



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Denken als Danken

Untersuchung zur Responsivität des Denkens bei Martin Heidegger“

Verfasser

Wolfgang Josef Hörleinsberger

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Philosophie

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner

Danksagung

Für das Zustandekommen der vorliegenden Arbeit möchte ich mich bei Herrn Univ.-Prof. Günther Pöltner herzlich bedanken, dessen Vorlesungen und Seminare meinen philosophischen Werdegang maßgeblich prägten. Ebenso danke ich meiner Familie und meinen Freunden, die mich stets unterstützen und wenig notwendig auch kritisch beeinflussten. Ganz besonderer Dank gebührt Herrn Dr. Matthias Flatscher, ohne dessen freundschaftliches aber kritisches Geleit mir vieles verschlossen geblieben wäre. Abschließend bedanke ich mich bei Frau Dr. Irmgard Aschbauer, die sich die Mühe machte meine Arbeit auf Punkt und Komma zu korrigieren.

Inhaltsverzeichnis

INHALTSVERZEICHNIS	1
EINLEITUNG	2
1.0 DAS METAPHYSISCHE VERHÄLTNIS DES MENSCHEN ZUM SEIENDEN – DAS ANIMAL RATIONALE	4
1.1 DAS SUB-IECTUM WIRD FUNDAMENT ALLES SEIENDEN	5
1.2 DENKEN ALS VOR-STELLEN	8
1.3 DAS WESEN DER VOR-STELLUNG	12
1.4 DER WEG (METHODE) DER NEUZEITLICHEN WISSENSCHAFT	14
2.0 DIE VOLLENDUNG DER METAPHYSIK MIT NIETZSCHE	18
2.1 DIE METAPHYSIK ALS GESCHICHTE: DER NIHILISMUS	19
2.2 TRANSFORMATION DER VORSTELLUNG IN DEN WILLEN ZUR MACHT: DAS DENKEN IN WERTEN	23
2.3 UMWERTUNG ALLER WERTE: DER UMGEKEHRTE PLATONISMUS	27
2.4 DER WILLE ZUM WILLEN: LETZTE MÖGLICHKEIT DER METAPHYSIK	31
2.5 DER ÜBERGANG IN EINEN ANDEREN ANFANG: DAS GESTELL	36
3.0 DIE BEZIEHUNG DES MENSCHEN ZUM SEIN – DENKEN ALS DANKEN	46
3.1 DER ZUG DES SEINS ALS ENT-ZUG	49
3.2 WIEDER-HOLUNG: RÜCKBESINNUNG AUF DAS UNGEDACHTE DER METAPHYSIK	56
3.3 DAS LERNEN: DIE ENT-SPRECHUNG DES WESENS	66
3.3 ES VER-MÖGEN ZU HÖREN: DAS GEHEIß DES SEINS	74
3.5 DEM RUF DES SEINS FOLGEN: SICH AUF DEN WEG DES DENKENS MACHEN	84
3.6 DER GE – DANKE	90
3.7 DER BRAUCH	97
3.8 SCHLUSSBEMERKUNG	104
LITERATURVERZEICHNIS	107
PRIMÄRLITERATUR	107
SEKUNDÄRLITERATUR	108

Einleitung

„Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken“¹

Mit dieser Behauptung spricht Martin Heidegger in unmissverständlichen Worten aus, dass wir Heutigen, also die Menschen unseres Zeitalters, nicht denken. Wenn wir uns aber auf das dabei Ausgesagte kurz besinnen, merken wir, dass uns diese Behauptung ziemlich merkwürdig erscheint. Denn Denken ist für uns alle ja eigentlich die gewöhnlichste Sache der Welt. Von Geburt an nehmen wir die mannigfachsten Dinge wahr, lernen sprechen, schreiben, rechnen und vieles andere. Während unseres gesamten Lebens denken wir über dieses oder jenes nach, wir lösen abstrakte Probleme, wir planen, erinnern uns vergangener Zeiten. Nicht umsonst gilt der Mensch als dasjenige Wesen, das denken kann. Weshalb wir uns seit der Antike als „animal rationale“ - als vernunftbegabtes Lebewesen - bezeichnen. Doch trotz dieser „erdrückenden Beweislast“ behauptet Heidegger um die Mitte des vorigen Jahrhunderts etwas anderes. Entweder wir schieben dieses Urteil als falsch beiseite und machen weiter wie bisher, oder wir nehmen das Gesagte dieses Denkers zur Kenntnis und versuchen zu verstehen, was er damit gemeint haben könnte.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um einen Versuch, das einleitende Zitat dem Verständnis näher zu bringen. Dabei darf man sich allerdings nicht eine schnelle Antwort erwarten, denn schon nach einigen Minuten der Besinnung auf diese Aussage werfen sich uns viele Fragen auf: Wie kann Heidegger so etwas behaupten? Was machen wir denn sonst, wenn nicht denken? Was ist seiner Meinung nach dann eigentlich denken? Solche und weitere Fragen bringen unser Denken auf den Weg, der für das Denken unentbehrlich ist. Wenn wir allerdings nur auf eine schnelle und konkrete Antwort drängen, bekommt das Denken keinen Raum und ist vorbei, bevor es überhaupt begonnen hat. Daher ist es ratsam, beim Lesen dieses Textes die einleitende Behauptung im „Hinterkopf“ zu behalten, gleich einer Wegmarke, die uns vor vorschnellen Antworten bewahren soll. Denn nur mit Gelassenheit kann sich uns das Gesagte im rechten Lichte zeigen.

Wenn wir uns normalerweise mit dem Denken befassen, richten wir unsere Fragen an die modernen Wissenschaften. Dort wird seit geraumer Zeit das, was wir Denken nennen, mit verschiedensten Methoden erforscht und bestimmt. Durch eine exakte Bestimmung aller neuronalen Prozesse erhofft sich die Wissenschaft, die Vorgänge des Denkens und folglich

¹ GA 8, S.7

das Denken selbst, vollständig erklären zu können. Wie lange die Wissenschaft dafür noch brauchen wird, ist ungewiss. Sicher ist allerdings, dass Heidegger den naturwissenschaftlichen Ansätzen nicht zutraut, das Rätsel des Denkens zu lösen. Denn für ihn ist unsere heutige Art und Weise zu denken, welche sich durch und durch in den Bahnen der modernen Naturwissenschaft bewegt, kein eigentliches Denken.² Die moderne Naturwissenschaft entspringt dem Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit, von wo her sie ihren „Siegeszug“ über alle Bereiche des Lebens, und damit auch über das Denken, antritt. Die Neuzeit steht im Zeichen des Aufschwungs menschlicher Individualität und der Herrschaft des Subjekts über die Natur als gegenständliche Welt der Objekte. Dieses Subjektverständnis ermöglichte die mathematischen Naturwissenschaften und die moderne Technik als Mittel zur Beherrschung und Ausbeutung einer gegenständlichen Natur. Sowohl für Heidegger als auch für viele andere Philosophen und Wissenschaftler anderer Einzeldisziplinen unseres Zeitalters legt Rene Descartes den Grundstein für dieses herrschaftliche Verhältnis des Menschen gegenüber seiner Wirklichkeit. Inwiefern dessen Philosophie die Geschichte der Neuzeit auf das Nachhaltigste präformierte, soll der erste Teil dieser Arbeit erläutern. Im zweiten Teil werde ich mich mit der weiteren Entwicklung dieses Denkens beschäftigen, von dem auch das momentane Philosophieren und naturwissenschaftliche Forschen noch getragen sind. Dabei vollzieht sich für Heidegger der entscheidende Wandel des Denkens mit und durch die Philosophie Nietzsches, weshalb diesem das zweite Kapitel dieser Arbeit gewidmet ist. Aus der Sicht Heideggers führt er das bisherige Denken in seine Vollendung ein, indem er den Möglichkeitsraum der abendländischen Philosophie qua Metaphysik erschöpft. Dann wird verständlich, was genau die einleitende Behauptung sagen möchte, wenn sie dem heutigen Menschentum das Denken abspricht. Allerdings ist mit der Vollendung des metaphysischen Denkens noch nicht das Denken überhaupt an einem Ende angekommen. Vielmehr erwacht im Zuge dieser Vollendung die Möglichkeit eines Übergangs in ein anderes Denken. Wie wir diesen Wandel des Denkens vollbringen können und was das eigentliche Denken für Heidegger besagt, werde ich im dritten Kapitel dieser Arbeit behandeln. Dabei wird sich zeigen, dass das von ihm geforderte Denken von einem fundamentalen Wandel des menschlichen Selbstverständnisses und der Auffassung von Wirklichkeit begleitet sein muss. Nur wenn der Mensch den neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Dualismus verabschiedet, vermag er sich auf ein wesentlicheres Denken einzulassen.

² Vgl. GA 8, S.9: „Die Wissenschaft denkt nicht.“

1.0 Das metaphysische Verhältnis des Menschen zum Seienden – Das animal rationale

Die gesamte Philosophie des Abendlandes ist für Heidegger im Grunde Metaphysik. Dieser Grundzug bestimmt das Verhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen. Ihr Anfang sind für ihn das Denken Platons und die aristotelische Weiterführung der Gedanken seines Lehrers. Von dort spannt er einen Bogen bis hin zur Metaphysik Nietzsches, der durch einen intrinsischen Tonus gehalten wird.³ Dieser einheitliche und durchgängige Grund der abendländischen Metaphysik ist für Heidegger das Sein des Seienden, welches selbst kein Seiendes ist. Allerdings ist es die präreflexive Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens von Seiendem und gleichzeitig der menschlichen Erkenntnis dessen. Diesen Unterschied von Sein und Seiendem nennt Heidegger die „ontologische Differenz“, innerhalb derer sich das metaphysische Denken von Anfang bis Ende abspielt. Doch die ontologische Differenz als solche wurde die gesamte Metaphysik hindurch niemals zu ihrem Thema.⁴ Es ist für Heidegger das Versäumnis der Metaphysik, ihren eigenen Grund niemals bedacht zu haben, wodurch das Sein mehr und mehr in Vergessenheit geriet. Schon in „Sein und Zeit“ schreibt Heidegger hierzu: „Man sagt: ‚Sein‘ ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch. Dieser allgemeinste und daher undefinierbare Begriff bedarf auch keiner Definition.“⁵ Das Sein zeigt sich dem Menschen normalerweise nicht unmittelbar als solches, sondern nur vermittelt durch das Seiende. Unsere Welt besteht aus sinnlich wahrnehmbaren Dingen, mit denen wir permanent, im Alltag, zu tun haben. In all unseren praktischen und theoretischen Vollzügen, wie Kochen, Putzen, Schreiben, Reden, Forschen, usw., beziehen wir uns stets auf Seiendes. Was es allerdings bedeutet, dass die Dinge überhaupt sind und wir mit ihnen in Beziehung treten können, wird dabei nie zum Thema. Das Sein des Seienden, zeigt sich nämlich dem Menschen nie an sich, sondern nur als dessen Unverborgenheit (*ἀληθεία*). Und nicht nur im alltäglichen Leben wird dem Sein keine Beachtung geschenkt, sondern auch in der Geschichte des Denkens, der Philosophie, wird das

3 Vgl. Cichy, S.14: „Die Art des Denkens, die bei Platon begann und bei Aristoteles ihre weitere, die Denkweise der abendländischen Menschheit prägende Richtung einschlug, wird von Heidegger als Metaphysik bezeichnet. Metaphysik – meta ta physika, was nach/hinter der Physik steht – beinhaltet eine „Zweiweltenlehre“, deren Bereiche separat gedacht werden, unabhängig ihrer jeweiligen systematischen Auffassung. Die Metaphysik formte sich unter Wandlungen bis zu Nietzsche aus und prägt seither – zumeist unerkannt – die Weltansicht des ‚europäischen Menschen‘.“

4 Vgl. GA 8, S.227: „Die Zwiefalt von Seiendem und Sein wird jedoch selber als diese Zwiefalt in ihrem Wesen und nach dessen Herkunft *nicht* weiter bedacht und gefragt.“

5 GA 2, S.3

Sein nicht eigens bedacht. Weil das Sein der Grund ist, auf dem alles Seiende beruht, womit die Anwesenheit von Seiendem überhaupt erst ermöglicht wird, ist es für den Menschen sozusagen allgegenwärtig. Aufgrund dieser Omnipräsenz und des Faktums, dass es sich beim Sein niemals um ein Seiendes handelt, war es dem metaphysischen Denken nicht der Rede wert. Mit ein paar vorschnellen Urteilen, wie größte Allgemeinheit, undefinierbarkeit und Selbstverständlichkeit, war das „Problem des Seins“ für die Metaphysik gelöst.⁶ Diese Seinsvergessenheit der Metaphysik ist für Heidegger ihr grundlegender Charakter und entspringt dem Nichtbeachten der ontologischen Differenz. Besonders seit Beginn der Neuzeit gewinnt diese Haltung überhand, weshalb ich mich in den folgenden Ausführungen zum metaphysischen Denken auf seine neuzeitliche Prägung beschränken werde. Ferner stellt die Neuzeit eine eigenständige Epoche des Denkens dar, die zur Ausarbeitung der Thematik (Denken als Danken) geeignet ist. Denn hier soll vor allem gezeigt werden, inwiefern sich Heideggers Verständnis des Denkens von der metaphysischen Vorstellung unterscheidet. Heidegger selbst versteht sich nicht mehr als Metaphysiker, und dieser Bruch kommt am eindringlichsten zur Darstellung durch einen Vergleich mit seinem direkten Vorgänger Nietzsche. Dieser ist für Heidegger der letzte metaphysische Denker und insofern der radikalste Denker der Metaphysik. Außerdem würde eine Erörterung der mittelalterlichen und vor allem der antiken Metaphysik im Sinne Heideggers den Umfang einer Diplomarbeit bei weitem sprengen. Einige Hinweise finden sich in Fußnoten.

1.1 Das sub-iectum wird Fundament alles Seienden

„Die gesamte neuzeitliche Metaphysik, Nietzsches miteingeschlossen, hält sich in der von Descartes angebahnten Auslegung des Seienden und der Wahrheit.“⁷ Die hier angesprochene Neudefinition der grundlegenden metaphysischen Bestimmungen, dem Seienden und der Wahrheit (Sein des Seienden), durch Descartes betrifft vor allem ein Seiendes, und zwar den Menschen. Descartes sucht in seinen „*Meditationes de prima philosophia*“ nach dem unbezweifelbaren Fundament von menschlicher Erkenntnis überhaupt, und findet dieses im neuzeitlichen Subjekt.⁸ Diese Rolle des „*fundamentum inconcussum veritatis*“ bringt den Mensch der Neuzeit in eine andere Position gegenüber dem All des Seienden, was für das Denken von grundlegender Bedeutung ist. Als Subjekt im cartesianischen Sinne wird der

6 Vgl. GA 2, § 1

7 GA 5, S.87

8 Auch in anderen Schriften von Descartes wird das Subjekt als Fundament sicherer Erkenntnis angesetzt: Vgl., dazu „*Le Discourse de la methode*“ oder „*Principia Philosophiae*“

denkende Mensch zum Maßstab, Mittelpunkt und Grund des Seienden im Ganzen, das seither ausschließlich als Gegenstand verstanden wird. „Alles Bewußtsein von den Dingen und dem Seienden im Ganzen wird auf das Selbstbewußtsein des menschlichen Subjekts als den unerschütterlichen Grund aller Gewißheit zurückgeführt.“⁹ Mit dieser Vormachtstellung des Subjekts beginnt für Heidegger einerseits die Neuzeit, auf deren Ursprung noch unser heutiges Denken beruht, und andererseits vollzog sich damit der endgültige Abschied der mittelalterlichen Metaphysik. Descartes markiert den metaphysischen Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit. „Mit Descartes ist ein wesentlicher Einschnitt innerhalb der Geschichte der Metaphysik bezeichnet, d.h. in deren Bestimmungen, was unter Sein, Wahrheit und Mensch zu verstehen sei. Dieser Einschnitt bleibt für die gesamte Neuzeit prägend.“¹⁰

Für Heidegger wurde die sogenannte Leitfrage der Metaphysik „Was ist das Seiende als solches im Ganzen?“¹¹ im Mittelalter überflüssig. Sie fragt nach dem Sein des Seienden, aber ihre Beantwortung erfolgt stets im Hinblick auf das Seiende. Hinfällig wurde sie deshalb, weil die christliche Offenbarungswahrheit eine Antwort von höchster Instanz gab. Darin war das Verhältnis des Seienden zum Sein eindeutig bestimmt. Diese göttliche Ordnung des Seienden galt als unumstößlich und konnte nicht einfach hinterfragt werden. Es befand sich der Mensch auf derselben Ebene mit jeglichem anderen Seienden, und gleichzeitig bestand ein unendlicher Unterschied zum Herrn über das Sein, den Schöpfergott. „Das Sein des Seienden besteht in seinem Geschaffensein durch Gott (omne ens est ens creatum).“¹² Weil diese Wahrheit über das Seiende im Ganzen einen überzeitlichen und endgültigen Anspruch stellt, bestand die mittelalterliche Metaphysik nach Heidegger nicht darin, nach dem Seienden und dessen Sein zu fragen. Vielmehr erkennt er den metaphysischen Anspruch des Mittelalters

9 GA 6.2, S.113

10 Cichy, S.25

11 GA 6.2, S.115

12 GA 6.2, S.115, Hierzu möchte ich kritisch anmerken, dass Heidegger für seine Darstellung der Metaphysik sowohl die mittelalterliche Beschäftigung mit dem Sein als auch die Ontologie der Antike und der Neuzeit, vereinfacht darstellt. Zum Beispiel im Mittelalter bestand sehr wohl eine komplexere Auffassung der verschiedenen Seinsweisen, wie Weischedel bei Thomas von Aquin feststellt: „Im Nachdenken der Gedanken Gottes mit der Welt nun stellt sich diese für Thomas als ein Ganzes von stufenförmigem Aufbau dar. Jeder Wirklichkeitsbereich steht umso höher je mehr in ihm die Form über den Stoff erhaben ist. Daher stellen die toten Dinge die niedrigste Seinsstufe dar; hier wird die Form dem Stoff bloß von außen her aufgedrückt. Höher steht die Pflanze; sie hat ihre Form in sich selber, als ihre vegetative Seele. Darüber erhebt sich das Tier, dessen Seele nicht nur ein vegetatives, sondern auch ein sensitives Vermögen, die Wahrnehmung, besitzt. [...] Anders steht es mit dem Menschen. Er hat zwar auch, wie Tier und Pflanze, in seiner Seele ein vegetatives und ein sensitives Vermögen, aber ihn zeichnet vor jenen aus, daß seine Seele im Grunde geistig und also unsterblich ist. [...] Daher stehen noch höher als der Mensch die reinen körperlosen Geister: die Engel. Indes auch diese sind noch unvollkommen; sie sind zwar reine Geister, aber doch geschaffene Geister. Darum erhebt sich über allem der reine ungeschaffene Geist: Gott. Das ist das Bild der Wirklichkeit wie es Thomas entwirft, gleich bestechend durch seine Einheitlichkeit wie durch die in ihm umgriffene Fülle.“ (Weischedel, S.96)

darin, die christliche Ontologie zu lehren und zu verbreiten. Dies gipfelte in der Scholastik als institutionalisierte Form der Schulung dieser christlichen Heils- und Offenbarungswahrheit.¹³ Damit im Einklang steht die traditionelle Bedeutung des Subjekts, die sich grundlegend von der cartesianischen Bestimmung unterscheidet.

„Sub-iectum ist die lateinische Übersetzung und Auslegung des griechischen ὑποκείμενον und bedeutet das Unter- und Zugrunde-liegende, das von sich aus schon Vor-liegende. Durch Descartes und seit Descartes wird in der Metaphysik der Mensch, das menschliche ‚Ich‘, in vorwaltender Weise zum ‚Subjekt‘.“¹⁴

Im Mittelalter sowie bei den Griechen hatte der Subjektbegriff also noch eine viel weitere Bedeutung, da jedes beliebige Seiende von sich aus vorliegt. Jedes Seiende galt traditionell als ein eigenständiges sub-iectum, insofern es die Grundlage der Prädikation mit primären und sekundären Qualitäten wie Farbe, Form, etc., war. Sowohl Tiere, Pflanzen als auch Dinge konnten als Subjekt der näheren Bestimmung durch diverse Prädikate herangezogen werden. Der Mensch war ein Subjekt unter Subjekten, ein Seiendes inmitten des Seienden im Ganzen.

Mit der cartesianischen Neudefinition des Subjekts befreit sich der Mensch aus der christlichen Ordnung des Seienden, indem er sich selbst zum Herrn über das Sein erhebt. „Jetzt heißt Freisein, daß der Mensch an die Stelle der für alle Wahrheit maßgebenden Heilsgewißheit eine solche Gewißheit setzt, kraft deren er und in der er sich seiner selbst gewiß wird als das Seiende, das dergestalt sich selbst auf sich stellt.“¹⁵ Die Wahrheit über das Seiende im Ganzen ist nicht mehr gottgegeben, sondern gründet im Menschen als Subjekt. Das sub-iectum ist der Grund der Wahrheit, von wo ausgehend das Seiende als Seiendes, d.h. in seinem Sein, bestimmt wird. Das Subjekt ist nicht mehr angewiesen auf eine Wahrheit die sich ihm von woanders her offenbart, sondern kann aus sich selbst über das *Wie* und das *Was* des Anwesens von Seiendem verfügen. Von nun an sind die Dinge als Gegenstände des Subjekts, in ihrem Sein, von der Erkenntnis des Menschen abhängig. Je umfangreicher ein Gegenstand erkannt ist, desto wahrhaftiger ist seine Wirklichkeit, d.h. sein Sein.

13 Vgl. GA 6.2, S.115 ff.

14 GA 6.2, S.124, vgl. auch Cichy, S.25: „Das griechische hypokeimenon, das Zugrundeliegende, wird in der lat. Übersetzung zum subiectum und dieses dann, zu Beginn der Neuzeit im Blick auf den Menschen als die res cogitans, zum Subjekt. Diese Verlagerung des Grundes in den Menschen wirft ein Licht auf den ungeheuren Einschnitt in der Geschichte, der sich mit dieser Umdeutung vollzog.“

15 GA 6.2, S.125/126

„Die Wirklichkeit des Wirklichen bestimmt sich in der Folgezeit als Objektivität, als solches, was durch das Subjekt und für dieses als das ihm Entgegengeworfene und Entgegengehaltene begriffen ist. Die Wirklichkeit des Wirklichen ist die Vorgestelltheit durch das vorstellende Subjekt und für dieses.“¹⁶

Für Heidegger ist das grundlegende Verhältnis des Menschen zum Seienden, das Verhältnis vom Subjekt zum Objekt, ein Vorstellen. Das Seiende wird vom Menschen vorgestellt und dabei in seinem Sein, seiner Wirklichkeit festgestellt. Was dieses Verhältnis zum Seienden für das neuzeitliche Denken bedeutet, ist die Frage des folgenden Kapitels.

1.2 Denken als Vor-stellen

Wir haben gesehen, dass der Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit durch einen Wandel des Selbstverständnisses des Menschen bewirkt wird. Der Mensch wird zum ausgezeichneten Subjekt im oben beschriebenen Sinne, und damit verändert sich das Verhältnis des Menschen zu den jeweiligen Dingen und dem Seienden im Ganzen. Das Subjekt wird zum Grund des Seienden im Ganzen und gleichzeitig zum Herrn und Richter über das Sein des Seienden, was dem Menschen die absolute und uneingeschränkte Freiheit über die Wahrheit, das Seiende und damit auch sich selbst verleiht. Dieser metaphysische Grund der Neuzeit spricht sich aus im wohl berühmtesten Gedanken von Rene Descartes.

„Das ego cogito (ergo) sum. Descartes spricht diesen Satz als eine klare und deutliche, unbezweifelbare Erkenntnis aus, d.h. als die dem Range nach erste und oberste, in der alle ‚Wahrheit‘ gründet.“¹⁷ Auf den ersten Blick sieht es so aus, als handelte es sich hier um eine klassische Schlussfolgerung, und so wird diese Erkenntnis auch gemeinhin übersetzt und interpretiert. „Ich denke, also bin ich“. Dass Descartes hier einen kausalen Zusammenhang von Denken und Existenz ausspricht, der ein Schließen vom Ersten auf das Zweite rechtfertigt, wird vor allem durch das „ergo“ suggeriert. Doch Heidegger weist darauf hin, dass es sich hier nicht um eine logische Schlussfolgerung handelt, was zu vielen Missverständnissen in der Interpretation dieses Gedankens führte, außerdem trifft die

16 GA 6.2, S.113, vgl. auch Cichy, S.24: „Die Weise, wie die Wirklichkeit in diese Gewißheit festgestellt wird, ist das Vor-stellen. Die Wirklichkeit wird als Vorgestelltheit verstanden. Vor-gestellt kann das Wirkliche nur dadurch werden, daß es vom Vorstellenden getrennt und ihm in der Sicht gegenüber gestellt, entgegengestellt ist. Die Wirklichkeit des Wirklichen ist die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, die Objektivität des Objektiven. Als Gegenständlichkeit des Vorstellens und der Wahrheit als Gewißheit des Vorstellens wird der neuzeitliche Subjektbegriff bei Descartes begründet.“

17 GA 6.2, S.131

Übersetzung von „cogitare“ mit dem Verb „denken“ nicht den Kern der Sache.¹⁸ Vor allem auch deshalb, weil es uns ja gerade daran liegt zu ergründen, was das Denken innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik seinem Wesen nach bestimmt, wäre es unfruchtbar, hier nicht weiter nachzufragen. Was also spricht sich in dieser Erkenntnis aus? Und wie wäre das Wort „cogitare“ wesensgerechter übersetzt? „Descartes gebraucht an wichtigen Stellen für cogitare das Wort percipere (per-capio) – etwas in Besitz nehmen, einer Sache sich bemächtigen, und zwar hier im Sinne des Sich-zu-stellens von der Art des Vor-sich-stellens, des ‚Vorstellens‘.“¹⁹ Dieses vorstellende Denken, die Vor-stellung, bildet den Grund der neuzeitlichen Metaphysik. Es vereint in sich drei wesentliche Momente, 1) das vorstellende Subjekt, 2) das vorgestellte Objekt und 3) das Verhältnis der beiden zueinander als die darin waltende Wahrheit. Ich gehe in der folgenden Erörterung den von Heidegger vorgezeichneten Weg vom Objekt über die Wahrheit zum Subjekt.²⁰

Im Vor-stellen als percipere bringt das vorstellende Subjekt das vorgestellte Objekt vor sich, in seinen Einflussbereich. Dabei stellt das Subjekt das vor-gestellte Objekte sich gegenüber, womit das jeweilige Objekt zum eigentlichen Gegen-stand wird. Die Vor-stellung bezeichnet also einerseits den subjektiven Akt des Vor-sich-bringens und andererseits den vor-sich-gebrachten Gegenstand, das vorgestellte Objekt. Vorstellen bedeutet also nicht ein haltloses Träumen oder ein selbstgenügsames Phantasieren, sondern ist stets auf ein Seiendes bezogen, dessen sich das Subjekt durch die Vor-stellung bemächtigt. Weil Vorstellen immer „Vorstellen von etwas“ ist, kann man sagen, dass der vorgestellte Gegen-stand für die Vorstellung konstitutiv ist.²¹ Das Vorstellen hat in gewisser Weise den Charakter des Planens, denn wenn man sich einen Plan der zukünftigen Ereignisse entwirft, dann bringt man das Geplante vor sich hin und auf sich zu. Dem geplanten Seienden wird dadurch ein Seinsbereich entworfen, indem es zu seiner Verwirklichung kommt. Analog konstituiert das Vor-stellen die vorgestellten Objekte und damit die Wirklichkeit. Sowohl der Plan als auch die Vorstellung prä-formieren und determinieren die Wirklichkeit. Weil die vorgestellten

18 Vgl. Seubert, S.173: „Nicht als Proposition ist der Cartesische Satz nach Heidegger sinnerschließend, auch nicht als erste, allem zu grundlegende Aussage (‚Propositio prima‘). Löste man ihn formal auf den Dreischritt von Obersatz (‚is qui cogitat, existit‘) über den Untersatz (‚ego cogito‘) hin zum Schlusssatz ‚ergo sum (‚ergo existo‘) auf, würde man übersehen, dass dieser Satz zwei Voraussetzungen ausspricht. Das ist ihm ebenso bekannt wie das jeweils Vorgestellte.“

19 GA 6.2, S.133

20 GA 6.2, S.130 ff.

21 Vgl. Cichy, S.26: „Die Subjektivität steht nicht der Objektivität gegenüber, diese gründet in jener. Das Subjekt ist per Definition auf die Zustellung von Objekten angewiesen, über die es herrscht. Ein Subjekt ist nur Subjekt durch ein Objekt, keines ist ohne das andere. Das Objekt ist ‚Gegenstand‘, dasjenige also, was einem Subjekt als von ihm Gestelltes entgegensteht. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt ist ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis.“

Objekte in der Verfügungsgewalt des Vorstellenden stehen, können sie von diesem er-wirkt und bestimmt werden.

Durch diese neuzeitliche Art des Denkens ist das menschliche Subjekt Herr über die Wahrheit des Seienden, weil mit der Vor-stellung der jeweilige Gegen-stand in seinem Sein bestimmt ist. „Das cogitare ist immer ein „Denken“ im Sinne des Be-denkens, und zwar eines Bedenkens, das darauf denkt, nur das Bedenkenlose als Sichergestelltes und im eigentlichen Sinne Vor-gestelltes gelten zu lassen.“²² Das vorstellende Denken ist sich seiner Gegenstände je schon bewusst. Weil somit nur Unbedenkliches als Gegenstand des vorstellenden Denkens in Frage kommt, bezeichnet Heidegger das „cogitare“ auch als „dubitare“. Am Sein eines vorgestellten Gegenstandes lässt sich nicht mehr zweifeln. Diese zweifelsfreie Gewissheit benennt das zweite Wesensmerkmal der Vor-stellung. Folglich reduziert sich das Wesen der Wahrheit im neuzeitlichen Denken auf die Sicherheit, oder wie Heidegger sagt, auf die „Gewissheit“. Nur solches, was wir uns mit Sicherheit vorstellen können, gilt als wahr im Sinne von richtig. „Das Richtige stellt an dem, was vorliegt, jedesmal etwas Zutreffendes fest. Die Feststellung braucht jedoch, um richtig zu sein, das Vorliegende keineswegs in seinem Wesen zu enthüllen. Nur dort, wo solches Enthüllen geschieht, ereignet sich das Wahre. Darum ist das bloß Richtige noch nicht das Wahre.“²³ Die Gegenstände des vorstellenden Denkens werden von diesem niemals in ihrem Wesen bedacht, weil es sich stets im Rahmen des Realitätsverständnisses der neuzeitlichen Naturwissenschaft bewegt. Darin wird die Welt als berechenbarer Kräftezusammenhang von Ursache und Wirkung vorgestellt, worin überzeitliche, unabhängige Naturgesetze walten. Aus diesem Modell von Wirklichkeit entwirft das vorstellende Denken seine Gedanken, die nur soweit den Sachen entsprechen dürfen, wie sie in der physikalischen Wirklichkeit erscheinen. „Darum kann die Physik bei allem Rückzug aus dem bis vor kurzem allein maßgebenden, nur den Gegenständen zugewandten Vorstellen auf eines niemals verzichten: daß sich die Natur in irgendeiner rechnerisch feststellbaren Weise meldet und als ein System von Informationen bestellbar bleibt.“²⁴ In Zuge dieser Vorstellung von Wirklichkeit kommt das Seiende nicht so zum Denken, wie es ist, sondern nur so, wie es der Vorstellung entspricht. Das zeigt sich ganz besonders auffällig, wenn es sich um nicht gegenständliches Seiendes, wie zum Beispiel

22 GA 6.2, S. 134

23 GA 7, S.9, vgl. auch Cichy, S.23: „Die Vor-stellung ist die Bedingung der Möglichkeit von Richtigkeit im Sinne der Übereinstimmung. Solche aber nur gilt als Gewißheit. Gewißheit ist die Sicherheit des Sichergestellten, dessen also, was der Mensch vor sich gebracht, als das so und so Seiende festgestellt hat. Dieses gilt dann als das Wirkliche.“

24 GA 7, S.23/24

geistige Phänomene, handelt. Diese werden entweder auf materielle Ursachen zurückgeführt und dabei um ihr eigenes Wesen gebracht, oder man degradiert die geistige Dimension zu einem „Nebenprodukt“ der neuronalen Prozesse, das keiner weiteren Beschäftigung bedarf, insofern es nichts eigenständig Wirkliches ist. Alles, was man sich vorstellen kann, steht fest, deswegen braucht man darüber auch nicht mehr weiter nachzufragen und nachzudenken. Denn die richtige Antwort ist schon gegeben. Dem neuzeitlichen Denken ent-kommt nicht wirklich etwas in die Frage, weil im Vor-stellen bereits über das *Was* und das *Wie* des Gegenstandes bestimmt wird. Wie der Gegenstand sich für uns zeigt, ist nicht mehr die Sache des jeweiligen Seienden. Vielmehr wird im Akt des Vor-stellens dem jeweiligen Objekt dessen Sein vom Subjekt aufgezwungen. Deswegen habe ich früher geschrieben, das neuzeitliche Subjekt sei der Herr über das Sein bzw. die Wahrheit des Seienden.

Das vorstellende Subjekt kann sich aber nur dann Objekte zu-stellen und sicher-stellen, wenn es einen festen Grund gibt, auf dem die Dinge zu stehen kommen. Dieser metaphysische Grund, auf dem das Seiende im Ganzen, die neuzeitliche Wirklichkeit, feststeht, muss von allerhöchster Gewissheit sein. Dieser letzte und damit erste Grund des vorstellenden Denkens kann nach Heidegger gar nichts anderes sein als das „fundamentum absolutum inconcussum veritatis“, das vorstellende Subjekt selbst. „Jedes ego cogito ist cogito *me* cogitare; jedes ‚ich stelle etwas vor‘ stellt zugleich ‚mich‘ vor, mich, den Vorstellenden (vor mich, in meinem Vorstellen). Jedes menschliche Vor-stellen ist nach einer leicht mißdeutbaren Redeweise ein ‚Sich‘-vorstellen.“²⁵ Die hier angesprochene Missverständlichkeit resultiert daraus, dass man sich im Vorstellen normalerweise auf Gegenstände, also alles Seiende, was man nicht selbst ist, bezieht. Da klingt es natürlich befremdend, dass man sich selbst vorstellt, als würde man aus sich heraustreten und sich selbst vor sich selbst stellen. So kann diese Behauptung also nicht gemeint sein. Das Subjekt kann zwar zum Objekt seiner eigenen Erkenntnis werden, aber nicht bei der Vorstellung eines Objekts als weiteres Objekt simultan mitvorgestellt werden. Doch die Vorstellung eines Gegenstandes ist einerseits immer „Vorstellung von etwas“, aber andererseits und wesentlicher immer Vorstellung *für* ein Subjekt.

25 GA 6.2, S.135

„Das menschliche Bewußtsein ist wesenhaft Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein meiner selbst kommt nicht zum Bewußtsein von den Dingen hinzu, gleichsam als ein neben dem Dingbewußtsein herfahrender Beobachter dieses Bewußtseins. Dieses Bewußtsein von den Dingen und Gegenständen ist wesenhaft und in seinem Grunde zuerst Selbstbewußtsein, und nur als dieses ist Bewußtsein von Gegenständen möglich. Für das gekennzeichnete Vorstellen ist das Selbst des Menschen wesentlich als das zum Grunde Liegende. Das Selbst ist sub-iectum.“²⁶

Weil also das Subjekt in der Vorstellung mit-vorgestellt und dadurch voraus-gesetzt ist, haben wir im vorherigen Kapitel das neuzeitliche Subjekt als den Grund des Seienden im Ganzen identifiziert. Summa summarum soll hier festgehalten werden, dass das neuzeitliche Denken seit Descartes im Vorstellen beruht. Dieses vereint im wesentlichen dreierlei: „cogitare ist per-cipere, cogitare ist dubitare; cogito ist me cogitare.“²⁷

1.3 Das Wesen der Vor-stellung

Um dieses Wesen ans Licht zu bringen, verkürzt Heidegger das cartesianische Prinzip „ego cogito, ergo sum“ auf eine präzisere Form. Dazu streicht er das „ego“ und das „ergo“ weg. Das „ego“, weil es sich sowohl syntaktisch als auch semantisch im „cogito“ wiederfindet, und das „ergo“, weil es sich hier nicht um eine klassische Schlussfolgerung handelt.²⁸ Damit erhalten wir die Form „cogito sum“. Wie aber hat uns dieser Schritt dem Wesen der Vorstellung näher gebracht? Es kann sich nicht um einen eindringlicheren Beweis des vorstellenden Ichs handeln, denn dieses wurde schon im „cogito me cogitare“ als die Voraussetzung jeglichen Vorstellens aufgewiesen. Im „cogito sum“ stehen die zwei grundlegenden Worte in direkter Nachbarschaft, da diese in der neuzeitlichen Metaphysik, zusammengehören. Sie bilden eine Einheit.

26 GA 6.2, S.137, vgl. auch Cichy, S.24: „Die Gewissheit des Seins ist im ‚cogito, ergo sum‘ an das Denken und damit an den Menschen als den Denkenden geknüpft. Die Wahrheit ist nun nicht mehr die Unverborgenheit, *in* der der Mensch steht, auch nicht mehr die Offenbarungswahrheit der Religion, die er entgegenzunehmen hatte, sondern die Gewißheit, die dem Menschen als Entscheid über richtig und falsch anheim gegeben ist.“

27 GA 6.2, S.140

28 Vgl. GA 6.2, S140 ff., vgl. auch Seubert, S.173: „Heideggers Auslegung unterschreicht, dass die Formulierung: ‚cogito sum‘ auch ohne Nennung des Schlusses ‚also‘ (‚ergo‘) und des Ich (‚ego‘) den Cartesischen Grundsatz hinreichend charakterisiere – als Wesen des Vorstellungsaktes, in dem zugleich der Wesensgrund für das Seiende mitgesetzt wird (ibid., S. 221). So verstanden ist der Cartesische Satz selbst *Subjekt kat'exochen*. Er gibt den Rechtsgrund dafür, dass Seiendes als seiend erkannt werden kann. Das reflexive ‚me‘ ist dann Gewissheitsgrund überhaupt und Subjekt innerhalb des grammatischen und logischen Subjekts.“

„Das Satz sagt: das Vor-stellen, das sich selbst wesenhaft vor-gestellt ist, setzt das Sein als Vor-gestelltheit und die Wahrheit als Gewissheit. Das, worauf alles als auf den unerschütterlichen Grund (W.H.: fundamentum absolutum inconcussum veritatis) zurückverlegt wird, ist das volle Wesen der Vorstellung selbst, sofern sich aus ihm das Wesen des Seins und der Wahrheit, aber auch das Wesen des Menschen als des Vorstellenden und die Art dieser Maßgabe bestimmen.“²⁹

Alle Bereiche einer metaphysischen Grundstellung³⁰ sind damit in der Vor-stellung vereint und durch die Vor-stellung bestimmt. Neuzeitlich gedacht ist alles Seiende, sowohl die Gegenstände als auch der Mensch, in seinem Sein auf die Vorstellung gegründet. Die Seiendheit des Seienden, das Sein, ist von nun an die Vorgestelltheit. Das bedeutet natürlich nicht, dass die Dinge oder der Mensch nur als intelligible Wesen existieren, jedoch beruht ihr Wesentliches (οὐσια) in der Vor-stellung. Das „volle Wesen der Vorstellung“ ist damit eine Ver-richtung der oben genannten „ontologischen Differenz“ zwischen Sein und Seiendem, insofern das Sein durch die Vorgestelltheit bewirkt wird. Die Wirklichkeit (actualitas) der Gegen-stände, welche mit dem Grad der Seiendheit dieser gleichzusetzen ist, wird durch die Vorstellung des Subjekts be-wirkt. Dabei wird das Sein gewissermaßen zu einem Seienden ontifiziert, womit die „ontologische Differenz“ auf eine bloß ontische Unterscheidung reduziert wird. Gleichzeitig befreit sich der Mensch aus der mittelalterlichen Ontologie, innerhalb derer das Sein als Geschaffensein verstanden wurde, womit er sich als Herrn über das Sein setzt, weil er selbst das alleinige, vor-stellende Subjekt ist. Als dieses kann er auch die höchste Gewissheit über die Vor-stellung seiner selbst beanspruchen und somit auch Herr über die Wahrheit des Seienden (Gewissheit) sein. In diesem Sinne zerfällt der Bereich des Seienden in „res extensa“ und „res cogitans“, wobei es sich hier nicht um ein „ausgedehntes Ding“ und ein „denkendes Ding“ handelt. Vielmehr teilte Descartes damit den Bereich des Seienden hinsichtlich seines Seins, welches durch das Vor-stellen bestimmt wird. Insofern steht „res cogitans“ für dasjenige Seiende, dessen Seiendheit im Vor-stellen, im Vollzug der Vor-stellung beruht. Und dem gegenüber steht die „res extensa“ als der Bereich des Seienden, dessen Seiendheit im Vor-gestelltsein begründet wird. Nur weil das Wesen des Seins zur Vorgestelltheit wurde, kann diese als Maßstab des Seins der vorgestellten Objekte, zum Fundament der Wahrheit als Gewissheit, d.h. zum Prinzip von unbezweifelbarer Erkenntnis werden.

29 GA 6.2, S.143

30 Vgl. GA 6.2, S.120, GA 5, S.104

„Die Sicherheit des Satzes cogito sum (ego ens cogitans) bestimmt das Wesen alles Wissens und Wißbaren, d.h. der mathesis, d.h. des Mathematischen. Deshalb ist auch nur jenes als Seiendes ausweisbar und feststellbar, dessen Bei-stellung eine solche Sicherung gewährt, nämlich jenes, was durch die mathematische und die auf „Mathematik“ gegründete Erkenntnis zugänglich wird. Das mathematisch Zugängliche, sicher Errechenbare an dem Seienden, das der Mensch nicht selbst ist, an der leblosen Natur, ist die Ausdehnung (das Raumhafte), die extensio, wozu sich Raum und Zeit rechnen lassen.“³¹

Weil die Vorstellung in einem inneren Zusammenhang mit dem Mathematischen steht, reduziert sich das Sein des gegenständlichen Seienden im neuzeitlichen Denken auf die Ausgedehnthheit und wird zur „res extensa“. Inwiefern dieser mathematische Grundzug das Vorstellen durchwaltet und folglich in den neuzeitlichen Wissenschaften als Maß der Erkenntnis gilt, wollen wir nun genauer analysieren.

1.4 Der Weg (Die Methode) der neuzeitlichen Wissenschaft

Schon in der Einleitung haben wir festgestellt, dass das neuzeitliche Denken vor allem von den modernen Wissenschaften bestimmt und betrieben wird. Das ist mitunter eine der wesentlichsten Erscheinungen der Neuzeit. Es bestimmt das Seiende in seinem Was-sein und seinem Wie-sein, womit auch das Sein des Menschen, der zum fundamentalsten Seienden wurde, mit-bestimmt wird. Weil die Wissenschaft rückgebunden ist in den metaphysischen Grund des neuzeitlichen Denkens, in das „cogito sum“, gilt nach Heidegger Descartes auch als *der* Begründer der modernen Wissenschaft. „Für ihn (W.H.: Heidegger) beruhen das neuzeitliche Subjektverständnis und die damit implizierte Auslegung alles anderen Seienden als Objekte auf Descartes' Verständnis der *mathematischen Methode*.“³² Wir haben schon am Ende des letzten Kapitels gesehen, dass Heidegger im Vorstellen einen mathematischen Grundcharakter erkennt, der sich auch in den Wissenschaften wiederfindet. Weil Descartes nach absoluter Wahrheit als unbedingter Gewissheit sucht, gründet er sein Vorgehen auf das menschliche Subjekt als die gewisseste Gewissheit. Vom Subjekt ausgehend gilt es nun einen Weg zu finden, der es dem wissenschaftlichen Denken, d.h. dem Vorstellen, ermöglicht, zweifelsfreie Erkenntnis vom Bereich des nicht-menschlichen Seienden, von den Gegenständen, zu erlangen.³³ Descartes identifiziert als einzigen Erkenntnisweg, der seinen Anforderungen der evidenten und sicheren Erkenntnis genügt, die mathematische Methode.

31 GA 6.2, S.145

32 Flatscher, S.4

33 Vgl. Cichy, S.22: „Wahrheit kommt damit in Zusammenhang mit Wissen und Bewußtsein. Gewißheit ist kein sekundäres Phänomen, das ein primäres ergänzt, sondern Gewißheit wird selbst die maßgebende Weise des Erkennens, das heißt der ‚Wahrheit‘. Gewußthaben ohne Gewissheit gilt nicht als Wissen.“

Diese nennt er „mathesis universalis“, wobei es sich hier nicht einfach um die klassische Mathematik, das Berechnen, handelt. Die „mathesis universalis“, welche Heidegger das Mathematische nennt³⁴, orientiert sich an den bedingungslosen und eindeutigen Deduktionsmethoden von Geometrie und Arithmetik. Dieses eindeutige Beweisverfahren gilt als Universalmethode aller Wissenschaftsbereiche. Daher muss sie alle gesammelten Erkenntnisse in einem einzigen kohärenten System des Wissens vereinen, „da alle Teilgebiete der Forschung doch stets auf die universale Vernunft des Subjekts, die *sapientia universalis* (Reg.AT X, 360), bezogen bleiben.“³⁵ Im Gegensatz dazu steht die „*Mathematica vulgari*“³⁶, die wir heute als angewandte Mathematik bezeichnen würden. Diese bezieht sich jeweils nur auf Teilgebiete des Seienden, und außerdem bringt sie nicht die nötige methodische Strenge mit sich. Im Gegensatz dazu überspannt das Mathematische alle Bereiche des Seienden, die gesamte Wirklichkeit, weil sie im Seienden im Ganzen nur ihren eigenen Maßstab wieder findet. Somit reduziert sich die Wirklichkeit aufgrund des wissenschaftlichen Zugriffs der mathematischen Methode. „Die Methode begrenzt den Bereich der Wirklichkeit auf das ihr Zugängliche und bestimmt so diesen Bereich als *die* Wirklichkeit.“³⁷ Was genau diese methodische Stärke des Mathematischen für Heidegger ausmacht, lässt sich am besten durch einen Rückgriff auf die griechische Bedeutung dieses Wortes ausmachen.

„Τά μαθήματα bedeutet für die Griechen dasjenige, was der Mensch im Betrachten des Seienden und im Umgang mit den Dingen im voraus kennt: von den Körpern das Körperhafte, von den Pflanzen das Pflanzliche, [...]. Zu diesem schon Bekannten, d.h. Mathematischen, gehört neben dem Angeführten auch die Zahlen.“³⁸

Das Mathematische ist also nicht primär das Zählbare an den Objekten, sondern die Zahlen sind etwas Mathematisches, weil sie am Seienden das am leichtesten Erkennbare sind. Wir müssen nicht lange nachfragen, um an fünf Menschen die Fünfheit zu erkennen, weil diese sozusagen im Vorhinein schon bekannt ist. Wovor? Bevor wir überhaupt mit dem Nachdenken begonnen haben. Und ebenso verhält es sich mit der Ausdehnung (*extensio*), auf die das Sein des Seienden in den neuzeitlichen Naturwissenschaften reduziert wird. Jede zeitliche und räumliche Ausdehnung kann durch die Berechnung mit Zahlen exakt erklärt werden, und insofern entwirft jede neuzeitliche Wissenschaft einen mathematischen Gegenstandsbezirk, der im Vorhinein nur Bekanntes beinhalten kann. „Alle Vorgänge müssen

34 Vgl. GA 36/37, 30 und GA 41, 69

35 Flatscher, S.6

36 Descartes, Reg. AT X, 374

37 Cichy, S.55

38 GA 5, S.78

hier, wenn sie überhaupt als Naturvorgänge in die Vorstellung kommen sollen, im voraus als raum-zeitliche Bewegungsgrößen bestimmt sein. Solche Bestimmung vollzieht sich in der Messung mit Hilfe der Zahlen und der Rechnung.“³⁹ Insofern die „mathesis universalis“ oder das Mathematische als Grundprinzip von klarer und deutlicherer Erkenntnis überhaupt festgelegt wird, findet es sich sowohl im Wesen der Vorstellung als auch im Wesen jeglicher Wissenschaft wieder. Das Mathematische verleiht der menschlichen Erkenntnis des Seienden Maß und Ordnung, d.h. Gewissheit, und ebenso den dabei gewonnenen Kenntnissen, dem Wissen. Alles, was nicht in dieser Ordnung zu stehen kommt, hat entweder kein Sein, oder es handelt sich um eine anzweifelbare Erkenntnis, die einem vorwissenschaftlichen, d.h. ungewissen, Denken entspringen muss. Eigentliches Denken, das nicht gleich um eine Antwort weiß und sich zuerst einmal auf die Fragwürdigkeit des Problems einlässt, ist in diesem Rahmen nicht möglich. Ferner ist der mathematische Erkenntnisgewinn nicht gleichzusetzen mit einem Fortschritt im Denken, sondern nur als eine Verbesserung der Messgenauigkeit zu verstehen. „Das Verfahren, wodurch ein Gegenstandsbezirk zur Vorstellung kommt, hat den Charakter der Klärung aus dem Klaren, der Erklärung. Sie bleibt immer doppelseitig. Sie begründet ein Unbekanntes durch ein Bekanntes und bewährt zugleich dieses Bekannte durch jenes Unbekannte.“⁴⁰ Dieselbe bilaterale Struktur des gegenseitigen Vergewisserns liegt in jedem Subjekt – Objekt Verhältnis, indem das Vorstellen Grund des Objekts ist, und gleichzeitig die Selbstgewissheit des Subjekts versichert. Das wissenschaftliche Vorblicken und Vorgehen in den Bereich des Seienden ist getragen von der Selbstgewissheit des vernünftigen Subjekts.⁴¹ Weil diese Perspektive durch das Mathematische determiniert ist, kann nichts Neues sondern nur Bekanntes am Seienden entdeckt werden.

Es lässt sich sehr eindringlich am Vorgehen der neuzeitlichen Wissenschaften zeigen, wie diese Bindung an das Mathematische, im oben beschriebenen Sinne, betrieben wird. Die wissenschaftliche Forschung entwirft im ersten Schritt des Erkenntnisgewinns eine Hypothese. Ausgehend vom bisherigen Wissensstand wird vorausberechnet wie die „neuen

39 GA 5, S.79

40 GA 5, S.80

41 Vgl. GA 10, S.155/156: „Ratio besagt Rechnung im weiten Sinn, demgemäß man bei etwas mit etwas auf etwas rechnet ... In der Rechnung wird etwas unterstellt, ... das, woran es schon liegt, daß es mit einer Sache so steht, wie es steht. Das so Unterstellte, Errechnete ist als das, woran es liegt, das Vorliegende, Tragende, das Gerechnete der Rechnung: die ratio ist somit die Basis, der Boden, d.h. der Grund. Das Rechnen stellt im Unterstellen etwas als etwas vor. Dieses Vorstellen von etwas als etwas ist ein Vor-sich-bringen, das jeweils ein Vorliegendes vor-nimmt und in solchem Vor-nehmen vernimmt, wie es mit dem, worauf und womit gerechnet wird, bestellt ist. Das Rechnen, die ratio ist als solches Vernehmen die Vernunft. Ratio ist als Rechnung: Grund und Vernunft.“

Erkenntnisse“ sein werden. Damit werden Erkenntnis und gleichursprünglich das zu erkennende Seiende in ihrem Sein vor-bestimmt. Im nächsten Schritt wird der hypothetische Entwurf anhand eines der Hypothese entsprechenden Experiments überprüft. Diese Überprüfung vollzieht sich im ontologischen Rahmen des neuzeitlichen Wahrheitsbegriffs, der Gewissheit. Die experimentellen Ergebnisse des Gegenstandes bewahrheiten entweder das vorgezeichnete Bild, die Hypothese, oder sie falsifizieren den rechnerischen Entwurf.⁴² Dies kann entweder bedeuten, dass die Berechnung falsch gemacht wurde, also ein „Denkfehler“ vorliegt, oder es muss ein Problem mit dem Experiment gegeben haben. Nun macht der Forscher einen Schritt zurück und überdenkt seinen Entwurf, um anschließend dasselbe Problem auf ähnliche Weise zu lösen. Denn die Herrschaft des Subjekts gilt, wie wir gesehen haben, als unbedingt und ist deshalb nicht zu hinterfragen. Dass allerdings der Forscher sich auf den Anspruch dieses Seienden, in Form der un-vorstellbaren Ergebnisse, einlässt und dem Sein des Seienden Gehör schenkt, kommt hier überhaupt nicht mehr in Frage. Denn damit würde der Mensch seine absolute Herrschaft über das Sein des Seienden in Frage stellen, und die damit verbundene Gewissheit geriete ins Wanken. Nur bei Verifikation der Hypothese wird die jeweilige Erkenntnis in den Bereich des Seienden aufgenommen und gleichzeitig dem Gegenstand durch die richtige Erkenntnis sein Sein zuerkannt. Diese Art und Weise des vorstellend-rechnenden Weltverhältnisses nennt Heidegger das „Weltbild“. „Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, daß es erst und nur seiend ist, insofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist.“⁴³

42 Dieses Entweder-Oder des wissenschaftlichen Denkens nennt Heidegger seine „Strenge“, welche für ihn in der „Exaktheit“ mündet. Vgl.: „Die Strenge der mathematischen Naturwissenschaft ist die Exaktheit.“ (GA 5, S.79). Doch möchte ich hier anmerken, dass der Anspruch auf Exaktheit schon mehr und mehr ins Wanken gerät und durch statistische Wahrheitsfindung ersetzt wird. Vor allem in den biologischen und psychologischen Wissenschaften und der Quantenphysik ist die Ungewissheit (Wahrscheinlichkeit) ein intrinsischer Faktor der Gewissheit. Hier lässt sich das Seiende nicht eindeutig unter den Herrschaftsanspruch des Menschen stellen, was man als Hinweis auf die Problematik dieses Wahrheitsbegriffs sehen könnte.

43 GA 5, S.89

2.0 Die Vollendung der Metaphysik mit Nietzsche

Heidegger hat sich mit dem Denken Nietzsches in einer umfangreichen Vorlesungsreihe zwischen 1936 – 1940 (Freiburger Vorlesungen) „aus-einander-gesetzt“. Diese Art der Auseinandersetzung zielt nicht darauf ab, die Philosophie Nietzsches anhand neuer Erkenntnisse zu widerlegen, um dadurch seinen eigenen Standpunkt als höhere Wahrheit zu deklarieren. Auch geht es Heidegger in der Auseinandersetzung mit einem früheren Denker nicht darum, seine Philosophie umfangreich darzustellen und sie anschließend in ihren historischen Kontext einzuordnen, damit wir Heutigen die Wirkungszusammenhänge der Vergangenheit besser verstehen. Für Heidegger ist die Aus-einander-Setzung mit dem Gedachten Nietzsches eine *geschichtliche Besinnung*, der nichts fremder sein könnte, als eine *historischen Betrachtung*, die darauf abzielt, das Wesentliche dieses Denkens zur Sprache zu bringen, um seine Relevanz für die heutigen Geschehnisse zu bedenken.⁴⁴ Weil Nietzsche für Heidegger die abendländische Philosophie vollendet, basiert eine Auseinandersetzung mit Nietzsche stets auf dem Verständnis der gesamten abendländischen Metaphysik. Insofern Nietzsche selbst geschichtlich bedingt ist, war die vorhergehende Auseinandersetzung mit Descartes eine notwendige Bedingung für ein angemessenes Verständnis der metaphysischen Rolle Nietzsches innerhalb der Neuzeit. Diese hat ihren Grund, wie jedes Zeitalter, in der metaphysischen Auffassung des Seienden im Ganzen und des metaphysischen Wahrheitsbegriffes. Das Seiende wird durch Descartes zum vor-gestellten Objekt, dessen Seiendheit die Vorgestelltheit ist. Der Mensch wird damit einhergehend zum vorstellenden Subjekt, das sich im Vorstellen seiner selbst versichert. Die Wahrheit wird zur Gewissheit als unbezweifelbare Festgestelltheit des Seienden in der Vor-stellung. Diese grundlegenden Zusammenhänge gießt Descartes in die leicht missverständliche Form „ego cogito ergo sum“. Laut Heidegger wird dieser Gedanke auch von Nietzsche, der sich vehement gegen die cartesianische Metaphysik abgrenzt, nicht in seiner vollen Tragweite erkannt. Deshalb glaubt er auch, als Kontrapunkt zu aller bisherigen Philosophie, das subjektivistische Prinzip Descartes' und dessen Folgen widerlegt und überwunden zu haben.⁴⁵ Doch für Heidegger ist

44 Vgl. Flatscher, S.1 ff.

45 Vgl. GA 6.2, S.154, vgl. auch Seubert, S.174: „Nietzsche bringt, wie Heidegger in der ‚Nihilismus‘-Vorlesung im einzelnen dargetut, nicht nur den Platonischen Höhenweg abendländischer Philosophie an ein Ende, sondern auch das neuzeitliche Begründungdenken, das mit Descartes beginnt. Die Vorlesung zeigt also, dass er nicht nur ein Platoniker im ‚Eschaton‘ der Denkgeschichte ist, sondern ebenso Vollender des Cartesianischen

Nietzsches Denken keinesfalls eine Gegenposition zur cartesianischen Philosophie, sondern die eine ist eine „logische Konsequenz“ der anderen.

„Vielmehr gilt es zu sehen, daß Nietzsche auf dem von Descartes gelegten Grund der Metaphysik steht, und inwiefern er auf diesem Grunde stehen muß. [...] Denn das Verhältnis Nietzsches zu Descartes ist wesentlich für Nietzsches eigene metaphysische Grundstellung. Aus diesem Verhältnis bestimmen sich die inneren Voraussetzungen der Metaphysik des Willens zur Macht.“⁴⁶

Der Anspruch des ersten und zweiten Kapitels ist es, die inneren Zusammenhänge dieser beiden metaphysischen Grundstellungen denkend zu erhellen, um erkennen zu können, weshalb Heidegger die Metaphysik Nietzsches als die Vollendung einer geschichtlichen Möglichkeitsspielraumes versteht. Weshalb und wodurch Nietzsche die Metaphysik vollendet, wird uns dann im dritten und vierten Kapitel beschäftigen.

2.1 Die Metaphysik als Geschichte: der Nihilismus

Die Philosophie des Abendlandes ist für Heidegger im Grunde genommen Metaphysik. „Sie denkt das Seiende als das Seiende.“⁴⁷ Seit der aristotelischen Leitfrage der Metaphysik „Was ist das Seiende?“ orientiert sich das abendländische Denken am Seienden. Doch damit das Seiende als Seiendes erscheinen kann und vom Menschen erkannt werden kann, muss es zuvor schon in seiner Un-verborgenheit ($\acute{\alpha}\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) angekommen sein. In dieser vorgängigen Erschlossenheit waltet das Sein des Seienden, wodurch sich das Seiende *als* Seiendes zeigt. Die sogenannte „ontologische Differenz“ von Sein und Seiendem wird in der abendländischen Metaphysik nur einseitig, vom Blickpunkt des Seienden her, bedacht.

„Das abendländisch-europäische Denken geht entsprechend der Leitfrage $\tau\acute{\iota}$ τὸ ὄν, was ist das Seiende hinsichtlich seines Seins? vom Seienden aus zum Sein hin. Das Denken steigt von jenem zu diesem hinüber. Gemäß der Leitfrage übersteigt das Denken jeweils das Seiende, transzendiert es in Richtung auf dessen Sein, nicht um das Seiende hinter sich zu lassen und es preiszugeben, sondern um das Seiende durch diesen Überstieg, die Transzendenz, in dem vorzustellen, was es als das Seiende ist.“⁴⁸

Die Transzendenz vom Seienden zum Sein und noch grundlegender die ontologische

Anfangs der neuzeitlichen Philosophie. Indem er ihr widerspricht, wiederholt er die Cartesianische Grundstellung.“

46 GA 6.2, S.154

47 GA 9, S.365

48 GA 8, S.226

Differenz beruhen laut Heidegger auf dem platonischen Gedanken der Teilhabe des Seienden am Sein. Das innerweltliche Seiende ist durch die Teilhabe mit dem überirdischen Sein, den Ideen, verbunden. Im Erkenntnisvorgang transzendiert der denkende Mensch die unmittelbar vorhandenen Dinge, indem er auf ihre Idee vorblickend ihr wahres Sein erkennt. Dieses Verhältnis der Teilhabe blieb für die gesamte Metaphysik maßgebend. „Den thematischen Bereich der abendländischen Metaphysik kennzeichnet die μέθεξις, die Teilhabe des Seienden am Sein und zwar in dem Sinne, daß gefragt wird, wie das so teilhabende Seiende vom Sein her zu bestimmen sei.“⁴⁹ Weil die Metaphysik von ihrem Anfang an stets das Seiende als solches in den Blick nahm, blieb der Bezug zum Sein immer über das Seiende vermittelt. Darin kommt dem Denken aber niemals das Sein selbst, so wie es in seinem eigensten Wesen waltet, in den Blick, sondern stets als das Sein des Seienden. Das Sein wird, vom Seienden aus gesehen, als die aller allgemeinste „Kategorie“ gedachte, die eigentlich keine Unterscheidung mehr zulässt. So erscheint das Sein wie eine allgemeine Qualität am Seienden, welche ich am Seienden erkennen kann, gleich einer Farbe. „Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein.“⁵⁰ Für Heidegger liegt der Grundzug der gesamten abendländischen Metaphysik darin, dass diese stets bloß die Wahrheit des Seienden (das Seiende in seiner Unverborgenheit) befragte und dachte, aber diese Unverborgenheit selbst, als die Wahrheit des Seins, ihr niemals fragwürdig wurde.

Weil die Metaphysik das Seiende im Ganzen in seinem Sein bestimmt, ist davon auch das Wesen des Menschen, wahrscheinlich sogar in besonderer Weise, betroffen. Das Menschenwesen, welches dieser Art und Weise zu denken entspricht, wird traditionell mit dem Namen „animal rationale“ bezeichnet.⁵¹ Der Mensch ist also einerseits Tier, was wir in unserer physisch-sinnlichen Verfasstheit erfahren. Aber andererseits ist der Mensch gerade dadurch vor den anderen Tieren ausgezeichnet, dass er die Vernunft hat. Die geistige Dimension des Menschen, die Psyche, erhebt ihn über die Tiere, insofern die Vernunft nichts Sinnliches und Körperliches ist. Heutzutage wird der Mensch, im wissenschaftlichen Kontext, deshalb oft als „psycho-physische Einheit“ bezeichnet. Das Menschenwesen der Metaphysik erfasst Heidegger sehr pointiert folgendermaßen: „Im Wesen des Menschen als animal rationale versammelt sich das Hinüber vom Physischen zum Nicht- und Überphysischen: der

49 GA 8, S.227

50 GA 9, S.366

51 GA 8, S.61: „Der Mensch ist das animal rationale, das vernünftige Tier.“

Mensch ist so das Meta-Physische selbst.“⁵²

Doch auch wenn der Mensch in einer wesentlichen Beziehung zur jeweiligen Metaphysik steht, ist diese für Heidegger keinesfalls eine rein geistige Betätigung des Menschen, mithilfe derer er sich ein bestimmtes Wissen über das Seiende im Ganzen zurechtlegt, welches das Seiende in seiner Wirklichkeit bestimmt. Vielmehr ist die Metaphysik für ihn die Geschichte des Seins selbst, das in unterschiedlicher Weise einen bestimmten Anspruch an das Wesen des Menschen stellt. In diesen Anspruch des Seins gehört das Wesen des Menschen, indem sich der Mensch metaphysisch betätigt.⁵³ Deshalb bezeichnet Heidegger den Menschen, im oben angeführten Zitat, als das „Meta-Physische selbst“. Zum besseren Verständnis dieses komplexen Gedankens hier noch eine andere Formulierung: „Metaphysik“ ist schon als Geschick der Wahrheit des Seienden gedacht, d.h. der Seiendheit, *als* einer noch verborgenen, aber ausgezeichneten Ereignung, nämlich der Vergessenheit des Seins.⁵⁴ In diesem Zitat ist einerseits wiederholt, dass die Metaphysik eine Geschichte (Geschick) ist, und zwar die Geschichte der jeweiligen Inanspruchnahme (Ereignung) des Menschenwesens durch das Sein (Wahrheit des Seienden). Und andererseits wird hier auch gesagt, *wie* Heidegger das Geschick der abendländischen Metaphysik versteht, welcher Grundzug ihre Entwicklung von Anfang bis Ende durchherrscht: die Vergessenheit des Seins. Von Anfang an zeigt sich das Sein des Seienden dem denkenden Menschen nur auf verhaltene Art und Weise, als die Seiendheit des Seienden, und wird deshalb nicht als solche bedacht oder besprochen. Dass die Wahrnehmung des Seins schon am Anfang der Philosophie kaum stattfindet, bewirkt eine fortschreitende Vergessenheit dieser Wahrheit, die bis heute andauert. „Kennzeichnend ist für die Metaphysik, daß in ihr durchgängig die existentia, wenn überhaupt, dann immer nur kurz und wie etwas Selbstverständliches abgehandelt ist.“⁵⁵ Dieses geschichtliche Ereignis der sogenannten „Seinsvergessenheit“ ermöglicht zuallererst die Metaphysik als Metaphysik. Dies heißt, für Heidegger ist die Seinsvergessenheit kein Versäumnis oder eine Schwäche des denkenden Menschen, sondern entspringt dem Wesen des Seins selbst. Indem das Sein, das Seiende als Seiendes, dem Menschenwesen eröffnet, verbirgt es gleichursprünglich sein eigenes Wesen und entzieht sich dem Blick des Menschen. Nur weil die Unverborgenheit des Seienden sich verbirgt, kann das Seiende als solches in den Vordergrund treten und dem

52 GA 8, S.62

53 Vgl. GA 9, S.368: „Daß das Sein selber und wie das Sein selbst hier ein Denken angeht, steht nie zuerst und nie allein beim Denken. Daß und wie das Sein selbst ein Denken trifft, bringt dieses auf den Sprung, dadurch es dem Sein selbst entspringt, um so dem Sein als solchem zu entsprechen.“

54 GA 7, S.69

55 GA 7, S.74, Vgl. auch GA 2, S.3 ff.

Menschen zum Gegenstand werden. Diese Verborgenheit des Seins ist also eine notwendige Bedingung für die Metaphysik als Geschichte der Wahrheit des Seienden, in der sich der Mensch mehr und mehr seiner Herrschaft über das Seiende versichern kann.⁵⁶ Dass diese wesentliche Abwendung des Menschen vom Sein und gleichzeitige Zuwendung zum Seienden, im neuzeitlichen Denken eine nahezu unipolare Haltung annimmt, hat ihren Grund in der Philosophie Descartes'.⁵⁷

Laut Heidegger erkannte Nietzsche als erster, dass eine „Seinsvergessenheit“ die abendländische Metaphysik als deren Grundzug durchherrscht. Deshalb bezeichnet er diesen Vorgang, mit und durch Nietzsche, als *Nihilismus*. „Nihilismus“ gebraucht Nietzsche als den Namen für die von ihm erstmals erkannte, bereits die vorausgehenden Jahrhunderte durchherrschende und das nächste Jahrhundert bestimmende geschichtliche Bewegung, deren wesentlichste Auslegung er in den kurzen Satz zusammennimmt: ‚Gott ist tot?‘.⁵⁸ „Gott“ steht hier sicherlich auch für den christlichen Gott, der seit Descartes die Herrschaft über das Seiende im Ganzen, an den Menschen als vorstellendes Subjekt abtreten musste. Aber noch viel wesentlicher bezeichnet Nietzsche mit dem Wort „Gott“ alle übersinnlichen Ideale, Regeln und Werte. Alles, was über das weltliche Seiende hinausgeht und von oben herab den Sinn und den Wert des Seienden bestimmt. Dieser metaphysische Grund des Seienden tritt durch die Geschichte hindurch in mannigfaltiger Weise auf. In Wahrheit handelt es sich jedoch dabei immer um dasselbe, das Sein. „Das Zeitalter des Todes Gottes ist daher auch als ‚unendlicher Mangel an Sein‘ erfahrbar.“⁵⁹ Natürlich bedeutet Nihilismus für Nietzsche nicht das Gleiche wie für Heidegger. Nietzsche glaubt den Nihilismus innerhalb der Metaphysik durch seine eigene Philosophie überwunden, was er durch das neue Prinzip der „Umwertung aller Werte“ ausdrückt.⁶⁰ Doch für Heidegger ist Nietzsche nicht die Überwindung der Metaphysik und kann diese unmöglich sein. Da Nietzsche selbst noch innerhalb der Wahrheit des Seienden denkt, vollzieht er nicht die Überwindung, sondern vielmehr die Vollendung der Metaphysik.

56 Vgl. Kapitel 3.1 Der Zug des Seins als Ent-zug

57 Vgl. Kapitel 1.3 Das Wesen der Vor-stellung

58 GA 6.2, S.24, vgl. Seubert, S.185: „Das Ereignis vom Tod Gottes durchschneidet, wie Heidegger mit Nietzsche festhält (vgl. KSA 3, S. 480 f.), die Denkgeschichte der Neuzeit. Mit ihm erst beginnt die Endgeschichte der Metaphysik.“

59 Seubert, S.185

60 Vgl. GA 6.2, S.306 „Nietzsche versteht seine Metaphysik als extremsten Nihilismus, so zwar, daß dieser zugleich kein Nihilismus mehr ist.“

„Denn gerade in dem, worin und wodurch Nietzsche den Nihilismus zu überwinden meint, in der Setzung neuer Werte aus dem Willen zur Macht, kündigt sich erst der eigentliche Nihilismus an: Daß es mit dem Sein selbst, das jetzt zum Wert geworden, nichts ist. [...] Nietzsches Metaphysik ist demnach keine Überwindung des Nihilismus. Sie ist die letzte Verstrickung in den Nihilismus.“⁶¹

Weil Nietzsche noch meint, durch ein neues Prinzip der Wertsetzung, den Willen zur Macht, die Metaphysik zu überwinden, verbleibt er notwendig in ihren Bahnen, weil er das Sein als Wert begreift. Darüber hinaus entspringt die Setzung dieses Wertes dem Seienden selbst, vernichtet damit das Sein vollkommen, was die Vollendung des Nihilismus bedeutet. Mit dieser Verquickung der Werte mit dem Sein, den damit verbundenen Auswirkungen auf die Metaphysik und ihr Denken, werden wir uns nun eingehender aus-einander-setzen.

2.2 Transformation der Vorstellung in den Willen zur Macht: das Denken in Werten

Es geht mir im Folgenden vor allem darum, eine Brücke zu schlagen zwischen der Metaphysik Descartes' und der Nietzsches. Nur so können wir den Nihilismus im Sinne Heideggers als seinsgeschichtliche Entwicklung des abendländischen Denkens für unser weiteres Fragen fruchtbar machen. Denn durch das Verständnis der Gemeinsamkeiten dieser beiden metaphysischen Grundstellungen erhellt sich auch der einheitliche Verlauf in der Geschichte des Denkens, d.h. wie der Nihilismus sein Un-wesen treibt. Dieser Brückenschlag, hinweg über 250 Jahre philosophischer Tätigkeit, passiert im wesentlichen auf dem Begriff des „Wertes“. Die „Wertphilosophie“ kommt zwar erst im 19. Jahrhundert zu ihrer vollen Blüte⁶², doch schon in der cartesianischen „Vorstellung“ waltet dasjenige, was sich im Begriff des Wertes ausspricht.

Was für uns einen Wert hat, ist etwas, für das es sich zu kämpfen lohnt, da es in der einen oder anderen Weise erstrebenswert ist. Der Wert eines Gegenstandes rechtfertigt unser Streben diesen zu erlangen. Somit fungiert der Wert als Grund menschlichen Handelns und ferner als Grund des Gegenstandes selbst. Doch ebenso ursprünglich wie Werte eine begründende Funktion einnehmen, spielen sie eine maßgebende Rolle hinsichtlich unserer

61 GA 6.2, S.306, vgl. Seubert, S.179: „Heidegger denkt auf der letzten Wegstrecke seines Denkgesprächs mit Nietzsche den *europäischen Nihilismus* als Wesen der *abendländischen Metaphysik*. Wie wir vorgreifend festgehalten haben, ist die Metaphysik nihilistisch, da sie das Nichts und damit das Sein, das zu allem Seienden nichthaft ist, nicht denken kann. Im europäischen Nihilismus ist also jene Geschichte zu erkennen, in der es mit der Frage nach dem Sein selbst nichts ist.“

62 Vgl. GA 5, S.227 „Im 19. Jahrhundert wird die Rede von den Werten geläufig und das Denken in Werten üblich.“

Ziele und Zwecke. Die Werte einer Gesellschaft, wie Reichtum, Familie, Schönheit, etc., sind allgemeine Ziele, nach denen sich die Menschen richten. Diese richtungweisende Funktion der Werte verleiht dem jeweiligen Seienden den Charakter eines erstrebenswerten Zieles. In dieser Dichotomie zwischen sicherem Grund und erstrebenswertem Ziel waltet das Wesen des Wertes. Die Werte verleihen dem Seienden im Ganzen, einerseits einen Grund, worauf dieses beruht, wodurch er dem Seienden seinen Bestand sichert. Und andererseits ist das Seiende im Ganzen, durch die vorherrschenden Werte, in eine gewisse Richtung hin präformiert, die es zu erfüllen hat.⁶³ Diese Bedeutung der Werte für das Seiende im Ganzen entspringt jedoch nicht dem Seienden selbst, sondern der Wert wird dem Seienden vom Menschen durch das berechnende Denken verliehen. Und nur weil der neuzeitliche Mensch durch die subjektive cogitatio eine maßgebende Rolle gegenüber dem Seienden erlangte, kann das Subjekt die Objekte bewerten und in ihrem Sein bestimmen.

„Die Vorgestelltheit als die Seiendheit ermöglicht das Vorgestellte als das Seiende. Die Vorgestelltheit (das Sein) wird zur Bedingung der Möglichkeit es Vor- und Zugestellten und so Stehenden, d.h. des Gegenstandes. Das Sein (Idee), wird zur Bedingung, [...] Bedingungen, mit denen notwendig gerechnet werden muß – wie soll man sie nicht eines Tages „Werte“, „die“ Werte nennen und als Werte verrechnen?“⁶⁴

Für Heidegger ist also das Denken und Rechnen mit Werten eine notwendige Folge der neuzeitlichen Definition des Seins als Vorgestelltheit, welche oben genauer besprochen wurde. Bereits in der platonischen Auslegung des Seins als *ἰδέα* am Beginn der Metaphysik wird das Sein zum ermöglichenden Grund des Seienden. Die Idee des Guten, das *ἀγαθόν*, galt als die höchste und erste aller Ideen. Ihr tauglich machender Charakter entfaltete sich auch in allen weiteren Ideen der jeweiligen Dinge.⁶⁵ Doch erst durch Descartes' Interpretation des Seins verfügt das Subjekt über die Seiendheit der Gegenstände, und die „Bedingung der Möglichkeit“ entfaltet ihr volles Wesen.⁶⁶ Indem das vorstellende Subjekt sich seiner selbst und des Gegenstandes versichert, verleiht es dem Seienden einen Wert und schätzt es in seinem Sein. „Die Subjektivität wird aber nur begriffen, wenn in ihr nicht nur das Vorstellen, sondern vorrangig die Anstrengung, das Wollen, gesehen wird.“⁶⁷ Das Denken in Werten, schätzt und berechnet das Sein des Seienden im voraus, und insofern ermöglicht es das

63 Vgl. GA 6.2, S.35 ff.

64 GA 6.2, S.205

65 Vgl. GA 6.2, S.199 ff.

66 Vgl. GA 6.2, S. 206: „Erst durch die Metaphysik der Subjektivität wird der zunächst noch verhüllte und zurückgehaltene Wesenszug der *ἰδέα* – das Ermöglichende und Bedingende zu sein - ins Freie und dann ins ungehemmte Spiel gesetzt.

67 Cichy, S.28

Seiende als Seiendes. Deswegen hat die Vor-stellung einen intrinsischen Charakter der „gerichteten Transzendenz“, d.h. sie verweist über die momentane Realität hinaus. Jede Vorstellung steht uns in gewisser Weise bevor, zwar nicht in ihrer Vorgestellttheit, jedoch in ihrer faktischen Verwirklichung. Genau dieses dichotome Moment von Möglichkeit und Wirklichkeit (ἰδέα und ἐνεργεια) sind in der neuzeitlichen Bestimmung des Seins als Vorgestellttheit vereint. Das vorstellende Denken ermöglicht das Seiende als Seiendes, weil es ihm sein Sein anerkennt. Aber damit einhergehend bewirkt es dessen Wirklichkeit im Rahmen des vorgestellten Entwurfs. Durch das vorstellende Denken wird das Seiende in seinem Sein be-wertet und gesichert, gleichzeitig jedoch in seiner Wirklichkeit präformiert und folglich erwirkt.⁶⁸

Diesem wesentlichen Dualismus des vorstellenden Denkens entspringt Nietzsches Verständnis der Werte. „Der Gesichtspunkt des ‚Werts‘ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.“⁶⁹ In diesem Gedanken des posthum veröffentlichten Werkes „Der Wille zur Macht“, in dem Heidegger das metaphysische Hauptwerk dieses Denkers erkennt⁷⁰, versammelt sich die tragende Bedeutung des Werts für das Denken der Neuzeit. Der Wert ist zuallererst ein Gesichtspunkt, womit gesagt ist, dass Werte stets einem Sehen entspringen und dieses Sehen damit fokussieren. Durch den anvisierten Wert ist der Blick in eine gewisse Richtung gelenkt. Damit trachtet er danach, dem vorausliegenden Wert Rechnung zu tragen und diesen damit zu sichern. Damit ist aber auch gesagt, dass Werte nicht ohne das schauende und vorstellende Subjekt an sich selbst bestehen, sondern jeweils von diesem gesetzt sind, wodurch sie allererst ihre Geltung erhalten. Im Anvisieren des Seienden verleiht das Subjekt den Gegenständen ihren jeweiligen Wert und bestimmt sie damit in ihrem Sein. Der Mensch ist Richter über das Sein der Dinge, insofern er ihren Wert beurteilt, wobei er einen Maßstab an das Seiende anlegt. Was diesem Maßstab nicht entspricht, sozusagen keinen Wert hat, kann folglich kein Sein haben und damit einhergehend auch nichts Seiendes sein.⁷¹ Dem Seienden wird vom Subjekt ein gewisser Wert beigemessen, wobei diese Messung auf der Grundlage des berechnend-vorstellenden Denkens passiert. Das Denken in berechenbaren Werten ist in der cartesianischen Vorstellung angelegt. Aber es kommt erst in der Metaphysik Nietzsches zur vollen Entfaltung, wodurch sich das Sein des Seienden auf den Wert für das

68 Vgl. GA 6.2, S.190 ff.

69 GA 6.2, S.87 (Nietzsche, W.z.M. A.715)

70 Vgl. GA 6.1, S.432 ff.

71 Vgl. GA 6.2, S.88: „Das Geltende gilt nicht, weil es ein Wert an sich ist, sondern der Wert ist Wert, weil er gilt. Er gilt, weil er als geltend gesetzt wird.“

bewertende Subjekt reduziert. Mehr und mehr fällt die Wahrheit des Seienden unter den Herrschaftsanspruch des menschlichen Subjekts, das sich mit Hilfe des mathematischen Denkens seiner Macht versichert.

Da die Macht den inhärenten Charakter der Selbstüberwindung in sich trägt, also nur Macht *ist*, indem sie ihre Mächtigkeit steigert, wobei sie niemals zum Stillstand kommt, sind Werte nur gesetzt um überwunden zu werden. Dieses ruhe- und rastlose Voranschreiten im Bereich des Seienden wird klassisch als „Werden“ bezeichnet und von Nietzsche mit dem Titel „Wille zur Macht“ bedacht. Der Machtanspruch des vorstellenden Subjekts über das Seiende im Ganzen kommt in diesem Wort zu seiner vollen Herrschaft. Letztendlich entstammen alle Werte dem Willen zur Macht, der im Werden, als dem Grundprinzip des Seienden, waltet. „Werte“ sind in erster Linie die Steigerungs-Bedingungen, die der Wille zur Macht ins Auge faßt. Wille zur Macht ist als Sichübermächtigen nie ein Stillstand. Wille zur Macht ist in der Metaphysik Nietzsches der erfülltere Name für den abgegriffenen und leeren Titel ‚Werden‘.⁷² Die Werte sind die Gesichtspunkte des Willens zur Macht, weil dieser stets nach mehr Macht Ausschau hält, um sich selbst zu transzendieren. Dabei tragen und ermöglichen die selbst gesetzten Werte diesen „perspektivischen Charakter“⁷³ des Willens zur Macht. Doch jedes Schauen, jedes in den Blick nehmen von etwas bedarf nicht nur eines „Wohin“ des Blickens, das der Perspektive ihre Richtung und ihren Anhaltspunkt bereitstellt. Sondern darüber hinaus benötigt ein perspektivisches Sehen auch ein „von wo“, einen festen Standpunkt, von dem ausgehend der Blick sich in die Ferne richten kann. Insofern sind die Werte für den Willen zur Macht nicht nur die anzustrebenden Ziele, sondern auch der sichere Boden, auf dem er einen festen Stand findet. Im Erreichen der Ziele, womit der gesetzte Wert auch schon überwunden ist, verwandelt sich das Ziel in den Grund, der von Neuem eine Wertsetzung ermöglicht. Auf diese wertevernichtende Art und Weise schreitet der Wille zur Macht „voran“. Er entfaltet dadurch sein perspektivisches Wesen. „Zum Wesen der Übermächtigung gehört die notwendige Verflechtung von Erhaltung und Steigerung.“⁷⁴ Ebenso wie sich das vorstellende Denken im Zuge des Erkenntnisfortschritts im Bereich des

72 GA 6.2, S.89

73 Vgl. GA 6.2, S.90: „Das Seiende ist als solches perspektivisch. Was Wirklichkeit heißt bestimmt sich aus ihrem perspektivischen Charakter. [...] Mit dem perspektivischen Charakter des Seienden spricht Nietzsche nur das aus, was seit Leibniz einen verborgenen Grundzug der Metaphysik bildet (appetitus). Vgl. auch Seubert, S.181: „Jeweilige Werte bestimmen sich für Nietzsche so unterstreicht Heidegger, nur in einem je einzelnen Gesichtskreis, in Punktationen. Sie *gelten* und *sind* nur als je und je erblickte. Auch wenn ein Wert Seiendes zu bedenken gibt, geschieht dies erst in einer jeweiligen Hinsicht, in einem ‚intuitus‘. Ganz im Sinn von Nietzsches spätem Zeichen-Denken, seinem Verweis auf das Unendliche der Interpretationen bringt Heidegger als an dieser Stelle den Perspektivismus als eine neue Hermeneutik des Seienden im Ganzen ins Spiel.“

74 GA 6.2, S.91

Seienden sich des vorgestellten Gegenstandes und gleichzeitig seiner selbst versichert, ist für Nietzsche die Bewegung des Seienden im Ganzen von dieser doppelten Struktur getragen. Die Werte werden vom Willen zur Macht selbst gesetzt, wodurch er sich selbst ermöglicht und die damit erwirkte Wirklichkeit durchherrscht. „Alles Seiende ist, sofern es *ist* und so ist, wie es ist: ‚Wille zur Macht‘. Dieser Titel nennt dasjenige, von wo alle Wertsetzung ausgeht und worauf sie zurückgeht.“⁷⁵ Weil der Wille zur Macht ausschließlich auf den Bereich des Seienden konzentriert ist, indem er die Bedingungen und Ziele für das Seiende aus dem Seienden selbst schöpft, existiert nichts außerhalb seiner Herrschaft. Dieses Weltbild, das den denkenden Menschen ebenso bestimmt wie die weltlichen Objekte, beinhaltet absolut kein Sein. „Das Werden selbst aber, d.h. das Wirkliche im Ganzen, ‚hat gar keinen Wert‘. [...] Denn außerhalb des Seienden im Ganzen gibt es nichts mehr, was noch Bedingung für dieses sein könnte.“⁷⁶ Damit ist die Metaphysik in den Beginn ihrer Vollendung eingegangen, weil der vernünftige Mensch sich einzig im Bereich des Seienden bewegt. Die Metaphysik des Willens zur Macht vollendet die abendländische Metaphysik im Ganzen. Es wird Thema der nächsten Kapitel, die damit einhergehenden Veränderungen für das metaphysische Denken, und das Verhältnis dieses Denken zur vorhergehenden Geschichte der Metaphysik zu bestimmen.

2.3 Umwertung aller Werte: der umgekehrte Platonismus

Wir haben bisher gesehen, dass zwischen Nietzsches Deutung des Seienden im Ganzen und dem Denken in Werten ein ursprünglicher Zusammenhang besteht. Damit fügt sich das Denken Nietzsches in die Bahn der abendländischen Metaphysik.⁷⁷ Allerdings nimmt Nietzsche selbst eine kritische Haltung gegenüber der cartesianischen Vorstellung und den platonischen Ideen ein, weshalb er seine Philosophie als „umgekehrten Platonismus“ bezeichnet. Mit diesem Titel zeigt er an, das platonische Denken überwunden zu haben und

75 GA 6.2, S.28

76 GA 6.2, S.93

77 Ich habe hier von Descartes bis Nietzsche einige Station des metaphysischen Denkens übergangen, weil sie zum Verständnis ihrer Vollendung wenig beitragen und damit nicht über die Metaphysik hinaus weisen. Ich möchte diese Entwicklung der neuzeitlichen Metaphysik im Sinne Heideggers, hier mit Hilfe eines Zitats, kurz zusammenfassen. „Man kann z.B. die Aussage von Leibniz über das Sein des Seienden auf das genaueste historisch feststellen und gleichwohl nicht das mindeste von dem erkennen, was er dachte, als er das Sein des Seienden von der Monade aus und diese als Einheit von perceptio und appetitus, als Einheit von Vorstellen und Anstreben bestimmte. Was Leibniz hier denkt, kommt bei Kant und Fichte als der Vernunftwille zur Sprache, dem Hegel und Schelling, jeder auf seinem Weg, nachdenken. Das Selbe nennt und meint Schopenhauer, wenn er die Welt als Wille und Vorstellung denkt; das Selbe denkt Nietzsche, wenn er das Ursein des Seienden als Wille zur Macht bestimmt.“ (GA 8, S.95)

damit nicht mehr in der metaphysischen Vorstellung zu denken. In der Interpretation Heideggers entpuppt sich dieses Selbstverständnis jedoch als Missverständnis.

„Die Umkehrung des Platonismus, dergemäß dann für Nietzsche das Sinnliche zur wahren Welt und das Übersinnliche zur unwahren wird, verharrt durchaus innerhalb der Metaphysik. Diese Art der Überwindung der Metaphysik, die Nietzsche im Auge hat und dies im Sinne des Positivismus des 19. Jahrhunderts, ist, wenngleich in einer höheren Verwandlung, nur die endgültige Verstrickung in die Metaphysik. Zwar hat es den Anschein, als sei das ‚Meta‘, die Transzendenz ins Übersinnliche, zugunsten des Beharrens im Elementaren der Sinnlichkeit beseitigt, während doch nur die Seinsvergessenheit vollendet und das Übersinnliche als der Wille zur Macht losgelassen und betrieben wird.“⁷⁸

Das Denken Nietzsches bleibt also noch in den metaphysischen Bahnen und d.h. im platonischen Denken verhaftet, insofern er das dualistische Prinzip von Realem und Idealem nicht entschieden verabschiedet. Am Beginn der abendländischen Metaphysik bei Platon waltet die ontologische Differenz von Sein und Seiendem, wodurch sich eine Zerrissenheit im Denken ereignet. Es kommt zu einer theoretischen Abspaltung einer übersinnlichen, zeitenthobenen Welt der Ideale von der faktischen, sinnlichen Welt des Werdens, die im neuzeitlichen Denken als Wirklichkeit bezeichnet wird. Seither bewegt sich jedes metaphysische Denken innerhalb des dadurch eröffneten Spielraumes. Bei Platon galt die übersinnliche Welt der Ideen noch als die „wahre Welt“, in der das Sein der Dinge als die Wahrheit des Seienden ihren Ort hatte. Im Gegensatz dazu wurde die vermeintliche Realität des Seienden, die sinnliche Welt der innerzeitlichen Tatsachen und Dinge, als bloße Scheinwelt begriffen, da sie von Werden und Vergehen geprägt ist. Im Laufe der metaphysischen Geschichte verschiebt sich diese Auffassung von wahrhaftiger und scheinbarer Welt, zugunsten der sinnlichen Realität des Seienden. Damit einhergehend wird das Sein als die Unverborgenheit des Seienden (ἀληθεία) Schritt für Schritt in den Hintergrund gedrängt und vergessen.⁷⁹ Vor allem seit Beginn der Neuzeit hat sich die Vernunft dem Primat der Wirklichkeit und den darin wirksamen Prinzip verschrieben, wie wir im ersten Teil gesehen haben. Nietzsche, durch den laut Heidegger der Gipfel dieser geschichtlichen Entwicklung bezeichnet ist, muss im wesentlichen eine diametral entgegengesetzte Position zum platonischen Denken einnehmen. Deshalb verliert die übersinnliche Welt der ideellen Wahrheiten bei Nietzsche jegliche Berechtigung und wird

78 GA 7, S.77/78, vgl. hierzu auch GA 5, S.217: „Nietzsche versteht seine eigene Philosophie als die Gegenbewegung gegen die Metaphysik, d.h. für ihn gegen den Platonismus. Als bloße Gegenbewegung bleibt sie jedoch notwendig wie alles Anti- im Wesen dessen verhaftet, wogegen sie angeht. Nietzsches Gegenbewegung gegen die Metaphysik ist als die bloße Umstülpung dieser die ausweglose Verstrickung in die Metaphysik, . . .“

79 Vgl. Kapitel 2.1 Die Metaphysik als Geschichte: Der Nihilismus

rigoros durchgestrichen. Die einzig verbleibende Wahrheit liegt nun im Bereich des Seienden, die Nietzsche mit dem Titel „Wille zur Macht“ bedenkt. Nichtsdestoweniger entkommt Nietzsche dem dualistischen Platonismus nicht, sondern ist vielmehr der absolute Gegenpol zum Seinsverständnis Platons. Deshalb kann Heidegger auch behaupten, dass sich die Seinsvergessenheit mit Nietzsche durch die einseitige Orientierung am Seienden vollendet. Für ihn wird damit gleichzeitig die Vollendung der Metaphysik eingeleitet. Diesen Verfall aller übersinnlichen Ideale, die dem Seienden im Ganzen Gründe und Ziele waren, d.h. dem Seienden als solchem einen Sinn verliehen, bezeichnet Heidegger, mit Nietzsche, als den Nihilismus. „Was bedeutet Nihilismus? - Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum‘?“⁸⁰ Mit der voranschreitenden Seinsvergessenheit, die über 2500 Jahre die Metaphysik im wesentlichen bestimmt, ist der Nihilismus der Grundcharakter des abendländischen Denkens, bis er schließlich durch Nietzsche zur Sprache kommt. Obwohl Nietzsche die Grundstimmung des Nihilismus in dem Wort „Gott ist tot“ ausspricht, handelt es sich, wie wir weiter oben gesehen haben, nicht um eine atheistische Behauptung, da mit dem Wort „Gott“ jedweder meta-physischer Überbau benannt ist. Das Wesen des Nihilismus ist eine allumfassende Ziel- und Grundlosigkeit im All des Seienden, die das Seiende in der absoluten Sinnlosigkeit zurücklässt. Nietzsche erkennt laut Heidegger als erster, dass der Nihilismus im abendländischen Denken sein Unwesen treibt. Doch dabei bleibt er nicht stehen.

Nietzsche trachtet danach, diese damit entstandene Leere im Bereich des Übersinnlichen neu zu besetzen. Diese neue Wertsetzung geschieht zum ersten Mal in der metaphysischen Geschichte, weshalb sich Nietzsche selbst auch als Gegenbewegung zum Platonismus und außerhalb der Metaphysik versteht. Diese vollendete Form des Nihilismus, die insofern schon über den bisherigen hinausweist, dass mit ihr die latente Seinsvergessenheit zum unbedingten Prinzip erhoben wird, nennt Nietzsche selbst auch den „klassischen Nihilismus“.

„Nihilismus‘, klassisch gedacht, heißt vielmehr jetzt die Befreiung von den bisherigen Werten als Befreiung zu einer Umwertung aller (dieser) Werte. Das Wort von der ‚Umwertung aller bisherigen Werte‘ dient Nietzsche neben dem Leitwort ‚Nihilismus‘ als der andere Haupttitel, durch den sich seine metaphysische Grundstellung innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik ihren Ort und ihre Bestimmung anweist.“⁸¹

Es ist also essentiell zu begreifen, dass die Auflösung der überirdischen Ideale und damit eine Sinnlosigkeit der irdischen Realität für Nietzsche gleichzeitig eine neue Wertsetzung bedingt.

80 GA 6.2, S.36 (Nietzsche, W.z.M. XV, 145)

81 GA 6.2, S. 26

Nietzsche erkennt seine metaphysische Stellung darin, den bisherigen Nihilismus, welcher die platonischen Werte mehr und mehr verneinte, „klassisch“ zu machen. Dies bedeutet für Nietzsche, die Verneinung soweit zu radikalieren, dass es notwendig zur Bejahung von neuen Werten kommen muss. Diese endgültige Entwertung vollzieht sich wesentlich als Umwertung, und zwar so radikal, dass ein neues Prinzip der Wertsetzung ins Spiel kommt. Dieses neue Prinzip, aus dem die Umwertung passiert, worin der Nihilismus sich vollendet, ist bei Nietzsche „der Wille zur Macht“. Wie ich oben gezeigt habe, ist der Wille zur Macht komplett auf das Seiende als solches fokussiert, weshalb die neuen Werte immer aus dem Seienden geschöpft sind. Folglich handelt es sich dabei nicht mehr um überirdische Ideale, sondern stets um irdische Werte, die dem innerzeitlichen Prinzip des Werdens und Vergehens unterworfen sind. Die Werte, die dem Willen zur Macht entspringen, sind von begrenzter Dauer. Sie werden gesetzt um überwunden zu werden. Somit schreitet der Wille zur Macht immer weiter voran, im Bereich des Seienden seine Herrschaft entfaltend, wodurch er sich selbst überwindet und erhält. Weil in diesem Stadium der Metaphysik kein transzendentes Etwas die Sinnhaftigkeit der Welt bereitstellen kann, liegt der einzige Sinn in der Transzendenz selbst. Aber nicht über das Seiende hinaus, sondern tiefer in den Bereich des Seienden hinein vollzieht sich die Selbstüberwindung des Willens zur Macht. Natürlich ist es nicht der Wille zur Macht an sich selbst, sondern der denkende Mensch, welcher das Seiende im Ganzen, in seinem Sein bestimmt, indem er es bewertet. Weil der Wille zur Macht das Seiende im Ganzen durchwaltet, wird auch und allererst das Wesen des Menschen von diesem bestimmt. Solches Menschenwesen entspricht dem Willen zur Macht und bekommt von Nietzsche den Titel „Übermensch“.

„Der Übermensch ist nach der Ansicht und Meinung Nietzsches nicht eine bloße Vergrößerung des bisherigen Menschen, sondern jene höchste eindeutige Gestalt des Menschentums, die als unbedingter Wille zur Macht in jedem Menschen verschiedenstufig sich zur Macht bringt und ihm dadurch die Zugehörigkeit zum Seienden im Ganzen, d.h. zum Willen zur Macht verleiht und ihn als einen wahrhaft ‚Seienden‘, der Wirklichkeit und dem ‚Leben‘ Nahen ausweist. [...] Im Wesen dieses Menschseins liegt es, daß jedes besondere inhaltliche Ziel, jede Bestimmtheit dieser Art unwesentlich und immer nur gelegentliches Mittel bleibt.“⁸²

Im Zuge der heideggerschen Auslegung von Nietzsches Metaphysik versteht sich das Wesen des Übermenschen als leibliche Manifestation des Willens zur Macht. Die leibliche Dimension, und nicht die geistige ist für den Übermenschen die primäre Seinsweise. Darin gründet seine sinnliche Beziehung zum Wirklichen, d.h. der rein physisch vorgestellten Welt.

82 GA 6.2, S. 31/110

Er bildet das materielle Zentrum im System der Welt von Ursache und Wirkung. Darin vollbringt er sich als schaffender, aktiver Wille zur Macht, womit er seine Vormachtstellung im Bereich des Seienden versichert und stärkt. Damit einhergehend werden alle Werte und übersinnlichen Ideale in die Produktivität des Übermenschen verlegt und aus dieser geschöpft. Der gesamte meta-physische Bereich wird bei Nietzsche zu einem psychologischen Bedürfnis des Menschenwesens, d.h. zu einer bloßen Vorstellung. Deshalb „ist Nietzsches ‚Psychologie‘ gleichbedeutend mit Metaphysik schlechthin.“⁸³ Die gesamte überirdische Welt des Platonismus wurde ihrer Eigenständigkeit beraubt und zu einem psychologischen Zustand des Menschen reduziert. Diese „Verweltlichung“ erkennt Heidegger als Grundzug innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik, weshalb sie mit Nietzsches Theorien in die Vollendung eingeht. Jegliche metaphysische Begrifflichkeit geht ihres autonomen Sinnes verlustig und damit ihrer Fragwürdigkeit als solcher. Die idealistischen Vorstellungen des Menschen stehen zur Gänze im Dienste des realen Lebens, das, vom Willen zur Macht durchherrscht, sich selbst erhält. Jegliches Denken des Übermenschen dient nur mehr dem Über-leben, d.h. der Erhaltung und der Steigerung von Lebensbedingungen. Die übersinnlichen Werte können dem Denken des Übermenschen nicht mehr fragwürdig werden, da sie seiner eigenen Gewalt unterliegen und dieser entspringen. Der Bereich des Seienden ist damit in sich abgeschlossen und erhält sich selbst, weshalb sich jegliches Denken ausschließlich in dieser Dimension abspielen kann. Es handelt sich dabei sozusagen um planmäßiges Setzen von neuen Werten und dem Streben nach ihrer Erfüllung. Es ist daher gänzlich auf den tätigen Vollzug und die aktive Gestaltung der Welt des Seienden bezogen. Das Sein des Seienden, oder gar das Seiende als solches, ist diesem Denken fremd und kommt daher nicht zur Sprache. „Erst in der Lehre vom Übermenschen als der Lehre vom unbedingten Vorrang des Menschen im Seienden kommt die neuzeitliche Metaphysik zur äußersten und vollendeten Bestimmung ihres Wesens. In dieser Lehre feiert Descartes seinen höchsten Triumph.“⁸⁴

2.4 Der Wille zum Willen: Letzte Möglichkeit der Metaphysik

Für ein vollständiges Verständnis der seinsgeschichtlichen Position Nietzsches im Sinne Heideggers fehlt uns hier noch ein weiterer so genannter „Haupttitel“ seines metaphysischen „Systems“. Es handelt sich hierbei um die „ewige Wiederkehr des Gleichen“, mit der sich das metaphysische Denken vollendet. „Was ‚Nihilismus‘ im Sinne Nietzsches sei, läßt sich also

83 GA 6.2, S. 51

84 GA 6.2, S. 51

nur wissen, wenn wir zugleich und in seinem Zusammenhang begreifen, ‚Umwertung aller Werte‘, was ‚Wille zur Macht‘, was ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘, wer der ‚Übermensch‘ ist.“⁸⁵ Um die Vollendung der Metaphysik und gleichzeitig die Ermöglichung eines anderen Denkens, das uns im dritten Teil dieser Arbeit beschäftigen wird, hinreichend verstehen zu können, bedarf es also eines ganzheitlichen Verständnisses der Gedanken Nietzsches. Die Metaphysik Nietzsches, und damit metaphysisches Denken überhaupt, kulminiert für Heidegger in dem, was Nietzsche als „ewige Wiederkehr des Gleichen“ bezeichnet. Deswegen behandle ich diesen Gedanken am Ende meiner Darstellungen zu Nietzsche, und auch deshalb, weil dieses Moment von Nietzsches Metaphysik einer geistigen Vorbereitung bedarf. „Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist Nietzsches schwerster Gedanke in einem doppelten Sinne; er ist am schwierigsten zu denken und er hat das größte Schwergewicht.“⁸⁶ Damit wir dennoch genügend Kraft aufbringen, die ewige Wiederkehr des Gleichen ins Verständnis zu heben, beginne ich meine Ausführungen mit einem Rückgriff auf den hinreichend bekannten Willen zur Macht.

Wir haben schon gesehen, dass das Sein des Seienden innerhalb der Neuzeit als Wille bestimmt wird. Weil der denkende Mensch als das Subjekt der Vor-stellung sich wesentlich an das Seiende richtet, bekommt er das Sein niemals unvermittelt in den Blick. Im vorstellenden Denken waltet primär das Seiende und tritt in den Hintergrund. Folglich kommt es nur als Sein des Seienden zum Vorschein, aber niemals als es selbst, d.h. Sein als solches. Diese Art zu denken ist zwar wesentlich perspektivischen Charakters, worin eine Orientierung am Vorausliegenden und Zukünftigen begründet liegt.⁸⁷ Allerdings entspricht diese Orientierung nicht dem Charakter des Gegenstandes, denn das Seiende im Ganzen ist eben dadurch ausgezeichnet, dass es dem Werden und Vergehen, d.h. der Zeit, unterworfen ist. Dieser Gegensatz eines Willens, der per definitionem voran und über sich hinaus will, und dem innerzeitlichen Seienden, welches sich eben dadurch auszeichnet, dass es vergeht, bereitet dem metaphysischen Denken ziemliches Kopfzerbrechen. „Das Nachdenken, das Vor-stellen des bisherigen Menschen ist durch die Rache, durch das Nachstellen bestimmt.“⁸⁸ Nietzsche betitelt dieses inhärente Gebrechen des vorstellenden Denkens und damit der Metaphysik des Willens zur Macht als „Rache“, an der dieses Denken permanent leidet. Der denkende Mensch kann seine Herrschaft über das Seiende im Ganzen eigentlich nur in der

85 GA 6.2, S.31, vgl. Seubert, S.209: „Heidegger interpretiert Nietzsches System als Pentagramm, das sich auf Nietzsches Denkweg in verschiedenen Aussichten eröffnet.“

86 GA 8, S.111

87 Vgl. Kapitel 2.2 Transformation der Vorstellung in den Willen zur Macht: Das Denken in Werten

88 GA 8, S.90

sogenannten Zukunft und der Gegenwart entfalten. Doch das Seiende ist nicht statisch, sondern wesenhaft dadurch ausgezeichnet, dass es vergeht. Je weiter es in die Vergangenheit entrückt, desto mehr entgleitet es der Gewalt dieser Herrschaft. Diese Krux des neuzeitlichen Denkens, die Rache, bezeichnet daher nicht ein menschliches Tun oder eine psychologische Gesinnung, sondern es handelt sich hier für Heidegger eindeutig um eine metaphysische Bestimmung. „Um zu sehen, wie weit Nietzsches Gedanke von der Rache metaphysisch trägt, oder besser gesagt, getragen wird, ist es nötig, zu beachten, wie er das Wesen der Rache sieht und bestimmt. Nietzsche sagt: ‚Dies, ja dies allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‚Es war‘.“⁸⁹ Erstens wird die Rache als ein Moment des Willens bestimmt, und dieser bezeichnet hier nicht eine menschliche Gesinnung, sondern das Sein des Seienden.⁹⁰ Und zweitens ist zu beachten dass sich die Rache gegen die Zeit wendet, und hier vor allem gegen das ‚Es war‘. Damit benennt Nietzsche das Moment der Vergangenheit, was nahelegen könnte, dass es sich doch nicht um einen metaphysischen Terminus handelt, weil der Mensch über die Vergangenheit nicht mehr verfügen kann. Jedoch gibt Heidegger zu bedenken, dass die Zeit in ihrem neuzeitlichen Wesen primär als Vergehen vorgestellt wird. Denn auch die Zukunft kommt, indem sie vergeht, und ganz besonders in der Gegenwart spüren wir das zeitliche Verfließen, da sie sich ja niemals fassen und zum Stehen bringen lässt.⁹¹ Weil Sein und Zeit aufs engste miteinander verflochten sind und sich gegenseitig tragen, verliert sich das vorstellende Denken unausweichlich in den Charakter der Rache. Hier prallen zwei gegenläufige Vorstellungen des Werdens aufeinander, die sich beide auf das Seiende im Ganzen beziehen. Der Wille zur Macht denkt das Seiende im Ganzen als „Vorwärtsbewegung“, und im Gegensatz dazu wird es hinsichtlich der neuzeitlichen Definition der Zeit von der diametral entgegengesetzten Position bestimmt. Dieser Dualismus im Seienden ist eine direkte Folge des Nihilismus. Denn je stärker die Ontifizierung des Seins des Seienden voranschreitet, womit dieses selbst in den Bereich des innerzeitlichen Seienden miteinbezogen wird, desto umfassender wird das Wesen des Denkens von der Rache bestimmt.

Nietzsche glaubt, mittels der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ einen Ausweg aus diesem Dilemma gefunden zu haben, obwohl er sich nach der Meinung Heideggers nur noch

89 GA 8, S.97 (Nietzsche Friedrich: Also sprach Zarathustra, II. Teil, Von der Erlösung)

90 Vgl. GA 8, S.95: „Der Wille dieses Wollens ist jedoch hier nicht gemeint als Vermögen der menschlichen Seele, sondern das Wort 'Wollen' nennt hier das Sein des Seienden im Ganzen.“ Vgl. außerdem oben Kapitel 2.2

91 Vgl. GA 8, S.100: „Darum gilt das Zeitliche schlechthin als das Vergängliche. Darum nennt das 'Es war' nicht nur einen Abschnitt der Zeit neben den beiden anderen, sonder: die eigentliche Mitgift, die die Zeit vergibt und hinterläßt, ist das Vergangene, das 'Es war'.“

eindeutiger in diese „Dichotomie des Werdens“ verstrickt.

„Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist der höchste Triumph der Metaphysik des Willens, der ewig sein Wollen selbst will. Die Erlösung von der Rache ist der Übergang vom Widerwillen des Willens gegen die Zeit und ihr 'Es war' zum Willen, der ewig die Wiederkehr des Gleichen will und in diesem Wollen sich selbst als den Grund seiner selbst.“⁹²

Nietzsches Metaphysik, deren Anspruch es, ist die neuzeitliche Metaphysik des Willens qua vorstellendes Denken von der Rache zu befreien, be-nötigt die ewige Wiederkehr des Gleichen. Mit diesem Gedanken wird der Wille von seiner eigenen Widrigkeit gegen sich selbst entledigt. Weil der Wille nunmehr sich selbst genügt, insofern sein einziges Streben nach dem gegenstandslosen Wollen selbst trachtet, verwandelt er sich in den reinen Willen. Außerhalb des Willens ist überhaupt nichts mehr von grundlegender Bedeutung, weshalb es nicht mehr eigentlich angestrebt wird. Jeglicher Wert bzw. das Seiende im Ganzen dient solchem Willen einzig zur Selbsterhaltung. Folglich ist es ihm gleichgültig, wenn es dem Vergehen anheim fällt und sich damit seinem Einfluss entzieht. Dieser gänzlich in sich selbst gekehrte Wille ist befreit vom innerzeitlichen Seienden, weil als einziger Wert das Wollen selbst gilt. Nichts aus ihm selbst hat eigentliches Sein, daher keinen Wert, und kann folglich nicht als Ziel dieses Willens gelten. Nur er selbst ist das Ziel und das in alle Ewigkeit. Es gilt hier zu beachten, dass sich mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen das Sein des Seienden neu bestimmt und damit einhergehend die Zeit neu definiert. „Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*: – *Gipfel der Betrachtung*.“⁹³ Mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen ereignet sich die größtmögliche Gleichsetzung der Welt des Seienden mit der des Seins. Das heißt für Heidegger, dass die übersinnliche Welt des Seins endgültig vergessen wird, und all ihre Bestimmungen, wie Ewigkeit oder Grundlosigkeit, werden von nun an der sinnlichen Welt des Seienden zugesprochen. Darin liegt, dass die ewige Wiederkehr des Gleichen nicht gleichbedeutend ist mit einer zyklischen Zeitvorstellung, wie wir sie bei „primitiven“ Kulturen finden. Durch die ewige Wiederkehr des Gleichen erfährt das Seiende im Ganzen einen Wandel, wodurch es in seinem Sein unabhängig wird. Wovon? Unabhängig von der Zeit. Da ja die einzelnen innerzeitlichen Dinge, das sinnliche Seiende, kein eigenes Sein mehr besitzt und damit eigentlich nicht mehr als seiend gilt, konzentriert sich alles Sein im reinen Willen. Dieser ist als das absolute Seiende, als Ursein, in die Ewigkeit eingekehrt, ergo der Zeit enthoben. Wie schon oben

92 GA 8, S.108

93 GA 8, S.111, W.z.M., n.617

angesprochen sollte durch die Befreiung von der Rache die Metaphysik überwunden werden. Wir haben jedoch gesehen, dass er sich nur noch tiefer der metaphysische Seinsvergessenheit verschreibt und sie dadurch vollendet. Von nun an bewegt sich das Denken im Umkreis des Seienden. Es kann sich der Unverborgenheit des Seienden, d.h. das Sein des Seienden, nicht einmal mehr vermittelt zuwenden, weil diese Unverborgenheit sich keinesfalls mehr zeigt. Das Sein, das sich als die Unverborgenheit des Seienden dem Menschen zeigte, ist damit in den Bereich des Seienden aufgenommen, weshalb es nicht mehr vor das Denken kommt. Durch die ewige Wiederkehr des Gleichen wurde das Seiende vom Sein sozusagen unabhängig, weil es seinen Grund und Zweck aus sich selbst bestimmt. Das Wesen des Menschen, das dieser Metaphysik entspricht, verharrt ausweglos beim Seienden, und nur beim Seienden. Dem Menschen ist sozusagen jegliche Beziehung zum Sein verlustig gegangen, weshalb er sich immer stärker an das Seiende selbst wendet, das er für seine eigene Gewissheit sichern muss.⁹⁴ Deswegen erkennt derartiges Denken nur die vordergründigen und sinnliche Tatsachen, die ihm einen mathematischen Zugang erlauben. Unser Denken ist daher wesentlich ein Berechnen. Es bestimmt die sinnlichen Gegenstände bloß nach mathematischen Maßstäben. Alles, was diesen nicht genügt, wird auch nicht erkannt. Dass dabei eigentlich nicht gedacht werden muss, sondern im Grunde genommen nur berechnet und erklärt wird (d.h. Neues wird auf schon bestehendes Wissen zurückgeführt und begründet), veranlasst Heidegger zur einleitenden Aussage über das Denken. Auch wenn es eine beachtliche kognitive Leistung ist zu rechnen, reduziert es die Welt auf eine beschränkte Ansicht. Das Wesen der Dinge ($\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$), wie sich uns diese von sich aus zeigen und dass sie sich uns überhaupt zeigen, wird dabei niemals bedacht. Somit erhob sich das Denken der Metaphysik zu *der* autonomen Instanz hinsichtlich sicherem Wissen und folglich der Wirklichkeit selbst.

94 Cichy, S.29: "Heidegger sieht in der Auslegung des Seins als Wille zur Macht bei Nietzsche die Vollendung der Metaphysik oder doch deren vorletzte Stufe. Die Vollendung der Metaphysik bedeutet aber nicht ihr Ende in dem Sinne, daß sie nicht mehr herrscht, im Gegenteil. Indem sie als spekulatives Gedankengebäude vergeht, entwickelt sie erst ihre volle Wirksamkeit in der Herrschaft des unbedingten Willens. Das Subjekt, das auf die Zustellung von Objekten angewiesen ist, zeigt sich in der absoluten Subjektivität, die absolute Objektivität fordert. Dies heißt aber, jeglichem Ding seine Eigenständigkeit zu nehmen, um es in der eingeebneten Welt, der Verrechnung und Planung von allem und jedem aufgehen zu lassen. Die absolute Subjektivität ist der unbedingte Wille zur Vereinnahmung alles ihm Fremden. Der unbedingte Wille ist ‚der Wille zum Willen‘. In ihm will der Mensch nur noch sich selbst und alles Seiende sich unterwerfen. Da der Wille aber Jegliches, das nicht er selbst ist, als ein ‚Gegen‘, ein zu Überwindendes betrachten muß, ist es in Wahrheit das Nichts, das er anstrebt.“

„Heute läßt es sich als neuzeitliches und nachneuzeitliches, als ‚postmodernes‘, weithin nicht mehr wie zuvor und früher von den für einsehbar gehaltenen Strukturen und Ordnungen führen und durch Entlanggehen an ihnen leiten. Es sieht darin eher Verführung, Ausdruck von Ideologie, die es in Fesseln schlagen, seien es goldene, seien es eiserne. Das Denken macht sich von allem ihm Vorausgesetzten frei, es wird autark, und läßt nur gelten, was es selbst hervorgebracht hat, es wird souverän und in jeder Richtung und auf jede Weise erwachsen. Es nimmt nicht mehr Vorgegebenes einfach hin, um es im geistigen Nachvollzug nach-denkend zu denken. Es denkt vielmehr sich selbst, es erdenkt die Voraussetzungen jeden Denkens, es denkt sich nicht irgend *etwas* aus sondern *sich* aus.“⁹⁵

Deshalb fordert Heidegger auf, ein anderes Denken, welches wieder über die mathematische Erkenntnis hinausführt, zu erlernen. Dieses entspricht seiner Meinung nach dem Wesen des Menschen ursprünglicher, wurde jedoch durch die philosophische und wissenschaftliche Tradition verdrängt und kommt nicht mehr zu seiner Geltung. Daher betrachten wir heutzutage die wissenschaftliche Methodik als den „Königsweg“ des Denkens. Die damit errungenen Erkenntnisse, welche für unser praktisches Leben einen großen Nutzen bringen, lassen daran überhaupt keinen Zweifel mehr aufkommen. Denn schon an seinem Beginn hat dieses wissenschaftliche Denken sich der zweifelsfreien Gewissheit verschrieben.

2.5 Der Übergang in einen anderen Anfang: das Gestell

Wir haben gesehen, dass mit Descartes das Denken eine neue metaphysische Prägung erlangt, die sich in den neuzeitlichen Wissenschaften manifestiert. Nietzsche ruht auf diesem Grunde auf und führt das metaphysische Denken in seine Vollendung ein. Was dabei ins Spiel kommt, weshalb Nietzsche die Möglichkeiten der Metaphysik erschöpft, kann er selbst noch nicht erkennen, sondern ist erst retrospektiv zu denken. Denn nur weil Heidegger außerhalb der Metaphysik steht, im Übergang zu einer anderen Art des Denkens, ist es ihm überhaupt möglich ihre Vollendung zu diagnostizieren.

„Mit Nietzsches Metaphysik ist die Philosophie vollendet. Das will sagen: sie hat den Umkreis der vorgezeichneten Möglichkeiten abgesritten. Die vollendete Metaphysik, die der Grund der planetarischen Denkweise ist, gibt das Gerüst für eine vermutlich lange dauernde Ordnung der Erde. Die Ordnung bedarf der Philosophie nicht mehr, weil sie ihr schon zugrunde liegt. Aber mit dem Ende der Philosophie ist nicht auch schon das Denken am Ende, sondern im Übergang zu einem anderen Anfang.“⁹⁶

95 Wisser, S.72/73
96 GA 7, S.81

Durch die vollzogene Vollendung eröffnet sich dem Denken die Möglichkeit eines Wandels, eines anderen Anfangs im Verhältnis zum ersten Anfang der abendländischen Metaphysik bei den frühen Griechen. Dieser andere Anfang folgt allerdings nicht nahtlos auf die Philosophie Nietzsches, sondern es bedarf eines Übergangs. Erst im Übergang wird sich der Ort des eigentlichen Denkens dem Menschen erschließen, weshalb es einer Vorbereitung dieses anderen Anfangs bedarf. Durch die Vorbereitung dieses Denkens kommen wir Schritt für Schritt in die Nähe dessen, was wir einleitend „das Bedenklichste“ nannten. Auf diesem Weg ergründet man das eigentliche Denken, indem man ihm einen Grund bereitet, welcher nicht mehr dem cartesianischen *cogito* entspricht. Doch bis dahin ist es noch ein weiter Weg, denn für Heidegger ist der heutige Mensch tiefer in das metaphysische Denken verstrickt als je zuvor ein Menschengeschlecht. Das heißt den meisten ist das eigentliche Denken Heideggers so fremd, dass sie gar nicht ahnen, dass eine andere Art zu denken überhaupt möglich sei. Diese Haltung findet sich vor allem in der modernen Naturwissenschaft, von wo aus sie ihre meinungsbildende Kraft entfaltet.

Mit Nietzsche wurde die Metaphysik zwar vollendet, doch das Denken geht seiner Verwirklichung stets voraus. Das von Nietzsche Gedachte kommt erst nach und nach zur Welt und zum Menschen. Die metaphysische Ordnung entfaltet ihre Wirkung auf Erden verspätet, dafür bleibt sie wahrscheinlich umso länger und hartnäckiger bestehen. Für die heutige Art des Lebens und des Denkens spielt laut Heidegger neben der neuzeitlichen Naturwissenschaft die moderne Technik *die* entscheidende Rolle.⁹⁷ Wie schon bei der Wissenschaft ist für Heidegger aber nicht primär die praktische Technik für das Denken entscheidend, sondern das Wesen der Technik. Im neuzeitlichen Denken herrscht von Beginn an das Wesen der Vorstellung. Darin wird die Welt zur Wirklichkeit, die sich aus den Gegenständen des Subjekts zusammensetzt. Aufgrund des vorstellenden Erkennens kommen die Gegenstände im Bereich des Wirklichen zu stehen, womit sie dem Subjekt zur Verfügung stehen. Diese Art und Weise des Denkens hat sich dem cartesianischen *cogito* zu verdanken. Auch in den neuzeitlichen Naturwissenschaften waltet für Heidegger schon das Wesen der Technik, doch erst in der modernen Maschinenteknik entfaltet es seine volle Herrschaft.⁹⁸ Im Laufe der Neuzeit spitzt

97 Vgl. GA 7, S.14: „Das Wort τέχνη geht von früh an bis in die Zeit Platons mit dem Wort ἐπιστήμη zusammen. Beide Worte sind Namen für das Erkennen im weitesten Sinne. Sie meinen das Sichauskennen in etwas, das Sichverstehen auf etwas. Das Erkennen gibt Aufschluß. Als aufschließendes ist es ein Entbergen.“

98 Vgl. GA 7, S.23: „Die neuzeitliche physikalische Theorie der Natur ist die Wegbereiterin nicht erst der Technik, sondern des Wesens der modernen Technik. Denn das herausfordernde Versammeln in das bestellende Entbergen waltet bereits in der Physik. Aber es kommt in ihr noch nicht eigens zum Vorschein. Die neuzeitliche Physik ist der in seiner Herkunft noch unbekannte Vorbote des Ge-stells. Das Wesen der modernen Technik

sich das Verhältnis des Menschen zum Seienden mehr und mehr zu, was mit dem Aufkommen der modernen Technik einhergeht. Das Wesen der Technik, welches von da an bis heute das Denken durchwaltet, nennt Heidegger das Gestell. „Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d.h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist.“⁹⁹ Schon im Titel Ge-stell fällt auf, dass es sich nach wie vor um ein Feststellen und Bestimmen des Seienden handelt. Diesen Grundzug fanden wir schon in der cartesianischen Vorstellung. In beiden Arten des Verhältnisses zum Seienden hat der subjektive Mensch die Herrschaftsposition gegenüber den Objekten inne. Sowohl im „technischen“ als auch im „wissenschaftlichen“ Denken geht es um eine Sicherung des Seienden und gleichzeitig um eine Versicherung des Selbst, eine Selbstversicherung. Ein weiterer Grundzug, den sie gemeinsam haben, ist, dass beide in ihrem Wesen eine Weise des Entbergens von Seiendem sind. Beide bestimmen das Verhältnis des Menschen zum Seienden, d.h. die Möglichkeiten, Grenzen und die Vorgehensweise des Erkennens. Doch wie sich das Seiende dem technischen Zugang zu erkennen gibt, ist sehr wohl verschieden von der Art, wie es dem wissenschaftlichen Vorstellen erscheint. Nach Heidegger ist das „technische Denken“ getrieben von der Herausforderung. Diese Herausforderung hat zwei Gesichter. Einerseits ist der geschichtliche Mensch durch einen technischen Zuspruch des Seins herausgefordert. Das Seiende ist in einem technischen Horizont entborgen und zeigt sich dem Menschen aus dieser geschichtlichen Weise der Erschlossenheit. „Wie der Mensch das Seiende zur Sprache kommen läßt, liegt nicht nur an ihm, sondern daran, wie sich das Sein zuschickt. Nur wenn der Mensch selbst schon herausgefordert, gestellt ist, ist sein Verhältnis zur Welt, zu den Dingen dementsprechend, ...“¹⁰⁰ Die zweite Dimension der Forderung gründet in der ersten und ergeht vom Menschen an die Welt, und zwar als eine Forderung nach technisch nutzbarer Energie jeder erdenklichen Art. Heute berechnet und bestimmt man die Natur hinsichtlich der jeweiligen Energiereserven, die sie birgt. Es geht dem Denken primär um die Nutzbarkeit und Verfügbarkeit der gespeicherten Energie. Diesen Grundzug identifiziert Heidegger vom Kohlebergbau bis hin zur Nutzbarmachung nuklearer Energiereserven. Damit reduziert sich der Bereich des Seienden, der bisher als Wirklichkeit vorgestellt wurde, auf seinen *Bestand*. Die Gegenstände dienen ausschließlich der menschlichen Nutzung und werden nur mehr in

verbirgt sich auf lange Zeit auch dort noch, wo bereits Kraftmaschinen erfunden, die Elektrotechnik auf die Bahn und die Atomtechnik in Gang gesetzt sind.“

99 GA 7, S.21

100 Cichy, S.54

dieser Hinsicht befragt und bedacht. Als bloßes Mittel der modernen Technik reduziert sich jeglicher Gegenstand auf seinen Nützlichkeitsbestand. Alles Bedenken und Befragen des Seienden zielt darauf ab, es für die technische Nutzung verfügbar zu machen.

Für Heidegger ist dieser Zugang zum Seienden in höchstem Maße problematisch, denn er widerspricht dem menschlichen Wesen.

„Waltet jedoch das Geschick in der Weise des Ge-stells, dann ist es die höchste Gefahr. [...] Sobald das Unverborgene nicht einmal mehr als Gegenstand, sondern ausschließlich als Bestand den Menschen angeht und der Mensch innerhalb des Gegenstandslosen nur noch der Besteller des Bestandes ist, - geht der Mensch am äußersten Rand des Absturzes, dorthin nämlich, wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll.“¹⁰¹

Der Grundzug des menschlichen Wesens beruht für Heidegger in der Offenheit gegenüber dem Sein des Seienden (ἀλήθεια). Diese ursprüngliche Offenständigkeit gegenüber dem Sein eröffnet den Möglichkeitshorizont, aus dem her das Seiende als solches dem Menschen begegnen kann. Nur im Lichte dieser primordialen Wahrheit tritt das Seiende aus seiner Verborgenheit hervor und zeigt sich dem Menschen in seiner Anwesenheit. Diese fundamentalste Wesensbestimmung des Menschen ermöglicht überhaupt erst konkretes praktisches und auch theoretisches Verhalten zu Seiendem. Wäre uns die Wirklichkeit nicht schon irgendwie erschlossen, könnten wir uns gar nicht forschend oder handwerklich mit konkreten Gegenständen befassen.¹⁰² Allerdings entspringt diese Unverborgenheit, auf der alles Denken, Erkennen und Handeln aufruht, nicht dem menschlichen Wesen, und schon gar nicht ist sie ein Produkt des subjektiven Bewusstseins. Für Heidegger ist diese Unverborgenheit eine Weisung des Menschen, die sich dem Menschen schickt und dadurch in seinem Wesen anspricht. Das Dasein (eigentliches Wesen des Menschen) ist in dieser Beziehung zur ursprünglichen Wahrheit weder aktiv noch passiv, sondern *responsiv*.¹⁰³ Wie wir schon weiter oben gesehen haben, ist für Heidegger das Geschick der Unverborgenheit nur als Geschichte und umgekehrt die Geschichte nur als Geschick zu verstehen.¹⁰⁴ Das bedeutet nicht, dass sich die Unverborgenheit hin und wieder dem Menschen schickt, gleich

101 GA 7, S.27/28

102 Vgl. GA 2, S.292: „Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft ‚wahr‘. Dasein ist ‚in der Wahrheit‘.“

103 Vgl. Cichy, S.42: „Der Mensch ist in der Deutung Hölderlins ebenso wie Heideggers also nicht der Unvermögende, der ‚das Geschick‘ nur entgegenzunehmen hätte. An dieser Stelle läßt sich dem häufig geäußerten Vorurteil begegnen, bei Heidegger habe sich der Mensch passiv dem Geschick zu beugen und sei damit aus seiner Eigenverantwortung entbunden. Das Mißverständnis könnte kaum größer sein. Vom Menschen als dem Sterblichen hängt es mit ab, ob das ‚Geschick‘ der Begegnung, das ‚Ereignis‘ der Entsprechung eintreten kann.“

104 Vgl. Kapitel 2.1 Die Metaphysik als Geschichte: der Nihilismus

einem historisch feststellbaren Ereignis. Vielmehr macht der permanente Aufenthalt des Menschen in dieser ursprünglichen Wahrheit ihn zu einem geschichtlichen Wesen und eröffnet überhaupt erst eine Geschichte. Die ursprüngliche Beziehung des Menschenwesens zur Wahrheit des Seins ist keine innerzeitlich feststellbare Tatsache, sondern in dieser Dimension von Unverborgenheit beruht das menschliche Verständnis von Zeit. Die lineare Zeitvorstellung als einer Abfolge von Jetztpunkten gründet in der primordialen Offenheit des Menschen zur Wahrheit des Seins. Diese eröffnet dem Menschen ein grundlegendes Verständnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das den Menschen allererst dazu befähigt die Zeit zu messen und zu bestimmen. Jede historische Betrachtung von innerzeitlichen Ereignissen beruht auf der ursprünglicheren Geschichtlichkeit des Geschicks. Das *Wie* der Unverborgenheit ist Grund für das jeweilige geschichtliche Verhältnis des Menschen zum Seienden. Nach diesem notwendigen Einblick in das heideggersche Wahrheitsverständnis können wir zur Unverborgenheit in der Weise des Gestells zurückkehren.

Wir haben gesagt: wenn die Unverborgenheit vom Wesen der Technik (dem Gestell) bestimmt ist, birgt sie für den Menschen die höchste Gefahr, weil diese Unverborgenheit nicht dem eigentlichen Wesen des Menschen entspricht. Ich habe in der bisherigen Arbeit zu zeigen versucht, dass dieses Verhältnis zum Seienden im Ganzen nicht erst mit der modernen Technik ins Spiel kommt, sondern für die gesamte abendländische Metaphysik bestimmend ist und ganz besonders seit Anbeginn der Neuzeit ihr Wesen entfaltet. Dass sich der Mensch als Herrscher über das Sein des Seienden versteht, ist für Heidegger der Grundzug des metaphysischen Denkens, und darin sieht er auch die wesentliche Gefahr dieses Verhältnisses. Denn darin bestimmt sich die Entbergung nicht als Geschick des Seins, sondern fällt mehr und mehr in die Hände des Menschen. Schon durch die cartesianische Vorstellung wurde das Subjekt zum Maßstab des Seins des Seienden, doch im Laufe der Neuzeit wird dieses Verhältnis immer einseitiger, bis das Seiende nicht einmal mehr als Gegenstand, sondern nur mehr als bloßer Bestand für die technische Nutzung erscheint. Das darin waltende Denken versteht die Entbergung des Seienden im Ganzen als seine Aufgabe und Bestimmung. Dass die Unverborgenheit des Seienden nicht nur Sache des Menschen ist, kommt diesem Denken nicht mehr in den Sinn. Die Unverborgenheit des Seienden steht vollkommen unter der Herrschaft des Gestells, worin die größte Gefahr für das Menschenwesen waltet, die „absolute Seinsvergessenheit“.

„Das Walten des Ge-stells ist deshalb die höchste Gefahr, weil es sich selbst als Geschehen von Wahrheit verstellt, d.h. verbirgt. Darin liegt die eigentliche Gefahr für den Menschen. Die Bedrohung des Menschen durch technische Machenschaften, durch Umweltzerstörung, durch immer totalere Verwaltung, selbst durch Atomenergie, die die Erde selbst im Ganzen vernichten könnte, ist Folgeerscheinung gegenüber der vorgängigen Bedrohung des Menschen durch das Geschick, das mit dem Namen Ge-stell bezeichnet wurde.“¹⁰⁵

Was genau diese eigentümliche Vergessenheit besagt und wie es zur ihr kommen konnte, ist für das weitere Verständnis wesentlich. Denn es handelt sich um die maßgebende Weise, wie das Sein unter der Herrschaft des Gestells sich dem Denken zuspricht. Dabei ist zu beachten, dass die Seinsvergessenheit mitunter durch den wesentlichen Grundzug der Entborgenheit von Sein, und nicht nur aufgrund der menschlichen Responsivität zustande kommen konnte. Die abendländische Metaphysik konnte nur deshalb die Frage nach dem Seienden als solchem und im Ganzen zu ihrer Leitfrage machen, weil das Seiende schon vor dieser Frage in der Unverborgenheit angekommen ist. Diese Unverborgenheit selbst, welche vor jedem metaphysischen Fragen und Denken liegt, tritt aber dabei in den Hintergrund, damit das Seiende als Seiendes befragt werden kann. Erst aufgrund der intrinsischen Verborgenheit der Wahrheit des Seins (*αληθεία*) kann das metaphysische Denken sich überhaupt in der Wahrheit des Seienden einrichten.¹⁰⁶ Das metaphysische Verhältnis zum Seienden ist nur möglich aufgrund der verborgenen Beziehung zum Sein, die jeder menschlichen Erkenntnis und jedem Urteilen vorhergeht. „In der Tat beginnt die Geschichte des abendländischen Denkens nicht damit, daß es das Bedenklichste denkt, sondern es in der Vergessenheit lässt.“¹⁰⁷ Die Wahrheit des Seienden steht in einem notwendigen Gegensatz zur Wahrheit des Seins. Nur weil es für die ursprünglichere Wahrheit des Seins wesentlich ist sich zu verbergen, kann das Seiende dem Menschen in seiner Unverborgenheit erscheinen. Da sich allerdings diese präreflexive Wahrheit des Seins dem Vernehmen der Vernunft entzieht, wurde die Wahrheit des Seienden vom metaphysischen Denken als die eigentliche Wahrheit miss-verstanden. Dieses Missverständnis der Wahrheit am Beginn der abendländischen Metaphysik verlegt den Ort der Wahrheit von einer ursprünglichen Beziehung zur Welt verhängnisvollerweise in das logische Urteil. „Maßgebend für das, was auch für uns noch den Grundzug des Denkens ausmacht, nämlich das λέγειν des λόγος, die Aussage, das Urteil, ist vielmehr und einzig jenes Geheiß, wodurch das Denken in sein langher gewohntes Wesen geheißten worden ist und noch

105 Cichy, S.58

106 Dieses intrinsische Entzugsmoment des Seins ist ausdrückliches Thema des nächsten Kapitels und wird dort eingehend ausgeführt

107 GA 8, S.155

geheißten wird.“¹⁰⁸ Damit war das metaphysische Denken auf seinen Weg gebracht, den ich oben teilweise nachgezeichnet habe. In *Sein und Zeit* widmet Heidegger einige Kapitel diesem Fundierungszusammenhang von ursprünglicher Wahrheit und Aussagewahrheit, auf die ich hier lediglich verweisen möchte.¹⁰⁹

Für das Denken ist entscheidend, dass die notwendige Verbergung des Seins zugunsten der Entbergung des Seienden im Laufe der Metaphysik niemals eigens bedacht wurde. In dieser wesenhaften Verborgenheit der Wahrheit des Seins liegt jedoch laut Heidegger der Grund für die Seinsvergessenheit. Denn je mehr sich der Mensch von einer ursprünglichen Beziehung zum Sein entfernte (hierbei ist vor allem der Aufschwung des vorstellenden Subjekts bedeutend), desto fremder wurde dem Denken das Sein. Diese Entfremdung ging so weit, dass schließlich das Seiende vollkommen ohne Sein im vorstellenden Denken dastand. „*Seinsverlassenheit*: daß das Seyn das Seiende verläßt, dieses ihm selbst sich überläßt und es so zum Gegenstand der Machenschaft werden läßt.“¹¹⁰ Die Machenschaft ist bei Heidegger ein anderer Name für das Gestell, womit gesagt ist, dass er diese Seinsverlassenheit in der Vollendung der Metaphysik verortet. Sie beschreibt den äußersten Zustand der metaphysischen Auffassung des Seienden, in dem der subjektive Mensch das Sein des Seienden so entschieden für sich beansprucht, dass es dem Seienden selbst vollkommen enteignet wurde. Die Seinsverlassenheit steht in einer wesentlichen Korrelation mit der Selbstentfremdung der Wahrheit und der Seinsvergessenheit. Weil die Wahrheit nicht als Unverborgenheit im metaphysischen Denken bewahrt wurde, sondern als „*adequatio intellectus et rei*“ ihre Bestimmung fand, musste es schließlich zur Seinsverlassenheit kommen. Das Denken, welches niemals ohne eine Beziehung zur Welt bestehen kann und sich stets aus dieser jeweiligen bezogen versteht, überkam die Seinsvergessenheit, als das Seiende vom Sein verlassen wurde. „Die *Seinsverlassenheit* ist der Grund der Seinsvergessenheit.“¹¹¹ Von Hermann stellt den Zusammenhang von Seinsverlassenheit und Seinsvergessenheit im derzeitigen Zeitalter des Seinsgeschicks, dem Gestell, folgendermaßen dar: „Bislang ist das Seyn noch nicht aus seiner Wahrheit gegründet. Denn in der geschichtlichen Gegenwart hat sich die Wahrheit des Seyns in der Weise der Seinsverlassenheit des Seienden und der Seinsvergessenheit des Menschen in äußerster Weise verweigert.“¹¹² Obwohl sich der Begriff der Seinsvergessenheit auf den denkenden Menschen

108 GA 8, S.167

109 Vgl. GA 2, S.282 ff., vgl. auch GA 9, S. 177 ff., vgl. auch Blamauer, S. 55 ff.

110 GA 65, S. 111

111 GA 65, S.114

112 Hermann: *Besinnung*, S.40

bezieht, darf er nicht psychologisch missverstanden werden, denn er wird von Heidegger im ontologischen Sinne gebraucht. Man kann ja nicht auf das Sein vergessen, wie man seine Schlüssel vergisst, denn bei solcher Rede hat man das Sein schon wieder als ontischen Gegenstand gefasst. Vielmehr meint die Rede von der Seinsvergessenheit eine geschichtliche Haltung des Denkens. Darin liegt, dass selbst die ursprüngliche Wesensart des Seins als Verbergung dem Denken verborgen ist. Das Denken hat sich dem Sein so weit entfremdet, dass nicht nur die Wahrheit des Seins unbedacht bleibt, sondern sogar ihr wesenhafter Entzug sich verbirgt. Für gewöhnlich und wesentlich entzieht sich das Sein zugunsten des Seienden. In der Seinsvergessenheit ist ferner dieser Entzug dem Denken verborgen. Es besteht nun sozusagen eine zweifache Verkennung der Wahrheit des Seins, was einer vollkommenen Unkenntnis entspricht.

„Dort, wo das Seiende seine Seiendheit aus dem rechnenden Denken, der neuzeitlich-mathematischen Naturwissenschaft und modernen Technik empfängt, waltet die äußerste Seinsverlassenheit des Seienden. Wird diese erfahren, dann zeigt sie sich als Not. Solange aber die Seinsverlassenheit und korrelativ die Seinsvergessenheit des Menschen nicht erfahren wird, herrscht „die äußerste Not.“¹¹³

Aus dieser doppelten Unkenntnis der Wahrheit des Seins bestimmt sich das metaphysische Denken heute. Deshalb verfällt es zur Gänze an das Seiende als Bestand, welches vom Sein verlassen ist. In dieser Seinsverlassenheit herrscht das Wesen der Technik (Ge-stell), worin Heidegger die größte Gefahr für den Menschen sieht. Wie wir nun gesehen haben, beruht die Gefahr darin, dass der Mensch keine wesentliche Beziehung zur Wahrheit des Seins pflegt, sondern vollends in der Wahrheit des Seienden sich verliert. Denn alles Denken richtet sich nur mehr an die Oberfläche der Dinge und bestimmt diese hinsichtlich ihres Nutzens für den Menschen. Das vorstellende Subjekt steht dabei im Mittelpunkt des Seienden, von dem alles ausgeht und auf das alles bezogen ist. Diese anthropozentrische Sicht der Dinge ist für Heidegger gerade deshalb so bedenklich, weil der Mensch nur vermeintlich im Mittelpunkt steht.

„Indessen begegnet der Mensch heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d.h. seinem Wesen. Der Mensch steht so entschieden im Gefolge der Herausforderung des Ge-stells, daß er dieses nicht als einen Anspruch vernimmt, daß er sich selber als den Angesprochenen übersieht und damit auch jede Weise überhört, inwiefern er aus seinem Wesen her im Bereich eines Zuspruchs existiert und darum niemals nur sich selber begegnen kann.“¹¹⁴

113 Hermann: Besinnung, S.41

114 GA 7, S.28

Eigentlich steht nicht der jeweilige Mensch im Mittelpunkt, sondern die metaphysische Auffassung des Menschen, das cartesianische Subjekt als das animal rationale. Dieser Definition des Menschen entspricht die metaphysische Art und Weise zu denken. Wie sich zeigt, ist das metaphysische Denken eigentlich kein Denken, weil es sich nicht in der Nähe der Wahrheit des Seins aufhält. Genau in dieser Entfremdung des Seins erkennt Heidegger die größte Gefahr für das Wesen des Menschen, denn der Mensch wird sich damit selbst fremd, d.h. seinem Wesen. Doch ich habe weiter oben schon erwähnt, dass Heidegger in dieser Gefahr der Seinsverlassenheit gleichzeitig die Rettung des Menschenwesens vermutet. „Je mehr wir uns der Gefahr nähern, um so heller beginnen die Wege ins Rettende zu leuchten, um so fragender werden wir. Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.“¹¹⁵ Die Rettung ist also eine Aufgabe des Denkens und gleichursprünglich mit dem Ergreifen dieser Aufgabe muss das Denken sich verwandeln um diese Rettung zu vermögen. Das Wesen des Menschen, das Denken und die jeweilige Art und Weise, wie der Mensch zur Wahrheit des Seins in Beziehung steht, bilden eine ursprüngliche Einheit. Daher kann sich das Denken nur wandeln, wenn sich damit in eins die Wahrheit des Seins und das Wesen des Menschen verwandeln. Dieser Wandel kann nur vollzogen werden als die Überwindung des bisherigen Denkens der Metaphysik, und nur hier kann der Übergang zu einem anderen Denken ansetzen.

„Gesetzt aber, der Überwindung der Metaphysik entspräche das Bemühen, erst einmal auf die Seinsvergessenheit achten zu lernen, um sie zu erfahren und diese Erfahrung in den Bezug des Seins zum Menschen aufzunehmen und darin zu verwahren, dann bliebe die Frage ‚Was ist Metaphysik?‘ in der Not der Seinsvergessenheit doch vielleicht das Notwendigste alles Notwendigen für das Denken.“¹¹⁶

Die Überwindung des metaphysischen Denkens als Übergang zu einem anderen Denken entspringt also der Not der Seinsvergessenheit. Die Seinsvergessenheit waltet zwar einerseits als Gefahr, dass sich der Mensch seinem Wesen absolut entfremdet, aber diese Gefahr birgt auch die Rettung. Die Rettung bedeutet in diesem Fall, sich zuerst darauf zu besinnen, dass die Seinsvergessenheit waltet und dem Menschen das eigentliche Denken, sein ursprüngliches Wesen, verweigert. Es liegt an uns, diese Not der Seinsvergessenheit auszustehen und damit die Möglichkeit der Rettung wahr-zunehmen.

115 GA 7, S.36

116 GA 9, S.371, Vgl. auch Hermann: Besinnung, S.41: „Nur wenn die Seinsverlassenheit als solche und d.h. als Not erfahren wird, waltet die seinsgeschichtliche Möglichkeit einer Wendung dieser Not. Aber diese Not kann nur gewendet werden, wenn sie zuvor erfahren ist.“

„Diese Not ist Jenes, was den Menschen im Seienden umtreibt und ihn zuerst vor das Seiende im Ganzen und in die Mitte des Seienden und so zu sich selbst bringt und damit jeweils Geschichte anfangen oder untergehen läßt. [...] Die Notwendigkeit der Philosophie besteht darin, daß sie als Besinnung jene Not nicht beseitigt, sondern ausstehen und begründen, zum Grund der Geschichte des Menschen machen muß.“¹¹⁷

Dieses unwesentliche Denken verkennt sich also selbst, weil es das Wesen der Entbergung nicht bedenkt, und somit zur Auffassung kommt, es sei selbst der Grund für die Erschlossenheit des Seienden im Ganzen. Darin waltet für Heidegger die Gefahr, dass der Mensch die Unverborgenheit als solche zu Grabe trägt, wenn er sich ausschließlich auf der Ebene des Seienden einrichtet. Denn dann entspricht der Mensch seinem geschichtlich-geschickten Wesen in keinsten Weise mehr, und die so erschlossene Welt wird ihm fremd.

Diese Rede von Gefahr und Absturz lässt Heideggers Interpretation der Metaphysik und des entsprechenden Denkens in einem pessimistischen Licht erscheinen. Doch, wie oben gesagt, ist durch die Herrschaft des Gestells das Denken nicht an seinem unvermeidlichem Ende angekommen, sondern sie birgt die Möglichkeit des Übergangs zu einem anderen Denken. Gerade durch die Steigerung der Gefahr wächst auch die Notwendigkeit der Besinnung auf die wesentlichen Grundvoraussetzungen des menschlichen Daseins und des Denkens.¹¹⁸ Daher werde ich mich im folgenden Kapitel damit befassen, wie der Mensch es vermag, dem Anspruch des Bedenklichsten Gehör zu schenken, um dadurch auf den Weg zu kommen, das eigentliche Denken zu lernen, wodurch er sein Wesen rettet.

117 GA 65, S.45, Hermann: Besinnung, S.42: „Zeigt sich die Seinsverlassenheit als solche, dann wandelt sich die äußerste Not der Notlosigkeit in die erfahrene Not der Seinsverlassenheit, in der die Wahrheit des Seyns als sich verweigernde erstmals anklingt.“

118 Vgl. GA 7, S.33: „So birgt denn, was wir am wenigsten vermuten, das Wesende der Technik den möglichen Aufgang des Rettenden in sich.“, vgl. auch GA 8, S.31/32: „Die Behauptung sagt, das Bedenklichste sei, daß wir noch nicht denken. Die Behauptung sagt weder, daß wir nicht mehr denken, noch sagt sie rundweg, daß wir überhaupt nicht denken. Das mit Bedacht gesagt ‚noch nicht‘ deutet darauf hin, daß wir, weither vermutlich, zum Denken unterwegs sind, nicht nur unterwegs zum Denken als einem dereinst geübten Verhalten, sondern unterwegs im Denken, auf dem Weg des Denkens.“

3.0 Die Beziehung des Menschen zum Sein – Denken als Danken

Am Beginn dieses zentralen Teils meiner Diplomarbeit erlaube ich mir, noch einmal in Erinnerung zu rufen, wonach wir eigentlich fragen. Denn wie man bereits gesehen hat, ist das, was Heidegger unter Denken versteht, fundamental verschieden von dem wie die traditionelle Metaphysik und Wissenschaft diesen Begriff definiert. Ferner ist auch im Rahmen der herkömmlichen Philosophie der Begriff des Denkens kein ausgemachter Gemeinplatz.¹¹⁹ Wir fragten nach dem Denken, nach dem, was dieses Wort benennt, und welches Verhältnis des Menschen zur Welt in diesem Wort zur Sprache kommt. Bisher haben wir gesehen, was Heidegger nicht unter diesem Titel versteht und warum die Metaphysik und die neuzeitliche Wissenschaft seiner Auffassung des Denkens nicht gerecht werden. Um in den Bereich zu gelangen, in dem für ihn das Denken seinen Ort hat, ist es zuallererst notwendig, uns mit der rechten Art und Weise nach dem Denken zu fragen vertraut zu machen. Denn ebenso fremdartig wie das Fragen nach dem Sein ist uns heute auch ein angemessener Modus des Fragens nach dem Denken.¹²⁰ Heidegger stellt sich die Frage nach dem Denken in einer 1951/52 gehaltenen Vorlesung, welche unter dem Titel *Was heißt denken?* veröffentlicht wurde (GA 8). Schon der Titel dieser Vorlesung ist als Frage formuliert, und zwar als die entscheidende Frage nach dem Denken, falls wir sie in der gemäßen Weise zu fragen verstehen. “Wir fragen ‘Was heißt Denken?’ Wir fragen die Frage in einer vierfachen Weise:

1. Was bedeutet das Wort ‘Denken’?
2. Was versteht man unter der bisherigen Lehre unter Denken?
3. Was gehört dazu, daß wir das Denken wesensgerecht vollziehen?
4. Was ist Jenes, das uns in das Denken ruft?”¹²¹

In der vorliegenden Arbeit sind alle vier Arten, die heideggersche Frage nach dem Denken zu stellen, behandelt. Die zweite Art fragt nach dem Denken der Metaphysik und Wissenschaft, womit ich mich im bisherigen Text beschäftigte. Die anderen drei Arten, diese Frage zu fragen, werden im folgenden Teil zu den maßgebenden Fragehinsichten, weil sie dahin weisen, wo Heidegger das Denken verortet. Allerdings behandle ich sie nicht in der nummerierten Reihenfolge, und das ist weder notwendig, noch macht es die Sache einfacher. Denn diese Wege, welche die Frage eröffnet, sind zwar voneinander verschieden, aber sie

119 Vgl. *Wisser*, S.71 ff.

120 Vgl. *GA 2*, S.3 ff.

121 *GA 8*, S.128

verweisen aufeinander, gehören im Grunde genommen zusammen und bilden eine wesenhafte Einheit. Auch die zweite Frage nach dem logisch-metaphysischen Denken ist nicht abgeschlossen und kann daher nicht vernachlässigt werden, sondern ich werde in mehreren Kapiteln explizit darauf zurückkommen. Die Zusammengehörigkeit der vier Weisen dieser Frage kann bei einer angemessenen Beschäftigung niemals außer Acht gelassen werden, denn laut Heidegger entspringt ihre Einheit dem Geleit, der vierten Weise diese Frage zu stellen. Diese fragt nach demjenigen, was für uns denken heißt, indem es uns zu denken gibt, sozusagen nach dem primären und wesentlichsten "Gegenstand" des eigentlichen Denkens. Das, was unser Denken am wesentlichsten be-anspricht, was ihm das eigentliche Geheiß ist, bringt den Menschen auf den Weg des Denkens. Dieses Geheiß ist nicht zu verwechseln mit dem, was den Menschen zunächst und zumeist beschäftigt, denn darin liegt für Heidegger der Grund des gewöhnlichen Meinens und Glaubens. "Was am meisten von sich aus zu denken gibt, das Bedenklichste, ist nach der Behauptung dies: daß wir noch nicht denken."¹²² Das eigentliche Denken vollbringen wir also dann, wenn wir dem Anspruch des Bedenklichsten gerecht werden. Doch wie wir oben gesehen haben, entspringt die Tatsache, dass wir noch nicht denken, einer Abkehr vom Sein und der damit einhergehenden Zuwendung zum Seienden. Diese metaphysische Seinsvergessenheit, der Nihilismus, legt nahe, dass eine Antwort auf die Frage nach dem Denken gefunden ist. Das Denken wäre demnach eigentliches Denken, wenn es sich des Seins besinnt. Diese Antwort ist zwar richtig, aber in Wahrheit hat sie uns dem, was Denken heißt, keinen Schritt näher gebracht. Wenn wir sagen, dass eigentliches Denken im Sinne Heideggers sich dem Sein zuwenden muss, haben wir eine adäquate Antwort für unsere Frage gefunden, jedoch dabei den Weg übergangen, welchen diese Frage uns überhaupt erst eröffnet. "Vielleicht ist die Frage ‚Was heißt Denken?‘ als Frage einzig und einzigartig. Für uns besagt dies, daß wir, wenn wir sie fragen, am Beginn eines langen und kaum übersichtbaren Weges stehen."¹²³ Die Frage „Was heißt Denken?“ kurz und bündig zu beantworten, ist für Heidegger der falsche Weg, denn es wäre dabei für das Denken nichts gewonnen. Es gibt eine unglaubliche Menge an bestehenden Theorien und Erklärungen des Denkens, in den Wissenschaften und der Philosophie, doch keine wird der so gestellten Frage nach dem Denken gerecht. Offenbar gibt es überhaupt keine Antwort im klassischen Sinne auf diese Frage, was uns äußerst befremdlich erscheinen mag. Denn klassischer Weise bilden Frage und Antwort eine sich gegenseitig bedingende Zweiheit in der Einheit. Doch das Denken dieser Frage, das eigentliche Denken Heideggers, zielt nicht ab auf

122 GA 8, S.8

123 GA 8, S.162

eine Antwort, sondern be-ruht in der Fragwürdigkeit der Frage. Es scheint, dass dieses fremdartige Denken absolut nichts mit dem zu tun hat, was wir für gewöhnlich als Denken bezeichnen. Diese Fremdartigkeit des eigentlichen Denkens macht uns Heidegger sogar noch eindeutiger bewusst, indem er es in Abgrenzung gegen das bisherige Denken der Metaphysik charakterisiert. (GA 8, S.163)

1. Das Denken führt zu keinem Wissen wie die Wissenschaften.
2. Das Denken bringt keine nutzbaren Lebensweisheiten.
3. Das Denken löst keine Welträtsel.
4. Das Denken verleiht unmittelbar keine Kräfte zum Handeln.

Aufgrund dieser Charakteristik und der Tatsache, dass es keine unmittelbaren Antworten liefert, erscheint dieses Denken, das Heidegger von uns fordert und angeblich unserem Wesen entsprechen soll, keinen Nutzen zu haben. Rufen wir uns aber in Erinnerung, dass diese Orientierung an Mitteln und Zwecken für das Denken der abendländischen Metaphysik charakteristisch ist, von dem Heidegger behauptet, kein Denken in seinem Sinne zu sein. Es wäre äußerst merkwürdig, wenn ein rigoros anderes Denken, das außerhalb des metaphysischen Rahmens angesiedelt ist, wieder auf dieselben Hinsichten der Anwendbarkeit und Nützlichkeit abzielt. „Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, daß von ihm eine Wirkung ausgeht oder daß es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das einfachste und zugleich das höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht.“¹²⁴ Wir müssen uns von dem Primat des Praktischen verabschieden, falls wir uns diesem Denken wesensgerecht widmen wollen. Doch gleichzeitig darf man nicht vermeinen, das eigentliche Denken sei eine rein theoretische Beschäftigung mit den Dingen, das im Gegensatz zum praxisorientierten Planen und Berechnen überhaupt keinen weltlichen Bezug beansprucht. Das Gegensatzpaar Theorie – Praxis ist dem eigentlichen Denken ebenso fremd wie der Dualismus von Aktivität und Passivität. Diese Bestimmungen entsprechen ausschließlich einem Verhältnis zum Seiendem, zu dem wir uns theoretisch oder praktisch verhalten. Das eigentliche Denken ist keineswegs sinnlos oder gar weltfremd weil es diesen Kategorien nicht genügt, sondern es entspringt einem ursprünglicheren Anspruch, und zwar dem des Seins selbst.¹²⁵ Deshalb erzielt dieses Denken keine unmittelbaren Auswirkungen auf das Seiende, aber dafür kann es die Wirklichkeit als solche in ihrem Wesen verändern. Wenn dieses Denken eines anderen Anfangs bedarf, dann müssen darin neue Werte und Ansprüche

124 GA 9, S.313

125 Vgl. GA 9, S.358: „Die Antwort lautet: dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung. Dieses Denken ist, insofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem. [...] Solches Denken hat kein Ergebnis. Es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen indem es ist.“

an das Denken walten, als sie für das bisherige Denken bestimmend waren. Dass ein Denken an die Wahrheit des Seins und ein Denken an das Sein des Seienden unter einem grundlegend anderen Anspruch stehen, ist für die folgenden Ausführungen von entscheidender Bedeutung und wird mit jedem Schritt, den wir gehen, an Klarheit gewinnen. Auf den ersten Schritten dieses Weges werde ich mich mit dem Geleit des Seins befassen, also die vierte Art der Frage im Hinblick auf die zweite Art sie zu fragen behandeln. Wenn wir dann den angemessenen Weg eingeschlagen haben, wird es notwendig zu erfassen, wie wir uns darauf fortbewegen und welche Wegmarken es zu beachten gilt. Hierfür versuche ich mich in einer Besinnung auf die dritte Art diese Frage zu stellen. Abschließend werde ich mich auf ein angemessenes Wort für das Denken, auf das Wort, welches im Denken spricht, besinnen. Diese Arbeit stellt nicht den Anspruch, das Denken zu erneuern, aber sie kann als Vorbereitung, als Hinführung zu einem anderen Anfang des Denkens dienen.

3.1 Der Zug des Seins als Ent-zug

Wir haben gesehen, dass im Denken der abendländischen Metaphysik eine fortwährende Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit des Seins waltet. Für Heidegger ist diese Abwendung vom Sein nicht eine beiläufige Charakteristik, sondern ihr wesentlicher Grundzug, weshalb er ihre Geschichtlichkeit als Nihilismus bestimmt. Gleichursprünglich mit dieser Abkehr vom Sein vollzieht sich eine Hinwendung zum Seienden, welche sich mehr und mehr entfaltet, bis die platonische Ordnung auf den Kopf gestellt wird, womit der metaphysische Möglichkeitsspielraum durchschritten ist. Dieses Konzept der so genannten „Seinsvergessenheit“ ist allerdings gar nicht so klar und eindeutig, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Denn es stellt sich die Frage, wie es dazu kommt, dass wir uns vom Sein abwenden. Ferner gilt es zu bedenken, inwiefern diese Abkehr vom Sein überhaupt möglich ist, denn wir verhalten uns ja permanent zu Seiendem, das *ist*. Aufgrund dieses permanenten Umgangs mit Seiendem können wir uns nicht gänzlich vom Sein abgewendet haben. Denn jede Hinwendung zum Seienden ist begleitet von einer Hinwendung zum Sein oder vielleicht sogar geleitet.

„Wir stehen also vor drei Arten von Gleichgültigkeit. Zunächst gibt es die absolute Gleichgültigkeit des vorhandenen Seienden: Der Stein hat seinen Ort diesseits des Unterschieds, der die Gleichgültigkeit von ihrem Gegenteil trennt. Dann gibt es die Indifferenz als positives Phänomen des Daseins. Schließlich gibt es noch die Gleichgültigkeit, die in der Geschichte der Metaphysik – etwa seit Descartes – ihren Ausdruck in der auffälligen ‚Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein zu fragen‘, findet, vor allem aber in der Bedürfnislosigkeit, nach dem eigenen Sein zu fragen, nach dem Sein des Seienden, das wir sind.“¹²⁶

Ich führe hier dieses Zitat an, um von vornherein klar zu machen, dass es sich um keine absolute Abkehr vom Sein handelt. Denn das vorhandene Seiende, wie der Stein oder der Hammer, kann sich vom Sein nicht abwenden, weil es sich ihm auch nicht zuwenden kann. Diese Gleichgültigkeit liegt vor der Differenz von Sein und Seiendem und kann daher weder dem einen noch dem anderen mehr oder weniger Beachtung schenken. Die zweite und dritte Form der Seinsvergessenheit sind Phänomene des menschlichen Daseins, welche die Möglichkeit der Zuwendung beinhalten und voraussetzen. Die zweite Art der Gleichgültigkeit, die sogenannte Indifferenz, betrifft unseren alltäglichen Lebensvollzug, wobei wir uns zunächst und zumeist mit Seiendem befassen und dabei das Sein dieses Seienden unbedacht voraussetzen und hinnehmen. Wenn wir uns zum Beispiel eines Hammers bedienen, dann erschließt sich dieser als Gebrauchsding, um einen gewissen Zweck zu erfüllen. Wir entdecken den Hammer eingebettet in einen Bedeutungszusammenhang, innerhalb dessen er auf mannigfaltiges Seiendes verweist. Wir benützen ihn, um Nägel in Bretter zu schlagen, welche dann einen Bilderrahmen ergeben, der wiederum für das Hochzeitsfoto meines Bruders gedacht ist. Dieser Verweisungszusammenhang aus Seiendem wird getragen von einer daseinsmäßigen Existenz. Der jeweilige Mensch ist allerdings nicht mehr durch ein „um . . . zu“ mit dem Seienden verknüpft, sondern als das jeweilige „Worum-willen“ dieser „Bewandnisganzheit“ geht er in der Gegebenheit des Seienden auf und erfährt sich als ihr Grund. Diese Gegebenheit und vorgängige Entdecktheit der Gebrauchsdinge in ihrer Bewandnisganzheit, welche das Erkennen eines Hammers als Ding zum Hämmern allererst ermöglicht, bleibt dabei jedoch stets unbedacht. Diese vorgängige Erschlossenheit vom Sein des Seienden tritt bei unserem alltäglichen Umgang mit der Welt in den Hintergrund, wenn wir uns mit Seiendem befassen, damit wir das jeweilige Seiende in seinen Verweisungsbezügen zu anderem Seiendem entdecken.¹²⁷ Dieses positive Phänomen der Indifferenz, in der wir uns für gewöhnlich bewegen, ist gleichursprünglich mit der dritten Art der Gleichgültigkeit, welche sich im Rahmen des metaphysischen Fragens ausbreitete. Diese

126 Derrida, Vom Geist, S.28/29

127 Vgl. GA 2, S. 90 ff.

Art der Gleichgültigkeit, die eigentliche Seinsvergessenheit, beherrscht das metaphysische Denken. Im Laufe ihrer Geschichte zeitigte diese theoretische Abwendung vom Sein des Seienden drei Vorurteile gegenüber dem Sein, durch welche jede weitere Beschäftigung überflüssig erschien. In diesen Vorurteilen erschöpft sich laut Heidegger die metaphysische Beschäftigung mit dem Sein, weshalb sie mir als Ausgangspunkt zur weiteren Analyse passend erscheinen.

„Man sagt: ‚Sein‘ ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch. Dieser allgemeinste und daher undefinierbare Begriff bedarf auch keiner Definition. Jeder gebraucht ihn ständig und versteht auch schon, was er je damit meint.“¹²⁸ Darin ist gesagt, der Begriff des Seins bzw. das Sein selbst ist erstens der allgemeinste Begriff, zweitens undefinierbar und drittens der selbstverständlichste Begriff. Die Allgemeinheit des Seins beruht darin, dass es jedem erdenklichen Seienden zukommt, denn es gibt einfach nichts, was nicht ist. Deshalb transzendiert es alle sachhaltigen Kategorien der Qualität, Quantität, etc., die zur Differenzierung von Seiendem herangezogen werden. Aufgrund dieser Allgemeinheit sagt das Sein auch nichts Besonderes aus, weil es eine Aussage beinhaltet, die von jedem Seienden gilt. Aus dieser Allgemeinheit geht auch das zweite Vorurteil der Undefinierbarkeit hervor, wenn „definitio fit per genus proximum et differentiam specificam.“¹²⁹ Diese klassische Form der Definition des logisch-metaphysischen Denkens beruht auf der Einordnung in die nächst höheren Gattung und der Abgrenzung durch den artbildenden Unterschied. Weil aber das Sein, wie wir gesehen haben, keinen höheren Gattungsbegriff zulässt und darüber hinaus keine Differenzierung gegenüber anderen Arten des Existierens möglich ist, widersetzt es sich dieser Form der Definition. Diese Art und Weise, etwas zu definieren, funktioniert ausschließlich, wenn es sich dabei um etwas Gegebenes, also ein Seiendes, handelt. Beim Sein jedoch, welches nicht mit Seiendem gleichgesetzt werden kann, muss die Definition per definitionem versagen. Das dritte Vorurteil gegenüber dem Sein, die Selbstverständlichkeit, erfassen wir am besten sprachlich. Denn in jeder Aussage über Seiendes kommen wir nicht umhin zu sagen, dass es ist. „Der Baum ist grün“ zielt zwar darauf ab eine Qualität (in diesem Fall die Grünheit) des Baumes zu benennen, aber gleichzeitig haben wir gesagt, dass er ist. Dieses Sein des Baumes wird zwar nicht mehr eigens thematisiert und befragt, doch beruft sich jede Aussage implizit auf dieses ungedachte Vorverständnis von Sein. Weil all unser Verhalten, nicht nur die Sprache, schon auf dieser unbedachten Voraussetzung des Seins beruht, welche als die Erschlossenheit von

128 GA 2, S.3

129 GA 2, S.5

Seiendem waltet, wurde es als selbstverständlich hingenommen. Von dieser kaum bedachten Voraussetzung macht jegliches Denken im Rahmen der Metaphysik Gebrauch, wobei die drei genannten Vorurteile den Anschein entstehen lassen, als sei diese Sache hinreichend erörtert und verstanden. Es scheint dem metaphysischen Denken, als ob es hier nichts weiter zu verstehen gäbe, woraufhin das Sein der Unbedenklichkeit preisgegeben war und dadurch in die Vergessenheit versank. Damit hatte sich das Denken der abendländischen Metaphysik und der aus ihr hervorgegangenen Wissenschaften eine fruchtbare Beziehung zum Sein des Seienden verschüttet und folglich mehr und mehr dem Seienden zugewandt. Das Sein wird im metaphysischen Kontext zwar nicht zur Gänze ausgeblendet, jedoch erfolgt die Hinwendung zum Sein vermittelt über das Seiende. Das vorstellende Denken befragt das Seiende als Solches, und glaubt dadurch das Sein des Seienden zu befragen.

„Allein, die Metaphysik antwortet nirgends auf die Frage nach der Wahrheit des Seins, weil sie diese Frage nie fragt. Sie fragt nicht, weil sie das Sein nur denkt, indem sie das Seiende als das Seiende vorstellt. Sie meint das Seiende im Ganzen und spricht vom Sein. Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende.“¹³⁰

Im metaphysischen Denken wurde die ontologische Differenz weder eigens bedacht noch rigoros eingehalten. Diese Gleichbehandlung von Sein und Seiendem führte dazu, dass man sich dem Sein über den Umweg der Abstraktion anzunähern versuchte. Dabei wird am Seienden im Ganzen von jedweder Besonderheit abgesehen (abstrahiert), womit als einzige Bestimmung das aller allgemeinste Merkmal übrig bleibt. Diese allgemeinste Eigenschaft des Seienden ist das Sein, womit wir wieder bei den oben genannten Vorurteilen angekommen sind. Das Sein kann nicht wie das allgemeinste Prädikat am Seienden behandelt werden, denn dabei wird es in ein Seiendes verwandelt. Um diese metaphysische Verwirrung zu überwinden, schreibt Heidegger schon am Beginn von *Sein und Zeit*: „'Sein' ist nicht so etwas wie Seiendes.“¹³¹ Auf dieser Ontifizierung des Seins beruhen auch der unmögliche Definitionsversuch und die Selbstverständlichkeit im Rahmen der prädikativen Aussage. Im Gegensatz dazu ist für ein Denken im Sinne Heideggers das Sein des Seienden, keineswegs der allgemeinste, undefinierbare und selbstverständlichste Begriff. Im Gegenteil ist das Sein der fragwürdigste, dunkelste und missverständlichste aller Begriffe, unter dem sich die ungedachten und unausgesprochenen Voraussetzungen jedes metaphysischen Denkens verbergen. „Das Satz ‚das Seiende ist' hält sich unendlich weit entfernt von einem leeren

130 GA 9, S.370

131 GA 2, S.5

Gemeinplatz. Er enthält vielmehr das erfülltste Geheimnis alles Denkens und zwar in einem ersten Wink des Sagens.“¹³²

Doch diese Seinsvergessenheit des metaphysischen Denkens und die damit einhergehenden Vorurteile gegenüber dem Sein beruhen für Heidegger nicht bloß auf einer Unfähigkeit des Menschen, sondern darin verbirgt sich ein Grundzug des Seins selbst.

„ . . . daß wir noch nicht denken, liegt keineswegs nur daran, daß der Mensch sich noch nicht genügend dem zuwendet, was von Haus aus bedacht sein möchte, weil es in seinem Wesen das zu-Denkende bleibt. Daß wir noch nicht denken, kommt vielmehr daher, daß dieses zu-Denkende selbst sich vom Menschen abwendet, langher schon abgewendet hat.“¹³³

Auch aufgrund dieses wesenhaften Entzugsmoments des Seins wurde es vom bisherigen Denken nicht beachtet. Doch wie soll sich das Denken eines ungegenständlichen und verborgenen Phänomens überhaupt annehmen? Besteht für das Denken überhaupt die Möglichkeit des Seins gewahr zu werden? „Allein – das Sichtenziehen ist nicht nichts. Entzug ist Ereignis. Was sich entzieht, kann sogar den Menschen wesentlicher angehen und in den Anspruch nehmen als alles Anwesende, das ihn trifft und betrifft.“¹³⁴ Für Heidegger ist gerade dieser Entzug die Dimension, in der das Sein für das Menschenwesen auffällig wird. In der wesentlichen Erfahrung des Entzugs fällt das Dasein aus seinem gewöhnlichen Aufenthalt bei den Dingen heraus, womit ihm der Bezug zum Sein ausdrücklich wird. Im alltäglichen Gebrauch von Dingen sind diese schon im voraus auf ihre Bedeutung hin erschlossen, und der Mensch hält sich nicht weiter bei dem Sein des Gegenstandes auf. Der Hammer wird benützt, um dieses oder jenes zu machen, wobei sein Vorhandensein ganz selbstverständlich erscheint. Wenn jedoch der Hammer nicht funktioniert oder gar nicht auffindbar ist, dann wird dem Menschen auffällig, dass dieser Hammer *ist*. In einer Störung des normalen Weltbezugs ereignet sich dem Menschen eine tiefere Dimension der Wahrheit. Gerade wenn die vorgängige Erschlossenheit des Seienden, in welcher der Mensch je schon heimisch ist, gestört ist, dann zeigt sich die Erschlossenheit als solche. In „Sein und Zeit“ differenziert Heidegger drei Modi, wie dem Mensch das Sein von zuhandenen Gegenständen bewusst wird. „Die Modi der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit haben die Funktion, am Zuhandenen den Charakter der Vorhandenheit zum Vorschein zu bringen.“¹³⁵ In diese Weisen erscheint dem Dasein ein Gebrauchsding, wenn es entweder kaputt ist, fehlt oder irgendwie im Weg ist. Das Sein tritt gerade dann in den Vordergrund, wenn das Seiende

132 GA 8, S.178

133 GA 8, S.8

134 GA 8, S.10

135 GA 2, S.99

seinen gewöhnlichen Gebrauch versagt. Die Selbstverständlichkeit, mit der sich der Mensch in seiner Welt aufhält, verhindert diese Erfahrung des Entzugs. Nur wenn der alltägliche Umgang mit Seiendem irgendwie gestört ist, dann meldet sich die Selbstverständlichkeit als solche. Im Laufe seines weiteren Denkweges wird diese selbstverständliche Gelichtetheit des Seienden für Heidegger noch eklatanter. Denn damit überhaupt Seiendes ist, muss sich diese vorgängige Offenheit je schon gelichtet haben. Sie selbst bleibt aber stets in der Selbstverständlichkeit verborgen und wird nicht eigens bedacht.¹³⁶

Ganz besonders eklatant zeigt sich dem Menschen seine permanente, präreflexive Beziehung mit dem Sein dann, wenn ihm das Seiende im Ganzen entgleitet. Diese eigentümliche Erfahrung macht der Mensch laut Heidegger primär in der wesentlichen Grundstimmung der Angst.

„In der Angst – sagen wir – ‚ist es einem unheimlich‘. Was heißt das ‚es‘ und das ‚einem‘? Wir können nicht sagen, wovor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu. Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – diese ‚kein‘. Die Angst offenbart das Nichts.“¹³⁷

In der wesentlich verstandenen Angst fürchtet sich der Mensch nicht vor diesem oder jenem, sondern die Gesamtheit der Gegenstände geht dem Menschen verloren. Heidegger erarbeitet die Grundstimmung der Angst in Abgrenzung gegen die Erfahrung der Furcht, die stets vor oder um etwas fürchtet. Die Furcht hat einen Gegenstand, der sie hervorruft und aufgrund dessen sie auch wieder zum Verschwinden gebracht werden kann. „Angst ist grundverschieden von Furcht. Wir fürchten uns immer vor diesem oder jenem bestimmten Seienden, das uns in dieser oder jener bestimmten Hinsicht bedroht.“ Im Rahmen des gewöhnlichen Weltbezugs gibt es Dinge, vor denen man sich fürchtet. Dabei handelt es sich stets um bestimmtes Seiendes, das aus einem gegebenen Horizont begegnet, indem es als Bedrohung erscheint. Vor einem Löwen im Zoo fürchtet sich keiner, weil dabei keine Bedrohung besteht. In der freien Wildbahn sieht die Sache allerdings anders aus. In diesem Zusammenhang erscheint der Löwe sehr wohl als Bedrohung, womit ein geeigneter Anlass für das Aufkommen von Furcht besteht. Dieses Moment von bedeutsamer Eingebundenheit in einen bestimmten Horizont ist der wesentlichen Erfahrung von Angst fremd. In der Angst bezieht sich der Mensch gerade nicht auf ein bestimmtes Seiendes, weshalb sie ihm eine

136 Vgl. GA 45, S.19
137 GA 9, S.112

ursprüngliche Erfahrung des Nichts vermittelt. In diesem Nichts waltet die Verneinung des Seienden im Ganzen, worin der Mensch normalerweise heimisch ist. Wenn einen die Angst überkommt, einem unheimlich wird, dann weiß man nicht wovor und weswegen, sondern das Heimischsein als solches, die Selbstverständlichkeit des gesamten Weltbezugs, geht verloren. „Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. In der Angst versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltliche Seiende.“¹³⁸ Weil alles Gegenständliche in die Bedeutungslosigkeit versinkt, erfährt sich der Mensch hineingehalten in die absolute Ungegenständlichkeit, das Nichts. Die Rede von einem Nichts hat keine Beziehung zu irgendeinem Gegenstand, sondern besagt eine ursprüngliche Erfahrung von Entzug. Es geht dabei auch nicht um das Verschwinden des Seienden, denn die Dinge sind ja nach wie vor existent. Aber was dem Menschen verloren geht, ist der Sinn, die alltägliche Bedeutung der Dinge. Das Seiende im Ganzen versinkt in die Bedeutungslosigkeit und hinterlässt das Nichts. Dieses Nichts ist als die Verneinung alles Seienden, eine ursprüngliche Erfahrung der Wahrheit des Seins. Wenn der Mensch sich nicht mehr bei diesem oder jenem Aufhält, sondern ihm das Seiende im Ganzen entzogen ist, erfährt er die Gegebenheit als solche. Das Nichts vermittelt eine Erfahrung davon, was es heißt, dass überhaupt etwas ist. Im Nichts der wesentlich verstandenen Angst bedrängt den Menschen nicht etwas, sondern das Sein selbst. „Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein. Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.“¹³⁹ Die Kenntnis vom Nichts hat der Mensch nicht durch einen rationalen Vergleich mit dem Seienden im Ganzen, sondern sie ereignet sich innerhalb der vorgängigen Erschlossenheit des Seins. Diesem eigentlichen Phänomen des Denkens wird der Mensch nicht unmittelbar gewahr, sondern erst über die Erfahrung des Nichts, den absoluten Entzug, erfährt sich der Mensch in Beziehung zum Sein. Das Dasein ängstigt sich um das Seiende im Ganzen, um sein ursprüngliches In-der-Welt-sein, d.h. es ängstigt sich um das Sein selbst. Das Nichts ergibt sich keineswegs als der Gegensatz zum Seienden im Ganzen, sondern zeigt sich an diesem als die erste Phänomenalität des Seins. Der Mensch weiß vom Seienden im Ganzen nur aufgrund der Erfahrung des Nichts. Das Nichts und das Sein bilden zum Seienden im Ganzen kein Außerhalb, sondern sind mit diesem gleichursprünglich und zeigen sich dem Menschen nur in innigster Einheit. „Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das

138 GA 2, S.249
139 GA 9, S.115

Nichts nenne. Darum, weil es das Sein denkt, denkt das Denken das Nichts.“¹⁴⁰ Diese Erfahrung des Nichts ist für das wesentliche Denken von entscheidender Bedeutung, weil gerade darin die Beziehung zum Sein selbst waltet. Diese Unheimlichkeit des Nichts auszuhalten, bedeutet einen ersten Schritt in Richtung der Wahrheit des Seins zu vollziehen, womit diese dem Denken näher gebracht wird.

„Die Bereitschaft zur Angst ist das Ja zur Inständigkeit, den höchsten Anspruch zu erfüllen, vom dem allein das Wesen des Menschen getroffen ist. Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist. Der also in seinem Wesen in die Wahrheit des Seins Gerufene ist daher stets in einer wesentlichen Weise gestimmt. Der klare Mut zur wesenhaften Angst verbürgt die geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins.“¹⁴¹

Das menschliche Wesen beruht auf seiner Beziehung zum Sein. Sie waltet als die Transzendenz des Seienden hin zum Sein. Das Menschenwesen selbst ist also ein transzendentes Wesen, weil es stets dem Zug des Seins folgend über das Seiende hinausweist. Ausdrücklich erfahren wird dieser Ent-zug in der Angst, was ihr einen positiven Charakter verleiht. Sie zu bejahen, bedeutet eine ursprüngliche Selbstbesinnung, worin sich der Mensch vom Sein ereignet weiß. Dieses Ereignis ist für das eigentliche Denken das Bedenklichste.

3.2 Wieder-holung: Rückbesinnung auf das Ungedachte der Metaphysik

Wir stehen heute innerhalb der Vollendung einer langen Tradition des Denkens. Diese Tradition bezeichnet man gemeinhin als abendländische Metaphysik. Die bisherige Geschichte des Denkens ist für Heidegger bestimmt von einer Verwechslung. Weil die ontologische Differenz nicht eigens bedacht wurde, erschien das Sein nur im Hinblick auf das Seiende als dessen allgemeinste Bestimmung. Diese Entwicklung gipfelt in einer absoluten Gleichgültigkeit gegenüber dem Sein, der Seinsvergessenheit, was gleichzeitig ihrer Vollendung entspricht. Doch mit der Vollendung eröffnet sich die Möglichkeit eines anderen Anfangs. Dieser andere Anfang des eigentlichen Denkens bedarf der Vorbereitung, die sich als Übergang vollzieht. Wir müssen uns also zuerst auf den Übergang besinnen, um in die Nähe des eigentlichen Denkens zu gelangen. Dieser Übergang setzt an bei der Vollendung der Metaphysik, insofern er nur aus der Metaphysik hervor-gehen kann. In einer geschichtlichen Besinnung auf die Metaphysik sollen die ungedachten Voraussetzungen des metaphysischen Denkens ans Licht gebracht werden, damit daraus ein anderes Denken entspringen kann. Für

140 GA 9, S.360

141 GA 9, S.307

Heidegger kann die Wiederaneignung des Ungedachten nur im produktiven „Gespräch“ mit den Denkern der Metaphysik stattfinden.

Daher ist der erste Schritt dieses Übergangs zu einem anderen Denken eine Besinnung auf die Seinsvergessenheit des bisherigen Denkens. Diese Besinnung besteht für Heidegger darin, die Seinsvergessenheit dem Denken anzuvertrauen, was nicht bedeutet sie zu lösen oder zu bekämpfen. Sie soll bedacht werden und damit als solche erkannt und anerkannt werden. Erst wenn das Denken dem Wesen der Seinsvergessenheit ge-wahr wird, dann erfährt es sich in der Not der Verlassenheit. Das Wesen der Seinsvergessenheit ist jedoch ein geschichtliches, denn das Sein selbst ist geschichtlich. Damit die Seinsvergessenheit ursprünglich erfahren werden kann, vollzieht sich die Besinnung notwendig als geschichtliche Besinnung auf ihren Ursprung. „Das übergängliche Denken leistet den gründenden Entwurf der Wahrheit des Seyns als *geschichtliche* Besinnung. Die Geschichte ist dabei nicht der Gegenstand und Bezirk einer Betrachtung, sondern jenes, was das denkerische Fragen erst erweckt und erwirkt als die Stätte seiner Entscheidung.“¹⁴² In solcher Besinnung auf die Geschichte der Metaphysik bis hin zu ihrem Anfang besinnt sich das Denken wesentlich auf sich selbst, denn die bisherige Geschichte des abendländischen Denkens ist seit jeher Metaphysik. Weil Heidegger die Geschichte in einem grundlegenden Unterschied zur Historie versteht, kann auch die geschichtliche Besinnung nicht einer historischen Betrachtung gleichkommen.¹⁴³ Diese geschichtliche Besinnung ist für ihn allerdings nicht eine Möglichkeit neben anderen, um mit dem eigentlichen Denken zu beginnen, sondern der andere Anfang des Denkens *muß* sich als geschichtliche Besinnung vollziehen. Das Denken kann seine Geschichte nicht einfach hinter sich zurücklassen, wenn es zu sich selbst kommen will, sondern es muss zuerst sich selbst fragwürdig werden. In diese Fragwürdigkeit gelangt es nur, wenn es seine Herkunft bedenkt. Erst in dieser Fragwürdigkeit eröffnet sich der Raum, sich selbst zu *hinterfragen*, um dadurch die *ungedachten* Voraussetzungen ans Licht zu bringen. „Das Ungedachte in einem Denken ist nicht ein Mangel, der dem Gedachten anhaftet. Das *Un-Gedachte* ist je nur als das *Un-gedachte*. Je ursprünglicher ein Denken ist, um so reicher wird sein Ungedachtes. Das Ungedachte ist sein höchstes Geschenk, das ein Denken zu vergeben hat.“¹⁴⁴ Dieses Ungedachte des ersten Anfangs des Denkens als Metaphysik ist die Voraussetzung für einen anderen Anfang des Denkens. Das wesentliche Denken entspringt und entwirft sich aus dem Ungedachten des ersten Anfangs.

142 GA 65, S.5

143 Vgl. Kapitel 2.1 Die Metaphysik als Geschichte: Der Nihilismus

144 GA 8, S.82

„Aus dem ‚anderen Anfang‘ heraus soll die tiefere Einheit zwischen erstem und anderem Anfang ihren Ort zugewiesen bekommen. Und das heißt, dass die Grundfrage nach der Wahrheit des Seins nur entfaltet werden kann, wenn die ‚Leitfrage‘ ‚geschichtlich begriffen und verwandelt‘ wird (ibid., S.6). Das Denken des anderen Anfangs erschließt sich als ‚Eindrängnis in ein im ersten Anfang Verwahrtes‘ (ibid.,S.171)“¹⁴⁵

Diese verborgenen Voraussetzungen für die metaphysische Entwicklung des Denkens müssen in der geschichtlichen Besinnung fruchtbar gemacht werden, damit eine andere Geschichte des Denkens, das eigentliche Denken, sich ereignen kann.

Diese Rückkehr in den ersten Anfang des Denkens, um das darin Ungedachte wiederkehren zu lassen in der Gründung eines anderen Anfangs, ist die wesentliche Herausforderung an das metaphysische Denken in der Seinsverlassenheit. Vor dieser Entscheidung steht der Mensch heute, wenn er sein Wesen vor der Gefahr des Gestells retten will. Heidegger betitelt diese geschichtliche Herausforderung im Übergang zu einem anderen Denken mit dem Wort „Wieder-holung.“ Die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes, etwas Altes aus der Vergangenheit wieder hervorzuholen, lässt sich hier nicht unbefragt übertragen, denn schon bei kurzer Besinnung wird klar, dass dies hier nicht gemeint sein kann. Die Wiederholung im alltäglichen Sprachgebrauch hat ja schon ein Wissen von demjenigen, was sie wieder in die Gegenwart zurückbringen soll. Normalerweise kennen wir den Gegenstand, den es wieder zu holen gilt. Außerdem sind wir uns bis zu einem gewissen Grad bewusst, wo wir den betreffenden Gegenstand finden und wie wir ihn wieder für die Gegenwart relevant machen können. Beim Un-gedachten verhält sich die Sache grundlegend anders. Wir wissen nicht, wo wir das Ungedachte suchen sollen oder wie wir es wieder mit Gegenwart beschenken. Wir haben überhaupt kein konkretes Wissen vom Ungedachten, es ist dem Denken noch verborgen, aber nicht überhaupt unzugänglich. Damit sei nur gesagt, dass es das Ungedachte nicht einfach zu finden gibt, gleich einem historischen Gegenstand, um dann darauf einen neuen Anfang zu begründen. Wir müssen das Ungedachte bedenken, um es irgendwie zu finden. Als dieses Un-gedachte der Metaphysik bestimmt Heidegger die Wahrheit des Seins. Auf diese vorgängige, mitgängige und unthematische Erschlossenheit gilt es sich zu besinnen, um den Übergang in ein anderes Denken zu bereiten. Die Wahrheit des Seins war auch im ersten Anfang der Stachel, welcher das Denken auf seinen Weg brachte, doch wurde sie

145 Seubert, S.191, Vgl. auch Hermann: Besinnung, S.38: „Weil die Geschichte des Seyns die Geschichte der Ersten und des Anderen Anfangs ist, d.h. das Geschehen der erstanfänglichen und der andersanfänglichen Wesung des Seyns, erhält das seinsgeschichtliche Denken auch den Namen des *anfänglichen Denkens*. Als der Erste Anfang kommt die Wahrheit des Seyns nicht *als* die Wahrheit des Seyns, sondern nur als ihr verhüllter Vorschein ins Offene: als φύσις und ἀλήθεια, d.h. als das Aufgehen des Seienden im Ganzen in dessen Unverborgenheit. Als der Andere Anfang kommt die Wahrheit des Seyns als Ereignis in ihr Offenes.“

verkannt und missverstanden. Und während der gesamten metaphysischen Beschäftigung mit dem Sein des Seienden schimmerte im Verborgenen die Wahrheit des Seins, aber sie kam nicht eigens zu Wort. Sie wurde im Laufe des Nihilismus nicht zerstört, jedoch ging der Mensch seiner ursprünglichen Beziehung zu dieser Wahrheit mehr und mehr verlustig. Diese ursprüngliche Beziehung zur Wahrheit des Seins gilt es wiederzuholen, damit das Sein eigens bedacht werden kann. Daher verfährt diese Wiederholung nicht historisch, sondern sie wird ausschließlich als „phänomenologische Reduktion“ dem eigentlichen Denken gerecht.

„Als Reduktion (in der von Heidegger festgelegten Bedeutung, die sich von Husserls Verständnis der Reduktion prinzipiell unterscheidet) ist sie ‚die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit) dieses Seienden‘ (GA 24, 29). Damit geht Hand in Hand die Destruktion, d.h. ‚ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendigen zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind‘ (ebd. 31).“¹⁴⁶

Diese Reduktion geht aus vom Seienden und bewegt sich zum Sein des Seienden. Allerdings steht sie in einem grundlegenden Gegensatz zur methodischen Abstraktion. Diese bedient sich des logischen Schlusses vom Besonderen auf das Allgemeine, der Induktion. Dabei wird von den mannigfaltigsten Besonderheiten einer großen Anzahl von individuellem Seienden abgesehen (abstrahiert), um dadurch das Allgemeine, das was all diese Individuen gemeinsam haben, in den Blick zu bekommen. Doch damit ist für Heidegger noch keineswegs das Sein des Seienden erfasst sondern wiederum seiende Eigenschaften, wenn auch sehr allgemeine. Die Methode der Abstraktion ist uns bei den Vorurteilen gegenüber dem Sein (Kapitel 3.1) schon begegnet, denn sie beherrscht das metaphysische Denken. Deshalb geht die phänomenologische Reduktion Hand in Hand mit der sogenannten Destruktion, dem Abbauen der metaphysischen Vorurteile. In einem Rückgang durch die Geschichte gilt es die vorherrschenden Begriffe zu hinterfragen, bis man zu ihrem Ursprung gelangt, von wo her ein andersgeartetes Fragen möglich wird, dem ein anderes Denken entspricht. Die „Wiederholung“ im Sinne Heideggers ist also fundamental verschieden von jedem logischen Zugang zum Seienden, weil sie dieses Denken überwinden muss. Sie ist wesentlich verstanden nur im Rahmen eines phänomenologischen Denkens möglich.

146 Vetter, S.6

„Der Ausdruck ‚Phänomenologie‘ bedeutet primär einen Methodenbegriff. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das Wie dieser. [...] Der Titel ‚Phänomenologie‘ drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: ‚zu den Sachen selbst!‘ – entgegen allen freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als ‚Probleme‘ breitmachen.“¹⁴⁷

Dem phänomenologischen Denken geht es um die Phänomene, doch nicht im gewöhnlichen Sinn des bloßen Erscheinens von etwas, oder gar dem Erscheinen von etwas als bloß trügerischer Anschein, sondern das phänomenologische Phänomen ist ursprünglicheres Erscheinen, in dem jede private Erscheinung von etwas und jeder scheinbare Anschein grundgelegt ist. Es ermöglicht jegliches Erscheinen von etwas als etwas, sodass es unserer empirischen Wahrnehmung zugänglich wird. Gleichzeitig verbirgt sich dieses in der Erscheinung eines Gegenstandes (dem vulgären Phänomen), weshalb es für gewöhnlich nicht wahrgenommen wird. Dieses phänomenologische Phänomen ist solches, „was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen, je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden, und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende (‚Formen der Anschauung‘) sind Phänomene der Phänomenologie.“¹⁴⁸ Das ursprüngliche Phänomen ist vorgängig, weil es jede Wahrnehmung, jedes Erscheinen von etwas als etwas ermöglicht. Doch gleichursprünglich ist es mitgängig, da es der empirischen Erscheinung nicht zeitlich vorhergeht, aber sehr wohl der Sache nach. Die empirische Erscheinung ist im ursprünglichen Phänomen fundiert. Darüber hinaus verweilt es im Gegensatz zur wahrgenommenen Erscheinung von etwas als etwas in der unthematischen Verborgenheit. Es erscheint gerade nicht als etwas, damit der empirische Gegenstand zum vordergründigen Thema werden kann. Nichtsdestoweniger steht es auch in der Möglichkeit, das Thema einer Betrachtung zu werden. Dazu bedarf es einer ausdrücklichen Hervorhebung und Bergung aus der Verbergung, was für Heidegger die Aufgabe und Methode des phänomenologischen Denkens beschreibt. Es stellt sich nun die Frage, was denn dieses ursprüngliche Phänomen, das wir erst tatkräftig seiner Verborgenheit entreißen müssen, eigentlich benennt. „Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.“¹⁴⁹ Was sich zunächst und zumeist zeigt, ist

147 GA 2, S.37

148 GA 2, S.42

149 GA 2, S.47

das innerweltliche Seiende, mit dem wir uns für gewöhnlich beschäftigen. In jedem Handeln, Erkennen, Planen, überhaupt in jedem Verhalten sind wir dem Seienden zugewandt. Doch es gibt darüber hinaus etwas, das sich am Seienden verbirgt, aber es begründet und mit Sinn erfüllt. Als dieses Verborgene im Denken der Metaphysik, das Unbedachte, bestimmt Heidegger die Wahrheit des Seins. Auf diese vorgängige, mitgängige und unthematische Erschlossenheit gilt es sich zu besinnen, um den Übergang in ein anderes Denken zu bereiten. Die Wahrheit des Seins war auch im ersten Anfang der Stachel, welcher das Denken auf seinen Weg brachte, doch wurde sie verkannt und missverstanden, weil die ontologische Differenz nicht eigens bedacht wurde. Dadurch entstand die metaphysische „Zweiweltenlehre“, die seit Platon eine ursprüngliche Erfahrung des Seins verbaut. Während der gesamten metaphysischen Beschäftigung mit dem Sein des Seienden schimmerte im Verborgenen die Wahrheit des Seins, aber sie kam dabei nie eigens zu Wort. Sie wurde im Laufe des Nihilismus nicht zerstört, jedoch ging der Mensch seiner ursprünglichen Beziehung zu dieser Wahrheit mehr und mehr verlustig. Diese ursprüngliche Beziehung zum Sein bedarf einer Wiederholung, damit die Wahrheit des Seins eigens bedacht werden kann. „Vielmehr heißt hier ‚Wiederholung‘, das *selbe*, die Einzigkeit des Seins, *wieder* und *somit aus einer ursprünglichen Wahrheit* zur Not werden zu *lassen*. ‚Wieder‘ besagt hier gerade: ganz anders.“¹⁵⁰ Dieser ursprüngliche Einigkeit des Seins mit dem Seienden, der Anwesenheit mit dem Anwesendem, muss das eigentliche Denken wieder gewahr werden. Diese ursprüngliche Einheit von Gelichtetem und Lichtung war niemals zur Gänze vernichtet, aber durch eine metaphysische Perspektive erschien sie dem Denken in einem präformierten Blick. Damit wir diese Dimension der Wahrheit wieder ursprünglich erfahren und zu denken vermögen, muss erkannt werden, inwiefern das heutige Verhältnis zur Welt von metaphysischen Bestimmungen präformiert ist. Ich habe oben schon gezeigt, dass es für das Sein wesentlich ist sich zu verbergen, damit das Seiende im Vordergrund erscheinen kann. Ferner wurde die Erscheinung des Seins als Verborgeneit von noch weiteren Verdeckungen verhindert. Diese dem Sein nicht wesentlichen Verdeckungen entstammen dem metaphysischen Denken und entsprechen den oben besprochenen Vorurteilen gegenüber dem Sein. „Es (das Sein W.H.) kann so weitgehend verdeckt sein, daß es vergessen wird und die Frage nach seinem Sinn ausbleibt.“¹⁵¹ Mit dieser Seinsvergessenheit, der doppelten Verdeckung des eigentlichen Phänomens des Denkens, komme ich wieder zurück zur Wiederholung, da nun klarer sein

150 GA 65, S.73

151 GA 2, S.47

sollte, was es wieder zu holen gilt, und vor allem auch, warum das ursprüngliche Phänomen im Zuge einer ausdrücklichen Besinnung aus seiner Verborgenheit entborgen werden muss. Das eigentliche Phänomen des Denkens, das Bedenklichste, hält sich also in der Verborgenheit, und das nicht erst seit kurzem, sondern seit seinem Ursprung bleibt das Sein des Seienden für gewöhnlich verborgen. Dass sich dieses Phänomen nicht wie ein Seiendes handhaben lässt, sich einer jeden Ontifizierung wesentlich verschließt, sollte nach all dem bisher Gesagten klar sein. Aber wie soll man sich der verborgenen Erscheinung sonst nähern? Wie soll die Wieder-holung des ungedachten Seins diesem ursprünglichsten aller Phänomene gerecht werden? Jedes wesentliche Denken steht unter dem Anspruch dieses eigentlichen Phänomens. Damit die Wieder-holung ursprünglich ist, eine Wiederholung des Ursprungs ist, muss sie dieser Herausforderung entsprechen. Nur dann kann ein anderes Denken aus ihr entspringen. Damit scheint sie jeder Metaphysik diametral entgegengesetzt zu sein, denn diese wendet sich ja stets an das Seiende und nur vermittelt an das Sein des Seienden. Das ist auch nicht ganz falsch, jedoch es ist auch nicht ganz richtig. Denn wie ich schon oben kurz anzeigte, ist der Rückgang auf die verborgenen Voraussetzungen jedes Erscheinenden als etwas, die Reduktion, auf das Engste verknüpft mit der sogenannten Destruktion. Wenn das Denken der Fragwürdigkeit seines eigensten und eigentlichsten Phänomens entsprechen soll, gilt es sich von den vorherrschenden Vorurteilen des metaphysischen Denkens zu befreien.

„Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.“¹⁵²

Diese Destruktion der metaphysischen Begriffsgeschichte bedeutet nichts anderes als das Ausstehen der oben besprochenen Seinsverlassenheit. Wenn man sich der Seinsverlassenheit ursprünglich bewusst werden soll, d.h. sich denkend ihrem Ursprung nähert, dann ist es für das Denken notwendig sich gegen seine eigene Geschichte zu wenden. Nur aus der wesentlich erfahrenen Not der Seinsvergessenheit beginnt das Sein dem Denken fragwürdig zu werden, wodurch es genötigt wird die Seinsfrage erneut zu stellen. Der Übergang zu einer

152 GA 2, S.30, vgl. auch GA 8, S.235: „Aber wir bewegen uns was das Denken betrifft, im Raum einer Überlieferung von zweieinhalb Jahrtausenden. Wir dürfen darum nicht meinen, es genügt, daß einer sich nur in seiner Vorstellungswelt bewege und diese zum Ausdruck bringe. Denn diese Ausdruckswelt ist durchsetzt von blindlings übernommenen und nicht mehr durchdachten Vorstellungen und Begriffen.“ Hier zeigt Heidegger unmissverständlich an, dass die metaphysische Tradition nicht bloß den ursprünglichen Zugang zum Sein mit Vorurteilen verstellte, sondern darüber hinaus auch den Begriff des Denkens bzw. eine ganz eigene Ausdruckswelt aus dieser einen, fundamentalsten Verkennung entspringt.

ursprünglicheren Beziehung zum Sein kann nur als Aus-einander-setzung mit der Metaphysik geschehen, denn auch in ihr waltet das Sein. Es waltet zwar so, dass es im Laufe der Jahrhunderte vergessen wird, doch eben diesem Vergessen muss sich das Denken allererst bewusst werden. Anhand der Destruktion vollzieht das Denken, bildlich gesprochen, die Demontage des Ge-stells, um wieder eine klare Sicht auf sein ursprüngliches Wesen zu haben, welches vor dem jedem Platonismus, jeder Metaphysik, entspringt. „Es handelt sich in diesem Zusammenhang nicht um ein Denken des Kreises, sondern um ein Denken der Wiederkehr, der Kehrtwendung einer Rückkehr zu sich selbst (Heimat, heimisch, ‚nemlich zu Hauss‘).“¹⁵³

In diesem Zusammenhang spricht Heidegger später auch von einer „Verwindung“, wodurch angezeigt wird, dass die Metaphysik nicht zerstört werden soll.

„Die Verwindung der Metaphysik ist Verwindung der Seinsvergessenheit. Die Verwindung wendet sich dem Wesen der Metaphysik zu. Sie umrankt es durch das, wohin dieses Wesen selbst verlangt, insofern es nach demjenigen Bereich ruft, der es ins Freie seiner Wahrheit hebt. Darum muß das Denken, um der Verwindung der Metaphysik zu entsprechen, zuvor das Wesen der Metaphysik verdeutlichen. Einem solchen Versuch erscheint die Verwindung der Metaphysik zunächst wie eine Überwindung, die das ausschließlich metaphysische Vorstellen nur hinter sich bringt, um das Denken ins Freie des verwundenen Wesens der Metaphysik zu geleiten. Aber in der Verwindung kehrt die bleibende Wahrheit der anscheinend verstoßenen Metaphysik als deren nunmehr angeeignetes Wesen erst eigens zurück.“¹⁵⁴

Es genügt also nicht die Metaphysik zu negieren, sondern es gilt sie zu verstehen und zwar im Hinblick auf ihr ursprüngliches Wesen. Dieses ursprüngliches Wesen, die Wahrheit des Seins, ist dem metaphysischen Denken nicht fremd, sondern waltet im Verborgenen. Im Zuge der Wieder-holung muss dieses Wesen aus der Verborgenheit gehoben werden. Nur so kann das Denken einen ursprünglichen, prä-metaphysischen Blick auf die Wahrheit des Seins erlangen. Die Metaphysik kann nur überwunden werden, indem sie verwunden wird. Im Verwinden steckt so etwas wie eine Drehbewegung. Das metaphysische Denken wird im Zuge dieser Drehung auf sein Wesen hin freigelegt. Dafür muss sich die menschliche Perspektive sowohl auf das Seiende als auch auf das Sein wenden, damit sie beide in ihrer ursprünglichen Einheit bedacht werden können. Durch solches „Drehen und Wenden“, solches engere Einkreisen im Sinne der Verwindung verwickelt sich der Mensch nicht in die Metaphysik, sondern entwindet sich ihren Voraussetzungen und Grenzen. Um das eigentliche Denken vorzubereiten, ist es nötig sich mit der Metaphysik produktiv aus-einander-zusetzen. Nur

153 Derrida, Vom Geist, S.95
154 GA 9, S.416

dann kann der erste Anfang des Denkens in einen anderen Anfang, in ein anderes Denken verwandelt werden. Diese Verwandlung impliziert, dass der erste Anfang nicht identisch wiederkehrt, sondern von einem grundlegend anderen Geist durchdrungen ist. Auch wenn sich sowohl der erste Anfang, als auch der andere Anfang des Denkens auf die eine Wahrheit des Seins gründen, kann diese nicht identisch erscheinen. Das Geheimnis des Denkens muss wieder aufs Neue entflammen, um wieder gewandelt wiederauferstehen zu können. Der Untergang des metaphysischen Denkens ist der fruchtbare Boden, aus dem das ursprüngliche Denken als ein anderes wiederkehren kann.

„Heidegger führt uns dazu, diese mächtige denkende Wieder-holung als ein Sich-entziehen, als ein Vorrücken in Richtung auf das Ursprünglichere, auf das Vor-ur-ursprüngliche [pré-archi-originarité] zu denken, als ein Sich-Entziehen und ein Vorrücken, das nur dann noch, noch etwas, noch mehr denkt – und besser denkt –, wenn es nichts mehr, nicht noch etwas denkt, keinen anderen Inhalt, nichts anderes als das, was da ist – das Versprechen einer Zukunft – im Erbe der Metaphysik und der Tradition (sagen wir: der Religion), ...“¹⁵⁵

Die Wiederholung wendet sich zwar an die „Vergangenheit“, aber ihren Sinn, ihr Wesen, empfängt sie aus der „Zukunft“. Sie muss an die bisherige Tradition denken, aber dabei stets offen sein und offener werden für das Andere, das noch Kommende. In diesem Sinne hat die Wieder-holung einen intrinsischen Grundzug der Zu-künftigkeit in sich, aus dem das andere Denken entspringen soll. Das eigentliche Denken kommt uns aus der Metaphysik, sogar aus ihrem frühesten Ursprung, entgegen. Wenn die Wiederholung die Seinsvergessenheit auszustehen vermag, damit die erste Schicht der metaphysischen Verdeckung der Wahrheit des Seins vollkommen überwunden wird, dann kann sie nicht am platonischen Beginn verweilen. „Der Beginn des abendländischen Denkens ist nicht das gleiche wie der Anfang. [...] Der Anfang verbirgt sich im Beginn.“¹⁵⁶ Weil am Beginn des abendländischen Denkens noch Ursprünglicheres waltet, wird verständlich, weshalb Heidegger häufig bemüht ist die vor-platonischen Denker zum Sprechen zu bringen. So auch in der oben erwähnten Vorlesung

155 Derrida, Vom Geist, S.131, Vgl. auch Wisser, S.1: „Und wenn sich das Denken dem früher Gedachten zuwendet, dann *nicht* um des Gängigen, Traditionellen, Selbstverständlichen, Autoritativen, kurzum: des *Geläufigen* oder des *Ehrwürdigen* willen, sondern wegen des *Denkwürdigen* des Gedachten, das dem Denken auf die Sprünge hilft, *zu* sich zu kommen und *zu sich* zu kommen, nicht es kommandiert, oktroyiert, präjudiziert.“

156 GA 8, S.156, vgl. auch Cichy, S.47: „Um zu verstehen, was in jenem ‚ersten Anfang‘ geschehen ist, der heute, am Ende der Metaphysik, zuende geht, ist der Blick zurück in das, was vor dem ‚ersten Anfang‘ war, notwendig. Dies leistet Heidegger seit seiner ‚Kehre‘ in der Auseinandersetzung mit den frühen Griechen, mit Parmenides, Anaximander, Heraklit. Dabei geht es aber nicht um die Befriedigung der Neugier des Wissenschaftlers, sondern um die Erlangung eines geschichtlichen Blicks, der den Vorblick in das ermöglicht, was ‚not-wendig‘ kommen muß.“

„Was heißt Denken?“, wo er den Beginn des VI. Fragments von Parmenides zu bedenken gibt.

„χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ εὖν ἐμμεναι“

In der gewöhnlichen Übersetzung lautet der Spruch: ‚Nötig ist zu sagen und zu denken, daß das Seiende ist.‘¹⁵⁷ Doch aus der gewöhnlichen Übersetzung sprechen 2500 Jahre Metaphysik, die dem Denken einen angemessenen Zugang zu dem hier ursprünglich Gedachten verwehrt. Dem heutigen Denken sagt dieser Satz nichts Besonderes und erscheint deshalb auch nicht denkwürdig. Dass Seiendes ist, leuchtet eigentlich jedem ein. Da gibt es für das heutige Verständnis nichts weiter zu bedenken, aber merkwürdiger Weise auch nicht viel dazu zu sagen. Zu so etwas Allgegenwärtigem wie der Tatsache, dass Seiendes ist, fehlen uns für gewöhnlich die Worte, vielleicht gerade deshalb, weil wir daran eigentlich noch gar nicht gedacht haben. An so einfachen Aussagen wie dieser drängt sich die Seinsvergessenheit des metaphysischen Denkens besonders auf. Wenn wir aber diesem fundamentalen Gedanken bereit sind zu folgen, dann bedarf es der Wiederholung. Erst wenn wir uns auf die Wiederholung im oben beschriebenen Sinn einlassen, kann dieser Gedanke wieder ursprünglich zu uns sprechen.

„Es ist in der Tat überflüssig, εὖν ἐμμεναι in das Lateinische und in das Deutsche zu übersetzen. Aber nötig ist es für uns, diese Worte endlich ins Griechische zu übersetzen. Dieses *Übersetzen* ist nur möglich als *Übersetzen* zu dem, was aus diesen Worten spricht. Dieses *Übersetzen* gelingt nur in einem Sprung und zwar im Sprung eines einzigen Blickes, der erblickt, was die Worte εὖν ἐμμεναι, griechisch gehört, sagen.“¹⁵⁸

Nicht auf die richtige oder bessere Übersetzung kommt es Heidegger im eigentlichen Denken an, sondern auf ein gewandeltes Verständnis der Sprache. Im Zuge der Wiederholung gilt es die gewachsenen Begriffe so weit abzubauen, bis das Denken ihren Ursprung wieder findet. Aus diesem Ursprung kann ein gewandeltes Denken entspringen, dem die traditionellen Begriffe nichts mehr sagen, da sie seinem Wesen nicht entsprechen. Wie Heidegger diese Beziehung des eigentlichen Denkens zur Sprache versteht, möchte ich anhand der entscheidenden Frage „Was heißt Denken?“ und dem oben angeführten Parmenides-Zitat ausarbeiten. Dabei wird sich zeigen, wovon dieses Denken spricht, d.h. welchem Anspruch es entspricht.

157 GA 8, S.171

158 GA 8, S.236, vgl. auch Cichy, S.49: „Im Blick ist aber andererseits bereits der – geschichtlich – noch weitere Rückgang in die vormetaphysische Erfahrung der Unverborgenheit des Seins. Dieser ‚Schritt zurück‘ in die noch unreflektierte Seinerfahrung vor Beginn der Metaphysik ist zugleich ein Schritt nach vorn in ein nachmetaphysisches Denken. Dieses erfährt die ‚Wahrheit‘ als Lichtung, aber zugleich als Lichtung des Sichverbergens.“

3.3 Das Lernen: Die Ent-sprechung des Wesens

Es hat sich nun schon mehrmals angedeutet, dass eine Besinnung auf das Wesen des Denkens notwendigerweise zu einer Besinnung auf das Wesen des Menschen führt. Denn schon seit langem wird das Wesen des Menschen durch das Denken, die Vernunft, bestimmt. „Der Mensch gilt als das animal rationale. Diese Bestimmung ist nicht nur die lateinische Übersetzung des griechischen ζῷον λόγον ἔχον, sondern eine metaphysische Auslegung. Diese Wesensbestimmung ist nicht falsch. Aber sie ist durch die Metaphysik bestimmt.“¹⁵⁹ Es sollte im Laufe der bisherigen Arbeit klar geworden sein, dass die metaphysische Auslegung des Menschen als vernünftiges Lebewesen, und in ihrem Gefolge als vorstellendes Subjekt, mit einer spezifischen Art und Weise des Denkens korreliert. Dieses metaphysische Denken, welches im Vernehmen der Vernunft beruht, ist weit entfernt von dem eigentlichen Denken im Sinne Heideggers, weil es eben nicht unserem ursprünglichen Wesen entspricht. Denn in der metaphysischen Definition als vernünftiges Lebewesen werden zwei Begriffe vorausgesetzt, die Vernunft und das Lebewesen, die niemals das Wesen des Menschen treffen, da sie im Rahmen der metaphysischen Leitfrage nach dem Seienden als solchem stehen.¹⁶⁰ Deswegen verstellt diese Wesensdefinition mehr als was sie erhellt. Als besonders problematisch beurteilt Heidegger das vorrangige Selbstverständnis als Lebewesen (animal).

159 GA 9, S.322

160 Vgl. Cichy, S.77: „Im Denken der Metaphysik ist der Mensch als Seiendes angesetzt, das neben seinem physisch/animalischen Erscheinen auch noch als eine Art Überbau Vernunft, Seele, Geist zugestanden wird. Sowohl die christlich-theologische Tradition als auch der Marx'sche Humanismus (der Mensch als gesellschaftliches Wesen) bleiben diesem Dualismus der Metaphysik verhaftet. Da die Metaphysik die Frage nach dem Sein nur als Frage nach dem Sein des Seienden stellt, wobei das Seiende als ausgemacht gilt, kann sie auch nicht mehr ursprünglich den Menschen nach seiner Seinsweise befragen.“ Vgl. hierzu auch Hermann: Humanismus, S.265: „Die Frage nach dem Sein als solchem als Frage nach der Wahrheit des Seins in ihrem wesenhaften Bezug zum Wesen des Menschen bleibt nicht nur *in* der Metaphysik, sondern gerade *durch* ihren Frageansatz vergessen, und das heisst verhüllt. Weil sich nun aber durch den wesenhaften Bezug der Wahrheit des Seins zum Wesen des Menschen ein *anderes* Wesen, als es je die Metaphysik hat denken können, zeigt, bleibt, durch die Frageweise der Metaphysik *auch* das *aus* dem Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschen sich ergebende *Wesen* des Menschen verborgen.“

„Außerdem aber und vor allem anderen bleibt endlich einmal zu fragen, ob überhaupt das Wesen des Menschen, anfänglich und alles voraus entscheidend, in der Dimension der Animalitas liegt. [...] Man denkt im Prinzip stets den homo animalis, selbst wenn animus sive mens und dieses später als Subjekt, als Person als Geist gesetzt werden. Solches Setzen ist die Art der Metaphysik. Aber dadurch wird das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht seiner Herkunft gedacht, welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets Wesenszukunft bleibt. Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und nicht zu seiner humanitas hin.“¹⁶¹

Die „Tierheit“ gilt für Heidegger als die dominierende Determinante des Menschenwesens in der metaphysischen Tradition. Diese anthropologische Auslegung gewann sicherlich seit dem Aufkommen des Darwinismus noch an Bedeutung, was sich bis heute ungehemmt steigert.¹⁶² Doch insofern das Wesen des Menschen von der „Tierheit“ her gedacht wird, befindet es Heidegger als unterbestimmt und missverstanden. Dieses Missverständnis bleibt auch dann noch bestehen, wenn das Tierische um die Vernunft, die Seele oder den Geist bereichert wird. Denn nicht nur das Tierische wird im Rahmen der Metaphysik gedacht, sondern auch und vor allem das Vernünftige entstammt der metaphysischen Vorstellung.

„Wie immer man im Hinblick auf die Wesensbestimmung des Menschen die ratio des animal und die Vernunft des Lebewesens bestimmen mag, ob als ‚Vermögen der Prinzipien‘, ob als ‚Vermögen der Kategorien‘ oder anders, überall und jedes Mal gründet das Wesen der Vernunft darin, daß für jedes Vernehmen des Seienden in seinem Sein schon gelichtet ist, daß es in seiner Wahrheit, sich ereignet.“¹⁶³

Aufgrund dieser unbefragten Voraussetzung bleibt das Vernehmen der Vernunft beim Seienden als Solchem und wendet sich nie an die ursprünglichere Lichtung. Als ebenso problematisch wie die anthropologische Definition bewertet Heidegger auch die theologische

161 GA 9, S.323, vgl. auch Cichy, S.46: „Heidegger stellt nun die Frage, ob ‚nicht die jeweilige Auslegung des Menschen und damit das geschichtliche Menschsein jeweils nur die *Wesensfolge* des jeweiligen ‚Wesens‘ der Wahrheit und des Seins selbst‘ ist. Ist aber die jeweilige Auslegung von Wahrheit und Sein prägend für die Bestimmung des Menschen, dann verliert die Auslegung des Menschen als animal rationale seine Selbstverständlichkeit. Dies ist eine metaphysische Bestimmung und kann nur innerhalb des metaphysischen Denkens Geltung haben.“

162 In der aktuellen Wissenschaft erachtet man es nicht einmal mehr als essential die Experimente mit Affen durchzuführen, sondern der Großteil unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse über die zellulären und physiologischen Zusammenhänge entstammen der Forschung an Mäusen und Ratten. Weil ihre genetische Identität zum Menschen beachtlich ist, werden oft unbedachte Rückschlüsse auf den Menschen gezogen, die dann als unerschütterliche Wahrheiten präsentiert werden. Dieses Vorgehen passiert nicht nur bei der Erforschung metabolischer Fragen, sondern oft auch im kognitions-, verhaltens- und neurowissenschaftlichen Zusammenhang.

163 GA 9, S.323, vgl. auch Hermann: Humanismus, S.267: „Mit anderen Worten, jede metaphysische Auslegung des Wesens der Vernunft hat in der Lichtung und Wahrheit des Seins ihre sie ermöglichende Voraussetzung, ohne dass sie diese Voraussetzung in ihre Vernunftlehre einbezieht. Ähnlich verhält es sich mit den metaphysischen Wesensbestimmungen des animal und des Lebewesens. Sie gehören jedesmal in eine Auslegung des Seinsbereiches des Lebens, die ihrerseits nur möglich ist, sofern sich auch für sie schon das Sein als solches gelichtet hat, ohne dass die metaphysische Wesensbestimmung des Lebens der sie ermöglichenden Lichtung des Seins Rechnung trägt.“

Definition des Menschen als Abbild Gottes, welche vor allem im Mittelalter ihre Gültigkeit beanspruchte. Darin wird der Grundzug des Menschen von der Gottheit her gedacht, aber gleichzeitig eine unüberbrückbare Differenz zum absoluten Gott impliziert, welche im Geschaffen-sein beruht. Der Mensch ist als ens finitum vom absoluten Gott (ens infinitum) unendlich getrennt, aber trotzdem sein Abbild. Das Grundproblem dieser beiden Bestimmungen des menschlichen Wesens beruht darin, dass sie sowohl in der Gottheit als auch in der Tierheit einem nicht menschlichen Vorbild folgen. Die bisherigen Wesensbestimmungen sehen vom Menschen weg, um von woandersher sein Wesen zu ergründen.¹⁶⁴ „Es ist der Weg der Wesensdefinition, die durch Angabe des genus proximum, der nächsten Gattung, und der differentia specifica, des artbildenden Unterschieds, geschieht. [...] Die Bestimmung des Gattungs- und Artwesens hält sich in ontologischer Hinsicht im Horizont der Unterscheidung von essentia und existentia, von Was-sein und Wirklich-sein.“¹⁶⁵ Der artbildende Unterschied, die essentia, der den Menschen von allen anderen Lebewesen abhebt, ist die ratio, die Vernunft. Doch hinsichtlich seines Gattungswesens befindet sich das animal rationale mit jeglichem anderen Seienden auf ein und derselben Ebene.

Doch der Mensch wird für Heidegger niemals wesensgerecht bestimmt werden, wenn er nur als gewöhnliches Seiendes, mit Pflanzen, Tieren, Steinen auf der gleichen Ebene aufgefasst wird. Denn zwischen dem Menschen und allem anderen Seienden erkennt er eine fundamentale Differenz.

„Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. [...] Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.“¹⁶⁶

Dasein ist der heideggersche Terminus für das ontologische Wesen des Menschen, welches einen Ehrenplatz im All des Seienden einnimmt, weil es über Seinsverständnis verfügt und sich deshalb um sein Sein sorgt. Deshalb vermag ausschließlich das Dasein den Anspruch des

164 Allerdings nehmen diese Wesensbestimmungen der abendländischen Metaphysik für Heidegger nicht zufällig ihren Ausgang von einem nichtmenschlichen Seienden, sondern solch reflexives Selbstverständnis entspringt einem ontologischen Grundzug des menschlichen Daseins. Vgl. GA 2, S.21/22: „Das Dasein hat vielmehr gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart, die Tendenz, das eigene Sein aus dem Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der ‚Welt‘. Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung aufweisen werden.“

165 Hermann: Humanismus, S.267

166 GA 2, S.16, vgl. auch Cichy, S.49: „In den ‚Beiträgen‘ wird das Da-sein daher, der Grundzug des Menschen genannt. Der Gedanke des Da-seins ist nicht von der Wahrheit des Seins zu trennen. Wird die „Wahrheit“ neu bedacht, so stellt sich auch die Frage nach dem Menschen neu.“

Seins zu be-wahren und sich denkend dem Sein zuwenden. Diese unendliche Differenz zu anderem Seienden hat die Metaphysik nie wahrgenommen, weshalb ein ursprünglicher Zugang zum Wesen des Menschen und damit zum eigentlichen Denken von vornherein verstellt war.

„Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch ‚hat‘ er das gefunden, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen ‚hat‘ er ‚Sprache‘ als die Behausung, die seinem Wesen das Ekstatische wahr. Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen.“¹⁶⁷

Die Ek-sistenz des Menschen ist es, was ihn als Dasein gegenüber den anderen Lebewesen und nicht lebendigem Seienden auszeichnet, weil nur der Mensch mit dem Sein in Beziehung steht, in der Beziehung zum Sein steht. Diese Wesensbestimmung des Menschen übersteigt oder besser gesagt: untergräbt, das metaphysische Menschenwesen als animal rationale und die damit einhergehenden Grundbegriffe wie Körper – Geist, Außenwelt – Innenwelt, Objekt – Subjekt oder Materie – Form. Zwar bedient sich diese andere Wesensbestimmung eines metaphysischen Begriffs, jedoch bedenkt sie diesen innerhalb eines grundlegenden Horizonts.

„Die Ek-sistenz, ekstatisch gedacht, deckt sich weder inhaltlich noch der Form nach mit der existentia. Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins. Existentia (existence) meint dagegen actualitas, Wirklichkeit im Unterschied zur bloßen Möglichkeit als Idee. Ek-sistenz nennt die Bestimmung dessen, was der Mensch im Geschick der Wahrheit ist. Existentia bleibt der Name für die Verwirklichung dessen, was etwas, in seiner Idee erscheinend, ist.“¹⁶⁸

Zu sagen: für Heidegger liegt das Wesen des Menschen in seiner realen Existenz, wäre eine grundlegende Verkennung dieser wesentlichen Bestimmung, denn die Ek-sistenz liegt dem metaphysischen Gegensatzpaar von Wirklichkeit und Möglichkeit, Realem und Idealem bereits zugrunde. Nur weil der Mensch, ontologisch gedacht, ein ek-sistentes Wesen ist, kann diese Zweiteilung auf einer ontischen Ebene überhaupt stattgefunden haben. Der ekstatische Charakter der Ek-sistenz bezeichnet die menschliche Auf-gespanntheit oder Offenständigkeit für die Unverborgenheit (ἀ-λήθεια) des Seins. Das Dasein ist nie zuerst ein abgeschlossenes

167 GA 9, S.324, Vgl. auch Derrida, Vom Geist, S.64/5: „Der Sprung vom lebenden Tier zum sagenden Menschen ist ebenso groß oder noch größer als der vom leblosen Stein zum Lebendigen.‘ Die Unfähigkeit, zu benennen, ist nicht einfach eine sprachliche Unfähigkeit: sie geht auf die phänomenologische Unmöglichkeit zurück, das Phänomen beim Namen zu rufen, das Phänomen, dessen Phänomenalität als solche, dessen ‚Als solches‘ dem Tier nicht erscheint und das Sein des Seienden entbirgt.“

168 GA 9, S.326, vgl. auch Hermann: Humanismus, S.269: „Die Ek-sistenz ist das *diesseits* des dingontologischen Unterschieds von *essentia* und *existentia* erfahrene Wesen des Menschen, *weil* die Abhebung dieses Unterschieds im Sein des Seienden das ekstatische Heraus-stehen in die Lichtung des Seins als solche voraussetzt.“

Subjekt, das einer objektiven Welt gegenübersteht, die er dann irgendwie für sich erobern und entbergen muss, indem es sich selbst nach außen hin transzendiert. Sondern ursprünglicher gedacht *ist* das Dasein je schon draußen bei den Dingen, in einer Welt, der es sich auch niemals verschließen kann. Denn auch wenn ich mich vor der Welt zurückziehe, um in mich einzukehren, handelt es sich dabei um einen privativen Modus der ursprünglichen Eingelassenheit in die Welt. Dieses Vermögen des Daseins sich willentlich zu verschließen ist ein Beweis für vorgängige, mitgängige und unthematische Beziehung mit der Welt. Diese fundamentale Welterschlossenheit des Daseins nennt Heidegger auch sein „In-der-Welt-sein“. „Der Mensch ‚ist‘ nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur ‚Welt‘, die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie ‚zunächst‘ ein in-sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine ‚Beziehung‘ zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehung zur Welt ist nur möglich, *weil* Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist.“¹⁶⁹ Dieses sogenannte In-der-Welt-sein ist die Grundverfassung des menschlichen Wesens und insofern mit der Existenz, dem Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins, gleichursprünglich. Aufgrund dieses primordialen Horizonts kann überhaupt distinktes Seiendes dem Dasein begegnen und *als etwas* erkannt und begriffen werden. Im ersten Teil von „Sein und Zeit“ vollzieht Heidegger eine ausführliche Analyse dieses ontologischen Wesens des Menschen, die darin gipfelt, das „Außenweltproblem“ und die „Urteilswahrheit“ auf die ursprüngliche Ek-sistenz des Menschen rückzuführen.¹⁷⁰ Nun scheint es fast so, als benenne die Ek-sistenz des Menschen eine geistige Dimension, die so innig mit der Welt interagiert, dass es obsolet wird, auf dieser ursprünglichen Ebene von weltlosem Subjekt bzw. subjektloser Welt zu sprechen. Doch auch damit wäre das Verständnis unseres Wesens noch zu eng gefasst, weil einseitig bestimmt. Die menschliche Ek-sistenz ist keine rein geistige Aufgespanntheit für die Wahrheit des Seins, wie es die metaphysische Prägung des Subjekts im Sinne der cogitatio nahe legt. Der sinnliche Leib spielt in der menschlichen Beziehung zur Welt, der Aufgeschlossenheit für den Zuspruch des Seins, eine ebenso entscheidende Rolle wie der Geist. Die Existenz ist weder körperlich noch geistig, sondern beides in innigster Einheit.

169 GA 2, S.77

170 Vgl. GA 2, S.266 ff.: „Die Frage, ob überhaupt eine Welt sei und ob deren Sein bewiesen werden könne, ist als Frage, die das Dasein als In-der-Welt-sein stellt – und wer anders sollte sie stellen? – ohne Sinn.“ (269) „Die These, der genuine ‚Ort‘ der Wahrheit sei das Urteil, beruft sich nicht nur zu Unrecht auf Aristoteles, sie ist auch ihrem Gehalt nach eine Verkennung der Wahrheitsstruktur. Nicht die Aussage ist der primäre ‚Ort‘ der Wahrheit, sondern umgekehrt, die Aussage als Aneignungsmodus der Entdecktheit und als Weise des In-der-Welt-seins gründet im Entdecken, bzw. der Erschlossenheit des Daseins.“

„Es handelt sich also darum, deutlich zu machen, daß die Räumlichkeit das geistige Dasein nicht überkommt, daß es nicht nachträglich in den Raum fällt. Gerade weil das Dasein nichts Vorhandenes ist, kein vorhandenes Ding, ist es räumlich, aber in einem ganz anderen Sinne als das, was den Namen eines körperlichen oder ausgedehnten Dings erhält. Weil es geistig ist (...), ist das Dasein räumlich, ist seine Räumlichkeit ursprünglich; allein aufgrund einer solchen ‚Geistigkeit‘ – Heidegger hebt diesen Umstand eigens hervor – ist das Dasein ein räumliches Wesen.¹⁷¹

Es zeigt sich, dass mit der ursprünglichen Wesensbestimmung des Menschen als Ek-sistenz, die beiden zentralen Dualismen der Metaphysik, Körper – Geist und Außenwelt – Innenwelt, überwunden werden. Allerdings glückt diese Überwindung nicht im Sinne der hegelschen Aufhebung in einer höheren Ebene, sondern durch eine Rückkehr zu ihrem ontologischen Fundament im Sinne der Wieder-holung.

Diesem Verweis auf das ekstatische Wesen des Menschen gilt es nun noch tiefer nachzugehen, um in die Gegend zu gelangen, von woher sich das Wesen des Denkens lichtet. Denn bisher ist zwar die wesentliche Beziehung des Menschen zur Wahrheit des Seins in ihrer Ursprünglichkeit erhellt, aber noch nicht auf ihren Ursprung hin verstanden. Mit der menschlichen Ek-sistenz ist bisweilen der Horizont eröffnet, in dem sich das eigentliche Denken abspielt, aber noch ist unklar, wie es sich er-gibt und woher es entspringt. Um dahin zurückzukehren, möchte ich die hier leitende Frage nach dem Denken wiederholen.

„Frägt dagegen die Frage: ‚Was heißt denken?‘ nach Jenem, was uns allererst in das Denken verweist, dann fragen wir nach solchem, was uns selber angeht, indem es uns auf unser Wesen hin anruft. Wir sind in der Frage: ‚Was heißt Denken?‘ selber diejenigen, die unmittelbar angesprochen werden. Wir selber kommen im Text, d.h. im Gewebe dieser Frage vor. Die Frage: ‚Was heißt uns denken?‘ hat uns schon in das Gefragte einbezogen. Wir sind durch diese Frage, im strengen Sinne des Wortes, selber in die Frage gestellt.“¹⁷²

171 Derrida, Vom Geist, S.34, Vgl. auch GA 9, S.324: „Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus.“ Die leibliche Dimension des Menschen wird zwar bei Heidegger schon erkannt, jedoch meines Wissens nicht gründlich ausgearbeitet. Erst mit der 1945 veröffentlichten „Phänomenologie der Wahrnehmung“ Merlau-Pontys, wird der Leib ein zentrales Phänomen der Phänomenologie. Die Rede von der Leiblichkeit besagt nicht, dass die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse vom menschlichen Organismus unnötig oder gar falsch sind. Allerdings setzt jede naturwissenschaftlich-objektive Erkenntnis von körperlichen Zusammenhängen, eine vorwissenschaftliche Leiblichkeitserfahrung meiner selbst voraus. Vgl. hierzu Hermann: Humanismus, S.270: „Damit wird freilich nicht bestritten, dass der Leib *auch* als Organismus begegnen, d.h. sich zeigen und als solcher naturwissenschaftlich thematisiert und untersucht werden kann. Was jedoch bestritten werden muss, ist die innerhalb der Blickbahn auf das animal rationale herrschende Meinung, dass in dem, was die Naturwissenschaft als menschlichen Organismus erkennt, das primäre und alleinige Wesen des menschlichen Leibes beruhe. Vielmehr muss gesehen werden, dass wir, *bevor* wir unseren Leib wissenschaftlich vergegenständlichen, je schon *leiblich* ek-sistieren, d.h. in unserem Vollzug des Ek-sistierens *leiben*.“
172 GA 8, S.119

Diese Infragestellung des menschlichen Wesens hat eine doppelte Ebene. Einerseits hinterfragt sie die metaphysische Wesensdefinition als animal rationale, was ich oben darzustellen versuchte. Aber andererseits, und vielleicht noch wesentlicher, richtet sich hier die Frage an uns als denkende Wesen. Das Denken selbst wird hier angesprochen, insofern es etwas zu denken bekommt. Das Bedenklichste kommt darin auf uns zu, und zwar nicht in Form von sinnlichen Gegenständen, sondern als der vorgängige Horizont des Erscheinens überhaupt. Die Ek-sistenz, als innige Beziehung zum Sein, ist nicht ein „Produkt“ des Menschen, sondern der Brückenschlag passiert von woandersher. In der herkömmlichen Vorstellung sind unsere innerweltlichen Beziehungen zu Seiendem im wesentlichen von uns abhängig und verdanken sich unserem Einsatz. Diese Vorstellung wird getragen vom „starken Subjekt“ der Metaphysik, das sich alles andere zustellt und von dessen Wille alles abhängt. Nur in ganz seltenen Fällen, wie zum Beispiel der Liebe, machen wir noch die Erfahrung, dass nicht alles dem subjektiven Willen unterliegt. Denn oftmals hat man eine gewisse Vorstellung seines „Traumpartners“ und ganz ohne es zu wollen, vielleicht sogar mit anfänglicher Gegenwehr, verliebt man sich in jemand gänzlich „Unpassenden“. Diese Liebe kann man sich dann nicht logisch erklären, weil es sich eben nicht auf einer logischen Ebene abspielt. Diese ontische Erfahrung einer anfangs ungewollten Beziehung passiert der menschlichen Ek-sistenz auf ontologischer Ebene ständig, jedoch unbemerkt und unbedacht. Die ursprüngliche Beziehung zum Sein verdankt sich nicht dem Menschen oder gar seinem Willen, sondern umgekehrt entspringt die Ek-sistenz beim Sein. „So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf an, daß nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz.“¹⁷³ Das Wesen des Menschen, seine Offenheit für die ursprüngliche Wahrheit des Seins ist also keine Fähigkeit oder Eigenschaft des Menschen, sondern es ist uns vom Sein selbst gegeben. Das Da-sein wird vom Sein selbst in die Ek-sistenz geworfen, um die Lichtung des Seins im Da auszustehen. „Die Geworfenheit der Ek-sistenz hat ihre Herkunft aus dem Wurf des Seins als solchem. Das Sein selbst wirft sich in seinem Sichlichten dem Menschen als Dasein zu, so, dass dieser allererst aus diesem Wurf als Ek-sistenz gelichtet, in die Lichtung des Seins geworfen wird.“¹⁷⁴ Weil das Dasein sich nicht selbst begründet, sondern vom Sein ereignet ist, bleibt der Mensch auf das Sein angewiesen. Dieser Verwiesenheit auf den vorgängigen, mitgängigen und unthematischen Zuspruch des Seins muss das Denken entsprechen, wenn es wieder in seine Heimat und Herkunft zurückkehren

173 GA 9, S.333/334

174 Hermann: Humanismus, S.276

soll. Allerdings ist dieses Denken nicht als Passivität zu verstehen, nur weil es das Sein nicht beherrscht. Ebenso beruht es auch nicht in der Aktivität. Denn beide Begriffe entspringen dem menschlichen Verhältnis, seinem Tun und Lassen zu Seiendem. Auch dieser Dualismus ist auf der ontologischen Ebene fehl am Platz, da sich der Mensch gegenüber dem Sein weder so noch so verhalten kann. In die Wahrheit des Seins sind wir von jeher eingelassen, weshalb wir uns niemals eigentlich dieser Wahrheit verschließen können. Wir können dieser Wahrheit nur denkend entsprechen, indem wir das Sein es selbst sein lassen und es nicht beherrschen wollen. „Indes will der Mensch vielleicht denken und kann es doch nicht. Am Ende will er bei diesem Denkenwollen zu viel und kann deshalb zu wenig.“¹⁷⁵ Der Wille das Sein besser zu verstehen, es wie ein Seiendes zu untersuchen und zu bestimmen, zerstört die ursprüngliche Beziehung mehr und mehr. Der Wille kann vielleicht „Berge versetzen“, aber für das Sein ist er die größte Gefahr, weshalb es sich vor ihm verbirgt. Je mehr sich der Wille in unserem Wesen einrichtet, desto unheimlicher wird uns die Wahrheit des Seins, was unsere Ek-sistenz bedroht. „Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er in das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins.“¹⁷⁶ Das eigentliche Denken nimmt seinen Anfang damit, dass der Mensch seinem ursprünglichen Wesen wieder mehr Beachtung schenkt. Damit er der größten Gefahr, sich selbst zu verlieren, entrinnt, muss sich ein grundlegender Wandel seines Wesens vollziehen. Der Mensch muss vom Herrscher über das Sein zum Hirten des Seins werden.¹⁷⁷ In dieser Verwandlung ereignet sich der Aufbruch zum eigentlichen Denken. Weil dem Menschen seine eigentliche Ek-sistenz fremd geworden ist, behauptet Heidegger, dass wir noch nicht denken. Damit wir das Denken wieder lernen, gilt es sich wieder auf eine wesentliche Beziehung mit dem Sein einzulassen. „Um das Denken zu vermögen, müssen wir es lernen. Was ist lernen? Der Mensch lernt, insofern er sein Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringt, was ihm jeweils an Wesenhaftem zugesprochen wird. Das Denken lernen wir, indem wir auf das achten, was es zu bedenken

175 GA 8, S.5

176 GA 9, S.331 Von Hermann weißt darauf hin, dass die dreifache Sorgestruktur des Daseins von „Sein und Zeit“ ebenso für den Hirten des Seins im Humanismusbrief gilt. Vgl. hierzu Hermann: Humanismus, S.278: „Das Hüten nennt der Sache nach dasselbe wie das In-die-Sorge-nehmen. Geworfen aus dem Wurf des Seins in das Hüten des sichlichtenden Seins, hütet der Mensch als Dasein die Lichtung des Seins, indem er das in der *Geworfenheit* ankommende sichlichtende Sein empfängt, das so Empfangene *entwerfend* lichtet und gemäß der so zugeworfen-entworfenen Offenheit des Seins das Seiende als das, was es ist, *sich entbergen lässt*.“

177 Vgl. GA 9, S.342: „Das sagt: der Mensch ist als der ek-sistierende Gegenwurf des Seins insofern mehr denn das animal rationale, als er gerade weniger ist im Verhältnis zum Menschen, der sich aus der Subjektivität begreift. Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.“ Vgl. hierzu Hermann: Humanismus, S.279: „Das bedeutet: Der Mensch ist in seinem Sein als Ek-sistenz aus dem *Wurf* des Seins selbst *gegen* das Sein, d.h. in das hütende Verhältnis *zur* Wahrheit des Seins, geworfen.“

gibt.“¹⁷⁸ Wir haben also auf unsere Existenz Acht zu geben. Diese Achtung gegenüber dem Sein fällt uns nicht leicht, weil es sich dem gewöhnlichen Vernehmen der Vernunft, jeder willentlichen Nachforschung, entzieht. Folglich sollten wir vom metaphysischen Erkenntnisstreben absehen und zur Ruhe kommen. Vielleicht ereignet sich dann der wesentliche Zuspruch des Seins in einem anderen Sinne. „Was wir im jetzigen Fall können oder jedenfalls lernen können, ist: genau hinzuhören.“¹⁷⁹

3.3 Es Ver-mögen zu Hören: das Geheiß des Seins

Heidegger schreibt mehrmals, dass die vierte Art, die Frage „Was heißt Denken?“ die maßgebende ist. Sie lautet: „was ist es, das uns heißt, uns gleichsam befiehlt, zu denken? Was ist es, das uns in das Denken ruft?“¹⁸⁰ Das Wort heißen wird hier in der eher ungewöhnlichen Weise des Befehlens oder Aufforderns gebraucht. Normalerweise verstehen wir unter „heißen“ so etwas wie „besagen“ oder „benennen“. Allerdings ist es für das eigentliche Denken entscheidend, sich wieder auf die heute ungewöhnliche, aber eigentliche, weil ursprüngliche Bedeutung der Worte einzulassen.¹⁸¹ „Heißen“ bedeutet also ursprünglich „befehlen“, doch auch hier muss man laut Heidegger noch Acht geben.

„Denn ‚befehlen‘ meint im Grunde nicht: kommandieren und verordnen, sondern: anbefehlen, anvertrauen, einer Geborgenheit anheimgeben, bergen. Heißen ist das anbefehlende Anrufen, das verweisende Gelangenlassen. Verheißung besagt: einen Zuruf zusprechen, so zwar, daß das hier Gesprochene ein Zugesagtes, ein Versprochenes ist.“¹⁸²

Insofern zeigt sich, dass die ursprüngliche Bedeutung von „heißen“ als „befehlen“ keine negative Konnotation trägt, viel mehr einen positiven Zuruf, einen Zuspruch im Sinne des Versprechens meint. Schon an diesem unbedenklichen Verb sieht man, wie notwendig die oben besprochene Wiederholung für das heutige Denken ist. Wir meinen sogleich die Worte verstanden zu haben, ohne auch nur eine Sekunde darüber nach zu denken. Sobald man sich

178 GA 8, S.5/6

179 GA 8, S.28

180 GA 8, S.117

181 Vgl. GA 8, S.121: „Wir bewohnen dieses Sprechen des Wortes ‚heißen‘ nicht oder kaum. Deshalb bleibt es für uns ungewohnt. Statt der ungewohnten folgen wir der gewöhnlichen Bedeutung des Zeitwortes ‚heißen‘. In ihr laufen wir zumeist umher, ohne uns dabei viel zu denken. ‚Heißen‘ – das heißt nun einmal: so und so benannt sein. [...] Heißen meint: zurufend in ein Ankommen und Anwesen gelangen lassen; zusprechend darauf hin ansprechen. [...] Allein diese ist nicht deshalb ungewohnt, weil das Sprechen unserer Sprache noch nie in ihr heimisch war, sondern deshalb, weil wir in diesem Sagen des Wortes nicht mehr heimisch sind, weil wir es nicht mehr eigentlich bewohnen.“

182 GA 8, S.122

aber auf ihre Geschichte einlässt, zeigt sich das Geheiß der Worte, das was sie uns sagen, in einem ganz anderen Licht. Ferner zeigt sich hier, dass Heidegger ein grundlegend anderes Verständnis der Sprache fordert, damit der Mensch wieder im Stande ist das eigentliche Denken zu vermögen. In vielen seiner Texte fällt auf, dass er sich etymologisch betätigt, um den ursprünglicheren Bedeutungen der Worte auf die Schliche zu kommen und sie dadurch für das Denken wieder fruchtbar zu machen. Für ihn ist die Sprache nicht ein Kommunikationsmittel, welches der Mensch benützt, um schnell und einfach Informationen auszutauschen. Seiner Meinung nach entspringt diese geläufige Auffassung der Sprache ebenso der technischen Herrschaft im heutigen Denken. Weil das metaphysische Denken alles nur auf seine Nützlichkeit reduziert und dabei in einer bloß kausalen Mittel-Zweck-Relation vorstellt, widerfährt dieses Missverständnis auch der Sprache. „Die Sprache verweigert uns noch ihr Wesen: daß sie das Haus der Wahrheit des Seins ist. Die Sprache überlässt sich vielmehr unserem bloßen Wollen und Betreiben als ein Instrument der Herrschaft über das Seiende.“¹⁸³ Gesetzt Falls die Sprache wäre ein reines Instrument der Informationsvermittlung, dann könnte man sie gegen jedes beliebige Kommunikationsmedium austauschen. Doch dabei übersieht man allzu leicht, was Sprache für den Mensch bedeutet. Laut Heidegger verfügt der Mensch nicht über die Sprache wie über ein beliebiges Ding, sondern er *braucht* sie. Diesen Gebrauch versteht er nicht als benützen, sondern er ist ein essentieller Grundzug des menschlichen Daseins. Als das „Haus der Wahrheit des Seins“ ermöglicht sie dem Menschen das Wohnen auf Erden.¹⁸⁴ Diese Metaphern des Hauses und des Wohnens können leicht in die Irre führen, doch man vergegenwärtige sich nur die Beziehung zur Muttersprache. Sie unterscheidet sich grundlegend von unserem Verhältnis zu den später gelernten Sprachen. Auch wenn wir ausgezeichnet Englisch sprechen, bleibt stets ein befremdender Beigeschmack. Wir können uns nie so ausdrücken und niemals auf dieselbe Art zuhören und verstehen wie in unserer Muttersprache. Wenn eine internationale Menschenmenge wild durcheinander plappert, hört

183 GA 9, S.318, vgl. auch Cichy, S.50: „Anders verhält es sich wenn man mit Heidegger die Sprache als ‚Haus des Seins‘ erfährt, d.h. sie als vom Sein ereignet denkt. Die Sprache ist dann nicht eine Eigenschaft oder gar nur ein Werkzeug des Menschen. Der Mensch ist Mensch Kraft der Sprache.“

184 Vgl. Cichy, S.44: „Wohnen bedeutet hier mehr als eine Unterkunft haben. Wohnen bezeichnet die Weise des Aufenthalts der Menschen auf Erden, sein Stehen im Spannungsbezug zwischen Himmel und Erde, in der Maßnahme an der Gottheit und der Bewahrung der Erde.“ Das Wohnen im Haus der Sprache hat nichts gemein mit dem Wohnen in dieser oder jener Wohnung. Dieses Wohnen bezieht sich auf die ontologische Dimension des Menschen als In-der-Welt-sein. Insofern wohnt der Mensch nur seinem Wesen gemäß, wenn er der Wahrheit des Seins entspricht und sie in ihrem Wesen verwahrt und behütet. Dazu Heidegger in „Bauen Wohnen Denken“: „Wohnen, zum Frieden gebracht sein, heißt: eingefriedet bleiben in das Freie, d.h. in das Freie, das jegliches in sein Wesen schont. *Der Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen*. Er durchzieht das Wohnen in seiner ganzen Weite. Sie zeigt sich uns, sobald wir daran denken, daß im Wohnen das Menschensein beruht und zwar im Sinne des Aufenthalts der Sterblichen auf der Erde.“

man trotzdem sofort und eindeutig seine eigene Sprache heraus. Die restlichen Sprachen werden gleichzeitig zu einem hintergründigen Rauschen, und man versteht nur bei höchster Konzentration vereinzelte Worte. Unsere Muttersprache kennen wir eben wie unser Zuhause. Auch daheim weiß man über jeden Suppenlöffel, jede staubige Ecke und jedes Knarren und Krächzen des Hauses Bescheid. Man kennt Hintereingänge, brüchige Stellen und das vom Dachboden bis zum Keller. Bei jemand anderem zu Hause gibt es immer wieder Überraschungen, Unvertrautes, Verborgenes und Unheimliches. Auch wenn man schon viele Male dort zu Gast war, wird es nie so wie das eigene Zuhause. Ähnlich verhält es sich mit Sprache. Man kann sich sehr gut auskennen, die Sprache gut beherrschen, aber niemals wird sie einem so vertraut wie die Muttersprache, in der ich mich wie zu Hause fühle, weil ich in ihr zu Hause bin. „Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz der in der Sprache behaust. Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens.“¹⁸⁵ In der Sprache wohnt das ursprüngliche Wesen des Menschen, die Ek-sistenz, weil ihr fundamentaler Charakter in der innigen Beziehung zur Wahrheit des Seins beruht. Als Haus, als Geheiß, sozusagen als Manifestation des Seins, bietet das anfängliche Wort einen Halt im ungegenständlichen Horizont des Seins. Die Relevanz der Sprache ist also für das menschliche Dasein von grundlegender Bedeutung, weshalb sie das wesentliche Denken nicht anspricht, wenn wir sie auf ein Kommunikationsmedium reduzieren. Für eine ursprüngliche Beziehung zum Sein ist es notwendig, dass der Mensch den Zuruf des Seins wieder zu hören vermag, was einem gewandelten Verhältnis zum Wort entspricht.

„Die Worte sind keine Wörter und als diese dergleichen wie Eimer und Fässer, aus denen wir einen vorhandenen Inhalt schöpfen. Die Worte sind Brunnen, denen das Sagen nachgräbt, Brunnen die je und je neu zu finden und zu graben sind, leicht verschüttbar, aber bisweilen auch unversehens quillend. Ohne den immerfort erneuten Gang zu den Brunnen bleiben die Eimer und Fässer leer, oder ihr Inhalt bleibt abgestanden.“¹⁸⁶

Der Mensch ist also nicht der Schöpfer der Worte und schon gar nicht ihres Inhalts, ihres Sinnes. Vielmehr verhält es sich so, dass uns die Worte vom Sein her zugesprochen werden, uns überkommen. Diesen Sinn, welcher unmittelbar aus der Wahrheit des Seins erklingt, vernehmen wir jedoch nicht im vordergründigen Begriff, sondern dieser bleibt zwischen den Wörtern verborgen, im Klang. Diesem heimlichen Sinn gilt es denkend nachzugraben, indem

185 GA 9, S.361
186 GA 8, S.135

wir unser Wesen in den Zuspruch des Seins einlassen und ihm Gehör schenken. Dann kommen wir zum wahren Sinn der Worte, indem das eigentliche Denken seine Heimat hat.

„Zunächst sind uns aber beim Hören von Gesprochenem auch nie bloße Wörter gegeben. Hörend halten wir uns im Spielraum des Gesprochenen auf, worin die Stimme des Gesagten lautlos klingt. Aus diesem Spielraum, dessen Wesen wir kaum erblickt, geschweige denn schon bedacht haben, öffnen sich die im Gesprochenen sprechenden und eigens gar nicht hervortretenden Worte.“¹⁸⁷

Ich möchte dieses ursprünglichere Sprachverständnis, das eigentliche Hören, mit Hilfe eines aktuellen Textes von Jean-Luc Nancy (Zum Gehör), besser verständlich machen.

Eingangs allerdings eine Besinnung, wonach wir nun fragen, wo wir uns hier in der leitenden Frage „Was heißt Denken?“ aufhalten. Den Ausgang nahmen wir beim Fragen nach dem Geheiß, also bei der vierten, maßgebenden Fragehinsicht. „Soweit wir es vermögen, die Frage im vierten maßgebenden Sinne zu fragen, entsprechen wir zugleich der an dritter Stelle genannten Weise, die Frage: ‚Was heißt Denken?‘ zu fragen. Der dritten Weise liegt daran, in das zu gelangen, was dazu gehört und was somit von uns verlangt wird, daß wir je einmal das Denken wesensgerecht vollbringen.“¹⁸⁸ Da nun klar ist, dass unser Wesen aus dem Anspruch des Seins entspringt, gilt es einen Schritt weiter zu fragen, damit wir verstehen, wie wir solch einem ungewöhnlichen Anspruch ge-hören und ihm wesentlich entsprechen. Inwiefern zeichnet sich das Hören bei Heidegger gegenüber traditionellen Auffassungen, aus? Denn auch andere Wissenschaftler und Denker haben erkannt, dass die Sprache für das Denken von grundlegender Bedeutung ist. Bei Heidegger ist diese Beziehung allerdings ursprünglicher gedacht. Kein Linguist oder Kognitionsforscher der Welt würde auf die Idee kommen, Jemandem mit Wernicke-Aphasie (gestörtes Sprachverständnis) oder einer Broca-Aphasie (gestörte Sprachproduktion), die Fähigkeit des Denkens abzusprechen. Denn diese Sprachfähigkeiten sind im Auge des Wissenschaftlers mit bestimmten Gehirnregionen (Wernicke-/Brocaareal) lokalisiert und nicht über den gesamten Cortex (allgemein als Sitz der höheren geistigen Funktionen wie „Denken“ betrachtet) verstreut. Auch Heidegger würde das nicht tun, aber aus anderen Gründen. Denn sein Verständnis von Sprache und Denken beruhen nicht auf der Lokalisation und Repräsentation durch ein bestimmtes Gehirnareal. Ich sagte oben, dass für Heidegger das Denken unter einem Geheiß steht. Insofern ist das Denken kein Produkt des Menschen und schon gar nicht eines Gehirnareals. Indem der Mensch denkt, ist er der Gerufene, er steht unter dem Anspruch zu denken, er wird vom zu-Denkenden beansprucht. Das Denken obliegt nicht unserer Gewalt, sondern wir sind in unserem Wesen

187 GA 8, S.134
188 GA 8, S.235

daraufhin angesprochen zu denken, und zwar Zeit unseres Lebens. Wir können nicht bestimmen, wann wir denken und meistens auch nicht was, weil sich das zu-Denkende dem Menschen zuspricht.

„Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genetiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein Gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesensherkunft ist.“¹⁸⁹

Dieser doppelte Genetiv zeigt einerseits an, dass Denken wesentlich zum Sein gehört, vom Sein hervorgerufen wird, aber andererseits das Sein die Sache, der „Gegenstand“, des Denkens ist. Es besteht ein wechselseitiges Verhältnis zwischen Sein und Denken (Menschenwesen), was es noch genauer zu betrachten gilt. Jedoch als Geheiß unterscheidet sich das Sein fundamental von einem Gegenstand des Erkennens und Feststellens, weil es sich jeder objektiven Bestimmung entzieht. Das Sein erscheint dem Menschen nicht wie ein Objekt der wissenschaftlichen Betrachtung, sondern es be-ruft den Menschen zum Denken. Dieser Anspruch trifft den Menschen grundlegend anders als die Anwesenheit des Seienden, die sich dem Auge darbietet. Damit das Denken dem Geheiß des Seins zu gehorchen vermag, müssen wir zuerst *das eigentliche Hören* lernen. Das Sein betrifft eine andere Sinnesmodalität, einen anderen Sinn als das Seiende. Die einseitige Orientierung der Metaphysik am Seienden bedingte eine Vormachtstellung des Sehens in der menschlichen Wahrnehmung. Das Primat des Visuellen vor allen anderen Sinnen, welches sich bis zur platonischen *idéa* zurückverfolgen lässt, führte zu einer grundlegenden Verwechslung des Denkens mit der sinnlichen Wahrnehmung oder der wissenschaftlichen Erkenntnis, die heutzutage fast synonym verwendet werden. „Hören, zuhören, lauschen [l'écoute], ist die Philosophie dessen fähig? Oder aber – insistieren wir trotz allem ein wenig, auch auf die Gefahr einer Vergröberung hin – hat die Philosophie nicht von vornherein und zwangsläufig dem Hören etwas übergeordnet oder durch etwas ersetzt, das eher zur Ordnung des *Vernehmens [entente]* gehört?“¹⁹⁰ Dem Vernehmen der Vernunft entspricht der Vorrang des Visuellen, welches nur auf das Seiende schaut.

Doch das Sein ereignet sich dem Menschen anders, weil wir es nicht mit den Augen erfassen können. Damit wir in eine wesentliche Beziehung zum Sein des Seienden gelangen, müssen wir einen anderen Zugang wählen. Deshalb verweist uns Heidegger in diesem Zusammenhang auf das Hören, weil wir nur gehorchend dem Sein entsprechen. Diesem

189 GA 9, S.316

190 Nancy, S.9

wesentlich anderen Zugang zur Sache des Denkens versuche ich mich im Folgenden durch eine Abgrenzung gegen das Vernehmen und das Sehen (wobei im metaphysischen Denken das Eine als das Andere erscheint) zu nähern. Das Vernehmen entstammt ursprünglich auch dem Bereich der auditiven Wahrnehmung, aber im Gegensatz zum Hören wurde es im Laufe der Zeit auf vernünftige Bahnen gebracht, wodurch es in eine enge Beziehung zur logischen Auffassung von Sprache tritt.

„ ‚Vernehmen‘ bedeutet auch ‚verstehen‘, so als wäre ‚vernehmen‘ vor allem ‚sagen hören‘ (eher als ‚rauschen hören‘), oder besser, als müsse es in jedem ‚Vernehmen‘ ein ‚Sagen-hören‘ geben, mag der wahrgenommene Laut nun Sprache sein oder nicht. Doch eben dies ist vielleicht umkehrbar: In jedem Sagen (und ich will damit sagen: in jeder Rede, in jeder Sinnkette) gibt es Vernehmen, und im Vernehmen selbst, an seinem Grunde, ein Horchen. Das würde besagen: Vielleicht muss der Sinn nicht bloß Sinn machen (oder logos sein), sondern überdies klingen.“¹⁹¹

Nancy, der sicherlich vom Denken Heideggers beeinflusst ist, spricht dem Hören eine andere, grundlegendere Sinndimension zu, als im Vernehmen von „logischen Aussagen“ steckt. Der Klang, die Stimmung, das Timbre erscheinen dem Vernehmen und damit dem vernünftigen Denken nicht wesentlich, weil sie am Subjekt oder Prädikat des rein logischen Sprachverständnisses nichts verändern. Für die Urteils Wahrheit der Metaphysik ist das erklingende Geräusch eines Satzes nicht Träger eines Sinnes, weshalb es auch von der Sinndimension der Aussage, dem Urteilsgehalt, unterschieden wird. Das Vernehmen richtet sich ausschließlich auf diesen logischen Gehalt der Sprache, indem sich die „Wahrheit“ verbirgt. Im Gegensatz dazu horcht das Hören auf diese vergessene Dimension, die Stimmung, den Klang. In diesem ursprünglicheren Aspekt von Sprache im weitesten Sinn findet das Hören seinen Sinn. In dieser wesentlichen Facette der Sprache schwingt eine Wahrheit, die vom metaphysischen Zugang zum Seienden vergessen wurde, weil sie dem Vernehmen der Vernunft nicht zugänglich ist.

191 Nancy, S.13

„Ist ‚vernehmen‘ [entendre]: den Sinn verstehen (entweder im sogenannten figürlichen Sinn oder im eigentlichen Sinn: eine Sirene, einen Vogel oder eine Trommel vernehmen heißt jedes Mal bereits wenigstens die Andeutung einer Situation, einen Kontext, wenn nicht einen Text verstehen), dann ist zuhören: gespannt sein hin zu einem möglichen Sinn, der folglich nicht unmittelbar zugänglich ist.“¹⁹²

In diesem Sinn waltet der Anspruch des Seins, der sich dem vernünftigen Denken verschließt, weil es ihn nicht begreift. Das Vernehmen perzipiert nur die gesprochenen Begriffe und versteht sie auf ihren Sinngehalt, als wäre der Sinn vom Gehörten unabhängig und abstrakt. Aufgrund dieser Differenzierung von Sinn und Schall entstand die Auffassung, dass das Denken über den Sinn verfügt und ihn an die jeweiligen Wörter verleiht.¹⁹³ Dieses abstrakte Verständnis des Sinns, über den das Denken frei verfügt, weil es nicht auf den Anspruch der Worte hört, manifestiert sich im Begriff. Der Begriff definiert eine Bedeutung des Wortes, die rein und unabhängig ist von jeder akustischen und phonetischen Kontamination. Das Vernehmen von Begriffen entspricht der subjektiven cogitatio. Aber es entspricht für Heidegger keineswegs dem Hören auf die Wahrheit des Seins und dem eigentlichen Denken. „Das Denken ist kein Be-greifen. In der hohen Frühe seiner Wesensentfaltung kennt das Denken nicht den Begriff.“¹⁹⁴ Im Begriff schwingt nicht der Sinn, dem das Horchen lauscht, denn dieses ist gespannt, es lauert auf einen Sinn, den es noch nicht sofort begriffen hat. Dieser Sinn verbirgt sich zwischen den Begriffen, im Timbre. Dieser verborgene Sinn wird umso evidenter, je weniger das Gesagte die logischen Begriffe braucht. Ein Hilfeschrei besteht nur aus einem Wort, aber er sagt uns viel mehr als viele kluge Sätze. Ein Schmerzensschrei braucht überhaupt keine Worte, und doch trifft er uns im Herzen, und wir verstehen ihn sofort. Besonders aber in der Musik ist die Einheit von Sinn und Klang evident. Ein jedes Musikstück gibt uns zu denken, vermittelt einen Sinn, der wortlos erklingt, der uns oft nachdenklicher stimmt, als es ein Text vermag.

192 Nancy, S.13, Dieser Sinn, dem das zuhörende Lauschen nachsinnt, ist derselbe wie ihn das eigentliche Denken zu bedenken vermag. Vgl. außerdem Wigger, S.85: „Parmenides, der andere radikale Denker, um den, wer die Frage stellt: ‚Was ist denken?‘ nicht und nie herumkommt, fordert die besinnlichen Menschen auf, nicht auf die Sinne zu setzen oder dem Sinn der Sinnbilder Raum zu geben, sondern den Sinn zu suchen, das heißt: ihre Sache rein aufs Denken zu stellen, aufs reine Denken zu setzen, das aber heißt gerade nicht stagnieren, sondern sich auf den Weg machen, der als einziger kein Abweg und nicht abwegig ist.“

193 Vgl. GA 8, S.133: „Worte erscheinen zunächst leicht als Wörter. Die Wörter ihrerseits erscheinen als gesprochene zunächst im Wortlaut. Dieser wiederum ist zunächst ein Schall. Er wird sinnlich wahrgenommen. Das Sinnliche gilt zunächst als das unmittelbar Gegebene. Mit dem Laut des Wortes verknüpft sich die Bedeutung. Dieser Bestandteil ist nicht sinnlich wahrnehmbar. Das Nichtsinnliche an den Wörtern ist ihr Sinn, die Bedeutung. Man spricht daher von sinnverleihenden Akten, die den Wortlaut mit Sinn ausstatten. Die Wörter sind dann entweder mit Sinn gefüllt oder bedeutungsvoller. Die Wörter sind wie Eimer und Fässer, aus denen man den Sinn schöpfen kann.“

194 GA 8, S.215

„Ganz Ohr sein, lauschen, das ist immer am Saum des Sinnes sein, oder im einen Rand und Außensinn, und als wäre der Klang eben nichts anderes als dieser Saum, diese Borte oder dieser Rand – zumindest der musikalisch gehörte Klang. Dieser nämlich wird um seiner selbst willen aufgelesen und beäugt; nicht als ein akustisches Phänomen indessen (oder nicht allein), sondern als (wider) klingender Sinn, als Sinn, dessen Sinnhaftes sich stimmigerweise in Klang und Resonanz finden soll und nur darin.“¹⁹⁵

Der Sinn eines Musikstücks, eines jeden Klangs, besteht erwartungsgemäß nicht für sich allein, a priori, sondern er entsteht erst im Gehör, das ihn auf seinen Sinn hin belauscht. Nur wenn der Klang einen Hörigen trifft und in ihm widerklingt, ereignet sich der Sinn, welcher ansonsten im Stillen verklingt.

Diese Resonanz des Hörens ist für das Geheiß des Seins von entscheidender Bedeutung, denn darin unterscheidet sich das eigentliche Denken grundlegend vom vernünftigen Denken der Metaphysik. Das Hören und das Denken erfolgen stets dem Anspruch des Seins, sie sind die Re-sonanz auf diesen Klang. Das eigentliche Denken wird vom Zuruf des Seins hervorgerufen und in eine gewisse Stimmung versetzt, welche die Erschlossenheit des Seienden entscheidend mitbestimmt.

„Die Befindlichkeit ist so wenig reflektiert, daß sie das Dasein gerade im reflexionslosen Hin- und Ausgegebensein an die besorgte, Welt' überfällt. Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von ‚Außen' noch von ‚Innen', sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf. [...] Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf . . . allererst möglich.“¹⁹⁶

Der vorgängige, mitgängige und unthematische Anspruch des Seins konstituiert die Weltoffenheit des menschlichen Daseins überhaupt, insofern es das Dasein in eine entsprechende Stimmung versetzt. Erst aufgrund dieser präreflexiven „Einstimmung“ können wir uns bewusst einem Seienden zuwenden, um dabei in die vermeintliche Rolle des herrschaftlichen Subjekts zu schlüpfen. Dem Geheiß des Seins kann sich der Mensch nicht eigentlich entziehen, denn es ist uns wesentlich in einer Welt zu sein (In-der-Welt-sein). Deshalb ist der Mensch auch oft nicht Herr über seine Gedanken und Gefühle (Stimmungen), da sie ihn von woanders her überkommen, obwohl er sich dies nicht vernünftig erklären kann. Dass die Vernunft hier an ihre Grenzen stößt, ist ein Hinweis darauf, dass hier der Bereich des eigentlichen Denkens beginnt. Nur wenn wir uns auf diesen welteröffnenden, präreflexiven Anspruch einlassen, ihm Gehör schenken, vermögen wir das Bedenklichste zu denken. Dazu bedarf es allerdings einer Entmachtung des vorstellenden Subjekts, das als Herrscher über

195 Nancy, S.14

196 GA 2, S.182

dem Seienden thront und willentlich seinen Blick auf dieses oder jenes richtet. Das dem Sein hörige Dasein geht nie dem Zuspruch voraus, sondern ereignet sich im Angesprochen-sein, als Resonanz. Seine Gegen-wart, seine Ek-sistenz bestimmt sich als Resonanz des ursprünglichen Anklangs.

„Sie (W.H.: Die Präsenz) ist eher in diesem Rückhall des ‚Da‘ oder in seiner Erschütterung, die es in Schwingung versetzt und die aus ihm, aus dem Schall – oder Klangort (dem ‚beschallten‘ Ort, wäre man versucht zu sagen, an den Ton angeschlossen), einen Ort-für-sich, Ort-zu-sich macht, einen Ort als Selbstbezug, als Statthaben eines Selbst, einen Ort, der schwingt wie die Stimmgabel eines Subjekts oder besser wie eine Subjekt-Stimmgabel.“¹⁹⁷

Das Da-sein versammelt das Geheiß des Seins als sein Wesen an einem Ort. Dadurch bringt es die Unverborgenheit selbst ans Licht, indem es sie ver-ortet und damit zur ursprünglichen Lichtung wird. Diese Präsenz passiert nicht an einem Ort in Raum und Zeit, sondern sie versammelt Raum und Zeit in sich, im Einklang mit der Wahrheit des Seins.¹⁹⁸ Insofern zeigt sich, dass ein dem Zuspruch des Seins korrespondierendes Da-sein eine ursprünglichere Wesensbestimmung ist, als es das cartesianische Subjekt zulässt. Für dieses Denken erscheinen Raum und Zeit nicht als „Anschauungsformen“ der Erkenntnis, sondern entfalten sich aus seiner eigensten „Stimmung“. Das Dasein ist nicht im Raum und in der Zeit, sondern ek-sisitiert als die ursprüngliche Räumlichkeit und Zeitlichkeit.

„Das Subjekt des Hörens oder das hörende Subjekt, das Subjekt auf Empfang (doch auch jenes, das dem Hören ausgesetzt ist, in dem Sinne, wie man einer Verwirrung ausgesetzt sein kann, einer Affizierung, einer Krise), ist kein phänomenologisches Subjekt, das heißt, es ist kein philosophisches Subjekt, und letztlich ist es vielleicht gar kein Subjekt, es sei denn, es ist der Ort der Resonanz, ihrer unendlichen Spannung und ihres unendlichen Rückhalls, ...“¹⁹⁹

Einem Ton, Klang oder Ruf kann sich der Mensch nicht entziehen. Wir können zwar unsere Augen schließen, aber niemals unsere Ohren, weshalb wir ge-horchend immer schon zur Welt sind, die Welt uns erschlossen ist. Dem Hören entsagt sich die metaphysische Differenz von Außen- und Innenwelt, innerhalb derer das vorstellende Subjekt einer objektiven Welt gegenüber steht. Durch das Ohr dringt der Schall, der Klang, ja der Sinn direkt in den Menschen ein, wo er widerhallt und den ganzen Mensch in Schwingungen versetzt, in das Sein beruft. So berufen schwingt der Mensch im Einklang mit der Welt, nicht im Gegensatz zu ihr, sondern durch und wider sie. Ferner ist das Hören nicht gerichtet auf dieses oder jenes Seiende, sondern stets ereilt uns der Klang von allen Seiten. Der Blick ist zunächst und

197 Nancy, S.26

198 Vgl. Derrida: Vom Geist, S.33 ff.

199 Nancy, S.31

zumeist auf etwas gerichtet, das sich im schon erschlossenen Raum befindet. Das Hören eröffnet sich nach allen Seiten hin, wodurch es Räumlichkeit überhaupt erschließt, was gleichzeitig dem Menschen eine jeweils andere Präsenz verleiht. In einem Konzerthaus herrscht eine andere Präsenz als in einer Gummizelle oder auf dem offenen Felde. Diese Erschließungsdimension und der responsive Charakter des Gehörs entsprechen seiner wesentlichen Beziehung zum Sein des Seienden. Als dem Sein Höriger steht der Mensch in einem ursprünglicheren Weltbezug als es die visuelle Erkenntnis zulässt.

„Ganz Ohr sein, lauschen, das ist gleichzeitig draußen und drinnen sein, von außen und von innen offen sein, von einem zum anderen also, und vom einen im anderen. Das Hören bildet somit die sinnliche Singularität, die auf augenscheinlichste Weise die sinnliche oder sensitive (ästhetische) Bedingung als solche trüge: das Teilchen eines Drinnen/Draußen, Teilung und Teilhabe, Entkoppelung und Ansteckung. [...] Die visuelle Präsenz ist schon da, verfügbar, ehe ich sie sehe, die klangliche Präsenz kommt an: Sie trägt eine Attacke in sich, wie Musiker und Akustiker sagen.“²⁰⁰

Diese andere Präsenz, die kein Außen und Innen zulässt, weil sie den Menschen überkommt, waltet im Geheiß des Seins, dem das eigentliche Denken Gehör schenken muss. Es zeigt sich auch im eigentlichen Hören, dass die metaphysischen Dualismen auf dieser Ebene obsolet werden. Der Klang, seine Schwingung dringt so unmittelbar in den Menschen ein, dass hier keine klare Differenz gezogen werden kann. Dabei versetzt es den ganzen Menschen in Schwingung. Nicht nur der Körper oder der Geist werden angesprochen, sondern beides zugleich und in einem. Es unterscheidet sich die Präsenz des Seins fundamental von der Gegenwart des Seienden, die sich seit jeher durch die Anwesenheit bestimmt. Der Anklang des Seins eröffnet dem menschlichen Dasein allererst seine Welt, indem er von einem zum anderen schwingt und somit eine ursprüngliche Beziehung stiftet.²⁰¹ Erst aufgrund dieser vorgängigen Offenheit ist Seiendes als Gegenstand dem Sehen oder Vernehmen zugänglich. Dieser primordiale Unverborgenheit, in der wir je schon *sind*, gilt es zu gehören, um ihren Zuspruch bedenken zu können. Damit wir aber die Wahrheit des Seins zu denken vermögen, bedarf es eines gewandelten Selbstverständnisses des Menschen. Denn, wie wir gesehen haben kann das visuelle Erkenntnisobjekt der Metaphysik diesem Anspruch niemals Gehör schenken. „Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, daß er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat. Nur so wird dem Wort die Kostbarkeit seines Wesens, dem Menschen aber die Behausung für das

200 Nancy, S.23

201 Vgl. Seubert, S.205: „Der Zeit-Raum bekundet sich phänomenhaft. Als Phänomen ist er allerdings nur ‚augenblicklich‘ da. Und in diesem phänomenalen Sinn versteht Heidegger den ‚Zeit-Raum‘ als die ‚Augenblickstätte‘ des Seins (ibid., S.370 f.)“

Wohnen in der Wahrheit des Seins wiedergeschenkt.“²⁰² Dieser Wandel des menschlichen Wesens und das damit einhergehende Sprachverständnis sind die wesentlichen Schritte des Denkens, sobald es hörig geworden ist.

3.5 Dem Ruf des Seins folgen: sich auf den Weg des Denkens machen

Bei dieser ganzen Rede von *Resonanz* und *Hörigkeit* auf einen vorgängigen, mitgängigen aber unthematischen Anspruch scheint es so, als werde das Denken für Heidegger von einem responsiven, antwortenden Grundzug getragen. Aber zugleich schreibt er oft vom Fraglichsten, der Fragwürdigkeit, der Auszeichnung der Frage, und manche seiner Werke tragen als Titel eine Frage. Ferner steht auch die vorliegende Arbeit unter dem Geleit einer Frage, nämlich „Was heißt Denken?“. Besteht nun das eigentliche Denken in der Responsivität, im Antworten, oder sind es die Fragen, in denen das Denken heimisch ist? Wahrscheinlich wäre es verfrüht, hier eine eindeutige Antwort zu liefern, aber vielleicht bringt uns eine Besinnung auf das Fragen bei Heidegger dieser Frage oder ihrer Antwort näher.

Schon die in „Sein und Zeit“ leitende Frage nach dem Sinn von Sein nimmt ihren Ausgang beim Dasein, weil es sich dadurch auszeichnet, dass es die Möglichkeit zu fragen besitzt. „Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. [...] Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.“²⁰³ Das Fragen, oder besser die Möglichkeit zu fragen, spielt für Heidegger also schon hier eine entscheidende Rolle. Auch im weiteren Verlauf seiner Philosophie besteht im Fragen eine hohe Auszeichnung des Denkens. „Aber er (Heidegger Anm. W.H.) hat, wie mir scheint, *fast* nie davon abgesehen, das Höchste und Vortrefflichste des Denkens mit der Frage gleichzusetzen, mit der Entschlossenheit zur Frage [*décision de la question*], mit ihrem Anruf, mit ihrer Hut – darin besteht die ‚Frömmigkeit‘ des Denkens.“²⁰⁴ Diese Auszeichnung des Fragens für das

202 GA 9, S.319 Dieser Anspruch des Seins, der an das Dasein ergeht, ist sozusagen die Voraussetzung des eigentlichen Denkens. Ihr gehorsam vermag das Denken seinem Wesen zu folgen. Vgl. dazu Hermann: Besinnung, S.45: „Das dem Denken Voraus-gesetzte ist die ihm zugeworfene Wahrheit des Seyns. Im ereignenden Zuwurf ist ihm die Wahrheit des Seyns voraus-gesetzt, so, daß das Denken in sie versetzt, geworfen ist. Sie ist ihm voraus-gesetzt als solche, die von ihm zu er-denken und in das Da-sein zu gründen ist. Das sich auf sich selbst besinnende Denken wagt sich in die denkerische Bestimmung der ihm voraus-gesetzten und von ihm zu gründenden Wahrheit des Seyns.“

203 GA 2, S.10

204 Derrida, Vom Geist, S.17

Denken erscheint mir nicht unwesentlich, denn bevor man sich mit *etwas* eingehender beschäftigt, ist es ratsam eine gut formulierte Frage zu stellen. Bei der Frage nimmt das Denken sozusagen seinen Ausgang auf seiner Suche nach einer Antwort. Doch hier bewegt man sich im Bereich des Seienden, bei der Frage nach Diesem oder Jenem. Natürlich wird auch das Denken im herkömmlichen Sinne von der Frage angestachelt und auf Trab gehalten, wie man aus der alltäglichen Erfahrung weiß. Sobald es seine Antwort gefunden hat, ist solches Denken zufrieden und zu Ende. „Das gewöhnliche Fragen trachtet unmittelbar nach der Antwort. Es sieht mit Recht nur auf diese und darauf, daß sie beigeschafft werde. Die Antwort erledigt die Frage. Wir selber sind durch die Antwort der Frage ledig.“²⁰⁵ Es hat sich jedoch gezeigt, dass die Frage nach dem eigentlichen Denken auf einer anderen, ursprünglicheren Ebene anzusiedeln ist. Sie befindet sich nicht auf einer ontischen Dimension, weil es sich beim Denken nicht um ein Seiendes handelt. Wenn man heutzutage oftmals glaubt, das Gehirn selbst sei der passende Adressat dieser und ähnlicher Fragen, dann hat man nicht verstanden, dass ein Gehirn nicht denkt. Ich will hier nicht sagen, dass ein Mensch mit beeinträchtigtem Gehirn genauso denkt wie ein Gesunder, was bedeutet, dass kognitive Fähigkeiten sehr wohl eines neuronalen Substrates bedürfen. Aber mit fMRI – Experimenten oder ähnlichen Verfahren wird sich das Denken nicht enthüllen, weil es kein Gegenstand ist.

Diese Frage muss auf einer ontologischen Ebene gefragt werden, falls sie der Sache gerecht werden will. Ebenso verhält es sich mit dem hier zu denkenden Phänomen des Fragens.

„Ein Fragen gibt es nur im Bereich einer Erfahrung der Frage. Fragen sind keine Dinge, sie sind nichts, was wie ein Ding vorkommt, wie Wasser, wie Steine, wie Schuhe, wie Kleider oder wie Bücher. Das Hineinführen in die Frage führt nicht in etwas ein, führt nicht zu etwas hin – zu einem Ding, zu etwas, was wie ein Ding vorkommt –, es ist ein Führen ohne ‚Gegenstand‘: es führt zur Erfahrung, zur Erweckung oder Schaffung der Frage.“²⁰⁶

Man muss sich hier also von dem gewöhnlichen Verständnis von Frage und Antwort und, wie sich zeigen wird, auch vom herkömmlichen Verhältnis beider verabschieden. Im Bereich des wesentlichen Denkens ist das Fragen selbst nicht primär ein Wissen-wollen, denn der Wille ist laut Heidegger dem Denken unwesentlich. „Einen Wink zu empfangen ist schwer und selten; um so seltener, je mehr wir wissen, um so schwerer, je mehr wir nur wissen wollen.“²⁰⁷ Hier wird nicht nur angezeigt, dass man sich im Bereich des wesentlichen

205 GA 8, S.162/163

206 Derrida, Vom Geist, S.53

207 GA 8, S.142

Denkens vom herkömmlichen Fragen, dem wissen wollen, verabschieden muss, sondern darüber hinaus von den Antworten im traditionellen Sinne, dem Wissen. Die Frage in der hier wesentlichen Dimension fragt anders. Ich kehre nun zu der hier maßgebenden Frage zurück, um mich dieser Weise des Fragens zu nähern. „Darum geht die Frage ‚Was heißt Denken?‘ nicht darauf aus eine Antwort zu bewerkstelligen und durch sie das Fragen möglichst kurz und bündig zu erledigen. Vielmehr kommt es bei dieser Frage erst und nur auf das Eine an: die Frage ins Fragwürdige zu bringen.“²⁰⁸ Diese ontologische Frageebene zielt also nicht auf eine Antwort im klassischen Sinne ab, denn damit wäre das Fragen beendet. Im Gegenteil geht es bei einer solchen Frage zuallererst darum, ihre Fragwürdigkeit wieder zu erwecken und anschließend nicht von dieser Fragwürdigkeit abzulassen. Ein solches Fragen ermöglicht es dem Befragten, sich so zu zeigen, wie es ist. Diese Weise zu fragen darf nicht durch Vorurteile oder Wissen präformiert sein, damit das Befragte in seiner Rätselhaftigkeit erscheinen kann. Denn bei dieser Frage ist das Befragte der Zuspruch des Seins, den Vorurteile zum Verstummen bringen. Das Sein kann dem Menschen vielleicht gar nicht anders erscheinen als rätselhaft, was allerdings nicht unmöglich macht es zu bedenken. „Das Wort von einem Denkversuch ist keine Redensart, die bescheiden tun soll. Diese Benennung erhebt den Anspruch, daß hier ein Weg des *Fragens* begangen wird, auf dem das Fragwürdige als der einzige Aufenthaltsbereich des Denkens übernommen ist.“²⁰⁹

Der Wegcharakter des Denkens ist neben und mit der Fragwürdigkeit ein wesentlicher Punkt in Heideggers Philosophie. „Das Fragen baut an einem Weg. [...] Der Weg ist ein Weg des Denkens.“²¹⁰ Wenn der Mensch sich anschickt, dem Zuspruch des Seins zu gehören und ihn zu bedenken, dann macht er sich auf den Weg diesem Anspruch gerecht zu werden. Dabei kommt das Dasein seinem eigentlichen Wesen, das eben im Seinsverständnis beruht, stetig näher. Das Dasein findet im eigentlichen Denken allererst zu sich selbst, weil ihm die Wahrheit des Seienden fragwürdig geworden ist, d.h. man beginnt am „fundamentum inconcussum absolutum veritatis“ zu zweifeln. Aus dieser Fragwürdigkeit entspringt das Denken und macht sich auf den Weg, weg vom Seienden hin zum Sein. Jeder Schritt auf diesem Weg ist eine Frage, und auch der Weg selbst bleibt fraglich.

208 GA 8, S.163

209 GA 8, S.189

210 GA 7, S.7

„Der Denk-Weg zieht sich weder von irgendwoher irgendwohin wie eine festgefahrene Fahrstraße, noch ist er überhaupt irgendwo an sich vorhanden. Erst und nur das Gehen, hier das denkende Fragen, ist die Bewegung. Sie ist das Aufkommenlassen des Weges. [...] Das Denken baut erst im fragenden Gang seinen Weg. Aber dieser Wegebau ist seltsam. Das Gebaute bleibt nicht zurück und liegen, sondern es wird in den folgenden Schritt eingebaut und diesem vorgebaut.“²¹¹

Dieser Weg des Denkens bleibt stets unbeschritten, weil ihn jeder selbst gehen muss. Es ist kein Weg, der für jeden gleich verläuft, weshalb er nicht objektiv beschrieben (kartographiert) und weitergegeben werden kann. Dieser Weg ist auch noch nicht vorhanden oder gegeben, sondern wir bauen ihn erst im fragenden Beschreiten. Darüber hinaus verläuft der Weg nicht gleichmäßig und einheitlich, sondern bleibt stets pluralistisch. Das Denken beschreitet immer mehrere Wege zugleich und nebeneinander, die sich gleichzeitig verlaufen, kreuzen und aufspalten. Der Mensch nähert sich nicht fortwährend und zielsicher der Wahrheit des Seins, sondern wird von Abwegen und Umwegen eingeholt und verläuft sich dabei in die verschiedensten Richtungen.

Der Weg des Denkens zeigt sich grundverschieden von alltäglichen Wegen und im Besonderen vom Weg der wissenschaftlichen Erkenntnis, der Methode. Oben habe ich gezeigt, dass methodischer Erkenntnisgewinn auf strengen, mathematischen Voraussetzungen beruht. Das mathematische Modell der Wirklichkeit als berechenbarer Kräftezusammenhang präformiert die wissenschaftliche Methode. Von Anfang an ist der Weg zur sicheren Erkenntnis klar und eindeutig vorgegeben. Diese vorgezeichnete Methode stellt einen rigorosen Anspruch auf Identität, damit sie allerorts und jederzeit reproduzierbar ist. Im neuzeitlichen Denken ist die Methode der Sache vorrangig. Diese Form der Erkenntnis braucht das eigentliche Denken nicht, weil ihr Erkenntnisfortschritt auf bereits Bekanntes abzielt. Dem eigentlichen Denken ist die mathematische Strenge fremdartig und widersinnig, weil es ihm gerade um einen ursprünglichen Zugang zum eigentlichen Wesen der Sache geht. „Ein Weg, der ein Weg zu den Sachen selbst sein will, muß unterwegs zwangsläufig die Methode verlieren. *He hodos mepote methodos* – der Weg ist niemals eine Methode – sagte Heidegger einmal.“²¹² Gerade in dieser Planlosigkeit des eigentlichen Denkens beruhen seine Mannigfaltigkeit und gleichzeitig seine Stärke. Dem Wesentlichen einer Sache kommt man

211 GA 8, S.174 vgl. außerdem Wisser, S.80: „Deshalb verlässt sich das Denken nicht auf Anweisungen, selbst wenn es der Weisung bedürftig ist, läßt sich nicht auf Gängiges ein, nicht auf traditionelle Bahnen, nicht auf Schienen des Selbstverständlichen, nicht auf etwas, das diesem oder jenem Menschen momentan eingeht oder durch Gewohnheit zukommt oder ihn brauchbar und begehbar anmutet, bahnt sich vielmehr selbst einen Weg, seinen Weg.“

212 Cichy, S.86

nur dann näher, wenn man sich den Weg von ihr selbst anzeigen lässt. Denn wenn man sich auf den Denkweg zur Wahrheit des Seins begibt, dann ist keineswegs klar, wie und wohin das Denken sich bewegt.

„Das Geheiß ruft das Denken vor Weg, Unweg und Abweg in eine Wegkreuzung. Allein der Denkweg ist von einer Art, daß diese Wegkreuzung nie durch einen einmaligen Entscheid und Wegeinschlag durchmessen wird und der Weg als einmal zurückgelegter im Rücken gelassen werden könnte. Die Wegkreuzung geht unterwegs und jeden Augenblick mit. Wohin führt dieser seltsame Dreiweg? Wohin anders als in das stets Fragwürdige?“²¹³

Das Denken befindet sich nicht nur stets auf einem pluralistischen Weg, der Wegkreuzung, sondern ferner vermag es sich nicht der vorausgegangen Schritte zu entledigen. Mit jedem Schritt wird das Denken fragender, womit es sich dem Fragwürdigsten nähert. Dabei werden die bisherigen Fragen nicht beantwortet und somit zurückgelassen, sondern als Fragen verwandelt. Diesen wesentlichen Fragen des Denkens ist es inhärent unbeantwortbar zu sein, zu bleiben und zu werden, weil sie dem Sein selbst entspringen und gerade nicht auf einen Gegenstand abzielen. Die Wahrheit des Seins bleibt für das Denken *stets* das Fragwürdigste, weil sie eben keine Antwort gibt, sondern ein Anspruch ist. „Aber das Fragwürdigste kann es für das Denken nur sein, sofern es sich schon in die Fragbarkeit ereignet hat, d.h. das Fragen nach ihm, den fragenden Entwurf, ausgelöst hat.“²¹⁴ Das eigentliche Denken wird gerade nicht von einer finalen Antwort geleitet, sondern entspricht seinem Wesen in der Responsivität. Was hat es nun mit dieser Responsivität auf sich? Warum hab ich bisher nur vom Fragen und dem Fragwürdigstem geschrieben, aber keine Antworten gegeben? Welche Rolle spielt eigentlich die Antwort für ein Denken des Seins, welches im Angesprochensein beruht?

„Man muss sich fragen, ob dieses Versprechen, das den Bereich der Sprache eröffnet, nicht die Möglichkeit der Frage selbst darstellt und darum dem Fragen vorausgeht, ohne ihm anzugehören: Assymetrie einer Behauptung, einer Bejahung, eines Ja, das vor dem Gegensatz zwischen ja und nein liegt. Jede Frage antwortet bereits dem Ruf des Seins: dort, wo Sprache aufkommt, wo etwas zur Sprache kommt, ist schon Versprechen, trifft man schon auf das Versprechen als Ereignis. Die Sprache ist stets Versprechen und kehrt stets zum Versprechen zurück, vor der Frage, in der Frage selbst.“²¹⁵

213 GA 8, S.179

214 Hermann: Besinnung, S.46

215 Derrida, Vom Geist, S.110, Vgl. auch Hermann: Besinnung, S.45: „Insofern ist dies Denken ein er-eignetes Denken, ein Er-denken. Das zu er-denkende Seyn schenkt schon, bevor es erfragt ist, der Denkart die Weisung, sofern es schon das Fragen als ein Er-fragen ereignet. Nicht ist das erste die Frage und das zweite die Weisung, sondern umgekehrt, aus der Weisung entspringt das Fragen nach dem, was die Weisung gibt.“

Das Fragen selbst scheint also nicht das Erste des Denkens und Sprechens zu sein, sondern noch ursprünglicher ist dem Denken das Ent-sprechen, das Versprechen oder die Möglichkeit zu fragen. Denn bevor das Denken überhaupt fragen kann, womit es sich auf den Weg macht, muss es schon angesprochen sein. Vom Sein ereignet sich der ursprünglichste Anspruch der Fragwürdigkeit, der dem Denken allererst zu denken gibt und somit überhaupt erst das Dasein zu denken be-ruft. Insofern geht jeder Frage das Denken als primordiale Antwort voraus. Diese Bejahung hat keinen Gegensatz, weil sie nicht rational gegeben wird, sondern dem Denken vorausläuft und es allererst ermöglicht. Auf diesem präreflexiven Ja zur Wahrheit des Seins be-ruht das eigentliche Denken. Aus diesem Versprechen entspringt die Sprache als dieses Versprechen. „Die wesentliche Antwort schöpft ihre Tragkraft aus der Inständigkeit des Fragens. Die wesentliche Antwort ist nur der Beginn einer Verantwortung. In dieser erwacht das Fragen ursprünglicher. Deshalb wird auch die echte Frage durch die gefundene Antwort nicht aufgehoben.“²¹⁶ Durch das Fragen hindurch erfährt sich der ek-sistente Mensch als das der Wahrheit des Seins verantwortete Wesen. In dieser Ver-antwort-ung stehend gehört er dem Zuspruch des Seins und ver-spricht sich dem Sein in der Sprache. Als „Sprachrohr“ des Seins vermag der Mensch das eigentlich zu-Denkende, wenn er dem Wort des Seins Gehör verschafft, weil er sich vom Sein ereignet weiß. Dieses „Wissen“ ist die Sache des ursprünglichen Denkens. Dank ihm wird das Dasein zum fragenden Wesen und gleichzeitig zum denkenden Wesen.

„Das anfängliche Denken ist der Widerhall der Gunst des Seins, in der sich das Einzige lichtet und sich ereignen läßt: daß Seiendes ist. Dieser Widerhall ist die menschliche Antwort auf das Wort der lautlosen Stimme des Seins. Die Antwort des Denkens ist der Ursprung des menschlichen Wortes, welches Wort erst die Sprache als die Verlautung des Wortes in die Wörter entstehen läßt.“²¹⁷

In diesem Zitat zeigt sich eindringlich der Gegensatz zwischen dem Wort und den Wörtern, welcher bei Heidegger eine entscheidende Bedeutung für das Denken zum Ausdruck bringt. Denn dem ursprünglichen Denken ereignet sich das „Wunder aller Wunder“, dass Seiendes ist, im lautlosen Zuspruch des Seins, als Wort. Als ursprüngliche Antwort vermag das Menschenwesen eigentlich zu denken. Erst dank dieser Verantwortung kommt die Wahrheit des Seins zur Sprache, als die verlautbarten Wörter. Die Antwort des eigentlichen Denkens auf den Zuspruch des Seins ist nichts anderes als das ursprüngliche Sagen vom Wort des Seins. In diesem Sagen, im eigentlichen Sprechen ist das Menschenwesen dem Sein ge-hörig

216 GA 9, S. 304, Vgl. auch GA 77, S. 25: „Der Weise: Das ursprüngliche Antworten ist also nicht das Antworten auf eine Frage. Sie ist die Antwort als das Gegenwort zum Wort. Das Wort muß dann erst gehört sein. So käme es auf das Hören an.“

217 GA 9, S.310

und lässt es in seinem Wesen erscheinen. Dabei geht es niemals um das Verstehen und Bestimmen von Begriffen, sondern um die wesentliche Nähe zum ursprünglichen An-klang. „Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache. [...] Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache. Es ist stets unterwegs zur ihr.“²¹⁸ Inwiefern das anfängliche Denken und das ursprüngliche Danken sich gegenseitig brauchen, worauf der Titel dieser Arbeit abzielt, soll im folgenden Kapitel ausdrücklich gemacht werden.

3.6 Der Ge – danke

Den oben beschprochenen responsiven Charakter des eigentlichen Denkens auf das Geheiß des Seins fasst Heidegger als ursprüngliches Antworten. Doch im Antworten liegt für gewöhnlich noch kein Danken, denn man kann auch undankbar antworten. Nichtsdestoweniger bringt Heidegger das Danken in die Wesensnähe des Denkens, ja er verwendet es sogar synonym. „Aller Dank gehört zuerst und zuletzt in den Wesensbereich des Denkens.“²¹⁹ Diese innige Beziehung des Denkens zum Danken findet hier ausschließlich auf einer ontologischen Ebene statt, dem eigentlichen Denken der Wahrheit des Seins. Denn im alltäglichen Umgang mit Seiendem ist dieser Zusammenhang nicht offensichtlich. Wenn man über ein Problem nachdenkt, an vergangene Zeiten denkt oder sich mit kommenden Ereignissen beschäftigt, dann würde keiner behaupten, er danke dabei den jeweiligen Sachen. Im vorstellenden Denken beschäftigt man sich für gewöhnlich mit gegenständlichen Objekten, worin sich kein Dank bekundet. Danken ist zunächst und zumeist eine Handlung, die wir gegenüber einem anderen Wesen vollziehen, das uns etwas gegeben hat. Diese Gabe kann eine Handlung oder eine Sache sein, aber auf jeden Fall entspringt sie nicht dem eigenen Agieren. Somit scheint das Danken auf ontischer Ebene dem Denken diametral entgegengesetzt zu sein, da man sich im Denken bewusst und eigenmächtig diesem oder jenem zuwendet. Insofern scheint man selbst der Ausgangspunkt und Stifter des Gedankens zu sein und dabei nichts und niemandem etwas zu verdanken. Diese geläufige Ansicht über das Denken entspricht dem metaphysischen Verständnis eines „starken Subjekts“, wodurch das Danken nicht im Umfeld des Denkens angesiedelt werden kann.

Diese Vorstellung des Menschen habe ich im bisherigen Verlauf der Arbeit nach und nach zu destruieren versucht, damit sich diese fundamentale Dimension des Denkens als Danken

218 GA 9, S.361

219 GA 8, S.146, Vgl. auch GA 77, S.100: „Der Forscher: So wäre das Denken ein Danken?“

erschließen kann. Das eigentliche Denken im Sinne Heideggers wird vom Anspruch des Seins hervorgerufen, weshalb es seinen Ursprung nicht im vorstellenden Subjekt haben kann. Vielmehr ist das Denken dem Menschen vom Sein gegeben. „Was uns zu denken heißt, was uns daraufhin anspricht, daß wir denken, beansprucht für sich das Denken, weil es in sich von sich her zu denken gibt; dies aber nicht gelegentlich, sondern von jeher und einsthin.“²²⁰ Das eigentliche Denken ist für Heidegger also eine Gabe des Seins an den Menschen. Und zwar gibt es das Denken nicht nur manchmal, sondern schon immer, permanent und fortwährend. Das Denken wird dem Menschen nicht zu irgendeiner Zeit geschenkt, sondern ohne diese ursprüngliche, immerwährende Gabe wäre der Mensch niemals in der Lage zu denken, auch nicht im metaphysischen Sinne. Denn wenn der vorgängige Horizont der Wahrheit des Seins nicht ständig mit-erschlossen wäre, wenn uns nicht die Erschlossenheit als solche gegeben wäre, könnten wir uns keinesfalls mit vorliegenden Gegenständen befassen. Wir könnten keine Pläne entwerfen oder Rätsel lösen, wenn nicht immer schon die Wahrheit des Seins gelichtet wäre. Damit der Mensch klare und distinkte Erkenntnis von Gegenständen haben kann, muss je schon ein Verständnishorizont gegeben sein, aus dem her etwas als etwas begegnet. Dieses Seinsverständnis ist der ontologische Grundzug des Da-seins. Dass sich dem Menschen nicht bloß bedeutungs nackte und nichts sagende Objekte zeigen, sondern er die Dinge auf ihren Sinn versteht und diesen in Worte zu fassen vermag, beruht auf diesem ursprünglichsten aller Geschenke. Das bedeutet: der Mensch verdankt sein Denken der Unverborgenheit des Seins. Jedoch verbirgt sich in dieser Gabe des eigentlichen Denkens, der anfänglichen Ermöglichung des Denkens, vielleicht noch etwas Grundlegenderes, dem das Dasein nicht anders entsprechen kann als im Dank. Es stellt sich die Frage, *wofür* sich der Mensch im Denken bedankt und ferner, *wie* man sich beim Sein für das Denken überhaupt bedanken kann.

Die Frage nach dem Wofür des Danks ergibt sich aus der oben besprochenen Nähe des Denkens zum menschlichen Wesen. Denn wenn die Gabe des Seins über momentane, punktuelle Gedanken hinausgeht, vielmehr den Möglichkeitshorizont der jeweiligen Gedanken überhaupt eröffnet, dann ist wesentliches Denken eigentliche Ek-sistenz. Um dieser Sache näher zu kommen, besinne ich mich hier auf die letzte noch verbleibende Weise, die leitende Frage nach dem Denken zu stellen. „Gerade dann, wenn wir fragen ‚Was heißt uns denken?‘, sinnen wir nicht nur jenem nach, von woher das Geheiß an uns ergeht, sondern ebenso entschieden dem, *was* es uns heißt, dem Denken.“²²¹ Über die Besinnung auf das

220 GA 8, S.130

221 GA 8, S.131

Woher des Denkens kommt man also notgedrungen auf die Frage nach der Bedeutung dieses Wortes. Der anfängliche Anspruch des Seins verweist uns sozusagen auf die rechte Art und Weise, diesem zu gehören, was sich im eigentlichen Denken ereignet. In dieser etymologischen Besinnung kommt Heidegger vom Denken ausgehend über den Gedanken zum Dank und verweist schließlich auf den althochdeutschen Ursprung „gidanc“ bzw. „Gedanc“.²²² Diese Herleitung und Rückführung besagt natürlich noch nichts, wenn man sich nicht auf die Bedeutung einlässt und damit die Worte wieder zum Sprechen bringt.

„Aber das Wort ‚der Gedanc‘ meint nicht nur das, was wir Gemüt und Herz nennen und in seinem Wesen kaum ermessen. Im Gedanc beruhen und wesen das Gedächtnis sowohl wie der Dank. ‚Gedächtnis‘ bedeutet anfänglich durchaus nicht das Erinnerungsvermögen. Das Wort nennt das ganze Gemüt im Sinne der steten innigen Versammlung bei dem, was sich allem Sinnen wesenhaft zuspricht. Das Gedächtnis besagt ursprünglich soviel wie An-dacht: das unablässige, gesammelt Bleiben bei . . . und zwar nicht etwa nur beim Vergangenen, sondern in gleicher Weise beim Gegenwärtigen und dem, was kommen kann. Das Vergangene, das Gegenwärtige, das Kommende erscheinen in der Einheit eines je eigenen Anwesens.“²²³

Es zeigt sich hier nicht nur, dass der Gedanke eine wesentliche Beziehung zum Dank aufweist, die sogar im Wort erhalten blieb, sondern ferner kommt ein Konnex mit dem Gedächtnis ans Licht. Dieser Verweis auf das Gedächtnis erscheint im ersten Moment als nichts Besonderes. Die Gedanken haben auch im wissenschaftlichen Verständnis ihren Ort im Gedächtnis. Im Gedächtnis werden die Gedanken gespeichert und mit der Zeit vergessen. Jedoch bezieht sich die wissenschaftliche Vorstellung des Gedächtnisses nur auf vergangene Inhalte. Das Gedächtnis gilt für gewöhnlich als Speicherplatz der bisherigen Gedanken. Von dort können sie beliebig abgerufen werden und kehren als Erinnerungen wieder. Im Gegensatz dazu versammelt das Gedächtnis für Heidegger nicht nur Vergangenes, sondern auch Gegenwärtiges und Zukünftiges. Als die Bleibe, das Verweilen bei dem wesenhaften Zuspruch des Sinnes versammelt das Gedächtnis einerseits das sinnlich Wahrgenommen, aber primär besinnt es sich auf den nicht sinnlichen Sinn, der sich in der Anwesenheit des Seienden verbirgt. Im wesentlich verstandenen Gedächtnis versammelt und bewahrt der

222 Vgl. DWB: a) ahd. gidanc, githanc u. ä., pl. githanca GRAFF 5, 165, alts. githanko in der sächs. beichte, also hier nur die schwache, dort nur die starke form bezeugt (vgl. u. b mhd.); auch ags. nur stark geþanc, geþonc, als m. und n. GREIN 1, 468 (und þanc, þonc 2, 561), noch altengl. iþanc, engl. erloschen, durch thought vertreten, welchem entsprechend auch bei uns einst gedacht (s. d.), das im nl. noch heute den platz allein behauptet, d. h. präteritale bildung neben jener präsentischen (vgl. 3). mnl. ghedanc OUDEM. 2, 383, mnd. dank und danke m. stark und schwach, ohne ge- (s. 2), wie dän., schwed., norw. tanke, das aber entlehnt ist, in der echten form müszte das n angeglichen sein, wie dank schwed. tack, dän. tak heiszt. dem altn. entgegen das entsprechende wort, wie es goth. nicht überliefert ist (doch vgl. u. 2, e), nur nahe anstoszend gaþagki n. sparsamkeit, eig. bedächtigkeit (s. dazu gedenke n.), vgl. þagkjan denken, altn. þekka erkennen, wissen, anerkennen.

223 GA 8, S.143/144

Mensch das Ereignis des Seins, indem er sich denkend darauf besinnt.²²⁴ Diese Präsenz der Wahrheit des Seins ist nicht Gegenwart in der linear verlaufenden Zeit, sondern sie ist als ursprüngliche Zeitigung die Aufgespanntheit der menschlichen Ek-sistenz.²²⁵ Das Gedächtnis in diesem Sinne bewahrt die eigentlichen Gedanken, die sich aus der Inständigkeit des Daseins in der Wahrheit des Seins ergeben. Insofern behütet das Gedächtnis das Ereignis des Seins und versammelt es an einem „Ort“, dem Da-sein. Das Denken ist daher nicht ein Erfassen von gegenwärtigen Dingen, sondern es verdankt sich die Anwesenheit von Seiendem, der ursprünglichen Versammlung der Gedanken, wodurch raum-zeitliche Präsenz allererst gestiftet wird. Mit dieser Versammlung entspringt der daseinsmäßige Horizont des In-der-Welt-seins, in welchen das Dasein ursprünglich eingeflochten bzw. eingelassen ist.²²⁶ Dieser primordiale Seinsbezug des Daseins meint allerdings nicht eine rein rationale Gegebenheit und Erkenntnis von Tatsachen und Dingen, sondern das Dasein ist in seinem In-der-Welt-sein immer schon gestimmt und durch-stimmt, vom jeweiligen Anklang des Seins.²²⁷ Daher waltet im Gedächtnis nicht ein rationales Erfassen und Abspeichern von Erkenntnissen, sondern es ist gleichursprünglich mit dem „Gemüt“.

„Als das so verstandene Gedächtnis ist der Gedanc auch schon das, was das Wort ‚Dank‘ nennt. Im Dank gedenkt das Gemüt dessen, was es hat und ist. Also gedenkend und somit als das Gedächtnis denkt das Gemüt sich Jenem zu, dem es gehört. Es denkt sich als hörig, nicht im Sinne der bloßen Unterwerfung, sondern hörig aus der hörenden Andacht. Der ursprüngliche Dank ist das Sichverdanken.“²²⁸

Das Dasein verdankt also sich selbst als denkendes Wesen, dem Anspruch des Seins. Wenn es sich von diesem Anspruch her versteht, als ein höriges Wesen, dann beginnt das eigentliche Denken und damit in eins das Danken. Weil die Gedanken vom Sein her und auf das Sein hin

224 Seubert, S.192: „Dabei besagt das Grundwort vom *Ereignis* im einzelnen, dass der Bezug des Seins zum Dasein und das Verhältnis des Daseins zum Sein *ein* Bezug ist.“

225 Vgl. GA 2, S.574/575 „Der ‚Geist‘ fällt nicht erst in die Zeit, sondern existiert als ursprüngliche Zeitigung der Zeitlichkeit. Diese zeitigt die Weltzeit, in deren Horizont die ‚Geschichte‘ als innerzeitiges Geschehen ‚erscheinen‘ kann.“ Vgl. außerdem Wisser, S.81: „Deshalb ist im strengen Sinne des Wortes einzig das Denken *konkret*, weil es überhaupt erst die Dimension erschließt, innerhalb derer jedes seine Stelle und seinen Ort hat, das heißt: Denken ist gründlich topologisch, und innerhalb derer jedes seine Zeit hat und an der Zeit ist, das heißt: Denken Chronologischem gerecht wird, kurzum fähig ist zu erfahren, daß und wie alles mit allem zusammenhängt, räumlich, zeitlich, und als In-sich-Bestimmtes erfahren, d.h. durchlaufen und auf solche Weise er-kannt werden kann.“

226 Vgl. Seubert, S.194: „Heidegger versteht das Denken des anderen Anfangs seinem Wesen nach als freien *Entwurf*, der sich im Gang der Gegenbewegung mehr und mehr in sein Entworfenes zurücknimmt. Im Zug der Verständigung der ‚Beiträge‘ zeigt sich nämlich, dass dem Denken vorausspielt, was es zu denken versucht. Indem es sich in seiner Vorläufigkeit erkennt, wird das Denken auf seinen Grund hin geführt. ‚Die Gründung – nicht Erschaffung – ist Grund-sein-lassen von Seiten des *Menschen*, der damit erst wieder zu *sich* kommt und das Selbstsein zurückgewinnt‘ (so *ibid.*, S.31).“

227 Vgl. Kapitel 3.3 Es ver-mögen zu Hören: Das Geheiß des Seins

228 GA 8, S.144/145

ab-gestimmt sind, nennt Heidegger das ursprüngliche Gedächtnis auch Gemüt. Dieser Ausdruck ist uns heute kaum mehr geläufig, weil er vom psychologischen Begriff des Gefühlslebens verdrängt wurde. Allerdings sind die subjektiven Gefühle und die daseinsmäßigen Stimmungen grundverschieden. Die Gefühle sind Zustände eines cartesianischen Subjekts, welche sich auf ein bestimmtes Seiendes beziehen. Man fühlt sich hungrig, traurig oder froh und glaubt um die Ursache dieser Gefühle zu wissen. Die Gefühle sind begründbar, und man glaubt sie durch punktuelle Veränderungen im Umfeld regulieren zu können. Das Subjekt versteht sich als Herr über seine Gefühle. Die Stimmungen des Daseins greifen tiefer, indem sie nicht an diesem oder jenem festzumachen sind, sondern den Weltbezug als solchen be-stimmen. Wenn man traurig ist, dann kann ja nicht durch eine Packung Eis oder einen heiteren Scherz, die Trauer zum verschwinden gebracht werden. In der Trauer erscheint dem Dasein alles aus dieser Stimmung. Das Erscheinen selbst, die Unverborgenheit des Seins, ist von Trauer durch-stimmt.²²⁹ Auf dieser Ebene der Hörigkeit auf die Wahrheit des Seins verortet Heidegger das Gemüt. Es ist ein Name für das Wesen des menschlichen Denkens und bezeichnet wie das Gedächtnis eine Versammlung der Wesung des Seins. Mit dieser innigen Vereinigung des Gedächtnisses und des Gemüts bestimmt Heidegger das Wesen des Menschen und das wesentliche Denken auf eine fundamental andere Art und Weise, als es in der Metaphysik üblich ist.²³⁰ Denn ein wesentlicher Grundzug des animal rationale ist die Ratio. Mit der Auszeichnung des Menschen durch die Vernunft reduzierte sich das Denken auf das Logische. Die Gefühle gelten damit als ein „Nebenprodukt“ des Denkens, die aber einem anderen Bereich des Menschen zugeordnet sind.²³¹ Gedanken und Gefühle sind im metaphysischen Rahmen zwei grundlegend verschiedene Bereiche. Mit seiner tieferen Besinnung auf das Denken lässt Heidegger diese

229 Vgl. GA 2, § 29, S.178 ff.

230 Vgl. Cichy, S.93: „Erstens wird das wesenhafte, ursprüngliche Denken in einer Verbindung zum Gemüt und, so läßt sich vermuten, auch zum Gefühl, gesehen. [...] Heidegger spricht nicht ausdrücklich vom Gefühl, aber es finden sich eben Kennzeichnungen wie ‚denkendes Herz‘, Edelmut als Wesen des Denkens und Dankens und nicht zuletzt die ‚Zuneigung‘. Das andere Denken könnte daher dem selbstlosen ‚Gefühl‘ der Andacht zugeordnet werden, während das neuzeitliche – oder auch alltägliche – Denken dem Willen entspricht, dem es abzusagen gilt. Das Wollen ist dabei stets verstanden als der egoistische ‚Wille zur Macht‘.“

231 Vor allem in den modernen Neurowissenschaften lässt sich diese Zweiteilung von Gefühlsleben und logischem Denken gut nachvollziehen. Die Gedanken, das Logische werden für gewöhnlich im Cortex lokalisiert. Die Gefühle haben ihren Platz in einer viel tieferen Schicht des Gehirns, dem Limbischen System. Die Emotionen werden insofern als eine ursprünglichere kognitive Leistung erachtet, im Gegensatz zum logischen Denken, das jünger und somit maßgebender für kognitive Leistung des Menschen ist. Interessanterweise ist jedoch ein Teil des Limbischen Systems der sogenannte Hippocampus. Dieser spielt laut Forschungsergebnissen eine bedeutende Rolle bei der Verarbeitung und Speicherung von Gedanken. Diese neuronale Nachbarschaft von Gedächtnis und Emotion im Limbischen System ist zwar kein Beweis für das phänomenologische Verständnis Heideggers. Aber ich erkenne es als einen spannenden Hinweis auf gewisse Zusammenhänge, die wissenschaftliche Relevanz erlangen sollten. Vielleicht sind die Emotionen sogar neuronal gesehen, dem Denken nicht so fremd, wie sie derzeit erachtet und behandelt werden.

Zerrissenheit des Menschen wieder als eine Einheit erscheinen. Das Wesen des Menschen besteht somit nicht aus Denken und Emotionen, sondern das Denken ist mit den Stimmungen gleichursprünglich. Die Stimmungen (Emotionen) sind stets als wesentliche Gedanken und umgekehrt. „Das Gedächtnis bedeutet anfänglich das Gemüt und die An-dacht. [...] ‚Gemüt‘ meint nicht nur, modern gesprochen, die Gefühlsseite des menschlichen Bewußtseins, sondern das Wesende des ganzen Menschenwesens.“²³² Nun ist klar, dass das Dasein dem Sein nicht nur diesen oder jenen Gedanken verdankt, sondern sein ganzes Wesen, das im ursprünglichen Denken ruht. Das Denken verdankt sich selbst dem Zuspruch des Seins, und zwar auf eine viel wesentlichere Weise als Denken im metaphysischen Sinne. Das Sein gibt dem Menschen nicht nur zu denken, sondern schenkt ihm damit sein eigenes Wesen. Es gibt den Menschen, weil er die Gabe des Seins zu denken vermag.²³³ Das Wesen des Menschen beruht im Gemüt, womit Heidegger zum Ausdruck bringt, dass eigentliches Denken sich auf den Sinn des Seins besinnt. Solche Besinnung passiert weder rational noch emotional, sondern als Einheit des Menschenwesens, in Entsprechung zur Wesung des Seins in innigster Einheit mit dem Seienden.

Die zweite Frage nach dem Wie des Dankens ist noch offen, aber nun hat sich der Zugang in den Bereich einer möglichen Antwort etwas gelichtet. Denn aus dem wesentlich verstandenen Gedächtnis lässt sich die Dimension des wesentlichen Dankens erahnen. Im Gedächtnis verweilt das eigentliche Denken bei der Wahrheit des Seins und kehrt damit in sein Wesen ein. Der Mensch findet somit erst zu sich selbst, wobei er sich als ein geschenktes Wesen erfährt. Dieses wesentliche Geschenk kann der Mensch nicht mit einem Ding oder einer Summe vergelten. Wie sollte man dem Sein irgendetwas, eine Sache, schenken? „So besteht

232 WHD, S.95 vgl. auch DWB: „4) wie weit es da von der heute herrschenden bedeutung entfernt ist, zeigt sich besonders darin, dasz dem gemüt auch das denken, verstand und vernunft zugeeignet werden, und zwar bis nahe an unsere zeit heran. a) mens, gemut ... intellectus, memoria et voluntas simul sumpta mens dicitur, item superiores illae partes animae dicuntur mens, etiam ratio superior et inferior simul dicuntur mens. MELBER o 8b, und was von mens, gilt auch von gemüt (vergl. ECKHART u. 3, a); gemuet, verstand, vernunft, mens. MAALER 167d, s. auch DASYP. u. 3, b; so wirdet das gemuet und vernunft durch unkeüschait geirret an rechter erkantnus, nimpt auf für güt das nit güt ist, und das ist blinthait des gemu□ts. KEISERSBERG siben schw. g 3d; ain unkeüscher mensch wirt nit allain blindes gemüts .. da er in seiner verstentnus (verstand) und vernunft ganz blind würt u. s. w. das., auch blinthait des gemuetz, der verstentnus oder der vernunft das., s. dazu die bedeutsame äuserung KEISERSBERGS unter 5, a, auch unter 2, a bei S. FRANK weltb. 194b vernunft und gemuet eigentlich als eins; c) für uns jetzt ist auch auffällig, wie g e i s t und gemüt früher gleich gesetzt werden oder sonst in engster beziehung erscheinen, während sie für uns eigentlich zu gegensätzen geworden sind; aber auch geist hat von haus aus nicht die heutige einseitigkeit, eben wie gemüt von der andern seite;

233 Vgl. SZ, S.212: „Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es‘ Sein.“ Dazu Cichy, S.78: „Der Satz aus ‚Sein und Zeit‘ ‚Nur solange Dasein ist, gibt es Sein‘ darf nicht so verstanden werden, als wäre das Sein durch den Menschen produziert, sondern er bedeutet, daß es nur dem Menschen möglich ist, Sein zu lichten, d.h. sich vom Sein ansprechen zu lassen und ihm zu entsprechen, indem er spricht.“ Man sieht, dass Heidegger schon in ‚SZ‘ die Responsivität des Daseins gegenüber dem Sein anklingen ließ.

denn der eigentliche Dank niemals darin, daß wir selber erst mit einer Gabe ankommen und Gabe mit Gabe nur vergelten. Der reine Dank ist vielmehr dies, daß wir einfach denken, nämlich das, was es eigentlich und einzig zu denken gibt.“²³⁴ Dem Sein kann man keine andere Zuwendung zuteil werden lassen, als dass man sich ihm denkend zuwendet und damit auf seinen Zuspruch einlässt. In solchem Ein-lassen gehorcht das Denken der Wahrheit des Seins. Dabei lässt es das Sein in seiner Wahrheit wesen. In diesem Sein-lassen liegt der eigentliche Dank des Denkens, weil es den anfänglichen Zuspruch behütet und birgt, indem es ihm einen Ort zum Verweilen schafft. Das eigentliche Denken versteht sich aus der Unverborgenheit des Seins und diese als seine wesentliche Heimat. „’*Bergung*’ ist bildlich expliziert als ein Heimischwerden des Daseins im Sein, die Errichtung einer Heimstatt, über die der Denkende nicht gebietet. Er kann sie nicht setzen, sondern nur geschehen lassen.“²³⁵ In dieser ontologischen Dimension heimisch zu werden, sie eigentlich zu bewohnen, besagt sich ihrer denkend anzunehmen. Im Annehmen des wesentlichen Geschenks liegt der eigentliche Dank. Solch denkendes Danken hört auf den Zuspruch des Seins und verwahrt ihn in seinem Wesen. Verweilend und bewahrend auf die Nähe des Seins sich einlassend, birgt der Mensch das Sein in sein Wesen. Dieses Wesen beruht als die Verwahrung und Bergung des Seins, auf dem An-denken des Seins. Die Versammlung dieses An-denkens ist das eigentliche Gedächtnis.

„Das Gedächtnis in Sinne des menschlichen Andenkens wohnt in dem, was alles, das zu denken gibt, verwahrt. Wir nennen es die Verwahrnis. Sie verbirgt und birgt das, was uns zu denken gibt. Die Verwahrnis allein gibt das zu-Bedenkende, das Bedenklichste, als Gabe frei. Die Verwahrnis ist jedoch nicht neben und außer dem Bedenklichsten. Sie ist dieses selber, ist seine Weise, aus der es und in der es gibt, nämlich sich, das selbst je und je zu denken gibt. Das Gedächtnis beruht als das menschliche Andenken an das zu-Bedenkende in der Verwahrnis des Bedenklichsten. Sie ist der Wesensgrund des Gedächtnisses.“²³⁶

Heidegger nennt hier diesen Grundzug des wesenhaften Gedächtnisses die Verwahrnis. Daher ist die ursprüngliche „Aufgabe“ des Gedächtnisses nicht die Speicherung von Fakten, sondern das Versammeln und Behüten der Wahrheit des Seins. Als dem „Hirt des Seins“ kann es dem Menschen nicht darum gehen, so viel wie möglich dieser Wahrheit zu entdecken und erklären, sondern diese Wahrheit kann nur so verwahrt und bedacht werden, wie sie sich ursprünglich zeigt. Diese Wahrheit ereignet sich im und durch das Wesen des Menschen, weil es dieses in seinen An-spruch nimmt. Als anfängliches Versprechen gibt sie sich dem Dasein

234 GA 8, S.146

235 Seubert, S.203

236 GA 8, S.154/155

zu verstehen. In den eigentlichen Gedanken verwahrt und behütet der Mensch dieses wesenhafte Geheiß, indem er es zur Sprache kommen lässt. „Das Denken, gehorsam der Stimme des Seins, sucht diesem das Wort, aus dem die Wahrheit des Seins zur Sprache kommt. [...] Das Denken des Seins hütet das Wort und erfüllt in solcher Behutsamkeit seine Bestimmung.“²³⁷ Weil der ek-sistente Mensch durch seine ursprüngliche Be-gabung mit der Sprache in der Wahrheit des Seins heimisch ist, besteht das wesentliche Danken darin, sich diese Heimat zu bewahren. Andächtig und gehorsam der Wahrheit des Seins, besinnt sich das Denken auf die ursprünglichen Worte. Dabei hütet das Denken das Versprechen des Seins, wenn es sich nicht im Begriffenen verliert, sondern das noch nicht Begriffene befragt. Im Verweilen beim fragwürdigen Zuspruch des anfänglichen Wortes lauscht das Denken andächtig zwischen und unter den Wörtern. In der Andacht bei der lautlosen Stimme des Seins, behütet das Dasein diesen Klang und behält ihn so im Gedächtnis. Aus dieser verwahrenden Versammlung entspringt die Resonanz und durch-stimmt das Gemüt auf die jeweilige Unverborgenheit des Seins. „Wenn jedoch die Wahrheit des Seins dem Denken denk-würdig geworden ist, muß auch die Besinnung auf das Wesen der Sprache einen anderen Rang erlangen.“²³⁸

3.7 Der Brauch

Die Beziehung des Menschen zum Sein ist der Bereich, in dem sich das ursprüngliche Denken abspielt. Ein wesentlicher Grundzug dieses Denkens ist der Dank, welcher vom Menschen an das Sein erfolgt, weil es ihm sein Wesen schenkt. Doch wie in jeder wahrhaftigen Beziehung sind beide Partner gleichermaßen relevant. Es gibt im eigentlichen Denken der Wahrheit des Seins noch einen zweiten Grundzug neben dem Danken, das Brauchen. Dieses steht komplementär neben dem Danken, insofern das eigentliche Danken nicht ohne das ursprüngliche Brauchen stattfindet. Die Beziehung von Sein und Menschenwesen passiert sowohl als Danken als auch als Brauchen, damit sie sich in ihrer ursprünglichen Einheit ereignet. Das Brauchen ist ein Anspruch, der das Dasein im anfänglichen Geheiß überkommt. Das Sein braucht das Wesen des Menschen, damit es gehört und bedacht wird. „Was uns in das Denken ruft und so unser Wesen in das Denken befiehlt, d.h. birgt, braucht das Denken, insofern das uns Rufende seinem Wesen nach selbst bedacht

237 GA 9, S.311

238 GA 9, S.318, vgl.außerdem Cichy, S.51: „Im Sagen des Menschen, so wurde zuletzt ausgeführt, geschieht Wahrheit.“

sein möchte.“²³⁹ Das Sein braucht das Denken und in eins das Danken, damit es in seinem Wesen aufgehen und erscheinen kann. Ohne das Dasein kann sich Sein nicht ereignen und reziprok kann das Dasein nicht ohne das Sein ek-sistieren. Das anfängliche Denken beruht auf dieser bilateralen Beziehung, weshalb es nie eigentlich sein kann, wenn sich nicht beide Seiten in ihrer Einigkeit nahen. „Die volle Wesung der Wahrheit des Seyns als Ereignis ist kein Gegenüber für das Denken, vielmehr gehört das entwerfende Denken selbst zur vollen Wesung.“²⁴⁰ Deshalb erscheint durch die folgende Besinnung auf das Brauchen auch das Danken wieder, wenngleich aus einer anderen Perspektive. Damit diese ursprüngliche Einheit nicht verloren geht, komme ich nun auf das oben angeführte Parmenides-Zitat zurück, anhand dessen ich das wesentliche Brauchen ausarbeiten werde.

Heideggers Übersetzung folgenden Parmenides-Fragments „*χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εὖν ἐμμεναί*“ entspricht nicht der üblichen, lexikalisch richtigen Übersetzung: „Nötig ist zu sagen und zu denken, daß das Seiende ist.“ Allerdings kommt es ihm auch gar nicht darauf an richtig zu übersetzen, sondern sachgemäß. Dies heißt keinesfalls, er verstehe die Worte falsch, sondern vielmehr ursprünglicher, weshalb diese Übersetzung dem heutigen Sprachgebrauch als fremdartig erscheint. Sie lautet: „Es brauchet: das Vorliegenlassen so (das) In-die-Achtnehmen auch: Seiendes seiend.“²⁴¹ Ich werde hier nicht darauf eingehen, worin die Differenzen zwischen der üblichen und der ursprünglichen Übersetzung liegen, sondern mich nur darum bemühen, die sachgemäße Übersetzung dem Verständnis näher zu bringen. Ich beginne am Anfang dieses Zitates mit dem „Es brauchet“ (*χρή*). Heidegger übersetzt nicht mit Er, Sie oder Wir, sondern bewusst mit Es, womit er diesen Satz ohne personales Subjekt stehen lässt. „Es brauchet. Das klingt wie: es regnet, es blitzt, es weht, es dämmt. Man nennt solche Sätze in der Grammatik und Logik impersonale oder subjektlose Sätze. Das *χρή* wäre demnach ein Satz dem das Subjekt fehlt.“²⁴² Solche Sätze haben für uns von vornherein etwas Befremdliches, weil ihnen scheinbar der Bezugspunkt fehlt. Doch es geht hier Heidegger gerade darum, das cartesianische Subjekt – Objekt – Verhältnis zu destruieren, damit etwas Wesentlicheres zum Denken kommt. Dieses Es spricht direkt aus dem Horizont der Beziehung von Sein und Dasein, der anfänglicher ist als ein ontischer Subjekt–Objekt–Dualismus. In dieser Beziehung ist nicht gesagt, wer oder was das Subjekt bzw. das Objekt ist. Das diesem Bereich entsprechende Denken, kennt diesen abstrakten Gegensatz nicht, weil es sich aus der Einheit beider Beziehungspartner versteht. „Die Wendung ‚Es brauchet‘

239 GA 8, S.125

240 Hermann: Besinnung, S.37

241 GA 8, S.221

242 GA 8, S.191

gehört als Übersetzung des $\chi\rho\eta$ im Spruch eher in die Nähe von ‚Es gibt‘. Diese häufig gesagt Wendung wurde genannt, als wir jenes zu kennzeichnen versuchten, was vor allem anderen zu denken gibt: das Bedenklichste.²⁴³ Es gibt weder den Mensch als Mensch, noch gibt sich das Sein zu verstehen, wenn diese Einheit nicht von einem wesentlichen Brauch durchwaltet wäre. Bevor der Mensch auf Erden wandelte, gab es auch schon Seiendes, jedoch blieb dieses hinsichtlich seines Seins unverstanden. Die ontologische Differenz war nicht nur unbedacht, sondern noch nicht gegeben. Erst mit dem Aufkommen des Menschen tritt auch das Sein des Seienden in Erscheinung, gleichzeitig ereignet das Aufbrechen des Seins das Menschenwesen. Sie brauchen sich gegenseitig von Anfang (arche) an.²⁴⁴ Weil dieser aus dem Ursprung der Beziehung entspringt, ist er ein wesentlicher Bestandteil dieser gegenseitigen Ent-sprechung.

„Im Brauchen liegt das sich anmessende Entsprechen. Das eigentliche Brauchen setzt das Gebrauchte nicht herab, sondern das Brauchen hat seine Bestimmung darin, daß es das Gebrauchte in seinem Wesen läßt. Aber dieses Lassen meint keineswegs das Unbekümmerte der Lässigkeit oder gar der Vernachlässigung. Im Gegenteil: das eigentliche Brauchen bringt das Gebrauchte erst in sein Wesen und hält es darin. [...] Brauchen ist: Einlassen in das Wesen, ist Wahrung im Wesen.“²⁴⁵

Das Sein und das Menschenwesen brauchen sich, weil sie sich gegenseitig entsprechen, sie sind aufeinander verwiesen und angewiesen. Aufgrund dieser reziproken Angewiesenheit werden sie erst zu dem, was sie sind, d.h. sie vollbringen ihr Wesen. Wenn man jemanden dringend braucht, dann würdigt man im Gebrauch seine Fähigkeiten und sein Wissen. Das fundamentale Brauchen hat eine äußerst positive Komponente. Ganz besonders dann, wenn diese Person absolut unentbehrlich für einen ist, wie zum Beispiel die Mutter für ein kleines Kind. Kein Mensch, auch wenn er noch so liebevoll und fürsorglich sich kümmert, kann dem Kind die Mutter, die Mütterlichkeit der Mutter, ersetzen. Dabei geht es nicht mehr um Fähigkeiten oder Wissen, sondern um eine Entsprechung des Wesens. Die eigene Mutter ist weder vergleichbar noch ersetzbar. Ihre Mütterlichkeit, worin für das Kind ihr Wesentliches

243 GA 8, S.192

244 Vgl. Derrida: Archiv, S.9: „Arché, entsinnen wir uns benennt zugleich den Anfang und das Gebot. Dieser Name führt augenscheinlich zwei Anfangsgründe zusammen zu einem: den Anfangsgrund nach Maßgabe der Natur bzw. der Geschichte, da, wo die Dinge ihren Anfang haben – als physischer, historischer oder ontologischer Anfangsgrund – , aber auch den Anfangsgrund nach Maßgabe des Gesetzes, da, wo Menschen und Götter gebieten, da, wo die Autorität, die soziale Ordnung geltend gemacht wird, an jenem Ort, von dem her die Ordnung gegeben wird – der nomologische Anfangsgrund.“ In jedem Anfang, und ganz besonders im Ursprünglichsten, walten zwei Bereiche, die Natur und der Mensch. Aus ihrer Ver-einigung, dem miteinander in Beziehung treten beider, entspringt die Einheit und gleichzeitig der Brauch. Schon im Anfang jedes Ereignisses, in der Topologie des Anfangs, ist der wesentliche Brauch mitbegründet.

245 GA 8, S.190

liegt, wird absolut grundlegend gebraucht. Im Gegenzug ver-dankt die Mutter ihre Mütterlichkeit dem Kind. Auch sie braucht das Kind um Mutter zu sein. Würde das Sein nicht den denkenden Menschen so dringend brauchen wie die Mutter ihr Kind, dann wäre das Denken kein Danken. Nur aufgrund dieses wesentlichen Gebrauchs vermag das Menschwesen zu danken und gleichursprünglich zu denken. Der Mensch ist vom Sein in sein Wesen, die Ek-sistenz, gerufen. In diesem Geheiß waltet der ursprüngliche Brauch. Deshalb waltet im Denken an die Wahrheit des Seins ein ursprüngliches Danken, weil sich das Dasein bei solchen Gedanken als gebraucht und geschenkt erfährt. „Das so zu denkende Brauchen ist nicht mehr und nie Sache des menschlichen Tuns und Bewirkens. Indessen gehört umgekehrt das sterbliche Tun und Lassen in den Anspruchsbereich des $\chi\rho\eta$. Das Brauchen befiehlt das Gebrauchte seinem eigenen Wesen an. In diesem Brauchen verbirgt sich ein Anbefehlen, ein Heißen.“²⁴⁶

Was braucht dieses Geheiß vom Menschenwesen? Einerseits braucht es das Vorliegenlassen ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$), und andererseits braucht es das In-die-Acht-nehmen ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$). In diesen beiden Grundzügen nennt Parmenides, laut Heidegger, das Wesen des Denkens. Das Sein möchte vom Da-sein wesentlich bedacht werden und braucht daher das wesentliche Denken. Ich habe diese Grundzüge des eigentlichen Denkens oben schon ausführlich beschrieben, daher werde ich mich an dieser Stelle vor allem auf ihre Einheit konzentrieren. Denn grundlegend gedacht braucht es beide gemeinsam und in einem. „Wir übersetzen darum wörtlich $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ durch: vorliegenlassen, $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ aber durch: in die Acht nehmen. Beide gehören wechselweise in *ein* Gefüge zusammen.“²⁴⁷ Das Vorliegenlassen verweist in den Bereich der Sprache. Das vom Sein angesprochene Denken verschafft dem Sein Gehör und lässt es dabei zu Wort kommen. Weil das Sein sich nicht zeigen kann wie ein Seiendes, gibt es sich dem Denken als ursprüngliches Wort oder An-klang. Es braucht daher das Da-sein als einen „Klangkörper“, der es versammelt. In der Resonanz des Daseins kommt der heimliche Klang des Seins zur Sprache, wodurch es zum Vorliegen gebracht wird. „Das Legen, als Vorliegenlassen in der weitesten Weise gedacht, bezieht sich auf das Vorliegende im weitesten Sinne, das lautlos spricht: es ist. Legen und Sagen beziehen sich in der selben Weise des Erscheinenlassens auf das Selbe. Sagen erweist sich als ein Legen und heißt $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$.“²⁴⁸ Damit das Wort seinem Anspruch ursprünglich entsprechen kann, muss gleichzeitig mit dem Vorliegenlassen die Behutsamkeit oder Achtung im Denken walten. Das Sein darf im Erscheinen nicht durch eine

246 GA 8, S.190/191

247 GA 8, S.219

248 GA 8, S.210

vorschnelle Antwort, im Sinne eines Urteils, behindert werden. Die menschlichen Vorurteile und Meinungen müssen zuvor abgebaut werden, damit das Dasein dem eigentlichen Zuspruch hörig werden kann. Wenn das Sein als es selbst zum Vorliegen gebracht werden soll, gilt es seine Fragwürdigkeit zu bewahren, denn jeder menschliche Vor- und Zugriff, jeder Begriff, entledigt sich der An-frage des Seins und bringt es zum Verstummen.

„Das In-die-Acht-nehmen macht sich an dem so Genommenen nicht zu schaffen. Das ‚In Acht nehmen‘ ist: in der Acht behalten. Νοεῖν ist das In-die-Acht-nehmen von etwas. Das Hauptwort zu νοεῖν, nämlich νόος, νοῦς, bedeutet ursprünglich fast genau das, was wir früher als die Grundbedeutung von Gedanc, Andacht, Gedächtnis erläuterten.²⁴⁹

Als der „Hirt des Seins“ weiß der Mensch dem Sein eigentlich zu danken. In diesem Danken walten die Hut, das Verweilen, Versammeln und Bewahren gleichermaßen. Das Sein ist zwar keine Schafsherde, aber wie diese braucht es einen Hirten, der ihm eine Ortschaft, eine Bleibe gibt, in der es sich zu entfalten vermag. Als diese Ortschaft versammelt und behütet das Dasein das Sein, das gleichzeitig den Horizont einer Gegend für das Dasein bietet. Insofern der Mensch das Sein in seiner Unverborgenheit bedenkt und bedankt, pflegt und behütet er seine ursprüngliche Heimat, womit er seinem Wesen eine Ortschaft bereitet, die ihm entspricht. Genauso wie das Sein ein Denken als Danken braucht, um in seinem eigensten Wesen erscheinen zu können und bewahrt zu werden, braucht auch das Dasein die Wesensnähe zum Sein, um sich bei diesem denkend zu bedanken. Das „Es brauchet“ spricht nicht von einer der beiden Seiten her, sondern beruft sich auf die Einheit der beiden in ihrer ursprünglichen Beziehung.

Heidegger versteht diesen Brauch, in dem sich das eigentliche Denken bewegt, in einer grundlegenden Differenz zum alltäglichen Benötigen und Benützen.

„Das eigentliche Brauchen ist weder ein bloßes Benützen, noch aber auch nur ein Benötigen. Das bloß Benötigte wird aus der Not eines Bedarfs genützt. Das Benützen und Benötigen bleibt dabei stets hinter dem eigentlichen Brauch zurück. Dieses ist selten offenbar und überhaupt nicht Sache der Sterblichen. Im günstigsten Fall sind die Sterblichen vom Schein des Brauchens beschienen.“²⁵⁰

Das Benötigen und Benützen entstammen dem alltäglichen Umgang mit den Dingen. Man benötigt ein Auto um zur Arbeit zu gelangen, oder aber man benützt die Bahn. Das Benötigen entspringt einem momentanen Bedürfnis nach diesem oder jenem. Das Benötigte wird im Zuge seiner Verwendung benützt und gleichzeitig abgenützt, ausgenützt und schließlich

249 GA 8, S.206
250 GA 8, S.190

verbraucht. Dann muss der Bedarf von neuem gestillt werden. Die Dinge und Lebewesen sind dem Benötigen und Benützen gegenüber einerlei, weil sie in ihrem Wesen bedacht sind. Jedes Seiende ist für den bloßen Bedarf gleich wesentlich oder unwesentlich, insofern es nur als ein weiterer Gegenstand unter vielen erscheint. In einem solchen Verhältnis zum Seienden bewegt sich das berechnende Denken des neuzeitlichen Subjekts. Dieses bemisst und bedenkt das Seiende nur hinsichtlich seines Werts und Nutzens. Weil die seienden Objekte dem selbstbewussten Subjekt beziehungslos gegenüber stehen, können sie in diese Unwesentlichkeit versinken. Es ist für das heutige Denken nicht wesentlich, womit man seinen Hunger stillt, weil sowieso alles auf seine Kohlenhydrat-, Protein- und Fettzusammensetzung herunter gebrochen wird. Ob der Proteinbedarf durch industrielles Schweinefleisch, biologisches Hühnerfleisch oder biotechnologische Präparate befriedigt wird, ist für gewöhnlich einerlei. Die Welt des technischen Menschen ist laut Heidegger auf seinen Bedarf hin festgestellt und berechnet. Unter dieser Hinsicht der menschlichen Bedürfnisse kommt das Seiende vor das Denken. Sein Wert bestimmt sich darin aus dem jeweiligen Bedarf. Im Wert sieht solches Denken das Sein der Dinge.²⁵¹

Im Gegensatz dazu bewegt sich das ursprüngliche Brauchen auf einer ganz anderen Ebene. Es bestimmt sich nicht aus dem momentanen Bedarf eines Subjekts, sondern entspricht dem wesentlichen Aufenthalt des Menschen auf Erden. Es ist laut Heidegger nicht einmal Sache der Sterblichen, sondern diese sind nur vom ursprünglichen Brauchen, vom Ursprung des Brauchens, beschienen. Das bedeutet: der wesentlich verstandene Brauch entspringt nicht den Bedürfnissen eines menschlichen Subjekts oder einer Gesellschaft. Der Brauch beginnt und entspringt dem Anspruch des Seins. Von diesem ausgehend, auf diesen angewiesen, erfährt sich das Dasein als gebraucht. Im denkenden Danken gehorcht es diesem Gebrauch und kommt damit seinem Wesen nach. Nur deshalb vermag der Mensch das Sein zu brauchen, weil es seinem Wesen eine Heimat gibt. Es verhält sich mit dem Licht des Seins so ähnlich wie mit dem Licht der Sonne. Der Mensch braucht das Sonnenlicht nicht von Zeit zu Zeit, um seinen Bedarf zu stillen, denn dann würde er es bloß benützen und verbrauchen. Man braucht zwar die Sonne nicht ständig, aber immer schon. Würde die Sonne nicht von jeher ihr lebensspendendes Licht zur Erde schicken, dann wäre überhaupt kein Leben auf Erden möglich. Unser Planet bietet nur deshalb dem Menschen und anderen Lebewesen eine Heimat, weil er sich in der rechten Nähe zur Sonne befindet. Das Sonnenlicht benützt und benötigt man nicht, sondern der Mensch braucht es so wesentlich, dass ohne Sonne von

251 Vgl. Kapitel 2.2 Transformation der Vorstellung in den Willen zur Macht: das Denken in Werten

Benützen und Benötigen überhaupt keine Rede wäre. In einem ähnlichen Verhältnis stehen Denken und Sein. Ohne das Sein gäbe es kein Denken und damit keinen Menschen. In dieser Beziehung des gegenseitigen Brauchens von Menschenwesen und Wahrheit des Seins verbirgt sich die ursprüngliche Dimension der Ethik. Denn nicht umsonst besagt das griechische Wort „Ethos“ soviel wie Gewohnheit, Sitte, Brauch. „Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ἦθος der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik.“²⁵² Erfährt sich das Dasein als ein vom Sein gebrauchtes Wesen, dann versteht es sich gleichzeitig als Wesen, das sich dem Sein verdankt. Im Denken als Danken erscheint das Sein des Seienden und damit das Seiende des Seins, in einem anderen Licht. Das eigentliche Denken bestimmt das Seiende nicht als Bestand und bedenkt es ausschließlich gemäß seiner Nützlichkeit. Diesem Denken erscheint das Seiende aus dem Ereignis des Seins, welches das Seiende als Gabe vergibt. Die Einheit von Sein und Seiendem wird dabei eigens bedacht, womit jedem Seienden ein eigener Sinn, ein ursprüngliches Wesen anerkannt wird. Insofern das Seiende aus der Wahrheit des Seins bedacht wird, wird es nicht als selbstverständlich erachtet, weil der so denkende Mensch sich auf eine ursprünglichere Beziehung mit seiner Welt einlässt. Er erfährt sich nicht als der Herrscher über das Seiende, dem die Welt zur freien Verfügung steht, um seinen jeweiligen Bedarf zu stillen. Sondern er weiß sich in eins mit dem Seienden im Ganzen vom Sein her geschenkt. Nur aufgrund dieser Eingelassenheit in das Seiende im Ganzen versteht er das Seiende *als Etwas*, das ihm seine Ek-sistenz ermöglicht. Dass Tun und Handeln diesem Denken entsprechen, kommt dem Seienden bei seiner Herkunft aus der Wahrheit des Seins entgegen und lässt es in sein eigenes Wesen gelangen. Es kann ihm nicht daran liegen, die Welt zu züchtigen, zu bestimmen, zu beherrschen und auszunützen, weil es nichts vom Seienden will. Das wesentliche Denken und Handeln will nichts vom Sein des Seienden, da es das Seiende in seinem Sein braucht. Das Seiende im Ereignis des Seins gedacht kann niemals dem Zugriff der Vernunft entgleiten, da das Dasein als In-der-Welt-sein um seine wesentliche Heimat weiß. Dem Handeln das diesem gebrauchten Denken als Danken entspringt, muss es darum gehen, sein Wohnen zu pflegen und zu hüten. Das so gedacht Seiende wird in seinem Sein belassen und verwahrt, was im Gegensatz zum kultivierenden Bearbeiten und Reduzieren der Wirklichkeit hinsichtlich einer subjektiven Vorstellung steht. Insofern das anfängliche Denken an die Wahrheit des Seins im

252 GA 9, S.356

Danken beruht, bildet diese wesentliche Beziehung eine andere Grundlage des Umgangs mit den Dingen und den Lebewesen. Deshalb ist die oftmals geäußerte Kritik an Heidegger, dass er sich nicht um eine Ethik bemühte, eine oberflächliche Darstellung seiner Philosophie und zeigt von einer unbedachten Leseart. Denn das wesentlich verstandene Denken impliziert eine ursprünglichere Wesensbestimmung des Menschen und seiner Beziehung mit der Welt, worin sich notwendigerweise ein dankbarer Umgang mit dem Seienden erschließt.

3.8 Schlussbemerkung

Das Denken spielt für die gesamte Philosophie Heideggers eine bedeutende Rolle. Mit seinen wesentlichen Themen wie Wahrheit, Dasein oder Sprache, steht auch das Denken im Zentrum seines Werkes. Nicht umsonst widmet er dem Denken eine eigene Vorlesung. Indem er versucht, die Philosophie auf einer ursprünglicheren Ebene anzusiedeln, die Ontologie in eine Fundamentalontologie zu verwandeln, wird das Denken notwendigerweise zu einem entscheidenden Thema. Dabei steht es in harmonischem Einklang mit Heideggers Gesamtprojekt. Die Überwindung der Metaphysik, d.h. die Rück-besinnung auf das ungedachte Sein als solches, macht es notwendig, auf eine fundamental andere Art und Weise zu denken und von diesem gewandelten Denken zu sprechen. Damit einhergehend findet ein unvermeidlicher Wandel des Menschenwesens, unseres Selbstverständnisses, statt. Das Denken bestimmt sich und bestimmt seit jeher den menschlichen Aufenthalt auf Erden, unsere Beziehung zur Welt. Die Trias Welt – Denken – Mensch nennt eine Einheit, die so fundamental ist, dass keiner ihrer Teile isoliert betrachtet werden oder gar isoliert bestehen kann. Im Grunde genommen bilden sie eine ursprüngliche Ganzheit. Diesen ganzheitlichen Charakter beachtet Heidegger in seiner Philosophie wie kaum ein anderer. Er nimmt zwar seinen Ausgang von der Wahrheit des Seins, doch bleiben das Wesen des Menschen und das Denken niemals unberührt, auch wenn seine Philosophie von manchen Kritikern als „mystisches Seinsdenken“²⁵³ abgetan wird. Der Mensch und sein ursprüngliches Verhältnis zum Sein, aus dem sich das eigentliche Denken ergibt, sind für Heidegger die zentralen Themen. Denn wer nach dem Sinn von Sein fragt, besinnt sich gleichzeitig auf das Wesen des Menschen und damit auf das Denken. Weil Heidegger diese dreifaltige Einheit grundlegender fasst, als die metaphysischen Rahmenbedingungen dies überhaupt zulassen, übt er heftige

253 Habermas, S.45

Kritik an den herrschenden Umständen, indem er dem metaphysisch geformten Menschen, das Denken abspricht.

Laut ihm ist die metaphysische Beschäftigung und folglich das alltägliche Meinen und Glauben eine Abart des Denkens, die seinem Wesen nicht gerecht wird. Der metaphysische Mensch und besonders das neuzeitliche Subjekt verstehen sich nicht in und aus dieser Beziehung mit dem Sein. Folglich wird auch das Denken missverstanden und zu einem nutzenorientierten Evolutionsvorteil herabgewürdigt. Aufgrund des mathematisch – experimentellen Erkenntnisgewinns in den modernen Naturwissenschaften, rückt, im Laufe ihres Siegeszugs, das Denken in diesen Wesensbereich. Als rein logische Datenverarbeitung kommt das Denken schließlich unter die Hände der modernen Neurowissenschaft, wobei der Mensch vom Denken abstrahiert wurde. Die führenden Erkenntnisse über das Denken gewinnt man heutzutage nicht am Menschen, sondern durch Experimente an einer Meeresschnecke (*Aplysia*).

Um diese Entwicklung eingehend darzustellen, habe ich mir für die vorliegende Arbeit die zwei bedeutendsten Denker der Neuzeit, im Sinne Heideggers, ausgewählt. Descartes am Beginn und Nietzsche an ihrer Vollendung. Anhand der heideggerschen Interpretation wird umfassend gezeigt, in welchen Zusammenhängen die neuzeitliche Art des Denkens, das Vorstellen, sich seiner Meinung nach bewegt. Im Besonderen habe ich versucht den mathematisch – wissenschaftlichen Aspekt dieser Art zu Denken herauszustellen. Außerdem war es notwendig zu zeigen, inwiefern Nietzsche die Möglichkeiten des metaphysischen Vorstellens ins Äußerste treibt, damit der potentielle Übergang in ein fundamentaleres Denken erfahrbar wurde.

Die Philosophie Heideggers steht im Zeichen dieses Übergangs. Er versteht sie selbst als Weg in eine andere Beziehung zum Sein. Heidegger erprobt in seiner Philosophie stets diese Annäherung an ein ursprünglicheres Denken, weshalb sich viele von ihm vor den Kopf gestoßen fühlen. Es fällt uns oft schwer, einem solchen Anspruch zu entsprechen, da unsere geläufigen Vorstellungen und Schlussfolgerungen das Erbe einer langen Tradition darstellen. Dies zu begreifen, sich manchmal vom gewöhnlichen Verständnis der Dinge zu lösen und eine andere Perspektive auf das, was ist, einzunehmen, ist meiner Meinung nach der erste Schritt, um dem Denken einen Spielraum zu verschaffen. Wer sich immer nur mit den vorgefertigten Meinungen und Beweisen der Wissenschaften zufrieden gibt, wird nie lernen können, was es heißt zu denken. Denn jedes wissenschaftliche Ergebnis und jede Definition befriedet das Fragen und beendet das Denken. Sich einer Sache denkend zu widmen besagt für Heidegger nicht sie zu erforschen, sondern sie sein zu lassen. So bedacht, gibt einem die

Sache dann erst eigentlich zu denken und bringt dabei das Denken auf einen Weg. Der Gedankengang ist nicht primär die Sache des Menschen oder gar des Gehirns, sondern entsteht nur im besinnlichen Einklang mit dem jeweiligen Anspruch, den die Welt an uns stellt. Nur im Zuge solcher Gedankengänge haben Mensch und Welt den Freiraum sich so zu begegnen, wie sie ursprünglich sind, im gegenseitigen Gebrauch.

Literaturverzeichnis

Alle Schriften Martin Heideggers werden nach der Gesamtausgabe mit dem Kürzel GA und der dazugehörigen Bandnummer zitiert.

Primärliteratur

- GA 2: Heidegger Martin: Sein und Zeit, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1977
- GA 5: Heidegger Martin: Holzwege, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1977
- GA 6.1: Heidegger Martin: Nietzsche Band I, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1997
- GA 6.2: Heidegger Martin: Nietzsche Band II, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1997
- GA 7: Heidegger Martin: Vorträge und Aufsätze, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2000
- GA 8: Heidegger Martin: Was heißt Denken?, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2002
- GA 9: Heidegger Martin: Wegmarken, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1976
- GA 10: Heidegger Martin: Der Satz vom Grund, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1997
- GA 13: Heidegger Martin: Aus der Erfahrung des Denkens, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1983
- GA 45: Heidegger Martin: Grundfragen der Philosophie (ausgewählte „Probleme“ der „Logik“), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1984
- GA 65: Heidegger Martin: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1989
- GA 77: Heidegger Martin: Feldweg-Gespräche (1944/45), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1995

Sekundärliteratur

- Blamauer

Blamauer Michael: Wahrheit als Erschlossenheit – Wahrheit als Ereignis (Untersuchung zum Wandel des Wahrheitsbegriffs im Früh- und Spätwerk Heideggers), Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie, Wien 2003

- Flatscher

Blamauer; Fasching; Flatscher (Hg.): Heideggers „Aus-ein-andersetzung“ mit dem cartesianischen Methodenideal einer „Mathesis universalis“ in *Phänomenologische Aufbrüche*, Frankfurt am Main u.a.: Lang 2005, 102-119 (Bd.10 der Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie)

- Brandner

Brandner Rudolf: Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat, Passagen Verlag, Wien 1992

- Cichy

Cichy Helene: Der ‚andere Anfang‘ in der Geschichte des Seins (Wege zu einem anderen Denken bei Martin Heidegger und Rudolf Steiner), Königshausen & Neumann, Würzburg 2001

- Derrida: Vom Geist

Derrida Jaques: Vom Geist: Heidegger und die Frage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992

- Derrida: Archiv

Derrida Jaques: Dem Archiv verschrieben (Eine Freudsche Impression), Brickmann + Bose, Berlin 1997

- Habermas

Habermas Jürgen: Nachmetaphysisches Denken, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988

- Hermann: Humanismus

Hermann Friedrich-Wilhelm von: Der Humanismus und die Frage nach dem Wesen des Menschen in *Daseinsanalyse* 1988; 5:259-281

- WiE

Hermann Friedrich-Wilhelm von: Wege ins Ereignis: Zu Heideggers „Beiträge zur Philosophie“, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1994

- Hermann: Besinnung

Hermann Friedrich-Wilhelm von: Besinnung als seinsgeschichtliches Denken in *Heidegger Studies* 16 (2000); 37-53

- SD

Hermann Friedrich-Wilhelm von: Subjekt und Dasein, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1974

- Nancy

Nancy Jean-Luc: Zum Gehör, Diaphanes, Zürich-Berlin 2010

- Rentsch

Rentsch Thomas (Hg.): Klassiker Auslegen: Sein und Zeit, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2007

- Seubert

Seubert Harald: Zwischen erstem und anderem Anfang (Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens), Böhlau Verlag GmbH, Köln 2000

- Strasser

Strasser Stephan: Das Gemüt (Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens), Herder, Utrecht 1956

- Trawny

Trawny Peter: Martin Heidegger, Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main 2003

- Vetter

Vetter Helmuth: Heidegger lesen (Mit Anmerkungen zu den ersten vierzehn Absätzen von Heideggers Vorlesung *Was heißt Denken?* aus dem Wintersemester 1951/52

- Weischedel

Weischedel Wilhelm: Die philosophische Hintertreppe (Die großen Philosophen in Alltag und Denken), Nymphenburger Verlagshandlung GmbH, München 1966/1973

- Wisser

Wisser Richard: Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 1998

- DWB

Deutsches Online-Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm:

<http://germazope.uni-trier.de/Projects/DWB>

Curriculum vitae

Zu meiner Person:

Name: Wolfgang Josef Hörleinsberger
Geburtsdatum: 01.11.1985
Geburtsort: Linz
Adresse: Oberzellergasse 1/19/6, 1030 Wien
Telefonnummer: 0043/650/7036840
E-mail: wolfgang_josef@gmx.at
Staatsbürgerschaft: Österreich
Familienstand: ledig

Ausbildung/Studium:

Seit WS 2009: Wissenschaftliche Tätigkeit an meiner Diplomarbeit in Philosophie, mit dem Titel „Denken als Danken: Ein Versuch über den Begriff des Denkens bei Heidegger.“

WS 2008 – SS 2009: Erasmus Aufenthalt an der University of Oulu (Finnland), am Department of Biochemistry

Seit WS 2005: Studium der Molekularen Biologie, Studium der Philosophie an der Universität Wien

Juni 2004: AHS-Matura am Stiftsgymnasium Wilhering

Praktika/Berufliche Tätigkeiten:

1. Juli – 14. August 2009: Forschungspraktikum zur „in-vivo hTERT Expression“ in „Glioblastoma multiforme“ an der Theoretischen Neurochirurgie der Landesnervenlinik Linz (Wagner-Jauregg)

Februar 2009: Forschungspraktikum zu Unterschieden der „in-vitro N-Glykosylierung“ in verschiedenen Tumorzelllinien (CaCo2, McF-7, HeLa) mit „Biomolecular Fluorescence Protein Complementation Assays“ (YFP, RFP, GFP) Gruppe von Ph.D. Sakari Kellokumpo, University of Oulu

November 2008 – Februar 2009: Forschungspraktikum an „human Gelsolin“ in der Gruppe von Prof. Lloyd Ruddock (University of Oulu) in Kooperation mit deutschem Partner Prof. Bernd Engelmann (Max-Planck Universität München)

August 2008: Allgemeines Praktikum an der Theoretischen Neurochirurgie der Landesnervenlinik Linz (Wagner-Jauregg)

Juli 2007: Allgemeines Praktikum im Labor für Molekularbiologie und Tumorzytogenetik am Krankenhaus der BH-Schwwestern Linz

Juli 2004 – Juli 2005: Zivildienst beim Arbeiter-Samariterbund Feldkirchen/D. Ausbildung zum Rettungssanitäter

Sonstige Kenntnisse:

Englisch: Sehr Gut

Französisch: Maturaniveau

Latein: Maturaniveau

Altgriechisch: Anfänger

Hobbys:

Reisen, Sport (Schwimmen, Laufen, Yoga, Tischtennis, ...), Wandern, Lesen, Kochen, Fischen