

**Zwischen Vorstellung und Aletheia**  
- Heideggers Destruktion des technischen Weltbildes und  
seine nietzscheanische Wendung zur Kunst

**Inauguraldissertation**  
zur Erlangung des Grades eines  
Doktors der Philosophie

am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften  
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

**Tung-Peng Lin**  
aus Taiwan (R.O.C.)

**Berlin 2015**

Erstgutachter: PD. Dr. Hans Feger  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann

Tag der Disputation: 08. Juli. 2015

## Kurzfassung

Die Technikkritik und die Kunstfrage bilden das sogenannte spätere Denken Heideggers. Aber das Wesen der Technik betrachtet er nicht als etwas Technisches, sondern als *herausforderndes Ge-Stell*, welches sich in Form des neuzeitlichen „Weltbilds“ allen Seienden als *Bestellbares* im Herausfordern des Techniksystems darstellt. Heideggers Besinnung auf die Technik erfolgt im Bereich der Kunst, um diese in Bezug auf die Konstellation der Wahrheit als *τέχνη* im *Ereigniszusammenhang* der *bodenständigen ἀλήθεια* zu begreifen.

Dieses neuzeitliche technische *Weltbild* entstand jedoch nicht plötzlich, sondern hat seine Wurzel in der überlieferten Tradition der abendländischen Metaphysik. Damit beschäftigt sich Heidegger mithilfe der *Destruktion* und fasst dessen ontologische Grundlage zur Denkweise der „*Vor-stellung*“ zusammen. Diese gilt bei ihm als ein entscheidender Leitfaden des Entwicklungsprozesses der abendländischen *Seinsgeschichte* und verursacht den technologischen und bodenlosen Zustand des Geistes in der Gegenwart. Mit Verweis auf die kantische Urteilswahrheit und die cartesianische Theorie der Substanz geht Heidegger davon aus, dass dieses Vorstellungsdenken schon dem neuzeitlichen Verständnis von Technologie zugrunde liegt. Die Macht der Vorstellungskraft als verfügbarer Wert im Zeitalter des Weltbilds ist schließlich durch den Wertsatz des Willens zur Macht Nietzsches mitgestaltet. Die kantische Urteilswahrheit steht einerseits für eine Wahrheitsstruktur innerhalb der Vorstellung, während das cartesianische Substanzverständnis andererseits den ontologischen Grund für die Vorstellungsweise liefert. Mithilfe der Wertsetzung erhebt die Subjektivität des Willens zur Macht Anspruch auf die *Wirklichkeit* des neuzeitlichen Vorstellungsdenkens und lässt folglich die *Welt im Ganzen* als das Gegenstehende im Herstellen des Techniksystems erscheinen.

Die *Verwindung* des technischen Weltbilds als Ge-Stell konzentriert sich im phänomenologischen Ausgangspunkt Heideggers auf die Kunstfrage. Darin wird der Zusammenhang zwischen der Vorstellungskritik, in der sich die ontologische Quelle des Vorstellungsdenkens enthüllt, und der *ursprünglichen Wahrheit* (*ἀλήθεια*) aufgezeigt, insofern dieses Verhältnis die ursprüngliche *Unverborgenheit* durch das phänomenologische Problembewusstsein in Auseinandersetzung mit der nietzscheanischen Ästhetik offenbart. Diese Besinnung Heideggers kann man zusammenfassend mit dem griechischen Begriff *τέχνη* in seiner Technikkritik verbinden. Im Vergleich zur modernen Technologie ist *τέχνη* „*ursprüngliche Technik*“, die sich nicht nur auf das handwerkliche Tun und Können, sondern auch auf die schönen Künste sowie die hohe Kunst bezieht. Der Ausdruck bedeutet vielmehr *Her-vor-bringen*, etwas *Poietisches*. Deshalb kennzeichnet der Begriff *Her-vor-bringen* das Wesen des Künstlers und gehört zu einem Vermögen, welches etwas auf die poietische Weise ins *Sein* setzt.

## Abstract

Heidegger's later thought is mainly about the criticism of technology and the question of art. The essence of technology is not, for him, the technical, but the *challenging* "Ge-Stell", which, as a mode of contemporary "World Picture", makes all beings available objects for a challenging of the technological system. Such reflections on technology are within the category of art. Heidegger sees art as a constellation of truth, τέχνη in the *event-context* of "indigenous ἀλήθεια".

However, this modern technological *World Picture* has not occurred suddenly, but has its roots in the tradition of Western metaphysics. Heidegger deals with this criticism, by means of *destruction*, and summarizes it in the key term *re-presentation* [Re-präsentation] (*setting-before* [Vor-stellung]). For Heidegger, the thinking of *re-presentation* [Vor-stellung]) is considered as a crucial guide in the development of the Western *history of Being* and caused the technological and bottomless state of mind in the present. With reference to Kant's truth of judgment and the Cartesian theory of substance, Heidegger believes that the thinking of *re-presentation* already underlies modern understandings of technology. The power of *re-presentation* as the available value in the age of the world picture finally is organized by the value set of Nietzsche's will to power. The Kantian truth of judgment supports the structure of truth within the thinking of *re-presentation* on the one hand, while the Cartesian understanding of substance provides its ontological ground on the other hand. With the help of valuation, the subjectivity of the will to power claims to be the *reality* of modern *re-presentation* and thus sets *totality of the world* as the object in the production of the technology system.

The *twisting* of the technological world picture as *Ge-Stell* can be focused on the question of art in the phenomenological starting point of Heidegger. This work is performed in the relationship between the criticism of *re-presentation*, in which its ontological source can be revealed, and the *original truth* [Αλήθεια]; in this respect this relation is manifesting the original *unconcealment* [Unverborgenheit] by the phenomenological investigation in conflict with Nietzsche's aesthetics. In summary, Heidegger's reflection on the problem of technology can be connected to the Greek concept τέχνη. Compared with modern technology, τέχνη as the original technique is related not only to artisanal actions and skills, but also to fine arts and sublime art. τέχνη means essentially concept *self-bringing-forth* [Her-vor-bringen], something *poetical*. Therefore, the term *self-bringing-forth* designates the essence of the artist and belong to a capability, which puts something on the poetic way into *being*.

ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μη ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι  
ὄτω ὄν αἰτία πασά ἐστι ποιησις.

*Platon »Symposion« (205 b)*

»Jede Veranlassung für das, was immer  
aus dem Nicht-Anwesenden über- und  
vorgeht in das Anwesen, ist ποιησις, ist  
Her-vor-bringen.«

*(Übersetzung von Martin Heidegger)*

# Inhaltsverzeichnis

## **Kurzfassung/ Abstract ... i**

## **Einleitung ... 1**

- i. Heideggers Besinnung auf das technisch-wissenschaftliche *Weltbild* in seiner hermeneutischen Situation ... 1
- ii. Phänomenologische Reduktion im Rahmen der Seinsfrage ... 4
- iii. Zurückkehren zur *Ἀλήθεια* und Verwindung des Ge-Stells ... 7

## **Teil I. Kritik der Vorstellung und des technischen Weltbilds ... 11**

### **1. Vorstellungswahrheit im transzendentalen synthetischen Horizont ... 11**

- 1.1. Heideggers Frage nach der *Metaphysica generalis* als Grundlegung der Problematik der Endlichkeit (im Kantbuch) ... 11
- 1.2. Vorstellung als Endlichkeit der Erkenntnis überhaupt ... 17
- 1.3. Fundamentalontologische Enthüllung der Geltung der Urteilstwahrheit ... 22
  - 1.3.1. Richtige Vorstellung im Verhältnis der *Übereinstimmung* ... 24
  - 1.3.2. *Apophantische* Als-Struktur in der *vorhandenen* Transformation der prädikativen Synthesis ... 27
- 1.4. Zwischenbilanz: Transzendente synthetische Grundsätze als Wesensbestimmung der Vorstellung ... 31

### **2. Vor-gestelltheit und Subjektivität ... 37**

- 2.1. *Ich denke* und dessen Substanzvorstellung in der Zeitbestimmung ... 39
- 2.2. Descartes' *Ego cogito* und Selbstvorstellung des *cogitare* ... 44
- 2.3. Subjektivität auf dem *Grund* der methodischen Vorgestelltheit ... 48
- 2.4. Die Welt als *res corporea* ... 51
- 2.5. Zwischenbilanz: *Ich denke* als Freiheit in der Neuzeit ... 56

### **3. Der Wille zur Macht und das Vor-stellen ... 61**

- 3.1. Fundamentalontologische Auslegung der nietzscheanischen Metaphysik ... 61
  - 3.1.1. Hermeneutisch-phänomenologische *Aus-einander-setzung* mit Nietzsches Denken ... 61
  - 3.1.2. Einbettung von Nietzsches Denken in den Rahmen der abendländischen Metaphysik ... 63
- 3.2. Nihilismus und Umkehrung des Wertsatzes der Selbstvorstellung ... 66
- 3.3. *Vor-stellen* des Willens zur Macht als Bedingung der Möglichkeit der Wertsetzung ... 70
- 3.4. Wirklichkeit (ἐνέργεια) als „Ursache der efficiens“ des Willens zur Vorstellung ...74
- 3.5. Zwischenbilanz: Wille zum Wertsatz als *Vor-stellen* im Sinn von *perceptio-appetitus* ... 77

### **4. Das Weltbild im verfügbaren Vorstellen und das technische Ge-Stell ... 81**

- 4.1. Welt als *Weltbild* im Sinn des verfügbaren Vorstellens ... 81
- 4.2. Das *Schema-Bild* im regelnden Vorstellungsverfahren ... 85
- 4.3. Welt als Substanz-Schema im *reinen Bild* ... 88
- 4.4. Das Ge-Stell als Verweigerung von Weltlichkeit der Welt ... 91
- 4.5. Zwischenbilanz: Technisches Weltbild als Ereignis im vergegenständlichten Vorstellungssystem ... 96

## ***Teil II. Zurückkehren zur Ἀλήθεια - Die Kehre zur Kunst als Verwindung des Ge-Stells ... 101***

### **5. Erschlossene Faktizität des Daseins als Wahrheitsphänomen: Ἀλήθεια im Sinne der hermeneutisch-phänomenologischen Synthesis ... 101**

- 5.1. Ursprungswissenschaft: Im Ausgang vom faktischen Leben ... 102
- 5.2. *Selbstausslegung* des Daseins im Sinn der Hermeneutik der Faktizität ... 109
- 5.3. *Seinkönnen* im Rahmen des phänomenologischen *Logos* ... 113

5.4. Zwischenbilanz: „*Dasein ist »in der Wahrheit«* ... 116

## **6. Entschlossenheit des Daseins als *Ek-sistenz* und Wille zur Macht als Kunst ... 122**

6.1. *Der Wille zur Macht als Kunst*, der Übergang zur Daseinsmetaphysik ... 124

6.2. Wille als *Entschlossenheit* des Sichbefehlens – Freiheit der *Ek-sistenz* ... 128

6.3. Gestimmtsein des Künstlers: „Drängendes Angenehmes“ innerhalb der offenen Grundbefindlichkeit ... 133

6.4. Rausch als entschlossene *Kraftsteigerung* zum eigentlichen Einheitszustand ... 137

6.5. Die Eigentlichkeit des Daseins als *das Willigere* in der Dichtung... 140

6.6. Zwischenbilanz: *Ek-sistente* Entschlossenheit des Daseins – Rauschgefühl im Schönen als *formschaffende Kraft* ... 144

## **7. Zur Freiheit der *ἀλήθεια*: Ereignis der Kunstwahrheit ... 148**

7.1. Phänomenologische Besinnung auf die nietzscheanische Ästhetik: Zur Zusammengehörigkeit der Kunst und der Wahrheit ... 148

7.2. Umwertung des „Zwiespalts“ zwischen Kunst und Wahrheit ... 152

7.3. Gleichnis des *Eidos*: Die Schönheit als das Erscheinen der Wahrheit ... 158

7.4. Ereignis der *ἀλήθεια* als „Lichtung“ der Kunst-Wahrheit ... 163

7.5. Zwischenbilanz: Freiheit der *ἀλήθεια* als ursprünglichstes Sein (Seyn) ... 167

## **8. *τέχνη* im Ereigniszusammenhang der bodenständigen *ἀλήθεια* ... 171**

8.1. Der poietische Ansatz: Das *Her-vor-bringen* der Bodenständigkeit ... 171

8.1.1. Phänomenologisch-seinsgeschichtliche Reduktion ... 171

8.1.2. Von *τέχνη* als künstlerisch-dichterischem Hervorbringen ... 174

8.2. *Her-vor-bringen* des *Eidos* als Spiel der Bildung der Unverborgenheit ... 178

8.2.1. *τέχνη* als Bildung der *ἀλήθεια* ... 178

8.2.2. Ereigniskontext der anfänglichen *Idee* in Bezug auf die transzendente Einbildungskraft ... 182

8.3. Das Bilden der schöpferischen Bodenständigkeit: Van Goghs „Bauernschuhe“ ...

**9. Schlussfolgerung – zur *Aletheia*: Anfang der Wendung zur Lebenswelt  
und zur Interkultur ... 195**

**Literaturliste ... 204**

## Einleitung

### i. Heideggers Besinnung auf das technisch-wissenschaftliche *Weltbild* in seiner hermeneutischen Situation

Heideggers Technikkritik und Kunstfrage gelten als zentrale Punkte in seinem sogenannten späten Denken.<sup>1</sup> Diese Themen stammen aber aus seinem Problembewusstsein der Seinsfrage seit seinem frühen Denken – zusammengefasst unter dem Schlagwort *Seinsvergessenheit*. Das bedeutet, die abendländische Metaphysik verfällt seit Plato in die „Vergessenheit des Seins“. Heidegger verfolgt in seinem *hermeneutisch-phänomenologischen* Denken durch verschiedene Aufgaben hindurch einen offensichtlichen Wunsch, dass eine solche schon lange vergessene und auf das Wesen des Seins weisende Ursprungsfrage wiederkehrt. Dieses Problembewusstsein der Seinsvergessenheit und ihrer Überwindung erstreckt sich weitergehend auf seine Überlegungen zur Technikkritik und zur Kunstfrage, insofern das Wesen des Verhältnisses zwischen der Vorstellung und der Aletheia (*Ἀλήθεια*) einen zentralen Schwerpunkt darstellt.

Den Kernpunkt des Zugangs zum Problembewusstsein der Seinsvergessenheit bildet in dieser Dissertation die heideggersche Analyse und „Destruktion“ des Themas *Vorstellung*. Heideggers „Vom Wesen der Wahrheit“ zufolge findet sich die Frage nach der Vorstellung zunächst im Verhältnis vom Aussagenden und Ausgesagten, d. h., „Die vorstellende Aussage sagt ihr Gesagtes so vom vorgestellten Ding, wie es als dieses ist. Das »so–wie« betrifft das Vor–stellen und sein Vor–gestelltes.“<sup>2</sup> Hier versteht Heidegger das *Vor–stellen* aus der phänomenologischen Perspektive unter *Entgegenstehenlassen* des Dinges, ohne den Ausgang in die »psychologische« und »bewusstseinstheoretische« Auffassung zu nehmen. Diese Darstellung „das Entgegenstehende“ gilt als das Gestellte im Sinn der „Offenheit eines Ent–gegen“, in der sich das Ding in sich als Ständiges und für uns als Ent–gegenstehendes zeigt.<sup>3</sup>

In den dreißiger Jahren erfasst Heidegger das *Vorstellungsdenken* eingehend als das, was sich von Platon bis Nietzsche entwickelt und heutzutage im bodenlosen

---

<sup>1</sup> Zum Beispiel Heideggers „Bremer vier Vorträge“ (1949) und „Die Frage nach der Technik“ (1955) beziehen sich auf das Problem der Technik.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“ (1930). In: *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S.184.

<sup>3</sup> Vgl. A. a. O., S. 184.

technisch-wissenschaftlichen „Weltbild“<sup>4</sup> erscheint. Mit der Thematik des Vorstellungsdenkens als technisches Weltbild enthüllt er die gegenwärtige Situation in den zeitgenössischen Phänomenen Deutschlands. Im selben Zeitraum führte Heidegger die Technikkritik weiter, woraufhin er sich nicht nur mit der Destruktion der neuzeitlichen wissenschaftlichen Wahrheitsauffassung, sondern auch mit der modernen Kunstfrage, z. B. van Goghs Gemälde, Nietzsches Wille zur Macht als Kunst, beschäftigte. Er übte deshalb sowohl Kritik an der Geschichtsentwicklung des Vorstellungsdenkens, an der Auffassung der Ästhetik als auch an der neuzeitlichen ideologischen Weltanschauung. Für ihn wurzelt die Seinsfrage essenziell in der zeitgenössischen Situation. In diesem Zusammenhang entwickelte sich sein frühes fundamentales Dasein zum völkischen, dichterischen und gemeinschaftlichen Dasein, während er damals nicht nur die Vorlesung über Nietzsche hielt, sondern damit auch seine eigene bodenständige *ἀλήθεια* ausdrückte.

Deutschlands historischer Werdegang war im europäischen Kontext des auslaufenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts komplex, z. B. beim Thema Entwicklung von Technologie und Industriegesellschaft, sowie dem politischen Streit zwischen Nationalismus, Kommunismus und Demokratie. Auf dem Gebiet der Philosophie gab es immer wieder Fragen zu Subjekt-Objekt-Beziehungen, zur Auseinandersetzung zwischen deutschem Idealismus, Neukantianismus, Marxismus, Pragmatismus usw., während Nietzsche inzwischen den Tod Gottes und den Willen zur Macht thematisierte. Die Behandlung der obigen Probleme zog sich bis in die Zeit Heideggers und erstreckte sich mit Husserl bis zum globalen, sogenannten technologischen *Weltbild*, zur Krise der Wissenschaft. Mittlerweile begründete Husserl die Phänomenologie und rief die Krise der europäischen Wissenschaften aus. Etwa zeitgleich revolutionierte „DADA“ (auch Dadaismus genannt) auf dem künstlerischen Gebiet der Avantgarde die abendländische traditionelle Kunst. Angesichts dieser vielfältigen Entwicklungen stellt sich die folgende Frage zum Thema: Warum beschäftigt sich Heidegger mit der Problematik des technischen Weltbilds und wendet sich zur nietzscheanischen Kunstfrage in Bezug auf das Verhältnis zwischen Vorstellung und *Aletheia* (*Ἀλήθεια*)? Ist in der Thematik der Überwindung der Metaphysik das Weltbild die Gefahr und die nietzscheanische

---

<sup>4</sup> Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes“. In *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. S. 87.

Wendung zur Kunst das Rettende?

Nachdem Zarathustra 1883 den Berg hinab gegangen, das Wort „Gott ist tot“ ausgerufen und den emporkommenden Nihilismus vorausgesagt hatte, trug Heidegger dieses 1936 bei seiner Vorlesung über Nietzsche nochmals vor. Zeitlich liegen ca. 50 Jahre zwischen Nietzsches Text und Heideggers Interpretation als „Aus-einander-setzung“. Besteht hier ein innerer Zusammenhang zwischen der Interpretation von Nietzsches Denken und einer sogenannten „Kehre“ Heideggers, wie sie nach Erscheinen seines eigenen Werkes *Sein und Zeit* offensichtlich wird? Besteht außerdem eine weitere Kausalität zwischen Heideggers Kunst- und der Wahrheitsfrage auf ihrem phänomenologischen Standpunkt und dem Willen zur Macht von Nietzsches Philosophie?

In den Jahren 1919/20 nannte Heidegger in der Vorlesung an der Universität Freiburg die Phänomenologie die *Ursprungswissenschaft*. Das heißt, dass es die Aufgabe der Phänomenologie ist zuerst vom „Ursprung“ auszugehen, der im heideggerschen Sinn *das Leben an und für sich* ist.<sup>5</sup> Durch die Logik, die Paradoxie und die Ordnung der Begriffe lässt sich das konkrete, lebendige, faktische Leben schrittweise thematisieren. Heidegger bezeichnete später den Begriff des faktischen Lebens als das *Dasein* in seiner Fundamentalontologie, in der die Zeitlichkeit und die Geschichtlichkeit als die wichtigen Horizonte der Seinsauslegung des Daseins dargestellt werden. Bis 1936 beschäftigte sich Heidegger wiederum im Vorlesungstext von „Der Wille zur Macht als Kunst“ mit den Begriffen Leben und Wille von Nietzsche. Darin behauptet er, diese „Aus-einander-setzung“ mit Nietzsches Denken sei die eigentliche Sache des Denkens. Die Überlegungen zwischen dem phänomenologischen, faktischen Leben und der Lebensanalyse Nietzsches weisen einen Schwerpunkt auf: Heidegger führt durch die Wiederholung der Lebensfrage einerseits seine Seinsfrage erneut auf die *Ursprünglichkeit* zurück, andererseits setzt er die Destruktion der abendländischen Metaphysik als Weltbild fort. Um dieses metaphysisch-endzeitliche Denken zu vollenden, vollzieht Heidegger einen entscheidenden Schritt in der Diskussion über den Willen zur Macht bei Nietzsche. Durch die Analyse des Willens zur Macht beurteilt er die ganze abendländische Metaphysik von Platon bis Nietzsche als „die mit den Werten als den

---

<sup>5</sup> Martin Heidegger, „Grundprobleme der Phänomenologie“. In *Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. S. 1.

Gesichtspunkten vorstellende Metaphysik“<sup>6</sup>. Er meint weiterhin, dass das faktische Leben als das Sterbliche *noch wollender* sein sollte, indem das Dasein sich im Ruf des Gewissens *entschließt* und sich mutig in der besonderen Situation der Wahrheit *entwirft*.<sup>7</sup> Dieses Wollen ist nämlich der Übergang zum sogenannten *ekstatischen* Zustand des existierenden Menschen. Eine solch spezielle Situation, die in *Sein und Zeit* als die *existenzielle räumliche* Bedeutung des *je möglichen entschlossenen Daseins* erfasst wird<sup>8</sup>, erklärte Heidegger in den 30er Jahren anhand verschiedener Begriffe, wie z. B. Staat, Werksein des Kunstwerkes, Offenheit des Seins, Dasein/Wir und so weiter. Mit solchen Begriffen und Aussagen griff er damals sogar über die völkische und politische Gemeinschaft in die Politik während des Zweiten Weltkriegs ein.<sup>9</sup>

## ii. Phänomenologische Reduktion im Rahmen der Seinsfrage

Es ist unbestreitbar und allbekannt, dass Heideggers hauptsächlicher Schwerpunkt des Denkweges in der Frage nach dem „Sein“ liegt. Nach dem thematisierenden Begreifen von Platon und Aristoteles veränderte sich diese Seinsfrage, das Grundthema des griechischen Gedankens, Heidegger zufolge immer wieder, und ist von da an dauerhaft verdunkelt, sodass man bis jetzt keine eigentliche Bedeutung des Seins erkennen kann. Heidegger meint, diese Frage nach dem Sinn von Sein ist nur in der Explikation des Daseins auszuarbeiten. So heißt es bei ihm: „Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.“ (SZ, S.12.) Diese Denkrichtung vom Dasein geht vom faktischen Leben aus, welches den Schwerpunkt der früheren Ursprungswissenschaft Heideggers bildet. Doch je konkreter man Heideggers Seinsfrage hinterfragt, desto unbestimmter ist die *transparente* Begriffsdefinition des

---

<sup>6</sup> Martin Heidegger, „Nietzsches Wort »Gott ist tot«“ (1943). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. S. 228.

<sup>7</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: M. Niemeyer, 1963. S. 297-299.

<sup>8</sup> Martin Heidegger: *SZ*. A. a. O., S. 299.

<sup>9</sup> Wie Heideggers Formulierungen zeigen: „Eine wesentliche Weise, [...] ist die staatsgründende Tat.“ (UK, S. 50.), „Den Griechen ist die Wissenschaft ist nicht ein »Kulturgut«, sondern die innerst bestimmende Mitte des gan-zen volklich-staatlichen Daseins.“ (GA 16: 110), „[...] die einfachen und wesentlichen Entscheidungen im Ge-schick eines geschichtlichen Volkes“ (UK, S. 37.), und „Im wesenhaften Streit jedoch heben die Streitenden, das eine je das andere, in die Selbstbehauptung ihres Wesens.“ (UK, S. 38.) Vgl. Martin Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (1935/36). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. Und „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“ (1933). In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910 – 1976* (GA 16), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

Seins einfach und schnell zu begreifen, denn „es bleibt (...) selbst naiv und undurchsichtig“<sup>10</sup>, insbesondere in den überlieferten ontologischen Fragen. Außerdem lehnte Heidegger es selbst in seinem frühen Werk ab, diesen „Begriff“ zunächst auf die Art und Weise des *Was-sein* (essentia) zu definieren. Wie heißt es bei ihm in *Sein und Zeit*: nicht auf das „Was“ – das ist in der Art und Weise der traditionellen Logik nicht zu definieren.<sup>11</sup>, sondern auf das „Wie“<sup>12</sup> kommt es an. Denn das „Sein“ sei nicht irgendein konkretes Seiendes, sondern die „Entfaltungsweise“ des Seienden. Das Sein sollte sogar nicht als ein Begriff im abstrakten Sinn betrachtet werden. Das Sein beschreibt weder einen allgemeinsten noch selbstverständlichen oder undefinierbaren Begriff. Auch berührt der Terminus der „Totalität“<sup>13</sup> nicht den zentralen Sinn des Seins, weil im Sein Identität und Differenz nicht gegen einander stehen. Sondern der eigens entfaltete Sinn von Sein liegt in der Fragestellung des Seinsverständnisses selbst, denn „wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis.“<sup>14</sup> Dieses kritische und radikale Seinsverständnis macht für Heideggers Leser die Schwierigkeit aus, den Sinn von Sein zu verstehen.<sup>15</sup>

Heidegger möchte vor allem das Problem der Methodik im Zusammenhang mit der „Seinsfrage“ aufklären. Für ihn muss die Vorgehensweise zuerst überprüft oder erneut aufgebaut werden, weil die echte Seinsfrage und Handhabung identisch sind, dann wird die Thematik des Seins erst richtig zugänglich. Aus diesem Grund ist es nicht schwer zu verstehen, dass Heidegger in seiner frühen Zeit „schicksalhaft“<sup>16</sup> den Weg der Phänomenologie Husserls geht. In dieser Phase akzeptierte Heidegger nicht nur die phänomenologische Grundstellung Husserls: „zu den Sachen selbst“, sondern

---

<sup>10</sup> Martin Heidegger: SZ. S. 11.

<sup>11</sup> Martin Heidegger: SZ. S. 4.

<sup>12</sup> Martin Heidegger: SZ. S. 27.

<sup>13</sup> Zum Beispiel versteht Adorno das Sein unter dem Begriff der „Totalität“ der Logik. „Da aber jene Totalität sich gemäß der Logik aufbaut, deren Kern der Satz vom ausgeschlossenen Dritten bildet, [...] Widerspruch ist das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität; [...]“ Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966, S. 15.

<sup>14</sup> Martin Heidegger: SZ. S. 5.

<sup>15</sup> Die Überzeugung von F.-W. v. Herrmann: „Nach fast fünfzig Jahren ist *Sein und Zeit* [...] noch kaum in einer dem Anspruch des Werkes voll entsprechenden Weise angeeignet worden.“ Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985. S. 12. Zitat aus Günter Figal, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main: Anton Hain, 2000. S. 11.

<sup>16</sup> Vgl. Günter Figal, *Zu Heidegger – Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2009. S. 37.

übernahm auch seine radikale Kritik an der traditionellen Methodik: von der psychologistischen Logik zur transzendentalen „deskriptiven“ Logik.<sup>17</sup> Er beschäftigte sich mit der Phänomenologie aber nicht als vorhandene philosophische Richtung, sondern als „Möglichkeit“ der Philosophie.<sup>18</sup> Bei der Übernahme des Mottos „zur Sache selbst“ verankerte Heidegger, wegen dieser derartigen methodischen Reduktion, seinen Standpunkt in der Thematik des Lebens und vertrat ihn im Problembewusstsein der phänomenologischen Seinsfrage. In diesem Anfangspunkt konstatiert Heidegger, die bisherige gegenwärtige Philosophie habe die Fähigkeit verloren, die ursprüngliche Frage nach dem Sein zu ergründen, die aber für den eigentlichen Philosophen als das wichtigste philosophische Problem gilt, wie zum Beispiel Platons Eidos, Aristoteles' Ursache oder Kants Transzendenz. Heidegger bezeichnet die bisherige Situation der Philosophie als die *Vergessenheit des Seins*. Die Folge ist die sogenannte *Bodenlosigkeit* des Geistes, in der sich die gegenwärtige Situation des Denkens befindet, der Nietzsches Urteilsspruch *Nihilismus* entspricht. Stattdessen beherrscht das technische wissenschaftliche Vorstellendenken die Neuzeit, das die Welt als verschiedenartiges und entfremdetes Bild vor uns legt und den Menschen zum vorstellend-herstellenden Individuum werden lässt.

Dieses neuzeitliche Weltbild kommt jedoch nicht plötzlich auf, sondern hat seine Wurzel in der überlieferten Tradition der abendländischen Metaphysik. Damit beschäftigt sich Heidegger mit Hilfe der *Destruktion* und fasst sie am Ende zu einem Schlüsselbegriff zusammen, nämlich das Denken des *Vor-stellens*. Dies gilt bei Heidegger als ein entschiedener Leitfaden des Entwicklungsprozesses der abendländischen Seinsgeschichte und verursacht den technologischen und bodenlosen Zustand des Geistes in der Gegenwart. Dass das Sein des Seienden in der Neuzeit das Vor-stellen bezeichnet, besagt, dass es sich bei der Seinsfrage nicht etwa um ein transzendentes Seiendes außerhalb oder jenseits der Welt handelt, sondern es darum geht, wie das Seiende in seinem anwesenden Sein auf gewisse Weise bestimmt oder betrachtet wird.

---

<sup>17</sup> Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Günther Neske, (1963), 1994. S. 68.

<sup>18</sup> Vgl. A. a. O., S. 67.

### iii. Zurückkehren zur *Ἀλήθεια* und Verwindung des Ge-Stells

Das Wort „Sein“ erfuhr seit dem griechischen Zeitalter von Plato und Aristoteles in seinem Sinn eine wesentliche Veränderung. Das Sein – für Aristoteles ursprünglich der sich zeigende Sinn der *Φύσις*<sup>19</sup> bedeutend – wird nachfolgend entweder als Ding, Elementares, Gegenstand, Bewegtheit oder Kausalität bezeichnet, indem also das Sein nur entweder im Sinne des Seienden oder des abstrakten Prinzips behandelt wird. Diese Umdeutung des aristotelischen Denkens ist jedoch nicht unbedeutend, sondern eine Schlüsselstelle in Heideggers Argumentation. Im Bereich der Metaphysik wird die Frage nach dem Sein von da an nur auf der Ebene der *Metaphysica specialis* verstanden, in der das Sein entweder als Gegenstand der Theologie, der Kosmologie oder der Psychologie gilt. Diese Behandlung der Seinsfrage verdeckt das ursprüngliche unmittelbare Verhältnis zwischen dem Sein und dem Menschen und übersieht die Frage nach dem Seienden im allgemeinen (*Metaphysica generalis*); so lässt sich das nicht menschliche Seiende als Entgegenstehendes vor oder über oder hinter den Menschen stellen und auf die Vorstellungsweise in Form einer logischen Subjekt-Objekt-Relation festlegen. Dieses bestimmte metaphysische Denken gilt bei Heidegger als der Schwerpunkt des Denkens des Vorstellens. Bei Kant ist der Wesenscharakter des Vorstellens besonders offensichtlich thematisiert. Um die Grundlegung der Metaphysik wieder herzustellen, sucht Kant nach einer neuen methodischen Basis *der synthetischen Urteile a priori*, deren Effekt und Gültigkeit schon im Vorbild der Mathematik und Physik liegen. Kants Wahrheit bildet sich aus der transzendentalen Urteilstheorie und der Richtigkeit der Übereinstimmung. Und diese Übereinstimmung kennzeichnet genauer die ihr innewohnende Eigentümlichkeit der Vorstellungswahrheit und bildet sich mit der neuzeitlichen technisch fundierten Wissenschaft heraus. In der Entwicklung zwischen Aristoteles und Kant wirkt ein noch sehr wichtiges Mittel des Denkens, und zwar Descartes' *ego cogito*. Gerade auf der Grundlage der Subjektivität von *ego cogito* bekommt das Denken des Vorstellens die Sicherheit und die Gewissheit.

Diesen Trend der Entwicklung der Vorstellung nahm Nietzsche in seiner Zeit wahr und reagierte mit dem Begriff Nihilismus. Er konstatierte, dass Nihilismus die

---

<sup>19</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 28. und Martin Heidegger, „Vom Wesen und Begriff der *Φύσις*. Aristoteles, Physik B, 1“ (1939). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 239 ff.

Situation des modernen Geists als das *Sichentwerten* der obersten Werte zusammenfasst, und er rief mit dem Übermenschlichen und dem Willen zur Macht dazu auf, den Nihilismus zu überwinden. Doch Heidegger sieht Nietzsches Denken ebenfalls in den Platonismus eingebettet und geht davon aus, dass seine These des Willens zur Macht als Wertsetzung das Vorstellungsdenken sogar verstärkt, insofern dabei der nietzscheanische subjektivistische Wille zur Macht und Descartes' *ego* dieselbe metaphysische Quelle haben.

Im Kontext dieser Entwicklung des Vorstellungsdenkens im neuzeitlichen technischen Weltbild wendet sich Heidegger der Kunst zu. Kunst wird zunächst aus Heideggers Sicht nicht als ästhetisches Erlebnis betrachtet, in dem die eigentliche Kunst zu einem Ende kommt. Diese Beurteilung stammt aus einer Formulierung Hegels in seiner Vorlesung zur Ästhetik: „In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes.“<sup>20</sup> Dieser Untergang der Kunst im Bereich des ästhetischen Erlebnisses ist nach Heidegger verwurzelt in der abendländischen Metaphysik der Vorstellung, bei der der Geschmack des Gegenstands schon in der Struktur des *Entgegenstehenlassens* des Bewußseins liegt und dann im Gemütszustand Lust, Annehmlichkeit, Reize, Sinnenurteil, usw. vorkommt. Doch wenn solch ein ästhetisches Erlebnis nicht mehr als das wahre Wesen der Kunst gilt, dann bleibt die Frage, warum das so ist und was das Wesen der Kunst dann ausmacht? Damit verbunden ist die Frage nach dem eigentlichen Ursprung der Kunst. Heideggers Lösung ist: die Kunst mit der Frage nach der Wahrheit zu verbinden. Diese Kunstwahrheit ist, gegenüber der ästhetischen Wahrheit bei Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), das *Sichereignen der Ἀλήθεια*, welches die Verborgenheit des in der Welt anwesenden Seienden in die Unverborgenheit bringt. Das bedeutet, das ursprüngliche „umweltliche“ Verhältnis von Ding und Mensch zeigt sich im Streit der Wahrheit zwischen Lichtung und Verbergung im hervorragenden „Sprung“<sup>21</sup> (Kunst). Das ist die Bestimmung der Kunst im Sinne der heideggerschen Phänomenologie.

Die Kunst ist insofern die Verwindung des technischen Weltbilds als Ge-Stell, indem sie als das rettende Innere in der Gefahr der Erscheinungsform des Ge-Stells fungiert.

---

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik: erster und zweiter Teil*. [Hrsg.] Bubner, Rüdiger. Stuttgart: Reclam, 1989. S. 50.

<sup>21</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 64. Hier erklärt Heidegger, dass die Kunst wesentlich auf die Anstiftung des Streites der Wahrheit und die Stiftung als Anfang bezogen ist.

Die Kunst im Sinne der Kunstwahrheit bringt nicht nur das Vorstellungsdenken zu seiner Wurzel (transzendente Einbildungskraft) und damit in die weite und ursprüngliche Lebenswelt (Dasein), sondern liefert deshalb auch das Bestellbare im technischen herausfordernden Ge-Stell zu seiner öffnenden Möglichkeit ab, und zwar zum ersten Gefüge der Vorstellungsweise im Sinn des Werkschaffens. Der erste Name dieser Art der Kunst war *τέχνη*, das ursprüngliche Wesen der Technik. *τέχνη* beschreibt im griechischen Zeitalter das Hervorbringen von etwas, das als Entbergen gilt, welches die Wahrheit im Scheinenden schafft. Deswegen ist die Kunst in Bezug auf die Verwindung der Technologie das Rettende und das Wahrende, das „ein her und vor-bringendes Entbergen [ist] und darum in die *ποίησις* gehört.“<sup>22</sup> In diesem Zusammenhang entstammt die Kunst nicht dem künstlerischen Handwerk und es geht auch nicht einfach um ein ästhetisches Erlebnis im Kontext der Subjektivität<sup>23</sup>, sondern sie ist das ursprünglichste Ereignis des Entbergens (*Ἀλήθεια*) und fungiert als das *reduzierende Wahrende* in allen anderen Entbergungen des vorgestellten Bestellens und des technischen Ge-Stells.

Im Folgenden wird darüber diskutiert, wie sich diese Vergessenheit des Seins nach Heidegger in der Entwicklung von Platon, Kant, Descartes und Nietzsche modifiziert, z. B. als Nihilismus und Weltbild des Vor-stellens, und wie Heidegger die Kunst als Verwindung des technischen Vorstellungsdenkens einschätzt. Im ersten Teil der Dissertation wird anhand von VIER Themen erörtert, auf welcher Basis der Metaphysik und der Methodik die Grundstellung der neuzeitlichen Technik als Ge-Stell steht. Aus der heideggerschen Auseinandersetzung mit Kant und Descartes lässt sich entnehmen, dass die transzendente Synthesis im Sinn der Subjektivität dem Wesen des Weltbilds zugrunde liegt und den ontologischen Grund der neuzeitlichen Technik kennzeichnet. Diese Betrachtung kommt zu dem Schluss, dass Heidegger die Grundstellung der Metaphysik Nietzsches in seine phänomenologische Destruktion überführt und dadurch mit der Geschichte der Subjektvorstellung seit Platon bis Descartes in Verbindung bringt. Mit der heideggerschen Beurteilung „das Ende der abendländischen Metaphysik“ wird Nietzsches Wertphilosophie im Platonismus

---

<sup>22</sup> Martin Heidegger, „Die Frage nach der Technik“ (1953). In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. S. 34.

<sup>23</sup> Zusammenfassend spielt der Künstler oder der Mensch beim späten Heidegger in der Frage nach der Kunst als Ereignis des Entbergens eine geringere Rolle, da dieses Ereignis nicht von Menschen aktiv produziert wird, sondern umgekehrt der Mensch daraus schöpft.

eingebettet, und sein *Perspektivismus* gilt unter anderem als eine letzte Art der Vorstellung. Diese abendländische Geschichte der Vorstellung bildet das metaphysische Wesen des Weltbildes.

**1. *Vorstellungs-Wahrheit* im transzendentalen synthetischen Horizont**

**2. Vor-gestelltheit und Subjektivität**

**3. Der Wille zur Macht und das Vor-stellen**

**4. Das Weltbild im verfügbaren Vorstellen und das technische Ge-stell**

Der zweite Teil meiner Dissertation beschäftigt sich mit Heideggers Wendung zur Kunst. Der Diskurs arbeitet den Zusammenhang zwischen der Vorstellungskritik, in der sich die ontologische Quelle des Vorstellungsdenkens enthüllt und der ursprünglichen Wahrheit, und zwar *Ἀλήθεια*, heraus, insofern sie durch die phänomenologische Kunstfrage in Auseinandersetzung mit der nietzscheanischen Ästhetik als die ursprüngliche *Unverborgenheit* offenbar wird. Unter den oben stehenden Aspekten ist im Folgenden dargelegt, wie Heidegger den Begriff *Ἀλήθεια* einerseits anhand von VIER Themen der Kunstfrage erläutert und sich dadurch andererseits auf die Verwindung der Technikprobleme besinnt.

**5. *Erschlossene Faktizität* des Daseins als Wahrheitsphänomen: *Ἀλήθεια* im Sinne der hermeneutisch-phänomenologischen Synthesis**

**6. *Entschlossenheit* des Daseins als *Ek-sistenz* und Wille zur Macht als Kunst**

**7. Zur Freiheit der *ἀλήθεια*: Ereignis der Kunstwahrheit**

**8. *τέχνη* im Ereigniszusammenhang der bodenständigen *ἀλήθεια***

## ***Teil I. Kritik der Vorstellung und des technischen Weltbilds***

### **1. *Vorstellungs-Wahrheit* im transzendentalen synthetischen Horizont**

#### **1.1 Heideggers Frage nach der *Metaphysica generalis* als Grundlegung der Problematik der Endlichkeit (im Kantbuch)**

Mit der Frage nach der Metaphysik übt Heidegger in seinen Überlegungen zu Kants metaphysischem Problem zunächst Kritik am Namen der Metaphysik von seiner bibliothekarisch ordnenden Bedeutung her. Dieser ergibt sich aus der Reihenfolge von Schriften des Aristoteles „als Sammelname für diejenigen Abhandlungen des Aristoteles, die den zur »Physik« gehörigen nachgeordnet sind“.<sup>24</sup> Aus Heideggers Sicht führt dieses buchtechnische Unterscheidungskriterium jedoch zu einer fraglichen Auslegung der philosophischen Bedeutung des aristotelischen Denkens. Es folge daraus, so Heidegger, dass die *Meta-physik* daher als eine Wissenschaft gelte, „die gleichsam außer dem Gebiete der Physik, jenseits derselben liegt.“<sup>25</sup> Derartige Gedankengänge beziehen sich auf das Wissen, welches sich durch bloße Begriffe über Erfahrungen erhebt. Sobald jedoch weder Nachweise noch Überprüfungen dieses Wissens in der Erfahrung vorgenommen werden können, gerät die Metaphysik – insbesondere aufgrund des großen Einflusses der Theologie – in die Krise des Dogmatismus. Dagegen geht Heidegger davon aus, dass die Metaphysik bei Aristoteles ursprünglich nicht von der Physik getrennt gewesen sei, sondern beide gehörten zusammen, „[...]“, da Metaphysik ebenso sehr »Physik« ist als die Physik »Metaphysik«<sup>26</sup>. Insofern sich die Metaphysik auf die Erkenntnis über das Gefüge des Seienden im Ganzen bezieht, enthält sie das Wissen von der φύσις (Natur), im wesentlichen Sinne »Physik«. Deshalb stehen die Prinzipien der Metaphysik nicht außerhalb der Physik, sondern ermöglichen vielmehr ihre Erfahrungen.

---

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. S. 6.

<sup>25</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 7.

<sup>26</sup> Martin Heidegger, „Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1“ (1939). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 242.: „Die aristotelische »Physik« ist das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie. Vermutlich ist es aber in seinen acht Büchern nicht einheitlich entworfen und zur selben Zeit entstanden; diese Fragen sind hier gleichgültig; überhaupt hat es wenig Sinn zu sagen, die »Physik« gehe der »Metaphysik« voraus, da Metaphysik ebenso sehr »Physik« ist als die Physik »Metaphysik«.“

Die heideggersche Bestimmung der Metaphysik wird anschließend mit Kants Metaphysikproblem verknüpft.

Um das Problem der Metaphysik zu lösen, wechselt Kant von der Fragestellung „Ist überall Metaphysik möglich?“ zu „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Für ihn kann die Metaphysik, die zur „Natur des Menschen“ gehört, als solide Basis erhalten bleiben, sofern sie sich „in positiver Weise“<sup>27</sup> durch die Kritik der reinen Vernunft überprüfen lässt. Angesichts dieser ständig im Dogmatismus verwickelten „Königin der Wissenschaften“ will Kant das Gericht der Kritik der reinen Vernunft einsetzen, um die Frage „Ist überall Metaphysik möglich?“ zu beantworten. Wegen des ständigen Scheiterns aller Versuche an der Erklärung ihrer objektiver Erkenntnis-Gültigkeit ist es notwendig, die Frage nach der inneren Möglichkeit der Metaphysik aufzuklären. Der kantische Ansatz zur Lösung der Infragestellung der Metaphysik führt über die Erfahrung des Besonderen hinaus. Daraus ergibt sich die reine rationale Erkenntnis des „Allgemeinen“ am Seienden. Dass die Frage nach der inneren Möglichkeit der *Metaphysica specialis* zur Frage nach dem, was die Erkenntnis des Seienden als Seiendes ermöglicht, zurückführt, zeigt sich für Heidegger als eine *vorgegebene apriorische Konstruktion*. Diese wirft zugleich die nächste Frage auf, nämlich nach der inneren Möglichkeit der Ontologie, also nach dem Wesen der *Metaphysica generalis*. Bei Heidegger heißt es: „[D]ieser vorgängige Seinsplan des Seienden“.<sup>28</sup> Aus Heideggers Perspektive hat Kant die Frage nach der seit Aristoteles überlieferten Metaphysik insofern erschüttert, als er ihr durch die *Kritik der reinen Vernunft* ein methodisches Fundament zu geben versucht. Diese Erschütterung sei der ursprünglichen Bedeutung der „Metaphysik“ Aristoteles entsprechend. Aus der daraus folgenden Auflockerung des

---

<sup>27</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. [Hrsg.] Theodor Valentiner, Leipzig: Meiner, 1991. B XIII. „Aber was ist denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenschaft mit einer solchen durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik, zu hinterlassen gedenken?... Dieser aber wird alsbald positiv, wenn man inne wird, dass die Grundsätze, mit denen sich speculative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der That nicht Erweiterung, sondern, wenn man sie näher betrachtet, Verengung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, [...]“. Die Kritik der reinen Vernunft ist nicht nur von negativer Bedeutung, den Grund der überlieferten Metaphysik zu erschüttern, sondern auch von positiver Bedeutung, sie auf den neuen sicheren Standpunkt zu stellen und dann die Erkenntnis zu erweitern. Siehe auch die Anmerkung und die Diskussion in: Hans Feger, *Die Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers*. Heidelberg: Universitätverlag C. Winter, 1995. S. 8 f.

<sup>28</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 11.

metaphysischen Verständnisses schließt er, dass die Metaphysik als die „erste Philosophie“, die Aristoteles als eigentlich Philosophie bezeichnet hat, einen Doppelsinn bekomme: Sie sei nicht nur Erkenntnis des Seienden als Seiendes, sondern auch Erkenntnis des Seienden im Ganzen. Und erstere gelte als *die Metaphysica specialis*, die sich auf das Universum, alles Seiende als solches beziehe, und letztere als *die Metaphysica generalis*, die sich mit dem Seienden im Allgemeinen als Forschungsgegenstand beschäftige.<sup>29</sup>

Nun wird die Frage „*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*“ zum Leitfaden für das Problem der Metaphysik. Als Vorbild für Kants *synthetisches Urteil a priori* dienen die Mathematik und die Physik. Sie verfügen über die apriorische synthetische Notwendigkeit - ohne sich aus (empirischen/sinnlichen) Erfahrungen abzuleiten - indem sie umgekehrt bestimmen, welche Vernunftprinzipien Erfahrung überhaupt ermöglichen, so dass das Forschungsverfahren schon im Plan des Gegenstandsbereichs vorausgehend gesetzt wird. Nach beständigen Gesetzen und Prinzipien a priori fordern sie die Natur, auf ihre gestellten Fragen zu antworten. Dieses apriorische Verhältnis reiner Mathematik und Naturwissenschaft zu ihrem Gegenstand wird von Kant im Bereich der Philosophie entwickelt. Dieser vorher entworfener Plan ist bei Heidegger bestimmt als das vorgängige Verstehen der Seinsverfassung, die auf die eine gewisse bestimmte Methode im Verhältnis zum Seienden vorgegeben ist, und gehört deshalb zu einer Art der ontologischen Erkenntnis.<sup>30</sup> Denn die mathematische Naturwissenschaft liefert einen Hinweis auf das grundsätzliche Bedingungsverhältnis zwischen ontischer Erfahrung und ontologischer Erkenntnis im Sinne der neuzeitlichen Metaphysik. Diese Erläuterung Heideggers bestärkt uns in der Auffassung, dass ein solches vorgängig gegebenes Verfahren der Vergegenständlichung einen wesentlichen Bezug zum *synthetischen Urteil a priori* Kants hat. Dessen „oberste Grundsätze“ sind nichts anderes als die ursprüngliche

---

<sup>29</sup> Vgl. das Vorwort in *Sein und Zeit*. Vgl. auch Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“: zur „zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991. S. 21.: „Die Wendung »Sinn von Sein« besagt zunächst soviel wie: das Sein als Sein, das Sein als solches, das Sein selbst in seinem ihm eigenen Sinn – im Unterschied zur Frage nach dem Seienden als dem Seienden, d. h. nach dem Seienden in seinem Sein.“

<sup>30</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 11.

Bildung der transzendentalen Struktur des „*Entgegenstehenlassens*“<sup>31</sup>: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil a priori.“<sup>32</sup> Doch Heidegger beurteilt Kants *Kritik der reinen Vernunft* nicht einfach identisch als eine Art Theorie der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erfahrungsbedingungen und -möglichkeiten, obwohl Kant sie als ein „wirklich“ vorbildliches Beispiel nimmt<sup>33</sup>, sondern als eine Frage nach der „der inneren Möglichkeit der Metaphysik“.<sup>34</sup> Aus diesem Grund geht Heidegger davon aus, dass das *synthetische Urteil a priori* tatsächlich eine Art der ontologischen Erkenntnis sei, die als die *Metaphysica generalis* das Seiende als solches überschreite und das Seiende im Ganzen, das Sein des Seienden transzendental bestimme. Solch eine transzendente Erkenntnis ist die ontologische, gegenüber der epistemologischen, insofern die apriorische Synthesis im kantischen Sinn als die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses beleuchtet wird. Die Seinsverfassung des Seienden, nach der Anmerkung Otto Pöggelers, „betrifft das Überschreiten (Transzendenz) der reinen Vernunft zum Seienden, sodass sich diesem jetzt allererst als möglichem Gegenstand Erfahrung anmessen kann.“<sup>35</sup> Bei Heidegger heißt es: *Grundlegung der Metaphysik als Enthüllung des Wesens der Ontologie ist „Kritik der reinen Vernunft“*.<sup>36</sup> Und eine solche kantische ontologische Erkenntnis zeigt das wesentliche Verhältnis zur

---

<sup>31</sup> Ein Terminus Heideggers. In seiner Interpretation von Kants Frage nach der Endlichkeit der Erkenntnis liegt das endliche Wesen der Erkenntnis an der Bedingung der Möglichkeit dessen, was so etwas wie Seiendes selbst entgegenstehen kann. Heidegger nennt es als ein „Grundvermögen einer entgegenstehenlassenden Zuwendung-zu ...“. Vgl. Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 71.

<sup>32</sup> Immanuel Kant: *KdrV*. B 197 f.

<sup>33</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird Auftreten können*. Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1878. S. 14: „Hierin würde sie [Metaphysik] aber nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; [...]“ und S. 24: „Es trifft sie aber glücklicher Weise, dass, ob wir gleich nicht annehmen können, dass Metaphysik als Wissenschaft wirklich sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, dass gewisse reine synthetische Erkenntnisse a priori wirklich und gegeben seien, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die theils apodiktisch gewiss durch bloße Vernunft, theils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden.“

<sup>34</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 2.

<sup>35</sup> Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Grunther Neske, (1963), 1994. S. 83.

<sup>36</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 15.

inneren Möglichkeit des vergegenständlichenden Forschungsverfahrens im Bereich der mathematischen Naturwissenschaft.

Heideggers hermeneutischer Zugriff auf Kants *Erste Kritik* gilt jedoch als umstritten. Heidegger erläutert das Problem der Metaphysik Kants aus einer bestimmten Perspektive der Ontologie, *Mataphysica generalis*. Das widerspricht aber den sogenannten traditionellen Auffassungen, z. B. der Epistemologie oder empirischen Psychologismusinterpretation. Laut Hermann Cohen, Begründer der Marburger Schule, liegt das Grundproblem der *Ersten Kritik* Kants in der Epistemologie, welche ihr Hauptthema mithilfe der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis begründet.<sup>37</sup> Heidegger versucht jedoch, von Kant ausgehend, „nicht mehr »subjektivitätsphilosophisch«<sup>38</sup> zu denken. Der kantische Gedankengang zur Metaphysik wird von Heidegger in existenzial-ontologischer Perspektive als eine ontologische Erkenntnis bezeichnet, weil das Erkenntnisverhalten zum Seienden schon immer in einer gewissen Seinsverfassung liegen müsse. Die *eigentliche* Metaphysik bezieht sich sinngemäß auf die „Enthülltheit der Seinsverfassung des Seienden, der ontologischen Wahrheit“<sup>39</sup>, die der Offenbarkeit des Seienden, der ontischen Wahrheit, zugrunde liegt. Diese Grundverfassung ist demnach bereits *vorgängig vor* dem Erkenntnisverhalten zum Gegenstand gegeben, d. h., dass eine apriorische Erkenntnisweise als Erkenntnisstruktur grundsätzlich bereits auf der *Übereinstimmung* einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande basiert. Diese apriorische Erkenntnisweise kann einerseits überhaupt nicht aus der Erfahrung kommen, andererseits aber Erfahrungsurteile ermöglichen. Sie entstammt nur „aus reinem Verstand und reiner Vernunft“<sup>40</sup>. Kants „Kopernikanische Wende“ wird deshalb ausgelegt als das Zurückführen von der Frage

---

<sup>37</sup> Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Cassirer, 1918. S. 414.: „Aber eine Psychologie des Erkennens hat er nicht geben wollen, und weil die Gefahr bestand, in der psychologischen Theorie den Schwerpunkt der Frage zu erblicken, hat er gerade die Deduktion neubearbeitet. Aber auch hier hat er die Termini seiner psychologischen Analyse kurz erwähnt und somit beibehalten. In der Tat hat er aller Psychologie des Erkennens den Weg gewiesen. Nur ist es schlechterdings falsch, die kantische Antwort auf diese Frage in der transzendentalen Ästhetik zu suchen.“

<sup>38</sup> Günter Figal, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main: Anton Hain, 2000. S. 18.

<sup>39</sup> Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. S. 83.

<sup>40</sup> Immanuel Kant: *Prolegomena*. S. 14. Kant vertritt, dass der Ursprung der metaphysischen Erkenntnis nicht im empirischen Bereich liegt, sondern im Bereich des reinen Verstandes und reiner Vernunft.

nach der Möglichkeit der *ontischen* Erkenntnis zu der Frage nach der *ontologischen* Erkenntnis, nämlich auf das Problem innerhalb einer „transzendentalphilosophischen“ Fragestellung.<sup>41</sup>

Die *Metaphysica generalis* entspricht bei Heidegger dem Begriff der Ontologie. Früher kritisiert Heidegger die traditionelle Ontologie als *Metaphysica specialis*, die die Seinsfrage nur am Gegenstandscharakter des Seienden erforsche.<sup>42</sup> Hier definiert er die eigentliche Ontologie als *die Metaphysica generalis*, die sich mit dem Sein des Seienden beschäftigt. Die eigentliche Ontologie müsse zunächst das Thema Seienden als Seienden behandeln und dann zur ursprünglichen Frage nach dem Sein zurückführen. Mit seiner Auslegung des kantischen Problems der Metaphysik stellt Heidegger die Frage nach der *Grundlegung* der Metaphysik in den *fundamental-ontologischen* Horizont. Er verfolgt damit die Absicht, durch die vorgegebene Fassung der apriorischen ganzen „Voraussetzungen“, die in Sein und Zeit die „hermeneutische Situation“<sup>43</sup> im Sinne der „phänomenologischen Reduktion“<sup>44</sup> genannt wird, die Rolle der Metaphysik in einen Zusammenhang mit der *Endlichkeit* des Daseins zu bringen. In Kantbuch behandelt Heidegger im Rahmen der These der *Grundlegung der Metaphysik* zunächst die Abgrenzung und Rechtmäßigkeit der Erkenntnis. Dann stellt er dieses Problembewusstsein in einen Kontext mit dem Horizont der Endlichkeit des Daseins: da „die Problematik der Grundlegung der Metaphysik in sich die Anweisung auf die Richtung enthalten [muss], in der sich die Frage nach der Endlichkeit des Menschen zu bewegen hat.“<sup>45</sup> Für Heidegger wird die eigentliche Metaphysik nur durch die Frage nach der menschlichen Endlichkeit überhaupt erst zur phänomenologischen Seinsfrage, insofern die „reine Vernunft“ Kants *primär* als „endliche Vernunft“ auszulegen ist.<sup>46</sup>

---

<sup>41</sup> Vgl. Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. S. 83.

<sup>42</sup> Siehe Martin Heidegger, *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1923. S. 2 ff. Diese Kritik der Ontologie entwickelt sich in seinem Kantbuch zum Unterschied von *Metaphysica generalis* und *Metaphysica specialis*. Siehe Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 9.

<sup>43</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: M. Niemeyer, 1963. S. 232.

<sup>44</sup> Vgl. Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. S. 63.

<sup>45</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 220.

<sup>46</sup> Vgl. Karl-Otto Apel, „Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung: Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie“. In: *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main:

Denn das Wesen des endlichen Daseins als Seinsverständnis ermöglicht zu allererst die Untersuchung des innersten Grundproblems der Seinsfrage. So heißt es bei Heidegger: „Das Problem der Grundlegung der Metaphysik findet seine Wurzel in der Frage nach dem Dasein im Menschen“.<sup>47</sup>

## 1.2 Vorstellung als Endlichkeit der Erkenntnis überhaupt

Heidegger gibt im *Kantbuch* insgesamt vier Bestimmungen zur Vorstellung.<sup>48</sup> Dabei besitzt jene Vorstellung der Erkenntnis, wie sie in Kants *Kritik der reinen Vernunft* gefasst wird, einen hohen Grad an Formalität.

- a. *Anschauung*: Erkenntnis ist primär Anschauung, d. h. ein Vorstellen, welches das Seiende unmittelbar selbst vorstellt. (*Kantbuch*. S. 27; S. 63.)
- b. *Begriff*: Das bestimmende Vorstellen erweist sich demnach als die „Vorstellung [Begriff] einer Vorstellung“ (Anschauung). (*Kantbuch*. S. 28.)
- c. *Verwandtschaft zur Einigung*: Diese Verwandtschaft, Herkunft aus demselben Geschlecht (*genus*), drückt sich darin aus, dass für beide „Vorstellung überhaupt (*repraesentatio*)“ „die Gattung ist“<sup>49</sup>. (*Kantbuch*. S. 22.)
- d. *Prädikative Synthesis*: Dieses einigende Vorstellen nennen wir die prädikative Synthesis. (*Kantbuch*. S. 29.)

Für Kant ist Metaphysik möglich und kann sogar objektive Gültigkeit besitzen, sofern sie sich durch die Kritik der reinen Vernunft überprüfen lässt. Diese kantische Lösung gilt aus Heideggers Sicht einerseits zwar als Schaffung einer Basis der Metaphysik, d. h., um die Grundlage der Metaphysik fundamentaler anzulegen, kann der kritisch-methodische Lösungsansatz Kants als neuer Ausgangspunkt dienen. In einen phänomenologisch-ontologischen Horizont gerückt, stellt Heidegger aber andererseits fest, dass Kant dieses *Ursprungsfeld* der Seinsfrage nicht thematisch zu fassen bekomme, sondern es für

---

Suhrkamp, 1991. S. 145.

<sup>47</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 231.

<sup>48</sup> A. a. O., S. 27-29.

<sup>49</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdrV*. A 320, B 376 f.

„selbstverständlich“ hinnehme, weil es seiner Betrachtung entgehe, direkt auf die Seinsfrage zu zielen.<sup>50</sup> Im kantischen Gedankengang muss die ursprüngliche Frage nach dem Sein, so Heidegger, zunächst „ein apriorisches Rätsel“ bleiben und sich daher allein in Richtung der menschlichen reinen Vernunft wenden, die mit dem Problemhorizont der Erfahrung und den Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit beschäftigt ist.

Kant vertritt indes den Standpunkt: Für die Frage nach der Metaphysik sei es vorbildlich, dass die Erkenntnis aus reiner Vernunft schon in der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft wirklich vorhanden ist, wobei mathematische Erkenntnis auf *reiner Anschauung a priori* basiert und die physikalische Erkenntnis auf der Grundlage *allgemeiner Naturgesetze a priori*. Diese beiden Wissenschaften entwickeln tatsächlich „gewisse reine synthetische Erkenntnisse a priori“. <sup>51</sup> Demzufolge ist die Ausgangsfragestellung „Ist überall Metaphysik möglich?“ nur durch die Beantwortung der Frage „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?“ lösbar. Entsprechend heißt es weiter bei Kant: „Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik, und also ihre Existenz gänzlich an.“<sup>52</sup>

Während Kant sich primär mit der Thematik *synthetischer Sätze a priori* im Bereich der *transzendentalen Ästhetik* beschäftigt, wird rein formales Anschauen a priori bereits in der Erkenntnis „eingehämmert“. Für diese sind die sinnlichen Formen Raum und Zeit als Voraussetzungen der Erfahrung *primär*, denn nur durch diese Vorstellungen lässt sich die Erscheinung überhaupt als Gegenstand der Erkenntnis fassen und behandeln. Diese Erklärung des Primärstadiums ist für Heidegger von zentraler Bedeutung, weil im Weiteren die kantische Diskussion der reinen Anschauung überbrückend mit der Fundamentalontologie in Verbindung gesetzt werden kann.

In der Einleitung zur *Transzendentalen Ästhetik* schreibt Kant:

---

<sup>50</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdrV*. Vorrede, A VII.: „Dadurch aber stürzt sie [die gemeine Menschenvernunft] sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, dass irgendwo verborgene Irrthümer zum Grunde liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Grenze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probirstein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik.“ In *Sein und Zeit* bezeichnet Heidegger diese Fragestellung der Seinsfrage als die Berufung auf Selbstverständlichkeit. Vgl. Martin Heidegger: *SZ*. S. 4.

<sup>51</sup> Immanuel Kant: *Prolegomena*. S. 47.

<sup>52</sup> A. a. O., S. 26.

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. Vermittelt der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muss sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte), vermittelt gewisser Merkmale, zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.<sup>53</sup>

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung.<sup>54</sup>

Kant macht hier deutlich, dass Erkenntnis sich *primär* auf die Anschauung bezieht, durch die uns alle Gegenstände gegeben werden. Auf die Art und Weise des Affiziert-Werdens und der Receptivität erscheinen zuerst die *Vorstellungen*, und der Verstand denkt sie in der Folge mit Begriffen. Das bedeutet, Anschauung und Denken sind auf unterschiedliche Weise, entweder durch Erscheinung oder durch Begriffe, zusammen und einigend auf ihren Gegenstand bezogen. Heidegger deutet die Receptivität der Anschauung um und ersetzt sie durch den neuen Ausdruck der „Endlichkeit“. Er vertritt an dieser Stelle den Standpunkt: Für Kant ist das menschliche Erkennen ein denkendes Anschauen, indem es alles Seiende durch das Denken in der Endlichkeit der Anschauung betrifft, gegenüber der *unendlichen* Erkenntnis, die im unmittelbaren Vorstellen des Seienden *im Ganzen* aufgeht. Aufgrund dieser *nichtschöpferischen* Anschauung des Menschen müssen uns die Gegenstände immer gegeben werden, insofern der Charakter

---

<sup>53</sup> Immanuel Kant: *KdV*. A 19, B 33.

<sup>54</sup> Immanuel Kant: *KdV*. A 20, B 34.

der Endlichkeit der Anschauung an der *Rezeptivität* liegt, in der „wir von Gegenständen afficirt werden“. Die Endlichkeit der Anschauung ist deshalb die Abhängigkeit von *etwas, was sich von sich her schon zeigt*, weil menschliche Anschauung Dinge nur hinnehmen kann. Die Endlichkeit der Anschauung zeigt die Grenze des menschlichen Erkennens auf.

Wenn weitergehend die endliche Anschauung zur Erkenntnis wird, muss *das Angeschaute* dadurch zum erkannten Seienden werden, dass es für jedermann verständlich gemacht und damit mitgeteilt wird. Dieses angeschaute Seiende muss nämlich *für uns* als etwas bestimmt werden. Und in diesem Bestimmen wird dieses Seiende durch den Verstand weiterhin *im Allgemeinen* vorgestellt und führt darüber zum Vorstellen in *Begriffen* – so Heideggers Kant-Lektüre. Das allgemeine Vorstellen als Vorstellen in Begriffen bedeutet *mehrerer* unter *eines* begreifen.<sup>55</sup> Diese Aussage zeigt zugleich die Endlichkeit des Verstandes auf, d. h., der Verstand richtet sich nach dem Angeschauten. In dieser Interpretation Heideggers sind Anschauung und Begriff ausdrücklich auf zwei unterschiedliche Weisen der Vorstellung verteilt. „Jede *Anschauung*“, sagt er, „ist eine *repraesentatio singularis*. Der *Begriff* aber ist zwar auch eine *repraesentatio*, ein »Sichvergegenwärtigen«, aber nun eine *repraesentatio per notas communes*. Der Begriff unterscheidet sich von der Anschauung dadurch, daß er zwar eine *Vergegenwärtigung* ist, daß er aber etwas vergegenwärtigt, was den Charakter des *Allgemeinen* hat. Er ist eine »allgemeine Vorstellung«.<sup>56</sup>

Vorstellung bedeutet hier zunächst entweder Rezeptivität von etwas Konkretem oder die allgemeine Bestimmung von etwas Angeschautem. Diese beiden Vorstellungsweisen haben jedoch den gleichen Wesenscharakter, nämlich *Endlichkeit*, weil die Anschauung vom *vorher schon zeigenden* Seienden abhängt und die Begriffe von der Anschauung. Aus Heideggers Sicht kennzeichnet die Endlichkeit *primär* das Wesen der menschlichen Erkenntnis der Vorstellung. Die Bestimmung „primär“ bedeutet, dass es in der transzendentalen synthetischen Erkenntnis Kants keine andere Möglichkeit gibt, als durch

---

<sup>55</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 28.

<sup>56</sup> Vgl. Kants Vorlesungen über Logik. Hg. v. A. Buchenau. In: *Immanuel Kants Werke*. Hg. v. E. Cassirer. Bd. VIII. Berlin 1923, S. 323-452. I. Allgemeine Elementarlehre, § 1. Zitat in: Martin Heidegger, „Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie“. In: *Marburger Vorlesung Sommersemester 1924 (GA18)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. S. 10.

die Vorstellungsweise Gegenstände zu erkennen, insofern Anschauung und Verstand als zwei Stämme der Erkenntnis gelten. Diese Erläuterung Heideggers entfernt sich hier noch nicht so weit von der traditionellen Perspektive der Kantianer, wie sie beispielsweise Dieter Henrich mit der Auffassung vertritt, dass Kants Epistemologie einen grundsätzlichen Dualismus aufweise.<sup>57</sup> Dieser epistemologische Dualismus liefert keine lineare Theorie oder ein eindimensionales System, welches alle Gemütsvermögen durch einen Begriff oder ein Prinzip erklärbar machen würde. Henrich geht davon aus, dass die Nachfolger Kants, u. a. Fichte und Hegel, glaubten, dass Kant nicht Anspruch darauf erhob, die ultimative Wahrheit offen legen zu wollen, sondern als ein Prophet auftrat, der seine letzte Einsicht verbarg. Heideggers Bewertung von Kants *Erste Kritik* unterscheidet sich jedoch hiervon, indem er sie nicht als Epistemologie versteht, die sich auf die Bedingung und Abgrenzung des menschlichen Erkennens bezieht, sondern als Ontologie, welche sich mit der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis beschäftigt. So interpretiert er Kant aus einer anderen Perspektive.

Da das erkennende Vorstellen in dieser kantischen Erörterung deshalb entweder als Anschauung oder Begriff gefasst sei, so Heidegger weiter, gebe es zwischen Anschauung und Denken „eine wechselseitige Bezogenheit“.<sup>58</sup> Sofern sich das Anschauen auf einen Sinn und der Verstand auf ein Denken beziehen, zeigen sich beide deshalb als eine Art der *Vorhandenheit*, die über *eine gewisse innere Verwandtschaft* zur Einigung verfüge. Die Einigung als Bezogenheit verweist wiederum auf die Art der Vorstellung. Denn sofern das Vorstellen sich mit der Beziehung zur Einigung beschäftigt und sich immer im Zusammenhang mit einem Bewusstsein vollzieht, ist das Vorstellen selbst auch ein *Sich-beziehen auf* das, was sich in der Vorstellung darstellt, anzeigt und meldet. In diesem Sinn ergibt sich für die Vorstellung ein *Doppelsinn*, zugleich als Handlung und als

---

<sup>57</sup> Dieter Henrich, ed. David S. Pacini, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008. P.37.: “But in his Introduction to the Critique of Pure Reason, Kant does say that there is possibly a common root of the two trunks, so that it is really one tree. There is, however, no further account of what he might mean by this. Kant’s silence notwithstanding, this little phrase – that there might possibly be one root – was a cue for his followers, Fichte and Hegel, as well as for other minor thinkers. More than a century later, Heidegger exclaimed in effect, “Aha, look there, there is a way to get to the single origin of this double nature of cognition, which is inescapable and necessary.” Heidegger even went so far as to organize his book about Kant around this little phrase. By contrast, Kant wanted to say only that although there might be such a root, it remains inaccessible.”

<sup>58</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 23.

Struktur zu fungieren. Die Erkenntnis ist infolgedessen sowohl ein Vorstellen von etwas als auch eine *sich-beziehende Verwandtschaft* zur Vorstellung.

Das bestimmende Vorstellen kann deshalb in der Form der Artikulation erörtert werden – *ein Aussagen von etwas über etwas*, mit der Diktion von Subjekt und Prädikat. Mithilfe des urteilenden Verstandes, der das Angeschauete als bestimmende Vorstellung behandelt, wird das Seiende in der Erscheinung als Inhalt der empirischen Anschauung zugänglich und verständlich. Dieses denkende Anschauen macht demnach deutlich, dass das Denken sich immer auf die Anschauung bezieht und sich mit derselben einigt. Diese Einigung als bestimmende Vorstellung gilt als *Synthesis*, in der begegnendes Seiendes in der Erscheinung als verständlicher Gegenstand bestimmt wird. Das Angeschauete *stimmt* also mit dem Denken in Form der bestimmenden Vorstellung *überein*. So erörtert Kant: „Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.“<sup>59</sup> Dazu konstatiert Heidegger: das Urteil als Vorstellung schließt sowohl die Anschauung als auch den Begriff ein und stellt zugleich eine Art des einigenden Verhältnisses der mannigfaltigen Vorstellungen dar. So heißt es bei Heidegger, dass das Urteil „ein Vorstellen der einigenden Einheit des Begriffes in seinem Prädikatscharakter“ sei, und „(d)ieses einigende Vorstellen nennen wir die prädikative Synthesis.“<sup>60</sup> Aus *phänomenologisch-ontologischer* Sicht gehört diese prädikative Synthesis zur *ontischen* Erkenntnis, die sich nach dem *von sich her schon zeigenden Seienden* richtet und dann in der Vorstellung zur Begriffseinigung führt. Dadurch wird die ontologische Synthesis als reine prädikative offenbart.

### **1.3 Fundamentalontologische Enthüllung der Geltung der Urteils Wahrheit**

Nach der heideggerschen Auffassung im Kantbuch ist es im *phänomenologisch-ontologischen* Horizont positiv zu bewerten, dass Kant sich mit der Grundlegung der Metaphysik durch die *Kritik der reinen Vernunft* beschäftigt, weil es ihm um die

---

<sup>59</sup> Vgl. I. Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, hrsg. von G. B. Jäsche. WW (Cass.) VIII. § 17, S. 408. Zitat aus Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 29.

<sup>60</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 59.

Problematik der Abgrenzung und der Endlichkeit der menschlichen Vernunft geht. Die eigentliche Frage nach der Metaphysik (*Metaphysica generalis*) behält als die ontologische Erkenntnis ihre stabile Grundlage, indem eine vorgegebene synthetische Konstruktion a priori – das *synthetische Urteil a priori* – gewonnen wird. Das hauptsächliche Problembewußtsein von Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* erklärt Heidegger zu einer *phänomenologisch-ontologischen* „kopernikanischen Wende“, weil Kant anstatt nach der Metaphysik danach fragt, was die metaphysische Erkenntnis ermöglicht, – nach den apriorischen Voraussetzungen der Erkenntnis, genannt transzendente Philosophie. In diesem Sinn gilt die Metaphysik als die Seinsfrage durch die *transzendente deskriptive Logik*. Aber Heidegger hakt zweifelnd nach, ob es ausreichend ist, dass das Thema der *Endlichkeit* nur aufgrund des *Vermögens reiner Synthesis*, „ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft“<sup>61</sup>, die sowohl durch die Sinnlichkeit als auch durch den Verstand auftritt, beschränkt ist. Das wirft außerdem eine weitere Frage auf: Ist die transzendente Einbildungskraft tragfähig, das endliche Wesen der Subjektivität des menschlichen Subjektes ursprünglich, einheitlich und im Ganzen zu bestimmen? Darüber hinaus ist es aus Heidegger Sicht offensichtlich, dass die Vorstellung der Erkenntnis schließlich zum metaphysischen methodischen Fundament der neuzeitlichen Wissenschaft führt, die dadurch das Seiende als entgegenstehenden Gegenstand voranstellt und die Welt vor uns zum Gestellten in der Vor-gestelltheit und den Menschen zum vorstellend-herstellenden Individuum werden lässt.

Um diese vorliegenden Fragen beantworten zu können, versucht Heidegger jene These, die Endlichkeit des menschlichen Erkennens in Form der Vorstellung, auf ihr *Ursprungsgebiet* zurückzuführen, um dessen wesenhafte *Geltung* zu verdeutlichen. Hierbei ist zunächst die Urteilst Wahrheit der Vorstellungsaussagen auf ihre Richtigkeit zu analysieren. Hinzu kommen die Debatten über die prädikative Synthesis sowie die Urteilst Wahrheit in der fundamentalontologischen Analysis in *Sein und Zeit*, weil sich bestimmende Vorstellungsurteile typischerweise in einer Form der Prädikation zeigen. Durch diese beiden Diskussionen wird die Wahrheit der Vorstellung vor einem

---

<sup>61</sup> A. a. O., S. 183.

fundamentalontologischen Horizont betrachtet, um die ontologische Struktur der Urteilstwahrheit schrittweise aufzuzeigen.

### 1.3.1 Richtige Vorstellung im Verhältnis der *Übereinstimmung*

Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muss dadurch dieser Gegenstand von anderen unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte.<sup>62</sup>

Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteil über denselben, sofern er gedacht wird.<sup>63</sup>

Bei Kant gilt die Übereinstimmung zwischen einer Erkenntnis und ihrem Gegenstand als die Wahrheit, indem zugleich die Ungleichheit dieses Gegenstands mit anderen bestimmt wird. In diesem Zusammenhang ist *Wahr* und *Falsch* einer Erkenntnis davon abhängig, ob sie mit ihrem Gegenstand übereinstimmt und dadurch an Geltung gewinnen kann. Das Recht der Wahrheit als solches liegt jedoch nicht in der Anschauung, sondern im denkenden Urteil. „Das Kriterium der Wahrheit liegt also in den Regeln des Verstandes beschlossen.“<sup>64</sup> Diese Regelung fungiert in der Erörterung Heideggers als „*adaequatio rei et intellectus*“ (Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand) und stammt aus Kants Übernahme der traditionellen Wahrheitsauffassung.<sup>65</sup>

Dazu benennt Heidegger diesen Charakter der Wahrheit als *formale übereinstimmende Beziehung von etwas zu etwas*, die die *Gleichheit* als *Hinblick auf* das Seiende bestimmt;

---

<sup>62</sup> Immanuel Kant: *KdV*. B 83.

<sup>63</sup> A. a. O., B 350.

<sup>64</sup> Markus Joachim Brach, *Heidegger – Platon: vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des „Sophistes“*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996. S. 51.

<sup>65</sup> Heidegger erörtert die überlieferte Wahrheitsauffassung in *Sein und Zeit* im Kontext von *Aristoteles* und *Thomas v. Aquin*. Der eine sagt „„Erlebnisse“ der Seele, die Vorstellungen, sind Angleichungen an die Dinge.“ Der letztere beschäftigt sich mit der Definition nach *Avicenna* und übernimmt den Terminus *correspondentia* im Rahmen der Wahrheit. Die beiden philosophischen Denker beeinflussen Kants Urteilstwahrheit: „Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird.“. Siehe in Martin Heidegger: *SZ*. S. 214-215.

z. B. wie die Zahl 6 mit 16 minus 10 übereinstimmt, d. h. dieses Zeichen 6 *im Hinblick auf* die Form 16 minus 10 *gleich* ist.<sup>66</sup> Während Kant die Artikulation 16-10=6 als eine Art synthetisches Urteil bestimmt, wobei zum ersteren Begriff außer dem Satz des Widerspruchs noch ein neuer hinzugefügt wird, begreift Heidegger solch eine Synthesis als Gleichheit von „Hinblick auf“, welches das begegnende Seiende *offenbar* macht. Das bedeutet, in der formal übereinstimmenden Beziehung zwischen Erkenntnis und Gegenstand (Urteilsgehalt) geht es nicht nur um die mathematisch-logische Form der Gleichheit, sondern auch um den Sinn des *Sehens* in der Vorstellung, der im Satz der Aussage allgemein artikuliert wird.<sup>67</sup> Dieser Sinn der Wahrheit der Übereinstimmung lässt sich auf die neuzeitliche Entwicklung von Platons Ideenlehre beziehen, in der die Wahrheit als Richtigkeit des Sehens gilt und das Eidos in Form der Idee der Zahl anwesend ist. Auch im ästhetischen Urteil kann die ästhetische Idee vollständig auf der Basis dieser mathematisch-logischen Form der Gleichheit (Proportionen) dargestellt werden.<sup>68</sup> Diese Proportion im Geschmacksurteil hängt nur von „einer subjektiven Allgemeingültigkeit“ (Urteilkraft) ab, ohne auf Objekt-Begriffen (Erkenntnisvermögen) zu beruhen<sup>69</sup>, d. h., dass sie sich nur auf „eine ästhetische Quantität der Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit für jedermann“<sup>70</sup>, bezieht, ohne objektive Quantität zu enthalten und schließlich zur „ästhetischen Normalidee“ wird. Diese wird als „mittlere“ Schönheit durch die Einbildungskraft aus einer Menge von Gegenständen das Bild reproduziert.<sup>71</sup> In diesem Zusammenhang führt Heidegger weiterhin aus, dass die Übereinstimmung im weiteren Sinne der mathematisch-logischen Form der Gleichheit, ob erkenntnistheoretisch oder ästhetisch, den Gegenstand *so* sein lässt, *wie* er ist.<sup>72</sup>

---

<sup>66</sup> Vgl. Martin Heidegger: *SZ*. S. 216.

<sup>67</sup> Vgl. Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“ (1930). In: *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 180.

<sup>68</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*. [Hrsg.] Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. S. 74.: „[...] aber die größte Zweckmäßigkeit in der Konstruktion der Gestalt, die zum allgemeinen Richtmaß der ästhetischen Beurteilung jedes einzelnen dieser Spezies tauglich wäre, [...], liegt doch bloß in der Idee des Beurteilenden, welche aber, mit ihren Proportionen, als ästhetische Idee, [...]“

<sup>69</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdU*. S. 52-53.

<sup>70</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdU*. S. 52-53.

<sup>71</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdU*. S. 74-75.

<sup>72</sup> Im ästhetischen Urteil bleibt diese Form der Gleichheit auch nachhaltig. Vgl. Immanuel Kant: *KdU*. S.

Heidegger konstatiert, dieser Relationscharakter von „So-Wie“ entstammt dem neuzeitlichen *Umschlag* des platonischen *Eidos* über den ursprünglichen anwesenden Sinn, indem das Aussehen und die Zahl im Satz der Aussage allgemein und abstrakt zusammengesetzt werden, ohne den realistischen Sinn der Faktizität einzuschließen. „So-Wie“ besagt: Die Aussage *stellt* ihr Gesagtes so *vor*, wie es als dieses *Selbst* in dieser Formalität ist.<sup>73</sup> Das Wesen der Wahrheit der Übereinstimmung kommt in der Vorstellung von „So-Wie“ in der Entwicklung der abendländischen Metaphysikgeschichte vor. Zum Beispiel liegt die Wahrheit bei Leibniz in der Identität der *connexio* von Subjekt und Prädikat, die auf Aristoteles Aussage-(Satz)wahrheit zurückgeführt werden kann.

Daraus ergibt sich die *Richtigkeit* der Aussage. Aber diese bedeutet nicht die Angleichung zwischen ungleichartigen Dingen, sondern die richtige *Übereinstimmung* zwischen dem sich zeigenden Seienden (als Urteilsgehalt) und der Bestimmung in formaler Vorstellung, und zwar zwischen dem Ausgesagten und einer bestimmten Aussage. Heidegger bezeichnet diese Richtigkeit als eine Art Wahrheit in der *Vor-gestelltheit*.<sup>74</sup>

Heidegger charakterisiert diese vorstellende Aussage als Zustand der *Vor-gestelltheit* [mit Bindestrich – Anm. d. V.] als eine Artikulationsform, in der sich „das Entgegenstehende des Dinges als Gegenstand“<sup>75</sup> zeigt, um den entgegengesetzten Zustand in der Beziehung der Übereinstimmung zu präsentieren. Sofern das Verhältnis zwischen der Aussage und dem Ausgesagten durch das Verhalten des Vorstellens artikuliert wird, ist das Vorstellen eine Art des bezogenen Verhältnisses der *Offenständigkeit* – so Heidegger – bei dem sich der Gegenstand dadurch *so* als ein Ständiges zeigt, *wie* er ist. Die Übereinstimmung in der vorstellenden Aussage im Verhältnis zu ihrem Gegenstand bedeutet *Richtigkeit*. Sie

---

61: „Nun ist es auf ähnliche Weise mit der Lust im ästhetischen Urteil bewandt; [...] Das Bewusstsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiel der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, [...], mithin eine bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urteil enthält. [...] Sie hat aber doch Kausalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten.“

<sup>73</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*. S. 184.

<sup>74</sup> Vgl. A. a. O., S. 183 f.

<sup>75</sup> Vgl. das obige Zitat aus 10.

ist richtig (wahr), da sich die anweisenden Aussagen richtig nach das Ausgesagte richten.<sup>76</sup> Diese Art Wahrheit der vorstellenden Aussage entsteht im Urteil über den Gegenstand und besteht aus dem Subjekt-Objekt-Modus der Prädikation. Dies gehört aus Heideggers Perspektive zum Bereich der traditionellen Urteils-wahrheit.

### **1.3.2 Apophantische Als-Struktur in der vorhandenen Transformation der prädikativen Synthesis**

Sofern mit *Geltung*, als Form der Urteilsgehalte, die Bedeutung von objektiver *Gültigkeit* gemeint ist, gilt sie als *Verbindlichkeit*, *Allgemeingültigkeit* und *Objektivität* in der traditionellen Urteils-wahrheit der Aussage. So bestimmt Kant, dass „[...] wenn wir ein Urteil als gemeingiltig und mithin notwendig ansehen, eben darunter die objective Gültigkeit verstanden“<sup>77</sup> wird. Heidegger übt daraufhin in *Sein und Zeit* Kritik an der Geltung dieser Urteiltheorie und hält sie für *undurchsichtig*, weil ihr die Klarheit der Ontologie und deren Grundlegung fehlt. Er zielt daher darauf ab, das ontologische Fundament der traditionellen Urteils-wahrheit zu enthüllen und die Artikulationsform der Aussage in einem existenzial-ontologischen Kontext zu bringen.

„Aussage besagt soviel wie *Prädikation*“.<sup>78</sup> Hier bezeichnet Heidegger die Prädikation als eine Art der Artikulation, in der ein Prädikat etwas durch ein Subjekt aussagen lässt und zugleich das Subjekt durch ein Prädikat bestimmt. Das verdeutlicht beispielsweise die Aussage „Der Hammer ist zu schwer“. Hier wird der Hammer als Subjekt durch das Prädikat „zu schwer“ beschränkt und artikuliert zugleich die Schwere durch eben diesen. Diese Ausdrucksform von Subjekt-Prädikat gilt zuerst als eine Angelegenheit mit einer Hinzufügung im *apophantischen* Sinn. Aber der apophantische Sinn bezieht sich hier nur auf die enge Bedeutung im Rahmen einer vorgestellten Übereinstimmung, da der Hammer selbst (als Subjekt) mit seinem Prädikat durch die Einschränkung der eigenen *Perspektive* (des *Blicks auf die Vorhandenheit*) übereinstimmt. Das *Sichzeigende*, das Ausgesagte (der Hammer selbst), lässt sich nur in dieser Bestimmung der Prädikation

---

<sup>76</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*. S. 184.

<sup>77</sup> Immanuel Kant: *Prolegomena*. S. 51.

<sup>78</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 154.

*sehen*. Diese Art und Weise des Sehens (Erblicken) ist im Wesentlichen auf die Veranschaulichung des empirisch zugänglichen Vorhandenen gerichtet, durch die Versinnlichung eines Begriffes zum Bild. Mit dieser eigenen Auslegung in einer visuell bestimmten Metaphorik des Sehens gelingt eine Beschränkung in der Festsetzung von Subjekt-Objekt. Als solche ist sie Heideggers Meinung nach aber ein „Vollzug der *Entblendung*“. <sup>79</sup> Sie gehört zur Verdeckung, einer Art der *Verborgenheit*, in der sich das ursprüngliche *Offenbare* (*ἀλήθεια*) in seine ermittelbaren Bestimmtheit (begrenzte *ἀλήθεια*) bringen und beschränken lässt. Diese beschränkende *prädikative Synthesis* ist Heideggers Kantbuch gemäß von einer noch *ursprünglicheren Synthesis*, der sogenannten *wahr- (offenbar-) machenden, veritativen Synthesis* abgeleitet, die sowohl der prädikativen als auch der apophantischen Synthesis zugrunde liegt. <sup>80</sup>

Daraufhin transformiert Heidegger die genannte *Prädikation* im *apophantischen* Sinne der Urteilswahrheit in einen *existenzial-ontologischen* Zusammenhang und entwickelt sie weiter für das Wesen der Aussage. In diesem Zusammenhang beinhaltet Aussage zwei Merkmale: das der „Aufzeigung“ und das der „Mitteilung“, durch die ein Seiendes nicht in der bloßen Vorstellung, sondern in der *Zuhandenheit* aufgezeigt und mitgeteilt wird. <sup>81</sup> Das heißt, das Ausgesagte als das Entdeckte wird ursprünglich im Zustand der *Zuhandenheit* erblickt – zunächst und zumeist als *Mitsehenlassen* des *In-der-Welt-seins*. Demzufolge wird das bestimmte Ausgesagte (Hammer) in erster Linie dem Anderen in der Lebenswelt mitgeteilt und auch von ihm mitgesehen.

Außerdem ist die Aussage im existenzial-ontologischen Sinne bereits prinzipiell im *Verstehen* und in der *Auslegung* verwurzelt, weil *Verstehen* aus der fundamentalontologischen Perspektive Heideggers nicht direkt als *Verstand* im Sinne der Urteilstheorie, sondern ursprünglich als *das existierende Entwerfen* des Daseins auf seine Möglichkeiten hin bezeichnet wird, in der sich die *Auslegung* aufgrund des Verstehens für *Bewandtnisganzheit* und Bedeutsamkeit ausbildet. Verstehen und Auslegung zeigen sich in der heideggerschen Phänomenologie als eine gewisse *Vor-Struktur* und *Als-*

---

<sup>79</sup> Vgl. Martin Heidegger: SZ. S. 155.

<sup>80</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 29.

<sup>81</sup> Vgl. Martin Heidegger: SZ. S. 155.

*Struktur*<sup>82</sup>, die als *apriorische existenziale Verfassungen* im menschlichen existenzialen Entwurf verwurzelt sind und der *Prädikation* im *apophantischen* Sinn zugrunde liegen. Sofern der *Sinn* der Aussage schon in der vorher liegenden Struktur des Verstehens und der Auslegung vorgezeichnet werden kann, zeigt die Aussage nicht nur den apophantischen Sinn auf, sondern teilt auch den Sinn des Miteinanderteilens sowie den ursprünglichen Sinn von *λόγος* mit. Das heißt, in der Aussage sind sowohl die apophantische Struktur als *existenzielle* als auch die Struktur der *erschlossenen* Aufzeigung im *existenzial-ontologischen* Sinne (*Vor- und Als-Struktur*) enthalten. Mithin konstatiert Heidegger, dass die Aussage immer eine „mitteilend bestimmende Aufzeigung“ sei.<sup>83</sup> Zusammenfassend gesagt, führt Heidegger die Analysis im Kontext der Fundamentalontologie durch. Damit bleibt die Aussage nicht nur auf die apophantische Ebene des Urteils beschränkt, sondern zeigt auch ihren Sinn des *erschlossenen* Aufzeigendes auf der Ebene des existenzialen Verstehens und wird auf diese Weise zu einer Aussage, die schließlich der *veritativen Synthesis* gleichkommt. Aus diesem Grund muss die Aussage in der fundamentalontologischen Interpretation eingehend auf den Sinn der Wahrheit von *λόγος*, das *Seiendes von sich selbst her sehen lässt*, zurückgeführt werden, weil *λόγος* als Rede bei Heidegger besagt, dass sie etwas aus seiner Verborgenheit offenbar machen kann und entdecken lässt.<sup>84</sup>

Während bei Kant die prädikative Synthesis, als Verbinden und Verknüpfen der Vorstellung, auf die einigende Einheit des *Bewusstseins* bezogen ist, bedeutet Synthesis als *λόγος* bei Heidegger jedoch das *Mitsehenlassen* im Sinne der *Unverborgenheit*. Daraufhin betont er, die Beziehung der Synthesis und Diairesis (Analytik) im Urteil solle mit der ontologischen Problematik verknüpft werden, weil dieser formale Verhältnis-Charakter im Urteil nur durch die sachhaltige Strukturanalyse des *λόγος* zu den *existenzialen Seinsmöglichkeiten des Daseins selbst* gebracht werden könne.

Aus Heideggers Sicht zeigt die Aussage, als der primäre Ort der Wahrheit, deshalb den Sinn von *λόγος*, das ursprünglich im Denken der griechischen Antike als der Zugang zum

---

<sup>82</sup> Martin Heidegger: SZ. S. 150 f.

<sup>83</sup> A. a. O., S. 156.

<sup>84</sup> Vgl. A. a. O., S. 28-33.

Seienden und als die Bestimmung seines Seins fungierte. Damals verfügte *λόγος* vor allem über die Grundbedeutung der Rede, in der sich das Seiende offenbaren und sehen lässt. Dieses *Sehenlassen* bedeutet sowohl, dass sich das Seiende auf gewissen Weise von sich selbst her sehen, als auch, dass sich darüber miteinander reden lässt. In diesem Zusammenhang ist die eigentliche Bedeutung der Synthesis von *λόγος* nicht nur *Sehenlassen* von etwas, sondern auch die Struktur der Rede selbst, weil sich darin die sogenannte *reine* apophantische Bedeutung zeigt, dass „etwas in seinem *Beisammen* mit etwas, etwas *als* etwas sehen lässt[t].“<sup>85</sup> Dieses „reine“ gibt die *Als*-Struktur von Verstehen und Auslegung im Sinn der Fundamentalontologie vor, also die apriorische Struktur im Sinn von *Vorhabe*, *Vorsicht* und *Vorgriff*. Sie ist ursprünglicher als der Aspekt des Verbindens und Verknüpfens von Vorstellungen im Sinne des psychologischen Vorkommnisses. Infolgedessen ist *λόγος* als *ἀλήθεια* das, was das Seiende durch die Rede als *Sehenlassen von etwas* aus seiner *Verborgenheit* herausstellt und sichtbar macht.

*Ἀλήθεια* kann daher umgekehrt die ontologische Basis des konstruierten Wahrheitsbegriffs im Sinne einer Übereinstimmung sein. Diese formale Struktur vom »Verbinden« und »Trennen« der Übereinstimmung, die etwas *als* etwas in Verbindung setzt, stellt quasi „das verstehende Konfrontieren“ dar, welches *das Zusammengenommene* artikulierend auseinandernimmt. In der Vorstruktur der Übereinstimmung zielt dieses „Als“ auf Vorhandenes am Zuhandenen. D. h., das Zuhandene wird als Zuhandenes verhüllt und als Vorhandenes entdeckt. Daraufhin stellt Heidegger fest, dass dieses *Als*, der Zugang zum Seienden, eine *Modifikation* erfährt, indem es nicht mehr in eine *umweltliche Bewandnisanzheit* einbezogen, sondern von der ursprünglichen *Bedeutsamkeit* der umsichtigen Auslegung *abgeschnitten* ist. Dieses ursprüngliche *Als* im Sinne der *umsichtig verstehenden* Auslegung wird dann in die Ebene der *Vorhandenheitsbestimmung* im *apophantischen* Sinn zurückgedrängt. Infolgedessen wird das *existenzial-hermeneutische* »Als« zum *apophantischen* »Als« der Aussage. Und das phänomenologische *λόγος* verhüllt sich als eine äußerliche

---

<sup>85</sup> A. a. O., S. 33.

»Urteilstheorie« und zerfällt in Verbinden bzw. Trennen von Vorstellungen und Begriffen.<sup>86</sup>

#### **1.4 Zwischenbilanz: Transzendente synthetische Grundsätze als Wesensbestimmung der Vorstellung**

Heidegger beleuchtet die Metaphysik um zur eigentlichen Seinsfrage zu gelangen aus der Sicht der Ontologie. Seine Betrachtung von Kants *Kritik der reinen Vernunft* hebt die *Metaphysica generalis* aus der überlieferten *Metaphysica specialis* heraus und akzentuiert damit das Vorstellungsdenken in der phänomenologischen Analysis der prädikativen Synthesis, um es in Bezug auf die volle Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis zu setzen. In diesem Zusammenhang führt er durch die *Deduktion* des transzendentalen Horizonts einerseits die Grundlegung der Metaphysik durch und bringt andererseits den Wesenscharakter des „Entgegenstehenlassens“ als die vorhandene „Seinsverfassung“ der Vorstellung ans Licht.

In seiner Diskussion von Kants Problem der Metaphysik konstatiert Heidegger – im Unterschied zur neukantianischen Interpretation der Epistemologie – Kant schaffe durch die *Kritik der reinen Vernunft* eine neue Grundlegung der Metaphysik insofern, als in der kopernikanischen Wende nicht nur eine neue methodische Basis des *synthetischen Urteils a priori* für sie begründet, sondern auch die seit Aristoteles überlieferte Metaphysik erschüttert wird. Diese transzendente Methode bezeichnet Heidegger als eine Art *vorgegebene Fassung* der apriorischen ganzen „Voraussetzungen“. Dadurch wird die Frage nach der Metaphysik in einen neuen und scheinbar sicheren Horizont gebracht, damit sie ihre Krise des Dogmatismus überwinden und den Einfluss der Theologie vermeiden kann. Doch die neue Grundlegung führt „schicksalhaft“ zu erneuten philosophischen Problemen sowie zu neuzeitlichen metaphysischen Entwicklungen. Denn diese neue Grundlegung der Metaphysik übernimmt die bestimmte Urteilsform von Mathematik und Naturwissenschaft, reine synthetische Erkenntnis a priori, und bildet die methodische Strenge des bindenden Vorgehens aus. Diese Denkmethode lässt uns Ding

---

<sup>86</sup> Vgl. A. a. O., S. 158 f.

und Tatsache vor allem im Bewusstsein vorstellen und bringt sie dann mit seinem Urteilsgehalt im Urteil in Übereinstimmung. Gerade die Denkweise der Vorstellung im Verhältnis der Übereinstimmung lässt das Seiende als *Entgegenstehendes* vor uns stehen, den Menschen zum vorstellend-herstellenden Individuum werden und die Welt als Gestelltes vor uns erscheinen.

In Kants *Erster Kritik* liegt das Wesen der Anschauung im Hinnehmen (des Sichzeigenden), demgegenüber ist der Charakter des Verstands durch den Begriff der Handlung der Erscheinungen geprägt. Es bedarf deshalb weiterhin einer reinen erfahrungsfreien Form der Anschauung, die als eine notwendige Bedingung a priori fungiert, um empirische Vorstellungen zu ermöglichen, und einem reinen Verstandesbegriff (Notion), der a priori gewonnen wird, um ein vorgängiges Vorstellen der reinen Einheit zu geben. Solche reine Anschauungen sind nichts anderes als Raum und Zeit und das reine Denken reiner Verstandesbegriffe. In der heideggerschen Interpretation spielt die Zeit die wesentlichere Rolle, da sie viel ursprünglicher als der Raum zum Subjekt gehört und als die ontologische Wesensfunktion der Subjektivität fungiert. Denn im hermeneutisch-phänomenologischen Horizont bildet die Zeitbestimmung, die in der transzendentalen Ästhetik als die wesenhafteste formale Bedingung vorgegeben ist, ein Wesenselement der ontologischen Erkenntnis.<sup>87</sup> Als das andere Element der Erkenntnis gibt der reine Verstand in sich ein systematisches Ganzes reiner Begriffe (Kategorien), die im Reflektieren selbst a priori schon begrifflich und allgemeingültig sind. Diese reinen Begriffe gelten aus Heideggers Sicht als ontologische Prädikate, die das Sein des Seienden aussagen.

Es bleibt die Frage, wie diese zwei Elemente der reinen Erkenntnis in der transzendentalen Philosophie Kants – reine Anschauung und reiner Begriff – in Einklang kommen. Im Gegensatz zur Isolierung zweier Elemente verfolgt Heidegger ihre innere Bezogenheit, um das Phänomen der Erkenntnis nicht im Bruchstück, sondern im Ganzen

---

<sup>87</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 44-51. Während der Raum als eine Art reines Vorgestelltes, das für menschliches Erkennen eine notwendige Bedingung ist, das Seiende als Ausgedehntes im bestimmten räumlichen Verhältnis (z. B. Neben-, Über- und Hintereinander) sich zeigen lässt, ist die Zeit als Form des „inneren Sinnes“ die universale reine Anschauung, die einerseits einen „Vorrang“ vor dem Raum hat, da Zeit die formale Bedingung a priori aller äußeren Erscheinungen ist, und andererseits Vorstellung im weitesten Sinne ist, weil alle Vorstellungen als Zustände unmittelbar in der Zeit vorkommen müssen.

zu begreifen. Mit dem Problembewusstsein der „Endlichkeit“ führt Heidegger die Verknüpfung von reiner Anschauung und reinem Begriff in die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis ein, und zwar in der *reinen veritativen Synthesis* (ontologische Synthesis). Er legt dar: Die ontologische Synthesis ist schon im Vorhinein der Einheit von Zeit (reine Anschauung) und Notion (reflektierender Begriff) gewachsen. Denn diese sogenannte *veritative Synthesis* wird im Kantbuch Heideggers als die Handlung ausgelegt, bei der sich ein *Mannigfaltiges* der reinen Anschauung a priori als Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts zur transzendentalen Logik fügen lässt. Sie fungiert somit als die vermittelnde Verwandtschaft zwischen beiden Elementen und gehört zur Wesenseinheit der reinen Erkenntnis. In diesem Kontext wird diese *Synthesis überhaupt* als ein Vorstellen durch die transzendente Einbildungskraft erwirkt, damit sie als vorstellendes Einigen, nämlich synthetische Einheit, im Vorhinein allgemein produziert wird. Diese Kraft wird bei Kant als ein vermittelndes Vermögen bezeichnet, weil sie die Synthesis von Anschauen und Denken produzierend zeigt. „Die Funktion der transzendentalen Urteilskraft besteht vielmehr darin, mittels Einbildungskraft eine ‚Synthesis nach Begriffen‘ hervorzubringen, [...]“<sup>88</sup> Bei Kant selbst erhält die Einbildungskraft dann später in der *Kritik der Urteilskraft* eine noch wesentlichere Funktion im Sinn von erweiterter Denkungsart.<sup>89</sup> Denn gegenüber dem Erkenntnisurteil ist das ästhetische Urteil jenes, welches „das Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander, sofern sie durch eine Vorstellung bestimmt werden, betrifft“<sup>90</sup>, ohne die Verbildung zwischen Begriff und Anschauung zu setzen.

---

<sup>88</sup> Siehe die Anmerkung in Hans Feger: *Die Macht der Einbildungskraft*. S. 99. Vgl. Immanuel Kant: *KdrV*. B 104-105. „Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heisst.“

<sup>89</sup> Siehe A. a. O., S. 9. „Kant [thematisiert] beide Seiten der Einbildungskraft, das Vermögen der Anschauung und der Darstellung, und [unternimmt] damit den Versuch, die der philosophischen Reflexion verborgene Voraussetzung ihrer selbst [...] aufzudecken.“ Vgl. Immanuel Kant: *KdU*. S. 146-147. „Allein hier ist nicht die Rede vom Vermögen des Erkenntnisses, sondern von der Denkungsart, einen zweckmäßigen Gebrauch davon zu machen; welche, so klein auch der Umfang und der Grad sei, wohin die Naturgabe des Menschen reicht, dennoch einen Mann von erweiterter Denkungsart anzeigt, [...]“, „Die Geschicklichkeit der Menschen, sich ihre Gedanken mitzuteilen, erfordert auch ein Verhältnis der Einbildungskraft und des Verstandes, um den Begriffen Anschauungen und diesen wiederum Begriffe zuzugesellen, die in ein Erkenntnis zusammenfließen; aber alsdann ist die Zusammenstimmung beider Gemütskräfte gesetzlich, unter dem Zwange bestimmter Begriffe.“

<sup>90</sup> Immanuel Kant: *KdU*. S. 60.

Mit dieser reinen einigenden Synthesis kann gerade das *ursprüngliche Sichbilden* der ontologischen Erkenntnis durch die *transzendente Deduktion*<sup>91</sup> aufgezeigt werden. Sie ist „als eine geregelte Synthesis zu deuten“<sup>92</sup>, insofern, so Kant, Verstandesbegriffe a priori im Prozess die Wirkung und Anwendung auf Sinnlichkeit haben.<sup>93</sup> Diese Deduktion ist gerade in der transzendentalen Einbildungskraft durchzuführen, damit „Gegenstände unter sie subsumiert werden können“<sup>94</sup>. Die Einbildungskraft fungiert als das „Grundvermögen“ im Sinn der Vermittlungsinstanz, in der das einigende synthetische Verhältnis zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand vorgestellt werden kann.

Laut Kant ist das Wesen der Erkenntnis, dass „wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüberstellen könnten.“<sup>95</sup> In der Erkenntnis bildet sich im Vorhinein schon ein reines gegenüberstehendes Verhältnis, in dem eine Seite mit einer anderen korrespondiert, nämlich im Verhältnis der *Vorstellung an sich*. Dazu erläutert Heidegger, *Endlichkeit* der Erkenntnis liege gerade am „Entgegenstehenlassen von ...“<sup>96</sup>, da ihr endliches Wesen über die *Verfassung* einer „entgegenstehenden Zuwendung-zu ...“ verfügt. Gerade in dieser so bestimmten Verfassung behält sie sich einen „Spielraum“ der Transzendenz vor, innerhalb dessen zwei Seiten übereinstimmen können. Aus Heideggers Sicht liegt die Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis eben in diesem transzendentalen Wesensbau des „Entgegenstehenlassens von ...“, weil es sich nicht um einen Widerstandscharakter von zwei Seienden handelt, sondern um die *vorgängige widerstandige Vorstellungsweise* der Seinsverfassung.<sup>97</sup>

---

<sup>91</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdV*. A 92 f., B 124 f. Heidegger erörtert, dass „Deduktion“ bei Kant weniger „*quaestio juris*“ bedeutet, sondern vielmehr auf die „Erschließung der Grundstruktur der reinen Synthesis“ bezogen ist. Vgl. Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 69.

<sup>92</sup> Hans Feger: *Die Macht der Einbildungskraft*. S. 100.

<sup>93</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdV*. B 152.

<sup>94</sup> Hans Feger: *Die Macht der Einbildungskraft*. S. 99.

<sup>95</sup> Immanuel Kant: *KdV*. A 104.

<sup>96</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 71.

<sup>97</sup> A. a. O., S. 73 f.

Nun prägt die transzendente Herangehensweise des Entgegenstehenlassens in Kants *Erster Kritik* den Begriff *Schematismus*, der als das *Verfahren der Regelung* in der Versinnlichung zwischen reiner Anschauung und reinem Begriff fungiert.<sup>98</sup> In diesem Verfahren bringt das Schema den Begriff in ein Bild, damit die reinen Verstandesbegriffe erblickbar sein können. Dazu dient in dieser Transzendenz die transzendente *Affinität*<sup>99</sup> zwischen dem reinen Gegenstand (als *Dawider*) und dem reinen Verstandesbegriff, um diese beiden ungleichartigen Faktoren zur Einheit im Bild zu kommen zu lassen. Denn dieser transzendente Schematismus in sich bildet vorher nicht nur den im reinen Gegenstehenlassen gestalteten *Vorstellungsbau*, sondern auch die im reinen Denken gegebene Regelung der Versinnlichung. Insofern liefert vorgängig die Zeit als einzig reines Bild – als „Schemabild“<sup>100</sup> – den Horizont der Transzendenz. Ein solches Schemabild gibt die reine Jetztfolge zur ab-, vor- und nachbildenden Vorstellung vor. Hier gilt „die transzendente Einbildungskraft als ursprüngliche Zeit“<sup>101</sup>, die bei Heidegger als die *Wurzel* von Anschauen und Denken fungiert und im Vorfeld die regelnde einigende Transzendenz liefert. In diesem Zusammenhang konstatiert er, dass „der transzendente Schematismus der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis ist“<sup>102</sup>. Diese innere Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis wurde von der „transzendentalen Einbildungskraft“ angeboten.<sup>103</sup> Als „bildende Kraft“ stellt sie sich nicht nur als ein Vermögen des Bild-Beschaffens dar, sondern auch als ein produktives Vermögen, das nicht auf das Anschaubare (nämlich ohne Gegenwert des Gegenstandes) angewiesen ist. Diese Kraft wird von Heidegger, anhand der *Metaphysikvorlesung* Kants, als dreifach-einigender Charakter benannt. Und zwar: „gegenwartsbezogenes Vermögen der Abbildung“, „vergangenheitsbezogenes Vermögen der Nachbildung“ und

---

<sup>98</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdrV*. B 179 f.

<sup>99</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdrV*. A 113 f.

<sup>100</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 100. Anm. von Karl-Otto Apel: *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung*. S. 146.

<sup>101</sup> Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. S. 84.

<sup>102</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 108.

<sup>103</sup> Immanuel Kant: *KdrV*. A 118.: „Da diese letztere nun der Möglichkeit aller Erkenntnisse zum Grunde liegt, so ist die transzendente Einheit der Synthesis der Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntnisse, durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen.“

„zukunftsbezogenes Vermögen der Vorbildung“<sup>104</sup>. Heidegger bezeichnet sie sogar als „Grundvermögen“.<sup>105</sup> Daher ist die transzendente Einbildungskraft die ursprüngliche Zeit im Sinn der Zeitlichkeit des Daseins, in der sich auf der gegenständlichen Ebene des Entwurfs der „reinen Anschauung“ „drei Ekstasen der Zeitigung“ für den Prozess des „Bildens“ ergeben.<sup>106</sup>

In diesem Vorstellungsansatz bedeutet die Wahrheit „Einstimmung mit dem Objekt“<sup>107</sup>. Da der Horizont der Einstimmung zwischen reiner Anschauung und reinem Begriff zuvor schon im Prozess des Entgegenstehenlassens gegeben ist, ermöglicht dieses Verfahren der Regelung (*Schematismus*) die Wahrheit der Übereinstimmung. Daher sollte das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt im Sinn der *apophantischen* Synthesis auf diesen Schematismus zurückführen. Er fungiert eher als *veritative Synthesis*, in der es sich nicht nur um den strengen *apophantischen* Wortsinn, sondern auch um das Verhältnis zu „etwas ganz anderem“ (mit Heideggers Wort das Seiende selbst) handelt.<sup>108</sup> Dieser transzendente synthetische Grundsatz bezieht sich auf die ursprüngliche Weise, wie sich das Seiende aus sich selbst heraus zeigt, und gehört zur eigentlichen ontologischen Erkenntnis im *existenzial-hermeneutischen Sinn*.

---

<sup>104</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 159. Anm. von Karl-Otto Apel: *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung*. S. 146.

<sup>105</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 134 f.

<sup>106</sup> Vgl. Karl-Otto Apel: *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung*. S. 146.

<sup>107</sup> Immanuel Kant: *KdV*. A 157, B 196 f.

<sup>108</sup> Immanuel Kant: *KdV*. A 155, B 193 f.: „In synthetischen Urteilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben im Verhältnis zu betrachten, welches daher niemals, weder ein Verhältnis der Identität, noch des Widerspruchs ist, und wobei dem Urteil an sich selbst weder die Wahrheit, noch der Irrtum angesehen werden kann.“

## 2. Vor-gestelltheit und Subjektivität

### Einführung

Im fundamentalontologischen Horizont sollen reine Anschauung, reiner Verstand und transzendente Synthesis durch die Fragestellung der transzendentalen Einbildungskraft als Grundvermögen auf eine Vorstellungsweise der Subjektivität des Subjekts zurückführen. In *Sein und Zeit* verortet Heidegger diese Vorstellungsart als Denkweise auf der Ebene des *Vorhandenseins* in der Daseinsanalytik, insofern der Mensch als das vorhandene Subjekt zugleich gegenüber dem Seienden als das vorhandene Objekt gesetzt wird. Dieses Vorstellungsdenken der Vorhandenheit gilt als die ontologische Grundlage der transzendentalen Synthesis in der Urteilswahrheit. In der existenziellen Situation des *Vorhandenseins* wird das Seiende in seiner Beziehung des In-der-Welt-Seins unterbrochen und auf die weltlose und apophantische Ebene zurückgedrängt, damit man es distanziert untersuchen und analysieren kann. Denn in der Vorhandenheit ist von der ursprünglichen *existenzialen* Situation des *In-Seins*, heideggersch gesprochen, völlig abgesehen, diese ist nämlich von der Seinsverfassung des Daseins weggenommen, und jene in den entfremdeten Modus der Subjekt-Objekt-Beziehung eingetreten. Dieser Zustand des Vorhandenseins wird von Heidegger mit dem bindenden Vorgehen der neuzeitlichen mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung verknüpft, in der die Welt als Seiendes im Ganzen vorgestellt wird. In dieser *Vorgestelltheit* der Welt präsentiert sich das Seiende darin als *Entgegenstehendes*, insofern die Welt als Bild begriffen wird. So tritt die neuzeitliche Sichtweise des „Weltbilds“ als ein neuer Modus des Seins auf. In der heideggerschen Kritikgeschichte der Vorstellung wird unübersehbar deutlich, dass einerseits Descartes' *ego cogito*, noch als eine zentrale Instanz, das Denken der Vorstellung und den Anfang der neuzeitlichen Subjektivität verursacht, andererseits die Welt zugleich als *res extensa* bestimmt wird. Die subjektivistische Metaphysik des *ego cogito* hat ontologischen Einfluss auf Kants metaphysische Grundlagen.<sup>109</sup> Denn

---

<sup>109</sup> Dieter Henrich hat darauf hingewiesen, dass Kant offensichtlich cartesische Voraussetzungen der Metaphysik akzeptiere. Vgl. Dieter Henrich, ed. David S. Pacini, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008. p. 52.: “Instead, Kant obviously presupposes that the self and mental activities are something that exists: he accepts the Cartesian Proposition that I know that I am by knowing about myself.”

seine Kritikphilosophie basiert auf dem *Selbstbewusstsein*, als das reine unwandelbare und beharrliche Bewusstsein, obwohl Kant selbst jedoch das cartesische Substanzverständnis des Ich durch die *Kritik* ablehnen mag.<sup>110</sup> Descartes' *ego cogito*, das in der Legitimität der Erkenntnis sowohl als Evidenz als auch Existenz gilt, wird zwar durch die *kritische Wendung* Kants in „einer rein intellektuellen Vorstellung“<sup>111</sup> sublimiert. Aber diese selbstbewusste Existenz des *cogito* wird im Horizont der phänomenologischen Ontologie als Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik gesehen, die die Metaphysik der Subjektivität konstruiert und zum transzendentalen Selbstbewusstsein führt.

Während Husserl seine *Transzendente Phänomenologie* durch intensive Zuwendung zu Descartes entwickelt, setzt Heidegger in seiner *Fundamentalontologie* auf eine scharfe Auseinandersetzung mit dem cartesianischen Denken.<sup>112</sup> Husserl begreift die cartesianische Zweifelmethode als »Cartesianische Epoché« und gründet darauf seinen phänomenologischen Zugang, nämlich über das Bewusstsein – Husserls und Descartes' gemeinsames philosophisches Forschungsfeld. Im Vergleich dazu beschäftigt sich Heidegger an dieser Stelle mit dem faktischen Leben.<sup>113</sup> Er bringt Descartes' Meditation in Zusammenhang mit der Endlichkeit des Selbstbewusstseins und verknüpft sie mit dem Problem der Transzendenz. Aus Heideggers Sicht wurde mit dem Satz *ego cogito ergo sum* in der metaphysischen Grundlegung Descartes' die Voraussetzung für neuzeitliches Vorstellungsdenken und damit ein entscheidendes Gesetz der abendländischen Metaphysik geschaffen. Daraus entstammt schließlich das Paradigma, dass der Mensch zum „Subjekt“ wird. Die Subjektivierung des Menschen ist der eigentliche Grund dafür,

---

<sup>110</sup> Dieter Henrich u. a.: *Diskussion: Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion*. In: Burkhard Tuschling (Hg.): *Probleme der Kritik der reinen Vernunft*. Kant-Tagung Marburg 1981. Berlin, New York, 1984. S. 84-92. In diesem Sinn liegt bei Kants Kritikphilosophie der Ursprungsnachweis der transzendentalen Subjektivität nicht in der vorhandenen Existenz, sondern im Recht der Legitimation. Anm. von Hans Feger, *Die Macht der Einbildungskraft*. S. 49.: „Die Legitimation von Besitzansprüchen wird damit durch einen Ursprungsnachweis geführt, der das Recht als ‚ein erworbenes Recht‘ expliziert, das ‚also nicht angeboren ist‘. Diese Methode ist für „Begründungsmöglichkeit von Erkenntnisansprüchen“ Kants entscheidend; (...)“

<sup>111</sup> Hans Feger: *Die Macht der Einbildungskraft*. S. 48.

<sup>112</sup> Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Descartes' Meditationen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2011. S. 20 ff.

<sup>113</sup> Vgl. Die Anmerkung in Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. S. 69.

dass sich *Welt als Weltbild* bestimmt, und zwar indem der technische Vorgang der Forschung im *Herrwerden* des Menschen (Subjekts) über alles Seiende als eine strenge Bindung des Verfahrens beherrscht wird. Dass erstmals das Seiende als Gegenstand der Vorstellung und die Wahrheit als deren Gewissheit bestimmt wird, entspringt aus der Grundstellung der subjektzentrierten Metaphysik Descartes'. Dies pointiert Heidegger mit der Aussage, dass „für die Grundlegung der Metaphysik der Neuzeit die Metaphysik des Descartes der entscheidende Beginn ist.“<sup>114</sup>

## 2.1 *Ich denke* und dessen Substanzvorstellung in der Zeitbestimmung

Mit der Formulierung des „obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile“ berührt Kant das Problem im Bereich der ontologischen Fragestellung, nämlich aus Heideggers Perspektive als das Sein von Seiendem. Heidegger konstatiert, dass sich Kant mit der inneren Möglichkeit der transzendentalen Wahrheit gerade „durch die Einheit von Zeit, Einbildungskraft und »*Ich denke*«“<sup>115</sup> beschäftigt. Durch die Analyse der Zeit und ihrer Temporalität enthüllt Heidegger die Wesensthematik des Schematismuskapitels in der kantischen Philosophie, insofern die Problematik der Temporalität im fundamentalontologischen Horizont auf eine Art Gestalt der ursprünglichen Zeitlichkeit „ohne die zeitlichen Schemata“<sup>116</sup> bezogen ist, im Vergleich dazu hat die Zeit im kantischen Schematismus einen wesentlichen Bezug auf das Schema.

In der *Ersten Kritik* führt Kant die reine Versinnlichung im transzendentalen Schema durch die apriorische korrespondierende Regeleinheit im Bild der Zeit durch. Das heißt: Die reinen Begriffe beziehen sich durch die vermittelnde Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft auf die reinen Anschauungen, insofern die Zeit als reines Bild gilt, in

---

<sup>114</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*. Bd. 2, Pfullingen: Neske, 1961. S.146.

<sup>115</sup> Martin Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“ (1929). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 136.

<sup>116</sup> Günter Figal, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main: Anton Hain, 2000. S. 333. Im Kontext der heideggerschen Zeitanalyse gilt Kant als der Erste und Einzige, der sich mit der Untersuchung der Dimension der Temporalität beschäftigt. Aber für Heidegger bleibt bei Kant dieses Gebiet wegen des Ausweichens der ontologischen Thematisierung verschlossen.

dem die Versinnlichung in der Bestimmung der Regeleinheit sichtbar wird. So heißt es bei Kant:

Die Schemata sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.<sup>117</sup>

Beispielsweise korrespondiert *Realität* im reinen Verstandesbegriff mit der Empfindung in der Zeit und gilt deswegen als transzendente Materie (Ding an sich).<sup>118</sup> Außerdem ist das Schema der *Substanz* deshalb „die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit“<sup>119</sup> – die Vorstellung des Grundliegenden des Wechsels in der Zeit. Die Substanz bezeichnet, im Zusammenhang mit dem transzendentalen Schematismus, das Unwandelbare, das beharrliche Zugrundeliegende in der Änderung der empirischen Erscheinung, und entspricht dem Wesenscharakter der Zeit selbst (bei Kant fließt die Zeit nicht). Neben der formalen Anschauung spielt die Zeit aus Kants Sicht im transzendentalen Schema der Substanz noch die Rolle des „reinen Bildes“<sup>120</sup>, indem sich in reinem Wechsel – jedes *Jetzt* in der Folge – *ein Anblick des Bleibens* ergibt. Dies bedeutet, dass im Schematismus der Substanz in der Zeit folglich ein reines Bild entstehen kann.

Zu dieser Beschreibung in der kantischen Zeitbestimmung konstatiert Heidegger jedoch, dass sich Kant mit der Problematik des Schematismus in der Zeit zum einen nur auf der Ebene der Temporalität, die seit Aristoteles als Punkte in der Folge bestimmt wird, und zum anderen nur mit Hilfe des Substanzbegriffs beschäftigt, sodass er nicht nur die

---

<sup>117</sup> Immanuel Kant: *KdV*. A 145, B 184 f. Über das Verhältnis von Zeit und Schema erklärt Kant auch: „Man sieht nun aus allem diesem, dass das Schema einer jeden Kategorie, als das der Größe, die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst in der successiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältnis der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Kategorien, die Zeit selbst, als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache.“

<sup>118</sup> A. a. O., A 143, B 182.

<sup>119</sup> A. a. O., A 144, B 183.

<sup>120</sup> A. a. O., A 142, B 182. „Das reine Bild aller Größen (*quantorum*) vor dem äußeren Sinne ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, die Zeit. Das reine Schema der Größe aber (*quantitatis*), als eines Begriffs des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zusammenbefaßt.“

Seinsfrage überhaupt versäumt, sondern auch dogmatisch die Position Descartes' übernimmt.<sup>121</sup> Die Gründe dafür liegen darin, dass Kant seine Zeit-Auffassung zwar auf das Subjekt zurückführt – „Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln“ (*KdrV*. A 145, B 184) und „Die Zeit, [...], enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung.“ (*KdrV*. A 138, B 177) – jedoch die Zeitbestimmung noch auf das überlieferte 'vulgäre' Zeitverständnis beschränkt: die Zeit als messbare und ständige Jetztfolge<sup>122</sup>. Aber aus Heideggers Perspektive wird das ontologische Wesensverhältnis zwischen Zeit und „*Ich denke*“ noch nicht völlig aufgeheilt, wodurch einerseits die Problematik der Wurzel der Erkenntnis verdeckt bleibt, und andererseits die eingehende Untersuchung der Zeitlichkeit des Daseins verpasst wird. Außerdem beruhe die kantische Zeitbestimmung wegen der Abhängigkeit von *Ich denke* tatsächlich auf der Position Descartes', die mit dem »cogito sum« eine neuzeitliche und sichere Basis der Metaphysik liefert. Deswegen weicht die metaphysische Grundlegung Kants vor der *ursprünglichen Zeitlichkeit* zurück und „macht das Grundversäumnis des Descartes mit“<sup>123</sup>. Mit diesem ursprünglichen Bereich der Zeit müsse Kants Zeitauffassung als Schema „unverträglich“<sup>124</sup> bleiben.

Im Paragraf „Transzendente Dialektik“ diskutiert Kant über *Ich denke* im Urteil<sup>125</sup>:

In allen Urteilen bin [ich] nun immer das bestimmende Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht.

Dass das Ich der Apperception folglich in jedem Denken ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann, mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, liegt schon im Begriff des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei,

---

<sup>121</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 24.

<sup>122</sup> *Aristoteles Physics, 219a*. Vgl. Aristoteles; Hans Günter Zekl [Über.; Hrsg.], *Aristoteles' Physik: Vorlesung über Natur; griechisch-deutsch. I. Bücher I(A)-IV(d). Physica. Physik*. Hamburg: Meiner, 1987. S. 209-210. „Wir müssen also, da wir ja danach fragen, was die Zeit ist, von dem Punkt anfangen, daß wir die Frage aufnehmen, was an dem Bewegungsverlauf sie denn ist. Wir nehmen Bewegung und Zeit ja zugleich wahr.“

<sup>123</sup> Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. S. 84.

<sup>124</sup> Vgl. Günter Figal: *Phänomenologie der Freiheit*. S. 333.

<sup>125</sup> Immanuel Kant: *KdrV*. B 407-409.

welches ein synthetischer Satz sein würde.

Der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ist ein eben so wohl in den Begriffen selbst liegender, mithin analytischer Satz; aber diese Identität des Subjekts, [...] kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten, wodurch das Bewußtsein der Identität seiner eigenen Substanz, als denkenden Wesens in allem Wechsel der Zustände verstanden wird, [...].

Kant fasst zusammen: Ein solches Denken, welches das *Ich* als Substanz bezeichnet, stellt einen Paralogismus im Verfahren der rationalen Psychologie dar.<sup>126</sup> In Heideggers Überlegung dagegen wird der Zusammenhang zwischen *Ich denke* und Substanz erneut erörtert. „Der reine Begriff Einheit [*Ich denke*] als Bewusstsein von Einheit überhaupt ist notwendig reines Selbstbewusstsein.“<sup>127</sup>

Heidegger analysiert: Sofern der Satz „*Ich denke*“ aus Kants Sicht als die Form des Verstandesurteils überhaupt und als Mittel aller Kategorien fungiert, gehört *Ich denke* nicht zur Substanz im Sinne der überlieferten Ontologie, sondern bezieht sich nur auf die Einheit des Bewusstseins, darin alles Denken besteht. Ein solches *Selbstbewusstsein* im Denken ist für Kant nur eine bloße logische Funktion anstatt eines empirischen Objekts.<sup>128</sup> Dieser Zusammenhang wird bei Kant aus einer Aussage der Analysis von *Ich denke* deutlich: „In allen Urteilen bin [ich] nun immer das bestimmende Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht.“ (*KdrV*. B 407.) Kant sagt hier, dass die Substanz des Subjekts und die Identität der Substanz nicht aus *Ich denke* folgen sollen, da das Ich nur im logischen Verhältnis im Urteil ausgemacht wird. Folglich gehört „*Ich denke*“ nicht zum *synthetischen* Urteil, welches sich aus der Anschauung herleitet, sondern nur zu einem *analytischen* Satz, in welchem das Ich in der apophantischen Darstellung immer als „Subjekt“ betrachtet wird.

Doch spricht Kant noch weiter von der *transzendentalen Apperzeption*, die er *das ursprüngliche und unwandelbare Ständige* im Vergleich zur empirischen Apperzeption (der innere Sinn) nennt. Ohne diese reine, allen Anschauungen vorhergehende Einheit

---

<sup>126</sup> Immanuel Kant: *KdrV*. B 411.

<sup>127</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 106.

<sup>128</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdrV*. B 407.

des Bewusstseins könnten keine Erkenntnisse und deren Verknüpfung mit Begriffen und Erscheinungen in uns stattfinden. Es bleibt die Frage, in welchem Verhältnis dieser apriorische Grund der Einheit als ein gewisses ständiges „*Dasein*“ zur Substanz steht:

Dieses Bewusstsein meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewusstsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Äußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; [...].<sup>129</sup>

Der Nachweis dafür, was außer mir ist, wird unbedingt durch das empirische Bewusstsein „in mir“ bestimmt. Denn das Bewusstsein setzt in diesem Sinn das beharrliche Dasein (Vorhandensein) in der Zeit voraus, sodass dadurch etwas „in mir“ (Empirisches) und „außer mir“ (Ding) zugleich bestimmt werden kann. Diese Beharrlichkeit führt zum Unterschied von Vorhandensein der Zeitwechsel (Subjekt) und Vorhandensein der Dinge (Objekt). Überdies kritisiert Kant in der »Widerlegung des Idealismus« den Idealismus des Cartesius und des Berkeley. Er hält ersteren für problematisch und zweiten für dogmatisch, da das Dasein außer uns entweder nur als das, welches abhängig vom unbezweifelbaren Grund (*Ich bin*) ist, oder nur als bloße Einbildung gedacht wird.<sup>130</sup> Kant stellt dagegen den Lehrsatz auf, „Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewusstsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum ausser mir.“<sup>131</sup> Sofern der Beweis dafür im tatsächlichen Bewusstmachen meines Daseins in der Zeit liegt und die Bestimmung der Zeit die beharrliche Existenz außer mir voraussetzt, ist die Feststellung des Bewusstseins in mir zugleich vom Bewusstsein außer mir vorgegeben. „Aber das ist nur Schein“<sup>132</sup>, so Heidegger zu der Annahme, dass Kants Zeitbestimmung schon die cartesische Problematik löst. Denn der Beweis für „außer mir“ durch „in mir“ zeigt sich gerade in der Feststellung des Subjekt-Objekt-Modus im ontologischen Sinn des *ego cogito*.<sup>133</sup> Diese Feststellung des durch *inneren Sinn* bestimmten und

---

<sup>129</sup> A. a. O., Vorrede, B XL.

<sup>130</sup> A. a. O., B 274.

<sup>131</sup> A. a. O., B 275.

<sup>132</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 204.

<sup>133</sup> Vgl. die Anmerkung von Dieter Henrich: “Since mental activity is the point of departure for Kant, it would seem natural enough that he would incorporate this foundational cognitive framework into the

vorgegebenen *Daseins außer mir* gründet sich Heideggers Meinung nach aber noch auf der cartesianischen ontologischen Voraussetzung, in der die Existenz außer mir nur zum *Vorgestellten* im Vorstellen des *ego cogito* gehört. Aus diesem Grund stellt Heidegger in seiner Interpretation fest, dass bei Kant die Position Descartes' noch erhalten bleibt, weil er zwar bei der Behauptung des Selbstbewusstseins im logischen Verhältnis und in der Zeitbestimmung scheinbar die Substanz des *ego cogito* aufgegeben hat, aber die metaphysische Grundstellung des »in mir« (Subjekt) und »außer mir« (Objekt) noch voraussetzt.

## 2.2 Descartes' *Ego cogito* und Selbstvorstellung des *cogitare*

Für Heidegger bringt Kant die Problematik von „*Ich denke*“ zwar im Zusammenhang des analytischen, logischen Verhältnisses des Urteils, um den Charakter der Substanz auszuschließen. Jedoch bleibt der festgestellte Unterschied des Bewusstseins zwischen „in mir“ und „außer mir“ als ontologische Position Descartes' erhalten, nämlich als Subjekt-Objekt-Modus, den Heidegger als die *Methode* der Vorstellung im Sinn der *Vorgestelltheit* des *ego cogito* bezeichnet.

Heidegger zitiert das Denken Descartes' in »Principia Philosophiae«:

Unter dem Namen »cogitatio« verstehe ich all jenes, was für uns, die wir unser selbst mit bewußt sind, in uns vor sich geht, sofern wir davon in uns ein Mitwissen haben. Und so ist nicht nur das Erkennen, Wollen, Einbilden, sondern auch das Empfinden hier dasselbe, was wir das *cogitare* nennen.<sup>134</sup>

Diese Erkenntnis »ich stelle vor, also bin ich« ist von allen die (dem Range nach) erste und gewisseste, die jedem, der ordnungsgemäß (wesensgerecht) metaphysisch denkt, entgegenspringt.<sup>135</sup>

---

ontological framework that the system proposes.” In: Dieter Henrich: *Between Kant and Hegel*. P. 52.

<sup>134</sup> Diese einzige Übersetzung Heideggers liegt im Paragraf „Das cogito Descartes' als cogito me cogitare“, vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche*. Bd. 2. S. 156. Vgl. auch René Descartes; Artur Buchenau [Übers.], *Die Prinzipien der Philosophie. Principia philosophiae* <dt.>. Hamburg: Meiner, 1992. I. 9.: „Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare.“

<sup>135</sup> A. a. O., S. 158; Vgl. *Principia*: I. 7.: „Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et

Zunächst wird die Problemstellung „Erkenntnis“ bei Descartes als Frage der „cogitatio“ verstanden und dann in einem quasi syllogistischen Satz „*ego cogito, ergo sum*“ vorgeschrieben. Um Gewissheit über die Erkenntnis erhalten zu können, muss sie in drei Voraussetzungen gestaltet werden: „*cogitatio*“, „*ego*“ und „*sum*“. So wirft Descartes weiterhin die Frage auf:

Wenn ich deshalb hier gesagt habe, der Satz „*Ich denke, also bin ich*“, sei von allen der erste und gewisseste, der sich dem ordnungsgemäß Philosophierenden darbietet, so habe ich damit nicht bestreiten wollen, daß man vorher wissen müsse, was „Denken“, was „Dasein“, was „Gewißheit“ sei; ebenso, daß es unmöglich sei, daß das, was denkt, nicht existiert, und dergleichen; sondern ich habe nur ihre Aufzählung nicht für nötig erachtet, weil das die einfachsten Begriffe sind und sie für sich allein nicht die Erkenntnis eines existierenden Dinges gewährleisten.<sup>136</sup>

Der Satz „*ego cogito, ergo sum*“ ist insofern sinnvoll, weil einige der einfachsten Begriffe, wie „*cogitatio*“, „*ego*“ und „*sum*“, von vornherein bekannt sein müssen. Im „quasi“ syllogistischen Satzbau, der scheinbar den Obersatz „*ego cogito*“, den Untersatz „*cogito*“ und den Schluss „*ergo sum*“ beinhaltet, zeigt sich aber Heideggers Meinung nach kaum das Ursache-Wirkung-Verhältnis, da „*ergo sum*“ sich nicht aus dem Obersatz „*ego cogito*“ herleitet.<sup>137</sup> In der zuvor zitierten Erklärung aus »*Principia Philosophiae*« weist Descartes selbst auch darauf hin, „dass es unmöglich sei, dass das, was denkt, nicht existiert, und dergleichen; [...]“<sup>138</sup>. Dies bedeutet, das Sein (*sum*) ergibt sich nicht aus dem Denken (*cogitatio*). Sondern sobald man *denkt, existiert* es zugleich unbedingt. Dazu kann man aus der Anmerkung von Ferdinand Alquie schließen, dass diese beiden Sätze

---

certissima, quae cui libet ordine philosophanti occurat.“ (Übersetzung von Heidegger)

<sup>136</sup> Vgl. *Principia*: I, 10. „Non hîc explico alia multa nomina, quibus iam usus sum, vel utar in sequentibus, quia per se satis nota mihi videntur. Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quòd ea, quæ simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant. Atque ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam & certissimam, quæ cuilibet ordine philosophanti occurat, non ideò negavi quin ante ipsam scire oporteat, *quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo*; item, *quòd fieri non possit, ut id quòd cogitet non existat, & talia*; sed quia hæ sunt simplicissimæ notiones, et quæ solæ nullius notitiam præbent, idcirco non censi esse numerandas“ (Übersetzung von Artur Buchenau)

<sup>137</sup> Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1962) (GA 41). Frankfurt am Main: Klostermann, 1984. S. 105.

<sup>138</sup> Vgl. René Descartes; Artur Buchenau [Übers.]: *Principia philosophiae*. I. 10.

nicht aus der Form eines Allsatzes bestehen, wie normalerweise in syllogistischen Schlussfolgerungen der Fall, sondern als voneinander verschiedenartig begriffen werden können. Für Alquié ist der erste Satz der Obersatz eines begrifflichen Syllogismus, aber der zweite Satz „nichts anderes als ein Spezialfall des Prinzips der Substanz“<sup>139</sup>. In diesem Sinn beschreibt „ich bin (*sum*)“ das Substanzverhältnis, das als die metaphysische Grundlegung Descartes' gelten kann, so auch bei Descartes formuliert:

Wo wir mithin solche [Zustände oder Eigenschaften] antreffen, da muß sich auch ein Gegenstand oder eine Substanz, der sie angehören, finden, und um so klarer wir diese Substanz erkennen, um so mehr dergleichen Zustände treffen wir in dem Gegenstand oder in der Substanz an. Nun ist offenbar, dass wir deren mehr in unserem Geist als in irgend einer anderen Sache antreffen, weil es unmöglich ist, dass wir etwas anderes erkennen, ohne dass uns dies nicht auch und zwar viel sicherer zur Erkenntnis unseres Geistes führte.<sup>140</sup>

Descartes betont, dass es bei der Klarheit unserer Erkenntnis der Sachen darauf ankommt, wie viele Eigenschaften wir antreffen und damit die zugrundeliegende Substanz erkennen. Aber solches Wissen der Substanz führt auf unseren Geist zurück, weil nur er unbezweifelbar existiert, von dem all das andere Dasein unbedingt abhängig ist, denn „es ist unmöglich, dass ich dies meine und mein Geist, der dies meint, nicht sei“.<sup>141</sup> Hierbei entwickelt Descartes den Leitfaden der Erkenntnis der Substanz unter dem Gesichtspunkt, was Eigenschaften und Charaktere der Sache ermöglichen, d. h., nur die Existenz (*sum*) des Geistes ist die unerschütterliche und unbezweifelbare Basis.

In diesem Zusammenhang folgt das Sein (*sum*) in der Interpretation Heideggers auch nicht aus dem Denken (*cogitatio*), sondern ist umgekehrt der *Grund* des Denkens. „*Ego cogito*“ besagt gerade etwas über den metaphysischen Grund, und zwar das Ich als *subiectum*. So heißt bei Heidegger: „Das Ich ist daher ein ausgezeichnetes

---

<sup>139</sup> Vgl. Ferdinand Alquié, *Descartes* <dt.>. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1962. S. 62

<sup>140</sup> Vgl. René Descartes; Artur Buchenau [Übers.]: *Principia philosophiae*. I. 11.: „[N]otandum est, lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse affectiones sive qualitates; atque ideò ubicunque aliquas deprehendimus, ibi rem sive substantiam, cuius illæ sint, necessariò inveniri; & quò plures in eâdem re sive substantiâ deprehendimus, tantò clarius nos illam cognoscere.“

<sup>141</sup> Vgl. A. a. O., I. 11.

*Zugrundeliegendes – ὑποκείμενον – subiectum, das subiectum des Setzens schlechthin.*“ und „Der Charakter des *ego* als des ausgezeichneten immer schon Vorliegenden bleibt unbeachtet. Stattdessen bestimmt sich die Subjektivität des Subjekts aus der Ichheit des »*ich denke*«.“<sup>142</sup> Zusammenfassend bezieht sich die Geltung dieses Satzes „*ego cogito, ergo sum*“ einerseits auf die Abhängigkeit von der Definition der „Grundbegriffe“, und andererseits auf die Form der syllogistischen Methode. Deswegen folgt dem Satz Descartes’ „*ego cogito, ergo sum*“ in diesem Zusammenhang die Frage nach dem *subiectum* und der Methode.

Bei Descartes, dem Begründer der modernen neuzeitlichen Metaphysik, gilt der Mensch als Subjekt als das Maß aller Dinge. Dabei spielt zunächst *die Methode der Befreiung* vom mittelalterlichen Denken eine wichtige Rolle. Diese Befreiung ist jedoch nicht nur ein Ausbrechen aus der Verbindlichkeit der biblisch-christlichen Offenbarungswahrheit, auf die Descartes’ Metaphysik vor allem reagiert, sondern bestimmt auch eine neue „Freiheit“, in der der Mensch aus sich selbst heraus die Wahrheit bestimmt. Infolgedessen bedarf es einer neuen Methode der Befreiung, die sich nicht auf eine Heilsgewissheit beruft. Darin stellt sich das Individuum selbst vor und wird entsprechend „Herr“ alles Seienden. Für Descartes ist diese Erkenntnis im Satz „*ego cogito, ergo sum*“ unbezweifelbar, weil sie über Gewissheit verfügt, in der alle Wahrheit gründet. Dabei steht das Wort *cogitatio* bei Descartes im unmittelbaren Zusammenhang zum Bewusstsein, d. h. zum Erkennen, Wollen, Einbilden und Empfinden. Vor diesem Hintergrund begreift Heidegger *cogitatio* indes im Sinne von *percipere* (Vorstellen), etwas in Besitz zu nehmen, also sich eine Sache *vor-stellen*. Ihm zufolge wird das Wesen des *cogitare* als „Sich-zu-stellen des Vor-stellbaren“ bzw. auch als ein „Auf-sich-zu-bringen“ aufgefasst.<sup>143</sup> In Heideggers Interpretation, welche die einzige bleibt, bedeutet *ego cogito, ergo sum* die wahre Erkenntnis im strengen Sinn, anstatt wie zuvor eines Denkens im allgemeinen Sinne. Die Aufgabe zu lösen, was das *cogitare* (Erkenntnis) ist, lässt sich in dieser phänomenologischen Erläuterung über Descartes’ Satz zur Frage erweitern, „wie“ es sich verhält. Demnach hat alles Seiende nur in der *vorgegebenen*

---

<sup>142</sup> Martin Heidegger: *Die Frage nach dem Ding*. S. 105.

<sup>143</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2. S. 152.

*vorstellbaren Struktur* der Erkenntnis einen Sinn. Folglich steht die Methode des Denkens im Vordergrund. Da das *cogitare* als gewisse und unbezweifelbare Erkenntnis nur mit der vorherigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Seienden und dem menschlichen Bewusstsein möglich ist, wird diese *Methode* des sogenannten *Zu-gestellten* und *Vor-gestellten* deshalb zum entscheidenden Punkt des Satzes *ego cogito, ergo sum*.

Daher stellt Heidegger im Satz *ego cogito* in diesem Zusammenhang fest, dass das Ich als Subjekt des Vorstellens – also das Vorstellende – selbst sich-vorstellt und zugleich Gegenstände als Objekt vorgestellt werden. In dieser Verhältnisstruktur der Sich-Vorstellung und der Gegenstandsvorstellung ergeben sich Gewissheit und Sicherheit. Dass alles in dieser Struktur bedacht, überprüft und dann zweifelsfrei berechnet wird, gilt infolgedessen als gewiss und gesichert, also als wahr verstanden. Dieses cartesische Denken des Vorstellens begreift Heidegger als den Grund dafür, warum das *ego cogito* in diesem Satz auf das *sum*, auf das Ich-bin, zielt. Das heißt, dass das Ich nur im Sein der *Vorgestelltheit* ist und zwar als »Ich bin« im *Vor-stellen*.

Descartes' Satz *ego cogito, ergo sum* zeigt hier einen metaphysischen Aspekt, insofern sich, aus der phänomenologischen Perspektive, Metaphysik mit dem Sein und dem Seienden beschäftigt. In dieser Art der metaphysischen Grundlegung gilt das Seiende nämlich als *Vorgestelltes* im Vorstellen des *cogito* und das Sein als die *Anwesenheit* in dieser *Vorgestelltheit*. Der vollständige Charakter dieser Vorstellung selbst, bei der die Wahrheit als Gewissheit gegeben ist, wird zum totalen Merkmal der menschlichen *cogitatio*. In diesem Fall geht Heidegger soweit zu behaupten, dass das *ego* als das Vorstellende „innerhalb des in der Vorstellung zum-Grunde-Liegenden“ zugleich als sogenanntes „Subjekt“ zu verstehen sei.<sup>144</sup>

### **2.3 Subjektivität auf dem *Grund* der methodischen *Vorgestelltheit***

Dass der Mensch als Subjekt gesetzt wird, führt Heidegger ursprünglich auf die Veränderung zurück, die der Begriff *subiectum* in der Übersetzung aus dem Griechischen

---

<sup>144</sup> A. a. O., S. 142.

erfährt. Aus dieser terminologischen Veränderung lässt sich die Transformation des inneren Sinns, der wesentlich zur neuzeitlichen Subjektvorstellung führt, ablesen. Aus Heideggers Sicht wird der Mensch gerade in der cartesianischen Metaphysik des *ego cogito* durch die bestimmte *philosophische Meditation* zum *Subjekt*.

In Heideggers Augen kann man bei *subiectum* auf Aristoteles Zusammenfassung der mannigfachen Bedeutungen des Wortes *ἀρχή* zurückgreifen. In dieser Auslegung ist „Grund“ (*ὑποκείμενον*) durch die Gliederung der „Anfänge“ und Vierteilung der „Ursache“ (*αἰτιον*) vorgegeben<sup>145</sup> und bezieht sich auf das *Was-sein*, das *Daß-sein* und das *Wahr-sein*, die als die anfänglichen griechischen Bestimmungen des Seins gelten und in der folgenden „Metaphysikgeschichte“ und „Logik“ eine führende Rolle spielen.<sup>146</sup> Heidegger betont die ursprüngliche Bedeutung *subiectum* als „das Unter- und Zugrundeliegende“. Diese Definition stammt aus dem originalen Sinn des griechischen Wortes *ὑποκείμενον* und bedeutet: das von sich aus als Untergrund *Vor-liegende*.<sup>147</sup> Diese Bedeutung zeigt ursprünglich sowohl auf die Ichheit von Menschen als auch auf ein sich selbst Vorliegendes von Steinen, Pflanzen sowie Tieren. D. h., das *subiectum* hat hier den Charakter alles Seienden als ein sogenanntes *von-sich-her-Vorliegendes*, so benennt es Heidegger mit einem einzigen Wort: das *Sub-iectum*.

Die überlieferte metaphysische Seinsfrage, also die nach dem *Sub-iectum*, wandelt sich in der Wende zur Neuzeit zu einer Frage nach der Methode, wie der Mensch eine gewisse und gesicherte, also unbezweifelbare Basis der Letztbegründung finden könne. Bei Descartes ist diese Basis der Gewissheit nur im Menschen selbst zu finden. Demzufolge wird der Mensch besonders im *cogito* zum unbedingten, unerschütterlichen Grund der Wahrheit. Wird der Mensch durch *cogito* als Methode aber *im betonten Sinne* vom *subiectum* zum *Subjekt*, dann wird alles andere, nicht menschlich Seiende folglich zum

---

<sup>145</sup> Aristoteles, *Metaphysik*  $\Delta$  2, 1013 b 16 sqq. In: Martin Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. S. 124. Vgl. auch *Aristoteles' Metaphysik: griech. - dt. 2. Bücher I – VI. Metaphysica*. Übers. von Hermann Bonitz; mit Einl. u. Kommentar hrsg. von Horst Seidl, Hamburg: Meiner, 1978. S. 183: „Denn die Buchstaben sind für die Silben, der Stoff für das daraus Gefertigte, das Feuer, die Erde und alles dergleichen für die Körper, die Teile für das Ganze, und die Voraussetzungen für den Schluß. Ursachen, insofern sie das sind, woraus etwas wird, und hierbei sind nun die einen Ursachen als das Zugrundeliegende (Substrat), z. B. die Teile, die anderen als das Sosein, nämlich die Ganzheit und die Zusammensetzung und die Form.“

<sup>146</sup> Martin Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. S. 124.

<sup>147</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2. S. 141.

*Objekt*. Diese veränderte Auffassung vom *subiectum* eröffnet so ein neues Zeitalter des Denkens und gibt eine bestimmte Richtung für die weitere Entwicklung der Metaphysik vor.

In der hermeneutischen Strategie Heideggers wird das *ego cogito* also zu einem „ich stelle vor“ umgedeutet, wobei *ego* als das Sich-Vorstellende und *cogitare* als ein Sich-zu-etwas-stellen aufgefasst wird. Weil *ego cogito* in der Fundamentalontologie „ich stelle vor“ bedeutet, wird anderes Seiende als das Vorgestellte bezeichnet, insofern *ego* und das Seiende in diesem Zusammenhang zugleich als *Vorhandensein* begriffen werden. Sofern nämlich das *cogito* als eine *bewusste* Erkenntnis und somit als ein *Vor-stellen* gedeutet wird, gilt das cartesianische metaphysische Prinzip in der Seinsfrage als *methodische Vorgestelltheit*, als die Basis des Wesens der Wahrheit. Alles Seiende gründet sich somit auf der Vorstellung selbst, aus der sich die unbezweifelbare Gewissheit ergibt. Der Satz *ego cogito, ergo sum*, als die Vorgestelltheit selbst, kennzeichnet mithin die neuzeitliche abendländische Metaphysik der Subjektivität. Auf dieser metaphysischen Herleitung Descartes' gründet die neuzeitliche Grundstellung der Metaphysik, in der aufgrund dieser neuen Bestimmung der philosophischen Methode Subjektivismus und Individualismus gedeihen und gleichzeitig das Wechselspiel zwischen Subjektivität und Objektivität geschaffen wird. Die moderne Betrachtungsweise der Metaphysik muss deshalb auf Descartes' methodische Vorgestelltheit zurückgreifen, in der das Vorstellende (Ich) und das Vorgestellte (Gegenstand) zueinander in Bezug gesetzt werden und damit diese Relation im neuzeitlichen technologischen Denken berechenbar wird.

Sofern das Subjekt im emphatischen Sinne des *subiectums* in diesem Vor-stellen unbedingt, gesichert und gewiss ist, ergibt sich auch die Wahrheit dieser im Subjekt verankerten Gewissheit, wie auch die Methode jedes neuzeitlichen wissenschaftlichen Vorgehens. Heidegger begreift die Metaphysik der Subjektvorstellung als den metaphysischen Ausgangspunkt der neuzeitlichen Wissenschaft, *deren Grundvorgang* der Forschung gerade im Öffnen eines Bezirkes liegt, in dem alles Seiende aus einer bestimmten Perspektive sich-vorgestellt wird. In diesem Zusammenhang ist entweder schon der subjektive Egoismus oder das gemeinschaftliche Wir im Subjektivismus eingebettet. Dieser dominiert durch die organisierte Gleichförmigkeit des

wissenschaftlichen Verfahrens alles.<sup>148</sup> Die neuzeitliche Subjektivität gewinnt in der Folge dadurch an Macht, dass das Seiende im Ganzen bzw. die Welt als Entgegenstehendes vor uns steht und sie sich in einem Bild präsentieren. Diese vorherrschende Vorstellungsweise des Denkens führt zu unserem neuzeitlichen Weltbild. So heißt es bei Heidegger: „Die für das Wesen der Neuzeit entscheidende Verschränkung der beiden Vorgänge, dass die Welt zum Bild und der Mensch zum *subjectum* wird, wirft zugleich ein Licht auf den im ersten Anschein fast widersinnigen Grundvorgang der neuzeitlichen Geschichte.“<sup>149</sup>

## 2.4 Die Welt als *res corporea*

Descartes unterscheidet zugleich zwei Substanzen (*subiectum*), *ego cogito* und *res corporea*.<sup>150</sup> Diese ontologische Bestimmung der Welt als *res corporea* resultiert nach Heideggers Meinung daraus, dass das *innerweltliche* Seiende durch *mathematische Funktionsbegriffe* als der Gegenstand im Sinn des technisch-wissenschaftlichen Weltbilds definiert wird.<sup>151</sup> Und diese neuzeitliche technische Explikation der Welt wird aus der

---

<sup>148</sup> Vgl. Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes“ (1938). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. S. 111.

<sup>149</sup> Martin Heidegger: *Weltbild*. S. 93.

<sup>150</sup> René Descartes, *Notae in programma*, AT VIII-2. S. 342 f.: „Quantum ad naturam rerum attinet, ea videtur pati, ut mens possit esse vel substantia, vel quidam substantiæ corporeæ modus; vel, si nonnullos alios Philosophantes sequamur, qui statuunt extensionem & cogitationem esse attributa, quæ certis substantiis, tanquam subjectis, insunt, cùm ea attributa non sint opposita, sed diversa, nihil obstat, quo minus mens possit esse attributum quoddam, eidem subjecto cum extensione conveniens, quamvis unum in alterius conceptu non comprehendatur. Quicquid enim possumus concipere, id potest esse. Atqui, ut mens aliquid horum sit, concipi potest; nam nullum horum implicat contradictionem Ergo ea aliquid horum esse potest.“ (Übersetzung von Dong Hun Kim, *Subjekt oder Dasein: Heideggers Auseinandersetzung mit Descartes und Kant in Bezug auf die Subjektivität des Subjekts in der modernen Philosophie* [Diss.]. Bremen: Univ., 2004. S. 40.: „Was die Natur der Dinge betrifft, scheint sie zuzulassen, dass der Geist bald Substanz, bald irgendein Modus der körperlichen Substanz sein kann; oder, wenn wir einigen anderen Philosophen folgen, welche behaupten, Ausdehnung und Denken seien Attribute, welche gewissen Substanzen sowie Zugrundeliegenden innewohnen. Weil diese Attribute (gegeneinander) nicht entgegengesetzt, sondern verschieden sind, ist es nicht unmöglich, dass der Geist bei demselben Zugrundeliegenden mit der Ausdehnung zusammenkommend irgendein Attribut ist, obwohl das eine in dem anderen Begriff nicht eingeschlossen ist. Was auch immer wir erkennen können mögen, das kann existieren. Nun kann man erkennen, dass der Geist eins von diesen ist; denn keins von diesen enthält in sich einen Widerspruch. Also, er kann eins von diesen Dingen sein.“)

<sup>151</sup> Heidegger versteht das *Vorgehen* des wissenschaftlichen Erkennens in einer speziellen Art des *offenen Bezirks*, das als *bindende Strenge* der mathematischen Naturwissenschaft fungiert, worauf die *Exaktheit*,

fundamentalontologischen Perspektive nur aufgrund des *Vorhandenseins* des Seienden möglich.

Unter dem Terminus des „Vorhandenseins“ versteht Heidegger, dass unterschiedliche Seiende „im Sinne eines bestimmten Ortsverhältnisses“<sup>152</sup>, also im Sinne der Kategorie, bestimmt und ausgesagt werden. Zum Beispiel liegt ein Buch auf dem Tisch im Seminarraum, dieser Seminarraum ist Teil des Gebäudes der philosophischen Fakultät der FU, diese Universität befindet sich in Berlin usw. Dass das Seiende (Buch) mit anderen Seienden (Seminarraum und Universität) in dieser Art Beziehung der unsinnlichen, weltlosen und nur in der Vernunft formalisierend seienden „Ausdehnung“ (*extensio*), nämlich Länge, Breite und Tiefe, betrachtet wird, nennt Heidegger das *Vorhandensein* des Seienden. In diesem Zusammenhang kommt Heideggers Interpretation zu dem Schluss: Descartes’ *res corporea* wird als formalisierter Substanzbegriff gerade nur aufgrund des Vorhandenseins möglich. Darüber spricht Heidegger zunächst im Kontext der Substanzen Descartes’.

Substanzen werden in ihren »Attributen« zugänglich, und jede Substanz hat eine ausgezeichnete Eigenschaft, an der das Wesen der Substantialität einer bestimmten Substanz ablesbar wird.<sup>153</sup>

Die Ausdehnung nämlich nach Länge, Breite und Tiefe macht das eigentliche Sein der körperlichen Substanz aus, die wir »Welt« nennen.<sup>154</sup>

Laut Descartes werden Substanzen in ihren Attributen begriffen und deren ausgezeichnete Eigenschaft der Ausdehnung ablesbar. Diese körperlich seiende Substanz

---

Sicherheit, Notwendigkeit und Klärung beruhen. Aus dieser Perspektive ermöglicht diese Offenbarkeit wesentlich die Verwendung der mathematischen Naturwissenschaft, denn im Erkennen der wissenschaftlichen Forschung wird das *sich offenbar zeigende* Seiende – entweder natürlich oder geschichtlich – zum Gegenstand des erklärenden Vorstellens, indem das Seiende als das Vorgestellte (Entgegenstehendes) in die Vorausberechnung der Forschung *gestellt* ist. Siehe diese weitergehende Diskussion in § 4.1. S. 81.

<sup>152</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 54.

<sup>153</sup> René Descartes: *Principia philosophiae*. I. 53. (Oeuvres ed. Adam-Tannery, Vol. VIII): „Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.“ (Übersetzung von Martin Heidegger: *SZ*. S. 90.)

<sup>154</sup> A. a. O., I. 53.: „Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.“ (Übersetzung von Martin Heidegger: *SZ*. S. 90.)

nennt er Welt; sofern die Ausdehnung (Länge, Breite und Tiefe) als Essenz der Substanz gilt und alle anderen Attribute nur als Modi der Ausdehnung begriffen werden, wird *extensio* (Ausdehnung) als die Voraussetzung des Substanzverständnisses bezeichnet.

[...] ein und derselbe Körper ohne Veränderung seiner Größe sich in verschiedener Weise ausdehnen kann; bald mehr in die Länge und weniger in die Breite oder Tiefe, bald im Gegenteil mehr in die Breite und weniger in die Länge.<sup>155</sup>

So werden wir die Vorurteile leicht ablegen, die sich nur auf die Sinne gründen und hier uns nur des Verstandes bedienen, um sein Wesen zu untersuchen, [...].<sup>156</sup>

In diesen Aussagen gibt Descartes uns eine klare Beschreibung des Körperlichen (*corpus*). Es kann sich in verschiedener Ausdehnung in Form von Länge, Breite und Tiefe verändern, aber seine Natur besteht nicht in den sinnlichen Eigenschaften, wie z. B. Schwere, Farbe, Härte oder Gewicht. In diesem Zusammenhang legt Heidegger die Ausdehnung als die ontologische Seinsverfassung der Substanz aus, nämlich als die *Substanzialität* der Welt. Die Substanzialität kann sich nicht nur in der Art und Weise der Teilbarkeit, Gestaltung und Bewegung verändern, sondern auch in allen Veränderungen verbleiben. So heißt bei Descartes:

Aus demselben Grund kann gezeigt werden, dass sowohl die Schwere als auch die Farbe und alle anderen so gearteten Qualitäten, die an der körperlichen Materie empfunden werden, von ihr weggenommen werden können, und sie dennoch unangetastet bleibt, woraus sich ergibt, dass ihre Natur von nichts von alledem abhängt.<sup>157</sup>

Diese Beschreibung der Charakteristik der *res extensa* von Descartes erörtert Heidegger dahingehend, dass das Denken der Substanzialität als die ontologische Erkenntnis tatsächlich durch die negative *Unbedürftigkeit* von allen anderen Seienden charakterisiert und damit das Sein der körperlichen Substanz (Welt) bestimmt wird. Doch der Charakter

---

<sup>155</sup> René Descartes; Artur Buchenau [Übers.]: *Principia philosophiae*. I. 64. S. 23.

<sup>156</sup> René Descartes; Artur Buchenau [Übers.]: *Principia philosophiae*. II. 3.

<sup>157</sup> Vgl. René Descartes; Artur Buchenau [Übers.]: *Principia philosophiae*. II. 4.: „Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere.“

der Unbedürftigkeit lässt den Sinn von Sein und dessen allgemeiner Bedeutung *unerörtert*, weil diese all ihren Attributen und Qualitäten entkleidete Substantialität Heideggers Meinung nach „vorgängig an ihr Selbst für sich unzugänglich“ sei, was bedeutet, dass dieses nicht zu vernehmende Sein der Substanz uns nicht „affiziert“. <sup>158</sup> Die Substantialität, die in allen Veränderungen noch den *ständigen Verbleib* durchhält, ist nur in der Vernunft, nicht in der Wirklichkeit, anzutreffen. Nach Heidegger stellt für Descartes nur die mathematisch-physikalische Erkenntnis die angemessene Zugangsart zur körperlichen Substanz (Welt) dar. <sup>159</sup>

Weil die körperliche Substanz einerseits nur in der Vernunft gegenüber der Empfindung verständlich ist, andererseits über den Charakter des ständigen Verbleibs verfügt, wird der Welt folglich über die mathematisch-physikalische Erfassungsart ihr Sein weltlos und isoliert zudiktiert. Daran kritisiert Heidegger, dieses cartesianische Denken der Welt gehe nicht von der Seinsart des *innerweltlichen* Seienden aus, sondern sei abhängig von der *unzugänglichen und ausweichenden* Idee der Substantialität, sodass Descartes sich an die neuzeitliche mathematische Physik und deren transzendentalen Fundamente wenden müsse. <sup>160</sup> Ein typisches Beispiel ist Descartes' Diskussion über die „Härte“ des Dinges. Descartes definiert die Härte des Dinges durch »widerstehen« der Handbewegung, d. h., es geht genau genommen nur um die Geschwindigkeit des Wechsels der unterschiedlichen Dinge.

Härte wird im Tasten erfahren. Was »sagt« uns der Tastsinn über Härte? Die Teile des harten Dinges »widerstehen« der Handbewegung, etwa einem Wegschiebenwollen. Würden die harten, das heißt nichtweichenden Körper dagegen mit derselben Geschwindigkeit ihren Ort wechseln, in der sich der Ortswechsel der die Körper »anlaufenden« Hand vollzieht, dann käme es nie zu einem Berühren,

---

<sup>158</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 94. Heidegger findet, dass diese Unbedürftigkeit und die nicht vernommene Substantialität auch Kants Frage nach dem Sein beeinflusst.

<sup>159</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 95.: „Der einzige und echte Zugang zu diesem Seienden [res extensa] ist das Erkennen, die intellectio, und zwar im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis [.] Was seiner Seinsart nach so ist, daß es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich wird, *ist* im eigentlichen Sinne. Dieses Seiende ist das, *was immer ist, was es ist*; daher macht am erfahrenen Seienden der Welt das sein eigentliches Sein aus, von dem gezeigt werden kann, daß es den Charakter des *ständigen Verbleibs* hat, als remanens capax mutationum.“

<sup>160</sup> Vgl. Martin Heidegger: *SZ*. S. 96.

Härte würde nicht erfahren und sonach auch nie *sein*.<sup>161</sup>

Das bedeutet hier, die Härte des Dinges, die man normalerweise im Tasten des Widerstands erfährt, müsse auf die Bewegungsverhältnisse der Ortswechsel von zwei Seienden zurückgeführt werden. Dazu bemerkt Heidegger, diese cartesianische Interpretation der Härteerfahrung schließe den Zugang zum Seienden durch die Erfassung des sinnlichen Vernehmens aus, stattdessen charakterisiere Descartes die Vorhandenheit des Körperdinges, indem er zwei vorhandene *res extensae* als ein bestimmtes Verhältnis des „Nebeneinander-Vorhandenseins“ festlegt.<sup>162</sup> Das Sein des Dinges als Ausdehnung, argumentiert Heidegger weiter, sei bei Descartes eine Art abstraktes Verhältnisses zum innerweltlichen Seienden, sodass die Substantialität der Substanz nur in der Vernunft begriffen, insbesondere nur durch mathematische Funktionsbegriffe definiert werde, da „all Zahlen und Universalien nur gedankliche Zugriffe sind“.<sup>163</sup>

Doch alle Erkenntnisse in der cartesianischen Philosophie sollen auf das Sein von *cogitatio*, Vorgestelltheit, zurückgreifen, weil *res cogitans* als die sichere Festgestelltheit der Vorstellung das Wesen alles Wissens (inkl. Mathematik) bestimmt. Außerdem ist der Grundbegriff der Substanz, die von Descartes in *cogitatio* und *extensio* unterschieden wird, gerade durch die Vernunft definiert.<sup>164</sup> Deshalb soll „*sum res cogitans*“ der anderen Substanz des *res extensa* zu Grunde liegen, und *ego cogito* ist bei Descartes das eigentliche *subiectum*. So heißt es bei Heidegger: „Hinter dieser Kennzeichnung der Naturgegenständlichkeit steht der im *cogito sum* ausgesprochene Satz: Sein ist Vorgestelltheit.“<sup>165</sup>

---

<sup>161</sup> René Descartes: *Principia philosophiae*. II. 4. (Oeuvres ed. Adam-Tannery, Vol. VIII): „*Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.*“ (Übersetzung von Martin Heidegger: SZ. S. 91.)

<sup>162</sup> Vgl. Martin Heidegger: SZ. S. 97.

<sup>163</sup> René Descartes; Artur Buchenau [Übers.]: *Principia philosophiae*. I. 58.

<sup>164</sup> Vgl. René Descartes; Artur Buchenau [Übers.]: *Principia philosophiae*. I. 63. „Denn es bietet einige Schwierigkeit, den Begriff der Substanz von den Begriffen des Denkens und der Ausdehnung abzutrennen, [...]“

<sup>165</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2. S. 165.

## 2.5 Zwischenbilanz: *Ich denke* als Freiheit in der Neuzeit

Die Subjektivität des Subjekts beherrscht die neuzeitliche Metaphysik. Die cartesische Ontologie spielt bei der Grundlegung der modernen Metaphysik die entscheidende Rolle. Die Vorstellung des *ego cogito* sowie dessen Vorgestelltheit des *sum* eröffnen das neue Zeitalter der Vorstellungswahrheit. Trotz der Rücknahme des „*Ich denke*“ in der Zeitbestimmung in der kantischen Kritikphilosophie bleibt der Subjekt-Objekt-Modus in Form des Bewusstseins von „in mir“ und „außer mir“ erhalten. Doch das Subjekt als solches stammt aus dem *subiectum*, welches in der griechischen Antike das *Vor-liegende* genannt wird. Dazu führt Heidegger zunächst den von-sich-her-Untergrund, *Sub-iectum*, auf den Spruch des Protagoras zurück.

Protagoras: »Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind.« (Vgl. Platon, Theaitet 152)<sup>166</sup>

Nach der allgemein bekannten Interpretation zum Ausspruch des Protagoras gilt der Mensch selbst als das Kriterium der Bewertung aller Dinge. Dieser Gedanke entspricht im ersten Augenblick scheinbar dem Subjekt-Objekt-Modus, weil der Mensch als Subjekt gilt. Demgegenüber ergibt sich daraus alles andere – das bewertete Objekt, um zu bestimmen, was sein oder nicht sein soll. In diesem Kontext ließe sich die Äußerung des Protagoras als frühe Variante eines Cartesianismus oder Subjektivismus im griechischen Zeitalter verstehen. Dazu gibt Heidegger jedoch eine andere Interpretationsmöglichkeit: Er konstatiert, dieser Spruch artikuliere gerade die metaphysische Differenz zwischen Protagoras und Descartes.

Der Satz „Aller Dinge Maß ist der Mensch“ zeigt zunächst das griechische Verhältnis des Menschen zu den Dingen, indem sich die *Selbstheit* des Menschen als das Maß der Wahrheit heraushebt. Dieses Verhältnis wird in diesem Sinn als die metaphysische Grundlage bestimmt und gilt nach Heideggers Worten als die *Selbstheit* für das *Sein* alles Seienden.

---

<sup>166</sup> Platon, *Platons Theaitet*. 152. Übersetzung von Heidegger, in: Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2. S. 135.

Selbstheit bezieht sich in dieser Interpretation auf die „Unverborgenheit“, weil sich der Mensch schon im Vorhinein im Umkreis der Anwesenheit befindet, in der er das andere Seiende *vernimmt*.<sup>167</sup> In dieser Befindlichkeit der Selbstheit ergibt sich ursprünglich noch keineswegs das Ich als Subjekt, sondern „das vernehmende Anwesende“ innerhalb des Umfelds der *Unverborgenheit*, die im griechischen Denken als die eröffnete Wahrheit (*Ἀλήθεια*) bezeichnet wird. Im Vergleich dazu fungiert das Subjekt seit Descartes als isolierte *Ichheit*, die wegen des *Vergessens* jener Unverborgenheit das sich selbst vorstellende *Ich* ist. Das vorhandene Subjekt liegt unter bestimmten Bedingungen im Zustand der Vergegenständlichung, sodass ein Seiendes als Objekt vorgestellt wird. Hier beschränkt sich die ursprüngliche vernehmende Selbstheit des Menschen durch die begrenzte Bestimmung der Unverborgenheit auf das vorhandene „Ich“, welches durch Selbstvorstellung zum Maß alles Vorgestellten wird. Dieses sich-selbst-vorstellende „*Ich denke*“ als die methodische Vorgestelltheit wird zum unbedingten, unerschütterlichen Grund der Wahrheit und beherrscht die neuzeitliche Grundlegung der Metaphysik. Auch Kant übernimmt diese ontologische Voraussetzung und entwickelt seine Lehre der transzendentalen Synthesis. Bei ihm bleibt mit der Behauptung der Zeitbestimmung der Substanz und des Unterschieds zwischen »in mir« (Subjekt) und »außer mir« (Objekt) die Position Descartes' noch erhalten. Vor diesem Hintergrund geht Heidegger seiner eigenen ontologischen Spur der *Subjektvorstellung* in der abendländischen Metaphysik nach, die ihn von Platon über Descartes und Kant bis zu Nietzsche führt. Er verdeutlicht damit, wie das Denken der Subjektivität als moderne Variante des *Vor-stellens* die Neuzeit beherrscht, und wie es Kants Begriff der Aufklärung und Nietzsches Wille zur Macht zusammenführt. Die schwerwiegende Bedeutsamkeit liegt in diesem Zusammenhang darin, dass diese Metaphysik der Selbstvorstellung des „*Ich denke*“ zur neuen Freiheit in der Neuzeit wird. Indem diese Befreiung die Lösung aus der Verbindlichkeit der biblisch-christlichen Offenbarungswahrheit ist und dem Menschen als Grundstein eine Methode der unbezweifelbaren unerschütterlichen Gewissheit in die Hand legt, schafft die moderne metaphysische Subjektivität die Basis der neuzeitlichen Freiheit. Diese hat einen entschiedenen Einfluss auf Kants Begriff der *Aufklärung*. Wie heißt es dazu bei ihm

---

<sup>167</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2. S. 137.

in „*Was ist Aufklärung?*“<sup>168</sup>:

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.

Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!

Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen.

Dass man aus der vom Menschen selbst herkommenden Unmündigkeit durch den öffentlichen Gebrauch der Vernunft ausgehen könne, bedeutet bei Kant Freiheit. Die Vernunft und die Freiheit kennzeichnen den Grundcharakter der Aufklärung. In der Befreiung der Vernunft kann der Mensch seine Faulheit und Feigheit überwinden, selbständig denken und handeln und schließlich mit seiner eigenen, bereits aufgeweckten Vernunft *in der Öffentlichkeit* Meinungen äußern, rasonieren und behaupten. Die aufklärerische Bewegung verbreitete sich im 17. und 18. Jahrhundert in Europa in verschiedenen Bereichen, z. B. in der Philosophie, Politik, Religion, Gesellschaft usw. und verband sich dabei vor allem mit der Forderung von Emanzipation und dem Fortschritts-Optimismus. Davon ausgehend formuliert Heidegger sein ontologisches Problembewusstsein aus der Frage, auf welchem metaphysischen Grund die Menschenvernunft und deren Freiheit stehen.

Solch eine Selbstentfaltung des menschlichen Vermögens setzt die Befreiung der Vernunft in der Sicherheit der Öffentlichkeit voraus. Jedoch muss diese öffentliche Freiheit vom Menschen vorgängig als Notwendiges und Verbindliches gesetzt werden. Demzufolge sollte er sich selbst als das Subjekt in der ontologischen Perspektive sehen und betrachten. Dies bedeutet also, dass der Mensch als Subjekt unter bestimmten Bedingungen schon vorausgesetzt werden muss. Das *synthetische Urteil a priori* und die menschliche Subjektivität als *Vorgestelltheit* werden dabei sowohl für *die reine* als auch

---

<sup>168</sup> Immanuel Kant; Ernst Cassirer, *Was ist Aufklärung?: ausgewählte kleine Schriften*. Hrsg. von Horst D. Brandt, Hamburg: Meiner, 1998, XV. S. 20-22.

für die *praktische Vernunft* vorausgesetzt, insofern die kantische Aufklärungsphilosophie die Objektivität aus menschlicher Subjektivität begründet.<sup>169</sup> Diese *vorgegebene apriorische* Subjektivität gilt bei Heidegger als diejenige, auf der die neuzeitliche Freiheit basiert und die darauf hinausläuft, dass „der Mensch sich selbst das Gesetz gibt und das Verbindliche wählt und darein sich bindet.“<sup>170</sup>

Dass der Mensch als Subjekt gesetzt wird, führt Heidegger auf die Veränderung zurück, die der Begriff *subiectum* in der Übersetzung des griechischen *ὑποκείμενον* als Subjekt erfährt. Die überlieferte metaphysische Seinsfrage – die nach dem *subiectum* – wandelt sich in der Neuzeit zur Suche nach der Methode, wie der Mensch die eindeutige und unbezweifelbare Basis finden kann. Daran lässt sich die Veränderung des eigenen inneren Sinns ablesen, der zur neuzeitlichen Subjektvorstellung führt. Heidegger stellt fest, der Mensch werde seit Descartes' Metaphysik des *ego cogito* in einer bestimmten Art der philosophischen Meditation zum Subjekt, sodass die gesuchte Basis nur im Individuum selbst zu finden ist. Demzufolge wird der Mensch besonders im *cogito* zum unbedingten, unerschütterlichen Grund der Wahrheit. Wird er aber *im betonten Sinne vom subiectum* zum Subjekt, dann wird alles andere, unmenschlich Seiende zum Objekt.

Die veränderte Auffassung vom *subiectum* eröffnet ein neues Zeitalter des Denkens und gibt eine bestimmte Richtung der Metaphysik vor. Sofern nämlich das *cogito* eine bewusste Erkenntnis und somit ein Vorstellen ist, bestimmt Descartes das Prinzip der Metaphysik in der Seinsfrage als *methodische Vorgestelltheit*, in der das Wesen der Wahrheit begründet liegt. Alles Seiende basiert somit auf der Vorstellung selbst, aus der sich die unbezweifelbare Gewissheit ergibt. Im heideggerschen Sinne bedeutet das *ego cogito* „ich stelle vor“ und macht das Wesen der Metaphysik aus, insofern es in dieser Weise *ist* (sum).<sup>171</sup> Der Satz *ego cogito, ergo sum* als „Vorgestelltheit selbst“ kennzeichnet die neuzeitliche abendländische Metaphysik der Subjektivität. Heidegger stellt daher die These auf, dass die *Aufklärung* im kantischen Sinne nur auf der

---

<sup>169</sup> Heinz Röttges, *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1972. S. 211.

<sup>170</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2. S. 143.

<sup>171</sup> A. a. O., S. 157.

Grundlage der Subjektivität möglich ist, die als neuzeitlicher *Typus* den metaphysischen Wesenscharakter der Vorgestelltheit des *ego cogito* Descartes' bestimmt.

Die neuzeitliche *Aufklärung* als neu gewonnene Freiheit der Subjektivität bezeichnet Heidegger als eine Art *Herr-sein* der Macht im Sinne einer *Wesensermächtigung*, die Notwendiges und Verbindliches des Menschen setzt und die Wesensbestimmung der neuzeitlichen Metaphysik überall beherrscht. Diese Art der Macht ist nach Heidegger aber nur in Verbindung mit dem Willen zur Macht als Wert möglich, da die neuzeitliche abendländische Metaphysik bis Nietzsche „in die unbedingte Herrschaft der Subjektivität“ eingetreten ist.<sup>172</sup> Das bedeutet, die Herrschaft der Subjektivität führt zum Herrsein des Willens zur Macht. Der Grund dafür ist, dass Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht als die höchste Wertsetzung auf dem von Descartes gelegten Grund der Metaphysik – die Gewissheit des *ego cogito* als Vorgestelltheit – steht und stehen muss. Der *Wertsatz* als die Bestandsicherung des Willens zur Macht ist somit abhängig von der Gewissheit und der Sicherheit des *Ich-Subjekts*. Nietzsches philosophisches Grunddenken, der Wille zur Macht, hängt in dieser Weise mit der *Aufklärung* bei Kant im Sinne der Vorstellung der abendländischen Seinsgeschichte zusammen.

---

<sup>172</sup> Martin Heidegger, „Nietzsches Wort »Gott ist tot«“ (1943). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. S. 225.

### 3. Der Wille zur Macht und das Vorstellen

#### 3.1. Fundamentalontologische Auslegung der nietzscheanischen Metaphysik

##### 3.1.1. Hermeneutisch-phänomenologische Aus-einander-setzung mit Nietzsches Denken

Nachdem Heidegger seine Erörterung des faktischen Lebens als Dasein abgeschlossen hat, setzt er in den 1930er Jahren sein phänomenologisches Problembewusstsein in Verbindung zu Nietzsches Denken. Seine Nietzsche-Rezeption bezeichnet Heidegger als eine *Aus-einander-setzung* mit der Sache des Denkens. Im Vorwort zu seinem Buch *Nietzsche* heißt es:

Die Sache, der Streitfall, ist in sich selbst Aus-einander-setzung.<sup>173</sup>

Nach Heideggers Aussage in *Sein und Zeit* bedeutet die *Sache* das *Sichzeigende* und kommt in gewisser Weise einer *Entfaltung* gleich, insofern das, „was sich zeigt“, „*das Seiende im Wie seiner Entdecktheit*“ ist.<sup>174</sup> Husserls phänomenologische Maxime »zu den Sachen selbst!« berücksichtigend beabsichtigt Heidegger mit seiner phänomenologischen Methode sowohl freischwebende und fragliche Anfangspunkte des Denkens zu vermeiden als auch keine nur scheinbar ausgewiesenen Begriffe zu übernehmen. Mit dieser Methode kann das eigentliche Wesen des *Sichzeigenden* ursprünglicher, grundsätzlicher und umfassender begriffen werden. In Verbindung mit der hermeneutischen Problematik wird dieser phänomenologischen Methode zudem in der Auslegung Nietzsches noch die polemische Bedeutung der *Aus-einander-setzung* verliehen. Aus der in dieser Wortwahl offensichtlichen Semantik des Streitgesprächs lässt sich schließen, dass Heidegger einerseits zum Ausdruck bringen möchte, dass er auf kritische Weise gegenüber den Gedanken Nietzsches Stellung bezieht und er andererseits diesen gegensätzlichen Dialog zugleich als eine Auseinandersetzung mit der bisherigen abendländischen Metaphysik im Ganzen betrachtet. Seine Überlegungen zu Nietzsche setzen deshalb die Frage danach voraus, „wie Nietzsche sich in der Überlieferung des abendländischen Denkens hält, [...]“<sup>175</sup>.

---

<sup>173</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 9.

<sup>174</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 219.

<sup>175</sup> Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. S. 109.

Infolgedessen kann diese *Sache des Denkens*, die Heidegger als *Aus-einander-setzung* durchführt, nicht nur zeigen, wie Nietzsches Denken von ihm selbst her zu verstehen sei – ohne primär irgendein System oder eine Konstitution von außen oder aus früherer Zeit heranzuziehen und womöglich unangemessen hineinzulesen. Heideggers Vorgehen ist vielmehr dadurch vorgezeichnet, Nietzsches Grundproblem im Rahmen der Geschichtskritik der Metaphysik auszulegen, wobei in der Geschichte der Philosophie vor Heidegger niemand ernster und umfassender Nietzsches Kernfrage durch eine ontologische Perspektive beleuchtet hat.<sup>176</sup> Vor diesem Hintergrund kommt Heidegger zu dem Schluss, dass der Grundansatz Nietzsches „der Metaphysik verhaftet bleibt“<sup>177</sup>, sobald Nietzsche behauptet, dass alles Seiende im Grunde als der Wille zur Macht zu verstehen sei.

Aber warum gilt Nietzsches Denken für Heidegger auch als Metaphysik oder warum soll Nietzsches Philosophie auf metaphysische Weise gedacht werden? Insbesondere in seinem frühen Denken nimmt Heidegger gegenüber der Metaphysik eine kritische Haltung ein, da sie entweder als vormalige Ontologie mit der Seinsfrage – nur mit einem bestimmten Seinsbezirk des Gegenstands (*Metaphysica specialis*) – beschäftigt sei<sup>178</sup>, oder als Transzendentalphilosophie der Neuzeit – mit ihrer dogmatischen Übernahme – zur entwurzelten Seinsfrage werde, ohne sie auf den Grund des Daseins zu stellen. Denn die sogenannte überlieferte Metaphysik ist der heideggerschen Perspektive zufolge anfänglich im platonischen Unterschied zwischen dem *Eidos* und den sinnlichen Dingen begründet und dann in geschichtlichen Varianten beispielsweise bei Descartes auf die Problematik des *ego cogito* und der *res extensa* übertragen worden, die den Leitfaden mit den Begriffen von Subjekt, Ich, Vernunft, Geist usw. fortführt.<sup>179</sup> Daraufhin sei die Metaphysik auf diese Art und Weise der Strukturbildung von einer Subjekt-Objekt-Dichotomie bestimmt und auf die

---

<sup>176</sup> Günter Figal, *Zu Heidegger – Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2009. S. 135-137.

<sup>177</sup> Vgl. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche-Interpretationen. III. Heidegger und Nietzsche*. Berlin; New York: de Gruyter, 2000. Vorwort, X.

<sup>178</sup> Martin Heidegger, „Ontologie – Hermeneutik der Faktizität“. In: *Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923* (GA 63), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. S.2-3. Er führt hier aus, dass sich die moderne Ontologie, gegenüber der alten Ontologie (Metaphysik), als Phänomenologie begreifen sollte, indem der Gegenstandscharakter des Seienden und dessen Seinsinn im Fragegebiet der Ontologie auszuarbeiten sind. Und womit er sich in der Ontologie in erster Linie beschäftigt, ist den Zugang zum Dasein durch die Untersuchung über die Faktizität des Lebens zu gewinnen.

<sup>179</sup> Vgl. Martin Heidegger: *SZ*. S.22 f.

Grundlage der *Gewissheit* des *cogito* gestellt worden, die tatsächlich von der menschlichen Vorstellungskraft mithilfe der Idee der mathematisch-physikalischen Logik geprägt sei. Gehört der nietzscheanische Gedanke auch zu diesen vorangegangenen Denkweisen? Hier wird zunächst die Frage aufgeworfen, warum Nietzsches Denken, das vom Anti-Platonismus, von der Anti-Metaphysik und von einer an der Kunst und dem Leben orientierten Haltung geprägt ist, wiederum der Metaphysik zuzurechnen ist. Eingehend ist hier zu untersuchen, warum Nietzsches philosophisches Problembewusstsein nach der heideggerschen Ansicht sogar geradezu in der Geschichte der abendländischen Metaphysik eingebettet sei. Aus dieser heideggerschen Beurteilung ergibt sich der echte Sinn seiner *Aus-einander-setzung* mit Nietzsche, weil sich ein solches Gespräch mit Nietzsche, das zugleich eine Auseinandersetzung mit der abendländischen Philosophie sei, damit beschäftigt, „dass das Ungedachte in seinem Gedachten auf seine anfängliche Wahrheit zurückverlegt wird“<sup>180</sup>.

### **3.1.2 Einbettung von Nietzsches Denken in den Rahmen der abendländischen Metaphysik**

Anhand der Grundkonstellation der Metaphysik, die im Horizont der Fundamentalontologie entwickelt wurde, interessiert Heidegger die Seinsfrage in der Auseinandersetzung mit dem Denken Nietzsches. Dabei betrachtet er Nietzsches Philosophie weder aus historischer noch biografisch-psychologischer Sicht, sondern in existenzial-ontologischer Perspektive, um auf diese Weise zur phänomenologischen *Destruktion* zu gelangen.<sup>181</sup> Heidegger fasst Nietzsches Denken in drei philosophischen Grundthemen zusammen – die *Philosophie der ewigen Wiederkunft*, der *Wille zur Macht* und die *Umwertung aller Werte* –, die jeweils miteinander zusammenhängen und sich auf die Frage nach dem Seienden und dem Sein beziehen. Heidegger konstatiert, dass diese drei Grundthemen sowohl das Ganze der Philosophie Nietzsches umfassen als auch die Frage zur Selbstbegründung der Philosophie stellen, nämlich „was die Philosophie ist und wie sie jeweils ist“.<sup>182</sup> Für

---

<sup>180</sup> Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche-Interpretationen. III.* S. 69.

<sup>181</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche.* Bd. 1, Pfullingen: Neske, 1961. S. 469.

<sup>182</sup> A. a. O., S. 23.

Heidegger wäre es insofern unzureichend, die Philosophie Nietzsches nicht im Zusammenhang mit der abendländischen Metaphysik zu begreifen, da sich diese drei Grundproblematiken gerade auf den Sachverhalt des Seienden und des Seins beziehen, wie es bei Nietzsche heißt:

Seele und Athem und Dasein esse gleich gesetzt. Das Lebende ist das Sein: weiter giebt es kein Sein.<sup>183</sup>

*Rekapitulation:* Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht*.<sup>184</sup>

Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*: – *Gipfel der Betrachtung*.<sup>185</sup>

Aufgrund der ausdrücklichen Behauptung Nietzsches, alles Seiende sei im Grunde auf das Leben als Wille zur Macht zurückzuführen, begreift Heidegger Nietzsche als einen metaphysischen Denker und verortet dessen Leitfrage im Kontext der abendländischen Metaphysik. Durch das Aufzeigen der Eigenschaften vom Willen zur Macht gibt uns Nietzsche zuallererst die eigentliche Seinsfrage – nach der ewigen Wiederkehr des Gleichen – an die Hand. Heidegger gelangt damit zu dem Schluss, dass sein Gedankendialog mit Nietzsche auf die philosophische Grundfrage zurückgreifen muss, damit sie Nietzsches Lehre und Denkweise als etwas enthüllt, was die abendländische Metaphysik insgesamt durchdringt.

*Der Wille zur Macht* ist, so Heidegger, gleichbedeutend mit der Frage nach dem Grundcharakter des Seienden und der Begriff *die ewige Wiederkehr* zielt auf die Frage nach dem Sein überhaupt. Damit stellt er die Schlüsselbegriffe Nietzsches in Relation zur phänomenologischen Ontologie, in der die Frage nach dem Sein als *Metaphysica generalis* in engem Zusammenhang zu der nach dem Seienden als Seiendes, als *Metaphysica specialis*, steht. Heidegger entdeckt, dass Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft (Sein) und vom Willen zur Macht (Werden) als eigenständige metaphysische Grundannahmen in Wahrheit zum Anfang der abendländischen Philosophie zurückkomme und ihre Geschichte mitmache, in der

---

<sup>183</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1997*. (KSA 12), In: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München [u.a.]: Dt. Taschenbuch-Verl. [u. a.]. S. 16.

<sup>184</sup> A. a. O., S. 312.

<sup>185</sup> A. a. O., S. 312.

sich das Leitprinzip der Metaphysik herausgebildet hat, so beispielsweise bei Parmenides als *die Frage nach dem Sein* und bei Heraklit als *die Frage nach dem Werden*.

Nietzsches Rückkehr zum Grundgedanken stellt einen *Zusammenschluss* dieser beiden Fragen dar, indem er „dem Werden den Charakter des Seins *aufprägte* – das ist der *höchste Wille zur Macht*“<sup>186</sup>. Das bedeutet, die ewige Wiederkunft des Seins müsse nur durch den Willen zur Macht als Grundcharakter (Werden) alles Seienden ans Licht gebracht werden. Diese nietzschanische *Umprägung* spielt beim Zusammenschluss zwischen Werden und Sein eine entscheidende Rolle, da sie sowohl deren Kohärenz anzeigt als auch eigentlich das Schaffen ist, das im *Augenblick der Entscheidung* über sich hinaus geht. Denn der Wille zur Macht als die *Verfassung* des Seienden wird durch die Art und Weise des Schaffens erst die ewige Wiederkunft gewinnen.<sup>187</sup> Dieses Schaffen ist für Nietzsche die Auf- und Umprägung des Werdenden zum Seienden, „[...] – das ist der *höchste Wille zur Macht*.“ (KSA 12: 312)

Für Heidegger scheint es daher notwendig, dass Nietzsches Seinsfrage innerhalb der abendländischen Metaphysik geradezu *schicksalsschwer* über einen Willenscharakter verfügt. Er konstatiert weitergehend, die Art und Weise der Umprägung sei eine vorgegebene Fassung der apriorischen Konstruktion im Ganzen, die im fundamentalontologischen Sinne als *vorausgesetzte hermeneutische Situation* der nietzschanischen Metaphysik betrachtet wird.<sup>188</sup> Hier wird die heideggersche Auslegung der nietzschanischen *Umprägung* als *existenziell-ontologische* Verstehensweise deutlich. Erst die Umprägung des Willens zur Macht setzt die ewige Wiederkehr des Gleichen im Gedankengang Nietzsches als *Wert* fest, weil die Art und Weise der Umprägung nämlich die „Wertsetzung“ ist. Diese ereignet sich im *Augenblick der Entscheidung*, wie Heidegger in *Sein und Zeit* herausstellt, um

---

<sup>186</sup> A. a. O., S. 312.

<sup>187</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1, S. 467: „Diese Augenblicklichkeit des Schaffens ist das Wesen der wirklichen, wirkenden Ewigkeit, die ihre höchste Schärfe und Weite gewinnt als der Augenblick der Ewigkeit der Wiederkunft des Gleichen.“

<sup>188</sup> Sofern Nietzsche den Willen zur Macht, der als die Art und Weise der Auf- und Umprägung des Werdenden zum Seienden gilt, verwendet, um die Frage nach dem Seienden als Seiendes zu beantworten, begreift Heidegger diese Umprägung als eine vorgegebene Fassung der apriorischen ganzen Konstruktion, die sich hinter der vorausgesetzten Grunderfahrung und Seinsverfassung verbirgt. Diese vorausgesetzte Seinsverfassung bezeichnet Heidegger als die hermeneutische Situation. Vgl. Martin Heidegger: *SZ*. S. 232.

Nietzsches Hauptgedanken vom Willen zur Macht an die Konzeption der ewigen Wiederkehr des Gleichen zu binden.

Die Beschreibung des „Augenblicks der Entscheidung“ verwendet Heidegger in der Erklärung zum Zustand des Übergangs von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit, wodurch sich das eigentliche *Ganzseinkönnen* des Daseins zeigt.<sup>189</sup> Mit einem solchen fundamentalontologischen Gedanken legt Heidegger Nietzsches Darstellung der *Umprägung* des werdenden zum Seienden aus, indem der eigentliche und ganzheitliche Sinn von Sein durch die *Entschlossenheit des faktischen Daseins* ans Licht kommt, d. i., in dieser alles Seiende überschreitenden Entscheidung wird eine allgemeine Ganzheit des Gleichen gewonnen. Heidegger stellt in diesem Zusammenhang fest: Insofern Nietzsche das Seiende als Werden und das Sein als Beständigkeit in eins zusammenschließt, greift seine metaphysische Grundeinstellung den Anfang der abendländischen Metaphysik auf und führt sie zugleich zu ihrem Ende.

### 3.2 Nihilismus und Umkehrung des Wertsatzes der Selbstvorstellung

Heidegger begreift Nietzsches Denken als einen Teil der abendländischen Metaphysik, weil er selbst sein Problembewusstsein der Seinsfrage durch die Art und Weise der Umprägung des werdenden zum Seienden in Verbindung mit dem Anfang der altgriechischen Philosophie bringt. Doch die Umprägung führt Nietzsches metaphysische Grundeinstellung, aufgrund ihrer Umkehrung des Platonismus, tatsächlich nicht zum *eigentlich* ursprünglichen Anfang, sondern vollendet nur umgekehrt denselben Platonismus. Heideggers Beschäftigung mit Nietzsches Philosophie – die er als das *Ende der abendländischen Metaphysik* bezeichnet – beginnt mit einer Interpretation seines Nihilismus und läuft auf den Zusammenhang zwischen Nietzsches *Perspektivismus* und Descartes' *ontologisch-kategorialer* Bestimmung als *Vorgestelltheit* hinaus. Im Folgenden wird dieser Weg nachgezeichnet, um zu zeigen, wie Heidegger Nietzsches Denken in den Kontext des Platonismus bringt. Dabei ist der Aspekt der *Wertsetzung* als Vermittlungsinstanz von ausschlaggebender Bedeutung.

---

<sup>189</sup> Martin Heidegger: SZ, § 60, S. 295 ff.

In *Der Wille zur Macht* beschreibt Nietzsche das Phänomen des Nihilismus folgendermaßen:

Was bedeutet Nihilismus? – Dass die obersten Werte sich entwerten. (*Der Wille zur Macht*, S. 10)<sup>190</sup>

Nihilismus stellt für Nietzsche eine geschichtliche Bewegung dar, in der die obersten Werte in Europa schon lange erschüttert, bezweifelt und entwertet werden. Ein Jenseits oder An-sich der Dinge oder das „göttliche“ und moralische Leben seien in der Neuzeit immer unhaltbarer, da sie die Erhabenheit und das Vertrauen verloren haben. Auch die absolute Wahrheit der Erkenntnis sei nicht so sicher oder gewiss wie zuvor, da die absolute Gewissheit a priori abgewertet ist. In einer seiner am stärksten wirkenden Aussagen stellt Nietzsche den Nihilismus durch die Formulierung „Gott ist tot“ dar:

Gott bleibt tot: Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet - wer wischt dies Blut von uns ab?<sup>191</sup>

Aus dieser Erklärung Nietzsches kann man überdies ablesen, dass das Heiligste und Mächtigste der früheren obersten Werte – ob göttliche Moral oder absolute Wahrheit – von niemand anderem als vom Menschen selbst entwertet wird und in seinem Leben eine geringe Rolle spielt. Dieser Mangel an leitenden Werten in der Welt charakterisiert den Nihilismus.

Nietzsche ist nicht der erste Anwender des Begriffs Nihilismus<sup>192</sup>, aber selbstverständlich ist dessen Bedeutung, wie sie im nietzscheanischen Denken zum Ausdruck kommt, für die weitere Entwicklung des Nihilismus-Verständnisses sehr einflussreich. Heidegger zufolge stellt der von Nietzsche formulierte Nihilismus aber keineswegs nur ein Phänomen des 20. Jahrhunderts dar, sondern hat seit Platon und

---

<sup>190</sup> Friedrich Nietzsche, *Nietzsche's Werke*. Erste Abtheilung. Band VIII. Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann. 1899.

<sup>191</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*. (KSA 3) (1980). In: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München [u.a.]: Dt. Taschenbuch-Verl. [u.a.]. Zweites Buch, n. 125. S. 481.

<sup>192</sup> Laut Martin Heideggers *Nietzsche*. Bd. 2 sei die erste philosophische Verwendung des Wortes »Nihilismus« möglicherweise von Fr. H. Jacobi: »Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie, oder wer es sei, *Chimärismus* nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich *Nihilismus* schelte, entgegensetze . . .« (Fr. H. Jacobi's Werke, 3. Bd., Leipzig 1816, S. 44; aus: Jacobi an Fichte, zuerst erschienen im Herbst 1799).

dem Christentum die gesamte abendländische Geschichte geprägt.<sup>193</sup> Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass das Göttliche, das früher als höchster und heiligster Wert galt, nicht aufgrund mangelnden Glaubens, sondern wegen neuer Wertvorstellungen in der Gegenwart eine viel geringere Rolle spielt. Nietzsches Auffassung des Nihilismus und seine Behauptung „Gott ist tot“ ist somit weniger eine reine Frage der Religion, sondern eine Frage der *Wertsetzung*. Die Stellung des nietzscheanischen Nihilismus bringt Heidegger deshalb folgendermaßen auf den Punkt: „[...] Nietzsche hat vorgesagt und damit vorgezeigt die Wahrheit, in die die neuzeitliche Geschichte vor-rückt, weil sie bereits aus ihr herauskommt.“<sup>194</sup> Eine solche Wahrheit beschreibt eine herkommende Bewegung der Entwertung der bisherigen obersten Werte und führt zugleich zu deren Gegenbewegung der Umwertung. „Das Nein gegenüber den bisherigen Werten kommt aus dem Ja zur neuen Wertung.“<sup>195</sup>

Heidegger bemerkt, dass die früher von Platons Lehre bestimmte Wertsetzung in der Gegenwart durch den nietzscheanischen *Augenpunkt* ersetzt wird, weil an die Stelle des Göttlichen resp. Übersinnlichen die bis dahin abgewertete sinnliche Welt, das Leben, tritt. Diese Art und Weise der neuen Wertsetzung bezeichnet die nietzscheanische *Umkehrung*.<sup>196</sup> Nach der heideggerschen Interpretation werden im Nihilismus zunächst die Befreiung von den früheren leitenden Werten und die Umkehrung der ursprünglichen Position der früheren gesetzten Werte pointiert. Dies verankert Nietzsche im neuen Prinzip des Willens zur Macht, die aus dem Grundcharakter des Seienden bestimmt wird. In diesem Zusammenhang stellt die neue Wertsetzung nicht nur die Umwertung aller bisherigen *durch* den Willen zur Macht dar, sondern auch *nur* diese Macht selbst setzt die Werte. Die Macht selbst kann sowohl das Wesen des Werts erfüllen wie auch ihm Geltung und Maß geben. Da

---

<sup>193</sup> Vgl. Martin Heidegger, „Nietzsches Wort »Gott ist tot«“ (1943). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. S. 218-219.

<sup>194</sup> Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung „Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)“* (1936). [Hrsg.] H. Feick, Tübingen: Niemeyer, 1971., S. 217. Siehe das Zitat und die Anmerkung in: Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche-Interpretationen. III.* S. 78. Wolfgang Müller-Lauter meint, dass diese heideggersche Nietzsche-Interpretation nicht nur auf die nietzscheanische Vorzeichnung dessen, was im gegenwärtigen Zeitalter kommen wird, hinweist, sondern auch auf die Vor-sage der Wahrheit des künftigen Zeitalters.

<sup>195</sup> Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche-Interpretationen. III.* S. 170.

<sup>196</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsches Wort.* S. 232. Da Nietzsche den Wert (das frühere Übersinnliche) als den Schein umkehrt, sieht Heidegger diese Umkehrung als die aller Metaphysik und als die Überwindung der Metaphysik.

der Wille zur Macht nicht ein Ziel außerhalb alles Seienden ist, sondern *sich selbst in der Machtsteigerung bewegt und zu dieser zurückkehrt*, bildet sich deshalb die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ heraus. Diesen sich steigernden und ewig wiederkehrenden Charakter der Macht begreift Heidegger als Wesenskern des Willens zur Macht und deutet ihn in der metaphysischen Form als das Sein des Seienden im Ganzen um.

Heidegger vertritt weitergehend die Ansicht, dieses Sichermächtigen der Macht zur eigenen Übermächtigkeit könne als „ewige Wiederkehr des Gleichen“ Nietzsches in der Fragestellung der Ontologie vorhergehend herausgehoben werden. Demnach gehört das Sichermächtigen der Macht in Form des ständigen und bleibenden *Gleichen* – als dem Wesenscharakter des Seienden – zur Grundfrage nach dem Sein. So heißt es bei Nietzsche: „Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht*.“ (KSA 12: 312) Hier liegt diese Bedeutung des Seins in der vorgängigen transzendentalen „Synthesis“, die im Sichermächtigen und Sichsteigern des Willens zur Macht in sich selbst gestaltet ist und sich zum Vorstellen des Werts entwickelt. Diese Synthesis ist nichts anders als das Sichvorstellen selbst, nämlich, mit Nietzsches Worten, *der Wert an sich*. Das ist der Grund dafür, warum sich Nihilismus – die Bewegung der Umwertung – einerseits als Befreiung und Entwertung der früheren Werte und andererseits als Anfang der neuen Wertsetzung zeigt.

Für Heidegger erschließt sich das Wesen des Nihilismus weitergehend nicht nur aus dem Sichentwerten der obersten Werte, sondern auch aus der Entwicklung der zersplitterten Beziehung zwischen übersinnlicher und sinnlicher Welt, und zwar zwischen dem hohen Idealen und dem niedrigen irdischen Leben. Wie heißt es bei Nietzsche: „Der Grundglaube der Metaphysiker ist der Glaube an die Gegensätze der Werte.“<sup>197</sup> Diese hierarchische Beziehung als Grundgefüge des westlichen Denkens, das die eigentliche Quelle des Nihilismus ist, hat ihren Ursprung in der abendländischen Metaphysik, genauer in Platons Lehre, die als *Stufenordnung des Seienden* von der hellenistisch-jüdischen Welt und später vom Christentum übernommen wurde.<sup>198</sup> Da die nietzscheanische Umkehrung des Platonismus nicht das Denkschema Platons überwindet, sondern im Gegenteil davon abhängig ist, verfestigt sich dadurch die Stufenordnung des Seienden. Somit vollendet Nietzsches

---

<sup>197</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. München: Goldmann, 1999. S. 10.

<sup>198</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsches Wort*. S. 221.

metaphysische Grundstellung den Platonismus, insofern Nietzsches Nihilismus den Gipfelpunkt der von Heidegger gedachten „metaphysikgeschichtlichen Entwicklung“ erreicht. In diesem Zusammenhang liegt „die Zukunft der Metaphysik“ aus Heideggers Sicht „nicht in einer Metaphysik nach Nietzsche, sondern in Nietzsches Zukunft“.<sup>199</sup>

### **3.3 Vor-stellen des Willens zur Macht als Bedingung der Möglichkeit der Wertsetzung**

Die heideggersche Analyse gibt Hinweise auf die metaphysische Grundeinstellung, in der Nietzsches Denkweise und Platons Lehre in der Frage nach der metaphysischen Wertsetzung zusammenfließen. Während das *Eidos* wertvoll herausgehoben wird, setzt Nietzsche an dessen Stelle den Willen zur Macht. Obwohl beide Standpunkte der Wertsetzung gegensätzlich sind, basieren sie zugleich auf der Grundlage der Stufenordnung und deren Vorstellungsweise. Deswegen geht Heidegger davon aus, dass das Grundgefüge der metaphysischen Wertsetzung von der geschichtlichen Wandlung eines eigenen griechischen Denkens bestimmt ist, nämlich die Denkweise des *Vor-stellens*, das sich vom *Eidos* zur *perceptio* entwickelt hat. Dabei sind *Ansehen* und *perceptio* als „der Drang zum Auftreten“ zu verstehen, durch den alles Seiende in seiner Erscheinung *aufgekommen* und bestimmt ist.<sup>200</sup>

Zunächst versteht Heidegger Platons *Eidos* als „die *Anwesenheit* des Beständigen ins Unverborgene“<sup>201</sup>, die in der phänomenologischen Ontologie als das „Sein“ im griechischen Sinn von *ὄντᾱ* definiert wird. Da *Eidos* als Aussehen des Seienden in dieser Interpretation das Verhalten zum Ding auf die Art und Weise des Sehens offenbar macht, fungiert die „Idee“ zugleich als die Entfaltungsweise der Sichtbarkeit sowie als das Hervorkommen des Sachverhalts. Hier bedeutet die „Idee“ noch keinen neuzeitlichen „Begriff“ der Vorstellung im Bewusstsein, sondern die zu denkende *Ansicht* im Sinn der *apriorischen* Anwesenheit, nämlich im griechischen Sinn des Seins selbst. Aus Heideggers Sicht entwirft Platon als erster die Denkfigur, die sich mit dem Sinn von Sein durch die „Idee“ auseinandersetzt. Von da an beginnt der

---

<sup>199</sup> Vgl. Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche-Interpretationen. III.* S. 79.

<sup>200</sup> Vgl. A. a. O., S. 228.

<sup>201</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche.* Bd. 2, S. 217.

maßgebliche Einfluss auf die abendländische Metaphysikgeschichte, wie beispielsweise der folgende Platonismus oder der Idealismus usw. zeigen. Auch Nietzsches Umkehrung des Platonismus ist in diesem Sinn noch an ihn angelehnt, weil die nietzscheanische Denkstruktur und Denkweise in Form des „Seins des Seienden“ der Metaphysik des Platonismus entspricht, und zwar in dem Unterschied zwischen übersinnlicher und sinnlicher Welt. Während das *Eidos* beim Platonismus als das übersinnliche Seiende betrachtet wird, setzt Nietzsche auf dieselbe Weise die Werte als die Bedingung der Möglichkeit des Willens zur Macht, also die transzendente Bedingung, die das Werden der Macht zur Sichsteigerungs-Erhaltung ermöglicht.<sup>202</sup> Nietzsches Wertsetzung begründet sich auf dem Willen zur Macht, der als Grundgegebenheit des Lebens gilt. Diese Wertbestimmung ist aus Heideggers Perspektive ein Gesichtspunkt der „Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen“, d. h.: „Der Wert als Gesichtspunkt sei je vom Sehen gesetzt und ein ‚Absehen auf ...‘, das den Charakter des ‚Rechnens‘ habe.“<sup>203</sup> In diesem Zusammenhang schaffe Nietzsche nicht eine solche Wahrheit im Sinn der von Heidegger gedachten ursprünglichen Unverborgenheit, sondern nur die platonische Wahrheit, die das Übersinnliche als das Wahre betrachtet,<sup>204</sup> und zwar den Wert des Gesichtspunkts als Wahrheit. Diese heideggersche Verbindung zwischen Platons Aussehen und Nietzsches Wert soll im Folgenden im Umschlagen vom *Eidos* zur *perceptio* erwiesen werden.

Laut Heidegger ist die Sichtbarkeit und Anwesenheit des platonischen *Eidos* in späterer Zeit in dessen Vorgestelltheit umzusetzen, indem in der Geschichte der abendländischen Metaphysik das transzendente Wesensmerkmal des *Entgegenstehenlassens* im Sinn der kantischen synthetischen Grundsätze herausgestellt und die ontologische Grundstellung der cartesianischen *Selbstvorstellung des Subjekts* begründet wird. Für Kant sind „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung“ als das Wesen der transzendentalen Synthesis tatsächlich Bedingungen der Möglichkeit der „*Gegenstände* der Erfahrung“. Das heißt, dass sich im Horizont der Gegenständlichkeit als Bedingung „das Verhalten des

---

<sup>202</sup> So heißt es bei Heidegger: „Sofern Nietzsche in der angeführten Umgrenzung des Wesens des Wertes diesen als gesichtspunkthafte Bedingung der Erhaltung und Steigerung des Lebens begreift, das Leben aber in das Werden als den Willen zur Macht gegründet sieht, enthüllt sich der Wille zur Macht als dasjenige, was jenen Gesichtspunkt setzt.“

<sup>203</sup> Martin Heidegger: GA 48, S. 108 f. In: Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche-Interpretationen. III.* S. 171.

<sup>204</sup> Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche-Interpretationen. III.* S. 224.

sichzuwendenden Gegenstehenlassens“ bildet. Diese Wesenseinheit der transzendentalen synthetischen Vorgestelltheit gilt bei Kant als *der oberste synthetische Grundsatz*.<sup>205</sup> Ein solcher Grundsatz konstruiert Heideggers Meinung nach einerseits die innerste einheitliche Struktur der vorgestellten Wertsetzung. Descartes gibt uns andererseits deren ontologischen Grund in Form des *subiectum* des *ego cogito*, das sich auf die Art und Weise des Zu-gestellten und Vor-gestellten gestaltet und sich damit Sicherheit und Gewissheit gibt. Darum steht in der Subjektvorstellung die Frage nach der Methode des Denkens im Vordergrund. Die *Wahrheit* bedeutet deshalb das sichere und gewisse Vor-stellen des Gegenstands in dieser Methode und heißt *methodische Vorgestelltheit*.

In diesem Zusammenhang wird das *Sein* in der Neuzeit nicht nur als die Vorgestelltheit und daher als „Bedingung[en] der Möglichkeit“ der Erfahrung begriffen, sondern auch als Wahrheit der Sicherheit und der Gewissheit im Sinn der Selbstvorstellung des Subjekts. Den Gedanken der Bedingung der Möglichkeit sowie der Selbstvorstellung übernimmt Nietzsche, so Heidegger, aus seinem Denken des Willens zur Macht und entwickelt dies in seiner Lehre des *Perspektivismus* und der *Wertsetzung*.<sup>206</sup>

Der Gesichtspunkt des „Werths“ ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.<sup>207</sup>

„Werth“ ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Centren („Vielheiten“ jedenfalls; aber die „Einheit“ ist in der Natur des Werdens gar nicht vorhanden). Die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das „Werden“ auszudrücken: es gehört zu unserm unablässlichen Bedürfniss der Erhaltung, beständig eine gröbere Welt von Bleibendem, von „Dingen“ u. s. w. zu setzen.<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 119.

<sup>206</sup> Martin Heidegger, „Platons Lehre von der Wahrheit“ (1931/32,1940). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 227. „Sofern »der Wert« und die Auslegung auf »Werte« die Metaphysik Nietzsches tragen und dies in der unbedingten Gestalt einer »Umwertung alles Werte« ist Nietzsche auch, weil ihm jedes Wissen vom metaphysischen Ursprung des »Wertes« abgeht, der zügelloseste Platoniker innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik.“

<sup>207</sup> Friedrich Nietzsche: *Nietzsche's Werke*. n. 715., S. 171.

<sup>208</sup> A. a. O., n. 715., S. 172.

Nietzsche versteht das Wesen des Werts als *Bedingung* der Erhaltung und Steigerung des Willens zur Macht, sofern sich der Vorgestelltheits-Wert in der Geschichte der Metaphysik zur „Bedingung“ entwickelt und anfänglich von Platons *Eidos*, mit Descartes' *perceptio* und durch Kants *transzendentalen synthetischen Grundsatz* vorbereitet wurde. Hier werden *Ermöglichkeiten* des Willens zur Macht und dessen *Bedingungen* als Thema der nietzscheanischen Wertsetzung herausgehoben, damit sich das Vorstellen des Seins auf die Art und Weise des *Augenpunkts* zeigt. Jetzt bleibt noch die Frage, wie die Vorgestelltheit als Bedingungen der Möglichkeit im Sinn der Gegenständlichkeit sowie die Gewissheit der Subjektvorstellung im Sinn der Subjektivität mit dem Vorstellen des Willens zur Macht wesenhaft verknüpft wird.

Das Aufkommen der Erscheinung nennt Heidegger *das Vorstellen*, das für sich einen *Augenpunkt* setzt und sowohl bei Platons *Eidos* als auch bei der Leibniz'schen *perceptio* und Descartes' *ego cogito* festzustellen ist und das schließlich das neuzeitliche *Weltbild* gestaltet. Dieses Prinzip der Vorstellung wird auch im Denken der Wertsetzung Nietzsches übernommen und macht das Wesen seiner Wertphilosophie aus, die in der Konzeption des *Perspektivismus* zum Ausdruck kommt. In diesem Zusammenhang gilt Nietzsches Denken wegen seines angeblichen platonischen Wesenselements als „endgültige Verstrickung in die Metaphysik“<sup>209</sup>. Heidegger konstatiert, Nietzsche ersetze zwar „das Meta, die Transzendenz ins Übersinnliche“ durch den „Anschein“, „während doch nur die Seinsvergessenheit vollendet und das Übersinnliche als der Wille zur Macht losgelassen und betrieben wird“.<sup>210</sup>

---

<sup>209</sup> Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche-Interpretationen. III.* S. 224.

<sup>210</sup> Martin Heidegger, „Überwindung der Metaphysik“ (1936-1946). In: *Vorträge und Aufsätze (GA 7)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. S. 78.

### 3.4 Wirklichkeit (ἐνέργεια) als „Ursache der efficiens“ des Willens zur Vorstellung<sup>211</sup>

Um die „Ursache der efficiens“ der *Vorstellung* zu kennzeichnen, stellt Heidegger die Frage nach der *Wirklichkeit* des Seienden in Bezug auf die Metaphysik des Aristoteles. Da die Subjektivität im Sinn der Vorgestelltheit nicht nur die Wesensbestimmung der Objektivität und der Gegenständlichkeit ist, sondern zugleich die *Wirklichkeit* im Sinn der „Seiendheit“ des Seienden, muss noch das *Wirken* und *Erwirken* in Zusammenhang mit dem Wesen des Willens zur Macht gebracht werden. Diese Thematik gehört zu einem Teil der ontologischen Kritik Heideggers im Rahmen der abendländischen Metaphysikgeschichte. So heißt es bei Heidegger in der Vorlesung im Jahr 1931 mit dem Titel „Aristoteles, Metaphysik Θ 1-5“ über ein Zitat aus Nietzsches »Der Wille zur Macht«:

»Vielleicht, daß man einige Jahrhunderte später urteilen wird, daß alles deutsche Philosophieren darin seine eigentliche Würde habe, ein schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens zu sein, und daß jeder Anspruch auf »Originalität« kleinlich und lächerlich klinge im Verhältnis zu jenem höheren Anspruche der Deutschen, das Band, das zerrissen schien, neu gebunden zu haben, das Band mit den Griechen, dem bisher höchst gearteten Typus »Mensch.« (Der Wille zur Macht, Aph. 419)<sup>212</sup>

Heidegger setzt demnach ein inneres Verhältnis der *Seiendheit* zwischen der Subjektivität und dem Willen zur Macht. Die „Wirkung“ ist hierbei aus ontologischer Sicht als die *Seiendheit* auszulegen und beschreibt den Zustand der Wirklichkeit im Sinn des *subiectum*, das in der heideggerschen Interpretation ursprünglich *das Unter- und Zugrunde-liegende* bezeichnet.

Doch dieses ursprüngliche *subiectum* ergibt in der darauffolgenden Metaphysik-Geschichte nicht nur die *Gegenständlichkeit* als Sichtbarkeit in der Weise *Eidos*,

---

<sup>211</sup> Heidegger bringt das Wesen der Macht im Zusammenhang mit Aristoteles' *ἐνέργεια*, um einerseits ihr Wesensverhältnis zu setzen, und andererseits dadurch die ursprüngliche Seinsfrage zu enthüllen; so heißt es bei Heidegger, „Macht wird von Nietzsche oft mit Kraft gleichgesetzt, ohne daß diese näher bestimmt wäre. Kraft, das in sich gesammelte und wirkungsbereite Vermögen, das Imstandesein zu ..., ist das, was die Griechen, vor allem Aristoteles, als *δύναμις* bezeichnen. Macht ist aber ebenso das Mächtigsein im Sinne des Herrschaftsvollzugs, das Am-Werk-sein der Kraft, griechisch: *ἐνέργεια*.“ Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1, S. 76 ff.

<sup>212</sup> Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-5* (1931) (GA 33). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, (1981), 1990. S. 84-85. S. 1.

sondern auch die *Wirklichkeit als Wirksamkeit* im Sinn der *vis primitiva activa* (Wirklichkeit als Wirksamkeit). Diese beiden Elemente bilden den Wesenscharakter der Vorgestelltheit, insofern *vis* (Wirksamkeit) insbesondere bis Leibniz als Einheit der *perceptio* und des *appetitus* in der Vorstellung ureigenen Einfluss ausübt. Außer der Entwicklung der Gegenständlichkeit verfolgt Heidegger eine weitere geschichtliche Spur der Wirklichkeit aus dem Kontext der aristotelischen „*ἐνέργεια*“ bis zur *Monade* von Leibniz, die nicht nur als eine Einheit für Wirklichkeit im nietzscheanischen Werden gelten, sondern auch die innere Möglichkeit des Willens zur Macht unterstützen.<sup>213</sup>

Heidegger führt die Frage nach der Wirklichkeit zunächst auf den ursprünglichen Anfang der Seinsgeschichte zurück, indem er das „Sein“ aus der phänomenologischen Perspektive als *Aufgang* (*φύσις*) und *Entbergung* (*ἀλήθεια*) darstellt und in diesem Zusammenhang den Wesenscharakter der *οὐσία*, Anwesenheit und Beständigkeit, kennzeichnet. „Anwesenheit“ kann in Richtung des „Was-Seins“ und des „Daß-Seins“ auseinandergehen und von da an zwei Denkweisen von *essentia* und *existentia* in der Geschichte der abendländischen Metaphysik entfalten. Zu diesem Punkt zitiert und analysiert Heidegger Aristoteles »Kategorien«:

Anwesendes aber ist im Sinne der überherrschend wesend den sowohl als auch demgemäß in erster Linie und am meisten gesagten (Anwesenheit) dasjenige, was weder im Hinblick auf ein irgend schon Vorliegendes ausgesagt wird, noch in einem schon irgendwie Vorliegenden (erst nur) vorkommt, z. B. der Mensch da, das Pferd da.<sup>214</sup>

In dieser eigenen heideggerschen Übersetzung ist Anwesenheit (*οὐσία*) kein „Prädikat“, mit dem diese wie ein Anwesendes mit einem anderen nebeneinander gelegt werden kann, sondern vielmehr als der „Zustand“ bezeichnet, in dem sich jedes

---

<sup>213</sup> Volker Gerhardt analysiert, dass *ἐνέργεια* die Bewegung der Einheit zwischen *δύναμις* und *ἐντελέχεια* ist und sich auf die ontologische Anlage der nietzeanischen Macht bezieht. Vgl. Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin; New York: de Gruyter, 1996. S. 36.

<sup>214</sup> Übersetzung von Heidegger. In: Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2, S. 405-406. Vgl. auch Aristoteles, *Kategorien*. (V, 2 a 11 sqq.). Vgl. Aristoteles; Hans Günter Zekl [Über.; Hrsg.], *Organon. 2. Kategorien [u.a.]: griechisch-deutsch*. Hamburg: Meiner, 1998. S. 9. „Wesenheit ist im eigentlichsten Sinne und in unmittelbarster Erfassung und in stärkstem Maße ausgesprochen als die, welche weder von einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird noch an einem Zugrundeliegenden auftritt, z. B. dieser bestimmte Mensch, dies bestimmte Pferd.“ In Vergleich zur Übersetzung von Hans Günter Zekl deutet Heidegger *οὐσία* als Anwesenheit aus und *ὑποκείμενον* als Vorliegendes.

Einzelne in gewisser Weise sammelt und „verweilt“. Diese Anwesenheit unterscheidet sich seit Platon von der anderen *bestimmten Anwesenheit*, die aber als das Sichzeigen und Verweilen des Einzelnen im *Aussehen (Eidos)* gilt. Zitat Heideggers:

In zweiter Linie aber Anwesende heißen jene [beachte den Plural], worinnen als den Weisen des Aussehens das in erster Linie als Anwesendes Angesprochene (als je solches) schon (her-)vorherrscht. Dazu gehören die (genannten) Weisen des Aussehens sowohl als auch die Stürne<sup>215</sup> dieser Weisen; z. B. steht dieser Mensch da im Aussehen von Mensch, für dieses Aussehen >Mensch< aber ist der Herkunftsstamm (seines Aussehens) >das Lebewesen<. Zweitrangig Anwesende also heißen diese: z. B. der Mensch< (überhaupt) sowohl als auch >das Lebewesen< (überhaupt).<sup>216</sup>

Die Anwesenheit als Sammeln sowie Anwesenheit im Aussehen stellen zwei Denkrichtungen von *existentia* und *essentia* in der Geschichte der abendländischen Metaphysik dar. Die erste wird Heideggers Meinung nach von Aristoteles als *ἐνέργεια*, welches sich als das *Daß-Sein* zeigt, betrachtet, und letztere bei Platon als das Sichzeigen im *ἰδέα/Eidos*, das das *Was-Sein* bekundet. *ἰδέα* und *ἐνέργεια* – die beide Teile der *οὐσία* sind – beeinflussen das Wechselspiel in der Grundstruktur in der Metaphysik. In diesem Zusammenhang wird das Wesen des Willens zur Macht Nietzsches, in der heideggerschen Interpretation, in Bezug auf Aristoteles *ἐνέργεια* ans Licht gebracht. Jedoch nur insoweit mit Nietzsches Begriff der Macht, durch die innere Beziehung zu *δύναμις* (Möglichkeit), *ἐνέργεια* (Wirklichkeit) und *ἐντελέχεια* (vollendete Wirklichkeit) des Aristoteles<sup>217</sup>, der phänomenologische Sinn des „Vermögendseins“, des Vollzugs der Macht (als „das Am-Werk-Sein der Kraft“) und der Wesenseinfachheit (als „Zu-sich-selbst-kommen“) entdeckt wird.<sup>218</sup>

In der abendländischen Geschichte der Metaphysik entwickelt sich Aristoteles´

---

<sup>215</sup> Vgl. die Übersetzung von Hans Günter Zekl, „Zweite Wesenheiten“ werden die genannt, in welchen, als den Erscheinungsformen, die im ersten Sinn genannten Wesenheiten vorkommen, – diese und auch die Seinsgeschlechter dieser erscheinenden Arten; (...).“ In Aristoteles, *Kategorien*. (V, 2 a 14 sqq.). Vgl. Aristoteles; Hans Günter Zekl [Über.; Hrsg.], *Organon. 2. Kategorien [u.a.]: griechisch-deutsch*. Hamburg: Meiner, 1998. S. 9.

<sup>216</sup> Aristoteles, *Kategorien*. (V, 2 a 14 sqq.). Vgl. Aristoteles; Hans Günter Zekl [Über.; Hrsg.], *Organon. 2. Kategorien [u.a.]: griechisch-deutsch*. Hamburg: Meiner, 1998. S. 8. Übersetzung von Heidegger. In: Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2, S. 406.

<sup>217</sup> Otfried Höffe, *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner, 2005. S. 188.

<sup>218</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1, S. 76-77.

*ἐνέργεια* zur „Kraft“ im Sinn der *vis primitiva activa* (Wirklichkeit als Wirksamkeit). Leibniz z. B. betrachtet *vis* (Wirksamkeit) als Einheit der *perceptio* und des *appetitus* in der Vorstellung. Entsprechend der Erörterung Kants wird „Kraft“ aber im Ursache-Wirkung-Verhältnis als ein Folgebegriff von Ursache definiert, d. h., sie ist in der Kategorie der Kausalität die „*Prädicabilien* der Kraft“<sup>219</sup> zugehörig. Diese kann auf *αρχή* bei Aristoteles zurückgeführt und als eine Art Ursache (*δύναμις*) interpretiert werden. Im Vergleich zu Kant vertritt Heidegger die Ansicht, bei der aristotelischen Kraft des *δύναμις* handele es sich kaum um das Ursache-Wirkung-Verhältnis im Sinn der Kraftübertragung, sondern vielmehr um das „Vermögen“ im Sinn von Aufgang (*φύσις*) und Entbergung (*ἀλήθεια*), insofern sich Kraft als „das in sich gesammelte und wirkungsbereite Vermögen, das Imstandesein zu..., [...]“ bestimmt.<sup>220</sup> Diese Kraft als Wirkung im ursprünglichen griechischen Sinn liegt dem Aufbau des Willens zur Macht wesentlich zugrunde.<sup>221</sup>

In der Geschichte der abendländischen Metaphysik geschieht der Wandel der *ἐνέργεια* zu *actualitas*, und zu dieser Entwicklung kommt bei Leibniz die Zusammengehörigkeit von Wirklichkeit und Vorstellung. Diese führt zum Gedanken der Wertsetzung Nietzsches im Kontext der Vorgestelltheit. Wille zur Macht als Wert verbindet gerade diese zwei Elemente von Wirklichkeit und Vorstellung, da *Vorstellen* als Aufkommen der Erscheinung einen Augenpunkt darstellt, der bei Nietzsche als Perspektivismus bezeichnet wird.

### **3.5 Zwischenbilanz: Wille zum Wertsatz als *Vorstellen* im Sinn von *perceptio-appetitus***

Der Zusammenhang zwischen Wirklichkeit und *Vorstellen* zeigt sich für Heidegger ausdrücklich in der Leibniz'schen Lehre der „*Monade*“. In Heideggers Augen ist

---

<sup>219</sup> Immanuel Kant: *KdrV*. B 108.

<sup>220</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1, S. 76.

<sup>221</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-5*. S. 84-85.: „Es schien: Kraft läßt sich nicht unmittelbar feststellen, nur ›Wirkungen‹ lassen sich finden. Eine These, auf der z. B. auch Nietzsche seinen Willen zur Macht aufbaut und damit auf ein irriges Fundament gründet. Genauer besehen begegnen Wirkungen sowenig unmittelbar wie Kräfte; oder gleich unmittelbar. Wir haben zugleich Ursache und Wirkung - das kausale Wirkungsverhältnis, und in seinem Lichte ›Kraft‹; diese ist demnach ein Folgebegriff. Die Frage nach ihrer Feststellbarkeit erbrachte etwas über die Kraft selbst: Sie hat den Charakter des Ursacheseins, ist bezogen auf Bewegung, und zwar Bewegung in einem anderen. Aristoteles hat das in einem entscheidenden Wesensblick gesehen und auf Begriffe gebracht.“

„*Monade*“ nichts anderes als die Präsentation der *Einheit* in der Grundbestimmung des Seienden, da sich jedes Seiende auf der *vorhandenen* Ebene als Vorstellendes in der Verfassung der *Substantialität* zeigt, die den Wesenscharakter der Wirklichkeit des Vorhandenen ausmacht. Die Einheit als *Monade* gilt bei Leibniz als das „Eine“, was durch diese bestimmte Einheit das mannigfaltige Seiende begreift. Doch diese Fassung ist keine transzendente Synthesis im Sinn der reinen Vernunft mit Ablehnung der Definition des Daseins der Dinge (Kant), sondern die Wirklichkeit jedes Dinges durch Vorstellen. Laut Leibniz ist dieses *Eine* (un être) als *Monade* notwendig wahr (véritablement), sofern es das wahre Eine ist, weil „Wo nun keine wahre Einheit vorhanden ist, da ist damit auch jeder wahre Gegenstand aufgehoben“. <sup>222</sup> Das bedeutet, nur das wahrhaftige Eine kann die Wahrheit des Seienden ausmachen. Dazu konstatiert Heidegger, dass diese einigende Einheit „im Sinne dieser einfach ein- und ausfaltenden Einigung jetzt den Charakter der Vorstellens hat.“ <sup>223</sup> Der Grund dafür liegt darin, dass das Vorstellen zunächst das Mannigfaltige im Anblick des einigenden Bereichs vorausschauen lässt, um den seienden Zustand des Seienden im Vorhinein festzuhalten. Diesen durch das Vorstellen erstellten Zustand der *Monade* artikuliert Leibniz als *Perceptio*. <sup>224</sup>

Aber jedes Vorstellen ist laut der Erörterung von Leibniz *übergänglich*, da dies nur durch einen Augenpunkt alle Dinge des Universums zu- und darstellt, ohne das eigentliche *Angestrebte* zu erreichen, das entweder als Gewissheit der Erkenntnis oder als die Sicherheit der Wahrheit gilt. Daher ergibt sich beim Vorstellen noch ein Grundzug des Wirkens, *das Anstreben*. <sup>225</sup> Die „Anstrebung“ (*appetitus*) als die in sich selbst vorstellende zeigt sich in der Einfachheit und Einheit erwirkenden

---

<sup>222</sup> Übersetzung von Artur Buchenau, in: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. 2. Hamburg: Meiner, 1966. S. 325. Vgl. auch Gottfried Wilhelm Leibniz; Carl Immanuel Gerhardt [Hrsg.], *Die philosophischen Schriften II*. Hildesheim: Olms, (1879), 1960. S. 251.: „Quodsi nullum vere urzum adest, omnis vera res erit sublata.“ Heidegger zitiert dies in *Nietzsche*. Bd. 2, S. 437.

<sup>223</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2, S. 437.

<sup>224</sup> Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz; Carl Immanuel Gerhardt, [Hrsg.], *Die philosophischen Schriften II*. Hildesheim: Olms, (1879), 1960. S. 311.; „Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu *Monad*es perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua Entelechia propria caret.“ Heidegger zitiert in *Nietzsche*. Bd. 2, S. 438.

<sup>225</sup> „L’action du Principe interne, qui fait le changement ou le passage d’une perception à une autre, peut être appelé *Appétition*; il est vrai, que l’appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque Chose, et parvient à des perceptions nouvelles.“ Vgl. Leibniz’ »*Monadologie*«, § 15, Gerh. VI, 609. In: Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2, S. 440 f. Vgl. auch Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologie und andere metaphysische Schriften: französisch – deutsch*. Hrsg. von Schneider, Ulrich Johannes, Hamburg: Meiner, 2014.

*Monade* und macht das Wesen des Sehens zur Vorstellung.

Das Denken des Vor-stellens entwickelt sich, aus Heideggers Sicht, durch die Wandlung vom *Eidos* zur *perceptio* mit *appetitus* zum Willen zur Macht als Wert. Denn der Wert, der gerade durch das Sehen der Vorstellung einen Gesichtspunkt setzt, wirkt als das Hinsehen auf das Vorgestellte in einem Gesichtskreis und folgt dem *Drang zum Auftreten der Erscheinung*. So heißt es bei Heidegger:

Indem er freilich den Wert als die vom »Leben selbst« gesetzte Bedingung der Ermöglichung des »Lebens« begreift, hat Nietzsche das Wesen des ἀγαθόν vorurteilsfreier festgehalten denn jene, die dem grundlosen Mißgebilde von »an sich geltenden Werten« nachjagen.<sup>226</sup>

Aus dieser Wertsetzung Nietzsches ergeben sich deshalb die *Erhaltungs-* und *Steigerungs-Bedingungen* als die Grundzüge des Lebens. Um für das *Wachsenwollen* – die Steigerung des Lebens und dessen Erhaltung – anwesend sein zu können, muss diese Anwesenheit als Wert vorgestellt und dadurch als *Gesichtspunkt* gesetzt und „angetrebt“ werden, um alles Seiende zu *sehen*.<sup>227</sup> Diese nietzscheanische Wahrheit, die sich auf „Augenpunkt-Anstreben-Wahrheit“ bezieht, gehört zur Metaphysik eines *Wertsatzes* und steht im Kontext der überlieferten *Vorstellung*, die auf der Grundlage des *Sehens* und des *Gesichts* im Sinne der Wandlung von *Eidos* zur *perceptio* steht. Darüberhinaus hängt die Wahrheit als Wert, durch den sich alles Seiende erhält und steigert, mit der *Sicherheit* zusammen, die in Bezug auf das *ego cogito* Descartes' das Wesen der *Richtigkeit* des Vorstellens ausmacht. Nietzsche bemerkt dazu:

„ich will das und das“; „ich möchte, daß das und das so wäre“; „ich weiß, daß das und das so ist“. — die Kraftgrade: der Mensch des Willens, der Mensch des Verlangens, der Mensch des Glaubens[.]<sup>228</sup>

„Wille zur Wahrheit“ als „ich will nicht betrogen werden“ oder „ich will nicht betrügen“ oder „ich will mich, überzeugen und fest werden“, als Formen des Willens zur Macht.<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup> Martin Heidegger: *Platons Lehre*. S. 227.

<sup>227</sup> Vgl. A. a. O., S. 228 f.

<sup>228</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1997*. (KSA 12), S. 394.

<sup>229</sup> Friedrich Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, XIV, 2. Hälfte, n. 160. In: Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2, S. 181.

Da Nietzsche die Wahrheit des Willens zur Macht als die in den Vordergrund tretende Wertsetzung bezeichnet und den Wertsatz auf die Gewissheit der *Vorgestelltheit* gründet, gelangt Heidegger zu dem Schluss, dass der Wille zur Macht als ein Wert, den Nietzsche als Grundcharakter des Seienden auffasst, letztlich auf der Wahrheit der Gewissheit von Descartes fußt. Obwohl Nietzsche Kritik am *ego cogito* Descartes' übt, indem er u. a. meint: was die Dogmatiker aufbauten, wie den Seelen-Aberglauben, den Subjekt- und Ich-Aberglauben, stamme aus unvordenklicher Zeit<sup>230</sup>, oder weiter: „Woher nehme ich den Begriff Denken? Warum glaube ich an Ursache und Wirkung? Was gibt mir das Recht, von einem Ich, und gar von einem Ich als Ursache, und endlich noch von einem Ich als Gedanken-Ursache zu reden?“<sup>231</sup>, hat er jedoch die *Gewissheit* des *ego* notwendig übernommen und ebenso die Grundstellung der Metaphysik als *subiectum*.

---

<sup>230</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. S. 7.

<sup>231</sup> A. a. O., S. 21.

## 4. Das Weltbild im verfügbaren Vorstellen und das technische Ge-Stell

### 4.1. Welt als *Weltbild* im Sinn des verfügbaren Vorstellens

In „Die Zeit des Weltbildes“ (1938) begreift Heidegger die Übereinstimmung des Vorstellens als das Wesensmerkmal der neuzeitlichen Wissenschaft. Hier zeigt er programmatisch die konkrete Entfaltung jener Vorstellungs-Wahrheit in der neuzeitlichen Wissenschaft. Entsprechend der kantischen Erörterung über reine synthetische Erkenntnisse konstatiert Heidegger in diesem Text, dass die Grundstellung der neuzeitlichen Metaphysik, die von der Mathematik und der Physik abhängig ist, auf dem Prinzip der Subjektvorstellung beruhen müsse. Das Erkennen in der Mathematik und Physik als ein Grundvorgang der Vorstellung richte sich, so Heidegger, selbst als ein *Vorgehen* im Bereich der Natur oder der Geschichte ein.<sup>232</sup> Hier entwickelt Heidegger den Gedanken der apriorischen Konstruktion (Seinsverfassung) der neuzeitlichen metaphysischen Erkenntnis, die dem Denkgefüge seit Platos *Eidos* bis zu Nietzsches Wertsatz entstammt, zu einer anderen Artikulationsweise – dem *Vorgehen* des wissenschaftlichen Erkennens. Dies bezeichnet er als eine spezielle Art des *offenen Bezirks*, in dem sich die Forschung durch einen bestimmten Grundvorgang vollzieht. In diesem heideggerschen Gedankengang bezieht sich das System des wissenschaftlichen Vorgehens aber weniger auf die Regelung oder die Chartanalyse im Rahmen wissenschaftlicher Experimente, sondern im Wesentlichen auf die Grundfrage nach der Wahrheit des „Seyns“. Friedrich-Wilhelm von Herrmann macht hierzu eine präzise Beobachtung: Da das „Seyn“ sich als *Fügung des Geschicks* ereignet, zugleich in *die Not der Seinsverlassenheit* verfällt und seinen metaphysischen „Ort“<sup>233</sup> in der modernen Technik hat, „[muss] [d]as Wesen der Technik somit erfragt werden im Bereich des Bezugs des Seins zu unserem Wesen und des aus diesem Bezug eröffneten existierenden Verhältnisses zur Offenheit des Seins.“<sup>234</sup> In diesem Zusammenhang ist Heideggers

---

<sup>232</sup> Vgl. Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes“ (1938). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. S. 77.

<sup>233</sup> Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, „Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont“. In: *Kunst und Technik : Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Hrsg. von Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. S. 26.

<sup>234</sup> A. a. O., S. 29.

Problematik des Wesens der neuzeitlichen Wissenschaft im Grunde genommen eine Art Seinsfrage, insofern das Vorgehen der Wissenschaft in Bezug auf ein bestimmtes Verhältnis – eine bestimmte Entfaltungsweise des Seins – ihr Gegenstand ist.

Dieser eröffnete Bezirk fungiert schließlich auch als *bindende Strenge* der mathematischen Naturwissenschaft, womit sich die Forschung ihren Gegenstandsbezirk sichert. Auf der methodischen Strenge beruht zugleich die *Exaktheit*, indem alle Vorgänge in der Vorstellung im Voraus als *raum-zeitliche* Bewegungsgrößen bestimmt sein müssen. Das heißt auch, die Naturwissenschaft ist *allein* dieser Methode verpflichtet, denn nur dann bekommt sie den Status der Exaktheit im Sinne jener strengen Bindung. In diesem Zusammenhang betont Heidegger: „Man darf sie [die Maschinenteknik] jedoch nicht als bloße Anwendung der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft auf die Praxis mißdeuten.“<sup>235</sup> Stattdessen ist die Maschinenteknik in sich im Vorhinein als ein offenes Gebiet der eigenständigen Transformation vorgegeben. Die vorgängige Offenbarkeit ermöglicht umgekehrt die Anwendung der Mathematik und der Naturwissenschaft. So heißt es bei Heidegger dazu: „Die Maschinenteknik bleibt der bis jetzt sichtbarste Ausläufer des Wesens der neuzeitlichen Technik, das mit dem Wesen der neuzeitlichen Metaphysik identisch ist.“<sup>236</sup>

Dieser Auffassung gemäß erhalten die Mathematik und die Naturwissenschaft ihre Sicherheit und Exaktheit dadurch, dass sich der Entwurf der Forschung und ihre Strenge im *Verfahren* entfalten. Dazwischen soll der entworfene Bezirk zugleich *gegenständlich* werden, weil Tatsachen oder Dinge von Anfang an im Verfahren als Forschungsgegenstand *vorge stellt* werden müssen. Entweder durch Regeln oder durch Gesetze werden Tatsachen verständlich und klar gemacht, wobei sie als *Stehendes* und *Beständiges* in der Vorstellung des Verfahrens bewahrt sind. Für die *Bewährung* im Verfahren werden dann *Notwendigkeit* und *Klärung* gewonnen. Mit dieser Erörterung der Sicherheit, der Exaktheit, der Notwendigkeit und der Klärung werden die Merkmale der neuzeitlichen Wissenschaft festgestellt, woraus sich die Grundlage der neuzeitlichen Metaphysik herauslesen lässt. Deren wesentliche Eigenschaft bezeichnet Heidegger als

---

<sup>235</sup> A. a. O., S. 75.

<sup>236</sup> Ebd.

„das verfügbare Vorstellen“. Im Erkennen der wissenschaftlichen Forschung wird das *sich offenbar zeigende Seiende* – entweder natürlich oder geschichtlich – zum Gegenstand des erklärenden Vorstellens, indem das Seiende als das Vorgestellte in die Vorausberechnung der Forschung *gestellt* ist. In diesem Verfahren wird das Sein des Seienden, also eine *Gegenständlichkeit* gesucht. Die Vergegenständlichung des Seienden verwirklicht sich gerade in einem Vorstellen, das darauf abzielt, alles vorgestellte Seiende vor uns zu bringen, damit Forscher Sicherheit und Gewissheit gewinnen können. Die *Gewissheit* der Vorstellung wird hierbei zur Wahrheit im Sinne der neuzeitlichen Wissenschaft und kennzeichnet schließlich den Wesenscharakter der neuzeitlichen Metaphysik.

Heidegger hebt das Denken des Vorstellens in den 30er Jahren aus dem Kontext der kantischen und cartesianischen Paradigmen heraus und verknüpft es mit dem nietzscheanischen Wertsatz, um das Wesen der neuzeitlichen wissenschaftlichen Technik zu enthüllen. Diese Frage nach dem Wesen der modernen Technik fasst er zur „Vergegenwärtigung der instrumental-anthropologischen Selbstbestimmung der Technik“<sup>237</sup> zusammen, die Heideggers Auffassung vom „Weltbild“ veranschaulicht.

Das Weltbild, das die umfassende Vorstellung der Welt als Ganzes bedeutet, kennzeichnet allgemein unsere sichtbare Welt.<sup>238</sup> Dabei wird ein eher objektiver und theoretischer Sinn betont und weniger ein subjektiver und praktisch verstandener der „Weltanschauung“.<sup>239</sup> Heidegger besinnt sich auf die Begriffe des Weltbilds und der Weltanschauung in seiner Kritik der Anthropologie, die ihren Standpunkt seiner Meinung nach dogmatisch darauf gründet, „was der Mensch ist und daher nie fragen kann“.<sup>240</sup> Diese Art der immer ausschließlichen Verwurzelung in der anthropologischen Weltauslegung herrscht seit dem Ende des 18. Jahrhunderts vor und kommt darin zum Ausdruck, dass der Mensch zum

---

<sup>237</sup> F.-W. von Herrmann: *Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont*. S. 29.

<sup>238</sup> Vgl. *Dtv-Lexikon : in 20 Bänden. 19. Tus – Wek*. München: Dt. Taschenbuch Verl. [u.a.], 1997.

<sup>239</sup> Vgl. etwa Werner Stegmaier, „Art. Weltbild, Weltorientierung“. In: *Evangelisches Kirchenlexikon: Internationale theologische Enzyklopädie. 4. S - Z*. Hrsg. von Erwin Fahlbusch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. S. 1257. Und mit Bezug auf Wilhelm Dilthey, „Art. Weltbild“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 12, 460-463). Hrsg. von Joachim Ritter. Münster: Basel [u.a.]; Schwabe, 2004. S. 461.

<sup>240</sup> Martin Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*. S. 111.

Subjekt und die Welt zum Bild wird.<sup>241</sup> Dieser Terminus meint hier aber nicht so etwas wie das Bild der Welt, sondern vielmehr, dass *die Welt als ein Bild begriffen wird*. Das bedeutet, die Welt, in der der Mensch ursprünglich eine umweltliche und lebendige Beziehung mit anderen unterhält – wie im heideggerschen Begriff des In-der-Welt-seins – wird in der Neuzeit zum physischen gestellten Gegenstand, zu *Gestelltem*, vor dem Menschen umcodiert. Also heißt es bei Heidegger: „[D]ie Sache selbst steht so, wie es mit ihr für uns steht, vor uns.“<sup>242</sup> Sofern man das Seiende als ein solches Gestelltes ständig vor sich hat, bedeutet das: „Wir sind über etwas im Bilde.“<sup>243</sup> Deswegen bezeichnet der Begriff des Weltbilds das Seiende im Ganzen in der Vorgestelltheit und charakterisiert die neuzeitliche wesentliche Entscheidung der vorstellend-herstellenden Menschen. Diese Entscheidung zu einem Vor-stellen bringt das Vorhandene als *Entgegenstehendes* vor sich und bezieht es auf sich. D. h., der Mensch setzt sich über das Seiende ins Bild.

Dieser Zustand, in dem sich der Mensch ins Bild setzt, ist in der entsprechenden Wandlung des Denkens, nach der der Mensch zum Subjekt wird, verwurzelt. Im Problembewusstsein Heideggers habe dieser Subjektbegriff ursprünglich aber nichts mit dem Begriff des *Ich* zu tun, sondern lediglich mit dem des *subiectums* im Sinne des antiken griechischen Denkens.<sup>244</sup> Das bedeutet, dass der Mensch als erster und eigentlicher Grund alles Seienden in einer gewissen Art und Weise „auf sich sammeln lässt“. In dieser ursprünglichen Bedeutung des *Sich-Versammelns* wird das Seiende nicht dadurch begriffen, dass der Mensch es *anschaut* mit der Methode der Vorstellung im Sinne subjektiver Perzeption. Vielmehr als *Vernehmer* des Seienden sei der Mensch aus Heideggers Sicht „der vom Seienden Angeschaute“<sup>245</sup>, der sich primär schon im Aufgehenden und Sichöffnenden des Seienden befindet, weil er in der Anschauung immer schon in diesem Offenen des Anwesenden *einbezogen* und *einbehalten* ist. Das ursprüngliche Wesen des Menschen im Sinne des Vernehmens in der Anwesenheit

---

<sup>241</sup> Vgl. A. a. O., S. 93.

<sup>242</sup> A. a. O., S. 89.

<sup>243</sup> A. a. O., S. 89.

<sup>244</sup> Vgl. die obige Diskussion aus § 2.2.

<sup>245</sup> Martin Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*. A. a. O., S. 89-90.

wandelt sich dann grundsätzlich in der Neuzeit. Die Wandlung beginnt bei Platons Bestimmung der Seinsfrage als *Eidos* in Entsprechung zu Aussehen und Anblick. Die platonische Bestimmung von *Eidos* ist die Voraussetzung von *repraesentatio* im Sinn der Vorstellung und führt dazu, dass die Welt zum Bild wird, weil der Mensch vom Vernehmer zum *Repräsentanten* des Seienden gemäß dem Gegenständigen wird.<sup>246</sup>

## 4.2 Das *Schema-Bild* im regelnden Vorstellungsverfahren

Weltbild bedeutet: Die Welt wird als Bild betrachtet und vor uns gelegt. Diese Definition Heideggers entstammt der Leitvorstellung der abendländischen Metaphysik über die *Subjektivität*, die sich aufgrund des kantischen transzendentalen synthetischen Grundsatzes und der cartesianischen Meditation der Substanz herausbildete. Die „Ursache der efficiens“ des Vorstellens wird in der Enthüllung des Wesens des Willens zur Macht gekennzeichnet und kommt zur *Vollendung*. Wie kann man nachvollziehen, dass die Welt als ein Bild vor uns entgegensteht? Dieses „Entgegenstehenlassen“ der Welt als die heideggersche Kernkritik der neuzeitlichen Technik ist auf den Prozess gegründet, bei dem das Seiende im Ganzen als „Bild“ begriffen wird. Die ontologische Erläuterung dieses Prozesses, der auf das platonische *Liniengleichnis* zurückgeführt werden kann<sup>247</sup>, ergibt sich aus der heideggerschen Analyse des kantischen *Schematismus*.

Heidegger bestimmt Kants *synthetisches Urteil a priori* als eine Art der ontologischen Erkenntnis, bei der die *Metaphysica generalis* die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik habe.<sup>248</sup> Er führt weiter aus, der Grund der kantischen ontologischen Erkenntnis liege im transzendentalen *Schematismus*.<sup>249</sup> In der *Kritik der reinen Vernunft* definierte Kant es so:

Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringi[e]rt ist, das Schema dieses

---

<sup>246</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*. S. 90.

<sup>247</sup> Vgl. Günter Figal: *Phänomenologie der Freiheit*. S. 329.

<sup>248</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 15. Siehe die Diskussion in § 1.: *Vorstellungswahrheit* im transzendentalen synthetischen Horizont.

<sup>249</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 108.

Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen.<sup>250</sup>

Das Schema ist ein synthetisches und transzendentes „Drittes“ zwischen Verstandesbegriff und Sinnlichkeit, welches als vermittelnde Vorstellung einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung gleichartig übereinstimmt. Und dieses Verfahren der Übereinstimmung heißt „Schematismus“, der als die Methode der Versinnlichung der Begriffe gilt. Weil dieses Vorstellungsschema dem Begriff ein Bild verschafft, verfügt es über den Charakter, das „Bild zu verschaffen“<sup>251</sup>, wodurch die steuernde Einheit in der Regelung dargestellt wird. Zwei Beispiele werden von Kant aufgeführt: Fünf Punkte (……) sind ein Bild von der Zahl fünf. Doch die Zahl fünf als Begriff der Menge ist mehr als diese bildhaften fünf Punkte, nämlich das Schema zu diesem Begriff. Auch das Dreieck kann zwar durch ein Bild dargestellt werden, aber dessen Allgemeinheit des Begriffs ist nicht durch das Bild erreichbar, sondern durch das Schema, das eine *Regel* der formalen Bestimmung der Anschauung ist. Daher ist das Schema zwar nicht das Bild, hat aber als reine Gestaltungsregel in der Einbildungskraft den Bildcharakter. Diesbezüglich legt Heidegger das Schema als „Schema-Bild“<sup>252</sup> aus.

In der heideggerschen Interpretation des Schematismus des Verstandesbegriffs ergeben sich verschiedene Bedeutungen des Bilds, insofern sich das Bild eines bestimmten Seienden (Vorhandenes) bei der Versinnlichung von Begriffen verschaffen kann:

- i. „Unmittelbarer Anblick eines Seienden“: Die erste Art des Anblicks (Bild) ist die unmittelbare empirische Anschauung dessen, was sich zeigt. Da dieser vorgestellte Anblick in der *Ersten Kritik* Kants auf das nächste vorhandene anschauliche Verhältnis zwischen Seiendem und Menschen angewiesen ist, fasst Heidegger es aus phänomenologischer Sicht als „*angeschautes* Dies-da“, wie dieses Bild uns zugleich anblicke.<sup>253</sup>
- ii. „Vorhandener abbildender Anblick eines Seienden“: Dieser Ausdruck des Bilds

---

<sup>250</sup> Immanuel Kant: *KdV*. A140, B 179.

<sup>251</sup> A. a. o., B 180.

<sup>252</sup> A. a. O., S. 97.

<sup>253</sup> A. a. O., S.93.

gilt als das Abbild des ersten unmittelbaren Anblicks. Er stellt eine Kopie dessen her, was sich beispielsweise als unmittelbarer Anblick eines Toten zeigt, um diese vorhandene Totenmaske danach kaufen und verkaufen zu können. Sie gibt das „Bild“ eines Toten wider und zeigt dessen Aussehen.

- iii. „Anblick von etwas überhaupt“ (Begriff): Nun kann die Totenmaske nicht nur zeigen, wie ein einzelner Toter selbst aussieht, sondern auch etwas als „Totenmaske“ *im Allgemeinen* herausstellen – die sogenannte Maske des Todes des Menschen, *die Totenmaske überhaupt*. Dieser Anblick überhaupt zeigt ein Aussehen, welches für mehrere Totenmasken gilt und die Weise des Begriffes vorstellt.

Jetzt bleibt die Frage, wie ein Begriff im kantischen Schematismus versinnlicht wird, da er zunächst mit der empirischen Anschauung ungleichartig ist und es keinen unmittelbaren anschaulichen Anblick für ihn gibt, sodass der Gegenstand der Erfahrung (entweder erster Anblick oder abbildender Anblick) in diesem Sinn niemals den empirischen Begriff oder den mathematischen Begriff „erreicht“. <sup>254</sup> Um diese Ungleichung zu überbrücken, muss etwas Vermittelndes vorgegeben werden. Diese vermittelnde Vorstellung ist nichts anders als das Schema-Bild, welches über den regelnden Charakter einerseits und den sinnlich bildenden andererseits verfügt. Durch dieses schrittweise Regeln der Sinnlichkeit wird z. B. das wahrgenommene Haus (erster Anblick) im Begriff Haus (dritter Anblick) vorgestellt, indem das Schema als *Schema-Bild* (Heidegger entsprechend) eine Funktion der Darstellungsweise ist, in der das Sinnliche durch Regelung unter einen Begriff gebracht wird. In der Versinnlichung des Begriffes (dritter Anblick) gibt es kein unmittelbares Bild (erster Anblick), auch kein vorhandenes abbildendes Bild (zweiter Anblick), sondern ein Schema-Bild, das die begriffliche Einheit durch die Regelung veranschaulicht. Ein solches Schema-Bild bezieht sich auf „ein ganz eigenes Beschaffen eigentümlicher Bilder“ <sup>255</sup>. Diese Mittlerfunktion der Schemata bei Begriffen und Erscheinungen fungiert nicht nur als die Idee im Sinn des Platonismus – das Aussehen des Seienden im ontischen Sinn – sondern

---

<sup>254</sup> Hier heißt Nichterreichen „nicht adäquat“. Vgl. Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 97.

<sup>255</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 100.

auch als der Bereich des Horizonts – „reiner Anblick“, wie merkt es bei Günter Figal an, „wobei »Anblick« nicht so sehr vom Blicken her verstanden wird, sondern vielmehr als das, was sich im Blicken darbietet.“<sup>256</sup>

Daher wird das Weltbild – die Welt als Bild – in der heideggerschen phänomenologischen Interpretation im Kontext des kantischen Schematismus nachvollzogen, d. h., es wird als das *Schema-Bild* im Sinn des regelnden Vorstellungsverfahrens begriffen.

### 4.3 Welt als Substanz-Schema im reinen Bild

In dieser Vorstellung des Schematismus ergibt sich tatsächlich der Wesenscharakter der Vorstellungsweise, nämlich die Regel der Bildbeschaffung, in der sich die Weise des *Entgegenstehenlassens im Vorstellen des Verfahrens der Regelung* zeigt, damit sich der empirische Anblick mit dem Anblick überhaupt verknüpfen kann. Doch diese Vorstellungsweise gehört in der heideggerschen Interpretation nicht zum empirischen Bereich, sondern findet in der „Transzendenz“ statt, die sich im Vorhinein im Spielraum vor der Erfahrung bildet, d. h., dass eine transzendente Bestimmung des Entgegenstehenlassens a priori zur empirischen Versinnlichung wirksam ist. Im Vorhinein der empirischen Versinnlichung erfolgt deshalb notwendig die „reine“ Versinnlichung, indem das transzendente Schema mit einem a priori *korrespondenten* Charakter die Regeleinheit ins Bilde der Zeit bringt. Da die Zeit bei Kant einerseits als die reine Anschauung, formale Bedingung a priori aller Erscheinungen, andererseits als reine *Jetztfolge*, zur Substanz der Kategorie gehörend, gilt, ist sie als reines Bild im transzendentalen Schematismus notwendig, damit die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich wird. Daher spielt die Zeit im transzendentalen Schema der Substanz die Rolle des „reinen Bildes“<sup>257</sup>, indem sich in reinem *Wechsel*, jedes Jetzt in der Folge, *ein Anblick des Bleibens* ergibt, was besagt, dass sich im Schematismus der Substanz in der Zeit ein reines Bild beschaffen kann.

In der Interpretation Heideggers über den kantischen Schematismus werden die

---

<sup>256</sup> Günter Figal: *Phänomenologie der Freiheit*. S. 332.

<sup>257</sup> Immanuel Kant: *KdV*. A 142, B 182.

Denkelementen der Vorstellungsweise der transzendentalen Versinnlichung sowie des Substanzschemas in der Zeit herausgehoben, um das Wesenscharakter des Schema-bilds zu thematisieren. Anhand dieser zwei Elemente kann man nachvollziehen, warum und wie Heidegger das Problembewußtsein des Weltbilds als Substanz-Schema in die phänomenologische Analyse des metaphysischen Wesens der neuzeitlichen Technik bringt.

„Die Maschinenteknik bleibt der bis jetzt sichtbarste Ausläufer des Wesens der neuzeitlichen Technik, das mit dem Wesen der neuzeitlichen Metaphysik identisch ist.“<sup>258</sup> Diese neuzeitliche Technik sieht Heidegger als das Weltbild. Das bedeutet, die Welt, das Seiende im Ganzen, wird zunächst schon in der Vorstellungsweise des *Entgegenstehenlassens* und durch das Schema der Substanz in der Zeit, als Bild gesetzt. Diese Art Bild ist aber kein Abbild des unmittelbaren Anblicks der Welt, sondern das „Schema-Bild“ im Sinn der heideggerschen Kantinterpretation, wodurch die Welt im Prozess der Regelung eingerichtet und zum Bild im Sinn der Substanz bestimmt wird, damit man sie weiterhin als Begriff bearbeitet, mathematisch berechnet und als Gegenstand im Forschungssystem<sup>259</sup> behandelt. Diese maßgebliche Wesensbestimmung des Weltbilds liegt im Schematismus der Substanz, da die Welt in diesem Vorstellen der Regelung zum unwandelbar und bleibend *Ständigen* wird. Mit dieser schematischen Substanz ist zugleich die andere Substanz des Ich gesetzt, d. h., dass die Welt als Substanz des Objekts und Mensch als Substanz des Subjekts zugleich ins Entgegenstehen gestellt werden. Deswegen konstatiert Heidegger, die Welt als Bild und der Mensch als *Subjectum* innerhalb der Einheit des Entgegenstehens beherrschen die abendländische Metaphysik und führen zur *Zeit des Weltbildes*. Diese Schlussfolgerung ergibt sich aus der Frage nach dem Bildcharakter in seiner Analyse des kantischen Schematismus sowie aus der Verknüpfung der *entgegenstehenlassenden* Vorstellungsweise mit dem neuzeitlichen Technikproblem.

Um die metaphysische Grundstellung des Weltbilds weiterhin zu enthüllen, erweitert Heidegger sein Problembewusstsein auf die *transzendente Apperzeption*, die sich als

---

<sup>258</sup> Martin Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*. S. 75.

<sup>259</sup> A. a. O., S. 100.

unwandelbares Bewusstsein notwendig auf das „ich denke“ bezieht. Da in der synthetischen Vorstellung des Schematismus Begriffe und Erscheinungen zur Einheit kommen, ist die Regelung des Schema-Bilds notwendig. Diese Notwendigkeit ist aber nicht beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt, da „aller Notwendigkeit jederzeit eine transzendente Bedingung zum Grunde liegt.“<sup>260</sup> Kant betont, dass die *ursprüngliche* transzendente Bedingung nichts anderes als die transzendente Apperzeption ist, die im „ich denke“ liegt. Denn das Bewusstsein setzt in diesem Sinn das beharrliche Dasein (Vorhandensein im Sinn Heideggers) in der Zeit voraus, sodass dadurch etwas „in mir“ (Empirisches) und „außer mir“ (Ding) zugleich bestimmt werden können. Diese Beharrlichkeit führt zum Unterschied von Vorhandenheit der Zeitwechsel (Subjekt) und Vorhandenheit der Dinge (Objekt). Aus diesem Grund urteilt Heidegger, dass bei Kant die Position Descartes' erhalten bleibt, weil er zwar mit der Behauptung des Selbstbewusstseins im logischen Verhältnis und in der Zeitbestimmung scheinbar die Substanz des *ego cogito* aufgegeben hat, aber nach wie vor die metaphysische Grundstellung des »in mir« (Subjekt) und »außer mir« (Objekt) voraussetzt.

Die für das Wesen der Neuzeit entscheidende Verschränkung der beiden Vorgänge, daß die Welt zum Bild und der Mensch zum Subjectum wird, wirft zugleich ein Licht auf den im ersten Anschein fast widersinnigen Grundvorgang der neuzeitlichen Geschichte.<sup>261</sup>

Aus Heideggers Sicht beherrscht und erhellt die Grundstruktur des Subjekt-Objekt-Verhältnisses den Grundvorgang der neuzeitlichen Geschichte der Metaphysik. Aber diese Erleuchtung sei „fast widersinnig“, weil je umfassender die Welt als Bild – nämlich als gegenständliches Objekt in der Vorstellung – begriffen wird, desto vereinzelt erscheint der Mensch dagegen als Subjekt. In diesem Fall liegt der Sinn des Widersinnes an der umfassenden Verfügung dieser *entgegenstehenlassenden* Vorstellungsweise in der Neuzeit, die im Wesensverhältnis mit der neuzeitlichen Technik steht. Heidegger vertritt, dass die Maschinenteknik als ein gegenwärtiges Phänomen der neuzeitlichen Technik im Grunde genommen mit dem Wesen der neuzeitlichen Metaphysik identisch ist, die zum

---

<sup>260</sup> Immanuel Kant: *KdrV*. A 106.

<sup>261</sup> Martin Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*. S. 93.

neuzeitlichen Weltbild zusammengefasst werden kann. In diesem Horizont führt das neuzeitliche Weltbild nicht nur zum Forschungsvorgehen der neuzeitlichen Wissenschaft, sondern gestaltet auch die neuzeitliche Ideologie, wie z. B. Egoismus, Rassismus und Nationalismus, weil der Mensch als *Subjectum* durch die neuzeitliche Technik die höchste Spitze des Subjektivismus erreicht. Der Humanismus im engen Sinn als eine moralisch-ästhetische Anthropologie geschieht in Heideggers Augen deswegen zugleich in der neuen Welt- und sogar der Lebensanschauung, insofern der Mensch als Subjekt das Seiende im Ganzen in das *Erlebnis* seines Lebens einbringt.<sup>262</sup>

#### 4.4 Das Ge-Stell als Verweigerung von Weltlichkeit der Welt

Der Begriff „Weltbild“ ist die heideggersche phänomenologische Formulierung der neuzeitlichen abendländlichen Metaphysik, die sich als die Wahrheitsauffassung der neuzeitlichen Wissenschaft und der Maschinenteknik entfaltet und damit die Welt als Gegenstand vor uns stehen lässt. 1949 hat Heidegger dieses verfügbare Vorstellen in der Thematik der Technikfrage weitergehend als das „Ge-Stell“ bezeichnet. Dessen Charakter ist eine Art herausfordernde *Versammlung*, bei der alle Seienden als *Bestellbare* in der Herausforderung des Techniksystems vorgestellt werden.<sup>263</sup> Das Ge-Stell macht das Wesen der neuzeitlichen Technik aus.

Es ist sinnvoll, zunächst herauszustellen, dass Heidegger das Verhältnis zwischen Ding und Mensch von der Phänomenologie her definiert. In seiner Erörterung zur Frage nach dem Ge-Stell vergleicht Heidegger zwei Beziehungen zwischen Ding und Mensch. Er konstatiert, die ursprünglichen Abstände zwischen uns, den Dingen und der Welt seien nicht abhängig von der nach raum-zeitlichen Bewegungsgrößen zu berechnenden Distanz zwischen zwei Punkten, die durch mathematische Maßzahl gemessen werden kann; auch

---

<sup>262</sup> Heidegger vertritt die Ansicht, dass der Humanismus im engeren historischen Sinne tatsächlich in der bestimmten Interpretation der Welt-Lehre und Mensch-Lehre im Sinn der Anthropologie wurzelt, die seit dem Ende des 18. Jh. das Wesensverhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen als „Weltanschauung“ festsetzt. „Dies bedeutet: Das Seiende gilt erst als seiend, sofern es und soweit es in dieses Leben ein- und zurückbezogen, d. h. er-lebt und Er-lebnis wird.“ Siehe in Martin Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*. S. 93-94.

<sup>263</sup> Martin Heidegger, „Das Ge-Stell“ (1949). In: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994. S. 32.

nicht von den Entfernungen der Zeit und des Raums durch Maschinenteknik, wie dem Flugzeug, oder von Einschrumpfungen durch Hightech-Electronic, wie Fernsehapparat oder Computer; sie bestünden vielmehr darin, wie Dinge und Welt miteinander *angehen*.<sup>264</sup> Deshalb wäre der vermeintlich geringere Abstand zur Welt durch Internet oder Rundfunk nicht tatsächlich näher, weil wir dazu gar kein eigentliches Verhältnis hätten. Im Gegenteil könnte uns die Beschäftigung mit der Philosophie über eine größere Distanz, z. B. im Schwarzwald, viel mehr etwas *angehen*. So heißt es bei Heidegger, „Kleine Entfernung ist nicht schon Nähe. Große Entfernung ist noch nicht Ferne.“<sup>265</sup> So sind Nähe und Ferne abhängig davon, wie man Dinge *angeht* und „pflegt“. Heidegger nimmt den Krug als Beispiel für ein Ding, um das ursprüngliche *Verhältnis* von Mensch und Ding zu erläutern.

Das Dinghafte des Krugs wird *zunächst und zumeist* nicht als Gegenstand eines Vorstellens begriffen, durch das sich der Krug zur forschenden Betrachtung weltlos und abstrakt uns vor-stellt, so Heidegger, sondern als *Insichstehen* im Sinn des *Selbstständigen*, d. h., der Krug wird in sich ursprünglich als Gefäß – als das verwendbare und hergestellte „Zeug“ – selbstständig zum *Stehen* gebracht.<sup>266</sup> Ein solches *Insichstehen* des Krugs entfaltet sich in der weltlichen Bewandnis und Bedeutsamkeit der Dienlichkeit, und zwar zeigt er sich als das Herstellende. Dieser existenziale Zustand des Krugs erscheint uns aus Heideggers Sicht deshalb zunächst keinesfalls als bloßer Gegenstand oder Vorhandenes, sondern als das mit Wasser oder Erde zu füllende Gefäß. Deswegen soll das *Sein* des Krugs als *Insichstehen* unter der Dienlichkeit im existenzialen Zustand des Zeugs verstanden werden, insofern dieses Gefäß innerhalb des In-der-Welt-seins vom Menschen gebraucht und hergestellt wird. In diesem Zusammenhang sollten Dinge und Welt eigentlich und ursprünglich als das „Anwesende“ innerhalb des *erschlossenen* Verhältnisses betrachtet werden, indem der Mensch diese *freie* Beziehung zwischen sich und dem Anwesenden behandelt und damit

---

<sup>264</sup> A. a. O., S. 25.

<sup>265</sup> Martin Heidegger, „Das Ding“ (1949). In: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994. S. 3.

<sup>266</sup> A. a. O., S. 5. Man kann dieses *Insichstehen* des Dings mit der Dienlichkeit des *Zeugs im Ursprung des Kunstwerkes* vergleichen. Vgl. „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (1935/36). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. S. 27 ff.

deren Abstand abwägt und vermittelt. Hier besteht die sozusagen „freie“ Beziehung darin, dass sich Mensch, Ding und Welt im *umweltlichen* und *existenzialen* Zustand der Anwesenheit miteinander angehen und damit alles An- und Abwesende die unterschiedliche Distanz zum Menschen ausmachen lassen, mit Heideggers Worten, „stimmen“ lassen. Doch wo das Anwesende zum Gegenständigen des Vorstellens wird, bleibt ein solcher Abstand zwischen den verschiedenen Anwesenden aus, weil das Seiende in seinem *Anschein* der Vorstellung durch das vorstellende Berechnen uns gegenübersteht, sodass das Verhältnis von Nähe und von Ferne im ursprünglichen Anwesen zu dem des *Gleich-Gültigen* wechselt und somit tatsächlich über das gleichförmig Distanzlose verfügt. Heidegger betont das *Entgegenstehenlassen* an sich sogar als einen *unheimlichen* Angriff auf das uns Angehende, weil diese „Hab-gier des vorstellenden Berechnens“<sup>267</sup> mit der psychologischen Aussage nicht nur diesen ursprünglichen Zustand der Anwesenheit besetzt, sondern auch unterschiedliche Distanzen einebnet. Dieses vorstellbare und berechenbare Verhältnis, das als das Abstandlose den Menschen entscheidet, beruht gerade auf der Grundlage der neuzeitlichen Metaphysik und gehört zum Wesenscharakter in der Zeit des Weltbildes.

Die gewandelte Herangehensweise in der Vorstellung ist deshalb in einem eigenen Stand des *Abstandlosen*, insofern alle Anwesenden auf diese Weise des *Stellens* bestehen und damit sich zum Charakter des Gegenstands wandeln und sogar *zerfallen*. Das Stellen in der Vorstellung heißt, dass das Seiende infolge von Berechnung im Vorhinein als *das Gestellte* in der Reihenfolge auf Erfolg verwendet und bestellt wird. Zum Beispiel werden das Zugtier, gefällte Baumstämme sowie der Holzweg aus dem Wald von einem Tischler in Verwendung gebracht, um Holz der Herstellung von Tischen in der motorisierten Möbelindustrie zuzuführen. Ein weiteres Beispiel ist, wie ein Landstrich auf Kohle und Erze gestellt wird, und weiter das Erz auf Uran, das Uran auf Atomenergie, und so weiter.

So lässt die Weise „*Stellen*“ Heideggers Meinung nach alles Seiende im Gestellungsbefehl für einen bestimmten Zweck anstehen und herausfordern.<sup>268</sup> Dessen

---

<sup>267</sup> Martin Heidegger: *Das Ge-Stell*. S. 25.

<sup>268</sup> Vgl. A. a. O., S. 26-27. In Heideggers Augen wird das Seiende als ein ursprüngliches Unverborgenes in

Charakter liegt in der Verkettung des Bestellens, das etwas Anderes als Folge in den Erfolg stellt und Planungen und Maßnahmen für einzelne Vorhaben ermöglicht. Diese Art des Bestellens von etwas Anderem ist der Ackerbau des Bauers, indem er den Wachstumskräften der Saat mit Blick auf die Menge des Niederschlages und Fruchtbarkeit des Erdreichs pflegt, ohne den Ackerboden „herauszufordern“. Im Gegenteil lässt sich das herausfordernde Verhalten der Natur nachstellen und ist deshalb „als dieses Nachstellen ein Stellen“ und „das Besorgen des technischen Herzustellenden“<sup>269</sup> – Heidegger nennt es „Bestellen“<sup>270</sup> – das hier das Seiende nicht nur im Zustand des Vorstellungsbezugs als Gegenstand, sondern auch im herausgeforderten Verhältnis als Bestand erscheinen lässt.

Dieses Bestellen in der Verkettung ist aber im Gegenteil nicht vom Menschen aktiv hergestellt oder durchgeführt, sondern umgekehrt „gehört das menschliche Tun aber zum Vollzug des Bestellens“<sup>271</sup>, d. h., dass das All des Seienden in dem menschlichen Verhältnis schon im Vorhinein als Bestellbare in der Gestellung vorgestellt ist, nicht nur Natur, sondern auch Geschichte, Menschliches und Göttliches. Sofern *das Bestellen* alle Anwesenden im Ganzen des Bestellbaren betrifft und zwingt, soweit es in sich alle möglichen Arten des Stellens und alle Weisen ihrer Verkettung „versammelt“, nennt Heidegger es das *Ge-Stell*. Diese Definition ist für das Wesen des Bestellens etwa als die *Versammlung* der Berge, das Gebirge, zu beschreiben und charakterisiert nicht irgendein Beständiges, sondern den Kreislauf der Bestellung im Ganzen, der im existenzial-ontologischen Sinn als das Wesen der Technik bezeichnet wird.

Das Wesen der Technik hat Heidegger auf das Ge-Stell zurückgeführt, das zum Voraus schon die moderne Technik bestimmt. In dieser Bestimmung ist das Wesen der modernen Technik nicht etwa Kraftmaschinenteknik, sondern eine Art des *beständigen Bestellens*, indem alle Bestellbaren auf der Stelle zur Stelle betrieben werden. Mithilfe der typischen

---

der Weise des Bestellens des Ge-Stells nicht einmal mehr als Gegenstand, sondern als Bestand im Gestellungsbefehl für einen bestimmten Zweck betrachtet, insofern der Mensch und alle Seienden in dieser Herrschaft des Ge-Stells nicht mehr ihrem Wesen begegnen, sondern im Gefolge der Verkettung gefordert werden. Heidegger nennt diesen Zustandscharakter im Ge-Stell als die *Herausforderung*.

<sup>269</sup> F.-W. von Herrmann: *Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont*. S. 31.

<sup>270</sup> Martin Heidegger, „Die Frage nach der Technik“ (1953). In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. S. 16 ff.

<sup>271</sup> A. a. O., S. 30.

*hermeneutisch-phänomenologischen* Formulierung von Begriffen mit der gleichen Wurzel, z. B. Stellen, Bestellen, Gestellen, Vorstellen, Herstellen, usw., präsentiert Heidegger nicht den Charakter des Produzierens der Technik, sondern den der Versammlung im Sinn des Kreislaufs der Bestellung. Das ursprüngliche Anwesende wird in der Neuzeit als das beständige *Beharrende* gestellt und kann sich als Gegenständiges für menschliches Vorstellen darbieten, insofern sich das Vorstellen seit Platons *Eidos*, über Leibniz' *perceptio*, Descartes' *ego cogito* bis hin zu Nietzsches Wertsatz bildet und insbesondere als die Subjektivität im Sinn des Selbstbewusstseins den Gegenstand als das Objekt betrachten lässt.

Das Ge-Stell zeigt entsprechend der heideggerschen Aufgabe der Ontologie die Herrschaft der Subjektvorstellung in der abendländischen Metaphysik an, sodass das Anwesende im menschlichen Vorstellen als *das Entgegenstehende* gestellt wird. Es ist deshalb universal, da alle Bestellbaren im Bestellen des Ge-Stells als gleich-gültige *Bestand-Stücke* bestimmt und dann berechnet, und zwar vor-gestellt werden können. Hier betont Heidegger nochmals das Wort *vor-gestellt*, was bedeutet: „im Vorhinein gestellt, und zwar in die Hinsicht des Berechnens“<sup>272</sup>. In diesem Zusammenhang kommt es der Naturwissenschaft auf den Gegenstand der Berechnung an, und die Natur gilt im physikalischen Sinn als das in Maß und Zahl gestellte Wirkliche. Doch die in der Naturwissenschaft betrachtete Natur gilt als der Forschungsgegenstand im System des Bestellens im Sinn des Ge-Stellens, das alles vom abstandlosen Gleich-Gültigen beherrschen lässt. Und die Wirksamkeit des Ge-Stellens wird deshalb zur *Bestellfähigkeit* in der Reihenfolge auf Erfolg. Aus diesem Grund liegt die Natur im Vorhinein im Bestand des Bestellbaren innerhalb des Ge-Stells und zerfällt in Stoff, Chemie, Kraft der Bewegung.

Die Welt verweigert sich dem Ge-Stell auch, in dem die *Verwahrlosung* des Dinges und *Vergessenheit* von Sein passieren. Diese Darstellung Heideggers beschreibt einen entschiedenen Umschlag des Zustands der „Welt“. Das Ding geht aus der phänomenologischen Sicht ursprünglich mit den anderen Anwesenden einher, und damit gehen sie einander an, z. B. Mensch, Umwelt, Denken, Tiere, sogar Kultur, Gesellschaft

---

<sup>272</sup> A. a. O., S. 43.

usw., ohne ein isoliertes Verhältnis zu vergegenständlichen und zu abstrahieren. Diesen Zustand der Anwesenheit nennt Heidegger „*das Dingen des Dinges*“, wobei sich das Ding im Zustand des In-der-Welt-seins befindet, insofern Welt ursprünglich das „Spiegel-Spiel des Gevierts von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen ist“<sup>273</sup>. Doch das Ge-Stell lässt das Ding *verwahrlost* erscheinen, und zwar die Welt verweigernd, wo das Ding nicht das Anwesende im Verhältnis des In-der-Welt-seins ist, sondern das Bestellbare im System der Herausforderung des Ge-Stells. Die Verweigerung der Welt ereignet sich gerade in der Verwahrlosung des Dinges und gerät in die Seinsvergessenheit.

#### **4.5 Zwischenbilanz: Technisches Weltbild als Ereignis im vergegenständlichten Vorstellungssystem**

Heideggers Technikkritik beschränkt sich keineswegs auf die Bewältigung oder Beseitigung moderner Technologie, sondern zielt vielmehr darauf ab, schrittweise ihr eigentliches Wesen zunächst zu enthüllen und sich dann tiefgreifend auf den ursprünglichen Sinn vom *Seinsereignis* zu besinnen. Das heißt, dass es in seiner differenzierten Betrachtung der Probleme der Technik nicht einfach nur um die phänomenologische Analyse des Herstellens und Produzierens geht, sondern viel weiter gefasst um die *Destruktion* des neuzeitlichen Denkschemas überhaupt – letztlich, so lässt sich zusammenfassen, um die phänomenologische Reduktion der abendländischen Metaphysik in der Neuzeit insgesamt.

Den Kern seiner Technikkritik verankert Heidegger in einer Differenzierung der Vorstellungsweisen des Denkens. Die Denkweise der Vorstellung, nämlich *das Vorstellen in der Vorgestelltheit*, lässt die Welt, die im phänomenologischen Sinne als umweltliches *In-der-Welt-sein* definiert wird, als vorhandenen Gegenstand vor uns liegen und den Menschen als vorstellend-herstellenden Seienden erscheinen. Dieses neuzeitliche technologische Weltbild hat seine metaphysische Wurzel in der abendländischen Metaphysikgeschichte.

---

<sup>273</sup> Martin Heidegger, „Die Gefahr“ (1949). In: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994. S. 46.

Mit Verweis auf die kantische Urteilswahrheit und die cartesianische Theorie der Substanz geht Heidegger davon aus, dass das *Vor-stellen* als das leitende Denkschema schon dem neuzeitlichen modernen Verständnis von Technologie zugrunde liege. Die Gewissheit des Vor-stellens als der verfügbare Wert innerhalb des technischen Ge-Stells ist schließlich durch den Wertsatz des Willens zur Macht Nietzsches mitgestaltet, da Nietzsche aus Heideggers Perspektive den Höhepunkt der europäischen Metaphysik erreicht.<sup>274</sup> In dieser heideggerschen Interpretation steht die kantische Urteilswahrheit für eine Wahrheitsstruktur innerhalb der Vorstellung, während das cartesianische Substanzverständnis den ontologischen Grund für die Vorstellungsweise liefert. Mithilfe der Wertsetzung erhebt die Subjektivität des Willens zur Macht Anspruch auf die *Wirklichkeit* des neuzeitlichen Vorstellungsdenkens und lässt folglich die *Welt im Ganzen* als das Gegenstehende im Herstellen des Techniksystems erscheinen. Die Auseinandersetzung mit den genannten Philosophen bildet nicht nur einen Schwerpunkt in der kritischen Seinsgeschichte im frühen Denken Heideggers, sondern sie beeinflusst auch nachhaltig die Überlegungen zur Technik und Kunst in seinem späteren Denken. Es lässt sich zeigen, dass diese Subjektvorstellung *schicksalhaft* zur Zeit des Weltbildes und zur Technik als Ge-Stell führt.

Im fundamentalontologischen Horizont beurteilt Heidegger diese Denkweise der Vorstellung als die Ebene des *Vorhandenseins* in der Daseinsanalyse. In dieser existenzialen Situation wird das Seiende in seiner Beziehung des In-der-Welt-seins unterbrochen und in die weltlose und apophantische Ebene zurückgedrängt, damit man es vor sich untersuchen kann. Dieser Zustand der Vorhandenheit entfaltet sich in der Neuzeit zum bindenden Vorgehen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung, in der die Welt als Seiende im Ganzen vollständig als der Forschungsgegenstand vor uns steht. Durch den Schematismus, in dem die Welt das Schema-Bild wird, lässt sich das Seiende als das Entgegenstehende selbst repräsentieren, d. h., Welt wird als Bild begriffen. Das *Weltbild* kommt deswegen entschieden und einzig in der Neuzeit vor.

Weltbild bedeutet deshalb, dass die Welt im System des regelnden Vorstellungsverfahrens

---

<sup>274</sup> Vgl. Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin; New York: de Gruyter, 1996. S. 4.

(Schematismus) als das Bestellbare gestellt wird. Die Welt, die aus phänomenologisch-ontologischer Perspektive als Umweltlichkeit und Anwesenheit im weiteren Verhältnis zwischen Himmel, Erde, Sterblichen und Göttlichen bezeichnet wird, verweigert sich insofern ihrer *Weltlichkeit*, weil sie sich wegen des Ereignisses des Vor-stellens im Ge-Stell in die Verborgenheit entzieht und in die Vergessenheit gerät. Diese *Verweigerung* der Welt soll aber kein Scheltwort sein, wie Heidegger selbst betont<sup>275</sup>, sondern das wesentliche Phänomen zwischen Verborgenheit und Unverborgenheit transformieren. Heidegger gibt uns eine dialektische Argumentation:

Welt bleibt in der Verborgenheit (*Λήθη*) auf die Weise, daß diese ihre Verborgenheit gerade eine Unverborgenheit gewährt: *Ἀλήθεια*.<sup>276</sup>

Unverborgenheit (*Ἀλήθεια*) verwendet Heidegger in der Erörterung der Wahrheit des Seins, um sich mit dem Zustand der Verborgenheit auseinanderzusetzen. „Unverborgenheit“ ist zwar auf die Art und Weise des *Beraubens* das Gegenteil der Verborgenheit, aber auch diejenige, die zugleich den ursprünglichen verbergenden Zustand enthält. Das heißt, die Verborgenheit und Unverborgenheit liegen nicht als zwei vorhandene Gegenstände vor uns, sondern beide gehören in der Frage nach dem „*Geschick* des Seins“ zusammen. In diesem Kontext ist Verborgenheit im ontologischen Sinn noch *älter*<sup>277</sup> als Unverborgenheit, da jene einerseits in der original noch nicht entdeckten Situation bleibt, und andererseits während des Ereignisses des Aufdeckens zugleich in die Vergessenheit gerät. Heidegger nennt *Ἀλήθεια* deshalb zweifache Verbergung, denn sobald das Sein auf gewisse Weise sich selbst entdeckt, dann verbirgt es sich zugleich in sich.

Diese [*Ἀλήθεια*] hält sich an die *Λήθη* und halt sich in ihr.<sup>278</sup>

In der Tat wahrte die *Ἀλήθεια* sich nicht eigens in ihr eigenes Wesen. Sie entfällt in die Verborgenheit, *Λήθη*. Die *Ἀλήθεια* gerät in die Vergessenheit.<sup>279</sup>

---

<sup>275</sup> Martin Heidegger: *Die Gefahr*. S. 47.

<sup>276</sup> A. a. O., S. 49.

<sup>277</sup> Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*. S. 193 ff.

<sup>278</sup> Martin Heidegger: *Die Gefahr*. S. 49.

<sup>279</sup> A. a. O., S. 50.

In diesem Zusammenhang bedeutet die *Verweigerung* von Welt im Ge-Stell das Ereignis der Verbergung der Welt im bestimmten Geschick des Seins (nämlich Sein als Vorstellungsdenken), und damit entfällt in die *doppelsinnige* Verborgenheit, die in die Seinsvergessenheit gerät. Im Wesen des Ge-Stells vollendet sich gerade die Vergessenheit des Wesens des Seins im Sinn der bestimmten und herausfordernden *Ἀλήθεια*.

Diese *Ἀλήθεια* in der neuzeitlichen Wissenschaft, die auf der abendländischen Metaphysik des Vorstellungsdenkens beruht, wird in einem bestimmten modernen Grundvorgang durchgeführt, nämlich dem *Betrieb*. Obwohl die wissenschaftliche Forschung vom Betrieb unterschiedlich ist, haben sie Heideggers Meinung nach denselben Wesenscharakter, und zwar die Einrichtung der Verfahrensweisen im Gegenstandsbezirk und daraus folgend die Richtung der Ergebnisse.<sup>280</sup> Dieser Grundvorgang im System des regelnden Vorstellungsverfahrens bezieht sich auf das neuzeitliche metaphysische Denkschema. In der wissenschaftlichen Forschung lässt sich das Seiende (ob Natur oder Geschichte) zur Rechenschaft vorstellen und als Gegenstand im gegenständlichen Verfahren setzen. Solch eine *Vergegenständlichung* des Seienden, um Gewissheit und Sicherheit zu gewinnen, beruht auf der Gewissheit der Vorstellungswahrheit im Kontext der metaphysischen Subjektivität Descartes', Nietzsche miteingeschlossen, d. h., nur die Wandlung der Wahrheit zur Gewissheit des Vorstellens ermöglicht in der neuzeitlichen Metaphysik die moderne wissenschaftliche Forschung.

Das Weltbild ist in diesem Zusammenhang gerade eine Art Erscheinung des Bestellungssystems des Ge-Stells, indem alle Seienden im verfügbaren Vorstellen für einen bestimmten Zweck bestellt werden. Das beschreibt zunächst aber nicht die künstliche und oberflächliche Zusammenstellung der Gegenstände, sondern den vorgängigen einigenden Entwurf der Gegenständlichkeit über das Seiende. Wo die Welt zum Bild wird, kommt das neuzeitliche technische Denkschema, das sich seit der platonisch-aristotelischen Metaphysik über Leibniz' Monade, Descartes' *ego cogito*, Kants transzendentalen synthetischen Grundsatz bis zu Nietzsches Wille zur Macht

---

<sup>280</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*. S. 84-85. „Allein, die Forschung ist nicht Betrieb, weil ihre Arbeit in Instituten vollzogen wird, sondern die Institute sind notwendig, weil die Wissenschaft in sich als Forschung den Charakter des Betriebes hat. Das Verfahren, durch das die einzelnen Gegenstandsbezirke erobert werden, häuft nicht einfach Ergebnisse an. Es richtet sich vielmehr selbst mit Hilfe seiner Ergebnisse jeweils zu einem neuen Vorgehen ein.“

entwickelt, zur Herrschaft. Dieses Denkmodell ist in der Neuzeit zur Vorstellung des Wertes geworden, nach dem man den Gegenstand und das Seiende einschätzt und bemisst. So heißt es bei Heidegger: „Der Wert ist die Vergegenständlichung der Bedürfnisziele des vorstellenden Sicheinrichtens in der Welt als dem Bild.“<sup>281</sup>

---

<sup>281</sup> A. a. O., S. 101.

## ***Teil II. Zurückkehren zur *Αλήθεια*: Die Kehre zur Kunst als Verwindung des Ge-Stells***

### **5. *Erschlossene Faktizität* des Daseins als Wahrheitsphänomen: *Αλήθεια* im Sinne der hermeneutisch-phänomenologischen Synthesis**

Der erste Teil der Dissertation befasste sich im Rahmen der Thematik der Vorstellungskritik mit der Enthüllung des Wesens des technischen Weltbilds im Horizont der heideggerschen Phänomenologie. Die Untersuchung der heideggerschen Diskussion der transzendentalen synthetische Vorstellungswahrheit, der Vorgestelltheit der Subjektivität sowie des Wertsatzes als Vorstellen kommt dabei zu dem Schluss, dass das Weltbild des technischen Ge-Stells im Vorgehen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung die neuzeitliche Metaphysik beherrscht. Doch weder die Bewältigung noch die Ablehnung der modernen Technik ist das Ziel der Technikkritik Heideggers, sondern die Enthüllung ihres eigentlichen Wesens und schließlich die Entdeckung ihres ursprünglichen Grundstellung der Metaphysik. Zur Erörterung dieser Fragestellung eröffnet Heidegger zunächst den phänomenologischen Horizont der Ontologie, wendet sich als Ausgangspunkt dem faktischen Leben als Dasein zu und bringt dann die Technikkritik in der Besinnung auf den Ursprungskontext der abendländischen Metaphysik mit hinein. Seine Kehre zur Kunstfrage und sein Dialog mit Nietzsches Ästhetik als die wichtigsten Schwerpunkte fungieren dabei nicht nur als Übergänge zur Verwindung der Metaphysik, sondern auch als Schlüssel zur Frage nach der ursprünglichen Wahrheit. Daher sind Heideggers früheres Denken bezüglich des faktischen Lebens als Dasein und sein spätes hinsichtlich der Kunstfrage auf ontologischer Ebene „gleichursprünglich“, sie richten sich beide auf die Frage der ursprünglichen Wahrheit, und zwar *ἀλήθεια*.

In seinen frühen Vorlesungen aus den Jahren 1919-20 hat Martin Heidegger, anknüpfend an seine Ansichten aus der Phänomenologie, Charaktere des *Lebens* analysiert. Er konstatiert, dass die Berufung und das Schicksal der Philosophie zur ursprünglichen Grundsituation – zum faktischen Leben – gebracht werden sollten. Dieses faktische

Leben als *absoluter* Ursprung sei nichts anderes als „Leben an und für sich“, dem nichts hinter oder vor, unter oder über stehen.<sup>282</sup> Im Buch *Ontologie - Hermeneutik der Faktizität* (1923) bringt Heidegger das faktische Leben als solches in Zusammenhang mit dem Begriff *Dasein*, und zwar in der Hinsicht, dass die moderne Ontologie gegenüber der alten Ontologie (Metaphysik) als Phänomenologie begriffen werden solle, indem der Gegenstandscharakter des Seienden und dessen Seinssinn im Fragegebiet der Ontologie ausgearbeitet werden. Und womit sich die Ontologie zunächst beschäftigt, ist die Untersuchung der *rechten Zugangsart* zum Dasein durch die Analyse der *Faktizität* des Lebens.<sup>283</sup> Diese Denkrichtung vom faktischen Leben als Dasein bildet den zentralen Schwerpunkt der Fundamentalontologie Heideggers. Durch die ausgezeichnete und vorrangige Analyse des Daseins wiederholt Heidegger die Seinsfrage aus seiner Veröffentlichung *Sein und Zeit* (1927) und erforscht den Seinssinn. Dazwischen liegt die Analyse des faktischen Daseins als eine fundamentale vorbereitende Untersuchung im Horizont des Seinsverständnisses. Diese Denkweise ist dadurch charakterisiert, dass er den Seinsmodus des faktischen Lebens als Dasein innerhalb des Seienden als das *Entdeckt-sein* bezeichnet, das sich als die *Erschlossenheit* offenbart.

## 5.1 Ursprungswissenschaft: Im Ausgang vom faktischen Leben

Heidegger nannte in den Jahren 1919/20 in der Vorlesung an der Universität Freiburg die Phänomenologie die *Ursprungswissenschaft*. Das heißt, dass die Aufgabe der Phänomenologie zuerst darin besteht, den *Ursprung* als Ausgangbedingung zu nehmen, der im Sinne Heideggers *das Leben an und für sich* ist.<sup>284</sup> Durch Logik, Paradoxie und Ordnung der Begriffe kann das konkrete, lebendige und faktische Leben schrittweise thematisiert werden. Diese *neue* Aufgabe als *Ursprungswissenschaft* ist bei Heidegger nichts anderes als die „radikale Durchführung“ der Phänomenologie.<sup>285</sup> Diese

---

<sup>282</sup> Vgl. Heidegger, Martin, „Grundprobleme der Phänomenologie“. In *Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993., S. 1.

<sup>283</sup> Vgl. Martin Heidegger, „Ontologie – Hermeneutik der Faktizität“. In: *Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923* (GA 63), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. S. 2-3.

<sup>284</sup> Martin Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. S. 1.

<sup>285</sup> Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Günther Neske, (1963), 1994. S. 69.

heideggersche „Wiederholung“ der Phänomenologie bezieht sich auf „das Wiederergreifen des Anfangs unserer wissenschaftlichen Philosophie.“<sup>286</sup> Hier wird zunächst die Frage gestellt, was der Ursprung bedeutet, warum sich der Ursprung auf das Leben bezieht und wie *wissenschaftliche* Methoden überhaupt als solche, nämlich Logik, Paradoxie und Ordnung von Begriffen, mit dem Leben in Verbindung stehen.

Zunächst wird diskutiert, wie der Begriff *Ursprung* in der Frage nach dem „Anfang“ in der Wissenschaft zu betrachten ist. Heidegger zufolge gehen alle Wissenschaften von einem gewissen Standpunkt des Denkens aus, damit sich eine logische Reihe aller Erörterungen und Argumentationen daraus entfalten kann. Aber wenn dieser Standpunkt der echte und ursprüngliche *Anfang* wäre, so müsste man der Linearität dieser logischen Reihe der Wissenschaften entsprechend außerhalb der Reihe stehen, um einen neuen ersten Punkt einzusetzen. Dieses Gebiet, in dem man sich nach dem Sprung aus dem Bereich der Wissenschaft befindet, ist aus Heideggers Sicht gerade *das lebendige Leben*. So heißt es bei ihm: „Reflektieren wir doch nicht über das Anfangen, sondern fangen faktisch an!“<sup>287</sup> Im Vergleich zu den Begrifflichkeiten der Wissenschaftsdisziplinen Biologie, Psychologie und Anthropologie hat Heidegger die Definition des Lebens im ursprünglicheren, umweltlichen und sich in der *Selbstgenügsamkeit* befindenden »An-sich-sein« verankert, in dem verschiedene *Strömungsrichtungen* oder Tendenzen des Lebens schon faktisch an und für sich miteinander verknüpft sind. Diese Strömungsrichtungen sollen nicht als psychologische Phänomene oder biologische Erscheinungen sondern als existenzial-ontologische *Faktizität* in der Selbst- und Lebenswelt betrachtet werden. In diesem Zusammenhang reduziert Heidegger sein Grunddenken auf das *Leben an und für sich* und setzt seinen Standpunkt eben dort als Ursprung ein. Er betont, das Leben soll ein *absoluter Ursprung* sein, dem nichts hinter

---

<sup>286</sup> Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs: Marburger Vorlesung Sommersemester 1925* (GA 20). Hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. S. 184. Zitat aus Günter Figal: *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. S. 34.

<sup>287</sup> Martin Heidegger: *Grundprobleme (1919/20)*. S. 4. Vgl. Heideggers weitere Erklärung in *Sein und Zeit*. S. 10. Heidegger konstatiert, dass Grundbegriffe als Bestimmungen aller Wissenschaft auf dem fundamentalen Sachgebiet begründen sollen. „Ihre echte Ausweisung und »Begründung« erhalten diese Begriffe demnach nur in einer entsprechend vorgängigen Durchforschung des Sachgebietes selbst.“

oder vor, unter oder über stehe.<sup>288</sup> Darüber solle man nicht *reflektieren*, sondern man solle vielmehr *faktisch* anfangen.<sup>289</sup> Dieser Anfang entwickelt sich später zu seiner Thematik des Seins.

Heidegger übt heftige Kritik an anderen Wissenschaften und Theorien, die entweder keine oder nur unzureichende Überlegungen zu ihrem eigenen Standpunkt anstellen oder diesen überprüfen, und stattdessen einfach die gegebene Logikreihe weiter fortsetzen, wobei sie Begriffe aufhäufen. Hier fasst Heidegger einige wissenschaftliche philosophische Strömungen, z. B. Realismus, Neukantianismus und Wertphilosophie zusammen, bei denen alle Fragen auf die eine, ob die Außenwelt wirklich existiert, zurückführen. Aus erkenntnistheoretischer Perspektive beschäftigt sich der Neukantianismus unter dem Motto „Zurück zu Kant“ mit den neuen wissenschaftlichen Beweisen für eine existierende Außenwelt. Denn es gibt zwei Richtungen des Neukantianismus, und zwar die Marburger Schule (Cohen, Natorp, Cassirer), deren Versuche mit der Fortführung und radikalen Begründung der Logik beschäftigt sind, und die Wertphilosophien (Windelband, Rickert, Lask), bei denen das Problem der Geschichte und Religion als Schwerpunkt gilt.<sup>290</sup> Hinsichtlich der Neukantianer konstatiert Heidegger, sie dächten über die Frage nach dem Anfang zu wenig radikal nach, indem sie die Beweise für die Außenwelt entweder mit einer erkenntnistheoretischen Methode im Bewusstsein oder aus historischer und kultureller Perspektive behandeln, ohne ihre jeweilige Grundlage weiterhin und radikal zu hinterfragen.<sup>291</sup> Damit entbehren sie schließlich der sicheren Grundlage ihres Standpunkts und können keinerlei Evidenzansprüche für ihre Thesen geltend machen.<sup>292</sup> Dass diese philosophische Forschung ihre Grundbegriffe kaum auf das fundamentale Sachgebiet

---

<sup>288</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Grundprobleme (1919/20)*. A. a. O., S. 1.

<sup>289</sup> Vgl. Heideggers Erklärung in *Sein und Zeit*. S. 136. Hier formuliert Heidegger: „Die Befindlichkeit ist so wenig reflektiert, daß sie das Dasein gerade im reflexionslosen Hin- und Ausgegebensein an die besorgte »Welt« überfällt.“

<sup>290</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Grundprobleme (1919/20)*. A. a. O., S. 8.

<sup>291</sup> In Heideggers Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus wird das Problembewußtsein der „transzendentalen Einbildungskraft“ herausgehoben. Mit der radikalen Fragestellung vertritt er, dass diese Fähigkeit als „Grundvermögen“ der Kritikphilosophie Kants zugrunde liegt. Vgl. Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 134 f.

<sup>292</sup> Vgl. A. a. O., S. 8.

zurückführt, erörtert Heidegger später in *Sein und Zeit* mit einer weiteren Argumentation: „Die eigentliche »Bewegung« der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst durchsichtigen Revision der Grundbegriffe.“<sup>293</sup> Das bedeutet, für ihn besteht der eigentliche Fortschritt einer Wissenschaft darin, wie weit sie die Krise ihrer Grundbegriffe überwinden kann. Sein Interesse am Anfang der wissenschaftlichen Philosophie wird deshalb von der Frage in Gang gesetzt und geleitet, wie die phänomenologisch erhobene Grundfrage nach dem Sein sich auf die bezieht, die als die Frage des *Offenbarmachens* im Zusammenhang mit der forschenden Fragestellung überhaupt gilt.<sup>294</sup>

Daher wählt Heidegger in der Bestimmung des Anfangs einen phänomenologischen Zugang, ausgehend vom faktischen Leben. Seine philosophische Aufgabe geht *ursprünglich und radikal* auf diese neue Grundlage „Leben“ zurück. Der Begriff Ursprung ist für Heidegger nicht ein letzter Satz oder ein abzuleitendes Axiom, sondern das lebendige Gebiet, *in dem* man demselben Ursprung als Spielraum auf verschiedene Weise nahekommen könne. So heißt es bei Heidegger: „Wissenschaft gibt sich nur die Charakterisierung *als* Erfahrungsboden, *als* Sachgebiet, welche Charakterisierung eine faktische Lebenswelt betrifft. Diese selbst kann sich die Wissenschaft als solche *nie geben*. Heißt? Sie muß ihr vorgegeben werden.“<sup>295</sup> Dass das Leben nicht nach den vorgegebenen wissenschaftlichen Kategorien aufgeschlüsselt und begriffen werden soll, sondern vielmehr alle Wissenschaften auf das faktische Leben zurückgeführt werden sollen, kann als der *Ausgangspunkt* des phänomenologischen Denkens Heideggers gelten. Doch wie kann man sich der Problematik ausgehend von diesem ursprünglichen neuen Anfang „Leben an und für sich“ stellen, ohne dabei wieder in die Muster der anderen Wissenschaftsdisziplinen zu verfallen, wie z. B. ihr Ausgehen von einer Subjekt-Objekt-Struktur oder ihre Verabsolutierung der wissenschaftlichen Methode? Und wie kann

---

<sup>293</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 9-10.

<sup>294</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. S. 186 f. Zitat aus Günter Figal: *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. S. 36.: „Wenn die phänomenologisch gewonnene Fundamentalfrage nach dem Sein sich als die herausstellt, die die klassische wissenschaftliche Philosophie der Griechen gerade lebendig werden ließ, so darf dieses geschichtliche Faktum nicht etwa als Autoritätsbeweis für die Richtung der Frage genommen werden. Vielmehr kann das nur ein Hinweis darauf sein, daß diese Frage im Zuge des forschenden Fragens überhaupt offenbar selbst liegt.“

<sup>295</sup> Martin Heidegger: *Grundprobleme (1919/20)*. S. 71.

diese phänomenologische Untersuchung radikal in dieser Richtung der *Ursprünglichkeit* weitergehen und zugleich auch strenge Wissenschaftlichkeit für sich in Anspruch nehmen? Im Problemhorizont Husserls ist das Ziel der Phänomenologie das *deskriptive* Verständnis für das psychische Erlebnis, um allen *logischen* Begriffen, von denen alle Wissenschaften abhängig sind, die stabile Basis zu liefern.<sup>296</sup> Diese Deskription bezieht sich bei ihm schließlich auf das transzendente Gebiet des Bewusstseins. Im Vergleich dazu bietet Heidegger folgende Lösung an: Durch das *Sicheinstellen* auf eine wissenschaftliche forschende Haltung kann die konkrete Problematik aus dem faktischen Leben selbst *entwachsen*, ohne primär irgendein System oder irgendeine Konstitution von außen oder von früher zu nutzen und darin einzufügen.<sup>297</sup> Das heißt, nach wie vor ist eine wissenschaftliche forschende Haltung notwendig, nämlich die strenge Analysis der Logik und ihrer Paradoxien und eine Ordnung der Begriffe, während hingegen eine übertriebene Verabsolutierung der Idee und unwissenschaftlicher Dogmatismus zu vermeiden sind, um den Gegenstandsgebieten aus dem Leben selbst immer *nahezukommen*. Heidegger nennt diese wissenschaftliche Haltung »Konkrete Logik«, zu der all das gehört, was seine Strukturformen konkret und faktisch in das Sachgebiet des Lebens einfügen lässt.

Die Gegebenheiten oder das Gegenstandsgebiet der Phänomenologie sind bei Heidegger zunächst aber *nicht unmittelbar* vorgegeben. Vielmehr ist ihnen nur vermittelt nahezukommen durch eine strenge Betrachtung und auf eine ursprüngliche aus dem Leben gewonnene Weise. Das bedeutet, die Problemsphäre und die Ursprungsgebiete der Forschung sollten aus Heideggers Sicht nur mithilfe der *phänomenologischen Methode* zugänglich gemacht werden. Mit dieser Methode will Heidegger vorgegebene Fragstellungen in vorhandenen Disziplinen aus früheren Zeiten vermeiden und vielmehr neue Prinzipien für die Freilegung des Forschungsgebiets heranziehen, die das Leben als solches zu fassen versuchen. Dazu stellt Heidegger fest: „Das Groß der Entdeckung der Phänomenologie liegt nicht in den faktischen gewonnenen, abschätzbaren und

---

<sup>296</sup> Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (GA 19). Hrsg. von Ursula Panzer, Dordrecht [u.a.]: Kluwer [u.a.]; Den Haag; Nijhoff; 1984. A 8./ S. 10-11.

<sup>297</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Grundprobleme (1919/20)*. S. 25 f.

kritisierbaren Resultaten, die heute allerdings eine wesentliche Umbildung des Fragens und Arbeitens gezeigt haben, sondern darin, dass sie die *Entdeckung der Möglichkeit des Forschens in der Philosophie ist.*<sup>298</sup> Diese Prinzipien (Möglichkeit) der phänomenologischen Methode nennt Heidegger die phänomenologische *Tendenz*, woraus sich zwei Ausformungen ergeben:

- i. *Radikalismus*: Das Problembewusstsein der Frage nach dem wissenschaftlichen Anfang verankert Heideggers Standpunkt in der *Methode der Gegebenheit*. Um die Wiederholung des Einsetzens an einem Punkt in einer Linie zu vermeiden, geht er von der Lebenswelt aus, die *ursprünglich* und *faktisch* „an sich“ existiert, ohne zunächst von der vorhandenen Theorie abhängig zu sein. In diesem Zusammenhang konstatiert er, dass das Gegenstandsgebiet und die Problematik der Phänomenologie vom „echten, ursprünglichen, lebendig und sich ständig neu bis auf dem Grund aufwühlenden und nie ruhenden Problembewusstsein“ ausgehen sollen,<sup>299</sup> um unvermittelte und ungeprüfte Evidenzansprüche zu vermeiden. Und mithilfe dieser radikalen Fragestellung strebt der phänomenologische Ansatz zugleich das Ziel an, in einer neuen strengen Methodik zu einem Ursprung zurückzugehen. Diese phänomenologische Haltung stammt zwar aus Husserls Motto „Zu den Sachen selbst!“, aber Heidegger geht noch weiter, weil Husserl trotz der radikalen Kritik des Psychologismus die Problematik noch zum transzendentalen Bewusstsein bringt.<sup>300</sup> Für Husserl ist das Bewusstsein der absolute Grund von Realität. Aber Heidegger hat eine Alternative, die „scheinbar eine Radikalisierung der bewusstseinstheoretischen Fragestellung Husserls“<sup>301</sup> ist. Wo Husserl Rücksicht nimmt auf das Problem, wie der Gegenstand ›an sich‹ und in der Erkenntnis ›gegeben‹ ist, und auf die Methode der deskriptiven Psychologie, da behauptet

---

<sup>298</sup> Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. S. 184. Zitat aus Günter Figal: *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. S. 36.

<sup>299</sup> A. a. O., S. 5-6.

<sup>300</sup> Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (GA 19). Hrsg. von Ursula Panzer, Dordrecht [u.a.]: Kluwer [u.a.]; Den Haag; Nijhoff; 1984. A 8./ S. 10-11.

<sup>301</sup> Vgl. Günter Figal: *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. S. 32.

Heidegger den *eigentlichen* Radikalismus, nach dem die forschende Haltung auf dem Grund der lebendigen und ursprünglichen Angelegenheit (Leben) steht, später *Dasein* genannt.

- ii. *Urwissenschaft*: Damit ist gemeint, dass die Phänomenologie als die Ursprungswissenschaft des Geistes zwar eine strenge wissenschaftliche Haltung einnimmt, aber keine Konstitutionsform »der Wissenschaft« liefert und auch keine Nachahmung der Logikformen der Einzelwissenschaften, wie z. B. der mathematischen Naturwissenschaft. Die Strenge der Phänomenologie liegt einerseits darin, dass die forschende Haltung zunächst in die *Urquellen* zurückfinden, auf dem neuen echten Fundament des Lebens liegen und daraus eine Problematik neu entfalten soll. Am wichtigsten ist dabei, die Grundbegriffe der philosophischen Forschung nicht auf das Programm oder System, sondern auf das fundamentale Sachgebiet zurückzuführen, um echte Authentizität zu gewinnen. Außerdem vermeidet *Urwissenschaft* die überschwängliche Meinung ebenso wie das verworrene Stammeln mit den irrationalistischen Urworten, also: „Unmethode des Ahndens und der Begeisterung“ oder „die Willkür des prophetischen Redens“. <sup>302</sup> Sie beschäftigt sich auch nicht mit einer *mittleren* Forschungsweise wie eine Vermittlungsphilosophie zwischen Rationalismus und Irrationalismus oder zwischen Subjekt und Objekt, sondern sie geht radikal in eine ganz ursprüngliche zum *Leben* zurückführende Richtung, indem statt der Konstitutionsform der Einzelwissenschaften die phänomenologischen Transzendentalprobleme dem lebendigen Sachgebiet nahekommen. Mit den Mitteln der Paradoxie und begrifflichen Konstruktionen *lassen sich abstrakte Begriffe* in den *Ursprung*, was bei Heidegger so viel heißt wie zum Leben führen und auf diese Weise lebendig nachvollziehen. <sup>303</sup>

---

<sup>302</sup> Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. Hg. J. Schulze. In: Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Bd. 2. Berlin 1832. S. 38.

<sup>303</sup> Martin Heidegger: *Grundprobleme (1919/20)*. S. 4. Vgl. Heideggers weitere Erklärung in *Sein und Zeit*: „Die Auslegung kann die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem selbst schöpfen oder aber in Begriffe zwingen, denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt.“ S. 150.

## 5.2 *Selbstausslegung des Daseins im Sinn der Hermeneutik der Faktizität*

Das faktische Leben als solches beschreibt Heidegger in Zusammenhang mit dem Begriff *Dasein* im Buch »Ontologie – Hermeneutik der *Faktizität*« (1923).<sup>304</sup> Er führt hier aus, die moderne Ontologie solle sich, gegenüber der alten Ontologie (Metaphysik), als Phänomenologie begreifen, indem der *daseinsmäßige* Gegenstandscharakter des Seienden und dessen *Seinssinn* im Fragegebiet der phänomenologischen Ontologie auszuarbeiten sind. Und womit man sich in der Ontologie als solcher in erster Linie beschäftigt, ist, den Zugang zum Dasein durch die Untersuchung über die *Faktizität* des Lebens zu nehmen.<sup>305</sup> Es zeigt sich in diesem Zusammenhang, dass Heidegger die Frage nach dem faktischen Leben im neuen Horizont der Ontologie darstellt und eine phänomenologische Herangehensweise so gewissermaßen reguliert und bestimmt. Mit dieser phänomenologischen Methode und der Denkrichtung mit dem Ausgangspunkt des faktischen Lebens als Dasein unterstützt Heidegger später seine Daseinsanalyse der Fundamentalontologie.

In diesem Text behandelt Heidegger zu Beginn die Frage nach der Ontologie. Er weist darauf hin, dass sich die bisher überlieferte Ontologie als die Lehre vom Sein vor allem aber nicht mit dem *Sein überhaupt* beschäftigt, sondern sich nur in einem bestimmten Seinsbezirk des Gegenstands, also im bestimmten *nicht daseinsmäßigen* Gegenstandscharakter des Seienden für die verschiedenen isolierten Disziplinen „nach seinem sachhaltigen kategorisierenden Charakter“<sup>306</sup> bewegt. Diese Beschränkung gilt nach Heideggers Ansicht als ungenügend, weil sie die Seinsfrage nur in Bezug auf die *Gegenständlichkeit* des Gegenstands untersucht, wobei das eigentlich ursprünglichere Seinsfeld noch nicht entdeckt werde. Umgekehrt beschäftigt sich die Phänomenologie – folgend dem Motto »zu den Sachen selbst!« – mit dem Ausgang der Phänomene, die im griechischen Sinne das *Sichzeigen*, nämlich eine *ausgezeichnete Weise* des Seienden,

---

<sup>304</sup> Martin Heidegger, „Ontologie – Hermeneutik der Faktizität“. In: *Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923* (GA 63), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

<sup>305</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Hermeneutik der Faktizität*. S. 7. Hier hat Heidegger deutlich den Begriff „*Faktizität*“ des Lebens mit der Seinsfrage verknüpft. „*Faktizität* ist die Bezeichnung für den Seinscharakter »unseres« »eigenen« *Daseins*. Genauer bedeutet der Ausdruck: *jeweilig* dieses Dasein [...]“. „Sein – transitiv: das faktische Leben sein!“

<sup>306</sup> A. a. O., S. 2.

bedeuten. Aus diesem Grund hat das Phänomen zunächst nichts mit Kategorien aus dem Umfeld wissenschaftlichen Erkennens zu tun, sondern bezeichnet lediglich *das Wie* des Zugangs zum *Sichzeigen*.<sup>307</sup> Die moderne Ontologie gilt deshalb als Phänomenologie.

Phänomenologie ist Heidegger zufolge schließlich eine Forschung danach, wie ihre Forschungsgegenstände *so wie von ihnen selbst her* besprochen werden.<sup>308</sup> Diese Untersuchungsweise nennt Heidegger den Weg der *Hermeneutik der Faktizität*, entlang des Denkweges der „deskriptiven Phänomenologie“<sup>309</sup> Husserls, aber gegenüber der Konstruier- und Argumentiermethode, der an Naturwissenschaft orientierenden Erkenntnistheorie. Hier hält Heidegger Abstand von den Geisteswissenschaften und der Philosophie des 19. Jahrhunderts, die sich weder am Problembewusstsein des Radikalismus noch an der Rücksicht des Ursprungs, sondern nur an Naturwissenschaften orientieren. Demgegenüber befürwortet er, dass sich Gegenstände bei Husserl zunächst im Rahmen der *deskriptiven Logik* erläutern lassen und gefragt wird, wo und wie das Gegenständliche da ist, worüber diese *Logik* spricht. Danach spricht Heidegger aus seiner Perspektive der „»Konkreten Logik«“ von *Logos* und *Erlebnis*, insofern Paradoxien der Logik und Ordnungen der Begriffe konkret und faktisch aus dem Sachgebiet des Lebens erwachsen, um ihrem Gegenstandsgebiet nahezukommen. Im Problembewusstsein der Phänomenologie ist das „Phänomen“ nicht unmittelbar gegeben, sondern es bedarf des Logos, der konkreten Logik in der *Rede*, um einen Zugang dazu zu gewinnen. Diese „Phänomeno-*logie*“ bezeichnet Heidegger als die angemessene Methodik für das thematisierte Gegenstandsgebiet im Rahmen der Seinsfrage. In diesem Zusammenhang

---

<sup>307</sup> Dieser sogenannte Zugang (Wie) ist zwar auch als eine Strukturform der apriorischen Synthesis, aber keineswegs als eine Art der transzendentalen Kategorie im Sinn der Vorhandenheit zu verstehen, sondern als die Weise des existenzial-ontologischen  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , der als Rede, der „Modus des Offenbar-machens im Sinne des aufweisenden Sehenlassens“, gilt. Siehe die Erklärung Heideggers in *Sein und Zeit*. S. 32.

<sup>308</sup> A. a. O., S. 71. Vgl. Heideggers weitere Erklärung in *Sein und Zeit*. S. 34.: „[...] so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“

<sup>309</sup> A. a. O., S.71. Vgl. Heideggers weitere Erklärung in *Sein und Zeit*. S. 35. Vgl. auch E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. A 18./ S. 23. Husserl bezeichnet Phänomenologie als *deskriptive Psychologie*. „Hat man unseren Sinn der Phänomenologie erfaßt, so kann man nicht mehr den Einwand machen, der bei der beliebten Interpretation derselben als deskriptive Psychologie (im natürlichen erfahrungswissenschaftlichen Sinne) sein volles Recht hätte: Alle Erkenntnistheorie als systematische phänomenologische Erkenntnisklärung baue sich auf Psychologie. Also ruhe schließlich auch die reine Logik, nämlich die erkenntnistheoretisch geklärte, die wir als philosophische Disziplin bezeichneten, auf Psychologie, sei es auch auf der bloßen Unterstufe der letzteren, auf der deskriptiven Erforschung der intentionalen Erlebnisse.“

soll die Ontologie im Sinne der hermeneutischen Phänomenologie verstanden werden und den Zugang zum *Dasein* nehmen, wobei das Dasein als solches als der entscheidende „Forschungsgegenstand“ – als *Faktizität* – gilt.

Hier reguliert Heidegger die phänomenologische Herangehensweise unabhängig von der theoretisch-wissenschaftlichen Formulierung und nimmt sie auf dem Weg der Hermeneutik auf. Gegenüber der neuzeitlichen Idee der Hermeneutik, die nur auf die Beschäftigung mit Umständen, Affekten, Ordnung, Zusammenhang, Grammatik und Rhetorik beschränkt ist<sup>310</sup>, beschäftigt sich Heidegger mit der philosophischen Hermeneutik im Zusammenhang mit der Technik der Auslegung seit Platon und Aristoteles, und zwar in Bezug darauf, wie die ursprüngliche Bedeutung der *Götter* mitgeteilt werden könne und wie dort das Sein des Seienden kundgegeben werde.<sup>311</sup> Für ihn soll sich der Ausdruck Hermeneutik auf *die Auslegung der Faktizität des Daseins* beziehen, da die Beziehung zwischen Hermeneutik und Dasein keine der Gegenständlichkeit angemessene Weise sei, wie später das sogenannte *Übereinstimmen* im Sinne der traditionellen Logik.<sup>312</sup> Hermeneutik meint hier vielmehr eine mögliche Auslegung, die im griechischen Sinne als *Logos der Faktizität* fungiere. So heißt es bei Heidegger: „Der Ausdruck Hermeneutik soll die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der *Faktizität* anzeigen.“<sup>313</sup> Aus dieser Perspektive bezieht sich „Gegenstand“ der Hermeneutik als *Faktizität* auf die Entfaltungsweise des Daseins, die wesentlich zu dessen Sein gehört, insofern das Sein des Daseins als dessen *Ausgelegtheit* umgedeutet wird. Die sogenannte moderne

---

<sup>310</sup> In der Analyse Heideggers verlor die Hermeneutik seit dem 17. Jh. die Bedeutung der »Sprecher« der Götter oder der Logos des Seins, sondern bezog sich auf „die Lehre von den Bedingungen, dem Gegenstand, den Mitteln, der Mittelung und praktischen Anwendung der Auslegung“. Siehe die Erklärung in Martin Heidegger: *Hermeneutik der Faktizität*. S. 13.

<sup>311</sup> Vgl. A. a. O., S. 10-13. Heidegger führt die ursprüngliche Bedeutung der Hermeneutik auf Platon und Aristoteles zurück, z. B., Platon: „die Dichter sind nur die »Sprecher« der Götter“ (Sophistes 248a5), „Ἐμπνηεύς (Sprecher) ist, wer an jemanden das mitteilt, kundgibt, was ein anderer »meint«, bzw. wer solche Mitteilung, Kundgabe, ihrerseits vermittelt, nachvollzieht; (...).“ (Sophistes 246e3) (Übersetzung von Martin Heidegger), und Aristoteles: „das Seiende als Lebendes braucht die Zunge zum Schmecken sowohl wie zum Umgangs-Gespräch; davon ist das Schmecken eine notwendige Weise des Umgangs (es findet sich daher auch bei den meisten), das An- und Besprechen von etwas aber mit anderen (Gespräch über etwas) ist da, um eigentliches Sein von Lebendem (in seiner Welt und mit ihr) zu gewährleisten.“ (De anima B 8, 420 b 18 sqq.) (Übersetzung von Martin Heidegger)

<sup>312</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*. S. 183. Siehe das obige Zitat aus 65.

<sup>313</sup> Martin Heidegger: *Hermeneutik der Faktizität*. S. 9.

Hermeneutik im Sinn der heideggerschen Phänomenologie hat die Aufgabe, dem jeweiligen eigenen Dasein seinen möglichen Seinscharakter mitzuteilen, zu bekunden und auszubilden. In diesem Horizont ist Hermeneutik keine künstliche Methodik, sondern vielmehr die mögliche Auslegung des Daseins selbst, und zwar „ein mögliches ausgezeichnetes Wie des Seinscharakters der Faktizität.“<sup>314</sup>

In der Entwicklung der Erörterung nimmt Heidegger statt des Gegenstandsbegriffs schrittweise den Begriff der *Faktizität* in seine Seins-Fragestellung auf, um das Phänomen des ursprünglichen *Da-seins*, gegenüber dem Gegenstand im Sinne der Anschauung der bloßen Kenntnis von ihm, zu erläutern. Durch die Analyse der *Faktizität* des Lebens gewinnt Heidegger den Zugang zum Dasein, das als das entscheidende Seiende in der ontologischen Fragestellung gilt. Auf dem hermeneutischen Weg vom faktischen Leben als Dasein entwickelt Heidegger ein wachsendes Problembewusstsein für den Aspekt des *Seins*.

Unter den Begriff des „Faktischen“ fallen bei Heidegger Ausdrücke wie „unser“, „eigen“, „jeweilig“ und „etwas, was von ihm selbst her ausgedrückt ist“.<sup>315</sup> Das heißt, dass das Dasein als ein schon *in gewisser Weise artikulierendes* Seiendes nur in seiner *eigenen gegenwärtigen* Möglichkeit da ist. Mit diesem Ausdruck charakterisiert er das wichtige *seinsmäßige* Phänomen des Da-seins, das „*die Gegenwart des Zunächst*“ als „*Faktizität des Da-seins*“ überhaupt bezeichnet. Doch dieses faktische Dasein wie auch *unser eigener und angeeigneter* Charakter bedeuten weder die Idee von der vernünftigen Person noch vom theologischen Menschen, sondern lediglich das jeweilige *in der Welt Da-sein*. In dieser heideggerschen Erörterung über die *Faktizität* des Daseins gibt es einige wichtige Begriffe, die später die Fundamentalontologie ausmachen, wie *Alltäglichkeit*, *Durchschnittlichkeit*, *In-die-Welt-hinein* und *Besorgen*. In diesem Zusammenhang ergibt sich schließlich das Grundphänomen der *Faktizität*, d. h., dass das faktische Dasein in seiner *Jeweiligkeit* über *die Gegenwart des Zunächst* vom „*In-der-Welt-sein*“ verfügt. Heidegger nennt es die *Zeitlichkeit* des Daseins.

---

<sup>314</sup> A. a. O., S.15.

<sup>315</sup> A. a. O., S.7.

### 5.3 *Seinkönnen im Rahmen des phänomenologischen Logos*

Durch die *ausgezeichnete und vorrangige* Analysis des Daseins wiederholt Heidegger die Seinsfrage in seiner Veröffentlichung »Sein und Zeit« (1927) und erforscht eingehend den Seinssinn, wobei hier die Zeitlichkeit des Daseins sowie dessen *Faktizität* als der wichtigste Horizont für sein Seinsverständnis gelten. Im Vergleich zum Begriff „Leben“ in der Psychologie, Anthropologie und Theologie hebt Heidegger die umweltliche und in einem Zusammenhang stehende Eigenschaft des faktischen Lebens als Dasein hervor, insofern das faktische Dasein über den *vorlaufenden, ganzen und je meinen* Seinscharakter verfügt. In diesem heideggerschen „Logos“ wird die Methodik und Aufgabe der Phänomenologie eingehender erläutert. Hier beschreibt Heidegger die doppelsinnige Verwendung des Logos. Einerseits ist der Logos auf den Charakter der deskriptiven Phänomenologie bezogen, der alles nichtausweisende Bestimmen für Begegnendes vermeidet und nur dessen Sachheit beschreibt, und andererseits gehört er im Kontext der Fundamentalontologie zu einem Modus der *Erschlossenheit* des Daseins, insofern der Logos als das *Offenbar-machen* das Seiende sichtbar werden lässt. Erst mit der Beschreibungsmethode des phänomenologischen Logos können sich die eigentliche Seinsfrage sowie das ursprüngliche Wesen des Daseins als *Selbstausslegung* entfalten.

Um den Sinn von Sein, dessen Problematik bereits in der früheren Ontologie berührt wird, weiterhin zu hinterfragen, wiederholt Heidegger zunächst die Seinsfrage in „Sein und Zeit“ und kritisiert deren Entwicklung in der gesamten abendländischen Metaphysik. Er bemängelt zu Beginn, dass die Seinsfrage nach der Art und Weise ihrer *thematisierenden* Behandlung bei Platon und Aristoteles immer schon verdunkelt und verstummt sei, sodass Dogmen zutage träten in Form von Begriffen wie »Sein«, das mal in der Bedeutung eines *Allgemeinsten*, mal eines *Undefinierbaren* und mal eines *Selbstverständlichen* eingesetzt werde. Solche Definitionen weichen aus Heideggers Sicht aber entweder der Seinsfrage aus oder verdunkeln diese noch mehr. Als Lösung dieses Problems schlägt er vor, die Seinsthematik durch eine erneute Fragestellung und die rechte Zugangsart zum Seienden auszuarbeiten. Dafür wird „ein *außergewöhnliches* und *ausgezeichnetes* Seiendes“ zum Seinsverständnis gebraucht, nämlich *Dasein*. Auf dieser Grundlage gewinnt die Analysis des Daseins in der Fundamentalontologie

Heideggers ihren Vorrang.

Zwar ist Dasein *ontisch* verstanden von uns aus das Nächste, da wir selbst jeweils sind, *ontologisch* betrachtet ist es hingegen das Fernste.<sup>316</sup> Hier betont Heidegger *wiederum* die Beziehung zwischen der Gegebenheit des Forschungsgegenstands und der Forschungsmethode, wobei er herausstellt, dass das Dasein als solches nicht unmittelbar als Gegenstand für die thematische Ontologie übernommen werden könne. An deren Stelle werde jedoch eine angemessene Zugangs- und Auslegungsart des Daseins gesetzt, die in der heideggerschen Wiederholung der Seinsfrage eine wichtige Rolle spielt. Denn hier geht es nicht allein um seine Methodik der Phänomenologie, sondern auch um den Ausgangspunkt der Fragestellung insgesamt. Seiner frühen Form der Kritik als Reduktion und seinem Anfangspunkt des faktischen Lebens gemäß zeigt sich Heideggers Unzufriedenheit wiederum darin, dass die anderen Wissenschaften oder Forschungen, wie z. B. Psychologie, Anthropologie, Ethik, Politik, Dichtung, Biografie und Geschichtsschreibung, zwar auf verschiedene Seinsarten des Daseins angewendet würden, sie sich aber mit dessen Seinsauslegung *nicht ursprünglich existenzial* beschäftigt hätten.<sup>317</sup> Um existenzialen Ursprungsgebieten nahezukommen, ist für Heidegger die Zugangs- und Auslegungsart zum Dasein notwendig auszuarbeiten, sodass dieses Seiende „sich an ihm selbst von ihm selbst her“ zeigen könne. In dieser methodischen Wendung handelt es sich schließlich um eine Annäherung an den Begriff des Phänomens in der Phänomenologie Heideggers.

Laut Heideggers Definition bedeutet Phänomen das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende* oder *das Offenbare*, das im antiken griechischen Sinne vom *Seienden* komme.<sup>318</sup> Im Vergleich zu Phänomen als Erlebnis bei Husserl, welches aber als der intentionale Gegenstand im Wie seines Gegebenseins betrachtet wird<sup>319</sup>, versteht Heidegger Phänomen als das Sichzeigende in einer gewissen Begegnisart. „*Φαινόμενον* [Phänomen] ist das Partizip

---

<sup>316</sup> Vgl. die Diskussion über den Unterschied zwischen „ontisch“ und „ontologisch“ in *Sein und Zeit*. S. 15.

<sup>317</sup> Siehe die Diskussion auf Seite 101-102.

<sup>318</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 28.

<sup>319</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter, 1970. S. 172. Anmerkung in Günter Figal: *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. S. 46.

von *φαίνεσθαι* [sich zeigen]; [...]“.<sup>320</sup> Als die Wissenschaft von den Phänomenen fasst die Phänomenologie das Seiende als solches durch die Art und Weise des Logos (*λόγος*), um es *als* etwas sehen zu lassen.<sup>321</sup> Dass der Logos als das *Sehenlassen* ermöglicht, etwas zu entdecken anstatt zu verbergen, fasst Heidegger unter den Begriff *ἀληθεύειν*, die Wahrheit *entdecken*. Diese Weise oder dieses *Wie* der Behandlungsart sei nämlich der *deskriptive Charakter* der Phänomenologie. Deswegen soll als „Phänomen“ weder der Gegenstand noch der Untersuchungstitel in der Phänomenologie gelten, sondern es vielmehr auf die Art und Weise der „direkten“ Aufweisung und Ausweisung beschrieben werden. So können Phänomene Heidegger zufolge ursprünglich existenzial zu wissenschaftlicher Bestimmtheit gebracht werden.

In diesem Zusammenhang untersucht Heidegger *existenzielles* Dasein (die ontische Existenz) zunächst in *existenzialer* Analysis (in einem ontologischen Konstituieren), um die *ontisch-ontologische* Verfassung (das vorontologische Sein) des Daseins vorzuzeichnen. Dieses Vorgehen fungiert dann als die vorbereitende Arbeit für die anschließende Seinsfrage. Er erklärt, das „Dasein“ sei *zunächst und zumeist* in seiner Grundsituation des Seins, also rund um vorwissenschaftliche Existenz, Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein *erschlossen*. Dieses vor allem im Zustand liegende Dasein sei seine *Faktizität*.<sup>322</sup> Deshalb richtet sich diese *existenziale* Analysis des faktischen Daseins auf das In-der-Welt-sein und seine Zeitlichkeit. Heidegger begreift die Indifferenz der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Daseins existenzial als das *a priori und einheitliche* In-der-Welt-sein. Diese *existenziale* Auslegung des Daseins bedeutet, dass sich das „Dasein“ nicht als ein *Vorhandensein* (Gegenstand im Sinne der Vorstellung) mit anderem Vorhandenen in der kategorischen Räumlichkeit befindet, sondern es zunächst und zumeist schon innerhalb anderer Dinge in der „*existenzialen Räumlichkeit existiere*“. Dieses a priori und Ganze der Daseinsstrukturen, in der alles Seiende umweltlich durch *Bewandtnis und Bedeutsamkeit* aufeinander verweist, bezeichnet Heidegger ontologisch als das *faktische Besorgen*.

---

<sup>320</sup> Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. S. 111.

<sup>321</sup> A. a. O., S. 28.

<sup>322</sup> Vgl. A. a. O., S. 56.

Weiterhin fasst Heidegger dieses faktische und ganze In-der-Welt-sein, das terminologisch das *verfallend-erschlossene und geworfen-entwerfende* Sein des Daseins charakterisiert, unter dem Namen *Sorge* zusammen. Dieser Ausdruck „daß es ist“ als „die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da“ wird als „die *Faktizität* der Überantwortung andeuten“ bezeichnet.<sup>323</sup> Hier lässt sich nachvollziehen, dass der Begriff der *Faktizität* von Heidegger konkreter als der Charakter der *entwerfenden Geworfenheit* im Strukturganzen der *Sorge* bestimmt wird. Das heißt, dass sich das „Dasein“ einerseits in der Entfremdung und in einer spezifischen Seinsart des *Verfallens* befindet, andererseits im Entwerfen auf seine Möglichkeit und im Verstehen des *Seinkönnens* gleichursprünglich erschließt. Heidegger bezeichnet diese entwerfende Befindlichkeit als die *Uneigentlichkeit* des Daseins. Außerdem verfügt die faktische *Geworfenheit* über den gewiss existenzial-apriorischen Charakter des „*Sich-vorweg-seins*“, d. h., sie ist schon vorher geschaffen. Mit dieser Auslegung beschreibt Heidegger „die *Sorge*“ als eine Art *transzendente und allgemeine* Ganzheit und definiert sie als ein *ursprünglich einheitliches* Phänomen des Daseins, das schon im Ganzen liege. Als noch weiter an die *Eigentlichkeit* heranreichend begreift Heidegger die *Zeitlichkeit*, durch die das „Dasein“ wegen seines *zu-Ende-sein-könnens* als *Eigentlichkeit* der Existenz bestimmt werde. Durch die existenziale Analyse des Todes erschließt Heidegger den Sinn der eigentlichen *Sorge*, der *Zukunft, Gewesenheit und Gegenwärtiges* in der *Zeitlichkeit* ermöglicht. Neben den Begriffen *Existenzialität* und *Verfallen*, die als die konstitutiven Momente der *Sorge* um *Zukunft* und *Gegenwärtiges* gelten, gehört die *Faktizität* zum existenzialen Sinn der *Gewesenheit* in der Analyse der *Zeitlichkeit*.

#### 5.4 Zwischenbilanz: „*Dasein ist »in der Wahrheit«*“<sup>324</sup>

Heidegger nimmt als Ausgangspunkt das faktische Leben als *Dasein*, um das ursprüngliche und unzerstörte Phänomen zu fassen. Im Vergleich zum Begriff der *Realität* und *Substantialität* und des isolierten weltlosen *Ich* hebt er den umweltlichen

---

<sup>323</sup> Vgl. A. a. O., S. 135. Anmerkung in Günter Figal: *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. S. 161.

<sup>324</sup> Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist *veritas transcendentalis*. Vgl. Martin Heidegger: *SZ*. S. 38.

und in einem Zusammenhang stehenden Charakter des faktischen Daseins hervor,<sup>325</sup> das er seit 1919 unter „faktischem Leben“ oder „Leben an und für sich“ versteht. Für Heidegger wird die Frage nach dem Unterschied zwischen einer »Außenwelt« und dem »in mir« nur darauf gegründet, dass die Subjektivität des Subjekts zuerst vorausgesetzt und das ursprüngliche *Phänomen* zertrümmert werden müsse. Dennoch fehlt es, ob beim Realismus oder beim Idealismus, dem Beweis für die Realität der Außenwelt an Überzeugungskraft. Denn entweder sind die vom menschlichen Bewusstsein unabhängig existierenden Phänomene (die ersten) oder die Realität nur im Bewusstsein (die letzten) zunächst abhängig von einer Setzung „bloßes Inneres“ und „bloßes Außen“, sodass die Lösung des Problems immer im Zustand des Zerbrechens zwischen der Welt an sich und isoliertem Subjekt durchgeführt wird. Der Gedanke „Ich denke“, der vom Gegenwärtigen her begriffen wird, kann in diesem Zusammenhang nicht mehr als die stabile Begründung fungieren, die Descartes vorlegt und Kant dann zumutet.<sup>326</sup>

Aus diesem Grund geht Heidegger davon aus, dass der *Anfangspunkt* der ontologischen Phänomenologie am faktischen Leben angesetzt werden müsse, um sowohl im Vorhinein die Sprengung des Phänomens zu verhüten, als auch das ursprüngliche *einheitliche* Phänomen als Da-sein zu erhalten.<sup>327</sup> Ein solches „Leben“ als „das vorphilosophische Leben“ geschieht gerade im Blickfeld der existenzial-ontologischen Analytik des Daseins und entfaltet sich als *Selbstausslegung* „in der Weise des gesunden Menschenverstandes“.<sup>328</sup> Im frühen Denken Heideggers hat sich der Terminus *Leben an und für sich* schrittweise zum faktischen Dasein in der Fundamentalontologie entwickelt, wobei *Faktizität* auf diesem Wege als ein wichtiger Schlüsselbegriff in der Daseinsanalyse fungiert.<sup>329</sup> *Faktizität* wird zunächst als Seinscharakter im *An-und-für-*

---

<sup>325</sup> Vgl. A. a. O., S. 204.

<sup>326</sup> Vgl. Günter Figal: *Phänomenologie der Freiheit*. S. 333.

<sup>327</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 200.

<sup>328</sup> Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wahrheit – Freiheit – Geschichte: eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift »Vom Wesen der Wahrheit«*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002. S. 49.

<sup>329</sup> Den Begriff Leben hat Heidegger im Sinn der Fundamentalontologie definiert gegenüber dem Sinn der *Psychologie* und *Biologie*. Vgl. Martin Heidegger: *SZ*. S. 50.: „Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann.“

*sich-sein* des Lebens bezeichnet und danach zum Gegenstandsgebiet in der phänomenologischen Ontologie bestimmt, schließlich als die eigene, vereinzelte Geworfenheit in der Struktur der Sorge des Daseins formuliert. Auf der Grundlage vom „*faktischen Leben als Dasein*“ wird die Fundamentalontologie durch die „*phänomenologische Methodik*“ aufgebaut, die Heidegger in seinen frühen Vorlesungen als theoretische wissenschaftliche Haltung charakterisiert und dann später mit der Bedeutung einer hermeneutischen Vorgehensweise ersetzt. Diese zwei Schwerpunkte gelten als entscheidender Ausgangspunkt für Heideggers Seinsfrage, da die phänomenologische Fragestellung „gleichursprünglich“ im Zusammenhang mit dem Anfangspunkt des faktischen Lebens steht.

Einerseits muss die Wissenschaft zum ursprünglichen faktischen Leben (Phänomen) zurückführen, andererseits braucht sie eine angemessene Zugangsart (Logos) zu diesem Ursprung, weil die *Faktizität* nicht unmittelbar angeschaut wird. Dieser doppelsinnige Ausgangspunkt lässt sich durch die Hauptfrage nach der Wahrheit aufklären.

In *Sein und Zeit* erörtert Heidegger den eigentlichen Sinn der Wahrheit als die Entdeckung von etwas. Phänomen bezeichnet in *Sein und Zeit* das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare. Im Vergleich dazu fungiert die „Erscheinung“ nicht als das Sich-Zeigen, sondern ist nur angewiesen auf die Phänomene, das *Sichmelden* von etwas. Da sich die Erscheinung als *Ausstrahlung* dessen, was sie meldet, zeigt und diese zugleich verhüllt, enthält sie in sich deshalb eine Art Funktion des Verweisungsbezugs zum Phänomen. Doch dieser Bezug dazu ist hauptsächlich die *verdeckende Meldung*, da sich das Erscheinen selbst – ein *Sich-nicht-zeigen* – als „das Nichtoffenbare“ und „als das wesenhaft *nie* Offenbare“ zeigt<sup>330</sup>, sodass es eines zugängigen Logos bedarf, damit das Phänomen (Sichzeigende) von sich selbst her zum Vorschein kommt. Der Logos dient deshalb als das Offenbarmachen und lässt etwas in der Rede sehen. Hieraus ergibt sich der zweifache Sinn der Wahrheit – *das Entdecken* und *das Entdeckt-sein*.

---

Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein. Das Dasein wiederum ist ontologisch nie so zu bestimmen, daß man es ansetzt als Leben – (ontologisch unbestimmt) und als überdies noch etwas anderes.“

<sup>330</sup> Vgl. Martin Heidegger: SZ. S. 30 f.

In *Sein und Zeit* liegt Heideggers Hauptfrage darin, wie sich *Faktizität* des Daseins als das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare, durch den *Logos* sehen lässt. In diesem Zusammenhang bedeutet die Wahrheit zunächst nicht den Sinn der Übereinstimmung der Vorstellung, sondern das *Sehenlassen* dessen, was in seiner Verborgenheit verdeckt wird. In dieser Mitteilung des Sehenlassens ist das reinste und ursprünglichste *Wahr-sein*, das noch ursprünglicher als das Urteil ist, zunächst das „schlichte, sinnliche Vernehmen“<sup>331</sup>. Dieses schlichte Vernehmen kann zum einen nie falsch sein, weil es nur einfach entdeckend ist. Zum anderen bleibt es aber umgekehrt Unvernehmen, nämlich Verdeckung. Deswegen verkörpert die Wahrheit primär das „Entdecken“.<sup>332</sup> Weiterhin lässt sich dieses ursprünglichste Wahr-sein im *Logos* sehen, dann gewinnt die Wahrheit einen zweiten Sinn, nämlich das *Entdeckt-sein* (Entdecktheit), d. h., das ursprünglichste Phänomen zeigt sich im *Wie* seiner Entdecktheit. Zum Beispiel weist die Wahrheit in der vorstellenden Aussage zugleich das Entdeckendsein der Aussage und das Entdeckt-sein der ausgesagten Sache aus.<sup>333</sup> In *Sein und Zeit* gilt der *Logos* als die Rede, die das Seiende aus seiner Verborgenheit in der Unverborgenheit sehen lässt. Die Unverborgenheit (*ἀλήθεια*) bezeichnet seit Aristoteles das, was sich in gewisser Weise zeigt. Eine solche Definition der zweifachen Wahrheit zeigt nicht nur das wesenhafte Verhältnis mit der traditionellen Wahrheit, sondern liegt auch genau genommen der letzten zugrunde. In diesem Sinn bedeutet die Wahrheit die Entdecktheit (das *Entdeckt-sein*), in der das Seiende im *Wie* seiner Entdecktheit gezeigt wird. Dieses *Wie* kann für Heidegger durch die phänomenologische Methodik beleuchtet werden.

Mithilfe dieser phänomenologischen Methodik führt Heidegger die Fundamentalontologie durch und konstatiert, *Wahrsein* zeigt als das Entdeckend-sein den Wesenscharakter der Seinsweise des Daseins auf. Das heißt, Dasein entdeckt sich im Kontext des In-der-Welt-seins, indem es sich innerhalb des Seienden mit *Bewandtnis und Bedeutsamkeit* selbst erschließt. Diese Art Entdeckung wird terminologisch als die *Erschlossenheit* des Daseins bezeichnet und schließlich als das *Besorgen*

---

<sup>331</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 33.

<sup>332</sup> A. a. O., S. 219.

<sup>333</sup> Vgl. F.-W. von Herrmann: *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*. S. 25.

zusammengefasst, was bedeutet, dass die Entdeckung des Daseins in der Erschlossenheit der Welt stattfindet, nämlich *ist*.<sup>334</sup>

In der heideggerschen Auffassung über ursprüngliche Phänomene der Wahrheit bildet sich die Erschlossenheit des Daseins durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede und gehört zur *ursprünglichen* Seinsverfassung (Phänomene) des Daseins. Nicht nur *Geworfenheit*, sondern auch *Entwurf* und *Verfallen* gehören gleichursprünglich zur sich durch den Logos zeigenden Erschlossenheit des Daseins, und so heißt es bei Heidegger, „*Dasein ist in der Wahrheit*“<sup>335</sup>. „Zum Sein des Daseins gehört Selbstausslegung“<sup>336</sup>, insofern sich die Selbstausslegung des faktischen Lebens deshalb in der erschlossenen Wahrheit entfaltet. Diese sogenannte Wahrheit als Wahrsein bedeutet doppelsinnig das *Entdeckend-sein* und zugleich *das Entdeckt-sein* im Sinne des In-der-Welt-seins des Daseins.

Da die Entdecktheit des Phänomens auf der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins des Daseins gründet, die sich durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert, ist die Verschlossenheit des Daseins deshalb zugleich *weggenommen*, d. h., es ist „wahr“. In diesem Zusammenhang erklärt Heidegger, sobald sich Dasein in gewisser Weise erschließt, ist ihm seine Verborgenheit zugleich selbst entrissen, deshalb wird die jeweilige faktische Entdecktheit „Raub“ genannt. Mit diesem negativen Ausdruck klärt Heidegger die ursprüngliche Wahrheit, *ἀ-λήθεια*, Unverborgenheit auf, um zu zeigen, dass die Wahrheit (Entdecktheit) die Unwahrheit (Verborgenheit) enthüllen, entreißen kann.<sup>337</sup> Daraus ergab sich Heideggers existenzial-ontologische Interpretation des Phänomens der Wahrheit: „Wahrheit im ursprünglichsten Sinne ist die Erschlossenheit des Daseins, zu der die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden gehört.“ und „Das Dasein ist gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit.“<sup>338</sup> Daher ist für

---

<sup>334</sup> Vgl. A. a. O., S. 220.

<sup>335</sup> A. a. O., S. 221.

<sup>336</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 312.

<sup>337</sup> A. a. O., S. 222. Im heideggerschen Kontext der Wahrheitsfrage sind die Wahrheit und die Unwahrheit gleichsam die existenzial-ontologische Bedingung für die Seinsverfassung des Daseins.

<sup>338</sup> A. a. O., S. 222.

Heidegger das ursprünglichste Wahrheitsphänomen: „*Dasein ist »in der Wahrheit«*“<sup>339</sup> und „Als In-der-Welt-Sein ist es ein *In-der-Wahrheit-sein.*“<sup>340</sup> Diese geworfen-entwerfende Erschlossenheit (Wahrheit) konstituiert den transzendentalen Horizont des Daseins, und zwar das Sein des Daseins, in dem sich „die innere Ermöglichung“ der hermeneutisch-phänomenologischen Synthesis bildet, da sie zu einer Art der *Unverborgenheit* gehört, in der sich das ursprüngliche *Offenbare (Ἀλήθεια)* in seiner bestimmbaren Bestimmtheit (begrenzte *Ἀλήθεια*) bringen und beschränken lässt.<sup>341</sup>

---

<sup>339</sup> A. a. O., S. 221.

<sup>340</sup> F.-W. von Herrmann: *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*. S. 30.

<sup>341</sup> Vgl. die obige Diskussion in § 1.3.2. „*Apophantische Als-Struktur in der vorhandenen Transformation der prädikativen Synthesis*“.

## 6. Entschlossenheit des Daseins als *Ek-sistenz* und Wille zur Macht als Kunst

Im Horizont der heideggerschen Fundamentalontologie wird die Frage gestellt, wie das *eigentliche* Seinkönnen des Daseins innerhalb seiner faktischen Erschlossenheit bezeugt werden kann. Dazu wird die *eigentliche Selbstheit* des Daseins, oder mit Heideggers Wort eigentliches *Selbstseinkönnen*, hervorgehoben. Im Vergleich zur *Uneigentlichkeit* des Daseins, in der sich das Dasein in der Situation des *Man*, nämlich in der *Sorge*, befindet, wird die echte *Eigentlichkeit* seines Selbst im Ruf des *Gewissen-haben-wollens* begegnet und überzeugt.<sup>342</sup> Im Übergang von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit fungiert die *Entschlossenheit*, die Heidegger als *ausgezeichnete* Erschlossenheit des Daseins nennt, als die ontologische Vorzeichnung des zum Tod existierenden Daseins. Solch eine Entschlossenheit ist eine Art *Vorlaufen*, damit diese eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit – Tod – vorgängig begriffen werden kann, damit die *Zeitlichkeit* – das eigentliche Ganzsein des Daseins – ins Licht gebracht wird.

In diesem Kapitel wird die Thematik des Wollens und der Entschlossenheit herausgearbeitet. So heißt es bei Heidegger, „Der Wille erschließt sich selbst in der Weise des »eröffnenden Offenhaltens«. Solches Erschließen macht die (wahrhafte) Entschlossenheit aus.“<sup>343</sup> Durch die beiden Termini, die den Übergang zur Eigentlichkeit des Daseins darstellen, kann einerseits die phänomenologische Wahrheitsfrage in Bezug auf das Denken des Willens zur Macht Nietzsches thematisiert werden, insofern sich die entschlossene Wahrheit – „ek-sistente Freiheit“ des Daseins – als *die Willigere* in Dichtung ereignet. Andererseits kann in dieser Problematik der *ἀλήθεια*, die unter der ursprünglichen Entfaltungsweise der Kunstwahrheit verstanden wird, die heideggersche Kunstfrage in Auseinandersetzung mit Nietzsches Ästhetik in den Vordergrund treten.

Das gegenwärtige Zeitalter hat nicht Nietzsches Lehre übernommen, sondern umgekehrt: Nietzsche hat vorgesagt und damit vorgezeigt die Wahrheit, in die die

---

<sup>342</sup> Das Ziel der heideggerschen Thematisierung der Eigentlichkeit des Daseins ist die phänomenologische Repräsentation des im Dasein selbst bezeugten *Selbstseinkönnen*, um das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins zu umgrenzen. Siehe die Erklärung in Martin Heidegger: *SZ*. S. 301 ff.

<sup>343</sup> A. a. O., S. 81. Auch vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 63.

neuzeitliche Geschichte vor-rückt, weil sie bereits aus ihr herauskommt.<sup>344</sup>

Der Ausdruck »Wille zur Macht« nennt den Grundcharakter des Seienden; jegliches Seiende, das ist, ist, sofern es ist: Wille zur Macht. Damit wird ausgesagt, welchen Charakter das Seiende als Seiendes hat.<sup>345</sup>

Wenn Kunst eine Gestalt des Willens zur Macht ist und wenn die Kunst innerhalb des Ganzen des Seins für uns in einer ausgezeichneten Weise zugänglich ist, dann muß sich aus der Nietzscheschen Auffassung der Kunst am ehesten begreifen lassen, was Wille zur Macht heißt.<sup>346</sup>

Aus diesen Sätzen ist unbestreitbar zu entnehmen, dass Heidegger Nietzsches Willen zur Macht als Kunst aus seiner fundamentalontologischen Perspektive interpretiert.<sup>347</sup> Respektive begreift er das Phänomen des Künstlers zunächst im Denkmodell der Frage nach dem Sein des Seienden, insofern das Künstlersein als die am leichtesten durchsichtige Weise des Willens zur Macht durch das faktische Leben als Dasein bestimmt wird. Im Folgenden wird darüber diskutiert, welches Verhältnis die Frage nach dem Wollen mit der Kunstfrage im Kontext der heideggerschen Phänomenologie hat. Diese Thematik wird im beschränkten Horizont von Heideggers Auseinandersetzung mit dem Willen zur Macht Nietzsches ausgeführt. Im ersten Teil meiner Dissertation wird darüber diskutiert, wie Heidegger die Grundstellung der Metaphysik Nietzsches in seiner phänomenologischen Destruktion darlegt und dadurch mit der Geschichte der Subjektvorstellung seit Plato bis Descartes in Verbindung setzt. In der heideggerschen Beurteilung zum „Ende der abendländischen Metaphysik“ ist Nietzsches Wertphilosophie in den Platonismus eingebettet und sein *Perspektivismus* gilt als eine Art der Vorstellung, insofern das Vorstellen des Willens zur Macht die Grundlegung der Wertsetzung ist. Aus den obigen erörterten Ergebnissen ergibt sich die Frage, warum die Diskussion über

---

<sup>344</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung „Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)“*. Hrsg. von H. Feick, Tübingen: Niemeyer, 1971. S. 217.

<sup>345</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 26.

<sup>346</sup> A. a. O., S. 43.

<sup>347</sup> Wie die Erörterung von Wolfgang Müller-Lauter, dass Heidegger Nietzsches Philosophie „aus der ‚Sein und Zeit‘ gedacht ist«. Solche Erläuterungen seien notwendig durch die Beigabe von Eigenem bestimmt.“ In: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche-Interpretationen. III. Heidegger und Nietzsche*. Berlin; New York: de Gruyter, 2000. S. 67.

die heideggersche Wendung zur Kunst in der Technikkritik *zunächst* mit Nietzsches These des Willens zur Macht als Kunst beginnt?

- i. Der Grund dafür liegt zunächst darin, dass dem heideggerschen Satz „Nietzsche ist der letzte Metaphysiker“ zufolge die These des *Willens zur Macht als Kunst* zum Thema „Kunst als Kehre der Technik“ im Sinne der Verwindung der Metaphysik beitragen kann.
- ii. Hinzu kommt die Kunst als „leichteste durchsichtige“ und „höchste“ Gestalt des Willens zur Macht, sodass die Besinnung auf die Kunst innerhalb der heideggerschen Auseinandersetzung mit Nietzsche den entscheidenden Vorrang hat.
- iii. Zum dritten besteht bei Heideggers Besinnung auf die Kunst ein enger Zusammenhang zwischen der fundamentalontologischen Sicht und „seiner kritischen Position gegenüber der modernen Ästhetik“<sup>348</sup>, die hauptsächlich in der heideggerschen Auslegung von Nietzsches *Willen zur Macht als Kunst* liegt, deshalb hat diese Aufgabe in der Thematik „Kunst als Kehre der Technik“ die entscheidende Bedeutung.

### **6.1. *Der Wille zur Macht als Kunst, der Übergang zur Daseinsmetaphysik***

Heideggers Meinung nach bildet sich die Gewissheit der „Vorgestelltheit“ von Platon bis Nietzsche im Denken der abendländischen Metaphysik aus und ergibt sich aus dem Grundgedanken des *subiectum*, insofern die metaphysische Grundstellung Nietzsches mit der Weise der Umkehrung den Platonismus vollendet. Aber diese Vollendung lässt die innere Möglichkeit der philosophischen Leitfrage zur Seinsfrage ans Licht kommen. Dazu hat Heidegger sich deutlich geäußert:

Da aber die Grundstellung Nietzsches in der abendländischen Metaphysik deren Ende ist, kann sie für den anderen Anfang nur dann die Gegenstellung sein, wenn dieser sich dem ersten Anfang als einem in seiner eigensten Ursprünglichkeit

---

<sup>348</sup> Jiro Watanabe, „Die Frage nach dem Wesen der Kunst bei Heidegger und Nietzsche“. In: *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Hrsg. von Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. S. 155.

anfangenden *fragend* gegenüberstellt.<sup>349</sup>

Für ihn ist die *Aus-einander-setzung* mit Nietzsches Metaphysik in Angriff zu nehmen, und die eigentliche ursprüngliche Seinsfrage zu stellen, insoweit Nietzsches Frage nach dem Willen zur Macht als Übergang zum „ersten Anfang“ der abendländischen Metaphysik gilt. Mit der innewohnenden Verknüpfung zwischen Wollen und Entschlossenheit führt Heidegger seit *Sein und Zeit* weitergehend die ursprüngliche Wesensfrage der Metaphysik in seiner Interpretation Nietzsches aus. Hierbei steht ihm die Kunst, die für Nietzsche die höchste Gestalt vom Willen zur Macht sei, in erster Linie als der Bereich des Übergangs insofern vor Augen, als *der Wille zur Macht als Kunst* als der *höchste Wert* bezeichnet wird.

Das Phänomen der Kunst ist für Nietzsche zunächst ein Komplex des Willens.

Die Kunst als die eigentliche Aufgabe des Lebens, die Kunst als dessen metaphysische Tätigkeit [...].<sup>350</sup>

Die Kunst und nichts als die Kunst! Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans des Lebens.<sup>351</sup>

Das Phänomen ‚Künstler‘— ist noch am leichtesten durchsichtig: — von da aus hinzublicken auf die Grundinstinkte der Macht, der Natur usw.! Auch der Religion und Moral!<sup>352</sup>

Dieses Phänomen eines Gefühlscharaktere enthaltenden Willens erscheint als Eindruck von animalischen Zuständen, in denen sich „einmal ein Überschuss und Ausströmen von blühender Leiblichkeit in die Welt der Bilder und Wünsche; andererseits eine Anregung der animalischen Funktion durch Bilder und Wünsche des gesteigerten Lebens“<sup>353</sup> zeigen. Hier stellt Nietzsche den doppelsinnigen Charakter innerhalb des künstlerischen

---

<sup>349</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 470.

<sup>350</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*. (KSA 13), S. 522.

<sup>351</sup> A. a. O., S. 521.

<sup>352</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. (KSA 12), S. 129.

<sup>353</sup> A. a. O., S. 394: „Die Kunst erinnert uns an Zustände des animalischen vigor; sie ist einmal ein Überschuß und Ausströmen von blühender Leiblichkeit in die Welt der Bilder und Wünsche; andererseits eine Anreizung der animalischen Funktionen durch Bilder und Wünsche des gesteigerten Lebens; – eine Erhöhung des Lebensgefühls, ein Stimulans desselben.“

Zustands des Willens dar, und zwar zugleich „eine Erhöhung des Lebensgefühls, ein Stimulans desselben“ (KSA 12: 349). Deswegen ist der Wille bei Nietzsche zunächst nicht als eine Art der bloßen substanzbezogenen Sache, auch nicht als der von der praktischen Vernunft abhängig seiende „freie Wille“, sondern vielmehr als der komplexen Zustand des faktischen Lebens bestimmt. Während Nietzsche die Leiblichkeit des Künstlers für den leichtesten durchsichtigen Zustand erklärt, bestimmt Heidegger ihn als den *physiologisch-psychologischen Leibzustand* des Rausches des Künstlers. Weiterhin wird dieses seit Nietzsches *Die Geburt der Tragödie* schon abgeleitete Schlüsselwort „Rausch“ aus der existenzial-ontologischen Sicht Heideggers als die *leiblich-seelische Seinsverfassung* ausgelegt, nämlich die noch nicht gespaltene „lebendige Natur des Menschen“.<sup>354</sup> Mit seiner ursprünglichen existenzialen Bestimmung bringt Heidegger diese nietzscheanischen Charaktere der Kunst über die Definition von Physiologie und Psychologie hinaus in ein ontologisches Denken. D. h., der Rausch des Künstlers zeige zunächst „die *Stimmung* des Menschen“, in der er sich auf die Weise des *Über-sich-Hinausseins* entschieße und alle Vermögen im ästhetischen Zustand steigere. In der heideggerschen Analyse zum höchsten Gefühl der Macht bei Nietzsche offenbart sich der große Stil der Kunst als eine Form der grundsätzlichen Entscheidung nur durch die *Tragödie*, in der der Held mit den heroischen Geistern seine Furcht vor dem Tod überwindet und „zu sich selbst in der tragischen Grausamkeit Ja sagen [...]“<sup>355</sup> könne.

Deswegen zeigt *ästhetischer Rausch* neben dem physiologisch-psychologischen Leibzustand vielmehr die große Leidenschaft, die sich durch die Erfahrbarkeit des Todes, das Erlebnis der Tragik und ein entscheidendes Bejahen des Lebens ereignet. In dieser existenzial-ontologischen Auseinandersetzung mit der nietzscheanischen Kunstfrage konstatiert Heidegger, dass der Wille zur Macht als Kunst als der höchste Wert tatsächlich den Übergang zu einer Grundweise betroffen habe, durch die sich das *endliche* Dasein in der zum Tod vorlaufenden *Entscheidung* befinde und in der offenen Unverborgenheit des Seienden existenzial erschließe.<sup>356</sup> Denn die Auslegung von

---

<sup>354</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 114.

<sup>355</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. (KSA 12), S. 556.

<sup>356</sup> A. a. O., Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 147-148. So heißt es bei Heidegger, „Die Kunst ist nichts, was es unter anderem auch gibt, was man betreibt und zuweilen genießt. Kunst stellt das ganze

Nietzsches Willen zur Macht als Kunst wird nicht nur im fundamentalontologischen Horizont gebracht – in dem das Phänomen Künstler als existenzielle Faktizität des Daseins im Ganzen betrachtet wird – sondern auch mit der *Eigentlichkeit der Ekstase* verknüpft. *Sie* wird in der Entschlossenheit im Vorlaufen zum Tod dadurch erleuchtet, dass „das eigentliche Sein zum Tod in sich als die mögliche existenzielle Modalität ihrer eigenen Eigentlichkeit“<sup>357</sup> thematisiert wird. Diese Artikulation der *Entschlossenheit* ist deshalb in Bezug auf das *eigentliche Ganzseinkönnen* des Daseins und führt schließlich zur *eigentlichen Wahrheit* dieses Seienden.<sup>358</sup>

Die Art Wert, der den Willen zur Macht durch die Kunst erhalte und steigere, sei für Nietzsche sogar höher als die Wahrheit, so behauptet dieser, die Kunst sei „das große Stimulans des Lebens“ und „– daß Kunst *mehr werth* ist als die Wahrheit.“<sup>359</sup> Dazu kritisiert Heidegger jedoch die hier sogenannte *Wahrheit* von Nietzsche nur als „die notwendige Bedingung des Seienden als eines Seienden“<sup>360</sup>, d. h., diese Art Wahrheit beschränkt sich noch auf die Ebene der traditionellen Wahrheitsauffassung der Übereinstimmung. Doch der Wille zur Macht als Kunst als höchster Wert betrifft in Heideggers Augen insofern die ursprünglichere „*erschlossene Wahrheit*“, als die metaphysische Grundfrage des Willens zur Macht in der Thematik der Kunst den Übergang zur Daseinsmetaphysik berührt. Mithilfe der ontologischen Fragestellung der erschlossenen Wahrheit bestimmt Heidegger einerseits die Wahrheitsauffassung vom Willen zur Macht als eine Modalität des Vor-stellens im Sinne der Wertsetzung des Oben und Unten, andererseits hebt er in seiner Umdeutung der nietzscheanischen Grundprobleme die ursprünglichere und wesenhaftere Grundverfassung des menschlichen Daseins hervor. Diese Verfassung liegt der hierarchischen Beziehung zwischen ideal Seiendem und real Vorhandenem ontologisch zugrunde, insofern das Wesensverhältnis von Kunst und Wahrheit im Mittelpunkt steht.

---

Dasein in die Entscheidung, hält es darin und steht deshalb selbst unter einzigartigen Bedingungen.“

<sup>357</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 305.

<sup>358</sup> Vgl. Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche-Interpretationen. III*. S. 81 f. Auch vgl. Martin Heidegger: *SZ*. S. 297 ff.

<sup>359</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*. (KSA 13), S. 522.

<sup>360</sup> Martin Heidegger: *Nietzsches Wort*. S. 243.

Dann ist die Kunst ein Werden und Geschehen der Wahrheit.<sup>361</sup>

Da durch die Auslegung der nietzscheanischen Kunstfrage die Ursprünglichkeit der Wahrheit in Bezug auf die Entschlossenheit des Daseins erst enthüllt wird, sollte die Frage nach der Grundlegung der Metaphysik Nietzsches im Sinn der Ontologie auf das menschliche Dasein zurückgreifen. Daraufhin konstatiert Heidegger, die echte Seinsfrage bestehe nur aus einem inneren Zusammenhang zwischen der Grundlegung der Metaphysik und der *Endlichkeit* im Menschen. Genauer gesagt aus *Daseinsmetaphysik*, da die philosophischen Grundbegriffe im Rahmen der metaphysischen Grundfrage des „Werdens“ und des „Seins“ oder des „Willens zur Macht“ und der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ ihre Wurzel im Seinsverständnis der existenzialen Endlichkeit des Daseins haben.<sup>362</sup>

## **6.2. Wille als *Entschlossenheit* des Sichbefehlens – Freiheit der *Ek-sistenz***

Wie betrachtet Heidegger den Willen zur Macht Nietzsches hinsichtlich seines Standpunkts des faktischen Lebens als Dasein und entwickelt ihn weiter? Resultierend aus dem oben diskutierten Ergebnis begreift Heidegger den Willen zur Macht im Sinne der abendländischen Metaphysik als den Grundcharakter des Seienden, insofern Nietzsches Denken im Kontext der Seinsfrage dahin geht, dass der Wille zur Macht und das Vorstellungsdenken zusammengehören. In diesem Sinn ist es bei Nietzsche notwendig, seine philosophische Grundfrage im Willen zur Macht zu verankern, weil sein Seinsverständnis dem Hauptthema der *Vorstellung als Wille* folgt. Daher wird die Interpretation der Psychologie und der Biologie von Anfang an von Heidegger entfernt, da beide den Willen nur jeweils einseitig entweder als ein Seelenvermögen oder als Leiblichkeit betrachten, ohne dessen einheitlichen und unzertrennlichen Wesenscharakter aufzufassen. Außerdem gehört dieser Wille auch weniger zum sogenannten allgemeinen

---

<sup>361</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 59.

<sup>362</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 229-230. „Jetzt zeigt sich: wir brauchen gar nicht erst nach einem Bezug des Seinsverständnisses zur Endlichkeit im Menschen zu fragen, es selbst ist das innerste Wesen der Endlichkeit.“ Hier stellt Heidegger fest, dass das Seinsverständnis als das innerste Wesen der Endlichkeit des Daseins fungiere, die allen Problematiken der Metaphysik zugrunde liege.

Begriff, wie „freien Willen“, „dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann“<sup>363</sup>, weil dieser für Nietzsche nicht die Wesenseinheit des Willens ist, sondern nur der ableitende und unentbehrliche „Irrthume“<sup>364</sup>, der als „[die] rein erfundene Welt des unbedingten, Sich-selbst-Gleichen“<sup>365</sup> gilt. Was ist der Wille bei Nietzsche eigentlich? Welches Ziel verfolgt Heidegger in seiner Interpretation darüber?

Wollen scheint mir vor allem etwas *kompliziertes*, etwas, das nur als Wort eine Einheit ist, – und eben im Einen Worte steckt das Volks-Vorurteil, das über die allzeit nur geringe Vorsicht der Philosophen Herr geworden ist.<sup>366</sup>

[...] an diesem so vielfachen Ding[e], für welches das Volk nur Ein Wort hat: insofern wir im gegebenen Falle zugleich die Befehlenden und Gehorchenden sind, und als Gehorchende die Gefühle des Zwingens, Drängens, Drückens, Widerstehens, Bewegens kennen, welche sofort nach dem Akt[e] des Willens zu beginnen pflegen; [...]<sup>367</sup>

Leben selbst ist Wille zur Macht –: [D]ie Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten *Folgen* davon.<sup>368</sup>

Im Gegensatz zur Meinung, nach der der Wille die einfachste und bekannteste Sache von der Welt ist, begreift Nietzsche den Willen als etwas *Kompliziertes*, das Fühlen, Denken, Affekt und Befehl enthält. Diese Komplexität zeigt sich in der Beziehung zwischen Befehlenden und Gehorchenden. Das heißt also, wenn man will, dann befiehlt man in sich etwas, was einem gehorcht, insofern nach dem Aktbeginn des Willens zugleich die Wirkung des Befehls und des Gehorchenden als Gefühle des Zwingens, Drängens, Drückens, Widerstehens, Bewegens, usw. vorkommen. Was Nietzsche den Charakter des Willens nennt, fasst Heidegger mit Wollen als „ein Hin zu ...“ oder „Auf etwas los ...“ zusammen, um dessen Eigentümlichkeit, die auf etwas *zugerichtet* ist, zu

---

<sup>363</sup> Immanuel Kant, , *Kritik der Praktischen Vernunft*. [Hrsg.] Karl Vorländer, Leipzig: Meiner, 1922. S. 37.

<sup>364</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. München: Goldmann, 1999. S. 9.

<sup>365</sup> A. a. O., S. 11.

<sup>366</sup> A. a. O., S. 22. Zitat in Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 49.

<sup>367</sup> A. a. O., S. 23.

<sup>368</sup> A. a. O., S. 19.

verdeutlichen.<sup>369</sup> Daraus kann man ablesen, „Befehl und Machtsteigerung sind die beiden Bestimmungen Nietzsches, aus denen heraus Heideggers Auslegung des Willens zur Macht erfolgt.“<sup>370</sup> Diese heideggersche Interpretation vermeidet, das Phänomen des Wollens als ein *Vorhandenes* anzusehen, sodass man es nicht auf die Weise der Vorstellung richtet, nach der das Wollen als eine beizufügende Sache in der Aktion betrachtet und seine Ganzheit zerbrochen wird. Sondern kann man es aus der phänomenologischen Sicht als das Wollen *von sich selbst her* begreifen. Heidegger konstatiert, dass Nietzsches Erklärung des Wollens zunächst den Charakter von „Hinzu ...“ hat, d. h. eine Art „Streben“, durch das man auf etwas unter dem eigenen Befehl in sich gehorcht. In diesem Sinne bezeichnet Heidegger das Wollen deshalb als die *Entschlossenheit* des Sichbefehlens.<sup>371</sup> Doch diese Situation des Wollens als Befehlen wird bei Heideggers Erörterung in einer phänomenologischen „Einfachheit“<sup>372</sup> gebracht, und zwar als Zustand der *Entschlossenheit*. Wenn wir diesen Begriff zurück in den Zusammenhang mit Heideggers Buch *Sein und Zeit* setzen, wird uns der Sinn der Existenz des Daseins deutlich.

Die im Gewissen-haben-wollen liegende Erschlossenheit des Daseins wird demnach konstituiert durch die Befindlichkeit der Angst, durch das Verstehen als Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein und durch die Rede als Verschwiegenheit. Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit – *Das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein* – nennen wir die *Entschlossenheit*.<sup>373</sup>

Unter der Entschlossenheit in *Sein und Zeit* versteht man, dass das Dasein von seiner Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit dadurch übergeht, dass es in sich selbst das Gewissen haben will. Dieser ausgezeichnete Zustand der Entschlossenheit mit dem *Gewissen-haben-wollen* zeigt sich in der Befindlichkeit der Angst, im Verstehen des *eigensten*

---

<sup>369</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 49.

<sup>370</sup> Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche-Interpretationen*. III. S. 80.

<sup>371</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 50.

<sup>372</sup> Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche-Interpretationen*. III. S. 84. Wolfgang Müller-Lauter merkt an, was der Begriff *Entschlossenheit* in erster Linie andeute, finde seinen Ausdruck darin, dass Heidegger den Willen nicht als reines Ding, sondern als eine *Situation* des Komplizierten sieht.

<sup>373</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 296-297.

Schuldigsein und in der „Verschwiegenheit“<sup>374</sup>, damit „sich das entschlossene Dasein frei für seine Welt gibt“<sup>375</sup>. Aber diese Freiheit ist nicht diejenige, die eine subjektivistische transzendente Freiheit der reinen Selbstgesetzgebung meint, sondern diejenige, die sich in der Grundbefindlichkeit der Angst vor Tod begegnet, sich aus der durchschnittlichen alltäglichen Situation des *Man* entfernt und den Ruf des Gewissenhabenwollens hört. Diese Art Gewissen ist aber auch nicht das „öffentliche Gewissen“ oder das „Weltgewissen“, in der es entweder „Niemand“ oder das universale Subjekt braucht. Dessen allgemeinen Verbindlichen sind für Heidegger nichts anderes als die bodenlose öffentliche Meinung, ohne wesentlich von je meiner *Selbstheit* heraus zu rufen, sodass es nicht von der ontologischen Perspektive bezeugt wird. Im Gegenteil bringt diese im Gewissen-haben-wollen liegende Entschlossenheit das Dasein in die ursprünglichste und eigentliche Wahrheit, d. h., dass sich entschließendes Dasein sich in der ursprünglichsten und eigentlichen *ek-sistenten* Situation der Entdeckung befindet. Diese Situation der „*Ek-sistenz*“ nennt Heidegger in *Sein und Zeit* den *Übergang zur Eigentlichkeit*. Gerade im Wollen kommt der Gewissensruf aus mir und doch über mich, um die Eigentlichkeit geschehen zu lassen. Eine solche *ek-sistente Freiheit* gilt bei Heidegger deshalb als das eigentliche Wesen der Wahrheit, die einerseits die Wahrheitsauffassung des Vor-stellens als Richtigkeit der Übereinstimmung erschüttert, und sich andererseits durch den hermeneutisch-phänomenologischen Einblick erneut auf den Wesenszusammenhang zwischen Menschen und Ding besinnt und schließlich das offenständige Verhalten zum Seienden eröffnet.<sup>376</sup> Diese Art Freiheit bezeichnet terminologisch „Sein-lassen“<sup>377</sup> von Seiendem. Dieser Terminus bezieht sich aber nicht auf die gewöhnliche Bedeutung von Unterlassung oder Gleichgültigkeit, sondern im Gegenteil auf „das Sicheinlassen“ des

---

<sup>374</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 277.

<sup>375</sup> A. a. O., S. 298. Das heißt, dass das Dasein auf diese einzige Weise in die *eigenste* Möglichkeit zum *Miterschließen* mit Anderen gebracht wird, insofern die Freiheit für seine Welt anwesend ist. In diesem sogenannten ausgezeichneten Zustand befindet sich das Dasein in der Grundbefindlichkeit der Angst vor und um sein eigenstes Seinkönnen, nämlich den Tod, sodass diese Artikulation des Schuldigseins bei Heidegger auf den Anruf dieser eigensten Unmöglichkeit bezogen sei. Der Ruf bedeutet in diesem Zusammenhang kein öffentliches Gerede in der Öffentlichkeit, sondern im Modus des Schweigens den Rückruf des eigentlichen Seinkönnens.

<sup>376</sup> Vgl. F.-W. von Herrmann: *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*. S. 105. Auch vgl. Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“ (1930). In: *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 187-188.

<sup>377</sup> Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*. A. a. O., S. 188.

Seienden und auf „das Offene und dessen Offenheit“<sup>378</sup>, d. i. „die Freiheit ist in sich aussetzend, ek-sistent“<sup>379</sup>. Hier bringt Heidegger die Frage nach der Freiheit schrittweise in die Frage nach der *ἀλήθεια*, der Unverborgenheit, des Namens der ursprünglichsten und eigentlichen Wahrheit.

Heidegger verbindet das Wollen in der Analysis des Willens zur Macht Nietzsches in diesem Zusammenhang mit Entschlossenheit. Diese Verbindung ist nicht beliebig, sondern steht in Bezug zu der Grundfrage nach dem Sein in der Fundamentalontologie in *Sein und Zeit*. Heidegger verleiht dem ursprünglichen Wesen des Wollens als Entschlossenheit einerseits einen gewissen ursprünglicheren Sinn der *Anwesenheit der Situation*, ohne auf reines Vorhandenes oder allgemeines Vermögen hinzuweisen. Nur in dieser Entschlossenheit werden der Wollende und das Gewollte in der Beziehung des „Worum-willens“<sup>380</sup> zwischen Befehlendem und Gehorchendem aufeinander gerichtet sein. Und andererseits ist dieses entschlossene Wollen als das Verhältnis zwischen dem Wollenden und dem Gewollten der gestiftete und *transzendente Übergang* der zwei Zustände (*Uneigentlichkeit* und *Eigentlichkeit*), wozwischen Befehlender und Gehorchender die Gestalt des „Herrseins über ...“ ausmachen. So heißt es bei Heidegger, das „Wollen selbst ist das über sich hinausgreifende Herrsein über ...; Wille ist in sich selbst Macht. Und Macht ist das in-sich-ständige Wollen. Wille ist Macht, und Macht ist Wille.“<sup>381</sup> Hier wird dem Willen zur Macht sowohl der Sinn des In-der-Welt-seins des erschließenden Daseins als auch die ausgezeichnete Situation der Entschlossenheit verliehen, in der das „*verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein*“<sup>382</sup> des Daseins dadurch stattfindet, dass der Ruf des Gewissen-haben-wollens aus mir und über mich kommt. Jetzt wird dieser Zustand von „*aus- und über ...*“ von Heidegger als „*Herrseins über ...*“ im Willen zur Macht umgedeutet. Daraufhin verfügt die Situation der Entschlossenheit in Heideggers *Nietzsche* nicht nur über das *passive* Warten auf den Ruf des Gewissens im Sinne des menschlichen

---

<sup>378</sup> A. a. O., S. 188.

<sup>379</sup> A. a. O., S. 189.

<sup>380</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 194.

<sup>381</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 52.

<sup>382</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 296-297.

Selbstseinkönnens, sondern auch über die *aktive* Bedeutung der Gefühle des Zwingens, Drängens, Drückens, Widerstehens und Bewegens im Sinne des Seinsereignisses. Diese Aktivität kommt aber nicht aus der Macht des Menschen selbst, sondern aus der Macht des Seins selbst. Diese delikate Umdeutung führt zur sogenannten *Kehre*, in der sich der Standpunkt des fundamentalontologischen Daseins zum Leitfaden der Frage nach dem selbst geschehenden Sein in den 30er Jahre wendet.<sup>383</sup> Das heißt, dass Heideggers Kehre den Weg der ursprünglichsten Dimension der eigentlichen Geschichte des *Seins* geht – den Weg der *ἀλήθεια*. In dieser Kehre spielt die Kunstfrage eine schlüssige Rolle, weil die Kunst in diesem Zusammenhang als das ursprünglichste Ereignis gilt, in dem sich das Geschehnis der Kunstwahrheit als *ἀλήθεια* zeigt.

### **6.3. Gestimmtsein des Künstlers: „Drängendes Angenehmes“ innerhalb der offenen Grundbefindlichkeit**

Durch die Aufklärung der Entschlossenheit verbindet Heidegger den Willen zur Macht als Kunst zunächst mit dem *ek-sistenten* Dasein, indem diese Macht im Horizont der Fundamentalontologie als die *Entschlossenheit des über sich hinausgreifenden Herrseins* ausgelegt wird. Diese Verbindung entfaltet sich im Rahmen der Bewegungsrichtung vom *Hinzu ...und vom Über-sich-hinaus* der Entschlossenheit im Zusammenhang mit dem *Willen als Affekt, Leidenschaft und Gefühl*, wobei es sich nicht nur um *ästhetisches Angenehmes* handelt, sondern auch um die apriorische Grundbefindlichkeit des erschließenden Daseins – einem wesentlichen Charakter der Entschlossenheit.

Der Grund für die Fragestellung der Befindlichkeit liegt im Rahmen der heideggerschen Phänomenologie darin, zu verhindern, dass sich Phänomene und deren Bestand vorgängig (apriorisch) sprengen sollten. Das heißt also, dass das Dasein als ein Phänomen, entsprechend seinem führenden Standpunkt des faktischen Lebens, von Anfang an sein apriorisches Struktur Ganzes als „Da“ behalten sollte, ohne zuerst in zwei

---

<sup>383</sup> So merkt Heidegger an, „[d]as Denken der Kehre ist eine Wendung in meinem Denken, aber diese Wendung erfolgt nicht aufgrund einer Änderung des Standpunktes oder gar der Preisgabe der Fragestellung in ‚Sein und Zeit‘.“ (Brief an P. Richardson. In: William J. Richardson. *Through Phenomenology to Thought*. Den Haag 1963, S. XVII) Und „... in ihr [der Kehre] gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der ‚Sein und Zeit‘ erfahren ist, und zwar erfahren aus der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit.“ (GA I, Bd. 9, S. 328.)

oder mehrere Elemente zu zerbrechen und es dann aus den Sprengstücken wieder zusammensetzen. Weder der Modus von Subjekt-Objekt noch das „Schema“<sup>384</sup> könnten sich wieder zu der ursprünglichen ganzheitlichen Existenz nach der Sprengung fügen. Um dieses ursprüngliche erschlossene „Da“ zu enthüllen, beschäftigt sich Heidegger primär mit der Befindlichkeit des Daseins.

Was in unserem bekannten und alltäglichen Leben (ontisch) als Stimmung oder *Gestimmtsein* bezeichnet wird, greift Heidegger im Horizont der ontologischen Phänomenologie als „Befindlichkeit“ auf. Diese heideggersche Definition vermeidet zunächst, die Sichtweise der Psychologie heranzuziehen, bei der die Stimmung nur zur Seele gehört. Im Vergleich dazu sieht Heidegger dieses Phänomen als fundamentale Existenz des Daseins. „Dasein ist je schon immer gestimmt.“<sup>385</sup> Ob Verstimmung, ebenmäßig fahle, deren Umschlag oder freundliche, positive Laune, Leidenschaft, das Dasein befindet sich immer schon in gewisser Stimmung. Diese bezeichnet Heidegger als das ursprüngliche Erschließen des Daseins, weil das Dasein sich zunächst nicht durch Erkennen oder Wahrnehmen, sondern auf die Art und Weise des *Eröffnens* im gestimmten Sichbefinden zeigt. Die Gestimmtheit in der Erschlossenheit des Daseins wird in der Fundamentalontologie als die Faktizität, die Geworfenheit begriffen. Diese entfaltet sich in der Weise des In-der-Welt-seins, sodass die Befindlichkeit in diesem Zusammenhang primär als die *Ganzheit der Weltlichkeit* des Daseins gefasst wird, ohne in Sprengstücke zu zerbrechen. Heidegger dazu: „Sie ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-sein ist.“<sup>386</sup>

Aus dieser Sicht der Befindlichkeit beschäftigt sich Heidegger weiter mit dem Thema der Affekte, der Leidenschaften und des Gefühls in seiner Interpretation des Wollens Nietzsches, insofern es sich auf Grundweisen des menschlichen Daseins und auf *Offenheit* und *Verborgenheit* des Seienden bezieht. Tatsächlich spricht Nietzsche bereits in den Aussagen zum Willen viel über Gefühl:

---

<sup>384</sup> Vgl. Otto Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*. München: Fink, 1999. S. 32.

<sup>385</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 134.

<sup>386</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 137.

Daß der *Wille zur Macht* die primitive Affekt-Form ist, daß alle andern Affekte nur seine Ausgestaltungen sind.<sup>387</sup>

Wollen: ein drängendes Gefühl, sehr angenehm! Es ist die Begleit-Erscheinung alles *Ausströmens von Kraft*.<sup>388</sup>

Lust und Schmerz kein Gegensatz. Das Gefühl der Macht. Ernährung nur eine Consequenz der unersättlichen Aneignung, des Willens zur Macht.<sup>389</sup>

Lust ist nur ein Symptom vom Gefühl der erreichten Macht, eine Differenz-Bewußtheit - (- es [das Lebende] strebt nicht nach Lust: [S]ondern Lust tritt ein, wenn es erreicht, wonach es strebt: Lust begleitet, Lust bewegt nicht -).<sup>390</sup>

Nietzsche beschreibt nicht nur umfassend Gefühle, um den Charakter des Willens zur Macht zu artikulieren, sondern behauptet auch, dass dieser die *primitive Affekt-Form* ist. Wille zur Macht zeigt sich auf die Art und Weise des Ausströmens von Kraft und gestaltet vielfältige menschliche Stimmungen. Mit Heideggers Worten ist Wille zur Macht als ursprüngliche primitive Grundbefindlichkeit *primär gestimmt*. Doch Heidegger differenziert zwischen unterschiedlichen Ebenen des Gefühls, die im Bereich der traditionellen Ästhetik häufig gebraucht werden, nämlich Affekt, Leidenschaft und Gefühl.

Es ist unbestreitbar, dass die Kunst unbedingt in Bezug auf die verschiedenen Gefühle steht. Doch für Heidegger sind solche Gefühle im Grunde genommen wenig auf die moderne Ästhetik im Sinne des „subjektiven Erlebnisses des Menschen“<sup>391</sup>, sondern vielmehr auf Grundstimmung der menschlichen Existenz bezogen. Alle ästhetischen Gefühle sollen in diesem Sinn auf die erschlossene Grundbefindlichkeit des Daseins und alle künstlerischen Gestaltungen sollen auf die Offenheit des Seins zurückgreifen. Denn „für die Entstehung und die Ausbildung der Ästhetik“ soll man „[d]as Zurückgehen auf

---

<sup>387</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*. (KSA 13), S. 300. Zitat aus Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S.53.

<sup>388</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche (XIII, 159). Zitat aus Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S.61.

<sup>389</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. (KSA 12), S. 96.

<sup>390</sup> Friedrich Nietzsche, *Nietzsche's Werke*. Zweite Abteilung. Band XVI. Leipzig: Alfred Kröner. 1922. n. 688., S. 152.

<sup>391</sup> Jiro Watanabe: *Die Frage nach dem Wesen der Kunst bei Heidegger und Nietzsche*. A. a. O., S. 155.

die Zuständlichkeit des Menschen, auf die Art und Weise, wie der Mensch selbst zum Seienden und zu sich steht, [...]“ ans Licht bringen.<sup>392</sup>

In der heideggerschen Analyse ist Affekt ein plötzliches und stürmisches Gefühl, das uns überfällt, anfällt und „affiziert“, z. B. Zorn und Verliebtheit. Im Vergleich dazu gilt Leidenschaft als ein beständig sich steigerndes und verfestigtes Gefühl, das unser Wesen durchzieht und zusammenhält, wie beispielsweise Hass und Liebe. Das erste Gefühl kommt im unvermuteten anfallenden Zornigen und lässt uns *über-sich-hinaus* sein, ohne jedoch die Besinnung zu erhalten. Und das letzte *wächst aber von selbst heraus*, im dauernden und hellichtigen Zustand mit Überlegung. Beide zeigen die unterschiedlichen Charaktere des Willens zur Macht und gehören mit dessen Entschlossenheit zusammen. Diese Art Entschlossenheit ergibt den beiden zugehörigen Wesenzusammenhang, nämlich Gefühl. Doch Heidegger begreift das Gefühl nicht im Sinne von Physiologie oder Biologie, sondern als existenziale Grundweise des menschlichen Daseins. Das heißt, dass man sich im Gefühl immer primär in dem gestimmten Bezug zum Seienden sowie zu sich Selbst befindet und erschließt, insofern Gefühl als der *selbst offene Zustand* gilt, in dem es über sowohl *Über-sich-hinaus* als auch *von selbst heraus Wachsen* verfügt. Gefühl gehört in diesem Zusammenhang nicht nur mit dem Denken und Verstehen gleichursprünglich zur Erschlossenheit des Daseins, es ist sogar noch ursprünglicher und charakterisiert ontologisch das Wesen des Willens. Deswegen bezeichnet Heidegger den Willen als *Über-sich-hinaus-Wollen*, d. h., dass der Wollende zunächst angefallen seinen Willen offenbar macht und dann mit der hellichtigen Überlegung hin zu sich selbst bringt. Bei diesem Prozess bildet sich ein „drängendes Angenehmes“ dessen, was den Wollenden und den Gewollten zur Entschlossenheit des „Herrseins über ...“ kommen und die sich steigernde Macht erreichen lässt. Deshalb ist der Wille wesentlich gerade der Wille zur Macht, der als „Sich-stärker-fühlen“ zum existenzial-ontologischen Wesenscharakter (Entschlossenheit) des Daseins gehört.<sup>393</sup>

In dieser hermeneutischen Strategie Heideggers zeigt das Denken des Willens zur Macht den Sinn von Sein auf, indem es vom Seinsmodus des Daseins bestimmt wird, da „Dasein

---

<sup>392</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 98-99.

<sup>393</sup> A. a. O., S. 65 ff.

sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein versteht. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist.“<sup>394</sup> Sofern der Wille zur Macht als das „Sich-stärker-fühlen“ im Sinn der Entschlossenheit des „Herrseins über ...“ ist, zeigt sich der Wille zur Macht durch „die Kraft des *Mehr-sein-Wollens*“, die aus der Sich-Steigerung und der Sich-Erhöhung besteht. Dieses ständige Erhöhen artikuliert gerade den Wesenscharakter des faktischen Lebens, das sowohl über *Selbstbehauptung* als auch *Selbsterhaltung* gleichzeitig verfügt. In diesem Zusammenhang ist der Wille zur Macht des faktischen Lebens sinngemäß nichts anderes als das „in sich gesammelte und wirkungsbereite Vermögen“<sup>395</sup>. Dieses Vermögen führt Heidegger auf *δύναμις* (Potential/ Möglichkeit) und *ἐνέργεια* (Verwirklichung/ Wirklichkeit) im Sinn von Aristoteles zurück. Durch die Aufklärung der Befindlichkeit als Grundgedanke wird dem Willen zur Macht nicht nur primär ein „drängendes Angenehmes“ im Sinne der Entschlossenheit des Daseins verliehen, sondern er hängt auch mit der Seinsfrage des Potenzials und der Wirklichkeit wesentlich zusammen.

#### **6.4. Rausch als entschlossene *Kraftsteigerung* zum eigentlichen Einheitszustand**

Durch die Analysis der Entschlossenheit und Befindlichkeit im Sinne der heideggerschen Phänomenologie lassen sich das Künstlersein sowie die Frage nach dem Willen zur Macht als Kunst eingehend ans Licht bringen. Die Kunst wird von Nietzsche als die ausgezeichnete Gestalt des Willens zur Macht begriffen. Denn „das Phänomen ›Künstler‹ – ist noch am leichtesten *durchsichtig!*“ (KSA 12, 129.) und „*Zur Psychologie des Künstlers*. – Damit es Kunst gibt, damit es irgendein ästhetisches Thun und Schauen gibt, dazu ist eine physiologische Vorbedingung unumgänglich: der Rausch.“<sup>396</sup> Für die Frage nach der Kunst Nietzsches gilt das Phänomen des Künstlers zunächst als ein entscheidender Zugang, d. h., dass das Wesen der Kunst zunächst nur durch das

---

<sup>394</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 12.

<sup>395</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 76.

<sup>396</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, „Götzen-Dämmerung“. In: *Nietzsche's Werke*. Erste Abtheilung. Band VIII. Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann. 1899. S. 122 f.

Künstlersein begriffen wird, damit der Sinn des Willens zur Macht als Kunst wesentlich erfasst wird. In diesem Phänomen spielt der *Rausch* die wichtigste Rolle. Weder das des Kunstwerks noch das des Empfängers wählt Nietzsche als Thema der Ästhetik, sondern das Phänomen des Schaffens des Künstlers, das den Vorrang in der Frage nach der Kunst hat. Dieses Schaffen ist nichts anderes als Rausch, nämlich *physiologischer* Rausch. Und wie definiert Nietzsche diesen Rausch? Er hat dies im Buch »Götzen-Dämmerung« weiter ausgeführt:

Alle noch so verschieden bedingten Arten des Rausches haben dazu die Kraft: vor allem der Rausch der Geschlechtererregung, diese älteste und ursprünglichste Form des Rausches. Ingleichen der Rausch, der im Gefolge aller großen Begierden, aller starken Affekte kommt; der Rausch des Festes, des Wettkampfes, des Bravourstückes, des Sieges, aller extremen Bewegung; der Rausch der Grausamkeit; der Rausch in der Zerstörung; der Rausch unter gewissen meteorologischen Einflüssen, zum Beispiel der Frühlingsrausch ; oder unter dem Einfluß der Narkotika; endlich der Rausch des Willens, der Rausch eines überhäuften und geschwellten Willens.<sup>397</sup>

Der Rausch wird eingehend von Nietzsche erörtert:

- i. Er wird als die erschließende Kraft der unterschiedlichen Ereignisse bezeichnet, in denen es entweder um persönliche Gier und Affekte von sich selbst heraus oder um die von gemeinsamen oder natürlichen Angelegenheiten und Bewegungen beeinflussten Stimmungen geht. Diese Aufzählung Nietzsches gipfelt in der Bestimmung, dass der Rausch der Wille ist, bei dem es die überhäufte und geschwellte Kraft gibt. In dieser Definition Nietzsches lässt sich sein ästhetischer Begriff (Rausch) insofern weitergehend auslegen, als diese nietzscheanische Kunstfrage aus Heideggers Sicht in den Bereich der traditionellen reinen Ästhetik „*ek-sistent*“ übergeht und die ontologische Frage berührt, da sich dieser Zustand des Rauschs sowohl auf die menschliche Physiologie als auch die Frage nach dem Willen zur Macht bezieht, auf dem alles Seiende ontologisch basiert. Einerseits ist der künstliche Rausch physiologisch, der physikalische und biochemische Veränderungen

---

<sup>397</sup> A. a. O., S. 123 f. Zitat in Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 115-116.

enthält. Andererseits gilt dieser zugleich als Gegenbewegung gegen den Nihilismus, die für die Herabstufung der obersten Werte die neuen Werte ansetzt. So wird die Frage gestellt, ob die Perspektive der Physiologie für Nietzsche die neuen Werte als Masse sind, um alle andere Werte zu umwerten.

- ii. Um diese Frage zu beantworten, interpretiert Heidegger zunächst die Beschreibung des physiologischen Rauschs im Horizont der Phänomenologie als „die unzerrissene und unzerreißbare Einheit des Leiblich-Seelischen“. Was Heideggers hermeneutische Strategie präsentiert, ist eine einzige Umdeutung dahingehend, dass dieser sogenannte physiologische Rausch von Nietzsche vielmehr als der sich schon im Affekt befindenden Leibzustand gilt, d. h., „Leibzustand ist in sich schon immer etwas Seelisches“<sup>398</sup>. Dieser leiblich-seelische Zustand ist „die unzerrissene und unzerreißbare Einheit“ des Phänomens, das Lebendige, das faktische Leben als Dasein im frühen Denken Heideggers, da das Wort „physiologisch“ in der Verwendung Nietzsches nicht durch die strenge wissenschaftliche Definition der physikalischen und biochemischen Veränderungen, sondern im Grund des Willens gedacht und damit im ästhetischen Bereich angesetzt wird. In diesem Zusammenhang ist der physiologische Rausch vielmehr der ästhetische Grundzustand im phänomenologischen Sinne, insofern der Rausch wesentlich das Gefühl ist, das sich als *der selbst offene Zustand* immer primär in dem *gestimmten* Bezug zum Seienden sowie zu ihm Selbst befindet und erschließt.
- iii. Rausch als Gefühl ist die Grundart menschlichen Daseins, das sich in der Stimmung erschließen lässt. Dieser hat aber nichts mit der Besoffenheit oder dem Betrunkensein zu tun, sondern verfügt über besondere Charaktere des Gefühls, nämlich sowohl über den Affekt von *Über-sich-hinaus* als auch die Leidenschaft des *von selbst heraus Wachsens*. So heißt es bei Nietzsche: „Das Wesentliche am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle.“<sup>399</sup> Daraufhin bringt Heidegger diesen Sinn des Gefühls im fundamentalontologischen Kontext, dass die Art der Kraftsteigerung und Fülle zum Sichfühlen in der *Stimmung* als Grundzustand des Daseins liegt, in dem „wir

---

<sup>398</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 116.

<sup>399</sup> Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, S. 123.

immer schon über uns weggehoben und im Seienden im Ganzen angegangen sind“<sup>400</sup>. Diese Stimmung außerhalb unserer selbst bedeutet nicht nur eine gewisse Laune im Sinne des Gestimmtseins, sondern gerade das „Be-stimmen“<sup>401</sup> im Einheitszustand des unzerreißbaren, umweltlichen und sich erschließenden Daseins, um zu „sein“, nämlich um sein Da zu enthüllen und im sich Steigern selbst zu besetzen. So heißt es bei Heidegger, die Stimmung ist: „im Steigen begriffen – und von einem Steigen selbst getragen [...]“<sup>402</sup>

## 6.5. Die Eigentlichkeit des Daseins als *das Willigere* in der Dichtung

Dasein „ist“ (existiert) in der erschlossenen Wahrheit. Das erschlossene In-der-Welt-sein des Daseins im Ganzen nennt Heidegger die *Sorge*. Diese ist im *transzendentalen* Horizont der Fundamentalontologie zu definieren und die *Uneigentlichkeit* des Daseins *vorlaufend* zu charakterisieren. „Transzendenz“ verwendet Heidegger hier in der Fundamentalontologie als Bestimmung des transzendentalen Horizonts dafür, was das Sein des Seienden bedeutet. Eine solche transzendente Seinsfrage kann zwar schrittweise theoretisch deduziert werden, soll aber als die vorgängige Verfassung der Existenz des Seienden fungieren und darin wirksam sein. Um das *eigentliche, apriorische und „eigenste“* Seinkönnen des Daseins zu begreifen, ist das *Gewissen* als Bezeugung in der existenzialen Interpretation der Daseinsanalytik herauszustellen – mit Heideggers Worten, „vorrufender Aufruf zum Schuldigsein“ als „Gewissen-haben-wollen“ kundzugeben.<sup>403</sup> Dazwischen werden zwei wesenhaft zusammengehörende Phänomene, das eigentliche Sein zum Tode und das eigentliche Seinkönnen des Daseins als *Entschlossenheit*, als zentraler Schwerpunkt des Übergangs zur Eigentlichkeit des

---

<sup>400</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 119.

<sup>401</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 119.: „Das Gefühl ist nichts, was nur im »Innern« sich abspielt, sondern das Gefühl ist jene Grundart unseres Daseins, kraft deren und gemäß der wir immer schon über uns weggehoben sind in das so und so uns angehende und nicht angehende Seiende im Ganzen. Stimmung ist nie ein bloßes Gestimmtsein in einem Innern für sich, sondern ist zuerst ein so und so sich Be-stimmen- und Stimmenlassen in der Stimmung. Die Stimmung ist gerade die Grundart, wie wir *außerhalb* unserer selbst sind. So aber sind wir wesenhaft und stets.“

<sup>402</sup> A. a. O., S. 120.

<sup>403</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 295.

Daseins aufgezeigt.

Die Möglichkeit des eigentlichen Seins zum Tode wurde durch die vorgängige existenziale Ausführung sichtbar gemacht. Aber diese *eigenste* Möglichkeit ist dem Dasein nicht beizufügen, sondern seine in sich „unbezügliche“ und „unüberholbare“ Existenz. Mit dieser Erörterung des Seins zum Ende bestimmt Heidegger die Umgrenzung der ganzen Seinsart des Daseins, damit die Uneigentlichkeit der Sorge des Daseins zur Eigentlichkeit seines Seinkönnens übergeht. Dazwischen muss das eigentliche Seinkönnen des Daseins als Entschlossenheit herausgehoben werden. Die *Entschlossenheit* ist die hervorragende Erschlossenheit des Daseins, in der Dasein als die erschlossene Wahrheit im Augenblick des *Seins zum Ende* seiner eigensten und unüberholbaren Möglichkeit begegnet. Das Sein zum Ende kennzeichnet das eigentliche Wesen des Daseins – die *Zeitlichkeit* – welche sich am Dasein in unterschiedlichen Möglichkeiten und auf unterschiedlicher Weise „zeitigen“ kann. „Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit.“<sup>404</sup> Dieser ursprünglichste und wesentlichste Modus des Daseins wird dadurch beleuchtet, wenn er „die Entschlossenheit als eigentliche Wahrheit des Daseins erst im Vorlaufen zum Tod“<sup>405</sup> zugänglich erreicht. Denn das Ende *meines* Daseins (mein Tod) befindet sich nicht in der Unterbrechung irgendeiner Beziehung zueinander, sondern hat, so Heidegger, „in sich selbst die Möglichkeit, sich mit seinem Tod zusammenzufinden als der äußersten Möglichkeit seiner selbst“.<sup>406</sup> Der Sinn der Zeit liegt deshalb in der eigensten Möglichkeit des *Zu-Ende-seins*, die im *Vorlaufen* als die augenblickliche Ergreifung „[der] eigentlichen und einzigen Zukunft des eigenen Daseins“<sup>407</sup> gegeben ist. Deshalb macht die Entschlossenheit innerhalb des Seins zum Tod das Wesen der Zeitlichkeit des Daseins aus und kommt zur eigentlichen Bestimmung der Endlichkeit des Daseins.

„Existenz ist als Seinsart in sich Endlichkeit und als diese nur möglich auf dem Grunde

---

<sup>404</sup> A. a. O., S. 304.

<sup>405</sup> A. a. O., S. 303.

<sup>406</sup> Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924) (GA 64), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. S. 116.

<sup>407</sup> A. a. O., S. 118.

des Seinsverständnisses.<sup>408</sup> In diesem ursprünglichen Verständnis betrifft uns zunächst der Zustand der Stimmung des Daseins, in dem uns unser *Da-sein* offenbar wird. Das Sein zum Tod bezieht sich somit auf die Grundstimmung, in der sich Dasein in der ursprünglichen Geworfenheit erschließt und *gleichursprünglich* zu *Ekstase* in der Zukunft – respektive Zeitlichkeit der *Furcht*, Angst vor Tod – wird. In diesem Zusammenhang nannte Heidegger die Zeitlichkeit als Endlichkeit des Daseins später weiterhin den Wesenscharakter der Dichter, und zwar: *die Sterblichen*.<sup>409</sup>

Dichter sind die Sterblichen, die mit Ernst den Weingott singend, die Spur der entflohenen Götter spüren, auf deren Spur bleiben und so den verwandten Sterblichen den Weg spüren zur Wende.<sup>410</sup>

Diese im Vorlaufen zum Tod entschlossenen Sterblichen sprechen wie Singen und Dichten, Heideggers späterem Werk „Wozu Dichter?“ zufolge, um die Spur der Götter zu verfolgen und den Weg zur Wende zu suchen. Diese Verfolgung ist, aus Heideggers Beschreibung, eine Art des „Wagnisses im Willen“ und das Suchen eine „des Wagenderen“ und „des noch Wollenderen“. Diese heideggersche *literarische* Erörterung bezieht sich tatsächlich auf sein Reflektieren über die Metaphysikgeschichte der Vorstellung, die sich seit Plato bis Nietzsche zum Willen zum Wertsatz entwickelte. „Wagnisse im Willen“ bedeutet deshalb das Verhältnis mit dem Sein des Seienden als Vorstellung und zeigt sich als das „Loswerfen des Spiels“, in dem der Mensch die Welt sich vor-stellt und die Natur zu sich herstellt. Daher wird die Welt als Gegenstand dem Menschen gegenüber gestellt, um bei Dingen in der befehlenden Folge auf Erfolg etwas Neues herzustellen. Indem etwas vor sich gebracht und als Vorgestelltes des Herstellens bestimmt wird, nennt Heidegger in seinem sogenannten späten Denken „das *Wollen*“, das aber nicht Phänomene im Sinne der Psychologie, sondern Her-Stellen im Sinne des „vorsätzlichen Sichdurchsetzens der Vergegenständlichung“<sup>411</sup> ist. Doch ein solches Wollen selbst in der Gestalt des Sichdurchsetzens ist die Gefahr. Diese Auffassung

---

<sup>408</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 228.

<sup>409</sup> Martin Heidegger, „Wozu Dichter?“ (1946). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. S. 272.

<sup>410</sup> A. a. O., S. 272.

<sup>411</sup> A. a. O., S. 288.

bezieht sich auf Heideggers Technikkritik, nach der die moderne Technik als Ge-Stell wegen der Herausforderung des Techniksystems alles Seiende als *Bestellbares* charakterisiert, insofern das Ge-Stell das Ding *verwahrlost* sein lässt, und zwar die Welt verweigernd.<sup>412</sup>

Denn „das Seyn ist, aus dem Wesen des Ge-Stells und in der Hinsicht auf Verweigerung von Welt und Verwahrlosung des Dinges gedacht, die Gefahr.“<sup>413</sup> Nur die Sterblichen, „die eher in den Abgrund reichen“, können diese Gefahr erblicken. Dazu zitiert Heidegger eine Dichtung Hölderlins:

Wo aber die Gefahr ist, wächst Das Rettende auch. (Hölderlin IV, 190)<sup>414</sup>

Dichter als Sterbliche werden von Heidegger auf das Rettende hingewiesen. Denn sie gelten als die Gewagtesten, die *noch wagender* als die im Herstellen vorgestellten und sich durchsetzenden Menschenwesen sind. Und diese noch wagenderen Sterblichen müssen zugleich *noch wollender* sein, da sie sich dorthin wagen wollen, wo aller Grund gebrochen ist. Diese Art Charakter des Wollenderen bezieht sich auf das Schaffen und die Schöpfung, welche das *Schutzlose* in der sich-durchsetzenden Vergegenständlichung ins *Sichersein* hineinbringen lässt und dem Wesen des Dichters zugrunde liegt.

[...] dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde.<sup>415</sup>

Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem sie gedichtet wird. *Alle Kunst* ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen *im Wesen Dichtung*.<sup>416</sup>

Einerseits ist *das Wollen* das Wesensmerkmal der Vergegenständlichung im Sinne der Vorstellungsmetaphysik, und andererseits spielt „das noch Wollendere“ hinsichtlich der Dichtung eine zentrale Rolle bei der Verwindung der Metaphysik. Deswegen ist die Argumentationskette über den wesentlichen Unterschied und die Zusammengehörigkeit

---

<sup>412</sup> Vgl. die obige Diskussion im § 4.4.: „Das Ge-Stell als Verweigerung von Weltlichkeit der Welt“

<sup>413</sup> Martin Heidegger: *Die Gefahr*. S. 54.

<sup>414</sup> Martin Heidegger: *Wozu Dichter?*. S. 296.

<sup>415</sup> Martin Heidegger, „Die Frage nach der Technik“ (1953). In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. S. 35.

<sup>416</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 59.

zwischen *Wollen* und *das noch Wollendere* vorzulegen und inmitten der Gefahr der Vergegenständlichung ans Licht zu bringen, insofern alle Kunst des Schönen, die Poesie und das Dichterische das Rettende sind.

### **6.6. Zwischenbilanz: *Ek-sistente* Entschlossenheit des Daseins – Rauschgefühl im Schöne als *formschaffende Kraft***

Den nietzscheanischen ästhetischen Grundzustand des Rauschs verknüpfte Heidegger mit dem fundamentalontologischen des Daseins. Diesen phänomenologischen Zustand bezeichnet er als Erschlossenheit, in der sich Dasein in seiner Befindlichkeit des In-der-Welt-seins entdeckt. Aus Heideggers Perspektive hat das Rauschgefühl unmissverständlich das wesenhafte Verhältnis zu dieser *ek-sistenten* Entschlossenheit, in der Dasein von Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit übergeht. Die Stimmung des Übergangs zum *apriorischen* Begreifen des Seienden im Ganzen zeigt sich in diesem Zusammenhang als ein Rauschgefühl des Willens zur Macht, welches sich in der Art der Kraftsteigerung und Fülle als die Entschlossenheit des Herrseins eröffnet. Dieses künstliche Rauschgefühl als Zustand von *Über-uns-weg-Steigen* geschieht gerade im *Schönen*.

Für Nietzsche erschließt sich im Rausch das Schöne, denn „›Schönheit‹ ist deshalb für den Künstler etwas außer aller Rangordnung, weil in der Schönheit Gegensätze gebändigt sind, das höchste Zeichen von Macht, nämlich über Entgegengesetztes; [...]“<sup>417</sup>. In diesem Sinne ist das Schöne etwas über allem Widerspruch des Entgegengesetzten im Rausch und erreicht die höchste Macht, in dem ein sympathisches Gefühl aufkommt. Dem ist sofort zu entgegnen, ob diese Aussage der Erklärung widerspricht, dass der Rausch eine Art physiologischer Leidenschaft oder „ein *explosiver* Zustand“<sup>418</sup> ist? Warum passiert darin „die liebenswürdigste Miene“<sup>419</sup> und keine Gewalt mehr? Zu dieser scheinbar widersprüchlichen Erörterung Nietzsches spricht Heidegger zunächst vom Satz Kants über das Schöne und vergleicht ihn mit der nietzscheanischen Ästhetik.

---

<sup>417</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. (KSA 12), S. 258.

<sup>418</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*. (KSA 13), S. 356.

<sup>419</sup> A. a. O., S. 258.

In *Kritik der Urteilskraft* (§§ 2-5) erklärt Kant:

*Geschmack* ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen, oder Mißfallen, *ohne alles Interesse*. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt *schön*.<sup>420</sup>

Diese Aussage Kants bedeutet, dass das Schöne als ein Wohlgefallen unabhängig von den Interessen der Sinne und der Vernunft ist. Weder des pathologischen Reizes noch des reinen praktischen Wohlgefallens wegen gilt das Schöne als dasjenige, das als uninteressiertes Gefühl im indifferent kontemplativen Urteil über das Vorhandensein (Dasein) eines Gegenstands geschieht – Kant nennt das „freie *Gunst*“.<sup>421</sup> Dieses Schöne ohne Interessen legt Heidegger weiterhin aus als die Gleichgültigkeit oder Beziehungslosigkeit zu unserem Willen, d. h., man will etwas nicht für sich haben. Dieses Wohlgefallen der Befreiung vom Interesse lässt das Begegnende selbst „rein als es selbst“<sup>422</sup> vor uns kommen. Man kann das bemerken, da Heidegger im phänomenologischen Horizont die Schönheit ohne Interessen im kantischen Sinne als die *Befindlichkeit* betrachtet, in der das Dasein nicht nur anderes Seiende innerhalb des In-der-Welt-seins betrifft, sondern es auch den transzendentalen Sinn von „rein“ in der Eigentlichkeit enthüllt. Diesen Zustand der Schönheit, die bei Kant aus transzendentaler philosophischer Perspektive auf Gründen *a priori* beruht, übernimmt Heidegger im Zustand der Entschlossenheit des Daseins und des Künstlerseins, weil, wie er in *Sein und Zeit* sagt: „Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzialapriorisch »vor« jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen »Verhaltung« und »Lage« des Daseins.“<sup>423</sup> Dieser apriorische erschlossene Zustand der Sorge wird jetzt in der Auslegung des Zustands des Schönen verwendet, in dem sich die erschlossene Wahrheit als Unverborgenheit ereignet.<sup>424</sup>

---

<sup>420</sup> Kant, *KdUK*. § 5 »Kritik der Urteilskraft«, S. 48.

<sup>421</sup> Vgl. a. a. O., S. 46-47.)

<sup>422</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 129.

<sup>423</sup> Martin Heidegger: *SZ*. S. 11.

<sup>424</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 43.

Auch Nietzsche begreift das Schöne als das, was gefällt und sich als künstliches Rauschgefühl erschließt. Und der „physiologische“ Rausch als der höchste Wille zur Macht zeigt sich als das entschlossene Gefühl des Affekts und der Leidenschaft. Doch bei diesem nietzscheanischen Rausch handelt es sich aus Heideggers Sicht weniger um die pathologischen Reize sondern vielmehr um die unzerrissene und unzerreißbare Einheit als die Grundart des menschlichen Daseins, und zwar die Befindlichkeit des Daseins, so heißt es bei Heidegger, „Die Stimmung des Rausches ist vielmehr eine Gestimmtheit im Sinne der höchsten und gemessensten Bestimmtheit.“<sup>425</sup> Diese Art der höchsten und gemessensten Bestimmtheit ist deshalb der Rausch im Sinne der Stimmung des entschlossenen Daseins, in dem sich seine *formal* existenziale Ganzheit (Offenheit als Sorge) schon erschließt.

Infolgedessen ist ästhetischer Rausch für Heidegger nicht nur Rührung, Wohlbefinden und Behagen, sondern auch in sich auf *Gezüge* und *Gefüge* bezogen, die in der Stimmung *be-stimmt* werden. Im Paragraf „*Der Rausch als formschaffende Kraft*“<sup>426</sup> diskutiert Heidegger die wesentliche Beziehung zwischen der Form und der Offenheit. Er zitiert zunächst Nietzsches Satz, der „keinem Ding[e] einen Werth zugesteht, es sei denn, daß es Form zu werden weiß (– daß es sich preisgibt, daß es sich öffentlich macht –)“<sup>427</sup> und analysiert, dass der Gedanke des *Form-werdens* in den Aussagen als „»sich preisgeben«, »sich öffentlich machen«“ interpretiert wird. In dieser Auslegung findet Heidegger den fundamentalontologischen Charakter des *Offenbar-machens* heraus, d. h., dass etwas auf eine gewisse Weise *als* etwas sehen lässt. Dieses im Offenbar-machen herausgenommene „Als“, das in *Sein und Zeit* als das bestimmte Strukturale im hermeneutischen Logos bezeichnet wird<sup>428</sup>, entwickelt sich im Bereich der Kunst als die Form im Sinne der Begrenzung dessen, was ein Seiendes in sich selbst bringt und stellt. Diese begrenzende Form ist die *Gestalt*, wobei das Seiende in der Stimmung bestimmt und umgrenzt wird. So wie in Nietzsches Aussage:

---

<sup>425</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 134.

<sup>426</sup> A. a. O., S. 135.

<sup>427</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. (KSA 12), S. 475.

<sup>428</sup> Vgl. Otto Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, München: Fink, 1999. S. 31.: „Heidegger unterscheidet das apophantische Als, das in einer Aussage Etwas als Etwas sehen läßt, vom hermeneutischen Als, in dem uns auch im noch theorieleeren Umgang zum Beispiel ein Hammer als Hammer zuhanden ist.“

Man ist um den Preis Künstler, daß man das, was alle Nichtkünstler Form nennen, als Inhalt, als die Sache selbst empfindet. [...] <sup>429</sup>

In diesem Zusammenhang ist ästhetische Form für Nietzsche als Sache nicht getrennt vom Inhalt, sondern zwei Zustände des Gleichen, d. h., dass der Wille zur Macht auf die Weise der Kunst die Kraft zeigt, sich selbst steigert und die Begrenzung erreicht, worin das Seiende in der Befindlichkeit des Rauschgefühls – mit Heideggers Worten ausgedrückt – ins „formale *Offene*“ gestellt wird. Dieses Denken des formschaffenden Rauschs erinnert in der nietzscheanischen Ästhetik an den Gegensatz des Apollinischen und des Dionysischen. Diese früher als Traum und Verzückerung genannten zwei Elemente entwickeln sich in der späteren Phase Nietzsches zur einzigen ästhetischen Grundstellung, und zwar Rausch, in dem das Apollinische und das Dionysische zusammengehören.

Ziel des Staats: Apollo. Ziel des Daseins: Dionysus. <sup>430</sup>

Diese Entwicklung zeigt auf, dass das Formschaffende (Apollinisch) nicht außer dem Rausch (Dionysisch) sondern wesentlich damit identisch ist. Als die Kraftsteigerung und Fülle ist Rausch zugleich hellster Sieg der Form, um das Maß und die Gestalt zu begründen. In diesem Zusammenhang konstatiert Heidegger, dass bei der Philosophie Nietzsches sich „das wesenhaft Metaphysische seines Denkens auf die äußerste Form des Widerwillens“ <sup>431</sup> bezieht. Die belegt Heideggers Aussage:

Wer ist Nietzsches Zarathustra? Er ist der Fürsprecher des Dionysos. Das will sagen: Zarathustra ist der Lehrer, der in seiner Lehre vom Übermenschen und für diese die ewige Wiederkunft des Gleichen lehrt. <sup>432</sup>

---

<sup>429</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*. (KSA 13), S. 533.

<sup>430</sup> Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe: Nachgelassene Fragmente (Herbst 1869 bis Herbst 1872)*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1978. S. 159.

<sup>431</sup> Martin Heidegger, „Wer ist Nietzsches Zarathustra?“ (1953). In: *Vorträge und Aufsätze (GA 7)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. S. 121.

<sup>432</sup> A. a. O., S. 121.

## 7. Zur Freiheit der *ἀλήθεια*: Ereignis der Kunstwahrheit

### 7.1. Phänomenologische Besinnung auf die nietzscheanische Ästhetik: Zur Zusammengehörigkeit der Kunst und der Wahrheit

Zum Aspekt der Ästhetik bleibt Heidegger zunächst auf Distanz. Beispielsweise spricht er vom Verhältnis von Kunst und Ästhetik in *Zeit des Weltbilds*<sup>433</sup>, in dem die moderne ästhetische Kunst auf die Wahrnehmung des Menschen bezogen ist und zum Gegenstand des Erlebnisses im Sinne der Anthropologie wird. In *Ursprung des Kunstwerkes* bezweifelt er überdies, ob man durch die Ästhetik das Wesen (Werksein) des Kunstwerkes bestimmen kann, weil das Werk tatsächlich nicht zu einem Zeug gehört, „das außerdem noch mit einem ästhetischen Wert ausgestattet ist, [...]“<sup>434</sup> In der Tat sei das Verhältnis zwischen der Kunst und dem Schönen aus Heideggers Sicht *ursprünglicher* als Ästhetik und ebenso alt wie die Quelle der abendländischen Metaphysik.<sup>435</sup> Daher fungiert die Ästhetik zwar als die Methodik der entscheidenden Bestimmung zur Kunst in der Neuzeit, aber deren eigentliches Wesensverhältnis zueinander soll durch die kritische Besinnung der Phänomenologie auf die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Wahrheit und der Kunst sowie den Leitfaden der Grundfrage nach der Freiheit der *ἀλήθεια* zurückgreifen.

Heidegger fasst deshalb die überlieferte Ästhetik in sechs Grundtatsachen in der Geschichte zusammen:

- i. Die Kunst sei nicht notwendig abhängig von der Ästhetik. Zum Beispiel habe die große griechische Kunst trotz keines „ästhetischen Erlebnisses“ die entsprechende Philosophie über die Kunst.<sup>436</sup>

---

<sup>433</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*. S. 75. „Eine dritte gleichwesentliche Erscheinung der Neuzeit liegt in dem Vorgang, daß die Kunst in den Gesichtskreis der Ästhetik rückt. Das bedeutet: Das Kunstwerk wird zum Gegenstand des Erlebens, und demzufolge gilt die Kunst als Ausdruck des Lebens des Menschen.“

<sup>434</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 24.

<sup>435</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 93. „Der Name »Ästhetik« für die Besinnung auf die Kunst und das Schöne ist jung und stammt aus dem 18. Jahrhundert; [...], die Weise des Fragens nach der Kunst und dem Schönen vom Gefühlszustand der Genießenden und Erzeugenden her, ist alt [...].“

<sup>436</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 95.

- ii. Das Begriffspaar Form-Stoff, das als der Beginn der Ästhetik gilt, verknüpfe sich im Begriff *τέχνη* (Technik), der sich in der griechischen Zeit tatsächlich auf menschliches *Hervorbringenkönnen* und Vermögen im Sinn eines ursprünglichen „Wissens“ beziehe.<sup>437</sup>
- iii. Die Entstehung der Ästhetik sei zwar in Bezug auf die Kunst oder das Kunstwerk, aber solch eine Denkweise komme vielmehr aus dem neuzeitlichen abendländischen Vorstellungsdenken, in dem „Geschmack“ als Gerichtshof über das vorgestellte Erlebnis des Seienden im Selbstbewusstsein urteile.<sup>438</sup>
- iv. Die Vollendung der Ästhetik sei zugleich das Ende der großen Kunst. Dieses Beurteilen liege in der letzten und größten Ästhetik Hegels.<sup>439</sup>
- v. Nach der Vollendung und dem Verfall der Kunst entwickle sich im 19. Jahrhundert im deutschen Kulturraum der Versuch des „Gesamtkunstwerkes“, das die verschiedenen Künste im Zusammenschluss in einem Werk charakterisiert. Dessen Eigentümlichkeit (z. B. Richard Wagners Versuch) bestehe darin, dass das ästhetische Erlebnis zum Zustand der „Kunst im Ganzen“ werde und dieser bloße und einigende Gefühlszustand nur als eine gewisse Art „Barbarisierung“ des Gefühls, also bloßes Brodeln und Wallen der Emotion, ausgeprägt sei. Das leite aus Heideggers Sicht in die Richtung der phänomenologischen Frage, „ob und wie die Kunst noch als maßgebende Gestaltung und Bewahrung des Seienden im Ganzen gewollt und gewußt war.“<sup>440</sup>
- vi. Angesichts dieses Zustand des Endes der Kunst bei Hegel rufe Nietzsche aber „Physiologie der Kunst“, um Nihilismus der Kunst zu überwinden, während für Hegel die Kunst in der Ästhetik ein Vergangenes und zum Objekt des höchsten spekulativen Wissens wird.<sup>441</sup>

---

<sup>437</sup> Vgl. a. a. O., S. 98.

<sup>438</sup> Vgl. a. a. O., S. 99.

<sup>439</sup> Vgl. a. a. O., S. 100.

<sup>440</sup> Vgl. a. a. O., S. 106.

<sup>441</sup> Vgl. a. a. O., S. 108 f.

Die obigen sechs Grundtatsachen der überlieferten Ästhetik können als der Hintergrund des Problembewusstseins der heideggerschen Kunstauffassung betrachtet werden, wo er durch die kritische Besinnung auf die Ästhetik seine Auseinandersetzung mit Nietzsches *Willen zur Macht als Kunst* durchführt und zum Schluss die Frage nach der *Kunstwahrheit* ans Licht bringt. Im Grunde genommen steht die heideggersche Besinnung auf die Ästhetik im Kontext seiner Überlegungen zum abendländischen Vorstellungsdenken, insofern die Ästhetik für Heidegger eine Disziplin des „Erlebnisses“ der Kunst ist, die im Rahmen des Bewusstseins als die Art Ästhetik der Subjektivierung gilt. Das heißt, dass die Kunst zuerst ausgehend vom Begriffspaar Form-Stoff betrachtet wird, dazwischen ereignet sich das Sein als *Eidos*, das sich in die Form fügt und mit dem Stoff in der Weise der *ἐνέργεια* (Wirklichkeit) anwesend ist. Hinzu kommt die entscheidende Veränderung von der Wirklichkeit zur Gegenständlichkeit. Infolgedessen wird die Gegenständlichkeit in der Neuzeit zum Erlebnis und führt zur gegenwärtigen Ästhetik.<sup>442</sup> Darüber diskutiert Gadamer seinerseits in der Thematik der „Subjektivierung der Ästhetik durch die Kantische Kritik“.<sup>443</sup> Zwar vertritt Gadamer, dass Ästhetik wegen der Subjektivierung eine Disziplin des „Erlebnisses“ der Kunst wird, aber führt er den positiven Sinn des Erlebnisses weiter, anstatt der heideggerscher Gegenständlichkeit im quasi kritischen Sinn. Jedes Erlebnis, so zitiert und merkt Gadamer an, ist „ein Moment des unendlichen Lebens“<sup>444</sup>, insofern „das Objektive nicht nur, wie im Erkennen, zu Bild und Vorstellung, sondern zu Momenten des Lebensprozesses selbst wird“<sup>445</sup>. Die Problematik Gadamers bezieht sich durch das innere Verhältnis von Leben und Erlebnis auf die Grenze der Erlebniskunst und auf die die Rehabilitierung der Allegorie.

---

<sup>442</sup> Vgl. a. a. O., S. 69 f.

<sup>443</sup> Vgl. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. S. 73 ff. Dort offenbart der Begriff des „Erlebnisses“ seinen inneren Bezug auf Leben, insofern sich dieser Zusammenhang von Leben und Erlebnis, im Kontext der Themenentwicklung durch Kant, Dilthey und Husserl, die grundlegende Bedeutung dessen zeigt, dass das Erlebnis im Horizont der „transzendente[n] Einheit des Selbstbewusstseins, die synthetische Einheit der Apperzeption“, gebracht wird.

<sup>444</sup> F. Schleiermacher, *Über die Religion*, II. Abschnitt. Zitat in H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. S. 75.

<sup>445</sup> Georg Simmel, *Brücke und Tür*. ed. Landmann, 1957, S. 8. Zitat in H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. S. 75.

Heidegger begreift die Kunstfrage Nietzsches in diesem Zusammenhang zwar anfänglich im Bereich der überlieferten Ästhetik, bringt sie aber in Engführung mit der Frage nach dem *Sein selbst*, nämlich was ist der Grund (Sein) des Seienden, die als wechselvolle aber auch unerschütterliche Spur das heideggersche Denken im Ganzen leitet. Die Kunst - Thematik ist für Heidegger wesentlich die Frage nach der *ursprünglichen Wahrheit*.

Dann ist die Kunst ein Werden und Geschehen der Wahrheit.<sup>446</sup>

Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west.<sup>447</sup>

Das bedeutet, die Kunst bezieht sich auf die Frage nach dem Verhältnis des „Urstreits“ zwischen Lichtung und Verbergung, nämlich wie die mögliche Erschlossenheit des Seienden ins Werk gesetzt wird.<sup>448</sup>

Nietzsches ästhetische Überlegungen werden deswegen als die Erschließungsweise des Seienden gesehen. Daher hinterfragt Heidegger die nietzscheanische „Ästhetik“ zuerst unter dem phänomenologischen Aspekt, indem er das Rauschgefühl des Willens zur Macht – Gestimmtsein des Künstlers – sowohl als *erschlossene Befindlichkeit* des Herrseins als auch als das apriorisch *eröffnete* Schöne interpretiert. In dieser Auseinandersetzung wird das Denken des *Willens zur Macht als Kunst* im Kontext der hermeneutisch-phänomenologischen Ontologie als Übergang zur Offenheit des Daseins betrachtet, insofern das Rauschgefühl im Schönen *als formschaffende Kraft* der apriorischen Offenheit in Zusammenhang mit dem abendländischen *anfänglichen Anfang*, im Sinne der nietzscheanischen Umkehrung des Platonismus, gebracht wird, und zwar als das erste abendländische metaphysische Erscheinen: *Eidos*. Zu diesem Punkt ist die Frage nach der Relation zwischen der Kunst und der Wahrheit vor Augen gelegt.

Tatsächlich hat Nietzsche im Kontext des Willens zur Macht die Kunstfrage sowohl mit der Wertsetzung als auch mit der Frage nach der Wahrheit in Beziehung gebracht. Schon in seinem frühen Denken, wie es in der *Geburt der Tragödie* zum Ausdruck kommt, erörtert Nietzsche auf diese Weise seine Behauptung als solche, d. h. die Kunst – genau genommen »Das Dionysische« – ist nicht nur das Wesen der Tragödie, sondern auch der

---

<sup>446</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. A. a. O., S. 59.

<sup>447</sup> A. a. O., S. 43.

<sup>448</sup> Vgl. A. a. O., S. 48 f.

Ursprung der dialektischen Philosophie.<sup>449</sup> Dieser Gedanke entwickelt sich später in seinem Denken des Willens zur Macht weiter, wie beispielsweise: „dass die Kunst mehr werth ist, als die Wahrheit“<sup>450</sup> oder „Die Kunst als die Erlösung des Erkennenden, [...]“.<sup>451</sup> In dieser Erklärung ergibt sich der Hinweis darauf, dass die Kunstfrage im Grunde genommen auf der Abhängigkeitsbeziehung zur Wahrheit begründet wird, insofern dazwischen die Wertsetzung des Willens zur Macht eine Schlüsselrolle spielt.

Im nietzscheanischen Umkehren des Platonismus wird die Wandlung des Verhältnisses von Kunst und Wahrheit seit Platon offen gelegt, denn es wird nicht nur die metaphysische Grundstellung des *Eidos* als Anfang der abendländischen Philosophie beleuchtet, sondern auch das Grundgefüge der Wertsetzung in der Struktur der wahren und scheinbaren Welt sowie einer hierarchischen Stufenordnung thematisiert. Das Gleichnis des *Eidos* entfaltet deshalb erstmals die Zusammengehörigkeit der Kunst mit der Wahrheit, obwohl sich beide in der „beglückenden“ Entzweiung befinden. Durch die Verknüpfung von Platon und Nietzsche bringt Heidegger sein Problembewusstsein des Zusammenhangs von Kunst und Wahrheit in die ursprüngliche Wahrheitsfrage der Unverborgenheit hinein, um das Prinzip des Seins in der abendländischen Geschichte der Wahrheitsstellung zu beleuchten. Dabei stellt Heidegger fest, dass die ursprüngliche Wahrheit – *ἀλήθεια* – die Unverborgenheit aus Verborgenheit durch gewisses Vernehmen bedeutet. Seit Platon begreift man *ἀλήθεια* als unter dem „Joch“ des *Eidos*, welches von da an die Wahrheitsstellung der abendländischen Metaphysik bestimmt. Nach Nietzsches Umkehrung des Platonismus ist Heideggers Meinung nach die Möglichkeit des Zugangs zur ursprünglichen *ἀλήθεια* erst wieder zu erblicken.

## 7.2. Umwertung des „Zwiespalts“ zwischen Kunst und Wahrheit

Zuerst, was bedeutet die Wahrheit in Nietzsches Schriften? In den unterschiedlichen Werken erwähnt er häufig die Frage nach der Wahrheit:

---

<sup>449</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1). S.38-42.

<sup>450</sup> Friedrich Nietzsche: *Nietzsche's Werke*. Zweite Abteilung. Band XVI. Leipzig: Alfred Kröner. 1922. n. 853., S. 273.

<sup>451</sup> A. a. O., n. 853., S. 272.

Wahrlich, ich wollte, ihr Wahnsinn hiesse Wahrheit oder Treue oder Gerechtigkeit: Aber sie haben ihre Tugend, um lange zu leben, und in einem erbärmlichen Behagen.<sup>452</sup>

Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt.<sup>453</sup>

In einzelnen und seltenen Fällen mag wirklich ein solcher Wille zur Wahrheit, irgendein ausschweifender und abenteuernder Mut, ein Metaphysiker-Ehrgeiz des verlorenen Posten dabei beteiligt sein, der zuletzt eine Handvoll »Gewißheit« immer noch einem ganzen Wagen voll schöner Möglichkeiten vorzieht; [...].<sup>454</sup>

Im ersten Augenblick irritieren solche Aussagen der Wahrheit, da sie unerwartet eng mit Begriffen wie „Wahnsinn“, „Irrtum“ und „Ehrgeiz“ verbunden werden, solange wir im Kontext der traditionellen Auffassung der Wahrheit bleiben. Die überlieferte Wahrheit wird beispielsweise als objektiv (formale Wahrheit)<sup>455</sup>, absolut (unendliche Idee)<sup>456</sup> und göttlich (christlich-theologisch)<sup>457</sup> betrachtet. Jedoch Nietzsche weiter: „[d]as »Subjekt« ist ja nur eine Fiktion; es gibt das Ego gar nicht, von dem geredet wird, wenn man den Egoism tadelt.“<sup>458</sup> In diesem Zusammenhang stammt die Wahrheit als solche – z. B. entweder Seele-, Subjekt-, Ich-Aberglaube oder reine Geister, Gutes an sich usw. – in Nietzsches Augen tatsächlich ursprünglich aus dem Irrtum, dem Willen zur Täuschung, dem Eigennutz, nämlich der „Unwahrheit“.<sup>459</sup> Nietzsches skeptischer Fokus dazu ist auf die Frage nach der *Quelle* der Wahrheit gerichtet. Was der Wahrheit und der Unwahrheit

---

<sup>452</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 47.

<sup>453</sup> Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Alfred Kröner, 1922. S. 18.

<sup>454</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1921. S. 18.

<sup>455</sup> Zum Beispiel unterscheidet Kant die objektive Wahrheit einerseits von der „formalen Wahrheit“ im Sinne der Widerspruchsfreiheit [...], andererseits geltungstheoretisch von der „subjektiven Wahrheit“. Zitiert nach „Art. Wahrheit“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 12, 154-160). Hrsg. von Joachim Ritter. Basel [u.a.]: Schwabe, 2004. S. 155.

<sup>456</sup> Absolute Wahrheit ist zunächst die „absolute“, „unendliche Idee“, „in welcher Erkennen und Thun sich ausgeglichen hat, und die das absolute Wissen ihrer selbst ist“. Vgl. a. a. O., S. 136.

<sup>457</sup> Dieses spezifische Verständnis von Wahrheit bezieht sich auf die Rede von der „göttlichen“, „übernatürlichen“, „geoffenbarten“, „christlichen“, „theologischen“ Wahrheit usw. Vgl. a. a. O., S. 123.

<sup>458</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. (KSA 12), S. 398.

<sup>459</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. S. 10-11.

zugrunde liegt, ist gerade der gegebene *Wille*, der „aufgesammelte[n] und aufgespeicherte[n] Bewegungstendenz“<sup>460</sup> zu den Wertschätzungen zu folgen. Das heißt, aus dem Zustand des Willens zur Täuschung, zum Eigennutz und zur Begierde heraus kommt der Wille zum Schein, zum Wahren und zum Selbstlosen, der tatsächlich als unterschiedlicher Modus des Willens zum Wert verstanden wird. So heißt es bei Nietzsche: „Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung steh[t] Wertschätzung, [...]“<sup>461</sup> Wert bedeutet hier deshalb das *Vor-Stellen* im Sinne der Steigerung, Beständigkeit und Verfestigung des Lebens selbst und entwickelt sich auf einen *Augenpunkt* hin. Sofern diese Art Wertschätzungen in der nietzscheanischen Wahrheitsauffassung als „Vordergrunds-Schätzungen“ oder „vorläufige Perspektiven“ gelten, gehört das Wesen der Wahrheit zum Wert.

Doch „Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit.“ (WM, n. 853.) Mehr Wert bedeutet einen höheren Wert im Sinne der unterschiedlichen Abhängigkeit vom Abstand des Lebens. Denn die Kunst mit dem sich im physiologischen Rausch befindenden Charakter kommt auf das Wesen des Lebens näher zu – Nietzsches ontologischer Name dafür lautet Wille zur Macht – dessen ontologisches Prinzip als Wertsetzung erkannt ist. So schreibt Nietzsche: „Verglichen mit dem Künstler, ist das Erscheinen des wissenschaftlichen Menschen in der Tat ein Zeichen einer gewissen Eindämmung und Niveau-Erniedrigung des Lebens.“ (WM, n. 816) Weil die Kunst nicht nur als die leichteste *durchsichtige* Gestalt des Willens zur Macht, sondern auch als der höchste Wert gilt, wirft dies daher im Kontext der nietzscheanischen Auffassung eine Frage auf: Wenn der Wille zur Macht selbst als das Wertprinzip in der abendländischen Philosophie – als das neue Wesen der Wahrheit bezeichnet – gesetzt wird, dann wäre die Beziehung des Gegensatzes zwischen der Kunst – als höherer Typus des Willens zur Macht – und der Wahrheit – als neuem Wert – möglicherweise schon abgeschafft. Denn die Kunst und die Wahrheit gehören im ersten Augenblick zusammen, und zwar gehören sie zum Willen zur Macht.

Aber Nietzsche sagt weiter, „Über das Verhältnis der *Kunst zur Wahrheit* bin ich am frühesten ernst geworden: Und noch jetzt stehe ich mit einem heiligen Entsetzen vor

---

<sup>460</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. (KSA 12), S. 387.

<sup>461</sup> Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. S. 12.

diesem Zwiespalt.<sup>462</sup> So bleibt die Frage, ob die Kunst und die Wahrheit nach dem nietzscheanischen Umwerten noch im Gegensatz zueinander stehen, oder ob dieser Gegensatz danach verschwindet.

Sofern die nietzscheanische Frage nach der Kunst immer, ob früher oder später, mit der Frage nach der Wahrheit zusammenhängt, wird deren Gegensatz von Heidegger aus seiner phänomenologischen Perspektive reflektiert. In »Vom Wesen der Wahrheit« (1930) sowie »Der Ursprung des Kunstwerkes« (1935/36) diskutierte Heidegger zugleich die Fragen nach der Kunst, nach der Wahrheit und nach der Metaphysik synthetisch, indem die abendländische Metaphysik als Wahrheit der Vorstellung bestimmt und die Kunst als das ursprüngliche Geschehnis der Wahrheit begriffen wird. Dieses Verhältnis von Kunst und Wahrheit führte er in den Argumenten in »Der Wille zur Macht als Kunst« (1936/37) weiter. Dieses entzweite und zusammenhängende Verhältnis betrachtet Heidegger zuerst vom ontologischen Standpunkt und mit phänomenologischer Strategie und konstatiert, das Verhältnis von Kunst und Wahrheit müsse zunächst in den ontologischen Horizont gestellt werden, da diese schon in sich wesentliche Bezüge zur Grundfrage und zum Leitfaden der ersten Philosophie (Ontologie) berge, und zwar die Frage nach dem Sein. Er vertritt die Grundfrage der ersten Philosophie. Nämlich das Sein des Seienden wird im metaphysischen Problembewusstsein Nietzsches im Grunde durch den Willen zur Macht bestimmt, dessen Eigenschaften des Seinsdenkens als *die ewige Wiederkehr des Gleichen* definiert werden, insofern sich der Wille zur Macht als Kunst und der Wille zur Macht als Wahrheit unterscheiden können und ersterer die höhere Position der Wertsetzung als letzterer einnimmt. Deswegen gilt dieser Zwiespalt zwischen Kunst und Wahrheit bei Nietzsche in Heideggers Augen nicht als die Entzweiung, in der zwei ganz verschiedene Sachen ohne Beziehung zueinander stehen, sondern als die Entzweiung, die aber im Grunde Einklang sein kann. Das heißt, dass die Kunst und die Wahrheit vom gemeinsamen Ursprung stammen – vom *Wertsatz* des Willens zur Macht.

Dieser Zwiespalt passiert zunächst in der Umkehrung des Platonismus.<sup>463</sup> Deshalb will Nietzsche in seiner Umkehrung des Platonismus nicht die übersinnliche Welt einfach

---

<sup>462</sup> Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke XIV*. S. 368. Zitat in Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 88.

beseitigen, sondern das Sinnliche erheben und zugleich die beiden Seiten erhalten, d. h. nämlich, er will „die platonische Rangordnung des Sinnlichen und Übersinnlichen nicht einfach umkehren, sondern neu denken.“<sup>464</sup> Dazu merkt Pöggeler an, dass Nietzsches Ansetzung einer „wahren Welt“ in das setzende Leben eine Zurücknahme ist, sodass die Wahrheit deswegen als eine notwendige Bedingung für das Leben gilt. Diese Erklärung entspricht dem phänomenologischen Standpunkt Heideggers dahingehend, dass im Vorhinein das Auseinanderfallen des Lebens und seiner Beständigkeit als die Ganzheit verhütet wird,<sup>465</sup> insofern das Sein als „Beständigung der Beständigkeit“ zu einer vom Willen zur Macht selbst gesetzten Bedingung umspringt – zum Wert. Darum stellt Heidegger fest, diese gehaltene Gestalt des Zwiespalts im Denken des Willens zur Macht von Nietzsche muss deshalb auf der Basis des Platonismus stehen, weil die metaphysische Grundstellung der Struktur des Oben und Unten, der wahren und scheinbaren Welt und des Verhältnisses von Kunst und Wahrheit von Platon bestimmt wird. Obwohl Nietzsche die Umkehrung des Platonismus durchführt, wird von ihm die Überwindung des Platonismus jedoch von Grund auf noch nicht geleistet.<sup>466</sup> Man kann die nietzscheanische Auffassung, die eigentlich den Platonismus in sich birgt, als solche herausfinden:

Daß der Werth der Welt in unserer Interpretation liegt [...] daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachstum der Macht erhalten, [...]<sup>467</sup>

Das »was ist das?« ist eine S i n n - S e t z u n g von etwas Anderem aus gesehen. Die »Essenz«, die »W e s e n h e i t« ist etwas Perspektivisches und setzt eine Vielheit schon voraus.<sup>468</sup>

---

<sup>463</sup> Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart, Günther Neske, (1963), 1994, S. 119. „In der Umkehrung des Platonismus wird der beglückende Zwiespalt zwischen Wahrheit und Kunst zu einem Entsetzen erregenden.“

<sup>464</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 119.

<sup>465</sup> Vgl. a. a. O., S. 121.

<sup>466</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 204.

<sup>467</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. (KSA 12), S. 114.

<sup>468</sup> Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. (KSA 12), S. 140.

Solange der Wert des Lebens und Wertsetzung des Sinns noch abhängig von der Perspektive und dem Schein ist, es damit noch die Gestalt des Zwiespalts gibt, ist die Wertphilosophie Nietzsches nach wie vor auf die Weise des Denkens des Platonismus, nämlich auf die Weise vom »Sehen des Anscheins« auf die Welt zu sehen.

In diesem Zusammenhang liegt der Schwerpunkt der heideggerschen Auseinandersetzung mit dem Willen zur Macht als Kunst darin, dass die nietzscheanische Wertsetzung einer (hierarchischen) Stufenordnung, der wahren und scheinbaren Welt *nicht wirklich* den Kern des Platonismus kritisiert. Das heißt, das Vorstellungsdenken der abendländischen Metaphysik wird tatsächlich nicht überwunden, sondern umgekehrt im Grundgefüge dieser Wertsetzung gestärkt und gefestigt, wobei Nietzsches Denken in diesem Kontext sogar die letzte Stufe der abendländischen Metaphysik vollendet.

Für Heidegger ist Nietzsches Arbeit des Umkehrens wegen der nicht wirklich vollzogenen Überwindung des Vorstellungsdenkens zwar nicht in der Lage, das ursprüngliche Wesen der Wahrheit aufzudecken, jedoch lässt sich das Geschehen der platonischen Wahrheit als der erste Anfang der abendländischen Metaphysik völlig enthüllen, und zwar als das Ereignis des *Eidos*. Aus diesem Grund übernimmt Heidegger dennoch die nietzscheanische Argumentationsstrategie in dem Punkt der maßgeblichen Rolle der Kunst bei der Überwindung des Platonismus. In diesem umdrehenden Übergang ist anzufangen, von der Bodenlosigkeit abzuspringen und der Ursprung weiterzuführen. Das Ziel der heideggerschen Umwertung des Verhältnisses zwischen der Kunst und der Wahrheit macht folgendes deutlich:

Die Kunst lässt die Wahrheit entspringen. Die Kunst erspringt als stiftende Bewahrung der Wahrheit des Seienden im Werk. Etwas erspringen, im stiftenden Sprung aus der Wesensherkunft ins Sein bringen, das meint das Wort Ursprung.<sup>469</sup>

Immer wenn Kunst geschieht, d. h. wenn ein Anfang ist, kommt in die Geschichte ein Stoß, fängt Geschichte erst oder wieder an.<sup>470</sup>

---

<sup>469</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 65.

<sup>470</sup> A. a. O., S. 65.

In der Diskussion der Umkehr Nietzsches betrachtet Heidegger erneut das Verhältnis von Kunst und Wahrheit und verfolgt deren Ursprung im Kontext der Seinsfrage. In diesem Zusammenhang ist es bedeutsam für ihn, in diesem Übergang den Anfang der abendländischen Metaphysik ans Licht zu bringen und damit die Vorstellung der Subjektivität zu durchbrechen, indem man die wesentliche Beziehung der Zusammengehörigkeit zwischen Kunst, Wahrheit und Wille begreift.

### **7.3. Gleichnis des *Eidos*: Die Schönheit als das Erscheinen der Wahrheit**

Den Zusammenhang von Kunst und Wahrheit im Kontext der Auseinandersetzung mit Nietzsche führt Heidegger zum Platonismus zurück, in dem Kunst als Bejahung des Sinnlichen und Wahrheit als das übergeordnete Übersinnliche im Vorhinein gesetzt werden. Durch diese Grundbedingung gilt das Übersinnliche als das Wesentliche im Vergleich zum unwesentlichen Sinnlichen, insofern sich ihr Verhältnis zueinander in der Weise des Gegensatzes und der Entzweiung bekundet. Mit der nietzscheanischen Umkehrung von Platons Wertsetzung und seiner erneuten Wesensbestimmung des Willens zur Macht beschäftigt uns die Frage, was die metaphysische Grundstellung im Platonismus ist und in welcher Beziehung sie zu der Thematik des Willens zur Macht steht.

In „Der Staat“ spricht Platon vom Verhältnis von Kunst und Wahrheit, indem *Eidos* als Ursprung bezeichnet wird.

„Ein εἶδος, so etwas jeweilig Eines, sind wir gewohnt, uns zu setzen (uns vorliegen zu lassen) in Bezug auf den Umkreis der jeweiligen Vielen, denen wir denselben Namen beilegen.“<sup>471</sup>

*Eidos* als Aussehen ist der Name der Zusammenfassung der Vielen. Zum Beispiel sind viele verschiedene Arten Häuser aus εἶδος (Aussehen) des Hauses zu begreifen oder Tische aus εἶδος des Tisches. Daran, dass hier das viele Einzelne als ein solches erstmals im *Gesichtskreis* seines Aussehens erscheint und sich gemeinsam auf das Eine richtet, ist

---

<sup>471</sup> Übersetzung von Martin Heidegger. In: Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 199. Vgl. auch Platon, *Der Staat*, Übersetzt von Rüdiger Rufener. Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2000. (596 a)

die platonische metaphysische Grundstellung zu erkennen. Aber welches Verhältnis besteht zwischen Eins und Vielem? Und wie bildet sich dessen Prozess aus? Platons »Höhlengleichnis« ist Teil des Gesprächs zwischen Sokrates und Glaukon. Diese Parabel zeigt eine Höhle, in der einige Menschen mit etwas indirektem Licht leben. Einer der Gefangenen wird befreit und läuft entlang dem Licht nach draußen. Zum Schluss sieht dieser Befreite das wahre, wirkliche Sonnenlicht und sogar die Sonne selbst, später geht er wieder zurück. Im Prozess dieses Findens versinnbildlicht die Sonne die Idee. Und das Viele wird durch das Licht der Sonne oder durch die Reflexion des Lichts erblickt, d. h., alles muss damit entweder durch sein *Eidos* oder durch seinen Anschein, Teilung des *Eidos*, gesehen werden. Außerdem gibt es zwischen *Eidos* und Vielem eine Ordnung, die man im folgenden »Liniengleichnis« ablesen kann. *Eidos* steht hoch und Vieles niedrig. Ihre Beziehung entspricht dem mathematischen Teilen einer Linie.<sup>472</sup>

In der Geschichte der Philosophie ergeben sich viele unterschiedliche Interpretationen der Gleichnisse Platons, obwohl es bei ihm selbst keine „Idee-Lehre“ im strengen Sinne „eines geschlossenen und durchkonstruierten philosophischen Systems gibt“<sup>473</sup>. Zum Beispiel übernimmt Aristoteles Platons Idee als „Formen/ *Eidos*“, als die immanenten Prinzipien der Dinge gegenüber der Materie.<sup>474</sup> Im Neuplatonismus sind die Ideen die Gedanken Gottes, so in der *Parmenides-Rezeption* Plotins, wo „der Geist als Gesamtheit alle Idee [ist], die einzelne Idee aber der Geist als einzelnes [ist]“<sup>475</sup>. Während Descartes in der Neuzeit Idee im Sinne von „cogitatio“ und als „Vorstellung“ in den Bewusstseinsinhalten bestimmt<sup>476</sup>, unternimmt Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ eine terminologische Präzisierung dahingehend, dass „Idee in der Gattung »Vorstellung überhaupt« zur Klasse der »reinen Begriffe« gehört“, und „Der reine Begriff, so fern er

---

<sup>472</sup> Vgl. Platon, *Der Staat*, (511 d/ 511 e)

<sup>473</sup> Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 4, 55-134). Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Münster: Basel [u.a.]; Schwabe, 1976. S. 55.

<sup>474</sup> *Aristoteles' Metaphysik: griechisch-deutsch. Halbbd. 2. Bücher VII (Z) - XIV (N). Metaphysica*. Übers. von Herrmann Bonitz; hrsg. von Horst Seidl, Hamburg: Meiner, 1991. 1029 a 20f.

<sup>475</sup> Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 4, 55-134). a. a. O., S. 63.

<sup>476</sup> Vgl. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. Obj. /Resp. III. (Oeuvres ed. Adam-Tannery, Vol. 7). S. 181.

lediglich im Verstande seinen Ursprung hat [...], heißt Notion.“<sup>477</sup> Im Horizont der hermeneutischen Phänomenologie bringt Heidegger das Denken der Idee in den Kontext der Grundfrage der Metaphysik, und zwar als Aspekt der Seinsgeschichte im Fall, dass „die Lichtung des Seins entweder nur als de[r] Herblick des Anwesenden im »Aussehen« (*ιδέα*) oder kritisch als das Gesichtete der Hin-Sicht des kategorialen Vorstellens seitens der Subjektivität“<sup>478</sup> gekannt wird.

Aus der phänomenologischen Perspektive Heideggers versinnbildlicht die sogenannte »Höhle« Platons die *Erde*, zu der man ursprünglich bodenständig gehört oder die *Realität*, die man rundum erlebt, nämlich »In-der-Welt-sein«. Die Höhle bedeutet alle sichtbare, hörbare Realität in der Welt, und die sich selbst zeigenden Dinge „von außen“ symbolisieren die wirkliche Sache, nämlich die „*sichzeigende und anwesende Idee*“. Die Sonne gilt als Bild für die Idee aller Ideen. Die Dinge in der Höhle müssen durch die Reflexion des äußeren Lichts gesehen werden, indem ihr Aussehen (*Eidos*) dadurch hervorzuheben ist, dass man mit dem alleinigen Erblicken des *Eidos* das Viele wirklich *wahrnehmen* kann. Darum nennt Heidegger den Menschen, der nach höchstem *Eidos*, nämlich nach dem höchsten Ideal, sucht, sich ihm nähert und es verfolgt und kennenlernen möchte, den aus dem Gefängnis der Höhle entkommenden „Befreiten“, „den sich bildenden Menschen“<sup>479</sup>. In diesem Zusammenhang sollte *Eidos* – aus hermeneutisch-phänomenologischer Perspektive – weniger als „Gattung“ im Sinne *des transzendentalen Allgemeinen* definiert werden, die im neuzeitlichen Sinne als formal-abstrakter und leerer Begriff entfernt vom Vielen ist, ohne die faktische Wesensverbindung mit dem Seienden zu haben. Dagegen beschreibt Heidegger *Eidos* vielmehr als den Zustand der *Beständigkeit*, in der das Viele von sich selbst her gesehen und anwesend ist. Nach dieser heideggerschen Interpretation kann *Eidos* als Aussehen „die Aussicht in das Anwesende frei geben“<sup>480</sup>, d. h., das Aussehen des Seienden als Erscheinendes hat von da an das Recht der Anwesenheit, insofern das *Sein* des Vielen

---

<sup>477</sup> Vgl. Kant: *KdrV*. B 377. Zitat in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 4, 55-134). S. 114.

<sup>478</sup> Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“ (1946). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 331.

<sup>479</sup> Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Günther Neske, (1963), 1994. S. 101.

<sup>480</sup> A. a. O., S. 102.

durch dessen Anwesenheit im Aussehen bestimmt wird. Das Verhältnis von *Eidos* und Vielem ist in diesem Sinne einer *Methode der Erschlossenheit* zugehörig, weil sich das Viele auf eine gewisse, ausgezeichnete Art und Weise im *Eidos von sich aus* zeigt, ohne über den abstrakten und allgemeinen Sinn des neuzeitlichen Begriffs zu verfügen. Diese Methode gilt als das unmittelbare *Herstellverfahren* des Aussehens des Seienden, dessen Idee, als das „reine“ schlechthin Gesichtete eines *εἶδος*, wesentlich aus dem transzendentalen Bereich herkommt, der aber nicht zum erkenntnistheoretischen Abstrakten, sondern zum phänomenologisch-ontologischen Apriori gehört.

Außer diesem sich selbst gegebenen *Eidos* können Handwerker und Maler auf unterschiedliche Weise das *Eidos* „herstellen“ oder „hervorbringen“. Bevor ein Handwerker die Tische mit Axt, Säge und Hobel anfertigt, hat er die Idee des Tisches schon vor Augen. Das heißt, so sagt es Heidegger, dass sich der Handwerker mit anderem Dasein im Vorhinein schon im Zustand der Beständigkeit des *Eidos* befindet und zugleich weiß, was er machen möchte. Das Herstellen durch den Handwerker bedeutet kein Anfertigen des *reinen Aussehens selbst*, sondern ein Anfertigen des Aussehens von etwas in die Anwesenheit der sinnlichen Sichtbarkeit. Und das Schaffen des Malers ist zwar auch das Herstellen eines Tisches, aber für Platon bedeutet es keinen *realen* Tisch wie der Handwerker herzustellen, sondern das *Eidos* des Tisches *nachzumachen* (*Mimesis*). Im Vergleich zum Herstellen des Handwerkers bringt der Maler den *Anschein* des *Eidos* hervor, insofern die Kunst (*Mimesis*) noch entfernter von der Wahrheit (Idee) und damit niedriger als diese steht. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass das Verhältnis von Wahrheit und Kunst keineswegs das des Zwiespalts der Entzweiung, wie bei zwei unterschiedlichen Vorhandenen, sondern das der „beglückenden“ Zusammengehörigkeit ist. Gemeint ist, dass die Kunst (Anschein) in der platonischen Philosophie nach Heideggers Lesart im Grund genommen zur Wahrheit (Aussehen) gehört, weil der Kunst die Idee zugeteilt ist. Im Gegensatz dazu kehrt Nietzsche diese Ordnung der hierarchischen Beziehung zwischen Kunst und Wahrheit um und hebt die Stellung der Kunst hervor. Trotzdem bleibt das Grundgefüge desselben Verhältnisses jedoch noch stabil und zeigt gerade auf, dass *Eidos* und *Wille zur Macht als Kunst* zur wesentlichen Zusammengehörigkeit kommen.

Nur durch das im Vorhinein Erblicken des *höchsten Seins*, der *Idee*, erscheint erst das Schöne. So heißt es bei Platon:

[J]ede Menschenseele hat von sich her aufgehend schon das Seiende in seinem Sein erblickt, oder sie wäre (anders) nie in diese Lebensgestalt gekommen. (249 e)<sup>481</sup>.

Nun aber hat (nämlich in der Wesensordnung des Aufleuchtens des Seins) die Schönheit allein dieses Los zugeteilt erhalten, nämlich das Hervorscheinendste zu sein, aber auch das Entrückendste. (250 d)

In diesen Aussagen wird das Verhältnis von Kunst und Wahrheit schließlich als die Zusammengehörigkeit dadurch erläutert, dass das Schöne im Erblicken der Idee hervorsticht. Die Schönheit geschieht zwar im nachahmenden Anschein des *Eidos*, aber leuchtet selbst erst durch „die erhellendste Weise des Wahrnehmens“, welches als das unmittelbare sinnliche Vernehmen des Seins fungiert. Das heißt, nur das Schöne ermöglicht den *Seinsblick* durch den nächsten Anschein. Im Vergleich dazu „*verschwindet*“ der Seinsblick der Anfertigung des Handwerkers aber in die Dienlichkeit und Brauchbarkeit.<sup>482</sup>

Diesen Zustand des Erblickens in der Schönheit im Sinn des platonischen Denkens begreift Heidegger aber nicht als das ästhetische Erlebnis, sondern als die Situation „über sich hinweg zum Sein selbst“<sup>483</sup> zu sein. Er konstatiert, dass Platons Lehre von *Eidos* sowohl das Verhältnis von Kunst und Wahrheit bestimmt als auch den Leitfaden der abendländischen Seinsgeschichte ans Licht bringt.

Das Schöne beruht indessen in der Form, aber nur deshalb, weil die forma einst aus dem Sein als der Seiendheit des Seienden sich lichtete. Damals ereignete sich das Sein als εἶδος.<sup>484</sup>

---

<sup>481</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 223. Vgl. auch Platon, *Phaidros* (Werke: in acht Bänden), Dietrich Kurz [Bearb.]; Léon Robin [Übers.]; Gunther Eigler [Hrsg.]; Darmstadt: Wiss. Buchges., 2005. (249 e)

<sup>482</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 32.

<sup>483</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 228.

<sup>484</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 69.

„*Eidos*“ versteht Heidegger deshalb als Denken der *Schönheit als das Erscheinen der Wahrheit*, und zwar als die erste „Lichtung“ des abendländischen Seins, d. i. die Frage „nach der Wahrheit des Seyns“, „nach dem Ereignis selbst“<sup>485</sup>, das sich einen Weg des „*Seyns*geschicks“ eröffnet. In diesem Zusammenhang ist Platons Lehre des *Eidos* das erste Denken in der abendländischen Metaphysik, in dem sich Kunst mit der Wahrheit zum *Eidos* fügt. Diese Auffassung der *Kunst-Wahrheit*, die als „das Ereignis“ zwischen *zweifacher Verbergung* des „Seyns“ begriffen wird, kann man im Text »Platons Lehre von der Wahrheit« weiter verfolgen. Darin klärt Heidegger nicht nur über den ersten Anfang des Geschehnisses der abendländischen Metaphysik auf, sondern knüpft auch den Bereich der nietzscheanischen Kritik an Platons Wahrheit an, um die Entwicklung der Vorstellungswahrheit des Abendlandes zu enthüllen.

#### **7.4. Ereignis der *ἀλήθεια* als „Lichtung“ der Kunst-Wahrheit**

Nicht wäre die Seele in diese Gestalt gekommen, wenn sie niemals zuvor erblickt hätte die Unverborgenheit des Seienden, d. h. das Seiende in seiner Unverborgenheit (*ἀλήθεια*). (249 b)<sup>486</sup>

In dieser heideggerschen Übersetzung und Interpretation zu Platons Aussage ist der Seinsblick in der Schönheit als „die Eröffnung des Verborgenen zum Unverborgenen“ zu begreifen. Die Unverborgenheit (*ἀλήθεια*) gilt im griechischen Denken als Wahrheit, der aber noch kein neuzeitlicher Sinn der richtigen *Übereinstimmung* innewohnt. In diesem Zusammenhang sind Schönheit und Wahrheit zugleich auf das Sein bezogen, und zwar um das Sein offenbar zu machen.

Während Platon beim Seinsbereich des Geblickten auf die Idee hinweist, wobei die Kunst an dritter Stelle nach dem Handwerk im Sinne der Nachahmung zugehörig ist, führt Nietzsche den Seinsblick aber umgekehrt auf den Willen zur Macht zurück, aus dem heraus sich die Wahrheit im Sinne des *Irrtums* entwickelt. Da einerseits das

---

<sup>485</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 1936-1938* (GA 65), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. S. 23.

<sup>486</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 229. Vgl. auch Platon, *Phaidros*, (249 b) (Übersetzung von Heidegger)

Übersinnliche als wirkliches Wahres bei Platon, andererseits das Sinnliche als die reale Wirklichkeit bei Nietzsche gilt, lässt sich das heideggersche Problembewusstsein von *ἀλήθεια* veranschaulichen. Für Heidegger ergibt sich aus dem Verhältnis von Kunst und Wahrheit zwischen Platon und Nietzsche zugleich die Kernfrage nach dem Seinsblick und nach dessen Methode. Dieses als Mittel gezeigte *Wie* soll im Horizont der Phänomenologie wesentlich hervorzuheben sein. Das heißt, dass seit Platon bis Nietzsche die Seinsfrage als Leitfaden – also das *erschlossene Wie des Ereignisses* – in der abendländischen Geschichte der Metaphysik die beherrschende Rolle spielt, obwohl beide Antworten gegensätzlich sind. Zu diesem Seinsblick wird entweder das *Eidos* als übergeordnetes Beständiges, oder der Wille zur Macht an dessen Stelle vorgestellt: Heidegger geht davon aus, dass das Grundgefüge der metaphysischen Wertsetzung als das Wesen der Methodik der abendländischen Wahrheitsauffassung bestimmt ist.

In »Platons Lehre von der Wahrheit« analysiert Heidegger, das »Höhlengleichnis« enthalte das Denken der *ἀλήθεια*, die als der „Geschehnisprozess“ der griechischen Wahrheit die Unverborgenheit aus Verborgenheit durch gewisses Vernehmen bedeutet. Seit Platon lässt sich die Unterordnung der *ἀλήθεια* unter die Bestimmung der *ιδέα* fassen, d. h., dass das Unverborgene nur durch die *Scheinsamkeit* der Idee durch Sehen, welches das Unverborgene zum Erscheinen bringt, zugänglich ist. Aus der heideggerschen Perspektive geschieht eine maßgebliche Wandlung der metaphysischen Grundstellung, und zwar indem sich die *ιδέα*, die ursprünglich nur als Vordergrund der *ἀλήθεια* galt, zum wirklichen Grund wandelt, der umgekehrt *ἀλήθεια* ermöglicht. Zu dieser heideggerschen Auffassung macht Otto Pöggeler eine eingehende Anmerkung, dass die Idee nicht mehr dem Unverborgenen zum Erscheinen dient, sondern umgekehrt das Scheinen der Idee den Zugang zur Unverborgenheit bestimmt.<sup>487</sup> Die ursprüngliche Wahrheit ist aus diesem Grund nicht mehr Unverborgenheit in Bezug auf das ursprüngliche Sein selbst (Ereignis), sondern dient im Sinn der *schicksalsschweren* Seinsvergessenheit nur als das Verhalten zum Seienden auf das Erblicken des Aussehens und führt in der Geschichte zur Richtigkeit des Blickens, damit Erkennen durch das richtige Sehen mit seinem Gegenstand übereinstimmt. „Die Wahrheit wird von der Unverborgenheit zur

---

<sup>487</sup> Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Günther Neske, (1963), 1994. S. 102.

Richtigkeit“<sup>488</sup> Diese Anmerkung Otto Pöggelers über den heideggerschen Denkweg begreift sinnvoll die maßgebliche Änderung der Unverborgenheit als griechischen Grundzug zum Seienden, d. i., um im Sehen mit der Idee richtig zu korrespondieren, kommt zur Folge des Erblickens der Idee die Richtigkeit. Heideggers Auffassung nach macht die Übereinstimmung zwischen Verstandesbegriff und dessen Gegenstand die abendländische Denkweise der Vorstellung aus, in der die formale Struktur des Gegenstehenlassens von Anfang an vorgängig gesetzt ist. Außerdem führt sie zur Gewissheit und Richtigkeit im Rahmen des Wesens der neuzeitlichen Wahrheit. Diesen ursprünglichen Ansatz der Philosophie Platons schätzt Derrida dennoch als *den anfänglichen Augenblick* der sogenannten heideggerschen Seinsfrage, in der „das Denken des Seins in Vergessenheit gerät und sich als Philosophie bestimmt“<sup>489</sup> und die Identität des Denkens gerade im *Sehen* die abendländische Metaphysikgeschichte entscheidet.

In der nietzscheanischen Umkehrung des Platonismus wird das Sein alles Seienden auf den Willen zur Macht zurückgeführt, insofern statt des Übersinnlichen das Sinnliche als die eigentliche Realität gesetzt wird. Weil sich der Wille selbst in seiner eröffneten Entschlossenheit befindet, in der das Lebendige im Über-uns-weg-Steigen Maß und Gefüge erreicht und damit eine „Horizontlinie“<sup>490</sup> legt, hat das Lebendige den Charakter des durchblickenden *Vorblickes*. Diese nietzscheanische Perspektive deutet Heidegger als das *Wachsenwollen* des Lebendigen, das unter den steigerungsfähigen erhaltenden Bedingungen den *Gesichtspunkt* besetzt, der abgrenzt, inwieweit der Horizont gesetzt wird, in dem etwas begegnet oder nicht begegnet.<sup>491</sup> Jeder Kraftpunkt des Lebens wird in sich zum Schwinkel als *Perspektive* und gilt Nietzsches Meinung nach als „die Grundbedingung alles Lebens“. Deswegen wird die früher herabgesetzte sinnliche Welt, Schein des Lebens, jetzt als *das Wahre* betrachtet. In diesem wahren Schein ergibt sich Beständiges, also festgestellte Gegenstände. Deshalb sagt Nietzsche: „*Wahrheit ist die*

---

<sup>488</sup> A. a. O., S. 102.

<sup>489</sup> Vgl. Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz (L'Écriture et la Différence)* <dt.>. [Übers.] Rudolphe Gasché; Übers. von »Cogito und Geschichte des Wahnsinns« wurde von Ulrich Köppen besorgt, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972. S. 125.

<sup>490</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. (KSA 12), S. 91.: „Ich « »Subjekt« als Horizont-Linie. Umkehrung des perspektivischen Blicks.“

<sup>491</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 245.

*Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt.“<sup>492</sup>

Nietzsche möchte durch solch eine scheinbar widersprüchliche Aussage artikulieren, die Herkunft der Wahrheit, im Grunde der Wille zur Wahrheit, stamme als Übersinnliches tatsächlich aus dem sinnlichen Leben, gegenüber der Wahrheitsauffassung Platons. Diese Art der Auffassung der Wahrheit als Irrtum oder Falschheit „missversteht“ Heidegger in der Thematik der Überwindung der Metaphysik als das eigentliche Wesen der Wahrheit, indem sich die hierarchische Vorstellungsstruktur der Wahrheit von Platon bis Nietzsche vollendet und zum Geschick der anfänglichen abendländischen Wahrheit des Seins gehört.

Die Irre ist das wesentliche Gegenwesen zum anfänglichen Wesen der Wahrheit. Die Irre öffnet sich als das Offene für jegliches Widerspiel zur wesentlichen Wahrheit. Die Irre ist die offene Stätte und der Grund des Irrtums.<sup>493</sup>

Heidegger beschreibt das eigentliche Wesen der Wahrheit als die „Irre“, die zugleich die Entbergung und Verbergung verwaltet, d. h., in der das ursprüngliche, verborgene Seiende im Ganzen in der Unverborgenheit geöffnet und erleuchtet wird. In dieser Umdeutung des nietzscheanischen Terminus lässt sich im Denken „der Wahrheit als Irrtum“ der ontologischen Sinn ablesen und sich mit der anfänglichen Wahrheit der Seinsgeschichte verknüpfen, infolge dessen die Zusammengehörigkeit der Kunst und der Wahrheit ans Licht kommt.

Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem sie gedichtet wird. *Alle Kunst* ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen *im Wesen Dichtung*.<sup>494</sup>

Das eigentliche Wesen der Kunst ist deshalb weder ästhetisches Erlebnis noch Gegenstand der Kunstforschung, auch nicht Herstellen des Künstlers und nicht das

---

<sup>492</sup> Friedrich Nietzsche, *Nietzsche's Werke*. Zweite Abteilung. Band XVI. Leipzig: Alfred Kröner. 1922. S. 19.

<sup>493</sup> Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“ (1930). In: *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 197.

<sup>494</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 59

Dinghafte des Kunstwerkes, sondern „ein Werden und Geschehen der Wahrheit“<sup>495</sup>. In diesem Sinn ermöglicht nur das Geschehen der Wahrheit das Werk der Kunst, insofern das Wesen der Kunst im Ins-Werk-Setzen der Wahrheit liegt. Ein solches *Ereignis* der Wahrheit im Kunstwerk nennt Heidegger „Dichtung“, die aus phänomenologischer Sicht nichts anderes bedeutet als „lichtender Entwurf an Unverborgenheit“<sup>496</sup>, was besagt: am Sein. Durch die Erhellung der Zusammengehörigkeit der Kunst und der Wahrheit erreicht die heideggersche Frage nach der ursprünglichen Wahrheit mit dem dichtenden Element die eigentliche Bedeutung der *ἀλήθεια*.

### **7.5. Zwischenbilanz: Freiheit der *ἀλήθεια* als ursprünglichstes Sein (Seyn)**

Einerseits durch das Übersinnliche bei Platon, andererseits durch das Sinnliche bei Nietzsche wirft sich in der Geschichte der abendländischen Metaphysik der *Seinsblick*, und zwar die Anwesenheit aus Verborgenheit heraus durch Sehen, auf die Wahrheit. Das heißt, dass die abendländische Auffassung der Wahrheit als Schlüssel zu dem, was im Sehen (Erblicken) vorgestellt und dann mit dem Gegenstand richtig in Übereinstimmung gebracht wird, entscheidend ist.<sup>497</sup> Dieses festgestellte Beständige der richtigen Übereinstimmung gilt aus Heideggers Sicht als die Wesenbestimmung der abendländischen Wahrheit und entwickelt sich zur Richtigkeit des Vorstellens:

Wenn wir auch bei den Denkern des Abendlandes dem ersten Anschein nach sehr verschiedene und sogar entgegenlaufende Begriffsumgrenzungen des Wesens der Wahrheit antreffen, sie gründen doch alle in der einen und einzigen Bestimmung: Wahrheit ist Richtigkeit des Vorstellens.<sup>498</sup>

In dieser Auffassung gilt der *Seinsblick*, der im Sehen die Wahrheit ermöglicht, als „freies und anwesendes“ Mittel zwischen dem Vielen und dem Menschen, d. h., dass das

---

<sup>495</sup> A. a. O., S. 59.

<sup>496</sup> A. a. O., S. 60.

<sup>497</sup> Vgl. auch Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 77. Heidegger erklärt im Kontext des metaphysischen Problem Kants, dass dieses sogenannte *Erblicken* als Vorblick auf die Endlichkeit der Transzendenz fungiert, um die Abhebung der das Ganze füllenden Strukturbezüge von einem Element zum anderen fortzusetzen.

<sup>498</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 512.

Viele nur durch den „Anblick“ gesehen werden und ein Mensch nur dadurch auch das Viele wahrnehmen und erkennen kann. Heidegger begreift den Zusammenhang *Licht-Anblick-Sehen* als das entscheidende Geschick der abendländischen Wahrheit. Weil der im Vorstellen vor sich gebrachte Gegenstand dem darin vorkommenden Aussehen entspricht, übt diese Art Wahrheit des Vor-stellens, das anfängliche Geschehen im Sinn der begrenzten Unverborgenheit, Einfluss auf die ganze Entwicklung der abendländischen Metaphysik seit Platon bis Nietzsche aus.

Diese Wahrheit, die bestimmte Unverborgenheit als *Licht-Anblick-Sehen*, thematisiert Jacques Derrida als *θεωρία*, das Recht des Sehens. Das *θεωρία* bezeichnet er in diesem Sinn als eine *Gewalt des Lichts* sowie als einen *Theorismus*. Dieser beherrsche die ganze abendländische Philosophie.<sup>499</sup> Er findet, dass die Sonne als das reine Erwachen und die unerschöpfliche Quelle des Denkens das Licht der griechisch-platonischen Tradition aussendet, in der die abendländische Wahrheit unter „der Instanz des Blicks und der Metapher des Lichts überwacht wird“<sup>500</sup>. Unter dieser *Überwachung* des Lichts entfaltet sich die Struktur der Entgegensetzung von Subjekt-Objekt sowie „Innen-Außen“. Aus der Perspektive Derridas ist Heideggers Ontologie selbst aber eben auch in eine solche Art der Lichtmetaphysik eingebettet. Derrida konstatiert, dass Heideggers Destruktion der abendländischen Metaphysik tatsächlich nicht erfolgreich sei, die transzendente Sonne zu überwinden, sondern er akzeptiere diese unvermeidlich, weil das heideggersche Sein (*ἀλήθεια*) auch vom Gleichnis des Lichts beeinflusst wird und sein Übergang von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit strukturell zur Art „Innen-Außen“ gehört.<sup>501</sup> Derrida stellt deshalb das Denk-Modell der „*différance*“ auf, die „die »Differenzen« hervorbringende »Spielbewegung« ist, welche[r] aber nicht als »Ursprung« (und damit metaphysisch) aufgefaßt werden darf.“<sup>502</sup> Dieses weder als ein Begriff noch als Grund aufgefaßte „Spiel“ bezeichnet Derrida als das Irreduzibelste und kann dadurch einerseits dem totalisierenden oder monistischen Trend des Seinsdenkens ausweichen, andererseits

---

<sup>499</sup> Vgl. Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*, S. 130.

<sup>500</sup> A. a. o., S. 136.

<sup>501</sup> Vgl. A. a. o., S. 136 f.

<sup>502</sup> Die Anmerkung von M-L. S. 340. Vgl. auch in Jacques Derrida, *Die différance*: ausgewählte Texte. [Hrsg.] Peter Engelmann, Stuttgart: Reclam, 2004., S. 120 f.

die Aktivität der dialektischen Bewegung der Differenzen erhalten. Aber dieses Irreduzibelste von Derrida hat nicht wirklich die Auffassung des Seins überwunden. Bei einer derartigen Bestimmung der *différance* Derridas „[steht] Heideggers Seinsdenken im Hintergrund“<sup>503</sup>, denn die *différance*, die als „strategisch am besten geeignet“ gilt, ist als „das Irreduzibelste unserer ‚Epoche‘ zu denken“<sup>504</sup>. Dieser *allerletzte* Spielraum ist nichts anderes als die Paraphrase des heideggerschen *Seins*, welches in der hermeneutischen Phänomenologie von Anfang an als die *methodikbezogene* Erschlossenheit, nämlich als *Wie*, definiert wird. Außerdem übersieht Derridas Kritik den Doppelsinn der Seinsfrage Heideggers und missversteht den Unterschied vom Sein und Seiendem.

Das Sein ist zunächst nicht als irgendein konkretes Seiendes nachzuvollziehen, sondern entweder als die Weise der Erschlossenheit des Seienden oder als *reine* Erschlossenheit selbst im Sinne der Unverborgenheit zu verstehen. „Die Verborgenheit versagt der *ἀλήθεια* das Entbergen und läßt sie noch nicht als *στέρησις* (Beraubung) zu, sondern bewahrt ihr das Eigenste als Eigentum.“<sup>505</sup> Da der Sinn von Sein und Wahrheit von Heideggers *zweifacher Verbergung* ausgehend nachzuvollziehen ist, ergibt sich daraus ein „Unterschied“ zwischen (ursprünglichster) *ἀλήθεια* und bestimmter *ἀλήθεια*, d. h., sobald das Sein (oder Seyn) auf gewisse Weise sich selbst entdeckt, dann verbirgt es sich zugleich in sich. Im Vergleich zur bestimmten *ἀλήθεια*, die bei Platon unter das Joch der *ιδέα* fällt und im Wahrnehmen des Sehens zu verstehen ist, hat *ἀλήθεια selbst* den ursprünglichen Sinn der Unverborgenheit, die als ursprünglichste Wahrheit in der Kunst im „*Widerspiel*“ zwischen Lichtung und Verbergung geschieht. Außerdem ist die Destruktion der abendländischen Metaphysik Heideggers weniger darauf aus, die Metaphysik zu beseitigen. Seine Rede von der „Überwindung der Metaphysik“ bezwecke „weder auf eine Herabsetzung noch gar auf eine Beseitigung der Metaphysik [abzuzielen]“<sup>506</sup>, sondern vielmehr ihre Überlieferung zu hinterfragen und „aufzulockern“, dann ihre echte ursprüngliche Grundlage (Ursprung) zu enthüllen.

---

<sup>503</sup> Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche-Interpretationen. III.* S. 341.

<sup>504</sup> *Die différance*, S. 33.

<sup>505</sup> Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit.* S. 193.

<sup>506</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche.* Bd. 2. S. 370.

Das Wesen der Metaphysik beruht darin, daß sie die Geschichte des Geheimnisses des Ver[s]prechens des Seins selbst ist.<sup>507</sup>

Obwohl dieses heideggersche Sein auch den transzendentalen Sinn hat, gibt sich das ursprüngliche „Seyn“ als phänomenologisch-ontologisches Apriori die *öffnende Möglichkeit*, die nicht nur in eine Richtung des Ereignisses der Wahrheit *entbergend schickt*, sondern auch die Herrschaft des Theorismus der Wahrheit vermeiden kann, da die heideggersche Verwindung der Metaphysik und seine Wendung zur Kunst nichts anderes bezwecken, als die Herrschaft des herausfordernden Vorstellungsdenkens aufzulockern und die Möglichkeit der Kunst-Wahrheit (erschlossenen Wahrheit) erblicken zu lassen. Diese Spur des Denkens entfaltet sich in seiner Behandlung der Frage nach der Kunst, d. i., dass das Wesen der Kunst „das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden“ ist und „Schönheit eine Weise ist, wie Wahrheit als Unverborgenheit west“<sup>508</sup>. Das heißt, die Wahrheit im Kunstwerk und die Stiftung der Entscheidung des *Daseins* gehören zugleich im *Geschehen* (Ereignis) der eigentlichen Geschichte der Wahrheit zusammen. Aus diesem Verhältnis von Kunst und Wahrheit lässt sich das ursprüngliche „Seyn“ und dessen Ereignis sichtbar machen. Und das erstmalige Geschehnis der Wahrheit des abendländischen Denkens lichtete sich bei Plato als *Eidos*. Von da an übernahm die abendländische Metaphysik die Geschicke. Diese Auffassung der Zusammengehörigkeit von Kunst und Wahrheit erhält die öffnende Möglichkeit und die immanente Aktivität des Seinsdenkens, dessen Sinn durch die unterschiedlichen „differenzierenden“ Bereiche, wie zum Beispiel Kunst, Dinghaftigkeit, Technik und Wahrheit, offengelegt werden kann.

---

<sup>507</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2. A. a. O., S. 370.

<sup>508</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 43.

## 8. τέχνη im Ereigniszusammenhang der bodenständigen ἀλήθεια

### 8.1. Der poetische Ansatz: Das Her-vor-bringen der Bodenständigkeit

#### 8.1.1. Phänomenologisch-seinsgeschichtliche Reduktion

Das Wesen der modernen Technik gestaltet sich in der langen Entwicklung der Geschichte des Vorstellungsdenkens und bildet das Ge-Stell heraus, das aber nicht vom menschlichen Tun beeinflusst und bestimmt wird, sondern umgekehrt den Menschen in das System als das Bestellbare stellt. Wo sich dieses „unpersönliche“ Ge-Stell als Gefahr ereignet, wächst zugleich auch das Rettende, nach Heidegger die „Hoffnung“<sup>509</sup>. Solch eine Art Geschehen ist aber so etwas wie „causa sui“, d. h., es wird nicht aus anderen Ursachen heraus wirksam, sondern geschieht in sich selbst. Mit solch einer Beschreibung des in sich geschehenden Ereignisses der *Selbstkehr* gibt Heidegger uns einen Hinweis auf das mögliche leitende Geschehen, das zwar eventuell immanent im Menschen vorkommt, aber nicht vom menschlichen Bewusstsein geleitet wird. Dieses Geschehen passiert in der Situation des Verhältnisses des In-der-Welt-seins, in dem sich der Mensch mit anderem Seienden zunächst und zumeist *umweltlich besorgt* befindet, und das sich dann zum tiefgreifenden *existenzial-zeitlichen* Kontext zwischen Natur, Mensch, Göttlichem und Geschichte erweitert.

Von einem solchen, sich in den vielfältigen Bezügen aufhaltenden Zustand ausgehend kommt Heidegger zur Frage nach der modernen Technik in der Neuzeit, die sich in der abendländischen Metaphysikgeschichte entwickelt und ihre Wurzel im Ursprung des Vorstellungsdenkens hat. Mit dieser Auffassung des phänomenologischen Radikalismus definiert Heidegger das Wesen der modernen Technik als das „Weltbild“, indem er den Begriff der Technik „auf seine griechischen Wurzeln zurückgeführt und im Zusammenhang damit das Phänomen der Technik in einem fundamentalgeschichtlichen Gesamtrahmen interpretiert hat“<sup>510</sup>. In diesem Sinn wird das Wesen der Technik als das

---

<sup>509</sup> Martin Heidegger, „Die Kehre“ (1949). In: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994. S. 72.

<sup>510</sup> Vgl. Franco Volpi, „Heideggers Fundamentalverständnis der Technik“. In: *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. [Hrsg.] Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. S. 69. Franco Volpi hat eine Anmerkung über das Verhältnis des Phänomens der Technik und Heideggers philosophische Radikalität in den zwei

Ende des abendländischen Geschichtsgeschehens im Rahmen eines bestimmten Seins (Metaphysik) erkannt. Heideggers Überlegungen zur Thematik von Technik beziehen sich auf „[den] kehrigen Bezug des Seyns zu dem ihm ereigneten Da-sein“<sup>511</sup>, und zwar auf die Natur des Seins selbst, das „Ereignis“, in dem „die Frage nach dem *seynsgeschichtlichen* Wesen der modernen Technik ihren ‚Ort‘ im ›Anklang‹ [hat]“<sup>512</sup>.

Trotzdem benötigt diese „Verwindung“ des Technikproblems schließlich die Teilnahme des Daseins (Mensch), und zwar dessen künstlerisch-dichterisches Verhalten, nämlich *τέχνη*. Sofern *τέχνη* gleichzeitig das Verhalten des Künstlers und die Überwindung dessen ist, was den Nihilismus als Seinsverlassenheit verursacht, kann man sie ein künstlerisch-dichterisches *Vermögen* nennen. Diese Frage nach der Kunst, die gegen den Nihilismus kämpft, findet man auch in einigen diesbezüglichen Kontexten im Denken Nietzsches:

Die Kunst als einzig überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens, als das Antichristliche, Antibuddhistische, Antinihilistische *par excellence*.<sup>513</sup>

Nietzsche spricht in seinem frühen Buch »Die Geburt der Tragödie« von der Macht der Kunst und hat die dionysischen Dichter von Platos Staat rehabilitiert. Er findet, *Eidos* sei wie eine Fratze, „um der Menschheit sich mit ewigen Forderungen in das Herz einzuschreiben“<sup>514</sup>. Die Fratze als solche ist für Nietzsche nichts anderes als die dogmatische Philosophie, ob in Form der Vedanta-Lehre oder des Platonismus. Im Gegensatz dazu ist die wirklich wahre Sache nur das lebendige Leben, der Wille zur Macht, dessen am leichtesten zu durchschauende Gestalt die Kunst darstellt. Dieses nietzscheanische Denken, welches die Kunst als den Willen zur Macht sieht und als Kampf gegen Platonismus und Nihilismus gilt, nahm Heidegger grundlegend auf, führte

---

Gesamtdarstellungen zum Problem: J. Loscerbo, *Being and Technology. A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*, Phaenomenologica Bd. 82, The Hague/Boston/London 1981, und G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg/München 1986.

<sup>511</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 1936-1938* (GA 65), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. S. 7.

<sup>512</sup> Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, „Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont“. In: *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. [Hrsg.] Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. S. 26.

<sup>513</sup> Friedrich Nietzsche, *Nietzsche's Werke*. Zweite Abteilung. Band XVI. Leipzig: Alfred Kröner. 1922. n. 853., S. 272.

<sup>514</sup> Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. München: Goldmann, 1999. S. 7.

es tiefgründig weiter und vollendete es schließlich *phänomenologisch*, um die kritische Besinnung auf die moderne Technik durchzusetzen. Heidegger beschäftigt sich zum Thema Kunst sowohl mit dem jungen Nietzsche, um „eine geschichtliche Größe in einer von Mythen umstellten Welt“ zu suchen, als auch mit dem späten Dionysos Nietzsches, der als Gegenposition zur „weltverneinende[n] christliche[n] Eschatologie“ betrachtet wird, als Analogie der Überwindung der modernen Technik.<sup>515</sup> Doch in dieser Nietzsche-Rezeption Heideggers fungiert Nietzsches Wille zur Macht als Kunst nur als Übergang zur *eigentlichen Wahrheit*, bei der seine Umkehrung des Platonismus nicht die Denkstruktur Platons überwindet, sondern sie umgekehrt vollendet. Für Nietzsche ist Platon ein Gegner in der Philosophie, aber für Heidegger ist Platons Philosophie der Anfang der abendländischen Metaphysik. Daher ist Heideggers Kritik der Vorstellung und des technischen Weltbilds vielmehr die Enthüllung des „Ursprungs“ der abendländischen Wahrheitsgeschichte. Im Fragehorizont der geschichtlichen Wahrheit des „Seyns“ gehören die Kunst und die Technik insofern zusammen, dass die Kunst, die als „eine ausgezeichnete Bahn der Wesung“<sup>516</sup> der Seinswahrheit gedacht wird, als die Enthüllung des gegenwärtigen Vorstellungsdenkens fungiert, das gerade unter „[der] instrumental-anthropologische[n] Selbstbestimmung der Technik“<sup>517</sup> verstanden wird.

In der Kritik der Technikvorstellung hat Heidegger das Problem der modernen Technik mit der Frage nach dem *Wollen* in Zusammenhang gebracht, um am abendländischen Vorstellungsdenken Kritik zu üben. Nicht mehr das subjektive Leben als Wollen, sondern das entschlossene Dasein als *das noch Wollendere* im „umweltlichen“ *gemeinschaftlichen* Sinne nimmt Heidegger als eigentlich ursprüngliches Fundament. Außerdem versucht er nicht mit physiologischem Rauschen, sondern mit der „*daseinsmäßigen noch wollenderen*“ *τέχνη*, den Willen des Herausforderns der modernen Technologie, die als das Ge-Stell der *Bodenlosigkeit* gilt, zu „verwinden“, insofern sich die *Bodenlosigkeit* als die phänomenologische Umdeutung des *Nihilismus* Nietzsches darstellt. Deswegen ist *τέχνη*, deren *kämpferisches Zurückkehren* Heidegger als noch

---

<sup>515</sup> Vgl. Otto Pöggeler, „Wächst das Rettende auch? Heideggers letzte Wege“. In: *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. [Hrsg.] Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. S. 8 ff.

<sup>516</sup> F.-W. v. Herrmann: *Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont*. S. 27 f.

<sup>517</sup> A. a. O., S. 29.

Wollender, Entschlossenheit, Überwinden, Stiften als Anfangen, usw. charakterisiert, zwar aus innerem Sinn des Willens zur Macht Nietzsches geschöpft, aber eine solche Kehre bemüht sich – durch die Enthüllung des Wesens des Vorstellungsdenkens in der metaphysischen Geschichte – den eigentlichen Sinn von Sein zu erleuchten und der modernen Technik zugrunde zu legen.

### 8.1.2. Von *τέχνη* als künstlerisch-dichterischem Hervorbringen

Der Erklärung der *Historischen Philosophie* zufolge hat das Wort *τέχνη* aus der Aristotelischen Theorie zwei Grundbedeutungen. *τέχνη* bedeutet einerseits eine Art „Wissensform“ durch Erfahrung, insofern dieses Wissen durch die Beobachtung und Imitation der veränderlichen Natur eine Entstehungsursache des Werdens sein kann, und andererseits einen künstlichen und natürlichen Entstehungsprozess. Die erste Bedeutung der *τέχνη* bezieht sich auf die veränderliche Natur und auf die unveränderlichen Prinzipien „nur zweit-, drittgradig oder noch indirekter“, gegenüber der direkten Beobachtung und Nachahmung der unveränderlichen Prinzipien, nämlich wissenschaftlicher Philosophie.<sup>518</sup> Da *τέχνη* als ein menschliches Spezifikum herausgestellt wird, spricht Aristoteles von der *empeiria* (Erfahrung), die auf Erinnerung beruht, und nennt es ein allgemeines Wissen, die systematische Ursachenkenntnis.<sup>519</sup> Infolgedessen unterscheidet Aristoteles bei der Ausübung der *τέχνη* zwischen einfachem Arbeiter, leitendem Handwerker und bloßer Kenntnis.<sup>520</sup> Dieses Entstehen durch den Wissenscharakter der *τέχνη* liegt gerade im *Herstellen* im weitesten Sinne, und zwar im *Hervorbringen* als Zustandekommen einer Form (*Eidos*) in der Seele. Dass das *Eidos*

---

<sup>518</sup> *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. S. 569.

<sup>519</sup> Vgl. Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik: griech. - dt.. 2. Bücher I–VI. Metaphysica*. [Übers.] Herrmann Bonitz; [Hrsg.] mit Einl. u. Kommentar von Horst Seidl, Hamburg: Meiner, 1978. 981a3-981b8. „... Die Ursache davon ist, daß die Erfahrung Erkenntnis des Einzelnen ist, die Kunst des Allgemeinen, die Handlungen und Entstehungen aber auf das Einzelne gehen“, „Dennoch aber glauben wir, daß Wissen und Verstehen mehr der Kunst zukomme als der Erfahrung und halten die Künstler für weiser als die Erfahrenen, da Weisheit einem jeden mehr nach dem Maßstabe des Wissens zuzuschreiben sei. Und dies deshalb, weil die einen die Ursache kennen, die anderen nicht.“ und „Deshalb stehen auch die leitenden Künstler in jedem einzelnen Gebiete bei uns in höherer Achtung, und wir meinen, daß sie mehr wissen und weiser sind als die Handwerker, weil sie die Ursachen dessen, was hervorgebracht wird, wissen, ...“ (Übersetzung von Herrmann Bonitz)

<sup>520</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik. Politica* <dt.>. [Hrsg.] Eckart Schütrumpf, Hamburg: Meiner, 2012. 1282a3-5.

vorher im kunstfertigen Verhalten schon gesehen wird, lässt das Material in seinem Aussehen anwesend sein. Den Prozess des *Hervorbringens*, in dem das *Eidos* auf das Material übertragen wird, bezeichnet Aristoteles als das Wesen der *τέχνη*. Zum Beispiel, wenn der Arzt bei den Patienten die Gesundheit *hervorbringt*, heißt dies Heilung. Auch der Handwerker stellt eine Kugel her, indem er das *Eidos* der Kugel auf das Material überträgt.

Aus der oben zitierten Erklärung ergibt sich die Frage, welche Rolle das Wort *τέχνη* in der aristotelischen Theorie im Rahmen der hermeneutisch-phänomenologischen Aristoteles-Rezeption Heideggers spielt. Wenn man gleichzeitig an „die Sorge“ Heideggers denkt, z. B. im Kontext der Problemstellungen Technologie, Kunstwerk und politisches Ereignis, dann kann *τέχνη* in seiner eigenen Interpretation ihren *existenzial-ontologischen* Sinn veranschaulichen. In »Die Technik und die Kehre« Heideggers gilt die moderne Technik als ein Wille und ein Befehl des *Herausforderns*, das zuvor das Seiende als das Bestellbare vorstellt, bei dem *τέχνη* einerseits als ein zurückkehrendes Verhalten und als ein heimkehrender Durchbruch zur Ursprünglichkeit fungiert, um uns die Gefahr des Ge-Stells zu zeigen.<sup>521</sup> Außerdem hat *τέχνη* andererseits die Bedeutung „*poiésis*“, bei der es im griechischen Denken entweder um die handwerkliche und dichterische Hervorbringung (Platon) oder um die kunstmäßig-vernunftmäßige Herstellung (Aristoteles) geht<sup>522</sup>, d. h., für die moderne Technik als Erscheinung des Nihilismus im nietzscheanischen Sinn kann das Ge-Stell in oder über dieser Gefahrensituation den Durchbruch bringen. Ein solcher Durchbruch, betont Heidegger, stellt aber keine Bewältigung oder Beseitigung der modernen Technologie dar, sondern zielt vielmehr darauf ab, schrittweise ihr eigentliches Wesen zu enthüllen, auf deren ursprünglichen Sinn von Sein zurückzugreifen und auf das mögliche Geschehen der

---

<sup>521</sup> Vgl. Martin Heidegger: „Die Kehre“ (1949). In: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994. S. 71 ff.

<sup>522</sup> Dieses von Heidegger als Hervorbringen charakterisierte Poietische ist die Wiederholung des griechischen Begriffs „*Poiesis*“, was „alles, was zur Ursache für etwas wird, vom Nichtsein ins Sein Überzugehen“ meint (Platon, *Soph.* 265 b 8-10). Bei Platon kann die handwerkliche *Poiesis* die göttliche Idee in Material anfertigen. In Vergleich dazu ist die künstlerische *Poiesis* die Abbildung von Abbildern, und zwar eine Nachahmung. (*Respublica.* 597 a 3.) Bei Aristoteles wird *Poiesis* genauer als die *Techne* bestimmt (Aristoteles, *Eth. Nic.* 1140 a 1-5.). Hier übernimmt Heidegger diesen Begriff und modifiziert ihn im Rahmen seiner Besinnung auf die Technikauslegung, und zwar *Poiesis* stellt das hervorbringende Herstellen im Sinn des Seinsereignisses dar.

rettenden Selbstkehre zu warten. Darum gibt Heidegger uns in »Der Ursprung des Kunstwerkes« einen Hinweis auf einige menschliche Mitwirkungen, wie das *Sich-ins-Werk-setzen* der Wahrheit, die staatsgründende Tat, das wesentliche Opfer und das Fragen des Denkens usw.<sup>523</sup> Das alles nennt er eine Entscheidung des *noch Wollenderen* des Daseins. In diesem Zusammenhang versteht sich *τέχνη* „als eine Weise des *ἀληθεύειν*“<sup>524</sup>.

Doch dieses poetische Teilnehmen ist weniger auf eine Kategorie des Erlebnisses der Ästhetik beschränkt, sondern wird in einer Art Durchbruch durch den Anschein der Technikvorstellung wirksam. Nämlich in der *Verwindung* der Metaphysik, bei der sich das sterbliche und dichterische Dasein als das *wagende Wollende* im „Spiel“ des ursprünglichen Verhältnisses mit dem Sein des Seienden entwirft und sich damit in die Kehre der Gefahr des Ge-Stells fügt. Das ist Heidegger zufolge sowohl die Reduktion als auch der Ansatz des metaphysischen Vorstellungsdenkens im Horizont der phänomenologischen Seinsgeschichte, insofern die Kunst „nicht mehr Werk im Sinne von Heideggers Kunstwerkaufsatz“ bedeutet, sondern vielmehr zur Auseinandersetzung „mit den Wissenschaften und Techniken“ in einer ›Weltzivilisation‹ mit „Kybernetik“ gehört.<sup>525</sup> Das Ziel der heideggerschen Wendung zur Kunst ist das Zurückführen auf den Ansatz der *ἀλήθεια*, die als das Ereignis der eigentlichen und fundamentalen Wahrheit gilt. Diese künstlerisch-wahrhafte *ἀλήθεια* ist deshalb weniger das ästhetische, sondern vielmehr das *seinsgeschichtliche* Ereignis. Die Kunst wird in diesem Sinne von Heidegger als das „Entbergen“ bezeichnet, das „die Wahrheit in den Glanz des Scheinenden hervorbringt.“<sup>526</sup> Dieses Hervorbringen gehört zum Wesenscharakter der *τέχνη*, die zur Schaffung des Wahren in das Schöne wird. In der Auseinandersetzung mit der Ästhetik Nietzsches verbindet Heidegger die Eigenschaft der *τέχνη* mit dem Phänomen des Künstlers.

Heidegger spricht insofern vom ursprünglichen, *bodenständigen* Konzept „*τέχνη*“, bei dem es im Wesentlichen nicht nur um das Schaffen der Künstler, sondern auch um das

---

<sup>523</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 50.

<sup>524</sup> F.-W. v. Herrmann: *Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont*. S. 30.

<sup>525</sup> Otto Pöggeler: *Wächst das Rettende auch?* S. 11 f.

<sup>526</sup> Martin Heidegger: *Die Frage nach der Technik* (GA 7). S. 35.

Hervorbringen in Anwesenheit, z. B. in *Eidos*, geht. Heidegger argumentiert, dass mit *τέχνη* in griechischer Bedeutung nicht das Herstellen, sondern das *Hervorbringen* gemeint ist. Nicht irgendein Zeug wird produziert, sondern das Seiende in die Unverborgenheit gebracht, d. h., *τέχνη* ist im wirklichen griechischen Denken ein ursprüngliches „Wissen“ und ein „Gesehenhaben“, welches das Seiende als solches aus der Verbergung heraus und in das *Eidos* bringt.<sup>527</sup> Dieses von Nietzsche genannte am leichtesten durchsichtige und am unmittelbarsten zugängliche Phänomen wird von Heidegger auch das *Künstlersein mit seinem Hervorbringen-können* (*τέχνη*) genannt. Durch dieses Vermögen lässt sich „etwas, das noch nicht ist, ins Sein setzen.“<sup>528</sup> Im Vergleich zur modernen Technik ist *τέχνη* eine ursprüngliche Technik, die sich nicht nur auf das handwerkliche Tun und Können, sondern auch auf die schönen Künste sowie die hohe Kunst bezieht, und bedeutet vielmehr „*Her-vor-bringen*“, etwas *Poietisches*.<sup>529</sup>

Deshalb kennzeichnet der Begriff *Her-vor-bringen* das Wesen des Künstlers. Das ist ein Vermögen, das etwas auf die poietische Weise ins Sein setzt. Dieses poietische Vermögen gehört somit nicht nur zur wesenhaften Entfaltungsweise des *Lebens*, das an und für sich ist und durch In-der-Welt-sein existiert, sondern steht auch als „*Her-vor-bringen* in einem ausgezeichneten *ek-sistenzialen* Bezug zur Unverborgenheit des Seins“<sup>530</sup>. In diesem Zusammenhang fungiert *τέχνη* als *Hervorbringen* des ersten Geschehens des *Eidos* bei Platon, im Wesentlichen nur erreichbar in Bezug auf die Entschlossenheit der „Sterblichen“, d. h., dieses ursprüngliche Wissen ist weder Aktion des subjektiven Denkens noch Erlebnis der höchsten Idee, sondern vielmehr „die Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins“<sup>531</sup>. Wenn seit Platon der Prozess des Suchens nach dem Licht – bei dem sich der Gefangene aus der Höhle befreit und schließlich wieder zur Höhle zurückkehrt – zur abendländischen Weise des „Sehens“ gehört, dann soll sich dieser Gefangene aus Heideggers Sicht im Vorgang der Bildung vom Sehen des Lichts im Ganzen befinden,

---

<sup>527</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 47-48.

<sup>528</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1. S. 82.

<sup>529</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Die Frage nach der Technik* (GA 7). S. 14.

<sup>530</sup> Vgl. F.-W. v. Herrmann: *Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont*. S. 40 f.

<sup>531</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 55.

ohne sich nur in die Richtigkeit der Erkenntnis über *Eidos* zu verirren und ihren Ursprung zu vergessen. Idee ist in diesem Sinn weder für einen reinen Begriff noch für ein abstraktes Konzept von Bedeutung, sondern „reines Bild“, das in der heideggerschen Auslegung eine Art der *hervorbringenden Vorstellung* „im hinnehmenden Sich-regel-lassen“<sup>532</sup> ist.

## 8.2. *Her-vor-bringen* des *Eidos* als Spiel der Bildung der Unverborgenheit

### 8.2.1. *τέχνη* als Bildung der *ἀλήθεια*

*τέχνη* ist das *Her-vor-bringen*, welches das Seiende in die Unverborgenheit bringt und daher weniger eine Art des werkzeugbezogenen Herstellens. Die *τέχνη* stellt vielmehr eine Weise des Wissens der *ἀλήθεια* dar. So heißt es bei Heidegger:

Die *τέχνη* ist als griechisch erfahrenes Wissen insofern ein Hervorbringen des Seienden, als es das Anwesende als ein solches *aus* der Verborgenheit *her* eigens *in* die Unverborgenheit seines Aussehens *vor* bringt; [...].<sup>533</sup>

Anhand dieser Erklärung ist es insofern unmissverständlich so zu begreifen, dass *τέχνη* ein wesentliches Verhältnis mit dem „Aussehen“ hat. Für Heidegger ist die eigentliche Bedeutung der *τέχνη* das „Gesehen-haben“ des Seienden durch dessen Aussehen, insofern das *Sein* des Seienden in der griechischen Antike erstmals in das *Eidos* gesetzt wird. So ein Ereignis des *Eidos*<sup>534</sup> gehört zum ersten *Hervorkommen* der *erschlossenen Wahrheit* (*ἀλήθεια*) in der abendländischen Metaphysik. Und die Schönheit kommt als das Erscheinen dieser Wahrheit vor. Die *Kunstwahrheit* als solche entsteht durch *τέχνη*,

---

<sup>532</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 154.

<sup>533</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 47.

<sup>534</sup> Im *Euthyphron*-Dialog erwähnt Platon zum ersten Mal zugleich *ιδέα* und *εἶδος*: „Du erinnerst dich doch, dass ich dir nicht dieses aufgab, mich einerlei oder zweierlei von dem vielen Frommen zu lehren, sondern jenen Begriff selbst (*αὐτό τό εἶδος*), durch welchen alles Fromme fromm ist. Denn du gabst ja zu, einer gewissen Gestalt (*ποῦ μὲν ἰδέα*) wegen, die es habe, sei alles Ruchlose ruchlos und das Fromme fromm.“ (6d9-e1) (in der Übersetzung von O. Apelt) Vgl. Plato, *Sämtliche Dialoge*. 1. Vorwort und Einleitung zur Gesamtausgabe, Protagoras, Laches und Euthyphron, Apologie und Kriton, Gorgias. [Übers.] Apelt, Otto, Hamburg: Meiner, 2004. Heidegger übersetzt *ιδέα* und *εἶδος* gleichermaßen als „Aussehen“. Idee stellt in gewisser Weise das selbe wie *Eidos* dar, das Aussehen des Seienden besagt. Mit dieser Übersetzung vertritt Heidegger einen phänomenologischen Standpunkt, dass die platonische Idee ursprünglich nicht den abstrakten Begriff im neuzeitlichen Sinn, sondern das *apriorische* anwesende „Aussehen“ des Seienden bedeutet.

indem *ἀλήθεια* nicht nur durch das Aussehen bestimmt ist, sondern sich auch im Vorgang der Bildung entfaltet, die in der Entwicklung der metaphysischen Geschichte zum Charakter der Richtigkeit des Erkennens führt. Dieser Ereigniszusammenhang des *Eidos* und dessen Bildungsverfahren können mit dem synthetischen Wesenscharakter der Einbildungskraft in Verbindung gesetzt werden.

Man kann dies zunächst mit den kritischen Anmerkungen Aristoteles' zu Platons *Eidos* vergleichen: Wie *Eidos* als abstrakte Sache von den sinnlichen Dingen getrennt sein, im transzendentalen ewigen Bereich existieren und zugleich mit den Letzten gleichnamig sein könne (*Metaphysik*, A, 9. 990a23-990b9.)<sup>535</sup>. *Eidos* sei problematisch zu beweisen, zumindest keine hauptsächlich leitende Ursache, sondern eine von vier Ursachen. *Eidos* hat für Aristoteles nur die Bedeutung der Form, die zusammen mit dem Material in den konkreten Dingen gefügt wird, denn „es ergibt sich ja daraus, daß nicht die Zweiheit das Erste ist, sondern die Zahl, und das Relative früher ist als das An-sich, [...]“<sup>536</sup>. In diesem Kontext würde Heideggers Überlegung eine Mittelstellung zwischen Platon und Aristoteles einnehmen, denn *Eidos* ist für Heidegger auf die Anwesenheit des Seienden bezogen, indem dessen „Aussehen“ hervorgehoben wird. Daraus folgend gehört *Eidos* als apriorische Sache zwar zum transzendentalen Bereich (Platon), aber es wirkt immer im Seienden (Aristoteles). *Eidos* gilt als das Sein des Seienden, insofern das Sein aus phänomenologisch-ontologischer Perspektive als Entfaltungsweise der Unverborgenheit (Ereignis) gilt. In diesem Zusammenhang versteht Heidegger die Scheinbarkeit des *Eidos* als „die Anwesenheit des Beständigen ins Unverborgene“<sup>537</sup>. *Eidos* bedeutet in dieser Interpretation zunächst noch nicht abstrakte Begriffe im neuzeitlichen Sinne, sondern das anwesende „Aussehen“, durch das das Seiende anwesend ist und gesehen wird.<sup>538</sup> Aus dieser Perspektive ist Platons Lehre des *Eidos* zunächst auch nicht die des Neuplatonismus

---

<sup>535</sup> Vgl. Aristoteles, *Aristote Metaphysik: griech. - dt.. 2. Bücher I—VI. Metaphysica*. [Über.] Herrmann Bonitz; [Hrsg.] mit Einl. u. Kommentar von Horst Seidl, Hamburg: Meiner, 1978.

<sup>536</sup> Vgl. A. a. O. 990b10-25.

<sup>537</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2. S. 217.

<sup>538</sup> Im Horizont der hermeneutischen Phänomenologie bringt Heidegger das Denken der Idee in der Grundfrage der Metaphysik, und zwar der Seinsgeschichte im Fall, dass „die Lichtung des Seins entweder nur als den Herblick des Anwesenden im »Aussehen« (*ιδέα*), oder kritisch als das Gesichtete der Hin-Sicht des kategorialen Vorstellens seitens der Subjektivität“ gekannt wird.“ Vgl. Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“ (1946). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 331.

im *ontischen* Sinn, in dem die Ideen Gedanken Gottes sind, wo beispielsweise in der *Parmenides-Rezeption* Plotins „der Geist als Gesamtheit aller Ideen [ist], die einzelne Idee aber der Geist als einzelnes [ist]“<sup>539</sup>. Sondern *Eidos* bedeutet die „Weise des Anwesenden“, in der das Seiende durch dessen Aussehen zutage tritt und damit sichtbar und vernehmbar wird. Doch dieser Determinismus der Sichtbarkeit ist nicht durch ein Sinnesorgan wahrzunehmen, sondern vielmehr durch „reines Schema“ *vorgängig hinzunehmen*, das im Sinn der transzendentalen Philosophie Kants aus der transzendentalen Einbildungskraft entspringt. Denn diese Sichtbarkeit der *idéa* ist das Gleichnis des Erkennens und der Wahrheit. Das heißt, es geschieht zunächst und zumeist vorher im Kopf schon eine reine Synthesis der strukturalen Einheit, nämlich die Idee als *das reine Bild*, die mit dem im Vorhinein ständig einigenden Bildcharakter das Mannigfaltige behandelt.

Ausgehend vom Blick auf die Abschattung der Idee (*Eidos*) bis zum Sehen dieser selbst zeigen sich die im *Höhlengleichnis* übergehenden Vorgänge der „Bildung“, in der sich mit der Eingewöhnung des Auges von Dunkel an Helle die maßgebende Wendung der Menschheit vollzieht. Hier gibt Heidegger uns ein interessantes Argument: Solch eine Bildung ist eine der Umwendung von beschränkter *ἀλήθεια* (Schatten der Gerätschaften), von *ἀληθέστερα* (Abnahme der Fesseln durch Feuerschein) bis *τὰ ἀληθέστατα* (ins Freie der Idee). Durch diese drei Stufen der Erhellung der *ἀλήθεια* ereignet sich der Vorgang der „Bildung“, in der sich die Hinwendung des Kämpfens für Unverborgenheit erschließt.<sup>540</sup>

Also handelt das »Höhlengleichnis« doch nicht eigens von der *ἀλήθεια*? [...] Dieses »Gleichnis« enthält Platons »Lehre« von der Wahrheit. Denn es gründet sich auf den ungesagten Vorgang des Herrwerdens der *idéa* über die *ἀλήθεια*.<sup>541</sup>

Heideggers Meinung nach ist dieser Vorgang der Bildung der *ἀλήθεια* im »Höhlengleichnis« tatsächlich eine Art Vorgang des *Herrwerdens*, indem *ἀλήθεια*

---

<sup>539</sup> *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 4, 55-134). A. a. O., S. 63.

<sup>540</sup> Vgl. Martin Heidegger, „Platons Lehre von der Wahrheit“ (1931/32, 1940). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 219 ff.

<sup>541</sup> A. a. O., S. 230.

schrittweise durch *ἰδέα* bestimmt wird, d. h., seit Platon wird die ursprüngliche Wahrheit, *ἀλήθεια*, erstmals unter dem „Joch“ des *Eidos* begriffen, nämlich das Unverborgene muss nur durch die *Sichtsamkeit* der Idee (Aussehen) zugänglich sein.<sup>542</sup> Das führt zu einer maßgeblichen Wandlung, in der sich die *ἰδέα*, die anfänglich nur als ein Vordergrund der *ἀλήθεια* gilt, zum wirklichen Grund wendet, der umgekehrt *ἀλήθεια* ermöglicht.

Der platonische Vorgang der Bildung der *ἀλήθεια* – vom Schatten bis zur Sonne – ist deshalb ein Vorgang des Herstellens im weitesten Sinn, nämlich des *Hervorbringens* (*τέχνη*), das zum Erreichen der Klarheit und Richtigkeit des Blickens auf die *ἀλήθεια* führt. So heißt es bei Heidegger:

Was soll die Idee des Guten mit dem Herstellen zu tun haben? Ohne darauf näher einzugehen, geben wir nur den Hinweis, daß die *ἰδέα ἀγαθόν* nichts anderes ist als der *δημιουργός*, der Hersteller schlechthin. Das läßt bereits sehen, wie die *ἰδέα ἀγαθόν* mit dem *τέχνη, ποιεῖν, ποῶζεις* im weitesten Sinne zusammenhängt.<sup>543</sup>

Dieses Verhalten als *τέχνη* entwickelt sich bis zum Zeitalter der Technik als Grundzug, „der als epochaler Bestimmungsgrund im Wesen der modernen Technik auftritt [...]“<sup>544</sup> und hat einen maßgeblichen Einfluss auf die Richtigkeit des Sehens in der abendländischen Metaphysikgeschichte. Platons »Gleichnis« der „Bildung“ im Ganzen kann einen inneren möglichen fundamentalen Horizont für die neuzeitliche Wahrheit der *Übereinstimmung* liefern und unterstützen. Die sogenannte Wahrheit der Übereinstimmung besteht in der Art und Weise, wie die Beziehung zwischen der Aussage und dem Ding obwaltet und dann die Richtigkeit erreicht. Diese Richtigkeit der Übereinstimmung ist abhängig vom vorgängigen Setzen des Vor-stellens und des Vor-gestellten, d. h., die Struktur des *Entgegenstehenlassens* bildet sich im Vorhinein schon als transzendentaler „synthetischer Horizont“. In der Interpretation von Heideggers Kantbuch kann man ausdrücklich festhalten, dass der Aspekt der Einstimmung zwischen reiner Anschauung und reinem Begriff zuvor schon auf die Art und Weise des

---

<sup>542</sup> Vgl. A. a. O., S. 230.

<sup>543</sup> Martin Heidegger, „Die Grundprobleme der Phänomenologie“. In: *Marburger Vorlesung Sommersemester 1927* (GA 24), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. S. 405.

<sup>544</sup> Franco Volpi: *Heideggers Fundamentalverständnis der Technik*. S. 74.

Entgegenstehenlassens angeboten wird, d. h., das Verfahren der Regelung beider Seiten, der *Schematismus* im kantischen Sinne <sup>545</sup>, ermöglicht die Wahrheit der Übereinstimmung. Aber Heidegger führt Kants Auffassung der menschlichen Vernunft noch weiter fort.<sup>546</sup> Im Vergleich zum Neokantianismus, welcher das Problem der Metaphysik Kants unter der Frage der Epistemologie des Dualismus versteht, hat Heidegger das Problem der *Endlichkeit* der menschlichen Vernunft im Horizont der phänomenologischen Ontologie rekonstruiert, insofern zwischen Anschauung und Denken „eine wechselseitige Bezogenheit“ hervorgehoben wird, nämlich der *transzendente Schematismus*. Und dieser bezieht sich auf die Frage nach der transzendentalen Einbildungskraft bei Kant.

### **8.2.2. Ereigniskontext der anfänglichen *Idee* in Bezug auf die transzendente Einbildungskraft**

In diesem Verfahren der Regelung (transzendentaler Schematismus) ereignet sich die Versinnlichung zwischen reiner Anschauung und reinem Begriff, indem der Begriff (Notion) in ein Bild (Zeit) gebracht wird, um die reinen Verstandesbegriffe sichtbar zu machen. Man kann in Kants *Kritik der Urteilskraft* das Verhältnis der Versinnlichung als solche weitergehend sehen:

Die Realität unserer Begriffe darzutun, werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heißen die letzteren Beispiele. Sind jene reine Verstandesbegriffe, so werden die letzteren Schemate genannt.<sup>547</sup>

Um diese beiden Seiten in Verbindung zu setzen, bedarf es unbedingt eines „Dritten“, dem Vermittlungsfeld. Das ist bei Kant entweder *schematisch*, wegen des direkten Korrespondierens zwischen reinen Verstandesbegriffen und der Anschauung a priori, oder *symbolisch*, um beide Seiten, indirekte und reflektierende in Übereinstimmung zu bringen, indem es „nach de[n] Gesetze der Assoziation der Einbildungskraft, [...], zum

---

<sup>545</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdV*. A 157, B 196 f.

<sup>546</sup> Dazu meint Heidegger, dass Kant vor der Frage nach der Wurzel der transzendentalen Einbildungskraft zurückwich. Vgl. Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 160-173.

<sup>547</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. v. Karl Vorländer, Leipzig: Meiner, 1922. S. 211.

Mittel der Reproduktion [dient].“<sup>548</sup> Für Kant ist dieses Vermittlungsfeld nur „subjektiv“ und für die objektive Realität nicht von Bedeutung. Dazu erörtert Gadamer, dass die Einbildungskraft in der Schönheit nicht mehr als Schematismus eines bestimmten Verstandesbegriffs fungiert, sondern als eine *freie Übereinstimmung* mit ihm.<sup>549</sup> Hier ist die Einbildung „das produktive Bilden“, „wo sie in einem Spielraum lebt, den das Einheitsstreben des Verstandes ihr nicht so sehr als Schranke aufrichtet, wie zur Anregung ihres Spieles vorzeichnet.“<sup>550</sup> Heidegger beschäftigt sich hierbei jedoch nicht mit der Unterscheidung von der Einbildungskraft im Schematismus und in der Schönheit, sondern schätzt eingehend die transzendente Einbildungskraft als „Wurzel“, von der sowohl die theoretische Vernunft als auch die praktische Vernunft abhängen, und in der die anderen beiden Vermögen in dieser transzendentalen Struktur geeinigt sind. Im Problembewußtsein der Überwindung des „Zwiespalts“ zwischen Kunst und Wahrheit steht Heidegger auf dem phänomenologisch-ontologischen Standpunkt, gegenüber der Erkenntnistheorie, insofern dieses Feld als synthetische Vermittlungsinstanz, als „Grundvermögen“ im Rahmen der Subjektivität fungiert. In diesem Zusammenhang stellt *Eidos* in Platons »Gleichnis« die Schönheit als das Erscheinen der Wahrheit dar.

Wenn man diesen „sichbildenden“ transzendentalen Horizont des „*Schema-Bilds*“ in Verbindung mit Platons »Gleichnis« der Bildung setzt, wird das Offenhalten dieses Horizonts als *Bildung* aus neuzeitlicher Perspektive beleuchtet. Dabei spielt die kantische Perspektive der transzendentalen Einbildungskraft eine vergleichbare Rolle.

Vom im Sehen erscheinenden Aussehen bis zum Blick auf das, was Aussehen ermöglicht, nämlich das Licht der Sonne, bildet sich der Vorgang der „Bildung“ der eigentlichen Wahrheit (*ἀλήθεια*), insofern mit der Befreiung von der Fessel des *falschen* Schattens das *wahre* Sonnenlicht (Idee) verfolgt und gesehen wird. Diese Entwicklung zwischen dem Schatten und dem Sonnenlicht setzt in Heideggers Augen zunächst voraus, dass im Vorhinein die sich selbst zeigenden Dinge „von außen“ als Versinnlichung der „*sichzeigenden und anwesenden Idee*“, die Sonne als Bild für die Idee aller Ideen und

---

<sup>548</sup> A. a. O., S. 212.

<sup>549</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990. S. 52.

<sup>550</sup> A. a. O., S. 52.

Vorgänge im »Gleichnis« als der offenbar-machende *Horizont der Bildung* betrachtet werden. Denn Platons Lehre der Wahrheit entfaltet sich erstmals in der abendländischen Metaphysik als das Auslegungssystem der zersplitterten Beziehung zwischen übersinnlicher und sinnlicher Welt, d. h., zwischen dem hohen idealen (außerhalb von Höhlen) und dem niedrigen irdischen Leben (in Höhlen), sodass sich der *transzendente* Bereich sowie die *transzendente* Methode der Versinnlichung zwischen beiden Seiten im Sinn der „Bildung“ *a priori* bilden. Aus der transzendentalen Perspektive Kants ist ein transzendentes Prinzip auf die Vorstellung der allgemeinen Bedingung *a priori* bezogen, unter der alle Dinge zu Gegenstände unserer Erkenntnis überhaupt werden und alle empirische Begriffe bestimmt werden können.<sup>551</sup> Diese apriorische Bedingung sowie deren Vermittlungsbereich können im Platons Gleichnis auf „das *Eidos*“ und „die Bildung der *Aletheia*“ hingewiesen werden. In diesem Zusammenhang kann die innere Möglichkeit des Ereignisses der platonischen Wahrheit durch die transzendente Einbildungskraft im kantischen Sinne interpretiert werden, da sie als „bildende Kraft“ nicht nur ein Vermögen des Bild-Beschaffens darstellt, sondern auch ein produktives Vermögen, das nicht auf das Anschauliche (nämlich ohne Gegenwert des Gegenstandes) angewiesen ist.<sup>552</sup> Die transzendente Einbildungskraft kann abstrakte Begriffe im Verfahren der Versinnlichung in reines Bild bringen.<sup>553</sup> Diese Auffassung des Bild-Schaffens mithilfe des Prozess der Bildung kann mit dem *Eidos-Hervorbringen* der *τέχνη* bei Platon verglichen werden.

Offensichtlich hat Heidegger die Quelle der „Bildung“ des Bild-Schaffens auf Platons Lehre des *Eidos* zurückgeführt und setzt den inneren wesentlichen Bezug zwischen dem Vorgang der Bildung und dem Regelungsverfahren der transzendentalen Einbildungskraft. Doch dazwischen gibt es in der Geschichte eine lange Fortentwicklung,

---

<sup>551</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdU*, S. 17-18.

<sup>552</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 129-130.: „Daraus macht erstlich das Vermögen zu bilden, unabhängig von der Gegenwart der Gegenstände, Vorstellung: Bildungskraft, imaginatio; zweitens das Vermögen zu vergleichen: Witz und Unterscheidungskraft, iudicium discretum; drittens das Vermögen, Vorstellungen nicht mit ihrem Gegenstände unmittelbar, sondern mittels einer stellvertretenden zu verknüpfen, d. i. zu bezeichnen.“

<sup>553</sup> Vgl. die obige Diskussion auf Seite 84. „Weil dieses Vorstellungsschema dem Begriff ein Bild verschafft, verfügt es über den Charakter, das „Bild zu verschaffen“, wonach die steuernde Einheit in der Regelung dargestellt wird. Zwei Beispiele werden von Kant aufgeführt: Fünf Punkte (.....) ist ein Bild von der Zahl fünf.“

die Gadamer diesbezüglich ergänzt. Aus der Perspektive der Frage der Wort- und Begriffsgeschichte gibt Gadamer uns einen bedeutsamen Hinweis auf den tiefgreifenden geistigen Wandel der „Bildung“, die ursprünglich aus der mittelalterlichen Mystik stammt, dann durch die Mystik des Barock, durch Klopstocks „Messias“ weiterlebt, und endlich in Herders „Emporbildung zur Humanität“ bestimmt ist.<sup>554</sup> Die Bildung als der Sinn der humanistischen Geisteswissenschaft vollendet sich in diesem Zusammenhang zwischen Kant und Hegel, insofern der Vorgang der Bildung „nicht in der Weise der technischen Abzweckung hergestellt wird, sondern dem inneren Vorgang der Formierung und Bildung entwächst und deshalb in ständiger Fort- und Weiterbildung bleibt“<sup>555</sup>. Für diese Vollendung der humanistischen Bildung konstatiert Heidegger aber, dass die Problematik der Bildung im Sinne der Einbildung des Bild-Schaffens *noch ursprünglich* in den Horizont der abendländischen Metaphysik im Ganzen gebracht werden soll, insbesondere in Platons Ideenlehre.<sup>556</sup> In diesem Zusammenhang gilt die Bildung als der Übergang der Umwendung im Rahmen des Hervorbringens des *Eidos* und der *ἀλήθεια*, so heißt es bei Heidegger, „Dieses »Bilden« aber »bildet« (prägt) zugleich aus der vorgreifenden Anmessung an einen maßgebenden Anblick, der deshalb das Vor-bild heißt. »Bildung« ist Prägung zumal und Geleit durch ein Bild.“<sup>557</sup> Dieses Bild wäre dazwischen aber nicht als ein konkretes Zeichen, sondern als das *reine Bild*, das *Schema-Bild*, denn es ist „das im nichtsinnlichen Blicken erblickte Übersinnliche, das mit den Werkzeugen des Leibes unbegreifliche Sein des Seienden.“<sup>558</sup>

Im Kantbuch bezeichnet Heidegger die transzendente Einbildungskraft als drittes Grundvermögen und sogar als Wurzel der beiden Stämme der Erkenntnis (Anschauung und Verstand). Diese „Interpretation“ stammt ursprünglich aber aus der Einleitung der

---

<sup>554</sup> Vgl. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. S. 16.

<sup>555</sup> A. a. O., S. 17.

<sup>556</sup> Vgl. Martin Heidegger, „Platons Lehre von der Wahrheit“. S. 237. „Der Mensch denkt im Sinne des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des Vorstellens alles Seienden nach »Ideen« und schätzt alles Wirkliche nach »Werten«.“

<sup>557</sup> Vgl. Martin Heidegger, „Platons Lehre von der Wahrheit“. S. 217.

<sup>558</sup> A. a. O., S. 235. Heidegger zitiert und übersetzt Platons Satz, „Das Denken geht μετ' ἐκεῖνα »über« jenes, was nur schattenhaft und abbildmäßig erfahren wird, hinaus εἰς τὰ ὑτά, »hin zu« diesen, nämlich den »Ideen«.“ (*Politeia*, 516c, 3)

*Kritik der reinen Vernunft* bei Kant<sup>559</sup> und erläutert, dass die transzendente Einbildungskraft nicht nur als das ursprüngliche, beide andere Stämme *einigende Vermögen* zu verstehen ist, sondern auch als die *Struktur*, die mit beiden als Einheit etwas bilden kann. Das heißt, Heideggers Meinung nach, „[d]ie transzendente Einbildungskraft bildet sich dergleichen wie reine Anschauung nicht ein, sondern ermöglicht sie gerade in dem, was sie »wirklich« sein kann.“<sup>560</sup> Heidegger meint aus seiner Sicht, der Wurzelcharakter der transzendentalen Einbildungskraft sei das ursprüngliche „Bilden“ einer Einheitsstruktur, die über die Ursprünglichkeit der reinen Synthesis verfügt. Dieses dritte Grundvermögen gibt nicht nur die übersinnliche Welt (das transzendente Vermittlungsfeld), sondern auch den Vorgang der synthetischen Einheit zwischen der hohen idealen Welt (Denken) und der niedrigen irdischen Welt (Anschauung) wider und verbindet schließlich beide Seiten im eigenen „Bild“ (*Eidos*/ Aussehen). Diese „Idee“ mit ihrem Bildcharakter – die als Anfang der abendländischen Metaphysik gilt – entfaltet sich deshalb als die Bildung der Regelung, die sich als „Vorstellung der Regeln nur in der Weise eines Hinnehmens [vorstellt]“<sup>561</sup>. Da das Denken als „Vermögen der Regeln“ bezeichnet wird, wie in Kants Erörterung, fungiert es mithilfe der Begriffe als die Gesetzgebung für das Mannigfaltige.<sup>562</sup> Nun passiert im transzendentalen Schematismus eine Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, indem das *Schema* eines reinen Verstandesbegriffs als eine Art des vorstellenden Einbildungscharakters durchgeführt wird. In diesem Zusammenhang bemerkt Heidegger, dass der reine Verstand über „eine vorstellende bildende Spontaneität“<sup>563</sup> verfügt. Das heißt, dieses vorstellende *Sich-zuwenden-zu* im Sinn des „ich denke“ des Selbstbewußtseins ist nichts anderes als eine Art des reinen Einbildungscharakters, der als spontan bildendes Vorstellen in Bezug auf die transzendente Einbildungskraft ist.

---

<sup>559</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdrV*. A 15, B 29.: „Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.“ Siehe auch die Anmerkung und die Diskussion in § 1.4., S. 34-36.

<sup>560</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 139.

<sup>561</sup> A. a. O., Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 154.

<sup>562</sup> Vgl. Immanuel Kant: *KdrV*, A 126.

<sup>563</sup> Martin Heidegger: *Kantbuch*. S. 150-151.

Aus Heideggers Sicht ist reines Denken deshalb der transzendentalen Einbildungskraft zugehörig. Zusammenfassend konstatiert er schließlich, dass reines Denken und reine Anschauung, sofern sie zugleich über „die struktural einheitliche rezeptive Spontaneität“ verfügen, folglich „der transzendentalen Einbildungskraft entspringen [müssen]“<sup>564</sup>. Diese heideggersche „Interpretation“, in der die transzendente Einbildungskraft als Grundvermögen dient, kann mit seiner Erklärung der *τέχνη* verknüpft werden, die als griechisch erfahrenes Wissen als *Her-vor-bringen* des Seienden „aus der Verborgenheit her eigens in die Unverborgenheit seines Aussehens“<sup>565</sup> fungiert.

*τέχνη* bedeutet nie die Tätigkeit eines Machens. Der Künstler ist nicht deshalb ein *τεχνίτης*, weil er auch ein Handwerker ist, sondern deshalb, weil sowohl das Herstellen von Werken als auch das Herstellen von Zeug in jenem Hervorbringen geschieht, das im Vorhinein das Seiende von seinem Aussehen her in sein Anwesen vor-kommen läßt. Dies alles geschieht jedoch inmitten des eigenwüchsig aufgehenden Seienden, der *φύσις*. Die Benennung der Kunst als *τέχνη* spricht keineswegs dafür, daß das Tun des Künstlers vom Handwerklichen her erfahren wird. Was am Werkschaffen wie handwerkliche Anfertigung aussieht, ist anderer Art. Dieses Tun wird vom Wesen des Schaffens bestimmt und durchstimmt und bleibt in dieses auch einbehalten.<sup>566</sup>

*τέχνη* wird deshalb als Vermögen des „Wissens“ oder „Gesehen-habens“ bezeichnet. Solch ein Vermögen des Hervorbringens wird in der heideggerschen Analytik des *Höhlengleichnis* Platons in der „Bildung“ durchgeführt, in der der Mensch die „Idee“ Schritt für Schritt sehen kann. Dieser Prozess des Sehens ist aber ein Bildungsverfahren des „Gesehen-habens“, da sich jede Erkenntnis gemäß Platons „Anamnesis-Lehre“ als die Wiedererinnerung an Ideen vollzieht.<sup>567</sup> Das gehört unter anderem zum Wesen des Schaffens des Künstlers, wobei er die Idee im Werk insofern anschaulich macht, indem er „das Seiende von seinem Aussehen her in sein Anwesen“ schafft, da „sie [die höchste

---

<sup>564</sup> A. a. O., Kb, S. 154.

<sup>565</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 47.

<sup>566</sup> A. a. O., S. 47.

<sup>567</sup> Vgl. Platon, *Phaidros* (Werke : in acht Bänden), [Bearb.] Kurz, Dietrich; [Übers.] Robin, Léon; [Hrsg.] Eigler, Gunther, Darmstadt: Wiss. Buchges, 2005. 75e.

Idee] offenbar für alle Menschen die Ur-sache ist sowohl alles Rechten (in ihrem Verhalten) als auch alles Schönen“.<sup>568</sup> Daher ist Kunst in der heideggerischen Auffassung „Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit“.<sup>569</sup> Der Vorgang der Art und Weise, wie die Idee versinnlicht und angeschaut wird, beschränkt die Unverborgenheit des Seienden und wird deshalb die Bildung der Wahrheit (*ἀλήθεια*) genannt. In der Entwicklung der Wahrheitsgeschichte wird das Seiende deshalb in der Ausbildung der Erkenntnis zum Gegenstand, „sei es für das Betrachten (Anblick, Bild), sei es für das Machen, als Gemächte und Berechnung“.<sup>570</sup> „Das ursprünglich[e] Waltende, die *φύσις*, fällt jetzt herab zum Vorbild für das Abbilden und Nachmachen.“<sup>571</sup>

### **8.3. Das Bilden der schöpferischen Bodenständigkeit: Van Goghs „Bauernschuhe“**

Die Interpretation von Heidegger zu Nietzsches »Der Wille zur Macht als Kunst« stammt aus den Jahren 1936/37, während es sich zugleich existenzial-ontologisch um die Fragen nach der Wahrheit, der Kunst, dem Grund der Metaphysik und der damaligen *hermeneutischen Situation* der Politik handelte. Diese verschiedenen Themen im damaligen faktischen Zustand stehen aber miteinander in einem komplizierten Zusammenhang und sind Heideggers Standpunkt zufolge gerade einer *phänomenologischen* und *bodenständigen* Geistesbewegung zugehörig, in der er nicht von außen entfremdend dabei steht, sondern sich selbst befindet.<sup>572</sup> Für Heidegger sollte dieses geistige Engagement weniger als ein *eindimensionaler* philosophischer Standpunkt betrachtet werden, sondern als ein Durchbruch des Vorstellungsdenkens mit Hilfe des vieldimensionalen synthetischen Denkens sowie als ein Suchen nach der *ursprünglichen*

---

<sup>568</sup> Martin Heidegger, „Platons Lehre von der Wahrheit“ (1931/32,1940). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 229.

<sup>569</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 25.

<sup>570</sup> Martin Heidegger, „Einführung in die Metaphysik: [Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935]“. In: *Vorlesungen 1923 – 1944* (GA 40), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. S. 67.

<sup>571</sup> A. a. O., S. 67.

<sup>572</sup> Heidegger hat sich aus diesem Grund sogar an NSDAP beteiligt. Vgl. Martin Heidegger, „Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?“ (1933). In: *Aus der Erfahrung des Denkens: 1910 – 1976* (GA 13), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. S. 13.

*bodenständigen* Kraft der *ἀλήθεια* gelten. Als die Kraft des „Ursprungs“ kann das Ereignis der *eigentlichen* Kunstwahrheit die Offenheit des Daseins „besetzen“, zwischen dem sich eine geschichtliche *ἀλήθεια* im Augenblick der Entschlossenheit offenbart.<sup>573</sup> Diese Suche ist substantiell primär die hermeneutisch-phänomenologische Reduktion des Vorstellungsdenkens, um dessen ontologischen Grund zu enthüllen und weitergehend dessen ursprünglichen Metaphysikansatz zu entdecken, insofern die Bodenständigkeit der *ἀλήθεια* sich durch die Erleuchtung des Vorstellungsspiels zwischen Bildung und transzendentaler Einbildungskraft künstlerisch-dichterisch hervorbringen lässt.

Vom »Ursprung des Kunstwerkes« (1935/36) bis zur Interpretation vom »Willen zur Macht als Kunst« (1936/37) liegt der Schwerpunkt des Hauptthemas in der Frage nach der Kunst. Was aber in den Argumenten zwischen beiden Texten hauptsächlich aufgezeigt wird, bezieht sich zwar auf die tiefgründige Besinnung auf die Ästhetik Nietzsches, nicht aber auf die Analytik des ästhetischen Erlebnisses oder des Forschungsgegenstands im Bereich der Kunstgeschichte. Stattdessen lehnen sie sich an die Verwindung des gegenwärtigen Zustands der abendländischen Metaphysik, in dem das technische Vorstellungsdenken im Zeitalter des Weltbilds beherrscht und damit die Kunst in der sogenannten ästhetischen Wissenschaft bestimmt worden ist. Daher hat Heidegger die Kunstfrage mit dem Streit und Stiften der bodenständigen *ἀλήθεια* in Verbindung gebracht, insofern „Schönheit eine Weise [ist], wie Wahrheit als Unverborgenheit west“<sup>574</sup> und „Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem sie gedichtet wird. *Alle Kunst* ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen *im Wesen Dichtung*.“<sup>575</sup> In der Thematik der Kunstfrage beschäftigte sich Heidegger mit zwei bekannten Größen, Van Gogh und Nietzsche, sowie mit ihren zwei bekannten, zeitgenössischen Werken aus dem 1880er-Jahrzehnt – »Bauernschuhe« (1886-1887) und »Der Wille zur Macht« (1888). Den Schwerpunkt der Beziehung zwischen Nietzsche und Heidegger kann man aus oben

---

<sup>573</sup> Vgl. Martin Heidegger: SZ. S. 426-427.: „Die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit zeitigt sich *primär* aus der *Zukunft*. Das vulgäre Zeitverständnis hingegen sieht das Grundphänomen der Zeit im *Jetzt* [...], aus diesem *Jetzt* das zur eigentlichen Zeitlichkeit gehörige ekstatisch-horizontale Phänomen des *Augenblicks* aufzuklären oder gar abzuleiten.“

<sup>574</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 43.

<sup>575</sup> A. a. O., S. 59.

zitiertes Diskussion erfassen: Die Vergessenheit des Seins als Nihilismus ist zu überwinden und das ursprüngliche bodenständige Sein wieder zu reaktivieren. Dieser zweifache Zweck wird nicht nur in Heideggers Werk durch seinen Leitgedanken klar und deutlich dargestellt, sondern auch durch seine Wahl der Kunstwerke beeinflusst, wie zum Beispiel die Poesie von Hölderlin, Rilke und die bildende Kunst in Gestalt der „Bauernschuhe“ Vincent van Goghs.

„Das Paar Bauernschuhe“ malte Vincent van Gogh (1853-1890) wahrscheinlich im Jahr 1886-1887 [zwischen Antwerpen und Paris].<sup>576</sup> Seine künstlerische Darstellung war damals durch starke lebhafte Primärfarben mit drehender dynamischer Pinselführung geprägt und galt später als sogenannter *Nach-Impressionismus*, der als „gewöhnlich wirkungsvoller und dramatischer, Persönlichkeiten direkt sprechen zu lassen“<sup>577</sup> charakterisiert wird. Bauern, Felder und Arbeiten werden häufig motivisch von Van Gogh aufgenommen, wie zum Beispiel „*Sternennacht*“ (1889) oder „*Weizenfeld mit Zypressen*“ (1889).<sup>578</sup> Aber was die Landschaft des Feldes im Werk Van Goghs darstellt, erscheint nicht so wie bei Millet (Jean-François Millet, 1814-1875), welcher die harmonische Innigkeit der bäuerlichen Arbeitswelt zeigt, sondern in einer sonnigen, kräftigen aber unruhigen, nervösen und kämpferischen Stimmung. Von der Perspektive der Kunsthistorik geht Heidegger zwar aus, beschreibt aber die Gemälde van Goghs mit eigenen Augen: „Die Frage erhebt sich: Was ist seiender, jener grobe Stuhl mit der Tabakpfeife, [...]“. Ausgehend von dieser Problemstellung erörtert er:

Die Dingfarbe z. B. ist etwas anderes als der im Auge gegebene Reiz, den wir als solchen nie unmittelbar erfassen. Die Dingfarbe gehört zum Ding.<sup>579</sup>

---

<sup>576</sup> Vgl. John Rewald, *Von van Gogh bis Gauguin. Die Geschichte des Nachimpressionismus*. Köln: Du Mont. 1967. S. 61. Auch vgl. Feilchenfeldt, Walter, *Vincent van Gogh: Die Gemälde 1886-1890; Händler, Sammler, Ausstellungen; die frühen Provenienzen*. Wädenswil: Nimbus, 2009. S. 54-57.

<sup>577</sup> Zitat nach Mark Twains Äußerung. In: John Rewald, *Von van Gogh bis Gauguin. Die Geschichte des Nachimpressionismus*. Köln: Du Mont. 1967. S. 9.

<sup>578</sup> Vgl. Feilchenfeldt, Walter, *Vincent van Gogh: Die Gemälde 1886-1890; Händler, Sammler, Ausstellungen; die frühen Provenienzen*. Wädenswil: Nimbus, 2009. S. 207-208.

<sup>579</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*; [Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/36, wurde unter dem Titel „Grundfragen der Metaphysik“ gehalten] (GA 41), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984. S. 213 f.

Die Dingfarbe selbst, z. B. das Gelb, ist nur dieses Gelb als zugehörig zum Kornfeld. Die Farbe und ihre leuchtende Farbigkeit bestimmen sich jeweils aus der ursprünglichen Einheit und Art des farbigen Dinges selbst.<sup>580</sup>

Die Farbe des Dings im Gemälde lässt sich nicht mit der Anschauung in der Empfindung, also „nicht erkenntnistheoretisch in Empfindungen“<sup>581</sup> erklären, sondern sich vielmehr auf das *sachhaltige Ding selbst* beziehen, „z. B. das Gelb, ist dieses Gelb als zugehörig zum Kornfeld.“ Im phänomenologischen Horizont gehören das Ding selbst, die Dingfarbe und „ihre leuchtende Farbigkeit“, zu dessen Sachhaltigkeit, und zwar zur *ursprünglichsten existenzialen und umweltlichen* Einheit des Bezuges zwischen Mensch und Ding im weitesten Sinne, und zwar zu *Φύσις*.

Indem der niederländische Kunsthistoriker H. P. Bremmer erklärt, dass es eine „innere Verbindung“ zwischen dem Motiv und „der menschlichen Existenz“ gibt, betont er den „Lebensgeist“, der dem „Paar toter Objekte“ eingehaucht sei.<sup>582</sup> Diese Perspektive wird 1909 auch von Georg Simmel in der Erläuterung der van goghschen Malerei pointiert, „nämlich dass weitgehend unbewegten Motiven und leblosen Objekten ein Übermaß an Bewegung und Unrast eingeschrieben werde. Dies gilt für in der Natur ruhige Felder, welche van Gogh dynamisierte.“<sup>583</sup> Deren Charaktere als solche, die einerseits gegen den traditionellen Klassizismus vorgehen und sich andererseits im Motiv des Felds zeigen, sind von Heidegger in seine Behandlung des Gedankens aufgenommen worden, und zwar in Form des poetischen Ansatzes – Das *Her-vor-bringen* der Bodenständigkeit.

---

<sup>580</sup> A. a. O., S. 213 f.

<sup>581</sup> Otto Pöggeler, *Bild und Technik: Heidegger, Klee und die Moderne Kunst*. München: Fink, 2002. S. 164.

<sup>582</sup> Vgl. Henricus P. Bremmer: *Van Gogh - Inleidende Beschouwingen*, Amsterdam 1911, zit. In: Bogumila Welsh-Ovcharov: *Van Gogh in Perspective*, Englewood Cliffs, NJ 1974, S. 81f. John Rewald: *Post-Impressionism*, New York 1956, S. 11 f., dt. Ausgabe *Von van Gogh zu Gauguin*, München/Zürich 1957, S. 11 ff. Zitat in Schubert, Dietrich, „Van Goghs Sinnbild ‚Ein Paar alte Schuhe‘ von 1885, oder: ein Holzweg Heideggers“. In: *Habitus: Norm und Transgression in Bild und Text*. Hrsg. von Frese, Tobias; Hoffmann, Annette, Berlin: Akademie Verl. 2011. S. 331.

<sup>583</sup> Vgl. Georg Simmel: *Rodin mit einer Vorbemerkung zu Meunier (1909)* Zitat in: A. a. O., S. 331.

Was geschieht hier? Was ist im Werk am Werk? Van Goghs Gemälde ist die Eröffnung dessen, was das Zeug, das Paar Bauernschuhe, in Wahrheit ist. Dieses Seiende tritt in die Unverborgenheit seines Seins heraus.<sup>584</sup>

Da das Wesen des Kunstwerkes, obwohl ein lebloses Objekt, aus Heideggers Sicht in seiner Anwesenheit in der Eröffnung liegt, in der sich lebendiges menschliches Dasein als entschlossene Wahrheit herausbildet, ereignet sich in van Goghs Gemälde die eigentliche bodenständige *ἀλήθεια*. So Heidegger: „Im Gemälde van Goghs geschieht die Wahrheit.“<sup>585</sup> Es ist entsprechend bezeichnend, dass Heidegger seit langem seine wichtigen philosophischen Gedanken in seiner Hütte im Schwarzwald verfasst, und zwar im sogenannten »Hütten-Dasein«, und darüber sinniert, wie die bodenständige Kraft des Feldes gegenüber dem modernen technologischen Nihilismus wiederkehren könnte. Vielleicht hatte er aus diesem Grund zweimal Rufe der *Universität Berlin* abgelehnt, wie sein Gespräch »Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?« im Jahr 1934 aufzeigt: „Und die philosophische Arbeit verläuft nicht als abseitige Beschäftigung eines Sonderlings. Sie gehört mitten hinein in die Arbeit der Bauern.“ (GA13:10)<sup>586</sup> und „Der Gang der Arbeit bleibt in das Geschehen der Landschaft eingesenkt.“, „Meine ganze Arbeit aber ist von der Welt dieser Berge und ihrer Bauern getragen und geführt.“ (GA13:11)<sup>587</sup> Die Besinnung auf die bodenständige *ἀλήθεια* in *Schöpferische Landschaft* gestaltet den heideggerschen Mythos des Seins, leitet seine Beschreibung der Seinsgeschichte und beeinflusst ihn bei seinem „Geschmacksurteil“ über die Gemälde van Goghs.

Die bodenständige *ἀλήθεια* gestaltet sich im Kunstwerk als eine Form des „Risses“, in dem der Streit zwischen Welt und Erde, zwischen Lichtung und Verbergung gefügt wird.<sup>588</sup>

---

<sup>584</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 21.

<sup>585</sup> A. a. O., S. 43.

<sup>586</sup> Martin Heidegger: *Schöpferische Landschaft*. S. 10.

<sup>587</sup> A. a. O., S. 11.

<sup>588</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. S. 50.

Der Streit ist kein Riß als das Aufreißen einer bloßen Kluft, sondern der Streit ist die Innigkeit des Sichzugehörens der Streitenden. Dieser Riß reißt die Gegenwendigen in die Herkunft ihrer Einheit aus dem einigen Grunde zusammen. Er ist Grundriß. Er ist Auf-riß, der die Grundzüge des Aufgehens der Lichtung des Seienden zeichnet. Dieser Riß läßt die Gegenwendigen nicht auseinanderbersten, er bringt das Gegenwendige von Maß und Grenze in den einigen Umriß.<sup>589</sup>

Da Welt von Heidegger als Entschiedenheit und Maß im Sinn vom Offenbar-machen, nämlich Lichtung, bezeichnet wird, und Erde, im Kampf mit dem Offenen der Welt, als Tragende und ständig Sichverschließende, und zwar Verbergung, ereignet sich die Wahrheit im Sinn der bodenständigen *ἀλήθεια* in diesem Streitverhältnis als der *einheitliche Um- und Grundriss*. Das heißt, die Wahrheit ist als die entschlossene Unverborgenheit innerhalb des weitesten Ereigniszusammenhangs zwischen Natur, Geschichte, Menschlichem und Göttlichem, nämlich „Spiegel-Spiel des Gevierts von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen“<sup>590</sup>, und bildet sich als *Gestalt* des Scheinens dieses Verhältnisses, wie eine Art des für Ideen zweckmäßig zu gebrauchenden und die apriorische Unverborgenheit sichzubildenden *Schema-Bilds*, das sich in den *Bauernschuhen* Van Goghs zeigt. Solch ein Erscheinen im Werk ist die Schönheit. Das Schöne ist in diesem Zusammenhang das Sichereignen der Wahrheit. Wie Heidegger Albrecht Dürers Wort zitiert: »Denn wahrhaftig steckt die Kunst in der Natur, wer sie heraus kann reißen, der hat sie.«<sup>591</sup> Die Art und Weise des „Reißens“ bezeichnet Heidegger als Her-vor-bringen dieses Risses der Wahrheit. Deshalb liegt die Wirklichkeit des Kunstwerkes darin, das Geschehnis der Wahrheit darin zu bewahren, und die Kunst ist „die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk. Dann ist die Kunst ein Werden und Geschehen der Wahrheit.“<sup>592</sup>

---

<sup>589</sup> A. a. O., S. 51.

<sup>590</sup> Martin Heidegger, „Die Gefahr“ (1949). In: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994. S. 46.

<sup>591</sup> A. a. O., S. 58.

<sup>592</sup> A. a. O., S. 59.

Das erste Ereignis der Kunst-Wahrheit in der abendländischen Seinsgeschichte ist Heideggers Meinung nach nichts anders als das Geschehen der Idee.<sup>593</sup> In diesem Sinn stellt sich die Idee als Schema-Bild dar, das weder als reine Begriffe noch als durch Sinnorgane zu sehendes empirisches Bild fungiert, sondern als eine Funktion der Darstellungsweise, die als Vermittlungsfeld das Sinnliche durch Regelung unter einen Begriff bringen lässt. Nicht nur als Zustand der Beständigkeit, sondern auch als Verfahren der Bildung fasst Heidegger die eigentliche Bedeutung von Platons Idee zusammen. Heidegger benennt diese über den Charakter des Schema-Bilds verfügende Idee als „Riss“, der als das erste Gefüge der Vorstellungsweise in der abendländischen Seinsgeschichte im Werkschaffen hervorgebracht wird, und zwar das ursprüngliche *Ge-Stell*.

Das Schöne beruht indessen in der Form, aber nur deshalb, weil die forma einst aus dem Sein als der Seiendheit des Seienden sich lichtete. Damals ereignete sich das Sein als εἶδος [*Eidos*]. Die ἰδέα [Idee] fügt sich in die μορφή [*morphe*]. ...<sup>594</sup>

Die Idee als Riss bedeutet hier den Umriß des Seins, d. h. das Sein wird in die Grenze eingelassen, um seine Gestalt festzustellen und sichtbar zu machen. Diese Bewegung der Feststellung ist die hervorbringende Bildung der ἀλήθεια (Unverborgenheit), nämlich τέχνη. In diesem Zusammenhang gewinnt der Riss den ursprünglichen Sinn vom *Ge-Stell*.

---

<sup>593</sup> A. a. O., S. 69.

<sup>594</sup> A. a. O., S. 69.

## **9. Schlussfolgerung – zur *Aletheia*: Anfang der Wendung zur Lebenswelt und zur Interkultur**

Durch die phänomenologische Sichtweise Heideggers kann die metaphysische Schaffung des technischen Weltbilds auf die platonische und aristotelische Grundlage zur Bestimmung der Philosophie zurückgeführt werden, insofern das Geschehnis des „Eidos“ und die Aufstellung von „Ursache“ die abendländische Metaphysikgeschichte leitet. Doch diese fundamentale Definition der Metaphysik entwickelt bis zur Neuzeit einen Umschlag des inneren Sinns. Das heißt, die metaphysische Grundstellung wird zur *Vorstellung* im Sinn der Subjektivität des Subjekts, indem die neuzeitliche Mathematik-Physik, Descartes' *ego* und Kants *synthetische Urteile a priori* sie unterstützen und Nietzsches Umwertung schließlich mitgestaltet und vollendet. Die Herrschaft der subjektiven Vorstellung als das Ge-Stell ist das letzte Urteil Heideggers über die moderne Technik in der Zeit des Weltbilds. Dann bleibt die Frage, welche Rolle die Kunst in dieser destruktiven Interpretation spielt, und welche Wirkung sie dabei hat.

Um die heideggersche Kunstfrage zu erfassen, sollte man zunächst auf dem Standpunkt der phänomenologischen Ontologie stehen, Grundprobleme des Unterschieds zwischen dem Seienden und dem Sein erkennen, genauer gesagt, diese wesentlich in Verbindung mit der Seinsfrage setzen. Denn die Kunst stellt das sichtbare Grundphänomen im Sinne der ontologischen Wahrheit dar, insofern es sich bei der heideggerschen Kunstfrage einerseits um ein Ereignis der Kunstwahrheit, andererseits um die Verwindung der modernen Technik als Vorstellungsdenken handelt. Deswegen sollte sie nicht als eine andere Art der „Ästhetik“ betrachtet werden, die gerade im Kontext des subjektiven Vorstellungsdenkens definiert und deshalb aus heideggerscher Sicht zu überwinden ist, sondern als Grundzustand des Ereignisses der Kunstwahrheit (*Alētheia*). Aus diesem Grund entwickelte Heidegger zwar keine professionelle Kunsttheorie – da seine Kunstfrage immer in Bezug auf andere verschiedene Thesen der Phänomenologie behandelt wird, z. B. die Wahrheitsfrage im „Ursprung des Kunstwerkes“ oder die Überwindung der Metaphysik in „Wozu Dichter?“ – die dichterische Kunstfrage gehört aber als eine entscheidende These zur Destruktion der abendländischen

Metaphysikgeschichte, insofern die Kunst als der schlüssige Knotenpunkt in seiner Ontologie fungiert.

*Im ersten Teil* der Dissertation wird anhand von VIER Themen darüber diskutiert, auf welchen metaphysischen und methodologischen Fundamenten die Grundstellung der modernen Technik als Ge-Stell steht.

### **1. *Vorstellung-Wahrheit* im transzendentalen synthetischen Horizont**

Heidegger beschränkt die Frage nach dem neuzeitlichen metaphysischen Grund auf das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft, die sich auf die Exaktheit und Sicherheit des Forschungsvorgangs bezieht, in dem die Tatsachen gegenständlich werden und ein Gegenstandsbereich zur Vorstellung kommt. „Vorstellung“ ist in diesem Sinn als die Denkweise zu verstehen, die das metaphysische Wesen in der Neuzeit beherrscht, indem das ursprüngliche Seiende als der Gegenstand der Forschung vor uns liegt und die Welt als Bild begriffen wird. Durch die Interpretation der Urteilswahrheit Kants analysiert Heidegger im Umfeld der Phänomenologie den Wesenscharakter der Vorstellung und offenbart deren transzendente synthetische Wahrheit als die Endlichkeit der ontologischen Erkenntnis überhaupt. Aus diesen *transzendentalen synthetischen Grundsätzen* bildet sich die metaphysische Grundlegung der Wahrheit der Übereinstimmung und ergibt sich die Sicherheit und Richtigkeit im Urteil, die die Gewissheit des Verfahrens der neuzeitlichen mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung unterstützen.

### **2. Vor-gestelltheit und Subjektivität**

Im fundamentalontologischen Horizont schätzt Heidegger das Vorstellungsdenken als ein bestimmtes Seinsverstehen auf der Ebene des *Vorhandenseins* ein, insofern der Mensch (als das vorhandene Subjekt) gegenüber dem Seienden (als das vorhandene Objekt) zugleich gesetzt wird. Diese *Vorhandenheit* wird mit der metaphysischen Grundlegung in Descartes' Satz *ego cogito ergo sum* geschaffen, der als ein entscheidendes Gesetz die neuzeitliche Metaphysik unterstützt, und folglich schließlich das Paradigma, dass der

Mensch zum Subjekt wird, gestaltet. Subjektivität des Subjekts als methodische Vorgestelltheit wird in diesem Zusammenhang zum unbedingten, unerschütterlichen Grund der Wahrheit und beherrscht die neuzeitliche Grundlegung der Metaphysik. Dieser Zustand des Vorhandenseins wird von Heidegger in Verbindung mit der metaphysischen Ausgangslage der neuzeitlichen mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung gesetzt, in der die Welt als *res corporea* völlig vor uns gestellt wird. In dieser Vorgestelltheit der Welt kommt das Weltbild als neuer Modus des Seins so entschieden einzigartig in der Neuzeit vor.

### 3. Der Wille zur Macht und das Vor-stellen

Nietzsches Denken wird zunächst von Heidegger als die Metaphysik ausgelegt, in der *der Wille zur Macht* als das Sein des Seienden und *die ewige Wiederkunft* als Sein selbst verankert wird. Darin spielt die Denkweise der Umprägung in der Umkehrung des Platonismus und in der Überwindung des Nihilismus eine zentrale Rolle, weil es um Entwertung, Umwertung und Wertsetzung geht. Um den Wert erneut zu setzen, ist dem Werden der Seinscharakter aufzuprägen, „das ist der *höchste Wille zur Macht*.“ (KSA 12: 312) Diese Prägung hat aus phänomenologischer Perspektive den Sinn der *vorgängigen transzendentalen* „Synthesis“, die nichts anderes ist als das Sich-Vorstellen selbst. Deswegen geht Heidegger davon aus, dass sich die *Bedingung der Möglichkeit* der Wertsetzung bei Nietzsche auf die Art und Weise des *Vor-stellens* des Willens zur Macht gestaltet. In diesem Zusammenhang liegt das innerste Verhältnis zwischen dem Willen zur Macht und dem Vor-stellen in der Subjektivität der „Vorgestelltheit“, indem die Wirklichkeit des *subiectum* (Subjekt) durch *perceptio* und *appetitus* in Kraft tritt, wobei jedoch diese Kraft, als Wirkung im ursprünglichen griechischen Sinn, dem Aufbau des Willens zur Macht im Wesentlichen zugrunde liegt.<sup>595</sup>

---

<sup>595</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-5* (1931) (GA 33). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, (1981), 1990. S. 85-86. Hier erklärt Heidegger den Charakter der „Kraft“ in der Metaphysik des Aristoteles. Heidegger setzt diese Erörterung später in Verbindung mit dem Denken des Willens zur Macht Nietzsches.

#### **4. Das Weltbild im verfügbaren Vorstellen und das technische Ge-Stell**

Im Kontext der Destruktion der abendländischen Vorstellungsgeschichte erörtert Heidegger das Problembewusstsein des Wesens des Vorstellens im Bereich der Technikkritik, in der die Welt im System des regelnden Vorstellungsverfahrens als das Bestellbare, nämlich „Weltbild“, gesetzt wird. Mit Verweis auf die kantische Urteilstwahrheit und die cartesianische Theorie der Substanz geht Heidegger davon aus, dass das *Vorstellen* als ein Schlüsselbegriff schon dem neuzeitlichen modernen Verständnis von Technologie zugrunde liege. Mithilfe der Wertsetzung beherrscht die Subjektivität des Willens zur Macht die *Erde* und lässt sie als das Gegenstehende im Herstellen der Welt erscheinen. Durch die Auseinandersetzung mit den zuvor genannten Philosophen lässt sich zeigen, dass die Subjektvorstellung „schicksalhaft“ zur Zeit des Weltbildes und zur Technik als Ge-Stell führt. In diesem Kontext bedeutet die *Verweigerung von Welt im Ge-Stell* das Ereignis der Verbergung der Welt im bestimmten „Geschick“ des Seins (nämlich Sein als Vorstellungsdenken). Das Wesen des Ge-Stells vollendet sich gerade in der Vergessenheit des Wesens des Seins im Sinn der bestimmten und herausfordernden *Ἀλήθεια*.

*Im zweiten Teil* wird darüber diskutiert, wie Heidegger mit den Thesen der Kunstfrage, die neuzeitliche Technik als Vorstellungsdenken phänomenologisch auflockert, auf ihre ontologische Quelle reduziert und ihr Problem überwindet.

#### **5. Erschlossene Faktizität des Daseins als Wahrheitsphänomen: Ἀλήθεια im Sinne der hermeneutisch-phänomenologischen Synthesis**

Für die Besinnung auf das Technikproblem geht Heidegger zunächst vom faktischen Leben als Dasein aus und definiert erneut die Wahrheitsauffassung. In seinen frühen Vorlesungen aus den Jahren 1919-20 analysiert Martin Heidegger, anknüpfend an seine Ansichten aus der Phänomenologie, Charaktere des *Lebens*. Er konstatiert, dass die Berufung und das Schicksal der Philosophie zur ursprünglichen Grundsituation, nämlich zum faktischen Leben, gebracht werden sollten. Dieses faktische Leben als *absoluter Ursprung* sei nichts anderes als das „Leben an und für sich“, dem nichts hinter oder vor,

unter oder über steht.<sup>596</sup> Heideggers Meinung nach muss einerseits die Wissenschaft zum ursprünglichen faktischen Leben (Phänomen) zurückführen, andererseits braucht sie eine angemessene Zugangsart (Logos) zu diesem *Ursprung*, weil die Faktizität nicht unmittelbar angeschaut wird. Dieser doppelsinnige Ausgangspunkt lässt sich durch die Frage nach der Wahrheit erklären. Nicht nur *Geworfenheit* (Vergangenheit), sondern auch *Entwurf* (Zukunft) und *Verfallen* (Gegenwart) gehören gleichursprünglich zur einen gewissen Logos zeigenden Erschlossenheit des Daseins. So heißt bei Heidegger: „*Dasein ist in der Wahrheit*“ (SZ: 221). Diese sogenannte Wahrheit als Wahrsein bedeutet doppelsinnig das *Entdeckend-sein* und zugleich das *Entdeckt-sein* im Sinne des *In-der-Welt-seins* des Daseins. Und ins Kunstwerk wird diese Wahrheit hinein gebracht und gesetzt. Da die Entdecktheit des Seienden auf der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins des Daseins gründet, die sich durch *Befindlichkeit*, *Verstehen* und *Rede* konstituiert, ist die Verschlossenheit des Daseins deshalb zugleich weggenommen, sprich es ist „wahr“.

## **6. Entschlossenheit des Daseins als Ek-sistenz und Wille zur Macht als Kunst**

Der Übergang von der *uneigentlichen erschlossenen* Faktizität des Daseins zur *eigentlichen entschlossenen* „Ek-sistenz“ des Daseins stellt einen wichtigen Zugang zur Kunstfrage Heideggers dar. Dabei spielt Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsches These des *Willens zur Macht als Kunst* eine maßgebliche Rolle. Den nietzscheanischen ästhetischen Grundzustand des Rauschs verknüpft Heidegger mit dem fundamentalontologischen Grundzustand des Daseins, um den Wesenscharakter der sogenannten *Eigentlichkeit* des Daseins eingehend aufzuklären. Diesen phänomenologischen Zustand bezeichnet er als *Erschlossenheit*, in der sich das Dasein in seiner Befindlichkeit des In-der-Welt-seins entdeckt. In dieser heideggerschen Perspektive gehört das Rauschgefühl ausdrücklich zu dieser ausgezeichneten *Entschlossenheit*, in der Dasein von Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit übergeht. Die Stimmung des Übergangs zum *apriorischen* Begreifen des Seienden im Ganzen zeigt sich in diesem Zusammenhang als ein *Rauschgefühl* des Willens zur Macht, welches sich

---

<sup>596</sup> Martin Heidegger, „Grundprobleme der Phänomenologie“. In *Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993., S. 1.

in der Art der Kraftsteigerung und Fülle als die Entschlossenheit des Herrseins zeigt. Dieses künstlerische Rauschgefühl als Zustand von *Über-uns-weg-Steigen* geschieht gerade im *Schönen*. Daraufhin bedeutet ästhetischer Rausch für Heidegger nicht nur Rührung, Wohlbefinden und Behagen, sondern ist auch in sich auf *Gezüge* und *Gefüge* bezogen, die in der Stimmung *be-stimmt* werden. Mit dieser Auslegung arbeitet Heidegger den fundamentalontologischen Charakter des *Offenbar-machens* heraus, das etwas auf eine gewisse Weise als etwas sehen lässt. Dieses im *Offenbar-machen* herausgenommene „Als“, das in *Sein und Zeit* als das bestimmte Strukturale im hermeneutischen Logos bezeichnet wird<sup>597</sup>, entwickelt sich im Bereich der Kunst als die Form im Sinne der Begrenzung dessen weiter, was ein Seiendes in sich selbst bringt und stellt. Diese begrenzende Form ist die *Gestalt*, bei der das Seiende in der Stimmung bestimmt und umgrenzt wird. Dadurch wird dem Rauschgefühl als Offenbar-machen der Gestalt der Sinn der *eksistenten Entschlossenheit* des Daseins verliehen.

## **7. Zur Freiheit der *ἀλήθεια*: Ereignis der Kunstwahrheit**

Heidegger bringt die Thematik der Zusammengehörigkeit zwischen der Kunst und der Wahrheit im Umfeld der *ἀλήθεια*, die als ursprüngliches Ereignis der Kunst-Wahrheit im altgriechischen Sinn gilt. Das Wesen der Wahrheit gilt im Kontext der Fundamentalontologie Heideggers als der Sinn des „ek-sistenten“ Daseins.<sup>598</sup> Dieser Charakter der Wahrheit weitet sich in »Der Ursprung des Kunstwerkes« zum *Streit* zwischen der Welt und der Erde aus, wobei der Mensch geschichtlich immer dazu gehört. Und Heidegger findet, dass das Paar Bauernschuhe im Gemälde Van Goghs den Seins-Sinn eröffnen kann, in dem diese streitende Wahrheit stattfindet. Diese Beziehung zwischen der Erde und der Welt, in der der Streit zwischen »Lichtung« und »Verbergung« wesentlich geschieht, bildet den Sinn der *eigentlichen* Wahrheit und formt wichtige Schlüsselkonzepte der heideggerschen Kunstansicht, wie zum Beispiel »die Schönheit«,

---

<sup>597</sup> Vgl. Otto Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, München: Fink, 1999. S. 31. „Heidegger unterscheidet das apophantische Als, das in einer Aussage Etwas als Etwas sehen lässt, vom hermeneutischen Als, in dem uns auch im noch theorieleeren Umgang zum Beispiel ein Hammer als Hammer zuhanden ist.“

<sup>598</sup> Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“ (1930). In: *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S.182-189.

welche sich ihr innewohnend auf diese Kunstwahrheit bezieht und ihr Erscheinen aus dem Kunstwerk ans Licht bringt. In diesem Zusammenhang ist das Wesen der Kunst, Heideggers Meinung nach, „das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden“<sup>599</sup>, d. h., die Wahrheit des Seienden, als die wahre Wirklichkeit, öffnet sich im Werk und erscheint. Diese Kunstwahrheit umfasst die im geschichtlichen Hintergrund und Kontext stehende Beziehung, bei der das geschichtliche Dasein „das Bestimmen“ auf der bergenden Erde gebaut hat. Dieses Bestimmen ist nicht nur die Methode, die dem Ding Maß und Gesicht gibt, sondern auch das Geschick des Logos, durch das ein Volk die Welt anschaut. Das heißt, dass „das Aufstellen einer Welt und das Herstellen der Erde“ zugleich geschehen sind.

### **8. τέχνη im Ereigniszusammenhang der bodenständigen ἀλήθεια**

Die Verwindung des Technikproblems benötigt bei Heidegger schließlich die Teilnahme des Daseins (Mensch), insbesondere in dessen künstlerisch-dichterischem Zustand. Dieses sogenannte am leichtesten durchsichtige und am unmittelbarsten zugängliche Phänomen ist das *Künstlersein mit seinem Hervorbringen-können*. Durch dieses Vermögen lässt sich „etwas, das noch nicht ist, ins Sein setzen.“<sup>600</sup> Diese Erklärung Heideggers kann man direkt mit dem griechischen Begriff τέχνη in seiner Technikkritik verbinden. Im Vergleich zur modernen Technik ist τέχνη die ursprüngliche Technik, die sich nicht nur auf das handwerkliche Tun und Können, sondern auch auf die schönen Künste sowie die hohe Kunst bezieht, und bedeutet vielmehr *Her-vor-bringen*, etwas *Poietisches (Technik, S. 12.)*. Deshalb kennzeichnet der Begriff *Hervorbringen* das Wesen des Künstlers und sein Vermögen, etwas auf die poietische Weise ins Sein zu setzen. Dieses poietische Vermögen gehört nicht nur zur ureigenen Entfaltungsweise des *Lebens* – die im fundamentalontologischen Sinne nichts anderes als Entschlossenheit des faktischen Daseins bedeutet – sondern fungiert auch als das ursprünglichste

---

<sup>599</sup> Martin Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (1935/36). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. S.25.

<sup>600</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*. Bd. 1, Pfullingen: Neske, 1961. S. 82.

Hervorbringen der *bodenständigen ἀλήθεια*, in der das Seiende zum ersten Mal *aus* der Verborgenheit *her* eigens *in* die Unverborgenheit seines Aussehens (*Eidos*) gelangt.

### **Schlussbemerkung – Anfang der Wendung zur Lebenswelt und zur Interkultur**

Unser Leben in der Gegenwart ist als ein überall durch die Technologie gestaltet zu betrachtendes Zeitalter. Es ist schwer vorstellbar, wie man ohne die moderne Technik und deren Strukturen denken oder sogar existieren kann. Technik entspringt ursprünglich dem Handwerk in der Antike und entwickelte sich dann über die neuzeitliche Mathematik, Physik und philosophische Subjektvorstellung zum beherrschenden *Ge-Stell*, welches die Welt im Ganzen vor uns legt und sie damit berechnen und bestellen lässt. Das führte zu der *Zeit des Weltbilds* und zu neuer Weltanschauung in der Gegenwart. Weil sich der moderne Mensch immer durch das abstrakte und entfremdende Denken auf Selbst, Person, Göttliches, Gesellschaft und Natur bezieht, ohne die von sich selbst heraus erwachsene Weise zu berücksichtigen, befindet er sich in so etwas wie einer technischen und künstlichen Lebenswelt. Daraufhin beschäftigt sich die Phänomenologie von Husserl und Heidegger vor allem mit dem ursprünglichen Lebensgebiet unter dem Motto „Zur Sache selbst“ und beginnt mit dem einheitlichen und unteilbaren Phänomen. Bei dieser technikkritischen Schwerpunktsetzung geht es jedoch nicht um die Abschaffung der Technik, sondern um die Rückführung auf ihre ursprüngliche Funktion. Metaphorisch gesagt ist quasi eine Art künstliches technisches *Mittel* über dem Leben zunächst aufzudecken, damit sich die Luft und das Licht darin verbreiten und sich das ursprüngliche Gesicht des Lebens erneut entfalten können. Technik sollte nicht als einziger absoluter Mythos, sondern nur als eine Gestalt der Seinsgeschichte gelten. Deren *Endlichkeit* soll analysiert und beurteilt werden, damit der *Ursprung an und für sich* beim Seienden im Ganzen wieder heraustritt.

Dieses Problembewusstsein Heideggers ist der Hintergrund seiner Destruktion des modernen technischen Weltbildes und seiner Wendung zur Kunst. Die die Gewissheit und Richtigkeit verfolgende neuzeitliche Philosophie wird wie eine quasi technisch-vorstellenden Wahrheit, und zwar, mit Heideggers Wort, als „Ge-Stell“ betrachtet. Im Ausgang vom faktischen Dasein entfaltet seine Fundamentalontologie ein neues

Verhalten zur Tradition und kommt zur Kunstfrage der *Aletheia*, um einerseits den Ursprung des abendländischen Vorstellungsdenkens zu enthüllen, andererseits die mögliche Offenbarung *des ersten Anfangs* hervorzubringen. In dieser Diagnose und Auseinandersetzung lässt sich die abendländische Metaphysik im Ganzen klar und deutlich darlegen, so dass nicht nur Abendländer selbst ihre Tradition in neuem Horizont wiederholen, sondern auch Nicht-Abendländer (z. B. ostasiatisch) sie kennenlernen und infolgedessen ihre eigene bodenständige Kultur wiederholen können. Durch Heideggers Kritik an der Vorstellung und dem Aufrufen zur Kunstfrage wurde uns eine Möglichkeit *des Anfangs der Wendung zur Lebenswelt und zur Interkultur* an die Hand gegeben.

## Literaturliste

- Adorno, Theodor W.**, *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- Adorno, Theodor W.**, *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Alquié, Ferdinand**, *Descartes* <dt.>. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1962.
- Apel, Karl-Otto**, „Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung: Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie“. In: *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Aristoteles**, *Aristoteles' Metaphysik: griech. - dt. Bücher I – VI. Metaphysica*. [Übers.] Herrmann Bonitz; [Hrsg.] mit Einl. u. Kommentar von Horst Seidl, Hamburg: Meiner, 1978.
- Aristoteles**, *Aristoteles' Metaphysik: griechisch-deutsch. Halbbd. 2. Bücher VII (Z) - XIV (N). Metaphysica*. [Übers.] Herrmann Bonitz; [Hrsg.] Horst Seidl, Hamburg: Meiner, 1991.
- Aristoteles**, *Politik. Politica* <dt.>. [Hrsg.] Eckart Schütrumpf, Hamburg: Meiner, 2012.
- Aristoteles**, *Aristoteles' Physik: Vorlesung über Natur ; griechisch-deutsch. Bücher I(A)-IV(d). Physica. Physik*. [Übers.; Hrsg.] Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner, 1987.
- Aristoteles**, *Organon. 2. Kategorien [u.a.] : griechisch-deutsch*. [Übers.; Hrsg.] Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner, 1998.
- Arnold, Matthias**, *Vincent van Gogh: Biographie*. München: Kindler, 1993.
- Bremmer, Henricus P.**, *Van Gogh - Inleidende Beschouwingen*. Amsterdam, 1911.
- Cohen, Hermann**, *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Cassirer, 1918.
- Denker, Alfred**, *Unterwegs in Sein und Zeit: Einführung in das Leben und Denken von Martin Heidegger*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2011.
- Descartes, René**, *Notae in programma* (Oeuvres ed. Adam-Tannery, Vol. VIII-2).
- Descartes, René**, *Principia Philosophiae*, I. (Oeuvres ed. Adam-Tannery, Vol. VIII-1).
- Descartes, René**, *Meditationes de prima philosophia*. Obj./Resp. III. (Oeuvres ed. Adam-Tannery, Vol. VII).
- Descartes, René**; [Übers.] Buchenau, Artur, *Die Prinzipien der Philosophie. Principia philosophiae* <dt.>. Hamburg: Meiner, 1992.
- Descartes, René**; Wohlers, Christian [Übers.], *Die Prinzipien der Philosophie: Lateinisch-Deutsch. Principia philosophiae* <dt.>. Hamburg: Meiner, 2005.
- Descartes, René**; [Übers.] Wohlers, Christian, *Meditationes de prima philosophia: Lateinisch-Deutsch., Meditatio II* <dt.>. Hamburg: Meiner, 2008.
- Derrida, Jacques**, *Die Schrift und die Differenz (L'Écriture et la Différence)* <dt.>. [Übers.] Rudolphe Gasché; Übers. von »Cogito und Geschichte des Wahnsinns« wurde von Ulrich Köppen besorgt, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972.

- Derrida, Jacques**, *Die différance: ausgewählte Texte*. [Hrsg.] Peter Engelmann, Stuttgart: Reclam, 2004.
- Dilthey, Wilhelm**, „Art. *Weltbild*“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 12, 460-463). [Hrsg.] Joachim Ritter, Münster; Basel [u.a.]: Schwabe, 2004.
- Feger, Hans**, *Die Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1995.
- Feger, Hans**, „The Enlightenment as a Problem of Principles“. In: [Hrsg.] Ders., *The Fate of Reason. Contemporary Understanding of Enlightenment*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013.
- Feilchenfeldt, Walter**, *Vincent van Gogh: Die Gemälde 1886-1890; Händler, Sammler, Ausstellungen; die frühen Provenienzen*. Wädenswil: Nimbus, 2009.
- Figal, Günter**, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main: Anton Hain, 2000.
- Figal, Günter**, *Nietzsche: eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam, 1999.
- Figal, Günter**, *Zu Heidegger – Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg**, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- Gerhardt, Volker**, *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin; New York: de Gruyter, 1996.
- Habermas, Jürgen**, „Heidegger – Werk und Weltanschauung“. In: Victor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Heidegger et le nazisme <dt.>*, Frankfurt am Main: Fischer, 1989.
- Hegel, G. W. F.**, *Phänomenologie des Geistes*. [Hrsg.] J. Schulze. In: *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*. Bd. 2. Berlin: Duncker und Humblot, 1832.
- Hegel, G. W. F.**, *Vorlesungen über die Ästhetik: erster und zweiter Teil*. [Hrsg.] Bubner, Rüdiger. Stuttgart: Reclam, 1989.
- Heidegger, Martin**  
*Frühe Schriften* (GA 1)  
 „Grundprobleme der Phänomenologie“. In: *Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20* (GA 58), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.  
 „Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«“ (1919/21). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.  
 „Ontologie – Hermeneutik der Faktizität“. In: *Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923* (GA 63), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.  
*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs: Marburger Vorlesung Sommersemester 1925* (GA 20). [Hrsg.] Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,

- 1979.
- „Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie“. In: *Marburger Vorlesung Sommersemester 1924* (GA 18), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- Der Begriff der Zeit* (1924) (GA 64), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- „Phänomenologie und Theologie“ (1927). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- „Die Grundprobleme der Phänomenologie“. In: *Marburger Vorlesung Sommersemester 1927* (GA 24), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- Sein und Zeit* (1927). Tübingen: M. Niemeyer, 1963.
- „Aus der letzten Marburger Vorlesung“ (1928). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- „What is Metaphysik?“ (1929). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- „Vom Wesen des Grundes“ (1929). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) (GA 3). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1991.
- „Vom Wesen der Wahrheit“ (1930). In: *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1-5* (1931) (GA 33). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, (1981), 1990.
- „Platons Lehre von der Wahrheit“ (1931/32,1940). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- „Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?“ (1933). In: *Aus der Erfahrung des Denkens: 1910 – 1976* (GA 13), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“ (1933). In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910 – 1976* (GA 16), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- „Einführung in die Metaphysik: [Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935]“. In: *Vorlesungen 1923 – 1944* (GA 40), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen; [Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/36, wurde unter dem Titel „Grundfragen der Metaphysik“ gehalten]* (GA 41), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
- „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (1935/36). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Schellings Abhandlung „Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)“* (1936).

- [Hrsg.] H. Feick, Tübingen: Niemeyer, 1971.
- Beträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 1936-1938* (GA 65), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- „Die Zeit des Weltbildes“ (1938). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- „Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1“ (1939). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- „Hegels Begriff der Erfahrung“ (1942/43). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- „Nietzsches Wort »Gott ist tot«“ (1943). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- „Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1“ (1939). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- „Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«“ (1943). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- „Brief über den Humanismus“ (1946). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- „Wozu Dichter?“ (1946). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- „Der Spruch des Anaximander“ (1946). In: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- „Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«“ (1949). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- „Überwindung der Metaphysik“ (1936-1946). In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- „Das Ge-Stell“ (1949). In: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- „Das Ding“ (1949). In: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- „Die Gefahr“ (1949). In: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- „Die Kehre“ (1949). In: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- „Die Frage nach der Technik“ (1953). In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- “The Question Concerning Technology and Other Essays”. Translated and with an Introduction by William Lovitt, New York & London: Garland Publishing, Inc., 1977.

„Wer ist Nietzsches Zarathustra?“ (1953). In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

„Zur Seinsfrage“ (1955). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

„Hegel und die Griechen“ (1958). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

„Kants These über das Sein“ (1961). In: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

*Nietzsche*. Bd. 1, Pfullingen: Neske, 1961.

*Nietzsche*. Bd. 2, Pfullingen: Neske, 1961.

*Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1962) (GA 41). Frankfurt am Main: Klostermann, 1984.

- Henrich, Dieter**, ed. David S. Pacini, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- Henrich, Dieter** u.a.: *Diskussion: Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion*. In: [Hrsg.] Burkhard Tuschling: *Probleme der Kritik der reinen Vernunft*. Kant-Tagung Marburg 1981. Berlin: de Gruyter, 1984.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von**, *Descartes' Meditationen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2011.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von**, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan: Hain, 1964.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von**, *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“: zur „zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von**, „Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont“. In: *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. [Hrsg.] Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von**, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von**, *Wahrheit – Freiheit – Geschichte: eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift »Vom Wesen der Wahrheit«*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 4, 55-134). [Hrsg.] Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Münster; Basel [u.a.]: Schwabe, 1976.
- Höffe, Otfried**, *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner, 2005.
- Husserl, Edmund**, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (GA 19). [Hrsg.] Ursula Panzer,

- Dordrecht [u.a.]: Kluwer [u.a.]; Den Haag: Nijhoff, 1984.
- Joachim Brach, Markus, Heidegger – Platon: vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des „Sophistes“.** Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft.** [Hrsg.] Theodor Valentiner, Leipzig: Meiner, 1991.
- Kant, Immanuel, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird Auftreten können.** Leipzig: Leopold Voss, 1878.
- Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft.** [Hrsg.] Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft.** [Hrsg.] Karl Vorländer, Leipzig: Meiner, 1922.
- Kant, Immanuel, Kritik der Praktischen Vernunft.** [Hrsg.] Karl Vorländer, Leipzig: Meiner, 1922.
- Kant, Immanuel; Cassirer, Ernst, Was ist Aufklärung?: ausgewählte kleine Schriften.** [Hrsg.] Horst D. Brandt, Hamburg: Meiner, 1998, XV.
- Kim, Dong Hun, Subjekt oder Dasein: Heideggers Auseinandersetzung mit Descartes und Kant in bezug auf die Subjektivität des Subjekts in der modernen Philosophie** [Diss.]. Bremen: Univ., 2004.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm; Gerhardt, Carl Immanuel, Die philosophischen Schriften 2.** Berlin: Weidmann, (1879).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Monadologie und andere metaphysische Schriften: französisch – deutsch.** [Hrsg.] Ulrich Johannes Schneider, Hamburg: Meiner, 2014.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm; [Übers.] Artur Buchenau; [Hrsg.] Ernst Cassirer, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. 2.** Hamburg: Meiner, 1966.
- Mikulić, Borislav, Sein, Physis, Aletheia: zur Vermittlung u. Unmittelbarkeit im „ursprünglichen“ Seinsdenken Martin Heideggers.** Würzburg: Königshausen + Neumann, 1987.
- Müller-Lauter, Wolfgang, Nietzsche-Interpretationen. I. Über Werden und Wille zur Macht.** Berlin; New York: de Gruyter, 1999.
- Müller-Lauter, Wolfgang, Nietzsche-Interpretationen. III. Heidegger und Nietzsche.** Berlin; New York: de Gruyter, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, Kritische Gesamtausgabe: Nachgelassene Fragmente (Herbst 1869 bis Herbst 1872).** [Hrsg.] Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin; New York: de Gruyter, 1978.
- Nietzsche, Friedrich, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.** [Hrsg.] Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München [u.a.]: Dt. Taschenbuch-Verl. [u.a.].
- Die Geburt der Tragödie.* (KSA 1)
- Morgenröte.* (KSA 3)
- Die fröhliche Wissenschaft.* (KSA 3)

- Also sprach Zarathustra 1 – 4.* (KSA 4)
- Jenseits von Gut und Böse.* (KSA 5)
- Zur Genealogie der Moral.* (KSA 5)
- Nachgelassene Fragmente 1885-1887.* (KSA 12)
- Nachgelassene Fragmente 1887-1889.* (KSA 13)
- Nietzsche, Friedrich**, *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, Stuttgart: Kröner, 1996.
- Nietzsche, Friedrich**, *Nietzsche's Werke*. Erste Abtheilung. Band VIII. Leipzig: C. G. Naumann, 1899.
- Nietzsche, Friedrich**, *Nietzsche's Werke*. Zweite Abteilung. Band XVI. Leipzig: Alfred Kröner, 1922.
- Nietzsche, Friedrich**, *Jenseits von Gut und Böse*, München: Goldmann, 1999.
- Plato**, *Der Staat: griechisch-deutsch. Res publica = Politeia*. [Übers.] Rüdiger Rufener; [Hrsg.] Thomas Alexander Szlezák, Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler, 2000.
- Plato**, *Phaidros* (Werke: in acht Bänden), [Bearb.] Dietrich Kurz; [Übers.], Léon Robin; [Hrsg.] Gunther Eigler, Darmstadt: Wiss. Buchges, 2005.
- Plato**, Werke: in acht Bänden; griechisch und deutsch. 6. Theaitetos [u.a.]. [Bearb.] Peter Staudacher; [Übers.] Auguste Diès; [Hrsg.] Gunther Eigler; [Übers.] Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2001.
- Plato**, Sämtliche Dialoge. 1. Vorwort und Einleitung zur Gesamtausgabe, Protagoras, Laches und Euthyphron, Apologie und Kriton, Gorgias. [Übers.], Otto Apelt, Hamburg: Meiner, 2004.
- Pöggeler, Otto**, *Bild und Technik: Heidegger, Klee und die Moderne Kunst*. München: Fink, 2002.
- Pöggeler, Otto**, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Günther Neske, (1963), 1994.
- Pöggeler, Otto**, *Heidegger in seiner Zeit*. München: Fink, 1999.
- Pöggeler, Otto**, *Hermeneutik der technischen Welt*. Lüneburg: Unibuch, 2000.
- Pöggeler, Otto**, „Wächst das Rettende auch? Heideggers letzte Wege“. In: *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. [Hrsg.] Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- Rewald, John**, *Von van Gogh bis Gauguin. Die Geschichte des Nachimpressionismus*. Köln: Du Mont. 1967.
- Röttges, Heinz**, *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Berlin; New York: de Gruyter, 1972.
- Schubert, Dietrich**, „Van Goghs Sinnbild ‚Ein Paar alte Schuhe‘ von 1885, oder: ein Holzweg Heideggers“. In: *Habitus: Norm und Transgression in Bild und Text*. [Hrsg.]

- Frese, Tobias; Hoffmann, Annette, Berlin: Akademie Verl. 2011.
- Simmel, Georg**, *Rodin mit einer Vorbemerkung zu Meunier* (1909)
- Stegmaier, Werner**, „Art. *Weltbild, Weltorientierung*“. In: *Evangelisches Kirchenlexikon: Internationale theologische Enzyklopädie. 4. S - Z.* [Hrsg.] Erwin Fahlbusch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Tugendhat, Ernst**, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter, 1970.
- Van Gogh, Vincent**, *Sämtliche Briefe*. [Hrsg.] Fritz Erpel, Berlin: Henschelverl. 1968.
- Vietta, Silvio**, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und der Technik*. Tübingen 1989.
- Volpi, Franco**, „Heideggers Fundamentalverständnis der Technik“. In: *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. [Hrsg.] Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- Watanabe, Jiro**, „Die Frage nach dem Wesen der Kunst bei Heidegger und Nietzsche“. In: *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. [Hrsg.] Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.

# EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich an Eides statt, die vorliegende Arbeit in allen Teilen selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel in Anspruch genommen zu haben.

Diese Arbeit hat keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegen.

*Tung-Peng Lin*

Berlin, \_\_\_\_\_