 83-104.

³⁹¹ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 375 und S. 378 f.

³⁹² Vgl. Lüfter, 2015 S. 96-157.

³⁹³ Dazu schreibt Heidegger: „Philosophische Forschung ist, sofern sie die Gegenstands- und Seinsart ihres thematischen Worauf (Faktizität des Lebens) verstanden hat, im radikalen Sinne ›historisches Erkennen‹“ (Heidegger, Bd. 62, 2005, S. 368).

³⁹⁴ Heidegger, *SZ*, 2001, S. 393.

³⁹⁵ Heidegger, *SZ*, 2001, S. 396.

Kennzeichnung dieser Idee lässt stutzen. Denn Heidegger versucht in *SZ*, wie er selbst betont,³⁹⁶ seine Betrachtung in diesem Buch darauf zu konzentrieren, die Themen zum Menschen als Seiendem schlechthin zu vermeiden und das menschliche Dasein nun im Hinblick auf die Seinsfrage ontologisch zu analysieren. Also kommt es zur Frage: Warum handelt Heidegger hier Historie als eine ontisch menschliche wissenschaftliche Tätigkeit zu Geschichte thematisch ab?

Es wird verständlich, wenn man die Idee der eigentlichen Historie als die vorläufige methodische Erläuterung des historischen Vollzugs der Seinsfrage als Destruktion im zweiten Teil auffasst. Was sich als die Idee der Historie oder die eigentliche Historie bestimmt, ist die ursprüngliche Weise der historischen Erschließung, die auf den historischen Vollzug der Seinsfrage als Destruktion zutrifft und von der aus sich die Historie oder die Geschichtswissenschaft als Wissenschaft zum Geschichtlichen ableitet. Der Einblick auf die eigentliche Historie macht auch die Geschichtlichkeit deutlich.

Heidegger bezeichnet das „zentrale Thema der Historie“ als die „Möglichkeit der dagewesenen Existenz“.³⁹⁷ Denn der Vollzug der Historie gründet auf der jeweiligen Weise der Wiederholung der Geschichtlichkeit des Daseins. Die Historie kann erst dann je nach den Variationen der Wiederholung die geschichtliche Sache, z. B. die historischen Vorkommnisse oder historischen Gegenstände, die ursprünglich das gewesene Dasein betreffen oder es behandeln „konnten“, zum Gegenstand machen. Somit ist das primäre Thema der Historie, nicht aber ihr Gegenstand, die Existenzmöglichkeit dieses Daseins in der ontologischen Ebene.

Die eigentliche Historie hat weiter das Charakteristikum der „Entgegenwärtigung des Heute“³⁹⁸, nämlich die Kritik am Heute. Indem die Historie die Möglichkeit der dagewesenen Existenz erneut erschließt und damit primär thematisiert, kritisiert sie zugleich jenes Heute, das blind oder schlechthin diese überlieferte Möglichkeit rezipiert. Das heißt, die Historie bearbeitet einerseits primär die Existenz des gewesenen Daseins im Modus der Wiederholung der Geschichtlichkeit, andererseits widmet sie damit zugleich die kritische Sicht dem Heute.³⁹⁹ Diese Bezeichnung der Historie bei Heidegger entspricht genau der Aufgabe der

³⁹⁶ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 45-50.

³⁹⁷ Heidegger, *SZ*, 2001, S. 395.

³⁹⁸ Heidegger, *SZ*, 2001, S. 397.

³⁹⁹ Dazu schreibt Heidegger in seiner frühen Freiburger Zeit: „Kritik der Geschichte ist immer nur Kritik der Gegenwart. Kritik kann nicht der naiven Meinung sein, der Geschichte vorrechnen zu können (dürfen), wie sie es hätte machen sollen, wenn... ; sie hat vielmehr den Blick auf die Gegenwart zu halten und darauf zu sehen,

Destruktion der Ontologie im zweiten Teil.⁴⁰⁰ Hier soll die Geschichte der Ontologie bei Kant, Descartes, in der mittelalterlichen Philosophie, bei Aristoteles aus der Perspektive auf die „Temporalität als Sinnhorizont des Seins überhaupt“ destruktiv zu bearbeiten sein. Aber dies zielt nie einfach darauf ab, die Geschichte der Ontologie abzuarbeiten, sondern aus der Geschichte der Ontologie durch ihre Destruktion die neue und versteckte Möglichkeit der Seinsfrage zu schöpfen und damit den heutigen Zustand der Vergessenheit des Seins aufzubrechen. Somit beschließt die Aufgabe der Destruktion im zweiten Teil die Kritik am Heute.

Das Charakteristikum der Kritik am Heute in der Historie gehört ursprünglich zur Geschichtlichkeit, zur Wiederholung als ihrem Moment. Die Wiederholung ist nicht die Nachahmung des aktuellen Daseins von der überlieferten Existenzmöglichkeit des gewesenen Daseins, sondern ihre produktive Erweiterung und Erneuerung in dem Sinne, diese Existenzmöglichkeit „wiederzuholen“. Doch die Wiederholung eröffnet damit ständig erneut die Gegenwart des Daseins. Hier wird das Heutige, das für das aktuelle Dasein bisher gültig war, nicht mehr gewöhnlich. In dieser Weise enthält der Modus der Wiederholung phänomenal notwendig die Kritik am Heutigen, das für das aktuelle Dasein gewöhnlich ist und seinen Boden bedeutet.

4-1-4 Der Zirkel in der Geschichtlichkeit des Daseins

Im Zusammenhang zwischen dem Denken und der Geschichte spielt in *SZ* die Geschichtlichkeit der Geschichte eine wichtige Rolle. Die Geschichte in *SZ* ist das aktuelle Geschehen der geschichtlichen Bewegtheit der Existenz des Daseins. Die Geschichtlichkeit des Daseins, die dieses Geschehen bestimmt, macht die Wiederholung der überlieferten Existenzmöglichkeit des anderen gewesenen Daseins als ihr primärer Modus mit der Zukunft und der Gegenwart zusammen aus. Und zwar bestimmt die Geschichtlichkeit als Seinsweise des Daseins die Seinsfrage so sehr, dass aufgrund ihrer sich die Destruktion der Geschichte der Ontologie als der historische Vollzug der Seinsfrage vollziehen lässt.

daß sie so fragt, wie es der ihr erreichbaren Ursprünglichkeit gemäß ist. Die Geschichte wird nicht negiert, weil sie ›falsch‹ ist, sondern sofern sie in der Gegenwart noch wirksam bleibt, ohne noch eigentlich zugeeignete (und zueigenbare) Gegenwart sein zu können“ (Heidegger, Bd. 62, 2005, S. 350 f.).

⁴⁰⁰ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 19-27.

Hier zeichnet sich ein Grundcharakteristikum der Geschichtlichkeit von der Kritik und Erneuerung des Heutigen ab, in dem das Dasein gegenwärtig steht, indem die Historie im Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit ontologisch charakterisiert wird. In der Seinsweise der Geschichtlichkeit des Daseins, die in *SZ* das wesentliche Problem der Geschichte ist, findet damit eine zirkuläre Bewegung zwischen dem aktuellen Dasein und dem gewesenen Dasein statt. Das aktuelle Dasein kann durch seinen Modus der Wiederholung die Existenzmöglichkeit des gewesenen Daseins für sich übernehmen. Damit erneuert es seine eigene Gegenwart ontologisch und zugleich wird die Gültigkeit des Heutigen, das für das Dasein schon gewöhnlich ist, nicht mehr als gewöhnlich genommen. Auf diese Weise muss das Dasein sich auf ontologischer Ebene durch seine Geschichtlichkeit seine eigene Gegenwart jeweils ständig eröffnen, insofern es sich um seine Geschichtlichkeit als seine Seinsweise handelt. Wenn sich das Dasein auf seine Geschichtlichkeit zu etwas Geschichtlichem, mit dem das gewesene Dasein umgehen konnte, verhält, konfrontiert und distanziert es „sich“ danach notwendigerweise von dem geltenden heutigen Verständnis oder der Behandlung dazu. In dieser Weise bezeichnet ein Zirkel vom aktuellen Dasein zum gewesenen und danach vom gewesenen Dasein zum aktuellen die Geschichtlichkeit des Daseins. Dieser Zirkel der Geschichtlichkeit des Daseins formuliert die Geschichte als Geschehen seiner Existenz ontologisch. Deswegen wird die ursprünglich geschichtliche Handlung zwangsläufig zur kritischen Haltung zum Heute. Die zirkuläre Bewegung der Geschichtlichkeit unterstützt den historischen Vollzug der Seinsfrage in *SZ* methodisch.

4-2 „Wirkungsgeschichte“ und „Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein“ in Gadammers *Wahrheit und Methode*

Das zirkuläre Charakteristikum der Geschichtlichkeit des Daseins und des geschichtsphilosophischen Vollzugs der Ontologie in *SZ* übernimmt die philosophische Hermeneutik in Gadammers Hauptwerk, *Wahrheit und Methode (WM)*.⁴⁰¹ Das Problem der Geschichte in Bezug auf die Geschichte der Hermeneutik nimmt Gadamer insbesondere im zweiten Teil auf, und zwar mit Fokus auf die Art und Weise der Textinterpretation. Die Geschichtlichkeit des Verstehens bei der Textinterpretation lässt sich hier als Wirkungsgeschichte bezeichnen. Das Bewusstsein des Menschen, der den Prozess der

⁴⁰¹ Im Folgenden kurz „*WM*“.

Wirkungsgeschichte durch den Vollzug der Textinterpretation trägt, ist das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein. Die ursprüngliche Bewegtheit der Wirkungsgeschichte lässt sich als „Horizontverschmelzung“ bestimmen. Gadamer sieht weiter die „Dialektik von Frage und Antwort“⁴⁰² als die Grundstruktur der Wirkungsgeschichte in der Textinterpretation. Diese Dialektik findet in Form eines Dialogs zwischen der Überlieferung und ihrem Interpretieren statt.

Nach der oben ausgeführten Betrachtung in dem zweiten Teil wird die Sprachlichkeit der Dialogstruktur des Verstehens weiter bearbeitet und bestimmt sich als die ontologische Dimension der Wirkungsgeschichte. Das heißt, die Sprache lässt sich als „Medium“ oder „Mitte“⁴⁰³ durch den Prozess der „Horizontverschmelzung“ erst den einheitlichen Sinnhorizont für ein Verstehen „sich ereignen“. Gadamer bezeichnet mit seiner berühmten These in diesem Buch, „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“⁴⁰⁴, die ursprüngliche Dimension der Sprache im Sinne des ontologischen Horizontes, in der ein zu verstehendes Seiendes sprachlich ist. Die philosophische Hermeneutik bei Gadamer steht als die Theorie zur Metaebene der Theorie der Interpretation im Blickpunkt der verschiedenen Disziplinen, z. B. der Geschichtswissenschaft, Rechtswissenschaft.⁴⁰⁵ Seine Hermeneutik wird mit ihrer ontologischen Sprachlichkeit und ihrem dialogischen Charakter auch in Theorien zur Kommunikation, zur Gesellschaft, zur Politik aufgenommen und rezipiert.

Doch die primäre Bedeutsamkeit der philosophischen Hermeneutik besteht in der Überlegung zur ursprünglichen Geschichtlichkeit des Verstehens des Menschen, wie Gadamer in dem Vorwort zur zweiten Auflage verdeutlicht.⁴⁰⁶ Somit soll seine philosophische Hermeneutik als die Betrachtung zur Struktur des menschlichen Verstehens nicht auf den Bereich der Textinterpretation beschränkt bleiben, obwohl ihr Gedankengang sich daran orientiert. Die Wirkungsgeschichte, die durch die Analyse des menschlichen Verstehens verfolgt wird, ist die Bewegung der Konkretion der geschichtlichen Seinsweise des menschlichen Verstehens. Heideggers Analyse zum Verstehen des menschlichen Daseins und zu seiner Geschichtlichkeit übernimmt diese Problematik und entwickelt sie auf eigene Weise.

Die folgende Betrachtung zur Wirkungsgeschichte konzentriert sich auf den zweiten Teil von *WM* und beabsichtigt, demgegenüber das Denken Heideggers zur Geschichte in den *BP*

⁴⁰² Gadamer, *WM*, 2010, S. 383.

⁴⁰³ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 392 ff. und S. 432 ff., S. 460 ff.

⁴⁰⁴ Gadamer, *WM*, 2010, S. 478.

⁴⁰⁵ Als aktuelle Forschung diesbezüglich vgl. Kaspers, 2014, S. 66 ff.

⁴⁰⁶ Vgl. Gadamer, *GW*, 2, 1993, S. 437-448.

auszuzeichnen. Denn der zweite Teil bietet einen Gesamtüberblick und zeigt die Richtung von Gadammers Denken zur Wirkungsgeschichte als Geschichtlichkeit des Verstehens des Menschen. Tatsächlich werden die meisten Konzepte Gadammers im zweiten Teil bereits erwähnt. Es geht also darum, die Wirkungsgeschichte im Hinblick auf das Denken Heideggers in *SZ* als die geschichtliche Seinsweise des menschlichen Verstehens zu rekonstruieren. Dabei werden seine Termini „Vorurteil“, „Wirkungsgeschichte“, „Anwendung“ und „wirkungsgeschichtliches Bewusstsein“ in der Reihenfolge der Betrachtung Gadammers aufgenommen. Denn Gadammers Ordnung selbst bildet den immanenten Zusammenhang des wirkungsgeschichtlichen Prozesses des Verstehens.

4-2-1 Vorurteil

Der zweite Teil von *WM* geht in der historischen Erwähnung zur Geschichte der Hermeneutik hauptsächlich von Luther bis Heidegger aus. Dann wendet sich Gadamer der Betrachtung zur „Vor-Struktur“ des Verstehens des menschlichen Daseins in *SZ* zu. In diesem Zusammenhang geht es um seine eigene Betrachtung der Wirkungsgeschichte mit der Analyse des Vorurteils als einem Moment des Vorgangs des Verstehens. Das Verstehen in *SZ* ist ein gleichursprüngliches Moment der Seinsverfassung des Daseins, neben den zwei anderen Momenten „Befindlichkeit“ und „Rede“. Das Verstehen als dieses Moment vollzieht sich jeweils „vorweg“ „vor“ jeder Handlung. Die Vorstruktur des Verstehens stammt aus den drei Momenten „Vorhabe“, „Vorsicht“, „Vorgriff“.⁴⁰⁷

Das Dasein entwirft vorweg je eine einheitliche Möglichkeit seines eigenen Seins mit seiner dementsprechenden Welt und nimmt diese Möglichkeit als „Vorhabe“ voraus. Die Vorhabe wirkt als ein einheitlicher Sinnhorizont, auf den hin das Dasein etwas Seiendes „als“ solches „auslegen“ und „aussagen“ kann.

Diese einheitliche Möglichkeit lässt sich durch die bestimmte Perspektive als eine potentiell „trennbare“ Einheit „voraussehen“. Diese Sicht lässt sich als die „Vorsicht“ bestimmen. Das Dasein als ein Seiendes und anderes „innerweltliches“ Seiendes wurden unter der Vorsicht als das einzeln zu Trennende in dieser einheitlichen, aber trennbaren Möglichkeit schon vorausbegriffen. Die Voraus-Begreifung des potentiell je einzeln zu trennenden Seienden ist

⁴⁰⁷ Vgl. Heidegger, *SZ*, 2001, S. 148-153.

der „Vor begriff“. Das Vorausgegriffene lässt sich „als“ jedes einzelne sinnhafte Seiende auf den einheitlichen Sinnhorizont hin auslegen und weiterhin aussagen und erkennen.

Somit beinhaltet die Auslegung, etwas „als“ etwas auszulegen, das Verstehen „auszuführen“ im Sinne dessen, dass die Auslegung das Vorausgegriffene „als etwas“ ausdrücklich macht. Die Auslegung kann damit dem Dasein selbst, das die Auslegung vollzieht, den von ihm vorausgeworfenen einheitlichen Sinnhorizont rückbezüglich ausdrücken und ihn dann dadurch erweitern. In dieser Weise vollzieht der Zusammenhang zwischen der „Vor“-Struktur des Verstehens und der Auslegung, die die „Als“-Struktur in sich beschließt, einen „Zirkel“.

Die drei Momente, die das Grundcharakteristikum eines „Vor“ gemeinsam haben, charakterisieren die Antizipation des Verstehens des Daseins gegenüber den anderen Momenten. Und zwar hat dieses Vor-Charakteristikum des Verstehens den Vorrang der Zukunft der Zeitlichkeit des Daseins, die als seine Seinsweise von den drei Momenten, Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart einheitlich und dynamisch geformt wird. Dagegen bezieht Gadamer das Vor-Charakteristikum des menschlichen Verstehens, und zwar seine Antizipation, unmittelbar auf das Problem der Geschichte, das heißt, auf die Überlieferung oder die Tradition. Was diese Beziehung des „Vor“ des Verstehens für die Überlieferung darstellt, ist das „Vorurteil“. Um auf das „Vor“urteil einzugehen, geht Gadamer von der allgemeinen Bedeutung des Begriffs „Vorurteil“ aus.

Ein Vorurteil ist ein Urteil, das die eigene Ansicht und Beurteilung zu Sachverhalten vorangehend bestimmt, bevor man sie unmittelbar erfährt und anschaut, sie als solche versteht. Allgemein gesprochen, wird das Vorurteil aus der geschichtlichen oder kulturellen Umgebung gebildet und es verfestigt den menschlichen Verstand. Dem Vorurteil setzt die Idee der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie den Gegenstand ohne Vorurteil entgegen, dem die Begründung fehlt, objektiv zu beobachten und zu begreifen. Dies hat, Gadamer zufolge, seine Wurzel in der Aufklärung und zwar in ihrer Kritik der religiösen Autorität.⁴⁰⁸

Gadamer hingegen bezeichnet das Vorurteil als notwendiges Moment des Verstehens. Er betrachtet kritisch die „Diskreditierung des Vorurteils“⁴⁰⁹ in der Aufklärung und beruft sich auf den Begriff „Autorität“, die eine „Quelle von Vorurteilen“⁴¹⁰ sei. Dabei sei die Autorität nicht einfach negativ zu sehen, wie die Aufklärung sie kritisch betrachtet, vielmehr sei sie die vorausgegebene Anleitung für das nachkommende Verstehen. Das Vorurteil bedeute die

⁴⁰⁸ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 275 f.

⁴⁰⁹ Gadamer, *WM*, 2010, S. 276.

⁴¹⁰ Ebd.

Anerkennung der Autorität der Gewesenen oder der geschichtlich gebildeten Kultur von ihnen. Das Vorurteil sei also die vorausliegende mögliche Bedingung des menschlichen Verstehens, egal ob dieses Verstehen die etablierte Autorität akzeptiert oder sich auf neue Weise dagegen kritisch abhebt. Ohne die Anerkennung der Autorität der Gewesenen gäbe es keine Erneuerung. Die Anerkennung der Autorität sei nichts anderes als die wesentliche Weise des Vorurteils. Die Autorität in dem Sinne, dass der Mensch beim Verstehen von etwas durch das Vorurteil sie voraus übernimmt und sie damit als Anleitung für sein Verständnis wirkt, bestimmt Gadamer als die „Tradition“ oder die „Überlieferung“ in Berufung auf die Tradition in der Romantik. Doch die Tradition und die Überlieferung bei Gadamer sind seiner eigenen Auffassung nach klar unterschieden von der Tradition in der Romantik, die aus dem „Gegenbegriff zur vernünftigen Freiheit“ in der Aufklärung sich verstehen lässt und die nun die „geschichtliche Gegebenheit von der Art der Natur“ ist.⁴¹¹

Die Überlieferung bei Gadamer hat dagegen ihr Wesen in der „Vielfachheit“ der „Vielzahl von Stimmen, in denen die Vergangenheit widerklingt“.⁴¹² Jede Stimme bedeutet die Tradition. Die Traditionen entstehen als „Aspekte“ der Sache durch die verschiedenen vergänglichen Zeitalter oder Situationen. Sie bestehen aber nicht kontinuierlich oder einzig, sondern sie stehen in ihrer „Vielfachheit als Überlieferung“ gegen- und ineinander. Die Tradition setzt als „Stimme“ das Verstehen des aktuellen Menschen um und leitet es als die „Bedingung“, sofern dieses Verstehen sich vollzieht. Wenn der Mensch eine Sache verstehen will, hat die Tradition als eine der Stimmen ihn im Voraus schon angesprochen und zum Verstehen geleitet. Dieses Verstehen vollzieht der Verstehende als seine Antwort auf die Tradition als Stimme. Die Geisteswissenschaften, wie die Geschichtswissenschaft, die sich mit dem geschichtlichen Geschehnis beschäftigen, haben die Aufgabe, in der Art der Geschichtsschreibung absichtlich und deutlich die Antwort auf die Stimme auszuführen.⁴¹³

Auf diese Weise steht der Mensch, der das Verstehen jeweils vollzieht und dementsprechend im Vorurteil die Tradition vorab getroffen hat, durch die Tradition in der Überlieferung. Die Verbindung zwischen der Überlieferung und dem menschlichen Verstehen charakterisiert die Geschichtlichkeit des menschlichen Verstehens. Gadamer bezeichnet diese Verbindung als „Darinstehen“.⁴¹⁴

⁴¹¹ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 285 f.

⁴¹² Gadamer, *WM*, 2010, S. 289.

⁴¹³ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 287-289.

⁴¹⁴ Gadamer, *WM*, 2010, S. 286.

Die Art und Weise, wie sich die Überlieferung mit dem menschlichen Verstehen verbindet, bezeichnet Gadamer mit dem Begriff „Horizont“. Der „Horizont“ ist bei ihm der „Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist“⁴¹⁵. Es ist der Bereich und zugleich die Grenze, auf die hin der Mensch etwas verstehen kann. Somit ist der Horizont bei Gadamer nichts anderes als der Horizont der Ganzheit des Sinnzusammenhangs für das mögliche Verstehen. Das Verstehen des Menschen gründet sich in dem Horizont der Überlieferung.

Doch der Horizont der Überlieferung entsteht dem Verstehenden zuerst durch das Vorurteil als Anerkennung der Tradition. Das heißt, das Vorurteil als Anerkennung der Tradition ist ursprünglich eine Art der Vorausübernahme des „historischen Horizonts“⁴¹⁶ der Überlieferung, der die Vielfachheit der Traditionen in sich einschließt und von der Tradition den Verstehenden erst sich vereinigend anspricht.⁴¹⁷ Der Prozess des Verstehens beinhaltet also eine Art und Weise, dass der Verstehende den historischen Horizont der Überlieferung, in der der vergangene Mensch etwas mit der „gleichen“ Sache zu tun hatte,⁴¹⁸ als seine Voraussetzung und Anleitung seines möglichen Verstehens vorausnimmt, wenn er diese Sache aktuell verstehen will.

4-2-2 Wirkungsgeschichte

Doch ein Verstehen ist weder die Nachahmung der Überlieferung noch das Identifizieren damit in Bezug auf die „Gemeinsamkeit“ der Sache. Gadamer zufolge gibt es in der Überlieferung die „Fremdheit und Vertrautheit“, und zwar ein „Zwischen“ beider. Das Zwischen ist der „*wahre Ort der Hermeneutik*“⁴¹⁹, den die Hermeneutik als philosophische Hermeneutik aufsucht und in dem diese Hermeneutik selbst erst sich vollziehen kann. Für die

⁴¹⁵ Gadamer, *WM*, 2010, S. 307.

⁴¹⁶ Gadamer, *WM*, 2010, S. 308. Bezüglich des Unterschieds zwischen „Historie“ oder „historisch“ und „Geschichte“ oder „geschichtlich“ zeigt Gadamer keine klare Bestimmung zur Wortverwendung. Er scheint die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Vergangenheit mit den Wörtern „Historie“, „historisch“ oder die Einstellung des Historismus mit dem Wort „historisch“ zu bezeichnen. Dagegen scheint er zur Kennzeichnung des vergangenen Geschehens selbst „Geschichte“ oder zur Kennzeichnung der ursprünglichen Dimension des Verstehens „Geschichtlichkeit“ zu benutzen. Aber seine Charakterisierung der geschichtlichen Struktur des Verstehens folgt nicht immer diesem Unterschied. Vielmehr benutzt er dafür das Wort „historisch“ oft in Zusammenhängen wie dem „historischen Horizont“, um diese Struktur zu charakterisieren. Es gilt also, seinen Wortgebrauch zu diesem Unterschied jeweils genau zu beachten.

⁴¹⁷ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 289 und S. 300.

⁴¹⁸ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 299.

⁴¹⁹ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 300.

Vertrautheit der Überlieferung gilt die vorausgehende Rolle der Tradition als Anleitung für das nachkommende Verstehen, wie oben beschrieben. Nun gilt es, die Fremdheit der Überlieferung und das Zwischen der Vertrautheit und Fremdheit zu betrachten. Diese Fremdheit betrifft den Zeitenabstand im Vorgang des Verstehens.

Gadamer schreibt vom „wahrhaften Verstehen“ in Bezug auf den „Zeitenabstand“ zwischen dem Horizont der Überlieferung durch das Vorurteil und dem Verstehenden. Dabei meint der Zeitenabstand hier nicht den Abstand im Zeitablauf zwischen den verschiedenen Zeitpunkten, sondern die Unterscheidung und Spannung zwischen dem Horizont der Überlieferung und dem Horizont, in dem der Verstehende in seinem aktuellen Zustand steht. Der Zeitenabstand macht das wahre Verstehen aus und ermöglicht diesem den „kritischen“ Hinblick, „die wahren Vorurteile, unter denen wir *verstehen*, von den *falschen*, unter denen wir *mißverstehen*, zu scheiden“⁴²⁰. Wenn der Mensch das Vorurteil als solches kritisch fassen können möchte, müsse er erst dem Vorurteil entgegentreten, obwohl es ursprünglich als die vorherrschende Bedingung für ihn gewirkt habe.

Das Vorurteil kann erst durch den Zeitenabstand das Verstehen auf die Weise des wahrhaften Verstehens initiieren und damit diesem Verstehen sich entgegenstellen. Die Wirkkraft des Zeitenabstands macht als ein entscheidender Moment den Prozess der „Wirkungsgeschichte“ des Verstehens aus. Durch den Zeitenabstand kann sich der Horizont der Überlieferung als „anderer“ gegenüber dem aktuell geltenden Horizont des Verstehenden „abheben“⁴²¹, indem jener dementsprechend diesen sich abheben lässt. Das Vorurteil und der nachkommende Verstehende können durch diesen Zeitenabstand, nämlich durch diese wechselseitig sich abhebende Spannung beider Horizonte, einen Horizont des neuen Verstehens konstituieren. Dieser Prozess ist die Wirkungsgeschichte des Verstehens. Dazu schreibt Gadamer,

„Der wahre historische Gegenstand ist kein Gegenstand, sondern die Einheit dieses Einen und Anderen, ein Verhältnis, in dem die Wirklichkeit der Geschichte ebenso wie die Wirklichkeit des geschichtlichen Verstehens besteht. Eine sachangemessene Hermeneutik hätte im Verstehen selbst die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen. Ich nenne das damit Geforderte ›*Wirkungsgeschichte*‹. Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang“⁴²².

Dieses „Eine[n] und Andere[n]“ im Zitat bezeichnet hier den Horizont des Verstehenden und den der Überlieferung. Die „Einheit“ oder „ein Verhältnis“ ist der durch den wirkungsgeschichtlichen Prozess gemeinsam gebildete Horizont. Dieser Horizont ermöglicht

⁴²⁰ Gadamer, *WM*, 2010, S. 304.

⁴²¹ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 310 f.

⁴²² Gadamer, *WM*, 2010, S. 305.

das Verstehen eines tatsächlich vorhandenen Gegenstands oder die Interpretation eines historischen Textes, sodass der Horizont Historikern oder Geisteswissenschaftlern durch ihre wissenschaftliche Tätigkeit immer schon „voraus“ entgegensteht und der konkrete Vollzug in ihm stattfindet. Die Gestaltung dieses gemeinsamen Horizonts ist die ursprüngliche Dimension für das Verstehen, die die philosophische Hermeneutik bei Gadamer sucht, und bestimmt sich als die Wirkungsgeschichte. Der Akt des Verstehens beschließt in sich den jeweiligen Prozess der Wirkungsgeschichte. Der Prozess der Wirkungsgeschichte, dass das Vorurteil das Verstehen initiiert und dann der geschichtliche Horizont der Überlieferung und der gegenwärtige Horizont des Verstehenden sich wechselseitig und gegenseitig voneinander abheben und gemeinsam einen einheitlichen Horizont für das kommende Verstehen bilden, ist die „Horizontverschmelzung“. Gadamer betont, „vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte“.⁴²³

Die „Horizontverschmelzung“ vollzieht sich somit und bildet den neuen einheitlichen Horizont, sobald das Verstehen einsetzt. Die Bewegung der Horizontverschmelzung gehört konstitutiv zum Akt des Verstehens. Der neu gebildete Horizont wird durch ein jeweiliges Verstehen unaufhörlich erneuert. Dieser Horizont kann nicht zu einem geschlossenen verfestigten Horizont werden und der Mensch, der im Akt des Verstehens sich befindet, steht nie in einem geschlossenen Horizont. Sein Verstehen ist deswegen nie ein absolut fertiges und sicheres Verstehen. Vielmehr bewegt das Verständnis sich immer hin auf die jeweilige Erneuerung des Horizonts, insofern der Akt des Verstehens ihn im Voraus bildet. Gadamer betont, dass es „die geschichtliche Bewegtheit des menschlichen Daseins“ ausmacht, dass es „niemals einen wahrhaft geschlossenen Horizont besitzt“.⁴²⁴ Diese geschichtliche Bewegtheit bedeutet nun die „unaufhörliche Bewegung“ der Wirkungsgeschichte vom menschlichen Verstehen, und zwar jene der Horizontverschmelzung.

4-2-3 Anwendung und Applikation

Der bewegliche Prozess der Wirkungsgeschichte, der die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins bestimmt, ist die Horizontverschmelzung. In ihr gestalten der aktuelle geltende Horizont des Verstehenden und der geschichtliche Horizont gemeinsam einen einheitlichen

⁴²³ Gadamer, *WM*, 2010, S. 311.

⁴²⁴ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 309.

Horizont. Das bedeutet allerdings nicht einfach, dass beide miteinander gleichmäßig zur abgestimmten Einheit spontan verschmelzen. Vielmehr gehört die Horizontverschmelzung zum Vollzugsmodus vom Verstehenden. Sie liegt also darin, dass der Verstehende diesen Horizont in den Horizont des aktuellen Verstehenden „einholt“⁴²⁵, um dann dadurch einen einheitlichen Horizont zu bilden. In der Weise der Einholung kann der Verstehende den Horizont der Überlieferung in sich tragen, und zwar in kritischer Weise oder ihr folgend.

Diese Einholung vom geschichtlichen in den aktuellen Horizont bestimmt Gadamer als die „Anwendung“. Die Anwendung heißt im Allgemeinen, dass man die Kenntnis, die man „nach“ der Textinterpretation oder einer neuen Erfahrung entwickelt hat, auf neue ähnliche oder andere Situationen oder Sachverhalte überträgt. „Zunächst“ wird die erworbene Kenntnis als etwas Allgemeines vermutet, wenn man sie auf anderes anwendet. Die Anwendung ist somit immer etwas Nachträgliches gegenüber dem Verständnis oder der Erfahrung.

Dagegen versucht Gadamer, die Anwendung als einen konstitutiven Aspekt im Vorgang des Verstehens zu rekonstruieren. Er schreibt, dass in der Geschichte der Hermeneutik bis zur Aufklärung die Anwendung als der dritte Moment die „Vollzugsweise des Verstehens“ mit dem „Auslegen“, dem „Verstehen“ ausmache und dieses Charakteristikum der Anwendung in der juristischen Hermeneutik und der theologischen Hermeneutik bleibe. Indem er weiter die Überlegungen Aristoteles' zur Ethik als Analyse zum „Verstehensphänomen“ interpretiert und sich auf die juristische Hermeneutik beruft, versucht er, das Grundcharakteristikum der Anwendung im Vollzugsmodus des Verstehenden herauszuarbeiten.⁴²⁶

Am Ende seiner Analyse der Anwendung schreibt er: „Applikation ist keine nachträgliche Anwendung von etwas gegebenem Allgemeinen, das zunächst in sich verstanden würde, auf einen konkreten Fall, sondern ist erst das wirkliche Verständnis des Allgemeinen selbst, das der gegebene Text für uns ist“.⁴²⁷ Die „Applikation“ unterscheidet Gadamer hier als die Anwendung im Sinne eines Aspekts des Verstehens von der Anwendung in der gewöhnlichen Bedeutung. Sie gehört zum Vorgang selbst des Verstehens und ist nie nachträglich und untrennbar von diesem. Die Applikation als Aspekt des Verstehens bedeutet die Übernahme vom Horizont der Überlieferung durch den Verstehenden, von dem aus der jetzt „gegebene Text“ entsteht und zu dem er also gehört, als einem Allgemeinen. Dabei bedeutet die Allgemeinheit dieses Horizonts nicht die Allgemeingültigkeit für alle Situationen. Sondern

⁴²⁵ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 312.

⁴²⁶ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 314-336.

⁴²⁷ Gadamer, *WM*, 2010, S. 346.

diese Allgemeinheit meint, dass der geschichtliche Horizont der Überlieferung als die „unvermeidliche Voraussetzung“ für das neue Verständnis des Verstehenden gilt, insofern er etwas versteht.

Die Applikation im Verstehen ist also die Art und Weise, dass der Verstehende sich in den geschichtlichen Horizont als seine Voraussetzung stellt und diesen Horizont sich gegenüber dem aktuellen geltenden Horizont des Verstehenden abheben lässt. Die Applikation prägt damit als Ort oder Träger den wirkungsgeschichtlichen Prozess des Verstehens. Auf dem Boden dieser Applikation vollzieht sich der wirkungsgeschichtliche Prozess vom Verstehen, den geschichtlichen Horizont der Überlieferung und den aktuellen Horizont des Verstehenden in den einheitlich erweiterten Horizont zu vermitteln. In der Weise der Applikation „erweist sich das Verstehen als eine Weise von Wirkung“.⁴²⁸

Aber das Verstehen „weiß sich als eine solche Wirkung“⁴²⁹, sofern der Verstehende in der Weise der Applikation den Prozess des Verstehens in sich trägt. Das heißt, der Verstehende kann durch die Weise der Applikation den wirkungsgeschichtlichen Prozess mit einem eigenen „historischen Bewusstsein“ rückbezüglich überblicken. Insofern kann dieser Prozess als der Prozess des Verstehens ihm entstehen. Die philosophische Hermeneutik Gadamers, die den Prozess der Wirkungsgeschichte des Verstehens bearbeitet, kann erst mit diesem Bewusstsein sich vollziehen. Somit geht es nach der Analyse zur Anwendung hauptsächlich um dieses Bewusstsein, nämlich um ein „wirkungsgeschichtliches Bewusstsein“. Dabei ist die Betrachtung zum wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein nichts anderes als die Betrachtung zur „methodischen Basis“ der philosophischen Hermeneutik selbst.

4-2-4 Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein

Die von Gadamer entworfene philosophische Hermeneutik ist anders geprägt als die gewöhnliche Hermeneutik. Sie thematisiert weder die Kunst der Interpretation noch beschränkt sie sich bei der Analyse nur auf die immanente Struktur der Textinterpretation. Sondern ihre einzige Aufgabe ist die Erörterung der Geschichtlichkeit des menschlichen Verstehens überhaupt als die „Wirkungsgeschichte“. Dabei kommen ihre zwei Momente, Vorurteil und Applikation, zum Tragen. Das Vorurteil ist hierbei eine Anerkennung der

⁴²⁸ Ebd.

⁴²⁹ Ebd.

Tradition, die den Akt des Verstehens initiiert und leitet. Nach dem Vorurteil vollzieht sich der wirkungsgeschichtliche Prozess des Verstehens in der Weise der Verschmelzung vom geschichtlichen Horizont der Überlieferung und dem aktuell geltenden Horizont des Verstehenden. Doch dieser Prozess läuft jeweils über die Applikation des Verstehenden, in der er den Horizont der Überlieferung für sich einholt und diesen Horizont gegenüber dem aktuell geltenden Horizont sich abheben lässt und damit in sich die beiden vermittelt. Also wird der Verstehende auf die Weise der Applikation zum Ort des wirkungsgeschichtlichen Prozesses des Verstehens.

Dieser Prozess lässt sich nicht von außen her betrachten. Er lässt sich nicht in der objektiven Analyse einer exemplarischen Ausführung der Textinterpretation verfolgen. Der Prozess des Verstehens zeigt sich vielmehr im Rückblick der Erfahrung des Menschen, der als der Verstehende ihn durchläuft. Es braucht also ein rückbezügliches „Wissen“, um den Prozess des Verstehens zu überblicken und zu artikulieren. Dieses Wissen bezeichnet Gadamer als „Bewusstsein“⁴³⁰. Allgemein gesehen, hat das Bewusstsein die zwei folgenden Bedeutungen. Es ist einerseits ein physischer Vorgang des Verhaltens und gehört in dieser Weise zum Verhalten. Andererseits ist das Bewusstsein das reflexive Sehen dieses Verhaltens selbst. Diese zwei Bedeutungen erkennt Gadamer im Kontext der Analyse der Wirkungsgeschichte des Verstehens, vermeidet aber die physiologische Definition.

Gadamer betont einerseits die Reflexivität dieses Bewusstseins im wirkungsgeschichtlichen Prozess des Verstehens.⁴³¹ Andererseits stellt er fest, dass das Bewusstsein als ein Moment zu diesem Prozess selbst gehört und es immer den Vollzug des Verstehens begleitet. Deswegen geht Gadamer schon an der Stelle der Analyse des „Prinzips der Wirkungsgeschichte“, die vor der ausführlichen Analyse des Bewusstseins erfolgt, auf das Bewusstsein ein.⁴³² Es ist das Bewusstsein des Verstehenden, der durch die Applikation den wirkungsgeschichtlichen Vorgang des Verstehens trägt, und gehört auf diese Weise zum Vorgang. In dieser Weise prägt das Bewusstsein als jenes des Verstehenden dessen Seinsweise und dieser Verstehende kann erst mit diesem Bewusstsein den wirkungsgeschichtlichen Prozess des Verstehens überblicken. Gadamer nennt dieses Bewusstsein ein „wirkungsgeschichtliches Bewusstsein“.

Seit Dilthey heißt jenes Bewusstsein, das nicht der physische Vorgang eines für sich stehenden, unabhängigen Subjekts ist, sondern die Zugehörigkeit des Subjekts zu seiner

⁴³⁰ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 346 f.

⁴³¹ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 347 f.

⁴³² Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 305-312.

kulturellen und geschichtlichen Welt einschließt und seine reflexive Weise zu dieser Zugehörigkeit spiegelt, ein historisches Bewusstsein. Wenn ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein die Zugehörigkeit zur notwendigen Geschichtlichkeit des Menschen bedeutet und es die „Wachsamkeit“⁴³³ gegenüber dieser Zugehörigkeit ist, hat das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein den Charakter des historischen Bewusstseins.

Doch ein historisches Bewusstsein deutet hin auf eine Zugehörigkeit zur konkret und situationell geschichtlichen Welt, in der man tatsächlich lebt. Ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein ist dagegen nicht nur ein historisches Bewusstsein in diesem Sinne, vielmehr bedeutet es die Zugehörigkeit zur konstitutiven Geschichtlichkeit des menschlichen Verstehens, nämlich zur geschichtlichen „Wirkung“ als Horizontverschmelzung, auch hier als Wachsamkeit darauf. Somit kann der Mensch mit Hilfe des „wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins“ über den Prozess des Verstehens rückbezüglich nachdenken. Die Wirkungsgeschichte des Verstehens kann erst als solche begriffen werden, wenn das Bewusstsein diese Wirkung sichtbar macht. Allerdings kann dieses Bewusstsein nicht immer so wachsam wirken, dass es dem Verstehenden die Perspektive auf die Wirkung eröffnet, obwohl es konstitutiv zum Prozess des Verstehens überhaupt gehört.

Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein wirkt als solches im Vorgang des Verstehens meist unauffällig. Ein „Anstoß“⁴³⁴ oder „Betroffensein“⁴³⁵, wenn bspw. ein historischer Text den Interpreten beeindruckt, kann es wecken. Durch sie kann das Bewusstsein durch das Vorurteil der Tradition zur Wachheit gehen. Sie sind also die Anfänge des wirkungsgeschichtlichen Prozesses des „wirklichen Verstehens“, so dass sie sowohl den Prozess als auch das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein als sein Moment umsetzen. Dazu erwähnt Gadamer die Dialektik Hegels in der *Phänomenologie des Geistes* als die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“.⁴³⁶ Denn die Reflexion des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins ist die entsprechende Struktur der Erfahrung des Bewusstseins bei Hegel. Dabei stößt sich das Bewusstsein zuerst an einem „Unerwarteten“⁴³⁷, nämlich einem „fremden“ oder „unbekannten“ Sachverhalt. Sodann erfährt es, dass dieser Sachverhalt nun für das

⁴³³ Grondin bezeichnet mit dem Begriff „Wachsamkeit“ sehr präzise das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein. Nach ihm beinhaltet das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein als Wachsamkeit vier Aspekte. Es bedeutet erstens ein „Bewußtsein der eigenen jeweiligen Situiertheit“. Zweitens hat es „den allgemeinen philosophischen Sinn eines Bewußtseins des Wirkens der Geschichte in jedem Verstehen“. Drittens ist es ein „Bewußtsein, das der Wirkungsgeschichte selbst eignet, so wenn man etwa vom »Geist der Zeit« spricht“. Viertens bedeutet es „Grenzbewußtsein“. Vgl. Grondin, 2000, S. 146-152.

⁴³⁴ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 272 und S. 372.

⁴³⁵ Gadamer, *WM*, 2010, S. 379.

⁴³⁶ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 349-352.

⁴³⁷ Gadamer, *WM*, 2010, S. 359.

Bewusstsein besteht. Hier sieht das Bewusstsein nicht einfach den Sachverhalt selbst, sondern „sich selbst“ in Bezug auf diesen Sachverhalt. Damit kehrt das Bewusstsein zu sich um. Durch diese „Umkehrung“ zu sich begreift das Bewusstsein, dass der Gegenstand, den es sieht, nun „im Bewusstsein“ selbst besteht, nämlich, dass der Gegenstand „an sich“ nun „für Bewusstsein“ besteht, als sein Wissen in sich.⁴³⁸

Die Umkehrung des Bewusstseins, die die doppelte Negation⁴³⁹, die eine als Anstoß mit dem Fremden und die andere als Umkehrung zum Selbst, in sich beschließt, ist die Grundbewegung der Dialektik der Erfahrung des Bewusstseins. Bei Hegel entwickelt sich die Erfahrung des Bewusstseins durch die Bewegung zu seiner Vollendung als „Wissenschaft“ in dem Sinne, dass sich alles zu Erfahrende ohne Ausnahme ins Bewusstsein einbringen lässt und es alles als „Sichwissen“ begreift.⁴⁴⁰ Das heißt, die Vollendung der Erfahrung des Bewusstseins bedeutet die Vollendung seines Selbst-Wissens. Dazu schreibt Gadamer: „Der Maßstab, unter dem er Erfahrung denkt, ist also der des Sichwissens. Daher muß die Dialektik der Erfahrung mit der Überwindung aller Erfahrung enden, die im absoluten Wissen, d.h. in der vollständigen Identität von Bewußtsein und Gegenstand erreicht ist.“⁴⁴¹

Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein erfährt mit dem Anstoß und Betroffensein, die die Tradition dem Verstehenden geben und die sich als seine „negative Erfahrung“ bestimmen lässt, einen Impuls. Es hat also ebenfalls seinen Anlass in dieser negativen Erfahrung. Das Bewusstsein blickt damit nicht nur auf die zu verstehende Sache, sondern überblickt „reflexiv“ den Prozess selbst des Verstehens als wirkungsgeschichtlichen. Durch diese Reflexion kann das Bewusstsein zu sich „umkehren“, und zwar kann es auf die Weise der Umkehrung die zweite Negation erfahren. Diese Bewegung des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, die die doppelte Negation in sich beschließt, entspricht wohl der Struktur der Erfahrung des Bewusstseins bei Hegel.

Doch das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein findet nie eine Vollendung, sondern ihre „Grenze“, die Gadamer besonders betont.⁴⁴² Dies liegt an der Horizontverschmelzung des wirkungsgeschichtlichen Prozesses. Die Horizontverschmelzung ist, dass der Verstehende den geschichtlichen Horizont der Überlieferung in seinen aktuellen Horizont in der Applikation einholt und den einheitlichen Horizont beider sich bilden lässt.

⁴³⁸ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 359 ff.

⁴³⁹ Zur doppelten Negation bei Hegel, vgl. Hegel, 2017, S. 23.

⁴⁴⁰ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 361.

⁴⁴¹ Ebd.

⁴⁴² Gadamer, *GW*. 2, 1993, S. 11.

Der Verstehende kann dadurch nie die vollständige Aneignung des geschichtlichen Horizonts erreichen. Denn der geschichtliche Horizont der Überlieferung ist immer „breiter“ als der aktuelle Horizont des Verstehenden, er umgreift und umfasst den aktuellen Horizont des Verstehenden. Durch die Horizontverschmelzung holt der Verstehende zwar jenen Horizont in sich ein und trägt den für das neue Verstehen einheitlich gebildeten Horizont von jenem und diesem. Aber dies wird nun zur ständigen Erweiterung oder Ergänzung des „umschließenden“ Horizonts der Überlieferung.⁴⁴³ Die Horizontverschmelzung „geschieht“ also als „Geschehnis“ notwendigerweise auf jeweils verschiedene Weise, insofern das Verstehen sich ständig vollzieht. Es „geschieht“ keine identische Horizontverschmelzung. Ihr Geschehenscharakter macht unvermeidlich den Vollzug des Verstehens vielfältig und bestimmt das Verstehen jeweils als „Geschehen“⁴⁴⁴. Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein, das in dieser Weise der Horizontverschmelzung wurzelt und ein reflexives Wissen dazu ist, ist somit ebenfalls vielfältig und in diesem Sinne „offen“ für die neue Erfahrung des Verstehens.⁴⁴⁵ Es hat nie einen absoluten und vollständigen Halt, in dem es als Selbst-Wissen alles in sich begreift. Sondern für dieses Wissen gilt es, seine notwendige „Offenheit“ für die Erfahrung des ständig erneuten Verstehens darauf hin aufzufassen, wie der Vollzug des Verstehens und seine Reflexion dazu mit den Traditionen jeweils auf vielfältige Weise konstruiert wird.⁴⁴⁶

Gadamer versucht, im Anschluss an den dialektischen Charakter und die Offenheit des Verstehens seine Dialogstruktur und diese Sprachlichkeit als den urdimensionalen Horizont des Verstehens weiter herauszuarbeiten. Die vorgehende Betrachtung zur Wirkungsgeschichte als Geschichtlichkeit des Verstehens des Menschen soll aber damit beendet sein, dass ihre Elemente, Vorurteil, Horizontverschmelzung, Anwendung, wirkungsgeschichtliches Bewusstsein, dargestellt und der immanente Zusammenhang der Wirkungsgeschichte aufgewiesen wurde.

⁴⁴³ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 309 und S.380.

⁴⁴⁴ Gadamer, *WM*, 2010, S. 314.

⁴⁴⁵ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 361.

⁴⁴⁶ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 363 und S. 367 f.

4-3 Die Potenzialität des Problems der Geschichte in den Beiträgen zur Philosophie gegenüber dem Problem der Geschichte in Gadammers Hermeneutik

4-3-1 Heidegger und Gadamer

Oben wurde die zirkuläre Bewegung der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins in *SZ* herausgearbeitet. Es wurde deutlich, dass diese Bewegung den Vollzug der Seinsfrage bei Heidegger begründet. Gadamer übernimmt dieses zirkuläre Charakteristikum der Geschichtlichkeit und verortet sie im wirkungsgeschichtlichen Prozess des menschlichen Verstehens. Damit bringt er die zirkuläre Bewegung der Geschichtlichkeit als Seinsweise des menschlichen Daseins in das Problem des Horizonts für den Verstehensakt an sich.

Der verstehende Mensch übernimmt im Voraus durch das Vorurteil den geschichtlichen Horizont der Überlieferung als die Voraussetzung für seinen Vollzug eines Verstehens. Dann vermittelt er diesen Horizont an seinen aktuell geltenden Horizont und lässt sie in den einen einheitlichen Sinnhorizont für das aktuell „wirkende“ Verstehen „verschmelzen“. Der gestaltete Horizont wird zum erweiterten Horizont der Überlieferung für ein erneut nachfolgendes Verstehen. Auf diese Weise wirkt die zirkuläre Bewegung zwischen der Überlieferung und dem aktuellen Verstehenden um den Horizont für das Verstehen.

Gadamer entwickelt Heideggers zirkuläre Bewegung der menschlichen Geschichtlichkeit mit dem Konzept der Horizontverschmelzung konkret im Bereich des menschlichen Verstehens in Zusammenhang mit dem Problem der Textinterpretation. Dabei folgt diese Entwicklung in Gadammers philosophischer Hermeneutik einem anderen Denkweg als jenem, den Heidegger selbst nach dem Denken in *SZ* geht. So distanziert sich Heidegger in einem Brief an Pöggeler von seiner Hermeneutik⁴⁴⁷ und Vietta berichtet davon, dass Heidegger Gadamer hinsichtlich seiner Einstellung zur Hermeneutik kritisiert hat.⁴⁴⁸

Heidegger hat wenige Dokumente seiner Kritik am Inhalt von *WM* hinterlassen. So bleibt es schwierig, zu betrachten, worin sein Vorbehalt gegenüber der Hermeneutik Gadammers und die grundsätzliche Differenz tatsächlich gründet. Meines Erachtens besteht eine Differenz zwischen Heidegger und Gadamer in dem Unterschied des Problems der Geschichte. Das gilt zum einen hinsichtlich der unterschiedlichen Problematik zwischen der Wirkungsgeschichte

⁴⁴⁷ Pöggeler, 1983, S. 395. Nach Pöggeler schreibt Heidegger an ihm: „Die ‚hermeneutische Philosophie‘ ist die Sache von Gadamer; sie ist ein gutes Gegengewicht gegen die ‚analytische Philosophie‘ und die Linguistik. Auf die Dauer wird auch hier das Ge-Stell innerhalb der absterbenden ‚Geisteswissenschaften‘ die Oberhand bekommen.“ Dazu vgl. Tsai, 2011, S. 135.

⁴⁴⁸ Vgl. Gadamer und Vietta, 2002, S. 54. Zur ausführlichen Betrachtung zum Unterschied und der Gemeinsamkeit zwischen Heidegger und Gadamer in Bezug auf die „Hermeneutik“ vgl. Tsai, 2011.

bei Gadamer und der Seinsgeschichte in den *BP* Heideggers. Zum anderen betrifft es den Unterschied der Seinsgeschichte in den *BP* Heideggers gegenüber der Problematik der Geschichtlichkeit in Heideggers *SZ*, die sich als die zirkuläre Bewegung bestimmt.

4-3-2 Drei Aspekte der Geschichte in den *Beiträgen zur Philosophie*

Das Grundcharakteristikum der Geschichte, die Heidegger als Seinsgeschichte bezeichnet und die als Kernphänomen nie aus der Zeitlichkeit abgeleitet wird,⁴⁴⁹ wurde aus den drei Aspekten bestehend skizziert, dem vertikalen, dem horizontalen und dem Aspekt der Kreuzung beider. Sie entsprechen den drei Rollen der Seinsgeschichte im Vollzug des Denkens zum Sein in den *BP*, nämlich Unterscheidung und Vermittlung sowie Kreuzung. Die Seinsgeschichte hat das Grundcharakteristikum in der Unterscheidung.⁴⁵⁰ Diese Unterscheidung bedeutet einerseits die Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Seienden. Andererseits bedeutet sie jene zwischen dem gegenwärtigen Menschen und dem gewesenen Menschen, die sie nie zur Versöhnung oder zur „Verständigung“⁴⁵¹ bringt. Gadamer schreibt zum „Zeitenabstand“ mit der Überlieferung im Verstehen,

„In Wahrheit kommt es darauf an, den Abstand der Zeit als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen. Er ist nicht ein gähnender Abgrund, sondern ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt“.⁴⁵²

Er lehnt den Zeitenabstand zwischen der Gegenwart und der Überlieferung nie als zu überwindenden ab, vielmehr sieht er ihn positiv und rezipiert ihn als einen produktiven Moment des Akts des Verstehens. Dieser Abstand gehört zu seinem wirkungsgeschichtlichen Prozess. Dagegen ist die Geschichte in den *BP* der unlösbare „Abgrund“ selbst der Unterscheidung des Zeitenabstands zwischen dem Gegenwärtigen und dem Gewesenen. Dieser Abgrund bleibt nun der Riss, der nie eine Kontinuität jedes Prozesses oder Vorgangs erzeugt, sondern sich als die Unterscheidung zeigt. In den *BP* geht es Heidegger um diesen Abgrund als Unterscheidung. Sie ist ursprünglich nichts anderes als die Unterscheidung der sogenannten ontologischen Differenz. Diese Unterscheidung lässt zugleich den Abstand

⁴⁴⁹ Zu Heideggers Rückblick auf den Zusammenhang zwischen der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit in der Gleichzeit von den *BP* vgl. Heidegger, Bd. 69, 1998, S. 94 ff.

⁴⁵⁰ In der gegenüber den *BP* ziemlich gleichzeitigen Abhandlung schreibt Heidegger deutlich: „Die Unterscheidung ist eine seynsgeschichtliche“ (Heidegger, Bd. 69, 1998, S. 107).

⁴⁵¹ Vgl. Gadamer, *WM*, 2010, S. 383 f.

⁴⁵² Gadamer, *WM*, 2010, S. 302.

zwischen dem Gegenwärtigen und dem Gewesenen entstehen und hält sie auf Abstand. Insofern die Geschichte als Unterscheidung die Unterscheidung der ontologischen Differenz ist und das Gegenwärtige und das Gewesene in ihrer Differenz „entstehen“ lässt, ist sie der „vertikale“ Aspekt der Geschichte. Der „vertikale“ Aspekt der Geschichte betrifft nicht nur das Problem des horizontalen Zusammenhangs zwischen dem gegenwärtigen und dem gewesenen Menschen wie bei Gadamer, vielmehr das Problem des Ereignisses und seiner ursprünglichen Bewegung von der Unterscheidung dieser beiden. Diese Unterscheidung eröffnet dem gegenwärtigen Menschen die Möglichkeit des Einblicks in die Frage nach dem Sein, indem sie den Zusammenhang zwischen diesen Menschen entstehen und sie sich polarisieren lässt. Also betrifft die Geschichte als die Unterscheidung die „genetische“ Dimension der Seinsfrage der *BP*.

Die Vollzugsweise der Seinsfrage in den *BP* ist die Art und Weise des geschichtlichen Denkens als geschichtlicher Auseinandersetzung. Die Seinsgeschichte spielt die Rolle einer „methodischen“ Basis des geschichtlichen Denkens in dem Sinne, dass sie das Seinsdenken sich mit der Philosophie in der Metaphysik auseinandersetzen lässt. Dies zeigt den horizontalen Aspekt der Geschichte in den *BP*. Dieser horizontale Aspekt als Vermittlung findet sich in der Wiederholung der Geschichtlichkeit in *SZ* und in der Horizontverschmelzung des Verstehens in *WM*. Aber der Aspekt der Geschichte in den *BP* als Medium zwischen dem aktuellen Seinsdenken und dem gewesenen metaphysischen Denken setzt das Charakteristikum der Seinsgeschichte als Unterscheidung voraus. Sofern die Geschichte als Unterscheidung das Gegenwärtige und das Gewesene gegeneinander entstehen lässt, spielt die Geschichte die Rolle der Vermittlung zwischen beiden und sie lässt sogar durch ihre Vermittlung den Unterschied beider umso deutlicher hervortreten. Der horizontale Aspekt der Geschichte als Vermittlung ist in dieser Weise untrennbar mit ihrem vertikalen Aspekt als Unterscheidung verbunden. Somit ist das geschichtliche Denken als Auseinandersetzung, die der horizontale Aspekt der Geschichte als Vermittlung ermöglicht, die durchgehende Ausführung der Differenzierung des Seinsdenkens Heideggers von der Metaphysik des Seins, indem es die „Einmaligkeit“ oder „Einzigkeit“ des metaphysischen Denkens anerkennt.

Es fehlt noch der dritte Aspekt der Geschichte als Kreuzung aus dem Menschensein in den *BP*. Die Frage nach dem Menschen ist in den *BP* – im Unterschied zur Hermeneutik Gadamers – eine entscheidende Frage. Der erste Aspekt als Unterscheidung und der zweite Aspekt als Vermittlung brauchen einen Ort, an dem sie sich zeigen können. Dieser Ort ist nun

der Mensch, der das Denken zum Sein in den *BP* ausführt, und zwar ist die Seinsweise dieses denkenden Menschen der Kreuzpunkt der beiden Aspekte. Bezüglich des Aspekts der Unterscheidung trägt der Mensch die Unterscheidung in die Form der Seinsfrage, indem er die Unterschiedenen auf ihre Differenz hin erdenkt. Bezüglich des Aspekts der Vermittlung trägt der Mensch in seinem Vollzug der Seinsfrage als dem geschichtlichen Denken zugleich die Medialität der Geschichte zur gewesenen Metaphysik, in der Form, dass sich dieses geschichtliche Denken in der Form der geschichtlichen Auseinandersetzung mit der Metaphysik vollzieht. In dieser Weise ist der Mensch, der über das Sein geschichtlich nachdenkt, der Ort der Kreuzung der zwei Aspekte der Geschichte in seinem Vollzug dieses Denkens. In den *BP* lässt sich die Seinsweise des Menschen, der nun dieses Denken vollzieht, als das Da-Sein verstehen und seine Geschichtlichkeit ist gleichbedeutend mit dem dritten Aspekt der Geschichte als Kreuzung. Der Aspekt der Geschichte als Kreuzung ist in den *BP* die „fundamentale“ Basis des Vollzugs der Seinsfrage.

Der Zusammenhang der Problematik der Geschichte in den *Beiträgen zur Philosophie* und Heideggers Gedanken zur Kunst

Das folgende Kapitel bearbeitet Heideggers Gedanken zur Kunst in dem Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerkes“. In der Tat weist Heidegger selbst in den *BP* auf den engen Zusammenhang seines Kunstdenkens mit seinem Seinsdenken in den *BP* hin. Hier soll es um den Zusammenhang beider in Verbindung mit dem Problem der Geschichte gehen. Es soll gezeigt werden, dass die entsprechende Art und Weise der drei Aspekte der Geschichte im seinsgeschichtlichen Denken der *BP* in seinem Denken zur Kunst eine Rolle spielt. Damit soll nicht behauptet werden, dass die drei Aspekte in den *BP* auf die fast selbe Weise im Denken Heideggers zur Kunst konstruktiv anwesend wären. Doch der Zusammenhang der drei Aspekte ist nach diesem Gedankengang auf eigene Weise phänomenal lebendig. Das ist als Abschluss der vorliegenden Forschung zum Problem der Geschichte in den *BP* mit zu berücksichtigen.

5 Der Moment, in dem Kunst als Kunst entsteht – die Geschichtlichkeit der Kunst und das Problem der Geschichte in Heideggers *Der Ursprung des Kunstwerkes*

Hier geht es um die Geschichtlichkeit der Kunst in Heideggers Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerkes“⁴⁵³. Dabei gilt besondere Aufmerksamkeit der Beziehung zwischen dem Menschen und der Kunst. Im besagten Aufsatz hat die Geschichtlichkeit der Kunst nicht die Bedeutung einer chronologischen Bedingung derselben, aufgrund derer auch eine Kunstgeschichte möglich würde, sondern sie hat die Bedeutung eines ontologischen Moments, durch das Kunst als Kunst entstehen kann. Genauer gesagt: Es handelt primär davon, zwei menschliche Weisen der Kunsterfahrung herauszuarbeiten, nämlich den Schaffenden und den Bewahrenden. Darüber hinaus soll der phänomenale Zusammenhang zwischen diesen zwei menschlichen Weisen und dem Kunstwerk als die Geschichtlichkeit gezeigt werden, um im Anschluss daran diese Geschichtlichkeit als die Grundweise der Kunst

⁴⁵³ Im Folgenden kurz: *Kunstaufsatz*.

zu interpretieren. Dabei finden sich zwei Aspekte der Geschichtlichkeit, der horizontale und der vertikale Aspekt. Zugleich lässt sich Kunst als das Geschehnis der Kreuzung beider Aspekte im Sinne einer Geschichte verstehen. Zuerst konzentriert sich die folgende Betrachtung auf die Aufhellung des Zusammenhangs zwischen dem Menschen und Kunst. Auf diesem Weg wird sich die Geschichtlichkeit der Kunst entsprechend abzeichnen. Danach lässt sich die Geschichtlichkeit der Kunst in Bezug auf die drei Aspekte charakterisieren.

5-1 Der Mensch und die Kunst

Heidegger schreibt über den *Kunstaufsatz* in den *BP*: „Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks will nicht auf eine zeitlos gültige Feststellung des Wesens des Kunstwerks hinaus, [...]. Die Frage steht im innersten Zusammenhang mit der Aufgabe der Überwindung der Aesthetik und d. h. zugleich einer bestimmten Auffassung des Seienden als des gegenständlich Vorstellbaren. Die Überwindung der Aesthetik wiederum ergibt sich als notwendig aus der geschichtlichen Auseinandersetzung mit der Metaphysik als solcher.“⁴⁵⁴

Heideggers Frage in diesem Aufsatz vollzieht sich im Horizont der Auseinandersetzung mit dem ästhetischen Verhältnis zum Seienden aufgrund einer gegenständlichen Vorstellung, die Heidegger als die metaphysische Denkweise charakterisiert. In Bezug auf diese Auseinandersetzung betreibt er in seiner ersten Ausarbeitung des *Kunstaufsatzes* aus dem Jahre 1935 eine kritische Analyse der traditionellen Beziehung zwischen dem Künstler oder „Kunstmacher“ als Subjekt und dem Kunstwerk als Objekt. Insbesondere äußert er sich kritisch zu dem Umstand, dass die Kunst als die Ursache des Kunstwerks in der produktiven Leistung des Künstlers gesehen werde. Dazu betont Heidegger: „Gerade in der *großen Kunst* [...] bleibt der Künstler gegenüber der Wirklichkeit des Werkes etwas Gleichgültiges, fast wie ein im Schaffen sich selbst vernichtender Durchgang“⁴⁵⁵. Heideggers Gedankengang in der ersten Ausarbeitung nimmt seinen Ausgang in dieser Kritik dieser Beziehung und bewegt sich dann zirkulär zwischen dem Kunstwerk und der Kunst. Deswegen richtet sich seine Aufmerksamkeit auch nicht vordringlich auf die menschliche Weise zur Kunst, obwohl er uns

⁴⁵⁴ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 503 f.

⁴⁵⁵ Heidegger, 2012, S. 76.

in dieser ersten Ausarbeitung den Zusammenhang zwischen dem Menschen und der Wahrheit aufzeigt.⁴⁵⁶

In der neuen, 1950 erschienenen, dreiteiligen Ausarbeitung geht es konkreter um die menschliche Weise zur Kunst. Hier richtet sich die Aufmerksamkeit nicht nur auf die Frage, was Kunst sei, sondern auch auf die Frage, wo Kunst sei. Auch in dieser Fassung bewegt sich sein Denken zwischen dem Kunstwerk und dem Künstler zirkulär auf die Kunst hin. Aus diesem Grund betrachtet Heidegger nach der Untersuchung der Wirklichkeit des Kunstwerks diese Beziehung zwischen Menschen und Kunst. Aber auch hierzu schreibt er kritisch über die oben erwähnte Rolle des Künstlers. Seine Kritik ist dabei im Großen und Ganzen identisch mit der Kritik aus der ersten Ausarbeitung, erweitert durch eine Kritik der verschiedenen Weisen des Kunstgenusses.

In seiner Betrachtung der menschlichen Weise zur Kunst zeigt Heidegger zwei menschliche Grundweisen zur Kunst. Es handelt sich dabei um den „Schaffenden“ statt des Künstlers und den „Bewahrenden“ statt des Kunstgenießers. Hier geht es Heidegger in erster Linie darum, wie die Unterscheidung zwischen dem Schaffenden und dem Künstler und auch zwischen dem Bewahrenden und dem Kunstgenießer ist. In zweiter Linie geht es ihm darum, wie die Beziehung der Bewahrenden und Schaffenden zum Kunstwerk und auch zur Kunst gedacht wird. Hierbei wird die oben genannte Beziehung nicht mehr als die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt gedacht. Um diese Beziehung handelt es sich auch im Zusatz des *Kunstaufsatzes*, der 1956 geschrieben wurde. Im Rückblick darauf zeigt sich, dass diese zwei oben genannten Weisen sich untrennbar auf das Wesen der Kunst beziehen, nämlich auf das „Ins-Werk-Setzen der Wahrheit“. Jedoch wird diese Beziehung vom Menschen zum Wesen der Kunst noch nicht eindeutig bestimmt, nämlich „wer oder was in welcher Weise »setzt«“⁴⁵⁷. Aber Heidegger deutet zugleich an, dass diese Beziehung „bestimmbar bleibt“⁴⁵⁸.

Diese Aufgabe wird hier übernommen und es geht also darum, den inneren Zusammenhang zwischen diesen zwei menschlichen Weisen zur Kunst und der Kunst an sich zu klären. Damit

⁴⁵⁶ Vgl. Siegmund, 2015, S. 76-77. Siegmund beschreibt im zweiten Abschnitt dieses Buchs den Zusammenhang zwischen der Kunst und Geschichte bei Heidegger aus ihrer eigenen Perspektive und verdeutlicht seine geringe Aufmerksamkeit für die Produktivität des Künstlers gegenüber der größeren Aufmerksamkeit für die Rezeptivität der Werksherstellung, vgl. ebd., S. 52-82. Ihre Betrachtung ist im Ganzen zwar überzeugend. Doch Heidegger betont nicht nur die Rezeptivität. Vielmehr findet er die wesentliche Weise der Kunst in der zirkulären Beziehung zwischen dem Menschen und dem Werk auf die ontologische Ebene.

⁴⁵⁷ Heidegger, 2012, S. 74.

⁴⁵⁸ Ebd.

lässt sich nach Heideggers Beschreibung darüber nachdenken, „wer oder was in welcher Weise in dem Wesen der Kunst die Wahrheit ›setzt‹“.

5-2 Das „Geschaffensein“ des Kunstwerks

Um die Beziehung dieser menschlichen Weisen, die des Schaffenden und die des Bewahrenden zur Kunst, zu erörtern, muss zunächst der Seinscharakter des Kunstwerks als „Geschaffensein“ betrachtet werden. Denn Heidegger bestimmt die oben genannten Weisen nicht als einzelne Handlungen vom Menschen aus, sondern hebt sie aus dem Geschaffensein des Werks selbst als die zwei Seinsweisen des Menschen heraus. Insbesondere wird die Bestimmung des Schaffens, also was Schaffen ist, von der Bestimmung des Geschaffenseins aus umgedeutet, sodass seine Vollzugsweise, das heißt, wie der Schaffende ist, noch tiefer betrachtet werden kann. Es gilt also, nicht die Bestimmung des Schaffens und Bewahrens, also was Schaffen und Bewahren ist, zu erörtern, sondern die Art zu ergründen, wie Schaffende und Bewahrende durch das Geschaffensein erscheinen können.

Nach Heidegger hat das Geschaffensein zwei Charakteristika. Die erste ist die Weise, in der das Geschehnis der Wahrheit sich als Streit zwischen der Welt und der Erde im Werk gestaltet.⁴⁵⁹ Das zweite ist dasjenige, in dem das geschaffene Kunstwerk das Faktum aufzeigt, „dass das Werk einfach geschaffen ist“.⁴⁶⁰

Diese Welt bedeutet die Öffnung des einheitlichen Zusammenhangs des Sinnes, zu dem das im Werk thematisierte Seiende gehört und was auch dem Menschen ursprünglich eigen ist. Die Erde bedeutet dasjenige was diese jetzt genannte Welt unterstützt, zugleich aber der sich dagegen verschließende Glanz der einzelnen sogenannten Stoffe selbst und ihrer Eigenschaft ist, so wie z. B. die Eigenschaften der Schwere, Helligkeit oder Farbe.⁴⁶¹ Diese zwei ontologischen Momente wirken als die ontologischen Hintergründe im Alltag des Menschen und sind trotzdem für den Menschen meistens verborgen.⁴⁶² Sie können durch das Kunstwerk

⁴⁵⁹ Vgl. Heidegger, 2012, S. 43 ff.

⁴⁶⁰ Vgl. Heidegger, 2012, S. 52 ff.

⁴⁶¹ Vgl. dazu auch Siegmund, 2015, S. 59 f.

⁴⁶² Zum Zusammenhang zwischen der Welt und der Erde findet man eine phänomenale Vertrautheit in der Differenzierung zwischen dem anschaulichen Ganzen des Bildes und seiner Materialität bei ikonischer Differenz bei Boehm. Zu jener Differenz vgl. Boehm, 1990, S. 29-36. Auch zu Boehms Betrachtung zum *Kunstaufsatz* vgl. Boehm, 2017, S. 149-171.

in der Weise des Streits dem Menschen „anders“ vor Augen gebracht werden als im Alltag.⁴⁶³ Dieser Streit zwischen Erde und Welt als Geschehnis der Wahrheit am Werk bedeutet also die Wirklichkeit des Kunstwerks.

Aber dafür braucht es noch ein anderes Moment, durch das der Mensch vor dem Kunstwerk sich von seinem Vertrauen auf die alltäglichen Zusammenhänge weg zu diesem Streit hin wendet. Was dieses Moment trägt, ist ein anderes Charakteristikum des Geschaffenseins des Werks, dass das geschaffene Kunstwerk das Faktum aufzeigt, „dass das Werk einfach geschaffen ist“. Das Faktum, dass etwas geschaffen ist, wird dem Menschen normalerweise nicht deutlich, insofern der Zusammenhang des alltäglichen menschlichen Lebens fließend ist. Aber insofern das Kunstwerk wirklich als Kunstwerk ist, zeigt es sich immer als Geschaffenes. Damit kann es der alltäglichen Weise des Menschen ontologisch den „Stoß“⁴⁶⁴ geben und seine Weise herumreißen: dann kann das Kunstwerk ihn von seinem alltäglichen Zusammenhang hin zum Streit zwischen der Welt und der Erde als dem Ungeheuren bringen.

5-3 „Schaffende“ und Geschaffensein

Diese zwei Momente des Geschaffenseins machen die Bestimmung des Schaffens aus, damit spielt seine Vollzugsweise eine große Rolle für diese Bestimmung. Dadurch, dass Heidegger zum altgriechischen Wort τέχνη (techne) zurückgeht, das die sprachliche Quelle des Schaffens überhaupt ist, charakterisiert er zuerst formal das Schaffen als „das In-ein-Hervorgebrachtes-Hervorgehenlassen“⁴⁶⁵. Mit dieser formalen Bestimmung der Vollzugsweise und den genannten zwei Charakteristika des Geschaffenseins kann sich das Schaffen bestimmen. Das heißt, das Schaffen in der Kunst bedeutet, das Geschehnis der Wahrheit sich selbst gestalten zu lassen als Streit zwischen der Welt und der Erde im geschaffenen Werk.

Heidegger betrachtet weiter die Vollzugsweise des Schaffens, nämlich wie dieses „Lassen“ in der Bestimmung des Schaffens als Lassen sich vollziehen kann. Dieses Lassen bedeutet nach Heidegger weder nur subjektive Tätigkeit noch nur Passivität. Es bedeutet ein Tun des

⁴⁶³ Zur eingehenderen Forschung zur ontologischen Eröffnung des Seienden durch ein Kunstwerk vgl. De Lara, 2011, S. 19-32, besonders, S. 27-32. Er betrachtet präzise, dass die ontologische Eröffnungsfunktion des Werks im *Kunstaufsatz* eine methodische Rolle für das Denken Heideggers spielt.

⁴⁶⁴ Vgl. Heidegger, 2012, S. 53 f.

⁴⁶⁵ Heidegger, 2012, S. 48.

„Empfangens und Entnehmens“ der Bewegung der Wahrheit und damit das Tun „des Feststellens im Sinne des Her-vor-bringens“ von der Bewegung der Wahrheit ins Werk.⁴⁶⁶ In diesem Sinne lässt der Schaffende die Wahrheit als den Urstreit zwischen der Verbergung und der Lichtung als den Streit zwischen der Erde und der Welt im Werk geschehen. Aber dieses Lassen kann auch ursprünglich erst durch die Entstehung der Wirklichkeit jedes Kunstwerks in konkreter Weise gesehen werden, weil dieses Lassen auch zum Geschaffensein dieses Werks gehört.

Indem Heidegger auf diese Weise vom Geschaffensein des Werks aus erst das Schaffen erscheinen lässt, zeigt er, dass diese Weise des Schaffens in der Kunst auf andere Art geschieht, als es in gewöhnlicher Bestimmung der menschlichen Handlung charakterisiert und erfahren wird. Wenn man das Schaffen als solches isoliert bestimmen will, sollte die Bestimmung aus der menschlichen Leistung oder Tätigkeit als etwas Subjektives betrachtet werden. Aber im Gegensatz dazu zeigt das Schaffen sich durch das Geschaffensein, nämlich durch die Offenheit des geschaffenen Werks, in der es sich nicht als subjektive Leistung zeigt, sondern als ontologisches Moment, das untrennbar das Geschaffensein ausmacht. Damit ist der Mensch, der der Schaffende ist, nicht mehr der Herr des Schaffens als ein Subjekt seiner Handlung, sondern wird zum Träger der Weise des Schaffens aus dem Geschaffensein des Werks. Er kann daher erst und „zugleich“ mit der Entstehung des Geschaffenseins des Kunstwerks erscheinen.

Da die Erscheinung des Schaffenden zur Entstehung des Kunstwerks gehört, ist der konkrete Prozess und das Mittel des Schaffens vom Schaffenden phänomenal indifferent für seine Erscheinung und erst danach reflexiv zu beobachten. Die Frage, wer oder wie der Schaffende konkret ist oder wie er schafft, gehört also immer notwendig mit zu der Frage, wer oder wie der Schaffende konkret war und wie er geschaffen hat.

Doch damit das Geschaffensein des Werks sich im Werk zeigen kann, braucht es immer Menschen, die der Wirklichkeit dieses Geschaffenseins im Werk begegnen und sie empfangen können, das heißt es braucht immer auch die Bewahrenden. Heidegger schreibt: „Sowenig ein Werk sein kann, ohne geschaffen zu sein, so wesentlich es die Schaffenden braucht, sowenig kann das Geschaffene selbst ohne die Bewahrenden seiend werden.“⁴⁶⁷ Zugleich ist hier zu bedenken, dass die Weise des Schaffens auch phänomenal in gleicher Art

⁴⁶⁶ Vgl. Heidegger, 2012, S. 50 und S. 71 f.

⁴⁶⁷ Heidegger, 2012, S. 54.

das Bedürfnis zum Bewahren zeigen kann. Denn insofern Schaffen zum Geschaffensein gehört und damit sich als solches im Werk zeigen kann, braucht es auch andere Menschen, denen die Weise des Bewahrens zugeschrieben werden kann.

5-4 „Bewahrende“ und Gedanken zur Kunst

Bewahren bedeutet auf Deutsch etwas zu erhalten, zu verwahren oder zu behüten.⁴⁶⁸ Im *Kunstaufsatz* lässt Heidegger dieses Wort in dieser dreifachen Bedeutung lebendig werden. Diese Bestimmung des Bewahrens ist in dem Geschaffensein des Kunstwerks so wie im Schaffen verwurzelt. Der Mensch, der das Bewahren vollzieht, der sogenannte Bewahrende, kann am Werk das Faktum dessen, dass das Werk einfach geschaffen ist, als Stoß empfangen und erhalten. Dadurch kann er die Bewegung der Wahrheit ins Werk als den Streit zwischen der Erde und der Welt am Werk verwahren. Dann kann er diesen ganzen Prozess durch das Werk behüten. In dieser Art kann er das Kunstwerk als Kunstwerk geschehen lassen, genauer gesagt, er kann das Kunstwerk als geschaffenes Kunstwerk mit diesem Geschaffensein geschehen lassen.

Heidegger schreibt zur Weise des Bewahrens: „Die Inständigkeit der Bewahrung aber ist ein Wissen“⁴⁶⁹. Die Inständigkeit der Bewahrung nennt Heidegger die phänomenale Nähe von dieser Weise zum Geschehnis der Wahrheit am Werk. Dieses Wissen ist nach Heidegger im Bezug auf das Wollen als die Seinsweise des menschlichen Daseins möglich. Dieses Wissen und Wollen soll hier mit Heideggers Ausführungen in seiner ersten Vorlesung über Nietzsche im Wintersemester 1936/37 erläutert werden. In dieser Vorlesung geht es um die Kunst, wengleich auch in anderer Weise, da hier mehr als im zuvor genannten *Kunstaufsatz* ein Wollen thematisiert wird.

Das Wollen meint dabei eine menschliche Weise des Über-sich-hinaus-Gehens, also eine Weise der Selbsttranszendenz. Zu diesem Punkt schreibt Heidegger: „Wollen ist immer ein Sich-zu-sich-selbst-bringen und damit ein Sich-befinden in dem Über-sich-hinweg, ein Sich-halten in dem Drängen von etwas weg zu etwas hin.“⁴⁷⁰ Er beschreibt diese Weise des Wollens als eine Bewegung von-etwas-zu-etwas. Danach eröffnet der Mensch als der

⁴⁶⁸ Vgl. „Bewahren“ in *DUDEN-Wörterbuch*, 2019.

⁴⁶⁹ Heidegger, 2012, S. 54 f.

⁴⁷⁰ Heidegger, *Nietzsche I*, 1961, S. 63.

Wollende sich selbst das Faktum, wie er ist. Der wollende Mensch kann sich dieses Faktum dann als seinen eigenen Zustand erneut greifend aneignen und zugleich durch diese Aneignung sich von der Vertiefung in dieses Faktum auf Abstand halten. Dieses Wollen bedeutet deswegen nicht die Weise des Über-sich-hinaus-Weggehens, sondern die Weise der Bewegung eines Von-sich-zurück-zu-sich-selbst-Werdens. Mit dieser Bestimmung des Wollens ist das ihm zugehörige Wissen sichtbar. Dieses Wissen ist die Eröffnung des Faktums, wie der wollende Mensch ist, als sein Zustand für diesen Menschen. Es wird erst vom Wollen aus eröffnet, führt aber zugleich als die Eröffnung von einem Wozu-des-Wollen dieses Wollen.

Diese Bestimmung des Wissens und des Wollens ist passend für die Weise der Bewahrung. Der Bewahrende empfängt das Geschaffensein des Werks und damit wendet er sich vom alltäglichen Zusammenhang des Sinnes hin zu dem Geschehen der Wahrheit im Werk und will sich zugleich in dieses Geschehen „einlassen“. Doch das bedeutet nicht nur das Fixieren des Geschehens im Werk, sondern es enthält auch die Eröffnung der Beziehung von sich selbst zu diesem Geschehen im Werk und damit zugleich seines Verhältnisses zum Werk für sich selbst. Deswegen kann der Bewahrende sich vor diesem Werk zugleich durch diese Eröffnung auf sich selbst als Bewahrenden besinnen. Erst mit diesem Prozess kann er zusammen mit diesem Geschehen der Wahrheit zum Bewahrenden werden. Das heißt, er lässt die Wahrheit ins Werk geschehen und lässt zugleich auch sich als den Bewahrenden vor dem Werk mit geschehen.

Insofern die Weise des Bewahrens als das „Mit-Geschehnis“ mit der Wahrheit geschieht, bedeutet das Bewahren weder das gegenständliche Sehen des Werks noch die Vertiefung in die Erfahrung des Kunstwerks. Es hat vielmehr den Charakter einer ontologischen rückbezüglichen Bewegung des Menschen von sich und zu sich durch das Kunstwerk. Es enthält damit ursprünglich die Besinnung auf die Situation, in der der Bewahrende sich selbst auf das Kunstwerk bezogen hat. Deswegen lässt sich Heideggers Denken in diesem Aufsatz als eine ursprüngliche eigene Weise erachten, die sich als die vollkommene Bewahrung gründet. Sein Denken wäre ohne diese Weise unmöglich.

Heidegger schreibt dazu: „Die Bewahrung geschieht in verschiedenen Stufen des Wissens [...]“.⁴⁷¹ Das bedeutet, dass nach der jeweiligen Eröffnung des Verhältnisses zwischen Bewahrendem und Kunstwerk die Bewahrung in vollkommenen oder unvollkommenen

⁴⁷¹ Heidegger, 2012, S. 56.

Weisen erscheinen kann. Der Kunstgenuss oder Kunstbetrieb ist deswegen für die Verfehlung der vollkommenen Bewahrung zu halten und deutet dadurch die vollkommene Weise an. Aus diesem Grund ist das Bewahren nun als eine vollkommene menschliche Weise zur Kunst und zum Kunstwerk zu erachten und zugleich als die ursprüngliche Verfassung der verschiedenen menschlichen Weisen zur Kunst und zum Werk zu denken.

5-5 Der geschichtliche Zusammenhang zwischen Bewahrenden und Schaffenden durch das Kunstwerk

Kommen wir auf die oben gestellte Frage zurück, wer oder was in welcher Weise die Wahrheit ins Werk im Wesen der Kunst „setzt“. Die Wahrheit ins Werk zu setzen, hat dabei nach Heidegger eine doppelte Bedeutung. Es bedeutet einerseits die Spontanität der Bewegung der Wahrheit ins Werk, nämlich die Wahrheit sich ins Werk zu setzen, andererseits die Medialität des Menschen in Bezug auf diese Bewegung. Aus der Perspektive auf diese Medialität, durch das etymologische Zurückgreifen auf das altgriechische θέσις (thesis), versteht sich dieser Ausdruck, „die Wahrheit ins Werk zu setzen“, als die Bedeutung „die Wahrheit ins Werk geschehen zu lassen“⁴⁷². Deswegen muss die oben genannte Frage folgendermaßen gestellt werden: Wer oder was lässt in welcher Weise die Wahrheit ins Werk geschehen?

Der Bewahrende und der Schaffende beziehen sich auf die Kunst in der Weise, in der sie die Wahrheit am Werk geschehen lassen, sie lassen die Wahrheit sich ins Werk setzen. Aber auch insofern die zwei menschlichen Weisen aus dem Geschaffensein des Werks bestehen, lässt das Werk durch sein Geschaffensein „mittelbar“ das Wesen der Kunst mit den menschlichen Weisen geschehen. Deswegen lautet die Antwort auf die Frage, wer oder was „setzt“: der Bewahrende und der Schaffende und dann das Kunstwerk selbst, die „mit und zusammen“ setzen.⁴⁷³

⁴⁷² Vgl. Heidegger, 2012, S. 70 ff.

⁴⁷³ Dazu bezeichnet Riis den Bewahrenden und Schaffenden und das Kunstwerk als die drei „gleichursprünglichen“ Momente der Kunst, die eben der Ursprung des Kunstwerks sind. Er fasst zusammen: „Eben weil die Schaffenden und die Bewahrenden im Werk zusammengehören und im Prinzip gleichursprünglich sind, bestimmt Heidegger die Kunst als einen wahrhaften Ursprung“ (Riis, 2011, S. 146). Auch beschreibt Babich im Zusammenhang mit dem Ort der Kunst: „Der Ort von der Kunst wird deshalb die Stelle der Gestaltung des Wahren sein, wo immer ein Werk ins Sein gelangt, wo immer Schaffende ihren Weg und Bewahrende ihren Ort finden“ (Babich, 2004, S. 74).

Doch es bleibt noch die Frage, in welcher Weise sie setzen? Es gilt daher von hier an, die Art des Zusammenhangs zwischen diesen zweien menschlichen Weisen und dem Werk zu betrachten. Denn der Bewahrende und der Schaffende beziehen sich nicht nur je einzeln auf das Wesen der Kunst im Geschaffensein, sondern ihre Beziehung zum Wesen der Kunst geschieht in einem Miteinander. Nach Heidegger sind die zwei menschlichen Weisen das Zusammengehörige am Werk aus dem Wesen der Kunst.⁴⁷⁴

Hier lässt sich diese Zusammengehörigkeit der Menschen zur Kunst aus Heideggers Beschreibung über die Bewahrung charakterisieren:

„Die Bewahrung des Werkes vereinzelt die Menschen nicht auf ihre Erlebnisse, sondern rückt sie ein in die Zugehörigkeit zu der im Werk geschehenden Wahrheit und gründet so das Für- und Miteinandersein als das geschichtliche Ausstehen des Da-seins aus dem Bezug zur Unverborgenheit.“⁴⁷⁵

Die Beziehung kann in folgender Weise gedacht werden: Das „Füreinandersein“ und das „Miteinandersein“ bedeutet nicht eine Beziehung zwischen den mehreren Bewahrenden, sondern nur die Beziehung zwischen dem Bewahrenden und dem Schaffenden durch das Werk. Der Bewahrende kann in der Bewahrung aus dem Grund des Stoßes dieses Faktums des Geschaffenseins des Werks, das phänomenal „untrennbar“ mit dem Schaffenden verbunden ist, zum Bewahrenden werden. Hierdurch kann er nicht nur dieses Geschaffensein des Werks, sondern auch dem durch dieses Geschaffensein eröffneten Schaffenden begegnen und ihn „mit“ geschehen lassen.

Das Wort „Ausstehen“ hat hier zwei Bedeutungen, nämlich die des „Aushaltens“ und die des „Heraus-Stehens“. Durch die Bewahrung des geschaffenen Werks hält der Bewahrende einerseits das Geschehen des Schaffenden aus und andererseits lässt er den Schaffenden durch die Bewahrung aus dem Werk heraus-stehen, obwohl der Schaffende nicht gleichzeitig für den Bewahrenden vorhanden ist.

Doch die Weise der „rechten Bewahrung“ wird zugleich „durch das Werk selbst“, nämlich durch das Geschaffensein des Werks, vom Schaffenden ontologisch „mitgeschaffen und vorgezeichnet“⁴⁷⁶, insofern die Weise des Schaffens zum Geschaffensein des Werks gehört. In dieser Weise lassen sich der Bewahrende und der Schaffende gegenseitig und wechselseitig, d. h. gegenwechselseitig, „durch das Werk als das Medium“ geschehen.

⁴⁷⁴ Vgl. Heidegger, 2012, S. 58 f.

⁴⁷⁵ Heidegger, 2012, S. 55.

⁴⁷⁶ Vgl. Heidegger, 2012, S. 56.

Diese Gegenwechselfeitigkei entpringt ursprünglich aus der Bewegung der Wahrheit ins Werk. In diesem gegenseitigen und wechselseitigen Zusammenhang tragen der Schaffende und der Bewahrende erst nach dieser Bewegung die Kunst am Werk dadurch „zusammen“, dass der Bewahrende die Möglichkeit empfängt, dass das Wesen der Kunst geschieht, eine Möglichkeit, die der Schaffende dem Bewahrenden im Geschaffensein zuspießt.

Dieser gegenseitige und wechselseitige Zusammenhang zwischen dem Bewahrenden und dem Schaffenden durch das Werk wird hier als „geschichtlich“ charakterisiert. Die Geschichtlichkeit des Zusammenhangs hat also nicht nur den Sinn der ontologischen Zeitspanne zwischen dem vergangenen Künstler und dem gegenwärtigen Kunstgenießer, die das Werk hat. Sondern diese Geschichtlichkeit hat den Sinn des Geschehnisses, in dem der Schaffende als der gewesene Schaffende mit dem Bewahrenden in seiner Bewahrung des Werks „durch“ dieses Werk phänomenal „synchron“ zusammen geschehen.

5-6 Zur Geschichtlichkeit der Kunst im Zusammenhang mit dem Menschensein

Der Gedanke, dass die Geschichtlichkeit der menschlichen Weise durch die Vermittlung eines bestimmten Dinges zu finden ist, kann schon in SZ gesehen werden. Im fünften Kapitel des zweiten Abschnitts vom ersten Teil, „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“, wird die Beziehung des Menschen zu den geschichtlichen Altertümern im Museum zum Ausgang einer Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins genommen.⁴⁷⁷ Wenn also der Mensch im Museum die aufgestellten Altertümer, die in vergangener Zeit Werkzeuge waren, als geschichtlich betrachtet, so sieht er nicht nur die Altertümer an, sondern er sieht darüber hinaus, wie der vergangene Mensch sie als Werkzeuge benutzt haben könnte. Jenes gegenwärtige menschliche Dasein kann damit ontologisch durch die Altertümer die Möglichkeit dieses gewesenen menschlichen Daseins, die Altertümer als Werkzeuge zu behandeln, zu seiner eigenen Möglichkeit wiederholen. Diese „Wiederholung“ wird als die primäre Charakteristik der Geschichtlichkeit des Daseins bestimmt und im Folgenden betrachtet. Die weitere Betrachtung der Geschichtlichkeit zeigt, dass die Geschichtlichkeit ursprünglich zu der Seinsweise des Daseins gehört und dass diese Geschichtlichkeit die Altertümer im Museum im ontologischen Sinne geschichtlich macht. In dieser Weise hat Heidegger schon in der

⁴⁷⁷ Vgl. Heidegger, SZ, 2001, S. 380-382.

zweiten Hälfte der 1920er Jahre die Erscheinung der Geschichtlichkeit der menschlichen Seinsweise durch das bestimmte Ding erwähnt.

Doch es ist klar, dass das Kunstwerk in seiner Seinsweise eine ontologisch sehr verschiedene Bedeutung im Gegensatz zu den genannten Altertümern in *SZ* hat. In Bezug auf die Geschichtlichkeit machen die Altertümer ontologisch nicht die Geschichtlichkeit als Seinscharakter des menschlichen Daseins aus, obwohl es aufgrund dieser Geschichtlichkeit durchaus geschichtlich sein kann. Das Kunstwerk dagegen macht ontologisch als „ein“ Träger die Geschichtlichkeit „mit“ den zwei genannten menschlichen Weisen dadurch aus, dass dieses Werk dazwischen vermittelt.

Es gibt auch einen klaren Unterschied zwischen der zuvor charakterisierten Geschichtlichkeit, also der Geschichtlichkeit der Kunst im *Kunstaufsatz*, und der Geschichtlichkeit in *SZ*. Die Geschichtlichkeit der Kunst gehört nicht mehr zur Seinsweise des menschlichen Daseins, sondern sie gehört zum Ereignischarakter des Wesens der Kunst. Heidegger schreibt dazu: „Wenn die Kunst der Ursprung des Werkes ist, dann heißt das, sie lässt das wesenhaft Zusammengehörige am Werk, Schaffende und Bewahrende, in seinem Wesen entspringen“⁴⁷⁸. Kunst lässt nach der Bewegung der Wahrheit als Ursprung sowohl das Kunstwerk als auch die „geschichtliche“ Gegenwechelseitigkeit zwischen dem Schaffenden und Bewahrenden entspringen. Zugleich entsteht Kunst erst als Kunst in diesem gegenseitigen und wechselseitigen Zusammenhang, indem der Schaffende und der Bewahrende das Wesen der Kunst am Werk „mit“ aushalten und unterstützen. Heidegger stellt dazu fest: „Also ist die Kunst: die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk. *Dann ist die Kunst ein Werden und Geschehen der Wahrheit.*“⁴⁷⁹

Diese Geschichtlichkeit hat daher einen doppelten Sinn des „Geschicks“. Der Bewahrende und der Schaffende können erst dadurch die Bewegung der Wahrheit im Werk gründen, dass diese Bewegung als Schenkung den geschichtlichen Zusammenhang zwischen Bewahrenden und Schaffenden durch dieses Kunstwerk entstehen lässt. Deswegen hat die Geschichtlichkeit, die diesen Zusammenhang charakterisiert, den Sinn vom Geschickten der Schenkung. Diese Geschichtlichkeit als Geschick ist deshalb der Grund, auf dem Kunst als Kunst entstehen kann. Aber diese Geschichtlichkeit hat zugleich den Charakter vom Geschick, das als Verbindlichkeit die Menschen als Bewahrenden und Schaffenden und das Kunstwerk

⁴⁷⁸ Heidegger, 2012, S. 58 f.

⁴⁷⁹ Heidegger, 2012, S. 59.

zusammenfasst. Sofern Kunst als Kunst entstehen kann, braucht es immer, dass der Bewahrende und Schaffende und das Kunstwerk am Werk zusammengehörig anwesend sind, wengleich sie in verschiedenen Weisen oder Stufen erscheinen. Die Geschichtlichkeit der Kunst hat also einen doppelten ontologischen Sinn des Geschicks, nämlich zum einen die Bedeutung des Ge-schickten der Schenkung und zum anderen die dieser „Verbindlichkeit“.

Ausgehend von der vorliegenden Betrachtung soll jetzt die noch offen gebliebene Frage beantwortet werden, in welcher Weise der Bewahrende und Schaffende und das Kunstwerk die Wahrheit ins Werk setzen. Es ist zugleich die Antwort auf die Frage, wie der Bewahrende und der Schaffende das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit geschehen lassen können? Die Antwort auf diese Frage lautet, dass sie die Wahrheit „geschichtlich“ am Kunstwerk geschehen lassen.

Die Kunst als Ursprung des Kunstwerks ist weder Tätigkeit und Fähigkeit des Künstlers noch eine Eigenschaft oder Charakteristik des Kunstwerks. Ebenso kann sie auch nicht mehr nur aus der Beziehung zwischen dem Künstler und Werk hergeleitet werden. Während Kunst als Ursprung den geschichtlich gegenwechelseitigen Zusammenhang zwischen den zwei menschlichen Weisen und dem Kunstwerk entspringen lässt, entsteht die Kunst in und durch diesen geschichtlichen Zusammenhang. Die Geschichtlichkeit als die ontologische Weise dieses Zusammenhangs wird in diesem Sinne die Grundweise der Kunst genannt und wirkt in dem Moment, in dem Kunst als Kunst entsteht.

5-7 Kunst und Geschichte – Kunst als Geschehnis der Kreuzung der zwei Aspekte der Geschichtlichkeit

Oben wurde die Geschichtlichkeit der Kunst als ihr ontologisches Moment bezeichnet. Dabei kam in den Blick, dass die Geschichtlichkeit den zweifachen Sinn des Geschicks hat. Davon ausgehend lassen sich ihre zwei Aspekte, der vertikale und der horizontale Aspekt, weiter bestimmen. Die Geschichtlichkeit als Geschick bedeutet einerseits das Ge-schickte der Schenkung. Die Schenkung ist die Bewegung der Wahrheit in dem Sinne, dass sie sich den Menschen sowohl auf die Weise des Bewahrenden als auch auf die Weise des Schaffenden durch das Kunstwerk schenkt und beide zum Geschehnis der Kunst an diesem Werk versammelt. In diesem Sinne betrifft die Geschichtlichkeit der Kunst als das Ge-schickte der Schenkung ihren vertikalen Aspekt, der als Grund den Zusammenhang zwischen dem

Bewahrenden und dem Schaffenden sowie dem Werk entstehen lässt auf jene Weise, dass sie „geschichtlich“ die Wahrheit ins Werk setzen.

Andererseits hat die Geschichtlichkeit die Bedeutung des Geschicks als Verbindlichkeit. Die Geschichtlichkeit als Verbindlichkeit bedeutet die ontologische Art und Weise der Kunst. Sie ist nach der vorausgehenden Betrachtung der geschichtliche Zusammenhang zwischen den Menschen als Bewahrenden und Schaffenden und dem Kunstwerk. Dieser Zusammenhang geschieht genetisch erst aufgrund der Schenkung der Bewegung der Wahrheit und er verbindet sich gegenüber dieser Bewegung durch das Werk horizontal auf jene Weise, diese Bewegung zu empfangen und damit geschehen zu „lassen“. In dieser Weise ist die Geschichtlichkeit als die Verbindlichkeit ihr horizontaler Aspekt in dem Sinne, wie die Kunst sich „geschichtlich“ formuliert.

Die Kunst „geschieht“ immer erst mit dieser zweifachen Geschichtlichkeit, insofern sie als solche entstehen kann. Somit ist die Kunst als dieses jeweilige Geschehnis mit dieser Geschichtlichkeit die Geschichte. Heidegger beschreibt am Ende seiner Überlegung zur Kunst die Verbindung zwischen Kunst und Geschichte: „Immer wenn Kunst geschieht, [...] fängt Geschichte erst oder wieder an“⁴⁸⁰. Das Geschehnis der Kunst ist nun der Anfang der Geschichte. Also geschieht die Kunst als die Geschichte. In diesem Kontext „meint Geschichte hier nicht die Abfolge irgendwelcher und sei es noch so wichtiger Begebenheiten in der Zeit“⁴⁸¹.

Heidegger fasst dazu zusammen, dass „Geschichte die Entrückung eines Volkes in sein Aufgegebenes als Einrückung in sein Mitgegebenes ist.“⁴⁸² Der Begriff „Volk“ bei Heidegger, der leicht an den Bereich der Politik denken lässt, hat wohl viele Interpretationsmöglichkeiten in der Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie.⁴⁸³ Aber das „Volk“ bedeutet hier die Pluralität der Menschen, die die Kunst am Kunstwerk auf die Weise des Bewahrenden und Schaffenden „zusammen“ betreffen. Der Mensch erfährt mit dem Kunstwerk einerseits die Entrückung „in sein Aufgegebenes“. Dieses „Aufgebene“ bedeutet die Bewegung der Wahrheit durch das Kunstwerk. Im Geschehnis der Kunst erfährt der Menschen diese Bewegung als das „ihm Aufgebene“ und bringt sich damit in die Weise der Bewahrenden, „entrückt von“ seinem alltäglichen Modus. Die Entrückung ist hier die Modifikation des

⁴⁸⁰ Heidegger, 2012, S. 65.

⁴⁸¹ Ebd.

⁴⁸² Ebd.

⁴⁸³ Zum Überblick des Gebrauchs Heideggers vom Wort „Volk“, vgl. Vetter, 2014, S. 362 f.

Menschen vom alltäglichen Modus in die Weise des Bewahrenden aufgrund der Bewegung der Wahrheit. Zugleich aber deutet die Entrückung auf die „Einrückung in sein Mitgegebenes“ als den geschichtlichen Zusammenhang mit dem Schaffenden. Beide sind im Geschehnis der Kunst wechselseitig. Jene Entrückung ins „Aufgegebene“ und diese Einrückung ins „Mitgegebene“ entsprechen also den zwei Aspekten der Geschichtlichkeit der Kunst, dem vertikalen und dem horizontalen. In der Kunst gäbe es nie das eine ohne das andere, ursprünglich könnte die Kunst dabei nie entstehen. Die Kunst als Geschichte geschieht sowohl mit dem Geschehnis der Entrückung ins Aufgegebene als auch mit dem Geschehnis der Einrückung in das Mitgegebene im Zusammenhang beider. Das Geschehnis der Kunst als Geschichte bedeutet das Geschehnis dieses Zusammenhangs beider, das heißt, das Geschehnis der Kreuzung jener Entrückung und dieser Einrückung. Das Geschehnis der Kreuzung ist zugleich das Geschehnis der „Kreuzung“ des vertikalen und des horizontalen Aspekts. Somit ist das Geschehnis der Kunst als die Geschichte nichts anderes als das Geschehnis der Kreuzung der zwei Aspekte der Geschichtlichkeit.

Fazit

Rückblick auf die vollzogenen Schritte der Arbeit

An dieser Stille wird noch einmal auf das Gesamtgefüge der vorliegenden Arbeit zurückgeblickt, um damit dieses Ganze deutlicher zusammenzuführen. Dabei geht dieser Rückblick von dem Einblick in die zwei Motive in ihrem Zusammenhang aus, aus denen Heidegger nach *SZ* „den Gedanken der Geschichte“ ab Mitte der 1930er Jahre zu entfalten versucht.

Das erste Motiv ist die Selbstkritik an der fundamentalontologischen Problematik in *SZ*. Das ontologische Denken in *SZ* hat zwei Phasen, zum einen die „fundamentalontologische Idee“, dass sich der Sinnhorizont des Verständnisses vom Sein überhaupt als Temporalität durch den Akt selbst des Seinsverstehens vom menschlichen Dasein selbstbezüglich freilegen lässt. Zum anderen ist es die „Destruktion der Geschichte der Ontologie“, dass diese Geschichte am Leitfaden des gewonnenen temporalen Horizonts zur Ausführung der Seinsfrage als ihr möglicher Horizont destruktiv bearbeitet wird. Aber die Fundamentalontologie kann nicht den Anschein der transzendentalen Problematik zum subjektiven menschlichen Dasein, und sogar den des subjektiven Vorstellungsdenkens zu dieser Problematik, vermeiden, wenn die Temporalität sich von der Zeitlichkeit des Daseins als seiner Seinsweise abheben soll. Denn es scheint so zu sein, dass die Temporalität in der subjektiven Konstruktion des menschlichen Daseins gründet, obwohl „dem zum Dasein zugehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn vom Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins“ nach Heidegger durch den hermeneutischen phänomenologischen Vollzug der Seinsfrage erst „*kundgegeben* werden“.⁴⁸⁴ Der Sinn des Seins gibt sich im Seinsverständnis des Daseins kund, er gehört eigentlich nicht konstitutiv zum Dasein selbst. Aber das Sich-Kundgeben des Sinns des Seins wird in der fundamentalontologischen Problematik nicht erörtert. Tatsächlich konnte der systematische Versuch der Seinsfrage in *SZ* nicht durchgeführt werden, das Buch wurde nur bis Mitte des Teils der Fundamentalontologie, bis zum sechsten Kapitel des zweiten Abschnitts vom Ersten Teil, veröffentlicht, der Rest konnte dann nicht mehr veröffentlicht werden.

Das zweite Motiv ist Heideggers Vertiefung seines Einblicks nicht nur in die ontologische Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden, die gleichzeitig zu *SZ* bearbeitet wird, sondern in die Differenzierung des Seins vom Seienden als die ursprüngliche Bewegung des Seins. Heidegger findet diese Bewegung in der Urdimension der Geschichte als der

⁴⁸⁴ Vgl. *SZ*. 2001, S. 37 f. Vgl. ferner Akatsuka 2017, S. 36 f.

„Seinsgeschichte“. Er lässt durch die Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte diese Dimension sich manifestieren. Damit kann er der transzendentalen Problematik ausweichen, die den Anschein erzeugen könnte, dass sie von der subjektiven Struktur des Menschen ausgeht.⁴⁸⁵

In dieser Weise prägen die zwei Hauptmotive in ihrem Zusammenhang ab Mitte der 1930er Jahre Heideggers Gedanken zur Geschichte, der seine Interpretation zu Nietzsches Gedanken über den Nihilismus und sein Kunstdenken enthält. Dabei lässt sich die Geschichte, die in diesem Gedanken in Verbindung mit der ursprünglichen Bewegung des Seins die entscheidende Rolle spielt, in Entsprechung zum Prozess der Vertiefung der Seinsfrage „vieldimensional“ verstehen. Demnach ist die Geschichte als Seinsgeschichte in den *BP* notwendig so vieldimensional zu bearbeiten, dass diese Dimensionen der Geschichte das Seinsdenken bestimmen.

Um den Grundbezug zwischen der Geschichte und dem Sein ersichtlicher zu machen, wurde die abendländische Tradition der Geschichtsphilosophie und zwar die Verbindung zwischen der Geschichtsbetrachtung und dem philosophischen Denken bei Hegel behandelt. Damit lässt sich der Zusammenhang zwischen der Geschichte und dem Seinsdenken bei Heidegger in der Philosophiegeschichte platzieren, obwohl seine Perspektive auf das Sein und die Geschichte, und zwar auf ihren Zusammenhang, bei ihm sehr spezifisch ist.

In dieser Arbeit ging es um Heideggers Interpretation von Nietzsches Gedanken zum Nihilismus bzw. zum Willen zur Macht in *Nietzsche II*. Nietzsche lässt sich als Denker sehen, der nach Hegel durch seine Idee zur Genealogie und Nihilismus das Philosophieren mit der Geschichtsbetrachtung verknüpft, obwohl er eine unterschiedliche Perspektive auf die Geschichte von Hegel hat. In diesem Sinne findet sich eine Affinität zwischen Hegel und Nietzsche sowie Heidegger in Bezug auf die Verbindung zwischen Geschichtsbetrachtung und dem philosophischen Denken. Heidegger bringt zwar Nietzsches Gedanken zum Nihilismus durch seine Interpretation dieses Gedankens in sein Seinsdenken. Aber er rezipiert dadurch weder einfach Nietzsches Gedanken in seine Seinsfrage, noch kritisiert er ihn durch einen diesbezüglichen Gegensatz. Solch eine Interpretation ist überhaupt nicht mit einem philologischen Maßstab zu ermessen.

⁴⁸⁵ Dazu beschreibt von Herrmann „einen immanenten Wandel“ der transzendental-horizontalen Frageführung in dem seinsgeschichtlichen Ausarbeitungsweg der Seinsfrage Heideggers, vgl. von Herrmann, 2019, S. 18 ff.

Es gilt primär, Heideggers Interpretation von Nietzsches Gedanken zum Nihilismus bzw. zum Willen zur Macht in Bezug auf Heideggers Seinsfrage zu kontextualisieren. Diese Interpretation lässt sich deutlich als geschichtliches Denken zum Sein verstehen, und seine immanente Logik wird ersichtlich, wenn man auf Heideggers zweifache Charakterisierung des Gedankens Nietzsches, zum einen als „Vollendung der Metaphysik“, zum anderen als „Ende der Metaphysik“, die Aufmerksamkeit richtet. Heidegger bezeichnet Nietzsches Gedanken als Vollendung der Metaphysik, damit bestimmt er die Philosophiegeschichte bis zu Nietzsches Gedanken zum Nihilismus als die lineare teleologische Geschichte der Metaphysik zur Seinsvergessenheit. Aber Heidegger blickt zugleich durch den Vollzug der Interpretation von Nietzsches Gedanken in die ursprüngliche Geschichtlichkeit, die der Entzug des Seins jeweilig entstehen lässt, indem er diesen Gedanken als „Ende der Metaphysik“ im Sinne eines „Mediums“ in jene Dimension des Seins erfährt. Der Entzug des Seins ist die ursprüngliche Negativität des Seins vom Seienden, die die Tendenz der Seinsvergessenheit in der Geschichte der Metaphysik jeweilig festsetzt und bekräftigt. Vom Einblick in diese Geschichtlichkeit her wird schließlich die Geschichte der Metaphysik zur Seinsvergessenheit nicht mehr einfach als linear begriffen, sondern sie ist als Ort des jeweiligen Phänomens des Entzugs des Seins freizulegen. Damit kehrt diese Geschichte der Metaphysik sich zu einem möglichen Horizont um, in dem die Urdimension des Seins gegen das Seiende sich zeigt und erfragt wird.

In dieser Weise lässt sich Heideggers Interpretation von Nietzsches Gedanken zum Nihilismus in *Nietzsche II* als geschichtliches Denken zum Sein bestimmen, das den genannten Prozess in sich beschließt. Was Heidegger dieses geschichtliche Denken ermöglicht, ist die gegenwendige Potenzialität, Nietzsches Gedanken zum einen als Vollendung der Metaphysik im Sinne ihrer Spitze, zum anderen als Ende der Metaphysik im Sinne des Mediums zu interpretieren. Für Heidegger kommt diese Potenzialität aus dem Riss her, den der Entzug des Seins erzeugt. Also geht Heideggers Interpretation von Nietzsches Gedanken als geschichtliches Denken nicht nur auf Nietzsches Gedanken selbst ein, vielmehr bedeutet sie ein Zuhören bezüglich dieses Risses des Entzugs des Seins darin. Durch diese Charakterisierung der Interpretation Heideggers von Nietzsches Nihilismus als geschichtlichen Denkens zum Sein legen sich die drei Aspekte der Geschichtlichkeit dieses geschichtlichen Denkens frei: Zum Ersten der horizontale Aspekt als die horizontale Spannung zwischen der Seinsfrage Heideggers und dem von ihm interpretierten Denken Nietzsches, zum Zweiten der vertikale Aspekt, der diese horizontale Spannung

„geschichtlich“ entstehen lässt, und zum Dritten das Geschehnis der Kreuzung der beiden Aspekte als Vollzug des geschichtlichen Denkens zum Sein bei Heidegger. Diese drei Aspekte der Geschichtlichkeit entsprechen der Vieldimensionalität dessen, was die Geschichte in den *BP* ist. In Hinsicht auf diese drei Aspekte lassen sich damit die drei Aspekte der Geschichte in den *BP* vorzeichnen.

Die zentrale Aufgabe der vorliegenden Arbeit war es, die Geschichte in Heideggers *BP*, die oft als sein zweites Hauptwerk genannt werden, zu bearbeiten. Von der „Geschichte“ in Heideggers *BP*, die er als Seinsgeschichte bezeichnet, heben sich drei Aspekte heraus: Ein vertikaler Aspekt, ein horizontaler Aspekt und die Kreuzung der beiden. Dabei zeigte sich, dass der vertikale Aspekt als Unterscheidung die Genese des Seinsdenkens ist und dass der horizontale Aspekt als das Medium die methodologische Basis dieses Denkens betrifft, ferner, dass der Aspekt der Kreuzung als der ursprüngliche Zusammenhang zwischen dem Menschen und dem Sein das Fundament dieses Denkens ausbildet, obwohl dieser Aspekt von der fundamentalontologischen Problematik in *SZ* von Heidegger unterschiedlich ist.

Dabei zeigt sich der vertikale Aspekt der Geschichte als „Anklang“. Dieser Anklang zeigt sich durch die Leitstimmung, die den Menschen ins Seinsdenken „leitet“, und ist die Erschütterung zur Unterscheidung zwischen dem gewöhnlichen Seinsverständnis und der Möglichkeit der Konfrontation mit dem Sein selbst. Somit ist der Anklang die Genese des Denkens zum Sein. Aber der vertikale Aspekt ist auch ursprünglich die Genese der Geschichte der Metaphysik, die sich doch als „Verweigerung“ gegenüber dieser Geschichte immer verbirgt. Das Sichzeigen dieses verweigernden Aspektes der Geschichte als Anklang des Seins lässt die horizontale Spannung zwischen der Geschichte des metaphysischen Gedankens und der künftigen Geschichte des Denkens zum Sein selbst entstehen.

Der horizontale Aspekt der Geschichte ist diese Spannung, die das geschichtliche Denken zum Sein als „Zuspiel“ und seine logische Struktur als „Übergang“ vom ersten Anfang zum anderen Anfang ermöglicht. Das Zuspiel betrifft die geschichtliche Auseinandersetzung dieses künftigen möglichen Denkens zum Sein mit dem gewesenen Gedanken der Metaphysik. Diese Form der geschichtlichen Auseinandersetzung bestimmt die Art und Weise des geschichtlichen Denkens zum Sein in den *BP*, nämlich die des seinsgeschichtlichen Denkens. Der horizontale Aspekt lässt im Vollzug des seinsgeschichtlichen Denkens die Geschichte der gewesenen Metaphysik und die „andere“ Geschichte des künftigen möglichen Denkens zum Sein mit- und gegeneinander bestehen und die Auseinandersetzung der beiden

sich ausführen. In dieser Weise ist der horizontale Aspekt der Geschichte als Spannung der beiden Geschichten nichts anderes als die methodischen Ebenen des Seinsdenken in den *BP*.

Der dritte Aspekt der Geschichte ist die Kreuzung des vertikalen und horizontalen Aspekts und betrifft das Da-sein als den Menschen, der das Sein denkt. Der Vollzug des geschichtlichen Denkens zum Sein in den *BP* ist die Wirkung der Kreuzung. Diese Kreuzung macht den Menschen zum Da-sein aufgrund seiner zweifachen Geschichtlichkeit durch den Vollzug des seinsgeschichtlichen Denkens. Diese zweifache Geschichtlichkeit ist, dass das Da-sein sich als die doppelte Mitte in Bezug auf jeden Aspekt der Geschichte ereignet. Die Mitte als Da-sein ist zum einen die Mitte zwischen dem sich entziehenden Sein und der damit einhergehenden Erscheinung des Seienden durch die Erfahrung des vertikalen Aspekts der Geschichte. Zum anderen ist die Mitte als Da-sein die Mitte zwischen dem zum Sein künftig sich selbst denkenden Menschen und dem gewesenen Anderen als Metaphysiker in Zusammenhang mit dem horizontalen Aspekt. Sofern das Da-sein die doppelte Mitte ist und zugleich das „Mitte-sein“ der Kreuzung der beiden Aspekte austrägt, ist das Da-sein das Fundament des seinsgeschichtlichen Denkens in den *BP*. Der Mensch als Da-sein übernimmt als die zweifache Mitte in sich die beiden Aspekte und vollzieht die Kreuzung der beiden Aspekte der Geschichte durch das geschichtliche Denken zum Sein. Der Aspekt der Kreuzung bildet das Fundament des Seinsdenkens im Da-sein als dem Menschen aus, der das Seinsdenken vollzieht, indem diese Kreuzung von diesem Menschen getragen wird.

Diese genannten drei Aspekte der Seinsgeschichte in den *BP*, der vertikale Aspekt, der horizontale Aspekt, der Aspekt der Kreuzung, machen in dieser Weise die Vieldimensionalität der Seinsgeschichte in den *BP* aus. Dabei spielt jeder Aspekt eine entscheidende Rolle im jeweiligen Prozess des Vollzugs des seinsgeschichtlichen Denkens. Diese Vieldimensionalität der Seinsgeschichte verdeutlicht sich im Vergleich zur philosophischen Hermeneutik in *WM* von Gadamer, die die hermeneutische und besonders die Analyse der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins in *SZ* hauptsächlich in der Richtung auf die horizontale Dimension entwickelt. Dieser Vergleich des seinsgeschichtlichen Denkens mit der philosophischen Hermeneutik in Gadamer's *WM* führt nicht nur zu einer Distanzierung jenes geschichtlichen Denkens zum Sein von dieser Hermeneutik. Sondern er deutet auch auf die Auseinandersetzung mit der Problematik der Geschichtlichkeit des Daseins in *SZ* hin, die nach der Zeitlichkeit des Daseins primär horizontal konstituiert wird. So wurde in dieser Arbeit die Betrachtung zu dieser Problematik der Geschichtlichkeit des Daseins in *SZ* der Betrachtung zu *WM* vorausgeschickt. Im Anschluss daran wurde dann die Analyse der

Wirkungsgeschichte als Geschichtlichkeit des menschlichen Verstehens im zweiten Teil des *WM*, in dem es um die philosophische Hermeneutik als Hauptthema geht, konzentrisch bearbeitet, indem eine besondere Aufmerksamkeit ihren vier Momenten, „Vorurteil“, „Wirkungsgeschichte“, „Anwendung“, „wirkungsgeschichtliches Bewusstsein“, gewidmet wurde. Damit wurde der schon erworbene Einblick auf die drei Aspekte der Seinsgeschichte in den *BP* mit dem betrachteten Charakteristikum der Wirkungsgeschichte in *WM* in Bezug gesetzt.

Am Schluss wurde die Geschichtlichkeit der Kunst im *Kunstaufsatz* Heideggers in der Perspektive auf die drei Aspekte der Geschichte in den *BP* bearbeitet. Dabei galt die Aufmerksamkeit dem Zusammenhang zwischen dem „geschaffenen“ Kunstwerk und den zwei menschlichen Modi, in denen der Mensch mit dem Kunstwerk ontologisch umgeht, das heißt, dem Bewahrenden und dem Schaffenden. Durch diesen Zusammenhang ließ sich die Geschichtlichkeit der Kunst im Unterschied zur Geschichtlichkeit des Daseins in *SZ* freilegen im Hinblick auf die Frage, was die Kunst ist. Von der Geschichtlichkeit der Kunst aus heben sich die drei Aspekte dieser Geschichtlichkeit heraus, die den drei Aspekten der Geschichte in den *BP* entsprechen.

In der Reihenfolge der genannten Erforschungen versuchte die vorliegende Arbeit, den sachlichen Inhalt der drei Aspekte der Seinsgeschichte in den *BP* und den Zusammenhang zwischen ihnen und dem Vollzug des Seinsdenkens, und zwar ihre Relevanz im Kontext der Philosophie Heideggers, zu zeigen.

Ausblick auf die Rezeption der Seinsgeschichte Heideggers

Die bisherigen Erforschungen bearbeiteten die Geschichte in den *BP* im Kontext des Zusammenhangs zwischen der Geschichte und dem philosophischen Denken. Somit scheint Heideggers Perspektive sich ausschließlich auf die Philosophiegeschichte zu richten. Aber Heidegger benennt die „»völkische« »Organisation« »der« Wissenschaft“ und die „»amerikanistische«“,⁴⁸⁶ den „Bolschewismus“⁴⁸⁷ usw. in seiner Kritik an dem modernen Zeitalter. Sein geschichtliches Denken zum Sein enthält die Bedeutung der konkreten

⁴⁸⁶ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 149.

⁴⁸⁷ Heidegger, Bd. 65, 1989, S. 54.

Zeitkritik im Zusammenhang mit der Seinsverlassenheit. Es ist allerdings nicht so klar, wie sich die Seinsgeschichte mit der konkreten wirklichen Geschichte des Menschen verbindet, nämlich, in welcher Weise die Seinsgeschichte den Menschen in dieser Geschichte angeht, wenn den drei Aspekten der Seinsgeschichte die Aufmerksamkeit gewidmet wird. Also besteht noch die Frage nach der Verbindung zwischen der konkreten wirklichen Geschichte des Menschen und der Seinsgeschichte und ihren drei Aspekten.

Es ist Rombach mit seiner Idee der Hermetik, der die Frage nach der Verbindung zwischen Seinsgeschichte und der konkreten wirklichen Geschichte des Menschen als eigene Frage übernimmt und sich damit beschäftigt. Rombach kritisiert Heideggers Seinsgeschichte darin, dass sie sich primär auf die „Grundworte“ und die „Grundbegriffe“ der Philosophiegeschichte richte. Er übernimmt die Seinsgeschichte auf seine eigene Weise⁴⁸⁸ und bearbeitet in seinem Werk von 1977, „Leben des Geistes“, die „Fundamentalgeschichte“, die die Seinsgeschichte Heideggers durch die Betrachtung zu Bildern tiefer entwickelt.⁴⁸⁹ Auch erwähnt er die konkrete und gesamte „Strukturgeschichte“, die nicht nur eine enge „Menschheitsgeschichte“ ist, sondern an der „Naturgeschichte“ anknüpft.⁴⁹⁰

In seinem späteren Werk von 1983, *Welt und Gegenwelt*, betont Rombach die „hermetische Erfahrung“ als „Ursprung“⁴⁹¹ der bisherigen gewöhnlichen „hermeneutischen“ oder „apollonischen“ scheinenden „Welt“ in die andere dunkle „hermetische“ „Gegenwelt“, die nicht einfach der bisherigen Welt parallel entgegenstehe, sondern gegenüber dieser Welt eine tiefere Dimension ausmache und sich-verbergend die Erfahrungen der bisherigen Welt ermöglicht habe.⁴⁹² Diese Erfahrung bedeute die Erfahrung der Differenzierung der Geschichte. Durch die hermetische Erfahrung könne der Mensch diesen „Sprung“ von der Welt zur Welt, der das „Ereignis“, „in dem *eine* Welt aufgeht“,⁴⁹³ bedeute, denken. Dies lässt sich als die Hermetik bestimmen. Als ihre Methode benennt Rombach die „Differentialinterpretation“, den betreffenden philosophischen Text in der Differenz vom „Denker“, der den Text schreibt, mit der erneut erworbenen Perspektive schöpferisch zu lesen, und damit den „zugrunde liegenden Gedanken“ des Texts zu „erfassen“.⁴⁹⁴ Denn „das ‚zu Denkende‘ erschließt sich erst, wenn wir uns mitten in diese Differenz bringen.“⁴⁹⁵ Somit

⁴⁸⁸ Vgl. Rombach, 1980, S. 164 ff.

⁴⁸⁹ Vgl. Rombach, 1977. In diesem Buch geht es um die Fundamentalgeschichte als Thema.

⁴⁹⁰ Vgl. Rombach, 1991, S. 9 f.

⁴⁹¹ Vgl. Rombach, 1983, S. 108 ff.

⁴⁹² Vgl. Rombach, 1983, S. 13, 15ff.

⁴⁹³ Rombach, 1983, S. 76.

⁴⁹⁴ Vgl. Rombach, 1983, S. 144 ff.

⁴⁹⁵ Rombach, 1991, S. 1.

betont Rombach durch die hermetische Erfahrung und Hermetik, nämlich „durch den Neuen Äon“ das Aufgehen des „neuen Menschen“. ⁴⁹⁶ Dieser neue Mensch „bedeutet nun nicht mehr ein Seiendes, unterschieden von anderem Seienden und diesem gegenübergestellt, sondern ‚Mensch‘ meint jetzt die unmittelbare und unteilbare Einheit von ‚Mensch und Welt‘, ihre *Konkreativität*, wie wir sagen wollen.“ ⁴⁹⁷ Diese „konkreative Einheit von Welt und Mensch“ ist nach Rombach „als der ‚Aufgang‘ oder als das ‚hermetische‘ Phänomen ‚das Handelnde in der Geschichte““. ⁴⁹⁸

Wenn man Rombachs „Welt“ als „Gegenwelt“ in der Nähe vom „Sein“ von Heidegger sehen kann, scheinen die genannten drei Momente der Hermetik – die „hermetische Erfahrung“, die „Differentialinterpretation“, „der neue Mensch“ – jeweils den drei Aspekten der Geschichte in den *BP* zu entsprechen. Allerdings gibt es einen unversöhnlich tiefen Unterschied zwischen Heidegger und Rombach in Bezug auf den philosophischen Stil. Anders als Heidegger, dem es einzig um das Sein geht und der von der kritischen Betrachtung zum Zielbewusstsein ausgeht und allmählich sein Denken zum Sein spekulativ verschärft, zielt Rombach auf das konkrete und lebensweltliche, geistige Leben des Menschen. Dabei nutzt er nicht nur den philosophischen Text, sondern denkt interdisziplinär und interkulturell durch die konkreten zahlreichen Bilder, Skulpturen, Literaturen, Mythen, Rituale, Gepflogenheiten, also die konkreten Begebenheiten in der Geschichte dessen, was sich als das „zu Denkende“ zeigt. Seine philosophische Einstellung orientiert sich somit durchgehend an dem Konkreten. Die sich in der Beschäftigung mit Rombach auftuenden Schwierigkeiten sind demnach andere als jene, die man in Bezug auf Heideggers Gedanken erfährt. Man darf die Differenz zwischen beiden Philosophen nicht einfach ignorieren.

Wenn man diese Differenz genügend berücksichtigt und die Seinsgeschichte und ihre drei Aspekte in den *BP* mit Hilfe der Rezeption von der Hermetik Rombachs noch einmal untersucht, kann das der genannten Aufgabe der Frage nach der Verbindung zwischen der konkreten wirklichen Geschichte des Menschen und der Seinsgeschichte und ihren drei Aspekten eine neue Perspektive eröffnen, die über die ausschließlich durch die Interpretation von Heideggers Texten erworbene Perspektive hinausgehen kann. Indem die vorliegende Arbeit diese Forschungsrichtung als Ausblick auf die Rezeption der Seinsgeschichte zeigt, schließt sie.

⁴⁹⁶ Vgl. Rombach, 1983, S. 175.

⁴⁹⁷ Rombach, 1983, S. 175.

⁴⁹⁸ Vgl. Rombach, 1983, S. 142.

Literaturverzeichnis

1 Heideggers Schriften

- Heidegger, Martin, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 1962.
- Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Frankfurt am Main, 2012.
- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1976.
- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, 2010.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, Pfullingen, 1961.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen, 1961.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, 2001.
- Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, 2009.
- Heidegger, Martin, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 2013.
- Heidegger, Martin, „Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung“, in: *Dilthey – Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band. 8, hrsg. von F. Rodi, Göttingen, 1993, S.143-180.
- Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, Heideggers Gesamtausgabe, Band 10, Frankfurt am Main, 1997.
- Heidegger, Martin, *Seminare*, Heideggers Gesamtausgabe, Band 15, Frankfurt am Main, 1986.
- Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, Heideggers Gesamtausgabe, Band 39, Frankfurt am Main, 1980.
- Heidegger, Martin, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Heideggers Gesamtausgabe, Band 42, Frankfurt am Main, 1988.
- Heidegger, Martin, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, Heideggers Gesamtausgabe, Band 45, Frankfurt am Main, 1992.
- Heidegger, Martin, *Grundbegriffe*, Heideggers Gesamtausgabe, Band 51, Frankfurt am Main, 1981.
- Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Heideggers Gesamtausgabe, Band 62, Frankfurt am Main, 2005.
- Heidegger, Martin, Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Heideggers Gesamtausgabe Band 65, Frankfurt am Main, 1989.
- Heidegger, Martin, *Besinnung*, Heideggers Gesamtausgabe Band 66, Frankfurt am Main, 1997.
- Heidegger, Martin, *Die Geschichte des Seyns*, Heidegger, Heideggers Gesamtausgabe, Band 69, Frankfurt am Main, 1998.
- Heidegger, Martin, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Heideggers Gesamtausgabe, Band 79, Frankfurt am Main, 1994.
- Heidegger, Martin, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, Heidegger, Heideggers Gesamtausgabe, Band 94, Frankfurt am Main, 2014.

2 Sekundärliteratur

(Zu japanischen Literaturen hat der Verfasser selbst bei der Anführung ihren Titel und weitere Angaben ins Deutsche übersetzt, falls es keinen Hinweis darauf gibt.)

Akatsuka, Hiroyuki, „Heideggers Betrachtungen über die Geschichte und das Problem seiner Dilthey-Rezeption im Jahre 1925“ in: *SOPHIA PHILOSOPHICA*, Heft 20, Tokyo, 2008, S. 47- 62 Japanisch. (赤塚 弘之、「1925年におけるハイデガーの歴史に関する考察とデュルタイの受容の問題」, 『上智哲学誌』, 第20号所収, 東京, 2008年, 47-62頁.)

Ders., „Zum Problem der ‚Historie‘ - Interpretation bei Martin Heidegger. Anschließend an die geplante Aufgabe des zweiten Teils von *Sein und Zeit* als eine ›Destruction der Geschichte der Ontologie‹“ in: *Shisaku*, Heft 42, Sendai, 2009, S. 83- 104, Japanisch. (「ハイデガーにおけるヒストリーエ解釈について」, 『思索』, 第42号所収, 2009年, 83-104頁.)

Ders., „Vom Menschen als Medium. Zur Frage nach dem Menschen in Heideggers Beiträgen zur Philosophie“, in: *Mensch sein – Fundament, Imperativ oder Floskel? Beiträge zum 10. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Innsbruck*, hrsg. von A. A. Oberprantacher und A. Siegetsleitner, Innsbruck 2017, S. 33-42.

Amitani, Sosuke, „History and Nature -- A Moment of Political Enlightenment in Kant’s Historical Essays“ in: *Komaba studies in society*, Vol. 23, Tokyo, 2014, 3-17, Japanisch, <http://www.kiss.c.u-tokyo.ac.jp/docs/kss/vol23/vol2301amitani.pdf> (letzter Zugriff: 02. 04. 2020). (網谷 壮介、「歴史と自然—カントの歴史論における政治的啓蒙の契機」, 『相関社会科学』, 第23号所収, 東京, 2014年, 3-17頁.)

Angehrn, Emil, *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1991.

Ders., „Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik“ in: *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*, hrsg. von E. Angehrn, Berlin, 2007.

Babich, Babette-E., „Die Wahrheit des Kunstwerkes: Gadammers Hermeneutik zwischen Martin Heidegger und Meyer Shapiro“ in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Vol. 3, hrsg. von G. Figal 2004, S. 55-80.

Beelmann, Axel, *Theoretische Philosophiegeschichte – Grundsätzliche Probleme einer philosophischen Geschichte der Philosophie*, Basel, 2001.

Boehm, Gottfried, „Die Wiederkehr der Bilder“ in: *Was ist ein Bild?* hrsg. von G. Boehm, München, 1990, S. 11-38.

Ders., *Die Sichtbarkeit der Zeit*, München, 2017

Brujić, Branka, „Das Ethos des anderen Anfangs“ in: *Das Spätwerk Heideggers: Ereignis - Sage - Geviert*, hrsg. von D. Barbaric, Würzburg, 2007, S. 19-27.

Cassirer, Ernst, *Philosophie der Aufklärung*, Gesammelte Werke, Band 15, hrsg. von C. Rosenkranz, Hamburg, 2003.

Coriando, Paola -Ludovica, *Der letzte Gott als Anfang. Zur abgründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie (vom Ereignis)“*, München, 1998.

Davis, Bret -W, *Heidegger and the will – On the way to Gelassenheit*, Evanston, 2007.

De -Lara, Francisco, „Kunstwerke und Gebrauchsgegenstände. Ding, Zeug und Werk in ihrer Widerspiegelung“ in: *Heideggers "Ursprung des Kunstwerkes": Ein kooperativer Kommentar*, hrsg. von D. Espinet und T. Keiling, Frankfurt am Main, 2011, S. 19-33.

Di Cesare, Donatella, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt am Main, 2016.

Emad, Parvis, „Nietzsche in Heideggers „Beiträge zur Philosophie““ in: „*Verwechselt mich vor allem nicht*“. *Heidegger und Nietzsche*, hrsg. von H.-H. Gander, Frankfurt am Main, 1994, S.179 - 196.

- Figal, Günter, *Zu Heidegger. Fragen und Antworten*, Frankfurt am Main, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 2009.
- Ders., „Text und Interpretation“, in: *Text und Interpretation. Deutsch - französische Debatte*, hrsg. von P. Forget, München 1984, S. 24-55.
- Ders., *Wahrheit und Methode: Ergänzungen*, Gesamtwerk Band 2, Tübingen, 1993.
- Ders., *Neuere Philosophie I. Hegel · Husserl · Heidegger*, Gesamtwerk Band 3, Tübingen, 1987.
- Gander, Hans-Helmuth, „Grund- und Leitstimmungen in Heideggers 'Beiträge zur Philosophie'“, *Heidegger Studies*, Hefen 10, 1994, S. 15–31.
- Grondin, Jean, *Einführung zu Gadamer*, Stuttgart, 2000.
- Guzzoni, Ute, *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken*, München, 2009.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Werk Band 3, Frankfurt am Main 2017.
- Ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Band 7, Frankfurt am Main, 1986a.
- Ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werk Band 12, Frankfurt am Main, 1986b.
- Ders., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werk Band 18, Frankfurt am Main, 1986c.
- Herder, Johann Gottfried, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in: Johann Gottfried Herder Werke, Band 4, hrsg. von J. Brummack und M. Bollacher, Frankfurt am Main, 1994.
- Held, Klaus, „Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger“, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 1, hrsg. von O. Pöggeler und D. Papenfuss, Frankfurt am Main, 1991, S. 31-56.
- Kant, Emanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Kants Werke Akademie – Textausgabe, Band III, Berlin, 1968.
- Ders., *Handschrift Nachlaß Anthropologie*, in: Kants Werke Akademie – Textausgabe, Band XV, Hälfte 2, Berlin, 1969.
- Kaspers, Jan, *Philosophie – Hermeneutik – Jurisprudenz*, Berlin, 2014,
- Lanzi, Francisco, *Das Sein in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)"*, Köln, 2013, <https://kups.ub.uni-koeln.de/5503/> (letzter Zugriff: 06. 09. 2019)
- Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953 (6. Auflage 1973).
- Lüfter, Ralf, *Heidegger und die Frage nach der Geschichte*, Würzburg, 2013.
- Mersch, Dieter, „Heideggers Rede“ in: *Die Stile Martin Heideggers*, hrsg. von P. Bauer, B. Bösel und D. Mersch, München, 2013, S. 26-56.
- Müller-Lauter, Wolfgang, „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht“ in: *Nietzsche -Studien*, vol. 3, Berlin, 1974, S. 1-60.
- Ders., *Heidegger und Nietzsche, Nietzsche-Interpretationen III*, Berlin, 2000.
- Murai, Norio, *Destruktion und Rückgang*, Tokyo, 2014, Japanisch. (村井則夫, 『解体と遡行』, 東京, 2014年.)
- Ders., „Das Denken des Seins und die Dynamik der Polarisierung— Rhetorik, Hermeneutik und Philologie bei Heidegger und Nietzsche“, in: *Heidegger-Forum Vol. 6*, 2012, S.67-82, japanisch, <http://heideggerforum.main.jp/ej6data/murai.pdf> (letzter Zugriff: 12. 06. 2020). (「存在の思索と分極の力学——ハイデガーとニーチェにおける修辞学・解釈学・文献学」, 『ハイデガーフォーラム 第6号』, 2012年, 67-82頁.)

Ders., *Nietzsche— Rätsel von Zarathustra*, Tokyo, 2008, Japanisch. (『ニーチェ：ツアラトウストラの謎』, 東京, 2008年.)

Ders., „Wo die Geschichte als Geschichte west. Die Geschichtsgedanke in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*“, in: *Jitsuzonshiso-Ronshu Tod und Leben*, Heft 13, Tokio, 1998, S. 141-161, Japanisch. (「歴史が歴史となるところ——ハイデガー『哲学の寄与』の歴史論」, 『実存思想論集 死生』, 第13号所収, 東京, 1998年, 141-161頁.)

Ders., „Geschichtliche Besinnung auf ‘den anderen Anfang’—Heideggers Geschichtslehre in „Beiträgen zur Philosophie“ in: *Genshogaku Nenpo*, Vol. 10, Nagoya, 1994, S. 85-103, Japanisch. (「「別なる始原」と歴史的省察——ハイデガー『哲学の寄与』における歴史論——」, 『現象学年報』, 第10号所収, 名古屋, 1994年, 85-103頁.)

Neu, Daniela, *Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion. Zur Gründung in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“ unter Hinzuziehung der Derridaschen Dekonstruktion*, Berlin, 1997.

Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe, Band 5, Berlin, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, Kritische Studienausgabe, Band 13, Berlin, 1999.

Nitta, Yoshihiro, *Phänomenologie als Weg des Denkens*, Tokyo, 2009, Japanisch. (新田義弘, 『思惟の道としての現象学』, 東京, 2009年.)

Ohashi, Ryosuke, „Heideggers geschichtliches Denken – Von den „Beiträgen zur Philosophie“ in: *Heidegger und Zukunft des Denkens*, hrsg. von Heidegger Association of Tokyo, Tokyo, 2006, S. 63-80, Japanisch. (大橋良介, 「ハイデッガーの歴史的思惟——『哲学の寄与論稿』より」, 『ハイデッガーと哲学の将来：哲学の寄与』所収, Tokyo, 2006年, 63-80頁.)

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963.

Ders., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, München, 1983.

Riedel, Manfred, „Heimisch werden im Denken. Heideggers Dialog mit Nietzsche“ in: „*Verwechselt mich vor allem nicht*“. *Heidegger und Nietzsche*, hrsg. von H.-H. Gander, Frankfurt am Main, 1994, S. 21-33.

Rimpler, Rüdiger-H., *Prozessualität und Performativität in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“ - Zur Zeitigung von Sinn im Gedanken an die Wesung*, Würzburg, 2008.

Riis, Soren, *Zur Neubestimmung der Technik – Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*, Tübingen, 2011.

Rombach, Heinrich, *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Freiburg/Basel/Wien, 1977.

Ders., *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Freiburg / München, 1980.

Ders., *Welt und Gegenwelt: Umdenken Über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik*, Basel, 1983.

Ders., „Das Tao der Phänomenologie“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Vol. 98, 1991, S. 1–15.

Schulz, Walter, *Philosophie in der veränderten Welt*, Stuttgart, 1972.

Siegmund, Judit, *Die Evidenz der Kunst*, Bielefeld, Bielefeld, 2007.

Sommer, Andreas Urs, *Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant*, Basel, 2006.

Suehisa, Asuka, „Das Erstaunen als Grundstimmung des ersten Anfangs der Philosophie“ in: *Denkspuren. Festschrift für Heinrich Füni*, hrsg. von O. Cosmos und F. -A. Kurbacher, 2006, S. 199-212.

- Takeuchi Tsuyoshi , „Genealogie und Nihilismus“, in: *Heidegger-Forum* Vol. 6, 2012, S. 1-13, japanisch, <http://heideggerforum.main.jp/ej6data/takeuchi.pdf> (letzter Zugriff: 12. 06. 2020). (竹内剛史, 「系譜学とニヒリズム」, 『ハイデガーフォーラム, 第6号』, 2012年.)
- Thurnher, Reiner, „Zeit und Sein“ im Licht der „Beiträge zur Philosophie“ in: *Heidegger Studies*, Vol. 25, Berlin, 2009, S. 79-114.
- Tsai, Wei-Ding, *Die ontologische Wende der Hermeneutik Heidegger und Gadamer*, München, 2011, https://edoc.ub.uni-muenchen.de/12956/1/Tsai_Wei-Ding.pdf (letzter Zugriff: 12. 06. 2020).
- Turgot, Anne Robert Jacques, *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, hrsg. von J. Rohbeck und L. Steinbrügge, Frankfurt 1990.
- Uchiyama, Katsutoshi, *Dialog als Denken. Platons Abhandlung über die Methode*, Tokyo 2004, Japanisch. (内山勝利, 『対話という思想：プラトンの方法序説』, 東京, 2004年.)
- Ders., „Vom Dialog bei Platon“, in „*Construction of a New Logic of Dialogical Inquiry*, Vol. 14, Kyoto, 2005, S. 4-6, Japanisch, <http://www.hmn.bun.kyoto-u.ac.jp/dialog/pdf/news14.pdf> (letzter Zugriff: 01. 03. 2020). (内山勝利, 「プラトンにおける対話」, 『新たな対話的探究の論理の構築』, 第14号, 京都, 2005年, 4-6頁.)
- Vetter, Hermuth, *Grundriss Heidegger: Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburg, 2014.
- Vietta, Silvio und Gadamer, Hans-Georg, *Im Gespräch*, Freiburg, 2002.
- Voltaire, François -Marie, *La philosophie de l'histoire*, Amsterdam, 1765, <https://archive.org/details/laphilosophiedel01volt/page/n7/mode/2up> (letzter Zugriff: 02. 04. 2020).
- von Herrmann, Friedlich-Wilhelm, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie (vom Ereignis)“*, Frankfurt am Main, 1994.
- Ders., *Transzendenz und Ereignis-- Heideggers „Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)“*, Ein Kommentar, Würzburg, 2019.
- Walter Homolka und Arnulf Heidegger (Hrsg.), *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit*, Freiburg, 2016.
- Watanabe, Jiro, *Philosophie der Geschichte*, Tokio, 1999, Japanisch. (渡邊二郎, 『歴史の哲学』, 東京, 1996年.)
- Yamamoto, Eisuke, *Studien zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Tokio, 2009, Japanisch. (山本英輔, 『ハイデガー『哲学の寄与』研究』, 東京, 2009年.)
- DUDEN—Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim, 2019.

Abstract (deutsche Version)

Heideggers Philosophie ist untrennbar verbunden mit dem Motiv der Geschichte in Bezug auf seine Seinsfrage. Bei dem Vollzug der Seinsfrage spielt die Geschichte die entscheidende Rolle. Historisch betrachtet, zeigt dies die Verbindung zwischen philosophischem Denken und Geschichtsbetrachtung seit Hegel, doch Heidegger hat seine eigene Perspektive auf den Zusammenhang zwischen der Geschichte und dem Sein. Er versucht nach seinem ersten Hauptwerk, *Sein und Zeit*, insbesondere mit dem Konzept der „Seinsgeschichte“ das Sein im Zusammenhang mit der Frage nach der Geschichte zu bearbeiten. Dabei ist die Geschichte vom ihm erneut in der Perspektive auf das Sein zu betrachten. Die vorliegende Arbeit berücksichtigt die Vieldimensionalität der Seinsgeschichte, in der der Zusammenhang zwischen der Geschichte und dem Sein sich deutlich zeigt. In den *Beiträgen zur Philosophie*, die oft als Heideggers zweites Hauptwerk genannt werden, geht es primär um die Seinsgeschichte bzw. das seinsgeschichtliche Denken und vor diesem Hintergrund kann sich die Vieldimensionalität der Seinsgeschichte zeigen.

Die zentrale Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist, die drei Aspekte der von Heidegger als Seinsgeschichte bezeichneten Geschichte, den vertikalen Aspekt, den horizontalen und den Aspekt der Kreuzung, in den *Beiträgen zur Philosophie* herauszuarbeiten. Dabei zeigt sich, dass der vertikale Aspekt als Unterscheidung die Genese des Seinsdenkens ist, dass der horizontale als das Medium für dieses Seinsdenken von der methodologischen Basis gilt, und dass der Aspekt der Kreuzung als der ursprüngliche Zusammenhang zwischen dem Menschen und dem Sein das Fundament bildet. Die drei genannten Aspekte verdeutlichen sich klar im Vergleich zur Wirkungsgeschichte der philosophischen Hermeneutik in *Wahrheit und Methode* von Gadamer, die die hermeneutische Phänomenologie in *Sein und Zeit* in sich entwickelt.

Diese drei Aspekte der Geschichte werden vor der Betrachtung zur Geschichte in den *Beiträgen zur Philosophie* auch von Heideggers Interpretation von Nietzsches Gedanken zum Nihilismus bzw. zum Willen zur Macht hervorgehoben, indem sich diese Interpretation als geschichtliches Denken zum Sein bestimmen lässt. Am Ende der vorliegenden Arbeit werden diese drei Aspekte von Heideggers Kunstphilosophie in dem Aufsatz *Ursprung des Kunstwerkes* ersichtlich, indem die Geschichtlichkeit

der Kunst vom Zusammenhang zwischen den Menschen und der Kunst aus freigelegt wird.

Durch die Kette der genannten Schritte zeigt die vorliegende Betrachtung den Zusammenhang und die Relevanz der drei Aspekte der Seinsgeschichte.

Abstract (englische Version)

The Philosophy of Heidegger is closely linked to the motif of history in relation to the question of being. "History" plays a decisive role in Heidegger's approach of the question of being. From a historical perspective, this reflects the close connection between philosophical thinking and the consideration of history since Hegel, but Heidegger has his own unique perspective on the connection between history and being. After his first major work, *Being and Time*, Heidegger tries in particular to deal with this thematic complex using the concept of the "history of being", whereby history is reinterpreted from the perspective of being. The present work takes into account the many dimensions of the history of being in which the connection between history and being becomes manifest. *Contributions to philosophy*, which is often considered as Heidegger's second major work, primarily deals with the history of being or being-historical thinking (*seinsgeschichtliches Denken*), in which the many dimensions of the history of being come to the fore.

The central theme of the present work is to emphasize the three aspects of what Heidegger calls the history of being, namely the vertical aspect, the horizontal aspect, and the intersection between both, as they are presented in *the contributions to philosophy*. The vertical aspect as a difference is shown to be the *genesis* of the act of thinking about being, while the horizontal aspect is interpreted as the "medium" that constitutes the *methodological basis* for that act. Finally, the aspect of the intersection between the vertical and the horizontal is understood as the original connection between human beings and being in a fundamental sense, which forms the *foundation* of the act of thinking about being.

The meaning of the three aspects mentioned above becomes clear when compared to the approach of "effective history" of philosophical hermeneutics as developed in Gadamer's *Truth and Method*, which is based on the hermeneutic phenomenology of *Being and Time*.

It becomes also clear that the three aspects of history already play a central role in Heidegger's interpretation of Nietzsche's thoughts on nihilism and the will to power, before the detailed considerations of history in *Contributions to Philosophy* in the present work. Along with that Heidegger's interpretation of Nietzsche's thoughts can be defined as historical thinking about being. Furthermore, the three aspects become

discernible in Heidegger's essay *The Origin of the Work of Art*, in which the historicity of art is exposed from the perspective of the relationship between the human-being and art.

By way of these considerations, the present work shows the significance and relevance of the three aspects of Heidegger's interpretation of history for a wide range of philosophical problems and themes.