

heideggers ontologie und die neuen anwendungen der phänomenologie und der hermeneutik¹

ALEXANDRU BOBOC

Toute la lecture d'oeuvre heideggérienne doit être faite du point de vue de la différence ontologique, qui nous offre la clé d'entendement pour beaucoup des problèmes. La différence ontologique est celle entre l'être et l'étant (l'être dans une manière déterminée) et Heidegger nous montre que l'être ne peut pas être étudié qu'en tant que étant ; mais on ne doit pas oublier jamais que, en outre de cet étant, se trouve l'être comme être. En fait, l'interprétation de l'oeuvre de Heidegger doit être réalisée après certaines exigences de la pensée, qu'impliquent plusieurs niveaux. Tout d'abord, on a besoin d'une démarche phénoménologique, en sens de description de l'objet ; puis, lié de langage structurel de l'oeuvre, il est nécessaire à développer une interprétation herméneutique ; enfin, il ne faut pas négliger l'exigence de l'interprétation compréhensive. Dans l'ensemble de ces trois types de lecture, le moment herméneutique est central, parce qu'il met en évidence quelque chose qui, d'habitude, se cache.

1. Als Heidegger sich (1927) in *Sein und Zeit* vornahm, das Interesse an der „Frage nach dem Sinn von Sein“ zu erwecken, kündete er ein offenes Werk an: (a) in Annäherung an die

¹ Diese Ausführungen bezwecken keine Analyse des Heidegger'schen Werkes, sondern nur einige Klarstellungen, die notwendig und willkommen sein könnten für die Entzifferung der wesentlichen Punkte der von einem der repräsentativsten zeitgenössischen Denker unternommenen philosophischen Rekonstruktion, eines Denkers der wohl als der letzte große Metaphysiker des Abendlandes gelten kann.

metaphysische Tradition des Abendlandes und (b) „in der Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt“².

Jenseits der Debatte „des Themas einer Destruktion der Geschichte der Ontologie“ und eines allmählichen Aufbaus – im Laufe eines halben Jahrhunderts – einer Antwort auf die Frage: „Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des Seins?“³ muß man wohl auch einen Versuch sehen, die Ontologie und die Metaphysik selbst neu zu denken, in Abhängigkeit von der *Sphäre des menschlichen Seins*⁴ und den *Problemen des heutigen Menschen*, von den spezifischen Konfliktsituationen, die die kapitalistische Gesellschaft der Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit entgegenstellt und auf die Heidegger in *Sein und Zeit* durch die Analyse der „*Alltäglichkeit des Daseins*“⁵ und dann im Zusammenhang mit dem Hölderlin’schen Vers „... und wozu Dichter in dürftiger Zeit?“⁶ häufig kritisch Bezug nimmt.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 12. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1972, S. 1.

³ *Ebd.*, S. 19-27; 437.

⁴ Unter der Sphäre des menschlichen Seins müßte man wohl nicht nur das Menschliche im menschlichen Individuum, „das generische Wesen“, wie Marx sagte, sondern auch das menschliche Schaffen in geschichtlicher und kultureller Form verstehen.

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 126-130; 252-260. Der Autor kennzeichnet, stellenweise exemplarisch, die Entfremdung des menschlichen Wesens im Kapitalismus, sein Verlieren im Anonymat, „Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat“ (ebd. S. 128).

⁶ M. Heidegger, *Wozu Dichter?* (1936) in *Holzwege*, 5. Aufl., V. Kloslermann, Frankfurt am Main, 1972, S. 248. Der Autor analysierte 1936 Hölderlins Elegie „Brod und Wein“ in einem Gedenkvortrag für R. M. Rilke. Ausgehend von der Frage „... und wozu Dichter in dürftiger Zeit“ (vgl. Fr. Hölderlin, *Gedichte*, 3. Aufl., Philipp Reclam jun. Leipzig, 1969, S. 139), untersucht Heidegger unter der Devise „ist R. M. Rilke ein Dichter in dürftiger Zeit?“ das Schicksal des sogenannten „modernen Menschen“, wie es in manchen Rilkeschen Gedichten erscheint. Der Hauptgedanke ist folgender: „Für Rilkes Dichtung ist das Sein des Seienden metaphysisch als die weltische Präsenz bestimmt“; ... die ganze Sphäre des Präsenz ist gegenwärtig im Sagen“. (H. Heidegger, *Holzwege*, S. 286 f.). Heidegger zufolge findet sich bei Rilke die Rechtfertigung einer Metaphysik des menschlichen Seins: der letzte Vers von Rilkes IX. Elegie lautet: „Überzähliges Dasein entspringt mir im Herzen“ und

Im Gegensatz zu einer herkömmlichen Deutung, die das Wesen der Heideggerschen Ontologie in *Sein und Zeit ne varietur* mit den darauffolgenden Arbeiten verknüpft⁷, sei also auf die Möglichkeit einer Überschreitung der „Fundamentalontologie“ aus *Sein und Zeit*, vor allem ihres nihilistischen Epilogs, in einer Metaphysik der dichterischen Schöpfung, einer von Hölderlins und Novalis’ Romantik, aber auch dem Werk von Rilke und Trakl inspirierten Metaphysik hingewiesen.

2. Heidegger selbst schrieb: „der Nihilismus ist, vom Nietzsche aus gedacht, die Geschichte der Entwertung der bisherigen obersten Werte als Übergang zur Umwertung aller bisherigen Werte, die in der Auffindung des Prinzips einer neuen Wertsetzung besteht, welches Prinzip Nietzsche als den Willen zur Macht erkennt“⁸. In einem anderen Zusammenhang suchte der neue Prophet des Nihilismus dessen Ursprung und feste Stützpunkte dafür in der Überlieferung der griechischen Philosophie⁹ und ferner bei Brentano und Husserl. Heideggers Hochschulstudium begann, wie er sagt, im Wintersemester 1909/10 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg. Hier beschäftigte er sich außer mit Theologie auch mit Husserls *Logischen Untersuchungen* und mit Franz Brentanos Dissertation *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach*

folglich: „Der weiteste Umkreis des Seienden wird im Innenraum des Herzens präsent“ (ebd., S. 282).

⁷ Erinnert sei an: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929); *Was ist Metaphysik?* (1929); *Vom Wesen des Grundes* (1929). Ferner: *Vom Wesen der Wahrheit* (erschienen 1943, aber bereits 1930 verfaßt und vorgetragen); *Platos Lehre von der Wahrheit* (erschienen 1942, aber für die Vorlesungen im Wintersemester 1930-31 in Freiburg vorbereitet). Heidegger selbst sagte (*Nietzsche*, Bd. I, Pfullingen, Neske, S. 10), daß die letzteren beiden Arbeiten schon 1930/31 entstanden waren.

Die Hauptfrage betrifft also hier die Datierung der „Kehre“, eines Begriffs, ohne den Heideggers Denkweise nicht zu verstehen und äußerst schwer zu erklären wäre!

⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. II, Neske, Pfullingen, 1961, S. 90.

⁹ Nach Ansicht von Jean Beaufret „waren die Griechen, da sich ihnen das Sein am klarsten im Seienden erschloß, mehr als *Initiatoren*; eine schwere Initiative, da sie nur das erste Zeitalter eines Zurücktretens (*retrait*) ist, das den Grundzug unserer gesamten Geschichte darstellt“ (*Dialogue avec Heidegger I, Philosophie grecque*, Les Editions de Minuit, Paris, 1973, S. 13).

Aristoteles (1862), wodurch er schon 1907 versuchte, „in die Philosophie einzudringen“¹⁰.

Seine früheren Arbeiten überdenkend, schien ihm der „Weg in die Phänomenologie“ wichtig, und er betont die Option für die Phänomenologie als Methode¹¹. „Phänomenologie – so Heidegger – ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich* ... Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende, zum Thema hat, das Dasein, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, bringt; „folglich ist „Phänomenologie des Daseins... *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes“¹².

Eine solche Erklärung rechtfertigt den Gedanken, daß der Übergang von Husserl zu Heidegger ein solcher vom Wesen zum Sein¹³ bzw. von der „phänomenologischen Beschreibung“ zur „existentiellen Analytik des Daseins“ ist, die im Grunde genommen eine Auslegung, eine Hermeneutik ist. Gleichzeitig wahrt diese Einreihung in den phänomenologischen Zusammenhang die Einheitlichkeit der Methode und rechtfertigt Heideggers These, wonach der Sinn der Unterscheidung zwischen „Heidegger I“ und „Heidegger II“ in folgendem läge: „Nur ausgehend von dem, was in I gedacht wurde, ist das was in II gedacht wird, zugänglich; I jedoch ist nur dann möglich, wenn es in II enthalten ist“¹⁴.

¹⁰ M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie* (1936) im Bd. *Zur Sache des Denkens*, M. Neimeyer, Tübingen, 1969, S. 81.

¹¹ In *Nachtrag 1969*, in *Zur Sache des Denkens*, S. 90.

¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 35, 37.

¹³ F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Quelle und Meyer, Leipzig, 1924, S. 370.

¹⁴ M. Heidegger, *Lettre à Richardson*, in „*Les Études philosophiques*“, Nr. 1, 1972, S. 10. Der Brief wurde Anfang April 1962 an P. William J. Richardson gerichtet, als dieser in Leuven unter Leitung des Phänomenologen A. De Waelhens seine Arbeit *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, *Phaenomenologica* 13, The Hague, 1963, vollendete. Der Brief erschien als eine Art Vorwort in diesem Band.

Es steht also das Thema der „Kehre“ zur Diskussion, von der Heidegger selbst schon lange vorher gesprochen hatte¹⁵, ohne sie als ein Abbrechen der Kontinuität seines Denkens aufzufassen, und dabei das umriß, was er „eine umdeutende Selbstinterpretation“ nannte¹⁶. Obwohl er über die „Kehre“ erstmals ausdrücklich im *Brief über den „Humanismus“* sprach, hat sich diese seiner Ansicht nach bereits mehr als zehn Jahre früher in seiner Denkweise entwickelt¹⁷. Es wurde auch die Hypothese aufgestellt, daß der Ursprung der Kehre im Heideggerschen Denken etwa um das Jahr 1930 zu suchen sei¹⁸.

Der Autor war wohl berechtigt, die beiden Perioden seiner Tätigkeit als einheitlich und wechselseitig voneinander abhängig zu betrachten. W. Franzen zufolge war *Sein und Zeit* notwendigerweise eine erste Etappe auf dem Wege zum wesentlichen Denken. Erst seine spätere Denkweise erkläre aber die Grundlage, auf der auch diese Arbeit beruht, und den Horizont, von dem aus sie völlig verständlich wird¹⁹.

3. Aus der kurzen Erläuterung des Begriffes „Kehre“ möchte ich zwei Folgerungen ziehen: (a) Heidegger verbleibt nicht bei der in *Sein und Zeit* für das Sein entwickelten Problemstellung; (b) in seinen späteren Gedankengängen sucht er einen Stützpunkt zur Vermeidung

¹⁵ Vor allem im *Nachwort* (1943) und in der *Einleitung* (1944) zu *Was ist Metaphysik?* sowie im *Brief über den „Humanismus“* (1947). In den Termini des *Briefs über den «Humanismus»* (Wegmarken, V. Klostermann, dr.a.M., 1967, S. 159) erhält die „Kehre“ folgende Formulierung: „Hier kehrt sich das Ganze um ... Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von «Sein und Zeit», sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension aus der «Sein und Zeit» erfahren ist und zwar erfahren aus der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit“.

¹⁶ „Eine umdeutende Selbstinterpretation“ (Fr. W. von Herrmann: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Anton Hain, Maisenheim am Glan, 1964).

¹⁷ *Lettre à Richardson*, S. 8.

¹⁸ W. Franzen, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*. A. Hain, Meisenheim am Glan, 1975, S. 57. Der Verfasser hebt hervor, daß die Abhandlung *Vom Wesen der Wahrheit* in jener Zeit entstanden ist, obwohl sie erst 1943 veröffentlicht wurde. In der Tat fragte er sich, ob „die Frage nach dem Wesen der Wahrheit nicht zugleich und zuerst die Frage nach der Wahrheit des Wesen sein muß“ (M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in: Wegmarken, S. 96).

¹⁹ W. Franzen, *a.a.O.*, S. 155.

des extremen Nihilismus. Während man die Idee des sogenannten „Schweigen des Buches“ (*Sein und Zeit*) mit Bezug auf die eigentliche Ontologie akzeptieren kann, rechtfertigt sein Vorgehen nach der „Kehre“ nicht die Schlußfolgerung, daß „der eigentlich ontologische Teil der Arbeit nicht geschrieben wurde“²⁰.

Sein und Zeit engagiert hauptsächlich eine Rekonstruktion der Metaphysik auf der Zeitachse, was klar aus der Konzentration auf die Frage nach dem Sinn vom Sein als Grundlage jeder möglichen Bedeutung des Seins hervorgeht. Die Ontologie als solche und die Ontologie des menschlichen Seins bedingen sich gegenseitig und umgehen auch die Konstruktion sowohl der damals ohne das Menschliche funktionalen herkömmlichen Metaphysik als auch diejenige einer ohne Metaphysik gebliebenen Anthropologie.

Heidegger selbst meinte: „Erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhaftige Konkretion“²¹. Die ontologische Auslegung muß die Geschichte wiederholen, von der sie durchdrungen ist und durch ihre historische Wiederentdeckung ihren Ursprung erfassen. Ohne eine solche „Destruktion“ wäre letzten Endes das Verständnis des „ursprünglichen Seins“ nicht möglich.

Heidegger weist den Gedanken der Philosophie als allgemeine Weltanschauung zurück, den er als eine Begriffsverbindung in der Art wie „hölzernes Eisen“ ansieht, er will die Philosophie aus sich selbst begründen, da sie „ein Werk der Freiheit des Menschen ist“ und als solche aus sich selbst als „universale Ontologie“ gerechtfertigt werden muß²². Da die Ontologie „die Wissenschaft vom Sein“ und das Sein „immer Sein eines Seienden“ ist, muß man zwischen *Sein* und *Seiendem* unterscheiden; diese Unterscheidung ist vor allem für die Ontologie maßgebend und „wir bezeichnen sie als *ontologische*

²⁰ A. Chappelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de „Sein und Zeit“*. Editions Universitaires, Paris, 1962, S. IX, XXVI.

²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 26. *Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 24, hrsg. von W. von Hermann, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, S. 31.

²² M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 16.

Differenz, d.h. als die Scheidung zwischen Sein und Seiendem“²³. Diese „Wissenschaft vom Sein“ kann man auch „transzendente Wissenschaft“ nennen, wobei man aber unter „transzendental“ etwas anderes verstehen muß als Kant; „die *Methode der Ontologie* ist die *Phänomenologie*“²⁴.

Neuerlich veröffentlichte Texte werfen ein neues Licht auf die Thematik des Heideggerschen Werkes und die Einheitlichkeit der Lösungsweise und ermöglichen die Deutung der „Kehre“ im Sinne einer Kontinuität und nicht eines Bruches zwischen Heideggers „früher“ und „später“ Philosophie²⁵.

4. Ein im Hauptwerk²⁶ in einer bestimmten Modalität angeregter neuer Begriff wird zur Grundlage der „Kehre“, die die Diskussion auf das Studium der Schöpfung und der Sprache lenkt, nicht etwa um auf die Ontologie zu verzichten – der *Sinn vom Sein* bleibt das ständige Anliegen – sondern um eine Ontologie zu entwickeln. Eine *Ontologie des menschlichen Seins* in einem anderen Sinne, da Heidegger die Tatsache intuitiert hat, daß sich *das Menschliche nicht nur im Menschen selbst, sondern auch in seinem Schaffen äußert*. Vielleicht nicht zufällig tritt hier das Thema der Freiheit auf.

Eine Orientierung in der Richtung der Romantik ist hier imminenz. Angezeigt durch die These: „Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit“²⁷, entwickelt sich eine Ontologie der Freiheit nach Fichteschen Motiven in der Form der Ontologie des Kunstwerks, in der auch das „Wesen der Wahrheit“ und der „Sinn des Seins“, seine Wahrheit, definiert werden. Als Reaktion auf den Gnoseologismus

²³ *Ebd.*, S. 22.

²⁴ *Ebd.*, S. 23, 466.

²⁵ H.-G. Gadamer weist darauf hin, daß Heidegger seine Denkerfahrung *Kehre* nannte, nicht „im theologischen Sinn einer *Umkehr*“, sondern so wie er den Begriff aus seinem Schwarzwälder Dialekt kannte: „die Kehre ist die Biegung des den Berg hinausführenden Weges. Man kehrt dabei nicht um, sondern der Weg selber kehrt sich in die entgegengesetzte Richtung – um hinaufzuführen“ (*Philosophische Lehrjahre*, W. Klostermann, Frankfurt a.M., 1977, S. 217).

²⁶ In *Sein und Zeit* ist die Wahrheit im Rahmen der „existentialen Struktur des *Daseins*“ behandelt: „Wahrheit «gibt es» nur, sofern und solange *Dasein* ist“ (S. 226).

²⁷ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, S. 81.

und den Psychologismus wird hier alles ontologisiert, die Ontologie wird zum Ontologismus !

Der Verzicht auf die Anwendung der Hermeneutik als existenziale Analytik in *Sein und Zeit* ist durch die Untersuchung der Frage nach der Wahrheit gekennzeichnet, ohne die die Hermeneutik des Werkes an sich nicht verständlich ist. Außer den bekannten Arbeiten²⁸ heben unveröffentlichte Texte die Bedeutung des Themas der Wahrheit und der Logik selbst hervor, die in den Arbeiten der Jahre 1927-28 anscheinend abgelehnt und auf alle Fälle der Entwicklung der Metaphysik als „fundamentaler Ontologie“ (als „erster Stufe der Metaphysik des Daseins“) untergeordnet wurden²⁹.

Heideggers Beschäftigung mit dem Thema der Wahrheit wickelt sich im Zusammenhang mit eingehenden Untersuchungen über die Geschichte des Denkens ab. In seinen Marburger Vorlesungen stellte Heidegger „der traditionellen Logik ... die philosophierende Logik gegenüber, eine Logik, in der nach dem λόγος gefragt wird, eine Logik der Wahrheit. In der Vorbetrachtung untersucht er die Lage der Logik der Gegenwart am Beispiel der Logik, die der philosophierenden Logik am nächsten kommt, Husserls «'Logische Untersuchungen'»³⁰.

Heidegger betont hauptsächlich die Bedeutung einer neuen Logik mit dem Thema der Wahrheit im Mittelpunkt, auf der breiteren Grundlage der Ontologie des menschlichen Seins: „Sprechen – Reden – Denken fallen in eins zusammen als die Seinsart des Menschen, in der er für sich und die anderen die Welt und das eigene Dasein offenbar macht ... Logik als Wissenschaft von der Rede untersucht das Reden in dem, was es eigentlich ist, d.h. in diesem ihrem Offenbaren. Für die Logik ist die Rede Thema im Hinblick auf deren Grundsinn: Welt und menschliches Dasein, überhaupt Seiendes sehen zu

²⁸ *Vom Wesen der Wahrheit* (1943); *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942).

²⁹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, S. 1, 225 ff.

³⁰ W. Biemel, *Nachwort* zu M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1922-1944. Bd. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26, hrsg. von Walter Biemel, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 417.

lassen“³¹. Mit anderen Worten: das Thema ist die Frage nach der „Wahrheit überhaupt“, nach „der Wahrheit des Wahren“, nicht wie bei den Sonderwissenschaften, die nur „vom Wahren handeln“; „die Frage nach dem ursprünglich und eigentlich Wahren, d.h. nach dem primären Sein der Wahrheit, (ist) die fundamentalste Angelegenheit der Logik ...“³².

5. Der Grundgedanke der Konsubstantialität zwischen Wahrheit und Sein bildet dann die Prämisse der Auffassung der Wahrheit als Art der Aufdeckung des Sinns vom Sein durch das menschliche Sein und in der Sphäre des Daseins. Die Ontologie des Kunstwerks beweist das und erscheint gleichzeitig als ein Jenseits der „Fundamentalontologie“ für das, was „Heideggers späte Philosophie“ genannt wird.

Die wichtige Rolle, die hier der *Begriff der Wahrheit* spielt, rechtfertigt die These, daß er einen der Zentralbegriffe des Heideggerschen Denkens bildet; denn die Heideggersche Betrachtung der „Sprache als Dichtung“ läßt sich nur auf der Grundlage seiner Auffassung vom „Wesen der Wahrheit“ klären³³. Die Voraussetzung, von der er ausgeht, ist folgende: „Künstler und Werk *sind* je in sich und in ihrem Wechselbezug durch ein Drittes, das wohl das erste ist, durch jenes nämlich, von woher Künstler und Kunstwerk auch ihren Namen haben, durch die *Kunst*“; daher wird „die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerkes zur Frage nach dem Wesen der Kunst“, denn „die Kunst steckt im Kunstwerk“³⁴.

Nach der eingehenden Analyse eines Kreises, in dem sich die Beweisführung bewegt, kommt der Autor zu dem Schluß, daß das Kunstwerk, obwohl es etwas mit dem Ding gemein hat, mehr ist als

³¹ M. Heidegger, *Logik*, S. 6.

³² *Ebd.*, S. 7, 11f. Auf die Frage „Was ist Wahrheit?“ (S. 22) folgen eingehende Ausführungen, die schließlich darin gipfeln, daß die Wahrheit in der Ontologie des Seienden, das das *Dasein* ist, zu verstehen ist (S. 415).

³³ W. Biemel, *Dichtung und Sprache bei Heidegger*, in „*Man and World*“ Nr. 4/1969, S. 494, 500. In *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Rowohlt, Hamburg, 1973), entwickelt der Autor ausführlich den Gedanken, daß Heidegger das ursprüngliche Wesen der Kunst vom Wesen der Wahrheit ableitete (S. 96).

³⁴ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, in Bd. *Holzwege*, 5. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, S. 7, 8.

nur ein Ding. „Das Dinghafte am Werk ist offenkundig der Stoff, aus dem es besteht“ und der „die Unterlage und das Feld für die künstlerische Formung“ bildet; ... „Das Werk stellt als Werk eine Welt auf. Das Werk hält das Offene der Welt offen“³⁵. „Im Werk der Kunst hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt“ ... „So wäre denn das Wesen der Kunst dieses: *das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*“³⁶. Denn das Werk, „indem es eine Welt aufstellt, stellt die Erde her“, dabei ist „das Gegeneinander von Welt und Erde ein Streit ...“; im Werk ist „die Wahrheit am Werk“, die sich im Werk „als dieser Streit von Welt und Erde“ rechtfertigt³⁷.

Im Kunstwerk eröffnet sich die Wahrheit des Seins: das geschieht in Schaffen als „Unverborgenheit“, als *alethéia* des Seienden; daher ist „alle Kunst im Wesen Dichtung“, wobei diese „die Sage der Unverborgenheit des Seienden“ ist³⁸. So ist „die Kunst als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit Dichtung. Das Wesen der Kunst ist die Dichtung. Das Wesen der Dichtung aber ist die Stiftung der Wahrheit“ und als solche ist sie „geschichtlich“³⁹. Kurz gesagt, „die Kunst ist in ihrem Wesen ein Ursprung“ und nichts anderes, „eine ausgezeichnete Weise, wie Wahrheit seiend und d.h. geschichtlich wird“⁴⁰.

³⁵ *Ebd.*, S. 16, 34.

³⁶ *Ebd.*, S. 25, 28.

³⁷ *Ebd.*, S. 35, 37, 45, 51.

³⁸ *Ebd.*, S. 59, 60, 61.

³⁹ *Ebd.*, S. 62, 64. Wie W. Biemel (in *Martin Heidegger*, 1973, S. 35) feststellte, bedeutet, die von Heidegger gegebene Bezeichnung der Kunst als Dichtung keineswegs die Rückführung aller Künste auf die Poesie, sondern nur, daß in jeder Kunst das Gedichtete, die Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit besteht.

⁴⁰ M. Heidegger, *ebd.*, S. 65. Auf dieser Grundlage macht Heidegger andernorts die Dichtung zum Bereich einer neuen Ontologie. Bezeichnend hierfür sind Ausführungen in *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936) und – aus der gleichen Periode – in *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935): „ ... doch dichterisch wohnt/ der Mensch auf dieser Erde“ schrieb Heidegger in der erstgenannten Arbeit (im Bd. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 3. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1963, S. 39). Das metaphysische (ontologische) Wesen der Dichtung geht noch klarer aus dem Kommentar des Hölderlinschen Verses (in *Andenken*) „Was bleibt aber, stiften die Dichter“ hervor (*ebd.* S. 38, 78).

6. Auch eine äußerst gedrängte Diskussion über den „späten Heidegger“ zeigt, eigentlich bereits mit dem *Brief über den „Humanismus“* (1947) beginnend, wie das Begriffspaar *Sein und Geschichte* allmählich in den Vordergrund tritt. Auf dieser Basis kündigt die Problematik des Daseins, der Sprache, des Schicksals und der Technik schon eine neue Entwicklung an und ermöglicht auch die Klärung des „Falls Heidegger“. Heidegger selbst empfand die Notwendigkeit einer solchen Klärung seines „Falls“, nicht nur was seine politische Einstellung, sondern auch ganz allgemein den Sinn seines Schaffens anbelangt. Das Interview⁴¹ der Zeitschrift „Der Spiegel“ ist für all das kennzeichnend.

Der bereits im Titel zum Ausdruck kommende Grundgedanke des Gesprächs – „Nur noch ein Gott kann uns retten“ – bringt erneut die Bedeutung der bekannten „Kehre“ (und des Vorgehens des „späten Heidegger“ im allgemeinen) zur Diskussion, aber auch die geistige Krise des Abendlandes ins Bewußtsein.

Es ist das Verdienst von Pierre Aubenque, klarsichtig die tiefergehenden Bedeutungen der ontologischen Konstruktion des „späten Heidegger“ beurteilt zu haben⁴². „Ein Gott, – so Aubenque – es handelte sich nicht um den Christengott, der vorzeitig in die Theologie, eingetreten und seit dem unwiderbringlich vom Platonismus gazeichnet ist, sondern um den «neuen Gott», mit dem

⁴¹ „Nur noch ein Gott kann uns retten“. SPIEGEL – Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, in „Der Spiegel“, Nr. 23, 1976, S. 193-219. Das Gespräch wurde am 23. September 1966 geführt, dem Wunsch des Autors entsprechend aber nicht zu seinen Lebzeiten, sondern erst am 31. Mai 1976 veröffentlicht.

⁴² P. Aubenque berichtet von seinem letzten Zusammentreffen mit Heidegger im Dezember 1968 in einem kleinen Kreis, bei Carl Friedrich von Weizsäcker: Als man auf H. Marcuse, den Heidegger als einen seiner „besten Schüler, aber durch die Psychoanalyse verdorben“ bezeichnete, und den Studentenaufstand, der damals in Deutschland herrschte, zu sprechen kam, bezog sich Heidegger kurz auf die „Versöhnung des Humanismus mit der Technik, der Kultur mit der Berufsausbildung, der Philosophie mit der Wissenschaft“, und schließlich murmelte er: *Nur ein Gott könnte uns retten ...* Diese Formulierung erzeugte Befremden, und man begann, von etwas anderem zu sprechen „wir hatten es anfänglich für eine spontane Äußerung gehalten, Heidegger hatte sie aber bereits im Gespräch mit dem „Spiegel“ angewendet“ (*Martin Heidegger ... In memoriam. „Les Études philosophiques“*, Nr. 3, 1976, S. 271).

Nietzsche haderte, weil er nach zweitausend – oder fast zweitausend – Jahren noch nicht erschienen war. Mehr als das Andenken oder die Erinnerung (die Bedeutung der präsokratischen Geister für Heideggers Denken wurde meiner Ansicht nach übertrieben) hat wohl die Stimmung der Erwartung seine Gedankengänge am andauernden gestempelt⁴³.

Heidegger scheint somit der Tradition der Romantik zu folgen. Selbst wenn er die „Nacht“ eines „endlosen Winters“ heraufbeschwor, die „die planetarische Herrschaft der Technik über die Welt zu verbreiten droht“, war Heidegger „weder der Philosoph der Finsternis“ nach des „Endes des Tages“, sondern er glaubt an einen „neuen Daseinsfrühling“⁴⁴. Die romantische Stimmung der Erwartung (nicht die eines absoluten Endes !) wird von Heidegger selbst ausgedrückt: „Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten. *Nur ein Gott kann uns retten.* Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang ... Wir können ihn (den Gott) nicht herbeidenken, wir vermögen höchstens die Bereitschaft der Erwartung zu wecken“⁴⁵.

Vom Thema „das Sein“ beherrscht, kündigt sich Heideggers späte Denkweise an: „Das Sein ... braucht den Menschen zu seiner

⁴³ P. Aubenque, *a.a.O.*, S. 271.

⁴⁴ *Ebd.*, S. 272 t. Der Verfasser denkt hier an folgenden Absatz in *Wozu Dichter?* „Das Wesen der Technik kommt nur langsam an dem Tag. Dieser Tag ist die zum bloß technischen Tag umgefertigte Weltnacht. Dieser Tag ist der kürzeste Tag. Mit ihm droht ein einziger endloser Winter“ (*Holzwege*, S. 272).

⁴⁵ *SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger*, S. 209. Da diese Formeln ziemlich schwer zu deuten sind, fügt der Autor folgende Erläuterungen hinzu, die wohl in die Richtung der Notwendigkeit der Präsenz des Menschen gehen: „Die Bereitung der Bereitschaft dürfte die erste Hilfe sein. Die Welt kann nicht durch den Menschen, aber auch nicht ohne den Menschen sein, was sie ist und wie sie ist ... Mein Denken steht in einem unumgänglichen Bezug zur Dichtung Hölderlins ... Er ist für mich der Dichter, der in die Zukunft weist, der den Gott erwartet ... Für uns Heutige ist das Große des zu Denkenden zu groß“ (S. 209, 214, 219).

Offenbarung, Wahrung und Gestaltung. Das Wesen der Technik sehe ich in dem, was ich das 'Ge-Stell' nenne ... Das Walten des Ge-Stells besagt: Der Mensch ist gestellt, beansprucht und herausgefordert von einer Macht, die im Wesen der Technik offenbar wird und die er selbst nicht beherrscht. Zu dieser Einsicht zu verhelfen: mehr verlangt das Denken nicht. Die Philosophie ist am Ende"⁴⁶.

Was wäre die „Aufgabe des Denkens?“ „Die Denkweise der überlieferten Metaphysik, die mit Nietzsche abgeschlossen ist, bietet keine Möglichkeit mehr, die Grundzüge des erst beginnenden technischen Weltalters denkend zu erfahren ... Ich weiß darüber nichts, wie das (neue) Denken «wirkt». Es kann auch sein, daß der Weg eines Denkens heute dazu führt, zu schweigen ... Dem Geheimnis der planetarischen Übermacht ... der Technik entspricht die Vorläufigkeit und Unscheinbarkeit des Denkens, das versucht, diesem Ungedachten nachzudenken"⁴⁷.

7. Im Lichte dieser späteren Geständnisse erscheinen somit neue Elemente nicht nur für die Klärung des „Falls Heidegger“, sondern auch seiner gesamten theoretischen Konstruktion, in deren Mittelpunkt man *die Problematik des heutigen Menschen und einen Plan für den Aufbau der Ontologie des menschlichen Seins* erkennen muß.

Das Statut jenes *Daseins* – des Seienden vom menschlichen Typ – im Wege der Untersuchung der Sprache, des Schicksals und des „Ereignisses“ wird durch die „ontologische Differenz“ hervorgehoben, die als „Differenz zwischen Sein und Seiendem“ zutage tritt⁴⁸.

Die Pflege der Traditionen der griechischen Philosophie und derjenigen der Romantik⁴⁹ kennzeichnet im Grunde genommen

⁴⁶ *Ebd.*, S. 209.

⁴⁷ *SPIEGEL-Gespräch*, S. 212. Auf die Frage, ob er einen Weg weisen könne, antwortet Heidegger: „Ich weiß keinen Weg zur unmittelbaren Veränderung des gegenwärtigen Weltzustandes, gesetzt, eine solche sei überhaupt menschenmöglich. Aber mir scheint, das versuchte Denken könnte die, schon genannte Bereitschaft wecken, klären und festigen“.

⁴⁸ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, S. 62.

⁴⁹ Bezeichnend ist, daß auch die letzte Arbeit *Vier Seminare* (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977), enthaltend die Protokolle von vier Seminaren – 1966, 1968, 1969 (in Le Thor) und 1973 (in Züringen), an denen Bewunderer Heideggers

Heideggers Unstimmigkeit zum Christentum und jedweder metaphysisch-theologischen Konstruktion, die den Sinn (das „Geschick“) des Daseins ins Transzendente umsetzt. Das „Geschick“ ist nichts anderes als das „Seyn“, in dem der Mensch eine wesentliche Rolle innehat.

Im Grunde genommen sucht Heidegger das Statut des Daseins, der Ontologie des menschlichen Seins, und greift heraus, was „Sein“ und „Zeit“ gemeinsam ist und was sie unterscheidet. Vorherrschend bleibt der Gedanke, daß der Diskurs über das menschliche Sein an eine Metaphysik (im besonderen eine Ontologie) der Zeit geknüpft bleiben muß.

„Nachdem in *Sein und Zeit* lediglich die Geschichtlichkeit des Daseins in der Möglichkeiten seines In-der-Weltseins phänomenologisch zum Aufweis gebracht, die Erschlossenheit vom Sein überhaupt aber noch nicht in ihrer eigenen Geschichtlichkeit gesehen wurde, Kommt es nun zur phänomenologischen Erfahrung vom Wesen als der geschichtlichen Wesung der Wahrheit des Seins, deren Struktur von Heidegger als «*das Ereignis*» gekennzeichnet wird“...⁵⁰

Unter dem Titel *Beiträge zur Philosophie* stellt Heidegger die phänomenologische Erfahrung der «Geworfenheit» als ein «Ereignetsein» dar. Wichtiger ist aber die Erklärung des Sagen vom Ereignis „als die erste Antwort auf die Seinsfrage“: „Das Wesen des Seyns als Ereignis wissen, heißt die Gefahr der Verweigerung nicht nur kennen, sondern zur Überwindung bereitsein. Weit voraus das Erste hierzu kann nur bleiben: das Seyn in die Frage zu stellen ... Niemand versteht, was «ich» hier *denke*: aus der *Wahrheit des Seyns* (und d.h. aus der Wesung der Wahrheit) das Da-sein entspringen

teilnahmen, die Bevorzugung für die Dichtung und für romantische Themen bezeugt (S. 21f.).

⁵⁰ Fr.-Wilhelm von Herrmann, *Die Frage nach dem Sein als hermeneutischen Philosophie*, in: *Große Themen Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken* (hrsg. von E. Spaude), Verlag Rombach, Freiburg, 1990, S. 23.

lassen, und darin das Seiende im Ganzen und als solches, inmitten seiner aber den Menschen zu gründen“⁵¹.

Die häufig genannte „Neue Wege mit Heidegger“ bringt so weitere Möglichkeiten des Verständnisses der Hauptthesen Heideggers. „Heidegger möchte mit seinem Denkweg aber nur der Weg des abendländischen Denkens überhaupt über eine Umbruchssituation hinausführen, den Anfang des abendländischen Denkens in einen anderen Anfang hineinführen“⁵².

Die Wege des Denkens sind so bedeutsam. Das an die Spitze der *Gesamtausgabe* Motto: «*Wege nicht Werke*» wird bedeutend für den Weg des heutigen Denkens im allgemeinen. Wäre aber die folgende Frage rechtfertigt: „Wenn Heideggers gesammelte Werke Wege sind, gibt es dann heute neue Wege mit Heidegger?“⁵³

⁵¹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in: *Gesamtausgabe*, III. Abt., Bd. 65, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1989, S. 8.

⁵² O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg-München, K. Alber 1992, S. 165.

⁵³ *Ebenda*, S. 167