

Schlusswort

Die vorliegende Arbeit ist eine Untersuchung über das *Wesen* des Menschen. Seit dem Aufkommen der Eigentlichkeits-Problematik in SuZ hat Heidegger nach ihm gefragt.

Im ersten Kapitel der Arbeit wurde das innere Gefüge der Eigentlichkeit in SuZ aufgezeigt. Dabei haben wir ihre Bedeutung zunächst in drei Perspektiven erläutert, nämlich erstens als Seinsweise, zweitens als Seinsbezug des Daseins sowie drittens als Wahrheit der Existenz im Sinne der Unverborgenheit des Seins (*aletheia*). Anschließend haben wir das Phänomen der Eigentlichkeit vom Gesichtspunkt der Zeitlichkeit her betrachtet. Im zweiten Kapitel wurden die Hauptgründe für die unzureichende Ausarbeitung der Seinsfrage in SuZ untersucht. Sie bestehen in einem neuen Ansatz von Heideggers Denken als einer modifizierten Auslegung der ontologischen Differenz. Bezüglich der Ausarbeitung der Seinsfrage haben wir erklärt, wie Heidegger auch nach dieser Veränderung das Thema der Eigentlichkeit, wenngleich ohne es besonders zu betonen, fortgeführt hat. Obwohl die Wende der ontologischen Differenz mit Heideggers Übergang von der Daseinstranszendenz zur Seinsgeschichte eng verbunden ist, haben wir im dritten Kapitel versucht, die Spuren seines Denkweges bis zur „Kehre“ in Hinblick auf die Problematiken der Freiheit und der Unwahrheit zu verfolgen. Dementsprechend wurde die latente Fortsetzung des Eigentlichkeits-Denkens aufgewiesen. Schließlich haben wir im letzten Kapitel gezeigt, inwiefern es eine unthematische Entfaltung der Eigentlichkeit in der Seinsgeschichte gibt.

Wir haben deutlich machen können, dass Heidegger die Eigentlichkeit bereits in SuZ als das ursprüngliche Verhältnis zwischen Sein und Mensch verstanden hat. Seitdem hielt der Philosoph an diesem Grundgedanken als an einem wichtigen Motiv seines Denkwegs fest. Ihm gemäß führt die Frage nach der Wahrheit des Seins notwendig zur Frage nach dem ursprünglichen Verhältnis zwischen Sein und Mensch, das als das *Wesen* des Menschen fragwürdig werden soll. So sagt Heidegger in der *Einleitung zu: Was ist Metaphysik?*: „Das Denken auf einen Weg zu bringen, durch den es in den Bezug der Wahrheit des Seins zum *Wesen* des Menschen gelangt, dem Denken einen Pfad zu öffnen, damit es das Sein selbst in seiner Wahrheit (5. Auflage 1949: *Wahrnis* als Ereignis) eigens bedenke, dahin ist das in

„Sein und Zeit‘ versuchte Denken ‚unterwegs‘. Auf diesem Weg, und das sagt, im Dienst der Frage nach der Wahrheit des Seins, wird eine Besinnung auf das Wesen des Menschen nötig; denn die unausgesprochene, weil erst zu erweisende Erfahrung der Seinsvergessenheit schließt die alles tragende Vermutung ein, gemäß der Unverborgenheit des Seins gehöre der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein selbst.“ (EiM in WM, 372) Die Besinnung auf das Menschenwesen ist für Heidegger zugleich die auf das Sein selbst, weil das Sein sich in seinem wesentlichen Bezug zum Menschen erst im Menschenwesen erschließt. Das Wesen des Menschen als der Zugang zum Sein ist aber nach Heidegger etwas „Unausgesprochene[s]“. Daher wählt Heidegger dafür den Namen Dasein. Mit der Frage nach der Eigentlichkeit ist Heidegger seit seinem ersten Werk schon „unterwegs“ zur Erweckung der „Erfahrung der Seinsvergessenheit“ in unserem ursprünglichen Wesen.

Im Jahre 1953 hat Heidegger in der Vorbemerkung zur siebenten Auflage von SuZ noch einmal die Bedeutsamkeit der Frage nach dem Dasein auf seinem Denkweg betont: „Deren Weg bleibt indessen auch heute noch ein notwendiger, wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll.“ Im Interview mit Richard Wisser von 1969 hat Heidegger diesen Gedanken noch deutlicher ausgesprochen: „Denn die Seinsfrage und die Entfaltung dieser Frage setzen gerade eine Interpretation des *Daseins* voraus, d.h. eine Bestimmung des Wesens des Menschen. Und der Grundgedanke meines Denkens ist gerade der, dass das Sein, beziehungsweise die Offenbarkeit des Seins, den Menschen *braucht* und dass umgekehrt der Mensch nur Mensch ist, sofern er in der Offenbarkeit des Seins steht. [...] Man kann nicht nach dem Sein fragen, ohne nach dem Wesen des Menschen zu fragen.“¹ Die Antwort auf diese Frage lautet nach Heidegger kurz, dass das Wesen des Menschen das „Da-sein“ sei. In ihm finden wir keine inhaltliche Definition, sondern reine Fragwürdigkeit. So schreibt Heidegger in *Einführung in die Metaphysik*: „Die Bestimmung des Wesens des Menschen ist *nie* Antwort, sondern wesentliche Frage.“ (EiM, 107) Obwohl das „Da-sein“ keine Definition des Menschenwesens ist, gibt es eine spezifische Bedeutung, die sich erläutern lässt. So versucht Heidegger durch das Fragen nach dem Menschenwesen, das mit dem Fragen nach dem Sein verbunden ist, die Subjektivität des heutigen Menschen zu durchschauen und zu destruieren.

¹ Vgl. „Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser“ in *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*, Hrsg. von G. Neske und E. Kettering, Tübingen 1988, 21-28.

Da die Entfaltung der Eigentlichkeit in SuZ Heideggers erster Versuch ist, auf die Frage nach dem Sein und damit nach dem Wesen des Menschen zu antworten, haben wir in dieser Arbeit versucht, im Verfolgen der Behandlung dieser Problematik nach SuZ nicht nur auf eine Kontinuität seines Denkens zu verweisen, sondern, was wichtiger ist, seinen Grundgedanken, nämlich dass das Wesen des Menschen „seinsoffen“² sei, zu verdeutlichen. Nachdem wir im weiteren Verlauf der Untersuchung die Eigentlichkeit im Hinblick auf die transzendente Zeitlichkeit in SuZ, auf die tiefe Langeweile und die Weltbildung in der Freiburger Vorlesung von 1929/30, auf die Transzendenz und die Freiheit in ›Vom Wesen des Grundes‹, auf die Un-wahrheit in ›Vom Wesen der Wahrheit‹ und abschließend auf den Grundgedanken der Seinsgeschichte betrachtet haben, können wir jetzt den Zusammenhang seiner Gedanken mit einem bei Heidegger spät auftauchenden Begriff charakterisieren. Es handelt sich dabei um den Begriff „Bezug der Entsprechung“.

So zeigt Heidegger in *Identität und Differenz* die ursprüngliche Eigenheit des Menschen auf: „Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch *ist* eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies.“ (ID, 18) Auf den Anspruch und das Entsprechen zwischen Sein und Mensch hat Heidegger hinsichtlich des Sprachwesens des Menschen schon im letzten Bremer Vortrag von 1949 aufmerksam gemacht: „Sprache ist die anfängliche Dimension, innerhalb derer das Menschenwesen überhaupt erst vermag, dem Sein und dessen Anspruch zu entsprechen und im Entsprechen dem Sein zu gehören.“ (GA 79, 71) Der Seinsbezug der Eigentlichkeit erscheint demnach hier als „Bezug der Entsprechung“. Obwohl Heidegger die Eigentlichkeit des Menschen entsprechend der verschiedenen Bereiche der Ausarbeitung der Seinsfrage zu erhellen versucht hat, bleibt sein Gedanke im Grunde unverändert. Der Mensch versteht seine Zusammengehörigkeit mit dem Sein, indem er den Seinsbezug *erfährt*. Diese Erfahrung der Entsprechung – wie Karl Löwith sagt – betrifft „weder Theoria noch Liebe zur Weisheit noch absolutes Wissen und am allerwenigsten wissenschaftliche Forschung und bloße historische Gelehrsamkeit“³. Ob der Philosophie Heideggers ein „religiöses Motiv“⁴ entspricht, bleibt hier unentschieden. Die Möglichkeit dazu scheint jedenfalls in der lebendigen Erfahrung der Entsprechung enthalten zu sein.

² Ebd., 28.

³ K. Löwith: *Heidegger: Denken in dürriger Zeit*, Göttingen, 10.

⁴ Ebd., 111.

Dass Heidegger aber in der Tradition der abendländischen Philosophie dem Denken einen neuen Weg gewiesen hat, ist zweifelsohne der Fall.

Die Arbeit beschränkt sich darauf, die Spuren von Heideggers Denken im Wesentlichen von SuZ bis zum Vortrag ›Vom Wesen der Wahrheit‹ ausführlicher verfolgt zu haben. Auch wenn wir nicht allen Pfaden von Heideggers Denken in der Seinsgeschichte gefolgt sind, konnte die Untersuchung zeigen, dass die „Kehre“ in Heideggers Denken bereits 1930 zu finden ist. Wir konzentrierten uns demgemäß nur auf den Zusammenhang seines seinsgeschichtlichen Denkens mit der Eigentlichkeitsproblematik. So wird deutlich, wie bei Heidegger das Verständnis des Menschenwesens in der Entwicklung des Eigentlichkeitsdenkens seit SuZ bis in seine späten Schriften hinein kontinuierlich vertieft wird. Das umstrittene Thema z.B. der Beziehung zwischen dem seinsgeschichtlichen Denken und Heideggers politischer Entscheidung für den Nationalsozialismus⁵ haben wir absichtlich bei Seite gelassen, obwohl durch eine weitere Analyse der Seinsgeschichte – besonders der veränderten Beziehung zwischen Sein und Da-sein bzw. zwischen der Verbergung und der Offenbarkeit der Wahrheit des Seins – ein innerer Zusammenhang zwischen seinem Denken und seinem politischen Verhalten deutlich gemacht werden könnte.

Nachdem sich durch die Bekanntschaft mit dem Werk Hölderlins ein Umbruch seines Denkens ereignete, entfaltet Heidegger sein seinsgeschichtliches Denken in der Mitte der 30er Jahre nach dem Zwischenspiel als Freiburger Rektor auf anderen Feldern. Auf der Basis jener Veränderung hat Heidegger sein Denken der Seinsgeschichte noch wesentlicher und konkreter auf die alltägliche Welt angesetzt, wobei die Bereiche der Kunst, der Sprache und der Technik untersucht werden. In diesen Untersuchungen hat Heidegger an der Eigentlichkeit als Wegmotiv festgehalten, um das alltägliche Menschsein in seinen Grund, d.h. in die Wesung der Wahrheit des Seins, einrücken zu lassen. Obwohl eine Fortschreibung dieses Motivs in seiner ganzen Philosophie aufgezeigt werden kann, hat Heidegger die Veränderung seines Denkens nicht als eine „gradweise ‚Entwicklung‘“, sondern vielmehr als eine „wachsende Abgründigkeit der Seynsfrage selbst“ (GA 65, 85) dargestellt. Diese Behauptung weist auf seine Einstellung zur Phänomenologie hin. Nach Heidegger gibt es keine „ewige“ Wahrheit im Denken, da „alles Denken endlich ist“ (GA 16, 632). Alles Denken des Menschen ist nur Entsprechung zum Anspruch des Seins, die als „Möglichkeit“ des Denkens verstanden werden soll. Daher sagt Heidegger, dass „das Denken des Seyns keine

⁵ Heidegger trat im Mai 1933 in die NSDAP ein und war Rektor an der Freiburger Universität in den Jahren 1933-34.

„Lehre“ und kein „System“, sondern die eigentliche Geschichte und somit das Verborgenste werden muß“. (GA 65, 85) Dementsprechend sollen wir das Denken der Seinsgeschichte nicht als eine theoretische Erkenntnis verstehen, sondern als das verborgene Geschehen unseres Menschenwesens, das wir durch das Fragen nach dem Sein erfahren. In der Erfahrung der Seinsgeschichte wird die „Endlichkeit des Menschen“ in ihrem Verhältnis zur „Endlichkeit der Sachen des Denkens“ (GA 16, 632) aufgewiesen. Dementsprechend möchte ich den Hauptgedanken dieser Arbeit nicht in einem Resultat, sondern vielmehr als die Erweckung der Seinsfrage betrachten. Der „Sachverhalt“ des Seyns soll nicht durch theoretische Aussagen verstellt werden. Nur in der Frage nach „unserem“ Wesen können wir die Lichtung der Wahrheit des Seyns für unseren Blick öffnen.

Die Besinnung auf das Seyn und somit auf das Wesen des Menschen enthält für Heidegger keine Erkenntnis, sondern „die ursprüngliche Ethik“ (Hum in WM, 356). Für ihn ist das Denken selbst schon „ein Tun“ (Hum in WM, 361). Die Ethik, die in der Tradition der ostasiatischen Welt die eine herrschende Rolle spielt, ist von Anfang an schon in einer philosophischen Besinnung⁶ verwurzelt. Es ist sicherlich kein Zufall, dass sich Heidegger für die Tradition des ostasiatischen Denkens interessierte⁷ und sich mit den ostasiatischen Gelehrten⁸ über sein „radikales“ Denken austauschen konnte. Diese Gesprächspartner waren nicht im vorstellenden Denken borniert,

⁶ Die Besinnung bezieht sich hier auf die drei Hauptlinien der traditionellen chinesischen Philosophie, nämlich auf den Konfuzianismus, den Taoismus und den Buddhismus. Wie bei Heidegger spielt das Verständnis des Menschenwesens auch in der chinesischen Philosophie die entscheidende Rolle in der Begründung der Ethik.

⁷ Schon im Jahre 1930 hat Heidegger über das Denken des Daoismus mit seinen „Bremer Freunden“ gesprochen. In den 40er Jahren hat er über „das Leere“ des Menschen“ nachgedacht, das auch im ostasiatischen Denken zu finden ist. Ein Interesse an „der alten chinesischen Welt“ hat er noch bis 1968 bezeugt. Vgl. ›Wissenschaft und Besinnung‹ und ›Das Ding‹. In VA; ›Die Einzigkeit des Dichters‹. In GA 75; ›Grundsätze des Denkens‹. In GA 79; ›Der Satz der Identität‹. In ID; *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. Hrsg.: Hermann Heidegger, St. Gallen 1989; ›Das Wesen der Sprache‹ In UzS; ›Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger‹, ›Zum siebzigsten Geburtstag von Siegfried Bröse‹ und ›Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens‹. In GA 16; ZS in WM.

⁸ Heidegger hat die Beziehung mit japanischen Gelehrten, besonders was den japanischen Zen-Buddhismus betrifft, schon seit den 20er Jahren gesucht. Im Jahre 1946 hat er sich vergeblich bemüht, mit einem chinesischen Bekannten, Paul Shih-yi Hsiao, *Laozis Daodejing* ins Deutsche zu übersetzen. Der Versuch musste wegen der Schwierigkeit des „Sprachwesens“ aufgegeben werden. 1963 traf Heidegger sich zu einem Fernsehgespräch mit einem buddhistischen Mönch aus Bangkok. Außerdem führte er auch Gespräche mit Philosophen aus Korea, China und Indien.

sondern vermochten sich gemeinsam in einer ursprünglicheren Dimension des Denkens bewegen; in einer Dimension, in welcher das Denken „strenger“ als das begriffliche ist (vgl. Hum in WM, 357). Für die Ostasiaten gibt es im Denken selbst ein ethisches Handeln, das nicht im gewöhnlichen Sinne als Praxis oder Ethik verstanden werden kann, sofern es keine Leistung und keine Folge eines besonderen Wirkens fordert. Es ist eine „Ethik“ in sich selbst, indem das Da-sein *nur* selbstverantwortlich ist.⁹ Durch Heidegger hat „eine neue Begegnung zwischen östlichem und westlichem Denken“¹⁰ angefangen, die er bereits im Jahre 1953 als ein „unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt“ (WB in VA, 43) bezeichnet hat. Sogleich allerdings hat er auf die Gefahr eines „Mischmaschs“¹¹ des Denkens in seinem Gespräch mit der ostasiatischen Welt hingewiesen. Für Heidegger zielt das Gespräch mit der ostasiatischen Welt nicht auf eine bloße „Übernahme“ der östlichen Welterfahrungen.¹² Nach ihm muss die Verwandlung des europäischen Denkens von seiner eigenen Herkunft aus anfangen. Daher sind die folgenden Fragen, die hier offen bleiben mussten, wichtig: Inwiefern ist Heideggers Denken und das traditionelle ostasiatische Denken weder theoretisch noch praktisch, sondern ethisch? Wie entfaltet sich das ethische Denken aus dem metaphysischen Denken? Welchen Sinn kann uns das ethische Denken für unser technisches Planen in der heutigen weltweiten Europäisierung bzw. in der Totalisierung der Technik geben?

⁹ J. Grondin hat in seinem Aufsatz ›Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität‹ Folgendes geschrieben: „Wenn Heidegger keine besondere Ethik ausgearbeitet hat, dann wohl deshalb, weil für ihn der ganze Ansatz der aus der Selbstbekümmernung des Daseins entspringenden Philosophie durchaus ethisch war.“ Vgl. *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk*, Hrsg.: István M. Fehér, Berlin 1991, 141-150.

¹⁰ O. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg/München 1992, 388.

¹¹ Vgl. ›Grundsätze des Denkens‹ in GA 79: „Vielmehr enthält der Hinweis auf den Içgov-Charakter des abendländischen Denkens das Geheiß an uns, daß wir, falls wir es wagen sollten, an jene fremden Welten zu rühren, uns zuvor fragen, ob wir überhaupt das Ohr dafür haben, das dort Gedachte zu hören. Diese Frage wird um so brennender, als das europäische Denken auch darin planetarisch zu werden droht, daß die heutigen Inder, Chinesen und Japaner uns das von ihnen Erfahrene vielfach nur noch in unserer europäischen Denkweise zutragen. So wird von dort und von hier aus alles in einen riesigen Mischmasch umgerührt, worin nicht mehr zu erkennen ist, ob die alten Inder englische Empiristen waren und Laotse ein Kantianer.“

¹² Vgl. ›Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger‹ in GA 16, 679.