

Zeit-Spiel-Raum
Heideggers Philosophie des Seinkönnens

Inaugural-Dissertation
Zur Erlangung des Doktorgrades
Der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

Vorgelegt von

Emiko Kumagai

aus

Japan

Shiga / Japan 2005

Referent: Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl

Korreferent: Prof. Dr. Johannes Laube

16. 02. 2004

Die vorliegende Arbeit wurde im Oktober 2003 von der philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen.

Der erste Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl, der in der Kunst des Entdeckens mich geführt hat.

Ein Wort des Dankes gilt insbesondere meinem verehrten Lehrer, Prof. Koichi Tsujimura, der mich seinerzeit zum Studium der Philosophie nach München schickte.

Weiterhin gilt mein Dank Herrn Dr. Gerhard Hofweber, Herrn Dr. Detlef Köhn, und Herrn Steffen Döll für ihre Hilfe, die vorliegende Arbeit sprachlich und stilistisch zu verfeinern.

Herrn Tadashi Yamanouchi, der mir, die ich damals auf dem Weg einer Autorin ging, Anlass gegeben hat, mich fortan auf den Weg der Wissenschaft zu begeben. Und meinem Bruder Takeo danke ich dafür, dass er mich die lange Studienzeit hindurch finanziell unterstützt hat.

Frau Prof. Keta sei gedankt für ihre lange, beständige Freundlichkeit, die mich in manch schwieriger Situation ermunterte. Danken möchte ich weiterhin meiner Freundin, Frau Andrea Mogwitz, für ihre Hilfe.

Nicht zuletzt möchte ich dem im Jahr 2004 leider verschiedenen Herrn Dr. Hartmut Buchner danken, dessen akademische als auch dessen persönliche Seminare mir viele Anregungen gegeben haben.

Shiga Japan, im Mai 2005

Emiko Kumagai

Inhalt

Einleitung.....	1
Erster Teil Zeit-Spiel-Raum als Seinkönnen und als die Probleme von Willen und Phänomen.....	3
Vorbereitende Bestimmung des Begriffs „Zeit-Spiel-Raum“.....	3
1 Der Spielraum der Existenz.....	12
1-1 Die Existenz des Daseins und das Problem des Willens.....	12
1-1-1 Der Sinn des Seins des Daseins und das Anwesen.....	12
1-1-2 Die Geworfenheit und das Gewissen-haben-wollen.....	21
1-1-3 Die Bewegtheit des Besorgens.....	27
1-1-4 Herausarbeitung des Problemgehaltes.....	30
1-2 Das In-der-Welt-sein und das Problem des Phänomens.....	35
1-2-1 Die Existenz als Transzendenz, aber wohin?.....	35
1-2-2 Das Phänomen, Sorge als Denken.....	40
1-2-3 Das Entdecktsein und das Sichzeigende.....	45
1-2-4 Herausarbeitung des Problemgehaltes.....	50
2 Der Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken.....	54
2-1 Der Raum der Identität und das Problem des Willens.....	55
2-1-1 Die Figur des Anwesens.....	55
2-1-2 Die Bewegung der Wahrheit im „Da“.....	60
2-1-3 Das Verwahren des Seienden und die Geschichtlichkeit.....	66
2-1-4 Herausarbeitung des Problemgehaltes.....	71
2-2 Das Ereignis des Seins und das Wesen des Phänomens.....	75
2-2-1 Das Denken als Selbigkeit von Zeit und Raum.....	75
2-2-2 Das Wesen des Menschen und der Grund des Phänomens.....	81
2-2-3 Herausarbeitung des Problemgehaltes.....	86
3 Zeit und Raum, das Weltspiel des Selbigen.....	92
3-1 Die Ortschaft, ohne Wille?.....	93
3-1-1 Das Wesen des Ortes, aber wo?.....	93

3-1-2 Der Bezug als Logos.....	97
3-1-3 Das Weltspiel des Selbigen.....	103
3-1-4 Herausarbeitung des Problemgehaltes.....	107
3-2 Der wesentliche Bezug auf das Sein im Phänomen.....	112
3-2-1 Die Phänomenalisierung des Dings und die Schöpfung aus dem Phänomen.....	112
3-2-2 Die <i>physis</i> , das <i>poiein</i> des Seins.....	116
3-2-3 Herausarbeitung des Problemgehaltes.....	120
Intermezzo: Der Zusammenhang des Seinkönnens mit den Problemen.....	122
1 Der Spielraum der Existenz.....	122
2 Der Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken.....	124
3 Zeit und Raum, das Weltspiel des Selbigen.....	127
Zweiter Teil Zusammenfassung und Ausblick.....	130
1 Zusammenfassung.....	130
1-1 Die Dimensionen des Ereignisses.....	130
1-1-1 Die Dimensionen des Ereignisses.....	130
1-1-2 Das Ereignis und der Zeit-Spiel-Raum.....	137
1-2 Das Ereignis auf dem Denkweg Heideggers.....	138
1-2-1 Das Ereignis und die existenziale Bestimmung des Menschwesens.....	138
1-2-2 Die Seinsgeschichte und das Ereignis.....	147
1-2-3 Das Ereignis als Seinstopologie.....	156
2 Der Ausgangspunkt des neuen Philosophierens und der Ausblick.....	165
2-1 Das Ereignis als Ausgangspunkt.....	165
2-2 Der Ausblick auf das zu wandelnde Denken.....	170
2-2-1 Das Sprechen, das Ethische und das Wohnen.....	170
2-2-2 Kategorie des Phänomens und Kategorie als Methode.....	174

Einleitung

Der Begriff des Zeit-Spiel-Raums stammt aus dem ursprünglichen Phänomen der Welt. In den dreißiger Jahren wandelt sich der Begriff der Welt und verschiedenartige Welten entstehen. Das ist der Zeit-Spiel-Raum, in dessen Begriff das Ereignis eine wichtige Rolle zu spielen hat.

Das Ereignis stellt in der Interpretation Heideggers eine bedeutsame Wegscheide dar, an der entschieden wird, ob die Aufgabe der abendländischen Metaphysik weiter getragen wird, d.h. ob „die Zukunft der Metaphysik im Denken Heideggers“¹ liegt, oder aber ob die abendländische Metaphysik, die Heidegger zufolge immer nur das Sein des Seienden gedacht hat, zu Ende gebracht wird. Wählt man jenen Weg, muss man sich der Frage stellen, inwieweit man Nietzsches Wendung ernst nimmt. Geht man diesen Weg, muss der metaphysische „Unterbau des Denkens Heideggers“² problematisiert werden.

Haeffner vertritt den ersten Weg. Er sieht das Ereignis des Geviertes wie folgt³:

In der Wahrheit des Seienden selbst erfährt man die Seinsvergessenheit. Die Verborgenheit des Seins wird „hinsichtlich seiner Differenz zum Seienden“ erblickt. Haeffner denkt, dass Heidegger darin ins onto-theologische Wesen fällt. Und dieses so erblickte Sein wird „dann als Welten der Welt“, d.h. „als Temporalität des Seinshorizonts, als Er-ignis“ ausgelegt. Daher geht es um die „Verwandlung der Welt der Metaphysik“. Diese Wandlung wird charakterisiert durch „das Gefüge des Seienden als solchen“, d.h. die „Welt der Metaphysik zeigt sich als Ereignis“.

Dagegen sagt Fischer: Das Ereignis ist nicht vergleichbar mit den metaphysischen Gestalten des Seins. Das Ereignis wirkt gegen dem Anschein dessen, dass das Sein (das Geschick) eine geschichtliche Macht sei, d.h. dadurch, dass Heidegger „im seinstopologischen Denken die Systematik des einen Seins“ gelöst hat zugunsten unterschiedlicher Modelle des „Zusammenspiels von Sein und Menschen“⁴. Er meint, daher muss das Ereignis als eine neue Manifestation des Seins verstanden werden.

Wenn der Charakter des Zwischenbereichs der Welt des Ereignisses als Charakter auf dem Weg zum einen bestimmten Ziel zur im wesentlichen Sinne „Geschichte“ wird, ist die Welt auf diese Weise in ihr selbst „Welt-Geschichte“⁵. Aber wenn das Sein Welt wird, bleibt es doch

¹ Haeffner, 1981, 113.

² Haeffner, 1981, 108.

³ Haeffner, 1981, 116-117.

⁴ Fischer, 1990, 169.

⁵ Tsujimura, 1970, 40.

„dasselbe“, die Geschichte des Seins gehört zum Sein selbst⁶. Es ist nicht so, dass es das „zuerst und dann“ gibt, sondern der erste Anfang und der andere Anfang ist in einem gegenseitigen „Bedingungsverhältnis“⁷.

In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff Zeit-Spiel-Raum, den Heidegger ab den dreißiger Jahren bis in die sechziger Jahre auf seinen Denkweg gebracht hat, behandelt. Ich bezeichne den Begriff Zeit-Spiel-Raum und das Philosophieren, das mit diesem Begriff anfangen kann, als Seinkönnen. Der Zeit-Spiel-Raum als Seinkönnen wird zum einen als Probleme konstituierender Raum analysiert (der erste Teil), und zum anderen wird er als Ausgangspunkt des neuen Philosophierens dargestellt (der zweite Teil). Der Zeit-Spiel-Raum als Probleme konstituierender Raum (der erste Teil) ist nach der chronologischen Entwicklung dieses Begriffs in folgende drei Teile differenziert:

- 1 Der Spielraum der Existenz
- 1 Der Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken
- 1 Zeit und Raum, das Weltspiel des Selbigen

Diese drei Räume werden je als Problem des Willens und als Problem des Phänomens untersucht. Demzufolge wird jedes Kapitel in zwei Paragraphen unterteilt.

In dem Zeit-Spiel-Raum als Ausgangspunkt des neuen Philosophierens (der zweite Teil) wird zuerst die Zusammenfassung des ersten Teils geboten und als nächstes der neue Weg aus dem Zeit-Spiel-Raum in die Betrachtung miteinbezogen.

⁶ Haeffner, 1981, 10.

Erster Teil

Zeit-Spiel-Raum als Seinkönnen und als die Probleme von Willen und Phänomen

Vorbereitende Bestimmung des Begriffs „Zeit-Spiel-Raum“

Der Begriff „Zeit-Spiel-Raum“ wird in den dreißiger und fünfziger Jahren ausdrücklich von Heidegger in seinen Schriften verwendet (so etwa in „Beiträge zur Philosophie“, „Der Satz vom Grund“, „Unterwegs zur Sprache“). Der Begriff „Zeit-Spiel-Raum“ kann durch den Begriff „Ereignis“ umfasst werden⁸. Der Begriff „Ereignis“ kommt zwischen den dreißiger Jahren und sechziger Jahren in den Schriften Heideggers vor, ohne durch eine eindeutige Definition eingeführt worden zu sein. Daher lege ich drei Stationen dar, die mit dem Begriff Ereignis zu tun haben.

1. Hinweise für das Ereignis als Zeit-Spiel-Raum in „Sein und Zeit“ und in „Das Wesen des Grundes“
1. Das Ereignis als Zeit-Spiel-Raum in den „Beiträgen zur Philosophie“
3. Das Ereignis als Zeit-Spiel-Raum in den späteren Schriften

1 Hinweise für das Ereignis als Zeit-Spiel-Raum in „Sein und Zeit“ und in „Vom Wesen des Grundes“

Das Ereignis als Zeit-Spiel-Raum wird bedeutsam für die Bestimmung des Wesens der Wahrheit. Der Begriff Zeit-Spiel-Raum kommt zum erstenmal in den „Beiträgen zur Philosophie“ (1936) vor (z.B. GA65, 5, 6, 174, 227). Die „Beiträge zur Philosophie“ haben den Untertitel „Vom Ereignis“. In dieser Schrift wird die Frage nach dem Wesen der Wahrheit thematisch behandelt. Über das Wesen der Wahrheit wird jedoch auch schon in „Vom Wesen

⁷ Haeffner, 117.

⁸ Es soll bei unsrer Forschung auch auf die Wortherkunft des Ausdrucks „Ereignis“ Rücksicht genommen werden. Pöggeler sagt, dass „das Wort ‚Ereignis‘ für ihn [Heidegger] seit 1936 zum Grundwort seines Denkens geworden sei. Dass dieses Wort viel früher gebraucht und dann erst einmal zurückgedrängt wurde, dass es später anders bestimmt wurde als 1936, könnte gerade eine Kontinuität zeigen. Wie aber ist diese Kontinuität dann zu fassen?“. (Pöggeler, 1992, 19).

der Wahrheit“ (1930) geforscht. Wie bestimmt Heidegger in dieser Schrift das Wesen der Wahrheit? Wir können anhand der Bestimmung des Wesens der Wahrheit in „Vom Wesen der Wahrheit“ dem nachgehen, ob bereits in „Sein und Zeit“ (1927) oder in „Vom Wesen des Grundes“ (1929) Hinweise auf das Ereignis, d.h. auf das Wesen der Wahrheit zu finden sind.

In „Vom Wesen der Wahrheit“ (1930) beruht das Wesen der Wahrheit in der ek-sistenten Freiheit. Das Wesen der Wahrheit besagt, dass dieses die Erschlossenheit des Da konstituiert. Das Wesen der Wahrheit, also dasjenige, was die Erschlossenheit des Da konstituiert, ist diese ek-sistente Freiheit. In ihr geschieht zugleich das „Sein-lassen des Seienden“ (GA9, 190). Nicht nur Offenheit, sondern auch die Verbergung konstituiert das Da, aber als Unwahrheit. Beispielsweise versäumt das Gestimmtsein „des alltäglichen Rechnens und Beschaffens“ (GA9, 193) den Hinblick auf das „im Ganzen“, es verbirgt „das Seiende im Ganzen“ (GA9, 193). Wenn dem so ist, könnte man sagen, dass der existenziale Entwurf oder die Existenzialität von „Sein und Zeit“, die das „faktische Seinkönnen“ eröffnet, die Erschlossenheit des Da, d.h. das Wesen der Wahrheit konstituiert. Und man könnte auch sagen, dass „der Empfang des Grundes“ in der transzendentalen Bewegung in „Vom Wesen des Grundes“ das Wesen der Wahrheit bedeutet, weil die Geworfenheit oder die Faktizität als Grund die Erschlossenheit des Da konstituiert.

„Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens“ (S Z, 145).

Es [das Dasein] „entbehrte hierfür überhaupt des Spielraums, wenn nicht mit dieser *Eingenommenheit vom Seienden* (Herv. v. Verfasser) ein Aufbruch von Welt, und sei es auch nur ein Weltdämmer, mitginge“ (GA9, 166–167).

2 Das Ereignis als Zeit-Spiel-Raum in den „Beiträgen zur Philosophie“

Das Wesen der Wahrheit ist hier darauf ausgerichtet, das Sein der Wahrheit durch die Erfahrung der Wahrheit des Seins zu erkennen. Die Antwort auf die Frage „was *ist* als Wahrheit?“ lautet: Es ist die Lichtung. Damit ist gemeint „die Lichtung für die Verbergung“ (GA65, §226). Dieses muss mit dem folgenden zusammen gedacht werden: „die Lichtung und das, was sie lichtet, bleibt solches, was das Denken angeht“ (BSD, 17). Was der Zeit-Raum

anlässt, ist diese Lichtung. Und es ist nachdenkend einzusehen, dass in dieser Lichtung das vieldeutige Seinkönnen besteht.

Es soll ein Versuch gemacht werden, zunächst auf die „Beiträge zur Philosophie“ einzugehen, um einsichtig zu machen, wie „das Da-sein als die Stätte (der) Wahrheit dem Ereignis übereignet“ wird und „das Denken zu einer Fuge wird, die sich auf unterschiedliche Weisen dem Ereignis der Wahrheit fügt“⁹.

In den „Beiträgen zur Philosophie“ fügen sich die folgende sechs Gedanken-Gänge in das Ereignis: Der Anklang, Das Zuspiel, Der Sprung, Die Gründung, Die Zu-künftigen, Der letzte Gott. Die sechs Gedanken-Gänge sind die Bahn des Denkens, die der Mensch im Übergang der Geschichte ins Ereignis des Seyns fügt.

Der Begriff „Zeit-Spiel-Raum“ als Ereignis entsteht¹⁰ aus der Frage nach der Wahrheit des Seins, die in der Seinsverlassenheit des Nihilismus wieder geweckt wird¹¹. Die Wahrheit des Seyns besagt hier, dass das Seyn als Da-sein in dem ‚Da‘ gründet¹². Das Begründen dieser Wahrheit des Seyns ist der Zeit-Spiel-Raum, „den die Geschichte des Übergangs“ (GA65, 6) schafft. Heidegger meint den Übergang vom ersten Anfang, also der europäischen Metaphysik zu einem anderen Anfang. Die Geschichte ist demnach kein Bericht des Vorgangs der ‚Welt‘ des Menschen, sondern sie besteht darin, dass nur zu ihrem Thema wird, wie das Seyn west, und inwiefern es darin Entdeckungen des Denkens gibt (GA65, 32). Nach Heidegger geschieht dadurch der Anfang der Geschichte oder ihr Verschwinden hinter den Horizont, dass die Not den Menschen durch die Angst in die Unruhe vertreibt. Das Philosophieren entspringt dieser Not und macht sie zum Grund der Geschichte (GA65, 45); es geht ins Ereignis. Das Denken in der Geschichte des Ereignisses ist das „anfängliche Denken“ (GA65, 57), in dem die Besinnung auf die Ontologie notwendig (GA65, 205) ist, und in dem man den ersten Anfang zurücknimmt und ihn in den anderen Anfang erklärend und darlegend stoßen lässt. Die Notwendigkeit des anderen Anfangs liegt nicht in der Seinsfrage, sondern in der Grundfrage, die uns zur Seynserfahrung als Grund des Seienden führt (GA65, 76). Dass das Sein sich in der Zeit ereignet, dies begegnet jedem Menschen anders. Die Entscheidung zum Ereignis wird dadurch gefällt, dass der Mensch weiß, dass er von dem Seyn im Stich gelassen wird. Dadurch erlebt er

⁹ Pöggeler, 1992, 257.

¹⁰ Pöggeler, 1992, 257: Heidegger nimmt in den „Beiträgen“ den Versuch einer „Begründung der Philosophie in neuer und anderer Weise“ auf.

¹¹ Pöggeler, 1992, 473.

¹² Pöggeler, 1992, 257: Dies ist so gedacht, dass Heidegger versucht, „aus der Wahrheit des Seins das Dasein entspringen zu lassen“.

das äußerste Geschehen und gewinnt damit die Kraft des Seyns, die stets existieren kann (GA65, 96).

Der Anklang

Der Anklang der Verweigerung des Seyns wird von Heidegger folgendermaßen erläutert: Der Ort des Da entsagt seiner Wandlung derart, dass das Seiende, das im Ort des Da ist, durch das mathematische Projekt des Kalküls gestellt wird. Heidegger zufolge soll der Ort des Da eigentlich die Stätte des Augenblickes sein, in der jeder Mensch das Ereignis des Seyns erfährt. Diese Stätte ist aber zugleich die Stätte der Un-Wahrheit des Seyns, anders gesagt, der Verborgenheit des Seyns, weiter gesagt, des Geheimnisses.

Man muss die Frage stellen, wodurch die Zeit in unserem Zeitalter bestimmt ist. Der Mensch ist genau so wie die beständige Zeit selbst. Er jagt das Seyn vergessend und sich dem Tod versperrend, fortdauernd einem Nächsten nach, als wollte er dieses bis zu seinem Ende betreiben. Die Zeit muss jedoch von der Verborgenheit her, von dem entziehenden Seyn her betrachtet werden. Dadurch, dass sich in die Zeit des entziehenden Seyns das Seyn ereignet, ergibt sich, dass der Ort des Da als Grund in die Epoche hinzutritt, die als Unverborgenheit west. Das ist die Bedeutung von „Wahrsein“, als Gegenbegriff von „Vergessen“ oder „Sichverlassen“.

Das, was die Verlassenheit des Seyns anrichtet, lässt das Unwesen des Seienden geschehen. Wie setzt sich aber das Wesen des Menschen mit dem auseinander, was im Zeit-Raum des Zeitalters erscheint, d. h. was aus der Zurückweisung des Seyns anklingt?

Das Zuspield

Das Wesen des Menschen muss die Verweigerung des Seyns in Frage stellen. Um auf diese Frage zu antworten, muß es in den Anfang der Metaphysik zurückkehren. Den Anfang der Metaphysik bedenkend soll das Spiel mit dem anderen Anfang versucht werden. Das heißt, dass die Leitfrage vom Wesen des Seienden zum Wesen der Wahrheit übergeht. Wie verwandelt sich aber die Leitfrage ins Wesen der Wahrheit?

Die Leitfrage lautet: ‚Was ist das Seiende?‘ Diese Frage nach dem Seyn des Seienden ist hier nicht in der vom Subjekt ausgehenden horizontalen Zeit gefragt, sondern sie muss im Hinblick auf die Wahrheit des Seyns gestellt werden. Die ‚Frage nach dem Seienden als solchen‘ wird gefragt, indem der Mensch nach der Seiendheit fragt. Dadurch eröffnet sich der Ort, an dem der

Fragende ist. So öffnet sich das Seiende dem Da. Das Da ist der Grund, auf dem das Seiende von sich selbst her aufgeht. Diesen Grund hat die Metaphysik in ihrem Anfang nicht gewonnen. Der Grund muss in das Wesen der Wahrheit zurückgenommen werden.

Mit dem Aufgehen des Seienden entzieht sich das Sein, das der Grund ist. Das Seiende ist dem Sein überlegen, weil es ‚seiend‘ ist (GA65, 174). Das Sein wird als Beständigkeit ausgelegt. Das Apriori dieses als Beständigkeit ausgelegten Seins fällt nicht in die Zeit. Auf diesen Sachverhalt hat die Metaphysik in ihrem Anfang nicht geachtet. Deshalb ist der Grund, auf dem das Seiende selbst aufgeht, verloren worden. Daher müssen diese Sachverhalte in die Grundfrage, in die Frage nach der Wahrheit des Seyns hereinspielen.

Auf diese Weise wird der Eingang in den anderen Anfang von Heidegger gedacht. Im anderen Anfang wird die Wahrheit des Seyns erfahren. Dies ist die Erfahrung von ‚*Seyn und Zeit*‘. Aus ‚*Seyn und Zeit*‘ her wird gefragt, was es bedeutet, dass Wahrheit ist. Das Seyn muss im Ereignis in das Da-sein zurückgenommen werden. Dazu ist gefordert, das Seiende in seinen Grund kommen zu lassen. Das Seiende wird hierbei „das Wahre der ursprünglichen Wahrheit“ (GA65, 179) genannt. Um das Wesen des Seyns zu gründen, wird das Seiende gerufen. Das Seiende, das in der Gründung des Da-seins entspringt, ist in dem ‚Seyn‘, aber nicht in einem ‚mehr sein‘, sondern vielmehr in einer Inferiorität; nicht in der Beständigkeit, sondern als Fuge. Das Sein des Seienden fällt apriorisch „als Ent-wurf – Da-sein“ (GA65, 223) in die Zeit.

Auf diese Weise wird im Zuspiel, d.h. im Konflikt mit dem anderen Anfang der Zeit-Spiel-Raum, die Gründung des Da denkend dargelegt.

Der Sprung:

Der sogenannte Sprung ist ebenfalls eine denkerische Vorbereitung und zwar um in das Ereignis der Wahrheit einzuspringen und das Ereignis auszuhalten. Der Sprung des Denkens ist das Wissen um das Ereignis des Seyns, und das Wissen, mit dem die Zerklüftung des Seyns durchstiegen werden kann. Und in diesem Wissen geht das Urteil über die Rettung der Wahrheit, nämlich ‚dass das Seiende ist‘, allen anderen Entscheidungen voraus.

Wie konkret wird der Entwurf, in dem die Inständigkeit zum Da-sein selbst wird, dem Denken vorgelegt? Der Mensch muss in das Offene einspringen können; in dasjenige Offene, in dem die Zerklüftung des Seyns ist, aus der das Da entspringt. Wann und Wo, d.h. Zeit und Raum sind die Momente im Da, und das Da trägt den Name „die Stätte [Wo] des Augenblicks [Wann]“. Anders gesagt, ist das Da der Zeit-Raum.

Wenn man in das Offene der Zerklüftung des Seyns einspringt, dann muß man fragen, wie man den Entwurf fortführen kann. Damit der Entwurf fortgeführt werden kann, muss „der Entwurf selbst als Geschehnis aus dem Ereignis“ (GA65, §118) erfahren werden und kontiniert werden. Das sich dem Entwurf als „*physis-idea*“¹³ (ibid.) Öffnende soll an seinen vormaligen Ort zurückgestellt und besorgt werden. Mit *physis-idea* ist das von dem Wesen der Wahrheit her gesehene Seiende gemeint, das das Ereignis des Seyn selbst ist. Solange der Entwerfer projizierend geworfen im Geschehen ist, ist das, was in diesem entwerfenden Geworfen aufscheint, die *physis* (das Aufgehende). Und solange das Seyn in diesem west, kann man es *idea* nennen.

Das Seiende wird zum ‚Selbst‘; das Seiende hat den Raum geschaffen und das Da begründet. Durch das Schaffen des Raumes und das Begründen des Da hat sich der Mensch zum Sucher des Seyns, zum Wahrer des Seyns und zum Wächter des Seyns, gewandelt. Diese Wandlung wird vollbracht, indem die Wahrheit des Seyns in das Da-sein west.

Ausführlich gesagt: dadurch, dass die Not des Seyns an sich erinnert, dass die Eigentlichkeit in das Vorlaufen zum Tode kommen soll, dass die Eröffnung des Möglichseins sich in die Freiheit setzt, dass der Entwerfer in dem Geschehen durch das waltende Seyn hin und her geschwenkt wird, vollzieht sich diese Wahrheit.

Die Gründung:

Der Grund ist die ursprüngliche Wahrheit. Das Gründen sagt, dass die Wahrheit west, d.h., dass der Zeit-Spiel-Raum zum Scheinen kommt. Man kann die Gründung von vier Phasen her denken.

Erstens: die Gründung ist in sich bereits Entwurf und Ausführung. Sie birgt das Wahrsein des Seyns im Seienden in sich, so dass das Seyn wahr *ist*. In dieser Gründung durchherrscht der Tod als Sein.

Zweitens: die Gründung ist dasjenige, was sich der Geschichte zeit-räumlich ent-zieht, oder besser: ent-fügt. Damit ist die Gründung in dem Sinne gedacht, dass der Streit der Ereignung die Geschichte aufs Unauffälligste frei bahnt. Das *Da*-zeitigen und das *Da*-räumen hat eine bestimmte Bedeutung; es geht einen Schritt vorwärts in die Richtung der anderen Geschichte.

Drittens: die Gründung lässt das Ereignis beständig sein, weil das Da, das sich ereignen kann, stets *ist*. In dieser Phase übernimmt das Seyn ständig das Da, welches west. Diese Form der

¹³ Im Gegliederten des Ereignisses wird der Entwurf selbst als Geschehnis als *physis-idea* gekennzeichnet.

Gründung nennt Heidegger das „Zwischen“ (GA65, 311). Dieses Zwischen, das von allem Seienden befreit ist, ist die Gründung des „Inmitten“ (GA65, 330). Das Denken geht auf dieses Inmitten ein, das „der ausgestandene Grund“ (GA65, §208) ist.

Viertens: die Gründung fragt, wie das Weltenlassen im Wohnen des Menschen wurzelt. Es gibt das Wissen *um* das Wesen der Wahrheit. Das Wesen der Wahrheit *selbst* ist aber nicht zu wissen. Warum ist das so? Der Grund liegt darin: Das Seyn versteckt sich. Wann das Seyn sich ereignet, ist die Lichtung bestimmend, und gleichzeitig entspricht dem Ereignis des Seyns das Wesen des Seienden (des Menschen), das sich mit dessen Ereignis in der Lichtung schliesst. Erst nachdem diese zusammenhängende Sache des Augenblicks entstanden ist, kommen Welt und Erde wieder (GA65, 349). Das Wissen des Menschen verpasst den Augenblick. Das, was man wissen kann, ist nur die Wahrheit des Seienden. Die Wahrheit des Seienden ist das Wahre, weil sie aus der Kraft des Heraushelfens der Wahrheit des Seyns entspringt. Sie wird somit zum Grund für das Welten-lassen.

Die Gründung, d.h. das Ereignis des Zeit-Spiel-Raumes, kann als eine Rettung charakterisiert werden. Die Rettung besteht darin, dass das Seyn west. Im Geschehen entzieht sich das Seyn. Das Seyn muss gerettet werden, indem das Seyn ins Offene gerückt und festgelegt wird. Wie wird jedoch das Seyn ins Offene gerückt? Wie kann man dieses denken und verstehen? Heidegger zufolge entsteht eine Lichtung für das Sichverstecken des Seyns im Offenen. Diese Lichtung kann durch „Ding“ oder „Werk“ (GA65, 391) im Offenen erhalten bleiben. Wir können diese Perspektive umkehren und sagen: Ding oder Werk halten die Lichtung im Offenen. Das Geschehen wird in der Lichtung gerettet. Ding oder Werk ist das, was aus dieser Lichtung her geschaffen wird. Die Lichtung ist das Warum des Seyns, d.h. der Grund des Seyns. Weil das Seyn *ist*, hat ein Ding als Ding eine würdevolle Welt. Im Geschehen geht es darum, dass der Streit von der Lichtung des Offenen erschaffen ist, insofern er in das Seyn „Tat und Opfer“ (GA65, 391) mitbringt. Das Wie der Rettung des Seyns im Geschehen, d. i. dessen Denkgestalt, muss bei der Form des Dings gelernt werden.

Die Zukünftigen:

Die Zukünftigen sind diejenige, die das wahrhafte Wissen haben, und das anfängliche Denken vorbereiten. Das wahrhafte Wissen ist ein Wissen der „geschichtlichen Erkenntnis“ (GA65,

396), welches ein Wissen über die Stunde des Untergangs unserer Zeit ist. Die Zukünftigen begründen in der Stille das Da-sein, wo das Seyn west und der letzte Gott vorbeikommt.

Der letzte Gott:

Dieser letzte Denk-gang bedeutet die Kehre im Ereignis. Die Kehre im Ereignis heißt, die Begründung des Da-seins am weitesten hinauszugreifen. In dieser Kehre wird die Wahrheit des Seyns zum Seyn der Wahrheit.

Die Rettung der Wahrheit des Seienden fängt mit dem Streit von Erde und Welt an, in dem der Wink als Ereignis herrscht. Im Wink als Ereignis strahlt die Wahrheit des Seins aufs innigste. Das Seiende wird dadurch seiender, dass es in sich die Wahrheit des Seyns birgt. Im Wesen des Winks ist ein Zeichen für das Gesetz des Gottes gegeben.

Durch die Bergung der Wahrheit des Seienden wird die innere Endlichkeit des Seyns begründet; in der Mitte der Kehre des Ereignisses geschieht es, dass die Kehre zur Geschichte wird oder nicht. Die Kehre ist das Ereignis als „Wider-kehre“¹⁴ (GA65, 407). Hier muss der letzte Gott gerufen werden. Denn der Gott muss zustimmen, damit der Mensch zum Sein gehören kann, um das Sein selbst ins Da gründen zu können. In der Kehre können der Zuruf des Gottes und der „Zugehör“ des Menschen erreicht werden. In dieser Kehre kann sich die Wahrheit ereignen, wenn der Zuruf des Gottes geschehen ist. Der Mensch vernimmt den Zuruf, und das Seyn ereignet sich ins Da-sein. Aus dieser Wahrheit wird die Kehre zur Geschichte.

Die Gründung der Wahrheit des Seyns bestimmt die Bewahrung und die Würdigung des letzten Gottes (GA65, 413). Die Stätte des Da-seins, an der der Mensch ist, wird für die Gründung der Verweigerung gebraucht. Der Verweigerung entsprechen die Endlichkeit des menschlichen Daseins, die Endlichkeit des Seyns, und die Verweigerung des Gottes.

3 Das Ereignis als Zeit-Spiel-Raum in den späteren Schriften

In den späteren Schriften ist das Ereignis als Zeit-Spiel-Raum in drei Phasen entwickelt.

Die erste Phase ist, dass das bewegliche Wesen der Wahrheit der „Beiträge zur Philosophie“ als Ding oder Geviert, d.h. als Welten des Ereignisses, behalten wird. Aber die Dinge welten auf folgende Weise: „Dinge von der Art solcher Orte behausen den Aufenthalt der Menschen“ (VuA, 153), und die Plastik als ein Ding wird von Heidegger wie folgt bestimmt:

„Die Plastik: die Verkörperung der Wahrheit des Seins in ihrem Orte stiftenden Werk“ (GA13, 210).

Die zweite Phase ist das Denken als das Ereignis, welches das sich entziehende Sein denkt. Es taucht gefügig an der Oberfläche auf. Ein Anzeichen dafür findet sich schon in „Platons Lehre von der Wahrheit“ (1931/32, 40). Hier ist das Problem der Wahrheit, die in die Unverborgenheit nicht an-west, bereits dargestellt. Heidegger problematisiert diesen Wahrheitsbegriff, der aus dem Wahrheitsbegriff als Richtigkeit der Aussage herkommt, und schlägt den Begriff der „*physis*“ (GA9, 234), im Sinne des sich Verbergens, sich Entziehens vor, über die Wahrheit des Seins nachzu denken. Dass das Sein sich entzieht, ist auch aus der Verweigerung des Seins in den „Beiträgen zur Philosophie“ her abzuleiten.

Der dargestellte Sachverhalt findet sich in folgenden Ausdrücken Heideggers wieder:

Der „Mensch denkt noch nicht“. „Das zu Denkende wendet sich vom Menschen ab“; „Entzug ist Ereignis“ (WhD, 5).

Das geschieht so, „dass wir von uns aus und uns zum Andenken dieses Gedachte [von Nietzsche] in das Freie seines eigenen Wesensgehaltes freigeben und es dadurch an dem Ort lassen, an dem es von sich aus gehört“ (WhD, 22).

Das Geschick des Seins ist „als Gegeneinanderüber von Sein und Menschenwesen das Geschick selber“ (SvG, 158).

Das Sein erbringt, „indem es sich zuschickt, das Freie des Zeit-Spiel-Raumes“ und befreit „in einem damit den Menschen erst ins Freie seiner jeweils schicklichen Wesensmöglichkeiten“ (ibid.).

Die dritte Phase ist das ‚Es gibt Zeit‘ als Ereignis. Dieses Ereignis bedeutet nichts anders als: „Sein als solches ist demnach unverborgen aus Zeit“ (GA9, 376).

„Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d.h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: das Ereignis“. „Beide, Sein sowohl wie Zeit, nannten wir Sachen. Das ‚und‘ zwischen beiden ließ ihre Beziehung zueinander im Unbestimmten“ (ZSD, 20).

Das ‚Es‘ des ‚Es gibt Zeit‘ ist dasjenige, das Zeit und Sein als Ergebnis in die Identität bringt: das ‚Es‘ ist ein Ereignis, das das Sein schenkt und eigene Zeit zustellt.

¹⁴ „Wider- kehre“ heißt, dass die „große Stille“ des Todes in der Ereignung ist.

1-1 Der Spielraum der Existenz¹⁵

Die Bewegung der Existenz vollzieht sich im Rahmen der Seinsfrage. Die Seinsfrage richtet sich einerseits dadurch auf die Existenz als das Eigentlichsein; das bedeutet, den Sinn des Seins des Daseins zu erfragen. Andererseits wird die Seinsfrage in den Horizont gestellt, in dem das Seinsverständnis schon gegeben ist. Das heißt, die Seinsfrage verläuft in zwei Richtungen: zu ‚Dasein-Existenz‘ und zu ‚Vorhandenheit-Wirklichkeit‘ (Vgl. GA24, 77). Die Erschlossenheit des Daseins (SZ, §44) und das ‚Es gibt Wahrheit (Sein)‘ (Vgl. GA21, 20) sind aus der Seinsfrage entfaltet und komponieren einen Wahrheitsbegriff.

Die Seinsfrage wird in der Fundamentalontologie an der Zeit analysiert. Diese Zeit ist im Rahmen der Fundamentalontologie nach der Untersuchungsabsicht unterschiedlich terminologisch bestimmt, nämlich als Zeitlichkeit und Temporalität.

1-1 Die Existenz des Daseins und das Problem des Willens

1-1-1 Der Sinn des Seins des Daseins und das Anwesen

Das Thema von „Sein und Zeit“, das ein Hauptwerk des frühen Heideggers ist, ist die Frage nach dem Sinn des Seins, wobei nur die Frage nach dem Sinne des Seins des Daseins ausgearbeitet wurde (SZ, 2). Warum musste nach dem Sinn des Seins des menschlichen Seienden gefragt werden? Weil Heidegger das „traditionelle Überspringen“ des Sinnes der Welt (SZ, 66, GA20, §22) bedacht hat.

Wie hat Descartes den Sinn des Seins der Welt bestimmt¹⁶?

Heidegger meint, dass Descartes die Welt ausgelassen hat. Welches Weltverständnis Descartes' hat die Welt übersprungen? Welche Welt ist die Welt, die von Descartes ausgelassen worden ist? Nach Heidegger:

Descartes bestimmt die Welt als *extensio*. Die Idee des Seins, die aus der Bestimmung als *extensio* folgt, ist die Substantialität. Was bedeutet es, dass das Sein der Welt als *extensio* ist? Diese Frage stellt Descartes nicht, und genau darin besteht Descartes' Übersprung der Welt.

¹⁵ Vgl. GA9, 375: Die „Frage nach der Existenz“ steht jederzeit im Dienst „der Frage der Wahrheit des Seins“.

¹⁶ Nach der Aussage Heideggers sollte seine Kritik an Descartes' Bestimmung des Seins der Welt durch die phänomenologische analytische Destruktion des ‚*cogito sum*‘ durchgeführt werden (vgl. „Die phänomenologische Methode der Untersuchung“ (SZ, §7), „Der ontologischen Vorrang der Seinsfrage“ (SZ, §3)). Diese ist jedoch

Descartes zeigt die Idee des Seins, anders gesagt die Idee der Welt, durch das substantielle Eigentum, d.h. durch das Attribut der denkenden Substanz und der ausstreckenden Substanz. Das Denken und das Ausstrecken, d.h. die Substanzen, *sind* als Selbständiges. Die Substantialität dieser Substanzen kann man als diese selbst (Substantialität selbst) nicht wissen, so wie man das Sein als es selbst (Sein selbst) nicht wissen kann. Daher werden das Denken und das Ausstrecken als Sein der Welt bestimmt.

Heidegger denkt, dass das Sein der Welt Descartes', also das der Substanz, das das andere nicht braucht, um zu sein, keinen Boden hat, auf den „die nächste ontologische Verfassung“ (SZ, 101) auftreten kann. Für Heidegger ist die nächste ontologische Verfassung die der Umwelt, der Menschen und der in der Umwelt Begegnenden.

Bei Descartes gibt es – anders als bei Heidegger – weder das Problem der Existenz noch das Problem des Sinnes des Seins. Das, was bei Descartes vorherrscht, ist die Begierde nach Evidenz. Das Zweifeln ist für ihn eine Methode, mit der er die deutliche Erkenntnis leiten will. Das, was dem Zweifel als Methode zu Grunde liegt, ist das zweifelnde Ich, das endlich und unvollkommen ist.

Das zweifelnde Ich Descartes' ist, wie bekannt, Substanz. Descartes zufolge liegt das Wesen oder die Natur des Ich als Substanz nur darin, dass ich denke. Das denkende Ich braucht, nach dem Wort Descartes', ‚nirgends einen Ort‘, und das denkende Ich hängt von ‚nichts Materiellem‘ ab (Discours, Vierter Teil)¹⁷. Folglich ist das denkende Ich Descartes' anders als das Dasein Heideggers, das als Zugang zum Seienden der Umwelt ist. In dem denkenden Ich Descartes' ist ein solches Denken, das der Mensch bei jemandem oder bei der Umwelt sich verschafft, nicht konzeptionell.

Die ontische Sicherheit des denkenden Ich ist Descartes als *notiones* einfach zweifellos: „quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat“ (Principia Philosophiae, 8)¹⁸.

Es ist auch für Descartes eine Wahrheit, dass Idee und Sein übereinstimmen. Die mathematische Evidenz gilt Descartes als die Idee, die mit dem Sein identisch ist. Um ohne Fehler die Erkenntnis des Dings zu erreichen, bedarf es des *intuitus* und der *deductio* (Regulae, Regel 3)¹⁹. Descartes hat die Idee, dass man seinen Geist vom Körper trennt, um durch die vernehmliche Erkenntnis nicht gefesselt zu werden, d.h. um deutlich zu erkennen. Für

nicht ausgeführt (vgl. „Der zweite Teil, 2. Das ontologische Fundament des ‚*cogito sum*‘ Descartes' und die Übernahme der mittelalterlichen Ontologie in die Problematik der ‚*res cogitans*““ (S Z, 39, 40)).

¹⁷ Descartes, Discours de la methode..., in: Rene' Descartes Philosophische Schriften in einem Band, Die Deutsche Bibliothek, Hamburg 1996.

¹⁸ Descartes, Principia Philosophiae, in: Oeuvres de Descartes, VIII 1, X, Paris 1973.

Heidegger ist es ein Seinkönnen, das durch das Insein der Welt die vernehmliche Erkenntnis funktioniert. Derartiges Seinkönnen wird Descartes versperrt.

Wie denkt Descartes das Erkennen des reinen Verstandes? Wie schätzt er begriffliches Erkennen ein? Descartes' Interpretation des reinen Verstandes beruht auf dem Problem der Zweideutigkeit der Substanz im Sinne Heideggers. Für Descartes haben folgende zwei Sätze gleiche Gültigkeit: „die Ausdehnung nimmt einen Ort ein“ und „das Ausgedehnte nimmt einen Ort ein“. Und er sagt: Selbst wenn „sich z.B. jemand einreden könnte, dass die Vernichtung alles Ausgedehnten in der Natur dem doch nicht entgegenstehe, dass die Ausdehnung selbst für sich allein existiert, so würde er sich dann bei dieser Vorstellungsweise nicht einer körperlichen Idee, sondern nur seines unrichtig urteilenden Verstandes bedienen“ (Regulae, Regel 14)²⁰. Dergleichen Sätze wie, ‚die Ausdehnung oder Figur ist kein Körper‘ ‚die Zahl ist nicht die gezählte Sache‘ ‚die Einheit ist keine Grösse‘, werden durch das Urteil des reinen Verstandes gemacht, der dazu fähig ist, die abstrakte Wesenheit zu trennen (ibid.). Auch wenn diese Sätze wahr sind, so hält Descartes sie doch von seiner Einbildungskraft fern. Heidegger sieht in der Zweideutigkeit der Substanz, d.h. der Substantialität und des einzelnen Dinges, das Seinkönnen. Das, was Descartes dennoch sieht, ist „alles, was vorkommt“ (Regulae, Regel 1); es geht ihm darum, den eigenen Geist zum offenkundigen Urteil zu führen.

In der Seinskonstruktion Heideggers, dass man hinsichtlich des Daseins das Sein ausliest, muss sich das Sein des Daseins in der Welt bewegen.

In „Sein und Zeit“ wird das menschliche Seiende das In-der-Welt-sein genannt²¹, das den Sinn seines Seins auf den Sinn seiner Welt bezieht. Das In-der-Welt-sein²² hat seine Welt als den Sinn seines Seins. Dieser Sinn des Seins der Welt ist Existenz²³. Mit den Worten Heideggers gesagt: „ ‚Weltlichkeit‘ ist ein ontologischer Begriff“ (SZ, 64).

¹⁹ Descartes, Regulae ad directionem ingenii, in: René Descartes Philosophische Schriften in einem Band, Die Deutsche Bibliothek, Hamburg 1996.

²⁰ ibid.

Heideggers Kritikpunkt des ‚*cogito sum*‘ ist: Das ‚*cogito sum*‘ richtet sich gerade auf die Bestimmung des *cogito* und des *cogitare* und lässt das *sum* herausfallen (GA 20, 210).

Vgl. Der „Seinsbezug selbst zu meiner Welt“ gehört „zur Seinsbestimmung meines ‚ich bin‘“ (GA 21, 212).

²¹ SZ, 87: „Dasein hat sich, sofern es ist, je schon auf eine begegnende ‚Welt‘ angewiesen, zu seinem Sein gehört wesenhaft diese Angewiesenheit“.

²² Das In-der-Welt-sein ist nicht in die Reflexionswirkung des Bewusstseins, sondern in der Phänomenologie als „Zurückweisung von Verstellungen und Verdeckungen“ (SZ, 58) gesetzt.

In der Methode bilden die phänomenologische Beschreibung der Welt und die Weltlichkeit der Welt die Grundlage des Seinkönnens des In-der-Welt-seins. Jenes besagt, „das Sein des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden aufzuweisen und begrifflich-kategorial zu fixieren“. Dieses ist eine ontologische Bestimmung des In-der-Welt-seins (SZ, 63).

²³ SZ, 151: „Sinn ist ein Existenzial des Daseins“.

Das In-der-Welt-sein stellt die Konstruktion der Existenz des Menschseins dar. Das Menschsein ist nämlich dadurch in der Verfassung des existenzialen Raumes, dass es das In-der-Welt-sein, d.h. Dasein ist. Das Dasein kann erst dadurch nach dem Sinn seines Seins fragen, dass es das In-der-Welt-sein ist. Es kommt aus der Auslegung des Modus des faktischen Lebens her, dass der Mensch das „In der Welt sein“ (GA63, 29) ist (Vgl. GA63, 85). Der Sinn des Seins des Daseins *ist* eigentlich, wenn das In-der-Welt-sein in der Bewegtheit der Existenzialität ist. In „Sein und Zeit“ sieht Heidegger den Sinn des Seins in der Seinsverfassung des endlichen Menschenseins, das als In-der-Welt-sein existiert.

Der oben betrachtete Satz ‚Der Sinn des Seins der Welt ist Existenz‘ hängt mit dem Problem des ‚Grundes‘ zusammen. Die Existenz, d.h. das Sein selbst des Daseins, „zu dem das Dasein“ sich verhält (SZ, 12), ist seine Endlichkeit (GA9, 127). Das Dasein ist „existierend der Grund seines Seinkönnens“ (SZ, 284). Hier entsteht ein Raum²⁴ als Konstruktion der Existenz des Daseins, der durch die Endlichkeit des Menschen begründet wird. Der oben von mir genannte ‚Raum‘ kommt aus der „Räumlichkeit des Daseins“ (SZ, § 24) und der „Zeitlichkeit“ der daseinsmäßigen Räumlichkeit“ (SZ, § 70).

In dem Raum des Existierens, das durch das Sein zum Tod gegründet wird, ist die Zeitlichkeit auch eschatologisch.

Welche Kompositionen illustrieren der Grund und das Seinkönnen des Menschenseins im Raum der Existenz?

Das Dasein als In-der-Welt-sein versteht sich selbst „primär“ (SZ, 143) nicht eschatologisch, sondern von der Möglichkeit seines Seinkönnens her (SZ, 42, 231). Die Bewegung, in der sich das Subjekt des Daseins als In-der-Welt-sein von sich entfernt um zu seinem Seinkönnen zu gelangen, ist die Transzendenz. In der Transzendenz zeigt sich das Dasein als Wesen des Subjektes (GA9, 137), indem das Dasein sein Sein von dem Seienden überhaupt in seiner und durch seine Transzendenz (ibid.) unterscheidet. Das Wesen des „Subjekts“ besagt somit die eigene Möglichkeit der Transzendenz (GA9, 141). Das Ich des In-der-Welt-seins präsentiert (stellt) sein Seinsverständnis (vor)²⁵ und gleichzeitig ist es anwesend.

²⁴ GA 9, 137: Die Momente des Überstiegs „sind einem ‚räumlichen‘ Geschehen entnommen, das der Ausdruck zunächst meint“. „Die Transzendenz“ ermöglicht „so etwas wie Existenz überhaupt und mithin auch ein ‚Sich-bewegen-im-Raume“.

²⁵ GA 24, 433: „Wenn die Zuhandenheit oder das Sein dieses Seienden einen präsentialen Sinn hat, dann ist damit gesagt: Diese Seinsart ist temporal verstanden, d.h. aus der Zeitigung der Zeitlichkeit im Sinne der charakterisierten ekstatisch-horizontalen Einheit“.

Man kann diesen Raum der Existenz Heideggers, in den der Begriff Transzendenz eingeführt wird, mit dem folgenden geschichtlichen Geschehen vergleichen: Am Anfang der Neuzeit erfolgte der mathematische Entwurf der Natur²⁶. Der mathematische Entwurf der Natur besteht darin, nicht durch die Erfahrung des Menschen die Natur als Bestimmung des Dings zu begreifen. Der Entwurf bezeichnet die Mathematisierung der Natur, indem das Mathematische aller Bestimmung der Natur zugrunde liegt, alle Bestimmung ermöglicht, und immer wieder der Bestimmung der Natur einen Raum bietet (FnD, 69). In diesem Raum des mathematischen Entwurfes der Natur der Neuzeit hat es sich ergeben, dass der Wille des Menschen zum Wissen durch den absoluten Schöpfergott begründet und berechtigt wird. Durch den Gott wird der Grund der Erkenntnis, die sich in diesem Zusammenhang als Präsentation (Vorstellung) ausdrückt, zusammen mit dem Sein meines Willens garantiert. Und der Wille zum Wissen läßt sich auf das Ich, dem durch den Gott das Sein garantiert wird, rückbeziehen.

Was geschieht in Heideggers Raum der Existenz, in den der Begriff Transzendenz eingeführt wurde? In diesem Raum vereint sich die menschliche Transzendenz zum Sein mit dem Gott, der selbst kein *Seiendes* ist. Anders: Heidegger hat das ‚Dass‘ (*existentia*) in die Bestimmung des Daseins hereingenommen²⁷. In der Transzendenz des Seienden ist das Dass im Nichts anwesend und ist damit in einem Ab-grund gehalten (GA9, 165). Und der Vor-wurf meiner Möglichkeit wird durch den Empfang des Grundes (des Seins) versichert. Wie wird er versichert? Auf die Weise, dass er „die ‚wirklich‘ ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfs dem Dasein als seine Welt“ entgegenbringt (GA9, 167). Der Wille der Existenz zeigt den Charakter des Vor-stellens.

Das ‚Anwesen und Vorstellen‘ des Ich ergibt sich im Raum der Existenz Heideggers. Die Zeitlichkeit der transzendentalen Existenz ist die der Gegenwart. Das Anwesen und das Vorstellen des Ich kann insofern gekennzeichnet werden, als dass der Wille des Ich in den Zeitmodus der Gegenwart²⁸ anwest und vorstellt.

Haeffner, 1981, 30: Es [das Dasein] existiert „aus dessen [des Horizontalen] normalerweise unthematischer, aber beherrschender Präsenz“.

²⁶Apel, „Das Verstehen“, in: Archiv für Begriffsgeschichte, 149, 1955.

²⁷Schulz, 1969, 102

²⁸ Vgl. GA 21, 192: „Dieses Gegenwärtigen, in dem ich ständig lebe, gibt Möglichkeit, dass überhaupt etwas begegnen kann, d.h. Anwesendes entdeckbar ist, anwesend sein kann“.

Wie anders ist dieser existenziale Wille des Ich, der auf dem Abgrund ist, als der Wille des Vorstellens des willenhaften Ich, an dem Heidegger in seinen Schriften aus den etwa dreißiger Jahren²⁹ Kritik übt. Der Kern der Kritik Heideggers liegt darin, daß das vorstellende Ich seinen Willen vor sich stellt, und dadurch das Sein seines Willens sichert.

In gewisser Weise hat das Dasein von „Sein und Zeit“ das Problem der Subjekt-Objekt-Beziehung durch die Zusammengehörigkeit von ‚Ich denke‘ und ‚Zeit‘ gelöst³⁰. Denn der Sinn des Seins des Daseins als des In-der-Welt-seins wurde dadurch bestimmt, dass das Dasein in die Zeitlichkeit existiert. Die Ex-sistenz der Zeitlichkeit ist jedoch ein Wille in der Gestalt der Freiheit. Darin liegt auch der Gedanke, dass die Freiheit der Grund ist (GA9, 174). Dieses sagt dasselbe wie der Satz: ‚Der Wille ohne Grund ist ein Ganzes‘. Dieser Wille der Existenz als Ganzes bringt sich in der Transzendenz dem Selbst als Worumwillen entgegen. Damit wir über das Vorstellen überhaupt nachdenken, das in dem existenzialen Willen des Ich wirkt, muss hinzugenommen werden, wie Heidegger das Vorstellen beschreibt, das in dem Willen des seinen Seinsgrund sich zurückgebenden Ich (in dem Willen des Vorstellens von ‚*ego cogito ergo sum*‘) wirkt: das Vor-gestellte (*idea*) subsumiert „Vorgestelltes, das auf uns zukommt“, „Vor-gestelltes, das wir rein und beliebig von uns selbst ausbilden“, „Vor-gestelltes, das im Wesensbestand des menschlichen Vorstellens diesem schon mitgegeben ist“, und zur Verfügung gestellt wird (NII, 151, 152).

Dass ich anwese und vorstelle, konstituiert zusammen das Seinkönnen.

Die Art und Weise des Seinkönnens des existierenden Subjekts im Raum der Existenz Heideggers, in der ich anwese, kann man finden in einer Schrift, die vor „Sein und Zeit“ erschienen ist, nämlich in der „Phänomenologie des religiösen Lebens“ (1921/SS). In dieser Vorlesung ist das religiöse Leben phänomenologisch aus dem Vollzug der Zeitlichkeit (GA60, 117) gefaßt. In diesem Vollzug der Zeitlichkeit ist das Anwesen des Ich und das ‚ich kann sein‘ auf dieselbe Weise verstanden. Und in den „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“ (1919/21) ist die religiöse existenziale Erfahrung dargestellt, „in der ich mir selbst als Selbst begegne“ (GA9, 29), die in dem Vollzug des ‚bin‘ von ‚ich bin‘ ist.

Dass ich mir etwas vorstelle und damit zugleich mein Sein sichere, d.h. der Wille des ‚*ego cogito ergo sum*‘ konstituiert gleichzeitig das Seinkönnen.

²⁹ Der metaphysische Grund, den Descartes in der Neuzeit vorausgegründet hat: „*cogito me cogitare*“ als das Vorstellen (Vgl. NII, 148). Der Grundsatz Leibniz‘ ist der des „zuzustellenden zureichenden Grund“ im Vorstellen (SVG, 64).

Die beiden, d.h. das Vorstellen, das im existenzialen Willen des Selbst wirkt und das Vorstellen, das im Willen von ‚*cogito me cogitare*‘ (vgl. NII, 153) wirkt, sind unterschiedlich in der Methode der Durchführung des Willens. Heideggers öfters angeführte Erwähnung des Problems des ‚*cogito me cogitare*‘ steht unter der Frage der Wahrheit über das Seiende. Heidegger ist der Meinung, dass die Herrschaft des Subjektes in der Neuzeit in den Satz ‚*ego cogito ergo sum*‘ gesetzt worden ist. In dieser Besinnung Descartes’ wird, Heidegger zufolge, das seiende Ich in dem Denken eingeschlossen und stets in das denkende Ich gesetzt. Die „Destruktion der Geschichte der Ontologie“ (SZ, 19) ist eine Zugangsstation zu dieser Frage. In der Destruktion der Geschichte der Ontologie muss die Geschichtlichkeit des Daseins (SZ, 20), das die Möglichkeit der Existenz mit einem Griff nimmt, die Seinsverfassung (SZ, 19) des Daseins, in der das Dasein als Dasein geschieht, erblickt werden. Dass ich anwese und das Seinkönnen in dem Raum der Existenz Heideggers, die (das ‚ich anwese‘ und das Seinkönnen) an dem Seinssinn des Daseins sind, muss in der Spannweite der Frage nach der Wahrheit des Seienden, die vom Sinn des Seins überhaupt her gesehen wird, verstanden werden. Heidegger stellt die Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt gegen die „Bodenlosigkeit“ (SZ, 21) der Tradition. Er will die Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt an der „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“ (ibid.) des Daseins ausarbeiten.

Die Einheit von dem Anwesen des Ich und dem Seinkönnen, d.h. das Geschehen³¹, zeigt sich im Raum der Existenz Heideggers in zwei Teilen des Ablaufs. Der eine ist der als ‚*energeia-ousia*‘³². Dies bedeutet den Eintritt in die Unverborgenheit und den Austritt aus der Unverborgenheit. Diese Bewegung als die Wahrheit des menschlichen Daseins selber ist nicht zu begründen. Der andere ist: der als das Geschehen des Seins, das den Charakter des

³⁰ GA 21, 405: An dieser Stelle meint Heidegger: Das „Ich denke“ ist nicht in der Zeit, sondern ist „die Zeit selbst“.

³¹ Schulz, 1969: Schulz sieht, daß die Subjektivität des Daseins in „Sein und Zeit“ durch den faktischen Selbstvollzug bestimmt wird. Er verdeutlicht dies durch den „Blick auf die Grundbewegung der in diesem Werk durchgeführten ‚Existenzialanalytik‘“.

³²Über die Zweideutigkeit der *ousia*: Das Wort ‚Substanz‘ ist nach Heidegger die verdeckende Übersetzung von ‚*ousia*, welches Wort die Anwesenheit des Anwesenden nennt und meistens zugleich aus einer rätselhaften Zweideutigkeit das Anwesende selbst meint“ (GA9, 329-330). Vgl. VuA, 405.

Haefner, 1981, 53-54: „Seinem eigentlichen Sinne nach ist ‚Sein‘ *ousia* (Wesenheit); im ursprünglichen, strengsten Sinn ist nur die göttliche *energeia* als *ousia* zu bezeichnen. Beide Analogien [die *ousia* in ihrer Doppelheit als Einzelding als Wesensform] haben ihren Angelpunkt im Begriff der *ousia*; in ihm erreicht sowohl die Frage nach dem inneren Grund des Seiendem als solchem wie die Frage nach den Eigentümlichkeiten des Seienden als solchem ihren festen Bezugspunkt. Damit ist aber schon ein bestimmter Begriff des Seins gesetzt, und dieser Begriff gibt der Frage nach der Wahrheit des Seienden als solchem überhaupt erst einen Sinn und eine bestimmte Richtung. Denn wüßte man nicht schon irgendwie, welchen Sinn das Wort ‚seiend‘ hat, dann wäre die Frage nach dem Grund und den Folgen Seienden als seienden vollkommen unverständlich. Erst aufgrund der Setzung eines Sinnes von ‚Sein‘ läßt sich die Frage nach der Wahrheit des Seienden als solchem fragen. Daß Aristoteles diese Frage fragt und daß diese Frage die Mitte seiner Philosophie bildet, daran kann kein Zweifel bestehen“ (in: Exemplarische Verifizierung des Begriffs).

Herstellens hat, in dem Sinne des Herstellens des möglichen Seins des Seienden. Und das, was diese zwei Ablaufphasen des Geschehens des Seins des Daseins trägt, ist die Sorge.

In der Vorlesung „Logik“, die ein Jahr vor „Sein und Zeit“ erschien, versucht er die verborgene „Grundbedeutung von *ousia*“ (GA31, 55) herauszunehmen, durch das Stellen der Frage nach der Wahrheit des Seienden überhaupt und durch die griechischen Auslegung von Wahrsein und Wirklichsein. Nämlich ist in ihr die „Zusammengehörigkeit des Seins qua Wahrsein mit dem Sein qua Wirklichsein“ (GA31, 81) gedacht. Das Geschehen des Seins, das den Charakter dieser beiden hat, kommt im Raum der existenzialen Zeitlichkeit als oben gekennzeichnete zwei Ablaufphasen vor: *energeia-ousia*, und das Herstellen des möglichen Seins des Seienden.

Die Sorge ist die Seinsverfassung des Daseins (SZ, 193). Das Ganze von ‚Existenzialität, Faktizität, Verfallensein‘ ist die Sorge (SZ, 191). Die Sorge ist der Sinn des Daseins, das keine Begründung durch Gott braucht, d.h. die Zeit. Die Sorge enthüllt ihren eigentlichen Sinn in der Zeitlichkeit³³ (vgl. SZ, 326). Anders gesagt, die Sorge west an. Diese anwesende Sorge ist ihre ‚*energeia-ousia* haftige‘³⁴ Seite.

Was ist andere Seite des Geschehens der Sorge? Die Sorge meint einmal „Sich-Vorweg-schonsein-in-(der-Welt-)“ (SZ, 192). Zum anderen wird jedoch gesagt: die Sorge ist also, obzwar durch die Zeitcharaktere bestimmt, doch nicht in dem Sinne zeitbestimmt, dass sie qua Seiendes in ‚die Zeit‘ fällt (GA 21, 242). Die Sorge ist als Sorge so gedacht, dass sie das Sein des Seinkönnens anwesen lässt. Diese Sorge hält das ‚vor-sich-sein‘ durch³⁵. Sie selbst ist die Zeit (GA 21, 413).

Das oben über die Sorge Gesagte entspricht der Ganzheit des Daseins. Die Ganzheit der Sorge ist in dem eigentlichen oder uneigentlichen Sinne sowieso das Ganze³⁶ in der Zeit der Gegenwart. Die Sorge ist in diesem Ganzen der Weltbezug des Seinkönnens des Daseins. Das Ganze der Sorge, die in der Zeit der Gegenwart ist, heißt das anwesende Ganze. Was das Ganze überhaupt zeigt, ist das, was noch nicht zum Ende kommt und sich selbst erst am Ende hat. Weil es sich selbst am Ende hat, kann das Ganze als ein Ganzes sein. Das Ganze der

³³ GA9, 171 Heidegger sagt, dass „die [Sorge] selbst wiederum nur als Zeitlichkeit möglich ist“.

³⁴ Wenn das Licht der Zeit nicht zum Vorsehen kommt, bedeutet *ousia* nur beständige Anwesenheit (Vgl. GA31, 114, 115). Und das Licht der Zeit ist existenzial in und mit der *energeia*.

³⁵ Von dem Sorgeszeitcharakter des „Sich-vorweg-seins“ her könnte man die vorgängige Bewandnis der Welt, die Weltlichkeit der Welt erblicken.

³⁶ SZ, 234: „Die gegliederte Struktur Ganzheit des Seins des Daseins als Sorge wird erst aus ihr [der Zeitlichkeit] existenzial verständlich.“

anwesenden Sorge ist aber nicht am Ende dieser Sache, sondern sie ist möglich als das Ganze. Die anwesende Sorge ist anwesend möglich.

Das Problem liegt darin, daß das Subjekt, das in dem Raum der Existenz ist, kein denkendes Subjekt ist, sondern ein seiendes Subjekt³⁷. Die Arbeit von Schulz bringt ans Licht kommen lassen: Das seiende Subjekt Heideggers ist „die undenkbbare Wirklichkeit, die es seiend zu vollziehen (zu-sein) hat“³⁸.

Der faktische Selbstvollzug zielt ab auf die „Destruktion der Geschichte der Ontologie“ durch das Fundieren der Geschichtlichkeit des Daseins (vgl. SZ, 21). Wenn dem so ist, können wir das Problem des subjektiven Willens nicht unbeachtet lassen. Im Raum der Existenz als des Sinnes des Seins des Daseins vollzieht sich das Seinkönnen, d.h. das Anwesen des Ich in der Sorge. Und der existenziale Wille des abgründigen Ich wurzelt in der Sorge (vgl. SZ 194)³⁹.

Wir haben erwähnt, dass der Sinn des Seins des Daseins sich in der Zeitlichkeit, d.h. in dem, dass ich anwese und mich präsentiere, bewegt, und das Problem des existenzialen Willens, das sich in der Welt der Zeitlichkeit ergibt, unberührt bleibt. Wie berühren sich nun „Geworfenheit“ oder „Gewissen-haben-wollen“, die der Grund der Existenz sind, mit diesem Problem?

³⁷ Schulz, 1969, 101.

³⁸ Ibid.

³⁹ Figal, 1989, 212-213. Er ist der Meinung: „Im Phänomen des Wollens blickt die zugrundliegende Ganzheit der Sorge durch“ (SZ, 194). „Dass dies so ist, macht allein die Identifikation von ‚Sorge‘ und ‚Wille‘ noch nicht erklärbar, denn immerhin wird ja hier ausdrücklich zwischen beiden unterschieden. Die Interpretation des Daseins als einer nur im Vollzug bestehenden Subjektivität impliziert vielmehr ein bestimmtes Verständnis des Sich-vorweg-seins. Weil das Sich-vorweg-sein als Sein zur bevorstehenden Unbestimmtheit durch bestimmte Projekte gefüllt werden kann, kann der Eindruck entstehen, es ginge hier nur um eine formale Fassung des Projektierens und des Vollzugs der Realisierung von Projekten. Das wiederum legt es nahe, die Welt als den Möglichkeitsspielraum, der zum Vollzug der Subjektivität gehört, und das innerweltliche Seiende als die jeweilige Bestimmtheit eines an ihm selbst unbestimmten Vollzugs zu begreifen“.

1-1-2 Die Geworfenheit und das Gewissen-haben-wollen

Der Entwurf besteht darin, dass das Dasein, das sein Seinkönnen versteht, in seiner Möglichkeit einen Bezug zum Sein nimmt⁴⁰. Das Dasein versteht immer schon, d. h. es ist immer schon das Seinkönnen seiner Welt⁴¹. Dem Dasein ist seine Weltlichkeit, d.h. die Bedeutung seines Seins als Bedeutsamkeit⁴² erschlossen. Im Entwurf wirkt der subjektive „Wille⁴³“, der das Dasein möglich sein läßt (SZ, 145). Daher sagt Heidegger, dass „das Verstehen“ des Seins „in die Möglichkeit“ „dringt“ (ibid.)⁴⁴. Und mithin ist auch die Bedeutung des Seins des Daseins „ständig ‚mehr‘⁴⁵, als es tatsächlich“ ist (ibid.).

Das Dasein versteht existenzial das Um-willen des Entwurfs seiner selbst (SZ, 84). Und der Ort, wohin die Bedeutung des Seins des entwerfenden Willens sich wendet, ist die Erschlossenheit⁴⁶. Es geht dabei um das Seinkönnen an dem eigentlichen Selbst (SZ, 129). Das Seinkönnen und die Erschlossenheit bauen die eigentliche Zeitlichkeit, in der das eigentliche Selbst steht. Der Wille – in Heideggers Worten: das „Wollen“ (SZ, 194) –, bei dem es sich um das Seinkönnen handelt, ist anders als der Wille, der im Prozess der Handlungen ist (SZ, 149). Dieser Wille ist der Wille, der durch die Anforderung oder die Kontrolle der Handlungen charakterisiert ist. Jener Wille steht gegen den „Hang“ (SZ, 195), von der Welt „gelebt“ zu werden“, in dem das Dasein jeweils sich befindet (ibid.). Das verfallende Selbst wird „Man“⁴⁷ genannt.

Das Seinkönnen, das von der Frage nach dem Sinn des Seins abgelenkt wird, ist nach seiner strukturellen Beschaffenheit „Verfall“. Im Verfall ist das Dasein in „der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit“ (SZ, 128).

⁴⁰ SZ, 42: „Dasein ist je seine Möglichkeit“.

⁴¹ SZ, 144: „Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnenes des Dasein selbst“.

⁴² SZ, 86: „Sie [die Bedeutsamkeit] macht die Weltlichkeit der Welt aus“.

⁴³ GA9, 163: Der Wille als solcher entwirft sich „auf Möglichkeiten seiner selbst“. Dieser Wille kann daher „nicht ein bestimmtes Wollen sein, ein ‚Willensakt‘“. „Jener ‚Wille‘ aber soll als und im Überstieg das Umwille selbst ‚bilden““. Diese Sätze sind eine formale Forderung zum ‚Wollen-sollen‘. Das Entwerfen ist im Seinsverständnis. Das Seinsverständnis nimmt Bezug zum Seinkönnen. In der Transzendenz, in dem „Subjektsein“ (GA9, 138) ist kein „Rumpfsubjekt“ (ibid.).

⁴⁴ SZ, 145: „Warum *dringt* (Herv. v. Verfasser) das Verstehen nach allen wesenhaften Dimensionen des in ihm Erschließbaren immer in die Möglichkeiten?“.

⁴⁵ ibid.: Das Dasein ist „ständig ‚mehr‘, als es tatsächlich ist“.

⁴⁶ ibid.: Das Verstehen hat „an ihm selbst die existenziale Struktur, die wir den Entwurf nennen“. Der Entwurfscharakter des Verstehens konstituiert „das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da seines Seinkönnens“.

⁴⁷ Lotz 1965, 27: Lotz zeigt die methodische Rolle der „Pseudogestalten des Existieren“. An dieser Stelle sagt er: „Die Pseudoformen (Verfallen bzw. man) sind das Unwesen, das mit dem Wesen des Menschen immer gegeben ist. Obwohl er also sein Unwesen nie ganz von sich abtun kann, so zieht doch seine innere Dynamik nicht darauf, sondern auf sein Wesen hin; denn die Angleichung an das ontisch Seiende wäre Zerstörung, nicht Erfüllung des Menschlichen“.

Der Entwurf muss das Seinkönnen als Erschlossenheit begründen. Das heißt, der Entwurf muss „die Weltlichkeit seiner [des Daseins] jeweiligen Welt“ (SZ, 145) vor das Dasein bringen⁴⁸. Dazu wird je die Weltganzheit, d.h. die Bewandnisganzheit (SZ, 84), als Worum-willen für das Sein des Daseins eingeführt. Das ‚Um‘ des ‚Worum‘ hat die gleiche Bedeutung wie das ‚Um‘ und dem Ausdruck ‚es geht um das Sein⁴⁹ des Selbst‘. In dem Um-willen des Seins des Selbst besteht die ‚Zeit‘, d.h. die Erschlossenheit des existenzialen ‚Da‘ (Vgl. SZ, 147). Obwohl das Dasein in der Befindlichkeit „erkennt“⁵⁰, dass sein Selbst in der Erschlossenheit des Da ist, wird es in die Seinsart des Man verwickelt, denn die existenziale Erschlossenheit des Da kann auch als ein bloßes Vorhandenes erfasst werden, weil das Dasein *in der Welt* ist.

In der Erschlossenheit des Da wird die ontologische Bedingtheit der Erkenntnis⁵¹ reflektiert. Das Dasein, das in das Nicht-Seinkönnen hingenommen wird, erschließt sich nicht im Sein als „transzendente Erkenntnis“ (SZ, 38). Der Raum, in dem das Dasein existieren kann, ist auch der Raum des ‚Dass-sein‘, der an sich ist, und dem das Dasein faktisch gehört. Die Räumlichkeit des Daseins oder das räumliche Dasein macht es möglich, dass das Dasein auch faktisch in das In-die-Welt-sein, d.h. in die „Zeitlichkeit“, geöffnet ist (vgl. SZ, 417). Daher geschieht es, dass das Dasein ‚am Seienden haften bleibend‘ (SZ, 63) in das Ontische sich verliert.

Anders gesagt: das faktische Dasein findet die „natürliche“ (SZ, 415) Zeit faktisch vor, und der Raum des Daseins hängt von der „öffentlichen Zeit“ (SZ, 412) der Umwelt ab. Das heißt, dass „die in der [faktischen] Zeitlichkeit des Daseins besorgte Zeit hinsichtlich ihrer Datierbarkeit je an einen Ort des Daseins gebunden“ (SZ, 417) ist. Das Sein des räumlichen Daseins wird durch die öffentliche Zeit immer erodiert⁵²; „die Geworfenheit des Daseins ist der Grund dafür, daß es öffentliche Zeit ‚gibt‘“ (SZ, 412).

⁴⁸ SZ, 263: Das Vorlaufen in die unbezügliche Möglichkeit zwingt das Vorlaufende in die Möglichkeit, sein eigenstes Sein „von ihm selbst her aus ihm selbst zu übernehmen“.

⁴⁹ Fischer, 1990, 66. Sein Argument ist: Die Frage nach dem Sein des Selbst kommt aus dem Husserlschen Bewußtseinsbegriff. Diese Frage wird aus der einseitigen Orientierung am Seinsinn der Vorhandenheit gestellt.

⁵⁰ Gethmann, 1974, 164. Gethmann fragt nach der Fundiertheit des Erkennens im In-sein am Begriff der Befindlichkeit. Er sagt: „Heidegger macht deutlich, dass er die für eine mögliche Geltungstheorie notwendige Gelichtetheit des In-der-Welt-seins nicht nur nicht leugnet, sondern sogar zur Grundlage seiner Kritik macht“.

⁵¹ *ibid.*

⁵² Figal, 1989, 161: Die Geworfenheit heißt, „dass man in der Welt ist, und ‚Faktizität‘, dass man nicht in der Welt sein kann, sondern wesentlich durch die Offenheit des Seienden, in der man sein kann, charakterisiert ist“. Vgl. GA3, 50: „Die unmittelbar auf die Gegebenheiten des inneren Sinnes eingeschränkte Zeit ist zugleich aber nun dann ontologisch universal, wenn die Subjektivität des Subjektes in der Offenheit für das Seiende besteht“.

Dass der menschliche Raum endlich ist, und dass „das Verstehen des Seins⁵³“ endlich ist, ist gleich ursprünglich. Das Verstehen des endlichen Seins drückt sich als endliche Nichtigkeit des Daseins in der Bewegung des Daseins aus, d.h. im ‚Woraus-Wohin‘ bzw. ‚Was-sein, Wie-sein‘. Diese Bewegung selbst ist eine Nichtigkeit des endlichen Daseins sowohl im Sinne des Genitivsubjekts als auch des Genitivobjekts. Die Welt, die an sich ist, negiert das Dasein in ihrer Welt, in der es ist. Das Dasein, das ‚was und wie‘ ist, ist für diese Welt uneinnehmbar, weil das Dasein die Nichtigkeit des Endlichseins besitzt. Das andere Seiende, das einen anderen endlichen Raum hat, kommt zugleich negativ vor. Den Bezug zum Sein in der äußeren Welt der Endlichkeit zu nehmen, ist ein Verzicht eines Seinkönnens.

Das Dasein ist faktisch immer schon in das Nicht-Seinkönnen geworfen. Das eigentliche Selbst wird als der Wille⁵⁴ in der Geworfenheit bezeichnet. Bei Heidegger wird das Seinkönnen im Willen des Selbst entschieden. In „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“ (1930) kennzeichnet er „die Willensfreiheit“ als „ein allgemein ontologisches Problem“ (GA31, 219). Dieser Wille der Freiheit ist als ein solcher Wille charakterisiert, der im Vorhandenen als „Natur und Natursein“ (ibid.) liegt, und dorthin ontisch als ein ‚ich handle‘ wirkt.

Es gilt, das im Selbst implizierte Willensproblem zu untersuchen. Wohin wird dieser Wille hingewiesen? Der Angelpunkt der Untersuchung des Willens des Selbst ist formal gesagt ein doppelter: einmal das Ich als der inneren Ursprungspunkt der ‚Person‘, und zum anderen das Ich als der Wesenskern, welchen man in der religiösen Erfahrung fassen kann. Es bringt allerdings keinen Erfolg, den Willen der Person zu suchen. Denn der Personalismus gibt keine Antwort auf „die Frage nach der Seinsart dieses Seienden, das wir selbst sind“ (SZ, 50). Das Selbst Heideggers entspringt dieser Frage⁵⁵. Wir wollen den Vergleich mit dem ‚Selbst‘ bei Kierkegaard ziehen. Heidegger wird von der Analyse der Angst Kierkegaards beeinflusst, die in theologischem Zusammenhang durchgeführt wird (vgl. SZ, 191 Fußnote). Kierkegaards Untersuchung des Begriffs ‚Selbst‘ wird durch die Frage nach einer ernsten Lebensführung

⁵³ Marks, 1961, 101: „Heidegger hat den Sinn der Endlichkeit des Seinsverständnisses ferner von der Sorge und ihren Strukturmomenten her bestimmt. Die Faktizität (Geworfenheit) konstituiert das Dasein als Endliches, insofern es nicht um ihm selbst sein Da gebracht worden ist und doch sein Seinkönnen, dass es sich selbst nicht zu eigen gegeben hat, zu sein hat“.

⁵⁴ SZ, 130: „Das eigentliche Selbstsein“ ist „eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials“. „Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist aber dann ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des *in der Erlebnismannigfaltigkeit* (Herv. v. Verfasser) sich durchhaltenden Ich“. Damit könnte man vermuten: der Begriff des eigenlichen Selbst wird eingeführt, um folgendes anzudeuten: „das eigentliche Existenzphänomen“ wird „*in einem in bestimmter Weise zu gewinnenden Wie des Erfahrens*“ wahrgenommen (Herv. v. Verfasser). Das „Wie des Aneignungsvollzugsansatzes“ ist entscheidend (GA9, 35). Vgl.: Eine Interpretation zum Begriff Selbst: „Selbst ist nämlich ein Ausdruck, der keine Bezugnahme auf sich, sondern den Kontext von ‚ich‘ Setzen zu verstehen gibt“ (Figal, 1989, 147).

⁵⁵ Schulz, 1969, 106: Sie [Husserl und Scheler] setzen „das Ich und die Person als eigentlich nicht seiend an“.

motiviert, (vgl. „Die Bestimmung der Verzweiflung, des ‚man selbst sein zu wollen‘ der Sünde“ in *Die Krankheit zum Tode*). Es geht Heidegger auch um die Existenz des eigentlichen Selbst: Bei Heidegger ist die Angst eine Befindlichkeit, in der sich das eigentliche Selbst erschließt. Das Selbst Heideggers steht unter der Daseinsbestimmung (SZ, 318), und das Phänomen des Selbst ist in der Sorge selber (ibid.)

Kierkegaard sagt, dass dem Selbst Möglichkeit und Notwendigkeit (KzT, 34)⁵⁶ gehören. Dieses Selbst ist das, was in Wirklichkeit *existiert*. Kierkegaard schöpft ein Selbst als Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit, um das existierende Selbst zu ermöglichen. Ihm ist wichtig, dass die Möglichkeit durch die Notwendigkeit verwirklicht wird: „Die Verzweiflung der Möglichkeit ist das Fehlen der Notwendigkeit“ (ibid.). Mit der Notwendigkeit bezeichnet Kierkegaard die Beschränktheit des menschlichen Selbst. In dieser Notwendigkeit wird der Mensch zum Selbst, und dieses Werden ist die Bewegung auf der „Stelle“ (KzT, 76).

Das Selbst Kierkegaards als Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit wird in der Stelle zu sich selbst und nimmt Gott zum Maß in dem Sinne, dass sich der Mensch mit demjenigen identifiziert, das von (jeweils) größerer Bedeutung ist.

Das möglich seiende Selbst bei Kierkegaard besteht darin, dass es in den Willen des Gottes eingeht: „Je mehr Gottesvorstellung, desto mehr Selbst“, weil „das Selbst eine Vorstellung von Gott“ hat, soll es so wollen, „wie er will“ (ibid.). Für Kierkegaard steht das mögliche Selbst unter dem Willen des Selbst als dem Willen des Gottes. Diesem möglich seienden Selbst kommt aber die Wirklichkeit, die die Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit ist, nicht zu. In *dieser Wirklichkeit* sieht das Selbst sich so, dass es ein eigenes, also notwendiges Selbst ist (KzT, 35)⁵⁷. Die Selbstbestimmung durch die Notwendigkeit, also durch die Beschränktheit des Menschen, ist bei Kierkegaard die Willensbestimmung des Selbst. Was ist bei Heidegger der Grund des Willens des existenzialen Selbst, das ‚mehr sein‘ will?

Wir wollen auf die Todesanalyse von Heidegger eingehen, und folgende Frage stellen: Warum kann oder darf man das Sein zum Tod (SZ, 243) auf das ‚mehr sein‘ des Selbst beziehen? Diese Frage stellen wir aus der Perspektive unserer These vom Zeit-Spiel-Raum.

⁵⁶ Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Werke / Sören Kierkegaard. In neuer Übertr. u. mit Kommentar v. Liselotte Richter, Hamburg 1991, (eva-Taschenbuch).

⁵⁷ Figal erklärt das Selbst Kierkegaard: Das Selbst, „dem es um seine eigene und unvollendete Wirklichkeit geht, bleibt ein Selbst *kata dynamin*, denn die zeitlose Präsenz, die der Geist in Wahrheit ist, kann in der eigenen und unvollendeten Wirklichkeit immer nur als das ihr gegenüber private Unbegrenzte im Sinne des Unendlichen bzw. als das Mögliche, das man noch nicht ist, erscheinen“ (1989, 206).

Die Möglichkeit des Todes ermöglicht das Dasein „für sich“ (SZ, 264), d.h. für das Selbst. Darin liegt „eigenstes Seinkönnen“⁵⁸ (ibid.). Wie kann man die Möglichkeit des Todes für sich eröffnen? Der Tod ist uns nur als der je eigene Tod zu erfahren. Die Möglichkeit, sich den Tod jeweils zu eigenen zu machen, besteht vielleicht darin, zu sagen: *ich kann in diesem Augenblick sterben*⁵⁹. Nicht mehr sein zu können besagt dasselbe wie eine Möglichkeit zu geben. Wenn dem so ist, dann könnte man wie folgt interpretieren: der Wille des eigentlichen Selbst ist der existenziale Wille, der den möglichen Tod jeweils begründet. Der Wille ist der Wille der Selbigkeit des abgründigen Ich⁶⁰. In dem Umsetzen in die Tat dieses Willens zeigt sich folgendes: das Wesen des Seins als Sein wird durch den menschlichen eigenen Tod begrenzt und bettimmt.

In dem Raum der Existenz Heideggers ist das Selbst zugleich als ein solches, welches ein Seinkönnen-müssen entwirft, und zusammen mit seinem Willen gesetzt ist. Dieses Selbst kann „verantwortlich sein“ (SZ, 288), schuldig werden, und ist durch das Sein zum Tode bestimmt (SZ, 234). In „Sein und Zeit“ ist das Gewissen „in die thematische Vorhabe“ (SZ, 268) gestellt. Das Gewissen⁶¹ konstituiert den Sinn des eigentlichen Seinkönnens des Daseins (SZ, 295). Die Frage nach dem Sinn des Seins des Seienden, nämlich danach, ‚was das Seiende ist‘, gehört zu einer apriorischen Erkenntnis. Aber das Eigentlich-Sein eines jeden Seienden, steht dem Begriff des Wesens sehr nahe. Das Gewissen-haben-wollen ist auch eine Art der Grundfrage.

Das Gewissen-haben-wollen bezeichnet einen Modus des Willens, der durch den positiven (vgl. SZ, 288) Ruf das Selbst wählt. Das Gewissen-haben-wollen stellt einen Modus des Willens als Seinkönnens dar. Dieser Wille beinhaltet die „Bezeugung“ (SZ, 288) des Geschehens des Was-seins. Die Verfahrensweise des anwesenden Willens ist damit ausgedrückt. Weiter kann gesagt werden, dass das eigentlichere Selbst, das ein Gewissen haben

⁵⁸ Schulz, 1969, 103: Das ‚Sein zum Tod‘ als Schlüssel dient „zu der jetzt erst möglichen Freilegung der Zeitlichkeit als des Horizontes des sich verstehenden Daseins“.

⁵⁹ Landgrebe verknüpft die Analyse der Vorläufigkeit zum Tod von Heidegger mit dem ‚Schuldig-sein‘ des Daseins, das kein Ganzes sein kann. Er sagt: Das Dasein wird nicht durch den Tod zu einem Ganzen, weil gerade von dem Augenblick des Todes ab das Dasein nicht mehr ‚Da‘ ist. (Ludwig Landgrebe, Faktizität und Individuation, in: Sein und Geschichtlichkeit, 1974).

⁶⁰ Vgl. SZ, 320.

Warum ist dieses Selbst das Ich-Subjekt? Weil das Selbst das ‚Sein zum Tode‘ ontologisch erkennt und der Träger eines solchen Zustandes ist.

⁶¹ Eine ethymologische Wortbedeutung von ‚Gewissen‘ ist Existenz (in: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm).

will, im eigentlicheren Sein anwesend ist. Heidegger drückt dies so aus: „das Dasein“ lässt das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen in sich handeln⁶² (SZ, 288).

Das Dasein, das im Entwurf als Seinkönnen ist, bekommt als das eigentliche Selbst dadurch seinen Boden, dass es seine Geworfenheit übernimmt (GA9, 166). Dass das Dasein den Boden des Selbst gewinnt, bedeutet die „Hineingehaltenheit in das Nichts“ (GA9, 115). Dieses meint dasselbe wie folgendes: Das Dasein ist im Sein⁶³ und bricht in das Seiende ein (GA9, 105).

Das Selbst des Gewissen-haben-wollens west auf diesem Boden an. Hier geschieht das Gewissen-haben-wollen als das Sein, welches der Grund des Seienden ist⁶⁴. Noch genauer gesagt, Gewissen-haben-wollen ist das Geschehen des Seins als Herstellen des möglichen Seins des Daseins. Es *ist* in der Geworfenheit seiend, indem es seinen Boden gewinnt. Das Gewissen-haben-wollen erlangt den Boden des Seins in der Transzendenz, aber das bedeutet nicht, dass es zum objektiven Guten übersteigt (vgl. GA9, 160f). Das Gewissen-haben-wollen west in der Transzendenz als die „Subjektivität des Subjektes“ (GA9, 162) in das ‚Dass‘ an.

Das Gewissen-haben-wollen wird in seinem Geschehen zum Seienden, und das ‚was das Gute ist‘ wird vom jeweiligen Dasein bestimmt. In diesem Sinne steht Heidegger in der Nähe Aristoteles’: Das Gute ist nichts Allgemeines, nichts, was unter die Idee fallen würde (Nikomachische Ethik, 1096, b25)⁶⁵.

Für Platon ist das Beste das Eigentümlichste. Das Beste ist zugleich das Wahrhafteste. Das Wahrhaftsein bedeutet, Tugend oder Einsicht zu haben bzw. dem Erkennen und der Vernunft nachzugehen (Politeia, 585c-587a)⁶⁶. Und je mehr auf diese Weise gelebt wird, desto seiender ist dieses Leben (585d, e). Bei Platon gilt das Vollbringen der Erkenntnisfähigkeit, bedeutet mehr zu sein. Für dieses ist das Handeln vorausgesetzt.

Das Gewissen-haben-wollen Heideggers bezeugt auch das eigenste Sein des Selbst (SZ, 279). Es ergibt sich im Seinsverständnis und wird in der Praxis verwirklicht darin, ‚dass es gut ist‘.

⁶² Vgl. „Dieses In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst aus ihm selbst in seinem Schuldigsein repräsentiert phänomenal das im Dasein selbst bezeugte eigentliche Seinkönnen“ (SZ, 295).

⁶³ Über das ‚wie‘ der Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts: Das Nichts bringt dem Dasein das ‚Da-sein‘, weil das Nichts ohne Grund *ist*. Dadurch, dass das ‚Da-sein‘ gebracht wird, scheint es, dass das Seiende im Ganzen *ist*, und das Seiende kommt als das Seiende zum Vorschein. In diesem Vorgang wird ausgedrückt, dass das Dasein aus dem Nichts kommt (vgl. GA9, 114, 115).

Lotz, 1965, 26: Der Bezug zum Sein bildet den Grund „für den Bezug zum Nichts“. Daraus hat man entnehmen wollen, „das Sein sei schließlich dasselbe wie das Nichts, weshalb sein [Heideggers] Philosophieren auf Nihilismus und auch auf Atheismus hinauslaufe“.

⁶⁴ Lotz, 1965, 19: Das Sein ist „der Grund des Seienden“.

⁶⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik, Philosophische Bibliothek Bd.5, Hamburg 1985

⁶⁶ Platon, Platon Werke IV, Der Staat, bearbeitet von Dietrich Kurz, Darmstadt 1971.

Bei Heidegger kann man das Gute als Geschehen nicht erkennen, aber das Dasein wird im ‚Das ist‘ seiender. Bei Heidegger ist ein schematisches Verhältnis im Sinne von: ‚das Gute‘ – ‚die Erkenntnisfähigkeit‘ – ‚das seiendere (oder nicht seiendere) Sein‘ nicht thematisiert.

Folgendes wird von Heidegger selbst nicht gefragt: der Wille zu dem eigentlichen Selbst im Raum der Existenz Heideggers, den das Subjekt hat, ist durch eine *existenziale* Erkenntnis, die das Seinsverständnis des Seienden ist, oder durch seine Endlichkeit, von der Norm befreit. Wie steht die dem Dasein eigene Nichtigkeit zum subjektiven Willen, der in der Erschlossenheit des Da mit ihr (der Nichtigkeit) zusammenspielen soll? Wäre es möglich, die Berechtigung des subjektiven Willens, der die Eigentlichkeit konstituiert, durch die Endlichkeit zu begründen? Fragen, die zu diskutieren wären, sind: Der subjektive existenziale Wille führt sich in der selbstbezüglichen Erschlossenheit durch. Könnte dieser Wille im menschlichen Verhalten die „Angleichung des Vorstellens an das jeweilige Seiende“ (GA9, 191) verleihen? Die Erschlossenheit des Da, in der sich der subjektive Wille durchsetzt, ist die der Zeitlichkeit eines Seienden. Wie muss dieser Wille in der Erschlossenheit des Seins selber begriffen werden, in der es sich sowohl um das Wesen des Menschen als auch um das Wesen des Seins selbst handelt? Erst durch diese Frage treten wir auf den Denkweg hinaus, der von der ‚Existenz‘ her zum ‚Wesen der Wahrheit‘ d.h. zum Ereignis läuft.

Wir müssen im Folgenden das faktische Leben klären, woraus die Probleme von Willen und Endlichkeit entspringen.

1-1-3 Die Bewegtheit des Besorgens

Wie ist der Weg Heideggers zu „Sein und Zeit“, zu seinem zentralen Gedanken der Existenz?

Wir kehren zur „Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles“ von 1922 zurück.

Die Bewegtheit des Besorgens bedeutet einen Vollzug des Besorgens im Umgang (IA, 240).

Warum denkt Heidegger sie auf diese Weise?

Die „Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles“ ist von der Absicht getragen, die Geschichte der Ontologie und Logik zu untersuchen (IA, 237). Damit treten das Leben als „die Motivquelle der verschiedenen Weisen des Bedeutens“ (IA, 240) und die wissenschaftliche Organisation der Welt, die „in einer bestimmten Weise des Angesprochenenseins und Anspruchs (*logos*)“ begegnet (IA, 241) ins Feld der Untersuchung.

Diese Welt als die Umgangsbewegtheit ist „eine Seinsweise des faktischen Lebens“ (ibid.) und bildet das Dasein aus (ibid.).

Die Bewegtheit des Besorgens wird als das Seinkönnen in der Bewegung bezeichnet. Die Aufgabe Heideggers liegt zum einen darin, die platonische eidetische Substanz aufzulösen. Die Ideen Platons sind eine Welt. In der Ideenwelt *ist* das Sein des Seienden als *methexis*. Heidegger will den Seinscharakter des menschlichen Daseins erforschen und versuchen, die Grundbewegung des faktischen Lebens zu ergreifen (IA, 238). Zum anderen versucht er, den „Substanzbegriff in der Anwendung auf Gott in die Richtung eines Zeitlichen und verbalen Sinnes von Sein“⁶⁷ zu weisen. Die Onto-theo-logie des Aristoteles entspringt an dieser Stelle.

Wie ist aber die Seinsbewegung der Bewegtheit des Besorgens? Hier wird nicht nach dem eigentlichen Verstehen des Seins des Daseins gefragt⁶⁸. Der Sinn des Seins des Daseins ist in Heideggers Aristotelesinterpretation schon faktisch ausgelegt. Das faktische Dasein ist immer als ein eigenes (IA, 238). Der Sinn des Seins des Daseins *ist* schon als Beantwortetes gegeben, als Beantwortetes von der Seite des Seins her und zugleich von der Seite des Seienden her. Das „spekulative Verstehen“⁶⁹ des Aristoteles ist an dieser Sache gewachsen.

In der Welt, die als Bewegtheit des Besorgens dargestellt ist, gibt es die Bewegung der Existenz, aber keine Bewegung des Übersteigens. Es ist nicht so, dass das Wohin des Übersteigens das Seinkönnen bedeutet; vielmehr bedeutet das Sein die Existenz, die „im faktischen Leben für es [das Sein] zugänglich“ sei (IA, 245). In der Existenz ist das Sein und im ‚Dass-sein‘ ist ‚Was-sein‘. Es ist nicht so, dass die Welt als Entwurf sein kann, vielmehr ist sie als das fertige Sein.

Worin liegt das Denken des Seins des Daseins in der Welt, in der sich das Besorgen bewegt? Dieses Denken besteht nicht in dem „Aufblicken zu den ‚Ideen‘“ (GA9, 235). Das Denken des Seins des Seienden ist das „Sich-umsehen“ (IA, 241), d. h. das Hinsehen auf der gleichen Ebene. Damit ist gesagt: „Die Umsicht stellt dem Leben seine Welt bei als ausgelegt auf die Hinsichten“ (IA, 241). Das „Sich-umsehen“ ist ein Besorgen in der bewegenden Welt. Aber

⁶⁷Gadamer, Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke 3, 406.

⁶⁸S Z, 25: Die „Aufgabe der Interpretation des Bodens der antiken Ontologie“ wird „im Lichte der Problematik der Temporalität“ gestellt.

Haeflner, 1981, 19: „Aristoteles läßt die Zeit als echtes Phänomen zu“, verdeckt „ihre Eigenart aber wieder dadurch, daß er ihr ‚Sein‘ nach dem Modell des reinen Vorhandenseins auslegt“.

⁶⁹Gadamer, Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke 3, 408.

dieses „Sich-umsehen“ wird zum „Hinsehen“, wenn es an die Aufgabe des richtigen Sehens auf das Sein gebracht wird. Der „*orthos logos*“⁷⁰ (die Richtigkeit der Logik) besteht „in einer ursprünglich festgehaltenen Richtungnahme“ (IA, 259), d.h. in der Richtigkeit des Hinsehens.

Bei Aristoteles wird „das im *logos* Angesprochene“ als eigentlich Seiendes in der *ousia* verwahrt (IA, 253). Das eigentliche Seiende (ibid.) ist das, was in der Richtigkeit des Hinsehens angesprochen ist. Das Ansprechen heißt: das Herstellen des Sinnes des Seins. Der grundsätzliche Sinn des Seins *ist* als das, was schon gesagt wird. Der Mensch trifft auf die Sprache als den Sinn des Seins. Dieses Sein der Sprache ist das ‚Was‘ des angesprochenen Gegenstandes, d. h. sein ‚Aussehen‘.

Wie verläuft unser Weg von hier zur Theo-logie?

Das Sein des „auf das Ding Herabgesagten“ (FnD, 48), d.h. das des Dinges oder „das An-sich-Sein oder das Sein entsprechend den Grundfiguren der Aussage“⁷¹ ist das eigentliche Seiende. Das eigentliche Seiende west als „Habe“ (IA, 253) des absoluten Seins an, welche in der *ousia* verwahrt wurde.

Das seiend Subjek, das im Raum der Existenz ist, wurzelt ursprünglich darin, dass der *logos* als Wirklichkeit, als eigentliches Seiendes anwest. Das Sein des Seienden in „Sein und Zeit“ ist Zuhandenes. Im Verstehen der ursprünglichen Existenz hat das Sein die Bedeutung der Zuhandenheit.

Dies kommt aus der theologischen Entwicklung des Begriffs „*ousia*“ bei Aristoteles: die *ousia* hat die „wirksame Bedeutung“ (IA, 253) der „Habe“, die das umweltlich zu Gebrauch Verfügbare ist (ibid.). Die „Habe“ ergibt sich „am Seienden als sein Sein in umgangsmäßige Verwahrung“ (ibid.). Dasjenige, das mit „Habe“ bezeichnet wird, ist das Hergestelltsein. Im Herstellen als „Habe“ kommt der Gegenstand des Umgangs zu seinem Aussehen (ibid.).

Die Forderung nach der Entsubstanziierung drückt sich in der Subjektivität des In-der-Welt-seins von „Sein und Zeit“ aus. Das entsubstanzierte Subjekt ist das Dasein, das seine eigene existenziale Welt hat. Die Frage nach dem Sinn des Seins ist an Hand dieses Daseins betrachtet. Das Sein, das Heidegger zur Frage gemacht hat, musste durch Seiendes bestimmt werden. Und diese Seienden sind „diejenigen, die dem unausdrücklich doch vorausgesetzten Sinn von Sein und Substantialität am reinsten genügen“ (SZ, 94). Heidegger selber sagt: „Weil

⁷⁰ ‚*Orthos logos*‘ taucht später wieder in der Frage nach der Wahrheit des Seins auf.

ZSD, 78: Die Aletheia wurde „nur als *orthotes*, als die Richtigkeit des Verstehens und Aussagens“ erfahren.

Gadamer: „Die *orthotes*, die Richtigkeit, wird Herr über die Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit“ (in: Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke 3, 407).

„Sein‘ in der Tat nicht als Seiendes zugänglich ist, wird Sein durch seiende Bestimmtheit des betreffenden Seienden“ (ibid.) bestimmt.

Bei Aristoteles ist die „reine“ Bewegtheit von der faktischen Bewegung der Sorge her abgeleitet. Er bezeichnet das „*theion*“ als höchsten Seinscharakter, als göttliche Substanz (IA, 263).

Es handelt sich um folgendes: In der griechischen Bewegtheit des Besorgens ist die Zeit der menschlichen Existenz nicht gedacht. Für Heidegger war die Zeit aber notwendig als Ausdruck der Lebendigkeit in seinem Philosophieren⁷². Das Willensproblem von „Sein und Zeit“ ergibt sich dadurch, daß die Zeit des Daseins⁷³ zum Thema genommen wird, und die menschliche Existenz in dieser Zeit zum eigentlichen Selbst zurückkommt.

In der „Phänomenologischen Interpretation zu Aristoteles“ spricht Heidegger über die dianoetische⁷⁴ Tugend „*phronesis*“. Sie zeigt sich „im Wie des besorgenden Umgangs mit der Welt“ (IA, 259). In der Charakteristik des ‚besorgenden Seins‘ ist das Denken des Seienden *phronesis*. Von diesem Charakter der *phronesis* her gibt es einen Zugang zur „Wissenschaft“, nämlich das praktische Wissen in der „konkreten Existenzsituation“⁷⁵. Scheint dann das Denken in der Aussage mit diesen Kategorien irgendwie anders als der Wille des Subjekts? Was bleibt als die denkende Sache, damit die Sorge eine differenzierte Einheit⁷⁶ der Daseinswelt und des besorgten Seienden ist?

1-1- 4 Herausarbeitung des Problemgehaltes

Der Raum der Existenz ist bei Heidegger der Raum des Seinkönnens des menschlichen Daseins. Das Seinkönnen der Existenz besteht in der Endlichkeit. Die Endlichkeit des Daseins *motiviert* das existenziale eigentliche Seinkönnen. Die Terminologie, z.B. Entschlossenheit, Freiheit,

⁷¹ Haeffner, 1981, 7.

⁷² Haeffner, 1981, 28: Die Endlichkeit der menschlichen Vernunft ist „Sorge‘ um das Endlich-sein-können. Daraus folgt, daß die Befreiung der inneren Transzendenz des Daseins der Charakter des Philosophierens selbst sein muss“.

⁷³ Figal, 1981, 310: Aber bei Aristoteles sind die Ausdrücke „früher‘ und ‚später‘ immer mit zwei ‚jetzt‘ belegt oder anders gesagt, „dass es zwei ‚jetzt‘ sind, die als ‚früher‘ bzw. als ‚später‘ gefaßt werden“.

⁷⁴ Haeffner, 1981, 73: „Das Seiende ist für ihn [für Aristoteles] das, was *exo tes dianoiias* ist; das ‚eigentlich Seiende““.

⁷⁵ Gadamer, in: Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke 3, 200.

Entwurf, Verstehen, die für die Endlichkeit des Menschenseins eingeführt wird und die das Seinkönnen der menschlichen Existenz konstituiert, *braucht* den menschlichen Willen. Heidegger lässt den Willen der menschlichen Existenz dadurch frei, dass er diesen Willen auf das ‚Sein oder Seinkönnen‘ des menschlichen Endlichseins bezieht. Anders formuliert: Der Raum der Existenz Heideggers ist der Raum, in dem das Dasein als In-der-Welt-sein anweist, um eigentlich zu sein. Das Dasein als In-der-Welt-sein hat in diesem Raum eine eigene Maßgabe, um eigentlich zu sein. Es (das Dasein) stellt sein verbales Seinkönnen vor, in der Art und Weise, dass das Dasein das Seinkönnen vor sich stellt und zu sich zurückstellt. Zum Beispiel: Das Dasein stellt Um-willen seiner selbst zeitlich vor und es stellt Um-willen seiner selbst dar. Und der Grund dieses Um-willens seiner selbst wird dem Abgrund des Selbst, der Endlichkeit des Daseins vorgezogen. Die Vorläufigkeit zum Tod, „auf eigenes Seinkönnen sich zu entwerfen“ ist zugleich etwas, das das Selbst im zeitlichen Horizont Um-willen seiner selbst stellt.

Im menschlichen existenzialen Raum Heideggers wirkt der Wille des Daseins, welches ‚mehr sein‘⁷⁷ will, d. h. der des Existierens in der Weise, dass das Anwesen des Ich sich auf sich selbst zurückbezieht. Der Wille des Gewissen-haben-wollens kann nur als der Wille des Anwesens des Ich vorkommen. Der Ichwille des Daseins, das eigentlich sein will, ist der Wille, mehr zu sein. Dieser Wille weist genauer auf folgende Weise an: Der Wille, mehr zu sein, d. h. der Wille ‚nach...‘ wird in die Tat gesetzt gerade dann, wann der Wille zum Anwesen des Ich als sein Grund auf sich selbst zurückbezogen wird. In der Gegenwart, die als das zeitliche Wesen der Sorge *ist*, ist immer der Wille.

In der Bewegung der dianoetischen Tugend, die das Sein, das an sich ist, verwahrt, gibt es einen Willen als Erscheinen, das in einem bestimmten Aussehen sich vorlegt.

Folgende Fragen sollen gestellt werden:

-Wo ist die Norm, mit der das In-der-Welt-sein, dem es um sein Selbst geht, seinen Ichwillen begrenzt?

⁷⁶ Haeffner, 1981, 14: „Der Begriff ‚Sorge‘ bezeichnet das Dasein, insofern es selbst eine ursprünglich differenzierte Einheit mit seiner Welt und dem ‚besorgten‘ Seienden ist“.

⁷⁷ Mörchen: Das „mit unserer konkreten Existenz gesetzte Grundfaktum: dass es uns in unserem Sein, das wir zu sein haben, um dies unser Sein und um das Sein alles uns je und je angehenden Seienden geht. Dass dieses Um und An das Wesen des Daseins bestimmt und Da-sein auf Sein an-gewiesen ist, macht Sein zum An-wesen.“ (in: Heideggers Satz: »>Sein< heißt >An-Wesen<<, Martin Heidegger: Innen-Außenaussichten, 1989, 177).

-Worum soll es im Raum der Zeit des Anwesens des Ich gehen, auf das der Wille der Existenz zurückbezogen wird?

Wir nehmen den Begriff „der reine Wille“, der seine Herkunft in dem reinen Gesetz Kants hat, um die oben genannten Probleme schärfer zu sehen.

Zu der ersten Frage:

Der Gedanke Kants über die menschliche Welt, in der reiner Wille wirkt, kommt mit der Frage nach dem Endlichsein des Menschen zusammen (KpV, 186)⁷⁸. Die bekannten drei Fragen Kants sind aus der Erkenntnis des menschlichen Endlichseins abgeleitet. Sie werfen die Frage nach dem Verhältnis von Willen und Möglichkeit auf. Kant knüpft die Frage ‚was ist der Mensch?’ an die Möglichkeiten.

Der Antwort auf die Frage ‚was ist der Mensch?’ lautet, dass das Wesen des Menschen darin besteht, ein „vernünftiges Wesen“ zu sein (GMS, 6)⁷⁹: Jedes Prädikat, d.h. das Können des Menschen (Was kann ich wissen?), das Sollen des Menschen (Was soll ich tun?), das Dürfen des Menschen (Was darf ich hoffen?), hat die gleiche Bedeutung wie die Möglichkeiten des endlichen Menschen. Diese Möglichkeiten bilden sich in der Idee der Metaphysik Kants. Den Menschen, der in der Metaphysik der Sitten steht, bezeichnet Kant als ein vernünftiges Wesen. Der Wille als Möglichkeit ist „die praktische Vernunft“ (GMS, 32). Der praktische Wille als das Vermögen der praktischen Vernunft wird der „an sich selbst gute Wille“ (GMS, 14) genannt. Der Wille an sich ist kein Vermögen, ausschließlich das Gute zu wählen. Daher ist ein objektives Prinzip nötig, den Willen zu zwingen (GMS, 33). „Sollen“ ist die Anerkennung des Schuldspruchs für den Willen, der einen subjektiven Charakter hat. Kant, der nach dem Wesen der menschlichen Endlichkeit fragt, ermöglicht das ‚Was’ des Menschen durch das ‚Sollen’. Das Sollen ist eine Formel des objektiven Prinzips, das den Willen des kantischen subjektiven Menschen zwingt. Die Idee des Sollens rechnet mit der würdevollen Menschlichkeit, die in dem Menschen selbst erweckt wird (KpV, 102)⁸⁰.

Das „rein“ des Willens im kantischen Sinne wird von dem Begriff „unendlich möglichen Sein“ her gedacht und auf Zeit-Raum als Quantität angewendet. Kant hat den den Willen bestimmenden Grund von diesem „rein“ her als das Sittengesetz identifiziert. Aber darin liegt das folgende Problem: Wie wird bewiesen, daß reiner Wille oder reine Vernunft objektiv sind?

⁷⁸ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 38.

⁷⁹ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Der Philosophischen Bibliothek Bd. 41.

Kant sagt: „Die objektive Realität“ einer „reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetz a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben“ (KpV, 65). Kant meint, „solange der Wille in der Tat unvermeidlich bestimmt wird, ist er als ein Faktum, d.h. dass er objektiv existiert. Und die praktische Vernunft als *causa noumenon*, d.h. die vom reinen Verstand her entsprungene Ursache, die der freie Mensch hat, kann zugleich objektiv existieren (ibid.).

Zu der zweiten Frage:

Worauf wird der reine Wille Kants zurückbezogen, um die Möglichkeit geschehen zu lassen? Damit wir möglich sind – oder in den Worten Kants gesagt: „wenn man von dem empirischen Gegenstand zu dem transzendentalen aufsteigen will“ (KrV, B573)⁸¹ –, muss das handelnde Subjekt als intelligibles Wesen begriffen werden (KpV, 122)⁸². Das heißt dadurch, dass der Wille des handelnden Subjektes auf den intelligiblen Charakter zurückbezogen wird, geschieht das Seinkönnen. Also: Die reine praktische Vernunft ist die Kausalität des Willens (KpV, 104).

Wie Heidegger sagt, läuft „die Wirklichkeit der reinen praktischen Vernunft“ (GA 31, 290) erst dann ab, wenn der Wille wirklich gewollt wird. Was bedeutet das, dass der reine Wille in die Wirklichkeit will? Hier tritt die Frage auf, wie der reine Wille und die Sinnenwelt zur Einheit gebracht werden können.

Ist es denn selbstverständlich klar, was Kant mit dem „transzendentalen Schema“ (KrV, A138)⁸³ erläutert? Das, was in der Anschauungsform gegeben ist, ist mit der Zeit und dem Raum gleichzeitig gegeben. Und das ist die Synthesis durch die Kategorien.

Das Problem der Einheit von Verstand oder reiner Vernunft (oder dem ‚ich denke‘ im Kontext Heideggers) und der ‚Zeit‘ ist nichts anders als das Problem der Einheit der intelligiblen Welt und der Sinnenwelt. Im Vollzug ist beides einheitlich: Der Verstand hat des notwendigen Vollzugscharakter um sich selbst „in der Zeit“ darzustellen (GA25, 430).

⁸⁰ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 38.

⁸¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 37a.

⁸² Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 38.

⁸³ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 37a.

Die Einheit der intelligiblen Welt und der Sinnenwelt könnte man als Phänomenwelt denken. Für diese Überzeugung kann ich folgende Textstelle nennen: jede Handlung ist „die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft“ (KrV, A553).

Bei Kant ist die Zeit der Beginn des Phänomens in der Zeit. In der intelligiblen Welt geschieht keine ‚Zeit‘. Der reine Wille ‚ek-sistiert‘ in die intelligible Welt der Vernunft und nimmt dort einen Angelpunkt, um seinen Willen durchzusetzen. Jedoch das, was die Vernunft sich bewegen lässt, d. h. das, was die Fähigkeit des Anfangens beinhaltet, ist die Wirkung der Sinnlichkeit (KrV, B580). Von diesem Gedanken her ist folgendes anzuführen: Die intelligible Welt (die Sittenwelt) ist der Grund der Bestimmung des Willens. Das Menschensein fängt mit der intellektuellen Ordnung in seiner Sinnenwelt an. Der reine Wille kommt von der intelligiblen Welt her zurück und muss in die Wirklichkeit der Sinnenwelt eingehen. Sonst kann er nicht anfangen. Diese Wirklichkeit der Sinnenwelt verwirklicht die Integration von reiner Vernunft und ‚Zeit‘.

Die Schwierigkeit bleibt noch. Woher bezieht der reine Wille, der nach Regeln beginnt zu handeln, seine Art und Weise des Durchführens? Angenommen, daß ein reiner Wille sich Regeln gemäß vollzieht, so geschieht das Folgende: Weil der Vollzug dieses Willens keine Ursache hat, „Gegenstände zu erkennen“ (PrV, 59)⁸⁴, wird das Sein der Gegenstände, die keine Gegenstände der Erkenntnis sind, in der Durchsetzung des reinen Willens abgewertet oder ignoriert. Es ist unmöglich, dass der Erkenntnisgegenstand der Sinnenwelt „rein“ ist.

Bei Kant wird das Geschehen des Sollens wichtig, um die Aporie des „reinen Willens“ und der ‚Zeit‘ zu lösen. Dem Geschehen des Sollens entspricht die „Ek-sistenz“. Im Raum der Zeit des Anwesens des Ich übernimmt das „Sollen“ die Ordnung des reinen Willens und gleichzeitig der Sinnenwelt.

Ich denke, das Problem des Willens im Raum der Existenz Heideggers sollte durch das Seinkönnen als Verhalten gelöst werden. Das Problem des Willens der Existenz kommt daraus, dass die Analyse des Sinnes des Seins überhaupt anhand des Seins des Seienden durchgeführt wird, und dass die existenziale Erschlossenheit im Da nur zum menschlichen Dasein selbst bezüglich ist. Das Anwesen des Ich bezieht sich auf kein Vorhandenes, sondern auf den Verhaltensbezug, der im Zusammenhang mit der kantischen Erkenntniswirkung steht. Dafür muss der Zeitcharakter als das Anwesen jeweils örtlich bestimmt werden.

In „Vom Wesen der Wahrheit“ konstituiert sich die Erschlossenheit nicht nur als das Wesen des Seins des Seienden, sondern auch als das Wesen des Seins selbst. Die Erschlossenheit des Da des Daseins ist zugleich ein Offenes für das Wesen des Seins selber; anders gesagt, für das Seinlassen des Seienden (vgl. GA9, 189). Das Seinlassen des Seienden ist der Vollzug des Wesen des Seins selber im Offenen. Also: Die „Offenständigkeit des Verhaltens“ (GA9, 185) bedingt das Problem des Willens in dem Raum der Existenz. Dieses Offenbare bindet „jegliches Vorstellen“ (ibid.) des Ichwillens. „Die Offenständigkeit des Verhaltens“ ermöglicht innere „Richtigkeit“. „Das Wesen der Wahrheit“ ist dieses Richtmaß (ibid.). Heidegger denkt in „Vom Wesen der Wahrheit“ noch weiter, dass zu der Wahrheit das Unwesen gehört; In der Wahrheit erscheint „die Verbergung als das erstlich Verborgene“ (GA9, 194). Durch diese Betrachtung des Unwesens (eines Ereignisses) wird das Problem des existenzialen Willen relativiert (vgl. S4 , Hinweise für das Ereignis als Zeit-Spiel-Raum in „Sein und Zeit“ und in „Vom Wesen der Wahrheit“).

1-2 Das In-der-Welt-sein und das Problem des Phänomens

1-2-1 Die Existenz als Transzendenz, aber wohin?

In welchem Verhältnis steht denn die Existenz überhaupt zur Transzendenz? Wir haben in 1-1 gesehen, dass der Faktor des existenzialen Daseins als des In-der-Welt-seins den subjektivistischen Willen impliziert. Das existenziale Dasein bekommt in der Transzendenz seinen endlichen Grund als In-der-Welt-sein.

Wohin verweist der Begriff „Transzendenz“ im Kantbuch „Kant und das Problem der Metaphysik“ (1929)? Er verweist auf die reine Vernunft. Heidegger versucht, die reine Vernunft Kants zur phänomenologischen Destruktion⁸⁴ zu bringen. Mit dieser Destruktion ist bezeugt: Die endliche Transzendenz (GA3, 243) ist keine „an sich wahre absolute Erkenntnis der Endlichkeit“ (GA3, 236), sondern die Wahrheit der Endlichkeit des Erkennens.

⁸⁴ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 38.

⁸⁵ Vorwort von „Kant und das Problem der Metaphysik“, 1. Auflage.

Nach Haeffner: „Die Interpretation Kants hat für Heidegger nur den einen Zweck, in das Wesen der Metaphysik, das heißt in den Zirkel zwischen Sein und endlicher Transzendenz ‚nach der rechten Weise hineinzukommen‘“.

Heidegger sieht in der „Kritik der reinen Vernunft“ die Grundlegung der Metaphysik - Grundlegung dadurch, dass die Quelle der metaphysischen Erkenntnis, nämlich die Vernunft als das Vermögen der Prinzipien, durchleuchtet wird“ (Haeffner 1981, 25. in: Heideggers Begriff der Metaphysik).

In der Transzendenz⁸⁶ des endlichen Wesens erhält das transzendierende Dasein einen Spielraum, „innerhalb dessen ihm etwas ‚korrespondieren‘ kann“ (GA3, 71). In diesem Spielraum wird der Ursprung „der reinen Synthesis“ als „Grundlegung der ontologischen Erkenntnis“⁸⁷ (GA3, 65) enthüllt. Die reine Synthese als Grundlegung der ontologischen Erkenntnis heißt die „Wesenseinheit von reiner Anschauung und reinem Denken“ (GA3, 61). Das, was die reine Anschauung durch die Affektion dem reinen Denken bietet, ist Zeit und Sein. Dem reinen Denken ist „das reine Mannigfaltige“ angewiesen (GA3, 62); die Grundlegung der „ontologischen Erkenntnis“ ist Zeit und Sein.⁸⁸

Diese Transzendenz hat mit dem Phänomen als Möglichkeit zu tun. Dadurch, dass der Spielraum der Transzendenz ontologisch endlich begründet wird, erscheint⁸⁹ das Seiende. Warum kann man denken, dass das (Erscheinen) als Möglichkeit *ist*? Nur wenn das „schon vorhandene Seiende von sich aus begegnen kann“ (GA3, 70), vermag das endliche Erkennen zu bestehen. Mithin sind das Erscheinen des Phänomens und das Zustandekommen der ontologischen endlichen Erkenntnis auf der gleichen Ebene. Dass das Phänomen möglich *ist*, entspricht der Entstehung der ontologischen endlichen Erkenntnis.

Das, was im transzendentalen Horizont durch die ontologische Erkenntnis vernommen wird, ist Nichts (GA3, 121). Wie kann das Nichts im Allgemeinen gefunden werden? Wir können das Seiende nicht im Ganzen erfassen. Dies ist jedem gewiss. Heidegger sagt dennoch, dass in der „Langeweile“ (GA9, 110) der Mensch das Seiende im Ganzen kennenlernen kann. Die Langeweile ist das von der Zeitlichkeit durch und durch bestimmte Heimweh⁹⁰, in das die eigentliche Existenz fällt. Wir legen uns ins Seiende im Ganzen, falls wir in dem „eigensten

⁸⁶ Wo wird die Transzendenz ausgebildet? Der Grundquelle der reinen Synthesis besteht in der Einbildungskraft. (GA3, 196). Die reine Synthesis ist die Einheit von Apprehension, Reproduktion, Rekognition. „Das dreifach-einigende Bilden Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart“ ermöglicht „die reine Synthesis“. Die Transzendenz bildet sich in dieser Einheit (ibid), mit der Terminologie von „Sein und Zeit“ gesagt in der Zeitlichkeit.

⁸⁷ Haeffner, 1981, 27: Die „reine ontologische Synthesis ist Transzendenz“.

⁸⁸ Der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis, die in „Kant und das Problem der Metaphysik“ untersucht wird, ist der „transzendente Schematismus“ (GA3, 101). Der Schematismus ist der Versuch, „dem Begriff ein Bild zu verschaffen“ (GA3, 102). Dadurch wird die von der Erfahrung freie Erkenntnis (GA3, 101) ermöglicht. „Die Fragen nach der Möglichkeit des Seinsbegriffes“ (GA3, 226) werden gefragt mit der „Frage nach dem Wesen des Verstehens von Sein überhaupt“ (ibid.), d.h. der Frage nach dem „inneren Bezug zur Endlichkeit im Menschen“ (ibid.).

Fischer 1990, 134: Während „Kant die Einheit der Subjektivität als ‚bloß hypothetisch‘ (B 677) fasst“, „versucht Heidegger, diese Einheit der Subjektivität durch Ausschreiten des hermeneutischen Zirkels phänomenologisch aufzuweisen“.

Haeffner, 1981, 26: Während „die empirischen Synthesen wahr oder falsch sein können, ist die ontologische Synthesis immer wahr“.

⁸⁹ ibid: Die ontologische Synthesis ist „der immer offene ermöglichende Spielraum für jegliches Erscheinen von Seiendem“.

Enthüllungssinne" (GA9, 111) sind, d.h. falls wir in der Angst sind. In der Angst überkommt uns das „im Ganzen" (GA9, 110), anders gesagt, verlieren wir in diesem „im Ganzen“ den Boden unter den Füßen. Dies ist in Analogie zum Entzug des Seins zu verstehen. Beim Erhalt des Seienden im Ganzen steht das Dasein der ontologischen Differenz gegenüber, anders gesagt, das Dasein versteht, dass es nie Sein werden kann. Das Nichts *ist* dort, wo das Dasein erkennt, dass es ein Seiendes und nicht das Sein selbst *ist*. Wenn das Sein, das von dem Seienden abgetrennt ist, als *ist* zum Vorschein kommt, gleicht das dem *Tod*.

Im Kantbuch erörtert Heidegger, indem er das „X“ Kants (KrV, A108f, A235f)⁹¹ aufgreift, das Nichts (GA3, §25). Das „X“ Kants, das nicht der Gegenstand der Möglichkeit der Erkenntnis des Seienden sein kann, legt Heidegger als reinen Horizont aus. Das heisst: „Transzendente“ Kants, das die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis des Subjekts ist, wird von Heidegger in die Welt der ontologischen Erkenntnis eingezogen. Dadurch wird das „X“, anders gesagt der transzendente Gegenstand (GA3, 122), der die Korrelation der reinen Apperzeption ist, zum „Horizont eines Gegenstehens“ (GA3, 123). Dieser Horizont, der „das in ihm Begegnende als solches in das Thema“ vordrängt (ibid.), ist das Nichts. Das Nichts wird in der Transzendenz gewusst, und die Erkennung des ‚das Nichts *ist*‘ bedeutet zugleich, dass man das Sein des Anderen als solches oder es auch als Phänomen erblicken kann.

Dort, wo das Nichts *ist*, eröffnet sich die Möglichkeit des Phänomens. Das Wesen der menschlichen Endlichkeit findet das Sein als Grund in der ontologischen Differenz: „das Sein selbst *ist* im Wesen endlich“ (GA9, 120). Das Nichts bringt dem Dasein dadurch das Seiende im Ganzen, dass das Nichts den Boden des Seinkönnens des Daseins selbst aufbricht, welches das Seiende im Ganzen existenzial übersteigt. Dieses meint dasselbe wie das folgende: Wenn das Seiende im Ganzen nicht erscheint, kann das Dasein nicht sein. Von dem Standpunkt der ontologischen Erkenntnis her gilt zugleich die folgende Fassung des ‚obersten Grundsatzes‘ Kants: „das ein Erfahren Ermöglichende ermöglicht zugleich das Erfahrbare bzw. Erfahrene als ein solches“⁹² (GA3, 119). Dieser Satz ist „der Ausdruck der ursprünglichsten *phänomenologischen Erkenntnis* (Herv. v. Verfasser) der innersten einheitlichen Struktur der Transzendenz“ (ibid.). Hier wird mitgeteilt, dass das Phänomen erscheint. Das oben genannte

⁹⁰ Kawahara, Heidegger, Heidegger-Japan heute-ostasiatisches Denken, in: Heidegger und die Gegenwart, 311-330, Tokyo 1989.

⁹¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 37a.

⁹² Das heißt die Phänomenwelt, die Kant als Möglichkeit der Erkenntnis fasst, ist auch die Bedingung des ontischen Seinkönnens.

Seiende im Ganzen ist in diesem Sinne das Phänomen, das Phänomen scheint in der Möglichkeit hervor⁹³.

Das Phänomen in der Transzendenz, das als das Seiende im Ganzen (GA9, 165) betrachtet wird⁹⁴, *ist* als Grund der Endlichkeit des Daseins, und auf diesem Grund *ist* das Dasein zur Freiheit. „Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst“ (GA9, 163). Das Dasein übersteigt sich selbst durch seinen Entwurf. Ineins mit diesem bricht das Dasein ins Seiende ein. In diesem Augenblick weltet das ‚es‘. Das ‚es‘ lässt das Unwesen des endlichen Daseins in seinem Existieren ‚überwinden‘ (GA9, 174). Das ‚es‘ ist die Endlichkeit des Seins, das Seiende im Ganzen.

Das Seiende im Ganzen, d.h. das Phänomen, ist der Grund der Transzendenz, und es gehört dem Nichts des Daseins. Wenn der Fragende sich in der Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht viel mehr Nichts?“ (GA9, 122) zum Gegenstand dieser Frage macht, kommt das Seiende im Ganzen mit dem Grund der Endlichkeit „zu sich selbst“ (GA9, 120).

Die Mitte der Transzendenz ist dort, wo die Zeit und der Raum der Transzendenz zum Phänomen werden. Denn das Seiende kommt als das Endlichsein zu sich selbst, mit der Zeit, die in der Frage ‚*ti to on*‘ *ist*, d.h. mit der Zeit der Jetzt-Folge. Die Zeit der Jetzt-Folge ist jedoch in der Dimension der transzendentalen Existenz ein ander Modus der Zeit.

Wir müssen versuchen, zu fragen, ob die unausweichliche spekulative Erfahrung der Existenz als Transzendenz nach außen geöffnet werden kann. Wir stehen unter der Frage: Wie kann „die subjektive Zeit überhaupt objektiv sein“? (GA21, 297). Diese Frage entspringt dem Zweifel daran, „aus ihrem Apriori auf ihre [der Zeit] Subjektivität“ (ibid.) argumentieren zu können. Zu dieser Frage kann Folgendes deutlich gemacht werden: Die Existenz als Transzendenz erscheint als das Phänomen, als das Sichzeigende.

Die Transzendenz ist die Transzendenz zur Welt hin. Die Welt kann innerhalb und außerhalb des Daseins sein. Die Transzendenz in der inneren Welt des Daseins *ist* im Da des Daseins. Dieses Da ist Ort und Zeit: „Raum und Zeit“ müssen sich „so zeigen können, sie müssen zum

⁹³ Die Transzendenz bildet sich in der dreifach-einigenden Zeit. In dieser einigenden Zeit wird die reine Synthesis des Seinkönnens der Phänomenwelt gebildet, d.h. die reine Synthesis des Seinkönnens der Verwurzelung in der Zeit (GA3, 196).
Vgl. GA24, 452: Wie gibt die „phänomenologische Interpretation erst die Möglichkeit?“

Phänomen werden können” (SZ, 31). Das Dasein, das im Da in der Konstellation der Temporalität ist, zeigt sich als Phänomen (vgl. GA24, 429: „Temporalität ist die ursprünglichste Zeitigung der Zeitlichkeit als solcher”). In dieser Erscheinung ist das Sein mit seinem Wesen zusammen: das Sein hat dass und wie „im Erscheinen *mit* seinem Wesen” (EiM, 78). Sein und Seinsstruktur ‚zeigen sich‘ (SZ, 29) darin, dass das Seiende mit dem Sinn des Seins zusammen ist.

Dass die Existenz als Transzendenz als Phänomen erscheint, bezieht sich auch auf die Räumlichkeit, die das menschliche Dasein hat. Dem Dasein gehört die räumliche Erschlossenheit (SZ, 110). Diese Räumlichkeit vermag zum einen die Existenz als Transzendenz nach innen, zum anderen die umweltliche Bewegung. Die Seinsverfassung des In-der-Welt-seins lässt dem Dasein je Seiendes in die Nähe begegnen (SZ, 105), und diese Begegnung erscheint. Das Dasein selbst erscheint. Welches Merkmal zeigen die innere räumliche Welt und die Phänomenwelt? Das existenzfähige Dasein wird in seinem Da immer konfrontiert mit der Invasion des Wirklichen, d.h. des Vorhandenen, anders gesagt der Macht des Seins als Sichzeigendes. Andererseits ist das Vorhandene seiner selbst ein Sich-zeigendes, das vom existenzfähigen Dasein in einen ihm möglichen Zugang genommen wird. Weiter könnte man sagen: das Wirkliche erscheint, wenn es zu dem intentionalen Gegenstand des Seins des Da wird. Auf der Erscheinung schwimmt der Schein des Seins (vgl. EiM, 83).

Die Apriorität der Zeit, die der Transzendenz gehört, kann sich hinsichtlich des Seinkönnens darauf beziehen, dass die objektive Zeit existenzial ist⁹⁵. Die Existenz als Transzendenz kann auch die Umgebung mit anderem Seienden übernehmen. Die Zeitlichkeit ist die Grundlage der Transzendenz des Daseins (GA24, 429). Die Zeitlichkeit hält sich selbst ekstatisch (vgl. GA24, §21), wird in der Zeit dem Selbst eigentlich und kehrt ins Da, ins begegnende Seiende zurück (SZ, 166)⁹⁶. Das ist die Dimension, in der die Zeitlichkeit das Phänomen eröffnet. Das im Da begegnende Seiende ist Zuhandenes. Die Zuhandenheit zeigt ein Weltverstehen (GA24, 7, 429), das die Konstellation des in die Zeit geworfenen Seins ist. Zuhandenes ist ein Begriff,

⁹⁴ Das „Inmitten-sein“ (GA9, 166) der Transzendenz besagt, im Phänomen, zu sein.

⁹⁵ GA 20, 101: „Die Phänomenologie hat demgegenüber gezeigt, dass das Apriori nicht auf die Subjektivität beschränkt“ ist. „Die Charakteristik der Ideation als einer kategorialen Anschauung hat deutlich gemacht, dass es sowohl im Felde des Idealen, also der Kategorien, als auch im Felde des Realen so etwas wie die Abhebung von Ideen gibt“.

⁹⁶ SZ, 366: Beim „Transzendenzproblem“ ist zu fragen: „was ermöglicht es ontologisch, dass Seiendes inner weltlich begegnend als Begegnendes objektiviert werden kann?“.

mit dem Heidegger das Eigentliche von der Zeit her denkt. Heidegger leitet diesen Begriff von dem *aei on* her. Das *aei on* bezeichnet „das Immerseiende“ (GA24, 430), d.h. dasjenige, das ständig im Seinsverständnis ist. Durch die Rücksichtnahme auf eine solche Zeit, anders gesagt, darauf dass, die Zeit ins Sein gebracht wird (GA24, 429 – 430), kann die Seinsweise des Menschen unterschieden werden.

Um mit dem Seienden in der Existenz als Transzendenz umzugehen, um ständig im Seinsverständnis zu sein, tritt ein neuer, grundlegender Aspekt des Seins auf. Die Zeitlichkeit des Daseins steigert sich nämlich zur zeitlosen Seinsart, die das Lichten heißt (GA24, 443). Damit denkt Heidegger die fundamentale Wahrheit (ibid.) als Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts.

Im nächsten Kapitel muss das Problem der ontologischen Erkenntnis, die in der Dimension geschieht, in der die Existenz als Transzendenz sich auf das Phänomen als Möglichkeit bezieht, deutlich gemacht werden.

1-2-2 Das Phänomen, Sorge als Denken⁹⁷

Für Heidegger muss die überlieferte Erkenntnistheorie in Frage gestellt werden. Ein Grund dessen liegt darin, daß in dieser Erkenntnistheorie das Verhältnis „zwischen Subjekt und Objekt“⁹⁸ (SZ, 60) als Erkenntnis angesetzt wird. Bei dieser Erkenntnistheorie bleibt die „Seinsart des erkennenden Subjekts“ (vgl. ibid.) unhinterfragt. Für Heidegger ist der hermeneutische Zirkel eine Erkenntnis: in den Zirkel des Verstehens „nach der rechten Weise hineinzukommen“ (SZ, 153). Dieser hermeneutische Kreis bewegt sich in „der existenzialen Vor-Struktur des Daseins selbst“ (ibid).

Man kann aber die Seinsart des erkennenden Menschen relativieren: das Subjekt, das in der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt irgendein Objekt erkennt, erkennt in *seiner Seinsverfassung* und das Dasein, das im hermeneutischen Kreis verstehend ist, versteht in *seiner Seinsverfassung*. Über das Erkenntnisproblem sagt Heidegger in Hinsicht auf die

⁹⁷ GA9, 331: „Der Mensch ist der Hirte des Seins. Darauf allein denkt ‚Sein und Zeit‘ hinaus, wenn die ekstatische Existenz als ‚die Sorge‘ erfahren ist“ (vgl. §44a, S, 226 ff)

Vgl. Das Denken, das sich aus der Seinsvergessenheit in das Ereignis charakterisiert. ZSD, 32: Das Denken, das mit „Sein und Zeit“ anhebt, ist zum einen „das Erwachen aus der Seinsvergessenheit“, zum anderen „das Sichstellen in sie und ein Stehen in ihr“. So ist „das Erwachen aus der Seinsvergessenheit zu ihr das Entwachen in das Ereignis“.

existenziale Seinsverfassung: Das Erkenntnisproblem muss im „Phänomen des Erkennens selbst“ und in der „Seinsart des Erkennenden“ (SZ, 61) bestehen.

Heidegger denkt, dass der Boden des Erkennenden phänomenal gewonnen⁹⁹ ist (SZ, 207). Der *logos* des Phänomens ist in der Rede, d.h. darin, dass man in dem, „was geredet ist“, sehen lässt (SZ, 32). Das ‚als etwas sehen lassen‘ ist eine phänomenologische Synthese. Im Phänomen erscheint die Onto-Logik, oder sie kann im Phänomen entdeckt werden.

Heidegger führt in der Vorlesung „Logik - die Frage nach der Wahrheit“ (1925/26) in die Behandlung des Verhältnis von *logos* und Wahrheit zwei unterschiedliche Zeitbegriffe ein: die Zeit, die „die universale formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“ (GA21, §27) und die Zeit als Existenzial (GA21, §37). Aus dem zusammenhängenden Kontext deutet Heidegger an: Im Phänomen besteht die Onto-Logik. Und es gibt die Möglichkeit des Seinkönnens im Phänomen. Dieses ist von den Interpretationen zu Aristoteles und Kant her abgeleitet, in einer Spiralfaltung ihres Inhaltes mit der folgenden Reihe:

- 1 *Es ist* Sein, d.h. das Sichzeigende (das Phänomen) *ist*.
- 2 Das Dasein kann die Zeitlichkeit, d.h. den Seinsinn, in das ‚*Es ist* Sein‘ eingehen lassen.
- 3 Im Phänomen ist die Onto-Logik. In der Onto-Logik existiert die Möglichkeit des Seinkönnens.

Diese drei Gedanken Aspekte untersuchen wir noch ausführlicher.

1: *Es ist* Sein, d.h. das Sichzeigende *ist*. Dieses führt Heidegger an, indem er sich auf Aristoteles beruft: Der *logos apophansis*¹⁰⁰ bezeichnet den *logos* des von der Sache her Sehenlassens, daher den *logos* des Seins, d.h. des *ist* (GA 21, 133). In dem entdeckten Ort könnte man sagen: es *ist* (vgl, GA21, 135). Die phänomenalen Zusammenhänge gehen dem Schema des logischen Urteils voraus (GA21, 138).

⁹⁸ S Z, 60: „Wie kann das Erkennen überhaupt einen Gegenstand haben?“

⁹⁹ Die „verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen“ gewinnen nicht erst „den Boden phänomenal gesicherter Problematik“ (S Z, 207). Dies bedeutet: der Boden des Erkennens ist phänomenal gewonnen.

¹⁰⁰ SZ, 33: Die Funktion des *logos* als *apophansis* liegt „im aufweisenden Sehenlassen von etwas“. Mithin kann „der *logos* die Strukturform der Synthesis“ haben. Dies bedeutet: das Phänomen hat die Bedeutung ‚Syn-‘ von Synthesis.

Figal, 1989, 42: Er [Heidegger] liest „die Aristotelische Bestimmung des *logos apophantikos* unter einem anderen Aspekt“. Die *logoi* des *logos apophantikos* bedeuten: sie lassen etwas sehen, das „wahr oder falsch“ sein kann.

Figal, 1989, 63: „Wenn Aristoteles zufolge nicht nur der *logos apophantikos*, sondern auch das Seiende selbst *alethes* ist, so ist damit die Zugänglichkeit des Seienden für den *logos* gemeint“.

Weiter sagt Heidegger in der Kantinterpretation die menschliche Endlichkeit betonend: Zeit und Raum sind als Anschauung zunächst und vor allem gegeben (GA21, 278). Dass die Erscheinungen gegeben sind besagt, dass nicht Nichts gegeben ist¹⁰¹ (GA 21, 281).

2: Das Dasein kann die Zeitlichkeit, d.h. den Seinssinn in das ‚*Es ist Sein*‘ eingehen lassen. Aber wie lässt sie dieses eingehen? Hier bezieht sich Heidegger auf griechische Quellen. Der Seinssinn ist Zeit. Die existenziale Zeitlichkeit kann sich zu einer temporalen Existenz¹⁰² entwickeln; das Verhalten des Bedeutens „als“ (GA 21, 146) ist eine „Grundart“ (GA21, 149) des In-der-Welt-seins und in diesem Verhalten des Bedeutens ‚als‘ entsteht ein Bezug. Das heißt: das Ich, das das „Als-Was und Wozu“ versteht, und das Ich, das mir immer vorweg ist, kommt zum Begegnenden zurück, um es zu fassen (GA21, 147). Dem *logos* des Erkennens ‚als‘ ist diese wirkliche¹⁰³ Existenz immanent.

Die Frage gilt immer noch: Wie lässt die Zeitlichkeit den Seinssinn des Daseins ins ‚*Es ist sein*‘ eingehen? Heidegger untersucht das Problem, das in der „sachlichen Untersuchung Kants“ (GA21, 310) liegt. Was ermöglicht den „Zusammenhang von Zeit überhaupt und Ich denke überhaupt“ (GA21, 311)? Heidegger meint: Dieser Zusammenhang *ist* als Grundzusammenhang des Daseins überhaupt (ibid.), d.h. in dem Sinne von ‚Es gibt Zeit‘. Das ‚Es gibt Zeit‘ soll gedacht werden als Moment der Existenz. Das ‚Zeit und Ich denke‘, d.h. ‚Es gibt Zeit‘, bestimmt den Sinn des Seins (GA 21, 278).

3: Im Phänomen besteht die Onto-Logik. In der Onto-Logik existiert die Möglichkeit des Seinkönnens. Dass die Onto-Logik im Phänomen ist besagt, dass der *logos* des Seins im Phänomen ist. Anders gesagt: es gibt Erscheinungen, die an sich ein Ganzes¹⁰⁴ oder das Eine zeigen. Aristoteles interpretierend sagt Heidegger: Es bedeutet das Entdecktsein, dass das

¹⁰¹GA21, 281: Sofern „eine Mannigfaltigkeit ist, liegt schon im Gegebenen der Erscheinungen eine gewisse Artikulation, d.h. es ist nicht nichts gegeben, sondern Mannigfaltiges“.

¹⁰² GA24, 429: „Temporalität ist die ursprüngliche Zeitigung der Zeitlichkeit als solcher“.

Figal, 1989, 333: „Temporalität ist keine von der Zeitlichkeit verschiedene Zeit: sie ist vielmehr dieselbe, aber ohne die zeitlichen Schemata“.

¹⁰³ Vgl. GA 21, 150, Paragraph 2.

¹⁰⁴ Ich mache aufmerksam auf den „Sorge“-Charakter als ‚Ganzheit‘. Figal bezeichnet ‚Sorge‘ als „die Ganzheit der Offenheit des Seienden“. Er geht aus der Ganzheit der Sorge auf die Strukturbestimmung der „eigentlichen Sorge“ und des Terminus „Verfallen“ ein. (Figal 1989, 250).

Seiende an seinem Sein *ist*¹⁰⁵. Mit dem entdeckten Seienden *ist* das Sein selbst ineins mit diesen Einzelnen. Diese Erscheinung des ‚syn‘ oder des ‚en‘ ist der *logos*, der wahr *ist*.

Die Fassung der phänomenologischen „Chronologie“ Heideggers ist: Das Urteilen des Verstandes steht im Zusammenhang mit dem Phänomen der Zeit (GA 21, 197). Und das räumlich-zeitliche Bestimmte, d.h. das, was man *ist* nennen kann, ist die Einheit der Natur selbst (GA 21, 320). Und das Phänomen überhaupt ist in der Natur beisammen.

Die Möglichkeit des Phänomens ist die Möglichkeit des Seinkönnens. Das Seinkönnen der Möglichkeit des Phänomens gehört in einer bestimmten Weise zum Vorhandenen. Das Seinkönnen *ist*, aber nicht in dem Masse wie Vorhandenes. „Wie kann etwas in gewisser Weise zum Vorhandenen gehören, ohne ein Vorhandenes zu sein, und zugleich als dieses zum Dasein gehören, ohne etwas Subjektives zu bedeuten?“ (GA24, 97). Dieses ‚etwas‘ kann man als Seinkönnen bezeichnen.

Im Denken der Möglichkeit des Seinkönnens ist die Verfassung der Sorge selbst ein „Denken“¹⁰⁶. Die ontologische Erkenntnis wird deutlich im „jetzt, da ich mich so und so verhalte“ (GA 21, 398)¹⁰⁷. Im Verhalten geschieht das Jetzt-da des Erkennens. Falls jetzt ein Verhalten zur Gegenwart *ist*, d.h. vor dem Seinkönnen *ist*, kommen zwei Phasen des Seinkönnens in diesem *ist* vor: die eine im Zeitcharakter der ‚Jetzt-Folge‘ und die andere im Zeitcharakter der Sorge. Beim Seinkönnen im Zeitcharakter der ‚Jetzt-Folge‘ *ist* diese Zeitlichkeit möglich als ‚schon gewesen sein‘ und nach vorne ‚zukünftig sein‘. Beim Seinkönnen im Zeitcharakter der Sorge *ist* diese Zeitlichkeit möglich als gemeinsame Grundlage von ‚vorweg‘ und ‚schon‘. In dieser Grundlage kann das Gewesensein der Zeitlichkeit des

¹⁰⁵ Nach Figal; Aristoteles bleibt mit der Frage nach dem „seiend“ am Aufgewiesenen (*legomenon*) oder am Entdeckten orientiert (1989, 52). Figal meint; Bei Heidegger haben die Frage nach dem Sein *legomenon* und die Frage nach dem Entdeckten eine enge Beziehung. Er nimmt „das Problem der Einheit des Seins“(S Z, 3) heraus. „Heidegger macht diese Mehrzahl (der Kategorien) zum Problem, wenn er fragt: „welches ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende, einfache, einheitliche Bestimmung von Sein? Eine solche Frage lässt sich überhaupt nur stellen, wenn man die Aristotelische These, die einheitliche Verwendung von ‚Sein‘ bestehe in der Verwendung auf eines hin, nämlich auf das in seiner selbständigen Bestimmtheit Vorliegende, nicht mehr akzeptiert“. Figal sagt weiter; Wenn die zwei Fragen (nach dem Sein und nach dem Entdecken) in einer engen Beziehung stehen, „so ist es naheliegend, das Problem des Seins als Problem der Einheit des Entdeckens in seinem Zusammenhang zu verstehen. Vom Entdecken in seinem Zusammenhang könnte man dann auch sagen, dass es in jeder Verwendung des Verbuns ‚sein‘ erscheint“.

¹⁰⁶ SZ, 196: „Die ontologische elementare Ganzheit der Sorgestruktur kann nicht auf ein ontisches ‚Urelement‘ zurückgeführt werden, so gewiß das Sein nicht aus Seiendem ‚erklärt‘ werden kann.“ Man könnte an dieser Textstelle Heideggers Sein als Seinkönnen denken.

Vgl. Schulz, 1969, 104: In der Ganzheit ist das Dasein als Sorge sich vollziehend. Dieses Grundgeschehen ist das Dasein selbst.

Vgl. Figal, 1989, 339: An dieser Stelle spricht er über die Zeitlichkeit als ‚Sein‘ der Sorge: Die Sorge hat den zukünftigen Charakter und entwirft sich auf Präsenz hin.

Seins zukünftig, d.h. möglich sein. Solange das Gewesensein der Zeitlichkeit des Seins ein Element ist, mit dem das Sein des Daseins konstituiert ist – Warum könnte es nicht so sein? Denn das Dasein *ist Da* – denkt auch die Sorge um das ‚Schon‘ das Seinkönnen. Denn das Möglichsein heißt, daß das Ganzsein des Daseins sich auf die Möglichkeit bezieht¹⁰⁸.

Die Möglichkeit, die Sorge hat, ist die des Phänomens¹⁰⁹. Die Einheit von Besorgnis oder Fürsorge um Andere und Sorge um sich selbst besteht als temporale Möglichkeit. Wie ist das zu verstehen? Ein Zeitmodus der Gegenwart¹¹⁰ hat in der Praxis die zeitliche Bedeutung, dass man sagen kann: ‚etwas ist‘. Es kann eine Erkenntnis gegeben sein, in dem Sinne, dass die zeitliche Bedeutung das *ist* anerkennt. Diese Erkenntnis ist in der Gegenwart der Sorge anwesend¹¹¹. Man erkennt hier, dass die Sorge ein Phänomen und die Möglichkeit ist (GA 21, § 17). Das Schon, das die Zeit der Sorge aufbaut, ist „die Indikation des Apriori der Faktizität¹¹²“ (GA 21, 414). Hierin liegt die Möglichkeit des Phänomens.

Das heißt: in der Zeitverfassung der Sorge ist das, was das schon Gegebene apriorisch bestimmt. Das schon Gegebene ist das Phänomen. Von Bedeutung ist, wie man a priori und Phänomen denkt. Wenn Kant ‚Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt‘ (KrV, B50)¹¹³ sagt, heißt das, dass die Möglichkeit der Apriorität darin liegt, dass die subjektive Zeit apriorisch das Phänomen, also die Vorstellung bestimmt. Das Phänomen ist das Vorgestellte und weil das Vorstellen des Menschen in der Zeit ist, ist zugleich das Phänomen, das als Vorgestelltes ist, in der Zeit. Bei Kant beurteilt das Subjekt das Phänomen apriorisch.

Welche Entfaltungsphase zeigt, dass die Sorge das ‚Was‘ der Lichtung des Phänomens in der Zeit durchführt? Dieses muss als Nächstes dargestellt werden.

¹⁰⁷ Vgl. Figal, 1989, 275: Die Sorge, die „sich als Möglichsein zum Verhalten und im Antworten auf das bervorstehende Sein vorweg“ ist, ist in der Offenheit des Seienden „gegliedert“.

¹⁰⁸ Die Sorge denkt auch das Seinkönnen.

Vgl. Figal, 1989, 339: Die Sorge kann „als ‚Sichvorweg‘ in der Tat im Ausgang von der Zukunft charakterisiert werden“.

¹⁰⁹ Vgl. S Z, 196: „Die Explikation des Seins des Daseins als Sorge zwingt dieses nicht unter eine erdachte Idee, sondern bringt uns existenzial zu Begriff, was ontisch-existenzial schon *erschlossen* (Herv. v. Verfasser) ist“.

GA21, 226: Die Grundstruktur des Daseins, „die wir verkürzt bezeichnen als Sorge“ schließt in sich „eine Mehrfältigkeit von Phänomenen“.

¹¹⁰ Das, was Heidegger von Kants These her weiter untersucht, ist die Gegenwart als Modus der Zeit einsichtig zu machen, „warum und wie Sein aus Gegenwart verstanden werden kann und muss“ (GA 21, 206).

¹¹¹ Figal, fragt, wie das Sein in den Blick gebracht werden kann. „Versteht man diese Verstellungen als das Offensichtliche, so ist Phänomenologie im Sinne Heideggers der Abbau des Offensichtlichen, und in einem solchen Abbau gilt es zu zeigen, dass das Offensichtliche in Wahrheit eine Modifikation des Phänomens ‚Sein‘ ist.“ (Figal, 1989, 50) Wenn Heidegger „Sein als ausgezeichnetes Phänomen“ bestimmt, „was ist es, [dann] was in einem ausgezeichneten Sinn ‚Phänomen‘ genannt werden muss?“ (Figal, 1989, 49-50).

GA21, 221: Die „Modi des Verhaltens zur Welt – also die Modi des Besorgens –“ entspringen „in der Sorge“.

¹¹² Figal analysiert das ursprüngliche Phänomen, „das die Zeitstruktur der Sorge trägt“ (Figal 1989, 276).

1-2-3 Das Entdecktsein und das Sichzeigende¹¹⁴

Das *lumen naturale* Heideggers hat eine existenziale ontologische Struktur.

Das *lumen naturale* im Sinne Heideggers ist anders als dasjenige des scholastischen Verständnisses. Dieses bedeutet das Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft. Bei Heidegger hingegen bedeutet es, dass das Dasein als In-der-Welt-sein „in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit“ (SZ, 132) hat. Dieses Dasein selbst *ist* als seine Lichtung (SZ, 133). Die existenzialen ontologischen Strukturen des Daseins nennt Heidegger *lumen naturale*. Das *lumen naturale* Heideggers ist das Seinslicht¹¹⁵ dessen, dass das Dasein zeitlich *ist*.

Das Entdecktsein gehört diesem Dasein als In-der-Welt-sein (GA20, 411). In der ontologischen Erschlossenheit der Sorge *ist* das Dasein beim Sein, *hat* Sein selbst, und *sieht* Sein (Vgl. GA20, 412). Das Entdecktsein heißt Vollzug des Seinsverstehens (GA20, 410) des ‚Ich kann‘ (GA20, 413). Denn das Dasein als In-der-Welt-sein ergreift¹¹⁶ das Sein in dem Entdecktsein. Im Entdecktsein tritt¹¹⁷ die Sorge¹¹⁸ in die Präsenz, und öffnet das Da des Daseins temporal. Die Sorge ist hier als ein endliches Seinshaftiges, und sie versteht die Zeit als eine ganze Seinsverfassung (GA20, 409).

Was hier entdeckt ist, ist in der Offenheit des Entdeckers, und gleichzeitig ist das Entdecktsein selbst seine Lichtung. Das Entdecktsein ist das Sichzeigende. Denn das Sein, das endlich ist, lässt beide sein.

Heidegger versucht die Phänomenologie auf der Grundlage der Frage nach dem Sein. In den „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“ (1925), wir befinden uns jetzt schon in dieser Vorlesung, ist gefragt: Wie kann die Erkenntnis des Sinns der Welt¹¹⁹ des Daseins, das das In-

¹¹³ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 37a.

¹¹⁴ Haeffner, 1981, 71. Hier erklärt er, wie „das Sein als das Apriori zum Vorschein“ kommt: „die[se] Seinsweisen als Weisen des Seins“ sind erkennbar, weil wir „schon im vornhinein das Sein in seinem Wesen“ verstehen. Die Metaphysik geht in Richtung Begriffsbestimmung.

¹¹⁵ Marks, 1961, 149 Marks sagt: Die Erschlossenheit des Daseins (von „Sein und Zeit“) heißt die „Wahrheit“ im ursprünglichen Sinne. „Da es ‚an ihm selbst gelichtet‘, sein eignes ‚Da‘ -, ist“ heißt Dasein in Sein und Zeit die Lichtung“.

¹¹⁶ Vgl. zur genetischen Analyse des ‚ich kann‘: Husserliana Bd.3, 261 und Phänomenologische Psychologie, Beilage X X VI, 258. Die Kommentare dazu von Ludwig Landgrebe (Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre in : Tijdschrift voor FILOSOFIE, 36 Freiburg 1976).

¹¹⁷ GA.20, 409: „Sorge in der bezeichneten Struktur als Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei etwas ist allererst die Bedingung der Möglichkeit für Drang und Hang“.

¹¹⁸ GA20, 412: „Sorge ist als Entdecktheit charakterisiert“.

¹¹⁹ Die „Bedeutsamkeit“ ist die Grundstruktur der Weltlichkeit (GA20, 272). Der Begriff Bedeutung ist „von der Intentionalität her gedacht“ und „deshalb ist der Begriff für Heidegger problematisch“. „Mit dem Gedanken

der-Welt-sein ist, phänomenologisch sein? Heidegger leiht sich von der Phänomenologie her drei Termini: Intentionalität, kategoriale Anschauung, und Apriori.

Die Intentionalität¹²⁰: In der Noesis-Noema-Struktur geht es um die Intentionalität als „die Mitgehörigkeit des Intentionum zur Intention“ (GA20, 63). In welchem Sinne ist die Intentionalität wichtig? Das Dasein entdeckt etwas. Dieses Dasein ist in der Welt und in der Möglichkeit. Das besagt: Das Dasein *ist* in der Möglichkeit entdeckt. Das heißt, dass das Dasein als Seinssinn entdeckt ist. Diese existenziale Komposition setzt Heidegger nicht als Korrelation des Bewusstseins, sondern er lädt sie in die Konstruktion der Intentionalität ein. Heidegger versetzt nämlich, die Intention und *dieser* Intention begegnend vorkommende intentionale Erfüllung in die Welt des Offenen¹²¹.

Die phänomenologische Intentionalität Heideggers ist als „Struktur eines Verhaltens“ (GA20, 48), und in dieser Intentionalität hat das Subjekt keine feste Position. Dem Subjekt gegenüber, das intentional seine Position verlässt, erscheint das Sichzeigende. Das Sein des Intentionums bildet den Sinn des Seins der Intention zusammen.

In dieser intentionalen Erfüllung besteht das „Erkennen“ (GA20, 217) in dem Sinne, dass das Dasein, das „bei seiner Welt“ ist, „seine Welt, in der es schon ist“, d.h. sein Sein erschließt (GA20, 218). Dieses existenziale Erkennen kann als „Wahrsein“ (GA20, 70) der Phänomenologie zum Verständnis gebracht werden. Das Wahrsein¹²² der Phänomenologie ist das, was von „der Identifizierung“ her als Wahrheit gemäss dem „Sachverhalt“ (GA20, 74) erweitert wird¹²³.

Für die intentionale Erfüllung spielt die Wahrnehmung eine grosse Rolle. Zur intentionalen Wahrnehmung wird in der Selbstgegebenheit und der Leibhaftigkeit (GA20, 54) einfach etwas schlechthin gegeben. Diese leibhafte Gegebenheit ist in der intentionalen Struktur immanent (GA20, 40).

Husserl meint, „dass es (,a priori‘) zum eigenen Wesen der Wahrnehmung gehört, ‚ihren‘ Gegenstand zu haben und ihn als Einheit eines gewissen noematischen Bestandes zu haben“

der Verweisung und Bewandnis ist bei ihm schließlich das Paradigma einer auf Gegenstände bezogenen Intentionalität bereits verlassen“ (Figal 1989, 94).

¹²⁰ Figal, 1989, 311: „Heideggers Intention ist es, die Aristotelische Konzeption der Zeit auf die in ihr versteckte Struktur der Zeitlichkeit hin zu untersuchen“.

¹²¹ Wenn man die Erschlossenheit gemäss der Struktur der Intentionalität auslegt, dann ist sie so etwas wie das Bewusstsein. Vgl. Figal, 1989, 158.

¹²² GA20, §6, 69-74

¹²³ Gethmann, 1974, 90: „Der phänomenologische Wahrheitsbegriff bezieht sich auf die Gegebenheitsweise der Sache selbst“.

(Ideen, 205)¹²⁴. Heidegger bildet einen Aspekt des Erkennens dadurch aus, dass er die phänomenologische Intentionalität als eine Struktur des Verhaltens (im Sinne Heideggers) annimmt. In diesem Fall gerät Heidegger nicht zur „natürlichen Einstellung“¹²⁵: „In dieser natürlichen Einstellung, in der wir solche Objekte vorfinden, verharren wir weiter und richten den Blick auf den Erlebniszusammenhang, und zwar unseren eigenen, realiter ablaufenden. Dieses Sichrichten auf unseren eigenen Erlebniszusammenhang ist ein neuer Akt, den man als Reflexion bezeichnet. In den Akten der Reflexion finden wir Gegenständliches, das selbst den Charakter von Akten, von Erlebnissen, von Weisen des Bewusstseins von etwas hat“ (GA20, 132). Es handelt sich für Heidegger um die ausgezeichnete intentionale Erfüllung, d.h. „die Wahrnehmung und Wahrnehmungsgegebenheit“ (GA20, 59). Jede Wahrnehmung unterscheidet sich von der realen Natur, denn die Wahrnehmung zeigt sich in der Unterscheidung von „Immanenz und Transzendenz“ (GA20, 134). „Was kann denn übrig bleiben, wenn die ganze Welt, eingerechnet uns selbst mit allem *cogitare*, ausgeschaltet ist?“ (Ideen, 57)¹²⁶ Für Husserl ist es wichtig, eine neue, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzte Seinsregion zu gewinnen (Ideen, 58), also „reines Erlebnis“, „reines Bewusstsein“. Heidegger fragt: warum soll das Sein des Bewusstseins abstrahiert werden? Fällt durch diese Abstraktion die Intentionalität, die das Erlebnis in seiner Struktur hat, nicht hindurch? Was bedeutet „die Sphäre des Bewusstseins sei eine Sphäre und Region absoluten Seins“? (GA20, 140) Diese Frage hängt mit der folgenden zusammen: Wo ist der Boden vom „Sein der transzendentalen Welt, von der Realität der Dinge?“ (ibid.).

Heidegger argumentiert die kategoriale Anschauung; sie ist die Anschauung vom Charakter der Ideation. Für die kategoriale Anschauung sind die Gegenstände nötig, mit denen Ideales fundiert ist. Diese kategorialen Akte bezeichnen die Gegenstände „aber selbst doch nicht“ (GA20, 92). Die Wesensanschauung bei Husserl ist „ein der Erfahrung, der Daseinserfassung analoges Bewusstsein, in welchem ein Wesen gegenständlich erfasst wird, so wie in der Erfahrung ein individuelles“ (Ideen, 13)¹²⁷. Bei Heidegger wird die kategoriale Anschauung von dem Aspekt her erörtert, wie man das Sein der Zeit in der Intentionalität schaut.

¹²⁴ Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, in: Husserliana Bd. III, 1 Haag 1976.

¹²⁵ Heideggers Kritik zielt ab auf „die Gleichsetzung des transzendentalen Ich mit dem methodischen Begriff des Konstituierenden und somit nicht einklammerbaren (weltlosen) Residuums“ (Gethmann, 1993, 26).

¹²⁶ Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, in: Husserliana Bd. III, 1 Haag 1976.

¹²⁷ Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, in: Husserliana Bd. III, 1 Haag 1976.

Heideggers Absicht liegt darin, die „Zeit“ (GA20, 34), d.h. das Phänomen von Sein oder Seinkönnen, die man durch die Intentionalität oder kategoriale Anschauung phänomenologisch sehen kann, dem endlichen Seinkönnen des Daseins zurückzugeben, das das In-der-Welt-sein ist. Das besagt: Der Begriff der Seinsstruktur oder Kategorien entspringt ursprünglich dem, dass das Dasein entdeckt ist (GA20, 412).

Der Mensch als das Entdecktsein lichtet sich im *lumen naturale*. Die vorher genannte ontologische Erschlossenheit im Bezug zum Sein bedeutet analytisch: erstens dass das Dasein selbst gelichtet ist. Zweitens dass der Mensch beim Sein seiend, und es habend ist, und es sieht (der Vorhang des Sehens). Drittens bedeutet das Sehen des Seins für das Dasein das Haben des Seins (der Vorgang des Habens). In dieser Darstellung zeigt sich so etwas wie ein ‚Vor-Erscheinen‘, oder auch etwas Offenes der Intersubjektivität gegenüber.

Dass das In-der-Welt-sein entdeckt ist und dass die Sorge entdeckt ist (GA20, 412) besagt das Selbe. Dort, wo die Sorge entdeckt ist, ist der Schöpfungsort der phänomenologischen Apriorität¹²⁸. Der Mensch muss fragen, „was an ihm [dem Seienden bezüglich seines Seins] vorfindlich ist als das, was sein Sein ausmacht“ (GA20, 106). Das ist „die Intentionalität in ihrem Apriori“ (ibid.), d.h. die Zeit des Daseins¹²⁹.

Nach unserer Interpretation ist für Heidegger das Entdecktsein ein Erkennen des Menschen als Wissenschaftssubjekt (vgl. GA20, 218). Heidegger denkt, dass es ‚das Erkennen‘ ist, den Seinsinn deutlich zu sehen. Es (das Wissenschaftssubjekt) ist ein Subjekt dieses Erkennens. Heidegger setzt den Gedanken ins Dasein der Fundamentalontologie ein, dass der Mensch ein Wissenschaftssubjekt ist. Heidegger bringt die Grundlage der Wissenschaft in die fundamentale Analyse des Daseins in „Sein und Zeit“ ein. Die Wissenschaft bedeutet, die Haltung das Dasein in seiner Seinsweise zum anderen Seienden einnimmt (SZ,13). Das Wissenschaftssubjekt hat die Aufgabe, folgendes ontologisch apriorisch zu bestimmen: erstens wie das Dasein seine Welt erschließt (das Seinsverständnis), zweitens wie „die jeweilige Weite

¹²⁸ Heidegger stellt über das phänomenologische Apriori folgendes heraus: erstens die Indifferenz gegenüber der Subjektivität, zweitens die Zugangsart zu ihm (schlichtes Erfassen, originäre Anschauung) und drittens „die Bestimmung der Struktur des Apriori als eines Charakters des Seins des Seienden“ (GA.20, 102). Und er sagt: die „Entdeckung des echten Sinnes der Intentionalität“ (ibid) ermöglicht dies. Diese Intentionalität ist aber in der Sorge verwurzelt (GA20, 419). Wenn das so ist, wäre zu sagen: Dort, wo die Sorge entdeckt ist, ist der Schöpfungsort des phänomenologischen Apriori.

¹²⁹ SZ, 228: „In der Seinsverfassung des Daseins als Sorge, im Sichvorwegsein, liegt das ursprünglichste ‚Voraussetzen‘. Weil zum Sein des Daseins dieses Sichvoraussetzen gehört, müssen ‚wir‘ auch ‚uns‘, als durch Erschlossenheit bestimmt, voraussetzen. Die vorausgesetzte Wahrheit, bzw. das ‚es gibt‘, womit ihr Sein

der Entdeckbarkeit“ ist (GA20, 218) (die Endlichkeit des Menschen), drittens was „die apriorischen Seinsbedingungen für dieses Dasein“ (ibid.) sind (das Seinkönnen), viertens, was „die Seinsmöglichkeiten des Seins zur Welt“ (ibid.) sind (die Zeitlichkeit), fünftens, was die „Wahrheit für das Erkennen vom Seienden verschiedenster Artung“ ist (ibid.) (Wahrheit).

Die Auslegung des Seienden mit der phänomenologischen Methode, die Heidegger in der Fundamentalontologie aufnimmt, zielt auf eine Destruktion der Geschichte der Ontologie. In dieser Methode erfasst man das Seiende nicht begrifflich bestimmend, sondern man entwirft „das vorgegebene Seiende auf sein Sein“ und bezeichnet dessen Strukturen (GA24, 30).

Wir stellen zwei Fragen. Die erste Frage ist: was bedeutet das phänomenologische Intendierte, das leibhaftig und in der Selbstgegebenheit gegeben ist, wenn man es vom Aspekt der ontologischen Erkenntnis her sieht? Die Antwort könnte sein: Das, was zum phänomenologischen Intention leibhaftig und in der Selbstgegebenheit hervorkommt, bedeutet Was-sein und Da-sein. Dem ist gleichzusetzen Was-sein und Dass-sein, also, das ist der Sinn des Seins. Wenn dem so ist, könnte es sein, dass dem existenzialen Entdeckten diejenige Welt, die im Da erschlossen ist, d.h. der Sinn des Seins begegnet? Die zweite Frage lautet: Wie erkennt das seine Position verlassende Subjekt ontologisch das Sein, das im phänomenologischen Raum von Intention-Intention ist, den Heidegger als eine Struktur des Verhaltens auffasst? Die Antwort könnte sein: Dieses Subjekt erkennt die Sorge, besser ausgedrückt, die Zeitstruktur der Sorge ontologisch als Sein.

Vom oben Gesagten her bemerken wir: Die existenziale Frage, ‚die Frage nach dem Sinn des Seins‘ und die phänomenologische Möglichkeit des Seinkönnens kommen auf der gleichen Ebene an. Heidegger komponiert aus dem Intention-Intention der phänomenologischen Ebene das Entdecktsein und das Sichzeigende. Und er erschließt das Da sozusagen existenzial und phänomenologisch. Auf dieser Ebene trägt die Sorgestruktur (Sich-vorweg-sein im Schon-sein, als Sein-bei) das phänomenologische apriorische Element als Vor-Strukturelles.

Wie wird das phänomenologische Apriori das Licht der Existenz? Heidegger zufolge ist das phänomenologische Apriori¹³⁰ etwas, das „im Sein des Idealen und im Sein des Realen“ (GA21, 101) ist, und das das vor-strukturelle schlicht Erfassbare ist, und den Charakter des Seins des Seienden hat. Zusammengefasst: das phänomenologische Apriori heißt das Was des

bestimmt sein soll, hat die Seinsart bzw. den Seinsinn des Daseins selbst. Die Wahrheitsvoraussetzung müssen wir ‚machen‘, weil sie mit dem Sein des ‚wir‘ schon ‚gemacht‘ ist“.

Phänomens, das bedeutet das, was zum Licht des Phänomens wird. Was wird nun zum Licht des Phänomens? Das ist das zeitlich Vor-Stehende, das man sehen kann, die einfache Beständigkeit des ‚ich bin‘ und das Sein, das im ‚Jetzt‘ des Daseins fundiert ist. Die apriorische intentionale Struktur der phänomenologischen Apriorität verbindet sich mit der Eigentlichkeit des Spielraums der Existenz.

Es ist das Verstehen des Seins und der Vollzug der Eigentlichkeit der Existenz, dass das Was des Lichts des Phänomens in der Zeit der Sorge durchgeführt wird¹³¹.

Vielleicht war es für Heidegger notwendig, den Sinn des Seins des Menschen in die Welt zu bringen. Man könnte sagen, dass diese Welt so wohl die existenziale Welt als auch die phänomenale Welt ist. Die phänomenologische Methode, die Heidegger übernommen hat, um den Sinn des Seins „in die Helle zu stellen“ (SZ, 28), überschreitet die Methode seiner Untersuchung. Von der Methode an sich her kommt als Konsequenz das Element, das den Sinn des Seins konstituiert.

1-2-4 Herausarbeitung des Problemgehaltes

Die Ontologie ist nur als Phänomenologie *möglich*. Darin ist folgendes enthalten: Die Phänomene, die der Gegenstand der Phänomenologie sind, werden unter der transzendentalen Zeit erblickt. Die ontologische Untersuchung des Sinnes des Seins des Seienden stellt die Problematik wegen der Konstruktion dieses ‚des Seienden‘ auf den phänomenologischen Boden um. Dem Seinsentwurf nach Zeit entspricht, dass die Zeitlichkeit des Da - seins selbst, also, das Phänomen als eine transzendente Struktur ist (vgl. GA3, 42). Die Phänomenologie wird von Heidegger als intentionale transzendente Ontologie interpretiert¹³².

Das reine Bewusstsein, das bei Husserl als Erkenntnissubjekt *ist*, setzt Heidegger um in die Welt, „das Worin des Seins des Daseins“ (GA20, 226). Damit wird die ontologische zeitliche

¹³⁰ Vgl. Fußnote 128.

¹³¹ Figal, 1989, 38: „Phänomenologie, wie Heidegger sie versteht, kann nicht darin bestehen, das als Wirkliches Gegebene zu beschreiben, wenn sie ‚Erhaltung der Möglichkeit‘ sein soll“.

¹³² Über den letzten Paragraph der Seite 207 von „Sein und Zeit“: „Damit wird der Begriff der Intentionalität als seinerseits bedingt durch die ontologische Grund ‚Intentionalität‘, der synthetisch-apriorischen Bezogenheit auf Sein, aufgewiesen und in seiner methodischen Stellung erschüttert“ (Gethmann, 1974, 89).

Transzendenz zur phänomenologischen intentionalen Transzendenz. Das Problem ist die Sorge¹³³: Die Sorge entdeckt sich als die transzendente Struktur und hat zugleich ihre Zeit als Quantität. Das heißt: die Sorge ist in die apriorische Seinsbestimmung von der Seite des Seins her und zugleich auch von der Seite des Daseins her einbezogen. Daher darf die Sorge als ein ontologisches phänomenologisches Subjekt des Erkennens gesehen werden. Insofern das zur Gegenwart gewordene Seinsverständnis in das Da (d.h. Zeit und Ort) des Daseins zurückgegeben wird, muss die Frage der Erkenntnis des Verhaltens gestellt werden. Weil das Sein sich je entzieht, muss das Seinsverständnis als Erkennen des Verhaltens zum Erscheinen kommen.

Der Gedanke Heideggers über das Erkennen ist in folgendem Ausdruck gezeigt: Das Erkennen besteht darin, dass das Dasein „auf dem Grund seines Schon-seins bei der Welt“ ist (GA20, 217). „Jedes Erkennen vollzieht sich immer schon auf dem Grund der Seinsart des Daseins“¹³⁴ (ibid.). Er zeichnet in der Vorlesung „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“ so etwas wie ein ontologisches phänomenologisches Erkennen aus: das Erkennen „auf dem Grund des In-Seins in der Welt“ ist als „Zeitigung“ (GA20, 219). Können wir die Sorge nach der gestuften Struktur dieser Zeitigung als Erkenntnissubjekt des Sich-Verhaltens anerkennen?

Wenn die Sorge in die apriorische Seinsbestimmung von der Seite des Seins her eingeht, heißt das, bei irgendetwas Idealem das Sein zu sehen. Wenn die Sorge das Sein von etwas idealem für ihr eigentliches Selbst entwirft, wie zeitigt sich die Sorge? Wenn die Sorge in die apriorische Seinsbestimmung von der Seite des Seienden her eingeht, heißt das, bei irgendetwas Realem das

¹³³ Gethmann, 1974, 128: „Heidegger setzt der klassischen phänomenologischen Theorie der Subjektivität die These vom Sein des Daseins als Sorge gegenüber“.

¹³⁴ Gethmann meint: „Die fundamentalontologische Charakteristik des In-seins steht in Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie“ (1974, 165). „Was denn das Sein des auf Realität bezogen Seienden sei“. Zu diesem ist „durch die These vom Sein des Daseins als Sorge beantwortet“ (1974, 192).

Schulz zeigt an dem Problem der Erkenntnis des In-der-Welt-seins so etwas wie die Dialektik des Nichts:

„Abweisende Verweisung: dies ist eine dialektische Vermittlung. Das Nichts entfernt das Dasein aus sich selbst, insofern es selbst verständlich mit dem Seienden im Ganzen, einschliesslich seiner Selbst, schon immer umgeht, und es bringt das Dasein so auf sich selbst zurück, dass es mit dem Seienden im Ganzen, einschliesslich seiner selbst, eigentlich umgehen kann“. Das Da-sein heisst: „Hineingehaltenheit ‚in‘ das Nichts als ‚die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein“ (1969, 109).

Für Haeffner bedeutet die ontologische Erkenntnis, dass die Transzendenz sich in der Wurzeldynamik der Einbildungskraft bildet: „Die Wurzeldynamik der Einbildungskraft (Sorge)“ zeigt sich „selbst verwurzelt in der ursprünglichen Zeit.“ Die ursprüngliche Zeit ist „die Einigung der drei Elemente [Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart] der ontologischen Erkenntnis, in deren Einheit sich die Transzendenz bildet“ (1981, 26-27).

Figal macht nicht die ontologische Erkenntnis des In-der-Welt-seins zum Problem, sondern die Existenz als Sein der Erlebnisse: Fragt man „nach der ‚Existenz‘ als dem Sein der Erlebnisse, so kann man auch diesen Ausdruck nicht in einer fraglosen Weise verwenden, und unterstellt man einmal, dass ‚Existenz‘ entweder mit ‚Sein‘ gleichbedeutend ist oder ein Aspekt dessen, was man mit ‚Sein‘ meint, so ist klar, dass die Frage nach der ‚Konkretion von Erlebnissen‘ nicht ohne die Frage nach der Bedeutung von ‚Sein‘ zu beantworten ist“. Figal denkt, dass die Existenz sich vom epistemischen Indeterminismus entwickelt hat. Der Indeterminismus sagt: Die Handlung des Menschen bestimmt sich nicht erzwungenermaßen durch die Ursache. Der Mensch hat ein bestimmtes Maß der Willensfreiheit (1990, 33-34).

Sein zu sehen. Wenn die Sorge das Sein von etwas realem für ihr eigentliches Selbst entwirft, wie zeitigt sich die Sorge? Die gestufte Struktur des Zeitigen ist (GA20, 219-220): die erste Stufe ist „das Sich-Richten auf“ das apriorische Sein des Idealen oder des Realen. Die zweite Stufe ist „das Sich-Aufhalten-bei“. Die dritte Stufe ist der Vollzug des eigentlichen „Vernehmens“, des „Auseinanderlegens“ und des „Auslegens“. Die vierte Stufe ist die Verwahrung des Vernommenen. Die fünfte Stufe ist „eine neue Weise des In-Seins, d.h. des Seinsverhältnisses zum Seienden“. Mit dieser letzten Stufe wird die Bedeutung des Zeitigen klar. Das ist eine Verwandlung des Verhältnisses des Erkennenden zum Erkannten. Dieses Zeitigen hilft bei dem neuen Entwurf der Sorge als Selbst. Dieser Erkenntnis des In-Seins ist kein Offenes, in das sich die Sorge anwest¹³⁵. In dieses Erkennen des Zeitigen fällt es, dass die Erkenntnis des Verhaltens aus dem Entdeckt-sein ihr Maß bekommt.

„Das transzendente Subjekt“¹³⁶ Husserls ist Gegenstand der Erkenntnistheorie. Die transzendente Reduktion selber bedeutet ihm einen Teil des Erkennens als Reflexionsfunktion. Die Phänomenologie Husserls ist die Wissenschaft, die das transzendente Subjekt, das durch die phänomenologische Reduktion eingeklammert ist, untersucht. Die Untersuchung des transzendentalen Subjekts ist diejenige des „Eidos“ (des Wesens) des Unrealen (Ideen, §33)¹³⁷. Das transzendente Subjekt konstituiert intentional die reale Welt überhaupt. Die Region des transzendentalen Subjekts schliesst die von „Konkretum und Individuum“, die der eidetischen Singularität und die materielle Region mit ein (Ideen, §15, §16). Und hier wird die mögliche Region des reinen Bewusstseins, d.h. des Subjekts erschlossen. Die eidetischen Erkenntnisse, die das reine Bewusstsein erkennt, sind nicht abhängig von den Tatsachen. Die tatsächlichen Erkenntnisse können aber nicht von den eidetischen Erkenntnissen rein unabhängig sein (Ideen, §8). Dies besagt: zum einen, dass das, was durch die Einklammerung zu Bewusstsein gebracht ist, zum thematischen Blick transportiert wird. Zum anderen, dass das, was unter der noesis-noematischen Aktverfassung wesentlich erblickt ist, kritisch auf das tatsächliche Erkennen einwirkt (Ideen, §144).

¹³⁵ Schulz, 1969, 104: Das Dasein vollzieht sich in seiner Ganzheit als Sorge.

¹³⁶ Gethmann, 1974, 92, Er sagt: Trotz aller Kritik an Husserl ist die Aufnahme des Begriffs „Phänomenologie“ Heideggers problematisch. Denn er (der Begriff „Phänomenologie“) entbehrt nicht „einer sachlichen Grundlage; durch ihn soll nämlich deklariert werden, dass die in der Ontologie zu erforschende transzendente Konstitution des Seienden formal als phänomenologische Konstitution durch Seinsweisen (Möglichkeiten) vorgestellt werden soll“.

¹³⁷ Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, in: Husserliana Bd. III, 1 Haag 1976.

Das Erkennen des Zeitigen¹³⁸, das das In-der-Welt-sein Heideggers mit der laufenden Zeit vollzieht, und das transzendente Erkennen des transzendentalen Subjekts Husserls tun unterscheiden sich nicht im Sinne der Überlegenheit des erkennenden Subjekts. Die Differenz zwischen den Beiden besteht hierin: Das Apriorische wirkt nicht zeitlich auf „das reine Bewusstsein“. Das Apriori jedoch wirkt zeitlich auf die Sorge.

Insofern die Sorge an der Stelle des Subjekts in die Welt hineintritt und durch das Apriori mit der Phänomenwelt verbunden ist, soll die Entwicklungsfigur der Sorge konzeptualisiert werden.

Die kritische ontologische phänomenologische Erkenntnis soll dort wirken, wo der Sinn des Seins ist. Das ist dort, wo die Sorge anwesend ist, d.h. dort, wo das Apriorische in der Zeit durchgeführt wird. Es ist das Da. Wenn das Da das Offene als Zeit genannt wird, heißt es das Da-sein. Anders, das ‚-sein‘ des Da-sein bedeutet, dass die Bewegungen nach zwei verschiedenen Richtungen entstehen. Die eine Bewegung ist die existenziale Bewegung der Existenz (GA9, 189). Die andere Bewegung ist die Bewegung des Erscheinens, in der das Seiende als das Seiende entdeckt ist. Diese zwei Bewegungen, die zwei eigene Richtungen beinhalten, sind als ‚Offenheit des Offenen‘ (GA9, 184), d.h. als Wesen des Da eine Sache. Der Sinn des Seins besteht in dieser Offenheit des Offenen (ibid.).

Hängt das Maß der ontologisch phänomenologisch kritischen Erkenntnis mit dem Sinn des Seins zusammen? Könnte dieses Maß „die Richtigkeit“ (GA9, 185) sein? Die Handlung, die das Apriorische im Offenen des Da durchsetzt, ist das „Verhalten“ (GA9, 184). Das Sich-Verhalten hat zwei Seiten: Das Subjekt der Existenz lichtet sich zum Enthüllten und bekommt von ihm her das Maß der Richtigkeit. Dies bedeutet daher das Sich-Verhalten, das Für-sich-Lichten und das Für-jemanden - (oder etwas) - Lichten, das das Sein des Enthüllten lichtet. Das Erscheinen des Enthüllten ist das zu Zeit werdende Licht, und bildet den Sinn des Seins zusammen aus. Das Lichten beider baut das Offene, und das Subjekt der Existenz nimmt vom Enthüllten her dessen Sein als Norm der Richtigkeit des Selbst (des Existenzsubjekts) auf. Die Richtigkeit ist erst dadurch erreichbar, dass das Existenzsubjekt sich für jemanden lichtet.

¹³⁸ Haeffner, 1981, 21: Die Zeitigung selbst verbirgt sich „im Gezeitigten - dem Gegenwärtigen“.

Besteht in diesem ‚das Lichten‘¹³⁹ nicht etwa eine ontologische phänomenologische kritische Erkenntnis? Weiter gesagt, in dem sich Verhalten, das mit dem Lichten motiviert, handelt es sich darum: mich ins Da des Offenen einzulassen und mich richtig zu wenden in das zu mir sich Ent-bergende, das mir gegenüber steht, und im Offenen, anders gesagt, im Seinlassen des anderen Seienden frei zu sein.

2. Der Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken¹⁴⁰

Der vom Dasein her gefragte Sinn des Seins geht dadurch zur temporalen Analyse vom Sein über, dass der zweite Teil von „Sein und Zeit“ scheiterte. Heidegger stellt die Frage nach der Wahrheit des Seins vom Grundzug der abendländischen Metaphysik. Die abendländische Metaphysik hat das Sein am Sein des Seienden gedacht. „Insofern die Metaphysik das Seiende aus dem Sein her denkt, denkt sie nicht: Sein als Sein“ (NII, 346).

Der Grund der „Kehre“ rührt her aus der Frage: „wie das Seyn west“ (GA 65, 7). Das Ganze des Umkehrens der Seinsfrage, die vom Dasein her gestellt ist, zur Seinsfrage, die vom Sein her gestellt ist, ist in sich geschlossen, es bewegt sich im Kreis einer metaphysischen Fragestellung.

Die ‚wesentliche‘ Änderung der Seinsfrage selbst¹⁴¹ wird hinsichtlich des Geschicks der Gedanken Nietzsches in den Denkweg Heideggers eingeführt. Es wird nämlich unter dem Einfluß Nietzsches von Heidegger verlangt, die Wahrheit des Seyns im Menschsein zu ‚gründen‘. In diese Erfahrung des Wesens des Seyns bringt der Zeit-Spiel-Raum das Zusammenspiel von Sein und Denken. Das Zusammenspiel bedeutet das Wesen des Seyns selbst.

¹³⁹ In dem Sich-Verhalten im Offenen (GA.9, 184-186) geschieht so etwas wie eine phänomenologische und eidetische Reduktion, d.h. eine Ek-sistenz, oder das sich Lichten und das für jemanden (oder etwas) Lichten.

¹⁴⁰ Haeffner 1981, 74: „Wenn es [das Sein] zwar auch nicht ‚sein‘ kann ohne jegliches Denken und dieses insofern braucht, so bleibt es doch in seiner Einzigartigkeit und in seinem Rang unabhängig vom Denken und kann folglich auch nicht von dort aus in seinem Wesen ausgelegt werden“.

¹⁴¹ Also die seinsgeschichtliche Seinsfrage.

2-1 Der Raum der Identität und das Problem des Willens

2-1-1 Die Figur des Anwesens¹⁴²

Was ist das Wesen des griechisch gedachten Seins? Der Gedanke über das Wesen des Seins unterscheidet sich bei Platon und Aristoteles. Platon denkt *ousia* als *idea* als Wesen des Seins (vgl. *Politeia*¹⁴³, 507B, *Phaidon*¹⁴⁴, 100d, Vgl. dazu auch Heideggers NII, 409). Aristoteles begreift das Wesen des Seins von *ousia* als *energeia* her und es zeigt sich ein Modus des Anwesens: das ‚Weilen‘¹⁴⁵ (vgl. *Metaphysik*¹⁴⁶, 1041a9: *ousia* ist Prinzip und Ursache. 1030a19: *ousia* bezeichnet das Wesen und das einzelne Etwas. 985b10: *ousia* als das Stoff. vgl. dazu auch NII, 409).

Wie kann das Wesen des Seins sein? Heidegger denkt das Wesen des Seins eigentümlich mit dem Begriff *energeia*¹⁴⁷. Das, was mit dem Wesen des Seins gedacht ist, ist der Unterschied zwischen ‚dem Sein des Seienden‘ und ‚dem Seienden des Seins‘. Es handelt sich für Heidegger nicht um ‚das Sein des Seienden‘, sondern ‚das Seiende des Seins‘.

Warum ist das Seiende des Seins für ihn bedeutsam? An das Seiende des Seins kommt das Verhältnis von Sein und Wesen des Menschen zur Sprache. In der neuzeitlichen Metaphysik hat „jedes Seiende und das Seiende im Ganzen“ „das Vermögen seines Wesens im Willen und durch den Willen“ (WhD, 35). Das, was hier Heidegger das Seiende im Ganzen nennt, wird dadurch bestimmt, was der Mensch denkt. Heidegger sagt: insofern der Mensch auf das Sein des Seienden als Sein bezogen wird, kann das Menschsein durch diesen Bezug nicht umhin, als Wollen zu erscheinen (ibid.). Es muss gefragt werden, welche Denkweise den Menschen sich auf das Sein des Seienden als Sein beziehen lässt. Heidegger macht geltend: Dieser Wille als

¹⁴² Mörchen: „Anwesenheit als eine bloße Variante von Vorhandenheit“. (in: Heideggers Satz :»» Sein < heißt >An-wesen<<, Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten, 178 F.a.M 1989).

Figal, 1989, 342: Die „Bestimmung von Sein als ‚Anwesen‘ bildet freilich nur den Anfang des Gedankengangs, in dem gezeigt werden soll, dass dieses ‚Anwesen‘ letztlich nur als Zeit zu denken ist“. ‚Anwesenheit‘ wäre dann „resultativ, ‚Anwesen‘ hingegen verbal zu lesen und würde ein Geschehen zu verstehen geben“.

¹⁴³ Platon, *Platon Werke IV*, *Der Staat*, bearbeitet von Dietrich Kurz, Darmstadt 1971.

¹⁴⁴ Platon, *Platon Werke III*, *Phaidon · Das Gastmahl · Kratylos*, Darmstadt 1974.

¹⁴⁵ Haeffner zufolge ist das Seiend-Sein ein Modus der *ousia*: In den „Hinsichten, die bei jedem Seienden etwas sehen lassen“, ist „jedes uns begegnende Seiende schon vor jeder näheren Determination. Sie bezeichnen die bleibenden Strukturen jedes Seienden, das heißt: das Seiend-Sein. Die tragende Struktur, die allen anderen wiederum bleibend zugrunde liegt, ist die *ousia* in ihrer Doppelheit als Einzelding und als Wesensform“ (Haeffner 1981, 53).

¹⁴⁶ Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik*, Philosophische Bibliothek Bd. 307.

¹⁴⁷ Die *energeia* bezieht sich auch auf Möglichsein oder Wirklichsein, die die Seinsweise des Seienden zeigen. (Vgl. Haeffner, 1981, 7).

GA33, 167: Die *energeia* bedeutet „die Frage nach der Wahrheit des Möglichen“.

Vermögen des Wesens kann als Sein der „Unabhängigkeit von der Zeit“ (WhD, 42) im Sinne des „Urseins“ (ibid) erfasst werden.

Wie versteht das metaphysische Denken überhaupt das Wesen der Zeit? Das metaphysische Denken stellt das Wesen der Zeit vom Sein als Anwesenheit her vor. Der Unterschied zwischen Anwesen und Anwesenheit (GA9, 364), von der her das Wesen der Zeit, genauer gesagt die Frage nach dem Wesen des Menschen hergeleitet wird, muss betrachtet werden. Und damit würde das Sein sich im folgenden Verhältnis von Sein und Anwesen zurückbekommen: das Sein enthüllt sich in dem ‚An-wesen‘ des Anwesenden.

Heidegger denkt: die Beziehung von Sein und Mensch trägt „das Erscheinen des Seins sowohl wie das Wesen des Menschen“ (WhD, 45).

Die *energeia*¹⁴⁸ ist das Seiende des Seins. Das *ergon* (Werk) ist eine Figur der *energeia* als die Einheitsgestalt vom ‚hergestellten Sein‘ und dem ‚da stehenden Sein‘ (GA31, 70), und hat den Charakter der Anwesenheit im Sinne vom „das In-sich-von-sich-Stand-Habende“ (GA9, 246) Anders ausgedrückt: Mit dem, wodurch das *ergon* als *energeia* gedacht ist, wird das Erscheinen des Seins durch das Wesen des Menschen in sich selbst ausgetragen. Die *energeia* soll zum Vergleich mit der *actualitas* (Wirklichkeit) der überlieferten Metaphysik gebracht werden. Das *ergon*, das Seiende des Seins eröffnet die Welt: diese Welt, d.h. das Anwesen des Seins, kann man nicht mit dem Denken erfassen. Wenn das Denken als das Sein an-west, versteckt sich das Sein ins Endliche, d.h. ins Denken. Dabei wird jedoch die „Welt“ (EiM, 47) eröffnet¹⁴⁹.

Das, wonach gefragt werden muss, ist das Problem der Identität vom Sein und Mensch und wie sie „einander in ihrem Wesen erreichen“ (ID, 26). Die Anwesensfiguren in der Metaphysik, d.h. Freiheit (GA31, 302) oder Sollen (GA31, 288), kann der Mensch erreichen. Wie aber kommt das Sein an den Menschen heran? Die Freiheit¹⁵⁰ ist die Möglichkeitsbedingung des Seinsverständnisses (GA31, 303) nur von der Seite des Menschen her. Das Sollen führt sich in der uns überlassenen Wirklichkeit durch, und es wird wirklich erst wenn wir wollen (GA31, 289). Das Sollen ist etwas, das „über das Sein gesetzt wird, was das Sein stets noch nicht ist, aber jeweils sein soll“ (EiM, 150).

¹⁴⁸ Pöggeler, 1992, 473: Die *energeia*, ist diejenige, „die als Wirklichkeit eine offene Möglichkeit in sich trägt“.

¹⁴⁹ Perpeet: „Das Werkhafte der Kunst ist Setzung der Welt als Welt“ und das „Kunsthafte als Weltstiftendes“ entzieht sich. (in : Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks, Hrsg. v. O. Pöggeler, Köln, Berlin, 1969, 221, 222).

Der Anlass, mit dem man denken kann, wie das Sein in den Menschen wirkt, ist das *ergon*. Irgendetwas bringt das Sein in das An-wesen, in das *ergon*. Dieses etwas ist „Kunst“, „Wissen“ (EiM, 122), und wir nennen es Denken. In dem Denken des *energeia-ergon* ist Wissen als Grundlage dafür eingeschlossen, sich die Welt zu eröffnen: Wissen als „in der Werkhaftigkeit sich halten“ (GA31, 69).

Dieses eröffnete Denken, das dadurch entsteht, dass man sich in der Werkhaftigkeit hält, lässt das Sein in das Anwesende bringen. Anders gesagt: ‚Kunst bringt das sich lichtende Sein in ein An-wesendes, d.h. ins Werk‘ (EiM, 122). Dieses Sein lichtet sich. Wenn man diese Kunst im Denkensakt zum menschlichen Seienden verbreitert, dann soll die Handlung als Kunst wie folgt wirken: Dass das endliche relative andere Seiende so gebracht wird, wie es sich in sein Selbst stellt, ist dasselbe wie, dass das *ergon* (das Sein) in das Da an-west. Dieses Denken gehört weder mir noch dem Anderen. Das Denken ist im erwirkenden Eröffnen und Offenhalten des Seins (ibid.).

Weil das Denken das Sein zum Aufstehen bringen kann, könnte eine Gestalt des Seinkönnen im ‚*ergon*‘ hergestellt werden.

Das Sein und das Wesen des Menschen muss in den Figuren des ‚An-wesens‘ von *ergon* (EiM, GA31) oder Ding (VuA) gedacht werden. Heidegger bedenkt so etwas wie ein ‚Ort‘ des Seinkönnens hinsichtlich des Wesens des Seins und des Wesens des Menschen. Das Seinkönnen als das Wesen beider ist keine Möglichkeit, die der Wille durch den Willen vorbereiten kann (VuA, 72). In der Gegenwart muss die Priorität nicht des Seienden, sondern des Seins gesetzt werden, also soll so etwas wie ein ‚Ort‘ des Seinkönnens sich als Denken ereignen.

Man kann folgende zwei Etappen über den ‚Ort‘ in Betracht ziehen. Der eine ‚Ort‘ ist der Ort des Seins als Seinkönnen, das sich in der äusseren Figur von *ergon* oder Ding zeigt. Dieser Ort kann *sein*, weil „das Werksein des Werks“ (GA5, 27) nur in seiner Eröffnung west. Der andere ‚Ort‘ ist der Ort des Seins, das sich im menschlichen Subjekt ergibt. Wenn das menschliche Subjekt so etwas wie das *ergon* oder das Ding sein kann, wird ein Ort erschlossen. Dieser Ort wird dadurch eröffnet, dass das Seiende „als solches seiend“ wird

¹⁵⁰ GA31, 137, 138, 300 Heidegger sagt hier: können wir aus ihrem Wesen die Freiheit begreifen? Wir können uns dem Problem der Freiheit erst aus dem Geschehen von Sein und Seiendem nähern. Das „Wesen bleibt uns verschlossen, solange wir selbst nicht wesentlich werden im Wesen“.

(EiM, 47). Das An-wesen des Willens ist anders als das des Seins, und jenes eröffnet nicht den Ort. Der Unverborgenheit (der *aletheia*) gehört der Ort.

Das Dichten und das Denken sind bezüglich des Seinsereignisses analog¹⁵¹. „Das Denken und das Dichten“ sind, „jedes auf seine unverwechselbar eigene Weise, das wesenhafte Sagen“ (WhD, 87). Sie müssen „auf das Sagen der Worte“ achten (WhD, 90). Um die Erfahrung des Denkens von Heidegger zu betrachten, greifen wir ein Gedicht von ihm auf (GA13, 75ff):

Weg und Waage,
Steg und Sage
finden sich in einem Gang.

Geh und trage
Fehl und Frage
deinen einen Pfad entlang.

...

Wälder lagern
Bäche stürzen
Felsen dauern
Regen rinnt.

Fluren warten
Brunnen quellen
Winde wohnen
Segen sinnt.

Wir nehmen drei wichtige Punkte aus der dichterischen Erfahrung oben heraus. Erstens: Die zu denkende Sache muss zum Wort des Seinsgeschehens werden (GA13, 77, 2. Strophe). Zweitens: Das Sein bringt das menschliche Denken ins Spiel. Das menschliche Denken stellt

das Ding durch die Lichtung des Seins in die Wahrheit (GA13, 81, 3. Strophe). Drittens: Durch die Offenheit des Seins, die den Menschen erreicht, sagt der Mensch seinen Seinsort aus (GA13, 84, Letzte Strophe).

In der ganzen Bewegung dieses dichterischen Denkens gibt es konsequent das ‚Mit-sich-identisch-Bleiben‘. Dieses identisch Bleibende ist die Zeit der Verborgenheit des Seins.

Wir lenken unsere Aufmerksamkeit auf die letzte Strophe des Gedichtes.

„Das Wort der Landschaft wird zum Ding, das zum Subjekt gesetzt wurde, und das Wort des Denkens wird zum Zeitwort (zum Verb). Das Verb wird hier der schlichte Vorschein des Dinges. In dieser letzten Strophe sind daher die beiden (das Subjekt und das Verb) das Wort des Dinges. Und zugleich, solange das Ding an der Stelle des Subjekts gesetzt und als konkretes Ding genannt ist, ist es das Ding, in das das Wesen des Denkens anwest. In diesem Sinne ist sowohl Subjekt als auch Verb das Wort des Denkens“¹⁵².

Das Ding der letzten Strophe oben ist die Figur des Ereignisses des Denkens. Das dinghafte Denken besteht darin, dass unser Denken jeweils über den „Austrag“¹⁵³ zum Grund dafür wird, dass das Sein sich lichtet.

Das schlichte ‚An-wesen‘ des Wesens des Dings ist, dass die Zeit des Seins in die Gegenwart west. An diesem ‚Wesen‘ nimmt der menschliche Wille nicht teil. Das Sein des Seienden ist kein Grund dieses Denkens, der für das Wesen der Zeit des Seins ist. Das Denken des Seins, das das Seiende bestimmt, verwahrt die Zeit für das Sein. Das ‚An-wesen‘ des menschlichen Denkens schützt Zeit und Ort für die Endlichkeit des Seienden.

¹⁵¹ Haeffner, 1981, 74: „Sie [das Denken und das Dichten] ‚wohnen auf getrenntesten Bergen‘ und so besteht zwischen beiden eine unüberwindbare Kluft“. Ich glaube, dass Heidegger ein dichterisches Denken versucht, das mit dem Ort zu tun hat.

¹⁵² Eine Anmerkung des japanischen Übersetzers (K.Tsujimura) zu diesem Gedicht (in: „Shii no keiken yori“ Tokyo 1959).

Die weitere Argumentation Tsujimuras: Die „Erfahrung“ der „Erfahrung des Denkens“ ist keine sogenannte Erfahrung eines Empirischen, d.h. kein Wissen über Einzelding, das man durch die Empfindung oder die Wahrnehmung gewinnt. Und das „Denken“ bedeutet nicht die Vernunft, mit der man nicht wahrnehmbare Sachen erkennt. Seit der Ideenlehre Platons unterscheiden sich in der Metaphysik Erfahrung und Denken als empirische Erfahrung und vernünftiges Denken. Dieses Denken ist kein einfaches die Metaphysik verlassendes Denken, sondern es bewegt sich zum Ursprung des Denkens. Kurz gesagt, dieses in der Erfahrung des Denkens sich bewegende Denken ist das Denken in der Art des Rückgangs oder der Schritt zurück aus der Metaphysik ins Wesen der Metaphysik. Das Denken ist hier metaphysisch und gleichzeitig nicht mehr metaphysisch. So wird dieser Rückgang in der Tat nur dadurch durchgesetzt, dass das Denken sich in den Rückgang ins Wesen des Denkens verwandelt. Wenn das metaphysische, begriffliche Denken dieses ernsthaft durchführt, wird das Denken zum dichterischen Denken. Dieses Denken entkleidet sich noch nicht der Art und Weise des begrifflichen Denkens, und kann nicht umhin, das metaphysische Wort in poetischem Licht zu reden. In diesem Fall scheint es, dass das Poetische das Begriffliche enthält. Diese Doppelheit ist der wesentliche Charakter der Schrift „Aus der Erfahrung des Denkens“. (Für die Zusammenfassung des Arguments Tsujimuras und die Übersetzung ins Deutsche ist der Verfasser verantwortlich).

¹⁵³ Vgl. ID, 62: „Das Gründen selber erscheint innerhalb der Lichtung des Austrags als etwas, das *ist*“.

Folgendes wird fraglich: Bei Hegel ist die Erscheinung des Bewusstseins eine Form des Anwesens des Denkens. In der Form des Anwesens bei Heidegger, d.h. im *energeia-ergon* oder im dichterischen Denken¹⁵⁴, gibt es eine Bewegung, in der der Geist aus dem Werk in sich selbst zurückgeht. Wegen dieser zurückgehenden Richtung muss sich der Seinswille des Daseins ständig entwerfen. Dieses geschieht im Prozess der Schöpfung eines Werkes und ebenso in der Zeitspanne bis der kreative Geist ein nächstes Werk anlässt. Wird das sich Verstecken der ‚Zeit‘ als das Ereignis des Seins ein zum ‚Seinkönnen‘ auffordernder Ruf?

Das Denken im ‚*energeia-ergon*‘ oder im ‚dichterischen Denken‘, d.h. im eröffneten Denken, das das Sein in das Anwesende bringen lässt, ist das Denken, das sich zum Wesen der Wahrheit bewegt. Wo und wie bewegt es sich? Es bewegt sich im Da und an das ‚*ist*‘ des Ortes.

2-1-2 Die Bewegung der Wahrheit im „Da“

Das Dasein in der Fundamentalontologie hat einen freien Raum als In-der-Welt-sein. In der Fundamentalontologie ist die Seinsweise des Daseins beweglich gedacht. Die Grundlage dieser beweglichen Seinsweise ist das eigentliche oder uneigentliche Seinsverständnis des Daseins. Das, was die Seinsweise als Bewegung anlässt, ist die eigenliche oder uneigentliche Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit gewinnt in der transzendentalen Bewegung die Welt als Sinn des Seins. Das zeitliche Existenzial, in der das Dasein die Bedeutsamkeit als Sinn des Seins des Daseins in die Bewandnis der Welt entwirft, ist die Korrelation des Seins, das sich in der Zeit bewegt. In diesem Raum der Fundamentalontologie kehrt das Dasein im eigentlichen Seinsverständnis zu sich selbst zurück. In diesem Raum ist das ‚-‘ von Da-sein nämlich der Horizont zum Sein des Daseins. Wie gesagt, in diesem Horizont der temporalen Zeitlichkeit wird die Offenheit des Seins des Menschen dem Dasein möglich, und zugleich kann dadurch das sich Verhalten als Richtigkeit geschehen.

¹⁵⁴ GA5, 328: Das Denken ist Dichten, und zwar „nicht nur eine Art der Dichtung im Sinne der Poesie und des Gesanges. Das Denken des Seins ist die ursprüngliche Weise des Dichtens. In ihm kommt allem zuvor erst die Sprache zur Sprache, d.h. in ihr Wesen. Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins. Das Denken ist das ursprüngliche *dictare*. Das Denken ist die Urdichtung, die aller Poesie voraufgeht, aber auch dem Dichterischen der Kunst, insofern diese innerhalb des Bezirkes der Sprache ins Werk kommt“.

In den „Beiträgen zur Philosophie“ ist dasjenige, dem sich die Wahrheit des Seins zugrunde legt, das Da-sein als Zeit-Raum¹⁵⁵. Heideggers Versuch mit dieser Schrift ist die Frage nach der Wahrheit des Seins selbst, und die Erfahrung dieser Wahrheit nennt¹⁵⁶ er das Ereignis¹⁵⁷.

Es geht um das Da als das *ist*. Denn das Sein einzieht sich vom Da her¹⁵⁸. Das Da ist, wo der Mensch wesen soll, und wo die Seinsvergessenheit dicht wächst. Der Nihilismus als Geschichte verweigert die Wahrheit des Seins. Heidegger erkennt den Nihilismus an als geschichtliche Stellung der abendländischen Metaphysik. Das ‚Da-‘ des Da-seins ist der bewegliche Zeit-Spiel-Raum als das Wesen des Seins und wird folgendermaßen bezeichnet:

-Das ‚Da-‘ ist dort, wo sich das durch den Abgrund begründete Sein ereignet, und wo die Offenheit des Seinsereignisses sich versteckt.

-Das ‚Da-‘ ist dort, wo die Einbildung als das Ereignis der Lichtung an sich vollzogen wird.

-Das ‚Da‘ ist dort, von wo her die Geschichtlichkeit entspringt.

Was sagt die Bewegung der Wahrheit¹⁵⁹? Sie ist das Ereignis des Zeit-Spiel-Raumes im Übergang vom ersten Anfang der europäischen Metaphysik zum anderen Anfang, von dem (Übergang) Heidegger erweckt wird. Den sogenannten Übergang, oder die Überwindung der Metaphysik kann man unter folgenden zwei Aspekten her erblicken: von dem Aspekt der entwickelten Seinsfrage (z.B. GA65, §184) und von dem Aspekt des seinsgeschichtlichen Denkens. Jenes legt sich in den „Beiträgen“ dar, und dieses ‚in der Frage nach der Technik‘ und in den Schriften über ‚Nietzsche‘. Das Vorhandene soll vom Aspekt der *energeia-ousia* her nochmals betrachtet werden. Das Dasein als die Offenheit für das Sein soll die Wahrheit des Seyns selbst und das Wesen derartiger Wahrheit in der Erfahrung wissen¹⁶⁰. Einer solchen Erkenntnis zeigt das Vorhandene ein anderes Gesicht. Dass wir das ‚sich Ereignen‘ er-denken, besagt, das Da als einen nichtigen Ort vom ‚Vorhanden‘ her zurückzunehmen. Das ‚sich Ereignen‘ bedeutet das Wesen des Menschen an der Stelle des Vorhandenen, und also das

¹⁵⁵ GA65, 7: „Wenn Seiendes ist, muss das Seyn wesen. Wie aber west das Seyn? Aber ist Seiendes?“ „Das [Ereignis] ist Wesung des Seyns selbst“.

¹⁵⁶ Pöggeler, 1992, 257: „Beiträge vollziehen den ‚Untergang‘, der erfahrend einfährt in das Ereignis und damit auch in die Verweigerung der Wahrheit des Seins und auf diese Weise eine Wandlung des Daseins möglich werden lässt“.

¹⁵⁷ Vgl. Nach Pöggeler sagt Heidegger in 1928: Das „Ereignis des Welteingangs des Seienden“ sei „das Urereignis und in seinem Wesen Zeitigung“ (Pöggeler, 1992, 32).

¹⁵⁸ Seel: „Heideggers Fragestellung ist nicht allein methodisch, sondern in entscheidendem Mass ethisch motiviert“. Das Sein ist „ein Spiel, in dem sich der Mensch als Mitspieler bewähren muss“. in : Heidegger und die Ethik des Spiels, 244, 254, Martin Heidegger : Innen- und Außenansichten, F.a.M 1989.

¹⁵⁹ Haeffner, 1981, 104: „Metaphysik“ kommt als jene Grundgestalt „der Wahr-heit - des Sich-Lichtens und des Verwahrens - des Seins“. Diese Geschichte nimmt Heidegger „in das neue Denken auf“.

¹⁶⁰ Pöggeler, 1992, 264: Die „geschichtliche Entwurzelung in der Seinsverlassenheit, die das Seyn dem Seienden entzieht“, lässt gerade so „als ‚seiend‘ und ‚seiender‘ erscheinen“.

ständige Wesen der Wahrheit an der Stelle des Vorhanden. Im Wie des Wesens der Wahrheit *ist* der Ort des Vorhandenen das Da. Wie west die Wahrheit? Auf die Art und Weise, in der die Lichtung für das Sichversteckende auf das Da-sein gegründet wird. Die Wahrheit des Seins wird im Wesen geschichtlich, d.h. beweglich.

Das Zusammenspiel¹⁶¹ von Sein und Denken fügt sich in das Ereignis dieses Da-seins auf verschiedene Weisen ein. Die folgenden Bewegungen sollen vorgelegt werden, um unser Problem genauer spezifizieren (GA65, §224).

-Erstens die Bewegung des Wesens der Wahrheit des Seyns

-Zweitens die Bewegung, in der die Wahrheit des Seyns zum Ursprung der Rettung der Wahrheit des Seienden wird.

-Drittens die Bewegung, dass die Wahrheit des Seienden durch die oben genannten Ereignisse als solches ‚seiend‘ wird.

Die erste genannte Bewegung des Ereignisses; das Wesen der Wahrheit des Seyns ist, dass „die Lichtung des Sichverbergens“ (GA65, §205) gegründet wird. Das, was diese Lichtung des Sichverbergens wirksam macht, ist die „Inständigkeit“ (GA65, 462). In dieser Inständigkeit spielen Sein und Denken zusammen. Die Inständigkeit d.h. das Zusammenspiel von Sein und Denken besagt, in der Lichtung der Verborgenheit stehend zu sein, und die Lichtung der Verborgenheit nach draußen zu stellen. Dem entspricht das Austragen. Das

‚-sein‘ lässt den Mensch in die Lichtung der Verborgenheit des Da stehen. Das Denken des Menschen *kann* im ‚Da-‘ und dem ‚-sein‘ entsprechend sein. Und dieses Denken ‚dingt‘ sich die Lichtung der Verborgenheit tragend, d.h. es ereignet sich das Weilen. In diesem Sinne ist der Gründer der Lichtung der Verborgenheit das Da-sein. Das Gründen der Lichtung der Verborgenheit ist etwas anderes als der Ungrund, den die Geschichte der Metaphysik bringt. Heidegger will den Abgrund vom Ungrund unterscheiden. Das Denken, das identisch mit dem metaphysischen Sein ist, ist ungründig. Auch wenn dieses Denken seinem eigenen metaphysischen Sein entspricht, so lässt es den Mensch doch nicht das ‚Da-, sein. Das metaphysische Denken ist in der Seinsvergessenheit. Die Seinsvergessenheit besagt, dass es keinen Denkensort gibt, wo das Seyn sich aufhalten kann.

Die zweite genannte Bewegung des Ereignisses: die Wahrheit des Seyns wird zum Ursprung der Rettung der Wahrheit des Seienden. Heidegger gibt Platon keinen Platz in Hinsicht auf die

¹⁶¹ Mit dem Wort Pöggelers: „Das Denken als die sich fügende Verfügung über die Wahrheit des Seins“ (Pöggeler, 1992, 260).

Rettung des Wahren des Seienden. Das Wahre¹⁶² des Seienden kann nicht in das Einzel als *methexis*¹⁶³ der Idee wesen. Im Ereignis in den „Beiträgen“ wird der Entwurf in diesem Ereignis von der Wahrheit des Seyns her nochmal bedacht. In dem Schema Entwurf-Geworfenheit setzt die Geworfenheit den Entwurf „ins Recht“ (GA65, §21). In welchem Sinne ist er „ins Recht“ gesetzt? In dem Sinne, dass die durch den Entwurf erschlossene Eröffnung den Werfenden in dem ‚Wofür‘ in sich einfängt (GA65, §182). Diese Eröffnung als Lichtung bringt aber das Sichverbergen zum Geschehen. Im Ereignis in die „Richtigkeit“ (GA65, §204) zu bringen und die Richtigkeit zu empfangen liegt in dieser Gründung der Lichtung. Dadurch gewinnt die Bergung der Wahrheit „ihren Grund“ (GA65, §21). Das bedeutet, dass das Denken sein Wesen vom Seyn her bekommt (GA65, §462). So wird das Denken zum Ursprung, um die Wahrheit des Seienden zu retten.

Die Wahrheit des Seyns versteckt sich: Das Seyn als Entwurf des Daseins wird durch das Seyn des Offenen weggerissen und geschwungen. Das Ganze der Erfahrung entzieht diese zwei Arten des Seyns. Wie birgt man dieses Sichverbergende? Die Rettung des Sichverbergenden ist eine Schöpfung¹⁶⁴. In dieser Schöpfung erschliesst die Zusammenarbeit von Sein und Denken das Offene, indem das Wahre des Seienden erscheint. In der Schöpfung wird das Sein zum Ursprung, um das Erscheinen der Wahrheit des Seienden zu retten.

Die dritte genannte Bewegung des Ereignisses: durch die obengenannten Ereignisse ‚wird‘ die Wahrheit des Seienden ‚seiend‘; das Wahre des Seienden bedeutet das Seyn, das sich im Seienden ereignet, und zugleich das Seiende, das sich sein Seyn ereignet. Diese Beiden ‚sind‘ jetzt schon und dieses ‚sind‘ verlangt die Besinnung über das bewegliche ‚seiende Werden‘ (vgl. GA65, 67). Das Bergen des Seyns besteht in der Gründung der Offenheit. Dass die Wahrheit des Seienden seiend wird, und dass die Offenheit des Seyns gegründet wird, ist dasselbe. Für die Bewegung des seienden Werdens ist das Denken des menschlichen Seins notwendig. Das Selbst lässt sich für diese Bewegung des seienden Werdens ins Konzept eingehen. Das Selbst als das Denken wird dadurch gerettet, dass es die Reflexionswirkung in die Offenheit wirken lässt (GA65, 67). Das Selbst wird dadurch zum Selbst, dass es gerettet wird. Dieses Werden ist also abgründig.

¹⁶² GA65, 344: „Das Wahre ist das Seiendste. Seiender als jedes Seiend ist das Seyn selbst. Das Seiendste ‚ist‘ nicht mehr, sondern west als die Wesung (Ereignis)“.

¹⁶³ NII, 229. Hier sagt Heidegger: Dadurch, dass die *idea* als *agathon* begriffen wird, bekommt das Sein den Wesenscharakter des Ermöglichenden. Das Sein macht tauglich das Seiende zu einem Seienden. Das Apriori des Seins wird Bedingung der Möglichkeit des Seienden.

¹⁶⁴ Dieses Seyn ist etwas Göttliches. Vgl. Haeffner, 1981, 77: Das „Göttliche in der Philosophie“ erscheint, „wenn ein solcher absoluter Grund geleugnet wird“.

In den drei Läufen der Bewegung des Wahren, die wir oben gesehen haben, wirken das Seyn und das Denken identisch als Seinkönnen. Besteht das Problem des subjektiven Willens in dieser „Verwandlung des Daseins zum Da des Seyns“?¹⁶⁵ Verursacht nur die ‚Notwendigkeit‘ diese Verwandlung? Wie weit kann, ohne Rücksicht auf die ontologische Norm entfernt der Ort als das Wesen des mannigfaltigen Seins sein; anders gesagt wie weit willkürlich von der ontologischen Norm entfernt können das Bedürfnis nach Möglichkeiten des menschlichen Willens sein?

Der Entwurf der „Beiträge zur Philosophie“ wird in einer Variation als das Loslassen des Menschen, der ein Seiendes ist, aufgefasst. Das heißt der Entwurf. Dabei wirkt der Wille des Ereignens, aber er ist der im Seyn und durch das Seyn Gefasste. Der Wille kann im Ereignis nicht anders sein denn als das Er-denken¹⁶⁶. Konkreter gesagt entscheidet das Dasein, was durch die ‚Stimmung‘ (GA65, 459) des Denkens¹⁶⁷ bestimmt werden muss.

Der Mensch als der Zurückgekehrte hat einen Willen, der die Freiheit zum Ereignis schont. Dieser Wille ist aber der Wille, der dasjenige stiftet, zu dem man nie wieder zurückkommt. Anders gesagt: es ist der Wille des Lernens über das ‚nicht geben können‘. Von daher wird gesagt: „in der Kehre: Das Ereignis muss das Dasein brauchen, seiner bedürftend es in den Zuruf stellen und so vor den Vorbeigang des letzten Gottes bringen“ (GA65, §255).

In dem Zeit-Spiel-Raum, in dem sich die Wahrheit ereignet, bewegt sich das Verhältnis zwischen dem Gotthaften und dem Willen oder der Möglichkeit des Menschen durch den Begriff „Notwendigkeit“ im Kreis. Ausführlicher gesagt: Das Wesen des Menschen besteht in der Befreiung des Offenen. In der Befreiung des Offenen kann das Gotthafte nicht gegründet werden. Für den Willen des Menschen darf die Nichtung des Da nicht sein. Das Da muss sein. Dies Da ist aber, vom Da als Sein (als *ist*) her gesehen, dort, wo das Sein sich mit dem Willen oder der Möglichkeit des Menschen identifiziert, streng gesagt, negiert.

Die Befreiung des Offenen gibt ihre Kraft Wichtigerem als dem Nichts. Das Seinkönnen des Willens des Menschen wendet sich an die Befreiung des Offenen. Das heißt, es wendet sich an

„Was darüber gelegentlich der Vorträge über das Kunstwerk angedeutet wurde und als ‚Einrichtung‘ begriffen wurde, ist bereits die Folge der Bergung, die eigentlich das Gelichtet-Verborgene verwahrt“ (GA65, 71).

¹⁶⁵ Pöggeler, 1992, 268.

¹⁶⁶ In §18 sagt Heidegger: Die „echte Macht des Denkens (als Er-denken des Seyns)“ duldet „keine unmittelbare Feststellung und Anwesenung“ und muss „zumal das Denken in das Seyn versetzen und die ganze Befremdlichkeit des Seyns ins Spiel bringen“ (GA65).

¹⁶⁷ Vgl. GA65, 459. Die Stimmung des Ereignisses heißt, „dem Seyn selbst die stimmend – bestimmende Macht in der Wesenskennzeichnung des Denkens (Er-denken) zu lassen“. Das Denken als das des Seins heißt, „das Allgemeinste [das Sein] in seiner Unbestimmtheit als seine einzige Bestimmtheit zu setzen, d.h. selbst unmittelbar vollzustellen“.

das Gegenstück des menschlichen Willens, an das Gotthafte, das nicht ergründet werden kann. Diese Notwendigkeit, sich an das Gotthafte zu wenden, ist das ‚das Seyn *ist*‘. Und das Gotthafte *ist* nur darin, dass der Mensch als der Ab-grund im Da *ist*. Das Seyn des Grundes der ‚Notwendigkeit‘ ist der Anlass der Bewegung.

Folgendes wird in die Überlegung einbezogen: ‚Die Einzigkeit des Todes im Da-sein‘ öffnet durch das ‚Vor-laufen zum Tod‘ ‚die Offenheit für das Seyn‘ ‚aus dem Äußersten‘. (GA65, §161). Und dieses Dasein hat das Wissen, mit dem es die Geschichte bildet (GA65, §250): das Wissen bereitet also auf den Übergang in den anderen Anfang vor. Wie wird der Übergang vorbereitet? Er wird im Wissen voraus gemacht. Dieses Wissen er-kennt sich als zwischen Menschen und Göttern stehend, wo ihre Wesung sich lichtet (GA65, 428). Es ist nicht so, dass man das Gottwesen zu dem Höchsten aufhebt. Wenn dem so wäre, würde alles Wissen wegen dieser Aufhebung unmöglich. Das Seyn wird je nach Bedürfnis durch das Gottwesen verbessert, das ein Schutz des Seyns des Seienden wäre.

Dann ist es doch nicht so, dass dem Menschen *als* dem ‚Zugehörigen des Seyns‘ seine ‚eigene Kraft‘ wirkt, und dass der Mensch *als* der zum göttlichen Gehörige frei eine ‚eigene‘ Kraft hat, um Geschichte zu bilden? Darin besteht ein Willensproblem des nicht beschränkten Denkens. Wir müssen unsren Willen des Denkens am Ding üben. ‚Das Ding dingt Welt‘ (VuA, 173). Nicht so; das Denken, dass der Mensch dem Sein oder dem Göttlichen gehört, ist wesentlich. Sondern in dem Dinghaften Denken, in dem Erde und Himmel, Göttliche und Sterbliche Versammelunden-Ereignenlassenden-Aufenthaltenlassenden (VuA, 173) Denken kommen Sein und Göttliches in die Nähe.

In der Bewegung der Wahrheit wird dem menschlichen Willen, der die Geschichte bildet, im Bedürfnis des Seyns durch das Göttliche Recht gegeben. Dann wollen wir wissen, was es bedeutet, dass der Vollzug der Geschichtlichkeit als Ereignis des Seyns das Seiende hütet.

2-1-3 Das Verwahren des Seienden und die Geschichtlichkeit

Je faktisch hat der Mensch Geschichte. Wozu muss der Unterschied zwischen Geschichte und Geschichtlichkeit betont werden? In der Fundamentalontologie ist die Geschichtlichkeit im Zusammenhang des ontologischen Problems mit der existenzialen Möglichkeit verbunden (SZ, §74)¹⁶⁸. Die Zeitlichkeit ist als Existenzial „die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit“ (SZ, 19).

Anders als die Geschichtlichkeit, die durch die Zeitlichkeit bestimmt ist, ist das Geschick das Geschehen des Daseins. Das Geschick wird in der „Wiederholung“ (SZ, 386) ausdrücklich gekennzeichnet. So scheint es, dass sich einerseits der Sinn des Seins des Daseins unter der Seinsfrage durch die Zeitlichkeit mit der Geschichtlichkeit verknüpfen lässt. Andererseits ist der Sinn des Seins des Daseins in der anderen Frage durch „das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen“ (ibid.) mit dem Geschick verbunden. Diese andere Frage ist: „*ti to on he on*“¹⁶⁹, „was ist das Seiende als Seiendes“? Der Begriff der Zeitlichkeit kommt nicht zur Sprache im „*ti to on he on*“, obwohl er das Geschehen des Daseins bestimmt. Es könnte sein, dass der Begriff der Zeitlichkeit ein operativer Begriff ist, um den existenzialen Sinn des Seins des Daseins zu erfragen.

Vom Problem des Bezugs zum Sein des Seins des Seienden aus wendet sich das Denken Heideggers zum Wesen des Seins selbst. In den „Beiträgen“ eröffnet sich der Raum, in dem das Sein selbst durch den Begriff der Geschichtlichkeit im Ereignis gefasst wird. Die Geschichtlichkeit, die in der Fundamentalontologie aufgrund des Sinnes des Seins vom Dasein her gefragt wurde, ist nicht „mehr“ „als Tat und Wille“ (GA65, §12). Die Endlichkeit des Daseins ist innerhalb des Willens der Existenz und des Verhaltens der Existenz und nicht mehr als diese. Was ist das „Wesen der Geschichte“? (ibid.).

Aus dem Einblick in dasjenige, ‚was jetzt ist‘, geht es in den „Beiträgen“ nicht um das Sein des Seienden, sondern um das Sein selbst hinsichtlich seines Seins. Dasjenige, was jetzt ist, ist z.B. der Nihilismus Nietzsches als „eine interessante Kulturpsychologie“ (GA65, 139), die „totale

¹⁶⁸ SZ, 382: „Das Dasein hat faktisch je seine ‚Geschichte‘ und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert wird. Diese These gilt es zu rechtfertigen in der Absicht, das ontologische Problem der Geschichte als existenzial zu exponieren“.

¹⁶⁹ Haeffner, 1981, 48: Das „geschichtliche Dasein“ „aus einer Geschichtlichkeit seines horizontalen Korrelats, der Welt oder des Seins, zu begreifen“, „wurde dadurch möglich, dass Heidegger den im griechischen Wort *physis* liegenden Hinweis auf das Wesen der Wahrheit des Seins aufnahm“.

Mobilmachung“ in der „Darstellung der Massen“ (GA65, 143), einfache „Einsamkeit“ als Fraglosigkeit des Seins (GA65, 110). Sie legen dar, dass der Mensch in der Konstellation ist, dass er vom Seyn im Stich gelassen ist. Man wird nach dem ‚ist‘ zu fragen haben. Im Fragen nach dem Seyn selbst liegt zunächst der Entwurf des Seyns. So ereignet sich das ‚ist‘. Das Ereignis des Seyns birgt das Seiende in das Sein. Um zu bejahen, das Sein selbst *ist*, muss der Bereich (ibid), der mehr als Tat und Wille ist, gewonnen werden. Heidegger meint, in diesem Bereich zeigt sich die Geschichtlichkeit¹⁷⁰ dessen, dass das Seyn selbst *ist*. Nach der Ansicht Heideggers tritt die Geschichtlichkeit des ‚ist‘ des Seyns selbst in der Wandlung des Denkens zutage. Das „Sein und Denken“ (GA65, 216)¹⁷¹ ist ein Charakterzug des Denkens, dessen Gestalt sich ändern muss, und dieser Charakterzug hat noch Unterwegsfigur im Übergang. Dieses Denken stellt das Sein selbst zur Frage. Dann muss, das Problem der Plazierung der „Wahrheit“ oder des Begriffs der „Transzendenz“, der sich verkoppelt (ibid.) aufgegriffen werden.

Diese Geschichtlichkeit sucht nicht im Bereich der „Kultur“ oder der „Weltanschauung“ den Leitfaden ihrer Vollziehung (GA65, 187). Die Wandlung der Geschichte, die Heidegger meint, besteht in der Bewegung zum total anderen Anfang, und das wird im Da vorbereitet. Wo die Geschicklichkeit des Seyns selbst sich zeigt, soll zunächst erst das Da selbst sein, in dem der Mensch *ist*. Damit affirmiert wird, dass das Da *ist*, muss das Seiende, das im Da ist, bejaht werden, besser gesagt geschützt werden.

Die Hinsicht auf das Nichts als Seinkönnen darf genommen werden, um das Seiende im Da selbst zu bejahen. Das Nichts kann nur über den Grund des Seienden gesagt werden, wenn man das Nichts in Bezug zum Grund sieht. In der abstrakten Denkbewegung kann das Wort Grund nicht verwendet werden. Dort entspricht dem nur die „Verneinung“, und die Verneinung ist eine „Verstandeshandlung“ (GA9, 108). Das Nichts ist gleich ursprünglich dem Ereignis des Seins; wenn man sagt, ‚das Seiende *ist*‘, dann ereignet sich zugleich auch das Nichten des Nichts. Das Nichts kann nicht durch den Verstand entschieden werden, sondern geschieht im Dasein (GA9, 110).

¹⁷⁰ Woher kommt die Geschichte? Denn „was und wer der Entwerfer ‚ist‘, das wird erst aus der Wahrheit des Entwurfs fassbar, aber zugleich auch verborgen“ (GA65, 56).

Der Bereich ‚*physis-aletheia*‘ (Vgl. GA65, 296) als der Bereich des ‚mehr sein‘ als „Tat und Wille“ kann gegen den Nihilismus sein Recht verlangen. Heidegger fasst den Nihilismus, der als das Unwesen west, als „es“ (NII, 362). Das Denken, das mit diesem „es“, d.h. mit der Verborgenheit des Seins, sich gleichsetzt, ist das Wesen der Ortschaft des Verborgenen. Dieses Denken ist das Ereignis des ‚*Da-seins*‘.

Der Ort eröffnet sich dadurch, dass man nach dem Grund des Seins fragt. Demnach offenbart das Nichts den Ort¹⁷². Der Mensch hält den Ort des Nichts im Sein. Das bedeutet, dass das abgründige menschliche Wesen im Da *ist*. Das ‚Sein‘ des ‚Da-seins‘ unterscheidet sich nicht vom Nichts. Das Offene des Da ist das Offene des Nichts. Das Geschehen des Nichts besagt, dass das *ist* in das ‚Jetzt und Hier‘ einfällt.

Dass das Sein selbst *ist*, bedeutet, dass der Ort des Da bejaht und behalten wird. Wie aber wird er bejaht, und wie wird er behalten? Dieses Problem richtet sich auf die Frage: wie geht das Nichts in die Geschichtlichkeit ein? Der Ort des Da als *Sein*¹⁷³ ist dort, wo die Geschichtlichkeit gegründet wird. Das Nichts, das aus dem Ab-grund herkommt, ist der Baustoff der Gründung dieser Geschichtlichkeit.

Das Nichts, das die Geschichtlichkeit fundiert, ist das ausgezeichnete Da-sein (GA65, §160) selbst. Heidegger wendet in den „Beiträgen“, dass das Sein dem Nichts gehört, d.h. das Vorlaufen zum Tod, anders gesagt die Not des Seins im Da, nicht zur transzendentalen Existenz des Daseins, sondern zu dem Bereich des ‚*ist*‘, das mehr als Wille oder Tat ist. Der Bereich, in dem das ‚*ist*‘ mehr als Wille und Tat ist, schöpft den Raum des Seinkönnens als Identität von Sein und Denken. Die Identität von Sein und Denken wirkt im Wesen des Seins, d.h. im Ereignis, als Schutz des Seienden und vollzieht die Geschichtlichkeit. Das sogenannte anfängliche Denken ist das Denken des Vollzugs des Ereignisses (GA65, §27). Dieses Denken ist das, was das Sein im Wesen begreift, in dem das Da-sein wahr ist. Das Denken, das im Ereignis des Seins sein Sein begreift, gründet sich auf das Da. In diesem anfänglichen Denken wird der Mensch geschichtlich. Der Entwurf dieses Denkens verbirgt sich in seinem Wesen: Die Identität von Sein und Denken als Möglichkeit versteckt sich als Was (GA65, §21).

Das Er-denken ist das Denken, das im Wesen der Wahrheit des Seins zum Durchsetzen gebracht wird. Das Wesen des Er-denkens besteht im Fragen. Das Fragen soll in der

¹⁷¹ „Sein und Denken“ ist der Titel für „die Geschichte des Denkens“ innerhalb des ersten und anderen Anfang“.

¹⁷² Die Frage nach dem eigenem Grund läuft wie folgt: Ich frage, ‚*Ist* das Sein oder *ist* das Nichts? ‘ ‚...‘ (das Erscheinen des Nichts als Schweigen, oder das unendliche Einfallen in die ‚Nichtigkeit des jetzt-Seins) und dann wird das ‚Seiende im Ganzen“ „in der Richtung auf seinen möglichen Grund eröffnet und im Fragen offen gehalten“ (EiM, 3). In diesem Moment lässt der Fragende seinen eigenen Grund entspringen (EiM, 5). Er kann sagen: ‚ich bin‘. Während diesem ‚...‘ überliefert der Fragende, d.h. der, der in der endlichen Zeit einen Platz nimmt, sich der Möglichkeit des Nichts. So öffnet das Nichts ins Dasein einen Ort des *ist*.

Haeffner, 1981, 22: Das Dasein ist unfähig, „sich von sich selbst zu bringen; es muss durch das Nichten des Nichts erst dazu ermächtigt werden“.

¹⁷³ Haeffner, 1981, 60: „Die im philosophischen Denken geschehende Verwahrung des ‚Seins‘ ist denn auch der eigentliche Ort, an dem dieser Begriff gewonnen und von dem aus er auf andere wesentliche Tätigkeiten des Menschen ausgedehnt wird“.

offenbarten Kraft sich aufhaltend in die Tat umgesetzt werden. Das Fragen ist daher das Synonym der Kraft, mit der der Mensch das Seyn ‚gründend, sammelnd‘ einbehält (GA65, §22). Das Fragen nach dem Wesen des Erdenkens wird in der „Würdigung und damit höchsten Verklärung“ vollzogen (ibid.). Das Fragen selbst ist als philosophisches Denken gekennzeichnet, und im „gestimmt-wissenden Willen zum Ereignis“ in „herrschaftliches Wissen“ eingeordnet (GA65, §23). Dass das Er-denken „in sich sigetisch“ (ibid.) durchführt, zeigt sich unter dem Vorwurf der Kritik am „ontologischen Jargon“¹⁷⁴.

Das Erdenken interpretiert das Seiende, das seiend ist, hinsichtlich seiner Seiendheit (GA65, 457). Demzufolge schützt das Er-denken zwar das Seiende im Wesen des Seienden des Seins, aber weil es (das Erdenken) im wesentlichen Entwurf ist, entwirft es sich ständig in der folgenden Situation: Der Ent-wurf muss „im Vollzug und in der Entfaltung sich selbst in das durch ihn Eröffnete zurückstellen“ (GA65, 56). Daher trägt das Er-denken seine Aufgabe. Der Schutz des Seienden besagt, den Ort als *ist* zu bejahen. Wie akzeptiert der Mensch den Ort als *ist*, seinen Ab-grund haltend? In dieses Wie muss das Er-denken eingehen, insofern dieses Denken einen Bezug auf die Ankunft beim Seienden des Seins hat. Die Bejahung des Ortes ist die des Da. Die Akzeptabilität des *ist* von Seienden ist „das Währen“¹⁷⁵ des Seins in der Wirklichkeit. Die Notkunft, in der das Göttliche anwest, ist notwendig, um das Göttliche nicht zu zerstören. *Wie* kann es zum Schutz des Seienden werden, dass der Mensch der Wächter des Seins ist? *Wie* kann es zum Schutz des Seienden werden, dass der Mensch ein Ort sein kann, wo das Göttliche eine Weile bleibt? Dieses zu denken entspricht zugleich dem Fragen des Erdenkens, das „in den äußersten Schwingungsbereich“ hinfindet (GA65, §22).

Heidegger denkt von der Seinsgeschichte der Metaphysik her die Rettung des „Seyns als Geschichte“ (GA65, §273). In dem Gedanken, dass das Sein das „Beständige“ (GA65, §234) bedeutet und dass das Wesen des *ist* des Vergangenen feststellbar ist (GA65, §273), liegt keine Einzigartigkeit der Geschichte. Die Einzigartigkeit der Geschichte nimmt das Seiende in Gewahrsam. Das Zurückgewinnen des Ortes als *ist* ist das der Einzigartigkeit der Geschichte, die das Seiende rettet. Es muss als Denken wachsen; die Einzigartigkeit der Geschichte muss sich für das Sein ereignen.

¹⁷⁴ Adorno: „Der des Jargons Kundige braucht nicht zu sagen, was er denke, nicht einmal recht es zu denken: das nimmt der Jargon ihm ab und entwertet den Gedanken“ (Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften Bd.6, in: Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit, 418).

¹⁷⁵ Vgl. Gel, 38 und SvG, 122.

Die Not, unter der die gekehrte Seinsfrage gestellt wird, *ist* aber geschichtlich und die Seinsfrage ‚wird nötig‘ eines Tages¹⁷⁶. Von der Frage ‚was das Seiende als das Seiende ist‘ her erreicht das Denken Heideggers die Dimension des Aufenthaltes des menschlichen Wesens. Dieses Denken ist so etwas wie ein Ort, wo nichts geschieht, „gleich als ob sich nichts ereigne“ (Gel, 39).

Man kann die „Gelassenheit“ in den „Feldweg-Gesprächen“ (1944/45) so auslegen, dass das Denken in einem Ereignis im Muster¹⁷⁷ des Ortes behandelt wird. Damit ist gedacht, dass sich der Ort als das *ist* als Denken ereignet. Der Ortsbegriff „Gegnet“ steht dafür. Der Ort dieser Gegnet ist das Offene. Dass der Ort dieser Gegnet das Offene ist, heißt, dass das Denken das Offene ist. Das „Offene der Gegnet“ unterscheidet sich vom Offenen des transzendentalen Horizontes (Gel, 48). Im Offenen der horizontalen Transzendenz geschieht der Sinn des Seins. Dieses Geschehen jedoch ist das Wesen des subjektiven Willens, das man vom „Vorstellen“ (Gel, 37) her erfahren kann. Der subjektive Wille bringt das Ding des Horizontes des Gesichtskreises zum Stellen, oder setzt sich mit dem das Ding zum Stellen gebrachten Augen¹⁷⁸ gleich (ibid.). Heidegger unterscheidet das Denken des anfänglich geprägten Seins - dieses Denken stellt auch das Sein vor - von dem vorstellenden Denken, das den Horizont bildet (vgl. GA9, 478).

Das Offene der Gegnet ist das Ereignis der Leugnung¹⁷⁹ des ‚Wollens‘ (Gel, 30). Das Ding hier ist „alles zueinander in das Verweilen beim Beruhen in sich selbst“ (Gel, 39-40). Das heisst nicht, dass die Seiendheit des Seins als Wissen objektiviert ist. Das Wie des Denkens, das der Mensch beim Ding, ‚das in sich selbst beruht‘ (ibid.) lernen kann, ist das „Warten“¹⁸⁰. In der Bewegung des Denkens im Offenen der „Gelassenheit“ ruhen die Dinge „in der Rückkehr zur Weile der Weite ihres Sichgehörens“ (Gel, 41). Diese Bewegung des Denkens ist die Bewegung des Denkens als Wesen der Wahrheit des Seins des Menschen, der der „Gegnet gelassen bleibt“ (Gel, 49). Wie kehren die Dinge in die Weite ihres Sichgehörens zurück? Der Horizont hat das „Andere seiner selbst“ (Gel, 38). Der horizonthafte Wille hat den horizonthaften

¹⁷⁶ Haeffner, 1981, 100.

Haeffner, 1981, 116: „Hier [im Ereignis] lässt sich nichts sicher wissen, sondern nur ‚vermuten‘ in der Hoffnung, dass die Vermutung des Denkens einer Zumut des Seins selbst entspreche, das eine Unterkunft sucht“.

¹⁷⁷ Zu meiner Ansicht gebe ich eine Textstelle: „Der Weise: Das Denken ist Ihnen bereits gelungen, ohne dass es *Kunststück* (Herv. v. Verfasser) zu sein bracht. Der Forscher: Das sehe ich nicht“ (GA.77, 29).

¹⁷⁸ Es ist eigenes Wollen, dass man im Horizont sich etwas vorstellt und transzendiert, solange dieses in einem eigenen Gesichtskreis ist. Jedoch der Horizont des Gesichtskreises selbst ist die Gegend. Im horizontalen Denken übersteigt man nicht zum „Krug“, sondern zum „Krughaften“ (Pöggeler, 1992, 434).

¹⁷⁹ Das Ereignis der Leugnung des „Wollens“ kann als Weite und Weile des Seyns gekennzeichnet werden (Gel. 40).

¹⁸⁰ In den „Feldweg-Gesprächen“ (1945) wird gesagt: Es scheint, dass wir, „wenn wir in ihm [dem Denken] tätig sind und die Denkenden selbst sind, gar keine Möglichkeit haben, uns vom Denken zu entfernen“ (GA77, 28).

Willen des Anderen seiner selbst. Dieses Offene ist ein Offenes von mir und das Offene von mir ist ein Offenes von einem Anderen usw. Dieses Auf-neben-einander Erschliessen des Offenen ist das Offene der Gegnet. Damit man den Sinn dieser Erschliessung versteht, mit der der Horizont des Anderen hintereinander vorkommt, hilft die „Bewegungsempfindung (Kinästhesie)“¹⁸¹ von Husserl. So wird das Offene der Gegnet eine Leugnung des Wollens, und die Leugnung dieses Wollens öffnet eine Gegend. Damit können wir annehmen, dass die ‚beste Ordnung‘ (Gel, 47) der rund und gut wesenden Leugnung mit dem Offenen der Gegnet gedacht ist. Diesem ‚höheren Tun‘ (Gel, 33) zufolge, d.h. der Leugnung des Wollens zufolge, wird das Wesen des menschlichen Denkens „Gelassenheit“ genannt.

Das Geschehen des Denkens als „Gelassenheit“ ist die Bejahung des Ortes des *ist*. Dieses Ereignis des Denkens kann als eine Gestalt der Geschichtlichkeit des Seins erfasst werden. Durch dieses Ereignis des Denkens kann sich die „Beziehung des Menschen zum Anwesenden“ (GA77, 155) ändern. So könnten wir die Gelassenheit, die das Ereignis des Denkens ist, im Bezug zum Wesen des Seins als eine Denkgestalt sehen, die aus anfänglichen Denken her kommt? Das anfängliche Denken ist „das Er-denken der Wahrheit des Seyns und so die Ergründung des Grundes“ (GA65, §22).

2-1- 4 Herausarbeitung des Problemgehaltes

Die Charakterisierung des von 2-1-1 her abstrahierten Problems stellt sich folgendermassen dar:

Das Denken, das das Sein ins Da-sein, ins ‚*ergon*‘ anwesen lässt, ist das Denken als Identität mit dem Sein. Dieses Denken denkt mit dem als Ding an-wesenden Sein übereinstimmend. Das *ergon* wird zum Herstellen gebracht. Das Wort wird gedichtet. Dies besagt, dass das Sein in das Seiende west. Solange das Sein in das Seiende west, muss in diesem Denken so etwas wie

¹⁸¹ Kinästhesie: „In der kontinuierlichen Wahrnehmung steht für mich ein Ding da in schlichter Seinsgewissheit der unmittelbaren Präsenz - normalerweise, wie ich hinzufügen muss; nämlich nur dann, wenn ich, meine Kinästhesen spielen lassend, mitverlaufende Darstellungen als mitzugehörige erlebe, erhält sich das Bewusstsein des einen, sich als es selbst mannigfaltig darstellenden Dinges in aktueller Präsenz“ „Die aktuellen Kinästhesen liegen dabei im System der kinästhetischen Vermöglichkeit, zu dem das System der einstimmig zugehörigen möglichen Folgen in Korrelation steht. Da ist also der intentionale Hintergrund jeder schlichten Seinsgewissheit des präsentierten Dinges“ (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, in: Husserliana Bd.VI, 164).

eine Reflexionswirkung zum spekulativen Satz immanent sein. Durch den „Rückschein des Sichzeigenden“ siedelt sich der Mensch „in einem seiner Wesensorte“ an¹⁸².

An das Wesen des Menschen, in den das Sein an-west, muss die Reflexionswirkung gedacht werden. Das *ergon* oder das Dichten ist nicht vollendet, sondern ständig unterwegs¹⁸³.

Das Problem von 2-1-2 ist wie folgt charakterisiert:

Die Variation der Willen in der Identität von Sein und Denken ist der Wille, der sich zum Ereignis richtet, der Wille, der das Ereignis des Seins gründet und der Wille, der das Ereignis frei hält. Diese Willen der Zukünftigen erwarten die Anerkennung der Göttlichen (GA65, §25). Hier sind Wertgestaltung und Wertgeltung sehr wohl vorausgesetzt.¹⁸⁴ Die Geschichte, die das Wesen der Wahrheit in das Da gründet, gilt der Wertgestaltung. Und das Er-denken des Seins gilt dem Philosophieren (GA65, §259, besonders S, 428) (Wertgeltung).

Zum Problem von 2-1-3:

In der „Gelassenheit“ (1959) ist das Denken „als die inständige Gelassenheit zur Gegnet“ (Gel, 68), d.h. zum Offenen bestimmt. Und an dieser Stelle wird zugleich gesagt: das Wesen des Denkens ist „die wesenhafte menschliche Beziehung zur Gegnet“ (ibid.). Das heißt, das Denken empfängt vom Sachverhalt her das „Gepräge“ des menschlichen Wesens. Mit dem Ausdruck Sachverhalt meine ich die „Vergegnis“ (Gel, 56). Die Vergegnis besagt, auf die Weise des Vergebens sich ereignen zu lassen. Das Denken nimmt Bezug auf den Sachverhalt, der das Offene genannt wird. Das Wesen des Offenen vereignet sich dem Wesen der tiefsten Endlichkeit des Menschen. Die ‚Geschichte‘ (Gel, 55) ist diejenige des *Ortes* dieses Offenen. Das Spiel von Willen des Seins und Willen des Denkens wird im ‚Stillen‘ „stets bewegter“ und ruft den Unterschied zwischen Welt und Ding hervor (vgl. UzS, 29).

Worin geht das Zusammenspiel von Sein und Denken der „Beiträge zur Philosophie“ ein? Es geht in die Zeit ein. Und diese Zeit wird durch das „Erstaunen“¹⁸⁵, das aus der Vergessenheit des Seinsgrundes herkommt, auf die Gründung des Da-seins gerichtet. Das Da-sein, das durch

¹⁸² Gadamer, Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke 3, S84

¹⁸³ Gadamer sagt: Das Insichsein der Reflexion behält „eine beständig *verwirrende* (Herv. v. Verfasser) Entsprechung zu dem Insichstehen des Wortes und dem des Werkes der Kunst, in dem Werkheit ‚geborgen‘ ist“ (ibid.).

¹⁸⁴ Haeffner kommentiert zur Dissertation Heideggers: „das Problem des Verhältnisses von Geschichte (Wertgestaltung) und Philosophie (Wertgeltung)“ musste gelöst werden, „damit die Basis gewonnen ist, die fundamentalsten philosophischen Probleme neu aufzurollen“ (Haeffner, 1981, 11).

¹⁸⁵ Das Erstaunen heißt: „Die Ros ist ohn warum; sie blüte, weil sie blüte“ (SvG, 77).

die Not der Verlassenheit des Seienden, durch die Note des Erstaunens des Seins, genauer gesagt durch die Not des Ereignisses selbst gegründet ist, ist örtlich.

Was bedeutet bei Hegel die Identität von Sein und Denken? Bei Hegel ist der Gegenstandsbegriff der Seinsbegriff. Und weil der Gegenstandsbegriff nichts anderes als der Reflexionsbegriff ist, liegt die Einheit von Sein und Denken in der systematischen Entfaltung des Begriffs vom Gegenstand und der Reflexion, also vom Sein und dem Wesen. Für Hegel ist das Sein die absolute Abstraktion, die Negativität, und dieses Sein ist nur in der Selbstaufhebung (Wissenschaft der Logik, 323)¹⁸⁶. Die Reflexion ist für Hegel ein anderer Name des Denkens, ein Apparat, mit dem man klar begreift, was in der Wirklichkeit *ist*, also hat sie das Unmittelbare als das Gegebene (Wissenschaft der Logik, 380). Die Identität von Sein und Denken vollendet sich in der absoluten Form des Absoluten. Die Form des Absoluten ist die des absoluten Widerspruchs, der „als die Negation aller Prädikate“ erscheint, aber „als die Position aller Prädikate ausgesprochen werden muss“ (Wissenschaft der Logik, 370ff).

Bei Hegel besteht die Möglichkeit in der Wirklichkeit, die negiert werden muss. Damit die Möglichkeit eingehoben werden kann, muss die Wirklichkeit zur Notwendigkeit werden, die bestimmt werden soll. Die Notwendigkeit, die bestimmt werden muss, ist in der Wirklichkeit eingeschlossen (Wissenschaft der Logik, 389). Weil Wirklichkeit und Möglichkeit im Verhältnis des absoluten Umkehrens stehen (Wissenschaft der Logik, 391), bewegt sich das Werden ständig. Folglich geht die Zeit als Möglichkeit je in das Werden ein.

Der „Grund“ Hegels ist das Wesen (Wissenschaft der Logik, 291). Das Wesen ist eine reine Negativität als „die Rückkehr des Seins in sich“. Mithin ist der Grund die Bestimmung als reine Negativität. Das, was die Bewegung der Identität von Sein und Denken funktionieren lässt, ist nicht dieser Grund, sondern das Absolute. Es ist das, was nicht im Da ist, aber als Aussage besteht. Das Dasein Hegels ist in einem Ort, jedoch ist der Raumbegriff in ihm nicht enthalten (Wissenschaft der Logik, 59). Es ist das bestimmte konkrete Sein.

Bei Hegel ist das Sein des Menschen, das Denken des Menschen dauernd unterwegs, ein ständiges Werden. Wenn ‚Das Sein ist Nichts, das Nichts ist Sein‘ (vgl. Wissenschaft der Logik, 44) gesagt wird, bezeichnet dieses die Unterwegsfigur des Werdens. Bei Hegel erschöpft sich das Sein des abgründigen Menschen in der spekulativen Form.

Bei Heidegger andererseits ist der Ort des Da bedeutend. Die Identifizierung von Sein und Denken ereignet sich im Da. Das Da als Ort des *ist* ist dort, wo das Erdenken, oder das Denken

des Menschen als Wächter des Seins, das auf dem Ab-grund herrscht, gegründet wird. Daher wohnt sich die Zeit in der heideggerischen Identität von Sein und Denken und west in die Epoche des geschichtlichen Ereignisses.

Aus obiger Betrachtung wird ersichtlich: Der Wille, der mit dem Sein übereinstimmt, bringt das Problem des spekulativen oder empirischen Topos¹⁸⁷. Warum kann man vom *spekulativen* Topos sprechen? Weil die notwendige Bedingung der Entfaltung der Spekulation das Denken und zugleich das Sein ist, kann dieser Ort der Identität spekulativer Ort genannt werden. Auf jeden Ort muss die Reflexionswirkung einwirken. Die Setzung selbst des Reflexionssatzes jedoch steht wieder unter dem eigenen Willen. So zeigt sich Hegels „Reflexion als äußere“, die wir hinsichtlich der äußeren Welt aufnehmen können: sie will „gerade nicht Aneignung des Sichzeigenden sein“, sondern hebt im Gegenteil „solche Reflexion als äußere gegen die Reflexion des Gedanken in sich“ ab¹⁸⁸. Die äußere oder reale Reflexion bezieht sich „auf sich als auf jenes ihr Nichtsein“ (Wissenschaft der Logik, 252-253)¹⁸⁹. Sie setzt das Sein voraus, dessen Unmittelbarkeit das selbständige Sein, das sich auf sich bezieht, bedeutet.

Das Problem des Willens im Raum¹⁹⁰ der Identität von Sein und Denken postuliert irgendeinen erklärten Reflexionsbegriff. Und es ist auch vorzuschlagen, den Begriff „Enteignen“ auf das ‚Ding‘ auszurichten. Die Weite wird „enteignet in das Ding, das Ding enteignet in die Weite“¹⁹¹. Eine Lösung ist, das Problem des Willens im Raum der Identität von Sein und Denken in „das ruhige Herz der Lichtung“ (ZSD, 75) zu setzen. Das ist der Ort, „aus dem her es dergleichen wie Möglichkeit des Zusammengehören von Sein und Denken, d.h. Anwesenheit und Vernehmen, erst gibt“ (ibid.). Sein und Denken sind in der Zusammengehörigkeit. In den späteren Schriften Heideggers liegt das Wesen dieser Identität im Ereignis (ID, 27). In „Beiträge“ bedeutet das Ereignis, im weiteren Sinne die sechs Gedanken-Gänge, unter dem

¹⁸⁶ Hegel, Wissenschaft der Logik, Gesammelte Werke 1.

¹⁸⁷ Vgl. Pöggeler, 1992, 435: Dieses Denken der Gelassenheit ist „für die begegnenlassende Weite und Weile gebracht“.

¹⁸⁸ Gadamer, Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke 3, 85-86.

Fischer, 1990, 207: Der Unterschied ist „Welt“ im ursprünglichsten Sinne.

¹⁸⁹ Hegel, Wissenschaft der Logik, Gesammelte Werke 1.

¹⁹⁰ GA9, 477: „Die Beziehung zwischen Denken und Sein ist die Selbigkeit“.

Eine Vermutung von mir: Die Selbigkeit von Sein und Denken ist von dem Begriff Reflexion her als ‚Erörterung‘ gedacht. Denn: Kant versteht „Sein von einem umgrenzten Ort aus, nämlich vom Setzen her als Handlung der menschlichen Subjektivität, d.h. des auf das sinnlich Gegebene angewiesenen menschlichen Verstandes. Das Rückführen auf den Ort nennen wir Erörterung. Das Erklären und Erläutern gründet im Erörtern“ (GA9, 471-472). Die „Reflexion“ „auf das Ortsnetz im Ort des Seins ist eine transzendente Reflexion“ (GA9, 473).

¹⁹¹ Pöggeler 1992, 435.

Titel „Beiträge zur Philosophie“ sich ins Seinswesen einzufügen. Das Wesen der Identität entspringt aus dem Ereignis. Es bringt im Austragen von Seinswesen und Menschwesen, anders gesagt im menschlichen Denken, beides zusammen.

2-2 Das Ereignis des Seins und das Wesen des Phänomens

2-2-1 Das Denken¹⁹² als Selbigkeit von Zeit und Raum

Die Lehre der transzendentalen Ästhetik Kants hängt mit der Fragestellung: ‚wie ist das synthetische Urteil a priori möglich?‘ zusammen. Zeit und Raum sind die apriorische Anschauung, die das apriorische Urteil ermöglicht. Das, was in der apriorischen Anschauung, d.h. in Zeit und Raum gefunden werden kann, kann mit dem gegebenen Begriff synthetisch verbunden werden. (KrV, B73)¹⁹³. Die kantische Anschauungsform von Zeit und Raum ist ein Rahmen der Wahrnehmung, in dem das „*realitas phaenomenon*“ (KrV, B209) oder das „*substantia phaenomenon*“ (KrV, B321) in die möglichen Erkenntnis eingefangen wird. Zeit und Raum sind nämlich die Arten (KrV, B59), in der man die phänomenologische Realität als Gegenstand wahrnimmt, der die Empfindung entspricht, die die Materie von Zeit und Raum (KrV, B60) ist. Dieser Rahmen der Wahrnehmung gehört der Handlung des Denkens des Menschen als dem erkennenden Subjekt an. Heidegger zufolge haben Zeit und Raum dieses subjektiven Denkens eine „Leerform der Ordnung“; sie haben keinen „Boden“ (GA65, 373).

Unsere Frage ist: Wohin fällt der Zeit-Raum, der einen Boden hat? Das Denken, das einen Boden hat, muss für Heidegger in der übergänglichen Seinsgeschichte angesehen werden. Dass das Denken seinen Boden hat, bedeutet, dass es einen Zeit-Raum hat. Ist es so möglich, dass wir an den Zeit-Raum denken, der nicht auf das menschliche Denken zu geschnitten und nicht zum vorstellenden denkenden Subjekt gebracht wird? Heidegger versucht den Zeit-Raum, der einen Boden hat, zum Denken zu bringen. Der Boden des Seins fällt für Heidegger bezüglich des Denkens ins Gewicht.

¹⁹² Im seinsgeschichtlichen Denken darf das Sein des Seienden nicht apriorisch gedacht werden: „Solange das Sein des Seienden als das Apriori gedacht ist, verwehrt diese Bestimmung selbst, dem Sein als Sein nachzudenken, um dadurch vielleicht erst zu erfahren, inwiefern das Sein als Sein in diese Aprioribeziehung zum Seienden eingeht: ob diese Beziehung dem Sein nur zufällt und anhängt, oder ob das Sein selbst diese Beziehung ist, und was dann Sein besagt und was Beziehung?“ (NII, 347).

¹⁹³ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 37a.

Was *ist* im Zeit-Raum, der nicht auf das menschliche Denken geschnitten und nicht zum vorstellenden denkenden Subjekt gebracht wird? Dort ist das Seiende anwesend. Wenn das ‚anwesend sein‘ des Seienden von der Seiendheit her gesehen wird, versteht man, dass ein Boden *ist*. Die Seiendheit meint das ‚was ist das Seiende selbst‘. Der Zeit-Raum, der einen Boden hat, ist die „Grunderfahrung“ (GA65, 375), die „die ereignete Erklüftung des Ereignisses“ (GA65, 372) ist und er liegt unter der Frage ‚was ist das Seiende selbst‘.

Heidegger meint; der Begriff *ousia* ist ein Anwesendes dessen, dass der Zeit-Raum sich ereignet¹⁹⁴. Nach der aristotelischen „Metaphysik“ ist der Begriff *ousia*, d.h. das Was, „nicht im Denken, (sondern in einem intuitiven Erfassen)“ (Metaphysik, 1027 b20)¹⁹⁵. Das, was in einem intuitiven Denken erfasst wird, ist ein Sachverhalt. Der Zeit-Raum als Bewegung stellt den Boden dieses Sachverhaltes her. Das kann man von dem Ortsbegriff in der „Physik“ Aristoteles’ her verstehen: Der Ort hat notwendigerweise mit Bewegung zu tun und er soll in etwas sein, das sich in Oben und Unten unterscheidet (Physik, 210a)¹⁹⁶. Die Zeit ist: die „Maßzahl von Bewegung des „davor“ und „danach“ (Physik, 219b). Es ist „gar nicht die Zeit, die das [Verfall] macht, sondern es ergibt sich nur so, dass auch dieser Wandel in der Zeit stattfindet“ (Physik, 222b).

Was bedeutet das Denken Aristoteles'? Er sagt: „Richtig ist es auch, die Philosophie Wissenschaft der Wahrheit (der *aletheia*) zu nennen. Denn für die theoretische Philosophie ist die Wahrheit (die *aletheia*), für die praktische das Werk Ziel“ (Metaphysik, 993 b20)¹⁹⁷. Und jedes Seiende hat gemäß dem Grad seiner Seiendheit seine Wahrheit (Metaphysik, 993 b30). Aristoteles zufolge besteht das Ziel der Wissenschaft oder des Denkens darin, diesen Grad der Seiendheit zu wissen.

Warum kann dieses Denken den Begriff der *ousia* nicht umfassen? Weil „die theoretischen Wissenschaften aber vor den hervorbringenden“ (Metaphysik, 982a) liegen. Denken als Wissen kann nicht mit dem Zeit-Raum arbeiten. Denn das Denken fällt nicht ins Sein als Seiendheit.

¹⁹⁴ Die Zwei Deutungen von *ousia* hier: Die eine ist die zeitliche Anwesende. Die andere ist das ständig Bestehende (vgl. SZ, 26. Vgl. dazu auch 1-1-1).

GA65, 375: „Woher stammt der Vorrang der Leere von Raum und Zeit, ihrer unmittelbar vor-gestellten Erstreckung, ihrer Mengenhaftigkeit und Berechenbarkeit?“. „Alles geht zurück auf die griechische Grunderfahrung der *ousia*“.

¹⁹⁵ Aristoteles, Aristoteles’ Metaphysik, Philosophische Bibliothek Bd. 307.

¹⁹⁶ Aristoteles, Aristoteles’ Physik, Philosophische Bibliothek Bd. 380.

¹⁹⁷ Aristoteles, Aristoteles’ Metaphysik, Philosophische Bibliothek Bd. 307.

Damit das Sein als Seiendheit mit dem Denken zusammenarbeitet, muß die Erörterung des Seins durchgeführt werden. Das bedeutet nach der Herkunft der Selbigkeit¹⁹⁸ von Zeit und Raum zu fragen. Der Ort des Seins ist abgründig. Der Zeit-Raum als Ab-grund trifft den Ort, in den das Denken fällt. Das heißt, dass das Denken seinen Zielort dort erreicht hat, wo sich der Ort des Seins als Seiendheit zeigt.

Im Ort des Seins als Seiendheit west der abgründige Grund. Wie abgründig west der Grund? Auf folgende Weise: Raum gibt dem Wesen des Seins den „Umhalt“ (GA65, 385) des Ortes. Der Raum lässt das Wesen des Seins sich zeitigen und abgründig machen. Zeit räumt das Wesen des Seins durch die „Entrückung“ ein, die ein *logos* der Sammlung ist (GA65, 385). Man kann sagen, dass diese Skizze des Wesens des abgründigen Grundes eine Variation der Ek-sistenz ist¹⁹⁹. Der Zeit-Raum baut das Da der „Offenheit der Verbergung“ (GA65, 384) auf. Das Denken arbeitet aus, um das Da für diese Offenheit²⁰⁰ zu schöpfen. Wie können wir die Selbigkeit von Zeit und Raum verstehen? Zeit ist kein Besitz, den wir haben können. Raum ist kein besitzender Ort des Objektes für das Subjekt. Heidegger meint das Wesen der Zeit als ‚zeitigen‘ (z.B. UzS, 213). Das Wesen der Zeit läßt die Zeit zeitigen. Dieses heißt: die Zeit schenkt uns in die Einheit von ‚Gewesenheit, Gegenwart, und Zukunft‘ und lichtet ‚es‘ (das Wesen der Zeit). Das bedeutet das ‚Ein-räumen‘. Wenn die Zeit durch dieses (durch das Wesen der Zeit) einen Boden hat, dann bedeutet dies dass der Mensch schon in einem Raum (in einem Zeitraum) ist. Heidegger konzipiert den Begriff Raum aus dem ‚Ein-räumen‘. Es besagt das Schenken des Offenen, worin das Seiende zum Vorschein kommt.

Das, was mit unserer Frage ‚Wohin fällt der Zeit-Raum, der einen Boden hat?‘ angedeutet wurde, soll hier als These lauten: Das Denken des Zeit-Raumes wird Phänomen²⁰¹. Das Zeitigen und das Räumen sind nicht von der Erscheinung des Phänomens verschieden. Denn das Selbige von Zeit und Raum, d.h. der Zeit-Spiel-Raum west an und ‚das Sein des Seienden läßt von diesem Anwesenden anwesen‘ (GA79, 65). Diesem entspricht, dass das ‚was ist das

¹⁹⁸ Indem Heidegger die Selbigkeit von Zeit und Raum mit dem Offenen meint, beabsichtigt er die Wahrung der Wahrheit des Seins. Aber wenn die ‚Seiendheit‘ der *physis* hinsichtlich ‚der Bewegtheit des Seienden‘ (GA9, 245) betrachtet wird, und zwar innerhalb des Wesens der Seinswahrheit, wohin stürzt dann der Zeit-Raum ab?

¹⁹⁹ GA 65, 385: „Der Entwurf des Ursprungs des Zeit-Raumes“ wird „als ursprünglicher Einheit aus dem Abgrund des Grundes vollziehbar“.

Im späteren Werk sagt Heidegger über die Wandlung der metaphysischen Transzendenz: „Transzendenz ist aber zugleich die vom veränderlichen Seienden zu einem ruhenden Seienden führende Beziehung“. In: Zur Seinsfrage (1955), GA9, 397.

²⁰⁰ Das ist das Da, wo das Sein sich eröffnet, das sich versteckende Sein.

²⁰¹ Der Zeit-Spiel-Raum fordert, das Wesen der Metaphysik aus dem „Sein selbst“ her zu „erfahren“. Wie erfährt man dies? Indem man die Wahrheit des Seienden erlebt. Die Wahrheit des Seienden heißt, dass das Sein, das in die Verborgenheit erscheint und sich verbirgt, im Menschen west. Das ist aber „das Wesen der Wahrheit“ (NII, 351). An dieser Stelle erfasst Heidegger das Wesen der Wahrheit vom Grundzug der Metaphysik her: „Das Seiende steht in der Unverborgenheit. Dies ist das anfänglich *erscheinende und alsbald wieder wegschwindende Wesen der Wahrheit* (Herv. v. Verfasser)“ (NII, 350-351).

Sein des Seienden‘, d.h. die Seiendheit erscheint. „Sein heißt Erscheinen“ (EiM, 77), und „im Denken liegt schon eine wesenhafte Tendenz auf Nähe“²⁰² zum Sein.

Wir haben gesehen, dass die Existenz als Transzendenz als Phänomen erscheint. Wie anders ist die Erscheinung des Denkens des Zeit-Spiel-Raumes als diese Erscheinung der Existenz als Transzenden? Wir gehen konkret in die These hinein: das Denken des Zeit-Raumes, der einen Boden hat, wird dem *Logos* des Phänomens.

Erstes Beispiel: erinnern wir uns das Ausgangsgedicht des „Aus der Erfahrung des Denkens“: „Wälder lagern, Bäche stürzen...“. In „Winde wohnen“ identifiziert sich das Denken mit dem wohnenden Wind. Das heißt, Denken und Sein erscheinen als dasselbe. Dies bedeutet: die Zeit des Erscheinens, in der Sein und Denken als dasselbe sind, ‚ist‘ als Zeit.

Zweites Beispiel ist das „An-denken“. Dieses sich als Gedächtnis ereignende Denken besteht im „An-wesen“ (WhD, 92). Beim Denken als Gedächtnis gibt es einen Raum in der anwesenden Zeit. Die Zeit in diesem Raum ist eine behaltene, sich nicht ändernde Zeit. Das Denken als Ereignis, d.h. das Andenken, vereinigt sich mit diesem an-wesenden ‚Zeit-Raum‘.

Augustinus kann zum Vergleich herangezogen werden. Für ihn trifft, dass „keine Zeit als ganze gegenwärtig ist“ (Confessiones, XI, 13)²⁰³. Es ist vielleicht erlaubt, das Wort ‚Zeit‘ der Sprache Augustinus als ‚Sein‘ zu auslegen. Augustinus zufolge schöpft das, was immer gegenwärtig ist, nämlich die Ewigkeit Gottes alles Vergangene und alles Zukünftige. Im Kontext von Augustinus ist die Gegenwart die Schöpfung Gottes.

Bei Heidegger ist das Ganze des Seins in der Gegenwart. Das Denken des Gedächtnisses als Ereignis wirkt in diese Gegenwart ein.²⁰⁴

Das Denken des Zeit-Spiel-Raumes, wie wir es in der Dichtung als Erfahrung des Denkens und im Andenken gesehen haben, wird auf folgende Art gekennzeichnet: in diesem Denken kommt so etwas wie ein Seiendes zum Vorschein, das sich im anwesenden Seienden, d.h. in der Zeit des Denkens, als eine nicht vergangene Zeit zeigt. Dies bedeutet, dass die Zeit des Denkens auf den Ort des Seins als Seiendheit fällt. Weil dieses anwesende Denken als Selbiges von Sein und Zeit *ist*, kann man sagen, dass das Denken des Zeit-Spiel-Raumes mit dem Phänomen identisch ist. Hier gibt es keine Logik des Phänomens, des Sehens, sondern die bleibende Zeit lichtet die

²⁰² Fischer, 1990, 182.

Vgl. GA9, 319: Soll „der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muss er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren“.

²⁰³ Augustinus, Confessiones, in: Aurelius Augustinus „Was ist Zeit?“, Philosophische Bibliothek Bd.534

²⁰⁴ Das Sein selbst entzieht „sich ihm [dem Menschen] in seiner Wahrheit“ (NII, 355). Daher muß es gesammelt werden (WhD, 7). Dieses Gesammelte ist Gedächtnis. „Gedächtnis ist die Versammlung des Andenkens“ (ibid).

vorgängige Offenheit, worin sich der *Logos* des Phänomens zeigt. Im hütenden Schauen (vgl. VuA, 49) liegen Phänomen und das *Logos* des Phänomens.

Daß das Denken des Zeit-Spiel-Raumes zum Phänomen wird, bedeutet, dass das Denken des Zeit-Spiel-Raumes im *Logos* des Phänomens *ist*. Anders gesehen: das Denken als Selbigkeit von Zeit und Raum, d.h. das „an-wesende“ Denken, entdeckt im *Logos* des Phänomens die Möglichkeit, d.h. das Seinkönnen²⁰⁵. Die Existenz als Transzendenz bezieht sich auf das Phänomen (auf das Sein) als Möglichkeit, auf den Vollzug des entbergenden Seins. Das Denken als das Selbige von Zeit und Raum findet im Phänomen die Möglichkeit. Sind diese Möglichkeiten gleich?

Die „Verwahrnis“ besagt das „Bedenklichste“ und dieses ereignet sich im Offenen (WhD, 97). Wenn der Mensch im Offenen, im zu-Denkenden wohnt, entspricht diesem, dass das „an-wesende“ Denken, d.h. Selbiges von Sein und Zeit, die Möglichkeit in der Erscheinung auffindet.

Zusammenfassend gesagt erscheint das Denken als Selbigkeit von Zeit und Raum als Seinkönnen. Dieses Denken hat im Erscheinen sein Ereignis. Der Zeit-Spiel-Raum ist ein Phänomen. Dann stellt sich die Frage: was ist das Wesen des Phänomens? In der Herkunft des Begriffs „Zeit-Spiel-Raum“ von Heidegger ist grundsätzlich das Denken gegen den Nihilismus vorhanden. Das Phänomen als Grund des *ist* konstituiert das Denken als Selbigkeit von Zeit und Raum. Das Phänomen ist nicht der Grund dessen, der das Nichts ist, sondern dessen, der das Sein ist. Dieses Erfassen ist aus dem Zusammenhang des heideggerischen Kontexts zu begreifen. Er sagt in der „Einführung in die Metaphysik“ (1935): „Sein west als Erscheinen“²⁰⁶ (EiM, 77).

Dieses „als Erscheinen“ ist doppeldeutig: erstens als *physis*, als „das aufgehende Walten“ (EiM, 139). Zweitens als *idea*, als „ein Aussehen als Angebot für das Hinsehen“ (ibid.). Das Erscheinen als *physis* ist „das sich sammelnde, in der Gesammeltheit Sich-zum-Stand bringen und so Stehen“ (ibid.). Diese bewegliche Wortdefinition der *physis* kann man so verstehen, dass diese bewegliche Handlung das Denken vollzieht. In dieser Handlung des Denkens sind

²⁰⁵ Im Denken „der ewigen Wiederkehr des Gleichen“ Nietzsches ist die unendliche Zeit, nämlich dass das Gleiche ewig wiederkehrt, identisch mit dem ‚Werden‘. Und diese Zeit des ‚Werdens‘ ist eine gegenwärtige Zeit. So ‚wird‘ die Ewigkeit in der gegenwärtigen Zeit (NI, 346). Diese Unendlichkeit der „Erscheinungen“ (ibid) als Wertgedanke der Subjektivität muss aus dem Wesen des *Seinkönnens* gesehen werden; dies ist der Nihilismus Nietzsches.

²⁰⁶ Dieses bezieht sich umgekehrt auf den Zeit-Raum ohne Rahmen.

Zeit und Raum identisch. Dieses Denken ist gegenüber dem Denken, in dem der Mensch nicht erscheint, ausgezeichnet.

Das Aussehen des Seienden als Angebot für das Hinsehen, d.h. das *eidos*, ist auch eine Erscheinung. Von dieser Erscheinung her ereignet sich zugleich das Denken. Dieses Denken eröffnet das Seiende so, „dass es das Seiende in sein Sein zurückstellt“ (EiM, 140). Das heißt, es denkt das Seiende hinsichtlich dessen, „*dass* es [das Seiende] und als *was* es sich vor-stellt“ (ibid.). Dieses beschreibt, wie das Denken des Seins im Phänomen im Sinne der vorgängigen Offenheit seine Handlung setzt²⁰⁷.

Dieses zweite Phänomen im Sinne des ‚Sichzeigens‘ ist eine Korrelation des Seinkönnens in dem Sinne, das „Angebot für das Hinsehen“ zu vernehmen, und darüberhinaus auch in folgendem Sinne: „das Gesicht, das die Sache macht, wird jetzt entscheidend, nicht mehr sie selbst“ (EiM, 139).

In der Zeit ist stets Anfang und Ende. Diese Anfang und Ende enthaltende Zeit selbst ist ein Phänomen, das möglich wird und ist. Wie können wir Anfang und Ende zum Eigenen machen? Dadurch, dass wir bei der *physis* lernen. Das „sich sammelnde, in der Gesammeltheit Sich-zum-Stand bringen und so Stehen“ besagt, den Anfang in der Zeit zu haben. Kurz gesagt bedeutet das Anfangen, d.h. das Seinkönnen, dass Zeit und Raum ursprünglich im Phänomen sich verbergend entbergend geschehen.

Das Wesen des Menschen muss mit der Wesensbestimmung des Seins zu tun haben. Der Mensch hat das Recht, Folgendes zu sagen²⁰⁸: Das Phänomen *ist* der Grund des *ist* des Seins. Die verbale Form der *phainomena* ist *phainesthai*. *Phainesthai* benennt Heidegger ab „sich zum Scheinen bringen und darin erscheinen“ (UzS, 132). Heidegger meint, dass im Erscheinen die Zwiefalt des Seins, d.h. das Anwesen und das Anwesende ist. Daher ist das Sein und der Ursprung der Erscheinung (das Phänomen) dasselbe (vgl. SZ, 29). Der Mensch, der die Unterkunft des Seins ist, hat seinen Grund im Erscheinen. Vom Sein her gesehen ist dessen Seinkönnen nur durch die Erscheinung des Menschen möglich. Demzufolge ist ‚die Erscheinung des Menschenwesens‘ das ‚ist‘ des Seins.

Als nächstes muss das Problem des Wesens des Menschen und des Phänomens hinsichtlich des Ereignisses des Seins und des Nihilismus betrachtet werden.

²⁰⁷ Vgl. „Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt“ Kants (in: Kritik der reinen Vernunft, B266).

²⁰⁸ Der Mensch wird zum Wächter des Seins durch das ‚Sagen‘. Das Sagen ist zugleich ein Vorgang.

2-2-2 Das Wesen²⁰⁹ des Menschen und der Grund²¹⁰ des Phänomens.

Im Spielraum der Existenz ist das ekstatische Denken des transzendentalen Subjekts das Seinsverständnis im Bezug auf das Selbst. Beispielsweise ist die „Entschlossenheit“ in „Sein und Zeit“ ein Denken (das Verstehen) des Seins des Daseins in Bezug auf das eigentliche Selbstsein. Das ‚Da‘, in dem dieses Denken (das Verstehen) geschieht, ist das Zwischen. Der Begriff „Zwischen“ in „Sein und Zeit“ (SZ, 374-375) besagt die Erstreckung, die Bewegtheit und die Beharrlichkeit, d.h. „die Bewegtheit der Existenz“. Das Ganze des existierenden Daseins, d.h. das Ganze der Erstreckung, der Bewegtheit und der Beharrlichkeit des Daseins ist das Zwischen vom Geschehen.

Wenn der Mensch, der im Da ek-sistiert (NII, 358), im dreidimensionalen Raum von ‚*physis-phylei*‘ seinen Wesensort hinterfragt, wird das Da spielhaft als verbergender Ort für das Sein. Heidegger fragt aus der Besinnung der Geschichte der Metaphysik nach der Wahrheit des Seins, nämlich, ob nach der ontologischen Differenz in der Geschichte der Metaphysik gefragt worden ist. Das Denken des Menschen ist an der Sache des Denkens selbst gefordert. Weil das Sein in der Metaphysik ausbleibt, können wir aber nicht mit der Metaphysik das Sein denken. Die Verborgenheit des Seienden selbst, die die Metaphysik nicht gedacht hat, ist das ungedachte Sein selbst. Und dieses Sein selbst als Unverborgenheit muss im Denken des Menschen fragwürdig²¹¹ werden. Wenn es fragwürdig wird, geht es „an das Denken“ über, dass das „es“, also das ‚Sein‘ oder der ‚Nihilismus‘ in der Unverborgenheit mit dem Sein des Seienden zusammen ist (NII, 398). Das ist die „Sache des Seins“ (ibid). Die Beziehung zwischen Sein und Seiendem lässt sich durch das seinsgeschichtliche Denken Heideggers zur „Wahrheit des Seins selbst“ (NII, 397) durchlaufen.

Das ex-sistierende Zwischen²¹² zeigt sich in der Metaphysik als An-wesung, als Er-scheinung (GA65, 303). Etwas west nicht an, ohne zum Vorschein zu kommen, d.h. zu erscheinen (Vgl. EiM, „Sein und Schein“ 75-88). Das Wesen des Menschen, das dadurch ausgezeichnet ist,

Fischer 1990 184: Der Hirte nimmt „in seinem Denken das vorgängige Lichten in Acht“, d.h. er vollbringt es.

²⁰⁹ Das Wesen des Menschen ist dimensional. Die Dimension ist „nicht das bekannte Räumliche. Vielmehr west alles Räumliche und aller Zeit-Raum im Dimensionalen, als welches das Sein selbst ist“ (GA9, 334).

²¹⁰ Pöggeler, 1992, 189: „Heideggers Versuch, das Ganze des Denkens, Wollens, Fühlens vorweg in einen Bezug zur Zeit zu stellen, konnte die phänomenologische Analyse vorschnell in metaphysische Bereiche drängen oder einer Mythologisierung der Zeit verfallen“.

²¹¹ Ist das Nichts das Sein selbst als Unverborgenheit? „All das, was wir nannten, *ist* doch“. „Aber das Sein bleibt unauffindbar, fast so wie das Nichts oder am Ende *ganz* so“ (EiM, 27).

²¹² GA65, 303: „Ex-sistenz“ ist seinsgeschichtlich: inständliche Entrückung „in das Da“.

dass es den Ort des Seins gibt, gründet dieses ‚Anwesen-Erscheinen‘ als die Ortschaft der Endlichkeit des Seins.

Dass das Erscheinen das Wesen des Menschen ist heißt, dass das Seiende durch das Sein nicht verlassen ist. Dass die Zeit das Sein gibt heißt, dass das Sein in der Zeit gegeben ist. Das Erscheinen bedeutet, dass das Seiende in die Unverborgenheit aufgeht. Das heißt, dass das Sein in der Zwiefalt von Erscheinen und Phänomen gegeben wird. Das ist das Wesen der Wahrheit. Was für ein Unterschied besteht zwischen dem ‚Nichts bei Nihilismus‘ (NII, 50) und dem Nihilismus als Ankunft, der für das Sein „gilt“ (gelten im ironischen Sinn) (NII, 394)? Jenes wird als Seiendes in seinem Nichts und als Negation des Seienden betrachtet. Und dieses ist das Nichts, das kein „Gegenstand“ ist (NII, 51). Das Nichts ist eigentlich weder Seiendes noch Gegenstand. Dieses Ungegenständliche „ist“ dennoch, „insofern es das Wesende des Seins bestimmt“ (NII, 53).

Es ist gefragt, ob man das Wesen des Nihilismus, d.h. „das Ausbleiben der Unverborgenheit des Seins als solchen als eine Ankunft des Seins selbst“, erlebt oder nicht (NII, 367). Man muß dem Ereignis des Seins als der „Unverborgenheit des Seienden als solchen“ (NII, 368) entgegendenken. Wenn gesagt wird, dass ‚es‘ ausbleibt, kommt das Denken zu dem, wie das Denken dieses ‚es‘ antreffen kann. Was folgt aus der Herrschaft des inneren Nihilismus als einem psychologischen Zustand (NII, 55-63)? Das Entgegendenken bringt die Möglichkeit des Wesens des Menschen gemäss dem Prinzip, dass wir „es“ nicht auslassen dürfen²¹³, mit dem „es“ ins Spiel. Das Nichts ist für das Wesen des Menschen so etwas wie, die Frage nach dem Sein. Das Nichts ist in Zusammengehörigkeit mit dem Sein. Die Eksistenz des Seienden in die Unverborgenheit, in die Erscheinung ist, dass das Da entrückt wird und dass der Aufenthaltsort²¹⁴ des ausbleibenden Seyns *ist*.

Das Erscheinen ist im Schema des Gegennihilismus anregend, nicht nur als gegen *Nichtsein*, sondern vielmehr auch als *Seinkönnen*. Das kann man als das Denken des *physis-phylei* kennzeichnen, das sich aus der Interpretation der *physis* Heideggers entwickelt.

Heidegger begreift die Metaphysik Nietzsches als die Vollendung der europäischen Metaphysik. Warum wird sie die vollendete Gestalt gesagt? Der Grund dafür liegt im Denken

²¹³ *Ist* das „es“? „Das Gebäude ‚ist‘. Wenn etwas zu diesem Seienden gehört, dann ist es dessen Sein und gleichwohl finden wir dieses nicht innerhalb des Seienden“ (EiM, 25).

²¹⁴ GA9, 345: Das Wesen des Menschen ist „für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, dass es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt.“

Nietzsches. Der Nihilismus besagt für Nietzsche „Entwertung der obersten Werte“ (NII, 44), und er betrachtet den Wandel der Werte (NII, 87) und erkennt das Prinzip der Wandlung der Werte als ‚Wille zur Macht‘ (NII, 91). Nach dem Verständnis Heideggers ist dieser Gedanke Nietzsches ein Wertgedanke. Zu denken im Sein ist ganz anders als zu denken im Wert. Mit dem Wertgedanken Nietzsches vollendet sich die überlieferte europäische Metaphysik: die europäische Metaphysik ist die der Subjektivität, sie denkt das Sein des Seienden (vgl. NII, 99).

Heidegger sieht den „Übermenschen“ Nietzsches als eine Figur, in der der Nihilismus erscheint. Diese Figur zeigt sich Heidegger zufolge als Merkmal des Wesens des Menschen, nach dem Gedanken Nietzsches als „der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen“. Das Wesen des Menschen selbst weist bei Nietzsche als absoluten Raum die eine Dimension vor: Der Übermensch nimmt seine Gestalt räumlich so, dass er in sich zurückkehrt und vor sich läuft. Heidegger meint, dass die Gestalt dieses Übermenschen das „Bedürfnis nach Raumerweiterung“ steigert (GA5, 229). Heidegger zufolge ist diese Gestalt das kräftige Bewegen vom ‚Was‘ des Seienden. Mit dieser kräftigen Bewegung vom Was des Seienden bei Nietzsche ist, nach Heidegger, gedacht, dass eine Bestimmung des neuen Ortes des Menschen vollzogen werden muss (GA55, 66). Die Ansicht Heideggers ist aber, dass dieser Ort ‚ein Unbekanntes‘ (ibid.) bleibt.

Ich möchte den Wertgedanken Nietzsches am ‚Problem des Phänomens‘ behandeln. Wir haben schon gesehen, dass es um das Verhältnis zwischen dem Wesen des Menschen und dem Wesen des Seins geht. Heidegger schlägt das Ende der Metaphysik vor, durch die Besinnung des ‚Einblick in das was ist‘. Der Nihilismus als Geschichte oder das Ge-Stell, das in der Frage nach der Technik steht, *zeigen sich* (sie sind in einem bestimmten Sinne Phänomen.) als Grundgeschehen des Seins oder als Seinsausbleiben, welches bezüglich des Wesens der europäischen metaphysischen Geschichte vorkommt. Das menschliche Wesen gehört mit diesem *Sichzeigenden* (dem *Phänomen*) zusammen. Der Nihilismus ist die Erscheinung, in der sich ‚das Ausbleiben des Seyns‘ zeigt, und das Denken geht in dieses (ins Phänomen) als Vollzug des menschlichen Wesens ein.

Heidegger argumentiert gegen die „Rache“, von der Zarathustra bei Nietzsche redet. Die „Rache ist der Widerwille gegen das ‚Es war‘ an der Zeit“ (VuA, 111). Warum meint Heidegger, dass

die Absetzung des Vergänglichen die Bestimmung des neuen Ortes der Menschen verweigert?²¹⁵

Wir können die Antwort zu dieser Frage aus dem Erscheinen des *physis-phylei* im Kontext Heideggers ableiten. Die Gestalt des *physis-phylei* soll mit der des Übermenschen verglichen werden: Der Übermensch hat den Widerwillen der Zeit gegenüber. Dies bedeutet, dass das, was der Zeit gehört, d.h. was das Irdische ist, nicht sein soll (VuA, 112). Demzufolge hat der Übermensch im Grund kein Wahres *ist* (ibid.). Der Übermensch ist eine Gestalt, deren Erzeugung Nietzsche erwartet. Und diese Gestalt besteht in der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“ (GA5, 252). Das *physis-phylei* ist eine Gestalt des Erscheinens, die Heidegger so kennzeichnet: Im wesenhaften Bezug von „Aufgehen und Untergehen“, nämlich in der *physis* waltet die *phylia* (Gunst) (GA55, 131). Und *physis* heißt das, was mit der innewohnenden Kraft zum Vorschein kommt. Wir können versuchen, diese beiden Gestalten des Erscheinens, zu vergleichen, d.h. die des Übermenschen als Ereignis des Nihilismus zu korrelieren, mit der Gestalt des *physis-phylei*, also mit dem Ereignis des Seins im Denken Heideggers.

Der Charakterzug der *physis* als Erscheinen liegt in den Fugen, die das Verborgene aufgehen lassen. Die *physis* schließt in sich die *phylei* ein, die Heidegger mit „Gunst“ (GA55, 131) übersetzt. Heidegger denkt mit der ganzen Komposition von ‚*physis-Erscheinen-phylei*‘ die Rettung des Phänomens, d.h. der Gegenwart.

Im Gönnen der *phylia* hebt „das Wesen und Walten der Unverborgenheit“ frei an. „Dieses freie Anheben ist der Anfang selbst: der Anfang *des Seyns* als *Seyn*“ (ibid). Die ‚*physis*‘ hat im Schenken der Gunst „ihren steten Anfang“²¹⁶ (GA55, 139). Das *phylein* rettet dadurch das Phänomen, dass es das Phänomen zum ständigen Anfang²¹⁷ macht (GA55, 131). Der Anfang beginnt frei. Heidegger setzt an diesem Anfang das Wesen des Göttlichen und des Menschlichen. Demnach wird ein Ort am Anfang gepflügt. Dieser Ort ist derjenige des *physis-*

²¹⁵ Vgl. „Hegels Begriff der Zeit“ in „Sein und Zeit“: Der Raum ‚ist‘ die Zeit. „Wenn der Raum dialektisch in dem gedacht wird, was er ist, so enthüllt sich dieses Sein des Raumes nach Hegel als Zeit“. Für diese Zeit „als Negation der Negation“ hat das „Vergehen keinen Vorrang“.

²¹⁶ Haeffner, 1981, 97: „Der Nihilismus besteht darin, dass das Seiende seinen Sinn, sein Gewicht, seine Fügung, kurz: sein Sein, verliert ohne doch aufzuhören, zu sein“.

²¹⁷ Haeffner, 1981, 48: „Wenn das Sein eine Geschichte hat: worin besteht sie, wann beginnt sie, wann endet sie?“. Heidegger nahm „den im griechischen Wort *physis* liegenden Hinweis auf das Wesen der Wahrheit des Seins [auf], wonach das Sein zugleich Entbergung und Verbergung ist. Aus der so gegebenen inneren Endlichkeit und Wandelbarkeit der Wahrheit des Seins ließ sich dann der Gedanke einer Seinsgeschichte konzipieren“.

aletheia (GA55, 174). Im Ort des *physis-aletheia* west das Göttliche und das Menschliche. So ist der Anfang maßgebend, aber das, was das Phänomen anfänglich macht, ist *phylei*.

Den Ort zu retten besagt, das Phänomen zu retten. Das „Erscheinende retten“²¹⁸ (GA55, 365) entspricht dem Verwahren des Grundes des Phänomens. Es fehlt²¹⁹ dem Nihilismus an der Rettung des Phänomens. Vergänglichem Gunst zu geben, in der Weise, dass die *phylei* das Verborgene birgt, bildet den Grund des Phänomens aus. So öffnet sich räumlich der Ort, an dem der Mensch im Sinne Heideggers sein Wesen empfängt.

Der Begriff ‚*zoe*‘ Heideggers wird als Kontra zur „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ von Nietzsche vorgebracht (GA55, 105). Heidegger legt ‚*to aei phyon*‘ (‚das ständige Aufstehen‘) so aus: Dieses (*to aei phyon*) hat eine ähnliche Erscheinung wie das ‚*to me dynon pote*‘ (‚das noch niemals Untergehende‘). Im Gedanken des ‚noch niemals Untergehenden‘ ist der Gedanke der „ewige Wiederkehr des Gleichen“ eingeschlossen. Aber *zoe* ist keine „ewige Wiederkehr des Gleichen“.

Wenn das Sein, das als Anwesen erscheint, als die Unendlichkeit des Erscheinens erfasst wird, wird es zum Nährboden des Nihilismus. Der begriffliche Inhalt von *zoe* ist verwandt mit dem der *physis*. Das ‚reine Aufgehen‘ (GA55, 142) ist das Sein an sich. Das Sein an sich ist nur auf die Weise des reinen Aufgehens zu erfahren. Das *zoe* ist gerade dieses Sein an sich. Mit dem *zoe*, das dem Nihilismus entgegengesetzt ist, ist das nur einmalige Erscheinen angedeutet. Das einmalige Erscheinen muß als Ort gelichtet werden. Das *zoe* hält das Da von Aufgehen und Verbergen heilig.

Das Zeitwesen als Zusammengehörigkeit von Unverborgenheit und Gegenwart (VuA, 137) hält diesen Grund des Erscheinens eröffnend aus. In diesem Sinne geht es um das Erscheinen. Dieses Erscheinen bestimmt den Ort, an dem der Mensch seinen Wesensraum bekommt. Der Mensch kann seinen Wesensraum nur als Ort erhalten. Anders gesagt: der Ort macht das Erscheinen nicht ewig, sondern begrenzt es. Der Grund des Erscheinens ist maßgebend.

²¹⁸ Haeffner, 1981, 38-39: Das „bisher tragende Grundverhältnis des Geistes zur Wirklichkeit“, d.h. die Metaphysik ist „zerbrochen beziehungsweise auf ihr Unwesen, die Herrschaft der Technik, reduziert“ Das große „Ende in Hegel“ lässt „den Horizont des Nichts und der Zeit“ in den Blick kommen.

²¹⁹ Haeffner, 1981, 49: „Nietzsche dringt in das tiefste Wesen des Nihilismus ein, nämlich in die ‚Wesens-Identität‘ von Sein (Sinn) und Nichts“.

2-2-3 Herausarbeitung des Problemgehaltes

Zunächst muss Einigkeit über die folgenden Punkte herrschen. Das Denken als Selbigkeit von Zeit und Raum besagt: es ist das Denken, das „an-west“ und das Denken, das mit Sein zusammenspielt.

In welchem Verhältnis steht das Denken als Selbigkeit von Zeit und Raum zum Phänomen? Das Denken als Selbigkeit von Zeit und Raum erscheint als Seinkönnen. Dieses Denken spielt mit dem Sein zusammen in das Anwesen des Seins. Es als Selbigkeit von Zeit und Raum fällt auf den Boden des Phänomens oder unterscheidet zwischen sich und dem Phänomen. Damit das Denken im Phänomen wieder mit dem Sein zusammenspielt, muss das Denken dreidimensional werden. Darin liegt die Rettung²²⁰ des Phänomens.

Was muss in der Rettung des Phänomens und im Nihilismus gelesen werden? Die Rettung des Phänomens können wir aus der Besinnung Heideggers hermeneutisch herleiten: das Sein muss gegen den Nihilismus geschützt werden.

Im Nihilismus wird Heidegger zufolge angenommen, dass das Phänomen, also das Anwesende, nicht von endlicher Dauer ist, sondern von unendlicher. Denn im Nihilismus kann der Unterschied zwischen Sein und Seiendem nicht in Frage gestellt werden. Der Nihilismus vermag nicht, das Seiende als Seiendes im Bezug zum Sein erfahren zu lassen (NII, 206). „Beständigkeit und Anwesen“ vom Sein des Seienden zeigen sich nicht „in ihrem zeithaften Wesen“ (NII, 13). Dem entspricht, dass das unendliche Phänomen in die Seinsvergessenheit auftaucht. Im unendlichen Phänomen gibt es keinen Ort: „ewig rollt das Rad des Seins“ (NI, 308). Die Rettung des Erscheinens und das Wesen des Ortes als Sein sind als Gegenelement zum Nihilismus gedacht. Das Denken als Selbigkeit von Zeit und Raum hat diese Elemente zur Aufgabe.

Heideggers Kritik an Nietzsche ist Folgendes: Erstens versetzt sich der Denkende im Gedanken der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ in den „Augenblick“ (NI, 447), und „der Ring [der ewigen Wiederkehr] hat seinen ungebrochenen Zusammenschluß in d[ies]em Augenblick als der Mitte des Widerstreites [von Zukunft und Vergangenheit]“ (NI 312). Daher fällt dieses Denken nicht auf den Boden des Ortes. Dies bedeutet, dass die Zeit des Denkens

²²⁰ Fischer sieht die Aufgabe der Phänomenologie folgendermaßen: „Das Sein als das ausgezeichnete Phänomen hält sich zunächst und zumeist in Verdecktheit, und daher ist es Aufgabe der Phänomenologie, ihren Gegenständen die Begegnisart des Seins im Modus des Phänomens allererst abzugewinnen“ (1980, 14).

nicht erscheint. Der „Augenblick“ Nietzsches geht über zum „Werden“²²¹. Zweitens: der Gedanke der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ gleicht dem Werden. Der Ort fehlt diesem Werden. Denn „was wird, ist noch nicht. Was ist, braucht nicht mehr zu werden“ (EiM, 73). Drittens: derjenige, der „die ewige Wiederkehr“ des Gleichen denkt, ist der Übermensch. Im Übermenschen kann der Ort nicht ausreichend vorhanden sein. Weil es ihm am Da mangelt, kann er keinen dreidimensionalen wesenhaften Raum zu Stande bringen. Die Ursache der Mangelhaftigkeit des Orthaften liegt im „Tod des Gottes“²²². Es kommt dazu, dass das Lichten sich nicht am Ort ergibt.

Wie ist Heideggers Ereignis des Seins gegen den Nihilismus, strukturiert?

Das Ereignis des Seins bewegt sich in das dreidimensionale Denken. Unsere These: das Wesen des Phänomens, das sich als das, worauf sich der Mensch beziehen muss, zeigt, ist das Sein (Seinkönnen) und wird hierher gestellt. Das dreidimensionale Denken bricht ins quasi farblose Phänomen und schöpft einen dreidimensionalen Raum. Diesem Raum ist der Ort des Denkenden zugrunde gelegt. In diesem Ort ereignet sich das Sein. Das heißt, durch den dreidimensionalen²²³ Raum, den der Ort zu Stande bringt, wird das Phänomen (das Erscheinen) zum Sein. Als ein Bestandteil, aus dem dieser durch den Ort zu Stande gebrachte dreidimensionale Raum besteht, ist etwa der Glaube gedacht. Der ebenfalls als ein Wahres definierte Glaube Heideggers steht im Widerspruch zum Wahren Nietzsches. Heidegger nimmt dieses Wahre als Opponent gegen die „Bestandsicherung“ auf (NI, 391-392). Nach der Interpretation Heideggers kann das Wahre Nietzsches „für den einzelnen Menschen, da es das Seiende im Ganzen betrifft, nie unmittelbar in seiner Wirklichkeit durch Tatsachen belegt und bewiesen werden“ (ibid). Das Phänomen (das Erscheinen) zu retten bedeutet im heideggerischen Kontext das Empfangen des Wesensraumes als des Menschen. Einen Aspekt dessen, dass der Mensch west, und dass das Phänomen gerettet wird, zeigt Folgendes: „Zum Sein des Seienden gibt es für den Menschen keine Einleitung, weil das Wesen des Menschen im Geleit des Seins dieses Geleit selbst ist“ (GA5, 205).

²²¹ Und „Die Umprägung des Werdenden zum Seienden - der Wille zur Macht in seiner höchsten Gestalt - ist in seinem tiefsten Wesen Augenblicklichkeit, d.h. ewige Wiederkehr des Gleichen“ (NII, 467).

²²² GA5, 259-260: „Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt besteht darin, dass Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten Wert herabgewürdigt wird“.

²²³ Wenn man dieses von dem Wesen des Menschen her sagt: das Menschenwesen ist die Erscheinung, die im Raum geschieht (Vgl. EiM, 108-109).

Es gibt die aus der Skizze Heideggers heraus ersichtliche Problematik, die er gegen das unendlich dauernde Phänomen des Nihilismus vorgeschlagen hat.

Seine Betrachtung, nach der das Phänomen im Nihilismus von unendlicher Dauer ist, entsteht aus der geforderten Besinnung von Nietzsche her. Nietzsche selbst²²⁴ erkennt und nimmt den Nihilismus durch den Tod von „Gott“ und „Vernunft“ an (GA5, 267). Heidegger denkt, dass die Leugnung des Ortes des *ist* die Herkunft des Nihilismus sei, und der Ort als *ist*, d.h. das Wesen des Menschen, das Sein gegen den Nihilismus schütze.

Weil der Ort als *ist* jedoch zum Erscheinen gehört, und das Erscheinen durch Fügung bedingt ist, in dem Sinne, dass das Aufgehende sich in das Verborgene fügt, bedeutet das Fügen als Erscheinen das Empfangen des Ortes. Das Fügen bedeutet, einen Platz der Bejahung des Seins zu nehmen oder zu empfangen; anders formuliert das Geschehen der endlichen Kraft.

Zum Erscheinen oder zum An-wesen sich zu verhalten, d.i. das Wesen der Endlichkeit des Erscheinens, wird zur Herstellung der endlichen menschlichen Kraft. Die Bejahung des Ortes als des *ist* hängt mit der Kraft des Menschen, mit dem Erkennen des endlichen Vermögens²²⁵ zusammen. Und in diesen Ort wird auch das Göttliche gezogen (vgl. 2-1-2), weil nämlich die Endlichkeit des Menschen durch das Göttliche gewürdigt werden muss. Aber durch die Einführung des Göttlichen kommt es dazu, dass der Endlichkeit der Kraft in einem Sinne Recht gegeben und sie (die Endlichkeit der Kraft) bewertet wird²²⁶. Dies ist jedoch nicht gefragt.

Das oben Gesagte meint dasselbe wie das Folgende: Das Wesen des endlichen Menschen oder der Empfang des Wesensraumes des Menschen erscheint als Wille zur Macht darin, dass das Phänomen möglich ist. Das, was im Konzept der heideggerischen Einladung des Gottes zum Vorschein kommt, ist nicht „Schwäche und Halt“²²⁷, sondern Bedürfnis des „Wesens“. Wenn diese Notwendigkeit zum Wesen jedoch z.B. in der Identität durchgeführt wird, gerät diese Identität nicht in den „hohle(n) Kern jener Selbstheit“ „an die Stelle des Ideals“²²⁸, sondern sie stiftet dergleichen wie „die Wirklichkeit jenes Mehr“ (vgl. 2-1-3) am „Ort der Wahrheit“²²⁹.

²²⁴ Die Verneinung des Ortes besteht darin, dass der Wert nicht das Sein sein lässt. Wenn der Wert das Sein „nicht das Sein sein lässt, was es als das Sein selbst ist, dann ist die vermeintliche Überwindung allererst die Vollendung des Nihilismus“ (GA5, 259).

²²⁵ GA 65, 397: „Die Untergehenden sind die immer Fragenden“.

GA 65, 398: Das Fragen ist „die Verhaltenheit des Suchens, wo und wie die Wahrheit des Seins sich gründen und bergen lasse“.

²²⁶ Diese Bewertung ist nicht „die Befreiung des Willens zur Macht aus der Selbstentfremdung“ (Haefner, 1981, 56).

²²⁷ Adorno, in: Negative Dialektik 99, 1966.

²²⁸ Adorno, in „Jargon der Eigentlichkeit“ 494, Gesammelte Schriften Bd.6, 1973.

²²⁹ *ibid.* 421, 422- 423.

Das Erscheinen der endlichen Kraft oder des endlichen Vermögens wirkt auf den Ort des Da ein, und das Da ist überall.

Eine andere Betrachtung über das Denken, das sich zum Möglichsein des Phänomens verhält, kann angestellt werden. Bei dieser Betrachtung wird vorausgesetzt: das Wesen des Phänomens besteht im Seinkönnen. Das Wesen des Menschen ereignet sich am Ort als *ist* und als Grund des Phänomens (des Erscheinens). Nach Heidegger unterstützt der Begriff *phylein* die Fügung der *physis*. Wenn der Ort als *ist* durch das *phylein*, durch die Idee des Schenkens gepflegt wird, wird einerseits das Erscheinen der endlichen Kraft oder des endlichen Vermögens so etwas wie die Verantwortung (oder die Überlieferung) der Endlichkeit des Daseins. Es kommt dann dazu, dass das Ereignis des Seins auf seine Variation versetzt wird. Das Schenken des *phylein* besteht in der „Gewährung des Wesens“ (GA55, 129), d.h. dem „Gönnen der Gunst“, „damit das andere Wesen in seinem Eigenen verbleiben kann“ (ibid). Aus diesem Geschehen des *phylein* ergibt sich der Sachverhalt, dass man „den Werten selbst ein Sein“ zuspricht (EiM, 151). Andererseits, weil das Sein des Anderen nicht verschwindet, oder nicht im Werten determiniert bleiben kann, wird das Sein des Anderen am Ort des *ist* zu einem mir drohenden Ort gegen das Erscheinen der endlichen Kraft oder meines endlichen Vermögens. Oder das Sein des Anderen wird am Ort des *ist* zur soziologischen Assimilationswirkung gebracht und es erscheint so etwas wie gleich qualifizierte Kultureinheit. In jedem Fall erfordern diese als Wesen des Ortes die Besinnung.

Betrachten wir anhand der Möglichkeit die regressive Synthesis Kants. Man kann die regressive Synthesis mit dem Auffassen des im Phänomen Gegebenen (KrV, B438)²³⁰ beginnen. Die Gründe, die man im Phänomen findet, kann man auf die reine Vernunft beziehen und in die mögliche Erfahrung folgen lassen. Weil die Welt für Kant „im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen“ liegt (KrV, B533), konstruiert der unendliche Regressus die Reihe der möglichen Erfahrung. Nietzsche setzt den Begriff eines regressus in *infinitum* mit dem Begriff eines unendlichen *progressus* gleich und denkt die unendliche Zeit (Wille zur Macht, 1066). In dieser unendlichen Zeit sind alle möglichen Kombinationen vorhanden und werden unendlich viel Male realisiert. Demnach bedeutet das Dasein der Welt grenzenlose Möglichkeit (ibid.).

Das Problem des Ereignisses des Seins und das Wesen des Phänomens bei Heidegger wird offensichtlich, wenn man zwei Schriften Heideggers miteinander vergleicht: „Der Wille zur Macht als Kunst“ (1936-40) und „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (1935/36). Heidegger sieht den Empfang des Ortes als das Wesen des Menschen und die kreative Aktivität der Kunst auf der gleichen Ebene.

Vom Ort als *ist* her gesehen:

Die Schöpfungshandlung Nietzsches ist „die wesentliche Weise, wie das Seiende zum Seienden geschaffen wird“ (NI, 154).

Vgl: „Auf stellend eine Welt und herstellend die Erde ist das Werk die Bestreitung jenes Streites, in dem die Unverborgenheit des Seienden im Ganzen, die Wahrheit, erstritten wird“ (GA5, 42).

Von der Herstellung zum Erscheinen her gesehen:

Das Geschaffene kommt bei Nietzsche aus dem inneren Gegensatz des Künstlers her: „sich von einem anderen“ abzustoßen und wegzubringen“ und „rein aus sich selbst, seiner Fülle“ (NI, 156) zu quellen.

Vgl. „Indem aber eine Welt sich öffnet, kommt die Erde zum Ragen. Sie zeigt sich als das alles Tragende, als das in sein Gesetz Geborgene und ständig Sichverschließende. Welt verlangt ihre Entschiedenheit und ihr Maß und läßt das Seiende in das Offene ihrer Bahnen gelangen. Erde trachtet, tragend-aufragend sich verschlossen zu halten und alles ihrem Gesetz anzuvertrauen“ (GA5, 50-51).

Von dem Was des Wesens her gesehen:

Bei Nietzsche ist diese „ursprünglich sich gestaltende Einheit“ (NI, 160) der „große Stil“. Der große Stil ist ein Geschehen, ein „Sein-werden“.

Vgl Das „einfache *factum est*“ soll im Werk ins Offene gehalten werden: dies, dass Unverborgenheit des Seienden hier geschehen ist und als dieses Geschehene erst geschieht; dieses, dass solches Werk ist und nicht vielmehr nicht ist“ (GA5, 52-53).

Heidegger und der von Heidegger ausgelegte Nietzsche haben eine Gemeinsamkeit: Die Werkschöpfer fügen sich in das Erscheinende im Sinne ihrer verbalen Wesen²³¹. Verbares Wesen besagt das Wesen in der Bewegtheit der tatsächlichen Zeit. Sie holen ihre Endlichkeit aus sich selbst. In der Schöpfungshandlung Heideggers west das Erscheinen der Endlichkeit

²³⁰ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 37a.

²³¹ Die Wahrheit kann nicht ins Werk gesetzt werden, ohne das verbale Wesen des Werkschöpfers.

als²³² Ort (z.B. als „Tempel“). Der von Heidegger beschriebene große Stil²³³ Nietzsches west in dem Ort des Sein-Werdens. Beide Erscheinungen gehören der Zeit der Natur²³⁴. Das Ereignis des Seins in das Seiende kommt von der Frage nach der Wahrheit des Seins her. Heidegger beurteilt den „Zwiespalt zwischen Wahrheit und Kunst“ (NII, 166) Nietzsches negativ. Die oben betrachtete Gemeinsamkeit der beiden deutet darauf, dass diese Kritik Heideggers an Nietzsche keinen Sinn hat, wenn man sie aus der Problematik ‚die Wahrheit des Seins – das Wesen des Phänomens‘ ansieht.

Ein weiteres Argument in diesem Zusammenhang ist, dass die heideggerische Rede von Nietzsche zu dieser Zeit auf die Hölderlin-Rezeption²³⁵ hinausläuft. Wenn wir dieser Meinung folgen, dann wird der Empfang des Ortes zum Sein der Phase: „Sein und Zeit nennt die Göttin“ der Wahrheit²³⁶. Der Ort hier ist der ursprüngliche Ort des Wortes als Stiftung des Seins.

Wir müssen von Seiten Nietzsche einiges beifügen. Der Wille zur Macht von Nietzsche ist ein Vorgang, der aus mehreren Phasen besteht, in denen eine Veränderung stattfindet. Er ist der Prozeß der Differenzierung (z.B. „Wille zur Macht“ §936)²³⁷. Die Differenzierung ist der Wille zur Macht, der dadurch in das Erscheinen werden kann, dass er die platonische Ideenwelt zerstört. Der Gedanke der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ Nietzsches, den der Wille zur Macht durchsetzt, kann man anders als die heideggerische Interpretation, als „Wiederholung“ des kierkegaardischen Begriffs auffassen. Kierkegaard sagt²³⁸: Der Mensch wird „nur einmal geboren, und es besteht keine Wahrscheinlichkeit für eine Wiederholung“ (Entweder-Oder, 568). In dem Ersten kündigt sich „etwas anderes als dieses Erste selbst“ an (ibid). Das, „worauf wir reflektieren“ ist das Erste selbst. Es geschieht „im Hinblick auf die Zeit als im Hinblick auf den Gehalt“ (ibid.). Wenn „die ewige Wiederkehr des Gleichen“ Nietzsches eine Kehrtwende zum Anfang der Zeit wäre, wie würde es sich dann verhalten? Wie wäre es, wenn sie (die ewige Wiederkehr des Gleichen) dem folgenden Gedanken gleiche: auch wenn eine derartige Ewigkeit selbst sein kann, die wie eine ist, die

²³² GA5, 30: „Werk sein heißt: eine Welt aufstellen. Aber was ist das, eine Welt? Im Hinweis auf den Tempel wurde es angedeutet“.

²³³ „Der große Stil“ ist „ein schenkend-ja-sagendes Wollen zum Sein“ (N1, 158). Die *phylei* besteht in der Schenkung des Wesens. Beide sind analog.

²³⁴ In Nietzsches Werk selbst wird dies auch deutlich, z.B. §376 in der „fröhlichen Wissenschaft“.

²³⁵ Pöggeler, 1992, 234.

²³⁶ Pöggeler, 1992, 239.

²³⁷ Nietzsche, Der Wille zur Macht, Insel taschenbuch 1445.

²³⁸ Kierkegaard, Entweder-Oder, unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft, Köln und Olten, Kopenhagen 1843.

Wiederholungsmöglichkeit auch verschwindet, wäre der Ort dieser Möglichkeit sehr bedeutend für mich. Denn es ist mir da-haftig möglich, von diesem Ort her anzufangen, und ich kann *diese* Möglichkeit ewig wiederholen. Der Gedanke der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ eröffnet so die Möglichkeit, im Phänomen einen Anfang zu sehen (z.B. „Wille zur Macht“ §1059).

Der Wille zur Macht Nietzsches ist das Gegenteil der Identifizierung, er ist die Bewegung der Differenzierung. Die Differenzierung hat keinen Ort. Der Wille Nietzsches, der im Augenblick zu sich selbst zurückkehrt, bezieht sich auf keinen Ort. Die Differenzierung kann die Schande vermeiden, die aus der Humanisierung entsteht und den Ort des Seins maßgeblich konstituiert. Der Rechtswille, der die ewige Wiederkehr des Gleichen meint, ist der Wille, der zur Existenz des Selbst zurückkehrt. Er bekommt durch die „*amor fati*“ einen Platz, einen Ort.

Das Erscheinen der endlichen Kraft (des endlichen Vermögens) des Menschen, der als Ort ist, an dem das Sein west, soll in die Stille gebracht werden. Die Stille „stillt Seyn in das Wesen von Welt“ (GA79, 77). „Dass Welt, weltend, das Nächste sei“ (ibid.), widerspricht nicht dem Anwesen des Denkens. Das Seinkönnen als Unendliches ist in der Möglichkeit jeweils impliziert.

3 Zeit und Raum, das Weltspiel des Selbigen

Dem Denken Heideggers wird zugestanden, dass ein Aufenthaltsort, der durch das Sein selbst entfaltet worden ist, seinen eigenen Grund zeigen kann, weil dort auch das Menschsein gefragt werden musste (GA51, §18). Der Wegweiser, vor dem Heidegger steht, der den Nihilismus als Geschichte aushält, weist auf „die Geschichtlichkeit des Seins und den Aufenthaltsort des geschichtlichen Wesens vom Menschen“ (ibid.).

Wo das Seyn ständig west, erhält die Wahrheit als Unverborgenheit Bedeutung. Das ständige Wesen des Seyns führt sich durch im inneren so wie im äußeren Ort. Das Wesen der Wahrheit selbst ist die Massgabe dieses durchführenden Denkens. Das ständige Wesen des Seyns, also die Wahrheit der Unverborgenheit, ist in der Handlung der Schöpfung des Seyns geschützt.

3-1 Die Ortschaft, ohne Wille?

3-1-1 Das Wesen²³⁹ des Ortes, aber wo?

Die Besinnung auf das Sein im Anfang des abendländischen Denkens bringt die Frage nach dem Grund, im Grundzug des Ausbleibens des Seins in dem Zeitalter der gewaltigen Herrschaft des Seienden: „in der Verfügung der Welt und Weltherrschaften und im Willen des Dauerfähigen“ (GA51, 17). Der Grund ist das Sein selbst (GA51, 88). Die Besinnung wendet sich dem Aufenthaltsort zu, an dem das Wesen der Seinsgeschichte ursprünglich verdeckt ist. Wo findet das geschichtliche Wesen des Menschen seinen Aufenthaltsort?

Heidegger kennzeichnet die Seinsart des Da des damaligen Zeitalters als den „Zuwurf des Seins und die Verwerfung des Seins“ (GA51, 89). Uns selbst am Aufenthaltsort zu erleben ist der Anfang unserer Geschichte (GA51, 21). Das Ereignis des Wesens der Wahrheit am Ort zu erleben, hängt mit der geschichtlichen Überlegung zusammen.

Es wird gesagt, dass das Wesen des Ortes die Ortschaft ist (GA55, 33). Geht die Besinnung auf die Ortschaft in der Praxis in die Besinnung auf den menschlichen²⁴⁰ Aufenthaltsort ein?

Wenn die Betrachtung des Ortes in das Denken ein positives Ergebnis bringt, *ist* der Ort des Denkens als Denken, d.h. die Ortschaft ereignet sich. Dem entspricht, dass der Ort in²⁴¹ dem denkenden Mensch west.

Die Ortschaft heißt, dass das Wesen des Ortes an-west. Was sagt das Wesen des Ortes? Das wollen wir anhand der Vorlesung „Heraklit“²⁴² (1943-44) genauer bestimmen. Diese Vorlesung zielt darauf ab, das zu denkende Sein eigentlich anfänglich zu denken (GA55, 3, 28).

Heidegger ordnet die Fragmente Heraklits unter der Frage, was die Wahrheit des Seins sei.

Wir können aus der Vorlesung „Heraklit“ zwei Komponenten herauslesen, die das Wesen des Ortes ausbilden. Die eine ist die Möglichkeit des Anwesens der „Götter“ (GA55, 8), und die

²³⁹ ZSD, 16: „Wir dürfen auf eine solche Art nicht mehr nach einem Wo, nach dem Ort der Zeit fragen. Denn die eigentliche Zeit selber, der Bereich ihres durch die nähernde Nähe bestimmten dreifachen Reichens, ist die vorräumliche Ortschaft, durch die es erst mögliches Wo gibt“.

Fischer sagt: Heideggers Entformalisierung ist „in Richtung auf das ursprüngliche Seinsverstehen als den Ort gegangen, wo sich das Sein um ihn selbst her zeigt“ (Fischer 1990, 12).

²⁴⁰ Dass das Da-sein als die Unterkunft des Seins anwest, bedeutet, dass der Mensch in der Ortschaft als das Wesen des Ortes ist.

²⁴¹ Ähnlich: „Die ontologische Differenz ist kein Ding an sich; sie muß verwahrt werden in einem Denken, um dessen „An-sich“ sein zu können“ (Haeffner 1981, 66).

²⁴² Lotz sagt: Der „Logos des Neuen Testaments“ steht „demjenigen Heraklits näher“. (in: „Sein und Existenz“ 171, 1965).

andere ist das Geschehen des Seinsortes, das mit dem Identitätsprinzip²⁴³ zusammen gehalten wird. Im Ort wesen die Götter an. Der aufgehende Gott ist dasselbe wie der Tod im Sinne des *ist*, der Ort hat den verbergenden Tod inne (GA55, 7-12). Der dem Tod gehörende Ort bringt andererseits einen Zeit-Raum als das „etwas anfangen“ (GA55, 89) ins Spiel.

Was für eine Konstruktion hat die Ortschaft? Die Ortschaft hat eine erschlossene Konstruktion. Mit einem von Heidegger verwendeten Beispiel gesagt (GA55, 35): die Gegenden, die den „Feldberg“ umfassen, sind geographisch begrenzt, aber die Bergstrecke nach dieser oder jener Gegend ist nicht begrenzt, sondern orientiert. Primär in diesem Sinne ist die Ortschaft erschlossen. Was heißt das? Das ist eine Übung des Denkens für das Denken der Ortschaft, das wirkliche äußere Aussehen, das dem Wort „Gegend“ (GA55, 335) entspricht, als Vorbild nehmend. Wenn man sagt, dass die Gegenden des Feldbergs Strecke und Richtung haben, ist in dieser Rede vorausgesetzt, dass der Mensch sich an diesem Ort aufhält. Sonst kann man so etwas nicht sagen. Daher wird gesagt, dass die Ortschaft erschlossen ist bezüglich des Aufenthaltes des Menschen. Vorgreifend gesagt erschließt der Logos den Aufenthaltsort des Menschen an der Ortschaft (GA55, 337).

Die Ortschaft ist zugleich auch im folgenden Sinne erschlossen; das Seiende kann von der Ortschaft her den Aufenthalt empfangen oder von ihr abweichen²⁴⁴ (GA55, 335). Weiter ist die Ortschaft ebenso in der folgenden Dimension erschlossen: derjenige, der sich von einer Gegend entfernt hat, stößt in eine andere Gegend vor (GA55, 336). Was ist mit der erschlossene Konstruktion der Ortschaft angedeutet? Wodurch ist die Ortschaft im oben genannten Sinne erschlossen?

Die Ortschaft besteht in dem Fügen des verborgenen Seins. Heidegger will die Ortschaft denken, indem er das sich verbergende Sein zum Gegenstand des Denkens bringt. Von der Ortschaft her den Aufenthalt zu bekommen, besagt, die Verborgenheit des Seins im Anwesen zu halten (GA5, 348). Von der Ortschaft abzuweichen (GA55, 335) heißt, dass die Verborgenheit des Seins nicht im Da west. Derjenige, der sich von einer Gegend her entfernt hat, stoße in eine andere Gegend vor. Das Verständnis dafür kann man erlangen, wenn man aus

²⁴³ Die in der Ortschaft wesende Identität mit dem verbergenden Seienden.

ID, 54: „Aber ‚Sein‘ sagt selber: Sein, das Seiendes ist. Wir treffen dort, wohin wir die Differenz als angebliche Zutat erst mitbringen sollen, immer schon Seiendes und Sein in ihrer Differenz an“.

²⁴⁴ Haeffner, 1981, 115-116: „Wenn es einen ‚Ort‘ gibt, wo es [das Sein] nicht nur im Seienden erscheinen, sondern auch als es selbst verborgen sein kann“, kann es sich dort „im Seienden bergen und in seiner Verborgenheit erscheinen“.

dem Erscheinen eines Phänomens ein Entbergen der Seinsverborgenheit herausliest und wenn dieses Herauslesen je persönlich unterschiedlich angestellt wird.

Was macht die Ortschaft? Sie prägt (GA55, 336). Sie prägt so, wie sie durch das ‚Umgeben‘ in Ort abtrennt, und von dieser Gegend her anwesen lässt. Die Ortschaft tut etwas, dennoch ist es nicht so, dass der Ort irgendetwas tut. Falls die Gegend als Denken west, lässt die Ortschaft indessen den Ort funktionieren. In dem Ort, der unter der Ortschaft seinen Zweck erfüllt, ist die Gegend nicht das Beständige, sondern das, was nur gegenwärtig *ist* (GA55, 329, 337, 351). Dieses Gegenwärtige trägt etwas in die Gegend hinein, und unterscheidet sie (GA55, 336). Das heißt, die Ortschaft prägt²⁴⁵.

Kann dieses verwirklicht werden?

Das Gegenwärtige setzt sich in die Handlung des Umgebens. Dieses wird möglich durch die Fähigkeit des Versammelnden. Das Versammelnde durchscheint den Ort des Da. Dadurch belichtet das Versammelnde das Da-sein des Seienden in der Anwesenheit. Das belichtete Seiende ist nicht nur beleuchtet, sondern es selbst hütet dadurch Lichtung: Es vollbringt *auf seiner Weise* das Lichten, d.h. es setzt das Wesen des Lichtens in die Tat. So prägt das Versammelnde, das Anwesen der Götter und Menschen d.h. der Ort als *ist* das Seiende als und im Ereignis der Lichtung (UzS, 37, VuA, 270).

Die Ortschaft fügt. Heidegger nimmt den Begriff „Fügung“ (z.B. GA55, 145) von der Auslegung des griechischen Wortes *physis* her und setzt ihn in den Kontext der Wahrheit des Seins. In den „Beträgen zur Philosophie“ ist die Fügung des An-wesens von Sein „Fügung“ genannt. Das Kennzeichen der Fügung der *physis* ist: sie ist eine lichtende Fügung. Im Aufgehen der *physis* erscheint jedes Erscheinende „in den gefügten Grenzen seines Gebildes“ (GA55, 163). Diese Fügung beabsichtigt in der Vorlesung „Heraklit“, den Willen sich auf die Seite des verborgenen Seins beziehen zu lassen. Es geht Heidegger um das Denken, das die *physis* denkt, im Gegenteil zum Denken dessen, das der Wille Seinswesen ist (GA55, 385). Das Denken nämlich denkt in „die Wahrheit des Seins“ vor. Was kann Maß gegen den „Willen zum Willen“ (ibid) sein? Was ist mit dem anfänglichen Wort „Feuer“²⁴⁶ (im Fragment 66 von

²⁴⁵ Die Ortschaft des Ortes kann man als Er-ignis denken. Die Ortschaft, die im Da west, wird in der wesentlichen Weise in der Präsenz gehalten.

²⁴⁶ VuA, 267: „Wenn Heraklit vom Feuer spricht, denkt er vornehmlich das lichtende Walten, das Wissen, das Maße gibt und entzieht“. VuA, 268: „Das vor-legend sinnende Feuer versammelt alles und birgt es in sein Wesen. Das sinnende Feuer ist die vor-(ins Anwesen) legende und darlegende Versammlung. Dessen Sinnen ist das Herz, d.h. die lichtende-bergende Weite der Welt“.

Heraklit) gemeint? „Feuer“ gibt dem Aufgehen und dem Verbergen der *physis* ihren wesentlichen Grund. Demnach bedeutet das Feuer als *physis*, d.h. als *phaos* (GA55, 171), den ständig aufgehenden *kosmos* (ibid). Das Fügen selbst darf *kosmos* genannt werden (GA55, ibid.). Heidegger greift dieses nochmal von der Zeitlichkeit her auf (GA55, 108). Dadurch, dass er von der Zeitlichkeit her verstanden wird, wird dieser *kosmos*, d.h. diese *harmonia*, anders gesagt das Ereignis als Maß betrachtet (GA55, 168-171). Die Behauptung Heideggers besteht darin, dass „die Sicht des Menschen“ (GA55, 171) dieses wissen kann²⁴⁷.

Wie wird „die Sicht des Menschen“ in der Ortschaft zum Maß? In der Ortschaft ist der Mensch auf den *Logos* bezogen und dadurch bekommt er sein eigenes Selbst. Diesem Selbst entspricht das Wesen des *logos* (GA55, 358). Der Bezug zum *Logos* besteht darin, dass die *psyche* das Sein in den menschlichen *logos* einnimmt. Für die menschliche Verhaltensweise ist es erforderlich, den *logos* des Ich zu versammeln, damit der Bereich des Seins sich lichtet und gegenwärtig wird. Und dieses soll in jedem Verhalten geschöpft werden. „Das Sein beansprucht das Menschenwesen“ (GA55, 381). Die menschliche Sicht ersieht „das Maß, d.h. die Spann-Weite“, in der „je ein Seiendes als ein solches erscheint“ (GA55, 171). Die menschliche Sicht kann dabei die Weite lichten²⁴⁸ (ibid).

Das Wissen in der Ortschaft berührt das Wesen des menschlichen Wissens. Das Wesen des menschlichen Wissens liegt darin, dass der Mensch sein Sein sammelt, um das Verborgene zu entdecken. Dieses eigene Sein muss sich an die wahrhaftige Lichtung des menschlichen *logos* richten (GA55, 359). Dass das Wissen als das Wissen sein Wesen erhält, ist „*poiein kata physin*“ (GA55, 365). Das „*poiein kata physin*“ bezeichnet ein laufendes derartiges Verhalten selbst, dass der menschliche *logos* sein Sein sammelt und es verwahrt. Die Handlung des Wissens ist die „Entbergung“ des Wahren (der *aletheia*) (ibid.). Wenn der menschliche *logos* jeweils das Sein in sich sammelt, d.h. begrenzt wird (GA55, 364, 366), und es aufgehen lässt, wird das Sein so in die Unverborgenheit gebracht. Das Wesen solchen Wissens wie „*poiein kata physin*“ fußt darauf, dass sich das endliche Seyn in die Unverborgenheit schöpft.

Heidegger untersucht das Wesen des Lichtes. Der Blitz ist das Wesen des Feuers (GA55, 102). „Wenn er fragt, was das ‚Sein‘ sei, das einem Gewitter, einem fernen Höhenzug, einem Bild zukomme, dann ist deutlich“: er sucht nach „jenem Erscheinenlassen (*phainesthai*), das die Vielfalt des Erscheinens in seiner Einfachheit birgt“ (Haeffner, 1981, 37).

²⁴⁷ WhD, 124: „*Noein* ist das In-die-Acht-nehmen von etwas“. WhD, 125: *nous* hat „die Grundbedeutung von Gedanc, Andacht, Gedächtnis“.

²⁴⁸ Das, was hier gesagt wird, ist gleichbedeutend mit dem Verwahren des Seins. Wenn der Mensch sich in die Unverborgenheit bringt, bedeutet das, dass die Sicht des Menschen der Verwahrung des Seins entspricht. Dieser Ort als Maß kann zum wesentlichen Verhalten entwickelt werden.

Das Wissen in der Ortschaft muss ausgesprochen werden. Vor dem Sagen steht das Denken: „sich zu muten einer Anmutung“ (GA55, 373). Das Sagen in dem Philosophieren ist zugleich ein Fügen zum Sein (GA55, 313). Das Sagen ist „zum Vorschein“ bringen, „in das Erscheinen und Liegen“ bringen (VuA, 236).

Es liegt in der Bezeichnung der Lichtung, wie die Ortschaft sein soll. Die Ortschaft schenkt „jedem Erscheinenden das Scheinen“ (VuA, 264-265). Mit der „Lichtung“ ist das Konkrete gedacht. Das, was greifbar sich lichtet, ist das Versammelnde²⁴⁹. Das Versammelnde west an. Das Versammelnde ist als eine Analogie zum „niemals Eingehen in die Verbergung“ und zeigt „jedes mögliche Wohin eines Hingehörens“ (VuA, 264). In dem Anwesen des Versammelnden muß die Lichtung, in der „das Gegenwendige ins Scheinen kommt“ (VuA, 268) gesetzt werden. Hier gibt es ein Ereignis des „Entbergens“ (VuA, 268), das richtig erfahren wurde, und der Heimat (ibid) für das Zusammenwachsen ist. Unsere frage ‚Wo ist das Wesen des Ortes‘ handelt vom Wie des Lichtens der Ortschaft. Das Anwesen des Versammelnden muß die Götter und den Menschen in das Lichten sammeln. Wie kann es das? Dieses kann es nur, insofern das Versammelnde im Anwesen von innen her erleuchtet wird (VuA, 270-271). So werden zwei Elemente offensichtlich, die im Ort wesen: das eine ist die Möglichkeit des Anwesens der Götter. Das andere ist, ob der Wille des Menschen sich als Lichten ereignet. Der Antwort zu unserer Frage ‚Das Wesen des Ortes, aber wo?‘²⁵⁰ liegt hier.

„Das ekstatische Innenstehen im Offenen der Ortschaft des Seins ist als das Verhältnis zum Sein, sei es zum Seienden als solchen, sei es zum Sein selbst, das Wesen des Denkens“ (NII, 358). Das Wesen des Denkens selbst darf nicht „für das Wesen des Menschen eingeschränkt werden“ (ibid.), und auch Heideggers Betrachtung des Logosbezugs, die wir im Folgenden behandeln, entsteht der Frage nach dem Wesen des Denkens selbst in der Ortschaft des Seins.

3-1-2 Der Bezug als *Logos*

Der Bezug²⁵¹ als *Logos* ist die Ortschaft als Welten des Zeit-Raums des „Je-weiligen“. Was ist der *Logos*²⁵²? In der Vorlesung „Heraklit“ (1943/44) ist der Gebrauch von *Logos* und *logos*

²⁴⁹ Zum Konzept des Begriffs muss man sich über den *logos* vorstellen, dass das Sein sich darin gibt. Daher hat es folgende Bedeutungen: gegebene Zeit, gegebenes Es, gegebene Lichtung (vgl. Haeffner 1981, 106).

²⁵⁰ In der Rückkehr zum Grund der Metaphysik, in der Rückkehr in „Da-sein oder Ort des Seins in seiner Unverborgenheit“ interessiert ‚das Lernen des Denkens‘ Heidegger (Haeffner, 1981, 113).

²⁵¹ Im Raum der Existenz erweist sich der *logos* „als eine schon vielfältig fundierte Vollzugsweise, als eine spezielle Ausformung des Verstehens“ (Haeffner, 1981, 18). Im Zeit-Spiel-Raum der vierziger Jahre wird über

unterschieden. Von dem *logos* her gesehen, sieht es so aus: der *Logos* subsumiert den *logos* identifizierend. Jedoch kann das menschliche Denken (*logos*) dem *Logos* nicht folgen, denn „die Unverborgenheit des Seienden, die ihm gewährte Helle, verdunkelt das Licht des Seins“ (GA5, 337). Solange Sein west, *ist* dennoch das Denken des Seins, d.h. *logos* (GA5, 352). Wenn der *logos* von sich selbst her den *Logos* erreichen kann, sind die Schlüsselwörter dafür „die gegenstandlose Gegend“²⁵³ (GA55, 295) und das „horchsame Hören“ (GA55, 242). Der *Logos* zeigt sich nur in dem Denken, in dem sich sammelnden *logos*. Dass der *logos* sich sammelt, besagt, dass das menschliche Seiende sein Denken in seinen Grund sammelt (GA51, 88). Wenn der Mensch, der ein endliches Wesen ist, sich in seinen Grund konzentriert, auf welche Weise erscheint der *Logos*? Er tritt hervor, indem er sich die begrenzte Zeit ausleiht²⁵⁴.

Was ist der *logos*²⁵⁵? Er ist das Denken dessen, dass der Mensch *ist*, und das Denken, das sich mit dem erscheinenden Ereignis des Seins, d.h. mit dem „vernehmbaren“ (GA55, 266) Sein identifiziert.

In der traditionellen Logik ist der „eigentliche Ort der Wahrheit der Satz, das Urteil“ (GA 21, 127). Der *logos* selbst ist „nicht räumlich ausgedehnt“ (GA 21, 127-128). Der *logos* der Logik ist der *logos* der Aussage. In der Aussage äußert sich das Was, d.h. die *idea* des Seienden. Der *logos* der Aussage ist das Denken, das über das Vorhandene, über das Seiende urteilt. Es ist das Denken „aus und nach Ideen“ (GA55, 275), deren Wesen sich jenach Denker geschichtlich wandelt.

Die „Logik“ des Sachbegriffs (GA 21, 6) bedeutet, dass man etwas dadurch sehen lässt, dass man darüber redet oder diskutiert. In diesem Sinne ist die Sprache der Dialektik ein *logos*. Sie ist „dasjenige Wort - *logos*, worin das Erscheinen - *phainesthai*, sich vollzieht“ (GA55, 40). Heidegger sagt offen über den Willen des philosophischen Denkens selbst: Der philosophisch

den *logos* so argumentiert: „Das Sein des Seienden versammelt sich (*legesthai*, *logos*) in die Letzte seines Geschickes. Das bisherige Wesen des Seins geht in seine noch verhüllte Wahrheit unter“ (GA5, 327).

²⁵² Das „Es gibt“ ist die ursprüngliche Zeit. Das selbst ist nichts Zeitliches. Es ist „es selbst“ als Ursprung der Geschichte. „Es gibt Sein“ in dieser und jener geschichtlichen Prägung: „*Physis*, *Logos*, *Hen*, *Idea*.“ (Haefner, 1981, 106).

²⁵³ Die Gegend in „Sein und Zeit“ ist das, was das Besorgen des Daseins findet, dem es um sein Sein geht. Und sie ist die Gegend von Leben und Tod, durch die die eigensten Möglichkeiten des Daseins bestimmt sind (SZ, 104). Die Gegend in „Das Ding“ (in: „VuA“) ist die Weise des Weilens der Sterblichen, die im Guss sich zeigt (VuA, 165). Die Gegend ist dort, wo die Art des Anwesens, des Dings der Welt sich bestimmt (VuA, 170).

²⁵⁴ EiM, 131: „Das Menschsein ist nach seinem geschichtlichen, Geschichte eröffnenden Wesen *Logos*, Sammlung und Vernehmung des Seins des Seienden“.

²⁵⁵ Figal zeigt das, was „in der Aristotelischen Bestimmung des *on alethes* in Metaphysik o10. deutlich *alethes* ist“. „Wenn Aristoteles zufolge nicht nur der *Logos apophantikos*, sondern auch das Seiende selbst ist, so ist damit die Zugänglichkeit des Seienden für den *logos* gemeint.“ (Figal 1989, 63).

Denkende kann sich dem zum Vorschein kommenden Willen nicht widersetzen. Im Allgemeinen ist der Geist selbst im Vorgang der Phänomenologie, der zutage tritt (GA55, 40). Die *psyche* selbst hat den *logos* des Sammelns und Lesens (GA55, 297) und die Wahrheit als eigentümlichsten Grund. Der menschliche *logos* kann seine Handlungen von Lesen und Versammeln vollziehen für das, was „als das *hen panta einai* - als das alles vereinende Eine“ ist²⁵⁶ (GA55, 269). Dem, d.h. der *psyche* entspricht nämlich die Wahrheit als eigentümlichster Grund. Heidegger definiert *hen phanta einai*, den Logos als Eins und Alles an dieser Stelle (GA55, 266) als das „Einen und Vereinen in Bezug auf das Seiende im Ganzen und d.h. zugleich in Bezug auf das Seiende als solches“. Heidegger nimmt den „Zugang zum *Logos* als Sein durch das ‚*hen phanta einai*‘ (GA55, 261).

Sowohl die *psyche* als auch die *zoe* haben *logos* in dem folgenden Sinne: sie nehmen „das Offene auf - und in sich“ zurück und „dergestalt nehmend“ halten und aufhalten sich im Offenen (GA55, 281). Was uns bedeutsam ist, ist das Denken, das in diese Ereignisse als ‚*ist*‘²⁵⁷ eingeht.

Der Bezug kennzeichnet, wie der Mensch auf den *Logos* Bezug nimmt²⁵⁷. Sein und *Logos* haben die gleiche Bedeutung²⁵⁸ (GA55, 261). Wie verhält sich der *Logos* zum *logos* im Lauf der Zeit? Und wie verhält sich der *logos* zum *Logos* im Lauf der Zeit? Die beiden erscheinen im Lauf der Zeit gleichzeitig. Das heißt, das Denken als *logos*, der je als das ‚die Zeit ist‘ anwest, wird damit identifiziert, dass der *Logos* verweilt und erscheint (Vgl. GA51, 121). „Das Je-Weilige west als weilendes in der Fuge“ (GA5, 355). Die Fuge ist der Bezug.

Das Denken als *logos* fügt sich als ‚*ist*‘ ins Ereignis, das als Ort²⁵⁹ anwest (GA51, 119). Und der *Logos* zeigt sich in dem Bezug des anwesenden Ereignisses. Demzufolge wird gesagt, dass „der menschliche *logos* sowohl wie der *Logos* in sich schon Beziehung sind“ (GA55, 328). Zwischen *Logos* und *logos* gibt es kein bestimmtes Sachverhältnis, durch das man sagen könnte: Der Bezug von beiden ist vorhanden. Wie ‚sind‘ sie dann? Das Denken des *logos*, das je als ‚die Zeit ist‘ anwest, existiert als „Un-fug“, weil dieses Denken der „Weile“ entspricht, die sich in den Übergang fügt. Aber dieses Denken, das je als ‚die Zeit ist‘ anwest, gibt der

²⁵⁶ Das meint das Sein. Das Sein ist: „das Anwesen des Anwesenden im Sinne der lichtend-bergenden Versammlung, als welche der *Logos* gedacht und benannt wird“ (GA5, 352).

²⁵⁷ Fischer, 1990, XV IV: „Das bewegende Sein ist nicht eine geheimnisvolle Macht, der das Denken ausgeliefert ist, sondern die vorgängige Offenheit (Gegend), in der es immer schon steht“.

²⁵⁸ Fischer, 1990, 179: Die „Endlichkeit des Daseins, die aus dessen Zeitlichkeit sich ergab“, wird „in die Endlichkeit des Seins zurückgenommen“.

²⁵⁹ NII, 358: „Er [der Mensch] steht in der Unverborgenheit des Seienden als der verborgenen Ortschaft, als welche das Sein aus seiner Wahrheit west“.

Verfügung die Fuge (GA51, 114). Dadurch schon das Denken, das je als ‚die Zeit ist‘ ist, seinen Anteil als ‚Weile‘. Wenn man jedoch diesen Gedanken erweitert, heißt das, dass jeder *logos* als ‚Un-fug‘ verfügt wird.

Zusammengefasst lässt sich der Bezug zwischen *logos* und *Logos* folgendermaßen ausdrücken: ‚Der *Logos* versammelt gründend alles in das Allgemeine und versammelt begründend alles aus dem Einigen‘ (ID, 61). Demzufolge erkennt Heidegger: derselbe *Logos* bestimmt ‚die Weise des Sagens als eines logischen im weiteren Sinne‘ (ibid.). Von der menschlichen Aussage her gesagt, kann sie in das Allgemeine versammelnd gründend und aus dem Einzelnen begründend alles sagen. Die Kategorien bestehen darin.

Warum kann das Denken des Vorstellens keinen Bezug zum *Logos* herstellen? Das Vorstellen²⁶⁰ bezeichnet Heidegger wie folgt: das Seiende von sich aus drängt dazu hin, dass es zum Maßstab und zum Gesichtskreis für die Bestimmung des Seins wird und bleibt (GA55, 136). Auf der Grundlage des logischen Denkens, im Setzen oder Absetzen des logischen Denkens liegt das Vorstellen (GA55, 155). Wenn das Seiende mit dem Vorstellen von sich aus zum Maßstab und Gesichtskreis für die Bestimmung des Seins wird, kann dieses Seiende keinen²⁶¹ Entwurfsbereich öffnen, in dem das Sein selbst vernehmbar ist (GA55, 156). Heidegger setzt dennoch einen besonderen Platz für ‚das anschauliche Vorstellen‘ (GA55, 301-302). Das, was dieses anschauliche Vorstellen erfasst, verbindet sich mit dem spekulativen Bildlosen, aus dem alles Bildhafte und jedes Bild ‚erscheint und zum Scheinen kommt‘ (GA55, 301, 302).

Das Denken des *Logos*-Bezugs ist keine Metapher, um das Sein des Seienden als *Logos* zu kennzeichnen (GA55, 292). Dass die Gegend des *Logos*-Bezugs im Ort des Seins ist, besagt, dass sich der Mensch ‚in der Unterscheidung selbst von Sein und Seiendem‘ aufhält (GA51, 47). Dieses Aufhalten im Zwiefalt (UzS, 126) muss aus dem Wesen der Wahrheit betrachtet werden. Das menschliche *legein* nimmt Bezug auf den *Logos* als Sinn des Seins, damit er seine eigene wesenhafte Möglichkeit vom *Logos* her empfängt. Der *logos* der *psyche*, *zoe*, und

²⁶⁰ Vgl. Haeffner, 1981, 73: Das Denken bewegt sich ‚im Medium des Allgemeinen und des Grundes‘, ‚weil es Vorstellen ist, dass es aber Vorstellen ist, weil es das Seiende in seinem Sein, das heißt, in seinem Anwesen und Sichdarstellen, denkt. Soll Seiendes in seinem Sein zur Erscheinung kommen, so bedarf es dazu des Denkens in der Form des Vorstellens‘.

SvG, 19: Dort, ‚wo die Wissenschaften ihren jeweiligen Bezug zu ihrem Gegenstand eigens in die wissenschaftlich-methodischen Überlegungen einbeziehen, wird die Beziehung zum Gegenstand wie etwas unmittelbar Gegebenes vorgestellt‘.

²⁶¹ Vgl. Die Gefüge von *legein* und *noein* (WhD, 126) als das Denken des Seins. Dieses ist kein Denken des Begreifens, sondern das Denken, ‚das sich hier [in der Gefüge von *legein* und *noein*] ins Wesen regt‘ (WhD, 128).

physis ist der ‚Ort‘, in dem das endliche Seiende *ist*. Heidegger möchte den Willen vermeiden, irgendetwas als Gegenstand zu setzen. Statt des Vorstellungswillens charakterisiert Heidegger den menschlichen *logos* als Lesen (*legein*), das sich aus *psyche* oder *zoe* ein primäres Konzept leiht. Die Seinsweise dieses *logos* besteht nicht darin, etwas als Gegenstand zu setzen, sondern darin, dass „das Sichöffnen ein ausholendes Einholen“ ist (GA55, 281). Damit kann man das Sein denken. Das Denken des Seins ist die Wahrung des Seins. Die Wahrung des Seins ist lichtend-bergende Versammlung (GA5, 348), d.h. *logos*.

In dem Denken des *Logos* als Bezug spricht die Identifizierung mit dem *Logos* dem ‚*ist*‘ zu. Das dialektische Werden des Seins stellt das sich in der Weise des „Erscheinens“ präsentierende gewordene „Subjekt“, besser gesagt das Bewusstsein des Subjektes dar (GA5, 147). Damit man sagen kann, dass das Sein *ist*, muss der Ort des Seins gegenwärtig bekannt werden. Es ist nötig, an die Stelle des dialektischen absoluten Wissens das Denken des Seins zu setzen, nicht das Denken des ‚Werdens‘. Das Denken dieses Seins streicht die Identifizierung von *Logos* und *logos* heraus. Diese Identifizierung ist eine folgende: „In der Fuge der Weile wesend, geht das Anwesende aus ihr und ist als das Je-Weilige in der Un-Fuge“ (GA5, 355).

In diesem Denken gibt jede Verborgenheit als *Logos* des Seins dem Anwesen ein Maß. Dieses Denken kann sagen, dass die Endlichkeit *ist*, und zugleich kann es behaupten, mit dem Sein anfangen zu können. Im Bezug zum *Logos* gibt es einen Aufenthaltsort für den Denker, d.h. eine Gegend. Es ist vorausgesetzt, dass er in dem Aufgehen (im Wesen von *zoe* und Göttlichem) anwest (GA55, 95), sich aber doch versteckt (ibid.). Hier lässt sich eine Analogie zum Erscheinen des Absoluten erkennen.

Der Mensch ist in seiner Zeit im *Logos*-Bezug. Wenn wir einen empirischen *Logos*-Bezug quasi mit Vogelaugen von oben her betrachten könnten, könnten wir vielleicht versuchen, damit eine spekulative Welt zu schaffen. Der *Logos*-Bezug erscheint auf unserer menschlichen Ebene im Phänomen. Der *Logos*-Bezug ist nichts anders als der *logos*²⁶² des Phänomens. Heidegger bringt das anwesende *En* zum Vorschein; Heidegger gibt dem ‚anwesend sein‘ eine besondere Bedeutung. Dass wir anwesend sind, bedeutet, dass wir gegenwärtig sind. Wodurch können wir gegenwärtig sein? Durch die „Versammlung“ (GA5, 353). In dem ‚gegenwärtig

²⁶² Vgl. SZ, 329: „Das Charakteristische der dem vulgären Verständnis zugänglichen ‚Zeit‘ besteht u.a. gerade darin, dass in ihr als einer puren, anfangs- und endlosen Jetzt-Folge der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit nivelliert ist. Diese Nivellierung selbst gründet aber ihrem existenzialen Sinne nach in einer bestimmten möglichen Zeitigung, gemäß der die Zeitlichkeit als uneigentliche die genannte ‚Zeit‘ zeitigt“.

sein‘ werden wir zu den Versammelnden. In der Gegenwart ist es so, dass wir zwar ‚*wir sind*‘, aber nicht mehr ‚*wir sind*‘. In Heideggers Worten: in der „Versammlung“ sind das „gegenwärtige Anwesende“ und das „ungegenwärtige Anwesende“ (GA5, 357). In der Versammlung *ist* die Unverborgenheit sich auf einheitliche Weise zeigend. In dem „Zueinander-Weilen“ als Versammlung ist das Sein des Seienden, d.h. der *logos* schon der *Logos* (GA5, 353-354). Der *logos* und der *Logos* ist hier das anwesende *En*²⁶³. Dieses anwesende *En* konstituiert die Ortschaft als die Gegend der Gegenwart (GA55, 351). Dieses heißt *Logos*-Bezug.

Das, was in der Vorlesung „Heraklit“ *gnome* genannt ist, ist das „alles in seinem Anwesen und Abwesen“ Wahrende (GA55, 351). Dieses Wahrende ist „der steuernde Rat“ und hat das Wesen der Gegenwart (ibid). Die Versammlung des Wesens der Gegenwart ist der *logos*, der *logos* des Phänomens. Dann ist zu fragen: Was heißt es, dass der *logos* (oder *Logos*) des Phänomens „*gnome*“ (der steuernde Rat) ist?

Heidegger schlägt ein Wissen vor, in dem wir vor dem Wesen der Gegenwart, d.h. vor dem *logos* (*Logos*) des Phänomens bleiben (GA55, 352). Es wird uns dann kaum entgangen sein, dass dieses Wissen in einen bestimmten Bezug mit dem erscheinenden *Logos* (dem *logos* des Phänomens) eingeht, der der mit dem Sein des Seienden identifizierte *Logos* ist. Wie verhalten sich der *Logos* und unser Wissen zueinander? Falls wir es als den *Logos* des Phänomens (als den *Logos*) sehen, ist dieser *logos* (*Logos*) der unser Wissen steuernde Rat *gnome*, vor dem unser Wissen bleibt. Weiter, dieser *logos* (*Logos*) steuert uns in dem praktischen Wissen, wahr zu sein. Deshalb setzt Heidegger den *Logos* mit *gnome* gleich (GA55, 352). Von diesem her kann man eine entwickelte Komponente absehen: Der menschlich werdende *Logos* steuert in der Praxis das phänomenale Faktum. So liegt es auf der Hand: die *gnome* gehört diesem praktischen Wissen. Die *gnome* als der steuernde Rat, der „das sicht - und wegbereitende Begegnenlassen des Seienden“ (GA55, 351) und „alles mit allem in einem Fug (*harmonia*)“ (ibid) erscheinen läßt, fällt in den Willen des menschlichen Wissens.

Wie erfüllt die *gnome* ihren Zweck in der Ortschaft? Die *gnome* fällt in der Ortschaft das Subsumtionsurteil. Das Subjekt des subsumierenden Aktes sind die Sammelnden, die die gegenwärtige Gegend sind. Aber derjenige, der subsumierend urteilt, ist ein Mensch wie der

²⁶³ Heidegger vertritt folgende Meinung: Dadurch, dass die Bedingung und die Bedingtheit bewusst und transzendental verstanden werden, ändert sich nicht das Wesen des Denkens, in dem das Absolute seine Welt

Logos aus der Vogelschau. Von diesem Punkt her stammt die Interpretation, das Wirkliche selbst als Gegenstand der steuernden *gnome*, als das Schaffen der Geschichte zu verstehen.

Das Urteilssubjekt, das aus der Vogelschau sieht, stellt den menschlichen Aufenthaltsort als das ‚gegenwärtig sein‘ dar, und zwar auf die Weise des „sicht - und weg-bereitende Begegnenlassens“. Das *ist* des *Logos* bedeutet das ‚gegenwärtig sein‘ und die Durchsetzung des ‚gegenwärtig seins‘ selbst ist die *gnome*.

Im Durchführen der Ortschaft der *gnome* kann der einzelne Mensch die umfassende Ortschaft nicht sehen. Dennoch können diese Begegnenden das Konzept des Urteilenden dadurch umgekehrt beschränken, dass sie gegenwärtig sind. Hier steht zwischen dem Urteilssubjekt und den Begegnenden eine setlogische Identität. Das Problem ist: zwar kann dieses umfassende Urteilssubjekt reflexiv sein, aber es kann nicht den Reflektierenden selbst erreichen.

Als nächstes denken wir den Ort an dem Spiegel-Spiel der Welt. Die Ortschaft ist als die Rückkehr „aus dem technisch-verfügbaren Vorstellen“ zu denken, „sie [die Ortschaft] führt zum Nächsten²⁶⁴“. Der Ortschaft in der Nähe des Seins, d.h. dem Denken gehört „eine bestimmte Weise menschlicher Offenheit“²⁶⁵, die durch das Spiegel-Spiel der Welt gebracht wird.

3-1-3 Das Weltspiel²⁶⁶ des Selbigen

Man kann über verschiedene Sachen sagen, dass sie das Selbige sind. Heidegger kennzeichnet im „Bremer Vortrag“ (1949) das, was jetzt ist, als „Ge-Stell“. In dem, was jetzt ist, stellt sich der Zeit-Raum selbst dar. Im Ge-stell als dem Wesen der Technik enthüllt sich das Wesen des Seins als Stellen. Der folgende Gedanke Heideggers an der *physis* klingt dynamisch und berechtigt kritisch zu der ‚Zeit‘ gegenüber. Das Wesen des Seins als Stellen hat im Sein der *physis* seine Herkunft (GA79, 65). Die Eigenschaft des Seins als *physis* liegt hierin: dadurch, dass die *physis* in die Unverborgenheit anweset, d.h. durch das Wesen des Seins in das Seiende, läßt es das Seiende anwesen (GA 79, 64-65). Diese Art des Stellens der *physis* muss in Hinsicht auf das „Ge-Stell“, in das auch der Mensch gestellt wird, erblickt werden.

bedingt.

²⁶⁴ Haeffner, 1981, 105

²⁶⁵ Haeffner, 1981, 123.

²⁶⁶ Das ist nichts anders als das Wesen der Wahrheit als Welt der Welt, als Ereignis.

Das Sein, das als das Seiende west, d.h. das Sein, das im Stellen der *physis* anwest, bringt die „Unverborgenheit zur menschlichen Verfügung“ (GA, 79 65). Das menschliche Her-vor-stellen besteht zugleich im Bezug auf die Unverborgenheit des Seins.

Das Sein, das als Ge-Stell west, ist das Wesen des „Seyns“²⁶⁷. Daher geht es in dem Zeit-Spiel-Raum des Geschicks des Seyns darum, „wie man aus dem Ereignis denkt“²⁶⁸ (GA79, Fussnote 67).

Das, woraus die Ortschaft des Ortes besteht, ist das Selbige, „was Raum und Zeit in ihrem Wesen versammelt hält“ (UzS, 214). Dieses wird auch Zeit-Spiel-Raum genannt. Dieser Zeit-Spiel-Raum bewegt sich nicht. Dieses sich nicht bewegende Ereignis als „die Zeit selbst im Ganzen ihres Wesens“ (UzS, 213), der Raum des stillen Wesens um Zeit und Sein wird zum Zugang ins Denken der „Nähe“²⁶⁹.

Heidegger sagt, dass der Zeit-Spiel-Raum das Geviert be-wegt (UzS, 214). Was bedeutet das? Das Geviert²⁷⁰ zu be-wegen heißt, dass der Zeit-Spiel-Raum das Weltspiel be-wägt. Das Weltspiel kennzeichnet, dass die vier Weltgegenden sich ihr wesen haltend gegen-einander-über auf die andere Gegenden beziehen. Wenn man sagen kann, dass der Zeit-Spiel-Raum *ist*, dann sind die vier Welt-Gegenden in einer bestimmten Nähe²⁷¹ gehalten. In der Nähe halten bedeutet, dass die Gegenden des Weltgeviertes gegen-einander-über bewegen²⁷² (UzS, 211). Die Göttlichen bereiten den Weg des göttlichen *Logos*. Die Menschlichen bahnen ihren Weg als Sterbliche. Aber warum ist es nicht genug anzuerkennen, dass diese zwei Wege sich gegeneinander bewegen? Anders gesagt: Ist es nach dem „Axiom von Newton“²⁷³ (FnD, 67-68) noch nicht klar, dass es keinen Unterschied gibt zwischen irdischem und himmlischem Weg?

²⁶⁷ Das Sein, das als Ge-stell west, *ist* das Wesen des Seyns. „Die Offenheit dieses Offenen, d.h. die Wahrheit, kann nur sein, was sie ist, nämlich diese Offenheit, wenn sie sich und solange sie sich selbst in ihr offenes einrichtet.“ (GA5, 48).

²⁶⁸ Haeffner sieht bei Heidegger eine Rückkehr „aus dem technisch verfügenden Vorstellen ins Einfache des Erfahrens und Sagens der „Dinge“, also „Distanznahme gegenüber der Metaphysik“ (1981, 105).

²⁶⁹ In den „Feldweg-Gesprächen“ sagt der Weise: „In allem Anwesen waltet Nähe. Das Unverborgene ist ein Genahtes“ (GA 77, 154). Das Denken der Nähe ergibt sich im Wechselpunkt vom Seinsbegriff des Ereignisses in dem Sinne der „Beiträge“ zum Seinsbegriff des gegebenen Seins, und zeigt ein Dimensionales, „als welches das Sein selbst ist“ (GA9, 334).

²⁷⁰ Über die Inspiration von der Dichtung Hölderlins wird gesagt; „Hölderlin habe noch nicht die Einfalt der Vier gedacht“ (Kettering 1987, 236).

²⁷¹ Vgl Haeffner, 1981, 123: „Vorhandenes“ ist dasjenige, das als „vierdimensionale Welt aus dem ‚Ding‘ spricht“.

²⁷² Kettering, 1987, 237: „Nähe ist die Ortschaft des Spiegel-spiels“.

²⁷³ Heidegger hebt acht neuartige Punkte aus dem Axiom Newtons heraus:

1. Die Hinfälligkeit des Unterschiedes zwischen irdischen Körpern und himmlischen Körpern.
2. Der Verlust des Vorrangs der Kreisbewegung von der geradelinige Bewegung.
3. Das Verschwinden der Auszeichnung von bestimmten Orten.
4. Die Bestimmung des Wesens der Kraft aus dem Grundgesetz der Bewegung.
5. Die Gleichsetzung der Bestimmung der Bewegung mit der des Abstandes.
6. Kein Unterschied zwischen natürlicher und widernatürlicher Bewegung.

Mit zwei von vier Weltgegenden, d.h. mit den Göttlichen und Sterblichen oder mit den Himmlischen und Irdischen kann man nicht sagen, was *ist*. Worüber man sagen kann ‚es ist‘, ist das „Ding“²⁷⁴. Daraus kann man die Konsequenz ziehen: dass sich das Geviert gegeneinander-über bewegt, entspricht der Frage ‚Was ist‘ das: es *ist*? Heidegger will damit sagen: das Ding *ist*²⁷⁵. Das sich gegen-einander-über be-wegende Geviert ist das gleiche wie das dingende Ding. Und das „Be-wegen“ des ‚Gegen-einander-über‘ der vier Weltgegenden wird in der ‚Sage‘ vollgezogen (UzS, 215). Die ‚Sage‘ läßt die Welt kommen. Wie läßt sie sie kommen? Das geschieht durch das „Zeigen, Erscheinen lassen, lichtend-verbergend-freigebend“ (UzS, 214). Die wesentliche Sprache be-wägt die vier Gegenden. Das Wesen der Sprache liegt in dem ‚Verlautenden‘ (UzS, 216), in dem das Wort zerbricht. Das Verlautende der Sage läßt sich die Nähe der Welt ereignen.

Im Ausdruck „Bewegen der vier Gegenden“²⁷⁶ ist der Ort als Seinsereignis vorausgesetzt. Der Mensch, in dem das Sein sich ereignet, kann innerlich und äußerlich Folgendes erfahren: das Sein lichtet den Zeit-Spiel-Raum, in den das Seiende, besser das endliche Seiende erscheint. Der Mensch als der Ort des Seinsereignisses ist hier so etwas wie das ‚Ding dingt‘. Das heißt, der Zeit-Spiel-Raum bewegt das Geviert, anders gesagt: er bahnt den Weg für die vier Gegenden.

Als was findet sich das Geviert im Zeit-Spiel-Raum? Es findet sich als Gesetz (UzS, 258), das „die Sterblichen in das Ereignen zu ihrem Wesen versammelt und darin“ hält, d.h. als Ereignis. Das Gesetz des Ereignisses ist das, was mit dem Ausdruck „Krug als Gefäß“ gesagt wird. Mit dem ‚Krug als Gefäß‘ kann man zwei Phasen am Ereignis denken. Die eine ist: etwas ereignet sich. Die andere ist: man läßt etwas sich ereignen. ‚Etwas ereignet sich‘ heißt: Der Krug steht in sich auf (VuA, 159). Im ‚Gegen-stehen‘ des Krugs als Gegenstand nämlich, der hergestellt war, stellt er sich als das ‚Insich-stehen‘ dar. Für das „gegen-einander-über“ (UzS, 211), auf dessen Weise die vier Gegenden die Wege bahnen, wird das Insichstehen verlangt. Was heißt es, dass man etwas sich ereignen läßt? Wenn der Töpfer sagt, der ‚Krug (ein konkretes Einzelding) ist Gefäß‘, bedeutet das, dass das, was er herstellen muss, die Verwirklichung²⁷⁷

7. Die Wandlung des Begriffs der Natur.

8. Die Veränderung des Befragens der Natur.

²⁷⁴ VuA, 163: „Sie [die Dingheit des Dinges] hätte das Denken in den Anspruch genommen“. „Was ist nun aber das Ding als Ding, das sein Wesen noch nie zu erscheinen vermochte?“.

²⁷⁵ Der Bezug des Dinges zur Welt wird in „Sein und Zeit“ durch die Bewandnis angekündigt (SZ, §18).

²⁷⁶ Die Grunddimensionen des Seins müssen auch im Denken des Seins des Seienden sein. Dies deutet Heidegger in seinem Topos „Geviert“ an (Haeflner 1981, 77).

²⁷⁷ Heideggers Argument über die „Bedingungen der Möglichkeit a priori“ in der „Kritik der reinen Vernunft“: „die Grenze hat den Charakter des Versammelns, nicht des Abschneidens.“ „Die Grenze wehrt nicht ab, sie hebt die Gestalt ans Licht des Anwesens heraus und trägt diese“ (SvG, 125).

der Apriorität des Seins ist. Das ‚etwas sich ereignen lassen‘ ist dem ähnlich. Um ein Beispiel von Heidegger auszuleihen: die Leere, die der Töpfer fasst, indem er Wand und Boden bildet, ist das Sein. Das ‚Sein‘ lässt den Krug sich ereignen, die Hände des Töpfers gebrauchend und sich als Gefäß zeigend. Das Wesen dessen, dass ein Seiendes *ist*, dass ein Krug *ist*, ist jedoch die Leere (das Nichts) (VuA, 161). Solange das Wesen des Seins ist, muss es, egal worin es sein mag, sich ins Nichts halten. Das, was dadurch gefasst wird, dass der Töpfer sich ins Nichts hält, ist „das Dinghafte“ (ibid.), das in der Leere geschöpft wird.

Heidegger nimmt das „Ding“ als Maßgabe, d.h. als Gesetz des Wirklichen (VuA, 162) in den oben genannten zwei Bedeutungen: dass etwas sich ereignet, und dass man etwas sich ereignen lässt.

Die nächste Frage ist: Wie faltet der Zeit-Spiel-Raum die vier Gegenden ein? Jede der vier Gegenden (Göttliches, Menschliches, Himmlisches, Irdisches) hat ihr eigenes Freies (VuA, 171). Dieses Freie besagt, dass jede der vier Gegenden die Wahrheit des ‚*ist*‘ hat²⁷⁸. Die vier Freien sind nicht nichts, sondern sie sind²⁷⁹. Im Zeit-Spiel-Raum, im Spiegel-Spiel anders gesagt im Welten liegt die Einfalt der Vier. Das Wesen des Freien, das Wesen der Wahrheit des ‚*ist*‘, ist das Ganze.

Im Spiegeln ent-eignen sich die vier Gegenden, unter Bewahrung ihrer Eigenheit und vereinigen sich in die Einfalt der vier (VuA, 172). Und jede der vier Gegenden wird in die Wahrheit des *ist* gebunden: Das Spiegeln bindet ins Freie (VuA, 172). Dieses Spiegeln ist zugleich ein Ereignis, ein Welten. Der Unterschied zwischen dem Geschehen der existenzialen Welt und diesem Ereignis der weltenden Welt wird deutlich.

In dem Ereignis „Spiegeln“²⁸⁰ besagt das sich Ereignen das Harmonieren. Das „Geringe“ (VuA, 173) ist eine fungierende Gestalt der Harmonie. Das ‚Geringe‘ ist ein notwendiger Bestandteil, um die Welt als Welt zu welten. Das ‚gering sein‘ drückt sich aus ineins mit der Vertrautheit zum Sein, in dem Sinne, dass das Geringe sich ins Offene einzieht. Heidegger denkt das Ereignis so, dass die Welt als Welt *ist*, und dafür hat ihm das „gering sein“ einen bedeutsamen Sinn.

²⁷⁸ Eine Übung des Denkens: die Freien der vier Gegenden sind eine transzendente Freiheit, aus der eine praktische Freiheit entsteht.

²⁷⁹ Vgl. Kettering, 1987: „Im Freigeben und Binden erkennen wir die wesentlichen Merkmale jedes Spiels“.

²⁸⁰ Marx, 1961, 189: Der Gedanke des Spiegels ist „genauso wie derjenige der Reflexion an der Lichtmetapher orientiert“.

Der Zeit-Spiel-Raum als Selbiges von Zeit und Raum, d.h. die Wahrheit des „Seins“, weltet als das Wesen der Welt als Welt, wenn die vier Gegenden²⁸¹ fügsam²⁸², d.h. gering sind. Diese Welt, die weltet, wo die vier Gegenden fügsam sind, ist die Form des Anwesens, in der das Sein *ist*. Als diese Form des Anwesens kommt das ‚Ding‘ an. ‚Was Ding wird, ereignet sich aus dem Gering des Spiegel-Spiels der Welt‘ (VuA, 174). Das hier angekommene Ding weltet. Das Ding ereignet sich als die „dingende“ Welt²⁸³.

Wir können das „Ding“ als Ort „erkennen lernen“²⁸⁴. Die Form des anwesenden Dinges zeigt, wie das Wesen des Ortes erkannt werden muss. In der Welt als erkannter Ortschaft ist den Vieren ihre Stätte gegeben. Was „dingend“ anwest, ist zugleich das Wesen des Ortes für die „Nähe“.

3-1-4 Herausarbeitung des Problemgehaltes

Von welchem Grund her ist das Denken der fügsamen *physis* konzipiert? Weil nach der Wahrheit des Seins gefragt werden muss. Das fügsame Denken steht zugleich im Zusammenhang mit der Frage nach dem *logos* oder der *aletheia* als Wahrheit. Mit dem fügsamen Denken wird es deutlich: Das Denken Heideggers verabschiedet sich von dem Seinsdenken der Metaphysik.

Heidegger wirft den metaphysischen Aussagen des ‚Was ist‘ vor, dass der Ort dieser metaphysischen Aussagen fehle. Er lässt trotzdem oder gerade deswegen die Frage ‚Was ist‘ nicht los. Die Frage ‚Was ist‘ wird bezüglich des *ist* des Ortes zur Frage nach der „Wesen des Seins“. Nicht beim *logos* der Aussage, der keinen Ort hat, sondern beim Ort des *logos*, als des Ereignisses in die Unverborgenheit, kommt das ‚Was‘ des ‚Was ist‘ an, um das Denken in Anspruch zu nehmen.

Der metaphysische *logos* der modernen Zeit bezeichnet ein bewegliches Denken, in das das Absolute sich enthüllt. Dieser Denkprozeß wird durch den Willen des Menschen beherrscht (GA55, 40-41). Auch das Absolute, das durch den Denkwillen des Menschen gerufen wird und ihn schützt, hat *einen* Ort. Dieser Ort ist der „Punkt des ausholenden Bei-sich und

²⁸¹ Die vier Gegenden sind der Ort des Anwesens, an dem das Ding ankommt (vgl. UzS, 22).

²⁸² Das ‚fügsam sein‘ heißt: Im „Schied des Zwischen west Unterschied“ (UzS, 25).

²⁸³ Das heißt: „Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen“ (UzS, 22).

²⁸⁴ Fischer, 1990, 195 Fußnote: „Wir müssten erkennen lernen, dass die Dinge selbst die Orte sind und nicht nur an einen Ort gehören“ (vgl. VuA, 148 ff, Vgl. auch GA13, 203: „Die Kunst und der Raum“).

Selbstseins“ (GA55, 302). Diesen Punkt nennt Heidegger „Innigkeit“²⁸⁵ (GA55, 303). Dieser Ort kann nach Heidegger eigentlich von dem alten griechischen Wort *psyche* her erörtert werden. In diesem Ort der Innigkeit erscheint „alles Bildhafte“ aus dem „Bildlosen“ und das Bildlose ruft nach dem Bild (GA55, 301-302). An diesem Ort nämlich wird die Erfahrung in die Spekulation eingenommen, und die Spekulation ernährt sich zwar von der Erfahrung, läuft jedoch nicht auf diese hinaus. In der überlieferten Metaphysik ist das, was an diesem Ort, d.h. in dieser Innigkeit erscheint, der menschliche *logos*. Das, was als dieser menschliche *logos* erscheint, ist das Sein des Menschen als Subjekt. Und dieser Ort, d.h. die Innigkeit ist nur ein Ich-pol.

Das Denken der *physis*-Harmonie ist das, wodurch man den *logos*²⁸⁶ denkt. Der *Logos* dieses Denkens der *physis*-Harmonie wohnt im Ort. Dieser Ort ist ein Ort als *ist*, mehr noch derjenige, der als *ist* anweist. Wenn der Ort anweist und wenn dort der *logos* wohnt, *ist* die Ortschaft.

In unsere Betrachtung muss das Prinzip der Identifikation des *logos*, die auf den Ort als *ist* einwirkt, mit einbezogen werden. Erstes Problem des Prinzips der Identifikation des *logos*, die in den Ort als *ist* einwirkt, ist: Der „aufgehende Bezug [des Seienden] zum Offenen und die Offenheit des Offenen [des Seins]“ werden in verschiedener Weise, d.h. nach der Seinsweise jedes Lebewesens (GA55, 281) bestimmt; Das sich Verhalten wird auf oben genannte Weise zum Aufenthalt (ibid.).

Diese im Aufenthalt gegebene logoshafte Identifikation besagt, dass das Sein gegeben ist. Dennoch bedeutet dieses zugleich, dass das Sein selbst verborgen ist (GA51, 60). Diese Beschreibungen Heideggers in der Vorlesung „Heraklit“ lassen uns unsere These ‚der Wille als Problem‘ zurücknehmen und machen es nötig zu fragen: was ist das Sein? Die Antwort darauf lautet: „Das Sein ist das Leerste und zugleich der Überfluß. Das Sein ist das allem Gemeinste und zugleich die Einzigkeit. Das Sein ist das Verständlichste und zugleich die Verbergung“ (ibid.).

Also: wie können wir sein im leersten Sein? Wie können wir sein im gemeinsten Sein? Wie können wir sein im verständlichsten Sein? Finden wir die Antwort auf unser Seinkönnen in Ereignis und Austrag, anders, im „Überfluss“, in der „Einzigkeit“, in der „Verbergung“?

²⁸⁵ Die Entwicklung des Begriffs der Innigkeit in „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“: Die Bezeugung des Zugehörens zu dieser Innigkeit geschieht „durch das Schaffen einer Welt und ihren Anfang ebenso wie durch die Zerstörung derselben und den Untergang“ (GA4, 36).

²⁸⁶ Der *Logos* und das Sein sind identisch und die Identität von *Logos* und Sein bedeutet die offenbar machende Sammlung. Hier waltet die Fuge der *physis*.

Kann das Denken, das das Sein austrägt²⁸⁷, ein Seinkönnen genannt werden? Das Denken, das das Sein austrägt (ID, 8), wäre ein Wille.

Zweites Problem des Prinzips der Identifikation des *logos*, die in den Ort als *ist* einwirkt, ist: das fügsame Denken der *physis* ist kein Selbstwissen des Bewusstseins, dass der Mensch endlich ist. Nicht das Bewusstsein, sondern das *ist* fällt bei diesem Denken in die Endlichkeit. Dieser Fall in die Endlichkeit des Seins kann nicht in das Sein des anderen Menschen fallen. Das heißt nicht, dass die Endlichkeit des anderen als *ist* gewusst wird, sondern dass die Endlichkeit des anderen nur als das Erkennen des Ichs selbst gewusst werden kann. Wie kann man erkennen, dass das *ist* sich bei einem anderen Endlichsein ereignet, als beim Wissen als Phänomen? Weil die Bewegung ‚Erscheinen-Verbergen‘ kein Selbstwissen des Bewusstseins ist, brauchen wir, um dieses zum Gegenstand des Denkens zu machen, den Anderen oder im weiteren Sinne das „es“ (NII, 362). Dabei identifiziert sich der Ort als *ist* nicht mit dem „es“ des Anderen, sondern mit dem Selbst des Denkenden.

Drittes Problem des Prinzips der Identifikation des *logos*, die auf den Ort als *ist* einwirkt: Wenn wir versuchen, uns mit dem zu identifizieren, was entzogen ist, was für eine Rolle spielt dann das fügsame Denken der *physis*? Das Sein entzieht sich dem Anwesen, d.h. dem ‚es ist‘. Das fügsame Denken der *physis* hat die Möglichkeit hinsichtlich des Entziehens des Seins, den Ort als *ist* zu verwirklichen. Das Geschehen des Ortes selbst als *ist* ist, vom *Logos*-Bezug her gesehen, doch nur ein Knoten.

Das vierte Problem des Prinzips der Identifikation des *logos*, die auf den Ort des *ist* einwirkt, hängt mit dem folgenden Gedankengang zusammen: aus dem Grund, dass der *Logos* sich mit dem *logos* identifiziert, wird die *gnome*, als das, was der Mensch als Gesetz manipulieren kann, aufgenommen. Wenn die *gnome* in die Ortschaft aufgewiesen wird, würde sie ein Wille des menschlichen Wissens, das mit dem *Logos* identisch ist. Dieses menschliche Wissen könnte den anderen Menschen als Mittel gebrauchen. Das ist eine weitere Überlegung bedürftige Sache.

Zwischen dem aus der Vogelschau Betrachtenden und den Begegnenden besteht eine Identität in dem Sinne, dass der *Logos* den *logos* umfasst. Jedoch die Reflexion, die auf die Betrachtung aus der Vogelschau, d.h. auf das subsumierende Subjekt einwirkt, ist zwar eine Reflexion, aber so etwas wie eine *theoria*. Auch hier liegt ein Problem.

²⁸⁷ Der Gott kommt in die Philosophie „durch den Austrag, den wir zunächst als den Vorort des Wesens der Differenz von Sein und Seiendem denken“ (ID, 64).

Fünftes Problem des Prinzips der Identifikation des *logos*, die auf den Ort als *ist* einwirkt, ist: Wir nehmen hier das Problem der phänomenologischen Identität. Das *homologein*²⁸⁸ in der Ortschaft bedeutet, dass der Bezug zum *Logos* als Versammeln in der Gegenwart verweilt (GA55, 352). Heidegger ersetzt die Gegend des *Logos* durch den menschlichen *logos* der Versammelnden in der Gegenwart (GA55, 353). Dieser *Logos* ist nur insofern bedeutsam, als dass er der Stimme entspricht. Die Identität hier muss durch Folgendes bedingt werden: das anwesende Versammelnde muss so sein, dass die Versammelnden es „auf ihre Weise vermögen, das Lichten zu vollbringen“, ihr Sein ins Volle zu bringen und dadurch „die Lichtung zu hüten“ (VuA, 270).

Der ‚Ort‘ des Gevierts der heideggerischen Fassung bedeutet im Kontext der Ortschaft einen Vollzug des Seins, das ins An-wesen bestimmt wird, oder die Form des Denkens, die zum Vollzug gebracht werden soll. Das Geviert ist das Welten, d.h. das sich Ereignen der Welt, und zugleich kann das Geviert das Maß der Reflexion sein, in dem Sinne, dass es das Endlichsein reflektiert.

Folgendes soll aus der Perspektive, wie wir sie denkend einnehmen, thematisch aufgezeigt werden.

In der Skizze des in Schwung kommenden Ereignisses des Seins besteht der Bezug zwischen *Logos* und *logos* in der flexiblen Bewegung. Aber was bezweckt Heidegger überhaupt damit, die Bewegung des Ereignisses als These aufzustellen? Dass „der Satz des Grundes“ und „der Grund des Satzes“ (SvG, 31) in die Zusammengehörigkeit fallen, ist der Anfang der Bewegung des Ereignisses. Dieser Anfang „entriegelt sich“ (ibid.) zugleich als das Ende. Das Sein als Nichts spürt im Ereignis ‚einen lebendigen Ring‘ (ibid.). *Dieses* ist das Ereignis.

²⁸⁸ Heideggers Erklärung von „*homologein*“: Es [das eigentliche Hören der Sterblichen] ist „gerade als *homologein* ganz und gar nicht das Selbe. Es ist nicht der *Logos* selbst. Das *homologein* bleibt vielmehr ein *legein*, das immer nur legt, liegen lässt, was schon als *homon*, als Gesamt beisammen vorliegt und zwar vorliegt in einem Liegen, das niemals dem *homologein* entspringt, sondern in der lesenden Lege, im *Logos*, beruht“ (VuA, 209).

„Der im horchsamen Hören auf den *logos* entspringende und dem *logos* allein gemässe Bezug zu ihm kann selbst nur wieder ein *logos*, ein *legein* sein. Es ist das *homologein* - d.h. jetzt das Gleiche lesen, was ‚der‘ *logos* als ‚die‘ Lese liest. Das sagt jetzt: sich auf das Selbe sammeln, was der *Logos* als die Versammlung in sich und auf sich zu gesammelt hält. Die Weise, wie der Mensch sich sammelt auf die Ver-sammlung, ist anders als die Weise, wie der *Logos* in sich die Ver-sammlung ist; die Verschiedenheit ermöglicht eine Gleichheit des *legein*, das in sich dabei, bei dieser Verschiedenheit, denselben *Logos* angeht. Wer vollzieht das Sammeln und das Lesen im Sinne des *homologein*? Offenbar der Mensch“ (GA55, 280).

Fischers Interpretation von *homologein*: *homologein* ist das Denken, „das in seiner Entsprechung zur Sache selbst in gewisser Weise das Selbe wie diese ist“ (Fischer, 1990, 180).

Wir versuchen, das ‚rund werden‘ als den Grund des *ist* vom Aspekt der Ortschaft her zu denken. Die Gegend zeigt hier „das niemals Eingehen in die Verbergung“ (VuA, 264) in Bezug auf den *Logos*. Die Ortschaft dieser Gegend schenkt „jedem Erscheinenden das Scheinen“ (ibid.). Die Versammelnden der Ortschaft müssen diese Ebene erreichen, und darin liegt das Ereignis der Ortschaft selbst. Das „niemals Eingehen in die Verbergung“ bedeutet „das mögliche Wohin“ (ibid.) des Seins. Das „niemals Eingehen in die Verbergung“ selbst ist ein rundes Offenes. Was ist ein solches? Die Ortschaft steht, immer wenn sie anwest, auf, in Bezug zur Un-Fuge. Diese Ortschaft weltet auf der anderen Seite jedoch als Geviert. *Daher* bewegt sie sich zur Fuge. Insofern es immer wieder den Bezug zur Un-Fuge gibt und insofern das Geviert als Ereignis weltet, lässt die Ortschaft als die Möglichkeit des Seins, des „niemals Eingehen in die Verbergung“ das runde Offene geschehen²⁸⁹.

Im Offenen der Lichtung, in dem Unverborgenheit und Verborgenheit bestehen, ereignet sich das Ereignis. Der oben genannte „Satz vom Grund“ Leibnizs heißt: *nihil est sine ratione* (Nichts ist ohne Grund). Das heißt: alle Seienden haben den Grund ihres Seins. Heidegger liest diesen Satz um: Nichts ist ohne Grund (SvG, 75). Wenn wir ‚denken‘, dass wir ohne Grund ‚sind‘, springen wir ins Sein. Dieses jedoch besagt nicht, dass das Sein in uns vereinigt wird. Der Mensch oder das Denken des Menschen und das Sein sind in der Zusammengehörigkeit. Wie ist das zu verstehen?

Der Denker, der zuerst von der Zusammengehörigkeit von Sein und Denken spricht, ist Parmenides. Heidegger interpretiert in „Einführung in die Metaphysik“ diesen Spruch Parmenides „Denken und Sein ist dasselbe“ folgendermaßen: dieser Spruch grenzt „das Wesen des Menschen“ um (EiM, 126). Die drei Wege im Ausspruch Parmenides‘, die das menschliche Denken erfahren muss, sind ‚der Weg zum Sein‘, ‚der Weg zum Nichtsein‘, ‚der Weg zum Schein‘. Diese drei Wege betrachtet Heidegger unter seiner These. Sie bestimmen „das Wesen des Menschen aus dem Wesen des Seins selbst“ (EiM, 110). Das Wesen des Menschen muss das Sein „zum Stand bringen“, das Wesen des Menschen muss es „im Schein und gegen den Schein aushalten, das Wesen des Menschen muss Schein und Sein zugleich dem Abgrund des Nichtseins entreißen“ (EiM, 84). Jedoch weil Sein „aufgehendes Erscheinen“, das Heraustreten aus der Verborgenheit ist, gehört „zu ihm [dem Sein] wesenhaft die

²⁸⁹ Vgl. GA9, 131, Fussnote 13, 1. Auflage 1929: „Hier auf Offenheit des Verschlossenen als Rundung (*eukukleos*, Parmenides) des Da-seins; Lichtung des Da, nicht von Psychologie her, vielmehr diese Vermögen erst auf dem Grunde des Da-seins“. Vgl. Seel: „In der Abtrennung der Ethik des Guten vom Problem des

Verborgenheit“ (EiM, 87). Dort, wo das Sein sich birgt, ist ein frei erschlossener Ort. Heidegger sieht darin das Wesen der anfänglichen gedachten *aletheia* (GA54, 214). Die Ortschaft des Ortes liegt in der *aletheia*, und „das Er-eignis“, oder der ‚sich schwingende Bereich‘ (ID, 26) west in diesem Ort: der Mensch und das Sein erreichen „einander in ihren Wesen (ibid.)

Wir fassen das Problem des Willens in der Ortschaft zusammen. Das Prinzip der Identität, in dem der Ort als *ist* besteht, bringt das Problem der anderen Dimension in der entfalteten Phase mit sich. Ein Beispiel dafür ist das Problem des menschlichen Wissens, das sich mit dem *Logos* identifiziert. Wenn dieses Wissen des Menschen dazu geschickt wird, das Sein der Anderen zu manipulieren, ist das ein irriger Weg des Denkens. Der Wille, den wir aufnehmen können, ist der des *homologein*, der phänomenologischen Identität. In der Ortschaft kann das Geviert als Maß des sich Verhaltens normiert werden. Das Geviert kann in der Ortschaft Ereignis eines verbalisierenden „Sollens“ sein. Das Erfassen des Ereignisses als ‚Nichts-Harmonie‘, das sich an das Offene der Ortschaft ereignet, kann sich mit dem durch die Endlichkeit berechtigten Willen auseinandersetzen.

3-2 Der wesentliche Bezug auf das Sein im Phänomen

3-2-1 Die Phänomenalisierung des Dinges und die Schöpfung aus dem Phänomen

„Sein waltet, aber weil es waltet und sofern es waltet und erscheint, geschieht notwendig mit Erscheinung auch Vernehmung. Soll aber nun am Geschehnis dieser Erscheinung und Vernehmung der Mensch beteiligt sein, dann muss der Mensch allerdings selbst sein, zum Sein gehören. Das Wesen und die Weise des Menschseins kann sich dann aber nur aus dem Wesen des Seins bestimmen“ (EiM, 106).

Wie wird das Ding an sich in der Zeit konstituiert oder aus der Zeit geschöpft?

Das Ding an sich und das Phänomen sind bei Kant unterschieden. Der Raum umfasst kein Ding an sich (KrV, B43)²⁹⁰. Der Raum führt das Erkennen in der Erfahrung. Die Erfahrung des Menschen kann das Ding an sich nicht erreichen. Für Kant ist die „*substantia phaenomena*“

normativ richtigen Handelns führt Heidegger ein Grundmotiv in Nietzsches Ethik weiter“ (in: Heidegger und die Ethik des Spiels, Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten, 245-246, 1989).

(KrV, A 183 184, 265), d.h. das, was zum Gegenstand unser Erkenntnis werden kann, das, worüber man sagen kann: es *ist*. Dennoch kann man ebenfalls sagen: das Ding an sich *ist*. Das Ding an sich *ist* im apriorischen Gebrauch des Begriffs.

Heidegger meint: „Das Apriori ist jenes, was zur Subjektivität des Subjekts gehört“ (FnD, 130). Das Mögliche, was der Subjektivität des Subjekts gehört, kommt im Kontext Heideggers im ek-sistierenden Zeithorizont vor und erscheint auch äußerlich.

Heidegger deutet die phänomenologische Apriorität: Sie ist das „Ding der Sache und der Natur“, das zudem ermöglicht, „was es ist“ (FnD, 130). Die phänomenologische Apriorität stellt das Wie des phänomenologischen Seinkönnens dar. Das Ding an sich oder die Dingheit zeigt das Wie des apriorischen Seinkönnens. Die Beiden gehen in das Seinkönnen ein.

Wie ist die Schöpfung aus der Apriorität in den Schriften Heideggers orientiert?

Heidegger sieht in „Sein und Zeit“ mit der Aufgabe der Analytik des Seins des Daseins die zwei unterschiedlichen Aprioritäten als Möglichkeit des Seins: „Sie [die *kategoriai*] umfassen die apriorische Bestimmungen des im *logos* in verschiedener Weise an- und besprechbaren Seienden. Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren. Das ihnen entsprechende Seiende fordert eine je verschiedene Weise des primären Befragens: Seiendes ist ein Wer (Existenz) oder ein Was (Vorhandenheit im weitesten Sinne)“ (SZ, 45). Die Beziehung dieser zwei Seinsmodi wurde nicht behandelt, weil „Sein und Zeit“ unvollendet blieb. Wenn die Bestimmung der Zeit selbst ‚als Wesen des Seins‘ ausgelegt würde, gehörte die Apriorität (die Möglichkeit) der im *logos* ausgesprochenen Bestimmung des Seienden, und die Apriorität der Bestimmung des Seienden als Existenzialien in diesem zusammen.

In der Vorlesung „Aristoteles, Metaphysik σ 1-3“ (1931) wird im *episteme poiétique* (im Herstellungswissen) die Apriorität geschöpft: Im Herstellen des *ergon* werden „*eidos*, *telos* und *peros*“ (GA33, 138) dessen, was hergestellt wird, vorausgesetzt. Das *eidos* von etwas ist das *telos*, und das *telos* ist eigentlich das *peros* (ibid). Dass das Aussehen (*eidos*) des Seins mit dem *telos* oder *peros* zusammengesetzt ist, heisst, dass die Apriorität an ihrer, also das Aussehen an seiner Grenze (*peros*) erfahren wird. In dem Vortrag „Das Ding“ wird die Apriorität aufgefasst als dasjenige, in dem das Aussehen in die Verborgenheit hergestellt wird (VuA, 160). Die Apriorität gleicht hier dem Nichts. Das Nichts ist das, was *ist*, insofern es als Sein aufgeht.

²⁹⁰ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 37a.

Die Phänomenalisierung²⁹¹ des Dings liegt in dem Dies-Dort, das in Das-Da hergestellt wird. Das Element des Erscheinens ins Dies-Da ist schon in „*episteme poietike*“²⁹² (GA33, 130), d.h. in der Setzung von *eidos*, *telos*, und *peros* vorhanden. Und es ist zugleich schon im Ereignis des *Dinges*, d.h. dass es im Ereignis von ‚Nichts *ist*‘ ist. Dieses Erscheinen ins Dies-Da, d.h. das phänomenalisierte Ding²⁹³ ist zu sehen als das, was sich im Verweilen zeigt. Das Verweilen (VuA, 166), das eine einfache Versammlung ist, ist das Ereignis des Seins als das Dingen im Seinkönnen.

Die Schöpfung aus dem Phänomen ist der Zugang zur Möglichkeit. Dem Zugang gehört es, den Unterschied zu denken, zwischen der Seiendheit des Seienden und der Anwesenheit des Anwesenden. Wie ist die Frage nach der Seiendheit bei Heidegger entwickelt? Die existenziale Seiendheit steht in der Eigentlichkeit des Daseins. Die Seiendheit bedeutet „seinsgeschichtlich“ gesehen die Seiendheit des Seienden als die Wahrheit des Seins. „Seinstopologisch“ ist die Seiendheit, die Anwesenheit in dem Sinne, dass das Sein das Eintretende und das Austretende sich er-eignen (UzS, 135) lässt. Diese Seiendheit können aus dem Phänomen geschöpft werden.

Wie kann man jedoch konkret aus dem Phänomen schöpfen? Indem man zunächst „auf seine Weise das Sein des Seienden“ sich eröffnet (GA5, 25). Dieses Sein, das sich im Phänomen richtig ereignet, bringt so etwa folgendes als Merkmal²⁹⁴ hervor: „Die Wahrheit richtet sich im Seienden ein, so zwar dass dieses selbst das Offene“ des Wahrseins besetzt (GA5, 51). Um dieses *ist* hier ins Denken wirksam einzufassen, bedarf es der Übung: „uns dem Seienden zukehren, an ihm selbst auf dessen Sein denken“ und das Seiende dadurch zugleich „in seinem Wesen auf sich beruhen lassen“ (GA5, 16). Dabei erfährt das Denken den Widerstand des „Sichzurückhaltenden“, des in sich beruhenden Zunichtsgedrängtseins (GA5, 17). Jedoch muss der Schöpfer sich dadurch zum Seienden verhalten, dass er sich „in das Nichts hineinhält“ (GA9, 121).

In welcher Perspektive ereignet sich die Schöpfung aus dem Phänomen in den späteren Schriften Heideggers? Es ist von Belang, in der ständigen Endlichkeit des Seins das Zeitliche,

²⁹¹ Andererseits ergibt sich im Vergehen der Zeit oder in der Zeitigung die Phänomenalisierung des Dinges, solange es erscheint.

²⁹² Gemeint ist das Wie des Schöpfens des „Vollendeteten“ oder des Voll-endlichen“ (GA 33, 131). VuA, 15: *Poiesis* ist „nicht nur das handwerkliche Verfertigen, nicht nur das künstlerisch-dichtende zum-Scheinen-und ins-Bild-Bringen. Auch die *physis*, das von-sich-her Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist *poiesis*“.

²⁹³ ZSD, 2: „Jedes Ding hat seine Zeit“.

²⁹⁴ GA5, 69: „Wenn die Wahrheit sich in das Werk setzt, erscheint sie“.

d.h. das „Ding“ zu schöpfen. Das Sein, das die Zeit schöpft, ist als das Zeitliche durch das Ding bestimmt (ZSD, 2-3).

Die „Einbildungskraft“ von Kant ist „eine notwendige Ingredienz der Wahrnehmung selbst“ und die Wahrnehmung wirkt, „wenn sie [den Erscheinungen] mit Bewusstsein verbunden ist“ (KrV, A 120)²⁹⁵. Und diese Erscheinung hat einen Bezug zum möglichen Bewusstsein (ibid.). Heidegger macht die Aufmerksamkeit zum elementalen ontologischen Charakter der Einbildungskraft (GA25, 280). Die Einbildungskraft vollzieht sich als „zeitbezogene Synthesis“ und die imaginativ geeinigte Zeit macht den Inhalt des reinen Verstandes aus (GA 25, 280, 282, 283). In der Einbildungskraft als „zusammennehmende Synthesis“ (GA 25, 270) sind die Räume und die Zeiten „in sich je spezifischer Weise einig“ und als rein Angeschautes gegeben (GA25, 264).

Dieses ‚einige Gegebensein‘ der Räume und der Zeiten, d.h. das „Syn“, bezeichnet Heidegger im Zeit-Spiel-Raum mit dem Wort „Versammeln“. Die Räume oder die Zeiten, die im Phänomen sind, sind mit dem Syn, das sie wesenhaft charakterisiert, möglicherweise zusammen gegeben (GA 25, 264-265). Dieses Einige, das in ‚Räumen und Zeiten‘ west, ist Heidegger zufolge das Versammeln als „Syn“. Kant beschreibt das Verhältnis zwischen Phänomen und Schöpfung: Dort, wo die Einbildungskraft wirkt, herrscht „eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind“ (KrV, A100, 101)²⁹⁶. Kant bringt die synthetische Einbildungskraft unter „dem Zwang des Phänomens“ (GA 25, 277).

Das Aufnehmen eines Bezuges zum Sein im Phänomen bedeutet das Weltspiel des Selbigen von Zeit und Raum, d.h. das Ereignis. In dem nächsten Kapitel denken wir das ‚*physis*, das ‚*poiein* des Seins‘ als Ereignis.

GA5, 40: Das Verbergen meint: „das Seiende erscheint zwar, aber es gibt sich anders, als es ist.“

²⁹⁵ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 37a.

3-2-2 Die *physis*, das *poiein* des Seins

Wir wollen an dieser Stelle darüber nachdenken, ob die „Zusammengehörigkeit von dem Wesen des Menschen und dem Sein des Seienden“²⁹⁷ in dem Walten des Ge-stells der Technik²⁹⁸ geschöpft werden kann. Zu dieser These versuchen wir den Gedanken: der *physis* als *poiein* des Seins aufzunehmen. Ändert die *physis* als *poiein* des Seins das Wesen des Ausbleiben des Seins des Ge-Stells? Wenn wir das positiv annehmen können, dann ändert die *physis* als *poiesis* des Seins das Was und Wie. Was ist die Phänomenalisierung der ‚mathematisch charakterisierenden Natur‘? (Vgl. FnD, B.I. 5 b/ c)

Das Ge-Stell ist eine Welt, in der das Sein west. Wie west dieses Sein? Es west als „die ständige Bestellbarkeit des vollständigen Bestandes“ (GA79, 33). In der Herrschaft dieses Seins wird die Natur, im weiteren Sinne das Seiende auf die Nutzbarmachung hin ausgerechnet. Sie werden durch die Technik gestellt. Die Technik wird dennoch vom Menschen vertrieben, genauer von der Denkgestalt des Seins des Menschen. Die Denkgestalt des Vor-stellens oder Her-stellens ist der Seinsgrund²⁹⁹ des Menschen, der durch „*ego cogito ergo sum*“ als Herrschender über das Seiende herausgesprungen wurde. Dass das Sein des Seienden vorgestellt wird, ist der Grund dieses Menschens (GA5, 90). Das Wesen der Technik ist die Gefahr, weil es das Offene, „worin sich Unverborgenheit, d.h. Wahrheit ereignet“ (VuA, 31), verbirgt. Daher hat der Mensch seinen Platz nur als Gestelltes. Der gestellte Mensch wird vom Schutz des endlichen Seins im Stich gelassen. Dennoch wird gesagt, dass zugleich damit „das Rettende“ (GA79, 72) wächst, weil das Ge-Stell selber ein Geschick des Seins-wesens (GA79, 68) ist, und weil das Sein sich dem Ge-Stell überlässt. Aber wie wachsen wir als Rettende? Dadurch, dass „das Wesen des Seyns das Menschenwesen braucht“ (GA79, 69). Das Seyn gebraucht uns, „um als Sein nach dem eigenen Wesen inmitten des Seienden gewahrt zu bleiben und so als das Seyn zu wesen“ (ibid.). Das heißt, es geht um die Seinsweise des Seienden. Wir können sagen: nicht das Vorgestellte *ist*, sondern „das Aufgehende und Sichöffnende“ (GA5, 90) west an. Der Mensch ist „der vom Seienden Angeschaute, von dem

²⁹⁶ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 37a.

²⁹⁷ Haeffner, 1981, 114.

²⁹⁸ *Techne* bezeichnet ein Wissen, „das Ins-Werk-setzen-können des Seins“ als des Seienden. Welchen Teil des Seienden setzt das Wissen ins Werk?; „sein [das Vorhandene] verhältnismäßiges Recht, seine mögliche Bestimmtheit und damit seine Grenze“. Dieses „Wissen ist das Ins-Werk-setzen-können des Seins als eines je so und so Seienden“ (EiM 122).

²⁹⁹ NII, 150: „ ‚Ich denke‘ - mit dieser Aussage wird eine Tatsache festgestellt; ‚also bin ich‘ - mit diesen Worten wird aus einer festgestellten Tatsache gefolgert, dass ich bin“.

Sichöffnenden auf das Anwesen bei ihm Versammelte“ (GA5, 90-91). Das „Sein als Element des Denkens“ (GA9, 315) ist in der Praxis des Denkens gefordert.

Im Kontext, dass das Sein das Wesen des Menschen als *physis* gebraucht, muss dieses (das Wesen des Menschen) gedacht werden. In dem *physis*-Sein muss man sowohl das absolute Erscheinen-Sein (die Unverborgenheit) dessen, dass er (der Mensch) in der Weile *ist*, als auch das Nichts (die Verborgenheit), das das absolute Erscheinen-Sein zur Verfügung stellt, ins Denken miteinbeziehen. Das *physis-thesis*³⁰⁰ bestimmt die Epoche des Wesens des Seins. Das *physis-thesis*, das die Einheit von Unverborgenheit und Verborgenheit ist, wird unter der These ‚das Wesen der Technik als Problem‘ zum Schema ‚Stellen (verborgene *thesis*) – Ge-Stell‘ korreliert (GA79, 66).

Das *poiein* ist ein Bezug zum Sein, der von den Menschen durchgeführt wird (GA55, 369). Das Ereignis des *physis*-Seins, das im Her-vor-bringen als Ergebnis gebracht wird, kann ‚*physis* als das *poiein* des Seins‘ (‚die *physis* - das *poiein* des Seins‘)³⁰¹ genannt werden. Das *poiein* besagt das Hervorbringen gemäß der *physis* (GA55, 364): „Alles *poiesis* ist stets auf *physis* angewiesen“ (GA55, 367). Das heißt: ‚*poiein* bringt das Seiende als Seiendes aus dem Verborgenen in die Unverborgenheit hervor und *poiein* ist zugleich so ein menschliches Verhalten, durch dieses und mit diesem es das in die Unverborgenheit Aufgehende anwesen lässt‘ (vgl. GA55, 367, 368).

Wenn unser Denken des *physis*-haften *poiein* des Seins gelingt, gewinnen wir so ein Her-vor-gebrachtes, wie der Anblick des Seins, „das Von-sich-her-aufgehend-Hereinblickende“ (ibid.).

Ändert die *physis* als *poiein* des Seins nunmehr das Wesen des Seins des Ge-Stells? Das Wesen des Seins des Ge-Stells besagt, dass das Sein des Seienden west. Wenn dem so wäre, müssen wir diese Frage umformen: Verändert die *physis* als *poiein* des Seins das Stellen des Seins des Seienden? Ein Versuch, darauf zu antworten, ist: Die *physis* als *poiein* des Seins ist ein Ereignis des Zeit-Spiel-Raumes. In diesem Ereignis identifiziert sich „das Sichsammeln auf das Sein“ (GA55, 369), das der Bezug zur *physis*, der „in seinem Umriss eingegrenzt“ (ibid.) ist, ist als

³⁰⁰ Figal fragt, was es heißt, dass die Wahrheit, „die sich im Angehen entziehende Offenheit überhaupt meint“ sich ins Werk setzt. „Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit“, Kunst ist so „aus dem Ereignis“ gedacht. „Sein aber ist Zuspruch an den Menschen und nicht ohne diesen“. Demnach ist die Kunst zugleich bestimmt als Ins- Werk-Setzen „der Wahrheit, wobei jetzt Wahrheit ‚Objekt‘ und die Kunst das menschliche Schaffen und Bewahren ist“. Berücksichtigt man, „dass *obiectum* ursprünglich das ‚Vorgestellte‘ heißt, so wird man die Rede von der Wahrheit als einem Objekt interpretieren dürfen, indem man das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit als ein Vorstellen der Wahrheit versteht“ (Figal, 1989, 389-390).

³⁰¹ VuA, 15: „Die *physis* ist sogar *poiesis* im höchsten Sinne“.

das Hervorbringen des *physis*-Sein mit dem Stellen des Seins des Seienden. Dieses Stellen des Wesens des menschlichen Seins als das *physis*-Sein, das der Schöpfende hervorstellt, in das Ge-Stell der Technik, das jetzt als Ganzes sich entbirgt, wirkt, ‚Syn‘-haft ein³⁰². Wenn dort so etwas wie ein den Tod (das Verbergen) begleitendes ‚Syn‘ gebildet wird, bedeutet das dann ein ‚während sein‘ (Vgl. VuA, 35).

Was fordert das Sein im Ge-Stell heraus? Die *physis* als *poiein* des Seins fordert Natur nicht auf, um ihre Energie zu benutzen. Vielmehr ist das Hervorbringen der *physis* die Erfindung des ‚die *physis* - das *poiein* des Seins‘. Und diese Erfindung ist als *physis-thesis* ein Zeit-Spiel-Raum.

Wenn die *physis* als *poiein* des Seins sich ereignet, was ist dasjenige, über das man sagen kann: es ist? Das Offene *ist*. Dieses Offene ist einmal das Lichten, das dem hervorgestellten Ding eigen ist. Zum anderen ist dieses Offene das Wissen der menschlichen Verhaltung. Wachsen diese als das Rettende? Das Ding, das in der *physis* als *poiein* des Seins hervorge stellt wurde, bringt ein „Eigentümliches des Räumens“ (GA13, 208). Das Lichten als das Lichten des sich Verhaltens des menschlichen Wissens zeigt sich z.B. im Sagen: der Wissende spricht „versammelnd-rufend“ (VuA, 239). So bringt er sein endliches „Scheinen“. Weil dieses Scheinen „Lichtung gewährt“, erscheint erst das Anwesen in diesem Währen. Damit erscheint das Anwesende ins Lichten des Seins (ibid.).

Die Natur als der „Grund des Seienden“ (GA5, 280) kann jedoch auch anders sein. Durch die Natur, die das Lebewesen wagt (ibid.), entspringt nicht die „Offenheit im Sinne der Unverborgenheit des Seienden“ (GA5, 284). Es erscheint wie ein Offenes. Das ist aber der ganze Bezug, „dem jedes Seiende als ein Gewagtes überlassen bleibt“ (ibid.).

Der Mensch kann sich in die *physis* als *poiein* des Seins bringen. Das, was durch das Hervorstellen der *physis* als *poiein* des Seins geschöpft wird, ist das Sein (die Zeit), das durch das Nichts gerettet wird. Das Sein (die Zeit) ist es, worüber man sagen kann: es *ist*.

Eine hypothetische Frage: Verändert die *physis* als *poiein* des Seins Was und Wie? Ich würde sagen, dass das Wesen der Natur sich ändert. Etwas, das jetzt *ist*, ist der Ausfall des Wesens der Natur. Sofern das *poiein* des Seins sich in die Natur ereignet, d.h. sofern das Nichts je immer gefasst wird, weist die Natur dem Menschen ihre Phase des zum Menschen

³⁰² VuA, 37: „Die Frage nach der Technik ist die Frage nach der Konstellation, in der sich Entbergung und Verbergung, in der sich das Wesende der Wahrheit ereignet“.

wesentlichen Bezugs vor, und nicht als das, was gestellt werden kann. Meiner Meinung nach wird die Zeit dann zum Ursprung von Natur und Geschichte³⁰³.

Die *physis* als *poiein* des Seins bringt etwas anderes hervor, das aber dem oben gesagten gewissermaßen ähnlich ist: das Erscheinen-Phänomen würde zum Grund des Seins, das *ist*. Das Geschehen der *physis* als *poiein* des Seins ist keine Welt, aus der eine Weltanschauung oder ein Weltbild³⁰⁴ hergestellt wird. Das Geschehen kann jedoch Zeit und Raum besitzen. Wenn man das Erscheinen-Phänomen im weiteren Sinne als Natur sieht, ist diese Natur so: Sie wird zum Offenen, das einen Zeitcharakter hat. Und die Götter kämen, damit sie in dem Offenen „uns in das Gespräch“ (GA4, 40) bringen, wie Hölderlin sagt. Die Zeit des Erscheinen-Phänomens, die das ist, was ist, würde zur Zeit der Geretteten. Das wachsende zu Rettende muss gerettet werden.

Wohin müssen das Sein der Technik und die Natur des Dings, vom Aspekt des wesentlichen Bezugs zum Sein her gesehen, zurückgesetzt werden? Wir können folgende Frage stellen: Besteht das physikalische Gesetz nicht aus dem natürlichen Gesetz des Dings? Dabei handelt es sich um die Frage nach der Natur des Dings. Die Natur des Dings hat in der griechischen Naturerfahrung weithin Beachtung gefunden. In dieser Erfahrung ist von Bedeutung: „was jeweils als Erscheinendes gleichsam festgenommen und wie es ausgelegt wird“ (FnD, 63). Und nach dieser Auslegung wird die Natur des Dings beschrieben, z.B. wie folgt: die natürliche Bewegung liegt im Wesen der Körper, und „die Art der Bewegung erfolgt nach der Art des Seins“ (FnD, 66).

Der mathematische Entwurf der Neuzeit schafft seine Erkenntnis nicht aus dem Phänomen. Seine Erkenntnis besteht in Sätzen, die „die Dinge im Vorhinein auf ihren Grund“ setzen (FnD, 71). Aber die mathematisch projizierte Natur³⁰⁵ erscheint ebenfalls. Könnte man sagen: Dieses Erscheinende ist keine Natur des Dings? Immerhin ist bei Heidegger gefragt: Wie denkt man das Wesen des Seins in der Möglichkeit? Das heißt: wie nimmt man eine „jeweilige Grundstellung zum Sein überhaupt und zu der Weise, wie das Seiende als ein solches offenbar ist, d.h. zur Wahrheit“ ein (FnD, 74). Die Frage nach der „Natur des Dings“ und dem „Sein der Technik“ muss in die obige zurückgegeben werden.

³⁰³ Vgl. GA 20, 7f.

Buchner meint: Die „Analytik des Daseins als In-der-Welt-sein und dessen Zeitlichkeit“ ist zu verstehen, die „Herausarbeitung eines Horizontes, aus dem heraus erst Geschichte und Natur abgehoben werden können. in: Destruktion und Übersetzung, 1989, 42 (auch in: Heidegger und die Gegenwart, 1989, 336).

³⁰⁴ GA5, 92: „Dass die Welt zum Bild wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, dass der Mensch innerhalb des Seienden zum *subjectum* wird“.

3-2-3 Herausarbeitung des Problemgehaltes

Das *poiein*, das eine kreative³⁰⁶ handwerkliche Leistung ist, hat einen wesentlichen Bezug zum Sein. Der wesentliche Bezug auf das Sein verursacht den Zeit-Spiel-Raum. Der Zeit-Spiel-Raum ist als blosses Erscheinen zu sehen, wenn er nicht zur Aufhebung der Erfahrung des spekulativen Denkens gebracht wird.

Heidegger fasst das religiöse Leben in der „Phänomenologie des religiösen Lebens“ (1921) als Differenzierung von Phänomenen auf. Wie wird das religiöse Leben vom Phänomen überhaupt abgegrenzt? Heidegger zufolge ist das Phänomen, von dem das religiöse Leben sich unterscheidet, eine Welt der durcheinanderlaufenden Erfahrungen (GA60, 88). Im religiösen Leben wird *dieses* Phänomen nicht als Welt, die „zufällig da ist“ (GA60, 122) begriffen. Heidegger bringt *dieses* Phänomen in Zusammenhang mit dem religiösen Leben. *Dieses* Phänomen wird zum Gegenstand der „Vollzugszusammenhänge“ „ihrem eigenen Sinn nach“ (GA60, 123). Diese Vollzugszusammenhänge werden zum „Phänomen“ des religiösen Lebens. Die Schöpfung des religiösen Lebens liegt darin, dass man „die Zeitlichkeit vollzugsmäßig lebt“ (GA60, 117). Daraus, dass der Vollzug in der Zeitlichkeit³⁰⁷ besteht, schöpft sich das Phänomen³⁰⁸. Hier bedeutet die Differenzierung des Phänomens die Schöpfung der religiösen Zeitlichkeit.

Die Quelle der Schöpfung bei der Schöpfung aus dem Phänomen ist das ‚Es‘ des ‚Es gibt‘. Das ‚Es gibt‘ besagt das „im Entbergen verborgen spielende Geben“³⁰⁹ (ZSD, 6). Das Sein gibt das ‚Es‘ als Anwesen. Das heißt, das Geben des Seins besteht im Anwesenlassen, und erweist sich aus der „Sache“ (ZSD, 13). Das Geben des Seins, das aus der „Sache“ her gebracht wird, ist als die eigentliche Zeit vierdimensional (ZSD, 16).

Aber in der Epoche des Seins wird das ‚Es gibt Sein‘ zum Phänomen. Die Epoche wird nämlich daher bestimmt, welchen Grundzug das Schicken des Seins hat: Das Sein wird „im Hinblick auf die Ergründung des Seienden“ (ZSD, 9) gegeben. Für diese Gabe des Seins wird

³⁰⁵ FnD, 56: „Die *mathemata*, das sind die Dinge, sofern wir in die Kenntnis nehmen“.

³⁰⁶ Vgl. Weber, 1980, 18: „Eine metaphysische Kategorie“ ist „für das theologische Denken massgeblich“. Das „Motiv für die Inkarnation“ wird auf die Finalität gewiesen. Die Finalität bezieht sich auf das Heil des Menschen.

³⁰⁷ Figal destrukturiert die ‚Zeitlichkeit‘ phänomenologisch und sagt: „weil man sich selbst wie eine Uhr verhalten kann, kann man an der Uhr auch die Zeit ablesen, und es ist klar, dass das Verhalten im Sinne einer Uhr lediglich eine Erscheinung der Zeitlichkeit ist“ (Figal 1990, 311).

³⁰⁸ Weber, 1980, 21: „Sie [die Aussagen Luthers] gehen vom Handeln auf das Sein - sein Handeln für den Menschen ist sein (für den Menschen) zugängliches Wesen“.

die „Vernehmbarkeit“ verlangt und die Vernehmbarkeit macht „das jeweilige An-sich-halten seiner selbst“ (ibid) möglich, das sich als Grundzug des Seinsgeschickes zeigt.

Das An-sich-halten hat die gleiche Bedeutung wie, dass „im Reichen von Gewesen und Ankommen“ die Zeit der Gegenwart verweigert wird oder vorenthalten wird (ZSD, 23). Und dieses „*Ansichhalten im Schicken*“ (Herv. v. Verfasser) des Seins entzieht sich (ibid.). „Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis“ (ibid.). In diesem Ausdruck kündigt sich an, dass das „Es gibt Sein“ das Phänomen ist.

In welchem Verhältnis stehen ‚Ding (Dingen)‘, ‚Sachverhalt‘ und ‚Gott‘ in dem Zeit-Spiel-Raum, den wir als ‚Zeit und Raum, das Weltspiel des Selben‘ kennzeichnen? Das Ding³¹⁰ ist auf der Ebene des Seins, das sich an das Seiende ereignet. Auf dieser Ebene ereignet sich zugleich auch die zu denkende Sache. Das Ding ist nicht Gegenstand der Transzendenz des endlichen Aprioris, sondern ein „Jegliches“ (ZSD, 2). Und der Sachverhalt ist, dass sich „erst Sein und Zeit aus ihrem Verhältnis in ihr Eigenes“ ereignen (ZSD, 20). Das Ding entspricht der Sache-jegliches, „was jeweilen ist“ (ZSD, 2). Das Dingen ist die Korrelation³¹¹ des Gottes, der im religiösen Leben als Nachbarschaft bezeichnet ist.

Das Problem des Phänomens des Zeit-Raumes als des Weltspiels des Selbigen wird dadurch gelöst, dass das Phänomen zur Seiendheit wird, und zwar ins Seinkönnen. Das Seinkönnen wirkt in diese Seiendheit ein. Das Schöpfen verwirklicht diese Seiendheit an das Sein.

Das griechische Wort *techne* bedeutet „das An-wesende als ein solches aus der Verborgenheit her eigens in die Unverborgenheit seines Anwesens“ vorzubringen (GA5, 47). Das schöpfende Wissen, das aus der *techne* abgeleitet werden kann, kann die Seiendheit in das Phänomen hervorbringen, und zugleich auch die Seiendheit als Differenzierung vom Phänomen im Phänomen vollziehen. Das Sein durch *techne* zu sich zu bringen, oder durch *techne* so und so geschöpft zu werden – das kann der Mensch schaffen. Nur darf die Anwendung der *techne* auf den anderen Menschen nicht zur Technik der Ethik werden

³⁰⁹ Diese Beschreibung ist ähnlich mit dem Hervorbringen der verbalen *physis*, und auch mit dem Werk, das „eine Welt aufstellt“, und die Erde herstellt (vgl. GA5, 32).

³¹⁰ Weber, 1980, 13: „Dinge verstanden als Versammlung von den Menschen angehenden Sachverhalten“.

³¹¹ Weber, 1980, 13: In „Heideggerscher Terminologie: nur im Horizont des Seins ist die Eröffnung eines Verhältnisses von Mensch zu Gott möglich. Da die Gestalt dieses Verhältnisses letztlich bei Gott liegt, könnte man sagen: Gott erstreitet sein Wesen, ähnlich wie ‚Dinge‘ (im Heideggerschen Sinne) ihr Wesen erstreiten“.

Intermezzo: Der Zusammenhang des Seinkönnens mit den Problemen

Im Folgenden untersuche ich, wie der Zeit-Spiel-Raum, den ich im ersten Teil als drei Räume (der Raum der Existenz, der Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken, Zeit und Raum, das Weltspiel des Selbigen) charakterisiert habe, sich an das Seinkönnen entwickelt, und wie das Seinkönnen des Zeit-Spiel-Raumes in die Hand der Probleme von Willen und Phänomen fällt. Ich betrachte folgende drei Aspekte: das Seinkönnen als Philosophieren, das Seinkönnen in dem Sinne, wohin es den Mensch befreit, und das Seinkönnen in Bezug auf das Sein.

1 Der Spielraum der Existenz

Wohin hat der Raum der Existenz das Seinkönnen getragen?

Das Seinkönnen lässt sich zum praktischen Aspekt des Philosophierens kommen. Aus dem Heideggerischen Ausdruck „Der ontische Vorrang der Seinsfrage“ (SZ, 11) darf man herauslesen, was für das Stellen seiner Frage, oder für ‚Destruktion‘ (d.h. für sein Philosophieren) das Problem ist. Die radikale Revision der Grundbegriffe (ibid.) ist für sein Philosophieren nötig. Diese Revision ist ‚das Seiende auf der Grundverfassung seines Seins zu interpretieren‘ (SZ, 10). Der Kreise der Grundbegriffe fähig zu sein ist die Aufgabe seines Philosophierens. Die gestellte Seinsfrage arbeitet und wird mit der Aufgabe der Überprüfung der überlieferten Begriffe durchgesetzt.

Demgemäß sollen „die Problematik der Grundlegung der Metaphysik“ (GA3, 220) und die zugestellte Seinsfrage in die Grundlegung der Fundamentalontologie zusammen eingesetzt werden. Sofern Sein Sein von Seiendem besagt (SZ, 6), wird die Seinsfrage am Seienden ausgearbeitet. In der Fundamentalontologie muss die Endlichkeit, die nicht diejenige des *ens creatum*s ist, „als Grundverfassung des Seins des Menschen“ (GA3, 220) bestimmt werden. Um die Grundverfassung des Seins des Menschen radikal zu begreifen, wird das „Durchsichtigmachen eines Seienden - des Fragenden - in seinem Sein“ (SZ, 7) verlangt. Warum hat dieses jetzt in der Bewegung der Wissenschaft, in seinem Philosophieren Bedeutung? Im Philosophieren liegt im Allgemeinen der Charakterzug der Herausforderung. Und dieser Charakterzug wird durch Fragwürdiges auferlegt: Es ist die übersprungene „Welt“,

d.h. der Sinn des Seins des Seienden. Es ist auch der Vollzug der Weltontologie, der vom Wertphänomen des in der ‚Natur‘ gefundenen Seienden (SZ, 100) Hilfe erhält.

Das Problem des Willens konstituiert das Seinkönnen als Philosophieren mit. Heidegger trifft in der ‚Bewegung der Wissenschaft‘ eine ‚Entscheidung über das Seiende‘ (NI, 477), auf der die Geschichte ihrem Wesen nach gründet (ibid.). Die Entscheidung ist ein Entwurf (GA9, 79) im Philosophieren von Heidegger, und das Existieren bedeutet eine Priorität des eigentlichen Selbst. Diese Priorität ist keine ‚Bedingung der ‚Herrschaftgebilde‘ innerhalb des Werdens, d.h. der Wirklichkeit im Ganzen‘ (NII, 106 - 107). Das Seinsverständnis wird in der Priorität des Existierens zum Willen der Existenz.

Das Seinkönnen als Philosophieren wirft das Problem des Phänomens auf. Im Entwurf des Philosophierens wird ‚die Wahrheit der Existenz‘ (SZ, 221) mit dem Wert der Existenz, d.h. mit der ‚Eigentlichkeit‘ ins Phänomen gesetzt. Und es wird gesagt: ‚Die Wahrheit (Entdecktheit) muss dem Seienden immer erst abgerungen werden‘ (SZ, 222). Dieses bedeutet für das Phänomen folgendes: ‚das In-der-Welt-sein ist durch ‚Wahrheit‘ und ‚Unwahrheit‘ bestimmt‘ (SZ, 223).

Der andere Aspekt, unter dem das Seinkönnen des Raumes der Existenz betrachtet werden soll, ist: wohin befreit er den Menschen?

Die Grundbegriffe konstituieren grundlegend in der Tat kein Erkennbares. Der Grundbegriff ‚Wahrheit‘ lässt sich auch nach dem Projekt Heideggers im ‚ursprünglichen Phänomen der Wahrheit‘ (SZ, 214) sehen. Dieses knüpft dort an, wohin der Raum der Existenz den Menschen befreit. Die Definition der Wahrheit nimmt das Wahrsein ‚als Entdeckt-sein‘ (SZ, 220) als ‚Existenzial‘ heraus. Dies weist auf das ‚Wohin‘ der Befreiung des Menschen. Das Existenzial, d.h. das Entdecktsein besteht im Willen der Existenz. Damit das Entdecktsein als Existenzial weiterhin konkret möglich ist, ist die Sorge als Ganzes des Daseins dazu nötig. Demzufolge kann der Wille der Existenz in der Sorge nicht umhin, immanent zu sein.

Die Transzendenz ist eine Bewegung des Seinkönnens, die von sich ausgeht und zu sich zurückkehrt. Steht eine derartige Transzendenz nicht außerhalb unserer Frage: wohin befreit der Raum der Existenz den Menschen? Erst wenn die Transzendenz in den Willen der Existenz aufgenommen wird, kann sie über die Befreiung des Menschen sprechen. Der Wille der Existenz ist ein Wille, der das Ansichsein der vorhandenen Dinge ermöglicht (GA33, 202).

Wie ist der Bezug zum Sein im Raum der Existenz, den wir als den Raum des Seinkönnens bezeichnen? Es ist bedeutsam als Bezug zum Sein, dass die Frage nach dem Sinn des Seins gestellt wurde, und gestellt werden musste. Mit dieser Frage wurde das Sein dem menschlichen Dasein als Grund zurückgegeben und gleichzeitig ist der Sinn des Seins an das endlichen Dasein geschöpft. Und zwar wird er in den zwei sich auf das Denken beziehenden Quellen gesucht. Die eine Quelle liegt in der spekulativen Form des Seins und die andere liegt in den „verdeckt bleibenden“ (SZ, 16) Grundbegriffen, die im Bereich des Phänomens sind. Die Frage nach dem Sinn des Seins hat uns das ‚seiende Sein‘ gebracht, das ein Modus der Zeit ist, das wirklich und möglich *ist*; d.h. das Seinkönnen als Modus der Zeit. Dieses ist nicht nur aus der „formalen Struktur der Frage nach dem Sein“, sondern auch aus der durchgeführten Analyse zuerkennen: Die Seinsfrage bewegt sich innerhalb des Sinnes von Sein, der uns „schon in gewisser Weise verfügt ist“ (SZ, 5). Und „die konkrete Ausarbeitung der Weltstruktur überhaupt und ihrer möglichen Abwandlungen“ wurde nicht „in Angriff genommen“, denn dafür muss die analysierte Ontologie „an einer geklärten Idee des Seins überhaupt orientiert“ sein (SZ, 366). Weil nämlich die Zeitlichkeit des Daseins herausgestellt wurde, die die Interpretation der Idee des Seins vermag (ibid.), hat die Seinsfrage uns ein Seinkönnen als Modus der Zeit gebracht.

Die Modi der Zeit als das mögliche und wirkliche Sein, d.h. die Zeitlichkeit des Daseins, schliessen die Probleme von Willen und Phänomen ein.

2 Der Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken

Wie kann man wissen, dass das Sein *ist*? Könnte das eigentlich seiende existierende Dasein es wissen?

Die Frage nach dem Wesen des Seins ist ein Entwurf für ein anderes Seinkönnen als das der Existenz. Die Motivation dieser Frage ist metaphysisch und ontisch: ohne die „Eröffnung des Seins könnten wir überhaupt nicht ‚die Menschen‘ sein“ (EiM, 64). Dort, wo die Eröffnung des Seins ist, *ist* das Sein zugleich. In der Grundhaltung des europäischen Geistes jedoch wird das Sein „aus dem Gesichtskreis von Denken und Vernunft“ bestimmt (EiM, 111). Heidegger versucht in seinem Philosophieren, die Frage nach dem Sinn des Seins umzudrehen:

Philosophie ‚ist‘ ein Geschehen, „das sich jederzeit neu das Sein [in seiner ihm zugehörigen Offenbarkeit] erwirken muss“ (EiM, 65).

Der Grund des Grundgeschehens des geschichtlichen Daseins ist das Sein (EiM, 153-154). Das Sein eröffnet sich im Dasein, aus dem selbst geschichtlich „die neuen Werte und ihre Maßgabe“ geschöpft werden (NII, 36). Wie erwirkt sich das Sein „in seiner ihm zugehörigen Offenbarkeit“? Bei Nietzsche halten das Sein selbst und das Nichts sich in der wesentlichen Identität. Diese Vollendung des Nihilismus kennzeichnet dessen affirmatives Wesen: Er tritt Raum schaffend ins freie Offene hinaus (GA51, 29). Dieses Offene des Seins kommt von dem Wertgedanken her, in dem „Ziel und Grund“ (NII, 48) im Seienden gesetzt werden.

Die Frage nach der Wahrheit des Seins muss sich in dem Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken bewegen, in einem anderen Sinne als in der Metaphysik. Auf welche Weise macht die Metaphysik den Raum der Zusammengehörigkeit von Sein und Denken aus? Dieses wird dadurch bestimmt, wie die Beiden zusammengehören. Weil in der Metaphysik nur „was das vernünftige Denken vor- und sicherstellt“, „seiend Seiendes“ (NI, 531) ist, bekommt das Sein erst durch die Vernunft seinen Platz.

Der Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken gegen den Nihilismus ist der Raum des Ereignisses. Beim Nihilismus, der auch Sein ist, kann es kein Denken geben. Denn das Sein des Nihilismus ist mit dem Seienden nichts. Der Nihilismus ist kein Fragwürdiges, mit dem das Denken beschäftigt sein oder das erfahren werden kann (NII, 341). Das Denken entzieht sich und ergibt sich aus dem *Sein* als das Seiende, wenn das Seiende mit dem *Sein* ist (NII, 356). Das heißt, dass das Denken dem *Sein* gehört.

Im Seinkönnen vermag das Denken „die Verlassenheit des Seienden als solches vom Sein selbst zu erfahren“ (NII, 362). Dieses Seinkönnen *ist mit* dem Willen des Ereignisses. Dieser Wille ist der Wille des geschichtlichen Menschen, der „das seinsgeschichtliche Wesen des Dürftigen des Weltalters“ (NII, 396) als Not versteht, der die Erfahrung des Empfangs des verbalen Seinswesens will und dieses er-denken will.

In diesem Zusammenhang von Seinkönnen und Problem des Willens wird das Problem des Phänomens durchsichtig. Der Wille des Ereignisses weist sich das Wesen des Denkens, das „das Seinverständnis in den Möglichkeiten seiner Entfaltung“ (NII, 359) ist. Und in diesem Seinsverständnis bekommt das Denken sich von dem Offenen her zurück, in das der Mensch ek-sistiert. Dieses kennzeichnet das Wie des verbalen Wesens des Seins. In diesem Offenen aber wird das Seinsverständnis zum Phänomen.

Wir müssen auch überblicken, wohin der Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken den Menschen befreit. Er befreit den Menschen vom Da, in dem das Sein ausbleibt: Im Ereignis *ist* das Da, in dem der Mensch *sein kann*, und es ist vom Sein selbst ereignet. Der Mensch muss das Da als die Lichtung halten, damit das Da für das Seiende im Ganzen *da ist* (GA65, 299).

Zugleich ist im Seinkönnen in dem Sinne der Befreiung des Menschen aus dem Ausbleiben des Seins das Willensproblem enthalten; wie z.B. im Folgenden: *Wenige Einzelne* sollen „die wesende Möglichkeit für die verschiedenen Bergungen der Wahrheit“ schaffen, „in denen das Da-sein geschichtlich wird“ (GA65, 96). Wenige Einzelne sollen den wissenden Willen und die Gründungen der Einzelnen begreifen (ibid.). Durch wenige Einzelne sollen die „Umschaffung des Seienden und damit die Gründung der Wahrheit des Ereignisses“ Bestand gewinnen (ibid.). Auch wenn es nicht Wille, sondern Denken genannt wird - weil es „als Da-sein und als die Geworfenheit einer zum Stand gekommenen Lichtung ist“ (GA65, 448) - muss der Begriff Entwurf skeptisch gesehen werden. Heidegger zufolge muss der Entwurf „als Ereignis aus dem Wesen der Er-eignung als der Verweigerung“ (ibid.) erfahren werden. Wenn dem so wäre, bewegte sich der ständige Entwurf, d.h. der ständige Wille zum Denken und dessen ständige Verweigerung in einem Kreis. Hier gäbe es eine Bewegung, die sich zur Negation bewegt, in der das Sein in der Erfahrung (im Ereignis) spekulativ verbraucht wird.

Durch das Ereignis west der Mensch ins Da. Dies haben wir als ein Seinkönnen bezeichnet. Ein Problem des Phänomens tritt auch in diesem Seinkönnen zu Tage. Das „Ereignis der Seinsverlassenheit“ erscheint „grundlos“ (GA65, 133). Im Ereignis des Seins hat das Da-sein einen Bezug zum Seienden im Ganzen, und das Dasein *ist* als eine Lichtung für das Sichverbergen, d.h. das Da-sein erscheint.

Der Bezug zum Sein enthüllt sich in diesem Raum als die Endlichkeit des Seins selbst und als das Wesen des Seins. Diese Endlichkeit des Seins selbst ist ein Quelle, von der das erscheinende Denken seinen Willen schöpft. Das Seinkönnen hinsichtlich der Endlichkeit des Seins selbst bringt das Willensproblem an die Geschichtlichkeit und dieser Wille erscheint in der Geschichtlichkeit.

3 Zeit und Raum, das Weltspiel des Selbigen

Das Seinkönnen wurde in der letzten Phase unserer Forschung in die Frage nach dem Wesen der Wahrheit eingeführt. Diese Frage nach dem Wesen der Wahrheit weist angesichts des Seinkönnens auf den „Anfang“ hin. Das Wesen der Wahrheit ist nur als das Erfahren zu begründen (GA65, 330). Das Philosophieren Heideggers zeigt in dieser Begründung eine Phase des Seinkönnens.

Das Erfahren des ‚Da-seins‘ der Wahrheit ist die Begründung des ‚Da-seins‘. Diese Begründung konkretisiert sich im Hervortreten der ‚Offenheit‘. Das, was als Basis bei diesem Herstellen der Offenheit dient, wird „die Grundlehre des ersten Anfangs“ (ibid.): das Sichverbergen des Seins. Die präzise Durchführung der Lichtung für das Sichverbergen, d.h. das Wesen des Offenen kann durch den ‚Wider-Strahl‘ (GA65, 339) erkannt werden. Wie wird die Offenheit in der Tat konkret gemacht? Sie bildet sich, indem sie die „Wandung um sich herum und auf sich zu fordert“ (ibid.). Und diese Wandung ist leer. Sie bezeichnet die Art und Weise, in der wir die Offenheit in der Praxis *machen*, und zugleich wie wir das Sichverbergen des Seins *erfahren*. Wir sehen hier eine realisierbare Seite der Philosophie Heideggers, d.h. seines Philosophierens. Wir können tatsächlich so denken und die Offenheit schöpfen: Die Offenheit ist der Mensch selbst, bei dem das endliche Sein wesen soll. Wir sind jetzt die Wandung und strahlen wider. Wenn der Mensch so etwas wie ein Sich Verbergendes bekommt, weiß er in dieser Zeit, dass die Wandung leer ist, anders, dass der Widerstrahl das_Nichts ist. Das wäre die Lichtung für das Sichverbergen.

Die Offenheit als die Begründung der Lichtung für das Sichverbergen ist, wie oben skizziert wurde, „nicht Zustand, sondern Geschehnis“ (GA65, 333). Das Geschehnis der Offenheit ist andererseits ein Vollzug, der „die Vielfach-Einige“ im „Vernehmen und Erkennen“, im „Verhalten und der Haltung“ und sogleich in der „Stimmung“ (ibid.) hervorbringt.

An die Begründung der Offenheit kommt das Willensproblem des Menschen derart heran, dass das verbale Wesen des Seins, die Offenheit, die Lichtung für das Sichverbergen dem anderen überlassen wird, weil ich *mich betreffend*, ohne mich ans Werk zu setzen, die Wandung, die leer ist, nicht bauen kann. Daher wird das Widerstrahlen unter den Anderen gesetzt. In der Begründung der Offenheit als Vollzug der Vielfach-Einigen könnte das Willensproblem des Menschen implizit sein, das im Verhalten und in der Stimmung sind (Vgl. GA65, 333)

Heidegger übersieht es nicht: „Verhaltenheit und daher Grund-stimmung: Erschrecken, Verhaltenheit, Scheu. Solches nur dem Menschen und wann und wie ‚geschenkt‘“ (GA65, §215).

Die Offenheit erscheint. Die Gründung der Offenheit verkommt zum ‚-da‘ des verschlossenen Phänomens, dem es am ‚-sein‘ von ‚Da-sein‘ fehlt.

Wohin hat das Seinkönnen in der letzten Phase unserer Forschung den Menschen befreit?

Es lässt den Menschen zum Ort, an dem das endliche Sein west, zur Nähe des Seins kommen. Das Wesen des Menschen soll die Nähe des ‚Was ist‘ ‚erfahren‘ (VuA, 158). Diese Erfahrung ist das Erleben des ereignenden Spiegelns der vier Welt-Gegenden. Die Nähe ist diejenige „des‘ Seins, als welche das ‚Da‘ des Daseins ist“ (GA9, 337). Das Wesen des Menschen „beginnt aus dem Sein“ und in der Nähe, geschichtlich zu wohnen (GA9, 338ff). Das Seinkönnen beruhigt das Wesen des Menschen in das Schonen des ‚vierfältigen Aufenthaltes‘ (VuA, 145). Es ist das Ereignis des Wohnens.

Folgendes weist nach, dass das Geviert erbracht werden muss: der Wille des endlichen Menschen wurde von vornherein problematisch gesehen. Wir sind überzeugt davon, dass die Willensprobleme der Existenz oder des anlassenden Ereignisses ins Geviert gelöst werden. Dessen Ereignis sei eine Lösung des Seinkönnens zum Sein. Dann wäre das gelöste Problem der Wille der Endlichkeit in der Richtung vom Sein zum Seinkönnen.

Das ‚Wohin‘ der Befreiung des Menschen hüllt sich in das Problem des Phänomens. Das Geviert erscheint als Vorhandenes: als das Ding. Dann kommt es zur Frage, ob wir hier anfangen dürfen. Wenn die Antwort ‚ja‘ ist, dann kommt als nächste Frage das ‚Wie‘.

In welchem entfaltetem Bezug zum Sein stehen wir hier? Das Sein bezieht sich angesichts des Seinkönnens auf das Wesen der Wahrheit. Was wird durch diesen Bezug verlangt? Es geht um die „Bewahrung des Sichverbergens“ (GA65, 391) und darum, dass die Lichtung für das Sichverbergen *ist*. Das Sichverbergen ist zweideutig: einmal ist es das Seiende als Endlichkeit, zum anderen das Sein als Endlichkeit. Der Bezug zum Sein muss von dieser Frage her untersucht werden: auf welche plausible Weise *west* die Wahrheit? Das hängt davon ab, wie wir die Lichtung bewahren. Die Bewahrung der Lichtung bedeutet das Gründen der Lichtung. Um die Lichtung zu gründen, ist etwas vonnöten, mit dem die Lichtung sich im Offenen

erhalten kann. Das ist das „Ding - Zeug - Werk“ (GA65, §243). Durch sie wird das Offene gerettet. Im Geschehen dessen, dass das Offene gerettet wird, west das Sichverbergende, demzufolge das Seyn.

Das Sein und seine Wahrheit, daher auch das Wesen der Wahrheit wird durch „Entwurf und Ausführung“ (GA65, §245) in das Seiende bewahrt. Der Entwurf und die Ausführung sind durch die Grundstimmung begrenzt, aber die Grundstimmung ist nicht genormt. Darin liegt ein Problem des Willens. Das andere Willensproblem liegt darin: Die Wahrheit west aus dem Seienden und in das Seiende. Das, was „als Ding“ erfasst wird, wird „in Tat und Opfer“ vollbracht (GA65, 391). Hier ist das Ding, in dem die Wahrheit west, gemeint. Dieses Ding kann durch den Menschen ersetzt werden. Der Mensch ist das notwendige Material für das Wesen der Wahrheit.

In der Rückkehr zum Anfang denkt Heidegger die Verborgeneheit als Denken, und von ihr her lernt er die Endlichkeit des Seins. Dieses bringt dem Menschen dazu, dass er im Denken die Endlichkeit des Seins manipuliert. Dieses kommt zwar nicht ausführlich im Konzept Heideggers vor, aber die gebrachten Begriffe (*logos, noein, physis techné*) haben die potentielle Fähigkeit dazu.

Das Sein entzieht sich. Das Denken entzieht sich auch. Die Beiden erscheinen. Das sich Entzogene zu denken entzieht sich ebenfalls.

Zweiter Teil

Zusammenfassung und Ausblick

Vorwort zum zweiten Teil

Ich habe in der Einleitung dieser Arbeit gezeigt, dass der Begriff Zeit-Spiel-Raum (Ereignis) als Abzweigung wichtig ist: ob der Begriff Ereignis als Zeit-Spiel-Raum Heideggers in der europäischen Metaphysik weiter getragen und entwickelt wird, oder ob er sich als Übergang in einen neuen Anfang zeigt. Die Einstellungsentscheidung hängt davon ab, ob man sieht, dass der Begriff Ereignis sich innerhalb der Frage nach dem Wesen der Metaphysik ereignet oder dass er mit der Gestalt der Metaphysik unvergleichbar ist. Das, was ich in den ersten drei Teilen (in ‚der Raum der Existenz‘, in ‚der Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken‘ und in ‚Zeit und Raum, das Weltspiel des Selbigen‘) ausgearbeitet habe, kommt zu dem folgenden Schluss: der Begriff Ereignis geschieht im Bezug auf die Frage nach dem Wesen der Metaphysik und bereitet das zu wandelnde Denken.

1 Zusammenfassung

1-1 Die Dimensionen des Ereignisses

1-1-1 Die Dimensionen des Ereignisses

In „Beiträge zur Philosophie“:

Das Ereignis in den „Beiträgen“ besagt im weiteren Sinne, dass das Wesen des Seins im Da gegründet wird. In dieser Begründung wird die Fügung der sechs Gedanken-Gänge (Der Anklang, Das Zuspiel, Der Sprung, Die Gründung, Die Zu-künftigen, Der letzte Gott) als Ereignis erfasst. Heidegger legt das Wesen der Wahrheit des ab-gründigen Seins noch präzise als Ereignisse vor (GA65, 470f): 1. das Wesen im Da von Mensch und Göttern (Er-eignung); 2. das Trennen von Menschen und Göttern in der Freiheit und im Überschwung des ‚ist‘ (die Er-eignung in der Entscheidung); 3. dadurch, dass Mensch und Götter zum Gegen-Stand gebracht werden, zeigt sich das endliche Sein in diesen beiden (die Er-eignung als Ent-

gegnung); 4. das Rauben des Menschen in ‚ein Seiendes‘ seiner Verborgenheit, seiner Abgründigkeit (das Ereignis als Ent-setzung); 5. das Verschwinden der Lichtung und deshalb keine Gebung des Seyns wegen der Verrechnung (das Ereignis als Ent-zug); 6. das Ereignis, das die „Einfachheit“ des Seyns charakterisiert, die die ohne Streit von Menschen und Göttern nicht kommende Fülle des Seyns ist; 7. die Ruhe des Seyns in die Allgemeinheit. Indem dass die Einzigkeit des Seyns sich in das Seiende prägt, ruht das Seyn (das Ereignis als Einzigkeit des Seyns).

In „Überwindung der Philosophie“:

Hier denkt Heidegger über „die Wahrheit des Seienden“ (VuA, 67) in der Geschichte des metaphysischen Seins nach, und erfasst ‚das Wesen des Seins‘ als Ereignis der Überwindung der Metaphysik. In dieser Schrift ist die Überwindung der Metaphysik ein Ereignis, in dem die Wahrheit des Seienden untergeht (VuA, 69) und in dem sich das Sein „in seiner anfänglichen Wahrheit“ (ibid.) ereignet. Demzufolge entspricht es dem Ereignis als Überwindung der Metaphysik, dass sich das Sein in der ontologischen Differenz vereignet. Anders gesagt, in der Überwindung der Metaphysik kommt der Unter-Schied (VuA, 74) der beiden zum Vorschein. Das Ereignis bestimmt Heidegger in dieser Schrift als „das Sichzeigende im Vorschein“ (ibid.). Man sollte beachten, dass diese Bestimmung des Ereignisses in Analogie zur Bestimmung des Phänomens als „das Sich-an ihm-selbst-zeigende“ steht (SZ, 28).

In „Brief über den Humanismus“:

Hierin denkt Heidegger über das Zusammengehörenlassen von dem Wesen des Seins und dem Wesen des Menschen nach. Das Wesen des Menschen liegt in der Seinsweise des Menschen, in welcher der Mensch den Gedanken hat, sich von der Subjektivität zu befreien. Das Wesen des Menschen besteht nicht in der Seinsweise als rationales Tier, sondern es ist in der „Existenz“(GA9, 325). Das Wesen des Menschen ek-sistiert in das Sein als ‚ist‘. Dieses Ereignis als ‚ist‘ des Seins ist das der „Sage“ .

Das sich Vereignen des Seins überläßt sich in seiner Lichtung dem Menschen (GA9, 336). Das sich dem Menschen Übereignen des Seins ist möglich, nur falls Seinslichtung geschieht. Die Seinslichtung ereignet sich als Geschicktes. Heidegger überlegt in diesen Sachverhältnissen, wie

sich dasjenige, was das Wesen des Menschen und das Wesen des Seins zusammengehören läßt, ereignet.

In der „Frage nach der Technik“, in der „Gefahr“ und in der „Kehre“:

Nach dem „Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‚Zeit und Sein‘“ gibt es vier Wege ins Ereignis (ZSD, 38): 1. im „Humanismus-Brief“ 2. in der Rede der „vier Vorträgen“, in dem „Technik-Vortrag“ (GA, 79) 3. im „Identitätsvortrag“. Ich untersuche hier die Dimensionen des Ereignisses in der „Frage nach der Technik“ und in den drei Vorträgen „Das Ge-Stell“, „Die Gefahr“, „Die Kehre“.

Das ‚Ereignis‘³¹² des Ge-Stells:

Es wird durch die moderne Technik gebracht und es ist eine Konstellation, in der das Wesen der Nähe ausbleibt. Das Ausbleiben des Wesens der Nähe heißt, dass das Ding nicht in der Dingswürdigkeit ist (GA79, 24, 45). Das, was in der Zeit ist, ist als „Bestellbares“ in der Abstandlosigkeit. Das Ding ist nicht im Wesen der Nähe. Heidegger meint nach dem ‚Protokoll‘, dass das Sein sich von den Seinsgestalten der Epoche her, über das Ge-Stell, in „das Sein als Ereignis“ wandelt (ZSD, 56). Das Ge-stell ist „Vollendung und Erfüllung der Metaphysik und gleichzeitig entbergende Vorbereitung des Ereignisses“ (VS, 104).

Das Ereignis des geschickten Seins:

Im „Ge-Stell“ ereignet sich das Wesen der Technik als Geschicktes, in dem Mensch und Natur sich gegenseitig zum Stellen herausfordern. Die Überwindung des Geschicks des entzogenen Seins ist im Wesen der Wahrheit des Seyns. Diesem entspricht, dass sich ein anderes Geschick des Seins ereignet.

Das Ereignis der „Gefahr“:

Dieses bedeutet, dass sich das Wesen des Seins als Verborgenes ereignet. Das Ereignis der Gefahr liegt in der Vergessenheit des Seins und besagt, dass sich das Sein von der Unverborgenheit her, von der *aletheia* her, entzieht (GA79, 50).

Das Ereignis der Zusammengehörigkeit als Ursprung dessen, dass es zum Unter-Schied gebracht wird: dieser Unter-Schied ist der von ‚Ge-Stell‘ und ‚Welt‘. Heidegger meint, dass dies Differenzierte in dem „sich ereignenden Verhältnis“ (GA79, 52) gehütet wird. Das zum Unter-Schied Gebrachte, d.h. das Ge-Stell und die Welt stehen zueinander in radikalen Seinsmodi. Das Ding ist im Ge-Stell in der Verwahrlosung. Wenn „die Welt“ weltet, wenn der Mensch das

³¹² V S, 104: „Das Ge-stell ist gleichsam das photographische Negativ des Ereignisses“

Ding in seine Würdigkeit zurückbekommt, wenn das Ereignis sich ereignet, dann läßt sich der Unter-Schied von Ge-Stell und Welt zusammengehören.

Das Ereignis als „Einblitz“ (Vgl. UzS, 265):

Dies bezeichnet das sich plötzlich Ereignen der „Kehre“ des Seyns in der „Gefahr“. Es ist das „Ereignis im Seyn selbst“ (GA79, 74): „Einblick in das was ist“, ereignet sich im Sein selbst (ibid.) gegen die vorliegende Verwahrlosung des Seins und zugleich wird dadurch das Sein gewährt. Das Wesen des Menschen liegt darin, diesem Einblicken zu Entsprechen.

Das Ereignis der „Kehre“:

Heidegger erklärt die Gefahr des Wesen der Technik, dass „das Seyn selber seiner Wahrheit mit der Vergessenheit nachstellt“ (GA79, 73). Wenn die Wahrheit des Seyns sich verweigert, kehrt sich das Sichnachstellen des Seins um. Das ist das Ereignis der Kehre.

In „Das Ding“ in „Vorträge und Aufsätze“:

Das Ereignis des Verweilens (des Zeit-Spiel-Raumes): Die vier Gegenden (Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen) zu ihren Wesen zu bringen ist ein Ereignis. Es ist gleichbedeutend mit dem Verweilen (dem Zeit-Spiel-Raum). Beides ist Ereignis.

Das Ereignis des „Dingens“: Es sammelt die vier Gegenden „in dieses, in jenes Ding“ (VuA, 166). Das Ding ruht in dem das Geviert in sich Verweilenlassen. Das Ereignis des Spiegel-Spiels (das sich Ereignen der vier Gegenden, das Welten der Welt): Dass sich die vier Gegenden so einander zuspieren, und dass die vier in dem sich Vereignen *für* eigenes Wesen *enteignen*. „Sagen wir Erde, dann denken wir schon die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier. Sagen wir Himmel, dann denken wir schon die anderen Drei mit der aus der Einfalt der Vier. Nennen wir die Göttlichen, dann denken wir die anderen Drei aus der Einfalt der Vier“ (VuA, 171).

In „Identität und Differenz“:

Die Differenz, in der die Metaphysik in ihrem eigentümlichen Seinsmodus zeigt, anders gesagt, dass das Sein und das Seiende (das Denken) unterschiedlich sind, entspringt doch der Identität, dem ‚das Selbe ist Denken sowohl als auch Sein‘ (vgl. ID,14). Heidegger überlegt, dass die beiden, Sein und Denken, ein Zusammengehörendes sind. Unter dieser Überlegung kommt das Ereignis zur Sprache, dass sich die Zusammengehörigkeit von Sein und Menschen geschichtlich ereignet. Heidegger versteht die Zusammengehörigkeit von Menschen und Sein so, dass „der Mensch dem Sein vereignet“ und das ‚Sein dem Menschenwesen zueignet‘ (ID, 24). Durch dieses Ereignis wird die metaphysische Bestimmung des Menschen und des Seins fragwürdig.

Der Mensch und das Sein gewinnen im Ereignis ihr Wesen gegenseitig. Es ist nicht so, dass es irgendeine Definition des Seins gibt, sondern die beiden begegnen einander. Das Ereignis, das sich als Ab-grund zeigt, läßt die beiden in eins bringen. Dort, wo das Wesen der Sprache, „das Haus des Seins“ schwingt (ID, 28), ist der Ort des Ereignisses.

In dem Schwingbereich ereignet sich der Austrag des Denkens. Der eine ist der Austrag des Denkens dafür, die Seinsgeschichte zum Ende zu bringen. Wir treten ins Wesen der Metaphysik

zurück, die den Unterschied selber von Sein und Seiendem vergisst, und erfahren den Austrag des Unter-Schiedes, und beginnen mit dem Weg des Denkens für das Zusammengehörenlassen. Der andere Austrag besagt, dass das Denken „die Sache des Denkens“ d.h. „Differenz als Differenz“ von Sein und Denken austrägt (ID, 37). Was bedeutet nun „Differenz als Differenz“? Das Sein und das Seiende wesen als anderes. Wenn das Seiende anwest, entzieht sich damit das Sein. Dadurch, dass das Sein das Seiende entbirgt, west das Sein und es entzieht sich. Dadurch, dass das Seiende das Sein birgt, west das Seiende und es erscheint. Das „Differenz als Differenz“ ist das, wohinein das Sein und das Seiende in ihrem untrennbaren Verhältnis aufgenommen werden. Die ‚Identität‘ heißt ‚das Selbe ist Denken sowohl als auch Sein‘. Die ‚Differenz‘ heißt ‚Sein und Seiendes sind andersartig‘. Die ‚Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz‘ (ID, 8) soll von dem Seinsereignis und dem Austrag des Denkens her gesehen werden.

In „Unterwegs zur Sprache“:

Hier können wir vier verschiedene Ereignisse in der Sprache charakterisieren:

1. Die „Sage“ als Ereignis: die „Sage“ wird konstituiert durch „das Sagen und sein Gesagte und das zu-Sagende“ (UzS, 145). Die Sage im Gesagten erscheint als ein Vollendetes (UzS, 16). Die Sage bringt im Ereignis das jetzt Anwesende und das jetzt nicht Anwesende in ihr Eigenes, und damit ‚zeigt‘ die Sage die beiden in ihrem Verweilen. Heidegger bezeichnet die Sage als „Zeigen“, das dem phänomenologischen *Logos* angehört. In der Sage als Ereignis zeigt sich Eigenes „an ihm selbst und nach seiner Art“ (UzS, 258). Dieses Ereignis genehmigt und erfüllt jeweiliges Eigenes (ibid.). Das Wesen des Menschen als Sterblicher bekommt in der Sage der Sprache einen Aufenthaltsort. Die Sage ereignet sich im ‚sagend zu sein‘ und zugleich im ‚sich stillend zu sein‘ (UzS, 153). 2. Das sich Ereignen des Wesen der Sprache: es ist dasjenige, dadurch der Mensch west. Um das Wesen der Sprache zu hören versammelt sich der Mensch

und begibt sich dorthin, wo ‚die Sprache spricht‘; Die Aktualität der Handlung des Sprechens liegt nicht bei mir oder bei anderen, sondern sie ist ein Selbständiges. Entsprechend dem Ereignis der Sage „be-wägt“ sich das Sprachwesen (UzS, 262). Heidegger bezeichnet dies mit dem Ausdruck ‚die Sprache spricht‘: „Regsames“ dessen, dass die Sprache den Menschen gebraucht, anders gesagt, „Regsames“ des das Sagen zur Sprache Bringenden ereignet sich. In der Aktualität west die Sprache. Das Wesen der Sprache läßt die vier Gegenden (Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen) nähren. 3. Das Ereignis als dasjenige, was durch das Zugehören der Sage erfüllt und erfahren wird. Dies ist ein Wesenhaftes, das sich in der Stille plötzlich ergibt (UzS, 46), und dies gibt das Freie der Lichtung. In dieser Erfahrung kann der Mensch sich in die Gelassenheit bringen und freihören (UzS, 261). 4. Das Ereignis als das der Sage Entgegen: es läßt den Menschen sich ereignen und bringt ihn in sein Brauch (ibid.).

Außer den oben bezeichneten Ereignissen an der Sprache bespricht Heidegger folgende Ereignisse:

Dasjenige Ereignis, darin der sterbliche Mensch sich bis Ende seines Lebens aufhält (UzS, 259). Heidegger kennzeichnet es „das Unscheinbarste des Unscheinbaren, das Einfachste des Einfachen, das Nächste des Nahen und das Fernste des Fernen“ (UzS, 259). Mit diesem Ereignis will er sagen: im Ereignis gibt es einen Ort für den Menschen als Sterblichen. Vom Ereignis her gesehen läßt es den Menschen in eigenem Ort sein, sich in seinem Wesen versammelnd wohnen. Das Ereignis ist „Gesetz“ (UzS, 258). Das Ereignis als Ver-hältnis selber: dieses Ereignis behält alle Verhältnisse durch das „eignend-haltend-ansichhaltend“ ein (UzS, 267). Das Ereignis des Lichtens: dies besagt das Wesen der Erscheinung, d.h. das Aufgehen aus der Verborgenheit, d.h. das Lichten. Dies ist das, was den „Zwiefalt“ von Welt und Ding zusammengehören läßt. Es gleicht mit dem, worauf ‚physis‘ der Sprache basiert. Das Ereignis als Ereignis selber: Dieses Ereignis ist dasjenige, das man nur vermuten kann (UzS, 263).

In „Zeit und Sein“:

In dem Vortrag „Zeit und Sein“ konzipiert Heidegger das Ereignis als das, was Zeit und Sein ‚in ihr Eigenes‘ (ZSD, 20) zusammengehören läßt. Das ‚Es‘ von „Es gibt Zeit“ und von „Es gibt Sein“ besagt ein Ereignis. Das, was sich in der „Vor-Sicht“ von ‚Zeit und Sein‘ meldet, ist das Ereignis als „Sach-Verhalt“ (ibid.). Das Eigene von Zeit und Sein ereignet sich im Sach-Verhalt. Das Ereignis kann nicht dem vorstellenden und begründenden Denken gefasst werden; Das

Ereignis *ist* kein „Seiendes“: „Das Ereignis *ist* weder, noch *gibt* es das Ereignis“ (ZSD, 24). Heidegger stellt hier das Ereignis dar, von dem her wir neu philosophieren. Das Ereignis entspricht dem Ausgeben (ZSD, 22) selber des metaphysischen Seins, das Sein wird als das, was ‚zum Ereignis gehört‘ erfasst. Dieses folgt aus der Heideggerschen Bestimmung der „Gabe“. Die „Gabe“ heißt: dadurch, dass Anwesen und Anwesenlassen (Sein) im Geschick gegeben werden, ‚währt das Sein seinerseits seine eigentliche Zeit in dem Geschick‘ (ibid.). So ereignet sich dann ihr Eigenes (Ereignis) von Anwesen und Anwesenlassen. Anwesen und Anwesenlassen sollen nicht in der Analogie von Sein und Seiendem, sondern im Verhältnis von „Welt und Ding“ (ZSD, 41) verstanden werden. Das ‚Ereignis‘, das zu sich den Menschen gehören läßt, bringt ihn (den Menschen) im ‚Vernehmen‘ in seine eigentümliche Zeit. Diese eigentümliche Zeit hütet sich als das Eigenste gegen ‚die unbeschränkte Entbergung‘, d.h. das Ereignis entzieht sich. Demzufolge kann das Sein des Ereignisses nicht bestimmt werden (ZSD, 24).

Im „Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‚Zeit und Sein‘“ wird das Ereignis erwähnt, das in dem Denken mit „Sein und Zeit“ erhöht, und das „das Erwachen“ aus der Seinsvergessenheit (ZSD, 32, 44) besagt. Dieses Ereignis ist als erfahrbares (vgl. das Ereignis in der „Beiträge“) und ein Ereignis des Vollzugs des „Schrittzurück“ des Denkens (ZSD, 32). Das Protokoll schenkt seine Aufmerksamkeit dem Ereignis, aus dem her das Denken seine Bestimmung bekommt (ZSD, 38, vgl. „Beiträge“). Mit dem Ausdruck „Ereignis ist in ihm selbst Enteignis“ (ZSD, 44) wird die eigene Verbergung des Ereignisses bezeichnet. Das kennzeichnet die Endlichkeit des Ereignisses. Im „Brief über den Humanismus“ wird gesagt, dass das Ereignis Sein selber ist. Dieses und die Endlichkeit des Ereignisses sind identisch. Das Ereignis ist durch Erörterung nicht zu fassen (ZSD, 33) und es ist geschicklos (ZSD, 44). Dem entspricht, dass „das Sein -mitsamt seinen epochalen Offenbarungen- im Geschick einbehalten, aber als Geschick in das Ereignis zurückgenommen wird“ (ZSD, 56).

Die „Vierseminare“:

In den „Vierseminaren“ wird das Ereignis kommentiert, das das Griechische unausführlich, aber wesentlich behält (VS, 104-105). Ein anderes Merkmal des Ereignisses in den „Vierseminaren“ ist, dass das Ereignis als Seinlassen in den folgenden drei Phasen analysierend erklärt wird: das das Seiende Seinlassen, das das Anwesen selber Seinlassen, das das Anwesenlassen Seinlassen

(VS, 102). Weiteres in den „Viersemenaren“ bezeichnetes Ereignis ist wie folgt: ‚Meine Rose ist nicht‘. Das ist eine ontische Erfassung. ‚Meine Rose ist nicht seiend‘. Das ist eine ontologische Aussage. Dieses ‚Nichtendsein‘ ist eine Bedingung, unter der ein Seiendes anweist, eine „Bedingung der Ankunft des Seienden“ (VS, 101).

In „Aus der Erfahrung des Denkens“ finden wir das Ereignis, in dem das dichterische Sagen liegt.

1-1-2 Das Ereignis und der Zeit-Spiel-Raum

In der ‚Vorbereitende Bestimmung des Begriffs Zeit-Spiel-Raum‘ des ersten Teils sagte ich, dass der Begriff Zeit-Spiel-Raum durch das Ereignis umfasst werden kann (vgl. S3). In welchem Sinne wird er durch Ereignis umfasst? Bevor, dass ich dies deutlich mache, muss ich den Begriffsinhalt des Zeit-Spiel-Raumes darlegen.

Der ‚Zeit-Spiel-Raum‘ in den „Beiträgen“:

Er ist das, was in der Eröffnung geschieht, während die Wahrheit des Seyns begründet wird. Wenn sich der geworfene, entwerfende, geschichtliche Übergang mit den sechs Gedanken-Gängen durchsetzt, so wird ein ‚Zeit-Spiel-Raum‘ gewonnen (GA65, 6). Im Zeit-Spiel-Raum können wir erblicken, was dort, in der Geschichte der abendländischen Metaphysik geschieht (GA65, 174). Diesen Zeit-Spiel-Raum kann man als das, wo die Lichtung des Seyns sich verbirgt, annehmen (vgl. GA65, §243). Der Zeit-Spiel-Raum im weiteren Sinne ist dort, wo das Wesen des „Winks“ anweist (GA65, 408).

Im „Satz vom Grund“ ist der Zeit-Spiel-Raum als Geschicktes bedeutend: das Sein „spricht“ uns „zu“ und „lichtet“ sich und räumt dort lichtend ein, woher das Seiende aufgeht. Dieses Ein-geräumte ist Zeit-Spiel-Raum (SvG, 109). Daher ist der Zeit-Spiel-Raum derjenige, der „dem Seienden als solchem“ ein-geräumt wird (SvG, 129). Der Zeit-Spiel-Raum *ist* die Lichtung des Seins (vgl. SvG, 146).

In „Unterwegs zur Sprache“ heißt der Zeit-Spiel-Raum das „Selbe, was Raum und Zeit in ihrem Wesen versammelt hält“³¹³ (UzS, 214). Der Zeit-Spiel-Raum als Ereignis des Nahen wird hier als Aktualität der Sage bezeichnet, die die vier Gegenden „be-wägt“ . Dieses zeigt

³¹³ Dieses entspricht dem Halten selber des Ereignisses. Was nämlich nicht durch den Menschen gehalten wird, sondern das Halten selber des Ereignisses wird das Spiel der Stille. Es ist Zeit-Spiel-Raum als das höchste Spiel (SvG, 186). Darin, dass Tod ins Spiel genommen wird, hält sich das Spiel als höchstes.

uns, dass der Zeit-Spiel-Raum eine Ortschaft bedeutet, die man nur durch „Zeigen“ der Sage verstehen kann. Wo nur das Ereignis ‚Sage‘ zeigen kann, und dort, wo Zeit und Räume spielen (UzS, 258), dort ist Zeit-Spiel-Raum.

Die Lichtung ist ein Zeit-Spiel-Raum³¹⁴. Ich will damit sagen, dass ich die Deutungen der Lichtung, des Lichtens und des Offenen in „Zur Sache des Denkens“ so darstelle, dass das Ereignis die Lichtung einbezogen ist. In „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ lädt Heidegger uns zum Besinnen ein, zur „Verwandlung des Denkens“. Dort, wo das Offene waltet, ist der Ort der Lichtung. Die Lichtung wird von dem Verb ‚lichten‘ her etymologisiert. Das Lichten bedeutet, dass der Holzfäller die Laubbäumchen abholzt und einen offenen Raum macht. Dort entsteht eine freie Gegend, die sich ins Spiel bringen kann (vgl. Ereignis). Die Lichtung beinhaltet „Scheinlassen und Zeigen“ (ZSD, 71/ Vgl. Ereignis). Die Lichtung ist diejenige, in der sich der reine Raum und die ekstatische Zeit bergen und die alles Anwesende und Abwesende in sich versammelnd birgt (ZSD, 73/ vgl. Ereignis). Die Lichtung stellt dem Menschenwesen eine Aufgabe (vgl. Ereignis). Heidegger sagt, ein Wort von Goeth interpretierend: falls das Phänomen selber vorliegt, stellt die Lichtung uns „vor die Aufgabe“ (ZSD, 72). Weil die Aufgabe sich auf das Menschwesen bezieht, bezieht sie sich auf „alles Denken der Philosophie“ (ibid.). Alles Denken der Philosophie kann sich im Freien der Lichtung begeben. Dieses Denken muss sich als Unverborgenheit der *aletheia*, als Fragen in der Lichtung halten. Die Lichtung ist das Ereignis, wodurch Sein und Denken zusammengehören können.

1-2 Das Ereignis auf dem Denkweg Heideggers

1-2-1 Das Ereignis und die existenziale Bestimmung des Menschwesens

Ich habe konzeptionell Vorläufiges des Begriffs Ereignis als Zeit-Spiel-Raum in „Sein und Zeit“ und in den Schriften um „Sein und Zeit“ gefunden -dort wird geforscht, wie die Zeit zum Seinsverständnis gehört- und als den ‚Raum der Existenz‘ bezeichnet. Die Zeit, die dem Seinsverständnis gehört, kann man in den zwei verschiedenen Modi der Zeit sehen, konkreter gesagt, im Verständnis der Zeit als der Existenz des Daseins und im Verständnis der Zeit als

³¹⁴ Kettering, 1987, 93

der phänomenologisch vorhandenen Wirklichkeit. Das Seinsverständnis wird in den zweiartigen Zeitmodi als Erschlossenheit dargelegt.

In der Seinsweise der Zeit versteht das Dasein das Sein. Der Bezug zum Sein des Daseins besteht in der Seinsweise als in der Erschlossenheit. Das Dasein ‚eignet sich‘ in seiner Existenz als eigentliches Sein. Der Begriff Existenz in der Fundamentalontologie soll im Rahmen des traditionellen Begriffs Existenz des Bewusstseins nicht erfasst werden, sondern die Existenz besteht für Heidegger als eine Weise des *ist* (GA9, 31).

Heidegger nimmt das Sein heraus, das in der Verdeckung ist, um dessen Sinn zur Frage zu stellen und macht das menschliche Sein, das diese Frage tragen kann, zum Boden der Analyse. Das Menschsein der Fundamentalontologie hat den Bezug zur Welt als seinen Seinssinn. Anders gesagt, das Menschsein der Fundamentalontologie ist faktisch in der Welt als in seinem Seinssinn. Die Existenz ist der Sinn seiner Welt dieses menschlichen Seins.

In der Fundamentalontologie hängen das Problem der Existenz und der Grund (das Sein) zusammen; Das menschlich existenziale Seinkönnen wird durch die Endlichkeit des abgründigen Menschen begründet. Die Einführung des Begriffs Transzendenz bringt das lösende Willensproblem des existenzialen Subjektes des Seinkönnens ein, das anwest und sich vorstellt. Der existenziale Wille des Seinkönnens ist anders als der des Vorstellens des Seinkönnens im Sinne „*ego cogito ergo sum*“. Die Art und Weise des Willensvollzugs der beiden ist unterschiedlich. Im Willen des Vorstellens führt der Wille sich folgendermaßen durch: man stellt das Seiende sich gegenüber und erkennt es als ein Objekt für sich und dieses vorgestellte Objekt ist präsent. Die Durchsetzung jenes Willens, anders gesagt, die Durchsetzung von dem existenzialen ‚ich anweise‘ und existenzialen ‚Seinkönnen‘ enthüllt sich in der *energeia-ousia*haften Phase und in der Phase des Herstellens des möglichen Seienden (z.B. des Gedankens „Gewissen-haben-wollen“). Und das, was die beiden Phasen in einer Verfassung hält, ist die „Sorge“. Wenn die Sorge im Zusammenhang von der Möglichkeit des Seinkönnens und der ontologischen Erkenntnis gesehen wird, dann ist sie problematisch: Die Sorge anwest und zugleich ist sie ein Subjekt, das den Seinssinn des Daseins trägt. Sie ist kein denkendes Subjekt, sondern seiendes Subjekt. Die Sorge, genauer die Zeitlichkeit der Sorge (vgl. SZ, 301) hat jedoch vorgängigen ontologischen Charakter im Sinne von „den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen“ (GA9, 319).

Wenn es von unserer These ‚Ereignis und Willensproblem‘ her überlegt wird, so hängt das Willensproblem mit dem Problem der nicht zureichenden Erschlossenheit der Existenz

zusammen: die Erschlossenheit des Da des Daseins, welches um sein Sein geht, und das in der Existenz west (vgl. SZ, 42), anders gesagt, anwest, ist die nicht zureichende Erschlossenheit, die des Da für den Menschen, für sein Sein. Die Entdeckung Heideggers in seiner Fundamentalontologie, dass das Wesen des Menschen das Offene des Da des Da-seins konstituiert, konstituiert umgekehrt das Problem des Offenen im Wesen der Wahrheit des Seins selber: wenn die Erschlossenheit des existenzialen Willens, in der sie (Existenz) west, mit der „Offenständigkeit“, mit der „Offenständigkeit des Verhaltens“ (GA9, 185) verbunden wäre, kann das Problem des existenzialen Willens in den Begriff der „Freiheit“ gebracht werden, der das Wesen des Seins selber vollzieht. In dem Begriff Existenz wird die Erschlossenheit der ‚Zeit‘ im Sein des Menschseins einseitig gesetzt. (1,1-1-1)

Der Entwurf, also die Gewordenheit, ist zugleich der Modus des menschlichen Seinsverständnisses als In-der-Welt-seins. Der Mensch als In-der-Welt-sein versteht sein Sein in der Grundverfassung d.h. in der Erschlossenheit des Da. Das eigentliche Selbst hat in der Zeitlichkeit sein Verständnis, und die Zeitlichkeit gehört mit der Erschlossenheit des Da zusammen. In dieser Zusammengehörigkeit, anders gesagt, im eigentlichen ‚Dass-sein‘ geschieht das ‚Was-sein‘ und das Gewissen-haben-wollen ist das Geschehen des ‚Was-seins‘. Das Gewissen-haben-wollen läßt sich das Dasein von der Seite des Menschwesens her eignen. Der Analyse an dem Selbst des Seinkönnens oder des nicht Seinkönnens oder des Selbst, das sein können muss, folgt es, dass das Seinsverständnis endlich ist. Heidegger sieht den Entwurf im Zusammenhang mit der Geworfenheit und denkt das eigentliche Selbst im Zusammenhang mit dem Tod als „eigenste Möglichkeit“ (SZ, 263), denn er setzt die ‚Zeit‘ der Existenz unter die Seinsfrage, mit der er Fundamentalontologie entwirft. Solange die Seinsfrage an der Zeitlichkeit des Daseins durchgeführt wird, bleibt „die Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt“ nur in der „Frage nach dem Seinssinn des Seienden“. Nach meiner Meinung wird das Gewissen-haben-Wollen jedoch in der Erschlossenheit der Zeitlichkeit des Da des Daseins vom Sein her bestimmt, und so würde die Erschlossenheit des Daseins im Gewissen-haben-wollen zum Entwurf des ‚Lichtens‘ für andere kommen können: der Entwurf des Lichtens würde zu einem Offenen, anders gesagt zur Basis des Ermöglichens des Wesens der Wahrheit, das man als „Richtigkeit der Aussage“, als „Freiheit“ (GA9, 186) versteht, kommen. Diese Grundlage besteht darin, dass sie das menschliche ‚Vor-stellen‘ in die eingeschränkte richtige Richtung richtet.(1,1-1-2)

Warum ist in der Fundamentalontologie der Begriff Existenz, der einen Bezug auf die „Welt“ hat, in die Seinsfrage eingeführt? Wie ist der Begriff Existenz im faktischen Leben erfasst? In der Welt des fertigen Seins ist keine Bewegung des Übersteigens, d.h. der ‚Transzendenz‘ und das Sein im faktischen Leben entspricht der Existenz, die in ihr selbst dem Sein zugänglich sei. Die Bewegung der Existenz, also des Seins im faktischen Leben, ist das „Besorgen“ (vgl. IA, 261) in der begegnenden Welt. Das Besorgen des Seins im faktischen Leben bedeutet ‚faktisch in der Nähe zum Sein‘ zu wohnen. Im Besorgen im faktischen Leben steht der Seinslogos des bewegende Sein richtig Sehens. Heidegger erwähnt in der „Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles“ den Begriff ‚das eigentliche Seiende‘, der in der Fundamentalontologie die Existenz des In-der-Welt-seins konstituiert, hinsichtlich der *ousia*. Das eigentliche Seiende, das aristotelisch griechisch begriffen wird, ist das, was im Seinslogos berührt wird, und dies anwesend als „Habe“ des absoluten Seins, die in der *ousia* geschützt wird. Heidegger führt den ‚Gedanken‘ des Seinsbesorgens in die Fundamentalontologie ein. Das eigentliche Seiende ‚ist‘ im Sein. Dieser Satz besagt, dass der Bezug von Sein und Mensch anwesend und dieser anwesende Bezug kann mit dem späteren konzipierten Begriff Ereignis des Anwesens der Zwiefalt von Sein und Seiendem verglichen werden.

Das Dasein des „Sein und Zeit“, das eine eigene eigentliche existenziale Welt besitzt, entspringt der Forderung der Entsubstantivierung. Heidegger musste die substattielle Welt „Idee“ Platons hinsichtlich des Seins des Seienden auflösen. Und er hatte die Aufgabe, den Gottesbegriff in den zeitlichen Seinssinn zu richten. Das entsubstantiierte Subjekt ist das Dasein, das seine eigene existenziale Welt hat. Heidegger hat in der Fundamentalontologie die Frage nach dem Seinssinn gestellt und erforscht durch „diejenigen, die dem unausdrücklich doch vorausgesetzten Sinn von Sein und Substantialität am reinsten genügen“ (SZ, 94). Das in die Welt entsubstantiierte Subjekt ist als Sorge möglich, die als ihre Seinsverfassung die Zeitstruktur hat. Die Sorge hat Zeitliches als ontologischen Sinn. Heidegger hat dadurch den Menschen in den unmittelbaren Bezug auf das Sein gebracht, ihn von dem erschaffenden Gott und von der substantiellen Ideenwelt Platons befreit und der Sorge die Zeitlichkeit des ontologischen Sinnes gegeben (vgl. Das Ereignis der Zusammengehörigkeit von Menschwesen und Seinwesen). (1,1-1-3)

Das Willensproblem der Existenz ist kein Problem des Willens überhaupt, sondern es ist das Willensproblem der Existenz in der Fundamentalontologie. Das Willensproblem der Existenz in der Fundamentalontologie muss von dem her, was das ‚Vorstellen‘ im „gemäss der

Richtigkeit zu stimmen”(GA9, 185) ordnet, d.h. von dem Grund des Ermöglichen des ontologisch entwickelten „Wesen der Wahrheit” (GA9,186) her, kurz, von dem Offenen her gesehen werden. In diesem Überblick habe ich zwei Fragen gestellt: Wo ist die Norm, mit der das In-der-Welt-sein, dem es um sein Selbst geht, seinen Ichwillen begrenzt? Worum soll es im Raum der Zeit des anwesenden Ich gehen, darauf der Wille der Existenz zurückbezogen wird? (vgl. S32). Das Willensproblem der Existenz in der Fundamentalontologie soll sich danach wenden lassen, sich richtig zu dem richten, was im Offenen entsteht. Im Verhältnis mit diesem habe ich nach dem reinen Willen Kants und nach dem ‚wie‘ seiner objektiven Wirklichkeit gefragt: Das ‚ich will‘ Kants, nach der Interpretation Heideggers, macht das Intelligible möglich (GA31, 259). Das Verhalten nach dem Willen ist das „dem Sollen³¹⁵ folgende Handeln” (ibid.). Damit, dass das Vorstellen von dem Seienden her das Maß der Richtigkeit bekommt, ist es bedeutsam, dass man im Offenen vor dem Seienden einen Schritt zurückgeht und so das Seiende ‚sein läßt‘ (GA9,188-189). Das Willensproblem der Existenz geht an dem Vollzug des Wesens des Seins selber, anders gesagt, an dem Seinlassen des Seienden ins Ereignis als Verhaltens ein (vgl. UzS, 267). (1,1-1-4)

Im veröffentlichten Teil von „Sein und Zeit” wird die Seinsfrage gestellt, um nach Seinssinn zu fragen, bezüglich des Seinsverständnisses der existenzialen Verfassung des Daseins. Die Phänomenologie als Methode in der Fundamentalontologie bringt ‚das In-der-Welt-sein und das Problem des Phänomens‘ dadurch, dass sie in ihrer Möglichkeit, die eine Heideggersche vorläufige Bestimmung der Phänomenologie ist, angewendet wird. Wir sind uns im Klaren: der Begriff der phänomenologischen Transzendenz Heideggers erscheint. Er bezieht sich auf die ontologische Erkenntnis. Diese ontologische Erkenntnis öffnet die Möglichkeit. In den beiden Konstruktionen von Phänomen und Erscheinen kommt eine andere Dimension als die der Existenz vor, d.h. die des ‚Ereignisses‘. In „Kant und das Problem der Metaphysik” bedeutet die endliche Transzendenz die Endlichkeit des Erkennens. Der Ursprung „der reinen Synthesis” als „Grundlegung der ontologischen Erkenntnis” (GA3, 65) wird im ursprünglichen (transzendentalen) Spielraum enthüllt. Wo dort die Erkenntnis der transzendentalen reinen Synthese entsteht, erscheint das Seiende dadurch, dass es endlich begründet wird. Das Erscheinen besteht als Möglichkeit. Das Phänomen als Möglichkeit besagt das Bestehen der endlichen Erkenntnis, denn die endliche Erkenntnis besteht nur wenn das schon vorhandene

³¹⁵ GA31, 257: „das Gesollte ist wesensmäßig solches, was noch nicht geschehen bzw. überhaupt nie geschehen wird, aber als Gesolltes für die Vernunft gegeben, d.h. vor-gestellt ist als Regendes, als allgemein Bestimmendes.”

Seiende „von sich aus begegnen kann“ (GA3, 70). In „Sein und Zeit“ definiert Heidegger die ontologische Erkenntnis des „Begegnenlassens“ (SZ, 111) in der Gegend, die aus der Räumlichkeit des Daseins herkommt. Heidegger tritt von demjenigen Denken zurück, das vorstellend ist und keinen offenen Raum hat.

In dem transzendentalen Horizont wird das Nichts, das eine ontologische Erkenntnis ‚ist‘, in der Differenz zwischen Sein und Seiendem erkannt, anders gesagt, das Nichts ‚zueignet‘ dem Menschen das Menschwesen. Wenn dem Menschen in der ontologischen Differenz das Nichts erfahren ist, so besagt das, dass das Seiende im Ganzen erscheint und daher besagt dies zugleich, dass das Dasein die Möglichkeit des Seinkönnens hat. Heidegger denkt das Wesentliche des Menschen nicht nur vom Sein her, sondern auch vom Nichts her. Anders herum gedacht ist das Nichts ist ein solches, das im Sein selber das Seiende erscheinen läßt. Der Mensch erlebt im Nichts die „Weiträumigkeit“ (GA9, 306) des Seins. Das Seiende im Ganzen ist Phänomen und das Phänomen erscheint dem Dasein in der Transzendenz und in der Möglichkeit. Der endliche Grund des Daseins, d.h. das ab-gründige Sein des Daseins, bringt das Dasein ins Erscheinen, in die Freiheit: „Freiheit ist Freiheit zum Grunde [zum abgründigen Sein (Verfasser)]“ (GA9,165). Die Freiheit ist der Überstieg zur Welt (GA9, 163). In „Vom Wesen des Grundes“ steht es nicht ausdrücklich so da, jedoch ist die existenziale transzendente Welt die phänomenologische transzendente Welt. Das heißt: die Freiheit läßt dem Dasein auf dem Grund des Erscheinens des Seienden im Ganzen, anders verstanden, auf dem Grund der Endlichkeit des Seins das Un-wesen des endlichen Daseins in seinem Existieren schaffen (vgl. GA3, 245). Diese Freiheit läßt dem Dasein ‚die Welt welten‘ (vgl. GA9, 164 und vgl. ‚das Welten der Welt‘ als Ereignis).

Im Da des Daseins ist der Ort der phänomenologischen existenzialen Transzendenz. Raum und Zeit müssen „zum Phänomen“ werden können (SZ, 31). Das Dasein, das in der Temporalität ist, erscheint und ‚zeigt sich‘ dadurch (vgl. Die Bestimmung des Phänomens und die des Ereignisses). Im Erscheinen, im Sein des Seienden kommen das Sein und Seinsstruktur vor (SZ, 36, vgl. EiM, 77). In der Fundamentalontologie wird auf dem Grund der Möglichkeit der Erscheinung ‚ein Sichzeigen von etwas‘ (SZ, 29) vorausgesetzt. Dieses vorausgesetzte Sichzeigende ist Phänomen (SZ, 29, 30), es ist erfasst als das, was verdeckt bleibt. Das vorausgesetzte ‚Phänomen‘ ist das Versteck des Seins, anders gesagt, die Verborgenheit selber. Dass sich die Verborgenheit zeigt, gehört zum Ort des Da. Dem Da des Daseins gehört das

GA31, 289: „der wirklich will, will nichts anderes als das Sollen seines Da-seins.“

Wesen der ontologischen Identität von Sein und Seiendem (vgl. Das Ereignis als Zusammengehörigkeit des Unter-Schiedes). (1,1-2-1)

Heideggers Kritik an der bisherigen Erkenntnistheorie liegt in der Art und Weise ihres Anlasses: sie setzt zuerst das Verhältnis von Subjekt-Objekt und dann überdenkt sie, wie das Subjekt das Objekt erkennt. Für Heidegger bedeutet Erkenntnisproblem das Problem von dem erkennenden Phänomen und der Seinsweise des Erkennenden. Das mögliche Verhältnis der beiden (Phänomen und Denken) zeigt sich als Boden der Erkenntnis. Heidegger meint, dass das Wesen der Erkenntnis in der phänomenologischen Synthese, in dem etwas Sehenlassen, phänomenologisch wird. Um von sich her sachlich sehen zu lassen *ist* ein geöffneter Ort als Entdecktsein. Im Ort als Entdecktsein kann man sagen: es ‚ist‘. Wenn man existenzial das ‚ist‘ der Zeit versteht, dann kann man wissen, in diesem besteht der Zusammenhang von ‚Zeit überhaupt‘ und ‚ich denke‘. Der Zusammenhang der beiden ist die Grundverfassung des In-der-Welt-seins. Die existenziale Zeitlichkeit wird als ontologische Erkenntnis temporal entwickelt: der *logos* der Erkenntnis ‚als‘ verhält sich. Im *logos* der Erkenntnis ‚als‘ ist die Existenz als faktische Sache aktuell immanent. Die Wirklichkeit der Existenz besagt, dass ich, die ich nach dem eigenen Sein zeitlich vorläufig bin, zum Begegnenden zurückkomme. In Heideggerscher ontologischer Erkenntnis geht es darum, ‚wie ich mich jetzt verhalte‘ (GA21, 398). Die Sorge, die die Seinsverfassung des Daseins ist, und die drei Zeitstrukturen („Sich-vorweg-sein“, „Schon-sein-in der Welt“, „Sein-bei begegnenden Seienden“) hat, sei die Erkenntnisverfassung des ontologischen Subjektes. Heidegger meint, im Phänomen gibt es Onto-Logik. Mit dem Entdeckten (im Phänomen) ‚ist‘ das Sein selber mit dem eigenen Ding in eins. Das Erscheinen dieses ‚Syn‘ oder ‚en‘ ist der *logos*, der wahr *ist*. Mit dem Titel ‚das Problem des Phänomens‘ sage ich: wenn es (das Problem des Phänomens) von der Dimensionen des Ereignisses her gesehen wird, so hat es (das Phänomen) einen Bezug mit ihm (dem Ereignis) und zugleich stellt es (das Problem des Phänomens) die Aufgabe des Denkens. Die Sorge ist im Raum der Existenz ein anderer Name des Denkens (vgl. GA9, 327). Das Da kann das Offene des Seins selber nicht durch Sorge in sich einnehmen (vgl. GA9, 327). Die Merkmale des Unterschiedes zwischen dem Denken, das die Onto-Logik erkennt, und dem späteren Denken Heideggers, das die zu denkende Sache denkt, werden deutlich. Bei jenem Denken: in dem entdeckten Seienden ist das Sein selbst in eins mit diesen Einzelnen und diese Logik erkennen wir. Bei diesem Denken: wir denken die im Jetzt anwesenden Sein angesprochene Sache (ZSD, 4). Bei jenem Denken findet die Zeit des Seienden den *logos* (das

Sein). Bei diesem Denken bestimmt die Sache die Zeit (die Zeit des Seienden und die Zeit des Seins), dies ist eine Dimension des Ereignisses als „Gabe“ von Zeit und Sein. (1,1-2-2)

In „Sein und Zeit“ tritt die „Sorge“ im sechsten Kapitel „Die Sorge als Sein des Daseins“ und „*lumen naturale*“ im fünften Kapitel „Das In-Sein als solches“. Die Sorge als Sein des Daseins wird in der Analyse des Seins des Daseins und *lumen naturale* im Bezug auf das In-Sein erwähnt. In welchem Verhältnis stehen Sorge und *lumen naturale* zueinander? Heidegger leiht aus der Phänomenologie her Termini aus: Intentionalität, kategoriale Anschauung und Apriori. In dem phänomenologischen ‚Zeit-Sein‘, das durch die drei Termini sichtbar wird, begründet Heidegger das existenzial Seinkönnen; nach Heidegger kommt der Begriff der Seinsstruktur oder Kategorien ursprünglich daher, dass das Dasein entdeckt ist. Das phänomenologische ‚Zeit-Sein‘ entspricht der Lichtung des existenzialen Seins in dem Sinne, dass das Dasein zeitlich ist, weiter gesagt, entspricht es der existenzialen Konstruktion von *lumen naturale* und dem ‚der Mensch selber ist seine Lichtung‘. Im Entdecktsein wird die Sorge präsent und sie erschließt das Da des Daseins. Das Offene des Entdeckten (des Sichzeigenden) und des Entdeckenden wird erschlossen. Dass das In- der-Welt-sein entdeckt ist und dass die Sorge entdeckt ist, dies ist bedeutungsgleich. Dass der Mensch selber seine Lichtung (*lumen naturale*) ist, entspricht dem Seinssinn des Daseins (der Sorge³¹⁶). Dann kommen auf der gleichen Ebene die Frage nach dem Sinn des Seins und das phänomenologische Seinkönnen. Wie kommt das phänomenologische Apriori zum Licht (also der Lichtung) der Existenz? Es ist das Verstehen des Seins und der Vollzug der Eigentlichkeit der Existenz, dass das ‚was‘ des Lichts (also der Lichtung) des Phänomens in der Zeit der Sorge durchgeführt wird. Das *lumen naturale* Heideggers ist anders als das, was sich in der Metaphysik bewegt. Das *lumen naturale* Heideggers bereichert die Konzeption des Seins hinsichtlich der Lichtung³¹⁷. Das *lumen naturale* ist jedoch einerseits keine Denkershandlung des Daseins, sondern es ist das, woraus die Denkershandlung besteht. Andererseits heißt es (das *lumen naturale*) ‚Es gibt Sein‘. Heidegger versucht die Verbindung von der Erschlossenheit des Seins und der Wahrheit des Seins an dem menschlichen Dasein. Heidegger macht die Entdecktheit des Daseins oder die von ihr her ableitenden Phänomene zur Seinskategorie, um mit ihnen das Sein denkend zu betrachten. Von der Metaphysik her befreit zu Denken, das steht als die Aufgabe Heideggers in der „Destruktion“ (vgl. SZ, § 6). (1,1-2-3)

³¹⁶ Vgl. Die Gliederung von „Sein und Zeit“; Sechstes Kapitel „Die Sorge als Sein des Daseins“ (§ 39- § 44), Kapitel 44 heißt „Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit“

³¹⁷ Vgl. Haefner, 1981, 37

Im ontologisch phänomenologisch Forschenden des In-der-Welt-seins wird das Problem der ontologischen phänomenologischen Erkenntnis erbracht. Heidegger findet die Möglichkeit in der ‚phänomenologischen‘ Ontologie. Die Phänomenologie wird von Heidegger in die ‚intentionale transzendente Ontologie‘ nuanciert. Die Sorge kann als die Verfassung des ontologischen phänomenologischen Erkenntnissubjektes angenommen werden. In den zwanziger Jahren kommt die ‚Entwicklungsfigur‘ der Sorge nicht ins Konzept. Heidegger interpretiert die Sorge in „Sein und Zeit“ erst wieder im „Brief über den Humanismus“ (1946): die Sorge hütet die Wahrheit des Seins dadurch, dass sie das Seinslicht, anders gesagt das Licht im Da ihrer Ek-sistenz in sich einnimmt, sie ist also der Hirt des Seins (GA9, 327, 330, 331). Der Gedanke der ontologischen Erkenntnis in „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“ (1925) wird durch die Terminologie „Zeitigung“ ausgedrückt. Sie ist noch nicht so reif definiert wie die späteren „Zeitigung“ (vgl. „Beiträge“). Denn im Heideggerschen Denken der Zeitigung in dieser Zeit bleibt die Erkenntnis des ‚wo‘ des Seinssinnes im selbstbezüglichen Existenzialen des Daseins und sie ist mit dem Offenen der Wahrheit als ‚das Seinlassen des anderen Seienden‘ (vgl. GA9, 194) nicht fertig gedacht. Die ontologische phänomenologische Erkenntnis, die das Apriorische in der Zeit durchführt, muss dort wirken, wo die Sorge präsent ist. Die ontologische phänomenologische Erkenntnis muss in beiden Richtungen einwirken: in die ekstatische Bewegung der Existenz und in die Bewegung des Erscheinenlassens, d.h. des Enthüllens des Seienden als Seienden. Das Maß der ontologischen phänomenologischen Erkenntnis liegt im Verhalten des Offenen im Da, wo der Seinssinn ist und wo das Apriorische vollzogen wird. Bei dem sich Verhalten im Lichten handelt es sich darum: mich ins Da des Offenen einzulassen und mich richtig zu wenden in das zu mir sich Ent-bergende, das mir gegenüber steht und im Offenen anders gesagt, im Seinlassen des anderen Seienden frei zu sein. Das Problem des Phänomens im Raum der Existenz wird aus der Dimension des Ereignisses betrachtet: „Das Dasein ist die Lichtung für Anwesenheit als solches und ist sie zugleich durchaus nicht. Die Analytik des Daseins gelangt noch nicht in das Ereignis der Lichtung und vollends nicht in den Bereich, dem die Lichtung ihrerseits zugehört“ (BSD, 19). Das Problem des Phänomens im Raum der Existenz ist das der Erschlossenheit. Im Raum der Existenz verstrickt sich die Erschlossenheit des Seinsverständnisses der Existenz des Daseins in die phänomenologische Erschlossenheit des Seins überhaupt und die Beiden konstituieren das Wesen der Wahrheit des Seienden, den Seinssinn des Seienden. Das phänomenologische Begreifen „Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt,

von ihm selbst her sehenlassen" (SZ, 34) ist eine Weise des Vollzugs. Im ‚Seinlassen‘ denkend zu handeln bedeutet das Schonen des Seins überhaupt. Heidegger spricht in der Vorlesung „Die Technik und die Kehre“ über das „eignende Er-äugnis“ (TK, 44). In der ontologischen Erkenntnis wird die Verörterung des Seins als das Offene der Lichtung erhalten, und sie eröffnet die Dimension des Ereignisses als Topologie. (1,1-2-4)

1-2-2 Die Seinsgeschichte und das Ereignis

In der ‚Kehre‘ in die Seinsfrage, die von dem Sein her gestellt wird, ändert sich, wie der Mensch das Sein denkt. In dieser Verwandlung setzt das Sein das menschliche Denken ins Spiel. Der Vorgang, dass das Sein den Menschen ins Denken bringt, geschieht im ‚Wesen des Seyns‘, das die Metaphysik nicht erfahren kann. Heidegger denkt das Wesen des Seyns in der ontologischen Differenz, in dem Unterschied zwischen dem Seyn des Seienden und dem Seienden des Seyns, anders formuliert: im Vollzug der Zwiefalt (im Ereignis). Es geht im Wesen des Seins darum, dass das Sein und der Mensch in einem Zusammenhang wesen.

Die Zeit ist nicht fortbestehend, nicht immer anwesend. In der Metaphysik wird jedoch angenommen, dass die Zeit ein Seiendes sei, das vor uns anwesend ist. Um das Wesen der Zeit, also des Menschen daraus zu führen, muss sich das Anwesen von der Anwesenheit unterscheiden (GA9, 364). Wenn dies gelingt, käme das Seyn, das die Metaphysik verliert, anders gesagt, das Wesen der Zeit, das nicht in der Anwesenheit ist, zurück, im folgenden Verhältnis von Seyn und Anwesen: Das Seyn enthüllt sich im Anwesen des Seienden (des Menschen). Das Wesen des Seins und das Wesen des Menschen ist im Zusammenhang, und das Wesen der Zeit bestimmt die Endlichkeit des Seyns. Die *energeia* ist das Seiende des Seyns. Das *ergon* ist die Figur des Anwesens der *energeia*. Im *ergon* ereignet, dass das Seyn das Seiende überkommt und das Seiende ankommt (vgl. ID, 56). Im *ergon*, im Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken weltet die Welt. Das Anwesen des Seyns kann das menschliche Denken nicht fassen. Wenn das menschliche Denken als ‚ist‘ anwest, versteckt sich zugleich das Seyn in die Endlichkeit, d.h. ins Denken. Dabei weltet die Welt. Das Welten der Welt heißt das Ereignis des endlichen Seyns oder das Dingen des Dings (des Werkes). Das „in der Werkhaftigkeit sich halten“ (GA31, 69) ist die Grundlage für das Welten der Welt. Dieses Wissen im Offenen, d.h. Kunst bringt das Seyn in das Anwesende. Das Lichten ist ein

Ereignis als Zusammengehörenlassen von Sein und Denken. Heidegger zufolge wachsen die Dichtung und das Denken in der Nachbarschaft. Meiner Meinung nach liegen die Wurzeln der beiden im Ereignis des Seins. Diesen Ausdruck der Nachbarschaft von Dichtung und Denken finden wir in einem Gedicht „Unter den hohen Tannen hindurch____“ in „Aus der Erfahrung des Denkens“. Dieses Gedicht besteht aus einem Eingangsgedicht (GA13, 75) und einem Ausgangsgedicht (GA13, 86) und zehn Gedankenstücken, die zwischen dem Eingangsgedicht und dem Ausgangsgedicht stehen (GA13, 76-85). Tsujimuras Interpretation dieses Gedichtes stimmt mit meiner These überein: die Wurzeln der beiden liegen im Ereignis des Seins. Nach Tsujimura³¹⁸ besagt der Anspruch, der durch die Landschaftsschilderung ausgedrückt ist, und der mit den zehn ‚Wenn‘-Sätzen bezeichnet wird, das „Geheiß“, das vom Menschen verlangt, zu denken (vgl. WhD, 86). Die zehn ‚Wenn‘-Sätze zeigen zugleich die Zeit des Seins des Seienden. Dem Anspruch der ‚Wenn‘-Sätze entspricht das Wort des Denkens, das auf jede Seite aus den vier Strophen besteht. Im Ausgangsgedicht kommt es: „die Sprache der Landschaft und das Wort des Denkens“ bestehen „nicht mehr im Verhältnis von An- oder Zuspruch und Entsprechen“, sondern sie werden „zu einem einfachen Sagen“³¹⁹(zu einem Ereignis). Das Wort des Denkens im Entsprechen verwandelt sich „zu einem Zeitwort“. Dies „Zeitwort ist, wie im Ausgangsgedicht sich zeigt, ein schlichtes Anwesen des Wesens des an der Stelle des Subjektwortes gesetzten Dinges“ (ibid.). Dies sagt: das Sein ereignet sich in einem nachbarschaftlichen Verhältnis von Dichtung und Denken. Das Denken, das im Weltgeschehen überhaupt sich sammelt, hat Übergangscharakter. Gemäß der Zwiefalt west „ein Seiendes im Sein, und Sein west als Sein eines Seienden“ (WhD, 134). So erfassendes Denken steht im Bereich der Metaphysik, aber sie sieht diesen Bereich nicht (WhD, 135). Das Ereignis der Welt, so etwa *ergon*, oder Dichtung, liegt im Abstand von der Metaphysik. Der Wille des Entwurfs, den das Geschehen des *ergon* oder die Figur des Anwesens der Dichtung und des Denkens haben, ist nicht mehr eins mit dem Entwurf in „Sein und Zeit“, sondern das Sichverbergen der Zeit im Ereignis des Seins verursacht diesen Entwurf. (1, 2-1-1) Der Begriff „Ereignis“ in den „Beiträgen“ ist bedeutsam, damit man weiß, wie der zentrale Inhalt dieses Begriffs ausgebildet wird und ‚was‘ von diesem Begriffsinhalt entwickelt wird. Diese Beziehungen bilden das Thema meiner Arbeit. Das ‚Da‘ und die ‚Bewegung‘ sind notwendige Elemente, um den Begriffsinhalt des Ereignisses zu verstehen, einschließlich des Ereignisses Einblitz (GA79, 74). In der Fundamentalontologie ist die Bewegung als Seinsweise

³¹⁸ Tsujimura, 1980, in: „Nachdenken über Heidegger“ 274-286.

³¹⁹ ibid. 282

des Daseins gedacht. Diese Bewegung steht im eigentlichen oder uneigentlichen Seinsverständnis, und die Existenzialien sind die Korrelation des Seins, das sich in der Zeit bewegt. Die Kehre der Seinsfrage rührt daher, wie das Seyn west. Im ‚wie‘ des Wesens des Seyns wird das Da als ‚ist‘ schwerwiegend, weil das Seyn sich entzieht. Das Da des Da-seins ist ein beweglicher Zeit-Raum dafür, dass das ‚ist‘ west: Im Da ereignet sich das ab-gründige Seyn und im Da verbirgt sich die Offenheit des Seynsereignisses. In diesem Verhältnis wird der Begriff Ereignis zum vollen Konzept: die Endlichkeit des Seins (das Ereignis als Seinsfülle), die Verweigerung des Seyns zum Seienden (das Ereignis als „Ent-zug“), das Wesen von Göttern und Mensch (das Er-eynis der beiden). Im Da wird die Einbildung des Ereignisses der Lichtung an sich vollzogen: das Gepräge der Einzelheit (das Ereignis der „Seynseinsamkeit“). Von dem Da her entspringt die Geschichtlichkeit (das Ereignis als Übergang in einen anderen Anfang). Die Bewegungen des Ereignisses im Da, anders formuliert, die Bewegung des Zeit-Spiel-Raumes von Sein und Denken bezeichne ich als drei Bewegungen: erstens, die Bewegung des Wesens der Seynswahrheit, zweitens, diejenige Bewegung, womit die Wahrheit des Seyns zum Ursprung der Rettung der Wahrheit des Seienden wird, und drittens diejenige Bewegung, dass die Wahrheit des Seienden durch die oben genannten Ereignisse als solche ‚seiend‘ wird. In diesen Bewegungen der Wahrheit ist der menschliche Wille immanent. Dieser Wille kann im Ereignis nicht anders als Erdenken sein, d.h. das Sein bestimmt das menschliche Denken. Das Erdenken liegt im Fragen. „Die Fragen sind Wege zu einer Antwort“. Sie müßte „in einer Verwandlung des Denkens bestehen“ (ZSD, 61). Der Wille des Ereignisses als Anlaß in „Beiträge“ bewegt sich durch den Begriff ‚Notwendigkeit‘ im Verhältnis zum Gotthaften in einem Kreis: Das Wesen des Menschen ist von der Befreiung des Offenen abhängig. Nicht Gotthaftes, sondern nur Menschliches kann die Befreiung des Offenen gründen. Einerseits nimmt das Da als Seiendes den Willen (die Möglichkeit) des Menschen ein, andererseits identifiziert sich das Da als Sein selber (als ‚ist‘) in der ihm möglichen Weise mit dem Willen des Menschen, strenger gesagt, das Da als Sein selber (als ‚ist‘) negiert den Willen (die Möglichkeit des Menschen). So ‚ist‘ die Befreiung des Offenen, nicht ‚nicht sein‘. Folglich wendet sich das Seinkönnen des Willens an die Befreiung des Offenen. Das heißt, es wendet sich an das Gegenteil des menschlichen Willens, an das Gotthafte, das nicht ergründet werden kann. Damit das Seyn ‚ist‘, ist es notwendig, sich an das Gotthafte zu wenden. Warum ist das eigene Ereignis des menschlichen Willens, der dem sich schwindenden Sein oder dem Gotthaften angehört, problematisch? (vgl. z.B. das Ereignis als Ereignenlassen) Der Wille, den

das Ereignis als Anlaß in „Beiträge“ hat, kennzeichnet die Überlegenheit des Begriffskonzeptes Ereignis, wenn es vom Ereignis des Unter-Schiedes her betrachtet wird. Das Willensproblem des Ereignisses als Anlaß kann ins „Ding“, ins „Ent-eignen“ oder in die „Lichtung des ruhigen Herzes“ gelöst werden. Diese Lösungen sind auch im ‚Wesen des Seyns‘. Dadurch, dass wir über das Willensproblem des Ereignisses nachdenken, können wir den Begriff Ereignis, der noch unterwegs ist, in Betrachtung ziehen. Zwar bewegt sich das Ganze des Umkehrens der Seinsfrage im Kreis metaphysischen Fragestellung, aber wenn man bedenkt, woher, warum der Willensbegriff als Problem entsteht, dann wird folgendes klar: die Frage nach dem Sinn des *Seins* wird zum Ende gebracht. Das Ereignis als Anlaß wird in der „Überwindung der Metaphysik“ als das Ereignis der Überwindung der Metaphysik genauer betrachtet. (1, 2-1-2)

Das Wesen der Wahrheit des Seins, d.h. das ‚ist‘ des Seyns selber steht gegen das Problem, das die abendländische Metaphysik geschichtlich zu uns bringt; Das Seyn selber muss in der Konstellation unserer Seinsverlassenheit und der „Ausbreitung der Verhüllung der Seinsverlassenheit“ (GA65, 122) wesen. Das Ereignis dessen, dass das Seyn selber *ist*, ist ein Geschehen des Da, und es wird nicht durch die existenziale Geschichtlichkeit des Daseins motiviert. Das Da des menschlichen Seins *ist* als ein Ort, in dem die Geschichtlichkeit des Seyns selber vorkommt. Um das Da zu sein, muss das Seiende selbst, das im Da ist, geschützt werden. Dass das Seyn selbst *ist* bedeutet Bejahung und Behaltung des Ortes im Da als des Ortes des Ereignisses. Aber wie? Das Da als ‚ist‘ ist da wo die Geschichtlichkeit der Wahrheit gegründet wird, und dort wo die Verborgenheit des Seyns in die Seinsgeschichte eingeht. Das Denken, das sich auf die Geschichtlichkeit des Seins bezieht, und das sich mit dem Seyn, also mit der Verborgenheit identifiziert, ist das des Vollzugs des Ereignisses. Das Ereignis ist nämlich das, was Sein und Denken zusammengehören läßt. Das „Erdenken“ in „Beiträge“ ist das Erdenken, das die Einzigartigkeit der Geschichte für das Seyn zurückbekommt. Dieses Denken, das gefordert wird, vom Sein her gefragt zu werden, ist dasjenige Sein, das die Geschichtlichkeit vollzieht. Im Blick hat Heidegger dabei die Geschichte der abendländischen Metaphysik. Dass das Seyn selber *ist*, das Ereignis des Wesens der Wahrheit, weiter gesagt, das Ereignis des Wesens der Wahrheit des Seins wird die Manifestation des Seins, solange dieses Ereignis durch Zeit und Raum, oder durch das Da bestimmt wird. In der „Gelassenheit“ ereignet sich der Ort als *ist*. Das Offene des Ortes d.h. die „Gegnet“ ist im Ereignis der Ablehnung des Wollens. Das Ereignis des Denkens des Offenen des Ortes könnte eine Gestalt

der Geschichtlichkeit des Seins sein, jedoch keine metaphysische. Die Gelassenheit charakterisiert die Heideggersche Denkgestalt „Schrittzurück“ , also „die Freigabe des Sichnäherndes des zu Denkenden“ (ZSD, 32). (1, 2-1-3)

Grob zusammengefasst, an dem Willens-(Denkens-)Problem, das dort ist, wo sich das Wesen der Wahrheit des Seins ereignet, worin der Vorgang des Ereignisses erscheint, und wo der Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken geschieht, ist ‚Reflexionswirkung‘ am spekulativen und empirischen Ort nötig. Das Wort ‚Reflexionswirkung‘ benutze ich nur vorläufig: es ist die Reflexion als äußere, die bezüglich des Wesens des Seins in *ergon* oder ‚Ding‘ verlangt wird, die Reflexion in der Korrelation der Wertgestaltung und Wertgeltung, die im Denken vorausgesetzt wird, welches das Seinsereignis, also Seinsentzug, begründet. die Reflexion, die in der Dimension von ‚Welt und Ding‘ ist, die das Denken der ‚Gelassenheit‘ trägt, welches auf den Sach-verhalt, der das Offene genannt wird, Bezug nimmt. In der ‚Reflexionswirkung‘ am (spekulativen und empirischen) Ort ist das zuwandelnde Denken vorzuzeigen. Die ‚Reflexion‘ als äußere kann dem ‚Ort der Seinsnähe‘ entsprechen. Die Wertsetzung und Wertgeltung, die das Ereignis als Anlaß motivieren, sollen im Entwicklungsprozess des Begriffs Ereignis eine eigene Stellung halten. Wir lernten schon ‚das Ereignis des Einblicks‘ kennen, dessen ‚was und wie‘ nicht gewusst wird, und das das Ereignis im Sein selber ist. „Wie, wenn das Ereignis -niemand weiß, wann und wie- zum Ein-Blick würde, dessen lichtender Blitz in das fährt, was ist und für das Seiende gehalten wird? wie, wenn das Ereignis durch seine Einkehr jegliches Anwesende der bloßen Bestellbarkeit entzöge und es in sein Eigenes zurückbrächte?“ (UzS, 264). Der eine Reflexionsbegriff „Stille“ bereitet das zu wandelnde Denken vor: der Ort der Stille versammelt in sich die Lichtung des Offenen (Das Versammeln der Lichtung nennt man einen *logos*). Dieses gewährt erst die Unverborgenheit dieses Ortes (ZSD, 75). Das Sichverbergen ist so etwas wie Herzstück der *aletheia* und dies ist ‚Stille‘. Im *Logos* des Ereignisses ‚Stille‘ muss der Tod als Praxis des Denkens bedacht werden. Eine ‚Reflexionswirkung‘ in der Dimension des Unter-Schiedes von Welt und Ding in der Gelassenheit liegt im Austrag der Dimension des Unter-Schiedes. (1, 2-1-4)

Das Ereignis des Seins leitet dadurch das Problem des ‚was‘ des Wesens des Phänomens ab, dass die Offenheit der Verborgenheit geschöpft wird. Denken der Selbigkeit von Zeit und Raum bedeutet, dass Zeit und Raum in einem Sach-verhalt als Denken ist. In diesem Sach-verhalt, im Wesen der Wahrheit des Seins *ist* das Denken anhand des Menschen, der selbst

weder Zeit noch Raum ist, *zeitlich und räumlich*, genauer gesagt: anhand des Da-seins. Heidegger schlägt in den „Beiträgen“ vor, den Zeit-Raum zu denken, als Gründung des Ereignisses (vgl. GA65, V. Die Begründung, d) Der Zeit-Raum als der Ab-grund). Heidegger entwirft den Übergang in einen anderen Anfang als „Raum und Zeit“. In diesem Fall soll zuerst der ‚Raum‘ in seiner Priorität als Methode und dann die ‚Zeit‘ gedacht werden. Heidegger denkt ‚Raum und Zeit‘ als das oben genannte Wesen der Wahrheit von dem ‚Zeit-Raum‘ her. Der ‚Zeit-Raum‘, den Heidegger nennt, entspringt dem kantischen ‚Zeit-Raum‘, der mathematische Gestalt besitzt. Von der Perspektive des Ereignisses her gesehen entspringt er dem geschickten Sein, das als Unvermeidbares, geschichtlich im Da ankommt. Heidegger zielt auf den Übergang in einen anderen Anfang, dass er ‚Raum und Zeit‘ als Ort des Ereignisses des Seins bestimmt, worin der Mensch wohnt. Für Heidegger muss zunächst räumlich das Offene im Da ab-gründig begründet werden. Dann wird es dort zeitlich zu einem geschichtlichen Ereignis. Das zu Vermeidende ist, dass sich die Mathematisierung in ‚Raum und Zeit‘ begibt. Warum muss man darauf achten? Weil es sich in der Mathematisierung dasselbe mit dem ergeben könnte, dass in der modernen Zeit ‚das Selbst‘ gegründet wird, auf Grund davon, dass der Mensch *Ungrund* sei (GA65, § 242). Wie geht es in die Konstellation von ‚Raum und Zeit‘ über? Gibt es einen irgendwelchen musterhaften griechischen Gedanken dafür? In der griechischen Ontologie werden *topos* und *chronos*, in denen der Mensch existiert, zur Geschichte. Die Griechen verstehen das Seiende als *Physis*, die in der *aletheia* ist. In der griechischen Ontologie existiert das Identifizierte von Zeit und Raum als Geschichte, aber der Begriff *aletheia* wurde an *topos* und *chronos* nicht entwickelt (GA65, 386). Hinsichtlich des Wesen der Wahrheit läßt Heidegger den Begriff *aletheia* auf das Offene der Verborgenheit beziehen. Er er-örtert das Sein als Seiendheit, um seinen Begriff *aletheia* zu bilden: Der Ort des ab-gründigen ‚Seins‘ ist der Ort als Seiendheit, und das Denken wendet sich daran, die Offenheit des Verborgenen zu schaffen. Wodurch? Durch ‚Zeitigung und Räumung‘. Jedoch nun, wie sind die ‚Zeitigung und Räumung‘ anderes als Erscheinungen des Phänomens? Das wo des Phänomens, das das Sichzeigende (vgl. SZ, 31) ist, ist der Vorgang der Offenheit. Die Zeitigung und Räumung ist ein Vorgang, um die Offenheit zu schaffen. In „Sein und Zeit“ ist das ‚Dasein‘ die Erschlossenheit seiner selbst. Wie ist das ‚Da-sein‘ im Ereignis in den „Beiträgen“? Das, was sich im Ereignis in der Offenheit ereignet, sind die Offenheit selber (das Phänomen) und das Öffnende (das Erscheinen). Die phänomenologische *aletheia*, anders gesagt, „Offenheit und Lichtung des Sichverbergenden“ (GA65, 331) erbringt das Denken der

Seinsnähe, das Denken des ‚zur Sache selbst‘. Das Denken, das die Lichtung der Verborgenheit des Seins schafft, erscheint als Seinkönnen, denn das Schaffen des Offenen ist das Schaffen des Bezugs auf das Sein. Dieses Denken nimmt das Seinsereignis auf im Erscheinen in der Doppeldeutung: als *physisis* d.h. als „das aufgehende Walten“ (EiM, 139), und als *idea* d.h. als „ein Aussehen als Angebot für das Hinsehen“ (ibid.). Unser Denken lernt bei dem *physis*haften Denken folgendes: „das sich sammelnde, in der Gesammeltheit Sich-zum Stand-bringen und so Stehen“ (ibid.). Das Denken lernt bei dem *ide*haften Erscheinen folgendes: das Denken eröffnet so, „dass es das Seiende in sein Sein zurückstellt“ (EiM, 140). Es denkt also *daraus*, dass das endliche Seiende *sich vorstellt* und es *sich* als ‚was‘ *vorstellt*. Das Denken als Ereignenlassen ist das Ereignis des wesentlichen Denkens, das das Sein und das Wesen des Menschen zusammengehören läßt. Das ‚Zeitigen und Räumen‘, das nach meiner Interpretation erscheint, ist ein Zeit-Spiel-Raum. In diesem Zeit-Spiel-Raum ist ein Welten im Übergang. Weil ‚das Spiel‘ sich lichtet, und daher wird das Spiel in den Übergang durchführbar. (1, 2-2-1) Das Denken als Ereignis entsteht einmal im beweglichen Wesen der Wahrheit, zum anderen, wie wir es schon gesehen haben, im Denken des sich entziehenden Seins. Heidegger beginnt die Niederschrift seiner beiden Nietzsche- Bände in eben dem Jahre, da er die „Beiträge“ fertig schreibt. In der Vorlesung „Seinsgeschichtliches Denken“ im Band Nietzsche II fragt er nach dem Wesen des Seins als Sein. In der Geschichte der Metaphysik wird die ontologische Differenz nicht betrachtet. Hinsichtlich des entziehenden Seyns bedarf die Sache des Seyns des menschlichen Denkens. Was bedeutet die Sache des Seyns, die des menschlichen Denkens bedarf? Dies meint: das Sein selber muss im menschlichen Denken fragwürdig werden, in dem doppelten Sinne; ob das beständige Sein, welches die Metaphysik annimmt, das Seyn selber als Verborgenheit sei oder nicht. Ob das Sein des Seienden, was jetzt *ist*, anders formuliert, das ‚Ge-Stell‘ oder die Vollendungsgestalt des Nihilismus das Seyn selber als Verborgenheit sei. Wenn das Sein selbst als Unverborgenheit im menschlichen Denken fragwürdig wird, geht es „an das Denken“ über, an das Sein des Seienden, also an das Seyn selbst über, dass es (die Vollendungsgestalt des Nihilismus, also das Sein der Metaphysik, also das sich entziehende Seyn) mit dem Sein des Seienden in der Unverborgenheit ist (oder sei). Dies ist die Sache des Denkens, die im Ereignis der Überwindung der Metaphysik ist. Dies Denken ist nicht mehr metaphysisches Denken. Weil in der Metaphysik das Seyn fällt, läßt sich eigentlich das Seyn nicht denken. Wir können das Denken des Seins der Verborgenheit als Vorgestalt des Denkens betrachten, das in den vier Dimensionen der Seinsmodi (Gegenwart, Zukunft, Vergangenheit

und Nähe) ist. Das Da, von dort her der Mensch ek-sistiert, den Raum des existierenden Zwischens, macht Heidegger dreidimensional und er betrachtet das Wesen (das ‚ist‘) des Seyns selber als Verborgenheit des Seienden, demzufolge das Ereignis als Zusammenghörigkeit von Sein und Denken, welche in der Metaphysik nicht betrachtet wird. Dass der Mensch erscheint, entspricht dem Empfang des Wesensraumes des Menschen: die Erscheinung des Menschen besagt, dass das Sein gegeben ist. Um das Ereignis der Verborgenheit im Seienden selbst handelt es sich im Folgenden: das Wesen des Nihilismus als Vollendung der abendländischen Metaphysik, d.h. das Ausbleiben der Unverborgenheit des Seyns als Ankunft des Seins selber zu erfahren. Wie sagt es der Nihilismus, der kommende Nietzsches Nihilismus als Vollendung der europäischen Metaphysik? Heidegger zufolge denkt Nietzsche die Konstellation des Seins als Nihilismus, in der der höchste Wert verloren wird, von dem Standpunkt her, dass er selbst einer Wert maßgebend sei, und er macht sich zum eben diesem neuen Wert Setzenden. Nietzsche nun begründet den Gedanken der Wertsetzung in „der ewigen Wiederkehr des Gleichen“ metaphysisch: das Sein, die Welt, das Seien des Seienden definiert er als ‚Wille zur Macht‘. Die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ ist nach Heidegger als „die werdende Anwesenheit des einen Identischen“ (NII, 11) und sie benennt das Wesen der europäischen Metaphysik als ‚Wille zur Macht‘, als das Wesen des Seienden. In der Metaphysik Nietzsches verdunstet (vgl. GA55, 84) das Sein des Seienden, anders gesagt, die Brauchbarkeit des Seins für den Menschen. Heidegger hält dies für das Ende der Metaphysik und zugleich die Vollendung der Metaphysik. Das Willensproblem Nietzsches, das Heidegger versteht, wird in unserem Kontext als ‚Ereignis des Sein und das Wesen des Phänomens‘ bezeichnet. In den Nietzsches ‚Wille zur Macht‘ und ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘, worin Heidegger die Vollendung der europäischen Metaphysik sieht, scheint das, was nichts mit Sein ist, d.h. der Nihilismus hervor. Das, was nichts mit Sein ist, erscheint, jedoch der Ort seines Wesens, an dem sich das Denken wandeln muss, ist das Phänomen. Genauer gesagt, das Denken, das sich an jenem wandeln muss, anders gesagt, das Wesen des Menschen (das Ereignis), das im Bezug auf das Wesen des Seins (auf das Ereignis) ist, geht nicht in die Erscheinung ein, sondern ins ‚wo‘ des Phänomens, das dadurch sich zeigt, die Erscheinung erscheinen zu lassen. Heidegger muss zum Nihilismus, der seinsgeschichtlich geschickt wird sagen: das Seiende, also die Endlichkeit des Seins *ist*.

Im Erscheinen hütet das Denken des ‚*Physis-phylei*‘ das ‚*ist*‘ des Seienden, das Ereignis des endlichen Seins als Wesen der Erscheinung. Wenn sich der Begriff *physis* mit der Vollendung

der europäischen Metaphysik (mit dem Nihilismus Nietzsches) auseinandersetzen könnte, dann wohin könnte er die geschichtliche metaphysische Konstellation führen? Heidegger schreibt: „Sein könnte unterwegs zum ‚als Sein‘ das eigene Wesen zugunsten einer anfänglicheren Bestimmung preisgeben“ (NII, 338). Wenn die Philosophie als Metaphysik bei Nietzsche sich zum Ende bringt, dann ist ein anderer Anfang nötig. Zunächst jedoch muss die anfängliche Bestimmung des Seins bei den Vorsokratikern versucht werden. In der Vorlesung „Heraklit“ wird das *Logos*problem anhand Nietzsches und Hegels behandelt. Wir interessieren uns dafür, in welchem Sachverhältnis Heidegger in dieser Vorlesung Nietzsche aufnimmt. Heidegger fragt, welchen Einfluß das anfängliche Grundwort des Denkens ‚*physis* und *zoe*‘ auf das metaphysischen Denken ausübt, und wie der Bezug dieser Grundwörter auf das Denken des Sein überhaupt sei. Heidegger enthüllt diese Grundwörter in dem inneren Bezug mit ‚Lichten‘ und daraus charakterisiert Heidegger die Metaphysik Nietzsches: die Metaphysik Nietzsches fragt das Seiende im ‚Licht‘ des Seins, aber sie achtet das Licht selber nicht (GA55, 98). Die Lichtung ist der lichtende verbergende Bereich und dort, wo die Wahrheit als *aletheia* west. Die Lichtung liegt in „Wesenseinheit“ (GA55, 366) mit der *physis*. Heidegger setzt folgendermaßen an: im Anfang als Ort von ‚*physis-aletheia*‘ wesen der Mensch und Gott. Das *phylei* macht das Phänomen zum Anfang, worin das Sein und das Seiende eigenes Wesen zeigen. Die Rettung des Ortes von ‚*physis-aletheia*‘ bedeutet die des Phänomens. Und Vergänglichem Gunst zu geben in dem Sinne des Enthüllen des Verborgenen, das bildet den Grund des Phänomens und eröffnet einen Ort des Empfangens des menschlichen Wesens. Heidegger bestimmt das Ereignis des Ortes im „Brief über den Humanismus“ und in „Bauen Wohnen Denken“, wo sich der Mensch lebenslang aufhält. (1, 2-2-2)

Das Denken als Selbigkeit von Zeit und Raum in den „Beiträgen“ erfährt das Wesen der Wahrheit des Seins im Übergang in einen anderen Anfang. Dieses Denken ist im Ereignis des Seins der Zeitigung und Räumung und schafft das Offene des Da. Heidegger kehrt zum ersten Anfang zurück, nachdem er Nietzsche konfrontiert hat und lernt das Wesen des Seinshafte durch das Grundwort des Anfangs. Das Wesen des *Logos* der *physis* liegt in der Fügung in die Lichtung des Erscheinens. Heidegger denkt den *Logos* der *physis* in der Identität mit dem Ort als *ist*, mit dem Empfang des menschlichen Wesensraumes. Hier ergeben sich das Problem der Erscheinung des Willens der endlichen Kraft und das Problem der Idee des Schenkens der *phylei*. Das Ereignis des Gevierts, das die vier Gegenden be-wägt, löst diese Probleme. Im Weltgeschehen des Gevierts werden die vier Gegenden (Erde und Himmel, die Göttlichen und

die Sterblichen) in ihr Wesen gebracht und dies besagt das „Verweilen“. Oder die oben genannten Probleme sollen in der „Offenheit für Geheimnis“ (Gel., 24), die zum Wesen der Gelassenheit gehört, diskutiert werden. In der Offenheit des Geheimnisses ereignet sich der Ort der Stille, die das Sein und das Denken zusammengehören läßt (ZSD, 75). Oder um die Probleme zu lösen, muss bedacht werden, dass nicht nur der Mensch Götter (Gott) braucht, sondern auch dass Götter im Himmel die sterblichenn Menschen brauchen. Es geht um den Wesensraum von beiden. Aus meiner Frage, wo und wie der Wahrheitsbegriff ‚*aletheia*‘ ist, kommt ‚das Problem des Phänomens‘ im ‚Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken‘. Die *aletheie* gewährt „die Unverborgenheit als Lichtung gedacht, erst die Möglichkeit von Wahrheit“ (ZSD, 76). Der Begriff Ereignis im Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken in „Beiträge“ bestimmt sich im Wesen der Wahrheit. Das Offene, das sich als Wesen der Wahrheit konstituiert, ist nicht anders als das Offene des Da, und das ist der Bereich des Seins der *aletheia*, die für Heidegger der phänomenologische Wahrheitsbegriff ist (vgl. § 209, *aletheia*-Offenheit und Lichtung des Sichverbergens). Im ‚Problem des Phänomens des ‚Raumes des Zusammenspiels von Sein und Denken‘ erscheint folgendes, ausdrücklich vorbereitend für das zu wandelnde Denken: das Dasein des In-der-Welt-seins ist Lichtung des Da. Dies wird entwickelt und das Da als Offenes selber wird Problem: als ‚die Wahrheit der Sache‘, darauf das Denken sich beziehen muss (z.B. auf Nihilismus als Ankunft), als die Wahrheit des Offenen, die hinsichtlich des geschickten Seins gefragt werden muss, als das Offene des Ortes als ‚ist‘, welches das *physishafte* Denken begrenzt. Das Da als Offenes selber wirkt für das zu wandelnde Denken vorbereitend. (1, 2-2-3)

1-2-3 Das Ereignis als Seinstopologie

Der Begriff Ereignis des „Wesens der Wahrheit“ in „Beiträge“ entfaltet die Begriffe „Ding“ oder „Geviert“. Der Begriff *Logos (logos)*, der von dem entziehenden Sein her entwickelt wird, wird durch die Termini ‚Schicken‘, ‚Versammeln‘ und ‚Aufhalten‘ komponiert und geht ins Ereignis. Und das ‚Es gibt Zeit / Sein‘, mit dem man ohne Seiendes das Sein denkt (ZSD, 32), ist ein Ereignis der ‚Gabe‘, und der Ort des Seins liegt in der ‚Gabe‘. Mit dem Ausdruck „Seinstopologie“ wird gesagt, dass der Ort für das Wesen des Seins bedeutsam ist. Die Seinstopologie wird in „Aus der Erfahrung des Denkens“ als ‚Seinsart zu sagen‘ erfasst. Die

Seinstopologie entspricht andererseits der Er-örterung des Seinsortes. Die Ortschaft des Ortes, das Wesen des Ortes, bestimmt sich aus der Lichtung des Seins (GA5, 273) und der Ort ist als der Ort der Zusammengehörigkeit von Sein und Menschen in der Ortschaft. Der Ort *ist* als jenes, „von woher sein Wesen beginnt“ (VuA, 149).

Wir können in der Vorlesung „Heraklit“ das Wesen des Seinsortes auslesen. Im Wesen des Seinsortes hier erscheint die vorgängige Denkfigur des Weltens, die durch das Ereignis der *Logos*gedend gekennzeichnet wird. Von der Heideggerschen Interpretation in der Vorlesung „Heraklit“ her verstehen wir an dem Ort des ‚ist‘ folgendes: für das Wesen des Ortes ‚ist‘ wird die Möglichkeit der Anwesenheit der Götter oder Gottes gewünscht. Der Gott ist der aufgehende Gott, als ‚ist‘ dasselbe wie der Tod. Der Ort gehört einerseits dem verbergenden Tod und andererseits nimmt er einen Zeit-Raum als das „etwas anfangen“ (GA55, 89) ins Spiel der Möglichkeit. Im Ort als ‚ist‘ west das Identitätsprinzip. Die Identität mit dem verborgenden Sein ist diejenige in dem Sinne der Zusammengehörigkeit des Menschen mit Sein selbst. Erschlossenheit, Prägung, Fügung, diese drei Termini bezeichnen die Struktur der Ortschaft des Seinsortes in der Vorlesung „Heraklit“. Das Wesen des menschlichen Wesens in der Ortschaft liegt darin, dass der Mensch sein Sein sammelt, um das Verborgene zu entdecken. Es soll sich in allem Verhalten des Menschen so ergeben, dass man sein *logos* sammelt, damit sich der Bereich des Seins öffnet und das Sein anwest, und dann ersieht der menschliche Blick das Maß d.h. er lichtet „die Spann-Weite“, in der „je ein Seiendes als ein solches“ erscheint (GA55, 171). Das Verhalten des Wissens ist es, *aletheia* zu entbergen. Die Ortschaft zeigt im Lichten ihr zu seiendes Prinzip. Sie schenkt „jedem Erscheinenden das Scheinen“ (VuA, 264-265) (das Lichten). Das Lichten in der Ortschaft heißt genauer, dass das Versammelnde anwest. Es (das Versammelnde) steht aufgrund des übereinstimmenden Merkmals mit „niemals Eingehen in der Verbergung“ gleich und zeigt „jedes mögliche Wohin eines Hingehörens“ (VuA, 264). Im Anwesen des Versammelnden muss die Lichtung gesetzt werden, in der „das Gegenwändige ins Schein kommt“ (VuA, 268). Das richtige erfahrene Ereignis des „Entbergenden“ existiert und in diesem *ist* die „Heimat“ (ibid.) für das Zusammenwachsen. Es geht um das ‚wie‘ des Lichtens in der Ortschaft: wie versammelt das Versammelnde in seinem Anwesen Mensch und Götter ins Lichten? In der Antwort darauf ereignet sich eine Er-eignung von dem Anwesen der Götter und dem Lichten des menschlichen *Willens*. (1, 3-1-1)

Wir müssen fragen, worin das Wesen des Denkens in der Ortschaft des Ortes als ‚ist‘ liegt. Eines der Grundwörter, die Heidegger in den Sprüchen der Vorsokratiker findet, ist *Logos*. Der Zeit-Raum des ‚Je-weiligen‘, das in der Ortschaft ist, hat den wesentlichen Bezug auf den *Logos*. Nach Heidegger wird im Zeit-Raum, in dem sich der Mensch aufhält, der *Logos* nicht als Gegenstand erfasst, sondern der *Logos* ist „Gegend“. Der *Logos* ist etwas, dem man zuhören kann. Der *Logos* tritt vor, wenn der Mensch in seiner begrenzten Zeit, im Denken des Seins sich sammelt. Der *logos* heißt der menschliche *logos*, der sich mit dem vernehmbaren Sein identifiziert, und er ist das Denken des Seins des Menschen. Das Wesen des *logos* der Logik liegt in der Logik der Aussage, die über das Vorhandene und „aus und nach Ideen“ ist (GA55, 275). Die Logik des Sachbegriffs liegt darin, durch Rede von etwas oder durch Diskussion über etwas es sehen zu lassen. Der *Logos* und der *logos* erscheinen im Lauf der Zeit gleichzeitig: das Denken als *logos*, das je als ‚Zeit ist‘ anwest, identifiziert sich mit dem Verweilen und Erscheinen des *Logos*. Das Denken als *logos* fügt sich als ‚ist‘ ins Ereignis, das als Ort anwest (GA51, 119), und in diesem anwesenden Ereignis zeigt sich der *Logos* als Bezug. Der Bezug zwischen *logos* und *Logos* wird folgendermaßen gefasst: „Der *Logos* versammelt gründend alles in das Allgemeine und versammelt begründend alles aus dem Einzigem“ (ID, 61). Daher stammt die Heideggersche Erkenntnis, dass derselbe *Logos* „die Weise des Sagens eines logischen [Sagens] im weiteren Sinne“ bestimmt (ibid.). Im Vorstellen des metaphysischen Subjekts wird das Seiende zum Maßstab und zum Gesichtskreis für die Seinsbestimmung und es kann keinen Entwurfsbereich öffnen, in dem das Sein selbst als vernehmbar ist. Das Denken des Vorstellens kann nicht den *Logos*bezug nehmen. Gegen das vorstellende Denken, das metaphysische Denken nämlich, charakterisiert Heidegger in der Rückkehr zum Vormetaphysischen menschlichen *logos* als *legein*, das von den Grundwörtern *psyche*, *zoe*, und *physis* ihren Seinszug ausleiht, dass „es [das Lebendige] zum Offenen aufgeht, aufgehend ins Offene eingeht, also eingehend auf den ausgezeichneten Bezug zum Offenen sich einläßt und das Offene in diesem Bezug ein- und zurückbezieht“ (GA55, 281). Im Denken des *logos* als Bezug bekommen wir durch die Identifizierung mit dem *Logos* das ‚ist‘. Durch den *Logos*bezug können wir den Seinsort gegenwärtig kennen. Im Denken des *Logos*bezugs gibt jede Verborgenheit als *Logos* des Seins dem Anwesen ein Maß. Der *Logos*bezug ist der phänomenologische *logos*, der das Sein, also das Seiende, an ihm selbst und von ihm selbst sehen läßt, anders gesagt, der phänomenologische *logos* als *Logos*bezug ist ein Ereignis, das nicht vorgestellt wird und nicht vorgestellt werden kann. Heidegger legt das

anwesende „*En*“ folgendermaßen aus: dass wir anwesen, besagt dass wir gegenwärtig sind. Das, wodurch wir gegenwärtig sind, ist die ‚Versammlung‘ (GA5, 353). In der Versammlung *zeigt sich* die Verborgenheit auf *einheitliche Weise*. In dem „Zueinander-Weilen“ als Versammlung ist der *logos* schon der *Logos*. Sie (*Logos* und *logos*) sind das anwesende ‚*En*‘. Der Gedanke des ‚Ereignisses des Bezugs selbst‘ (Vgl, GA55, 382) in der Seinstopologie läßt sich der metaphysischen Seinsgeschichte nicht einordnen. Das, was in der Vorlesung „Heraklit“ „*gnome*“ heißt, ist die Versammlung des Wesen der Gegenwart und der *Logos* des Phänomens. Wir zeigen *gnome* in der Ortschaft schon von der Seite des menschlichen Wissens her. Wir müssen denken, dass *gnome*, die „nicht menschlichen Ursprung“ hat und die dem ursprünglichen *Erblicken* entspricht (GA55, 351), den phänomenologischen Fakt steuert. Wie steuert sie? Sie läßt „das sicht- und wegbereitend“ begegnen (ibid.). In der *gnome* erscheint „der Aufenthalt der Götter“ (ibid.) in der Seinsortschaft. Durch den Aufenthalt der Götter läßt die gegenwärtigen Gegend „alle Weisungen und Wege sich öffnen und öffnend Bahnen gewähren“ (GA55, 352). Dies ist das Ereignis des Wesen der Gegenwart, das „aus der *aletheia* und *physis*“ (ibid.) her gedacht wird. (1, 3-1-2)

Das Sein als Stellen, das aus dem Denken des Vor-stellens her kommt, in der Zeit-Konstellation der Technik wird von Heidegger als „Ge-Stell“ bezeichnet. Heidegger zufolge hat das Sein als Stellen im Sein der *physis* seine Herkunft. Das Sein, das im Stellen der *physis* als Seiendes west, anders gesagt: was jetzt ist, überläßt dem Menschen seine Unverborgenheit (vgl. das Ereignis als Einblick). Das heißt, im Bezug auf die Unverborgenheit des Seins kann das Her-vor-stellen des Menschen ‚anwesen‘. Es handelt sich dabei um den Zeit-Spiel-Raum, was und wie man aus dem Ge-Stell her denkt, anders ausgedrückt, aus dem Ent-eignis des Seins denkt. Der Zeit-Spiel-Raum ist ‚das Spiel der Wahrheit des Seyns selbst‘³²⁰. Das Selbige, „was Raum und Zeit in ihrem Wesen versammelt hält“ (UzS, 214) ist zugleich der Zeit-Spiel-Raum. Daraus besteht die Ortschaft. In dem Zeit-Spiel-Raum ist das zum Ereignis gehörende Sein in der „Nähe“ des Wesens des Menschen. Der Zeit-Spiel-Raum be-wägt das Geviert; in diesem ‚ist‘ des Zeit-Spiel-Raumes, dem das Ereignis entspricht, werden die vier Gegenden (Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen) in einer bestimmten Nähe gehalten. Das Ereignis der „Nähe“ des Seins zu denken heißt, das Ding als Ding ist, das in sich vier Gegenden bleiben läßt. Die vier Gegenden in sich zu sammeln bedeutet das Ereignen der Würdigkeit des Dings, die vier Gegenden be-wägen nämlich gegeneinander-über. Im Spiegeln enteignet sich jede der vier Gegenden zu einem Eigenen. Enteignend vereignen sie in die Einfalt der Vier (VuA,

172). Im Ereignis des Spiegel-Spiels, das die Vier eigenem vereignen läßt und gegeneinander sich überlassen läßt, ist das Ereignis das Harmonieren. Mit dem „Gering“ weltet die Welt; solange sich das Gering auf das Offene der Gegend bezieht, zeigt es (das Gering), dass es fügsam zu der Vertrautheit zum ‚ist‘ ist. Der Zeit-Spiel-Raum als dasselbe von Zeit und Raum, d.h. die Wahrheit des ‚ist‘, welches das Ereignis ordnet, weltet als das Wesen der Welt, wenn die vier Gegenden fügsam sind. Diese Welt ist die Form des Anwesens des ‚ist‘, das das Ereignis ordnet. Das Ding kommt mit seiner Würdigkeit in dieser Form des Anwesens an. (1, 3-1-3)

Indem das fügsame *physishafte* Denken, das im bestimmten Verhältnis zur Frage nach dem *Logos* überhaupt, oder nach der *aletheia* als Wahrheit steht, auf den Denkweg Heideggers gebracht wird, wird es deutlich: Das Denken Heideggers verabschiedet sich von dem Seinsdenken der Metaphysik. In welchem Sinne nimmt es Abschied? Der *logos* der traditionellen Metaphysik ist der *logos*, der keinen ‚Ort‘ hat. Heidegger fragt ‚was ist?‘ am Ort des *logos*, wo sich die Unverborgenheit ereignet. Die Frage ‚was ist?‘ wird am Ort des *logos* die Frage nach dem Ereignis der Seinswahrheit. Einen Ort, den der *logos* der Metaphysik der modernen Zeit hat, nennt Heidegger „Innigkeit“. Im Ort der Innigkeit erscheint „alles Bildhafte“ aus dem „Bildlosen“ und das Bildlose ruft nach dem Bild (GA55, 301-302). An diesem Ort, der nur ein Ich-Pol ist, wird die Erfahrung in die Spekulation eingenommen, und die Spekulation ernährt sich durch die Erfahrung. Der Ort im fügsamen Denken der *physis*-Harmonie west als ‚ist‘, anders gesagt west „als Bergen der Verborgenheit“ (GA55, 382) an. Während der Rückwende zum ersten Anfang, von wo die Metaphysik erwächst, trennt Heidegger sich von der Metaphysik durch das Lernen des Seinswesens von *physis* oder *logos*. Im Ort als ‚ist‘ wirkt das Prinzip der Identifikation ein. Dass das Sein gegeben ist und dass das Sein sich verbirgt, dies ist im ‚Aufenthalt‘ identifiziert. Das Willensproblem, das wir stellen, schwindet in dieses reife Konzept des Ereignisses. Heidegger bestimmt in der Vorlesung „Heraklit“ den Bezug selbst von Menschenwesen und Sein als ein Ereignis (GA55, 382). Was bedeutet, dies Sichselberereignen des Bezugs? Es bedeutet, dass „die Bergung der Verborgenheit und deren Wesung“ (ibid.) geschieht. ‚Dieses‘ ist als Seinswahrheit selber und zugleich als Da-sein des Menschen. Wenn die Verborgenheit und „die Bergung der Verborgenheit und deren Wesung“ sich mit dem Da-sein des Menschen identifiziert, ist es ein Ereignis des Spiels von Zeit und Raum, das das menschliche Denken nur vermuten kann (vgl.

³²⁰ Kettering, 1987, 314

UzS, 263). Der menschliche Wille wird durch dieses Spiel in den Raum des ab-gründigen Seins gesetzt. Das Problem, das im fügsamen *physischen* Denken steht, kennzeichnet das Ereignis des *physischen* Seins. Dieses Denken ist kein Selbstwissen des Bewusstseins der menschlichen Endlichkeit, sondern das Sein fällt in die Endlichkeit. Der Fall des Seins, der in die Endlichkeit des anderen fällt, kann als *ist* mir nicht bewusst werden, und sie kann nur als das Erkennen des Ich gewusst werden. Dass das ‚ist‘ sich ins ab-gründigen Sein des anderen ereignet, oder der Streit zwischen Aufgehen und Untergehen, der Streit zwischen Erscheinen und Verbergen, das kann nur als Phänomen gewusst werden. Um das ‚Erscheinen-Verbergen‘ zum Gegenstand des Denkens des Selbst zu machen, brauche ich das ‚es‘ des Anderen. Und der Ort als ‚ist‘ gleicht dem denkenden mir. Das Ereignis ist das, was sich der Er-örterung der Seinstopologie entzieht (vgl. UzS, 258, ZsD, 33). Die Möglichkeit, den Ort zu verwirklichen, hat das fügsame Denken der *physis* hinsichtlich des Ent-ziehens des Seins. Das Geschehen des Ortes selbst als ‚ist‘ ist, vom *Logos*-Bezug her gesehen, nur mehr ein Knoten. Wir sollten uns hier an das Ereignis als Geschicklosigkeit erinnern (ZsD, 44). Die Geschicklosigkeit des Ereignisses bedeutet, „dass sich dem Denken allererst die dem Ereignis eigenste Weise der Bewegtheit, die Zuwendung im Entzug ist, als das zu Denkende zeigt“ (ibid.) . Wenn das Ereignis, das sich als Ent-eignis (Entzug des Ereignisses) konstituiert, vom Enteignis her gedacht wird, dann wird das Willensproblem des Ereignisses als Anlaß zur Frage nach dem *logos* des Phänomens, zur Frage nach der Nähe des Seins des Phänomens. Der ‚Ort‘ des Gevierts der Heideggerschen Fassung ist ein Vollzug des Seins, das ins An-wesen bestimmt wird, und die Form des Vollzugs des Denkens. Das Geviert ist das sich Ereignen der Welt und zugleich kann es das Maß der Reflexion sein, in dem Sinne, dass der Mensch als Sterblicher in der Nähe zum Sein ist. (1, 3-1-4)

In der Untersuchung des Willensproblems im Raum der Existenz habe ich mich an „Vom Wesen der Wahrheit“ (1930) orientiert. Denn das Ereignis, das den Anlaß für die Konzeptbildung der späteren Ereignisse hervorruft, liegt in ‚Wesen der Wahrheit‘ in „Beiträgen“ (1935) ausgeführt, und wir können die vorgängige Betrachtung zum Ereignis des Wesens der Wahrheit aus „Vom Wesen der Wahrheit“ (1930) heraus lesen. Durch die Darstellung des Willensproblem im Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken habe ich angedeutet, dass das Ereignis in diesem Raum mit folgenden Ereignissen verglichen werden kann bzw. dass das Ereignis noch auf dem Weg zu den folgenden Ereignissen ist, obwohl es seinerseits schon inhaltlich bedeutsam ist: „Ding“ (der Austrag der Dimension des Unter-

Schiedes), „das ruhige Herz der Lichtung“ („Stille“) oder „Einblick“ (die Kehre aus der Verwahrlosung des Seins). Mit der Kapitelüberschrift ‚Ortschaft, ohne Wille‘ in ‚Zeit und Raum, das Weltspiel des Selbigen‘ bringe ich die Frage nach dem Willensproblem in meiner Arbeit, um das Ereignis zu betrachten zum Schluß. Wie wir oben sehen, läßt sich das Willensproblem in diesem Raum in die unterschiedlichen Konzeptionen der Ereignissen lösen. Das Ereignis ist „nicht eine neue seinsgeschichtliche Prägung des Seins ist, sondern umgekehrt das Sein in das Ereignis gehört“ und daher soll das Denken ins Ereignis einkehren (ZSD, 44). Das Denken besteht im Ereignis als Denken, als Seinkönnen.

Wenn das Sein als Schein west, nimmt es wesentlichen Bezug auf den Schein. Dem Scheinen gibt Heidegger die Bedeutung „Sichzeigen“. Dann wäre zu sagen: das Sichzeigen *ist* in der Möglichkeit als Scheinen des Aussehens (EiM, 76). Wenn man das phänomenologische Prinzip ‚zur Sache selbst‘ in die Möglichkeit des Denkens aufnimmt, e.g. als was zeigt das Sichzeigende, anders gesagt was zeigt das, was in der Zeit ist? Das Sichzeigende hat in sich das Wesen des Sein selbst, in das das Denken eingehen muss. Die Erscheinung (das Phänomen) ist der Ort, der die Er-eignung anläßt.

Das Ding erscheint. Dies ist die Sache, die in der Frage nach der „Dingheit des Dings“ (FnD, 144), in dem ‚wie begegnen wir dem Ding‘ eingeschlossen ist. Die Bedingung, unter der das Begegnende sich begegnet (vgl. GA41, 252), d.h. unter der etwas sich zeigt, ist in dem ‚Sein‘. Die Bedingung des selbständig Stehenlassens als Gegenstehen (vgl. *ibid.*) ist die kategoriale Bestimmung und sie ist genau im ‚Sein‘. Die Phänomenalisierung des Dings besteht im Erscheinen ins Da. Das Element des Erscheinens ins Dies-Da ist schon in „*episteme poietike*“ (GA33, 130) und es (das Element des Erscheinens) ist auch im sich Ereignen des ‚Dings‘, d.h. im ‚Nichts *ist*‘. Das Erscheinen ins Da oder das phänomenalisierte Ding ist zu sehen als das, was sich im Verweilen zeigt. Dabei ereignet sich das Ein-räumen (vgl. GA13, 207). Die Schöpfung aus dem Phänomen ist in der Zugang zur Möglichkeit als einem Ereignis. Um zu schöpfen aus dem Phänomen muss man an die Seiendheit des Seienden denken, die sich von der Anwesenheit des Anwesenden unterscheidet. Die Seiendheit des Seienden hat Unterschiede. Sie sind in der Eigentlichkeit des Daseins (existenzial), in dem Seienden, das die Wahrheit des Seyns selbst bedeutet (seinsgeschichtlich), und in derjenigen ‚Anwesenheit‘, dass das Sein das Eintretende und das Austretende sich er-eignen läßt (UzS, 135) (seinstopologisch). Die konkrete Schöpfung aus dem Phänomen besteht im ‚Seinlassen‘ und es ist ein Ereignis. Wie wird die Schöpfung aus dem Phänomen vollzogen? 1. Das Sein des

Seienden sich im Phänomen eröffnen. 2. Dieses sich im Phänomen richtig ereignete Sein mit dem Denken erfassen. 3. Unter der Differenz von Sein und Seiendem das Seiende auf sich beruhen lassen, d.h. ereignen lassen. 4. Das Scheitern des Denkens wegen des Widerstandes des Nichts und dem Austrag mit dem ‚in das Nichts hineinhaltenen Denken‘. In den späteren Schriften ist es von Belang, aus der ständigen Endlichkeit des Seins das Zeitliche, anders gesagt das „Ding“ zu schöpfen. Durch das „Ding“ wird das durch die Zeit geschöpfte Sein bestimmt (vgl. ZSD, 2-3) (1, 3-2-1)

Wir wollen die Frage versuchen, ob die Zusammengehörigkeit von dem Menschwesen und dem Sein des Seienden in der Herrschaft des Ge-Stells der Technik im Sinne Heideggers geschöpft wird oder nicht. Diese Frage nun heißt, ob ‚die *physis* als *poiein* des Seins‘ die wesentliche Herrschaft des Ausbleibens des Seyns im Ge-Stell ändert oder nicht. Das Ge-Stell, dass die Technik das Seiende, die Natur auf die Nutzbarmachung hin ausrechnet und vor dem Menschen vorstellt, ergibt sich nicht, ohne Vorstellen oder Herstellen, die die Denkgestalt des ‚ist‘ des Menschen sind; damit der Mensch *ist*, muss das Sein des Seienden vorstellen.

Heidegger erfasst das Wesen der Technik als „Gefahr“ (Ereignis), als Verdeckung des Offenen, in dem sich die Unverborgenheit ereignet. Diesem entspricht, dass der gestellte Mensch keinen Schutz des endlichen Seins hat. Wenn das Wesen des Seyns jedoch das Menschwesen „braucht“ (GA79, 69), so wächst „das Rettende“ (GA79, 72), weil das Ge-Stell selber ein Geschick des Seins-Wesens (GA79, 68) ist. Das Seyn braucht das Menschwesen; Das Ereignis als Einblick ins Seiende, mit anderem Wort, das *ist* des Denkkortes ist von Gewicht. Das Wesen des Menschen, das das Sein gebraucht, soll als *physis* gedacht werden. Und die Einheit von Unverborgenheit und Verborgenheit anders gesagt *physis-thesis* bestimmt die Epoche des Wesens des Seins. Das *poiein* ist ein Bezug zum Sein, der von dem Menschen durchgeführt wird (GA55, 369). Demzufolge lässt sich das *poiein* zugleich als das menschliche Verhalten verstehen, durch dieses und mit diesem der Mensch das in die Verborgenheit Aufgehende anwesen läßt. Die *physis* als *poiein* des Seins könnte die wesentliche Herrschaft des metaphysischen Seins, des Ge-Stells ändern. Sie (die wesentliche Herrschaft) bedeutet, dass das Sein des Seienden west. Die *physis* als *poiein* des Seins ist ein Ereignis des Zeit-Spiel-Raumes. In diesem Ereignis identifiziert sich „das Sichsammeln auf das Sein“ (GA55, 369), das in dem Bezug auf *physis* ist, und was „in seinem Umriss eingegrenzt“ (ibid.) wird, mit dem Her-vor-bringen des *physis*-Sein. Die Erfindung der *physis* als *poiein* des Seins ist das Her-vor-bringen der *physis*. Diese Erfindung ist als *physis-thesis* ein Zeit-Spiel-Raum, das Ereignis der

Nähe. Solange sich *physis* als *poiein* des Seins ereignet, ist dasjenige, über das man ‚es ist‘ sagen kann, das Offene. Das Offene bedeutet einmal das Lichten, das dem hervorgestellten Ding eigen ist, zum anderen bedeutet es das Offene für das Wissen der menschlichen Verhaltung. Hypothetisch würde ich sagen, die *physis* als *poiein* des Seins ändert das Wesen der Natur: Die Natur zeigt dem Menschen sich nicht als das, was gestellt werden kann, sondern als den zum Menschen wesentlichen Bezug. Dann würde die Zeit zum Ursprung von Natur und Geschichte. Wenn die *physis* als *poiein* des Seins gebracht wird, würde das Erscheinen-Phänomen zum Grund des Seins des *ist*. Wenn das Erscheinen-Phänomen als das Ganze des Seienden, als Natur im weiteren Sinne verstanden werden kann, wird sie zum Offenen, das einen Zeitcharakter hat. Und die Götter kämen, damit sie im Offenen „uns in das Gespräch“ (GA4, 40) bringen. Die Zeit des Erscheinen-Phänomens, über die man ‚es *ist*‘ sagen kann, würde zur Zeit der Geretteten. (1, 3-2-2)

Das *poiein*, das eine kreative handwerkliche Leistung ist, hat einen wesentlichen Bezug zum Sein, welcher den Zeit-Spiel-Raum verursacht. Der Zeit-Spiel-Raum ist als bloßes Erscheinen zu sehen, wenn er nicht zur Aufhebung der Erfahrung des spekulativen Denkens gebracht wird. Das ‚Es‘ des ‚Es gibt Sein und ‚Es gibt Zeit‘ ist die Quelle der Schöpfung aus dem Phänomen. Das Sein gibt ‚es‘ als Anwesen, die Zeit gibt ‚es‘ als Anwesen. In der Gabe des Seins oder der Zeit er-eignet es sich. Es ist ein Ereignis, das weder metaphysisch geprägtes Sein ist noch aus dem griechischen Grundwort her Konzept ausleihendes Sein ist. Das Geben des Seins und der Zeit erweist sich aus der „Sache“ (ZSD, 13). Die gegebene Sache ist als die eigentliche Zeit vierdimensional (ZSD, 16). Das ‚Es gibt Sein‘ ist in der Epoche des Seins Phänomen, das sich von sich her zeigt. Die Epoche wird von daher bestimmt, welchen Grundzug das Schicken (das Geben) des Seins hat: Das Sein wird „im Hinblick auf die Ergründung des Seienden“ (ZSD, 9) gegeben (geschickt). Das An-sich-halten in der Gabe des Seins, d.h. das An-sich-halten im Ereignis heißt, dass „im Reichen von Gewesen und Ankommen“ die Zeit der Gegenwart verweigert oder vorenthalten wird (ZSD, 23). Und das An-sich-haltan entzieht sich. Dem Er-eignis selbst gehört das Ent-eignis. Das ‚Es gibt Sein‘, ‚Es gibt Zeit‘ meint die Gabe des Ereignisses und zugleich ist es das Phänomen, das sich zeigt. Das Sichzeigende ist „das Ereignis selbst“ (vgl. VuA, 74). Das Problem des Phänomen in ‚Zeit und Raum, das Weltspiel des Selbigen‘ soll darauf hinweisend gewandt werden, dass das Phänomen zur Seiendheit kommt, anders formuliert auf das Ereignis, wohin das nicht metaphysische Denken einkehren muss, auf das Seinkönnen.(1, 3-2-3)

Das Problem des Phänomens im Raum der Existenz ist das Problem der Erschlossenheit. Dieses Problem habe ich von der Perspektive her gedacht, dass das Wesen der Wahrheit des Seins im Vollzug des phänomenologischen Denkens ist. Das Problem des Phänomens im ‚Raum des Zusammenspiels von Sein und Denken‘ habe ich mit der Frage gebildet, wo und wie der Wahrheitsbegriff *aletheia* ist. Das Problem des Erscheinens hier, das hinsichtlich des Offenen im Da ist, muss unter dem Blickwinkel des Offenbarseins des „Geheimnisses“ oder damit betrachtet werden, was die Lichtung des Spiegel-Spiels der vier Gegenden ist. Das Problem des Phänomens in ‚Zeit und Raum, das Weltspiel des Selbigen‘ habe ich als ‚wesentlichen Bezug auf das Sein im Phänomen‘ betrachtet. Mit diesem Problem bringe ich das Problem des Phänomens zum Schluß. Dieses Problem, wie oben gesagt wird, muss auf das Ereignis, das nicht metaphysisches Sein ist, hinweisend gewandt werden. Das Phänomen ist in diesem ausgeführten Sinne das Ereignis selbst.

2 Der Ausgangspunkt des neuen Philosophierens und der Ausblick

2-1 Das Ereignis als Ausgangspunkt

Drei Ausgangspunkte: vom ‚Ereignis‘ in der „Beiträge“ her, vom ‚Ding‘ her, vom ‚Es gibt Zeit‘ her

Vom ‚Ereignis‘ in der „Beiträge“ her:

Das Ereignis, dass das Wesen des Menschen gebraucht wird, um das Wesen des Seins zu werden, dadurch, dass der geworfene Entwurf in den Ort des Da des Daseins projiziert wird, soll seinerseits als der Bereich des Seinkönnens des Seins behalten werden.

Wir kennen jedoch das Ereignis des ‚Dinges‘. Voraus gesetzt, dass das Ding sich ereignet, versuchen wir einen neuen Weg zu denken, der von dem ‚Ereignis‘ ausgeht.

Schon dass das Ding sich ereignet bedeutet, dass das Ding so west, wie es die Welt ins Wesen der Wahrheit sammelt, wie es die Welt in dem Wesen der Wahrheit aufhalten lässt und wie es die Welt zum Wesen der Wahrheit nähert. Es kann dargelegt werden, was und wie der neue Weg denken muss, den man nehmen kann, nachdem das Ding sich ereignet hat, dadurch, dass

man die drei Leistungen sammeln, aufhalten und nähern, charakterisiert, die das geeignete Ding, besser, der Begriff ‚Ding‘ übernimmt.

Die drei Leistungen, die der Begriff Ding erbringt, können zusammengefasst werden als das Bergen des Seins in die Seiendheit. Demzufolge liegt der Ausgangspunkt von dem Ereignis her, den man nehmen kann, nachdem das Ding sich ereignet, nicht in dem Ereignis, dass die Bahn des Ereignisses auf den geworfenen Entwurf angesetzt wird, vielmehr muss daraus das Ereignis, das Sein auf andere Arten in die Seiendheit zu bergen, neu gedacht werden.

Im Ereignis der „Beiträge zur Philosophie“ lässt die „Einheit von Zeitigung und Einräumung“ die Seiendheit wesen (GA65, 192). Diese Seiendheit ist nämlich das Wesen der Wahrheit dessen, dass das Sein geborgen wird. Wie das Sein sich zeigt, kommt in der Form des Grundes vor. Diese Form des Grundes entspricht dem Wesen der Wahrheit.

Heidegger sieht in „Kants These über das Sein“ (1961) das Sein als Position in Analogie zum Grund. Das heisst, Heidegger denkt, dass der Grund für die Bergung des Seins in die Seiendheit in dem Sein als Position liegt. Was bedeutet es, dass die Position die Seiendheit ist, oder weiter gefragt, was bedeutet es, dass die Position die Bergung des Seins in die Seiendheit ist?

Kants These „Sein ist offenbar kein reales Prädikat“ bedeutet: Das objektive Sein ist für das erkennende Subjekt das zugesprochene Prädikat, aber kein reales Prädikat (GA9, 469). Dies besagt: das Sein kann nicht aus dem objektiven Sachphänomen herausgenommen werden. Mithin heißt das, dass es selbst die Bedeutung der Seiendheit hat, dass der Mensch objektiv setzt.

Diese Seiendheit ist das Sein des Seienden, oder besser gesagt: sie ist die Position des Daseins des Seienden. Warum aber muss die Position als Grund, der das Sein in die Seiendheit birgt, nämlich als das Sein des Seienden gesetzt werden? Oder anders gefragt, warum führt Heidegger die Postulate des Denkens ein (GA9, 468)? Er kommentiert das Denken Kants: „Die Postulate nennen das Sein, das zum Dasein des Seienden gehört, das als Erscheinung Objekt ist für das erkennende Subjekt“ (ibid.).

Heidegger setzt ‚was ist das Wesen des Seienden‘ mit ‚was ist die Position‘ gleich (GA9, 471). In der Position waltet das „Gefüge“ (GA9, 471). Dem Gefüge im Kontext des Ereignisses Heideggers entspricht, dass das geschickte Sein (Zueignen), das gereichte Sein (Überereignen) und der gebrauchte Mensch (Vereignen) sich gegenseitig fügen³²¹. Bei der Position Kants meint das Gefüge den notwendigen Unterschied von „Möglichkeit und Wirklichkeit“ (GA9, 471).

Heidegger wollte sagen, dass die Seiendheit im Grund des Gefüges der Position einerseits als Wirkliches, andererseits als Mögliches gesetzt werden kann.

Daraus folgt, dass die Position die Bergung des Seins in die Seiendheit bedeutet, dass das Sein des Seienden die Bergung des Seins ist in dem Sinne, dass das Sein in der Position des Seins des Seienden möglich und wirklich ist.

Der Einheit von Zeitigung und Einräumung, die in den „Beiträgen zur Philosophie“ gedacht wird, entspricht in „Kants These über das Sein“ die einigende Apperzeption, die das Objekt als Sein in die Seiendheit bringt. Die Apperzeption einigt das Vorstellen dadurch, dass sie „im vorhinein schon dabei“ (GA9, 460) ist, und zugleich ist sie auf Affektion angewiesen. Das Da, welches das Konstitutionselement der Seiendheit ist, trägt die Apperzeption.

In der Art und Weise des Schutzes des Seins, die in der Seiendheit ist, wird das Möglichsein und Wirklichsein notwendig. Das ‚Postulat des Denkens‘ zu diesen Modifikationen von Möglichsein und Wirklichsein scheint so etwas zu sein wie der Entwurf, aus dem das Ereignis als neuer Weg ausgehen kann. Das Denken, das Heidegger postuliert, ist das Denken, in dem „Gesetztheit, Gegenständigkeit sich als Abwandlung von Anwesenheit erweist“ (GA9, 479) d.h. in der Gesetztheit oder Gegenständigkeit als das „Je-Weilige“ (GA9, 478) gefasst werden. An der Position der Seiendheit - dies sagt der Schutz des Seins - wirkt das Denken. In diesem Denken wird die Reflexion gedacht. In der Position der Seiendheit können zwei Arten des reflexiven Denkens sein; Zum einen das reflexive Denken, auf welchen Horizont man das Seiende setzt. Zum anderen das reflexive Denken, wie man das Sein des Seienden auslegt.

Vom „Ding“ her:

Es ist möglich das, was in „Bauen Wohnen Denken“ (VuA, 139-156) versucht wird, als neuen Denkweg zu verstehen, den man nehmen kann, nachdem das „Ding“ sich ereignet hat. Der Versuch des Denkens in diesem Aufsatz besteht darin, über das Bauen in demjenigen Bereich, wohin jegliches gehört, was *ist* (VuA, 139) nachzudenken. Wenn dieses Bauen glückt, kann es sein, dass die geschichtliche Konstellation des Seins sich verschiebt. Heidegger äussert sich darüber in diesem Aufsatz jedoch nicht.

In „Bauen Wohnen Denken“ ist das Wohnen das, was als Ereignis gegeben ist. Die Sterblichen wohnen als Ereignis (VuA, 42). Wie wohnen sie als Ereignis? Sie wohnen als Ereignis dadurch,

³²¹ Vgl. Dies erklärt Tsujimura. in: Martin Heidegger, Japanische Gesamtausgabe Bd. 9, S17.

dass sie die vier Gegenden (die Sterblichen und die Göttlichen, Erde und Himmel) in ihrem Wesen schonen (VuA, 144). Auf welcher Weise schonen sie diese? Indem sie sich beim Ding aufhalten. Dass die Sterblichen beim Ding bleiben, muss so gedacht werden, dass das Geviert sein Wesen im Ding verwahrt. Wie kann man das verstehen? Wenn die Sterblichen gut leben, fällt das Ding selbst, das sich als Art und Weise des Vollzugs der Sterblichen zeigt, mit dem Geviert zusammen.

Wie bahnt das Denken des Menschen seinen Weg dahin? Zuerst muss das Ding als Ort in die Anwesenheit gebracht werden und zum Anwesenden werden. Das „Ding“ denkt Heidegger in Analogie zum Wesen des Seins in den Menschen, das Ding muss als Ort und weiterhin als Ort der Weile des Seins anwesen. Heidegger sagt, das anwesende Ding wird als Raum gestattet, weil es einen Ort hat (VuA, 148). Dieses heißt nichts anders als dass das Sein, das in den Menschen west, als *ist* (Ort als *ist*) das endliche Sein ist. In den Raum des Dinges kann die Stätte der vier Gegenden eingelassen werden (VuA, 149). Heidegger symbolisiert dies mit dem Satz, dass der Mensch als Sterblicher in den Aufenthalt eingeht. Dass der Mensch seinen ‚eingesäumten Raum‘ durchhält, bedeutet, dass der Mensch ins Ding oder in den Ort existiert. Mit dieser oder durch diese Ek-sistenz geht das Durchhalten durch Räume und steht aus (VuA, 151). Damit, dass die Stätte der vier Gegenden in den Raum des Dinges sich einlässt, sagt Heidegger noch etwas anders: Es ist nicht so, dass der Mensch das Geviert als Weltidee hat, sondern dass das Durchsetzen des Seins ins Geviert als Gegenstand des Vollzugs *ist*. Erst durch diesen Vollzug des Gevierts ins Sein nimmt man die ‚seiende Welt‘ in Acht. Man darf das vielleicht so auslegen, dass im Wesen der Welt der Streit gegen die Erde liegt, insofern das Wesen des Seins sich auf das Wesen des Ortes bezieht.

Durch den Begriff „Zwischenraum“ kann man in Betracht ziehen, welcher Raum der Bereich des Wohnens als Bauen *ist*. Der Begriff „Zwischenraum“ ist ein Begriff, der zur Geschichtlichkeit gehört. Im Zwischenraum sind „Orte“, d.h. „Dinge von der Art der Brücke“ (VuA, 150). Und gleichzeitig ist im Zwischenraum „wieder der Raum als reine Ausdehnung“ (ibid.). Der Bereich, wohin Jegliches gehört, das ist, über den am Anfang dieses Aufsatzes „Bauen Wohnen Denken“ gesprochen wird, wird aufgebaut, d.h. wird gewohnt auf dem „Grund für das Wesen der Räume und Orte“, der schon hoch mathematisiert und technisiert ist.

Noch ein Hinweis auf einen neuen Weg, den man nehmen kann, nachdem das Ding sich ereignet hat, findet man in „Zur Seinsfrage“ (1955). Das „Ding“ erfasst Heidegger hier als das, was man vorstellt. Der Bereich, in den Heidegger durch die Forderung aus dem Nihilismus eingeht, ist ein Ort, in dem die vier Gegenden des Geviertes sich kreuzen. Dort, wo das von Heidegger durchgekreuzte Sein ist, ist ein wesentlicher Ort des Nihilismus, in dem man die Überwindung der Metaphysik verwindet und das Wesen des Seins durchhält. Die Sache des Geschicks, die Heidegger als die Erschlossenheit des ursprünglichen Nichts versteht, begreift er als „das Geschick des Überstiegs“ (GA9, 414). Um den Nihilismus zu überwinden, ist es nötig, das Sein zu erfahren, das sich uns schickt, d.h. den Überstieg des geschickten Seins (ibid.) zu erfahren.

Die Seinsfrage, die unter der wesentlichen Herrschaft des Nihilismus steht, bedeutet nach dem Sein geschichtlich zu fragen. Das Sein wird im Zusammenhang von ‚Nichts, Sein, Überstieg‘ weiter befragt: im Zusammenhang von ‚das Wesen des Nichts im Nihilismus‘, von ‚Zugehörigkeit des Seins zum Wesen des Nichts‘ und von ‚Seinsgeschick als Überstieg‘ (ibid.). In diesem Überstieg muss das Sein des Seienden wieder gefragt werden. Warum muss es neuerlich gefragt werden? Weil im „Gesichtskreis des wissenschaftlichen Vorstellens“ (GA9, 418) nur das Seiende bekannt ist. Weil sich das Sein „nur als Nichts“ darbietet (ibid.), meint Heidegger, dass man sich den Ort, der aus der Einfalt der vier Gegenden besteht, d.h. den des durchgekreuzten Seins, den Ort hinsichtlich des Seins des Seienden vorstellen kann als Behalten der Seinswahrheit³²².

Vom ‚Es gibt Zeit‘³²³ her:

Wir nehmen die Bestimmung des Ereignisses des Vortrags „Zeit und Sein“ (1962) in „Zur Sache des Denkens“ für die Betrachtung zum Anlass. In „Zeit und Sein“ erklärt Heidegger über das Ereignis: Aus dem Sein als Anwesenheit in dem Schicken des Seinsgeschicks und aus der Zeit des Offenen zeitigt sich ihr Eigenes. Das, was die Zusammengehörigkeit dieser Beiden, d.h. die des Seins als Anwesenheit und der Zeit des Offenen ergibt, ist das Ereignis. Heidegger denkt dieses Ereignis als das Sein selbst. Das Sein selbst ist das Sein, das von der Zeit her bestimmt wurde. Das, was dem Sein eigentümlich ist, ist kein Seinsartiges, sondern die Zeit.

³²²Vgl. Buchner, Natur und Geschick von Welt, in: Heidegger und die Gegenwart, 1989

³²³ Haeffner sagt über das „Es gibt“: In dem Denken Heideggers geht es um das „Es gibt“ in der zu Parmenides genau entgegengesetzte Bewegung. Für Heidegger ist das Sein als Sein bedeutend. Dieses „Es gibt“ ist eben dieses: „dass es Sein gibt, oder das Sein selbst, insofern es sich gibt: in seinem in sich zurückgehenden Hervorgehen (seiner Apriorität) oder in seiner Ereignishaftigkeit oder in seinem Zeitcharakter“ (Haeffner 1981, 106)

Diese Zeit ist die Einheit, in der das „Reichen“ jetzt aufgewiesen ist (ZSD, 14). Das ist das „Es gibt Zeit“ (ZSD, 17, 20).

Damit das ‚Es gibt Zeit‘ ein neuer Weg sein kann, muss gezeigt werden, dass das Sichschicken der Apriorität des Seins in der Möglichkeit des *ist* besteht. Das Sichschicken der Apriorität des Seins ist die Zeit. Das Sein ist das, was sich in der Gabe der Zeit ereignet. Nach Heidegger können wir in der Gabe der Zeit das „Es“ (ZSD, 12) bekommen. Das „Es“ wird dem Vernehmen³²⁴ gegeben, das die Endlichkeit des Menschen bestimmt. Damit dieses ‚gegeben werden‘ zum ‚ist‘ wird, muss die Gegenwart uns entgegenweilen (ibid). Von der anderen Seite her gesehen: Wir stehen innen, bei uns bleibend im Lauf der Zeit der äusseren Welt, ins Anwesen in der Gegenwart. Also stehen wir ins Offene der Zeit des begrenzten Zeit-Raums. Hieraus ergibt sich, dass die Gegenwart in dem Anwesen gegeben wird. In dem Anwesen wird das, was in der Zeit der Gegenwart geschieht, in der „Vor-sicht“ (ZSD, 12, 20) gegeben. Die Vor-sicht ist dessen Zeit und zugleich Sein oder keines von beiden, so dass gesagt wird: wir sind in der Sache (ZSD, 13). Die Zeit und das Sein wesen in der Gegenwart an, dass ‚wir der Sache sind‘ (vgl. ZSD, 13). Es kann gesagt werden, dass das Ereignis zeigt sich im ‚wir sind der Sache‘. Demnach liegt unser *ist* darin, dass wir die Sache als ‚Es gibt Zeit‘ denken.

Man kann verstehen, dass die Möglichkeit zum *ist* in der „Nähe“ (ZSD, 16) besteht. In der Nähe beginnt das Reichen an etwas An-fangendes. Das Reichen zeigt sich im Spiel der drei Dimensionen der Zeit (zukünftig, jetzt, gewesen,) mit der Gegenwart, d.h. es zeigt sich in der Sache.

2-2 Der Ausblick auf das zu wandelnde Denken

2-2-1 Das Sprechen, das Ethische und das Wohnen

Das zu wandelnde Denken sei dasjenige, das den ethischen Charakter des Menschenwesens betrachtet. Dasjenige, das sich als die Erschlossenheit der Existenz konstituiert, ist „Befindlichkeit“, ist „Verstehen“, ist „Rede“. Dies besagt: das existenziale Wesen des Menschen nimmt in diesen, d.h. in der Erschlossenheit im Da, die sich als die Möglichkeit des

³²⁴ Vgl. das Verhältnis zwischen Vernehmen und der Lage des Ärmsten des Seins: „Insofern nun aber doch ‚Sein‘ bleibend den Sinn des Von-sich-her hat“, lässt „das unbedingt gewordene Vernehmen zwar alles Seiende in die höchste Präsenz hervortreten, ist aber zugleich unfähig, das Sein in seinem Wesen sein zu lassen“ (Haeffner 1981, 68).

existentzialen Wesens konstituiert, den Bezug auf sein Seinkönnen. Dies bezeichnet die menschliche Freiheit, die im Wahrheitsbegriff „Erschlossenheit“ ist. Wenn ‚die Freiheit der Handlung‘ oder ‚die Freiheit des Willens‘ in der traditionellen Metaphysik ausgesprochen wird, so wird der Gedanke der Erschlossenheit, die aus dem Bezug auf das Sein her kommt, nicht in Betracht gezogen. Bei ihr ist von Wichtigkeit, wie man das Wesen des Menschen ‚bestimmt‘.

In „Vom Wesen der Wahrheit“ bedeutet der Begriff Wahrheit „lichtendes Bergen“ (GA9, 211). Die Freiheit, die innerhalb dieses Wahrheitbegriffs besteht, wird Ek-sistenz genannt. Wenn das Wesen des Menschen aus dem Wesen des Seins als „lichtendes Bergen“ her gefragt wird, dann erscheint für Heidegger der Begriff Freiheit. Das Wesen der Wahrheit wird erfasst, als dass die Freiheit in der Ek-sistenz das Seiende sein läßt. Die Ek-sistenz besagt, dass der Mensch ‚das Wesen‘ als Mensch in die Entbergung aus-setzt. Und das Offene der Ek-sistenz ist das Sein als Dimension und zugleich die Freiheit als Dimension. In diesem Sein als Dimension, also in der Freiheit als Dimension ereignet sich die Endlichkeit des Seins. Mit anderen Worten, in diesem (im Sein als Dimension) kann das Seinlassen des Seienden in die Verborgenheit gebracht werden. Im Anwesen des je einzelnen Seienden wird das Seiende im Ganzen verborgen. Das Seinlassen kann im Offenen der Ek-sistenz, weil dort die Freiheit west, in die Verborgenheit gebracht werden.

In der Ek-sistenz, in dem, dass wir durch Freiheit besetzt werden, beginnt das geschichtliche Wohnen.

Der ethische Charakterzug des zu wandelnden Denkens ist in der Sprache in der Ek-sistenz zu denken. Im Offenen der Ek-sistenz west die Sprache als ‚Nähe‘. Zu Sagen ist Vollzug des Denkens in dem ‚sich ins Sein Lassen‘ (GA9, 313). Der Vollzug besteht in dem Sagen, um das Seiende sein zu lassen. Dem Vollzug des Denkens entspricht, dass wir uns im Schonen des Sein-lassens ins Offene einlassen, in das das Seiende oder das Sein hinein tritt, und wir es (das Sein oder das Seiende) so in unser Da-sein, wo wir uns lichten, einnehmen, wie es sich in ihm und von ihm her zeigt. In der Befreiung des Menschen in die Ek-sistenz ereignet sich die Sprache des Seins, und der Mensch vollzieht im Sagen die Lichtung des Seins. Die Lichtung des Seins durchzuführen wird mit dem Ausdruck ‚in der Behausung der Sprache wohnt der Mensch‘ gesagt (GA9, 313). Dieser Ausdruck bezeichnet den Bezug zwischen dem Wesen des Menschen und dem Wesen der Sprache. Wenn wir uns den Menschen als vernunftbegabtes Tier vorstellen, so versteckt sich die Sprache, die ‚das vom Sein ereignete und aus ihm

durchfügte' ist (GA9, 333). Wir müssen in der Lichtung einen Schritt zurücktreten, unsre einseitige Meinung aufgeben und dem Sein zuhörend sprechen. Solange sich in der Sprache das Wesen des Menschen und das Wesen des Seins in der Nähe ereignen, könnte „die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen“ (GA9, 338) sich entfaltend ins Denken der Heimat des Seins transportieren. Das oben erwähnte Sprechen, das einen ethischen Charakterzug hat, betrachte ich als eine Dimension, in der „das Wesen des Menschen, vom Sein selbst her bestimmt, heimisch ist“ (GA9, 346).

Der Denker kann sich im poetisch Sagen üben, um den Menschen in der Nähe des Seins wohnen zu lassen. Das Wohnen-lassen fusst darauf, ‚jeweils ursprünglichere Möglichkeiten für das Wohnen zu wecken und zu gewähren‘ (GA13, 138). Heidegger überläßt es nicht nur dem Dichter oder demjenigen, der besondere Fähigkeit zu poetischem Sagen besitzt, in deren Sagen die Sprache wohnen zu lassen. Denn die Sache, wie Heidegger das Gedicht Trakls auslegend deutlich macht, führt uns dazu, dass der Mensch überhaupt durch Sprache seine wesentliche Seinsweise erreichen kann (UzS, 30). Dieses ‚durch Sprache‘ bedeutet nicht, dass der Mensch die Sprache einfach gebraucht. ‚Durch Sprache‘ besagt vielmehr ‚durch das Wesen der Sprache‘. Das Wesen der Sprache erscheint für Heidegger in der Aktivität der ‚Sage‘. Der aktive Ort der Sage ist der Ort, wo wir ‚sein‘ sollen. Wir versammeln uns ins Ereignis der Sage. Eine der Aktivität der Sage liegt im ‚Nennen‘ und ‚Heißen‘. Wir ‚nennen‘ die Dinge ‚Schnee, Glocke, Fenster‘ oder die Vorgänge ‚fallen, läuten‘ (UzS, 21) und ‚heißen‘ ‚Dinge zu Welt und Welt zu den Dingen‘ (UzS, 24). Dies kann mit der Heideggerschen Auslegung von Trakls Gedicht folgendermaßen erklärt werden: wenn die Welt in ihr Welten ereignet, kommen zugleich Brot und Wein zu ihrem Erglänzen (UzS, 28). Wie schon deutlich ist, ereignet sich der Unter-Schied in der Aktivität der Sage, im ‚Heißen und Nennen‘. Durch ‚Nennen‘ und ‚Rufen‘ realisiert das Ding seine Welt und durch ‚Nennen‘ und ‚Rufen‘ beruhigt sich die Welt ins Ding.

Heidegger denkt das Wesen der Sprache von der Aktivität des Ereignisses her, in der der Unter-Schied von Ding und Welt ausgetragen wird. Das Ereignis des Unter-Schiedes entsteht aus der Schöpfungsarbeit der Sage. Die Dimension des Unter-Schiedes auszutragen ist die Aufgabe, die das Wesen des Sprechens des Menschen trägt. Wie trägt es ihn? Das sich Unterscheiden läßt ‚Ding und Welt‘ im eigenen Eigentlichen beruhen: Es (das sich Unterscheiden) stillt ‚das Ding als Ding in die Welt und so bringt es das Ding in die Welt‘ und

es läßt „die Welt im Ding sich begnügen“ (UzS, 29). Durch das sich Unterscheiden geschieht „das Geläut der Stille“ (UzS, 30). Das bedeutet: Sprache selbst. Der Mensch muss ihr zuhören. Das Sprechen, mit dem der Mensch seine wesentliche Seinsweise erreichen kann, gehört dem Gehören. Wenn sich das Gehören wahrhaft durchsetzt, bedeutet es, dass der Mensch mit dem Wort, das die Sprache von sich selbst her ausspricht, in eins ist (vgl. UzS, 29). Ohne Gehören kann die Sage von dem Geheiß des Unterschiedes her nicht empfangen, wie und worin sie ihm (dem Geheiß) entspricht.

Was können wir bezüglich des Wohnens und der Sprache aus Heideggers Denken her überblicken? Hölderlins Dichterwort ‚der Mensch wohnt dichterisch auf dieser Erde‘ (vgl. GA5, 42) wird in ‚Hebel-Der Hausfreund‘ anhand des in Basel geborenen Dichters Johann Peter Hebel bedacht. Dass der Mensch dichterisch auf dieser Erde wohnt, heißt dass das Menschwesen ganz und weit wohnt (GA13, 139). Das ‚ganz und weit des Menschwesens‘ besagt, dass der Mensch zwischen Himmel und Erde „den Himmlischen ihr Haus“ und „die Wohnstatt für sie selbst“ baut (ibid.). Der Dichter baut im Dichten für die Himmlischen. Er nennt Götter in der Ursprünglichkeit des Seins und alles nach ihrem Wesen. Die Nennung der beiden (Götter und ‚alles‘) steht weder im zeitlich erst-nächst Verhältnis noch im räumlich oben-unten Verhältnis. Die Nennung dieser beiden bezieht sich darauf, dass das Sein sich lichten muss, um das Seiende erscheinen zu lassen (vgl. GA5, 41). Dies sagt nicht anderes als dass das Seiende (jedes Seiende und die Götter) sich lichten muss, um das Sein erscheinen zu lassen. Das Haus für Himmlisches zu bauen oder die Wohnstätte des Menschen zu bauen, das besteht in der ‚freien Schenkung‘ (vgl. GA5, 41). Das ‚was‘ des Bauens ist in der Sprache. Dennoch: weil die Sprache in ‚Gefahr‘ eine das Sein bedrohende Stätte schafft und sich in Seinsverlust bringt (vgl. GA5, 37), ist das „Bauen“ in der Sprache im freien Geschenk.

Hebel der Hausfreunde läßt ‚die menschliche und göttliche Dinge‘ durch das Sagen aufheben „hinaufheben, verklären, veredeln“ (GA13, 137). Diese Aufhebung des zu Sagenden schöpft das Sein als Bleibendes. Oder liegt diese Aufhebung darin, Vorhandenes aufnehmend im Anwesen bleiben zu lassen und sie läßt Vorhandenes verwandeln. Diese Verwandlung ereignet sich nicht in der „Bedrohung des Sein durch Seiendes“. Der Hausfreund redet so, dass wir heimisch werden. Dadurch kommt es so, dass wir uns daran gewöhnen können, „in Geheimnis“ zu wohnen. Dem Geheimnis entspricht das Verbergen als Ganzes, also dasjenige, was bei jedem kommt (also der Tod anders gesagt das Sein), und dasjenige, was das Seiende als solches (Natur, die Natur des Menschen) in der Weise des Verbergens hütet. Weil der Dichter

als im Geheimnis Wohnender gewöhnt ist, das den Tod enthüllt und ihn zugleich birgt, neigt er zu der Wahrheit der *physis*, in der das Sein des Seienden in ausgezeichneter Weise enthüllt wird, und er zeigt auch die vorgestellte Natur (GA13, 144)). So können wir ‚dichterisch wohnen‘, wie Hebel der Hausfreund.

2-2-2 Kategorie des Phänomens und Kategorie als Methode

Heidegger untersucht in der „Hermeneutik der Faktizität“, wann die Kategorie des Phänomens bedeutsam wird: „Sollte es sich nun herausstellen, dass es zum Seinscharakter des Seins, das Gegenstand der Philosophie ist, gehört: zu sein in der Weise des Sich-verdeckens und Sich-verschleierns“ und wenn man die Aufgabe hat „es zum Phänomen zu bringen, wird „es eigentlich Ernst mit der Kategorie Phänomen“ (GA63, 76). Wenn wir das zu wandelnde Denken überblicken, gibt dies darauf einen Hinweis. In der Bewegtheit, deren Modus in der Zeitlichkeit oder in der Faktizität ist (vgl. GA63, 65), kommt „das Sich-an-ihm-selbst-zeigen“ ausdrücklich zum Tragen. Das „Sich-an ihm-selbst-zeigen“ (SZ, 31) ist das ‚Phänomen‘ (SZ, § 7 a), das im Verhältnis zu dem Erscheinen in Betracht gezogen und es ist das Sein selbst, das sich in einem Bestimmten (in einem Erscheinenden) zeigt. Sein und Phänomen sind dasselbe.

Die „Entdecktheit“ wird benannt als diejenige, die in der Auffassung des Daseins, das möglich sein kann, „der Begriff, die Kategorie“ der Seinsstruktur ist (GA20, 412).

Aletheia, als Unverborgenheit, was die Wahrheit in dem Heideggerschen Sinne bedeutet, und mit der Lichtung zusammenkomponiert, hat die Bedeutung, wenn es zum Gegenstand der Philosophie wird, dem Sein als das Sich-verdecken oder Sich-verschleiern anzugehören. Mit *aletheia* benennt Heidegger die Zusammengehörigkeit von dem Denken als Wesen des Menschen und dem Sein als Wesen des Seins. Warum wird die Zusammengehörigkeit der beiden als das, was ‚sich gut rundet‘, als ‚dasselbe von Anfang und Ende‘ geredet?

Die Zusammengehörigkeit von dem Wesen des Seins und dem Wesen des Denkens (des Menschen) wird erst in der ‚Lichtung des Menschen‘ analytisch ausdrücklich. Das, was ‚ruhiges Herz der Lichtung‘ genannt wird, bedeutet den eigenen Tod. Die Unverborgenheit im Sinne der Lichtung ist so etwas wie die Gestalt des Wesens vom eigenen Sein und Denken, also die des Seins selber, die im eigenen Tod zusammengefasst wird, und diese Zusammengehörigkeit (das Wesen von Sein und Denken) wird im eigenen Tod zur

Unverborgenheit. Wenn ein Kastanienbaum fällt, so *ist* er in der Unverborgenheit; Das, was *zunächst nicht* sich zeigt, zeigt sich. Es (das Wesen von Sein und Denken) zeigt ‚das Sich-an-ihm-selbst‘. Bedeutet dies nicht, ‚das Sein zum Phänomen zu bringen‘? Das Sein zum Phänomen zu bringen ist die ‚Entdecktheit‘. An und in diesem Phänomen des Philosophierens können wir hinsichtlich der in die Unverborgenheit erbrachten Zusammengehörigkeit von Sein und Denken, also hinsichtlich des Ereignisses so etwas wie ‚Kategorie‘ schöpfen. Diese Kategorie könnte phänomenologische Kategorie genannt werden, weil der Gegenstand von dem Gegenstand her anwesend sich zeigt. Und die Kategorie kann im Seinkönnen ins Denken gebracht werden.

Heidegger bestimmt nicht das ‚wie‘ des anderen Anfangs. Dasjenige Denken, das Heidegger annimmt, ist das Denken, das die europäische Metaphysik als Ergebnis zum Ende bringt. In diesem Sinne ist dies Denken vorläufig und vorbereitend. Dieses Denken beteiligt sich an dem zur Zeit herrschenden metaphysischen Denken (BSD, 6), d.h. dieses Denken anweist. Dieses Denken ist dasjenige Denken, das uns erfahren läßt, dass das Anwesen dieses Denkens als Gutes ‚ist‘ (Vgl. BSD, 11).

Wenn die Metaphysik zum Ende käme, läge ein Ort dafür im Bereich der Wissenschaft. Heidegger zufolge benutzt die Wissenschaft Kategorien instrumental als Arbeitshypothese. Heidegger hat gegen die Konstellation der Zeit, dass das Seiendes als der Gegenstand des Subjektes ‚ist‘, das existenziale Wahrsein des In-der-Welt-seins in der phänomenologischen Ontologie dargestellt (vgl. SZ). In der Frage nach der Technik denkt er, das, was als Seiendes ‚ist‘, Gestelltes ist. Das zu wandelnde Denken darf das Seiende nicht in die ‚Bestellbarkeit‘ setzen, nicht sehen und nicht erfahren. Vorzeichen dieses zu wandelnden Denkens sind schon in der Wandlung von Heideggers Terminologie zu finden: Heidegger hat zur Seinsfrage des ‚wer‘ des Seienden Existenzialien (Verstehen, Rede, Befindlichkeit) vorbereitet. In der Frage nach der Technik schöpft er die andere Wendung der Kategorien als die Wendung der metaphysischen Kategorien. Die Prädikatsbestimmung des Seins erfasst er als ‚Ge-Stell‘, das eine Kategorie sei, welche die zeitlich begrenzte Erfahrung ermöglicht. Und er bestimmt methodisch den Menschen als Gebrauchten.

Heidegger bestimmt das Wort *kategorial neu*, diese methodische ‚kategoriale‘ Bestimmung ist anders als die der überlieferten Metaphysik. Wie soll oder kann das Wort *kategorial neu* bestimmt werden? Mit der Art und Weise, dass das vorstellende Denken des Menschen kehrt.

Wir schöpfen ‚Wort‘ oder ‚Denken‘ und machen diese als Kategorie, die die Möglichkeit des Vollzugs der Kehre gegen das Vorstellen bringen, zum Inhalt.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Emiko Kumagai
Geburtstag: 19.11.1944
Geburtsort: Shiga / Japan
Staatsangehörigkeit: japanisch

Ausbildung

1951-1963 Abschluß an der Ado Grundschule, Shiga (1957)
Abschluß an der Adogawa Mittelschule, Shiga (1960)
Abschluß an der Takashima Oberschule, Shiga (1963)
1964 Japanese Literature School in Osaka
1966 Aufnahmeprüfung an der Ritsumei Universität, Kyoto
1985-1991 Studium der Philosophie an der Ryukoku Universität, Kyoto
Diplomarbeit: „On Merleu-Ponty' s Theory of Human-Body“
Magisterarbeit: „A study of Edmund Husserl Laying Stress on Constitution“
April 1992-März 1994 Studium der Philosophie und Japanologie an der Ruprecht- Karls-Universität Heidelberg
März 1994-Dezember 1995 Studium der Philosophie, Deutschen Philologie und Japanologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München
Januar 1996-Februar 2003 Promotionsstudium in Philosophie, Deutscher Philologie und Japanologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München bei Prof. Dr. phil. Wilhelm Vossenkuhl

Auszeichnungen

1977 Zweiter Preis des Nachwuchsförderungswettbewerbs der Roman-Abteilung, Literarische Zeitschrift „Meer“, Tokyo
1980 Universitätspreis der Ryukoku Universität als Jahresbeste der Fakultät der Philosophie