

Einleitung

„Was ist der Mensch?“ Diese Frage hat Kant als die wichtigste philosophische Frage überhaupt betrachtet¹. Über zwei Jahrhunderte später hat Martin Heidegger diese Frage in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* (SuZ) hinsichtlich der Seinsfrage vom „Was“ zum „Wer“ verschoben. So fragt er nun danach, wer das „jemeinige“ menschliche Dasein sei. Für ihn ist die Dringlichkeit dieser Frage „kaum geringer ist als die der Seinsfrage selbst“ (SuZ, 45). Die Frage nach dem Sein selbst schließt im vornhinein die Frage nach dem *Menschenwesen* ein.² Seine phänomenologische Antwort, der er sich ein Leben lang widmete, leitet das Hauptinteresse der vorliegenden Arbeit.

Nach Heidegger wird die europäische Philosophie seit den metaphysischen Seinsinterpretationen des Platon und Aristoteles, die alle Ontologien und Wissenschaften begründet haben, latent von einem Dogma beherrscht. Dieses Dogma kontrolliert die abendländische Philosophie von Platon bis Nietzsche. In dieser Überlieferung vergisst der Mensch das Sein und richtet sein Denken bloß auf das Seiende, wiewohl das Seiende nur im Verstehen des Seins zugänglich ist. Unter der Herrschaft des Seienden ist der „Sinn von Sein“ in ein Dunkel gehüllt, weil es sich nie als solches zu erschließen vermochte, sondern stets als das Sein des Seienden begriffen wurde. Da das Sein das grundlegendste, selbstverständlichste, und zugleich verborgenste

¹Vgl. Immanuel Kant: *Logik – ein Handbuch zu Vorlesungen*. In: Ders.: *Werke in Sechs Bänden*. Bd. III. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1998, 448f. Kants Einfluß auf Heidegger ist in seiner Marburger Vorlesung aus dem Jahre 1927 besonders deutlich. Dort schreibt Heidegger: „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?« Im Grunde, sagt Kant, konzentrieren sich die drei ersten Fragen in der vierten: Was ist der Mensch? Denn aus der Aufklärung dessen, was der Mensch sei, ergibt sich die Bestimmung der letzten Zwecke der menschlichen Vernunft.“ Vgl. GA 24,11.

²Bis in seine späte Periode hinein hat Heidegger die wechselseitig angewiesene Beziehung zwischen Sein und Menschenwesen betont: vgl. ZS im WM, 27: „Wir sagen vom »Sein selbst« immer *zuwenig*, wenn wir, »das Sein« sagend, das An-wesen *zum Menschenwesen* auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst »das Sein« mitausmacht. Wir sagen auch vom Menschen immer *zuwenig*, wenn wir, das »Sein« (nicht das Menschsein) sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum »Sein« bringen.“

Fundament des Denkens ist, steht der abendländische Mensch in seiner „nahen Ferne“ zum Sein, d.h. obwohl das Sein dem Wesen seines Denkens am nächsten ist, bleibt es seinem Verständnis am fernsten.

Dementsprechend versucht Heidegger in SuZ zum ersten Mal, diesen in Vergessenheit geratenen jedoch bis heute immer noch lebendigen, aber schwer verständlichen, Denkbereich der Antike für die europäische Philosophie neu zu erschließen. Die Seinsfrage, die Heidegger sein Leben lang beschäftigte – in SuZ als „die Frage nach dem Sinn von Sein“ entfaltet (SuZ, 1) –, ist daher die Grundfrage nach dem Fundament der abendländischen Philosophie überhaupt. Seine Philosophie wurde nicht nur im letzten Jahrhundert, sondern wird auch heute noch weltweit lebhaft diskutiert, nicht nur weil Heidegger eine wahrhaft philosophische Frage gestellt, sondern auch eine Möglichkeit des grundlegenden Selbstverständnisses der abendländischen Tradition aufgezeigt hat. Mit der Frage nach dem Sein wird die gesamte abendländische philosophische Tradition aus einem neuen Blickwinkel betrachtet, um die innerste *Endlichkeit* seines metaphysischen Denkens sichtbar zu machen. Nach Heidegger kann das Schicksal des heutigen Menschen unter dem „technisch-wissenschaftlich-industriellen Gepräge“ (SD, 67) der Weltzivilisation, oder um es mit aktuellen Worten zu sagen, unter der Herrschaft der Globalisierung, nur dadurch verstanden und beeinflusst werden, indem die in der Metaphysik vergessene Endlichkeit – und damit ihre eigene Endlichkeit – ans Licht gebracht wird.

Die Eigenheit der Endlichkeit der Metaphysik besteht darin, dass sie ihren Ursprung nicht kennt. Diese Unkenntnis ist nach Heidegger die Seinsvergessenheit. Seitdem das abendländische Denken das Sein als *ousia* (οὐσία) bestimmt, hat es den Sinn und die Fragwürdigkeit des Seins vergessen. Weil der Mensch nach dem Sein nicht mehr fragt und fragen kann, entspringt der Endlichkeit des Menschen die Endlichkeit der Metaphysik. Diese Fraglosigkeit des abendländischen Denkens hat seine bisherige Entwicklung ermöglicht, aber ebenso beschränkt. Überraschenderweise weist diese Fraglosigkeit zugleich darauf hin, dass der Mensch die Seinsfrage stellen oder auch vergessen *kann*, weil der Mensch im Sein steht und allein in dieser Inständigkeit das Sein überhaupt zu verstehen vermag, wenngleich nur als das Sein des Seienden. Die Frage nach der Endlichkeit der Metaphysik und damit die Frage nach der Seinsvergessenheit führt dann zur Frage nach dem Wesen des Menschen selbst oder, genauer gesagt, zur Fraglosigkeit bzw. Fragwürdigkeit seines Seins. Beachtenswert ist, dass das Wesen hier kein bloßes „Urwesen“ betrifft, sondern ein konkretes Phänomen der Existenz *ist*, das man nicht abstrakt denkt, sondern unmittelbar als bedenklich erfährt.

Soll der Ursprung der abendländischen Philosophie erfasst werden, muss zunächst das Sein desjenigen, der das Sein vergisst – das Sein des menschlichen Daseins – verstanden werden. Wenngleich der Mensch das Sein vergessen hat, ist er der einzige Zugang zum Sein. Nach Heidegger ist das Wesen des Menschen „das Sein des Menschen“ (SuZ, 25), das er schon in SuZ terminologisch als *Dasein*³ charakterisierte. Um das Wesen des Menschen zu verstehen, muss das „Wesen‘ einzig wesensgerecht als Sein gedacht“ (GA 70, 124) werden. Die Endlichkeit der Metaphysik wird nur dann deutlich, wenn der Mensch sich selbst versteht, d.h. wenn er sein ausgezeichnetes Wesen in der Erfahrung seiner Seinsvergessenheit erfragt und erfährt. Die Behauptung, das Wesen des Menschen in Hinblick auf das Sein denken zu wollen, welche Heidegger bereits in SuZ entscheidend betont, können wir an vielen Stellen seiner ganzen Philosophie finden.

Heidegger versucht nicht, das Wesen des Menschen zu definieren, sondern ein Wissen von der Fragwürdigkeit des Menschen, d.h. das Menschsein zu wecken. Daher hat Heidegger das Menschsein nicht wie Husserl vom intentionalen Bewusstsein her verstanden, obgleich er stets an jener Maxime der Phänomenologie „Zu den Sachen selbst“, die Heidegger als „das Sichzeigenlassen der eigensten Sache des Denkens“⁴ versteht, festgehalten hat. Das Menschenwesen als der einzige Ort der Ankunft des Seins ist für Heidegger die Sache des Denkens des Seins. Diese Sache selbst fordert nun eine besondere Auslegungsart der Phänomenologie, die Heidegger „Hermeneutik“⁵ nennt. Anstelle eines abstrakten, begrifflichen, allgemeinen Verständnisses des Menschen betont Heidegger die faktische, lebendige, besinnliche Erfahrung der menschlichen Existenz, in welcher der Mensch das Faktum seines Verhältnisses zum Sein konkret verstehen kann.

Da das Wesen des Menschen in seinem „Zu-sein“ (SuZ, 42) liegt, indem es den Zusammenhang zwischen dem Seinscharakter des Menschen und dem Sein selbst enthält, ist die Frage nach dem Sein mit der Frage nach dem Sein des Menschen nach dessen Bezug zum Sein zu identifizieren. Den Seins-

³Gadamer hat bezüglich des „Daseins“ Folgendes geschrieben: „In unserer Vorlesung begegnet ein Satz, der lautet: »Leben = Dasein, in und durch Leben sein.« Wenn wir diesen Satz durchdenken, dann haben wir die Einheit des ganzen Heideggerschen Denkweges vor uns.“ Vgl. Hans-Georg Gadamer: »Der eine Weg Martin Heideggers«. In: Ders.: *Gesammelte Werke* 3. Tübingen 1999, 422.

⁴Vgl. Martin Heidegger: Ein Vorwort. Brief an William J. Richardson von April 1962. In: W. J. Richardson: *Through Phenomenology to Thought*. Den Haag 3/1974, XVII.

⁵Vgl. SuZ, 37: „Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet.“

bezug des Menschen⁶ hat Heidegger jedoch entsprechend der Entwicklung seiner Philosophie unterschiedlich betont. In seiner früheren Phase hat er sich auf das Verhältnis des „Bezugs des Menschen zum Sein“ konzentriert. Nach der Kehre im Jahre 1930 wird das Verhältnis vielmehr hinsichtlich des „Bezugs des Seins zum Menschen“ betrachtet. Diese veränderte Auffassung des Seinsbezugs des Menschen kann als eine „zureichende Bestimmung des Da-seins“⁷ betrachtet werden, die zur Ergänzung der Wahrheit des Seins nötig sei. Dies bestätigt der erste Entwurf der Vorlesung für das Wintersemester 1937/38, wo Heidegger schreibt: „[...] der Mensch steht hier zur Frage in der tiefsten und weitesten, der eigentlich grundhaften Hinsicht, der Mensch in seinem Bezug zum Sein, d.h. in der Kehre: das Seyn und dessen Wahrheit im Bezug zum Menschen. Mit der Bestimmung des Wesens der Wahrheit geht die notwendige Verwandlung des Menschen zusammen. Beides ist dasselbe.“⁸ (GA 45, 214) Trotz der Wandlung der Seinsfrage hält Heidegger an dem Anspruch der Hermeneutik fest. Das Sein soll durch die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Mensch offenbar gemacht werden.

Den Seinsbezug des Menschen hat Heidegger in SuZ im Kontext der Problematik der *Eigentlichkeit*⁹ behandelt. In der Daseinsanalytik wird die

⁶Den Bezug von Sein und Mensch hat E. Kettering treffend als „NÄHE, Unverborgenheit, Lichtung und das Zusammengehören“ bezeichnet: „NÄHE als Verhältnis von Sein und Menschenwesen“. Aber seiner Meinung nach hat Heidegger diesen Gedanken erst in den Schriften der 40er, 50er und 60er Jahre entfaltet. Vgl. E. Kettering: *Nähe: Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen 1987, 18-22, 69f. und 147f. Entgegen seiner Ansicht wird hier die Auffassung vertreten, dass die anfängliche Entfaltung dieses Verhältnisses bereits in SuZ zu finden ist.

⁷Vgl. Heidegger: „Ein Vorwort“, Brief an P. William J. Richardson vom April 1962, in: W. J. Richardson: *Through Phenomenology to Thought*. 3., Aufl., Den Haag 1974, XIX: „Dadurch wird jedoch die Fragestellung in ‚Sein und Zeit‘ keineswegs preisgegeben. [...] Dagegen wird im Denken der Kehre die Fragestellung von ‚Sein und Zeit‘ auf eine entscheidende Weise er-gänzt. Ergänzen kann nur, wer das Ganze erblickt. Diese Ergänzung erbringt auch erst die zureichende Bestimmung des Da-seins, d.h. des von der Wahrheit des Seins als solchen her gedachten Wesens des Menschen.“

⁸Diese Stelle hat Heidegger im Brief an William J. Richardson noch einmal erwähnt, um auf die Kontinuität seines Denkweges hinzuweisen. Vgl. Ebd., XXI.

⁹Die Problematik der Eigentlichkeit in SuZ wurde durch das 1968 erschienene Werk von Theodor W. Adorno *Jargon der Eigentlichkeit* anregend diskutiert, aber zugleich durch eine mißverständliche Interpretation verunstaltet. Danach wurde die Problematik der Eigentlichkeit eine ganze Zeit lang im Grunde als obsolet betrachtet. Adorno hat in diesem Werk die hermeneutische Denkweise Heideggers grundsätzlich abgelehnt, so daß er die Eigentlichkeit nur als einen „Jargon“ verstand, aber nicht als „formale Anzeige“ nach der ausgezeichneten Möglichkeit der eigenen Existenz. Dieses Mißverständnis entspringt wohl vor allem einem politischen Urteil. Vgl. Theodor W. Adorno; *Gesammelte Schriften*, Band 6, Jargon der Eigentlichkeit, Hrsg. von Rolf Tiedemann, Lizenzausgabe, Darmstadt 1998.

Eigentlichkeit als das ursprünglichste Selbstsein des Menschen hinsichtlich seiner Seinsweise aufgeheilt. Was Heidegger mit der Eigentlichkeit zeigen wollte, ist nichts anderes als das ursprüngliche Phänomen des Menschenwesens, d.h. das Sein des Menschenwesens, also primär die Existenz des Menschen im Sein. Abgesehen davon, dass der Begriff der „Eigentlichkeit“ nach SuZ nicht mehr thematisiert wird und Heidegger die Ausarbeitung der Seinsfrage aus verschiedenen Blickrichtungen angeht¹⁰, wie auch, dass sein Denken in den späteren Schriften weit über SuZ hinausgeht, bleibt das Verhältnis zwischen Sein und Menschenwesen unverändert eine wichtige Frage. In der Tat hat Heidegger die Frage nach der Eigentlichkeit nicht nur in SuZ, sondern auch in seinen späteren Untersuchungen – und zwar unthematatisch – behandelt.

Davon ausgehend kann behauptet werden, dass das Projekt, das ausgezeichnete, lebendige, aber auch verborgene Sein des Menschenwesens als „die Sache selbst“ zu erhellen und zu erfragen, ein konsequentes Wegmotiv in Heideggers Philosophie darstellt. Das Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit besteht darin, die ungebrochene Kontinuität der Behandlung der Eigentlichkeit, der „zu denkenden Sache ‚Sein und Zeit‘“¹¹, in der Entwicklung von Heideggers Philosophie anschaulich zu machen. Sie wurde m.E. bis heute noch nicht ausreichend verstanden, wenngleich Heidegger sie stets zu verdeutlichen versuchte. Obwohl die Spuren dieses Leitfadens von SuZ bis zur letzten Phase seiner Philosophie verfolgt werden können, gilt die Aufmerksamkeit vornehmlich der Weg von SuZ zu den wichtigsten Wendungen seiner Philosophie in den Jahren 1929/30, die von Heidegger selbst als „Kehre“ bezeichnet wurde. Um die Entwicklung von Heideggers Denken erscheinen zu lassen, wird die Kehre im Folgenden hauptsächlich in zweifacher Hinsicht erörtert: Die erste betrifft die Wende der ontologischen Differenz, während die zweite sich auf den Übergang von der Daseinstranszendenz zur Seinsgeschichte bezieht.

Dementsprechend beschäftigt sich die vorliegende Arbeit vorzugsweise mit den folgenden Fragen: Wie lässt sich die Bedeutung der Eigentlichkeit in SuZ fassen? (Kap. I.) Inwiefern ist die Ausarbeitung der Seinsfrage in SuZ unzureichend? (Kap. II.) Wie hat Heidegger das Denken der Eigentlichkeit als Wegmotiv nach der Thematisierung des Problems in SuZ fortgesetzt? (Kap. II.) Wie veranlasst die Behandlung des Kernproblems der Eigent-

¹⁰Nach SuZ hat Heidegger die Seinsfrage von anderen Perspektiven ausgearbeitet, z.B. Seinsgeschichte, Kunst, Sprache und Technik.

¹¹Vgl. Heideggers „Ein Vorwort“, Brief an P. William J. Richardson vom April 1962, in: W. J. Richardson: *Through Phenomenology to Thought*. 3., Aufl., Den Haag 1974, XVII.

lichkeit, nämlich die Freiheitsproblematik, die Kehre? (Kap. III.) Wie wendet sich Heidegger von der Entdeckung der daseinstranszendenten *Unwahrheit* zur Seinsgeschichte? Welche Rolle spielt dabei die Eigentlichkeit? (Kap. III.) Und abschließend: wie hat Heidegger das Problem der Eigentlichkeit in der Seinsgeschichte weiterhin latent behandelt, indem durch dieses Problem die ursprüngliche Bedeutung der Seinsgeschichte verstanden werden kann? (Kap. IV.)

So gliedert sich die vorliegende Arbeit als eine systematische Untersuchung in vier Kapitel: I. Die Entfaltung der Eigentlichkeit in *Sein und Zeit*; II. Die unzureichende Ausarbeitung der Seinsfrage in *Sein und Zeit* und eine neue Entfaltung der Eigentlichkeit; III. Der Übergang von der Daseinstranszendenz zur Seinsgeschichte und IV. Die latente Problematik der Eigentlichkeit in der Seinsgeschichte. Das erste Kapitel besteht aus drei Teilen: § 1 zielt darauf, durch ein Verständnis des Projektes von SuZ einen Boden für die ganze Untersuchung vorzubereiten. Zunächst wird der Einfluss der transzendentalen Philosophie Kants auf SuZ betrachtet. Zum anderen wird die Zeitlichkeit als das Ziel der existenzialen Daseinsanalyse erläutert, wobei Heidegger in SuZ einen *Wesensgrund* der Transzendenz suchte. Als Drittes wird der wissenschaftliche Charakter von SuZ untersucht, um die damalige Aufgabe von Heideggers Philosophie als eine „Vergegenständlichung des Seins selbst“ zu erklären. Schließlich wird dem Leitfaden der Entfaltung der Eigentlichkeit gefolgt, womit deren Zusammenhang mit dem Dasein, der „Existenzialität und Jemeinigkeit“, verdeutlicht wird. Diese vier Abschnitte zeigen uns die Hauptsäulen von SuZ, wobei sich allerdings zeigt, dass sie die Ausarbeitung der Seinsfrage nur unzulänglich zu tragen vermochten.

Im zweiten Teil des ersten Kapitels, in § 2, wird auf die Erläuterung des Problems der Eigentlichkeit in SuZ eingegangen. Hier wird nicht nur das Phänomen der Uneigentlichkeit durch die Explikation des „Man“ und seine existenziale Bestimmung des „Verfallens“ verdeutlicht, sondern auch ihre positive Funktion in der Daseinsanalyse sichtbar gemacht. Vor dem Hintergrund der Uneigentlichkeit stoßen wir in § 3 auf den Leitgedanken dieser Arbeit, auf die Eigentlichkeit selber. Dabei lässt sich zunächst die formale Bedeutung der Eigentlichkeit im Zusammenhang mit der Uneigentlichkeit erhellen. So wird die Eigentlichkeit nicht nur parallel zur „Existenzialität und Jemeinigkeit“ als *Seinsbezug* und *Seinsweise* des Daseins aufgefasst, sondern auch angesichts von Heideggers wichtigster Einsicht in den ursprünglich griechischen Wahrheitsbegriff *aletheia* (ἀλήθεια) als „Wahrheit der Existenz“ ausgelegt. Nachdem die formale Bedeutung der Eigentlichkeit in der vorbereitenden Fundamentalanalyse zum Vorschein gebracht worden ist,

muss sie als ursprüngliches Wahrheitsphänomen durch die phänomenologische Freilegung der Zeitlichkeit weiter verdeutlicht werden. Dies ist die Aufgabe des zweiten Teiles des § 3, worin die Eigentlichkeit zunächst schrittweise im Hinblick auf die existenzial-ontologische Möglichkeit des „Seins zum Tode“, dann auf die daseinsmäßige Bezeugung und schließlich auf das Grundphänomen der Zeit entfaltet wird.

Ausgehend von der Darlegung der Grundabsicht des Projektes von SuZ und den Hauptkenntnissen zur Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit wird im zweiten Kapitel nach der Unzulänglichkeit der Seinsfrage in SuZ gefragt. Dieses Kapitel enthält zwei Teile. In § 4 wird die unzureichende Ausarbeitung der Seinsfrage mithilfe von Heideggers Selbstkritiken erhellt. Zwei Grundprobleme von SuZ werden hier erörtert. Zunächst lässt sich das von Heidegger in den Jahren 1928/29 selbst erkannte Missverständnis des innersten Wesens seiner Philosophie skizzieren. Auf der Basis von Heideggers modifizierter Einstellung wird das Kernproblem des Werkes – die ontologische Differenz – weiter ans Licht gebracht. Obwohl das Projekt von SuZ nicht mehr weitergeführt werden konnte, hat Heidegger auf die Ausarbeitung der Seinsfrage bzw. auf die Erhellung des Menschenwesens keineswegs verzichtet. Seine Einsichten führen zu einer Wende, die den Ausgangspunkt seiner Spätphilosophie darstellt. Deren Auslegung wird im letzten Teil von § 4 unternommen. Danach wird in § 5 Heideggers neuer Versuch zur Erklärung der Eigentlichkeit des Daseins in der Vorlesung von 1929/30 zum Vorschein gebracht. Um die Veränderung und zugleich die Kontinuität der Ausarbeitung der Eigentlichkeit zu verstehen, muss auf dem Boden des Ergebnisses von § 4 ein Vergleich seines Denkens vor und nach der Wende angestellt werden. Damit sollen auch Vorschläge für das Verständnis des Verschwindens des Begriffspaares „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ gemacht werden.

Das dritte Kapitel stellt den Höhepunkt der Entwicklung von Heideggers Denken in seiner frühen Phase dar, nämlich seinen Übergang von der Daseinstranszendenz zur Seinsgeschichte, der nur durch eine neue Perspektive auf die ontologische Differenz möglich wurde. In § 6 wird zunächst die Fortsetzung des Eigentlichkeitsthemas in der Freiheitsproblematik aufgezeigt. Dort wird der Zusammenhang zwischen Freiheit und Transzendenz in einer Interpretation des Aufsatzes ›Vom Wesen des Grundes‹ (1929) berücksichtigt. Anschließend wird hinsichtlich des Vortrags ›Vom Wesen der Wahrheit‹ (1930) die Bedeutung des Durchbruchs der menschlichen Freiheit für die Entstehung der „Verbergung des Seins selbst“ erörtert. Sie führte zur Kehre von Heideggers Philosophie. Im Anschluss an dieses Ergebnis lenkt

§ 7 unsere Aufmerksamkeit auf das Problem der Unwahrheit, wodurch eine Veränderung der Analyse der Eigentlichkeit vor und nach 1930 sichtbar gemacht wird. Damit kann der Übergang von der Thematik der Daseins-transzendenz zur Seinsgeschichte verdeutlicht werden.

Entsprechend der beiden differenten Perspektiven von Heidegger, nämlich der „historischen Betrachtung“ und der „geschichtlichen Besinnung“, klären wir im letzten Kapitel die Bedeutung der Seinsgeschichte. Demnach stellt sich in § 8 die Aufgabe, die geschichtliche Herrschaft des verborgenen Seins im Abendland als die Entwicklung der Metaphysik deutlich zu machen. Darin werden vier Phasen der Seinsgeschichte in Bezug auf die seltenen „Entscheidungen des Seienden im Ganzen“ zum Vorschein gebracht. Zum Schluss (§ 9) widmen wir uns dem wesentlichen Phänomen der Seinsgeschichte. Da das „geschichtliche Wesen“ des Menschen das ganze Geschehen der Geschichte des Seins trägt, versuchen wir durch seine Auslegung Heideggers Besinnung auf die Seinsgeschichte zu verdeutlichen. Wir zeigen, wie Heidegger das Eigentlichkeits-Denken, besonders die Bestimmung des Verhältnisses von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, in seiner Behandlung der Seinsgeschichte fortgesetzt hat. Entgegen einer immer noch weit verbreiteten Fehldeutung der Seinsgeschichte im Sinne der Seiendheit zeigt die Erklärung der Eigentlichkeit, dass die Bedeutung der Seinsgeschichte erst durch die Entfaltung des „seinsoffene[n]“¹² Wesens des Menschen eingesehen werden kann. Dementsprechend wird zunächst das Uneigentliche der Seinsgeschichte, wie Heidegger es in seinem Verständnis der Metaphysik als eines „eigentlichen Nihilismus“¹³ darlegt, aufgedeckt. Von der Anerkennung der uneigentlichen Seinsgeschichte ausgehend lässt sich dann ihr eigentlicher Anspruch als lebendiges Geschehen des geschichtlichen Da-seins erschließen, d.h. die Bedeutung der Geschichte für die Seinsfrage begreifen.

¹²Ein Ausdruck von Richard Wisser. Vgl. *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von G. Neske und E. Kettering, Pfullingen 1988, 28.