

3. Heideggers Verabschiedung des selbstbestimmten Subjekts zugunsten seiner Bestimmung durch das „Sein“

§ 31. Der seinsgeschichtliche und der fundamentalontologische Blick auf den Menschen als animal practicum

Der Brief „Über den Humanismus“, den Heidegger im Herbst 1946 an Jean Beaufret richtet, beginnt wie folgt: „Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird geschätzt nach ihrem Nutzen. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem ‚ist‘, ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbieten besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt.“¹

Auf den ersten Blick ist deutlich, daß Heidegger das klassische Verständnis von Handeln und Handlung angreift: die Überzeugung, daß es uns im Handeln um die Veränderung dessen, was ist, geht und daß wir des-

¹ Martin Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1981, S. 5.

halb mit unserem Tun auf Wirkung abzielen, ohne die sich nichts ausrichten und damit verändern ließe. Vor allem wendet sich Heidegger gegen den Anspruch des Menschen, der sich mit einem so verstandenen Handeln verbindet: gegen den ihm zugute kommenden „Nutzen“, den er sich von seinem Tun verspricht und dessen Vorstellung ihn leitet und bewegt.

Gegen die skizzierte Praktizität des Menschen setzt Heidegger das, was er „vollbringen“ nennt. Das Vollbringen soll nicht darin bestehen, hervorzubringen, was noch nicht ist, sondern – umgekehrt – zu „entfalten“, was immer schon ist. Eine praktische Einstellung zur Wirklichkeit gibt es nach Heidegger für den Menschen, sofern er sich selbst nur angemessen versteht, allenfalls als defizienten Modus seines Weltverhältnisses. Dies zeigt sich in dem zitierten Anfangspassus des Humanismusbriefes auch daran, daß Heidegger wie selbstverständlich dazu übergeht, nur noch vom Denken zu sprechen und das Wort „Handeln“ nicht mehr zu benutzen. Die eigentliche Beziehung des Menschen zur Welt gestaltet sich für Heidegger als Denken und im Verzicht auf deren Bearbeitung zu eigenen Zwecken. Heidegger ignoriert die Tradition neuzeitlichen Philosophierens, die in der Praktizität des Menschen sein Wesentliches erblickt hatte; dies gilt auch und insbesondere für den deutschen Idealismus.²

² Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 797/B 825 ff.; Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 119–121. Vgl. J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, in: Werke, ed. I. H. Fichte, Berlin 1971, Bd. II, S. 248 ff (= Drittes Buch), bes. S. 263. Vgl. G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 4, in: Theorie-Werkausgabe, Bd. 7, S. 46–49. Vgl. auch M. Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1961, Bd. I, S. 73 f.

Heidegger richtet sich mit seiner späten Philosophie, wie sie im Humanismusbrief komprimiert formuliert ist, gegen die Auffassung vom Menschen als „Subjektivität“.³ Unter diesem Titel suchte der deutsche Idealismus das den Menschen Auszeichnende zu begreifen. Subjektivität gilt Kant und seinen Nachfolgern⁴ als Inbegriff von Leistungen des Menschen, die aus seiner Spontaneität: aus seiner Selbsttätigkeit entspringen und sein Weltverhältnis in theoretischer, praktischer und ästhetischer Hinsicht von vornherein, *a priori*, strukturieren. Legt der Mensch sich auf diese Weise aus, so beansprucht er, seine Existenz wesentlich aus sich selbst zu begründen. Zwar betont insbesondere Kant zugleich die Endlichkeit des Menschen; diese Einsicht aber in die Grenzen des Menschen tut Kants Argumentation für die Wirklichkeit und Wirksamkeit seiner Selbstbestimmung keinerlei Abbruch. Denn werden wir auch bei allem, was uns begegnet, *materialiter* mit etwas konfrontiert, das nicht auf uns selbst als Urheber zurückgeht und das uns deshalb gegeben und aufgegeben ist, so liegt doch die Art, *wie* wir mit ihm umgehen und *was* wir aus ihm machen,⁵ in unserer Hand. Hier liegt der Spielraum unserer

³ Vgl. Heidegger, Über den Humanismus, a. a. O. S. 9 f., 32, 39 f., 42 f., 50.

⁴ Zu bemerken ist, daß Kant den Begriff „Subjektivität“ nicht benutzt, sehr häufig dagegen Hegel (vgl. Theorie-Ausgabe, Bd. 20; Register, S. 632–638). Gleichwohl arbeitet Kant – unter Verwendung des schlichteren Terminus „Subjekt“ – an derselben Sache.

⁵ Vgl. im Hinblick auf Kants theoretische Philosophie: Konrad Kramer, „Gegeben“ und „Gemacht“. Vorüberlegungen zur Funktion des Begriffs „Handlung“ in Kants Theorie der Erkenntnis von Objekten, in: Handlungstheorie und Transzentalphilosophie, ed. Gerold Prauss, Frankfurt a. M. 1986, S. 41–81.

Freiheit im Hinblick auf jede der uns möglichen Haltungen zur Welt: der theoretischen wie praktischen und ästhetischen Einstellung ihr gegenüber.

Gegen ein Verständnis des Menschen als Subjektivität im beschriebenen Sinn argumentiert Heidegger in seinem Humanismusbrief. Das für unseren Zusammenhang wie für die interne Entwicklung der Philosophie Heideggers gleichermaßen Interessante aber besteht darin, daß Heidegger im Zuge seiner Kritik am Bild des Menschen, das die Subjektivitätsphilosophie entwirft, auch Selbstkritik übt. Sie aber, so soll im folgenden gezeigt werden, hat eine ihrer Hauptwurzeln in seiner intensiven Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophie der Macht. Aus ihr zieht Heidegger Konsequenzen, die ihn zur Revision von Positionen führen, die er in *Sein und Zeit* selbst noch vertreten hatte.⁶ Die in seinem frühen Hauptwerk ausgearbeitete Fundamentalontologie nämlich kann als eine sogar potenzierte Subjektivitätstheorie gelesen werden, insofern sie die vom späten Heidegger aufs schärfste abgelehnte Praktizität als Spezifikum menschlicher Existenz in noch stärkerem Maß betont, als dies Kant, Fichte und Hegel tun. Die Terminologie allerdings, die diese verwenden, lehnt schon der frühe Heidegger ab. Die

⁶ Diese Revision ist Thema eines Aufsatzes von Gerold Prauss, der freilich Nietzsche als Gesprächspartner Heideggers nicht in Erwähnung zieht. Vgl. Gerold Prauss, Heidegger und die Praktische Philosophie, in: Annemarie Gethmann-Siefert/Otto Pöggeler (Hg.), Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt a. M. 1988, S. 177–190. – Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche vgl. jetzt auch die (erst nach Abfassung dieser Arbeit erschienene) Dokumentation einer 1993 stattgefundenen Tagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft: „Verwechselt mich vor Allem nicht!“ Heidegger und Nietzsche, ed. Hans-Helmut Gander, Frankfurt a. M. 1994.

Rede vom *Subjekt* zum Beispiel scheint ihm der Verdinglichung dessen Vorschub zu leisten, was als Geistiges, als Bewußtsein, als Wille, und das heißt als nicht-empirische Dimension menschlichen Seins doch – gerade umgekehrt – als Nichtsubstantielles zu denken sei.⁷ Um den Fallstricken einer verfestigten Terminologie und den mit ihr verbundenen theoretischen Vorentscheidungen zu entgehen, spricht Heidegger von menschlicher Existenz als „Dasein“, als „In-der-Weltsein“, das sich strukturell als „Sorge“ begreifen lasse. Trotz der neuen Sprache aber, die Heidegger in Absetzung gegen die Versuche der deutschen Idealisten bemüht, handelt er doch in dem von ihm fertiggestellten fundamentalontologischen Teil seines ursprünglich weiter angelegten Projekts über *Sein und Zeit* von derselben Sache, um die es zum Beispiel auch Kant geht:⁸ um die Beantwortung der Frage nach der Eigentümlichkeit menschlichen Lebens, wie sie den empirischen Wissenschaften grundsätzlich nicht in den Blick treten kann, weil dieses Eigentümliche nicht auf das reduzierbar ist, was schlicht „vorhanden“ ist, was sich messen, wiegen, physiologisch analysieren läßt. Daß es die Praktizität des Menschen ist, die den Mittelpunkt von Heideggers Fundamentalontologie bildet,

⁷ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 191979, S. 46, 114–117, 317–323 (§ 10, § 25, § 64).

⁸ Heidegger sieht Kant – und dies nicht zu Unrecht – in *Sein und Zeit* durchaus als Vorläufer der eigenen Anstrengungen um eine angemessene Auslegung menschlichen Seins an. Vgl. *Sein und Zeit*, S. 318 ff. (§ 64); Vgl. auch Heideggers Marburger Vorlesung aus dem Wintersemester 1925/1926, in der er die „Sorge“-Struktur des Daseins in die Nähe des Kantischen Gedankens vom Menschen als Zweck an sich selbst rückt (in: Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt a. M. 1976 [Gesamtausgabe, Bd. 21], § 17, S. 220 f.).

zeigt sich sofort am Ansatz der Daseinsanalytik. Was die Tradition Subjekt oder *res cogitans* oder Bewußtsein nennt, faßt Heidegger als Dasein in der Art des „In-der-Welt-seins“ und unterläuft damit von vornherein die Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Welt, die seit Descartes ein großes Problem der Philosophie ist, das unter anderem die berüchtigte Frage nach der Existenz der Außenwelt aufwirft.⁹ Heidegger sieht den Menschen in seiner ursprünglichen Bezogenheit auf eine Welt, deren „Realität“ erst beweisen zu wollen er in Umdeutung eines Kant-Worts¹⁰ für den eigentlichen „Skandal der Philosophie“ erklärt.¹¹ „Welt“ gilt Heidegger nicht als Summe der in ihr vorhandenen Dinge, die umständlich und gleichsam absichtslos zu erkennen seien, um dann zu überlegen, ob man *auch* etwas mit ihnen anfangen könne. Sondern Heidegger begreift „Welt“ als ursprünglichen Zusammenhang von Wirklichem, das „Bedeutsamkeit“ für menschliches Dasein in seiner Bedürftigkeit hat und das ihm primär allein auf diese Weise begegnet.¹² Eine Welt haben wir vorrangig als „Umwelt“.¹³ Die traditionelle Erkenntnistheorie, die von diesem – immer schon anzusetzenden – Eingebun-

⁹ Vgl. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in: *Œuvres*, edd. Ch. Adam und P. Tannery, Paris 1897–1913, Bd. 7, S. 18 ff. (= *Meditatio I*). Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXIX (Anm.), A 366–A 380 (= *Vierter Paralogismus*), B 274–B 279 (= *Widerlegung des Idealismus*). Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O. S. 202 ff. (§ 43); vgl. auch S. 89 ff. (§ 19–21).

¹⁰ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXIX (Anm.).

¹¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 203 und 205 (§ 43).

¹² Vgl. *Sein und Zeit*, S. 63 ff. (§ 14 ff.).

¹³ Vgl. ebd. S. 66 ff. (§ 15 ff.).

densein in eine Wirklichkeit gerade absieht, wird von Heidegger verworfen.¹⁴

Menschliches Dasein ist nach Heidegger wesentlich durch dreierlei ausgezeichnet: Es geht ihm „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst“,¹⁵ dabei ist es als Bedürftigkeit auf eine Welt ursprünglich „angewiesen“, an die es immer schon „verfallen“ ist,¹⁶ und es ist in seine Existenz als endliches In-der-Welt-sein „geworfen“: daß es überhaupt ist, was es ist, hat es als Faktum zu übernehmen.¹⁷ Zusammenfassend lässt sich sagen: „Die fundamentalen ontologischen Charaktere dieses Seienden (sc. des Daseins) sind Existenzialität, Faktizität und Verfallensein.“¹⁸ Diese grundlegenden Bestimmungen menschlichen Daseins aber gehören nach Heidegger „nicht als Stücke zu einem Kompositum, daran zuweilen eines fehlen könnte, sondern in ihnen webt ein ursprünglicher Zusammenhang, der die gesuchte Ganzheit des Strukturganzen ausmacht. In der Einheit der genannten Seinsbestimmungen des Daseins wird dessen Sein als solches ontologisch faßbar.“¹⁹ Die – wie beschrieben – in sich differenzierte Seinsverfassung des Menschen nennt Heidegger „Sorge“.²⁰ Mit diesem Titel betont er eine Eigenart menschlicher Existenz besonders: daß der Mensch ein Selbstverhältnis ausbildet, das darin besteht, bei allem Tun um sich selbst besorgt zu sein.

¹⁴ Vgl. ebd. S. 59–61 (§ 12 f.).

¹⁵ Ebd. S. 12 (§ 4).

¹⁶ Vgl. ebd. S. 83 ff., bes. S. 87 (§ 18) und S. 175 ff. (§ 38).

¹⁷ Vgl. ebd. S. 135 (§ 29).

¹⁸ Ebd. S. 191 (§ 41).

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. ebd. S. 191 ff. (§ 41 ff.).

Schlichter als in *Sein und Zeit* formuliert Heidegger in einer parallel zum frühen Hauptwerk geschriebenen Vorlesung, was unter „Sorge“ zu verstehen ist: „Das Dasein ist in seinem In-der-Welt-sein, in seinem Sein bei der Welt auf sein eigenstes Sein aus, um welches es ihm geht. Die Grundart von Sein eines Seienden, das so ist, daß es ihm in seinem Sein um dieses selbst geht, bezeichnen wir als *Sorge*.“²¹ Heidegger verweist auf Kant, der offenbar genau dasselbe Phänomen im Auge habe, wenn er „mit überlieferten ontologischen Kategorien“ sage: „Der Mensch gehöre zu den ‚Dingen, deren Dasein an sich selbst Zweck ist‘.“²²

Daß es die „Sorge“-Struktur ist, die das Dasein des Menschen bestimmt und trägt, zeigt sich für Heidegger in seinem Weltverhältnis. Fundamental und primär ist der Mensch *in* seiner Welt für sich und umwillen seiner selbst tätig: indem er mit etwas zu tun hat, etwas herstellt, pflegt, verwendet, indem er etwas unternimmt, durchsetzt, erkundet, befragt, betrachtet, bespricht; kurz: indem er um etwas *besorgt* ist. Das „Besorgen“ gilt Heidegger als grundlegende Weise des „In-der-Welt-seins“.²³

Die Welt als Inbegriff dessen, was in seiner Gegenständlichkeit wirklich ist, tritt menschlichem Dasein primär als das zu Gebrauchende, als das zu Nutzende in den Blick, dies ist Heideggers These.²⁴ Sie wird also – fast radikaler noch als von Kant und seinen Nachfol-

²¹ Heidegger, Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt a. M. 1976 (Gesamtausgabe, Bd. 21), § 17, S. 220.

²² Ebd.

²³ Sein und Zeit, S. 56 f. (§ 12).

²⁴ Vgl. ebd. S. 52 ff. (§ 12 ff.).

gern – vom Subjekt und seiner Struktur her gedacht und ausgelegt. Was auch immer dem Menschen als Seiendes begegnet, es erscheint ihm von vornherein als etwas, das ihm und seinen Absichten zupäß kommt oder – im Gegenteil – sich als widerständig erweist. Heidegger faßt solches Seiende, das die Griechen πράγματα genannt hätten, terminologisch als „Zeug“.²⁵ Zeug ist „das, womit man es im besorgenden Umgang (πρᾶξις) zu tun hat.“²⁶

Ein Verhältnis zu den Dingen, das als betrachtendes im Sinne der θεωρία der Griechen zu bezeichnen wäre, oder auch eine ästhetische Haltung ihnen gegenüber ist für Heidegger in *Sein und Zeit* nur als „abkünftiger“ Modus unseres „In-der-Welt-seins“ zu denken. Um in ihn einzutreten, bedarf es „vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt“.²⁷ So sehr ist der Mensch nach Heidegger von den Dingen als den zu benutzenden „benommen“ und auch von sich selbst als „Sorge“ benommen, daß er sich geradezu frei machen muß für ein „Nur-noch-verweilen“ bei ihnen, für ein bloßes „Vernehmen“ dieser Dinge in ihrem Eigenwert und Eigen Sinn.²⁸

Gänzlich zentriert auf menschliches Dasein als „Sorge“ also thematisiert Heidegger die Welt in *Sein und Zeit*. Keine Rede ist davon, das Wirkliche in „die Fülle seines Wesens zu entfalten“, wie er zwanzig Jahre spä-

²⁵ Ebd. S. 68 (§ 15).

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd. S. 61 (§ 13).

²⁸ Vgl. ebd. S. 61 f. (§ 13); vgl. auch S. 138 (§ 29), S. 149 (§ 32), S. 172 (§ 36).

ter im Humanismusbrief fordert,²⁹ sondern – umgekehrt – diese Wirklichkeit dient dazu, menschliche Existenz zu entfalten. Mit dem, was da ist und uns in seiner Dinglichkeit begegnet, hat es deshalb immer irgendeine auf unsere jeweiligen Absichten bezogene „Bewandtnis“: es erscheint als „Zuhandenes“ oder – im ungünstigen Fall – als unverwendbares „Unzuhandenes“.³⁰ Vom fundamentalontologischen Standpunkt aus betrachtet, hat die Welt ihren Sinn allein im Bezug auf menschliches Dasein als „dem eigentlichen und einzigen Worum-willen“.³¹

Was Heidegger in *Sein und Zeit* als grundlegenden Modus unseres „In-der-Welt-seins“ herausgestellt und „Besorgen“ genannt hatte, wertet er im Humanismusbrief zu einem „bloßen Wollen und Betreiben“ ab, in Gestalt dessen wir über das Seiende Herrschaft ausübten.³² Programmatisch formuliert er: „Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.“³³

Heidegger artikuliert hier auch Selbstkritik, lässt sich doch der ausgearbeitete Teil von *Sein und Zeit* als philosophische Analyse der Herrschaft des Menschen über das zum „Zuhändenen“ erklärte Seiende lesen. Dabei ist es die von Heidegger so stark betonte Endlichkeit des Menschen, die der Ursprung jener maßlosen Verfallenheit an das zum bloß Vorgestellten und Hergestellten degradierte Seiende ist, welche der späte Heidegger anprangert.

²⁹ Über den Humanismus, a. a. O. S. 5; vgl. oben.

³⁰ Vgl. *Sein und Zeit*, S. 84 (§ 18) mit 73 f. (§ 16).

³¹ Ebd. S. 84 (§ 18).

³² Vgl. Über den Humanismus, a. a. O. S. 10.

³³ Ebd. S. 32.

Die Umkehrung oder „Kehre“³⁴ des Denkens aber besteht darin, nun nicht mehr vom menschlichen Dasein ausgehend philosophisch zu fragen, sondern beim Sein anzusetzen und von dort her den Menschen als „Hirten des Seins“ in den Blick zu nehmen. Zwar weist der späte Heidegger darauf hin, schon in *Sein und Zeit* zu dieser „Kehre“ unterwegs gewesen zu sein.³⁵ Und tatsächlich ist das Thema von *Sein und Zeit*, wie es Heidegger in der Einleitung skizziert, nicht die ontologische Analyse spezifisch menschlichen Seins, sondern die Frage nach dem „Sinn von Sein“ im allgemeinen.³⁶ Die von ihm schließlich unter dem Titel *Sein und Zeit* veröffentlichte Daseinsanalytik stellt nur einen Torso des ursprünglich Beabsichtigten dar, wie sich Heideggers „Aufriss der Abhandlung“, den er im letzten Paragraphen der Einleitung gibt, entnehmen lässt.³⁷ Der „Hermeneutik des Daseins“,³⁸ über die Heidegger in *Sein und Zeit* nicht hinausgelangt, war allein der Stellenwert einer grundlegenden, einer *fundamentalen* Ontologie zugedacht, aus der alle anderen entspringen sollten.³⁹

Menschliches Sein, so Heidegger im frühen Hauptwerk, ist als erstes zu thematisieren, weil ihm ein „Vorrang“ zukomme. Weil der Mensch als Selbstverhältnis, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“, existiert, versteht er sich immer schon irgend-

³⁴ Zum Begriff der „Kehre“ vgl. Über den Humanismus, a. a. O. S. 19.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Vgl. *Sein und Zeit*, a. a. O. S. 1, 5 et passim.

³⁷ Vgl. ebd. S. 39 f. (§ 8).

³⁸ Ebd. S. 38 (§ 7).

³⁹ Vgl. ebd. S. 13 (§ 4).

wie: als der so oder so Agierende, dies oder jenes Wol-lende, um dies oder jenes Besorgte. Er bildet immer schon ein „Seinsverständnis“ im Sinne eines Selbstver-ständnisses aus, das stets auf irgendeine Weise aus-drücklich wird.⁴⁰ Deshalb hält es Heidegger für ge-boten, primär und grundlegend menschliches Dasein ontologisch zu untersuchen. Mit seiner fundamental-ontologischen Auslegung menschlicher Existenz aber, wie er sie in *Sein und Zeit* entfaltet, präsentiert Heidegger erneut und auf hohem Niveau eine Subjek-tivitätstheorie. Er würde diesen Namen für sein Un-ternehmen zurückweisen, jedoch der Sache nach legt er sie vor.

Vor allem die in den dreißiger Jahren einsetzende intensive Beschäftigung mit Nietzsche, dafür soll im fol-genden argumentiert werden, bewegt Heidegger zu einer „Kehre“ seiner Auffassung vom Menschen. In *Sein und Zeit* hatte er ihn als praktisch ausgerichtetes Dasein gezeichnet und als Zentrum einer Welt, die er ganz auf ihn als „Sorge“ bezogen hatte. Nun zeigt sich für Heidegger: Der Gedanke der um sich selbst krei-senden und alles andere in Hinsicht auf die eigenen Zwecke abschätzenden Subjektivität ist mit Nietz-sches Philosophie auf seine Spitze getrieben und da-mit zugleich in die Umkehrung. Sie, die von Nietz-sche nicht mehr angegangen worden sei, zu denken, begreift Heidegger jetzt als seine Aufgabe.

⁴⁰ Ebd. S. 12 f. (§ 4).

§ 32. Heideggers Nietzschelektüre: Subjektivität als „Wille zur Macht“

Ab dem Wintersemester 1936/1937 hält Heidegger eine Reihe von Vorlesungen, die dem Werk Nietzsches gewidmet sind. Bis zum Sommer 1940 ergibt sich eine fortlaufende Serie; allein im Wintersemester 1937/1938 wird sie unterbrochen: Heidegger liest über *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*. Dann wendet er sich, 1941, Schelling und dessen Freiheitsabhandlung zu, die er bereits unmittelbar vor Aufnahme der Nietzschevorlesungen, im Sommer 1936, behandelt hatte. Es folgen Vorlesungen über Hölderlin, über Parmenides und Heraclit. Für das Wintersemester 1944/1945 kündigt Heidegger erneut eine Vorlesungsveranstaltung über Nietzsche unter dem Titel *Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten* an. Sie muß Anfang November 1944 abgebrochen werden, weil Heidegger zum Volkssturm eingezogen wird.⁴¹ Es handelt sich um die letzte Vorlesung, die er als amtlicher Inhaber eines Lehrstuhls vorträgt.

Aus diesen Vorlesungen erarbeitet Heidegger sein zweibändiges Werk *Nietzsche*, das er 1961 veröffentlicht und das nicht nur die Nietzscheforschung stark beeindruckt und beeinflußt.⁴² Welche Bedeutung die Philosophie Nietzsches für ihn besitzt, sagt Heideg-

⁴¹ Vgl. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten*, Frankfurt a. M. 1990 (Gesamtausgabe, Bd. 50), S. 88 und 162. Vgl. Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, durchgesehene und mit einem Nachwort versehene Neuausgabe Frankfurt a. M. 1992, S. 279.

⁴² Zu Heideggers Wirkung auf die Nietzscheinterpretation vgl. Volker Gerhardt, Hundert Jahre nach Zarathustra. Zur philosophi-

ger selbst im Vorwort. Es heißt dort: „Die Veröffentlichung möchte, als Ganzes nachgedacht, zugleich einen Blick auf den Denkweg verschaffen, den ich seit 1930 bis zum ‚Brief über den Humanismus‘ (1947) gegangen bin. Denn die zwei kleinen, während der genannten Zeit gedruckten Vorträge ‚Platons Lehre von der Wahrheit‘ (1942) und ‚Vom Wesen der Wahrheit‘ (1943) sind bereits in den Jahren 1930/31 entstanden. Die ‚Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung‘ (1951), die eine Abhandlung und Vorträge aus der Zeit zwischen 1936 und 1943 enthalten, lassen nur mittelbar etwas vom Weg erkennen. Woher die Aus-einander-setzung mit der Sache Nietzsches kommt, wohin sie geht, möchte sich dem Leser zeigen, wenn er sich auf den Weg begibt, den die folgenden Texte eingeschlagen haben.“⁴³

Nach Abfassung seines frühen Hauptwerks wird Nietzsche für Heidegger zum bedeutendsten philosophischen Widerpart. Bemerkenswert aber ist, daß auch der philosophische Aufbruch des jungen Heidegger, der gegen die Starre neukantianischen Systemdenkens gerichtet war,⁴⁴ sich im Zeichen Nietzsches vollzogen hatte. In seiner frühen Freiburger Vorlesung *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* aus dem Wintersemester 1921/1922, die in vielem auf *Sein und Zeit* vorausdeutet, führt er Nietzsche neben

schen Aktualität Nietzsches, in: Ders., *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988, S. 197–202.

⁴³ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. I, S. 10.

⁴⁴ So wurde Heideggers Philosophie damals verstanden; vgl. Hans-Georg Gadamer, *Der eine Weg Martin Heideggers* (1986), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 419 ff.; vgl. auch Ders., *Kant und die hermeneutische Wendung* (1975), ebd. S. 214 ff.

Bergson und Dilthey als Gewährsmann der von ihm gesuchten Philosophie an, die beim Phänomen der Faktizität menschlichen *Lebens* ansetzt und eine als nichtssagend und abstrakt empfundene Terminologie neukantianischen Musters vermeidet.⁴⁵ Nietzsche, der das Leben als Experiment des Denkenden begreift, ist dem jungen Heidegger Vorbild einer Philosophie, der es nicht um „eine Verrenkung des Geistes, die zum Prinzip erhobene Phantastik des Lebens und Denkens“ geht, sondern um die Herausarbeitung der „kategorialen Zusammenhänge“, die „im konkreten eigenen Leben am Leben sind“.⁴⁶ Es könne nicht Sinn des Philosophierens sein, sich in einem „bequemen“ System einzurichten, „sich außerhalb der Welt und des Lebens gleich ins Land der Seligen und des Absoluten zu setzen“. Warum man überhaupt noch philosophiere, wenn man schon „soweit“ sei, spottet der junge Heidegger, sei gar nicht mehr verständlich zu machen.⁴⁷

Gerade der Ernst und die Emphase einer Haltung zur Philosophie aber, der diese nicht als bloß akademische Disziplin gilt, sondern als Explikation dessen, was – unausdrücklich und hinter allem je aktuellen Tun und Treiben zurücktretend – das eigene Leben ausmacht,⁴⁸

⁴⁵ Vgl. Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Frankfurt a. M. 1985 (Gesamtausgabe, Bd. 61), S. 80.

⁴⁶ Ebd. S. 99.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Diese Haltung faszinerte seine Studenten. Vgl. z. B. Hans-Georg Gadamer, Der eine Weg Martin Heideggers (1986), a. a. O. S. 418 ff.; vgl. auch Ders., Der Denker Martin Heidegger (1969), Gesammelte Werke, Bd. 3, a. a. O. S. 223 ff. Vgl. Hannah Arendt, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, in: Merkur 10 (1969) S. 893–902.

bewegt Heidegger in den dreißiger Jahren erneut und intensiver noch als zuvor zur Auseinandersetzung mit Nietzsche.

Nun ist es Nietzsches Einsicht in die Struktur des Lebens als Wille zur Macht, die Heidegger entdeckt. Wo immer aber sich dieser Wille zur Macht in Gestalt des Menschen zeigt, offenbart er sich nach Heidegger in seiner zerstörerischen und auch selbstzerstörerischen Qualität. Der Mensch scheint Heidegger in sich schon so abgründig zu sein, daß die Katastrophe schlechthin darin läge, ihm auch noch das Andere seiner selbst zu überantworten. Im Gegenteil hat der Mensch sich in seinem ureigenen Interesse in die Obhut eines Anderen zu begeben. Heidegger nennt dieses Andere, Unverfügbare das „Sein“. Bevor wir zu ergründen versuchen, was er unter dem Titel „Sein“ verstanden wissen will, werden wir uns seiner Nietzscheinterpretation zuwenden, um zu sehen, warum die Zuflucht zum „Sein“ Heidegger zufolge geboten ist.

Menschliches Dasein in seiner Alltäglichkeit zu analysieren, dieses Programm absolviert Heidegger in *Sein und Zeit*. Es führt ihn zur „Sorge“ als der grundlegenden Struktur, die alles Verhalten des Daseins fundiert. Heidegger legt den Menschen in *Sein und Zeit* phänomenologisch aus, aber er befragt und bewertet ihn in seinem „Sorge“-Sein nicht. Er weist selbst darauf hin, daß seine „Interpretation“ menschlichen Seins „eine rein ontologische Absicht“ habe und „von einer moralisierenden Kritik des alltäglichen Daseins und von ‚kulturphilosophischen‘ Aspirationen weit entfernt“ sei.⁴⁹

⁴⁹ *Sein und Zeit*, S. 167 (§ 34).

So ist es auch zu verstehen, daß man, wie Heidegger selbst berichtet,⁵⁰ kurz nach Erscheinen von *Sein und Zeit* wissen wollte: „Wann schreiben Sie eine Ethik?“

Nietzsche stößt Heidegger auf ein Problem, das in die Existenz des Menschen verwoben ist und das darin besteht, daß er mit allem, was er an *Anderem* seiner selbst tut, um seiner *selbst* willen zu handeln beansprucht. Den Willen zur Macht, als der sich der in *Sein und Zeit* als „Sorge“ begriffene Mensch nun präsentiert, analysiert Heidegger durchaus im Sinne Nietzsches als Willen, der mit allem, was er im einzelnen will, die Steigerung seiner eigenen Potenz will.⁵¹ „Wollen ist sich-selbst-Wollen“, so macht Heidegger sich mit Nietzsche klar, und Wille zur Macht heiße: „Macht zur Macht, oder wie wir gleich gut sagen können, *Wille zum Willen*, zum Obenbleiben und Befehlenkönnen“.⁵²

In *Sein und Zeit* hatte Heidegger menschliches Dasein vor allem in seiner Endlichkeit gezeichnet: als „Sein zum Tode“⁵³ das das Bodenlose seiner Existenz in der „Angst“ erfährt, wenn die Welt als Inbegriff der zu beseigenden Angelegenheiten plötzlich in die „Unbedeutsamkeit“ zurücktritt und „versinkt“ und *nichts* den Menschen mehr beschäftigt und umtreibt.⁵⁴ In solchen Momenten erlebt er sich als Wesen, das in die

⁵⁰ Vgl. Über den Humanismus, a. a. O. S. 43.

⁵¹ Vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. I, S. 51 f., 72 f. und Bd. II, S. 65, 382 et passim. Vgl. Heidegger, Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst, Frankfurt a. M. 1985 (= Freiburger Vorlesung Wintersemester 1936/37; Gesamtausgabe, Bd. 43), S. 69 ff.

⁵² Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 65.

⁵³ Sein und Zeit, S. 234 (§ 45), S. 260 ff. (§ 53).

⁵⁴ Ebd. S. 186 f. (§ 40).

Nichtigkeit hineingehalten ist, das seinen Stand verliert und dem der Boden unter den Füßen entgleitet. Das Abgründige seiner Existenz tritt hervor:⁵⁵ radikal sieht sich der Mensch auf sich zurückgeworfen und mit seiner Freiheit konfrontiert, die darin besteht, er selbst sein zu müssen und an nichts Halt finden zu können.

Nietzsche nun lenkt Heideggers Aufmerksamkeit auf die andere Seite der Freiheit. Nicht daß der Mensch als Faktizität der eigenen Freiheit ausgesetzt ist, ist nun für Heidegger zentral, sondern daß das *Andere* seiner selbst *ihm* und seiner Freiheit ausgesetzt ist, tritt jetzt in den Blick Heideggers. Vom Willen zur Macht, den ihm Nietzsche als diese andere Seite der Freiheit vor Augen stellt, gilt nach Heidegger folgendes: „Nicht das Hervorbringen im Sinne des Verfertigens ist entscheidend, sondern das Hinaufbringen und Verwandeln, dieses Anders als ..., und zwar im wesentlichen anders. Deshalb gehört zum Schaffen wesentlich das Zerstörenmüssen.“⁵⁶ Der Wille zur Macht läßt nichts, wie es ist: er greift auf das Seiende über, verändert es, benutzt es für die eigenen Zwecke, kurz: bemächtigt sich seiner. Die „Sorge“ verwandelt sich in den „Willen zur Macht“. Aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist, daß der späte Heidegger zwar dem Begriffe nach an der „Sor-

⁵⁵ Zur Metaphorik von „Boden“ und „Abgrund“ vgl. Heideggers Ausführungen in seiner „Davoser Disputation“ mit Ernst Cassirer. Vgl. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Anhang IV, 5. vermehrte Ausgabe Frankfurt a. M. 1991 (Gesamtausgabe, Bd. 3), S. 288–291.

⁵⁶ Heidegger, Nietzsche, Bd. I, S. 73.

ge“ festhält, sie jedoch stillschweigend vollkommen umdeutet.⁵⁷

Der Mensch als Wille zur Macht aber zeigt sich Heidegger als Verhängnis und als etwas zu Überwindendes. Nietzsches Philosophie liest er als „Metaphysik der Subjektivität“ in ihrer Endgestalt,⁵⁸ die in einen „anderen Anfang“ treibt. Subjektivität als Wille zur Macht gründet nach Heidegger „im Unbedingten der Vergegenständlichung“ des Seienden, „die alle Bestände, gleichviel welcher Art sie sind, in ihren Besitz bringen und diesen Besitz sichern muß“.⁵⁹ Wille zur Macht ist Wille zur Herrschaft.

Zum Herrn über das Ganze des Seienden schwingt der Mensch, begriffen als Wille zur Macht, sich auf; er beansprucht von sich her den „Sinn“ des Seienden im ganzen zu bestimmen. Er tritt gleichsam das Erbe Gottes als *summum ens* an. Dabei geht es ihm um nichts als sich selbst und den bloßen Zuwachs an Macht: „Auf Macht-Steigerung zu rechnen, auf Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe, ist das *Wesen* des Willens zur Macht.“⁶⁰ Als die Leere schlechthin, der die Welt in ihrem Eigenwert gleichgültig ist, kreist Subjektivität als Wille zur Macht um sich selbst und reißt alles andere mit hinein in den Sog ihrer „Machenschaften“.⁶¹ In diesen „Nihilismus“ sieht Heidegger den

⁵⁷ Vgl. Über den Humanismus, a. a. O. S. 11, 22, 33.

⁵⁸ Vgl. Heidegger, Nietzsche: Der europäische Nihilismus, Frankfurt a. M. 1986 (= Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940; Gesamtausgabe, Bd. 48), S. 266.

⁵⁹ Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 387.

⁶⁰ Ebd. S. 103.

⁶¹ Zum Begriff „Machenschaft“ vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 21–28.

Aufbruch der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes, die das Subjekt zu sich selbst hatte befreien wollen, münden.⁶²

§ 33. *Der „andere Anfang“: der Mensch in der „Hut“ des Seins*

Für die Idee der Autonomie gibt es im Denken des späten Heidegger keinen Ansatzpunkt. Überall dort, wo sich der Mensch in seinem Anspruch auf Selbstbestimmung als Praktizität zur Geltung bringt, das heißt, wo er auf die Welt ausgreift und in sie eingreift, wo er das andere Seiende antastet, offenbart er sich Heidegger als Wesen des Unheils. Begriffen ihn die Philosophen als *animal rationale* und sahen sie seit Descartes in seiner Vernunft den unerschütterlichen Grund für die Bestimmung der „Wahrheit“ des Seienden und für ein Anrecht auf Verfügung über dieses Seiende, so scheint Heidegger die Endgestalt der Geschichte der „Ermächtigung“ des Menschen zum *fundamentum absolutum inconcussum* mit Nietzsches Philosophie der Macht erreicht. Im Rückblick auf die Geschichte der „Metaphysik der Subjektivität“ zeigt sich in Heideggers Augen die mit ihr verbundene Hybris. Die „überlieferte Leitfrage“ der Metaphysik: „Was ist das Seiende?“ habe sich zu Beginn der neuzeitlichen Metaphysik verwandelt in die Frage nach „der Methode, nach dem Weg, auf dem vom Menschen selbst und für

⁶² Vgl. Heidegger, Nietzsche: Der Europäische Nihilismus (= Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940), a. a. O. S. 259 ff. Vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 142 ff.

den Menschen ein unbedingt Gewisses und Sicheres gesucht [...] und umgrenzt wird“.⁶³ Um sich selbst Halt zu geben, diese Tendenz habe sich immer deutlicher abgezeichnet, verweise sich der Mensch an Anderes seiner selbst, dessen er sich umso blinder und ungehemmter zu bemächtigen suche, je unsicherer er in sich sei.⁶⁴ Am Ende der Metaphysik der Subjektivität steht deshalb für Heidegger der – auf Nietzsches Philosophie der Macht gemünzte – Satz: „*Homo est brutum bestiale*.“⁶⁵

Aus dieser Lage, die er in *Sein und Zeit* noch nicht erkannt hatte, kann nach Heidegger nur ein „Schritt zurück“, der aus der Metaphysik heraus⁶⁶ – und in einen „anderen Anfang“ hineinführt,⁶⁷ befreien. Metaphysik ist für Heidegger alle bisherige Philosophie, insfern sie jeweils ein bestimmtes Seiendes – sei es die Natur, verstanden als Objekt, sei es der Mensch, begriffen als Subjekt, sei es Gott als *summum ens* – zum Ausgangspunkt ihres Fragens macht. Solches Seiende versuche sie in seinem „Wesen“ zu bestimmen und von ihm her die Welt im ganzen zu deuten. Die letzte Formation, in der Metaphysik auftritt und in der sie sich schließlich *ad absurdum* führt, ist in den Augen Hei-

⁶³ Heidegger, Nietzsche: Der Europäische Nihilismus, a. a. O. S. 181.

⁶⁴ Vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 20 ff.

⁶⁵ Heidegger, Nietzsche: Der Europäische Nihilismus, a. a. O. S. 267.

⁶⁶ Vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 389.

⁶⁷ Vgl. ebd. S. 23, 29; vgl. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), a. a. O. S. 4 ff. und S. 176 ff.; vgl. Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der Logik, Frankfurt a. M. 1984 (= Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/38; Gesamtausgabe, Bd. 45), S. 151 ff.

deggars die „Metaphysik der Subjektivität“ in Gestalt von Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht. Sie ist für ihn Ausdruck der vollendeten „Sinnlosigkeit“. Denn wo allein dem Streben nach purer Machtsteigerung Bedeutung und Wert zugemessen werde, gleichgültig *wie* es sich äußere und *was* es bewirke, seien Selbst und Welt zu völlig leeren Größen verkommen; es gebe sie nurmehr als Titel, die bloße Fassaden transportieren. Die Welt im ganzen in ihrem Sinn auszulegen, wie es die Metaphysik nach Heidegger seit je beanspruchte, kann nicht mehr gelingen.⁶⁸

Ein „anderer Anfang“, der dem Menschen nicht mehr auf dem Wege einer Metaphysik, sondern neu und anders einen Stand verschafft, scheint Heidegger unausweichlich. Mit dieser Überzeugung knüpft er direkt an einen Text Nietzsches an, den er in allen seinen Nietzscheinterpretationen immer wieder behandelt:⁶⁹ gemeint ist ein Stück aus der *Götzen-Dämmerung*, das uns bereits beschäftigte, nämlich „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“.⁷⁰ Als „Geschichte eines Irrthums“ präsentiert Nietzsche dort die Geschichte der Metaphysik. Die Annahme einer in das menschliche Dasein hineinragenden Dimension des Nichtempirischen, nicht sinnlich Wahrnehmbaren, die Nietzsche das „Wahre“ nennt, scheint ihm überholt und als Fundament unseres Selbstverständnisses

⁶⁸ Vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 20 ff.

⁶⁹ Vgl. Heidegger, Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (= Freiburger Vorlesung Wintersemester 1936/37; Gesamtausgabe, Bd. 43), S. 251 ff.; vgl. Heidegger, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht (= Freiburger Vorlesung Sommersemester 1939; Gesamtausgabe, Bd. 47), S. 244 ff.; vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. I, S. 235 ff.

⁷⁰ Vgl. oben, § 28. Vgl. KSA 6, S. 80 f.

unwiederbringlich verloren. Damit aber, so Nietzsche, ist auch das nur komplementär zum Nichtsinnlichen zu denkende Sinnliche, ist mit der „*wahren Welt*“ auch die „*scheinbare abgeschafft*“.⁷¹ Diese Einschätzung Nietzsches macht sich Heidegger zu eigen; Metaphysik ist für ihn nicht mehr möglich, weil das Schema entfällt, das sie in all ihren verschiedenen Ausprägungen trug und das darin besteht, das empirisch vorfindliche Seiende in seinem nichtempirischen Sinn, und das heißt in seinem Sein zu bestimmen. So verstanden, ist noch die Daseinsanalytik in *Sein und Zeit* Metaphysik.

Der „andere Anfang“ als Überwindung des Nihilismus, der mit dem Ende der Metaphysik als Ende bisheriger Selbst- und Weltdeutungen bevorsteht, soll nun den Menschen in das zu einer geheimnisvollen und philosophisch nicht mehr faßbaren Größe erhobene „*Sein*“ einbinden, oder *ein-fügen*, wie Heidegger vielleicht sagen würde. In seinem frühen Hauptwerk hatte Heidegger über das *Sein* noch verständlich und nachvollziehbar gehandelt: „*Sein* besagt *Sein* von *Seiendem*“, heißt es dort.⁷² In der Durchführung der Daseinsanalytik hatte sich diese Formel konkretisiert: Heidegger zeigt, was den Menschen in seiner Existenz auszeichnet und bestimmt; er analysiert seine *Weise* zu sein.

Der späte Heidegger nun redet vom *Sein*, das er in den dreißiger Jahren als „*Seyn*“ notiert,⁷³ ohne attributive

⁷¹ Ebd. S. 81.

⁷² *Sein und Zeit*, a. a. O. S. 6 (§ 2).

⁷³ Vgl. z. B. *Beiträge zur Philosophie*, *passim*. Vgl. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der Logik* (Gesamtausgabe, Bd. 45), a. a. O. *passim*.

Bestimmung; er thematisiert es als völlig losgelöste, für sich bestehende Entität. Deshalb lässt es sich niemals fassen. In seiner Nietzschevorlesung vom Sommer 1940 stellt Heidegger zum Schluß die Frage „Was heißt Sein?“, und er beantwortet sie mit einer Reihe von Antithesen, die er jeweils kurz erläutert: „Das Sein ist das Leerste und zugleich der Reichtum“; „Das Sein ist das Allgemeinste und das Einzige“; „Das Sein ist das Verständlichste und sich allem Begriff Widersetzende“; „Das Sein ist das Gebräuchlichste und das erst Ankünftige“; „Das Sein ist das Verläßlichste und das Ab-gründigste“; „Das Sein ist das Vergessenste und das Erinnerndste“; „Das Sein ist das Gesagteste und das Verschwiegenste“.⁷⁴

Das Sein ist also etwas, das sich aller Bestimmung entzieht. Dennoch soll es für den Menschen die weitreichendste Bedeutung haben. Damit aber ist es unverkennbar als etwas Göttliches gezeichnet.⁷⁵ Das „Ereigniss“, das Nietzsche umgetrieben hatte:⁷⁶ der „Tod Gottes“ und der Fall des Menschen in die Haltlosigkeit ist für Heidegger Katalysator eines anderen „Ereignisses“: des „Ereignisses“ der „Ankunft“ oder „Wesung“ des Seins⁷⁷ und den Übergang des Menschen in dessen „Hut“.⁷⁸ Während Nietzsche in verzweifelter Angestrengtheit auf die Ermächtigung des Menschen

⁷⁴ Heidegger, Nietzsche: Der Europäische Nihilismus (Gesamtausgabe, Bd. 48), a. a. O. S. 322–328.

⁷⁵ Vgl. hierzu Heidegger, Beiträge zur Philosophie, a. a. O. S. 23 ff.

⁷⁶ Vgl. Die fröhliche Wissenschaft, § 125 und § 343; KSA 3, S. 481 und 573 f.

⁷⁷ Vgl. Beiträge zur Philosophie, S. 30 f. et passim mit: Nietzsche, Bd. II, S. 379 f. und: Über den Humanismus, S. 53.

⁷⁸ Über den Humanismus, S. 51.

gesetzt hatte, sieht Heidegger unter dem Eindruck der Philosophie Nietzsches den Menschen mit der Aufgabe der Selbstbestimmung heilos überfordert und einen Ausweg allein in dessen Bindung an ein Außersubjektives, Unverfügbares: an das Sein.

Im Humanismusbrief zeigt sich besonders deutlich, daß Heidegger die Idee der Autonomie des Menschen verabschiedet hat. Befragt nach dem Verhältnis von Ontologie und Ethik, antwortet er: „Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ὄνος 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 eksistierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik.“⁷⁹

Die „Grundbedeutung des Wortes ὄνος“ hatte Heidegger einem „Spruch“ Heraklits entnommen: ὄνος ἀνθρώπῳ δαίμων.⁸⁰ Der Rückbezug auf einen Vorsokratiker scheint Heidegger für das Philosophieren im nachmetaphysischen Zeitalter unerlässlich, weil die Philosophie seit Platon und Aristoteles zur Sache von Wissenschaft und Schulbetrieb verkommen sei und das „Denken“ sich seitdem verflüchtigt habe.⁸¹ Die vergleichsweise schlichte Übersetzung des Heraklit-Fragments: „Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon“,⁸² weist Heidegger als „modern, aber

⁷⁹ Ebd. S. 47.

⁸⁰ Vgl. ebd. S. 45. Vgl. Heraklit, Frg. B 119 (Diels/Kranz).

⁸¹ Vgl. Über den Humanismus, S. 44.

⁸² Dies ist die – von Heidegger zitierte (vgl. Humanismusbrief, S. 45) – Übersetzung, die Hermann Diels und Walther Kranz bieten. Vgl. Die Fragmente der Vorsokratiker, a. a. O. Bd. 1, S. 177. Eine andere Übersetzung schlägt Diels in einer Einzelausgabe der

nicht griechisch“ gedacht zurück.⁸³ Seine eigene Übertragung, die man als gewagt wird bezeichnen dürfen, lautet: „Der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes.“⁸⁴ Heidegger sieht sich durch eine von Aristoteles berichtete Anekdote über Heraklit bestätigt, der zufolge Heraklit, am Backofen sich wärmend, die hinzutretenden Fremden zum Bleiben ermutigt: denn auch hier gebe es Götter (εἴναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς).⁸⁵

An die Heraklit abgewonnene Auslegung des Wortes ὄνος als „Ort des Wohnens“ anknüpfend, versucht Heidegger Ethik als „Aufenthalt“ des Menschen plausibel zu machen, der sich im Denken der „Wahrheit des Seins“ herstelle.⁸⁶ In solchem Denken soll der heimatlos gewordene moderne Mensch eine „Behausung“ finden.⁸⁷

Nun stellt Heidegger sich der – naheliegenden – Frage, in welchem Verhältnis dieses Denken, das sich als ein „Andenken an das Sein“ gestalten soll, zu dem steht, was traditionell Theorie und Praxis genannt wird. Er antwortet: „Dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung.“⁸⁸ Und weiter führt er aus: „Solches Denken hat kein Ergebnis. Es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist. Aber es ist, indem es

Fragmente Heraklits vor; vgl. Herakleitos von Ephesos, Griechisch und deutsch, ed. Hermann Diels, Berlin 1909, S. 45.

⁸³ Über den Humanismus, S. 45.

84 Ebd.

⁸⁵ Vgl. Über den Humanismus, S. 45. Vgl. Aristoteles, *De partibus animalium* 645 a 17 = Frg. 22 A 9 (Diels/Kranz).

⁸⁶ Vgl. Über den Humanismus, S. 46–48.

⁸⁷ Vgl. ebd. S. 28 f. mit S. 51.

88 Ebd. S. 48.

seine Sache sagt.“⁸⁹ Allein negativ also vermag Heidegger das Denken des Seins zu bestimmen. Die Figur des Weder-Noch, aber ebenso die des Sowohl-Als-auch, die er im oben zitierten Passus der Nietzschevorlesung des Sommers 1940 bevorzugt,⁹⁰ beläßt das Sein im Leeren und Unbestimmten, im Bereich des Undurchsichtigen und Rätselhaften, über das man trefflich und ohne Ende spekulieren und orakeln kann. Doch soll es eine Ethik sein, über die Heidegger handelt und die aller bisherigen Ethik, die den Menschen in die Orientierungslosigkeit und „Verzweiflung“ und die Welt in die „Verdüsterung“ und „Wirrnis“ geführt habe,⁹¹ überlegen sei. Heidegger legt sich deshalb die Fragen vor: „Woher nimmt das Denken sein Maß? Welches ist das Gesetz seines Tuns?“⁹² Wenn der Mensch denkend an die „Wahrheit des Seins“ röhre, soll nach Heidegger „aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen.“ Er erläutert: „Zuweisen heißt griechisch *véμειν*. Der *vóμος* ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden.“⁹³ Das Gesetz, das der Mensch sich selbst gibt und dem sein eigenes Urteil über Recht und Unrecht, über Gut und Böse zugrundeliegt, tut Heidegger als bloßes „Gemächte menschlicher Vernunft“ ab.⁹⁴ Die

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Vgl. S. 392.

⁹¹ Vgl. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, S. 392 ff.

⁹² Über den Humanismus, S. 55.

⁹³ Ebd. S. 51.

Freiheit, mit einem „Ja“ oder einem „Nein“ zu allem Stellung nehmen und so stets einen Standpunkt beziehen zu können, diskriminiert er als „eigenwilliges Pochen auf die Setzungskraft der Subjektivität“, in dem sie sich selbst mißverstehe.⁹⁵ Gut und Böse wie auch Ja und Nein gehen für Heidegger „keineswegs“ auf den Menschen und seine Spontaneität zurück, sondern wurzeln im Sein und werden ihm von dorther zugewiesen.⁹⁶ Er dekretiert: „Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet.“⁹⁷ Was sich auf diesem Wege an Orientierung gewinnen läßt, sind „Sprüche“ wie der folgende: „Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins.“⁹⁸

Es ist überdeutlich, daß Heidegger dem Menschen Selbstbestimmung rundherum abspricht und an dessen Stelle ein ominöses „Hören“ auf das Sein setzt. Das ist der Ausweg, den Heidegger aus dem von Nietzsche diagnostizierten Nihilismus bietet und seine Alternative zu Nietzsches Hoffnung, aus dem Willen zur Macht als fundamentaler Struktur menschlicher Subjektivität eine neue Wertordnung abzuleiten. Hatte Nietzsche im Vergleich zu den Versuchen Kants und des deutschen Idealismus eine Philosophie formuliert, die den Gedanken der Autonomie in for-

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd. S. 49.

⁹⁶ Vgl. ebd. S. 49 f. Im Zusammenhang dieser Überlegungen ist für Heidegger Schelling und seine Abhandlung *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* interessant. Er liest über sie, wie oben angeführt (vgl. S. 381), unmittelbar vor Beginn und unmittelbar nach Abschluß seiner Vorlesungsreihe über Nietzsche.

⁹⁷ Über den Humanismus, S. 51.

⁹⁸ Ebd.

cierter Weise zur Geltung bringt, so steuert Heidegger in die entgegengesetzte Richtung. Nichts mehr traut er dem Menschen noch zu; die einzige Rettung, die noch möglich sei, erblickt er in dessen Verankerung in einem Anderen, im Sein.

Damit ein „Andenken“ an dieses Sein, das heißt ein Denken, das sich zu ihm hin bewegt, gelinge, hält Heidegger bestimmte Vorkehrungen für nötig. Die Begrifflichkeit, die die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte ausgebildet hat, scheint Heidegger „vernutzt“ und eine Sprache unentbehrlich, in der „das einfache Sagen“⁹⁹ sich vollziehen kann. Offenbar meint die von Heidegger geforderte Einfachheit nicht auch schon Verständlichkeit. Im letzten Hauptkapitel der *Beiträge zur Philosophie* formuliert er – nicht bei-läufig, sondern mit Bedacht – den in seiner Art ungeheuerlichen Satz: „Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie.“¹⁰⁰ Denn Verständlichkeit zwänge „ja alles in den Umkreis des bisherigen Vorstellens zurück“,¹⁰¹ wo doch das ganz Andere, nie Dagewesene, schlechthin Neue und Zukünftige auf dem Spiel stehe, von dem des Menschen Heil und Rettung einzig abhänge.

Heidegger will also die Philosophie durch eine Seins-theologie mystischen Zuschnitts ersetzen; uns war bereits aufgefallen, daß er sich in seinem Seinsdenken formaler Mittel bedient, die für die Mystik typisch sind: die Figuren des Weder-Noch, des Sowohl-Als-

⁹⁹ Ebd. S. 54; vgl. ebd. S. 19, 34, 47 f. Vgl. *Beiträge zur Philosophie*, a. a. O. S. 18–20 et passim.

¹⁰⁰ *Beiträge zur Philosophie*, S. 435.

¹⁰¹ Ebd.

auch, und auch das Schweigen,¹⁰² das er empfiehlt, gehören dazu.¹⁰³ Philosophie als Verständigung des Menschen über sich selbst, als Prüfung der Grundlagen seiner Überzeugungen und seines Tuns, als die sie seit Sokrates betrieben wird, habe ausgespielt, so meint Heidegger. Denn wo der Mensch auf sich gestellt sei, zeige er sich in seiner Nichtigkeit und in seinem Scheitern; er präsentiert sich für Heidegger als unauslotbarer „Abgrund“.¹⁰⁴ Den Gedanken, er könne durch Philosophie an Selbstdurchsichtigkeit gewinnen und in diesem Sinn für das eigene Tun und Lassen profitieren, wertet Heidegger als Hybris.

Die Fackel der Philosophie, für die Kant beansprucht hat, daß sie der Theologie das Licht voranträgt,¹⁰⁵ bläst Heidegger nicht zuletzt unter dem Eindruck Nietzsches aus. Aber es ist die Frage, ob wir auf diese Weise und überhaupt jemals der mit unserer Existenz selbst verwobenen Aufgabe der Selbstbestimmung ausweichen können. Kein Gott und kein Sein kann uns von ihr entlasten.

¹⁰² Vgl. Beiträge zur Philosophie, S. 510. Vgl. auch Über den Humanismus, S. 10 f.

¹⁰³ Vgl. Alois Maria Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg (Schweiz) 1979, bes. S. 19–36 und 128 ff. Vgl. auch Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, München 1990, Bd. I, S. 30–82 (über Ps.-Dionysios Areopagita).

¹⁰⁴ Vgl. „Davoser Disputation“ zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger, in: Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, a. a. O. S. 288–291. Vgl. Beiträge zur Philosophie, S. 13 ff.

¹⁰⁵ Vgl. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 28.