Der Spielbegriff bei Nietzsche und bei Heidegger

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Albert-Ludwigs-Universität

Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Bang-Youn Lee

aus Gwang-Ju / Südkorea

SS 2018

Erstgutachter: Prof. Dr. Wilhelm Metz

Zweitgutachter: Prof. Dr. Andreas Urs Sommer

Drittgutachter: Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer

Vorsitzender des Promotionsausschusses
der Gemeinsamen Kommission
der Philologischen und
der Philosophischen Fakultät: Prof. Dr. Joachim Grage

Datum der Fachprüfung im Promotionsfach: 15. März 2019

Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2018 von der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br. als Dissertation angenommen. Zuerst bedanke ich mich ganz herzlich bei meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Wilhelm Metz. Dank seiner Betreuung und Förderung konnte ich das Dissertationsprojekt realisieren. Ohne sein langjähriges Vertrauen wäre diese Arbeit nicht entstanden. Recht herzlich danke ich Herrn Prof. Dr. Andreas Urs Sommer dafür, dass er bereitwillig das Zweitgutachten für meine Arbeit übernommen hat. Weiterhin gilt mein sehr herzlicher Dank Herrn Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer für die Übernahme des Drittgutachtens. Für die wertvollen und sorgfältigen Korrekturen und die hilfreichen Anmerkungen der gesamten Arbeit danke ich herzlichst Frau Carla Vlad von der Internationalen Graduiertenakademie (IGA) der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Ganz besonders dankbar bin ich der südkoreanischen Stiftung „Kim Hee-Kyung Scholarship Foundation for European Humanities“ für die finanzielle Unterstützung während meiner Promotionszeit. Sehr herzlich danke ich meinem Lehrer in Südkorea, Herrn Prof. Dr. Seung-Yong Won, der mein Interesse auf die Philosophie gelenkt hat.

Zum Schluss gebührt der größte Dank meinen Eltern. Meinen Eltern ist die vorliegende Arbeit gewidmet.

Bang-Youn Lee

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 5

• Bisherige Untersuchungen über den Spielbegriff bei Nietzsche und bei Heidegger 8

Erster Hauptteil: Der Übergang vom Begriff des Menschenspiels (d. h. des Künstlerspiels) zu dem des Spiels des Schaffens des Übermenschen bei Nietzsche

I. Der Spielbegriff beim frühen Nietzsche in der Schrift *Die Geburt der Tragödie* (1872)

1. Der Tod der griechischen Tragödie 10

1.1. Nietzsches Kritik des logischen Sokratismus 11

1.2. Der schopenhauersche Einfluss auf Nietzsches Pessimismus 13

2. Die Wiedergeburt der Tragödie durch das künstlerische Spiel 17

2.1. Nietzsches Einstellung zur Kunst 18

2.2. Das künstlerische Spiel zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen 20

3. Die Bedeutung und die Problematik des Spielbegriffs beim frühen Nietzsche.....25

3.1. Die Bedeutung des frühen Spielbegriffs 26

3.2. Die Problematik des frühen Spielbegriffs 32

II. Der Spielbegriff beim späten Nietzsche in der Schrift *Also sprach Zarathustra* (1883-1885)

1. Die Diagnose des zeitgenössischen Weltalters.....35

1.1. Zwei Arten von Menschen im Zeitalter des toten Gottes 36

1.2. Das Wesen des Menschen als Unterwegssein zwischen Tier und Übermensch 40

2. Drei Stufen zum Übermenschen und das Spiel des Schaffens.....45

2.1. Das Stadium des „Kamels“ als die erste Verwandlung des Geistes 46

2.2. Das Stadium des „Löwen“ als die zweite Verwandlung des Geistes.....52

2.3. Das Stadium des „Kindes“ als die dritte Verwandlung des Geistes 54

2.3.1. Die Unschuld, das Vergessen und das Neubeginnen des Kindes.....55

2.3.2. Das Spielsubjekt als das den Willen zur Macht besitzende Kind.....60

2.3.3. Das aus sich rollende Rad, die erste Bewegung und das heilige Ja-Sagen des Kindes 61

2.3.4. Die Spielwelt als die Welt der ewigen Wiederkunft 70

3. Die Bedeutung des Spielbegriffs beim späten Nietzsche 72

3.1. Der Zusammenhang zwischen dem Spiel des Schaffens und dem Würfelspiel im Hinblick auf die Spielregel 72

3.2. Das Spiel und der Tod Zarathustras 74

3.3. Der von Nietzsche gedachte „Übermensch“ in Hinsicht auf die Beziehung zwischen Geist, Seele und Dionysos 75

3.4. Das Verhältnis zwischen dem frühen und dem späten Spielbegriff 78

Zweiter und letzter Hauptteil: Der Übergang vom Begriff des Menschenspiels (d. h. des Daseinsspiels) zu dem des Seinsspiels bei Heidegger

III. Der Spielbegriff beim frühen Heidegger in seiner ersten Freiburger Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* (1928/29)

1. Die Möglichkeit und die Notwendigkeit des Spiels in der *Einleitung in die Philosophie* ..83

1.1. Das Verhältnis zwischen der Philosophie und der Wissenschaft in der *Einleitung in die Philosophie* 84

1.1.1. Der Unterschied zwischen der Philosophie und der Wissenschaft 84

1.1.2. Die Arten des Verhaltens des Daseins in der Erörterung der Daseinsanalyse 86

1.1.3. Das Verhältnis zwischen der Theorie und der Praxis 88

1.1.3.1. Aristoteles’ Trennung von Theorie und Praxis in der *Nikomachischen Ethik* 89

1.1.3.2. Heideggers Verbindung zwischen Theorie und Praxis in der *Einleitung in die Philosophie*: die Urhandlung des Daseins als Ansatzpunkt für das Geschehen des Daseins (Möglichkeit des Spiels) 91

1.2. Das Verhältnis zwischen der Philosophie und der Weltanschauung in der *Einleitung in die Philosophie* 94

1.2.1. Das Problem der Weltanschauung im Sinne Diltheys..... 95

1.2.2. Haltlosigkeit des Daseins als Ansatzpunkt für das Geschehen des Daseins (Notwendigkeit des Spiels) 97

2. Heideggers Verhältnis zu Kants Spielbegriff als „Spiel des Lebens“ 99

2.1. Kants Spielbegriff als „Spiel des Lebens“ in seiner *Anthropologievorlesung* (1791/92) und der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) 100

2.2. Heideggers Kritik an dem von Kant gedachten „Spiel des Lebens“..... 104

3. Der Spielbegriff des frühen Heidegger in der *Einleitung in die Philosophie*..... 107

3.1. Die zugrundeliegende Bestimmung des Spiels als das Geschehen des Daseins..... 108

3.2. Der regelgebundene Zustandscharakter des Spiels als die Befindlichkeit des Daseins 112

3.3. Das Bilden der Spielregel als das Verstehen des Daseins..... 116

3.4. Das Schaffen des Spielraums, d. h. des Da des Daseins 122

4. Die Bedeutung und die Problematik des Spielbegriffs beim frühen Heidegger 126
4.1. Die Bedeutung des Spielbegriffs beim frühen Heidegger.....128
4.1.1. Das In-der-Welt-Sein und das Seinsverständnis des Daseins in Bezug auf das Spiel 129
4.1.2. Die Transzendenz des Daseins als das Spiel.....132
4.2. Die Problematik des Spielbegriffs beim frühen Heidegger 142

IV. Der Wendepunkt des mittleren Heidegger vom Streit zum Spiel

1. Heideggers Gedanke über den Streit in der Schrift *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36) 145
1.1. Die Neubestimmung von Zeug, Werk und Ding 146
1.2. Heideggers Verhältnis zu Heraklits Begriff „pólemos“.....152
1.2.1. Heraklits Begriff „pólemos“ 152
1.2.2. Der Einfluss von Heraklits „pólemos“ auf Heideggers „Streit“ 163
1.3. Heideggers Gedanke von „Streit von Welt und Erde“.....168
1.3.1. Heideggers Begriff „Erde“.....169
1.3.1.1. Heideggers Begriff „Erde“ als das Seiende im Ganzen 169
1.3.1.2. Hölderlins Einfluss auf das Sichverschließen der „Erde“ bei Heidegger.....173
1.3.2. Heideggers Begriff „Welt“ 190
1.3.3. Heideggers Thema „Streit von Welt und Erde“.....200
1.4. Heideggers Einstellung zur Wahrheit im Kunstwerk-Aufsatz.....210
1.4.1. Das Verhältnis zwischen Streit und Urstreit.....211
1.4.2. Der Streit und der Urstreit in Hinsicht auf Heideggers Einstellung zur Wahrheit.....214
1.5. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Streit und Dichtung 218

2. Der Ansatzpunkt des mittleren Heidegger für seinen späteren Spielgedanken 224
2.1. Heideggers Gedanken über das Projekt „Dichter-Führer“ in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (1934/35) 224
2.2. Das Scheitern des Projektes „Dichter-Führer“ und die Gründe für dieses Scheitern 244
2.2.1. Das Scheitern des Projektes „Dichter-Führer“ 244
2.2.2. Der wichtigste Grund für das Scheitern des Projektes „Dichter-Führer“ 245
2.2.2.1. Heideggers Einstellung zur nietzscheschen Überwindung des Nihilismus in der Nietzsche-Vorlesung *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936/37).....248
2.2.2.1.1. Heideggers Kritik an den Begriff „Joch“ in der ersten Nietzsche-Vorlesung 267
2.2.2.1.2. Heideggers Stellung zu den Begriffen „Spiel“ und „Joch“ in der ersten Nietzsche-Vorlesung.....269
2.2.2.2. Heideggers Einstellung zur nietzscheschen Vollendung des Nihilismus in der Nietzsche-Abhandlung „Nietzsches Metaphysik“ (1940).....277

2.2.3. Der Gedankengang vom Streit zum Spiel als der wichtigste Grund für das Scheitern des Projektes „Dichter-Führer“ 286
2.2.4. Die anderen Gründe für das Scheitern des Projektes „Dichter-Führer“ 297

V. Der Spielbegriff des späten Heidegger

1. Das Spiegel-Spiel des Gevierts im Aufsatz „Das Ding“ (1950) 300
1.1. Die neue Perspektive auf das Ding 301
1.2. Das Spiegel-Spiel der Geviert-Welt 310
1.2.1. Die Spielwelt als die Geviert-Welt der Erde und des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen 311
1.2.1.1. Der Ansatzpunkt für den Begriff „Geviert“ des späten Heidegger 311
1.2.1.2. Das Verhältnis zwischen Erde und Himmel 314
1.2.1.3. Das Verhältnis zwischen den Göttlichen und den Sterblichen 322
1.2.2. Die Einheit der Erde und des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen als das Spiegel-Spiel 334
2. Heideggers Verständnis der wirklichen Welt, d. h. der Gestell-Welt, im Aufsatz „Die Frage nach der Technik“ (1953) 350
3. Die Wende von Gestell-Welt zu Geviert-Welt im Aufsatz „Die Kehre“ (1962) 357
3.1. Die Gefahr des Gestells und ihre Rettungsmöglichkeit 357
3.2. Die Sterblichen als die dem Zuspruch des Seins entsprechenden Menschen 361
4. Die Bedeutung des Spielbegriffs beim späten Heidegger 368

VI. Schlussfolgerung: Die Bedeutung des Spielbegriffs bei Nietzsche und bei Heidegger 376

Verzeichnis der zitierten Schriften 379

Einleitung

In der Geschichte der akademischen Forschung ist das Spiel nicht schwerpunktmäßig diskutiert worden. Denn die Eigenschaften des Spiels – zum Beispiel die spontane impulsive Besonderheit und die flexibel bewegte Situation – werden im platonischen metaphysischen Dualismus, der die Wirklichkeit der Ideen oder der „Wahrheit“ deutlich von dem Schein des Spiels unterscheidet, negativ und kritisch beurteilt.

Um den Unterschied zwischen dem platonischen metaphysischen Denken und dem nicht- und nachmetaphysischen Spieldenken deutlich zu machen, beschränkt sich die vorliegende Arbeit auf die beiden Nachbarn im Denken, d. h. auf Nietzsche und Heidegger. In dieser Arbeit behandeln wir deshalb die Frage, was Nietzsche und Heidegger unter Spiel verstehen. Es ist aber naheliegend, dass das Spieldenken der beiden Philosophen ohne die Geschichte der Philosophie nicht möglich gewesen ist, obwohl die beiden in keiner Kontinuität zur Metaphysik stehen. Demzufolge ist es für uns zunächst notwendig, den Übergang von der Metaphysik in das Spieldenken bei Nietzsche und bei Heidegger deutlich zu machen. Wo die Grenze der Metaphysik ist, können wir das Grundmotiv ihres Spieldenkens finden.

Weiterhin muss untersucht werden, wie Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verständnis des Spielbegriffs bei Nietzsche und Heidegger betrachtet werden. Eine zureichende Antwort auf dieses Frage zu finden, ist für das Verständnis von Nietzsches und Heideggers Philosophie und für das Verständnis des Verhältnisses beider Philosophien wichtig. Wichtiger ist für uns, dass wir anhand des Spielbegriffs den Kernpunkt ihrer Philosophie untersuchen können. Hier stellen wir die These der vorliegenden Arbeit auf, dass der Spielbegriff bei beiden Philosophen den zentralen Hauptgedanken bildet. In der Arbeit werden wir versuchen, diese These zu begründen.

Der eben erwähnte Versuch beginnt mit der Frage, warum der mit Platons Metaphysik begründete Dualismus für Nietzsche und Heidegger eine solche negative Bedeutung hat. Die Antwort lautet: Der Aspekt des platonischen Dualismus ist nicht aus dem Wesen des Menschen enthüllt und gelangt nicht zu seinem Wesen. In unserem modernen Zeitalter ist es erstaunlich, dass die Frage nach dem Wesen des Menschen als eine bis heute noch philosophisch umstrittene Frage gilt. Diese Frage, die bis heute unbeantwortet geblieben ist, ist nichts anderes als die bereits im 6. vorchristlichen Jahrhundert gestellte grundlegende Frage, womit die Geschichte der abendländischen Philosophie beginnt. Auf die Frage nach dem Wesen des Menschen können wir im Spieldenken Nietzsches und Heideggers eine

mögliche Antwort erhalten. Von dem Spieldenken, das mit der Überwindung des bisherigen Dualismus zusammenhängt, erwarten die beiden Philosophen jeweils die Perspektive auf das Wesen des Menschen, nämlich den sich selbst schaffenden Menschen bei Nietzsche und den seinsverstehenden Menschen bei Heidegger. Besonders beachtlich ist dabei, dass sich dieses Spieldenken angesichts der Überwindung der sogenannten Subjekt-Objekt-Spaltung charakterisieren lässt. Das Spieldenken Nietzsches und Heideggers zielt also darauf ab, mit der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung die Neubestimmung des Menschen zu beleuchten. An dieser Stelle können wir demzufolge die Gemeinsamkeit des Spielbegriffs bei Nietzsche und Heidegger wie folgt erläutern: Ihr Spielbegriff ist der Grundbegriff für die Durchführung des neuen Denkens, d. h. des nicht- und nachmetaphysischen Denkens und für die damit verbundene Neubestimmung des Menschen.

Der Unterschied bezüglich des Spielbegriffs bei Heidegger und bei Nietzsche lässt sich folgendermaßen darstellen: Die beiden Denker eröffnen unterschiedliche Wege des philosophischen Spieldenkens. Den Weg können wir wie folgt aufzeigen:

- den Übergang vom Begriff des Menschenspiels (d. h. des Künstlerspiels) zu dem des Spiels des Schaffens des Übermenschen bei Nietzsche
- den Übergang vom Begriff des Menschenspiels (d. h. des Daseinsspiels) zu dem des Seinsspiels bei Heidegger.

Dies bedeutet einerseits, dass die beiden Philosophen in den verschiedenen Phasen ihres Denkweges jeweils den Spielbegriff verwenden. Andererseits heißt das aber auch, dass wir entsprechend der zeitlichen Abfolge, in der der Spielbegriff jeweils auftritt, die Entstehung und die Entwicklung ihres Denkweges grundsätzlich untersuchen können. Die unterschiedliche Verwendung des Spielbegriffs evoziert also die Entwicklung ihres Denkweges.

Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt folglich darin, in der Philosophie Nietzsches und Heideggers den Spielbegriff als das zentrale Gedankenmotiv der Entstehung und der Entwicklung ihres Denkweges chronologisch aufzufassen. Für die Untersuchung des Spielbegriffs ist das Folgende auch interessant: Dass wir ihren Spielbegriff chronologisch erörtern, ist kein Zufall, denn diesem Begriff ist das mächtige Motiv einer Selbstüberwindung in ihrem philosophischen Gedankengang immanent.

Wie oben schon gezeigt, wird in dieser Arbeit versucht, folgende Hauptfrage zu beantworten: Was wollen Nietzsche und Heidegger als Spiel denken? Dabei stehen zwei Fragen im Vordergrund, nämlich 1. was der Spielbegriff für Nietzsche und Heidegger

eigentlich bedeutet und 2. warum der Spielbegriff so bedeutsam für Nietzsches und Heideggers Philosophie ist. 1. In Bezug auf die erste Frage können wir den Spielbegriff aus verschiedenen Sichtweisen thematisieren. Zum Beispiel werden wir ihn im Zusammenhang mit den wesentlichen Voraussetzungen für das Spiel – nämlich dem Spielsubjekt, der Spielwelt und den Spielregeln – erläutern. Dabei geht es darum, wie die Spielwelt verstanden werden kann, worin diese Voraussetzungen für das Spiel begründet sind. Daraus entsteht aber die Schwierigkeit, dass es zwei angeblich unvereinbare Welten gibt, d. h. die mögliche Spielwelt und die wirkliche Realwelt. Zur Lösung dieser Schwierigkeit trägt die zweite Frage entscheidend bei. Die erste Frage führt also zur zweiten Frage. 2. Wie können die mögliche Spielwelt und die wirkliche Realwelt anhand des Spielbegriffs miteinander verbunden werden? Dabei ist zu betrachten, wie sowohl Nietzsche als auch Heidegger ihr zeitgenössisches Weltalter jeweils diagnostizieren. Je nachdem, wie der Spielbegriff den Übergang von der wirklichen Realwelt in die mögliche Spielwelt ermöglichen kann oder nicht, können wir die Bedeutung von Nietzsches und Heideggers Spielbegriff chronologisch erkennen.

Beispielsweise diagnostiziert der späte Nietzsche sein Weltalter als das Zeitalter nach Gottes Tod. Im Vergleich dazu versteht der späte Heidegger sein zeitgenössisches Zeitalter als ein götterloses. Wenn laut Nietzsche der Mensch den Nihilismus überwinden soll, kommt dem Spiel dabei eine Schlüsselrolle zu. Der Spielbegriff beim späten Heidegger erfüllt einerseits die eigene Funktion der Kritik an der Diagnose des Gottestodes beim späten Nietzsche, die der späte Heidegger als die „metaphysische“ Vorbereitung des zeitgenössischen Zeitalters beurteilt. Andererseits verwendet der späte Heidegger den Spielbegriff, um den Weg zum neuen Zeitalter zu eröffnen. Im Zeitalter des toten Gottes (laut Nietzsche) und im Weltalter des abwesenden Gottes (laut Heidegger) hoffen diese beiden Philosophen also, anhand des Spielbegriffs die Spielwelt zu verwirklichen.

Die erste Frage nach der Bedeutung des Spielbegriffs ist deswegen abhängig von der zweiten Frage nach der Übergangsmöglichkeit zwischen der wirklichen Welt und der möglichen Spielwelt. In diesem Zusammenhang können wir die oben gestellte Hauptfrage wie folgt umformulieren: Wie wollen Nietzsche und Heidegger durch den Spielbegriff die Hoffnung auf die Spielwelt weitertragen? Gerade im philosophischen Entwurf der Spielwelt besteht der Kern des Spielbegriffs bei Nietzsche und bei Heidegger.[1]

[1] Dabei muss aber hervorgehoben werden, dass unser Fokus nur auf zwei Werke von Nietzsche (nämlich auf seine frühe Schrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) und seine späte Schrift *Also sprach Zarathustra* (1883-1885)), nicht auf den ganzen Nietzsche gerichtet ist. Dagegen wird Heideggers Denkweg möglichst lückenlos dargestellt. Daraus ergeben sich zwei Probleme. Zum einen werden sowohl das Spieldenken in den mittleren Schriften Nietzsches von *Menschliches, Allzumenschliches* (1878-1880) bis hin zur *Fröhlichen Wissenschaft* (1882) als auch der Ansatzpunkt für seinen späteren Spielgedanken in seiner mittleren

• Bisherige Untersuchungen über den Spielbegriff bei Nietzsche und bei Heidegger

Überraschenderweise gibt es bisher keine Untersuchungen, die das Thema des „Spielbegriffs" sowohl bei Nietzsche als auch bei Heidegger behandelt haben. Somit bleibt das Verhältnis zwischen ihren Spielbegriffen unerörtert. Dies bedeutet aber nicht, dass der Spielbegriff bei Nietzsche und der Spielbegriff bei Heidegger in ihren philosophischen Gedanken keine wichtige Rolle spielen. Denn in seiner autobiographischen Schrift *Ecce homo* (1888) betont Nietzsche die Wichtigkeit des Spiels: „Ich kenne keine andre Art, mit grossen Aufgaben zu verkehren als das Spiel: dies ist, als Anzeichen der Grösse, eine wesentliche Voraussetzung" (*EH* Warum ich so klug bin 10, *KSA* 6, 297). Heideggers Spielbegriff wird auch einerseits in seiner frühen Denkphase in Bezug auf seinen wichtigen Terminus des „Daseins" und andererseits in seiner späten Schaffensperiode im Zusammenhang mit seinem zentralen Thema des „Seins" erörtert. Wenn wir den Spielbegriff bei den beiden Geistesnachbarn, nämlich bei Nietzsche und bei Heidegger, untersuchen, kann man die Frage stellen, ob es Gemeinsamkeiten gibt, und wenn ja, worin sie bestehen. Anhand der Erörterung der Voraussetzungen für das Spiel (nämlich des Spielsubjekts, der Spielwelt, der Spielregeln) können wir auch die Verwandtschaft ihrer Spielgedanken finden.[2]

In Bezug auf den Spielbegriff bei Nietzsche können die folgenden Untersuchungen genannt werden: **1.** Alexander Aichele versucht in seiner Dissertation *Philosophie als Spiel*, Nietzsches Philosophie als „Spiel im Sinne einer Art ‚Metaphilosophie'" zu verstehen, da dieses Spiel laut ihm „den überkommenen Begriff der Philosophie zu einem Ende" bringt und „diesen zugleich zu überwinden" sucht.[3] Er diskutiert aber die berühmte Rede über die drei Verwandlungen des Geistes, die in Nietzsches Hauptwerk *Also sprach Zarathustra* (1883-1885) vorkommt, nicht ausführlich. **2.** Vasile Pădurean stellt in seiner Dissertation *Spiel – Kunst – Schein* fest, dass „der Spielgedanke ein philosophischer Gedanke der Größe und ein Leitgedanke ist, der Nietzsches Philosophie durchwaltet".[4] Er behandelt aber das im Zarathustra-Buch genannte „Spiel[] des Schaffens" (*ZA* I, *KSA* 4, 31) nicht ausführlich.

Im Hinblick auf den Spielbegriff bei Heidegger gibt es die folgenden wichtigen

---

Denkperiode nicht behandelt. Zum anderen bleibt noch ein sprunghafter Übergang vom frühen zum späten nietzscheschen Spielgedanken, obwohl wir in Kapitel II.3.4 das Verhältnis zwischen seinem frühen und seinem späten Spielbegriff kurz behandeln. Die Erläuterung dieser zu lösenden Probleme wird eines unserer Themen für die zukünftige Forschung sein.

[2] Vgl. Kap. VI. Schlusskapitel „Die Bedeutung des Spielbegriffs bei Nietzsche und bei Heidegger".

[3] Vgl. A. Aichele, *Philosophie als Spiel. Platon – Kant – Nietzsche*, Berlin 2000, 12.

[4] V. Pădurean, *Spiel – Kunst – Schein. Nietzsche als ursprünglicher Denker*, Stuttgart 2008, 116.

Untersuchungen: **1.** Ingeborg Heidemann erklärt in ihrem Buch *Der Begriff des Spieles*, dass die Funktion des heideggerschen Spielbegriffs im Zusammenhang mit dem Grundverhältnis von Denken und Sein unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Endlichkeit gesehen werden muss.[5] Dieser Thematik lässt Heidemann jedoch in Bezug auf Heideggers Spielbegriff keine ausführliche Untersuchung zukommen. Mit diesem Ansatz stimmen wir überein. **2.** Katharina Bohrmann untersucht in ihrer Dissertation *Die Welt als Verhältnis* die bewegliche Spielweise des wirklichen Verhältnisses d. h. der Welt im späten Denken Heideggers.[6] Dabei erörtert sie aber nicht die philosophische Herkunft des Spielbegriffs und skizziert dessen Darstellungsweise nur kurz. **3.** Jean Greisch versucht in seinem Aufsatz „Das große Spiel des Lebens und das Übermächtige", Heideggers „Spiel" als ursprüngliche Transzendenz des Daseins in hermeneutischer Hinsicht zu verstehen.[7] Er unternimmt jedoch hinsichtlich des heideggerschen Spielbegriffs keine umfassende Erklärung über die Fundamentalontologie. **4.** Martina Roesner setzt sich in ihrer Dissertation *Metaphysica ludens* zur Bestimmung von Heideggers „Spiel" als Grundmuster für das phänomenologische Denken aus chronologischer Perspektive mit dem metaphysikgeschichtlichen Denkschema auseinander.[8] Sie vermittelt einige Anregungen für eine eingehendere Auffassung der inneren Entwicklung von Heideggers Denken unter dem speziellen Aspekt des Spiels im Rahmen der phänomenologischen Konzeption. **5.** Anette Sell hebt in ihrem Aufsatz „Spiel in der Philosophie Heideggers" die ontologische Bestimmung des Spiels bei Heidegger hervor.[9] In diesem Aufsatz wird aber der heideggersche Spielgedanke nicht im Zusammenhang mit seiner Fundamentalontologie abgehandelt.

[5] I. Heidemann, *Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart*, Berlin 1968.
[6] K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis. Untersuchung zu einem Grundgedanken in den späten Schriften Martin Heideggers*, Frankfurt am Main/Bern/New York 1983.
[7] J. Greisch, „Das große Spiel des Lebens und das Übermächtige", in: *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*, hrsg. v. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt/M 1998, 45-65.
[8] M. Roesner, *Metaphysica ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, Dordrecht/Boston/London 2003.
[9] Anette Sell, „Spiel in der Philosophie Heideggers", in: *Spiel. Facetten seiner Ideengeschichte*, hrsg. v. Michel Henri Kowalewicz, Münster 2013, 29-37.

Erster Hauptteil: Der Übergang vom Begriff des Menschenspiels (d. h. des Künstlerspiels) zu dem des Spiels des Schaffens des Übermenschen bei Nietzsche

I. Der Spielbegriff beim frühen Nietzsche in der Schrift *Die Geburt der Tragödie* (1872)

In diesem Teil unserer Arbeit erläutern wir den Spielbegriff im Denken des frühen Nietzsche. In seiner ersten veröffentlichten Schrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) spricht er vom „künstlerische[n] Spiel" (*GT* 24, *KSA* 1, 152),[1] das durch das wechselweise Verhältnis zwischen dem „apollinische[n] Traumkünstler" und dem „dionysische[n] Rauschkünstler" entsteht (vgl. *GT* 2, *KSA* 1, 30). Hier kann man auf den ersten Blick fragen, wie Nietzsche die Kunst denkt und wie er sie im Zusammenhang mit dem Spiel versteht. Um diese Fragen beantworten zu können, müssen wir zunächst seinen Standpunkt zum Tod der griechischen Tragödie erklären.

In Kapitel 1 werden wir deshalb anhand der oben erwähnten Tragödien-Schrift zuerst untersuchen, wie Nietzsche den Tod der griechischen Tragödie erörtert. Diese Erörterung verbindet sich mit seiner Diagnose des zeitgenössischen Weltalters. In Kapitel 2 muss außerdem ermittelt werden, was er mit der Kunst meint und warum der Begriff des „künstlerischen Spiels" so bedeutsam für seinen Kunstgedanken ist. Dabei werden wir diesen Begriff in Hinsicht auf das Spielsubjekt, die Spielwelt und die Spielregel untersuchen. Somit erörtern wir neben dem gerade erwähnten noch einen anderen Spielbegriff, der in der Tragödien-Schrift verborgen bleibt. In Kapitel 3 werden wir schließlich die Bedeutung und die Problematik des Spielbegriffs beim frühen Nietzsche erläutern.

1. Der Tod der griechischen Tragödie

In diesem Kapitel erklären wir die nietzschesche Einstellung zum Tod der griechischen Tragödie. Dafür gehen wir anhand der Tragödien-Schrift auf seine Kritik des „logischen Sokratismus" (*GT* 13, *KSA* 1, 91) ein, weil er die Ursache für diesen Tod im logischen Sokratismus sieht. Bei der Erörterung dieses Sokratismus geht es darum, wie er sein Zeitalter diagnostiziert.

[1] Nietzsches Texte werden zitiert nach: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= *KSA*) in 15 Einzelbänden, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.

1.1. Nietzsches Kritik des logischen Sokratismus

Auf welche Weise denkt Nietzsche über den logischen Sokratismus? Er meint, dass dieser Sokratismus den Menschen vom Zweifel an der Natur und am Leben zum „Glauben an die Ergründlichkeit der Natur und an die Universalheilkraft des Wissens“ (*GT* 17, *KSA* 1, 111) führt. Ihm zufolge lässt der logische Sokratismus die Natur als begreifbar erscheinen. Deswegen nennt Nietzsche Sokrates „das Urbild des theoretischen Optimisten“ (*GT* 15, *KSA* 1, 100). Den Glauben, dass „das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu corrigiren im Stande sei“, fasst Nietzsche aber als eine „Wahnvorstellung“ auf (vgl. *GT* 15, *KSA* 1, 99).

Warum kritisiert Nietzsche den logischen Sokratismus?[2] Dazu müssen wir uns zunächst deutlich machen, dass er den Begriff „Natur“ nicht mit dem Begriff „Welt“ identifiziert. In der Tragödien-Schrift bestimmt er die Welt als „eine in jedem Moment erzeugte Vorstellung des Ur-Einen“ (*GT* 4, *KSA* 1, 39). Die Welt ist für ihn als die Erscheinung des Ur-Einen anzusehen.[3] Dagegen bezeichnet er die Natur als „die ewig schöpferische, ewig zum Dasein zwingende, an diesem Erscheinungswechsel sich ewig befriedigende Urmutter“ (*GT* 16, *KSA* 1, 108). Diese Urmutter ist auch als das Ur-Eine zu verstehen.[4] Die Natur (nämlich das Ur-Eine) unterscheidet Nietzsche also deutlich von der Welt (d. h. von der Erscheinung des Ur-Einen). Wenn wir aber behaupten, dass er die Natur mit dem Ur-Einen gleichsetzt, kann diese Annahme ausschließlich unter der Voraussetzung erfolgen, dass das Apollinische und das Dionysische in der Natur begründet sind.[5] Nach seiner Ansicht bleibt aber diese Natur selbst (nämlich das Ur-Eine) für uns Menschen undefinierbar. Umgekehrt können wir sagen, dass der logische Sokratismus dagegen sie als erfahrbar denkt. Daraus entsteht das Problem, dass „der theoretische Mensch vor seinen Consequenzen erschrickt und unbefriedigt es nicht mehr

[2] Im Kapitel „Versuch einer Selbstkritik“ (1886) der Tragödien-Schrift betrachtet Nietzsche den logischen Sokratismus als das „Zeichen des Niedergangs, der Ermüdung, Erkrankung, der anarchisch sich lösenden Instinkte“ (*GT* Versuch einer Selbstkritik 1, *KSA* 1, 12).

[3] In Kapitel I.2 werden wir später das Verhältnis zwischen dem Ur-Einen und seiner Erscheinung in Bezug auf Nietzsches Einstellung zur Kunst ausführlich erörtern.

[4] Vgl. John Elbert Wilson, *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*, Berlin/New York 1996, 79.

[5] Am Anfang des zweiten Kapitels in der Tragödien-Schrift erläutert Nietzsche den Begriff der „Natur“ wie folgt: „Wir haben bis jetzt das Apollinische und seinen Gegensatz, das Dionysische, als künstlerische Mächte betrachtet, die aus der Natur selbst, ohne Vermittelung des menschlichen Künstlers, hervorbrechen, und in denen sich ihre Kunsttriebe zunächst und auf directem Wege befriedigen“ (*GT* 2, *KSA* 1, 30). Die „Kunsttriebe der Natur“ (*GT* 2, *KSA* 1, 31) versteht Nietzsche deshalb einerseits als das Apollinische, andererseits als das Dionysische.

wagt sich dem furchtbaren Eisstrome des Daseins anzuvertrauen: ängstlich läuft er am Ufer auf und ab“ (*GT* 18, *KSA* 1, 119). Der Grund liegt darin, dass Nietzsches „Natur“ eine Doppelbedeutung hat, sie bezeichnet nämlich das Ur-Eine und das Wesen des Menschen. Für ihn ist der Mensch selbst Natur, indem er in der Natur ist und sie im Menschen ist.[6] Der logische Sokratismus ist also für Nietzsche problematisch, da er nicht nur die Natur (nämlich das Ur-Eine), sondern auch das Wesen des Menschen oder „die ursprüngliche menschliche Natur“[7] prinzipiell missversteht und weiter diesen Menschen am richtigen Verständnis seines Wesens und seiner Welt hindert, die durch die Natur erzeugt wird.

Nach Nietzsche wird einerseits das Apollinische auf den „logischen Schematismus“, andererseits das Dionysische auf den „naturalistischen Affect“ durch den logischen Sokratismus übertragen (vgl. *GT* 14, *KSA* 1, 94). Er diagnostiziert, dass der sokratische Optimismus noch unser Zeitalter beherrscht,[8] indem das „Wissen“ und die „Erkenntnis“ die zentrale Rolle für die „Ergründlichkeit der Natur der Dinge“ erhält (vgl. *GT* 15, *KSA* 1, 100). Somit gilt „der theoretische Mensch“ als der ideale Typus des Menschen. Dieser Typus des Menschen verweist auf den sowohl glücklichen als auch tugendhaften Menschen, da der logische Sokratismus den notwendigen Zusammenhang zwischen Wissen, Tugend und Glück behauptet.[9] In der Tragödien-Schrift kämpft Nietzsche folglich gegen diesen sokratischen Optimismus.

Wichtig ist für Nietzsche, dass der Tod der griechischen Tragödie im sokratischen Optimismus liegt (vgl. *GT* 14, *KSA* 1, 94). Als Beispiel für den „Dichter des aesthetischen Sokratismus“ nimmt er „Euripides“ (vgl. *GT* 12, *KSA* 1, 87). Wenn Euripides von Nietzsche kritisiert wird, liegt hier der Grund darin, dass „das Wesen der Tragödie, welches sich einzig als eine Manifestation und Verbildlichung dionysischer Zustände, als sichtbare Symbolisirung der Musik, als die Traumwelt eines dionysischen Rausches interpretiren lässt“ (*GT* 14, *KSA* 1, 95), durch Euripides auf den einzigen Gesichtspunkt des Undionysischen beschränkt wird.[10]

---

[6] In der Tragödien-Schrift bezeichnet Nietzsche die Natur als den „innersten Grund[] des Menschen“ (*GT* 1, *KSA* 1, 28). Das Verhältnis zwischen Natur und Menschen werden wir später im Hinblick auf die künstlerische Nachahmung noch ausführlich behandeln (vgl. Kap. I.3.1. „Die Bedeutung des frühen Spielbegriffs“).

[7] Tom Kleffmann, *Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie. Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth*, Tübingen 2003, 85.

[8] In der Tragödien-Schrift stellt Nietzsche folgende Diagnose: „[W]ir athmen bereits die Luft einer theoretischen Welt, welcher die wissenschaftliche Erkenntniss höher gilt als die künstlerische Wiederspiegelung [sic!] einer Weltregel“ (*GT* 17, *KSA* 1, 113; vgl. auch *GT* 18, *KSA* 1, 117).

[9] In der Tragödien-Schrift beschreibt Nietzsche diesen Zusammenhang wie folgt: „Man vergegenwärtige sich nur die Consequenzen der sokratischen Sätze: ‚Tugend ist Wissen; es wird nur gesündigt aus Unwissenheit; der Tugendhafte ist der Glückliche‘“ (*GT* 14, *KSA* 1, 94).

[10] In der Tragödien-Schrift spricht Nietzsche von vier verschiedenen Kunstepochen, die in der Vorgeschichte der attischen Tragödie vorkommen, nämlich (1) das „erzene“ Zeitalter, das in den „Titanenkämpfen“ vorzufinden ist, als die erste dionysische Kunstphase, (2) das „homerische“ Zeitalter als die erste apollinische Kunstphase, (3)

Der sokratische Euripides bleibt außerstande, auch die Seite des Dionysischen zu sehen und dann das Apollinische und das Dionysische zusammen zu denken. Im Unterschied zur griechischen Tragödie bezieht sich das euripideische Drama darauf, dass der sokratische Mensch selbst das Gesicht des Leidens und Schmerzes verbirgt, verhüllt und verleugnet. Hier wird das euripideische Drama ausschließlich zur ständigen Verneinung des Selbst- und Weltverständnisses.

Im Gegensatz zum Tod der griechischen Tragödie erörtert Nietzsche in der Tragödien-Schrift auch ihre „Wiedergeburt" (*GT* 16, *KSA* 1, 103) durch das künstlerische Spiel. Vor der Erläuterung dieser Wiedergeburt müssen wir aber zunächst die Frage beantworten, warum er das Leben als dunkel bezeichnet. Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir den Einfluss Schopenhauers auf Nietzsches Spielbegriff untersuchen.

1.2. Der schopenhauersche Einfluss auf Nietzsches Pessimismus

In der Tragödien-Schrift führt Nietzsche „die alte Sage" des Silen an, der vom König Midas gefangen ist (vgl. *GT* 3, *KSA* 1, 35). Der König fragt den gefangenen Silen danach, „was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei" (*GT* 3, *KSA* 1, 35). Der weise Silen bezeichnet den König als „[e]lendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal" und gibt dieser Eintagsfliege folgende Antwort: „Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben" (vgl. *GT* 3, *KSA* 1, 35). Warum erwähnt Nietzsche die Sage des weisen Silen? Die Frage können wir unter zwei Aspekten beantworten. (1) Für ihn ist das menschliche Leben schmerzhaft, hoffnungslos. Er ist also ein Pessimist. (2) Nach ihm „kannte und empfand" der alte Grieche „die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins" (vgl. *GT* 3, *KSA* 1, 35). Um leben zu können, braucht dieser Grieche deswegen die tragische Kunst „als die zum Weiterleben verführende Ergänzung und Vollendung des Daseins" (*GT* 3, *KSA* 1, 36). Aber mit der Entstehung des sokratischen Optimismus beginnt nach Nietzsche der Tod der griechischen Tragödie. In der Tragödien-Schrift tritt deshalb das Thema der Wiedergeburt der

---

das Zeitalter des „Strom[s] des Dionysischen" als die zweite dionysische Kunstphase und (4) das „dorische" Zeitalter als die zweite apollinische Kunstphase (vgl. *GT* 4, *KSA* 1, 41; vgl. auch Claus Langbehn, *Metaphysik der Erfahrung. Zur Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche*, Würzburg 2005, 195). Diese vier Kunstepochen unterscheidet Nietzsche anhand des „Kampf[s] jener zwei feindseligen Principien" (*GT* 4, *KSA* 1, 42), nämlich des Apollinischen und des Dionysischen. Wichtig ist für uns, dass er daneben noch zwei weitere Kunstepochen in der alten hellenischen Geschichte erörtert. (5) Nach dem dorischen Zeitalter tritt laut ihm „das erhabene und hochgepriesene Kunstwerk der attischen Tragödie" auf, worin „das gemeinsame Ziel beider Triebe [d. h. des Apollinischen und des Dionysischen]" erfüllt ist (vgl. *GT* 4, *KSA* 1, 42). (6) Der Tod dieser attischen Tragödie beginnt mit dem Auftreten der „neuere[n] attische[n] Komödie", als deren Vorläufer laut Nietzsche „Euripides" gilt (vgl. *GT* 11, *KSA* 1, 76).

Tragödie auf. Diese Wiedergeburt werden wir später in Bezug auf seine Einstellung zum künstlerischen Spiel erörtern.

Im Folgenden werden wir untersuchen, was der Grund für den oben erwähnten Aspekt ist, (1) dass Nietzsche das menschliche Leben als schmerzhaft, erschreckend und hoffnungslos auffasst. Um diese Frage zu klären, müssen wir aber zunächst den schopenhauerschen Einfluss auf Nietzsches Pessimismus ins Auge fassen. Dazu werden wir anhand von Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819; Abkürzung: *WWV* I) seinen „Pessimismus" erklären. Somit können wir die Ähnlichkeit und den Unterschied zwischen beiden Philosophen in Hinsicht auf den Pessimismus deutlich erkennen.

Zuerst werden wir den von Schopenhauer gedachten „Pessimismus" erörtern. In seinem Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* behauptet er, dass „wesentlich *alles Leben Leiden ist*" (*WWV* I, 426).[11] Warum ist aber alles Leben Leiden? Da der Mensch laut ihm ein „konkretes Wollen und Bedürfen durch und durch" und „ein Konkrement von tausend Bedürfnissen" ist, leidet er am „unlöschbaren Durst", den Schopenhauer als „Wollen" bezeichnet (vgl. *WWV* I, 427-428). Demzufolge betont er, dass das „Wesen" und das „Dasein" dem Menschen „zur unerträglichen Last" wird (vgl. *WWV* I, 428). Ihm zufolge wird das menschliche Leiden durch die Tatsache verursacht, dass es den Menschen auf der Welt gibt. Interessant ist, dass diese Welt für Schopenhauer die „Vorstellung" (*WWV* I, 31) des Menschen ist. Im Buch *Die Welt als Wille und Vorstellung* unterscheidet er zwei Welten, nämlich die Welt als Vorstellung und die Welt als Willen. Für ihn ist der Wille nichts anderes als „das Reale in den Dingen, das Wesen der Welt sowie der innerste Kern des Menschen und somit das Andere zur bloßen Vorstellung überhaupt".[12] Dieser Wille ist aber „ein *ursprünglich* erkenntnisloser".[13] Deswegen versteht Schopenhauer den Willen als „Ding an sich" (*WWV* I, 173). Mithilfe des *principii individuationis* von Zeit, Raum und Kausalität ist der erkenntnislose Wille von seiner Erscheinung unterschieden (vgl. *WWV* I, 173).[14] Dies

[11] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (= *Sämtliche Werke*, Bd. 1), textkritisch bearb. u. hrsg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, 5 Bde., Stuttgart/Frankfurt am Main 1960.

[12] Wilhelm Metz, „Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer", in: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, hrsg. v. Lore Hühn in redaktioneller Zusammenarbeit mit Philipp Schwab, Würzburg 2006, 389.

[13] W. Metz, „Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer", 389.

[14] Barbara von Reibnitz beschreibt den schopenhauerschen Begriff des *principii individuationis* (nämlich des Prinzips der Individuation) folgendermaßen. „Als ‚principium individuationis' bezeichnet Schopenhauer das Prinzip, nach dem sich die Welt dem vorstellenden Verstand des Menschen mittels der Anschauungsformen ‚Raum', ‚Zeit' und ‚Kausalität' als eine Vielheit abgegrenzter Einzelerscheinungen zur Vorstellung bringt. Diese ‚Vorstellung' ist jedoch in metaphysischer Relation nur Bild, Erscheinung, Schein" (B. von Reibnitz, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche. „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (Kap. 1-12)*, Stuttgart 1992, 55).

bedeutet, dass die Erscheinungswelt als die Vorstellung von Zeit, Raum und Kausalität für uns Menschen erfahrbar ist. Umgekehrt betrachtet: Der Wille ist niemals mit dem *principio individuationis* verbunden. Da es den Willen ohne Bezug auf Zeit, Raum und Kausalität gibt, wird dieser Wille als „die an sich bestehende Einheit“[15] gedacht.[16] Wenn sich die Einheit des an sich bestehenden Willens erst in den vielen individuellen Willen, die als Vorstellungen anzusehen sind, verschiedenartig manifestiert, bezeichnet Schopenhauer die verschiedenen Manifestationen des an sich seienden Willens als seine „Objektivation“ (*WWV* I, 194). Entscheidend ist für ihn aber Folgendes: „Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig“ (*WWV* I, 218). Nach seiner Ansicht enthüllt sich das Verhältnis zwischen einer Objektivierung und einer anderen Objektivierung als ein Streit. Gemäß ihm entsteht dieser Streit aus dem in sich selbst entzweiten Willen.[17] Infolgedessen verweisen „die große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Erscheinungen“, in denen „der Wille sich objektiviert“, grundsätzlich auf „ihren endlosen und unversöhnlichen Kampf gegeneinander“ (vgl. *WWV* I, 226). Die Objektivation des Willens (nämlich die Erscheinung des Willens) ist für Schopenhauer die Quelle des Leidens.

In der Tragödien-Schrift können wir dann eine Ähnlichkeit mit Schopenhauers „Pessimismus“ finden. Dort versteht Nietzsche „den Zustand der Individuation als den Quell und Urgrund alles Leidens“ (*GT* 10, *KSA* 1, 72).[18] Nicht nur bei Schopenhauer, sondern auch bei Nietzsche ist die Individuation des Willens, den Nietzsche als das Ur-Eine, d. h. als „das ewig Leidende und Widerspruchsvolle“ (*GT* 4, *KSA* 1, 38) bezeichnet, die Quelle des Leidens.

[15] W. Metz, „Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer“, 392.

[16] In seinem Buch *Die Welt als Wille und Vorstellung* beschreibt Schopenhauer das Wesen des Willens folgendermaßen: Der Wille „ist eines als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt“ (*WWV* I, 174).

[17] In seinem Buch *Die Welt als Wille und Vorstellung* erörtert Schopenhauer diesen Streit wie folgt: Er ist „nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst“ (*WWV* I, 218).

[18] Hier könnte man darüber zweifeln, ob (1) die in der Tragödien-Schrift geäußerte Meinung Nietzsches, die Individuation sei der „Quell und Urgrund alles Leidens“, (2) seiner folgenden Bemerkung widerspricht: „Das Leidende, Kämpfende, sich Zerreißende ist immer nur der eine Wille: er ist der vollkommene Widerspruch als Urgrund des Daseins. Die Individuation ist also Resultat des Leidens, nicht Ursache. Das Kunstwerk und der Einzelne ist eine Wiederholung des Urprozesses, aus dem die Welt entstanden ist, gleichsam ein Wellenring in der Welle“ (N 1870/1871, *KSA* 7, 7[117], 166). Zwischen beiden nietzscheschen Äußerungen liegt aber kein Widerspruch. (1) In der Tragödien-Schrift erörtert er die Individuation in Bezug auf die „Zerstückelung des Dionysos-Zagreus“ (Jochen Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin/Boston 2012, 212). Wenn Dionysos „als Knabe von den Titanen zerstückelt worden sei und nun in diesem Zustande als Zagreus verehrt werde“, versteht Nietzsche die Zerstückelung des Dionysos-Zagreus als das „Leiden der Individuation“ (vgl. *GT* 10, *KSA* 1, 72). (2) Im oben erwähnten nachgelassenen Fragment betont er den Willen selbst als den Quell des Leidens. Er verneint aber nicht das Leiden der Individuation, da der durch die Individuation erscheinende Einzelne eine „Wiederholung“ des Urprozesses, nämlich des Leidenden, ist. Zusammenfassend können wir festhalten, dass Nietzsche den Quell alles Leidens einerseits in der Tragödien-Schrift auf das Leiden der Individuation, andererseits im nachgelassenen Fragment auf den Willen bezieht, woraus das Leiden entspringt. Beide Aussagen stehen also nicht im Widerspruch zueinander. Zusätzlich können wir Nietzsches Bemerkung finden, dass „der Zustand der Individuation als der Quell und Urgrund alles Leidens“ (N 1870/1871, *KSA* 7, 7[123], 177) aufzufassen ist.

Der Grund liegt darin, dass die für den Menschen erfahrbare Erscheinung des Ur-Einen (nämlich des ewig Leidenden) unter dieser Individuation vorkommt.[19] Deswegen sieht Nietzsche die Erscheinung, die durch die Individuation des ewig Leidenden entsteht, als „elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal" an.

An dieser Stelle können wir die Ähnlichkeit zwischen Schopenhauers „Pessimismus" und Nietzsches „Pessimismus" herausgreifen. Diese Ähnlichkeit entsteht dadurch, (1) dass beide Philosophen den Unterschied zwischen dem Willen und seiner Erscheinung machen, die von uns erfahrbar ist; (2) dass die Quelle des Leidens für beide Philosophen in der Objektivation oder der Individuation des Willens liegt, da die spürbare und erfahrbare Erscheinung des Willens durch diese Objektivation oder diese Individuation auftritt; (3) dass Schopenhauer und Nietzsche das menschliche Leben, das die wahrnehmbare Erscheinung des Willens umgibt, im Hinblick auf den Pessimismus verstehen.

Zwischen Schopenhauers und Nietzsches Pessimismus gibt es aber auch einen Unterschied, den wir in Hinsicht auf drei Punkte erörtern können: (A) In seinem Buch *Die Welt als Wille und Vorstellung* zielt Schopenhauer darauf ab, aufgrund der Verneinung des Willens den Menschen auszumachen, der „vom grimmen Willensdrange erlöst" (*WWV* I, 530) wird. Bei Schopenhauer geht es deshalb um die Erlösung von Leiden. Dagegen behauptet Nietzsche, dass sich „das ewig erreichte Ziel des Ur-Einen", nämlich „seine Erlösung durch den Schein" ausschließlich im *principio individuationis* vollzieht (vgl. *GT* 4, *KSA* 1, 39). Dies impliziert, dass er das menschliche Leben, das als Leiden anzusehen ist, nicht verneint, sondern bejaht. Nur unter der Voraussetzung, dass das Leben das Leiden ist, kann die Möglichkeit der Entstehung dieser Kunst erfolgen. Im Gegensatz zu Schopenhauer bejaht Nietzsche also das leidende Leben.

(B) Schopenhauers Auffassung vom Verhältnis zwischen dem Willen und seiner Wirkung, die wir als die Erscheinung oder die Manifestation des Willens bestimmen, stimmt **nicht** mit Nietzsches Einstellung zur Beziehung zwischen dem Dionysischen und dem Apollinischen überein. Während es den „Willen" und seine „Erscheinung" bei Schopenhauer in der wirklichen Welt gibt, obwohl dieser Wille für uns Menschen undefinierbar und unerfahrbar bleibt, wird die Welt des Dionysischen und des Apollinischen bei Nietzsche mit einer künstlerischen und scheinbaren verbunden. Besonders wichtig ist aber, dass es bei der nietzscheschen Erörterung des Dionysischen und des Apollinischen nicht um ihren künstlerischen und scheinbaren Charakter, sondern um ihr scheinbares Verhältnis zur realen

[19] In der Tragödien-Schrift bestimmt Nietzsche die Individuation des Willens als die menschlichen „Erkenntnissformen der Erscheinung" (*GT* 1, *KSA* 1, 28).

Welt und zum wirklichen Leben geht. Sein Schwerpunkt in der Tragödien-Schrift liegt also darin, wie das Scheinbare des Dionysischen und des Apollinischen zum Leben in der echten Welt beitragen kann. Daraus entsteht **die Auswirkung der scheinbaren Kunst auf die reale Welt und das wirkliche Leben**.

(C) Bei Schopenhauer handelt es sich darum, wie der an sich seiende Wille auf verschiedenen Stufen und Ebenen der Erscheinungen manifest wird. Bei Nietzsches Spielgedanken geht es nicht nur um die Manifestation des Dionysischen und des Apollinischen, sondern auch um die Verbindung dazwischen. Durch diese Verbindung entsteht die scheinbare Welt, die wir als die Spielwelt ansehen.

Interessant ist außerdem, dass Nietzsche in der Tragödien-Schrift zwei Formen des Pessimismus unterscheidet, nämlich den „Pessimismus der Stärke“ (*GT* Versuch einer Selbstkritik 1, *KSA* 1, 12) und den „praktischen Pessimismus“ (*GT* 15, *KSA* 1, 100), anders gesagt, den „lebensbejahenden“ und den „lebensverneinende[n]“ Pessimismus.[20] In Bezug auf den praktischen Pessimismus, nämlich den lebensverneinenden Pessimismus, diagnostiziert er sein Zeitalter als das Zeitalter „des theoretischen Menschen“ (*GT* 15, *KSA* 1, 98).[21] Seine Gegenwart betrachtet Nietzsche als das Resultat des Sokratismus (vgl. *GT* 23, *KSA* 1, 146). Welche Rolle spielt der Begriff des „praktischen Pessimismus“ angesichts dieser Diagnose? Folgende Äußerung mag einen Hinweis enthalten:

> Angesichts dieses praktischen Pessimismus ist Sokrates das Urbild des theoretischen Optimisten, der in dem bezeichneten Glauben an die Ergründlichkeit der Natur der Dinge dem Wissen und der Erkenntniss die Kraft einer Universalmedizin beilegt und im Irrthum das Uebel an sich begreift (*GT* 15, *KSA* 1, 100).

Nietzsche zufolge bezieht sich der praktische Pessimismus auf den sokratischen Optimismus, da der „logische Schematismus“ glaubt, dass das Wissen und die Erkenntnis als der einzige Ausweg aus dem leidenden Leben erscheinen. Wie oben gezeigt, ist es uns aber schon bekannt, dass nicht die „Lust einer sokratischen Erkenntniss“, sondern die Kunst eine entscheidende Rolle als „Schutz und Heilmittel“ im schwachen und leidenden Leben spielt (vgl. *GT* 15, *KSA* 1, 101).

2. Die Wiedergeburt der Tragödie durch das künstlerische Spiel

[20] Thomas Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin 1988, 239. Böning bezeichnet den „praktischen Pessimismus“ auch als den „Pessimismus der Schwäche“ (ebd.).

[21] In der Tragödien-Schrift stellt Nietzsche folgende Diagnose: „Unsere ganze moderne Welt ist in dem Netz der alexandrinischen Cultur befangen und kennt als Ideal den mit höchsten Erkenntnisskräften ausgerüsteten, im Dienste der Wissenschaft arbeitenden theoretischen Menschen, dessen Urbild und Stammvater Sokrates ist“ (*GT* 18, *KSA* 1, 116).

In diesem Kapitel erörtern wir ausführlich, wie das menschliche Leben durch die Kunst gerechtfertigt werden kann. Dazu muss ermittelt werden, was die Kunst für Nietzsche ist. Somit muss geprüft werden, welches Verhältnis zwischen dem Dionysischen und dem Apollinischen besteht, wie die Spielwelt durch dieses Verhältnis eröffnet werden kann und wie sich diese Spielwelt auf die wirkliche Welt und auf das eigene Leben bezieht. Dabei geht es um die „Wiedergeburt der Tragödie“ (*GT* 16, *KSA* 1, 103), die aus dem Verhältnis zwischen dem Dionysischen und dem Apollinischen entsteht.

2.1. Nietzsches Einstellung zur Kunst

Im Vorwort zur Tragödien-Schrift spricht Nietzsche „von der Kunst als der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Thätigkeit [des] Lebens“ (*GT* Vorwort an Richard Wagner, *KSA* 1, 24).[22] Warum bezeichnet er die **Kunst** bezüglich des Lebens nicht nur als höchste Aufgabe, sondern auch als **metaphysische Tätigkeit**, indem er das Wort „metaphysisch“ im positiven Sinne verwendet? Den Grund dafür erklärt Böning wie folgt: „Über die Physis, d. h. über die empirische Welt und das empirische Dasein, hinausgehend, rechtfertigt sie [die Kunst] diese [die empirische Welt]“.[23] In der Tragödien-Schrift zielt Nietzsche folglich darauf ab, durch die künstlerische (als die metaphysische) Tätigkeit das menschliche Leben in der empirisch erfahrbaren Welt zu rechtfertigen.[24] Dieses Ziel setzt aber voraus, dass es eine Beziehung gibt, die wesentlich zwischen zwei verschiedenen Bereichen besteht, nämlich dem Physischen und dem Metaphysischen. Anhand dieser Bereiche spricht er von der Rechtfertigung durch die Kunst.

Nietzsches Einstellung zu diesen zwei Bereichen knüpft an Schopenhauers Dualismus[25] von „Erscheinungswelt“ und „Ding an sich“ an, wobei das Letztere als der „Wille“ verstanden wird. In der Tragödien-Schrift bezeichnet Nietzsche das Ding an sich auch als das „Ur-Eine“ (*GT* 4, *KSA* 1, 38). Die Bedeutung des Ur-Einen können wir in drei Merkmale untergliedern:

(1) Wie schon vorhin gesagt, fasst Nietzsche das Ur-Eine (nämlich das Ding an sich) als „das ewig Leidende“ auf. Das Ur-Eine bleibt aber nicht erkennbar, obwohl es dieses Ur-Eine

[22] Im Kapitel „Versuch einer Selbstkritik“ der Tragödien-Schrift versteht Nietzsche die Kunst auch als „die eigentlich metaphysische Thätigkeit des Menschen“ (*GT* Versuch einer Selbstkritik 5, *KSA* 1, 17).
[23] T. Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, 249.
[24] In der Tragödien-Schrift beschreibt Nietzsche die ästhetische Rechtfertigung wie folgt: „[N]ur als aesthetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt“ (*GT* 5, *KSA* 1, 47).
[25] In seinem Buch *Die Welt als Wille und Vorstellung* beschreibt Schopenhauer einerseits die „Erscheinung“ als „die Welt als Vorstellung“, andererseits das „Ding an sich“ als den „Wille[n]“ (vgl. *WWV* I, Anhang, 570); vgl. auch Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 1987, 57.

gibt. Nach ihm ist nicht das Ur-Eine, sondern „eine in jedem Moment erzeugte Vorstellung des Ur-Einen“ für uns Menschen erfahrbar.

(2) Dort bezeichnet Nietzsche die durch das Ur-Eine erzeugte Vorstellung als den „Schein“ (*GT* 4, *KSA* 1, 39). Aus dem unerkennbaren Ur-Einen entsteht also unsere empirisch erkennbare Welt, die er als **Schein** bezeichnet.[26] In der Tragödien-Schrift unterscheidet Nietzsche aber zwei weitere Scheinformen, indem er Schopenhauers Einstellung zur Kunst übernimmt. Dort offenbart Nietzsche uns Schopenhauers Einstellung, indem er aus dessen Werk *Welt als Wille und Vorstellung* folgenden Satz zitiert:

> Denn die Musik ist, wie gesagt, darin von allen anderen Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung, […] sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt (*WWV* I, 366; vgl. auch *GT* 16, *KSA* 1, 106).

Hier bestimmen beide Philosophen (nämlich Nietzsche und Schopenhauer) einerseits die Musik als das Abbild des Willens, d. h. des Dings an sich, andererseits die anderen Künste als die Abbilder der Erscheinung. Für Nietzsche hat die Musik einen wesentlichen Vorrang vor den anderen Künsten. Als Beispiel für die Musik nennt er in der Tragödien-Schrift die deutsche Musik von Bach, Beethoven und Wagner (vgl. *GT* 19, *KSA* 1, 127). Für uns ist aber Folgendes wichtig: „Schopenhauers Metaphysik von Erscheinungswelt und Ding an sich (Wille) kehrt bei Nietzsche in der Unterscheidung des Apollinischen (Erscheinungswelt) und Dionysischen (Wille, Ding an sich) wieder“.[27] Demzufolge muss man einerseits die Musik als das Abbild des Dionysischen, andererseits die anderen Künste als die Abbilder des Apollinischen erkennen.[28] Somit unterscheiden sich drei Arten des Künstlers, nämlich ein

---

[26] Der Willensgedanke verweist bei Schopenhauer und bei Nietzsche deswegen auf das Verhältnis zwischen „Erscheinungswelt“ und „Ding an sich“. Dieses Verhältnis wird auf den Pessimismus bezogen. Der Grund dafür liegt darin, dass unsere empirisch erfahrbare Welt für beide Philosophen „eine Welt des Leids“ ist, denn „die Gier des Willens zum Leben verstrickt in sie“ (vgl. H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 57). Demzufolge versucht Nietzsche in der Tragödien-Schrift, das Problem des Pessimismus zu lösen, indem er aber deutlich Abstand von Schopenhauers Lösung (nämlich der Verneinung des Willens zum Leben) nimmt.

[27] H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 57.

[28] Da die Musik für Nietzsche eigentlich nichts anderes als das Abbild des Dionysischen ist, interessiert er sich für die „wunderbare[] Bedeutung der musikalischen Dissonanz“ (*GT* 24, *KSA* 1, 152). Laut ihm spielt der musikalische Begriff der „Dissonanz“ eine wichtige Rolle darin, „dionysischer Weltspiegel zu sein“ (*GT* 19, *KSA* 1, 126). Dies bedeutet, dass die Dissonanz in der Musik das „schwer zu fassende Urphänomen der dionysischen Kunst“ „auf directem Wege“ verständlich macht und unmittelbar mitgeteilt werden kann (vgl. *GT* 24, *KSA* 1, 152). Hier wird das ästhetische „Urphänomen“ oder die „künstlerische Urerscheinung“ (*GT* 8, *KSA* 1, 60) als „das Dionysische“ bestimmt (Mihailo Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin 1985, 227). Die Funktion der musikalischen Dissonanz dient folglich dazu, uns Menschen das Dionysische unmittelbar verständlich zu machen. Gerade aus diesem Grund fasst Nietzsche diese musikalische Funktion als das Abbild des Dionysischen (nämlich des Willens, des Dings an sich und des Ur-einen) auf. Warum bezeichnet er aber die musikalische Funktion als Dissonanz? Weil das Dionysische für ihn „das Hässliche und Disharmonische“ (*GT* 24, *KSA* 1, 152) ist, gilt ihr Abbild nicht als die Konsonanz, sondern als die Dissonanz. Für Nietzsche ist es aber wichtig anzuerkennen, dass diese musikalische Dissonanz die Konsonanz, die im Abbild des Apollinischen

„apollinischer Traumkünstler“, ein „dionysischer Rauschkünstler“ und ein „Rausch- und Traumkünstler“ (vgl. *GT* 2, *KSA* 1, 30). Nietzsches „Spiel“ bezieht sich auf die dritte Art des Künstlers, d. h. auf den Rausch- und Traumkünstler.

(3) Wenn Nietzsche die Kunst als den Schein charakterisiert, tritt unvermeidbar die Frage auf, wie sich die scheinbare Kunst im Grunde genommen mit dem wirklichen Leben und der realen Welt verbinden kann. Hierbei können wir uns daran erinnern, dass er die Kunst hinsichtlich der metaphysischen Tätigkeit des Menschen versteht. Dies besagt, dass es in seinem Spielgedanken um die metaphysische Auswirkung der scheinbaren Kunst auf das wirkliche Leben in der Welt geht.[29] Ohne Bezug auf die Wirklichkeit des Lebens und der Welt wäre das künstlerische und metaphysische Spiel bei Nietzsche nur sinnlos. Infolgedessen müssen wir dieses Spiel angesichts der metaphysischen Auswirkung auf die Wirklichkeit des Lebens erklären.

2.2. Das künstlerische Spiel zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen

Zunächst untersuchen wir, wie Nietzsche die Korrelation zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen denkt. In der Tragödien-Schrift unterscheidet er „zwischen der Kunst des Bildners, der apollinischen, und der unbildlichen Kunst der Musik, als der des Dionysus“ (*GT* 1, *KSA* 1, 25). Dort versteht er aber die beiden Künste nicht als wesensgleich. Vielmehr behauptet er die Vorrangstellung des Dionysischen folgendermaßen: „In der Gesammtwirkung der Tragödie erlangt das Dionysische wieder das Uebergewicht“ (*GT* 21, *KSA* 1, 139). Für Nietzsche hat das Dionysische Vorrang vor dem Apollinischen.

Warum wird das Dionysische als vor dem Apollinischen vorrangig vorgestellt? Wie oben gezeigt, unterscheidet sich das Ur-Eine wesentlich von seinem Schein, der als die empirisch erfahrbare Welt definiert wird. Für Nietzsche ist einerseits die dionysische Kunst (nämlich die Musik) als das Abbild des unerkennbaren Ur-Einen, andererseits die apollinische Kunst (nämlich das Bild oder die Plastik) als das Abbild der empirischen Welt anzusehen. Die apollinische Kunst ist folglich als der „Schein des Scheins“ (*GT* 4, *KSA* 1, 39) aufzufassen.

Nietzsche zufolge findet man die Verbindung zwischen dem apollinischen und dem

---

inbegriffen ist, stets mitzubringen hat, denn sein Begriff der „Kunst“ wird in der Zusammengehörigkeit zwischen dem Abbild des Dionysischen und dem Abbild des Apollinischen betrachtet.

[29] Die apollinische Kunst und die dionysische Kunst bei Nietzsche wirken im Verhältnis zur realen Welt und zum wirklichen Leben. Die Möglichkeit der metaphysischen Wirkung der Kunst haben wir in Bezug auf eine der Differenzen zwischen Schopenhauer und Nietzsche erörtert (vgl. Kap. I.1.2. „Der schopenhauersche Einfluss auf Nietzsches Pessimismus“).

dionysischen Schein in der griechischen Tragödie. In der Tragödien-Schrift behauptet er, dass man diese Tragödie „als den dionysischen Chor zu verstehen [hat], der sich immer von neuem wieder in einer apollinischen Bilderwelt entladet“ (*GT* 8, *KSA* 1, 62). Nach ihm entsteht sie aus dem Zusammenhang des dionysischen Chors und der apollinischen Bilderwelt. Der Chor drücke als erstes in der griechischen Tragödie den ekstatischen Zustand der dionysischen Erregung musikalisch aus.[30] Daraus entstehe anschließend eine „Vision“, die Nietzsche „als apollinische Vollendung“ dieses Zustandes bezeichnet (vgl. *GT* 8, *KSA* 1, 62). Dies bedeutet, dass der Chor in die apollinische Bilderwelt, nämlich in die „Bühnenwelt“ (*GT* 8, *KSA* 1, 62), tritt und darin präsentiert wird. Demzufolge könne die griechische Tragödie mit dieser Bilderwelt „vollständig“ (*GT* 8, *KSA* 1, 62) werden.

Wie steht die nietzschesche Einstellung zur griechischen Tragödie im Zusammenhang mit seinem Spielbegriff, nämlich mit dem „künstlerischen Spiel“? Dazu müssen wir zunächst überlegen, wer sich im ekstatischen Zustand der dionysischen Erregung befindet und die apollinische Bilderwelt (nämlich die Bühnenwelt) erst als solche versteht. Unsere Antwort lautet: **nicht die Sänger im tragischen Chor, sondern ihre Zuschauer**. Es ist sicher kein Zufall, dass Nietzsche in der Tragödien-Schrift „eine Scheidung von dionysischen Zuschauern und dionysischen Verzauberten“ (*GT* 8, *KSA* 1, 59) betont. Diesen Zuschauer können wir als den oben erwähnten „Rausch- und Traumkünstler“ ansehen.

Im Hinblick auf den dionysischen Rausch kann man die Bedeutung des Zuschauers wie folgt beschreiben: „Für Augenblicke geht ihm [dem Zuschauer] vielleicht sein alltägliches Selbst in der Wahrheit des Spiels verloren“.[31] Durch den tragischen Chor erfährt der Zuschauer einen ekstatischen Zustand, worüber er sein eigenes Selbst und alltägliches Leben vergisst.[32] Durch den apollinischen Traum präsentiert sich dem Zuschauer „sein eigener

[30] In der Tragödien-Schrift beschreibt Nietzsche den ekstatischen Zustand der dionysischen Erregung im Tragödienchor wie folgt: „Dieser Prozess des Tragödienchors ist das dramatische Urphänomen: sich selbst vor sich verwandelt zu sehen und jetzt zu handeln, als ob man wirklich in einen andern Leib, in einen andern Charakter eingegangen wäre. Dieser Prozess steht an dem Anfang der Entwickelung des Dramas“ (*GT* 8, *KSA* 1, 61).

[31] Sabine Brandenburg-Frank, *Mignon und Meret. Schwellenkinder Goethes und Gottfried Kellers*, Würzburg 2002, 48.

[32] Hier kann man die Frage stellen, welche Rolle der Sänger im tragischen Chor für seinen Zuschauer spielt. In der Tragödien-Schrift betont Nietzsche die Aufgabe des Sängers folgendermaßen: „Jetzt bekommt der dithyrambische Chor die Aufgabe, die Stimmung der Zuhörer bis zu dem Grade dionysisch anzuregen, dass sie, wenn der tragische Held auf der Bühne erscheint, nicht etwa den unförmlich maskirten Menschen sehen, sondern eine gleichsam aus ihrer eignen Verzückung geborene Visionsgestalt“ (*GT* 8, *KSA* 1, 63). Der Sänger soll die dionysische Erregung auf sein Publikum übertragen (vgl. J. Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, 185). Mithilfe des tragischen Chors lässt sich also der Zuschauer in einen dionysisch erregten Zustand bringen, der grundsätzlich vom alltäglichen Zustand unterscheidbar ist. Beachtlich ist aber auch, dass die Übergangsmöglichkeit zwischen dem Sänger und seinem Zuschauer für Nietzsche eröffnet ist. Wenn der Sänger oder der Schauspieler „sein von ihm darzustellendes Rollenbild zum Greifen wahrnehmbar vor seinen Augen schweben sieht“ (*GT* 8, *KSA* 1, 60), dann kann er als sein Zuschauer gelten. Die Übergangsmöglichkeit

Zustand d. h. seine Einheit mit dem innersten Grunde der Welt in einem gleichnissartigen Traumbilde“ (*GT* 2, *KSA* 1, 31). Anders gesagt: Erst im apollinischen Traum zeigt sich der ekstatische Zustand der dionysischen Erregung als solcher. Dabei ist entscheidend, dass der Zuschauer laut Nietzsche seinen Traum (hier seinen ekstatischen Zustand) auch als solchen versteht, wenn er träumt (vgl. *GT* 2, *KSA* 1, 31). Dies impliziert, dass dieser Zuschauer den Schein erst als solchen ansieht. Anhand des Verständnisses dieses Scheins unterscheidet er sich grundsätzlich vom Sänger im tragischen Chor, der „in der dionysischen Trunkenheit und mystischen Selbstentäusserung“ (*GT* 2, *KSA* 1, 31) bleibt. **Wenn der Zuschauer und der Künstler (oder der Sänger) bei Nietzsche deutlich unterschieden werden, verweist die Bedeutung des Zuschauers auf den Zusammenhang zwischen dem apollinischen Traum und dem dionysischen Rausch**.

Um Nietzsches Spielbegriff darzustellen, müssen wir aber zwei Voraussetzungen dafür klären, dass man seinen träumenden Zustand als solchen wahrnimmt: (1) Eine Voraussetzung dafür ist, dass **man träumt**. Demzufolge kann der Mensch anhand des Traumes erfahren: „[A]ls Gott fühlt er sich, er selbst wandelt jetzt so verzückt und erhoben, wie er die Götter im Traume wandeln sah“ (*GT* 1, *KSA* 1, 30). Der träumende Zustand des Menschen ist für Nietzsche nichts anderes als der ekstatische Zustand, in dem er „unter den Schauern des Rausches“ (*GT* 1, *KSA* 1, 30) ist. Den träumenden Zustand können wir also als den dionysischen Rausch definieren. (2) Die andere grundlegende Voraussetzung ist, dass der träumende Mensch seinen Traum als solchen bestimmt. **Der ekstatische Mensch muss seinen rauschhaften Zustand, d. h. seinen Traum, als solchen erkennen**. Daraus kann man das Wesen des Spielbegriffs ableiten, welches darin besteht, dass man das Spiel als solches verstehen kann, indem man spielt, genauso wie man seinen Traum als Traum genau beobachtet, wenn man träumt.

Hier können wir das „künstlerische Spiel“ in Bezug auf (A) das Spielsubjekt, (B) die Spielwelt und (C) die Spielregel erörtern. Zunächst untersuchen wir das Spielsubjekt.

(A) Nietzsches „Spiel“ vollzieht sich nur unter der Voraussetzung, dass man träumen kann, anders gesagt, dass man durch den dionysischen Rausch grundsätzlich vom alltäglichen in den ekstatischen Zustand übergeht. Auf den ersten Blick könnte man aber behaupten, dass das Spielsubjekt für Nietzsche der dionysische Rausch ist. Dieser stammt aber aus dem Ur-Einen. Infolgedessen müssen wir das Ur-Eine als Spielsubjekt bestimmen.

(B) Ohne Zweifel ist Nietzsches „Spielwelt“ nicht die wirkliche, sondern die scheinbare

---

dazwischen erläutert Nietzsche also wie folgt: „Der Chor ist der „idealische Zuschauer“, insofern er der einzige Schauer ist, der Schauer der Visionswelt der Scene“ (*GT* 8, *KSA* 1, 59).

Welt. Wenn man sie in Bezug auf den möglichen Zeit-Raum des Spiels untersucht, kann man auch diesen als scheinbar betrachten.

An dieser Stelle müssen wir noch die Spielzeit erläutern. In der Tragödien-Schrift beschreibt Nietzsche den ekstatischen Augenblick folgendermaßen: „Wir sind wirklich in kurzen Augenblicken das Urwesen selbst und fühlen dessen unbändige Daseinsgier und Daseinslust“ (*GT* 17, *KSA* 1, 109). Hier behauptet er, dass sich der Übergang vom alltäglichen in den ekstatischen Zustand besonders im Augenblick vollzieht. Deswegen können wir diesen ekstatischen Augenblick als die Spielzeit bezeichnen. Es ist aber beachtlich, dass Nietzsche dort diesen ekstatischen Augenblick auf „ein[en] metaphysische[n] Trost“ (*GT* 17, *KSA* 1, 109) bezieht. Diesen begreift er als die „Wirkung der dionysischen Tragödie“, mit welcher „uns jede wahre Tragödie entlässt“ (vgl. *GT* 7, *KSA* 1, 56). Der metaphysische Trost, der aus der Tragödie entsteht, ist ihre scheinbare Wirkung. Demzufolge können wir den ekstatischen Augenblick (als Spielzeit) als scheinbar definieren.

(C) Nietzsches „Spielregel“ ist von der Wechselbeziehung zwischen zwei Teilnehmern des Spiels abhängig. Er nennt sie den apollinischen Traum und den dionysischen Rausch. Das Spiel entsteht durch den dionysischen Rausch. Wenn dieser Rausch verschwindet, endet das Spiel. Sein Verschwinden bedeutet, dass das dionysische Gestaltlose (nämlich der Rausch) in die apollinische Bilderwelt eingedrungen ist, oder anders gesagt, dass der Rausch von uns als solcher aufgefasst wird. Die Spielregel können wir als das wechselseitige Verhältnis zwischen dem apollinischen Traum und dem dionysischen Rausch ansehen.

Hier kann man natürlich fragen, welche Rolle der Mensch in Nietzsches „Spiel zwischen Traum und Rausch“ spielt. Der Mensch soll auch als Spielteilnehmer ins Spiel zwischen Traum und Rausch einfließen. Wichtig ist aber, dass er nur am Spiel teilnehmen kann, wenn er sich in einen Rausch versetzen lässt. Insofern er die wirkliche Welt völlig mit der scheinbaren verwechselt, kann er daran teilnehmen. Umgekehrt besagt dies Folgendes: Der Mensch kann gar nicht daran teilnehmen, wenn er einerseits die wirkliche Welt als die wirkliche Welt, andererseits die scheinbare Welt als die scheinbare Welt klar und deutlich auffassen kann.

Man kann aber daran zweifeln, ob man die Nicht-Teilnahme am Spiel im negativen oder im positiven Sinne verstehen sollte, da die deutliche Unterscheidung zwischen der scheinbaren und der wirklichen Welt normalerweise im positiven Sinne verstanden werden soll. Neben dem nietzscheschen Begriff des „künstlerischen Spiels“ untersuchen wir an dieser Stelle einen anderen Spielbegriff, der in der Tragödien-Schrift verborgen ist.

Um diesen Spielbegriff zu erörtern, müssen wir zunächst zwei wichtige Punkte in unserer bisherigen Untersuchung des nietzscheschen Spielgedankens beachten: (1) In der

Tragödien-Schrift unterscheidet er zwischen Spielwelt und Lebenswelt. (2) Die Spielwelt ist als Nachahmung (Mimesis; *μίμησις*) unserer Lebenswelt anzusehen, da das Spiel dadurch erzeugt oder konstruiert wird, dass einerseits die dionysische Kunst als das Abbild des Ur-Einen, andererseits die apollinische Kunst als das Abbild der empirischen Welt bestimmt wird. Daraus können wir umgekehrt auch schließen, dass Nietzsches „Spielwelt" im Wesentlichen ein Spiegelbild unserer wirklichen Welt sein kann.

Wir können noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, dass man unter diesem Spiegelbild die Differenz zwischen Spielwelt und Lebenswelt verstehen kann. Hier geht es um die metaphysische Auswirkung des Spiels auf die wirkliche Lebenswelt, obwohl dieses Spiel als scheinbar zu beobachten ist. Aufgrund des Verständnisses der oben erwähnten Differenz versucht man, die mögliche Spielwelt mit unserer wirklichen Lebenswelt zu verbinden, indem man in letzterer ein „Rausch- und Traumkünstler" wird. Anhand der durch das Dionysische zu eröffnenden Spielwelt kann man seine wirkliche Lebenswelt erst als solche erkennen und dann die mögliche Spielwelt in der realen Welt verwirklichen. Dies besagt, dass Nietzsche – im Gegensatz zu Schopenhauers Willensverneinung – den dionysischen Willen bejaht, woraus er die apollinischen „Illusionen" schafft, die „in jedem Augenblick das Dasein überhaupt lebenswerth machen und zum Erleben des nächsten Augenblicks drängen" (vgl. *GT* 25, *KSA* 1, 155).[33] Gerade aufgrund der Bejahung des Willens kann Nietzsche vom Spiel und dessen Welt sprechen.

Hier lassen sich zwei Spielbegriffe voneinander unterscheiden. Zum einen tritt das „künstlerische Spiel" ein, das nach Nietzsche uns Menschen den metaphysischen Trost schenkt. Zum anderen erscheint das Spiel, um das Leben zu rechtfertigen, obwohl das Spiel in der Tragödien-Schrift nicht explizit unter dieser Bezeichnung erwähnt wird. Dieses Spiel, das aus der Differenz zwischen Spielwelt und Lebenswelt entsteht, ermöglicht also, dass man sein Leben und seine Lebenswelt erfahren kann. Wir können es als das Spiegelspiel zwischen Spielwelt und Lebenswelt bezeichnen.

Dieses Spiegelspiel können wir in Hinsicht auf (A) das Spielsubjekt, (B) die Spielwelt und (C) die Spielregel eindeutig erklären. (A) Das Subjekt des Spiegelspiels soll nicht als dionysischer Rausch oder Ur-Eines, sondern als Mensch (genauer gesagt: als Rausch- und Traumkünstler) gedacht werden, denn der Mensch, der die Differenz zwischen Spielwelt und Lebenswelt verstehen kann, treibt dieses Spiel. (B) Dieses Spiel erfährt der Mensch ausschließlich in unserer wirklichen Welt. Deshalb müssen wir die Spielwelt als wirklich

[33] In der Tragödien-Schrift betont Nietzsche, dass „die Kunst nicht nur Nachahmung der Naturwirklichkeit, sondern gerade ein metaphysisches Supplement der Naturwirklichkeit ist, zu deren Ueberwindung neben sie gestellt" (*GT* 24, *KSA* 1, 151).

betrachten. (C) Die Spielregel können wir als Differenz zwischen Spielwelt und Lebenswelt erkennen. Dies besagt, dass die Spielregel desto stärker festgelegt wird, je deutlicher diese Differenz für uns Menschen hervortritt.

Noch wichtiger ist aber Folgendes: Das Spiegelspiel kann nur unter der Bedingung vonstattengehen, dass man im metaphysischen Trost, der aus dem künstlerischen Spiel hervortritt, **nicht gefangen bleibt**, sondern seine Lebenswelt erst als solche erkennen muss, um sie rechtfertigen zu können. Wenn man in die Spielwelt, worin man den metaphysischen Trost findet, immer tiefer eindringen will, ist es nicht möglich, die Lebenswelt als solche zu verstehen, denn die mit dem metaphysischen Trost eröffnete Welt ist keine wirkliche Welt, sondern nur die scheinbare Spielwelt. In der Tragödien-Schrift sagt Nietzsche Folgendes: „Seht hin! Seht genau hin! Dies ist euer Leben!“ (*GT* 24, *KSA* 1, 151). Hier liegt seine Absicht nicht darin, durch das künstlerische Spiel tief in den metaphysischen Trost einzudringen und darin gefangen zu bleiben. Sein Ziel besteht vielmehr darin, uns Menschen die Möglichkeit aufzuzeigen, durch das Spiegelspiel unser Leben und unsere Lebenswelt zu rechtfertigen, indem er uns die zu erreichende Welt zeigt, die durch das künstlerische Spiel entsteht.

Zum Schluss erläutern wir Nietzsches Spieldenken in Bezug auf seine Diagnose des Zeitalters. Wie oben gezeigt, diagnostiziert er das zeitgenössische Weltalter als das Zeitalter „des theoretischen Menschen“, den „Sokrates“ symbolisiert. In diesem Zeitalter ist laut ihm die Tragödie tot. Demzufolge hofft er auf die Wiedergeburt der Tragödie. Diese Hoffnung soll durch das „künstlerische Spiel“ und das „Spiegelspiel“ erfüllt werden. Bei der Wiedergeburt der Tragödie tritt nicht der theoretische Mensch, sondern der „musiktreibende[] Sokrates“ (*GT* 15, *KSA* 1, 102) auf. Diesen musiktreibenden Sokrates können wir als den Spielenden bei Nietzsche auffassen.

3. Die Bedeutung und die Problematik des Spielbegriffs beim frühen Nietzsche

Bis jetzt haben wir Nietzsches Spielgedanken unter zwei Aspekten betrachtet, nämlich einerseits unter dem metaphysischen Trost in Bezug auf die Scheinbarkeit des künstlerischen Spiels und andererseits unter der Rechtfertigung des Lebens durch das Spiegelspiel. Hinter seinen Spielgedanken verbirgt sich aber ein wichtiges Merkmal für das Verständnis des Lebens des Künstlers, der zugleich Subjekt und Objekt sein kann. Die Bedeutung seines frühen Spielbegriffs werden wir im Hinblick auf die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung erörtern. Paradoxerweise nimmt aber Nietzsche selbst im Kapitel „Versuch einer Selbstkritik“ der Tragödien-Schrift sein Spieldenken als besonders problematisch wahr.

3.1. Die Bedeutung des frühen Spielbegriffs

Wenn wir den nietzscheschen Begriff des „künstlerischen Spiels“ in Hinsicht auf den doppelten Schein der Kunst, nämlich den apollinischen Schein (d. h. den Traum) und den dionysischen Schein (d. h. den Rausch) erläutern, dann kommt die unvermeidbare Frage auf, wie er den Zusammenhang zwischen Wahrheit und Schein denkt. Im Folgenden werden wir zunächst nach Nietzsches „Wahrheit“ fragen.

In der Tragödien-Schrift kritisiert Nietzsche „die sokratische Lust des Erkennens und de[n] Wahn, durch dasselbe die ewige Wunde des Daseins heilen zu können“ (*GT* 18, *KSA* 1, 115). Er setzt sich mit der sokratischen „Wahnvorstellung“, „das innerste Wesen der Dinge ergründen zu können“, auseinander (vgl. *GT* 18, *KSA* 1, 118). Hinter seiner Auseinandersetzung steckt der Gedanke, dass der Mensch „das innerste Wesen der Dinge“ nicht begreifen kann. Für uns Menschen sind die „zahllosen Illusionen des schönen Scheins“ (*GT* 25, *KSA* 1, 155) erfahrbar, die Nietzsche auch als die „apollinische Täuschung“ (*GT* 24, *KSA* 1, 149) bezeichnet. Sein Wahrheitsbegriff meint deswegen keine adäquate und vollständige Erkenntnis der Dinge.[34] Was ist aber die Wahrheit für ihn? In der Tragödien-Schrift erwähnt er die „ewigen Wahrheiten des Apollinischen und des Dionysischen“ (*GT* 19, *KSA* 1, 120). Seine „Wahrheit“ besteht in der Korrelation zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen. Dabei ist aber entscheidend, dass das apollinische Bild „sowohl Etwas zu offenbaren als zu verhüllen“ (*GT* 24, *KSA* 1, 150) scheint. Dies bedeutet, dass „der Künstler bei jeder Enthüllung der Wahrheit immer nur mit verzückten Blicken an dem hängen bleibt, was auch jetzt, nach der Enthüllung, noch Hülle bleibt“ (*GT* 15, *KSA* 1, 98). Dieser Prozess der Enthüllung verweist ohne Zweifel auf das griechische Wort für „Wahrheit“, nämlich auf die ἀλήθεια, die mit der „Unverborgenheit“ oder der „Unverhülltheit“ übersetzt wird.[35] Wie denkt er den Prozess der Enthüllung? Ohne das Verhüllte erscheint keine Enthüllung, und auch umgekehrt, ohne Enthüllung gibt es kein Verhülltes. Nietzsches „Wahrheit“ entsteht also aus dem dynamischen Prozess zwischen der apollinischen Enthüllung und dem dionysischen Verhüllten.

[34] In seiner Schrift „Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ (1873) kritisiert Nietzsche die adäquate Erkenntnis wie folgt: „Ueberhaupt aber scheint mir die richtige Perception – das würde heissen der adäquate Ausdruck eines Objekts im Subjekt – ein widerspruchsvolles Unding: denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten, ich meine eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache“ (WL 1, *KSA* 1, 884).

[35] Vgl. J. Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, 300.

Wie kann man aber die von Nietzsche gedachte „Wahrheit“ erfahren? Ihre Erfahrungsmöglichkeit ist wesentlich auf die künstlerische Nachahmung bezogen. In der Tragödien-Schrift erwähnt er (1) zum einen die „Nachahmung eines Scheinbildes“ (*GT* 14, *KSA* 1, 93) in Bezug auf Platons Kunstdenken, (2) zum anderen die „Nachahmung der Natur“ (*GT* 2, *KSA* 1, 31) bezüglich des aristotelischen Kunstdenkens.

(1) In der *Politeia* unterscheidet Platon drei verschiedene Stufen des Schaffens, nämlich (i) das Schaffen Gottes, (ii) das Schaffen des Handwerkers als das Nachahmen des von Gott Geschaffenen und (iii) das Schaffen des Malers als das Nachahmen des vom Handwerker Geschaffenen (vgl. *Politeia* 597a-e).[36] Da die Kunst des Malers für Platon das zweite Nachahmen ist, „steht sie in dieser hierarchischen Ordnung auf der dritten und untersten Stufe“.[37] Nietzsche kritisiert diese hierarchische Unterordnung der Kunst. Er sieht das Problem, dass Platons „Kunst“ „einer niedrigeren Sphäre“ angehört als „die empirische Welt“ (vgl. *GT* 14, *KSA* 1, 93). Der Kernpunkt seiner Kritik liegt darin, dass die Kunst nicht die Nachahmung des bloßen Scheins, sondern die des Wirklichen ist, das einerseits als das Ur-Eine, andererseits als unsere empirische Welt (d. h. die Erscheinung des Ur-Einen) bestimmt wird. Er verneint folglich die von Platon abwertende Bedeutung der Kunst eindeutig.

(2) In welchem Sinne denkt Nietzsche die „Nachahmung der Natur“? In der Tragödien-Schrift äußert er sich darüber:

> Nach diesen allgemeinen Voraussetzungen und Gegenüberstellungen nahen wir uns jetzt den Griechen, um zu erkennen, in welchem Grade und bis zu welcher Höhe jene **Kunsttriebe der Natur** in ihnen entwickelt gewesen sind: wodurch wir in den Stand gesetzt werden, **das Verhältniss des griechischen Künstlers zu seinen Urbildern**, oder, **nach dem aristotelischen Ausdrucke, ‚die Nachahmung der Natur‘** tiefer zu verstehn und zu würdigen (*GT* 2, *KSA* 1, 31).[38]

Nach Nietzsche wird die „Nachahmung der Natur“ mit dem „Verhältnis des griechischen Künstlers zu seinen Urbildern“ verknüpft. Es bleibt aber unklar, woraus die von Nietzsche zitierte Passage, nämlich „die Nachahmung der Natur“, stammt, da er sie ohne Quellenangabe in der Tragödien-Schrift erwähnt. Trotzdem können wir in Anlehnung an die Untersuchung des B. von Reibnitz[39] eine ähnliche Äußerung in Aristoteles’ Buch *Physik* finden. Eine Passage bei Aristoteles lautet: „Allgemein gesprochen, die Kunstfertigkeit [*τέχνη*] bringt teils zur Vollendung, was die Natur [*φύσις*] nicht zu Ende bringen kann, teils eifert sie ihr (der

[36] Platon, *Politeia* (*Der Staat*), *Werke in acht Bänden*, griechisch und deutsch, Bd. 4. bearbeitet v. Dietrich Kurz, griechischer Text v. Émile Chambry, deutsche Übersetzung v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1971.
[37] J. Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, 285.
[38] Meine Hervorhebung durch Fettdruck. Im gesamten Text stammen alle Fettmarkierungen von mir.
[39] Vgl. B. von Reibnitz, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche*, 92.

Natur) nach [*μιμεῖται*]" (*Physik,* 199a).[40] Hier unterscheidet Aristoteles zwei Varianten der Techne (*τέχνη*; Kunstfertigkeit), nämlich (A) die Vollendung und (B) die Nachahmung der Natur.

(A) Zum Beispiel weiß man, dass mithilfe der ersten Techne „Pferde gezüchtet oder Bäume veredelt werden".[41] Diese Techne spielt eine wichtige Rolle darin, „das, was die Natur auch selber tut, zu vollenden und erfolgreich ins Werk zu setzen".[42] Sie vermag es also, dasjenige, was entstehen soll, zur Vollendung zu bringen. (B) Die zweite Techne ahmt die Natur nach, indem sie etwas „ergänzt", was die Natur selbst „nicht ausfüllen kann".[43] In Aristoteles' Denken hat aber diese zweite Techne noch zwei Varianten. Als ein Beispiel für diese Techne bezeichnet Aristoteles in seinem Buch *Physik* den Hausbau: „Wenn z. B. ein Haus zu den Naturgegenständen gehörte, dann entstünde es genau so, wie jetzt auf Grund handwerklicher Fähigkeit" (*Physik*, 199a). Die Techne des Architekten bewahrt die Fähigkeit, der Natur das Ziel „vom sinnvollen und zielgerichteten (teleologischen) Entwerfen und Planen eines Hauses"[44] hinzuzufügen, da die Natur selbst das Haus nicht hervorbringen kann. Ein anderes Beispiel dafür ist die Dichtung, da „die Produkte der Dichtung Realität oft gerade nicht einfach nachbilden, sondern nur imaginieren oder fingieren".[45] Die Techne (nämlich Baukunst und Dichtung) kann also dasjenige hervorbringen, was aus der Natur nicht entstehen kann.

Wenn Nietzsche in der Tragödien-Schrift von der künstlerischen Nachahmung der Natur spricht, ist diese Nachahmung zweifellos auf (B) die von Aristoteles gedachte Nachahmung der Natur bezogen. Dabei tritt die Frage auf, ob die (vorbildliche) Natur tatsächlich nachgeahmt werden kann, da die Natur für Aristoteles kein Vorbild ist, das die Techne nachahmt, sondern etwas, was dadurch ergänzt werden soll. Demzufolge behauptet Reibnitz, dass „die ihn [Nietzsche] tragenden Begriffe ‚Kunst' und ‚Natur' aus ihren antiken Bedeutungsfeldern gerade nicht abzuleiten sind".[46] Wie kann man dieses Problem lösen? In Bezug auf Nietzsches Begriff der „Nachahmung der Natur" müssen wir darauf achten, dass er

[40] Die deutsche Übersetzung stammt aus: *Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur. Erster Halbband: Bücher I(A)-IV(Δ)*, übersetzt, mit einer Einleitung u. mit Anmerkungen herausgegeben v. Hans Günter Zekl, Hamburg 1987.
[41] Arbogast Schmitt, „Mimesis bei Aristoteles und in den Poetikkommentaren der Renaissance", in: *Mimesis und Simulation*, hrsg. v. Andreas Kablitz u. Gerhard Neumann, Freiburg 1998,18.
[42] A. Schmitt, „Mimesis bei Aristoteles und in den Poetikkommentaren der Renaissance", 18.
[43] Vgl. Rudolf Löbl, *TEXNH – Techne. Untersuchungen zur Bedeutung dieses Worts in der Zeit von Homer bis Aristoteles*, Bd. 2: Von den Sophisten bis Aristoteles, Würzburg 2003, 200.
[44] Florian D. Walch, *Ökonomie der Natur. Die Frage der Naturkonzeption in der Physik des Aristoteles*, München 2002, 127.
[45] A. Schmitt, „Mimesis bei Aristoteles und in den Poetikkommentaren der Renaissance", 20.
[46] B. von Reibnitz, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche*, 93.

sich nicht für die nachahmende Beziehung zwischen Natur und Kunst (oder Kunstwerk), sondern für **das mimetische Verhältnis zwischen Natur und Künstler** interessiert, da er sich über diese Nachahmung ganz deutlich im Hinblick auf „das Verhältniss des griechischen Künstlers zu seinen Urbildern“ (*GT* 2, *KSA* 1, 31) äußert. In der Tragödien-Schrift deutet er folglich Aristoteles’ Nachahmung zwischen Natur und Kunst radikal zur Nachahmung zwischen Natur und Künstler um.

Was ahmt aber der Künstler eigentlich nach? Nietzsches Antwort lautet: seine „Urbilder“ oder genauer gesagt, die zwei „Kunsttriebe der Natur“, die auch „das Apollinische“ und sein „Gegensatz, das Dionysische“ (vgl. *GT* 2, *KSA* 1, 30) genannt werden. Bemerkenswert ist aber, dass sich die mimetische Beziehung zwischen dem Künstler und den Kunsttrieben der Natur ausschließlich unter der folgenden Voraussetzung aufstellen lässt: Es gibt bereits das Nachzuahmende, das nicht nur der Natur, sondern auch dem Künstler immanent ist. Infolgedessen nennt Nietzsche das Nachzuahmende des Künstlers einerseits die „apollinischen Anschauungen“, andererseits die „dionysischen Entzückungen“ (vgl. *GT* 12, *KSA* 1, 84). Das mimetische Verhältnis zwischen Natur und Künstler können wir daher wie folgt darstellen: Die apollinische Anschauung und die dionysische Entzückung des Künstlers imitieren die zwei Kunsttriebe der Natur, nämlich das Apollinische und das Dionysische. Wenn Nietzsche die aristotelische Bestimmung der Nachahmung völlig zur Nachahmung zwischen Natur und Künstler umdeutet, verweist also seine Umdeutung darauf, dass sich diese Nachahmung nicht auf die willkürliche Tätigkeit des Künstlers, sondern auf sein Leben selbst bezieht, das aus dem Apollinischen und dem Dionysischen entsteht.

Bis jetzt haben wir zwei Begriffe, nämlich die „Wahrheit“ (d. h. die „Unverhülltheit“) und die „Nachahmung der Natur“ betrachtet. Dabei könnte man aber daran zweifeln, ob unsere Betrachtung zu einem Widerspruch führt, da das Verhüllte überhaupt nicht nachgebildet werden kann. Die „Unverhülltheit“ steht aber nicht im Widerspruch zur „Nachahmung der Natur“. Der Grund liegt darin, dass der nachahmende Künstler nicht das Verhüllte, sondern den dynamischen Prozess zwischen der apollinischen Enthüllung und dem dionysischen Verhüllten nachmacht. Durch die Nachahmung dieses dynamischen Prozesses kann der Künstler die „Wahrheit“ erfahren.

Somit untersuchen wir, wie das Leben dieses Künstlers erscheint. (1) Ihn könnte man vielleicht als das Subjekt auffassen, das eine schaffende Kraft hat. Dagegen versteht Nietzsche ihn erstaunlicherweise als „Kunstwerk“ (*GT* 1, *KSA* 1, 30). Der Künstler ist für ihn eigentlich nichts anderes als **das objektive Kunstwerk des Ur-Einen**. In Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Ur-Einen und dem Künstler beschreibt er folglich, dass die Künstler „für den

wahren Schöpfer derselben [d. h. für das Ur-Eine] schon Bilder und künstlerische Projectionen sind und in der Bedeutung von Kunstwerken [ihre] höchste Würde haben“ (*GT* 5, *KSA* 1, 47). (2) Wir können uns aber beispielsweise vorstellen, dass der Künstler seine „Augen drehn und sich selber anschaun kann“ (*GT* 5, *KSA* 1, 48). **Der durch das Ur-Eine verzückte Künstler wird jetzt zum Subjekt**, indem er den „schöne[n] Schein der Traumwelten“ „erzeugen“ und „geniessen“ kann (vgl. *GT* 1, *KSA* 1, 26). Demzufolge behauptet Nietzsche, dass, „in deren Erzeugung jeder Mensch voller Künstler ist“ (*GT* 1, *KSA* 1, 26). Das unter Punkt (1) – (2) gewonnene Ergebnis verweist darauf, dass dieser Künstler „zugleich Subject und Object, zugleich Dichter, Schauspieler und Zuschauer“ (*GT* 5, *KSA* 1, 48) ist.[47] Beachtlich ist aber, dass die Subjekt-Objekt-Struktur bei Nietzsche nicht statisch, sondern dynamisch ist. Da der Künstler weiß, dass das durch ihn Erzeugte nur ein Schein oder ein „metaphysischer Trost“ ist,[48] gerät er wieder in eine dionysische Ekstase des Ur-Einen. Indem er dem dionysischen Rausch verfallen bleibt, produziert er aber wiederum den apollinischen Schein. Die Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt besteht im Verhältnis zwischen dem den Schein herstellenden Künstler und dem durch das Ur-Eine verzückten Künstler, wobei der letztere als das Kunstwerk des Ur-Einen gedacht wird. Das Leben des Künstlers ist deswegen für Nietzsche besonders von der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung abhängig. Dieses Leben liegt also außerhalb der Subjekt-Objekt-Struktur.

Schließlich erläutern wir eine andere Bezeichnung für Nietzsches Spielbegriff. Neben dem „künstlerischen Spiel“, das er in der Tragödien-Schrift (1872) behandelt, äußert er sich in der Abhandlung mit dem Titel „Die dionysische Weltanschauung“ (1870) noch über zwei Spielbegriffe, nämlich das „S p i e l m i t d e m T r a u m“ (DW 1, *KSA* 1, 554) und das „Spiel mit dem Rausche“ (DW 1, *KSA* 1, 555). An dieser Stelle untersuchen wir (I) die Ähnlichkeit und (II) die Differenz zwischen dem Spielbegriff in der Tragödien-Schrift und dem in der Abhandlung „Die dionysische Weltanschauung“. Mit der Darlegung der Ähnlichkeit und der Differenz dazwischen können wir sein Spieldenken in der Tragödien-Schrift besser verstehen.

(I) Wie bereits gesagt, ist das „künstlerische Spiel“ auf die Scheinbarkeit der apollinischen und der dionysischen Kunsttriebe bezogen. Die Ähnlichkeit zwischen beiden Spielbegriffen, nämlich dem „künstlerischen Spiel“ einerseits und dem „Spiel“ mit dem

[47] Die Beziehung zwischen Dichter, Schauspieler und Zuschauer können wir anhand des Verhältnisses zwischen Kunstwerk und Künstler erklären. (A) Den durch das Ur-Eine verzückten Künstler können wir als den Schauspieler dieses Ur-Einen auffassen. (B) Im Sinne dessen, (i) dass dieser Künstler den schönen Schein erzeugt und (ii) dass er selbst zu diesem Schein wird, können wir ihn auch als (i) Dichter und (ii) Zuschauer bestimmen.

[48] Aufgrund dessen, dass das durch den Künstler Erzeugte nur ein Schein ist, fühlt der Mensch laut Nietzsche die Bekümmertheit und die Schmerzhaftigkeit des Lebens.

„Traum“ und dem „Rausche“ andererseits entsteht dadurch, dass das letztere auch den scheinbaren Charakter hat. In Bezug auf den scheinbaren Spielcharakter erörtern wir zuerst (1) das Spiel mit dem Traum. In der Abhandlung „Die dionysische Weltanschauung“ beschreibt Nietzsche dieses Spiel wie folgt: „Während also der Traum das Spiel des einzelnen Menschen mit dem Wirklichen ist, ist die Kunst des Bildners (im weiteren Sinne) das Spiel mit dem Traum“ (DW 1, *KSA* 1, 554). Hier unterscheidet er das Spiel mit dem Traum deutlich vom Traum, den er als das Spiel mit dem Wirklichen bestimmt. Ihm zufolge gibt es hier zwei Varianten des Spiels, nämlich das Spiel mit dem Wirklichen und das Spiel mit dem Traum. Um diese zwei Varianten zu erklären, nimmt er die Marmorstatue des Gottes als Beispiel. Laut ihm kann der Bildhauer eine Statue des Gottes aus Marmor darstellen. Für Nietzsche gilt der „Marmorblock“ (DW 1, *KSA* 1, 554) als das Wirkliche. Wenn er den Traum des Bildhauers als das Spiel mit dem Wirklichen betrachtet, bedeutet dieses Spiel folglich, dass der Bildhauer das „Phantasiebild“ (DW 1, *KSA* 1, 554) in seiner eigenen Vorstellung entwirft und dieses Bild am realen Marmorblock reflektiert. So bezieht Nietzsche den Traum des Plastikers darauf, dass „die Statue als Phantasiebild vor den Augen des Künstlers schwebt“ (DW 1, *KSA* 1, 554). Wenn der Plastiker dieses Phantasiebild „in den Marmor übersetzt“, oder anders gesagt, es in der Marmorstatue sichtbar macht, „spielt er mit dem Traum“ (vgl. DW 1, *KSA* 1, 554). Durch das Spiel mit dem Traum wird die „Traumgestalt“, nämlich „die lebendige Person des Gottes“, vollkommen dargestellt (vgl. DW 1, *KSA* 1, 554). Der Traum des Plastikers ist daher durch das Spiel mit dem Traum zur „Vollkommenheit“ (DW 1, *KSA* 1, 554) gelangt. Die sichtbare Gestalt des Gottes bleibt aber nur ein Schein, da sie für den Plastiker „das Traumbild“ (DW 1, *KSA* 1, 554) ist. (2) Im Vergleich zum Spiel mit dem Traum erklärt Nietzsche außerdem das scheinbare Spiel mit dem Rausch folgendermaßen: „Wenn nun der Rausch das Spiel der Natur mit dem Menschen ist, so ist das Schaffen des dionysischen Künstlers das Spiel mit dem Rausche“ (DW 1, *KSA* 1, 555). Nietzsche differenziert zwischen dem Rausch, der als das Spiel der Natur mit dem Menschen anzusehen ist, und dem Spiel mit diesem Rausch. Das Spiel zwischen Natur und Mensch, nämlich der Rausch, meint hier seinen ekstatischen Zustand. Dagegen verweist das Spiel zwischen diesem Rausch und dem dionysischen Künstler darauf, dass er „träumt und zugleich den Traum als Traum spürt“ (DW 1, *KSA* 1, 555). Dieser Künstler befindet sich also in der scheinbaren Traumwelt.

(II) Worin besteht aber die Differenz zwischen dem Spielgedanken in der Tragödien-Schrift und dem in der Abhandlung „Die dionysische Weltanschauung“? In dieser Abhandlung bezeichnet Nietzsche das Verhältnis zwischen dem Spiel mit dem Traum und

dem Spiel mit dem Rausch als „Kampf“ (DW 3, *KSA* 1, 570). Den „Kampf“ sollte man aber im positiven Sinne verstehen, denn dieser „Kampf“ hat nach ihm das „Ziel“, „eine höhere Möglichkeit des Daseins zu schaffen und auch in dieser zu einer noch höheren Verherrlichung (durch die Kunst) zu kommen“ (vgl. DW 3, *KSA* 1, 571). Das Spiel mit dem Traum und dem Rausch soll die zusätzliche Bedeutung des „Kampfes“ erhalten. Dagegen spricht er in der Tragödien-Schrift nicht vom Begriff des „Kampfes“, der einen solchen Sinn hat, denn im Begriff des „künstlerischen Spiels“ ist das „Ziel“ des Kampfes bereits wesenhaft inbegriffen.

Warum gebraucht Nietzsche den Begriff des „Kampfes“ in der Abhandlung „Die dionysische Weltanschauung“? Der Grund liegt darin, dass Nietzsche den „dionysischen Künstler“ als denjenigen versteht, der „träumt und zugleich den Traum als Traum spürt“. Dort verbindet Nietzsche das Spiel zwischen dem dionysischen Künstler und dem Rausch damit, dass er den Traum als solchen wahrnimmt, wenn er träumt. Ohne Zusammenhang mit dem apollinischen Künstler tritt hier der Begriff des „Traumes“ auf. Um das Apollinische und das Dionysische zu vereinigen, benötigt er also nachträglich den Begriff des „Kampfes“.

Dagegen bezieht Nietzsche in der Tragödien-Schrift einerseits den dionysischen Künstler auf denjenigen, der träumt, andererseits den apollinischen Künstler auf denjenigen, der seinen träumenden Zustand versteht. Die Bedeutung des Künstlers, der im Träumen seinen Traum als Traum erfährt, setzt bereits die Zusammengehörigkeit zwischen dem apollinischen und dem dionysischen Künstler voraus. Diese Zusammengehörigkeit verweist auf das „künstlerische Spiel“ zwischen dem „apollinischen Traumkünstler“ und dem „dionysischen Rauschkünstler“. In der Tragödien-Schrift wird daher der Begriff des „Kampfes“ nicht zusätzlich gebraucht. Es kann aber kein Zufall sein, dass Nietzsche dort den Begriff des „Traumes“ im Zusammenhang mit dem apollinischen und dem dionysischen Künstler betrachtet. Vielmehr basiert diese Betrachtung auf dem Vorhaben, seinen Fehler zu korrigieren, den er in der Abhandlung „Die dionysische Weltanschauung“ macht.

3.2. Die Problematik des frühen Spielbegriffs

Jetzt behandeln wir die Problematik des Spielbegriffs beim frühen Nietzsche unter zwei Aspekten, nämlich (1) unter der Rechtfertigung des Lebens und (2) unter der Nicht-Beachtung der Möglichkeit der Lebensveränderung. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse werden dazu beitragen, dass man seinen späten Spielbegriff besser verstehen kann, denn sein später Spielgedanke beginnt mit dem Versuch, diese Probleme zu lösen.

(1) In der Tragödien-Schrift verwendet Nietzsche zwei Spielbegriffe, nämlich das „künstlerische Spiel“ und das „Spiegelspiel“. Das „künstlerische Spiel“ nimmt den scheinbaren Charakter des metaphysischen Trostes an, während das „Spiegelspiel“ eine metaphysische Auswirkung auf die Lebenswelt hat. Seine Stellung zu den beiden Spielbegriffen ist grundsätzlich darauf bezogen, dass man das Leben und die Lebenswelt durch diese beiden Spielbegriffe rechtfertigen kann.

Seinen Gedanken zu dieser Rechtfertigung bezeichnet Nietzsche im Kapitel „Versuch einer Selbstkritik“ der Tragödien-Schrift als die „Artisten-Metaphysik“ (*GT* Versuch einer Selbstkritik 2, *KSA* 1, 13). Der entscheidende Punkt ist für uns, dass er selbst seine „Artisten-Metaphysik“ als „willkürlich, müssig, phantastisch“ im negativen Sinne ansieht (vgl. *GT* Versuch einer Selbstkritik 5, *KSA* 1, 17). Der Grund liegt darin, dass die Rechtfertigung des Lebens die Betäubung des scheinbaren Selbst und des scheinbaren Lebens voraussetzt.

Bezüglich der Selbstkritik Nietzsches gehen wir aber noch einen Schritt weiter, indem wir die Frage stellen, wozu seine Selbstkritik letztlich führt. Dazu müssen wir überprüfen, ob das Leben des Menschen dasjenige ist, was durch die oben erwähnten Spielbegriffe gerechtfertigt werden soll. Im siebten und letzten Abschnitt des Kapitels „Versuch einer Selbstkritik“ (1886) wiederholt er die folgende Passage, die in seinem Hauptwerk *Also sprach Zarathustra* (1883-1885) auftaucht: „Zarathustra der Tänzer, Zarathustra der Leichte, der mit den Flügeln winkt“ (*GT* Versuch einer Selbstkritik 7, *KSA* 1, 22; vgl. auch *ZA* IV, Vom höheren Menschen, *KSA* 4, 366). Nach Schmidt symbolisiert Zarathustras Tanz die „Lebensbejahung“.[49] In diesem Kapitel geht es folglich nicht um die Lebensrechtfertigung, sondern um die Lebensbejahung. Das Ziel seiner Selbstkritik liegt also darin, den Menschen und sein Leben unter dem Aspekt der Lebensbejahung zu betrachten. Somit ergibt sich Nietzsches Spieldenken nicht mehr daraus, dass man das Leben durch das Spiel erklären und rechtfertigen kann. Vielmehr soll umgekehrt sein Spielgedanke auf der lebensbejahenden Einstellung beruhen.[50]

(2) Das Ziel des frühen Nietzsche liegt darin, das Leben des Menschen und seine Lebenswelt anhand des Spielbegriffs zu rechtfertigen. In seinem Spielgedanken geht es daher nicht darum, das Leben des Menschen zu ändern. Er muss aber die Frage nach der Möglichkeit der Lebensveränderung aufnehmen, weil er sein Zeitalter als das Weltalter des sokratischen Optimismus diagnostiziert. Er meint, dass der Mensch in diesem Zeitalter tatsächlich nicht spielt. Demzufolge tritt die schwierige Frage auf, wie der Mensch, der in

[49] J. Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, 32.
[50] Das Verhältnis zwischen dem Spiel und der Lebensbejahung bei Nietzsche werden wir anhand seines Buches *Also sprach Zarathustra* später erläutern.

Wirklichkeit nicht spielt, spielen kann. Die Antwort auf diese Frage können wir in seinem frühen Spieldenken nicht finden. Im Zentrum seines Interesses stehen also nicht die Möglichkeit der Lebensveränderung und deren Beziehung zum Spielbegriff.

Trotzdem muss darauf verwiesen werden, dass Nietzsche die Musik Richard Wagners als die moderne Wiedergeburt der tragischen Welterfahrung preist. Laut Christian Niemeyer bezeichnet Nietzsche zum Beispiel in der Tragödien-Schrift Wagner und die Wagnerianer als „[m]eine Freunde", die „an die dionysische Musik" glauben (vgl. *GT* 24, *KSA* 1, 154).[51] Nietzsche denkt, dass Wagners Musik „das allmähliche Erwachen des dionysischen Geistes in unserer gegenwärtigen Welt" (*GT* 19, *KSA* 1, 127) ermöglicht. Deswegen erklärt Nietzsche die Bedeutung der wagnerschen Musik (besonders in Bezug auf das Werk des „Ring des Nibelungen") wie folgt:

> Eines Tages wird er [der deutsche Geist] sich wach finden, in aller Morgenfrische eines ungeheuren Schlafes: dann wird er Drachen tödten, die tückischen Zwerge vernichten und Brünnhilde [eine Frauenfigur im „Ring des Nibelungen"] erwecken – und Wotan's Speer selbst wird seinen Weg nicht hemmen können! (*GT* 24, *KSA* 1, 154).

In Wagners Musik kann nach Nietzsche die griechische Tragödie wiedergeboren werden und dann durch diese Wiedergeburt „eine aus dem Griechentum entstandene neue **deutsche Kultur**"[52] geschaffen werden.

[51] Vgl. Christian Niemeyer, „Nietzsches *Bildungsvorträge* von 1872. Einige Deutungshinweise zu einem überaus fragwürdigen Text", in: *Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche*, hrsg. v. Volker Gerhardt u. Renate Reschke, Berlin 2005, 45.

[52] Josef Lehmkuhl, *Der Kunst-Messias. Richard Wagners Vermächtnis in seinen Schriften*, Würzburg 2009, 257 (Hervorhebung von Lehmkuhl).

II. Der Spielbegriff beim späten Nietzsche in der Schrift *Also sprach Zarathustra* (1883-1885)

In diesem Teil unserer Arbeit erörtern wir den Spielbegriff beim späten Nietzsche. In seinem Hauptwerk *Also sprach Zarathustra* (1883-1885)[1] spricht er einerseits vom „Spiele des Schaffens“ (*ZA* I, *KSA* 4, 31) im Kapitel „Von den drei Verwandlungen“ und andererseits vom „Würfelspiel[]“ (*ZA* III, *KSA* 4, 210) in der Rede „Vor Sonnen-Aufgang“. Somit kann man fragen, was die zwei Bezeichnungen für seinen Spielbegriff bedeuten und warum er diese verschiedenen Bezeichnungen verwendet. In Kapitel 2 werden wir deswegen erläutern, was er mit dem „Spiel des Schaffens“ in Hinsicht auf die drei Verwandlungen „des Geistes“ (*ZA* I, *KSA* 4, 29) meint. In Kapitel 3.1 werden wir uns anschauen, in welchem Verhältnis das „Würfelspiel“ zum „Tanzboden [...] für göttliche Zufälle“ (*ZA* III, *KSA* 4, 209) steht. Bevor wir beide Bezeichnungen erörtern, soll aber diskutiert werden, was Nietzsche angesichts seiner Diagnose des zeitgenössischen Weltalters denkt, da sein Spieldenken grundsätzlich von der Kritik an seinem Zeitalter abhängig ist. In Kapitel 1 behandeln wir diese Frage bezüglich seiner Aussage, dass „Gott todt ist“ (*ZA* Vorrede 2, *KSA* 4, 14). Zum Schluss werden wir in Kapitel 3.4 die Bedeutung seines späten Spielbegriffs im Verhältnis zu seinem frühen Spielbegriff beleuchten.

In Bezug auf die Auffassung des nietzscheschen Spielgedankens stellen wir die folgende These auf: Das Spiel ist wesenhaft mit dem schaffenden Leben des von ihm gedachten „Übermenschen“ (*ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 14) identisch. Im Folgenden werden wir diese These begründen, indem wir den „Tod Gottes“, das „Spiel des Schaffens“ und das „Würfelspiel“ erklären.

1. Die Diagnose des zeitgenössischen Weltalters

[1] In seiner Autobiographie *Ecce homo* (1888) spricht Nietzsche von Zarathustra, der die Schlüsselfigur in diesem Hauptwerk *Also sprach Zarathustra* ist. Für ihn ist Zarathustra nicht deswegen so bedeutsam, weil er „die ungeheure Einzigkeit“ in der Geschichte tatsächlich ausmacht, nämlich weil er „im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehn [hat]“ und „die Übersetzung der Moral in’s Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich“ „sein Werk“ ist (vgl. *EH* Warum ich ein Schicksal bin 3, *KSA* 6, 367). Vielmehr ist er „wahrhaftiger als sonst ein Denker“ (ebd.). Für Nietzsche ist Zarathustra die Figur der „Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit“ oder der „Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz“ (ebd.). Diese Gestalt der Selbstüberwindung erörtert Karlheinz Ruhstorfer folgendermaßen: „Zarathustras Name bezeichnet die Unterscheidung des Menschen von sich selbst im Sinne einer antichristlichen Bekehrung“ (K. Ruhstorfer, *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2004, 176). Gerade weil sich Zarathustra als Antichrist von sich selbst unterscheidet und sich selbst überwindet, lässt Nietzsche ihn in seinem Hauptwerk sprechen.

In diesem Kapitel überprüfen wir, was der von Nietzsche diagnostizierte „Tod Gottes“ bedeutet. Dabei geht es zuerst um zwei Arten von Menschen im zeitgenössischen Weltalter des toten Gottes, nämlich „den letzten Menschen“ (*ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 19) und den „hässlichste[n] Mensch[en]“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 328). Außerdem behandeln wir die Frage, wie Nietzsche das Wesen des Menschen eigentlich bestimmt. Die Untersuchung seiner Einstellung zum Wesen des Menschen wird dazu beitragen, seinen Standpunkt zum „Übermenschen“ besser zu verstehen.

1.1. Zwei Arten von Menschen im Zeitalter des toten Gottes

Zunächst fragen wir, was Nietzsche mit „Gott“ meint, wenn „der Tod Gottes als feststehende Tatsache bekräftigt werden“[2] soll. Den Tod Gottes versteht er als den Tod des christlichen Gottes, der die „Liebe zu den Menschen“ ist und das „Mitleiden mit den Menschen“ hat (vgl. *ZA* II, *KSA* 4, 115).[3] Mit der Leugnung des Daseins Gottes beginnt nach ihm die „Stunde der grossen Verachtung“, da die christlichen Wert- und Moralvorstellungen dem letzten Menschen, der
eintritt und das Ableben Gottes als feststehende Tatsache akzeptiert, „Ekel“ einflößen (vgl. *ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 15). Die bis dahin geltenden christlichen Werte, die die europäische Welt vor dem Tod Gottes beherrschen (z. B. „Glück“, „Vernunft“, „Tugend“, „Gerechtigkeit“ und „Mitleiden“), [4] kann dieser Mensch als „Armuth und Schmutz und ein erbärmliches

[2] Carlo Gentili, *Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie*, aus dem Ital. von Leonie Schröder, Basel 2010, 233. In Zarathustras Vorrede verkündet Zarathustra dem Volk auf dem Marktplatz den Tod Gottes: „Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften“ (*ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 15).

[3] In der Schrift *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) bezeichnet Nietzsche den Tod Gottes auch als das „grösste neuere Ereigniss“, daraus folgt, „dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“ (vgl. *FW* 343, *KSA* 3, 573). Darüber hinaus müssen wir darauf hinweisen, dass der Vergleich zwischen der Rede Zarathustras und den Aussagen im Bibeltext Nietzsches Denken gelegentlich verständlich und leicht nachvollziehbar macht. Am 26. November 1888 schreibt er in einem Brief an seinen lebenslangen Freund Paul Deussen: Das Zarathustra-Buch ist „das erste Buch aller Jahrtausende, die Bibel der Zukunft, der höchste Ausbruch des menschlichen Genius, in dem das Schicksal der Menschheit einbegriffen ist“ (*KSB* 8, Brief-Nr. 1159, 492). Deshalb interpretieren wir Zarathustras Rede mit Hilfe der vergleichenden Betrachtung des Bibelspruches.

[4] In der „Zarathustra’s Vorrede“ erörtert Nietzsche diese fünf Werte. **1.** Das Glück ist für ihn „nicht privater Lustgewinn“ (Andreas Honneth, *Das Paradox des Augenblicks. „Zarathustras Vorrede“ und Nietzsches Theorem der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Würzburg 2004, 168). Vielmehr beschreibt er das Glück wie folgt: „Aber mein Glück sollte das Dasein selber rechtfertigen!“ (*ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 15). Das von ihm gedachte „Glück“ ist die „Form der Bejahung [des Daseins]“ (A. Honneth, *Das Paradox des Augenblicks*, 168). **2.** Nietzsche charakterisiert die Vernunft als das Begehren „nach Wissen“ ähnlich „wie der Löwe nach seiner Nahrung“ (vgl. *ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 15). Nach ihm sollte „die echte Vernunft“ (nämlich Hunger und Durst nach Wissen) dem Grundbedürfnis nach Leben entsprechen. Wenn beide dagegen voneinander unabhängig sind, erregt die Vernunft dem Menschen Ekel. **3.** Die christliche Tugend beschränkt sich auf die Dichotomie zwischen „Guten“ und „Bösen“, während die von Nietzsche verkündete „Tugend“ den Menschen „nicht rasen“ macht, da

Behagen“ (*ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 15) verurteilen. Warum erregt die christliche Moral beim Menschen Ekel? Der Grund liegt darin, dass die „überirdischen Hoffnungen“ im Sinne der christlichen Moralvorstellungen „höher zu achten [sind], als der Sinn der Erde“ (vgl. *ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 15) und der Mensch die Differenz zwischen dem aufsteigenden und dem niedergehenden Leben akzeptieren muss. Durch die bis dahin bekannten christlichen Werte und Normen wird das Leben auf der Erde negativ beeinträchtigt, obwohl sie in der christlichen Welt die anzustrebenden Ziele sind.

Was ist der Mensch, wenn der christliche Gott „keine Bestimmungsgewalt“[5] über dessen Leben hat? Was kann dieser Mensch anstreben? In Bezug auf das Zeitalter nach dem Tod des christlichen Gottes können wir zwei Arten von Menschen unterscheiden, nämlich (1) den letzten Menschen als das Menschenwesen im Weltalter des Nihilismus und (2) den hässlichsten Menschen als den Mörder Gottes. Zunächst erörtern wir den letzten Menschen.

(1) Am Anfang der einleitenden Vorrede Zarathustras finden wir folgende Bemerkung: Der „alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass Gott todt ist!“ (*ZA* Vorrede 2, *KSA* 4, 14).[6] Hier kann man auf ein Problem hinweisen, nämlich dass sich der Mensch des Todes Gottes nicht bewusst sein kann. Im Gegensatz zum „alten Heiligen“ im

---

sie jenseits von Gut und Böse steht (vgl. *ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 15-16). **4.** Die Gerechtigkeit erläutert er folgendermaßen: „Was liegt an meiner Gerechtigkeit! Ich sehe nicht, dass ich Gluth und Kohle wäre. Aber der Gerechte ist Gluth und Kohle!“ (*ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 16). Es kann schwierig sein, diese Äußerung zu verstehen. In Anlehnung an den folgenden Bibeltext können wir sie genau interpretieren: „Vielmehr, ‚wenn deinen Feind hungert, so gib ihm zu essen; dürstet ihn, so gib ihm zu trinken. Wenn du das tust, so wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln‘“ (Römer 12, 20; der Bibeltext wird nach der *Lutherbibel* (2016) zitiert). Hier symbolisiert die Metapher der glühenden Kohle die Gerechtigkeit, die der Haltung von Gewaltverzicht und Feindesliebe entspringt. In der oben erwähnten Äußerung kritisiert Nietzsche daher die christliche Gerechtigkeit des seine Feinde Liebenden. **5.** Zum Schluss ist das von ihm anvisierte „Mitleid“ kein „Kreuz“, „an das Der genagelt wird, der die Menschen liebt“ (vgl. *ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 16). Im Kapitel „Vom freien Tode“ kritisiert Nietzsche den gekreuzigten Jesus. Seine Kritik wird dadurch begründet, dass „er zu früh starb“, weil „überfiel ihn die Sehnsucht zum Tode“ (vgl. *ZA* I, *KSA* 4, 95). Wenn Jesus laut ihm nicht zu früh gestorben wäre, „hätte er leben gelernt und die Erde lieben gelernt – und das Lachen dazu!“ (*ZA* I, *KSA* 4, 95). Im Gegensatz zu Jesus will Zarathustra seinen Weg weiter fortsetzen, indem seine „Freunde um [s]einetwillen die Erde mehr lieb[en]“ (*ZA* I, *KSA* 4, 95). Dies ist für Nietzsche „das echte Mitleid“. Deswegen behauptet er, dass das von ihm gedachte „Mitleiden“ „keine Kreuzigung“ (*ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 16) ist, die zum Tod führt. **Wichtig ist für uns aber, dass diese fünf Werte auf die erste Verwandlung des Geistes (nämlich auf die Stufe des „Kamels“) bezogen werden**. Später werden wir die Beziehung zwischen diesen christlichen Wertvorstellungen und der Etappe des Kamels erörtern (vgl. Kap. II.2.1. „Das Stadium des ‚Kamels‘ als die erste Verwandlung des Geistes“).

[5] Wilhelm Metz, „Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in ‚Also sprach Zarathustra‘“, in: *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, hrsg. v. Friedhelm Decher u. Jochem Hennigfeld, Würzburg 1991, 181.

[6] Nietzsches Gedanke über den Tod Gottes erscheint zum ersten Mal im nachgelassenen Fragment 12[77] vom Herbst 1881: „Gott ist todt – wer hat ihn denn getödtet? Auch dies Gefühl den Heiligsten Mächtigsten getödtet zu haben, muß noch über einzelne Menschen kommen – jetzt ist es noch zu früh! zu schwach! Mord der Morde! Wir erwachen als Mörder! Wie tröstet sich ein solcher? Wie reinigt er sich? Muß er nicht der allmächtigste und heiligste Dichter selber werden?“ (N 1881, *KSA* 9, 12[77], 590); vgl. auch C. Gentili, „Die Wissenschaft und der ‚Schatten Gottes‘“, in: *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, hrsg. v. C. Gentili u. Cathrin Nielsen, Berlin/New York 2010, Anm. 9, 237.

Walde missversteht das „viel[e] Volk“, das sich „auf dem Markte“ versammelt (vgl. *ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 14), die Negation Gottes, obwohl diese Menge sicher weiß, dass Gott tot ist.

Wie verkennt diese Menge, die man im gesellschaftlichen Alltag zufällig trifft, das Ereignis des Todes Gottes? Dieses Ereignis erfährt sie als ein glückliches Geschehen. Der Tod Gottes erfüllt sie mit Glück, denn für sie ist „der Tod Gottes eine Erleichterung, [sie] braucht die Last der Werte nicht länger zu tragen, kann sich von jeder Willens-Bestimmung abkoppeln und ‚emanzipieren‘“.[7] Diese Menge bezeichnet Nietzsche als den „letzten Menschen“. Deswegen sagt der letzte Mensch: „Wir haben das Glück erfunden“ (*ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 19 u. 20). Zum Beispiel hält er „Krankwerden und Misstrauen-haben“ für „sündhaft“ (vgl. *ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 20). In seinem fröhlichen Leben denkt er nicht darüber nach, wie er leben soll. Ihm erscheint „die Mühe des Wollens, des sich selbst Überwindens auf sich zu nehmen“, als „Irrsinn“.[8] Für ihn gelten folgende Fragen als unsinnig: „Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ (*ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 19). Er interessiert sich nicht mehr dafür, die Liebe und den Stern zu suchen oder zu finden und den Sinn der Schöpfung und der Sehnsucht zu verstehen. Vielmehr „will“ er „das Gleiche“ (vgl. *ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 20). Deshalb wird derjenige, der „anders fühlt“ so beurteilt: Er „geht freiwillig in’s Irrenhaus“ (vgl. *ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 20). In folgender Bemerkung können wir diesen letzten Menschen deutlich vom christlichen Menschenwesen unterscheiden: „Ehemals war alle Welt irre“ (*ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 20). Dem letzten Menschen kommt die christliche Welt falsch vor, da Gott tot ist, während der gottgläubige Mensch die Werte der christlichen Tradition suchen wollte. Der letzte Mensch will also die bis dahin geltenden christlichen Werte im Jenseits gar nicht mehr anstreben.

Darüber hinaus spottet der letzte Mensch über Zarathustra, der ihm den „Übermenschen“ predigt (vgl. *ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 20). Der Grund liegt darin, dass der letzte Mensch bereits von der Volksmasse ununterschieden ist. „Jeder ist gleich“ (*ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 20) und will weder nach den christlichen Werten im Jenseits noch nach neuen Werten im Diesseits streben. Vielmehr ist er mit sich selbst und seinem diesseitigen Leben zufrieden. Infolgedessen diagnostiziert Nietzsche, dass „die Zeit“ kommt, „wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird“ (vgl. *ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 19). Dieser Mensch und sein Leben sind ausschließlich von der gesellschaftlichen Wert- und Normorientierung der ununterschiedenen Masse beeinflusst, worin er als ein anonymer Irgendwer erscheint, denn neue Werte zu setzen steht nicht im Zentrum seines Interesses. Das Leben des letzten

[7] W. Metz, *Unterwegs zum HÖHLENAUSGANG der Moderne. Wider die letzte Ideologie der Postmoderne*, (= Vorlesungstext von Wintersemester 2009/2010, online abrufbar), 61.
[8] Vgl. W. Metz, „Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in ‚Also sprach Zarathustra‘“, 183-184.

Menschen verfolgt die Wert- und Normvorstellungen der Massengesellschaft. Der letzte Mensch ist für Nietzsche der „vergesellschaftete Mensch“.[9]

Nietzsche begreift ihn auch als den „verächtlichsten Menschen“, da er „sich selber nicht mehr verachten kann“ (vgl. *ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 19). Dass der letzte Mensch nicht in der Lage ist, sich selbst zu verachten, bedeutet, dass er mit seinem Leben im Hier und Jetzt zufrieden ist. Die Zeit dieses letzten Menschen, der nichts mehr erwarten will, wird mit der Zeit des „bloß passiven Nihilismus“[10] verknüpft. Den letzten Menschen, der laut Nietzsche „mehr Affe, als irgend ein Affe“ (*ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 14) ist, können wir als das Menschenwesen im nihilistischen Zeitalter nach dem Tod Gottes verstehen.

(2) Wie wird Gott getötet? Hier könnte man daran zweifeln, ob der sterbliche und endliche Mensch den allmächtigen und ewigen Gott wirklich töten kann. Der durch den Menschen vollzogene Gottesmord setzt voraus, dass der Mensch „einen Gott denken“ und „einen Gott schaffen“ kann (vgl. *ZA* II, *KSA* 4, 109). Was ist aber der von ihm gedachte und geschaffene „Gott“? Im Abschnitt „Auf den glückseligen Inseln“ bestimmt Nietzsche erstaunlicherweise Gott als „eine Muthmaassung“ (*ZA* II, *KSA* 4, 109). Die Tötbarkeit Gottes folgt daraus, dass das Mutmaßen „nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille“ und „begrenzt sei in der Denkbarkeit“ (vgl. *ZA* II, *KSA* 4, 109). Dies bedeutet, dass Gott „verwandelt werde in Menschen-Denkbares, Menschen-Sichtbares, Menschen-Fühlbares“ (*ZA* II, *KSA* 4, 109-110). Wenn das Un- und Außermenschliche des Gottwesens, nämlich das Unendlich-Unfassbare, in einen erfahrbaren menschlichen Lebensbereich eintritt, wird Gott getötet.

Wer ermordet Gott? Anders gefragt: Wer vollzieht den Tod Gottes „*aktiv*“[11]? Im vierten Teil des Zarathustra-Buches beschreibt Nietzsche den „hässlichsten Menschen“ als den „Mörder Gottes“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 328). Dort bezeichnet er diesen hässlichsten Menschen auch als den „höhere[n] Mensch[en]“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 332). In der Rede „Vom höheren Menschen“ unterscheidet er den höheren Menschen deutlich vom „Pöbel“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 356), von der Volksmasse auf dem Marktplatz (nämlich vom „letzten Menschen“). Infolgedessen sagt er: „Ihr höheren Menschen, geht weg vom Markt!“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 356).

Aus welchem Grund unterscheidet Nietzsche zwischen dem höheren und dem letzten Menschen? Dem letzten Menschen gegenüber kann der höhere Mensch sich selbst verachten: „Dass ihr verachtetet, ihr höheren Menschen, das macht mich hoffen“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 357). Deshalb räumt Nietzsche dem höheren Menschen einen Vorrang vor dem letzten Menschen

[9] W. Metz, „Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in ‚Also sprach Zarathustra‘“, 183.
[10] W. Metz, „Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in ‚Also sprach Zarathustra‘“, 181.
[11] W. Metz, „Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in ‚Also sprach Zarathustra‘“, Anm. 2, 181.

ein. Dort behauptet er aber, dass der höhere Mensch „missriet[]“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 367).

Warum ist der höhere Mensch „missraten“? Beispielsweise können wir Zarathustras „Schatten“[12] in dreifacher Hinsicht erörtern, nämlich unter dem Aspekt (i) der Ablehnung des Glaubens an Gott, (ii) der Freiheit von der alten Wertschätzung (iii) des nihilistischen Zustandes. (i) Der Schatten Zarathustras glaubt nicht mehr an den absoluten und unverbrüchlichen Wert, denn er „zerbrach“, „was je [s]ein Herz verehrte“ (vgl. *ZA* IV, *KSA* 4, 340). Im Kapitel „Der Schatten“ sagt er folglich: „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 340). (ii) Diesen Satz können wir mit der Freiheit zusammendenken. Der höhere Mensch (nämlich Zarathustras Schatten) ist frei von der bisher herrschenden Schätzung des Wertes, der jenseits des Lebens liegt, weil ihm nichts verboten ist und alles möglich ist. Daraus könnte man ableiten, dass er von der Hoffnung leben kann, sein Leben selbst im Diesseits zu führen. (iii) In der Tat kann er aber eine Wendung von der passiven Freiheit zur aktiven Freiheit (nämlich von der Freiheit von der alten Wertschätzung zur Freiheit zur neuen Wertschätzung) nicht erfahren, da er seine Heimatlosigkeit und seine Ziellosigkeit nicht überwinden kann.[13] Ihm erscheint deswegen „der Tod Gottes nicht als Erleichterung“.[14] Zarathustras Schatten befindet sich also im Nihilismus, auch wenn er den jenseitigen Gott aktiv vernichtet und sich selbst verachtet.[15]

Warum führt die Freiheit des Schattens Zarathustras zur Heimatlosigkeit und zur Ziellosigkeit? Der Grund liegt darin, dass er das Wesen des Menschen nicht verstehen kann. Im nächsten Kapitel versuchen wir, die Perspektive auf das Wesen des Menschen bei Nietzsche ins Auge zu fassen.

1.2. Das Wesen des Menschen als Unterwegssein zwischen Tier und Übermensch

Im Folgenden werden wir die Frage beantworten, was bei Nietzsche den Menschen zum Menschen macht. In Zarathustras Vorrede bestimmt er das Wesen des Menschen als ein

[12] Nietzsche verkörpert acht Gestalten des Bildes des höheren Menschen: „der König zur Rechten und der König zur Linken, der alte Zauberer, der Papst, der freiwillige Bettler, der Schatten, der Gewissenhafte des Geistes, der traurige Wahrsager“ und „der hässlichste Mensch“ (vgl. *ZA* IV, *KSA* 4, 346).

[13] Zarathustras Schatten spricht einerseits von seinem eigenen heimatlosen Zustand: „Diess Suchen nach meinem Heim: oh Zarathustra, weisst du wohl, diess Suchen war meine Heimsuchung, es frisst mich auf. ‚Wo ist – mein Heim?‘ Darnach frage und suche und suchte ich, das fand ich nicht. Oh ewiges Überall, oh ewiges Nirgendwo, oh ewiges – Umsonst!“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 340-341). In den Worten Zarathustras klingt andererseits die Ziellosigkeit des Schattens so: „Du [d. h. der Schatten] hast das Ziel verloren: wehe, wie wirst du diesen Verlust verscherzen und verschmerzen? Damit – hast du auch den Weg verloren!“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 341).

[14] W. Metz, „Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in ‚Also sprach Zarathustra‘“, 184.

[15] In Zarathustras Rede „Vom höheren Menschen“ behauptet Nietzsche auch, dass der höhere Mensch missraten ist, da er das „[T]anzen“ und das „Lachen“ nicht lernt (vgl. *ZA* IV, *KSA* 4, 367). In Kapitel II.2.3.4 werden wir die Bedeutung des Tanzes und des Lachens für den Menschen erörtern.

gefährliches Unterwegssein zwischen Tier und Übermensch:

> Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben (*ZA* Vorrede 4, *KSA* 4, 16).

Als Beispiele für solche Menschen nennt er dort den „Seiltänzer" und den „Possenreisser" (vgl. *ZA* Vorrede 6, *KSA* 4, 21). Gemäß Nietzsche läuft zuerst der Seiltänzer auf dem zwischen zwei Türmen gespannten Seil. Dann geht aber der Possenreißer „mit schnellen Schritten" (*ZA* Vorrede 6, *KSA* 4, 21) diesem Seiltänzer nach und springt über ihn hinweg. Letztlich bringt der Possenreißer ihn zum Absturz. Er ist deshalb an den Folgen seines Absturzes verstorben. Des Possenreißers Hinwegspringen über den Seiltänzer ist folglich ein gefährlicher Sprung, der das Leben des Seiltänzers bedroht.

Dabei müssen wir fragen, ob die Überwindung des Menschen auf das Hinwegspringen des „Bessern" (*ZA* Vorrede 6, *KSA* 4, 21) (nämlich des Possenreißers) über den „niedrigen" Menschen (nämlich den Seiltänzer) verweist, wenn Nietzsche sagt, dass der Mensch „überwunden werden soll" (*ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 14). Unsere Antwort lautet: Nein. Seine Äußerung beinhaltet keinen blutigen und todbringenden Kampf zwischen dem „höheren" und dem „niedrigen" Menschen. Was bedeutet die Überwindung des Menschen für Nietzsche?

Zuerst erörtern wir die Überwindung des Menschen in Bezug auf den letzten Menschen. Für Nietzsche ist der letzte Mensch kein „Überwinder", sondern der „schon Überwundene".[16] Der letzte Mensch ist dadurch bereits überwunden, dass er die Zufriedenheit mit seinem Leben als Maßstab für ein „gutes Leben" versteht. Dies impliziert, dass **es für ihn keine Möglichkeit gibt, sich selbst zu überwinden**. Er ist daher das bereits festgestellte Wesen im nihilistischen Weltalter nach dem Tod Gottes.

Außerdem können wir die Überwindung des Menschen im Hinblick auf den höheren Menschen erklären. Dabei geht es aber nicht um die Überwindung des höheren Menschen, sondern um seinen Untergang, da er erstaunlicherweise einen Gott schafft und an ihn glaubt, um die Zufriedenheit angesichts des nihilistischen Zeitalters zu erreichen.

Zum Beispiel beten die höheren Menschen, die Gott getötet haben, einen Esel an. Der Esel ist normalerweise als Haustier bekannt, da man ihn dazu bringt, eine Last zu tragen. In diesem Sinne wird der Esel im Kapitel „Gespräch mit den Königen" wie folgt dargestellt: Die zwei Könige „trieben einen beladenen Esel vor sich her" (*ZA* IV, *KSA* 4, 304). Der Esel ist deswegen das Haustier der zwei Könige, die wir als das Bild des höheren Menschen

[16] Vgl. W. Metz, „Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in ‚Also sprach Zarathustra'", 184.

bestimmen.[17] Im Abschnitt „Das Eselsfest“ beschreibt Nietzsche aber, dass der höhere Mensch, der dem Esel „Wein zu trinken“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 392) gibt, auf dem „Eselsfest“ auftaucht. Dort wird der Esel durch den höheren Menschen vergötzt und verabsolutiert. Er gilt für diesen Menschen als der zu verehrende Gott. Alle höheren Menschen lagen deshalb „auf den Knien und beteten den Esel an“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 388). Wie vergöttert der höhere Mensch den Esel?

Beispielsweise charakterisiert Nietzsche den vergötterten Esel im Kapitel „Die Erweckung“ folgendermaßen:

> Er trägt unsre Last, er nahm Knechtsgestalt an, er ist geduldsam von Herzen und redet niemals Nein; und wer seinen Gott liebt, der züchtigt ihn. – Der Esel aber schrie dazu I-A (*ZA* IV, *KSA* 4, 388-389).

Hier deutet Nietzsche die Sprüche der Bibel radikal zur „Lobpreisung des angebeteten und angeräucherten Esels“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 388) um. Zum Beispiel wird der Bibelspruch „Gepriesen sei der Herr! Tag für Tag trägt er unsere Last, Gott ist unser Heil!“ (Psalm 68, 20; *SLT*)[18] zum Satz „Er [der Esel] trägt unsre Last“ umgearbeitet. Auch Nietzsches Satz „er nahm Knechtsgestalt an“ paraphrasiert einen Bibeltext, nämlich „Er [Jesus], der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt“ (Philipper 2, 6-7). Darüber hinaus wird der Bibelspruch „[D]enn wen der HERR liebt, den weist er zurecht“ (Sprüche 3, 12, Hebräer 12, 6 u. Offenbarung 3, 19) mit seiner Aussage „wer seinen Gott liebt, der züchtigt ihn [d. h. den Esel]“ umschrieben. Ähnlich wie Jesus trägt der Esel, der Knechtsgestalt annimmt, die Last des (höheren) Menschen. Der höhere Mensch kniet vor dem Esel anbetend nieder. Aber er, der seinen Gott (nämlich den Esel) liebt, züchtigt diesen Gott, während Jesus den von ihm geliebten Menschen züchtigt.

Neben dem Symbol des Haustiers der zwei Könige hat aber die Esel-Metapher noch eine andere Bedeutung, nämlich das „Tier des *Dionysos* und seines Gefolges“.[19] Der Esel ist ein Symbol für „die Fruchtbarkeit und die Zeugungskraft“.[20] Der „Gott der Fruchtbarkeit und rauschhaften Lebensfreude“ ist „Dionysos“.[21] Wir können folglich den Esel als das Tier des Dionysos verstehen. Da der Esel kein Gott (nämlich nicht Dionysos), sondern ein Tier dieses

[17] Vgl. Anm. 12, S. 39 in diesem Kapitel.
[18] Dieser Vers lautet in der *Lutherbibel*: „Gelobt sei der Herr täglich. Gott legt uns eine Last auf, aber er hilft uns auch“ (Psalm 68, 20; *LUT*).
[19] Reto Winteler, *Friedrich Nietzsche, der erste tragische Philosoph. Eine Entdeckung*, Basel 2014, 72.
[20] Markus Bernauer, *Heinrich von Stein*, Berlin 1998, 542.
[21] Vgl. Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner* (= *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, Bd. 6/2), hrsg. v. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Berlin/Boston 2013, 673.

Gottes ist, ist er kein „Segnender“ und kein „Ja-sager“ (vgl. *ZA* III, *KSA* 4, 208). Der Esel schreit daher nur das „I-A“, das die komisch-satirische Umbildung der Stimme Zarathustras, d. h. des „Ja“, ist.[22]

Warum vergöttert der Mörder Gottes (d. h. der höhere Mensch) den Esel? Im Zentrum seines Interesses stehen nicht die gesellschaftlichen Normen, da er diese Normen zerstört. Es ist deswegen kein Zufall, dass das Bild des höheren Menschen, d. h. „die zwei Könige, der Papst ausser Dienst, der schlimme Zauberer, der freiwillige Bettler, der Wanderer und Schatten, der alte Wahrsager, der Gewissenhafte des Geistes und der hässlichste Mensch“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 388), als außergesellschaftlich betrachtet wird.[23] Sein nihilistisches Weltalter nach dem Tod Gottes ist aber für ihn die traurige und dürftige Zeit, weil es nichts mehr gibt, woran er glauben und auf das er hoffen kann. Da er sein Leben in diesem Zeitalter nicht überwinden kann, schafft er einen Gott, den er lieben kann. Die Vergötterung des Esels erfüllt sein Leben mit Zufriedenheit. Beispielsweise sagt der Papst außer Dienst: „Mein altes Herz springt und hüpft darob, dass es auf Erden noch Etwas anzubeten giebt“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 390-391). Der Papst außer Dienst entscheidet sich für einen Untergang, indem er ins Leben des an Gott (nämlich an den Esel) glaubenden Menschen schließlich zurückkehrt und seine Lebenszeit in das vergangene gottgläubige Zeitalter vor dem Tod Gottes zurückreicht. Wenn Zarathustra aber die Vergötzung des Esels sieht, schreit er „selber I-A, lauter noch als der Esel“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 390). Zarathustras Schrei (nämlich das „I-A“) verweist darauf, dass das Leben des höheren Menschen, der den Esel vergottet, durch sein eigenes Ja-Sagen zum Leben nicht mehr gerechtfertigt werden kann.

Jetzt können wir erklären, warum Nietzsche den Menschen als das Seil zwischen Tier und Übermensch bestimmt. Zuerst gibt es für das Tier keine Möglichkeit, sich selbst zu überwinden, da das Dasein des Tiers durch den Zusammenhang der Naturwelt festgelegt ist.

Außerdem besitzt auch der letzte Mensch, wie schon vorhin gesagt, keine Möglichkeit für die Selbstüberwindung. Beispielsweise verkündet Zarathustra der Volksmasse die Übermensch-Lehre auf dem Marktplatz. Wenn diese Volksmasse ihn aber auslacht, erkennt er als der Lehrer des Übermenschen, dass sie nicht die Menschen, die vor der Alternative zwischen dem letzten Menschen und dem Übermenschen stehen, sondern die letzten Menschen sind, für die es keine Möglichkeit gibt, diese Alternative zu wählen. Sie rufen sogar

[22] Dionysos wird freilich im Zarathustra-Buch nicht erwähnt. Aber in seiner Autobiographie *Ecce Homo* beschreibt Nietzsche, dass Zarathustra der „Begriff des Dionysos selbst“ ist (*EH* Also sprach Zarathustra 6, *KSA* 6, 344; vgl. auch A. U. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*, 569).

[23] Nach Nietzsche strebt der höhere Mensch die Ungleichförmigkeit mit dem letzten Menschen an: „Vor dem Pöbel [dem letzten Menschen] aber wollen wir [die höheren Menschen] nicht gleich sein“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 356).

Zarathustra, der sie (nämlich den letzten Menschen) kritisiert, spottend zu: „Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, – so riefen sie – mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!“ (*ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 20). Diese Volksmasse verkennt einerseits, dass der Übermensch der bloße Seiltänzer ist, der über das Seil geht.[24] Andererseits ist sie nicht in der Lage, sich selbst als den letzten Menschen zu erfahren. Für sie gibt es die Wahlfreiheit zwischen dem Übermenschen und dem letzten Menschen nicht. Am Ende von Zarathustras Vorrede berichtet Nietzsche folglich darüber, dass Zarathustra in seinem Herzen spricht: „Nicht reden einmal will ich wieder mit dem Volke“ (*ZA* Vorrede 9, *KSA* 4, 26).

Wenn Nietzsche behauptet, dass der letzte Mensch „mehr Affe, als irgend ein Affe“ ist, ist diese Feststellung keine biologische Definition des letzten Menschen. Vielmehr im Sinne dessen, dass der letzte Mensch, ähnlich wie das nachahmende Tier (hier der Affe), einfach die anderen Menschen in der Massengesellschaft stets nachahmt, bezeichnet er den letzten Menschen als Affen. Dies steht im Kontrast zur ehemaligen imitatio Christi (nämlich zur Nachfolge Jesu).

Dagegen steht der Mensch im nihilistischen Zeitalter insofern auf dem „Seil“ zwischen dem letzten Menschen, den das Tier (z. B. der „Affe“) symbolisiert, und dem Übermenschen, als seine Beziehung mit dem letzten Menschen völlig ausgelöscht ist.[25] Für diesen Menschen eröffnet sich die Möglichkeit, entweder zum Übermenschen oder zum letzten Menschen zu werden, weil sein Leben in das gottgläubige (nämlich vor-nihilistische) Zeitalter zurückversetzt wird. Deswegen können wir das Wesen des Menschen als Unterwegssein zwischen dem letzten Menschen und dem Übermenschen ansehen.

Der Übergangsweg dazwischen steht über dem bodenlosen Abgrund und ist daher gefährlich. Warum sagt Nietzsche, dass das Seil über dem Abgrund gefährlich schwebt? Dies lässt sich an zwei Punkten verdeutlichen. (1) Der Mensch ist kein Subjekt, das seinen eigenen Weg zum Übermenschen ohne Hilfe findet und ihn selbstständig geht, sondern der mögliche Übergangsweg selbst. Er braucht jemanden, der ihm diesen Weg eröffnet und ihn beschreiten lässt, da der Mensch nicht aus eigener Kraft den Weg zum Übermenschen gehen kann.[26] (2) Aber dieser Weg ist gefährlich, da der Mensch ihn bis dahin niemals erfahren hat. Somit kann

[24] In den Worten Nietzsches klingt das so: „Als Zarathustra so [vom Übermenschen] gesprochen hatte, schrie Einer aus dem Volke: ‚Wir hörten nun genug von dem Seiltänzer; nun lasst uns ihn auch sehen!‘ Und alles Volk lachte über Zarathustra“ (*ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 16).

[25] Wie der Mensch die Beziehung mit dem letzten Menschen tilgen kann, werden wir in Bezug auf das Stadium des „Kamels“ behandeln.

[26] Denjenigen, der dem Menschen diesen Übergangsweg eröffnet, werden wir in Bezug auf den „Namenlose[n]“ (*ZA* III, *KSA* 4, 280), der im Abschnitt „Von der grossen Sehnsucht“ erwähnt wird, in Kapitel II.2.3.3 ausführlich erläutern.

er über ein gewisses Vorverständnis dieses Wegs grundsätzlich nicht verfügen. Infolgedessen steht er über dem abgründigen Übergangsweg gefährlich. Das Wesen des Menschen definiert Nietzsche als das abgründige Unterwegssein zwischen dem letzten Menschen und dem Übermenschen.

Zum Schluss erläutern wir Nietzsches Auffassung vom Verhältnis zwischen dem nihilistischen Zeitalter und dem Übermenschen. Er unterscheidet grundsätzlich zwischen (1) dem zeitgenössischen Menschen und (2) dem Übermenschen. (1) Den zeitgenössischen Menschen betrachtet er zum einen als den letzten Menschen (nämlich als den passiven Nihilisten), zum anderen als den höheren Menschen (nämlich als aktiven Nihilisten). (2) Den Übermenschen hat das Zeitalter bisher nicht hervorzubringen vermocht. Anders gesagt: Der Übermensch ist in der abendländischen Geschichte noch niemals da gewesen. Ihre Ähnlichkeit liegt darin, dass sie erst nach dem schockierenden Ereignis des Todes Gottes auftreten. In seinem Zarathustra-Buch hofft Nietzsche aber darauf, gegen (1) das zeitgenössische Menschenwesen (2) den Übermenschen darzustellen. Die Darstellung des Übermenschen ist demzufolge von der Überwindung des nihilistischen Menschenwesens und des Nihilismus abhängig, insofern die Ermordung Gottes zum gegenwärtigen Weltalter des Nihilismus führt.[27]

Im nächsten Kapitel werden wir erörtern, wie der Übermensch im Zeitalter des toten Gottes erscheinen kann. Somit werden wir das „Spiel des Schaffens“ anhand der drei Verwandlungen des Geistes erklären.

2. Drei Stufen zum Übermenschen und das Spiel des Schaffens

Am häufigsten wird in der Nietzsche-Forschung die berühmte Rede über die drei Verwandlungen des Geistes erwähnt, wenn Nietzsches Spielbegriff, nämlich das „Spiel des Schaffens“, erörtert wird:

[27] Es ist fraglich, ob Nietzsches Äußerungen tatsächlich im Widerspruch zueinander stehen: (1) „Niemals noch gab es einen Übermenschen“ (*ZA* II Von den Priestern, *KSA* 4, 119) und (2) „Dieser höherwerthigere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt“ (*AC* 3, *KSA* 6, 170). Darin liegt aber kein Widerspruch. (1) Die Bedeutung des ersten Satzes, der im Kapitel „Von den Priestern“ dargestellt ist, liegt darin, dass Nietzsche den Priester kritisiert, der den „Erlöser“ (*ZA* II, *KSA* 4, 119) als „einen Übermenschen“ bestimmt. Deswegen sagt Nietzsche, dass es niemals einen solchen Übermenschen gibt. (2) In seiner Schrift *Der Antichrist* (1888) wird der „höherwertigere“ Typus Mensch nicht durch den Superlativ, sondern durch den Komparativ gekennzeichnet (vgl. A. U. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*, 40). Dies bedeutet, dass der höherwertigere Typus Mensch „nur in Differenz zu dem bereits unter dem Namen ‚Mensch‘ Aufgetretenen bestimmt werden“ (ebd.) kann. Dieser Typus verweist also nicht auf „die Möglichkeit des Superlativs, des definitiven ‚Übermenschen‘ (der terminologisch hier gar nicht vorkommt)“ (ebd.). Infolgedessen gibt es keinen Widerspruch zwischen den beiden oben erwähnten Aussagen.

> Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe. […] Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens (*ZA* I, *KSA* 4, 29-31).

Im ersten Moment mag die Konzeption dieser Verwandlungen so fremd wie die körperliche Veränderung von Gregor Samsa klingen, der die Hauptperson im Werk von Franz Kafka *Die Verwandlung* (1915) ist. Im Gegensatz zur radikalen Veränderung Gregor Samsas haben die Verwandlungen des Geistes aber keine Kluft, die nicht überbrückt werden kann. Wie kann man sie verstehen? Zuerst behandelt die vorliegende Arbeit diese Frage anhand von Nietzsches Äußerung über das Stadium des „Kamels", das des „Löwen" und das des „Kindes". Darüber hinaus erläutern wir das „Spiel des Schaffens" in Bezug auf die Figur des spielenden Kindes.

2.1. Das Stadium des „Kamels" als die erste Verwandlung des Geistes

Bevor wir die Kamel-Gestalt im Hinblick auf die drei Verwandlungen des Geistes beleuchten, müssen wir aber zunächst die Frage beantworten, was Nietzsche mit dem Geist meint. In der Rede „Von den berühmten Weisen" beschreibt er den Begriff des „Geistes" wie folgt: „Geist ist das Leben, das selber in's Leben schneidet: an der eignen Qual mehrt es sich das eigne Wissen" (*ZA* II, *KSA* 4, 134). Den Geist bestimmt er als das Leben, das nach der Vermehrung des Wissens schmerzhaft strebt.[28] Es ist aber fraglich, ob man die Ähnlichkeit zwischen Geist und Leben denken kann, da die geistig-intellektuelle Aktivität des Menschen normalerweise von seinem physischen Leben deutlich unterschieden wird. Nietzsches Absicht liegt darin, zu zeigen, dass jede Verwandlung des von ihm gedachten „Geistes" immer mit einer schmerzvollen Lebensphase verbunden ist. Wie denkt er die Kamel-Stufe als die erste Verwandlung des Geistes, der das schmerzliche Leben spiegeln soll?

Das Kamel lässt sich die schwere Last aufbürden. Seine große Last nehmen wir als die christlichen Wertvorstellungen (nämlich „Glück", „Vernunft", „Tugend", „Gerechtigkeit" und „Mitleiden") an. Im Abschnitt „Von den drei Verwandlungen" werden diese christlichen Werte in folgender Weise dargestellt:

[28] In der Rede „Von den Predigern des Todes" erläutert Nietzsche das Wesen des Lebens folgendermaßen: „‚Das Leben ist nur Leiden' – so sagen Andre und lügen nicht" (*ZA* I, *KSA* 4, 56). Für ihn ist das Leben im Zeitalter des Nihilismus das Leiden. Er begreift nicht, warum der Mensch von seinem qualvollen Leben so schnell wie möglich loskommen will (vgl. *ZA* I, *KSA* 4, 56). Seine Einstellung zum schmerzvollen Leben zielt nicht darauf ab, dass der Mensch sein leidvolles Leben durch den Selbstmord beenden, nämlich dieses Leben verneinen soll, sondern darauf, dass er es bejahen soll: „‚War Das – das Leben?' will ich [d. h. Zarathustra] zum Tode sprechen. ‚Wohlan! Noch Ein Mal!'" (*ZA* IV, *KSA* 4, 396; vgl. auch *ZA* III, *KSA* 4, 199).

(1) „Oder ist es das: von unserer Sache scheiden, wenn sie ihren Sieg feiert? Auf hohe Berge steigen, um den Versucher zu versuchen?“ (*ZA* I, *KSA* 4, 29). Wer hängt nicht an seinem erworbenen Besitz? Im vierten Teil des Zarathustra-Buches erwähnt Nietzsche den „freiwilligen Bettler“, „der einst einen grossen Reichthum von sich warf“ (vgl. *ZA* IV, *KSA* 4, 335). Interessanterweise charakterisiert er dort diesen freiwilligen Bettler, der sich von seiner Sache scheiden lässt, auch als den „Berg-Prediger“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 334), der Jesus symbolisiert: „Als er [Jesus] aber das Volk sah, ging er auf einen Berg. Und er setzte sich, und seine Jünger traten zu ihm. Und er tat seinen Mund auf, lehrte sie und sprach“ (Matthäus 5, 1-2). Zweifellos versinnbildlicht der freiwillige Bettler Jesus. In Bezug auf die erste Seligpreisung von Jesus, nämlich „Selig sind, die da geistlich arm sind; denn ihrer ist das Himmelreich“ (Matthäus 5, 3), äußert der freiwillige Bettler aber sarkastisch: „Es ist nicht mehr wahr, dass die Armen selig sind. Das Himmelreich aber ist bei den Kühen“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 335). Denn „[l]üsterne Gier, gallichter Neid, vergrämte Rachsucht, Pöbel-Stolz“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 335) treiben das Zeitalter nach dem Tod des christlichen Gottes an. Anders formuliert: Die Armen (nämlich der Pöbel bzw. der letzte Mensch) beherrschen dieses nihilistische Zeitalter. Der freiwillige Bettler, der an der „Gier“ und der „Rachsucht“ usw. der Armen leidet, geht „zu diesen Kühen“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 335), da es für dieses Tier keine Kluft zwischen Arm und Reich gibt. Deshalb sagt er als „der Friedfertige“: „Diesen Unterschied verlernte ich“ (vgl. *ZA* IV, *KSA* 4, 336). Wenn Zarathustra ihn fragt: „Was suchst du hier?“, dann lautet seine Antwort darauf so: „das Selbe, was du suchst, du Störenfried! nämlich das Glück auf Erden. Dazu aber möchte ich von diesen Kühen lernen“ (vgl. *ZA* IV, *KSA* 4, 334). Sein Glück auf Erden findet er bei der Kuh.

Dabei könnte man aber fragen, ob die Kamel-Gestalt hier mit dem Bild des höheren Menschen identisch ist, weil der freiwillige Bettler als Beispiel für einen solchen Menschen genannt wird. Somit könnte man glauben, dass in unserer Erläuterung folgendes Problem vorliegt: Das Kamel, das als Metapher des nihilistischen Weltalters gekennzeichnet ist, würde mit dem höheren Menschen gleichgesetzt, der im nihilistischen Zeitalter lebt, aber sich in das **vor**-nihilistische Zeitalter zurückversetzt. Unsere Erörterung wäre daher nicht korrekt. Dennoch ist festzustellen, dass nicht der freiwillige Bettler, sondern die Kuh (als sein Lehrer) als Metapher für das Kamel fungiert. Das Glück sucht er besonders im „Wiederkäuen“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 334) bei der Kuh, das als die meditierende Lebensform verstanden wird.[29] Die Kuh

[29] Julia Koll erklärt den Begriff der „Meditation“ wie folgt: „Dem Begriff nach heißt zu meditieren (lat. meditari), intensiv und wiederholt über etwas nachzudenken, nachzusinnen oder sich auf etwas vorzubereiten. In der Vulgata ist das Nachsinnen des Frommen über Gottes Wort (Ps 1, 2) ebenso damit bezeichnet wie das Wiederkäuen der Tiere“ (J. Koll, *Körper beten. Religiöse Praxis und Körpererleben*, Stuttgart 2007, 145).

verkörpert den Meditierenden, der als Lehrer des friedfertigen Bettlers über die alten christlichen Wertvorstellungen wiederholt nachdenkt, da Gott im Weltalter des Nihilismus nicht mehr anwesend ist. Infolgedessen können wir feststellen, dass die vom Kamel zu tragende Last das **Glück** ist, **das im Wiederkäuen der alten christlichen Werte liegt**.[30]

(2) Darüber hinaus stellt Nietzsche die Last des Kamels so dar: „Oder ist es das: sich von Eicheln und Gras der Erkenntniss nähren und um der Wahrheit willen an der Seele Hunger leiden?“ (*ZA* I, *KSA* 4, 29). Hier verweist die Last auf den Hunger nach der Wahrheit, der sich weit vom Bedürfnis nach Leben entfernt. Wie schon gesagt, sieht Nietzsche in der Vorrede Zarathustras diesen Hunger nach der Wahrheit als „Armuth und Schmutz und ein erbärmliches Behagen“ (*ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 15) an.[31] Das Kamel ist also mit der **Vernunft** beladen, **die nicht dem Leben und Überleben im Verlauf des Nihilismus dient**.

(3) Die andere Last für das Kamel ist folgendermaßen beschrieben: „Oder ist es das: [a] krank sein und die Tröster heimschicken und [b] mit Tauben Freundschaft schliessen, die niemals hören, was du willst?“ (*ZA* I, *KSA* 4, 29). (a) Den ersten Satz, dass der Kranke seine Tröster heimschickt, können wir unter Umdeutung des folgenden Bibeltextes verstehen:

> Wirst du der Stimme des HERRN, deines Gottes, gehorchen und tun, was recht ist vor ihm, und merken auf seine Gebote und halten alle seine Gesetze, so will ich dir keine der Krankheiten auferlegen, die ich den Ägyptern auferlegt habe; denn ich bin der HERR, dein Arzt“ (2. Mose 15, 26).

Da Gott den Kranken heilt, der seine Stimme vernimmt, d. i., seine Gebote und Gesetze hält, darf der Kranke seine Tröster nach Hause schicken.[32] Wichtig ist aber, dass Gott im nihilistischen Weltalter abwesend ist. Deswegen hört er nicht das Reden Gottes, sondern macht die Erfahrung seiner Abwesenheit. Weil es im gottlosen Zeitalter für den Kranken das zu Hörende (d. h. seine Stimme) nicht mehr gibt, äußert Nietzsche sarkastisch die Ansicht, dass dieser Kranke geheilt wird, indem er Gottes Abwesenheit erfährt. Denn er hält tatsächlich Gottes Gebot ein, seine Stimme zu vernehmen, die aber im gottlosen Weltalter abwesend ist. Sonst wäre er sich gar nicht darüber bewusst, ob Gottes Stimme im gottlosen Weltalter anwesend ist oder nicht. Nietzsche sagt also spöttisch, dass der Kranke, der Gottes Gebot befolgt und das Gottlose erfährt, im gottlosen Zeitalter gesund wird. (b) Somit besteht

[30] Hier kann man weiter fragen, was das von Nietzsche gedachte „Glück“ ist. In der Schrift *Der Antichrist* definiert er das Glück wie folgt: „Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird“ (*AC* 2, *KSA* 6, 170; vgl. auch N 1887/1888, *KSA* 13, 11[414], 192). Er bezeichnet das Machtgefühl, das in der Überwindung des Widerstands ständig besteht, als das Glück.

[31] Laut Nietzsche soll dagegen die echte Suche nach der Wahrheit in enger Verbindung mit dem existenziellen Begehren stehen. Wie bereits gesagt, kann die von ihm anvisierte „**Vernunft**“ das Bedürfnis sowohl nach Wahrheit als auch nach Existenz befriedigen: „Was liegt an meiner Vernunft! Begehrt sie nach Wissen wie der Löwe nach seiner Nahrung?“ (*ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 15).

[32] Auch diese Tröster beachten das folgende Gebot: „Zögere nicht, einen Kranken zu besuchen; denn dafür wird man dich lieben“ (Jesus Sirach 7, 35).

die Freundschaft darin, dass die Menschen das Gebot erfüllen, der Stimme Gottes zu gehorchen: „Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete“ (Johannes 15, 14). Im nihilistischen Weltalter ist der Freund des Kranken derjenige, der Gottes Gebot freilich befolgen will, aber niemals sein Reden hören kann, gerade weil es das zu Hörende für ihn nicht gibt. Den Freund des Kranken bezeichnet Nietzsche also als den gehörlosen Menschen.

Das Einhalten des Gebotes verweist auf die Bewahrung der Tugend, die sich im Zwischenbereich von Gut und Böse befindet. In Zarathustras Vorrede behauptet Nietzsche bereits, dass die von ihm gedachte „Tugend“ jenseits von Gut und Böse stehen soll.[33] Die **Tugend, die die Unterscheidung von Gut und Böse beibehält**, definiert er als die Last.

(4) Weiter äußert sich Nietzsche über die Last des Kamels: „Oder ist es das: in schmutziges Wasser steigen, wenn es das Wasser der Wahrheit ist, und kalte Frösche und heisse Kröten nicht von sich weisen?“ (*ZA* I, *KSA* 4, 29). Er übernimmt das Konzept des „Frosches“ aus dem Bibelspruch: „Und ich sah aus dem Rachen des Drachen und aus dem Rachen des Tieres und aus dem Munde des falschen Propheten drei unreine Geister kommen, gleich Fröschen“ (Offenbarung 16, 13). Der Frosch versinnbildlicht den falschen Propheten. In Zarathustras Rede „Vom Vorübergehen“ können wir auch einen Beleg dafür finden: „Warum wohntest du [Zarathustras Affe] so lange am Sumpfe, dass du selber zum Frosch und zur Kröte werden musstest?“ (*ZA* III, *KSA* 4, 224). Hier bezeichnet er den Froschlurch als „den Affen Zarathustra’s“, der „ihm [Zarathustra] Etwas vom Satz und Fall der Rede abgemerkt“ hat und „wohl auch gerne vom Schatze seiner Weisheit [borgte]“ (vgl. *ZA* III, *KSA* 4, 222). Laut ihm wird dieser Affe als der falsche Verkünder der Zarathustra-Lehre charakterisiert, da er „mit [s]einem Wort immer – Unrecht“ (*ZA* III, *KSA* 4, 225) tut. Nietzsche bewertet den Frosch oder die Kröte negativ, da der Frosch für ihn das Symbol des falschen Propheten ist. Seine oben erwähnte Aussage interpretieren wir deshalb wie folgt: Man soll tief ins Wasser der Wahrheit vordringen und den falschen Propheten, der als sein Feind erscheint, nicht abweisen, sondern lieben. Nach ihm wird unter der Feindesliebe die christliche Gerechtigkeit verstanden.[34] Das Kamel trägt also **die Last der christlichen Gerechtigkeit**.

(5) Zum Schluss spricht Nietzsche von folgender Last: „Oder ist es das: Die lieben, die uns verachten, und dem Gespenste die Hand reichen, wenn es uns fürchten machen will?“ (*ZA*

[33] Vgl. Anm. 4, S. 35-36 in Kapitel II.1.1. „Zwei Arten von Menschen im Zeitalter des toten Gottes“.
[34] Vgl. Anm. 4, S. 35-36 in Kapitel II.1.1. „Zwei Arten von Menschen im Zeitalter des toten Gottes“.

I, *KSA* 4, 30). Wer liebt denjenigen, der ihn verachtet? Unsere Antwort lautet: Jesus.[35] Der Kreuzestod von Jesus besagt, dass er sich am Kreuz aus Mitleid mit den ihn verspottenden Menschen[36] opfert. Das Kreuz ist deswegen das Zeichen des Mitleids mit dem Menschen. Wenn das Kamel im Zeitalter des Todes des christlichen Gottes denjenigen, der ihn verachtet, liebt, dann gilt dieses Mitleid mit dem Menschen als seine Last. Wer oder was ist aber das oben erwähnte „Gespenst"? In der Rede „Von den Hinterweltlern" erläutert Nietzsche den Gott als das Gespenst der jenseitigen Hinterwelt.[37] Dass das Gespenst „uns fürchten machen will", bedeutet folglich, dass der Mensch im „Wahn jenseits des Menschen" (*ZA* I, *KSA* 4, 35) befangen ist. Im Weltalter des Todes Gottes ist aber das Verhältnis zwischen Mensch und Gott beim Mitleid umgekehrt. Gemäß Nietzsche wird der an Gott (d. h. an das Gespenst) glaubende Mensch krank und stirbt für dieses Gespenst: „Kranke und Absterbende waren es, die verachteten Leib und Erde und erfanden das Himmlische und die erlösenden Blutstropfen" (*ZA* I, *KSA* 4, 37). Das **Mitleid mit diesem verstorbenen Gott**, **das den Menschen eigentlich krank macht und schließlich bis zum Tod begleitet**, bezeichnet er als die Last des Kamels.

Warum soll aber das Kamel schwere Lasten heben und tragen? Dazu müssen wir anmerken, dass Nietzsche neben diesen fünf Lasten noch eine andere Last im Kapitel „Von den drei Verwandlungen" erörtert: „Ist es nicht das: sich erniedrigen, um seinem Hochmuth wehe zu thun? Seine Thorheit leuchten lassen, um seiner Weisheit zu spotten? (*ZA* I, *KSA* 4, 29). Was meint diese Aussage? Diese Frage ist abhängig von der Frage, wie sich das Leben des Kamels im nihilistischen Weltalter gestaltet.

Zuerst können wir an den Menschen erinnern, der über Zarathustra spottet, indem er sarkastisch „blinzelt" (*ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 19).[38] Hinter seinem bissigen Spott gegen Zarathustra liegt der Hochmut seiner Klugheit: „Man ist klug und weiss Alles, was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten" (*ZA* Vorrede 5, *KSA* 4, 20). Wie bereits oben angedeutet, gilt dieser Mensch für Nietzsche als der letzte Mensch, den wir als das Menschenwesen im Zeitalter des Nihilismus betrachten.

Dann kann man fragen, ob Nietzsche diesen letzten Menschen mit der Metapher des

[35] „Denn Christus ist schon zu der Zeit, als wir noch schwach waren, für uns Gottlose gestorben. Nun stirbt kaum jemand um eines Gerechten willen; um des Guten willen wagt er vielleicht sein Leben. Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren" (Römer 5, 6-8).
[36] Vgl. Markus 15, 29-32.
[37] „Ach, ihr Brüder, dieser Gott, den ich schuf, war Menschen-Werk und -Wahnsinn, gleich allen Göttern! Mensch war er, und nur ein armes Stück Mensch und Ich: aus der eigenen Asche und Gluth kam es mir, dieses Gespenst, und wahrlich! Nicht kam es mir von Jenseits!" (*ZA* I, *KSA* 4, 35).
[38] Nach Ruhstorfer ist das „Blinzeln der letzten Menschen" ein „Ausdruck ihres Zynismus" (vgl. K. Ruhstorfer, *Konversionen*, 188).

Kamels gleichsetzt, wenn er in der Rede „Von den drei Verwandlungen“ „Hochmuth“ und „Weisheit“ erwähnt. Unsere Antwort lautet: Nein. Vielmehr betont er hier die deutliche Unterscheidung zwischen dem letzten Menschen und dem Bild des Kamels. Das Kamel entfernt sich weit vom letzten Menschen und beendet die Beziehung mit ihm endgültig, indem dieses Kamel „seinem Hochmut weh tut“ und über seine „Weisheit“ oder Klugheit „spottet“. Umgekehrt können wir aber auch darüber nachdenken, dass die Gestalt des Kamels dem letzten Menschen, der von Hochmut erfüllt ist und auf seine Klugheit stolz ist, völlig fremd wird. Der letzte Mensch wertet die Figur des Kamels als den demütigenden und entwürdigenden Zustand ab, „sich [zu] erniedrigen“ und „seine Torheit leuchten [zu] lassen“. Dass der Geist zur Kamel-Gestalt wird, kann deshalb ausschließlich unter der Voraussetzung erfolgen, dass sich ein Mensch, der zur Gesellschaft des letzten Menschen gehört, gegenüber seiner Gesellschaft verselbständigt.[39] Den aus seiner Gesellschaft ausgegliederten Menschen versteht Nietzsche als den Kamelhaften. Das Kamel sucht das von seiner Gesellschaft getrennte Leben, indem es nicht die durch diese Gesellschaft geförderten Werte, sondern die alten christlichen Wertvorstellungen trägt.

Warum soll sich das Kamel diese alten christlichen Wertvorstellungen aufbürden lassen? Denn dieses Kamel kann **nicht** neue Werte schaffen. Da es keine Werte schaffen kann und sich die alten christlichen Pflichten aufladen soll, ist es dem altehrwürdigen Gebot, nämlich dem „Du-sollst“ (*ZA* I, *KSA* 4, 30), unterworfen. Die Metapher des lasttragenden Kamels verweist daher auf folgendes Leben des Menschen: Der Mensch, der die gesellschaftliche Verbindung mit dem letzten Menschen löst, verfolgt die alten christlichen Werte, denn ohne Wert gibt es keinen Menschen. Das Kamel repräsentiert das Leben dieses Menschen.

Schließlich erläutern wir den Lebensraum oder die Welt des Kamels. Dieses Lasttier spielt eine wesentliche Rolle darin, in der extrem lebensfeindlichen Umwelt – wie in der „Wüste“ (*ZA* I, *KSA* 4, 30) – zu überleben und sie zu durchlaufen. Diese Wüste ist für Nietzsche „die Welt, in der mit Gott jeder vorgegebene Sinn verneint ist“.[40] Sie vertritt das zeitgenössische Weltalter des Nihilismus, nachdem Gott tot ist. Die Wüste ist aber auch der Ort, wo das Kamel die Erleuchtung empfängt, denn das Wüstengebiet verhindert nicht das Leben des Kamels, sondern verhilft dem Kamel dazu, sich an das Leben im verwüsteten Zeitalter anzupassen. Wie ein Fisch im Wasser überlebt dieses Wüstentier in der Wüste bereits. Je besser sich das Kamel der Wüste anpasst, desto schwerere Lasten kann es auf

[39] Im Kapitel „Vom Wege des Schaffenden“ gibt Nietzsche uns den Hinweis, dass derjenige, der „den Weg zu [sich] selber suchen“ will, „lange zur Heerde“ gehört (vgl. *ZA* I, *KSA* 4, 80). Das Kamel findet den Weg zu sich selbst, sofern es von seiner Herde getrennt wird, die mit der Gesellschaft des letzten Menschen gleichgesetzt wird.

[40] T. Kleffmann, *Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie*, 275.

seinem Rücken tragen. Das Sinnbild des Kamels hebt folglich darauf ab, dass seine Lebensform davon abhängt, inwiefern es sich die Last aufbürden lassen kann: „Vieles Schwere giebt es dem Geiste, dem starken, tragsamen Geiste, dem Ehrfurcht innewohnt: nach dem Schweren und Schwersten verlangt seine Stärke“ (*ZA* I, *KSA* 4, 29). Anders gesagt: Um im Weltalter des Nihilismus zu leben, braucht der Mensch die fünf Wertvorstellungen, die er zu tragen hat, nämlich „Glück“, „Vernunft“, „Tugend“, „Gerechtigkeit“ und „Mitleiden“. Ohne diese Wertvorstellungen könnte er sein Leben nicht weiterleben. Der kamelhafte Geist stimmt also mit dem Leben überein, worin er diese Wertvorstellungen erlebt.

Inwiefern steht das kamelhafte Leben für die Qual, wenn Nietzsche behauptet, dass das Leben im nihilistischen Weltalter das Leiden ist? Sein Leben ist leidvoll, denn das Kamel „schleppt zu vieles Fremde [nämlich zu viel Last] auf seinen Schultern“ (*ZA* III, *KSA* 4, 243). Wichtig ist aber, dass dieses Lasttier sein Leben bejaht. Wenn es schwere Lasten gut tragen kann, wird es „[s]einer Stärke froh“ (*ZA* I, *KSA* 4, 29). Der kamelhafte Geist macht sich aber bewusst, dass die von ihm zu tragenden Lasten nicht die von Gott, sondern die vom Menschen geschaffenen sind.

2.2. Das Stadium des „Löwen“ als die zweite Verwandlung des Geistes

In Bezug auf die Löwen-Stufe könnte man fragen, ob er im Gegensatz zum Kamel neue Werte schaffen kann. Nietzsches Antwort: Nein. Was besagt das Löwen-Stadium?

Erst wenn der Geist zum Löwen wird, will der Löwe als Wüstentier die Wüste, in der er lebt, beherrschen: „Aber in der einsamsten Wüste geschieht die zweite Verwandlung: zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eignen Wüste“ (*ZA* I, *KSA* 4, 30).[41] Wie kann der Löwe der Herr seiner eignen Wüste sein? Im Abschnitt „Von den drei Verwandlungen“ erwähnt Nietzsche einen Kampf zwischen dem Löwen und „seine[m] letzten Herrn“, der als „der grosse Drache“ die Wüste ordnet und regiert (vgl. *ZA* I, *KSA* 4, 30). Das Symbol des goldenen Drachen, an dessen Schuppen „[t]ausendjährige Werthe“ „golden“ glänzen (vgl. *ZA* I, *KSA* 4, 30),[42] ist ein Zeichen für den

[41] Roger Häußling stellt die Gestalt des Löwen in folgender Weise dar: „Die zweite Stufe kennzeichnet Nietzsche mit dem Sinnbild des Löwen, der als Raubtier in der Wüste lebt und dieses Wüstenleben willentlich bejaht“ (R. Häußling, *Nietzsche und die Soziologie. Zum Konstrukt des Übermenschen, zu dessen anti-soziologischen Implikationen und zur soziologischen Reaktion auf Nietzsches Denken*, Würzburg 2000, 22).

[42] Diesen goldenen Drachen unterscheidet Nietzsche deutlich vom „Drachen“, der als das zum Übermenschen gehörende Tier im Kapitel „Von der Menschen-Klugheit“ vorkommt: „Denn dass dem Übermenschen sein Drache nicht fehle, der Über-Drache, der seiner würdig ist“ (*ZA* II, *KSA* 4, 185). Laut ihm bezeichnen die „Guten und Gerechten“ den Übermenschen mit seinem Drachen als „Teufel“ (vgl. *ZA* II, *KSA* 4, 185). Denn sie glauben, dass dieser Übermensch „der Teufel und der Satan“ ist, der nach dem tausendjährigen Reich der

Herrn des „Du-sollst“, das in der christlich-abendländischen Kulturtradition hochgeschätzt ist. Dieser Herr spricht: „Aller Werth ward schon geschaffen, und aller geschaffene Werth – das bin ich. Wahrlich, es soll kein ‚Ich will‘ mehr geben!“ (*ZA* I, *KSA* 4, 30). Er verneint die Freiheit, neue Werte schaffen zu können. Der Kampf des Löwen gegen ihn verweist darauf, dass sich das Raubtier darum bemüht, sich selbst von der christlich-abendländischen Tradition zu befreien. Der Löwe will das Knie vor der zu tragenden Last nicht beugen, sondern sich davon frei machen. Durch den Sieg über den goldenen Drachen kann die Befreiung des Löwen von der Last vollständig gelingen. Der Übergang vom Kamel zum Löwen entspricht daher der Befreiung aus dem moralischen Gebot „Du sollst“, dem das Kamel unterliegt, zur Freiheit des „Ich will“, die sich der Löwe durch den Kampf gegen das „Du sollst“ des Drachen raubt. Ohne die Befreiung von der alten Tradition gäbe es keine Möglichkeit, neue Werte zu schaffen. Dabei ist entscheidend, dass die Freiheit des Löwen „keine leere und nichtige Freiheit, sondern die Freiheit ‚zu neuem Schaffen‘“[43] ist. Die Löwen-Etappe bedeutet die notwendige Vorbereitung für das Neuschaffen aller Werte, das im Kind-Stadium vorkommt.

Wie kann der Löwe den goldenen Drachen besiegen? Der goldene Drache ist das nicht existierende Tier. Bei Nietzsche versinnbildlicht dieses Phantasietier die christlich-

---

Christusherrschaft für eine kurze Zeit freigelassen wird: „Und ich [Johannes] sah einen Engel vom Himmel herabfahren, der hatte den Schlüssel zum Abgrund und eine große Kette in seiner Hand. Und er ergriff den Drachen, die alte Schlange, das ist der Teufel und der Satan, und fesselte ihn für tausend Jahre und warf ihn in den Abgrund und verschloss ihn und setzte ein Siegel oben darauf, damit er die Völker nicht mehr verführen sollte, bis vollendet würden die tausend Jahre. Danach muss er losgelassen werden eine kleine Zeit“ (Offenbarung 20, 1-3). Gegen dieses Reich der Christusherrschaft betont Nietzsche im Kapitel „Das Honig-Opfer“ das von ihm anvisierte „Reich“, nämlich einen kommenden „grosse[n] Hazar, das ist unser grosses fernes Menschen-Reich, das Zarathustra-Reich von tausend Jahren“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 298). Der Hazar bedeutet hier „Siedlung“ (*Lexikon zur Bibel*, hrsg. v. Fritz Rienecker u. Gerhard Maier, Wuppertal 2006, 661). Der Unterschied zwischen dem goldenen Drachen (nämlich dem traditionellen christlichen Wert) und dem zum Übermenschen gehörenden Drachen hängt also bei Nietzsche mit seiner Bibel-Parodie zusammen.

[43] W. Metz, „Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in ‚Also sprach Zarathustra‘“, 184; vgl. auch Nietzsches Worte: „Neue Werthe schaffen – das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen – das vermag die Macht des Löwen“ (*ZA* I, *KSA* 4, 30). Darüber hinaus taucht die Unterscheidung zwischen positiver und negativer Freiheit im Zarathustra-Buch mehrmals auf. Hier nennen wir zwei Beispiele dafür. (1) Im Kapitel „Vom Wege des Schaffenden“ schreibt er: „Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, dass du einem Joche entronnen bist. Bist du ein Solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es giebt Manchen, der seinen letzten Werth wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf. Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?“ (*ZA* I, *KSA* 4, 81). Hier bemerkt er, dass die passive bzw. negative Freiheit (d. h. die „Freiheit wovon“) ohne Verbindung mit der aktiven oder positiven Freiheit (d. i. mit der „Freiheit wozu“) sinnlos und leer ist. (2) Im Schlusskapitel der Zarathustra-Schrift „Das Zeichen“ erwähnt Nietzsche „ein gelbes mächtiges Gethier“, das als der „starke Löwe“ die höheren Menschen verjagt (vgl. *ZA* IV, *KSA* 4, 406-7; vgl. auch W. Metz, „Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in ‚Also sprach Zarathustra‘“, 185). Wie bereits dargestellt, reicht der höhere Mensch, der Gott tötet, in den gottgläubigen Menschen zurück, der den Esel vergottet. Dieser Mensch kann daher die positive Freiheit nicht erreichen, obwohl er sich durch die Ermordung Gottes in einen Bereich der negativen Freiheit hineinbegibt. Die negative Freiheit des höheren Menschen führt nicht zu einer positiven Freiheit. Vielmehr verzichtet der den Esel anbetende Mensch auf seine Freiheit. Diesen Menschen verscheucht der Löwe, der seine eigene Freiheit sichern und nutzen kann.

abendländische Tradition. Für den Sieg gegen dieses unrealistische Tier ist wichtig, dass der Löwe „Wahn und Willkür auch noch im Heiligsten finden“ (*ZA* I, *KSA* 4, 31) kann. Dies meint, dass „es im Grunde niemals einen Drachen gegeben hat“.[44] Der Löwe kann seinen Gegner besiegen, sofern er die christlich-abendländischen Werte des Drachen als illusionär entlarvt und sich von den irrealen Werten frei macht. Das Löwen-Stadium spielt also eine wichtige Rolle darin, „Freiheit sich [zu] schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht“ (*ZA* I, *KSA* 4, 30) zu sagen.

Wie wird die Gestalt des Löwen auf das menschliche Leben bezogen? Im Abschnitt „Vom Wege des Schaffenden“ finden wir die Darstellung des Lebens des Menschen, der den löwenartigen Geist hat. Das Thema dieses Kapitels ist meines Erachtens die Beschreibung des Lebens dieses Menschen, die in der Nietzsche-Forschung bislang kaum untersucht wurde. Die Metapher des die Wüste beherrschenden Löwen verweist auf den Menschen, der die gesellschaftlich geförderten Werte im nihilistischen Zeitalter nach dem Tod Gottes verneint **und** die alten Werte im Zeitalter vor dem Tod Gottes abschafft.[45] Für den letzten Menschen erscheint dieser löwenartige Mensch als „Ketzer“, „Hexe“, „Wahrsager“, „Narr“, „Zweifler“, „Unheiliger und Bösewicht“, da er gar nicht mit dem Menschenwesen im nihilistischen Weltalter verbunden ist und deswegen ein Einsamer ist, der „den Weg zu [sich] selber“ geht (vgl. *ZA* I, *KSA* 4, 82). Umgekehrt heißt dies, dass der löwenartige Mensch unter dem letzten Menschen „leide[t]“ (*ZA* I, *KSA* 4, 81). Der Übergang vom Kamel zum Löwen ist daher einerseits vom großen „Schmerz“ (*ZA* I, *KSA* 4, 80) und von der „Einsamkeit“ (*ZA* I, *KSA* 4, 81) begleitet. Das Leben des löwenartigen Menschen ist peinvoll und schmerzhaft: „Du gehst über sie hinaus: aber je höher du steigst, um so kleiner sieht dich das Auge des Neides. Am meisten aber wird der Fliegende gehasst“ (*ZA* I, *KSA* 4, 81). Andererseits hat er aber „Muth“ und „Hoffnungen“ (vgl. *ZA* I, *KSA* 4, 81), den Weg zu sich selbst zu gehen. Den Weg zu sich selbst zu gehen, bedeutet, seine eigene aktive bzw. positive Freiheit zur Neuschaffung der Werte zu sichern. Die Löwen-Gestalt erweist sich also als die schmerzliche Figur dieser Freiheit.

2.3. Das Stadium des „Kindes“ als die dritte Verwandlung des Geistes

Als die letzte Verwandlung des Geistes lautet die Kind-Metapher in den Worten Nietzsches so:

[44] Thomas Land, „Die Selbstüberwindung des Geistes – in der Rede ‚Von den drei Verwandlungen‘“, in: *Nietzsches Zarathustra Auslegen. Thesen, Positionen und Entfaltungen zu „Also sprach Zarathustra“ von Friedrich Wilhelm Nietzsche*, hrsg. v. Murat Ates, Marburg 2014, 63.

[45] Wenn die „Wüste“ die Metapher des Nihilismus ist, impliziert also die Löwen-Gestalt nicht, dass er sich dem Nihilismus verweigert, sondern dass er ihn als die Bestimmung des zeitgenössischen Zeitalters erfährt.

„Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel [des Schaffens], ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen“ (*ZA* I, *KSA* 4, 31). Auf der Stufe des Kindes wird das „Spiel des Schaffens“ dargestellt. Hier können wir die von uns vorher gestellte Frage beantworten, wie der Mensch, der tatsächlich nicht spielt, spielen kann.[46] Um spielen zu können, benötigt dieser Mensch die Verwandlung des Geistes vom Kamel über den Löwen zum Kind. Ohne diese Verwandlung gäbe es für Nietzsche kein Spiel. Als Voraussetzungen für das Spiel dürfen die erste und die zweite Verwandlung des Geistes nicht übersprungen werden.

Die oben erwähnte Metaphorik des Kindes können wir in zwei Teile gliedern, nämlich die Unschuld, das Vergessen und den Neubeginn einerseits und das aus sich rollende Rad, die erste Bewegung und das heilige Ja-Sagen andererseits. Das ist kein Zufall, sondern die Folge der zwei verschiedenen Aspekte der Kind-Metapher. Das erste Bild des Kindes (nämlich die Unschuld, das Vergessen und der Neubeginn) symbolisiert den „Willen zur Macht“ (*ZA* II, *KSA* 4, 147), während sein zweites Bild (d. h. das aus sich rollende Rad, die erste Bewegung und das heilige Ja-Sagen) die „ewige Wiederkunft“ (*ZA* III, *KSA* 4, 276) versinnbildlicht. Diesem Unterschied entsprechend können wir zum einen sein erstes Bild als die Voraussetzung für das Spiel des Schaffens, zum anderen sein zweites Bild als dieses Spiel betrachten. In diesem Schaffensprozess ist Folgendes passiert: „seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene“ (*ZA* I, *KSA* 4, 31). Im Folgenden erläutern wir deshalb zuerst, wie er das erste Bild des Kindes bezüglich der Voraussetzung für das Spiel denkt. Dabei geht es darum, dass das Spielsubjekt als das Kind, das den Willen zur Macht hat, bestimmt wird. Es ist aber zu beachten, dass dieses Kind einen Erlöser benötigt, der es in das Spiel des Schaffens eintreten lässt. Darüber hinaus untersuchen wir, wie sein zweites Bild auf die ewige Wiederkunft gerichtet wird. Somit erörtern wir die Spielwelt hinsichtlich der Welt der ewigen Wiederkunft.

2.3.1. Die Unschuld, das Vergessen und das Neubeginnen des Kindes

(1) Um die Unschuld des Kindes zu beleuchten, müssen wir aber zunächst zwischen (a) dem Willen des Löwen und (b) dem Willen des Kindes unterscheiden. (a) Der löwenhafte Wille spielt eine entscheidende Rolle darin, sich die Freiheit zum Neuschaffen der Werte zu rauben, indem er das heilige Nein gegen das „Du sollst“ sagt. Dabei wird der freie Wille vorausgesetzt, denn die Beraubung durch den Löwen ist eigentlich das durch seinen freien

[46] Vgl. Kap. I.3.2. „Die Problematik des frühen Spielbegriffs“.

Willen entstehende Handeln.[47] (b) Bemerkenswerterweise behauptet Nietzsche aber, dass der raubende Löwe noch zum Kind werden muss. Dies besagt, dass es im Stadium des Kindes **nicht mehr** auf die aus dem freien Willen entstehende Handlung ankommt.

Um den Willen des Kindes zu erklären, müssen wir aber zunächst die „Unschuld in [der] Erkenntnis" verstehen, die Nietzsche im Kapitel „Auf den glückseligen Inseln" beschreibt:

> Auch im Erkennen fühle ich nur meines Willens Zeuge- und Werde-Lust; und wenn Unschuld in meiner Erkenntniss ist, so geschieht diess, weil Wille zur Zeugung in ihr ist (*ZA* II, *KSA* 4, 111).

Unter dem Wort „erkennen" versteht man gewöhnlich folgende Bedeutung: „*so deutlich sehen, dass jemand weiß, wen oder was er vor sich hat*".[48] Laut Wolfram Groddeck verwendet er aber dort das Wort „erkennen" in der Doppelbedeutung, nämlich für das Wahrnehmen oder das Erfassen einerseits und für das Zeugen oder das Gebären andererseits.[49] Die oben zitierte Aussage bei Nietzsche impliziert daher, dass die Unschuld im Erkennen, d. h. im „Wille[n] zur Zeugung" oder im „Schaffens-Wille[n]" (vgl. *ZA* II, *KSA* 4, 111), liegt. Interessanterweise bezieht er die Funktionsweise des Schaffens auf die Empfängnis und die Geburt: „Dass der Schaffende selber das Kind sei, das neu geboren werde, dazu muss er auch die Gebärerin sein wollen und der Schmerz der Gebärerin" (*ZA* II, *KSA* 4, 111). Dies heißt: „Der Schaffende muß Kind und Gebärerin (des Kindes) zugleich sein".[50] Der Schaffende gebärt sich selbst, da er das schaffende Kind ist. Was bedeutet aber die

---

[47] Normalerweise versteht man den freien Willen, durch den die Handlung ausgelöst wird, als die Herkunft der moralischen Schuld. In seinem Text der *Götzen-Dämmerung* (1888) erörtert aber Nietzsche den „Irrthum vom freien Willen" (*GD* Die vier grossen Irrthümer 7, *KSA* 6, 95). Um die Schuld oder die Unschuld des handelnden Menschen beurteilen zu können, muss man laut ihm den freien Willen, der die Handlung bewirkt, voraussetzen: „Die Menschen wurden ‚frei' gedacht, um gerichtet, um gestraft werden zu können – um schuldig werden zu können: folglich musste jede Handlung als gewollt, der Ursprung jeder Handlung im Bewusstsein liegend gedacht werden" (ebd.). Für Nietzsche gilt aber der Begriff des „freien Willens" als „das anrüchigste Theologen-Kunststück, das es giebt, zum Zweck, die Menschheit in ihrem Sinne ‚verantwortlich' zu machen, das heisst sie von sich abhängig zu machen" (ebd.). Hier bestimmt er die Willensfreiheit als Irrtum, denn gemäß ihm ist der Begriff des „Willens" nicht daran gebunden, dass der Wille frei oder unfrei ist. Während „die Lehre vom [freien] Willen" maßgeblich „zum Zweck der Strafe, das heisst des Schuldig-finden-wollens" erfunden ist (vgl. ebd.), verweist die Ablehnung des „freien Willens" bei Nietzsche grundsätzlich auf die Leugnung der durch den freien Willen verursachten Schuld.

[48] Stichwort: „erkennen" (Bedeutung 1), in: *Duden. Deutsches Universalwörterbuch,* hrsg. v. Dudenredaktion, Berlin 2015, 540.

[49] Nach Groddeck wird das Wort „erkennen" bei Nietzsche „als geistiger und als sexueller Akt" verstanden (W. Groddeck, *Friedrich Nietzsche. „Dionysos-Dithyramben"*, Berlin/New York 1991, 12). Er erwähnt zwei Belege aus der Bibel und aus dem Grimmschen Wörterbuch (vgl. ebd. Anm. 20, 12): „Und Adam erkannte seine Frau Eva, und sie ward schwanger" (1. Mose 4, 1) und „*Der biblische sprachgebrauch führte als edeln ausdruck ein oder bestätigte* cognoscere feminam*, wie es bereits das classische latein auf den concubitus anwendete*" (Artikel „ERKENNEN", in: *Deutsches Wörterbuch,* Bd. 3, E-Forsche, hrsg. v. Jacob Grimm u. Wilhelm Grimm, Leipzig 1862, 866). Wir können noch einen anderen Beleg aus dem *Duden* finden: „biblische, auf den hebräischen Urtext zurückgehende Lehnübersetzung von lateinisch cognoscere feminam (geh. veraltet) *mit einer Frau Geschlechtsverkehr haben*" (Stichwort: „erkennen" (Bedeutung 3), in: *Duden. Deutsches Universalwörterbuch,* 540).

[50] R. Häußling, *Nietzsche und die Soziologie*, Anm. 39, 30.

Geburt seiner selbst beim Schaffenden?

Dazu ist das Kapitel „Von der unbefleckten Erkenntniss“ wichtig. Der Titel dieses Kapitels parodiert die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter Maria, da das Erkennen für Nietzsche, wie schon dargestellt, das Gebären meint. Karl Rahner erörtert die unbefleckte Empfängnis, die Maria von der Erbsünde befreit, wie folgt: Die „Freiheit von der Erbsünde in Maria beruht – sehr zum Unterschied von dem Urstand Adams – auf der Erlösung Christi am Kreuz“.[51] Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias hängt davon ab, dass sie ihr göttliches Kind (d. i. Jesus) ohne Sünde empfängt und zur Welt bringt. In der Rede „Von der unbefleckten Erkenntniss“ äußert sich Nietzsche dagegen über die „Unbefleckten“ oder die „Rein-Erkennenden“, die „nie gebären“ werden (vgl. *ZA* II, *KSA* 4, 157-158). Sie können nicht entbinden, weil sie „auf das Leben ohne Begierde“ (*ZA* II, *KSA* 4, 157) schauen. Er kritisiert dort die Rein-Erkennenden, denn ihnen stehen „Schaffende, Zeugende, Werdelustige“ (*ZA* II, *KSA* 4, 157) gegenüber.[52] Den Schaffenden bezeichnet Nietzsche als denjenigen, der „über sich hinaus schaffen will“ und „den reinsten Willen“ hat (vgl. *ZA* II, *KSA* 4, 157). Der Versuch, über sich hinaus zu schaffen, ist aber nur möglich, wenn man sein zu überwindendes Selbst genau kennt. Umgekehrt gesagt: Wer sein zu überwindendes Selbst erkennt oder anschaut, soll stets das Über-sich-hinaus-Schaffen möglich machen. Da der Erkennende „von den Dingen Nichts will: ausser dass [er] vor ihnen da liegen darf wie ein Spiegel mit hundert Augen“, wird er als „Heuchler“ bestimmt (vgl. *ZA* II, *KSA* 4, 157). Genau weil der Erkennende einerseits sein zu überwindendes Selbst vor dem Spiegel deutlich anschaut, aber andererseits **nicht** über sich hinaus schaffen will, unterzieht Nietzsche ihn einer scharfen Kritik. Dagegen vollzieht derjenige, der den reinsten Willen oder den Willen zur Zeugung besitzt, das Über-sich-hinaus-Schaffen.[53] In diesem Willen ist laut Nietzsche die Unschuld: „Wo ist Unschuld? Wo der Wille zur Zeugung ist“ (*ZA* II, *KSA* 4, 157). Im Willen zum Schaffen, der über sich hinaus schaffen will, besteht die Unschuld des Schaffenden. Der

[51] K. Rahner, *Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien*, bearb. v. Regina Pacis Meyer, Freiburg/Basel/Wien 2004, 148.

[52] Diese Kritik bezieht sich auf die Kritik am Dualismus zwischen dem blinden Wollen und dem reinen willenlosen Erkennen bei Schopenhauer, wenn er folgende Unterscheidung vornimmt: „Denn in dem Augenblicke, wo wir, vom Wollen losgerissen, uns dem reinen willenlosen Erkennen hingegeben haben, sind wir gleichsam in eine andere Welt getreten, wo Alles, was unsern Willen bewegt und dadurch uns so heftig erschüttert, nicht mehr ist“ (*WWV* I, 282). Im Gegensatz zu Schopenhauer versucht Nietzsche im Kapitel „Von der unbefleckten Erkenntniss“, die dualistische Relation zwischen Willen und Erkenntnis zu überwinden, indem er „den Willen nicht mehr als Gegensatz, sondern als Wesen der Erkenntnis betrachtet“ (Vivetta Vivarelli, „Umkehr und Wiederkehr. Zarathustra in seinen Bildern“, in: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, hrsg. v. V. Gerhardt, Berlin 2000, 329).

[53] Was der Schaffende überwinden soll, ist deswegen nichts anderes als sein eigenes Selbst. Dieses Selbst soll beim Über-sich-hinaus-Schaffen „untergeh[e]n“ (*ZA* II, *KSA* 4, 157). Da der Schaffende dabei seinen eigenen Untergang erfährt, ist seine Selbst-Überwindung immer mit Schmerzen verbunden. Es ist daher kein Zufall, dass Nietzsche den „Schmerz der Gebärerin“ erwähnt, weil sie bei der Geburt ihrer selbst „untergehen“ soll.

Schaffende, der den Willen zum Schaffen hat, trägt keine Schuld am Über-sich-hinaus-Schaffen. Somit kann er seinen eigenen Untergang bei diesem Schaffen bejahen. Die Geburt seiner selbst heißt beim Schaffenden also, dass er (nämlich die Gebärerin) vom überwundenen Selbst (d. h. von ihrem Kind) entbunden wird, indem er über sich hinaus schafft.

Gerade dieser Schaffende ist für Nietzsche das Kind als die dritte Verwandlung des Geistes. Als Antwort auf die oben gestellte Frage, was der Wille des Kindes ist, nennen wir den Willen zum Schaffen. Die Metapher des Kindes, das den Willen zum Schaffen besitzt, hat zwei Bedeutungen, nämlich (i) die ganz reine Gestalt und (ii) die Geburt seiner selbst. (i) Die Figur des Kindes führt zu einer vollständig neuen Perspektive, da dieses Kind von allen bis dahin bekannten Werten (nämlich sowohl von den Werten im christlichen Zeitalter vor dem Tod Gottes als auch von den Werten im nihilistischen Weltalter nach dem Tod Gottes) befreit wird. Ähnlich wie die absolut sündenlose Gottesmutter Maria ist das Kind die allzeit vollkommen reine Figur, die in der gesamten abendländischen Geschichte niemals auftaucht. (ii) Das den Willen zum Schaffen besitzende Kind wäre aber sinnlos, ohne dass es sich selbst gebäre, anders formuliert, ohne dass es über sich hinaus schüfe. Aus den vorstehenden Überlegungen können wir folgern, dass das Kind keine Schuld am Schaffen hat, dasjenige nicht nur über alle bis dahin geltenden Wertsetzungen und deren mögliche Kritik, sondern auch über sich selbst hinausgeht. Die Kind-Metapher ist also durch **die Unschuld am Über-sich-hinaus-Schaffen** gekennzeichnet.

(2) Wie kann man das Vergessen des Kindes denken? Sein Vergessen bedeutet **nicht**, dass es zur Erschaffung neuer Werte die alten Werte vergessen kann. Denn die Ablehnung der vorherigen tausendjährigen Werte (nämlich des „Du sollst“) geschieht bereits im Löwen-Stadium. Wenn seine Vergessenheit das Vergessen der alten Werte wäre, würde die Löwen-Etappe keine Rolle bei den drei Verwandlungen des Geistes spielen. Somit wäre der Übergang vom Kamel über den Löwen zum Kind unnötig.

Was besagt die Vergessenheit des Kindes? Dazu trägt besonders der im Kapitel „Von der Erlösung“ vorgestellte Begriff des „Willens“ bei. Dort fragt Nietzsche: „Verlernte er [der Wille] den Geist der Rache und alles Zähneknirschen?“ (*ZA* II, *KSA* 4, 181). In diesem Zitat wird deutlich, dass sein Wille den Geist der Rache vergessen kann.

Aber fragen wir, was der Geist der Rache ist. Anders gefragt: Wer rächt sich an wem und warum? Nietzsche bestimmt den Rachegeist als „des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‚Es war‘“ (*ZA* II, *KSA* 4, 180). Der Wille rächt sich hier am Vergangenen (nämlich am „Es war“). Der Widerwille des Willens ist die feindliche Haltung gegen das Vergangene. Den Grund für die feindliche Rache erklärt er wie folgt: „Nicht zurück kann der Wille wollen; dass

er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, – das ist des Willens einsamste Trübsal“ (*ZA* II, *KSA* 4, 180). Weil der Wille auf das Vergangene nicht mehr einwirken kann,[54] erhofft er sich die hasserfüllte Rache daran. Der Wille ist folglich „zum Geist der Rache geworden, indem er sich auf das unwiederbringlich Vergangene des Menschen bezieht, auf sein unaufhebbar Getanes“.[55] Daraus entsteht das Leiden, da der Wille, der „das Getane und nun einmal Geschehene richtigstellen“ [56] will, keinesfalls auf dieses Geschehene zurückwirken kann. Für den wollenden Menschen ist also sein Dasein selbst eine Strafe: „Diess, diess ist das Ewige an der Strafe ‚Dasein‘, dass das Dasein auch ewig wieder That und Schuld sein muss!“ (*ZA* II, *KSA* 4, 181).

Wie kann der Wille von der Strafe befreit werden? Man könnte vorschlagen, dass „der Wille endlich sich selber“ erlösen und das „Wollen zu Nicht-Wollen“ werden soll (vgl. *ZA* II, *KSA* 4, 181). Zarathustra lehnt aber diese beiden Vorschläge ab, weil sie aus der Verneinung des Willens bestehen. Sie bezeichnet er folglich als „Fabellied des Wahnsinns“ (*ZA* II, *KSA* 4, 181). Laut ihm ist die Erlösung von der Rache ausschließlich unter der Bedingung der Willensbejahung möglich. Nicht das Nicht-Wollen, sondern das Wollen befreit sich selbst von der Strafe. Die Erlösung des in der Vergangenheit gewollten Willens ist nur möglich, wenn „der schaffende Wille dazu sagt: ‚aber so wollte ich es!‘“, „[a]ber so will ich es!“ und „[s]o werde ich’s wollen!“ (vgl. *ZA* II, *KSA* 4,181). Zum Beispiel kann der gewollte Wille erlöst werden, wenn der Mensch, der etwas gewollt hat, das Gewollte nicht mehr will, sondern immer will. Der erlöste Wille ist der Stein, der in der Vergangenheit gewälzt wurde, in der Gegenwart noch gewälzt wird und in der Zukunft gewälzt werden wird. Der stets gewälzte Stein ist auf die Befreiung vom „Es war“ bezogen. Nach Nietzsche vollzieht der schaffende Wille diese Erlösung. Diesen Willen versteht er als den „Wille[n] zur Macht“ (*ZA* II, *KSA* 4, 181). Der Wille zur Macht ermöglicht die Erlösung von der Rache.

Für das Kind, das das Gewollte immer gewollt haben will, ist der Wille zur Macht kennzeichnend, der **den Geist der Rache an der vergehenden Zeit vergessen kann**. Daraus kann das Kind ohne Leiden ständig über sich hinaus schaffen.

Bis jetzt haben wir (1) die Unschuld am Über-sich-hinaus-Schaffen und (2) das Vergessen der Rache an der vergehenden Zeit erörtert. Das Kind versinnbildlicht die Bejahung des stets Über-sich-hinaus-Schaffens. Als ein anderes Bild dieses Kindes erwähnt Nietzsche (3) das „Neubeginnen“. Was beginnt mit dem Kind-Stadium? Seine Antwort lautet:

[54] Der „Stein, den er [der Wille] nicht wälzen kann“ (*ZA* II, *KSA* 4, 180), symbolisiert sein Vergangenes, auf das der Wille überhaupt keine Auswirkung hat.
[55] Heribert Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Freiburg/München 1988, 312.
[56] Sybe Schaap, *Die Unfähigkeit zu vergessen. Nietzsches Umwertung der Wahrheitsfragen*, Würzburg 2002, 239.

Nicht das Schaffen, sondern das Spiel des Schaffens. Den Grund dafür, dass er nicht das Schaffen, sondern dessen Spiel anführt, können wir in seiner Einstellung zum Spielsubjekt finden.

2.3.2. Das Spielsubjekt als das den Willen zur Macht besitzende Kind

Im Kapitel „Von den drei Verwandlungen" erzählt Nietzsche nicht, dass ein bestimmtes Handeln des Kindes das Spiel ist, sondern dass das Kind selbst das Spiel ist. Das Spiel wird für ihn nicht als die spezifische Aktivität des Subjekts aufgefasst, das zu seinem Spielhandeln vorausgesetzt wird. Betreffs Nietzsches Einstellung zum Spielsubjekt stellen wir folgende Behauptung auf: **Das Spielsubjekt entsteht erst dadurch, dass das Spiel des Schaffens (nämlich das des Über-sich-hinaus-Schaffens) beginnt**. Das bedeutet einerseits, dass die oben erörterten Bilder des Kindes, d. h. (1) die Unschuld und (2) das Vergessen, als die Voraussetzungen für das Spiel gelten.[57] Andererseits fängt das Spiel des Schaffens mit dem dritten Bild des Kindes an, nämlich mit (3) dem Neubeginn.

Einen Beleg für unsere Behauptung finden wir im Abschnitt „Von der Selbst-Ueberwindung". Dabei muss man das Verhältnis von Befehl und Gehorsam beachten. (i) Zunächst sagt Zarathustra: „Aber, wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsame [sic!]. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes" (*ZA* II, *KSA* 4, 147). Das Lebendige soll entweder einem Befehl des Anderen oder seinem eigenen Befehl folgen. Der Mensch, der seinen Befehl empfängt, ist nichts anderes als der sich selbst Entscheidende. (ii) Genau weil der Gehorchende für sich selbst entscheiden kann, kann er paradoxerweise „sich nicht selber gehorchen" (*ZA* II, *KSA* 4, 147). Demzufolge äußert Zarathustra weiter: „Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann" (ebd.). Die aus Punkt (i) – (ii) gewonnene Erkenntnis hat die Bedeutung, dass das Lebendige für Nietzsche selbst einen Befehl empfangen und zugleich geben kann. Was befiehlt aber das Lebendige? Dort behauptet er: „Und diess Geheimniss redete das Leben selber zur mir. ‚Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss" (*ZA* II, *KSA* 4, 148). Nach ihm soll das Lebendige den Befehl darüber erteilen und erfüllen, dass es sich immer selbst überwinden soll. Dort erörtert Nietzsche aber: „Ein Versuch und Wagniss erschien mir in allem Befehlen; und stets, wenn es befiehlt, wagt das Lebendige sich selber dran" (*ZA* II, *KSA* 4,147). Der Befehl über das Sich-selbst-Überwinden entsteht aus der „Gefahr", die „um den Tod ein

[57] Aber genauer gesagt, sind die Unschuld und das Vergessen für das Kind die Voraussetzung für das Spiel des Schaffens und zugleich seine Folge. In Kapitel II.2.3.4 werden wir erörtern, wie sie Voraussetzung und Folge zugleich sind.

Würfelspielen“ ist (vgl. *ZA* II, *KSA* 4, 148), da sein Leben auf das Würfelspiel gesetzt wird. Als Voraussetzung für das Spiel des Über-sich-hinaus-Schaffens wird das Würfelspiel genannt. Deswegen kann Nietzsche auch vom nicht gelungenen und erfolglosen Würfelspiel sprechen, durch das das Lebendige nicht in das Spiel des Über-sich-hinaus-Schaffens eintreten kann.[58] Dies bedeutet, dass das Spielsubjekt erst aus dem Würfelspiel und aus dem Spiel des Über-sich-hinaus-Schaffens besteht.

Warum behauptet aber Nietzsche, dass das Kind das Spiel ist? Das sich selbst überwindende Lebendige beschreibt er folgendermaßen: „Was ich auch schaffe und wie ich’s auch liebe, – bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille“ (*ZA* II, *KSA* 4, 148). In Bezug auf die Selbstüberwindung erwähnt er zwei Merkmale, nämlich das Überwindende und das zu Überwindende. Durch das Wechselverhältnis zwischen dem Überwindenden und dem zu Überwindenden entsteht im Grunde genommen das Lebendige.[59] Die Entstehung des Lebendigen beruht gemäß Nietzsche darauf, dass der Wille zur Macht dazwischen hin- und herpendelt. Aufgrund der vorstehenden Ergebnisse können wir feststellen, dass das Lebendige aus der Pendelbewegung zwischen dem Überwindenden und dem zu Überwindenden herkommt und nicht umgekehrt. Genau weil das Lebendige aus der Pendelbewegung entsteht, wird das Kind als das Spiel bezeichnet.

Wenn das Kind (als Spielsubjekt) aus dem Spiel des Schaffens stammt, taucht aber die Frage auf, ob das Kind seine eigene Welt (nämlich seine Spielwelt) hat, und wenn ja, was seine Spielwelt ist. Dazu müssen wir das zweite Bild des Kindes (d. i. das aus sich rollende Rad, die erste Bewegung und das heilige Ja-Sagen) beleuchten.

2.3.3. Das aus sich rollende Rad, die erste Bewegung und das heilige Ja-Sagen des Kindes

(1) Das aus sich rollende Rad symbolisiert die ewige Selbstbewegung des Kreises. Dies verweist zweifellos auf die nietzschesche Lehre von der ewigen Wiederkunft.[60] In der Zarathustra-Schrift hat diese Lehre zwei Seiten, nämlich die negative und die positive Seite

[58] „[I]hr höheren Menschen, sah ich oft euch bei Seite schleichen. Ein Wurf missrieth euch. Aber, ihr Würfelspieler, was liegt daran! Ihr lerntet nicht spielen und spotten, wie man spielen und spotten muss!“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 363-364).

[59] „Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht!“ (*ZA* II, *KSA* 4, 149).

[60] Nietzsche bezeichnet den Gedanken der ewigen Wiederkunft als die Grundkonzeption des Zarathustra-Buches: „Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann –, gehört in den August des Jahres 1881“ (*EH* Also sprach Zarathustra 1, *KSA* 6, 335).

der ewigen Wiederkunft. Zuerst erörtern wir die negative Seite der ewigen Wiederkunft.

Im Abschnitt „Der Wahrsager“ redet der traurige Wahrsager über die ewige Wiederkunft wie folgt: „Alles ist leer, Alles ist gleich, Alles war!“ (*ZA* II, *KSA* 4, 172). Diese Weissagung bedeutet, dass sich alles, was sich im nihilistischen Zeitalter befindet, in der Leerheit ewig fortbewegt. Seine „Klage“ (*ZA* II, *KSA* 4, 172), die von Trauer erfüllt ist, beruht auf der großen Qual „der ewigen Wiederkehr des Leidens“,[61] die wir als die negative Seite der ewigen Wiederkunft ansehen können. Die Worte des Wahrsagers machen Zarathustra tieftraurig, da er keine Lösung für die ewige Wiederkunft des Leidens finden kann.[62]

Lange Zeit später trifft Zarathustra, dessen Haar schon weiß wird (vgl. *ZA* IV, *KSA* 4, 295), diesen Wahrsager, nämlich den „Verkündiger der grossen Müdigkeit“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 300), wieder.[63] Er kündigt ihm folgende Prophezeiung noch einmal an: „Aber Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, es hilft kein Suchen, es giebt auch keine glückseligen Inseln mehr!“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 302). Aber seine Aussage wird durch Zarathustras Behauptung heftig widerlegt: „Nein! Nein! Drei Mal Nein! rief er mit starker Stimme und strich sich den Bart – Das weiss ich besser! Es giebt noch glückselige Inseln! Stille davon, du seufzender Trauersack!“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 302-303). Da er eine Auflösung der ewigen Wiederkunft des Leidens findet, kann er Nein dagegen sagen. Als Lösung verstehen wir die positive Seite der ewigen Wiederkunft.

Das aus sich rollende Rad verkörpert deshalb die positive Seite der ewigen Wiederkunft. Wie denkt Nietzsche diese ewige Wiederkunft? Wie wird die Wendung von der negativen zur positiven Seite der ewigen Wiederkunft vollzogen? Die Antworten darauf können wir bei der Erörterung eines anderen Bildes des Kindes, nämlich der ersten Bewegung, gewinnen.

(2) In Bezug auf die erste Bewegung untersuchen wir vier Fabeln, die im Zarathustra-Buch auftauchen, nämlich (A) Zarathustras Kampf mit dem Zwerg, (B) das Gesicht des jungen Hirten, (C) den Traum Zarathustras und (D) den Krankheitszustand Zarathustras.

(A) In der Rede „Vom Gesicht und Räthsel“ erläutert Zarathustra einen Kampf mit dem Zwerg, der auf seiner Schulter sitzt und ihn ständig „abwärts“ (*ZA* III, *KSA* 4, 198) zieht. Der

[61] H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, 310. Die ewige Wiederkunft des Leidens versteht Metz als „die würgende Konsequenz der Lehre von der Ewigen Wiederkunft“ (W. Metz, „Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in ‚Also sprach Zarathustra‘“, 187).

[62] „Also hörte Zarathustra einen Wahrsager reden; und seine Weissagung gieng ihm zu Herzen und verwandelte ihn. […] Dergestalt im Herzen bekümmert gieng Zarathustra umher; und drei Tage lang nahm er nicht Trank und Speise zu sich, hatte keine Ruhe und verlor die Rede. Endlich geschah es, dass er in einen tiefen Schlaf verfiel“ (*ZA* II, *KSA* 4, 172-173).

[63] Im Kapitel „Der Nothschrei“ wird das Wiedertreffen von Zarathustra und Wahrsager dargestellt. Nach Gilles Deleuze ist Letzterer „Wahrsager der großen Müdigkeit, Repräsentant des Nihilismus, Prophet des letzten Menschen“ (G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, aus dem Französischen übersetzt v. Bernd Schwibs, München 1976, 179).

Zwerg personifiziert den „Geist der Schwere“ (ebd.), der das Leben schwer macht.[64] Zarathustra bekämpft seinen Gegner, indem er sagt: „Halt! Zwerg! sprach ich. Ich! Oder du! Ich aber bin der Stärkere von uns Beiden –: du kennst meinen abgründlichen Gedanken nicht! Den – könntest du nicht tragen!“ (ebd. 199). Dann springt der Zwerg von seiner Schulter und setzt sich auf einen Stein vor einem „Thorweg“ (ebd.). Zarathustra erklärt ihm seinen abgründigen Gedanken, nämlich den über die ewige Wiederkunft: „Siehe diesen Thorweg! Zwerg! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende“ (ebd.). Aus dem Torweg verlaufen zwei Wege in beide Richtungen unendlich. Der Name des Torwegs ist „Augenblick“ (ebd. 200). Der Torweg, aus dem sich die Vergangenheit und die Zukunft ins Unendliche erstrecken, symbolisiert die zyklisch verstandene Ewigkeit, nämlich die ewige Wiederkunft. Erstaunlicherweise versteht aber der Zwerg sie.[65] Demzufolge kann er treffend sagen: „Alles Gerade lügt […]. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis“ (ebd.). Daraus entsteht die nihilistische Einstellung zum Leben, denn das Leben ist die ewige Wiederholung des vergangenen Lebens, da sowohl das zukünftige als auch das gegenwärtige Leben als bereits vergangen bestimmt wird. Somit wird die Möglichkeit zur Überwindung des Nihilismus ausgeschlossen. Der Zwerg ist also der Fürsprecher der ewigen Wiederkunft des Leidens. Zarathustra sieht aber das Problem, dass der Zwerg seinen abgründigen Gedanken missversteht: „Du Geist der Schwere! sprach ich zürnend, mache dir es nicht zu leicht!“ (ebd.).

Nochmals teilt Zarathustra dem Zwerg seinen Gedanken über die ewige Wiederkunft mit. Dabei richtet er seine Aufmerksamkeit auf den Augenblick als den Torweg zwischen Vergangenheit und Zukunft:

> Und wenn Alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Thorweg nicht schon – dagewesen sein? Und sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also – – sich selber noch? (*ZA* III, *KSA* 4, 200).

Hier behauptet er, dass alles aus dem Augenblick zwischen Vergangenheit und Zukunft besteht. Der zarathustrische Gedanke über die ewige Wiederkunft macht da aber keine Ausnahme. Mit anderen Worten: Sowohl Zarathustra, der über die ewige Wiederkunftslehre redet, als auch der Zwerg, der sie hört, entsteht aus diesem Augenblick. Dies beinhaltet, dass der Mensch und dessen Welt gleichermaßen in jedem Augenblick stets wiederkehren. Er zeigt dem Zwerg das Leben des wiederkehrenden Augenblicks an.

[64] Nach Nietzsche sagt man wegen des Geistes der Schwere: „Ja, das Leben ist schwer zu tragen!“ (*ZA* III Vom Geist der Schwere, *KSA* 4, 243).
[65] Vgl. H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, 311.

Nach der Rede über die ewige Wiederkunftslehre empfindet er aber Furcht vor seinen „eignen Gedanken und Hintergedanken“ (*ZA* III, *KSA* 4, 201). Dabei hört er „einen Hund nahe heulen“, der „an Diebe und Gespenster“ glaubt (ebd.). Wenn er Erbarmen weckt,[66] sind Zwerg und Torweg plötzlich verschwunden und er steht allein zwischen „wilden Klippen“ (ebd.). Was will uns Nietzsche hier aufzeigen? Dies lässt sich unter drei Aspekten darstellen, nämlich (i) „Diebe und Gespenster“, (ii) „Erbarmen“ oder Mitleiden und (iii) „Klippe“. (i) Wir erinnern uns daran, dass er in der Rede „Von den Hinterweltlern“ bereits den Gott als das „Gespenst“ auffasst, das als „Menschen-Werk und -Wahnsinn“ auf die Hinterwelt bezogen wird (vgl. *ZA* I, *KSA* 4, 35). Im Abschnitt „Von den drei Verwandlungen“ erklärt er, dass das Gespenst „uns fürchten machen will“ (*ZA* I, *KSA* 4, 30). Im Kapitel „Vom Gesicht und Räthsel“ betont er folglich, dass der Hund, der Dieb und Gespenster sieht, laut heult. Denn Zarathustra, der an die ihm nicht zugängliche Welt, nämlich an die des wiederkehrenden Augenblicks denkt, ist Gespenst oder Dieb der Hinterwelt.[67] Ihm bleibt ein Weg zur Welt des wiederkehrenden Augenblicks noch verborgen. (ii) Bereits in Zarathustras Vorrede behauptet er, dass sein „Mitleiden“ „keine Kreuzigung“ ist (vgl. *ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 16). Vielmehr berichtet er in der Rede „Vom freien Tode“ über sein Mitleid: „Also will ich selber sterben, dass ihr Freunde um meinetwillen die Erde mehr liebt“ (*ZA* I, *KSA* 4, 95). Sein Mitleiden stammt daher aus der Liebe nicht zum Jenseits, sondern zum Diesseits. Wenn er den Laut des Hunds hört, erweckt dieses Geräusch das Selbstmitleid. (iii) Im Selbstmitleid steht er zwischen den Klippen, nämlich zwischen der „Wand“ des Diesseits und der „Wand“ des Jenseits.[68] Für ihn gibt es die Möglichkeit, sich entweder im Diesseits oder im Jenseits zu befinden, wobei das Letztere in seinem Kopf unwirklich und unwirksam bleibt. Zwischen den Klippen hört Zarathustra nochmals den Schrei des Hunds. Er heult aber dieses Mal nicht, um Mitleid in Zarathustra hervorzurufen, sondern um Zarathustra um Hilfe zu bitten.[69] Der Hund kann ihn zur Hilfe auffordern, da er

[66] „Und als ich wieder so heulen hörte, da erbarmte es mich abermals“ (*ZA* III, *KSA* 4, 201).

[67] In der Rede „Von den Hinterweltlern“ zeigt Nietzsche uns denjenigen, der „Mitternachts um das Grab seines Gottes schleicht“ (*ZA* I, *KSA* 4, 37), um dem verstorbenen Gott „jene entmenschte unmenschliche Welt“ (ebd. 36) zu stehlen. Diesen Menschen können wir als Dieb verstehen, der auf die durch sich selbst unzugängliche Hinterwelt hofft. Dieser Dieb verweist auf Zarathustra, der im Kapitel „Vom Gesicht und Räthsel“ die durch sein eigenes Vermögen nicht erreichbare Welt des wiederkehrenden Augenblicks wünscht. Um in eine Beziehung zu dieser Welt zu treten, bedarf es eines Erlösers, den wir in Bezug auf die „erste Bewegung“ des Kindes später behandeln.

[68] Im Abschnitt „Von den Hinterweltlern“ beschreibt Nietzsche die „Wand“ des Diesseits und die des Jenseits folgendermaßen: „Glaubt es mir, meine Brüder! Der Leib war’s, der an der Erde verzweifelte, – der hörte den Bauch des Seins zu sich reden. Und da wollte er mit dem Kopfe durch die letzten Wände, und nicht nur mit dem Kopfe, – hinüber zu ‚jener Welt‘“ (*ZA* I, *KSA* 4, 36).

[69] „Der Hund, springend, geträubt, winselnd, – jetzt sah er mich kommen – da heulte er wieder, da schrie er: – hörte ich je einen Hund so Hülfe schrein?“ (*ZA* III, *KSA* 4, 201).

sich dafür entscheidet, sich im Diesseits aufzuhalten.

(B) Zarathustra findet einen Menschen, dem geholfen werden soll, nämlich einen „jungen Hirten", dem „eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde" hängt (vgl. *ZA* III, *KSA* 4, 201). Da diese Schlange in seinen „Schlund" gekrochen ist und sich festgebissen hat, sieht Zarathustra „viel Ekel und bleiches Grauen auf Einem Antlitze" (vgl. ebd.). Der Hirt kann nicht mehr frei atmen, weil sein Atemweg gesperrt wird. Zarathustra versucht, die Schlange aus seinem Mund herauszureißen, aber dieser Versuch gelingt nicht. „Seine einzige Hilfe ist die Aufforderung zur Selbsthilfe ‚Beiß zu!'".[70] Der Hirt beißt zu und speit ihren Kopf weg (vgl. ebd. 202). Er „lacht[]" (ebd.) über das ganze Gesicht. Sein Lachen ist „keines Menschen Lachen": „Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte" (vgl. ebd.). Dieses Lachen verweist also auf das des Übermenschen. Der Hirt, nach dem Zarathustra fragt, verwandelt sich in den Übermenschen. Somit wird Zarathustra von einer ungeheuren „Sehnsucht nach diesem Lachen" gequält, da sie „nimmer stille wird" (ebd.). Dieses Gesicht des jungen Hirten gibt uns aber noch zwei Rätsel auf: (i) Was „sah ich [Zarathustra] damals im Gleichnisse? Und wer ist, der einst noch kommen muss?" und (ii) wie „ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrüge ich's, jetzt zu sterben!" (vgl. ebd.).

Zur Auflösung dieser Rätsel wollen wir noch die anderen Fabeln erklären, nämlich (C) den Traum und (D) den Krankheitszustand Zarathustras. Somit können wir die Umkehr von der ewigen Wiederkunft des Leidens zum ewig wiederkehrenden Augenblick verstehen.

(C) Im Abschnitt „Der Wahrsager" verfällt Zarathustra, der die oben genannte Weissagung des Wahrsagers hört, in tiefen Schlaf, denn er ist sehr müde und völlig antriebslos, da er keine Lösung für die ewige Wiederkunft des Leidens findet. Wenn er aus seinem Traum aufwacht, teilt er ihn seinen eigenen Jüngern mit. In seinem Traum ist er ein „Grabwächter" für „die dumpfen Gewölbe" (vgl. *ZA* II, *KSA* 4, 173). Dort hütet er die Särge des Todes (vgl. ebd.). Dabei liegt aber seine „Seele" „schwül und verstaubt" (vgl. ebd.). Er sagt unheimlich traurig: „Und wer hätte dort auch [m]eine Seele lüften können" (ebd.). Er hat den rostigen „Schlüssel" und versteht „es, damit das knarrendste aller Thore zu öffnen" (vgl. ebd. 174). Dann gibt es unerwartet die Schläge ans Tor der Gewölbe. Er bemüht sich darum, mit dem Schlüssel das Tor zu öffnen, aber dies gelingt nicht. Plötzlich reißt „ein brausender Wind seine Flügel auseinander" (ebd.) und ein Sarg ist zerborsten. Der aufgebrochene Sarg speit „tausendfältiges Gelächter" aus, das als „Fratzen von Kindern, Engeln, Eulen, Narren und kindergrossen Schmetterlingen" ihn „höhnt[]" (vgl. ebd.). Er schreit vor Grausen und wacht aus seinem Traum auf (vgl. ebd.). Zarathustras Jünger versucht, den Traum zu erklären.

[70] W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 70.

Beispielsweise sagt dieser Traumdeuter: „Dein Leben selber deutet uns diesen Traum, oh Zarathustra! Bist du nicht selber der Wind mit schrillem Pfeifen, der den Burgen des Todes die Thore aufreisst?“ (ebd. 174-175). Aber er „schüttelt[]“ seinen „Kopf“ (vgl. ebd. 176), da er meint, dass der Jünger seinen Traum nicht versteht.

Zarathustra erkennt die Traumdeutung seines Jüngers nicht an, dass Zarathustra selbst der Wind sei, der das geschlossene Tor der Gewölbe und den Sarg öffnen kann. Was oder wer ist dieser Wind? Dazu müssen wir zunächst die Frage beantworten, was das tausendfältige Gelächter bedeutet, das aus dem Sarg kommt. Im Kapitel „Das Grablied“ gibt Zarathustra uns einen Leitfaden dafür. Dort beschreibt er das Unerlöste seiner Jugend: „In dir [nämlich in meinem Willen] lebt auch noch das Unerlöste meiner Jugend; und als Leben und Jugend sitzest du hoffend hier auf gelben Grab-Trümmern“ (*ZA* II, *KSA* 4, 145). Das tausendfältige Gelächter verweist auf das Unerlöste seiner Jugend, das als ihre „Gesichte und Erscheinungen“ (*ZA* II, *KSA* 4, 142) dargestellt wird. Dieses unerlöste Vergangene kann nicht durch Zarathustra, sondern durch den Wind erlöst werden.[71] Um diesen Wind zu verstehen, müssen wir die letzte Fabel erörtern.

(D) Im Abschnitt „Der Genesende“ wird Zarathustras Krankheitszustand erörtert. Er stürzt nieder, da ihn ein unbeschreiblicher Ekel überkommt (vgl. *ZA* III, *KSA* 4, 271). Was Ekel erregt, wird als der „Überdruss am Menschen“ diagnostiziert, der gemäß der Weissagung des Wahrsagers lebt: „Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Wissen würgt“ (vgl. ebd. 274). Er ekelt sich würgend vor dem „Überdruss an allem Dasein“ (ebd.), das (inklusive des Menschen) dem Kreislauf der ewigen Wiederkunft des Leidens tief verfallen bleibt. Er kann weder essen noch trinken, obwohl sich seine Tiere (d. h. Adler und Schlange) um diesen Kranken kümmern. Zur Überwindung seines Ekels beißt er den „Kopf“ des „Unthier[s]“ ab, das in seinen „Schlund“ kriecht und ihn würgt, und speit den abgebissenen Kopf von sich weg (vgl. ebd. 273).

Um das oben angeführte erste Rätsel, „wer ist, der einst noch kommen muss“, aufzulösen, müssen wir aber zunächst die Frage beantworten, warum er trotz der sorgfältigen Pflege seiner Tiere nicht wieder gesund wird. Zum Beispiel wollen sie dem Kranken durch folgende Worte der Ermutigung helfen: „Singe und brause über, oh Zarathustra, heile mit neuen

[71] Im Kapitel „Von der Erlösung“ fragt deshalb Zarathustra, wodurch der Wille die Erlösung von der Rache an der vergehenden Zeit ermöglicht: „**Wurde der Wille sich selber schon Erlöser und Freudebringer?** Verlernte er den Geist der Rache und alles Zähneknirschen? Und wer lehrte ihn Versöhnung mit der Zeit, und Höheres als alle Versöhnung ist? Höheres als alle Versöhnung muss der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist –: doch **wie geschieht ihm das? Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen**?“ (*ZA* II, *KSA* 4, 181). Hier behauptet er, dass der Wille, der die Erlösung von der Rache am „Es war“ möglich macht, **nicht aus sich selbst** zu diesem Erlöser werden kann. Vielmehr ist dieser Wille noch eines Befreiers bedürftig, den der Wind im Abschnitt „Der Wahrsager“ symbolisiert.

Liedern deine Seele“ (*ZA* III, *KSA* 4, 275). Ihre Bemühung bleibt aber erfolglos: „Oh ihr Schalks-Narren und Drehorgeln, so schweigt doch!“ (ebd.). Der Grund liegt in Folgendem: „Die geist-losen Tiere verstehen nicht den ‚Überdruß an allem Dasein‘ […] aus dem Widerwillen, der den Willen überhaupt lähmt“.[72] Da sie den Ekel, der durch die ewige Wiederkunft des Leidens entsteht, gar nicht empfinden können, können sie ihm, der gegen diesen Ekel kämpft, nicht helfen. Im Gegensatz zu Zarathustra kennen diese Tiere keinen Ekel davor, denn im natürlichen Zyklus „würgt nichts“.[73] Für seine Genesung ist es notwendig, dass er „sich eben mit seiner Seele [unterredet]“ (*ZA* III, *KSA* 4, 277), obwohl er den Kopf des „Untiers“ abbeißt und ihn wegspeit. Warum soll er mit seiner Seele sprechen, um seine Heilung zu erwirken?

In der Rede „Von der grossen Sehnsucht“ können wir die Antwort darauf entdecken. Dort spricht Zarathustra in folgender Weise: „dein grosser Löser, oh meine Seele, der Namenlose – – dem zukünftige Gesänge erst Namen finden! Und wahrlich, schon duftet dein Athem nach zukünftigen Gesängen“ (*ZA* III, *KSA* 4, 280). Ein Löser von seiner kranken Seele kann zur Heilung führen. Dieser Löser, der seine Seele zur Heilung bringt, ist aber namenlos. Er bezeichnet aber diesen Namenlosen als „Winzer, der mit diamantenem Winzermesser wartet“ (ebd.). Im Zarathustra-Buch wird der „Name *Dionysos*“ als der Befreier seiner geschwächten Seele „verschwiegen“.[74] Erst als Dionysos sie erlöst, kann sie beginnen, zu „singen“ (*ZA* III, *KSA* 4, 280).

Das Singen von Zarathustras Seele bedeutet die Erlösung von der ewigen Wiederkunft des Leidens. Somit können wir das erste Rätsel „wer ist, der einst noch kommen muss“, lösen, indem wir darauf aufmerksam machen, dass Dionysos als Erlöser kommen muss. Mit einer Begegnung mit Dionysos wird die ewige Wiederkunft des Leidens umgestaltet. Diese Umgestaltung sieht Nietzsche im Abschnitt „Von den drei Verwandlungen“ als „erste Bewegung“ (d. h. das Bild des Kindes) an.

(3) Wie kann aber Dionysos die kranke Seele Zarathustras erlösen? Diese Frage ist in Bezug auf das heilige Ja-Sagen des Kindes zu behandeln. Dazu müssen wir noch einmal auf Zarathustras Genesung zurückkommen, die im Kapitel „Der Genesende“ dargestellt wird. Dort beschreibt Nietzsche den Weg der Genesung wie folgt:

> Sind nicht den Dingen Namen und Töne geschenkt, dass der Mensch sich an den Dingen **erquicke**? Es ist eine schöne Narrethei, das Sprechen: damit tanzt der Mensch über alle Dinge (*ZA* III, *KSA* 4, 272).

[72] H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, 312.
[73] H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, 312.
[74] Vgl. W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 66.

Dass der Mensch einem Geheimnisvollen einen Namen schenkt, meint, dass er den Namen des rätselhaften Unbekannten anruft. Wer diesen Namenlosen nennt, erfährt eine Beziehung zu ihm, ähnlich wie „Regenbogen und Schein-Brücken zwischen Ewig-Geschiedenem" (*ZA* III, *KSA* 4, 272). Für Nietzsche ist der geheimnisvolle Namenlose nichts anderes als Dionysos. Das Ausrufen des Namens „Dionysos" ermöglicht einen Bezug zu Dionysos. Zarathustras Seele kann von seinem Erlöser, d. h. von Dionysos, „erquickt" werden.

Wie findet man aber heraus, was Zarathustras Seele ist. Dazu ist zunächst zu beachten, dass Nietzsche im Buch *Jenseits von Gut und Böse* (1886) die Seele nicht als „etwas Unvertilgbares, Ewiges, Untheilbares", „eine Monade" und „ein Atomon", sondern als „sterbliche Seele", „Subjekts-Vielheit" und „Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte" versteht (vgl. *JGB* 12, *KSA* 5, 27). Die von ihm gedachte „Seele" ist nicht unsterblich und ewig, sondern sterblich. Dort bestimmt er „die erhobenen stolzen Zustände der Seele" als „Überfluss von Macht" oder als „Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will" (vgl. *JGB* 260, *KSA* 5, 209-210). In seinem Zarathustra-Buch beschreibt er die Seele als diejenige, worin „alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Fluth haben" (*ZA* III, *KSA* 4, 261). Zarathustras Seele wird folglich als das Gefühl der Macht gedacht, die die Wesensbestimmung aller Dinge (nämlich die miteinander verwobenen Gegensätze) in sich vereinigt. Im Kapitel „Der Genesende" sagt Zarathustra: „Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt" (*ZA* III, *KSA* 4, 272), da die Bestimmung aller Dinge (d. h. der Welt) auf jeder Seele ruht. Seine Seele nennt er also den „Umfang der Umfänge" (*ZA* III, *KSA* 4, 279), da „in ihr die Welt ganz umfasst wird".[75]

Was bedeutet aber die Erlösung der Seele Zarathustras? Diese Erlösung verweist auf eine Wendung von der würgenden Seele der negativen Seite der ewigen Wiederkunft zur frei atmenden Seele ihrer positiven Seite. Wie das Lebendige ohne Luft nicht existieren kann, braucht Zarathustra unbedingt diese Wendung, die ausschließlich mit der Begegnung mit seinem Erlöser Dionysos vollzogen wird. Interessant ist, dass der Begriff „Seele" (altgriech. *ψυχή*, lat. *anima*) normalerweise auch „Hauch" oder „Wind" meint.[76] Meines Erachtens versteht Nietzsche Dionysos als Erlöser, der den Menschen frei atmen und ihn somit erquicken lässt. (i) Zuerst finden wir einen Nachweis dafür in der Vision des Windes (vgl. Kap. „Der Wahrsager"). Mit dem Wind wird einerseits seine „schwüle und verstaubte" Seele

[75] W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 65.

[76] Vgl. Peter Reiter, *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Würzburg 1993, 283. Im nachgelassenen Fragment 9[63] vom Herbst 1887 stellt Nietzsche die Funktionsweise des Lebens mit der Überschrift „Sein und Werden" folgendermaßen dar: „‚Sein' als Verallgemeinerung des Begriffs ‚Leben' (athmen) ‚beseelt sein' ‚wollen, wirken' ‚werden'" (N 1887, *KSA* 12, 9[63], 369). Hier setzt er deutlich das atmende Leben mit dem beseelten Sein gleich.

aus den „Gewölben“, andererseits das Unerlöste seiner Jugend aus dem „Sarg“ befreit. Der Wind kann seine Seele „lüften“ (*ZA* II, *KSA* 4, 173). (ii) Dann können wir einen anderen Beleg aus dem Bild desjenigen, in dessen Schlund die Schlange gekrochen ist, gewinnen. Aus diesem Grund können der junge Hirt und Zarathustra nicht atmen. Wenn sie den Kopf der Schlange abbeißen, können sie wieder durchatmen. Dies besagt, dass sie von der erstickenden ewigen Wiederkunft des Leidens befreit und dadurch erfrischt werden.

Im Gegensatz zum Hirten, dessen Lachen nicht das eines Menschen ist, ist aber Zarathustra „müde noch von diesem Beissen und Wegspein, krank noch von der eigenen Erlösung“ (*ZA* III, *KSA* 4, 273). Wir können uns daran erinnern, dass ihn die unstillbare Sehnsucht nach dem unwirklichen Lachen des Hirten peinigt (vgl. Kap. „Vom Gesicht und Räthsel“). Gerade weil seine Seele unter ihrem „Über-Reichthum“, ihrer „Über-Fülle“ und ihrem „Über-Güte[n]“ leidet (vgl. *ZA* III, *KSA* 4, 279-280), braucht seine geschwächte Seele Dionysos als ihren Erlöser.[77] Dionysos kann die Seele, die als „Weinstock mit schwellenden Eutern und gedrängten braunen Gold-Weintrauben“ „überreich und schwer“ ist (vgl. *ZA* III, *KSA* 4, 279), aus ihrem Über-Reichtum erlösen, indem er „mit diamantenen Winzermessern die überreiche Frucht der weltverklärenden Seele entbindet“.[78] Daraus entsteht das heilige Ja-Sagen zur ewigen Wiederkunft.[79]

---

[77] Im Abschnitt „Wir Antipoden“ in *Nietzsche contra Wagner* (1888) unterscheidet Nietzsche zwei verschiedene Arten von Leidenden, nämlich (1) den an der Überfülle des Lebens Leidenden und (2) den an der Verarmung des Lebens Leidenden: „Aber es giebt zweierlei Leidende, einmal die an der Überfülle des Lebens Leidenden, welche eine dionysische Kunst wollen und ebenso eine tragische Einsicht und Aussicht auf das Leben – und sodann die an der Verarmung des Lebens Leidenden, die Ruhe, Stille, glattes Meer oder aber den Rausch, den Krampf, die Betäubung von Kunst und Philosophie verlangen. Die Rache am Leben selbst – die wollüstigste Art Rausch für solche Verarmte!“ (*NW* Wir Antipoden, *KSA* 6, 425). Zarathustras Seele soll (1) von dem durch die Überfülle des Lebens verursachten Leiden befreit werden. Nach Winteler erklärt Nietzsche die Notwendigkeit der Erlösung in dem Gedicht „Von der Armut des Reichsten“ in *Dionysos-Dithyramben* (1888): „Du musst ärmer werden, / weiser Unweiser! / willst du geliebt sein. / Man liebt nur die Leidenden, / man giebt Liebe nur dem Hungernden: / verschenke dich selber erst, oh Zarathustra!“ (*DD* Von der Armut des Reichsten, *KSA* 6, 410; vgl. auch R. Winteler, *Friedrich Nietzsche, der erste tragische Philosoph*, 215). Da den Überreichen „keine Liebe mehr erreicht“ (R. Winteler, *Friedrich Nietzsche, der erste tragische Philosoph*, 215), soll Dionysos Zarathustra davon erlösen.

[78] W. Metz, *Unterwegs zum HÖHLENAUSGANG der Moderne*, 66.

[79] Als Beispiel dafür kann Ariadne genannt werden. Im Kapitel „Der Zauberer“ der Zarathustra-Schrift stellt Nietzsche sein Gedicht „Klage der Ariadne“ (vgl. *ZA* IV, *KSA* 4, 313-317) dar, das in den *Dionysos-Dithyramben* noch einmal erwähnt wird. Das Thema dieses Gedichts ist das traurige Lied der von Theseus verlassenen Ariadne, die sich nach dem „unbekannte[n] Gott“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 314), nämlich Dionysos, sehnt. Schließlich erscheint Dionysos und sagt zu Ariadne: „Sei klug, Ariadne! … / Du hast kleine Ohren, du hast meine Ohren: / steck ein kluges Wort hinein! – / Muss man sich nicht erst hassen, wenn man sich lieben soll?… / Ich bin dein Labyrinth…“ (*DD* Klage der Ariadne, *KSA* 6, 401). Mit dieser Rede, die im Zarathustra-Buch nicht dargestellt wird, endet das Gedicht. In den *Dionysos-Dithyramben* bittet Dionysos darum, dass seine Rede „Ich bin dein Labyrinth“ erhört werde. Hier symbolisiert das Labyrinth die ewige Wiederkunft, die die schmerzvolle Welt ohne Ausgang und zugleich die zu bejahende Welt ist. Er glaubt, dass sie diese Doppelbedeutung des Labyrinths verstehen kann, da sie kleine Ohren – ähnlich wie seine Ohren – hat. Insofern sie, die nach seiner Liebe verlangt, die labyrinthartige Welt der ewigen Wiederkunft (nämlich ihn) liebt, kann

2.3.4. Die Spielwelt als die Welt der ewigen Wiederkunft

Was ist für Nietzsche die vom Kind zu erreichende Spielwelt? Die Spielwelt ist für ihn die umfänglichste Welt, durch die das Künftige und das Vergangene verbunden sind.[80] Die Spielwelt ist als die Welt der positiven Seite der ewigen Wiederkunft anzuerkennen.

Was ist aber die positive Seite der ewigen Wiederkunft? Im Kapitel „Mittags" wird die Ewigkeit als „Brunnen" oder als „heiterer schauerlicher Mittags-Abgrund" bezeichnet (vgl. *ZA* IV, *KSA* 4, 345). Das Wasser fließt durch den Brunnen, indem es sowohl aus dem „springenden Brunnen" (*ZA* II, *KSA* 4, 136) als auch „in den Brunnen" (*ZA* IV, *KSA* 4, 344) fließt. Der Brunnen ist das doppelgesichtige Bild. Denn das daraus fließende Wasser und das darin quellende Wasser treffen im Brunnen zusammen und werden dadurch zugleich getrennt, ähnlich wie den Torweg des Augenblicks, an dem sich beide Wege (d. h. die Vergangenheit und die Zukunft) begegnen (vgl. Kap. „Vom Gesicht und Räthsel"). Im Abschnitt „Mittags" beschreibt Nietzsche aber die Ewigkeit als Brunnen. Dies besagt, dass der Brunnen (ähnlich wie ein schwarzes Loch) der Ausgang und zugleich der Eingang der Zeit ist. Wir verstehen einerseits diesen Eingang, der die Vergangenheit und die Zukunft verschlingt, als Ewigkeit, andererseits jenen Ausgang, der die beiden ausstößt, als Augenblick. Den ewigen Augenblick, der die Vergangenheit und die Zukunft anzieht und auch abstößt,[81] bestimmen wir als die positive Seite der ewigen Wiederkunft.[82] Der ewige Augenblick ist „kein Moment in der Zeit-Reihe", sondern tritt „ekstatisch aus dem Kreis der Zeit" heraus.[83] Anders gesagt: Als vergehender ist er in der Zeit. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft ist also der abgründige Gedanke, da diesem ewigen Augenblick „keine Zeit-Ausdehnung"[84] zugestanden werden kann. In diesem ewigen Augenblick manifestiert sich das Spiel des Schaffens.

Somit kann man aber fragen, wie die wirkliche Welt der ewigen Wiederkunft des Leidens nach der Wendung zur Spielwelt aussieht. Die Bejahung der Spielwelt führt nicht zur Verneinung der würgenden Realwelt, sondern zu ihrer Bejahung. Denn die Bejahung der Spielwelt ist nur möglich, insofern das schmerzvolle Leiden des Lebens in der nihilistischen

---

das Labyrinth für sie nicht als die hassende Welt, sondern als die liebende Welt erscheinen. Wenn sie das Labyrinth als die bejahte Welt erfährt, wendet sich ihre bittere Klage zum heiligen Ja-Sagen.

[80] „Oh meine Seele, es giebt nun nirgends eine Seele, die liebender wäre und umfangender und umfänglicher! Wo wäre Zukunft und Vergangnes näher beisammen als bei dir?" (*ZA* III, *KSA* 4, 279).

[81] Nietzsche beschreibt den Januskopf des ewigen Augenblicks wie folgt: „Mitternacht ist auch Mittag" (*ZA* IV, *KSA* 4, 402).

[82] Diesen ewigen Augenblick versteht Boeder als „den im Vergehen wiederkehrenden Augenblick" (H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, 311).

[83] Vgl. W. Metz, „Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in ‚Also sprach Zarathustra'", 189.

[84] W. Metz, „Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in ‚Also sprach Zarathustra'", 190.

Realwelt an seinem äußersten Punkt angelangt ist, da dieser Punkt nichts anderes als die Grenze zwischen beiden Welten ist. Mit der Doppeldeutigkeit der beiden Welten ist aber paradoxerweise die Einzigkeit der Welt verbunden, da die Spielwelt für Nietzsche keine Hinterwelt jenseits des Lebens, sondern die Realwelt ist. Wenn die nihilistische Realwelt den Menschen das tiefste Leiden empfinden lässt, aber er dieses Leiden bejahen kann, erscheint die Realwelt als die Spielwelt für das Spiel des Schaffens.

An dieser Stelle behandeln wir den Zusammenhang zwischen dem Spiel des Schaffens und seinen oben dargestellten Voraussetzungen, nämlich (1) der Unschuld und (2) dem Vergessen des Kindes. (1) Die Unschuld am Schaffen entspricht dem Würfelspiel, auf das das Kind sein Leben setzt. Nach dem erfolgreichen Würfelspiel tritt das Spiel des Schaffens auf. Ohne das Würfelspiel gäbe es daher kein Spiel des Schaffens. Umgekehrt gesagt: Ohne das Spiel des Schaffens wäre das Würfelspiel des Lebens sinnlos. Dies meint, dass die Bedeutung der Kind-Metapher darin liegt, das Leben zum ständig über sich hinaus schaffenden Spiel zu führen. Darin liegt die Möglichkeit, dieses Spiel stetig zu wiederholen. (2) Ohne die Erlösung von der Rache an der vergehenden Zeit (d. h. am „Es war“) ist das Spiel des Schaffens, aus dem sich das heilige Ja-Sagen zur ewigen Wiederkunft ergibt, nicht möglich. Nach diesem augenblicklichen Spiel empfindet aber der Spieler die große Sehnsucht nach der Wiederholung dieses Spiels. Seine Sehnsucht ist aber kein Widerwille gegen den vergangenen Augenblick und sein „Es war“, da sein Wille zur Macht den Geist der Rache an der vergehenden Zeit vergessen kann. Infolgedessen kann Zarathustra ausrufen: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“ (*ZA* III, *KSA* 4, 199). (1) Die Unschuld (d. h. das Würfelspiel) und (2) das Vergessen (d. i. die Erlösung von der Rache an der vergehenden Zeit) haben also einerseits zur Voraussetzung, dass das Kind das Spiel des Schaffens beginnen kann. Anderseits haben sie zugleich zur Folge, dass es dieses Spiel immer wieder neu wiederholen kann.

Schließlich erklären wir das Verhältnis zwischen Spielwelt und Spielsubjekt. Für Nietzsche ist Dionysos „nicht der Schöpfer der Welt und der Seele, nicht der Erlöser von Schuld und Elend“, sondern der Schöpfer „einer lebensbejahenden Kunst“.[85] Aus diesem Grund versucht er im Zarathustra-Buch diesem Gott durch „die Dionysos-Gesänge oder die Dithyramben“[86] zu begegnen. Für Zarathustra, der angesichts des nihilistischen Zeitalters nach dem Tod Gottes im tiefsten Schmerz trauert, ist das nietzschesche „Gedanken-Gedicht

[85] Vgl. W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 66.
[86] H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, 319.

Also sprach Zarathustra“[87] nichts anderes als der Dithyrambus: „Mein ganzer Zarathustra ist ein Dithyrambus auf die Einsamkeit“ (*EH* Warum ich so weise bin 8, *KSA* 6, 276). Im Abschnitt „Von der grossen Sehnsucht“ fordert er deswegen seine Seele zum Singen auf (vgl. *ZA* III, *KSA* 4, 280). Dies bedeutet umgekehrt, dass das durch Dionysos erlöste Spielsubjekt den Dithyrambus singen kann. Es ist auch der lachende Tänzer, der die ewige Wiederkunft bejaht.

Wie kann man das oben dargestellte zweite Rätsel lösen, wie Zarathustra es erträgt, „noch zu leben“ oder „jetzt zu sterben“? Im nächsten Kapitel beschäftigen wir uns mit der Frage nach Zarathustras Tod.

3. Die Bedeutung des Spielbegriffs beim späten Nietzsche

Wie denkt Nietzsches Zarathustra seinen Tod? Diese Frage wird mit der Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Spiel des Schaffens und dem Würfelspiel gekoppelt. In diesem Kapitel untersuchen wir deshalb zuerst die Relation zwischen dem Spiel des Schaffens und dem Würfelspiel (Kap. 3.1). Darüber hinaus erläutern wir Zarathustras Tod (Kap. 3.2). Dann erörtern wir den von Nietzsche gedachten „Übermenschen“ in Hinsicht auf die Beziehung zwischen Geist, Seele und Dionysos (Kap. 3.3). Aufgrund der daraus gewonnenen Ergebnisse können wir die Frage beantworten, warum der Spielbegriff in seiner Philosophie wichtig ist. Zum Schluss behandeln wir das Verhältnis zwischen dem frühen und dem späten Spielbegriff bei Nietzsche (Kap. 3.4).

3.1. Der Zusammenhang zwischen dem Spiel des Schaffens und dem Würfelspiel im Hinblick auf die Spielregel

Hier kann man die Frage stellen, ob Nietzsches „Spiel des Schaffens“ Spielregeln hat. Anders gefragt: Gibt es für das Spielen des Schaffens die festgesetzten Spielregeln, denen man unterstehen und die man befolgen muss? Mit dem Begriff „Spielregel“ haben wir aber Schwierigkeiten, da wir im Zarathustra-Buch keine Erklärung dafür finden können. Um die Regel des Spiels des Schaffens zu erörtern, müssen wir das Verhältnis zwischen dem Würfelspiel und dem Spiel des Schaffens behandeln.

Das Spiel des Schaffens beginnt, wenn das Würfelspiel erfolgreich abgeschlossen ist. Das Würfelspiel ist für Nietzsche das Spiel, auf das der Mensch sein Leben setzt: „Das ist die

[87] W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 298.

Hingebung des Grössten, dass es Wagniss ist und Gefahr und um den Tod ein Würfelspielen“ (*ZA* II, *KSA* 4, 148). Wozu braucht aber der Mensch dieses Würfelspiel? Er setzt sich aufs Spiel, um sich von der nihilistischen Realwelt zu befreien und sich dann auf eine andere Spielwelt vorzubereiten. Im Kapitel „Vor Sonnen-Aufgang“ unterscheidet sich die mögliche Spielwelt deutlich von der Realwelt, die die „ewige Vernunft-Spinne und -Spinnennetze“ (*ZA* III, *KSA* 4, 209) symbolisiert. Die Beziehung zwischen Welt und Mensch ist für Nietzsche kein bereits festgestelltes Spinnennetz. Als Beispiel für die Spielwelt nimmt er vielmehr die „Himmels-Heiterkeit“: „Diese Freiheit und Himmels-Heiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge, als ich lehrte, dass über ihnen und durch sie kein ‚ewiger Wille‘ – will“ (*ZA* III, *KSA* 4, 209). Zarathustra versteht die Heiterkeit des Himmels als die azurne Glocke, die auch im Kapitel „Von der grossen Sehnsucht“ dargestellt wird.[88] Was symbolisiert die azurne Glocke? Im Abschnitt „Vor Sonnen-Aufgang“ spricht er vom „Blitz“, vom „Donner“ und von „Wetter-Flüche[n]“ (vgl. *ZA* III, *KSA* 4, 208). Die azurne Glocke versinnbildlicht den Blitz. Interessanterweise erwähnt Nietzsche in seiner Autobiographie *Ecce homo* den „zerschmetternden Blitzschlag der Umwerthung, der die Erde in Convulsionen versetzen wird“ (*EH* Der Fall Wagner 4, *KSA* 6, 363-364). Der Blitz ist daher die Metapher der Umwertung aller Werte. Im Hinblick auf die Umwertung aller Werte behandelt er die Heiterkeit des Himmels. Dieser heitere Himmel, in dem die Werte im nihilistischen Weltalter nicht mehr streng allgemeingültig sind, erscheint als „Göttertisch […] für göttliche Würfel und Würfelspieler“ (*ZA* III, *KSA* 4, 210). Dabei kann aber der Mensch mit dem falschen Würfel spielen[89] oder der Wurf ihm missraten.[90] Umgekehrt bedeutet dies aber auch, dass der Würfelspieler immer noch würfeln kann, um das Ziel dieses Würfelspiels zu erreichen, nämlich um ein anderes Spiel (d. h. das Spiel des Schaffens) zu erleichtern. Zum Eintritt in die mögliche Spielwelt spielt er mit seinem Würfel, nämlich mit seinem Leben. Das Würfelspiel spielt also die entscheidende Rolle beim Übergang von der Realwelt in die Spielwelt.

Im erfolgreichen Würfelspiel läuft das Spiel des Schaffens (nämlich das des Über-sich-hinaus-Schaffens) ab. Denn der Würfelspieler und seine Spielwelt werden als ekstatisch charakterisiert. Da der Würfelspieler über die Realwelt in die Spielwelt eintritt, ist er damit vollkommen in einen Über-sich-Hinausweisenden übergewechselt.

---

[88] „Oh meine Seele, ich gab dir neue Namen und bunte Spielwerke, ich hiess dich ‚Schicksal‘ und ‚Umfang der Umfänge‘ und ‚Nabelschnur der Zeit‘ und ‚azurne Glocke‘“ (*ZA* III Von der grossen Sehnsucht, *KSA* 4, 279).

[89] „Auch mit falschen Würfeln wissen sie [die Gelehrten] zu spielen; und so eifrig fand ich sie spielen, dass sie dabei schwitzten“ (*ZA* II Von den Gelehrten, *KSA* 4, 161).

[90] „[I]hr höheren Menschen, sah ich oft euch bei Seite schleichen. Ein Wurf missrieth euch“ (*ZA* IV, *KSA* 4, 363).

Das Spiel des Schaffens endet, wenn der Spieler und seine Spielwelt beim Spiel des Schaffens nicht mehr als ekstatisch erfahren werden. Damit beginnt aber das Würfelspiel wieder. Das Verhältnis zwischen dem Würfelspiel und dem Spiel des Schaffens können wir wie folgt zusammenfassen: Das Spiel des Schaffens beginnt mit dem Ende des Würfelspiels und das Würfelspiel kommt nach dem Ende des Spiels des Schaffens. An dieser Stelle können wir die oben gestellte Frage beantworten, ob es die Spielregeln gibt, die das Spiel des Schaffens festlegen. Unsere Antwort lautet eindeutig: **Es gibt keine zu befolgende Spielregel, die dem Menschen einen Erfolg für das Spiel des Schaffens garantieren kann**. Dies ist aber kein Zufall. Denn der Mensch ist für Nietzsche kein Erfinder dieses Spiels, der die zu haltende Regel vorgibt. **Vielmehr ist die Regel des Spiels des Schaffens ausschließlich mit dem ursprünglichsten Sachverhalt verknüpft, der außerhalb des Bereiches der menschlichen Fähigkeit steht**. Für Nietzsche ist der ursprünglichste Sachverhalt nichts anderes als die Begegnung mit Dionysos. Nur diese Begegnung mit Dionysos gilt für den Anfang und für den Ablauf des Spiels des Schaffens. Das Würfelspiel des Menschen spielt aber eine wichtige Rolle darin, dass er erst nach diesem Spiel das Spiel des Schaffens beginnen kann. Infolgedessen spielt der Mensch immer, indem er mit seinem Leben (beim Würfelspiel) würfelt und dann über das Leben (beim Spiel des Schaffens) hinausreicht.

3.2. Das Spiel und der Tod Zarathustras

In der Zarathustra-Schrift äußert Zarathustra seine Sehnsucht nach dem Tod mehrmals.[91] Denn durch den Tod will er sich von der Wiederholung des Spiels des Schaffens befreien, das in jedem Augenblick vergeht, aber immer wieder neu entsteht. Durch seinen Tod wird das augenblickliche Spiel zum ewigen. Somit könnte man aber vermuten, dass die endgültige Überwindung des Nihilismus durch Zarathustras Tod möglich ist, da die Ankunft des spielenden Kindes mit der Überwindung des nihilistischen Menschenwesens (d. h. des letzten Menschen) und des Nihilismus verbunden ist. Natürlich könnte man auch umgekehrt sagen: Er kann die vollendete Überwindung des Nihilismus im Laufe des Lebens gar nicht erreichen.

Im Abschnitt „Die sieben Siegel (Oder: das Ja- und Amen-Lied)“ **besiegelt** aber Zarathustra seine Begierde nach Ewigkeit.[92] Jeder Paragraph dieses Kapitels endet mit den

[91] „[O]h wie ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrüge ich’s, jetzt zu sterben!“ (*ZA* III Vom Gesicht und Räthsel, *KSA* 4, 202); „du denkst daran, oh Zarathustra, ich [das Leben] weiss es, dass du mich bald verlassen willst!“ (*ZA* III Das andere Tanzlied, *KSA* 4, 285); „wann, Brunnen der Ewigkeit! du heiterer schauerlicher Mittags-Abgrund! wann trinkst du meine Seele in dich zurück?“ (*ZA* IV Mittags, *KSA* 4, 345).

[92] Als Lösung des im letzten Kapitel dargestellten zweiten Rätsels, wie Zarathustra es erträgt, „noch zu leben“ oder „jetzt zu sterben“, bezeichnen wir die Versiegelung der Ewigkeit.

folgenden Worten:

> „[O]h wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, – dem Ring der Wiederkunft! Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!“ (*ZA* III, *KSA* 4, 287).

Dieses Siegel ist für ihn nichts anderes als die höchste Lebensbejahung. Somit kann er die dionysische Welt bejahen, die „zitternd von schöpferischen neuen Worten und Götter-Würfen“ ist (*ZA* III, *KSA* 4, 289).[93] Dies besagt, dass sich das Spiel (d. h. das Würfelspiel und das Spiel des Über-sich-hinaus-Schaffens) für Nietzsche als die höchste Lebens- und Weltbejahung erweist. Die Besiegelung der Ewigkeit verweist also nicht auf die Abwertung des Spiels, das im Laufe des Lebens immer wiederholt wird, sondern auf seine vollständige Bejahung.

3.3. Der von Nietzsche gedachte „Übermensch“ in Hinsicht auf die Beziehung zwischen Geist, Seele und Dionysos

Was meint Nietzsche mit Dionysos, der als Erlöser Zarathustras kommen muss? In seinem autobiographischen Buch *Ecce homo*, besonders im 6. Abschnitt des Kapitels über *Also sprach Zarathustra*, unterscheidet er zwei verschiedene Begriffe des Dionysos, nämlich (1) „die höchste Art alles Seienden“ und (2) ein „segnendes Jasagen“ (vgl. *EH* Also sprach Zarathustra 6, *KSA* 6, 344-345). Dieser „Doppelbegriff“ des Dionysos „zeigt sich aber vor allem im Verhältnis des Geistes zu seiner Seele“.[94] Einerseits ist die höchste Art alles Seienden von der dionysischen Seele, andererseits das segnende Jasagen vom dionysischen Geist abhängig.

Was ist die dionysische Seele? Im Buch *Ecce homo* erklärt Nietzsche den im Zarathustra-Buch dargestellten Seelenbegriff: Sie ist „die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Fluth haben“ (*EH* Also sprach Zarathustra 6, *KSA* 6, 344 u. *ZA* III, *KSA* 4, 261). Auf der dionysischen Seele beruht einerseits der „Umfang an Raum“, andererseits die „Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten“ (*EH* Also sprach Zarathustra 6, *KSA* 6, 344). Die dionysische Seele spielt **nicht darin** eine wichtige Rolle, **einen Widerspruch der miteinander verwobenen Entgegengesetzten (z. B.**

[93] Im nachgelassenen Fragment 38[12] von 1885 bezeichnet Nietzsche die dionysische Welt als die Welt „des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, […] Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen“ (N 1885, *KSA* 11, 38[12], 611).
[94] Vgl. H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, 317.

„Strömen und Wiederströmen“ oder „Ebbe und Fluth“) zu vermeiden oder zu löschen, sondern darin, ihn zu bejahen. Für Nietzsche ist diejenige, worin die widersprüchliche Mischung dieser Entgegengesetzten inbegriffen ist, zweifellos die Welt, in der „Zukunft und Vergangnes“ (*ZA* III, *KSA* 4, 279) zusammentreffen. Deswegen hat die dionysische Seele den „Umfang der Umfänge“, der nichts anderes als die Welt ist.

Wie denkt Nietzsche den dionysischen Geist? Im Buch *Ecce homo* beschreibt Nietzsche die Umkehr dieses Geistes. Dabei handelt es sich um die Frage, „wie der das Schwerste von Schicksal, ein Verhängniss von Aufgabe tragende Geist trotzdem der leichteste und jenseitigste sein kann“ (*EH* Also sprach Zarathustra 6, *KSA* 6, 345). Hier spricht er vom Umkehren vom Geist, der das schwerste Schicksal (nämlich den „abgründlichsten Gedanken“ über die ewige Wiederkunft) trägt, zum leichtesten Geist, der „das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen“ hat (vgl. *EH* Also sprach Zarathustra 6, *KSA* 6, 345). Wie kann man aber diese Wendung des Geistes verstehen?

Um diese Umkehr des dionysischen Geistes zu verstehen, müssen wir Zarathustra, der in der Zarathustra-Schrift im Kapitel „Vom Gesicht und Räthsel“ auftaucht, noch einmal näher betrachten. Im Gegensatz zum Zwerg, der die ewige Wiederkunft des Leidens (nämlich die negative Seite der ewigen Wiederkunft) begreift, erkennt er den wiederkehrenden Augenblick (d. h. die positive Seite der ewigen Wiederkunft). Da für ihn aber der Weg zum wiederkehrenden Augenblick noch im Dunkeln liegt, kann er zum wiederkehrenden Augenblick nicht Ja sagen. Um ihn heult der Hund laut, der das Gespenst der Hinterwelt sieht, da der wiederkehrende Augenblick in seinem Kopf unwirklich bleibt. Um das Jasagen zum wiederkehrenden Augenblick zu erreichen, bedarf es seines Erlösers Dionysos.

Wie erscheint Dionysos für Zarathustra? Im nachgelassenen Fragment 17[3] von 1888 erörtert Nietzsche die Kunst als die Erlösung unter drei Aspekten:

> „[1] Die Kunst als die Erlösung des Erkennenden, – dessen, der den furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins sieht, sehn will, des Tragisch-Erkennenden. [2] Die Kunst als die Erlösung des Handelnden, – dessen, der den furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins nicht nur sieht, sondern lebt, leben will, des tragisch-kriegerischen Menschen, des Helden. [3] Die Kunst als die Erlösung des Leidenden, – als Weg zu Zuständen, wo das Leiden gewollt, **verklärt**, vergöttlicht wird, wo das Leiden eine Form der großen **Entzückung** ist“ (N 1888, *KSA* 13, 17[3], 521).

Hier erläutert er die Kunst in Bezug auf drei Stufen, nämlich (1) die Stufe der Erlösung des Erkennenden, (2) die der Erlösung des Handelnden und (3) die der Erlösung des Leidenden. (1) Die Kunst spielt eine wichtige Rolle in der Erlösung des Erkennenden, der den furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins, nämlich die ewige Wiederkunft des Leidens versteht. (2) Die Kunst fungiert als die Erlösung des Handelnden, der sich für das Leben mit

diesem immer wiederkehrenden Leiden entscheidet, obwohl er sie deutlich erkennt. (3) Die Kunst erscheint als die Erlösung des Leidenden, der das Leben der ewigen Wiederkunft des Leidens sowohl (1) erkennt und (2) sich dazu entschließt, als auch (3) bejaht, da sein Leben durch die Kunst „verklärt" wird. Erst als die Kunst die dritte Stufe erreicht, kann der Leidende (inklusive des Erkennenden und des Handelnden) von der ewigen Wiederkunft des Leidens erlöst und diese Wiederkunft bejaht werden. Die negative Seite der ewigen Wiederkunft wird durch die Kunst in die positive Seite der ewigen Wiederkunft umgekehrt. Deswegen stellt Nietzsche die Funktionsweise der Kunst folgendermaßen dar: „Die Kunst als einzig überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens, als das Antichristliche, Antibuddhistische, Antinihilistische par excellence" (N 1888, *KSA* 13, 17[3], 521). **Ohne die dritte Stufe der Kunst ist also die Erlösung des Erkennenden und des Handelnden nicht möglich**.

In welchem Verhältnis steht aber Zarathustra zur Kunst (nämlich zur Erlösung des Erkennenden, des Handelnden und des Leidenden)? Wie oben gezeigt, erkennt er die ewige Wiederkunft und entscheidet sich im Gegensatz zum Zwerg oder zum letzten Menschen für das Leben mit dem immer wiederkehrenden Leiden. Aber er (besonders seine Seele) leidet unter ihrem „Über-Reichtum", ihrer „Über-Fülle" und ihrem „Über-Güten". Wenn seine Seele aus ihrem „Über-Reichtum" erlöst und verklärt wird, dann kann auch er von der negativen Seite der ewigen Wiederkunft befreit werden. Dies impliziert, dass die Verklärung (oder die Entzückung) seiner Seele seinem Leben angehört, aber nicht zur genannten Art von Erkenntnis und Handlung gehört.[95] So differenziert Nietzsche zwischen Geist und Seele, nämlich zwischen dem Erkennenden und dem Handelnden einerseits und dem Leidenden, dessen Seele erlöst und verklärt werden kann, andererseits. Aber seine Seele braucht noch den Erlöser, dessen Name „Dionysos" aber im Zarathustra-Buch nicht genannt wird. **Durch Dionysos kann die Seele den Widerspruch der Entgegengesetzten (z. B. „Strömen und Wiederströmen" oder „Ebbe und Fluth"), nämlich den Widerspruch zwischen der negativen und der positiven Seite der ewigen Wiederkunft, nicht vermeiden, sondern bejahen**. Für Zarathustra, der (1) als oben dargestellter „Erkennender" die ewige Wiederkunft erkennt, der sich (2) als „Handelnder" für das Leben dieser ewigen Wiederkunft entscheidet und der (3) als „Leidender" darunter leidet, kann seine Erlösung ausschließlich durch die Verbindung zwischen seinem Geist, seiner Seele und Dionysos verwirklicht werden.

Den dadurch erlösten Menschen sieht Nietzsche als Übermenschen. Der von ihm gedachte „Übermensch" steht wesentlich im Zusammenhang mit dem dionysischen Geist und

[95] Vgl. H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, 301.

der dionysischen Seele. Er bejaht die Realwelt der ewigen Wiederkunft des Leidens als die Spielwelt des ewigen Augenblicks. Somit kann er keine Hinterwelt jenseits des Lebens, sondern die Welt im Diesseits bejahen, die in der Vorrede Zarathustras als „Erde“ (*ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 14) betrachtet wird. Demzufolge sagt Nietzsche: „Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!“ (*ZA* Vorrede 3, *KSA* 4, 14).

Warum ist der Spielbegriff so bedeutsam für Nietzsches Philosophie? Denn der von ihm anvisierte „Übermensch“, in den sich der Mensch verwandeln soll, ist nichts anderes als das spielende Kind. An dieser Stelle lässt sich die am Anfang dieses Kapitels aufgestellte These bestätigen, dass das Spiel mit dem Leben des Übermenschen übereinstimmend ist. Zur Begründung dieser These wird die Relation zwischen dem Würfelspiel und dem Spiel des Schaffens angeführt. Das Würfelspiel ist als Voraussetzung für das Spiel des Schaffens bestimmt. Wenn das Spiel des Schaffens zu Ende geht, beginnt das Würfelspiel. Das Leben des Übermenschen vollzieht sich folglich in der Pendelbewegung zwischen dem Würfelspiel und dem Spiel des Schaffens. Daher ist sein Leben mit dem Spiel (d. h. mit dem Würfelspiel und dem Spiel des Schaffens) identisch.

3.4. Das Verhältnis zwischen dem frühen und dem späten Spielbegriff

Im Folgenden werden wir die Bedeutung des Spielbegriffs beim späten Nietzsche erläutern, indem wir die Ähnlichkeit und die Differenz zwischen seinem frühen und seinem späten Spielbegriff beleuchten. Zuerst untersuchen wir die Ähnlichkeit, die darin besteht, dass die von ihm gedachte „Kunst“ eine wichtige Rolle im Verständnis des Verhältnisses zum Leben spielt.

Darüber hinaus gibt es aber vier Differenzen dazwischen, nämlich (1) zwischen dem metaphysischen Trost und der Bejahung angesichts des leidenden Lebens, (2) zwischen der Rechtfertigung und der Überwindung bezüglich des Lebens und der Lebenswelt, (3) zwischen den Einstellungen zum Verhältnis des Apollinischen zum Dionysischen und (4) zwischen den verschiedenem Interpretationen des Heraklit-Fragments 52.

(1) Für den frühen Nietzsche trägt der Kunstgedanke, der aus der Scheinbarkeit des künstlerischen Spiels zwischen dem apollinischen Traumkünstler und dem dionysischen Rauschkünstler abgeleitet wird, zum metaphysischen Trost für das leidende Leben bei. Die mit dem metaphysischen Trost eröffnete Welt ist aber keine reale Lebenswelt, sondern nur die scheinbare Spielwelt. Dagegen bejaht Zarathustra als „der Fürsprecher des Kreises“ (*ZA* III,

KSA 4, 271) für den späten Nietzsche die ewige Wiederkunft des Leidens. Somit kann er als „der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens“ (*ZA* III, *KSA* 4, 271) sein leidendes Leben bejahen. In der Bejahung des leidenden Lebens können alle Werte im nihilistischen Weltalter nach dem Tod Gottes umgewertet werden.

(2) In seiner frühen Denkperiode versucht Nietzsche, das Leben und dessen Lebenswelt durch das Spiegelspiel zwischen Spielwelt und Lebenswelt zu rechtfertigen. Das Spiegelspiel hat eine metaphysische Auswirkung auf das Leben, nämlich die Rechtfertigung des Lebens. In seiner späten Schaffensphase wirkt aber der Spielgedanke nicht an der Rechtfertigung, sondern an der Überwindung des Lebens und dessen Welt angesichts des Nihilismus mit.

(3) Bei der vom frühen Nietzsche gedachten „Lebensrechtfertigung“ geht es um die enge Zusammengehörigkeit des Apollinischen und des Dionysischen. Im Denken des späten Nietzsche muss aber Dionysos als der einzige Erlöser des Menschen vorausgesetzt werden. Somit wird die Grenze des menschlichen Vermögens hinsichtlich des Erkennens, des Handelns und des Leidens sichtbar, da er sich nicht selbst erlösen kann.

Das Ergebnis unserer Erläuterung lässt sich kurz zusammenfassen: In seiner späten Schaffensperiode betrachtet Nietzsche das Spiel unter dem Aspekt (1) der Bejahung und (2) der Überwindung bezüglich des Lebens, denn die unbedingte Bejahung des Lebens ist für ihn nichts anderes als seine Überwindung. Die Bejahung oder die Überwindung des Lebens ist aber nur möglich, wenn (3) Dionysos als Erlöser im nihilistischen Zeitalter kommt. Somit liegt folgender Kernpunkt in seinem Spielgedanken: Das künftige Menschenwesen (d. h. der Übermensch), das wir als das Spielsubjekt betrachten, ist im deutlichen Kontrast zum gegenwärtigen Menschenwesen (d. i. zum letzten Menschen) zu sehen; im Gegensatz zur gegenwärtigen Welt des passiven Nihilismus steht auch eine zukünftige Welt, nämlich die Welt des Übermenschen, die als die Spielwelt verstanden wird.

(4) In Hinsicht auf Nietzsches Beschäftigung mit Heraklits Fragment 52 erörtern wir schließlich die Differenz zwischen seinem früheren und seinem späteren Spieldenken.[96] Zunächst erläutern wir die Schwerpunkte seiner frühen Heraklit-Interpretation.

In der Tragödien-Schrift erwähnt der frühe Nietzsche das „Kind“, „das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft“ (vgl. *GT* 24, *KSA* 1, 153). Bekanntlich bezieht sich die Metapher des spielenden Kindes auf Heraklits Fragment 52.[97] Er interpretiert die Metapher „Kinderspiel“ dadurch, dass „die weltbildende Kraft einem Kinde

[96] Das Fragment 52 lautet: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη „Die Lebenszeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!“ (Herman Diels u. Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin 1974, 162).

[97] Vgl. J. Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, 406.

verglichen wird“ (*GT* 24, *KSA* 1, 153).[98] Hier wird nicht die mögliche spielerisch-unernste Tätigkeit des Kindes, sondern das Kind selbst als die weltbildende Kraft ausgelegt. Dies bedeutet, dass sein eigenes und ideales Leben das Spiel ist. Dieses Spiel bestimmt er als dasjenige, was „uns immer von Neuem wieder das spielende Aufbauen und Zertrümmern der Individualwelt als den Ausfluss einer Urlust offenbart“ (*GT* 24, *KSA* 1, 153). Für Nietzsche pendelt das Spiel zwischen dem Bauen und dem Zerstören der Individualwelt ständig hin und her. Dabei ist entscheidend, dass er das Spiel im Hinblick auf „ein dionysisches Phänomen“ erläutert, das einerseits die „Lust an der deutlich percipirten Wirklichkeit“ hat, andererseits das „Streben in’s Unendliche“ ist (vgl. *GT* 24, *KSA* 1, 153). Das dionysische Phänomen hat folglich eine doppelte Bedeutung, nämlich die Lust am Bauen der apollinischen Individualwelt und das Streben nach der Zerstörung dieser Welt. Der doppelte Blick dieses dionysischen Phänomens ist mit dem doppeldeutigen Kinderspiel verbunden: Das Kinderspiel (d. h. das ideale Leben des Kindes) bewegt sich immer wieder neu zwischen dem Bauen der apollinischen Individualwelt und der Zerstörung dieser Welt hin und her. Dieses Spiel charakterisiert Nietzsche als den „Ausfluss einer Urlust“, hinter der sich die Schuldlosigkeit des Spielers versteckt, seine eigene Individualwelt zu bauen und sie wieder zu zerstören.[99] Für ihn ist das Spiel kein moralisches, sondern ein un- und außermoralisches Phänomen. Daraus ergibt sich, dass er das außermoralische Leben als das Spiel versteht.

In der Rede „Von den Tugendhaften“ seines Zarathustra-Buches erörtert der späte Nietzsche das Spiel der Kinder:

> Sie spielten am Meere, – da kam die Welle und riss ihnen ihr Spielwerk in die Tiefe: nun weinen sie. Aber die selbe Welle soll ihnen neue Spielwerke bringen und neue bunte Muscheln vor sie hin ausschütten! **So werden sie getröstet sein**; und gleich ihnen sollt auch ihr, meine Freunde, eure **Tröstungen** haben – und neue bunte Muscheln! (*ZA* II, *KSA* 4, 123).

Meines Erachtens versinnbildlicht das hier erwähnte „Kind“ das spielende Kind in Heraklits Fragment 52, obwohl Heraklit in der Zarathustra-Schrift freilich nicht explizit genannt ist. Das Kind spielt mit dem „Spielwerk“, das die Meereswellen ihm geben. Zweifellos symbolisieren die Meereswellen, die ständig hin und her schaukeln, die ewige Wiederkunft. Die neuen bunten Muscheln, mit denen das Kind treibt, werden interessanterweise im Kapitel

[98] Dabei bemerkt Mihailo Djurić, dass in Nietzsches Heraklit-Interpretation ein Problem vorliegt: „Diese Auslegung Nietzsches ist freilich nicht akzeptabel, da sie auf der falschen Annahme gründet, daß *aion* bei Heraklit ‚Zeit‘ im absoluten Sinn bedeute, und nicht einfach die Zeit des menschlichen Lebens“ (M. Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, 155).

[99] In der nachgelassenen Schrift über „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ (1873) beschreibt Nietzsche die Unschuld des Spielers wie folgt: „Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld – und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich“ (PHG 7, *KSA* 1, 830).

„Von der grossen Sehnsucht“ als „bunte Spielwerke“ für Zarathustras Seele bezeichnet: „Oh meine Seele, ich gab dir neue Namen und bunte Spielwerke, ich hiess dich ‚Schicksal‘ und ‚Umfang der Umfänge‘ und ‚Nabelschnur der Zeit‘ und ‚azurne Glocke‘“ (*ZA* III, *KSA* 4, 279). Das Spielwerk für das Kind oder die Seele verweist auf das neue Leben, das der Bejahung der ewigen Wiederkunft folgt. In dieser Bejahung spielt aber nach Nietzsche die Tröstung eine wichtige Rolle. Das Kind (oder die Seele) benötigt Trost in seinem Leben der ewigen Wiederkunft. Dionysos bringt dem Kind (oder der Seele) Tröstung.

Bei Nietzsche unterscheidet sich die frühe Interpretation des Heraklit-Fragments deutlich von der späten Auslegung. Die Differenz können wir in Bezug auf zwei Aspekte erörtern. (i) In seiner frühen Denkperiode ist Heraklits Metapher „Kinderspiel“ im Zusammenhang mit dem Spiel zwischen dem Bauen und dem Zerstören der Individualwelt zu verstehen, während sie in der späten Denkphase unter der Voraussetzung der ewigen Wiederkunft behandelt wird. (ii) Damit das Kind spielt, muss Dionysos für den späten Nietzsche als Tröster vorkommen, während das spielende Kind beim frühen Nietzsche keinen Tröster braucht, da der metaphysische Trost bereits im Begriff „Spiel“ immanent begründet ist.

Zweiter und letzter Hauptteil: Der Übergang vom Begriff des Menschenspiels (d. h. des Daseinsspiels) zu dem des Seinsspiels bei Heidegger

III. Der Spielbegriff beim frühen Heidegger in seiner ersten Freiburger Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* (1928/29)

Wenn wir das Spiel in der frühen Denkphase Heideggers, besonders in der Epoche von 1919[1] bis 1929, betrachten, liegt unsere Absicht nicht darin, den Aspekt des Spiels in seinem Denken herauszuheben, sondern umgekehrt sein Denken anhand des Spiels zu sehen. Diese Absicht dient uns gerade als entscheidender Leitfaden für die Betrachtung des heideggerschen „Spiels", weil unsere Frage nach dem Spiel untrennbar mit der Fragestellung, was für ihn das Denken heißt, verbunden ist. Mit der Überlegung zur Frage, was das Denken heißt, beginnt auch sein Gedankengang. Anders gesagt: Heideggers Denken führt wieder zur Frage nach dem Denken selbst zurück. Wenn er versucht, den Ursprung des Denkens wiederzugewinnen, ist die Erfassung des Beweggrundes des Denkens für ihn auf die Frage bezogen, was das philosophische Denken oder die Philosophie im Allgemeinen ist. Damit wir Heideggers Überlegungen zum Spiel betrachten, bedarf es einer Bestimmung des Philosophiebegriffs. In seiner ersten Freiburger Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* (1928/29)[2] versucht er, das Verhältnis zwischen dem Spiel und dem Wesen der Philosophie darzulegen. Damit wird die Erläuterung des Wesens der Philosophie, welches nach Heidegger durch das Philosophieren bestimmt wird, in die Frage nach dem „**Geschehen**" (*GA* 27, 4) **des Daseins** einbezogen. Das

[1] Heideggers philosophische Entwicklung beruht auf seinem Entschluss zur Distanzierung vom Katholizismus. Am 09.01.1919 schreibt er in einem Brief an den befreundeten Dogmatiker Engelbert Krebs: „Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens haben mir das *System* des Katholizismus problematisch u. unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne). […] Ich glaube, den inneren Beruf zur Philosophie zu haben u. durch seine Erfüllung in Forschung u. Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen – u. *nur dafür* das in meinen Kräften Stehende zu leisten u. so mein Dasein u. Wirken selbst vor Gott zu rechtfertigen" (M. Heidegger, „Brief an E. Krebs vom 09.01.1919", in: Bernhard Casper, „Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923", in: *Kirche am Oberrhein. Festschrift für Wolfgang Müller* (= *Freiburger Diözesan-Archiv*, Bd. 100), hrsg. v. Remigius Bäumer u. a., Freiburg 1980, 541). Es ist aber wichtig zu beachten, dass Heidegger bereits in seiner Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) darauf abzielt, die Kategorie als „allgemeinste Gegenstandsbestimmtheit" (*GA* 1, 403) hinsichtlich des Problems des erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Verhältnisses durch eine „sinnvolle und sinnverwirklichende lebendige Tat" (*GA* 1, 406) zu bestimmen. Als wegweisender Schritt zur Hermeneutik der Faktizität bietet die Betonung des „Lebendigen" einen weiteren Überblick über die „praktische Dimension des menschlichen Daseins" (Alfred Denker, „Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919", in: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, hrsg. v. A. Denker, Hans-Helmut Gander u. Holger Zaborowski, Freiburg/München 2004, 117).

[2] Diese Einleitungs-Vorlesung ist in der Gesamtausgabe als *GA* 27 veröffentlicht.

Geschehen des Daseins betrifft den eigentlichen Kern seiner frühen Spielkonzeption. Denn das Geschehen des Daseins bezeichnet er in der oben erwähnten Einleitungs-Vorlesung als „das Spiel des Daseins“ (*GA* 27, 313). Diese Arbeit führt deswegen seinen Spielbegriff anhand des Geschehens des Daseins aus. In der Auslegung des Geschehens des Daseins findet sich die **Transzendenz** als entscheidender Faktor für Heideggers „Spiel“.

1. Die Möglichkeit und die Notwendigkeit des Spiels in der *Einleitung in die Philosophie*

Bevor wir die Antwort auf die Frage finden, wie die von Heidegger anvisierte „Philosophie“ durch das Spiel erwiesen wird, geht es aber zunächst darum, was diese Philosophie ist. In der Einleitungs-Vorlesung unterscheidet er die Philosophie nach ihren verschiedenen Konnotationen: Wissenschaft und Weltanschauung (vgl. *GA* 27, 9).[3] Indem er einerseits über die Differenzierung zwischen der Philosophie und der Wissenschaft, andererseits über die Unterscheidung zwischen der Philosophie und der Weltanschauung nachdenkt, versucht er, die Philosophie in das eigentliche Geschehen des Daseins zu führen.

Bezugnehmend auf das Einleitungskapitel über den Spielbegriff beim frühen Heidegger, stellt unsere Arbeit die folgende These auf: In dem Spannungsfeld von Philosophie, Wissenschaft und Weltanschauung können **zwei Ansatzpunkte für das Geschehen des Daseins** gefunden werden: **(1) die Urhandlung und (2) die Faktizität des Daseins**. Diese Bestimmung der zwei Ansatzpunkte bringt den eigenen Charakter des Begriffs „Geschehen“ zum Vorschein. (1) In der Differenzierung zwischen der Philosophie und der Wissenschaft wird zuerst die Urhandlung des Daseins thematisiert. Als erster Ansatzpunkt ergibt sich die Urhandlung des Daseins daraus, dass Heidegger, entgegen Aristoteles’ Auffassung zur Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis, auf die besondere Stellung der Verbindung zwischen Theorie und Praxis verweist.[4] (2) Anschließend wird die Faktizität des Daseins im Unterschied zwischen der Philosophie und der Weltanschauung thematisiert. Als zweiter Ansatzpunkt wird die Faktizität des Daseins in der heideggerschen Kritik an der psychischen Lebensstellung Diltheys aufgedeckt.[5] Dabei ist im Auge zu behalten, dass die

[3] Obwohl Heidegger die Vorlesung über die *Einleitung in die Philosophie* in drei Teilen (1. Philosophie und Wissenschaft, 2. Philosophie und Weltanschauung und 3. Philosophie und Geschichte) geplant hat, hielt er aber den dritten Teil dieser Vorlesung nicht mehr (vgl. „Nachwort der Herausgeber“, in: *GA* 27, 404).

[4] In seinem Buch *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Anzeige der hermeneutischen Situation* (sog. Natorp-Bericht) von 1922 konzentriert sich Heidegger bereits auf die Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Begriff „Praxis“ in der *Nikomachischen Ethik.*

[5] In der frühen Freiburger Periode (1919-1923) orientiert sich Heidegger an Diltheys Lebensphilosophie, weil sein damaliges Thema die **Faktizität des Lebens** ist. In seiner frühen Vorlesung (Sommersemester 1923) mit dem Titel „Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)“ hat er aber einen wichtigen Schritt für die **ontologische**

Urhandlung und die Faktizität des Daseins jeweils unter dem **Aspekt der Möglichkeit und der Notwendigkeit des Spiels** betrachtet werden. In der Urhandlung des Daseins eröffnet sich die Möglichkeit des Spiels. In der Faktizität des Daseins kommt die Notwendigkeit des Spiels zum Vorschein.

1.1. Das Verhältnis zwischen der Philosophie und der Wissenschaft in der *Einleitung in die Philosophie*

1.1.1. Der Unterschied zwischen der Philosophie und der Wissenschaft

Im Folgenden soll erklärt werden, wie sich in der Einleitungs-Vorlesung die Philosophie zur Wissenschaft verhält. Das Verhältnis zwischen der Philosophie und der Wissenschaft untersucht Heidegger nicht in der Absicht, die Philosophie als Wissenschaft oder umgekehrt die Wissenschaft als Philosophie zu bestimmen. Ihm zufolge besteht kein Zweifel hinsichtlich der Frage, ob es Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der Philosophie und der Wissenschaft gibt. Wenn man die Frage stellt, was die Philosophie ist, lautet seine Antwort diesbezüglich verneinend: „Philosophie ist keine Wissenschaft“ (*GA* 27, 14). Er bestimmt die Philosophie nicht im Hinblick auf die Wissenschaft, sondern im Sinne des Ursprungs der Wissenschaft: „Philosophie ist zwar *Ursprung* der Wissenschaft, aber gerade deshalb *nicht* Wissenschaft, – auch nicht Ur-wissenschaft“ (*GA* 27, 18). Während die Wissenschaft den Forschungsgegenstand als feststehenden Bestandteil innehat, bekommt die Philosophie kein bestimmtes Arbeitsfeld. Die Philosophie, die keinen Forschungsbereich besitzt, lässt sich aber nicht darauf festlegen, alles zu erklären, sondern darauf, **die Philosophie selbst zu begründen**.

Wie im Titel bereits zum Ausdruck gebracht, sieht Heidegger in der *Einleitung in die Philosophie* seine Aufgabe darin, einen Zugang zur Philosophie zu finden, indem er nach der Möglichkeit der Philosophie fragt. Er beantwortet auf eigentümliche Weise die Frage, was die Philosophie ist, bejahend: „Philosophie ist Philosophieren“ (*GA* 27, 15). Es ist aber fragwürdig, ob seine Antwort „Philosophie ist Philosophieren“ ein tautologischer Satz wie „Philosophie ist Philosophie“ sei. Seine Worte „Philosophie ist Philosophieren“ sind nicht tautologisch, sondern beziehen sich auf die ursprüngliche Struktur der Philosophie. Diese

---

Wende von der Faktizität des Lebens zur Faktizität des Daseins getan: „*Faktizität* ist die Bezeichnung für den Seinscharakter ‚unseres‘ ‚eigenen‘ *Daseins*. Genauer bedeutet der Ausdruck: *jeweilig* dieses Dasein (Phänomen der ‚Jeweiligkeit‘; vgl. Verweilen, Nichtweglaufen, *Da*-bei-, Da-sein), sofern es *seinsmäßig* in seinem Seinscharakter *‚da‘* ist. [...] Nimmt man ‚Leben‘ als eine Weise von ‚Sein‘, dann besagt ‚faktisches Leben‘: unser eigenes Dasein als ‚da‘ in irgendwelcher seinsmäßigen Ausdrücklichkeit seines Seinscharakters“ (*GA* 63, 7).

Definition des Philosophiebegriffs zeigt ein besonderes Merkmal auf, nämlich dass die Philosophie immer wieder neu nach ihrer Bestimmung fragen und dann diese Frage mit der Frage nach ihrem Wesen verbinden soll. Dieses Merkmal bestimmt laut Heidegger deren Aufgabe, nämlich die **Selbstbesinnung der Philosophie**, die sich selbst begründen soll.

Heidegger beantwortet die Frage nach der Selbstbestimmung der Philosophie mit folgender Aussage: „Philosophie muß sich aus sich selbst bestimmen“ (*GA* 27, 15). Wir müssen aber noch darüber nachdenken, **wer** philosophiert. Die Philosophie gründet ihm zufolge ausschließlich darin, dass der existierende Mensch zum Vorschein kommt. Ein jeder, der philosophiert, ist stets daran beteiligt, das Philosophieren in seiner Existenz zu erwecken. Der Kerngedanke der Einführung in die Philosophie ist, dass das Philosophieren laut Heidegger zur Existenz des Menschen gehört, obwohl der Mensch nichts von der Philosophie zu wissen braucht: „Wir philosophieren nicht dann und wann, sondern ständig und notwendig, sofern wir als Menschen existieren. Als Mensch da sein, heißt philosophieren“ (*GA* 27, 3). Dafür gebraucht er bekanntlich den Terminus „Dasein“ als seinen neuen Begriff des „Menschen“. Mit der Kennzeichnung des Daseins zielt Heidegger darauf ab, dass der Mensch nicht unter dem Aspekt des vernunftbegabten Subjekts betrachtet werden soll, sondern im Blick darauf, dass es dem Dasein um seine Existenz geht. Er betont, dass das Philosophieren unmittelbar mit der Existenz des Daseins verbunden ist: „Das menschliche Dasein als solches philosophiert; existieren heißt philosophieren“ (*GA* 27, 214). Die Frage nach der Selbstbestimmung der Philosophie führt bei Heidegger zur Frage nach der **Selbstbestimmung des Daseins**.

Die Frage nach dem Wesen der Philosophie beantwortet Heidegger verneinend damit, dass die Philosophie keine Wissenschaft ist. Diese Negativität der Antwort deutet auf seine Absicht hin, das philosophische Denken nicht in Bezug auf das Seiende, das als der Forschungsgegenstand der Wissenschaft aufgefasst ist, sondern im Verhältnis zum Sein zu gewinnen. Um den beachtlichen Unterschied zwischen der Wissenschaft und seiner Existenzphilosophie zu verdeutlichen, stellt er den Gedanken der „ontologischen Differenz“ (*GA* 27, 223) heraus, wonach das Sein selbst kein Seiendes mehr ist. Anders gesagt: **Mit Blick auf die ontologische Differenz beginnt Heideggers Existenzphilosophie**. In der Betrachtung der ontologischen Differenz handelt es sich um die Erfahrung des Daseins, den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein des Seienden zu verstehen. Das Verständnis der ontologischen Differenz ist deshalb für ihn das „Urfaktum“ (*GA* 27, 223) des Daseins, das auf sein eigentliches Sein hin verstanden und vollzogen werden soll. Der wesentliche Unterschied zwischen der Philosophie und der Wissenschaft liegt darin, dass die

Wissenschaft die ontologische Differenz gar nicht thematisiert, während Heidegger die ontologische Differenz nach seinem Urteil als das wichtigste Thema der Philosophie ansieht. Wenn er die ontologische Differenz als eine entscheidende Unterscheidung darlegt, die die Philosophie mit der Wissenschaft teilt, kann er zu einer neuen Frage übergehen, nämlich wie die Begründung der Philosophie überhaupt ermöglicht werden kann.

1.1.2. Die Arten des Verhaltens des Daseins in der Erörterung der Daseinsanalyse

Wenn Heidegger in der Einleitungs-Vorlesung die ontologische Differenz als das einzige Thema des Philosophierens auffasst, bleibt es aber unklar, wie das Philosophieren möglich ist. Um die besondere Stellung der philosophischen Methode zu gewinnen, grenzt er den Begriff „Verstehen" (*GA* 27, 22) gegen das „Erfassen und Erkennen" (*GA* 27, 24) ab.[6] Entsprechend dem Unterschied zwischen Verstehen und Erfassen differenziert Heidegger zwischen der Philosophie und der Wissenschaft, nämlich zwischen dem philosophischen Verstehen und dem wissenschaftlichen Erfassen.[7] Der wichtige Unterschied zwischen dem Verstehen und dem Erfassen besteht in der Vorbegrifflichkeit des Verstehens. Heideggers Philosophie geschieht nicht mit der Absicht, die selbstverständliche Gewissheit des Seienden zu erfassen, sondern mit der Absicht, das uns vorbegrifflich zugängliche Sein des Seienden zu verstehen: „Verständnis von Sein ist noch nicht Begreifen des Seins. Im Verhalten zum Seienden, welcher Art immer, bewegen wir uns in einem vorgängigen, und zwar vorbegrifflichen Seinsverständnis" (*GA* 27, 193). Aus dieser Überlegung der Vorbegrifflichkeit des Verstehens heraus wird ein wichtiger Baustein in seinem Denken gelegt: die „Fundamentalontologie" (*GA* 27, 276). Da das Seinsverständnis – im Unterschied zum festen und unerschütterlichen Fundament (d. h. Grund oder Boden) der wissenschaftlichen Begrifflichkeit – von der jeweiligen Vorbegrifflichkeit des Verstehens beeinflusst wird, bedarf das Seinsverständnis selbst noch der grundlegenden Ontologie. Wir erfahren Heideggers Existenzphilosophie aus dem **Projekt der Fundamentalontologie**.[8] Vor diesem

[6] In der Einleitungs-Vorlesung übersetzt Heidegger den altgriechischen Ausdruck „σοφία" auf seine ganz eigene Weise mit dem Begriff „Verstehen", obwohl die *σοφία* gewöhnlich als Weisheit übersetzt wird: „Diesen griechischen Ausdrücken σοφός, σοφία, σοφιστής entsprechen am besten noch die deutschen Wörter ‚Verstehen', ‚Verständnis', freilich nicht die Wortbildung ‚Verstand'" (*GA* 27, 21).

[7] Zur Unterscheidung zwischen der Wissenschaft und der Philosophie betont der späte Heidegger nicht den Begriff „Verstehen", sondern „Denken". In seiner Vorlesung „Was heisst Denken?" vom Wintersemester 1951/52 stellt er fest: „[d]ie Wissenschaft denkt nicht" (*GA* 8, 9).

[8] Es gibt keinen Zweifel daran, dass Heidegger das Projekt der Fundamentalontologie als die Ausarbeitung der Seinsfrage versteht. In der früheren und der späteren Denkperiode Heideggers wird aber seine Auflösung der Seinsfrage unterschiedlich begriffen, obwohl die Trennung der verschiedenen Phasen in Heideggers Denken noch umstritten bleibt: 1. Die Begründung der Fundamentalontologie in der frühen Periode (1919-1930) von der

Hintergrund interpretieren wir Heideggers Fundamentalontologie in dreifacher Weise, nämlich (i) in der Begründung der Ontologie, (ii) der Begründung der Philosophie und (iii) der Begründung des Daseins. Wenn es für ihn keine wesentliche Differenzierung zwischen der Philosophie und der Ontologie gibt,[9] kommt es für die Besinnung auf die Philosophie darauf an, wie sich die ontisch-ontologische Analyse des Daseins als Fundament für die Philosophie erweist. Denn die **Möglichkeit der Begründung des Daseins** ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Begründung der Philosophie. Mit anderen Worten: Mit dem Seinsverständnis des Daseins beginnt seine Fundamentalontologie und vollendet sich auch darin. Diese Fundamentalontologie ist wesentlich mit der Realisierung des Seinsverständnisses des Daseins identisch.

Im Gegensatz zum philosophischen Verstehen sind aber nach Heidegger das wissenschaftliche Erfassen und seine Realisierung nicht identisch. Die Verhaltensweise des Erfassens wird ausschließlich als die „Theorie“[10] bezeichnet, die durch die reine Betrachtung untersucht wird und daher von ihrer Realisierung oder ihren Resultaten unabhängig ist. Am Beispiel der Medizin, die als praktische Wissenschaft gilt, verdeutlicht Heidegger, dass die jungen Menschen, die medizinische Kenntnisse besitzen, nicht wissen, was ein „Arzt“ ist, und nicht erfahren, dass „medizinische Erkenntnis und Existenz als Arzt innerlich zusammenhängen“ (vgl. *GA* 27, 34). Mit der Unterscheidung zwischen der Funktion des medizinischen Erkennens und der Existenz des Arztes will Heidegger die Trennung von Theorie und Praxis in der Wissenschaft betonen. Heidegger sieht das Problem der Trennung von Theorie und Praxis darin, dass die spekulativ-theoretische Einstellung mit der exakten und allgemeingültigen Erkenntnis gleichgesetzt wird.

Das Problem der Trennung von Theorie und Praxis bezieht Heidegger in die Erörterung der Daseinsanalyse ein. In der theoretischen Sichtweise wird deutlich, dass unter den mannigfaltigen Verhaltensweisen des Daseins das theoretische und betrachtende Verhalten als das wichtigste gilt. In der Erörterung der Existenz des Daseins sind aber beide

---

„Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ bis *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 2. die Überwindung der Metaphysik in der Übergangsphase (1930-1946) von „Vom Wesen der Wahrheit“ bis „Brief über den Humanismus“ und 3. das Andenken des Seins in der späten Periode (1949-1976) von „Einblick in das was ist“ bis zum Tod Heideggers. Dementsprechend wandelt sich auch der Spielbegriff jeweils in seinen drei Denkphasen: 1. Das Geschehen des Daseins in der frühen Periode, 2. das Zusammenspiel von Welt und Erde in der Übergangsphase und 3. das Geschehen des Seins in der späten Periode.

[9] „Philosophie ist Ontologie, besagt höchstens: Sie ist in ihrem Wesen ein Problem, das dem entquillt, was das Grundwesen der Existenz des Daseins ausmacht“ (*GA* 27, 217).

[10] Das Wort „Theorie“, das vom griechischen Wort „Theoria“ (*θεωρία*) kommt, bedeutet Anschauen oder Betrachtung (vgl. „Theorie“, in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 3 (Quantität - Zweifel), begründet v. Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner u. Christoph Wild, neu hrsg. v. Petra Kolmer u. Armin G. Wildfeuer, Freiburg/München 2011, 2180). In der Einleitungs-Vorlesung kritisiert Heidegger „die scheinbar praxisfreie, nur betrachtende Einstellung der Wissenschaft“ (*GA* 27, 179).

Verhaltensweisen des Daseins zu berücksichtigen, nämlich das theoretische und das praktische Verhalten des Daseins. Am Beispiel eines Stücks „weiße[r] Kreide“ (*GA* 27, 59) verdeutlicht Heidegger die Arten des Verhaltens des Daseins. Im umsichtigen Umgang mit der Kreide lässt sich das Sein der Kreide jeweils nach der Relevanz der praktischen Fähigkeit des Daseins, Gebrauchsgegenstände zu verwenden, entweder als Zuhandensein oder als Vorhandensein eröffnen. Wenn die Kreide nicht aus dem jeweils praktischen Gebrauch, sondern aus der theoretischen Betrachtung bestimmt ist, in der z. B. die weiße Kreide mit einer anderen Kreidefarbe verglichen wird, wird das Sein der Kreide als Vorhandensein aufgefasst. Wenn man aber im Unterricht die weiße Kreide benutzt, obwohl man das Weiß-Sein der Kreide nicht ständig im Auge hat, lässt sich das Sein der Kreide auf der Ebene des Zuhandenseins verstehen. Jedes Seiende wird auf eine relevante **Weise mit der praktischen und theoretischen Verhaltensweise des Daseins** verbunden, das unter dem Vorverständnis des Seins des Seienden wesentlich und ausgezeichnet die Seinsweise des Seienden jeweils erfasst. Das Vorverständnis des Seins geht für Heidegger nicht vom Betrachten, das dem Subjekt entstammt, sondern von der praktischen und theoretischen Erfahrung von Sein aus. In der Einsicht der praktischen und theoretischen Erfahrung des Seins kann die Begründung des Daseins thematisiert werden, die noch auf dem Fundament der Ontologie und der Philosophie ruht.

1.1.3. Das Verhältnis zwischen der Theorie und der Praxis

Um die grundlegende Verhaltensweise des Daseins zu verstehen, konzentriert sich Heidegger auf das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis. Bei der Betrachtung von Theorie und Praxis besteht seine Absicht nicht darin, die praktische Philosophie oder die Ethik zu begründen, sondern darin, die „ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Theorie und Praxis“ (*GA* 27, 174) zu betonen. Mit dieser Betonung gewinnt er die Bedeutung seines Begriffs „Philosophieren“, das wesentlich auf die eigentümliche Stellung seines Spielbegriffs bezogen ist. Dafür greift er auf die aristotelische Auffassung von Theorie und Praxis zurück.[11]

[11] Im Rahmen seiner Forschung über Heideggers Aristoteles-Interpretationen hat Franco Volpi vor allem die Nähe zwischen der Fundamentalontologie Heideggers und der praktischen Philosophie des Aristoteles hervorgehoben: „Die für die Parallelisierung von Phronesis und Gewissen interessante Entsprechung ist diejenige zwischen den drei in *Sein und Zeit* unterschiedenen Seinsweisen des Seienden, nämlich Zuhandenheit, Vorhandenheit und Dasein, und den aristotelischen Bestimmungen von Poiesis, Theoria und Praxis. Ganz besonders die zwischen Dasein und Praxis ist hier von Bedeutung. Denn Praxis ist die Bestimmung, die Heidegger vor Augen hat, wenn es ihm darum geht, die Seinsweise des Daseins zu kennzeichnen“ (F. Volpi, „‚Das ist das Gewissen!‘ Heidegger interpretiert die Phronesis (Ethica Nicomachea VI, 5)“, in: *Heidegger und die Griechen*, hrsg. v. Michael Steinmann, Frankfurt/Main 2007, 170).

1.1.3.1. Aristoteles' Trennung von Theorie und Praxis in der *Nikomachischen Ethik*

Die Trennung von Theorie und Praxis in Aristoteles' Denken findet Heidegger in dem aristotelischen Begriff „θεωρητικὸς βίος" (*GA* 27, 167), der als „das theoretische Leben" (lat. *vita contemplativa*) übersetzt ist. In seinem Buch *Nikomachische Ethik* erwähnt Aristoteles das theoretische Leben als eine der verschiedenen Lebensformen des Menschen, um danach zu fragen, welche der drei Lebensformen – nämlich des Genusslebens, des politischen Lebens und des theoretischen Lebens – ein gutes Leben ist (vgl. *NE,* 1095b).[12] Für Aristoteles nimmt das theoretische Leben „das Gute" (*ἀγαθόν*) in die Hand, das nicht als Mittel für einen weiteren Zweck, sondern um seiner selbst willen realisiert wird. Zum Beispiel können die beiden anderen Lebensformen des Menschen das Gute nicht ergreifen, weil es einerseits beim Genussleben um die Begierde und andererseits beim politischen Leben um die Ehre geht (vgl. *NE*, 1095b). Das gute Leben liegt für Aristoteles folglich darin, dass das Leben keinen Zweck (*τέλος* oder *οὗ ἕνεκα*) außerhalb seiner selbst verfolgt. In der *Nikomachischen Ethik* bezeichnet er die Selbstgenügsamkeit des Lebens, die ohne Unterscheidung zwischen Zweck und Mittel auftritt, als die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*): „Als selbstgenugsam gilt uns dasjenige, was für sich allein das Leben begehrenswert macht, so daß es keines weiteren bedarf. Für etwas Derartiges halten wir die Glückseligkeit" (*NE*, 1097b). Die primäre Zugangsweise zu dieser Glückseligkeit bildet für ihn nicht die Praxis (*πρᾶξις*), sondern die Theorie (*θεωρία*): „Soweit sich demnach das Betrachten [*θεωρία*] erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Glückseligkeit" (*NE,* 1178b). Für ihn erweist sich **das theoretische Leben**, **das sich nicht auf einen äußeren Zweck bezieht**, daher als das eigentlich gute Leben.

Jetzt lässt sich die Frage lösen, mit welcher Absicht Aristoteles den Vorrang der Theorie in seiner Unterscheidung zwischen der Theorie und der Praxis bejaht. Die Unterscheidung zwischen der Theorie und der Praxis besteht bei Aristoteles in der Frage, ob das, was um seiner selbst willen realisiert wird, als ewig und unveränderlich aufgefasst wird oder nicht. Mit dem Begriff „Theoria", die für Aristoteles die „wesentliche Vollzugsform der höchsten Erkenntnisart"[13] ist, lässt sich ihr Gegenstand in der *Nikomachischen Ethik* als das Ewige, Unentstandene und Unvergängliche bestimmen (vgl. *NE,* 1139b). Daraus ergibt sich das erstaunliche Ergebnis, dass sich die theoretische Lebensform, die für ihn als die glückselige

[12] Vgl. Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik* (Abkürzung: *NE*), griechisch – deutsch, übers. v. Olof Gigon, neu hrsg. v. Rainer Nickel, Düsseldorf/Zürich 2001.
[13] Armando Aníbal Chiappe, *Martin Heideggers „Ontologisierung der Praxis" und ihre Relevanz für die hermeneutische Technikphilosophie*, Online-Ressource (http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa-39453) 2010, 114.

Lebensform verstanden wird, nicht in dem Bereich des Menschlichen, sondern in dem des Übermenschlichen, d. h. des Göttlichen, findet: „Aber ein solches Leben [ein vollendet glückseliges Leben] ist höher als es dem Menschen als Menschen zukommt. Denn so kann er nicht leben, sofern er Mensch ist, sondern nur sofern er etwas Göttliches in sich hat“ (*NE*, 1177b). Wenn Aristoteles die dem Menschen höchste Lebensmöglichkeit nicht als menschlich, sondern als göttlich ansieht, betont er die Unveränderlichkeit der Theorie. Das Ausschlaggebende in der Unterscheidung zwischen der Theorie und der Praxis ist für ihn, dass sich der Vorrang der Theorie durchsetzen kann, denn **die theoretische Einstellung** kann der **Betrachtung der Ewigkeit und Unveränderlichkeit** dienen. Im Gegensatz zur Theorie führt die Praxis zum Verhaltensspektrum für das Veränderliche, das getan werden soll, anders gesagt, das sein oder auch nicht sein kann.

In der *Nikomachischen Ethik* erörtert Aristoteles aber noch beide Ausprägungen des Veränderlichen, das seinem Wesen nach so oder anders sein kann: Praxis (*πρᾶξις*) und Herstellung (*ποίησις*): „Das Hervorbringen [*ποίησις*] hat ein Ziel außerhalb seiner selbst, das Handeln [*πρᾶξις*] nicht. Denn das gute Handeln ist selbst ein Ziel“ (*NE*, 1140b). Die Unterscheidung zwischen Herstellen und Handeln wird folgendermaßen zusammengefasst: Herstellen ist das Verhalten, das die Produktion als primäres Ziel verfolgt; Handeln ist das Verhalten, das sich um seiner selbst willen vollzieht. In Aristoteles’ Bestimmung des Handelns verbirgt sich aber folgendes Problem: Für ihn findet sich die Verhaltensweise, die um ihrer selbst willen vollzogen wird, sowohl in der Handlung als auch in der Theorie.

Bei Aristoteles hängt der Unterschied zwischen Theorie und Handlung davon ab, von welchem Standpunkt aus er die Weisheit (*σοφία*) und die Klugheit (*φρόνησις*) versteht. Aristoteles’ Begriff „Weisheit“ ist nicht nur das Wissen dessen, was aus dem Prinzip (*ἀρχή*) folgt, sondern auch das Wissen vom Prinzip überhaupt: „[D]er Weise soll nicht bloß wissen, was sich aus den Prinzipien ergibt, sondern er soll auch hinsichtlich der Prinzipien selbst die Wahrheit kennen“ (*NE*, 1141a). Für ihn werden also zwei Wissensformen unterschieden: 1. die Weisheit als Wissen vom Prinzip überhaupt und 2. die Klugheit als Wissen von dem, was aus dem Prinzip folgt. Die Weisheit und die Klugheit sind auch unterschiedlich, weil einerseits die Weisheit auf das theoretische Wissen, andererseits die Klugheit auf das praktische Wissen bezogen ist. Mit dem Unterschied zwischen Weisheit und Klugheit meint Aristoteles, dass das Wesentliche für ein menschliches Leben nicht mit der Bewegtheit, sondern mit der Gegenwärtigkeit verbunden ist: „Die σοφία hätte einen Vorrang vor der φρόνησις, sofern das Thema der σοφία nicht das bewegliche Sein des Menschen ist, sondern

das immergegenwärtige, höchste Seiende (Θεῖον)".[14] Aristoteles' Begriff „Weisheit" gilt für „ein Wissen der Seienden, deren ἀρχαί nicht die Möglichkeit haben, sich zu verändern".[15] Er nimmt die Weisheit, die sich als das theoretische Wissen nicht ändert, als Maß der Wahrheit. Im Unterschied zur Weisheit verfügt die Klugheit bei der konkreten einzelnen Handlung über das praktische Wissen, das von dem theoretischen Wissen erst abgeleitet werden muss.

1.1.3.2. Heideggers Verbindung zwischen Theorie und Praxis in der *Einleitung in die Philosophie*: die Urhandlung des Daseins als Ansatzpunkt für das Geschehen des Daseins (Möglichkeit des Spiels)

Heidegger kritisiert den von Aristoteles gedachten Vorrang der Theorie in der Trennung von Theorie und Praxis. Der Grundzug dieser Kritik wird eigentlich in die Richtung der Fundamentalontologie geführt, die durch den ontisch-ontologischen Vorrang des Daseins begründet ist. Im Hinblick auf die Fundamentalontologie hat Volpi **die heideggersche Ontologisierung der aristotelischen Verhaltensweisen von Poiesis, Theoria und Praxis** folgendermaßen dargestellt: Zuhandenheit, Vorhandenheit und Dasein.[16] Daraus, dass die „Urhandlung des Daseins (πρᾶξις)" (*GA* 27, 198) als das Verhalten, das eine Handlung ohne äußere Zwecke auf eine andere Weise vollzieht, verstanden werden kann, zeigt sich die sachliche Nähe Heideggers zur aristotelisch gedachten „Phronesis" (*φρόνησις*). Im heideggerschen Begriff „Urhandlung" ist in der Tat die aristotelische Bestimmung der Phronesis (Selbstzwecklichkeit und Veränderlichkeit) inbegriffen. Trotz der Nähe von Aristoteles' „Phronesis" und Heideggers „Urhandlung" ist aber der Unterschied entscheidend: Aristoteles zielt im Begriff „Phronesis" auf die Eigenschaft des Menschen ab, während sich Heideggers Interesse an der Urhandlung auf das Seinsverständnis gründet. Die Leitidee für die Auffassung der Urhandlung ist für Heidegger, dass die Urhandlung des Daseins in der „Bewegtheit" (*GA* 27, 315) besteht, die den Horizont für die „Offenbarkeit des Seienden" (*GA* 27, 77) bildet. Mit der Ontologisierung von Poiesis, Theoria und Praxis nimmt Heidegger eine „hierarchische[] Anordnung"[17] vor, gemäß der die Seinsweise des Seienden (Zuhandenheit

[14] A. A. Chiappe, *Martin Heideggers „Ontologisierung der Praxis" und ihre Relevanz für die hermeneutische Technikphilosophie*, 115.
[15] A. A. Chiappe, *Martin Heideggers „Ontologisierung der Praxis" und ihre Relevanz für die hermeneutische Technikphilosophie*, 99.
[16] Vgl. F. Volpi, „‚Das ist das Gewissen!' Heidegger interpretiert die Phronesis",171-176; vgl. auch A. A. Chiappe, *Martin Heideggers „Ontologisierung der Praxis" und ihre Relevanz für die hermeneutische Technikphilosophie*, 101.
[17] F. Volpi, „Der Status der existenzialen Analytik (§§ 9-13)", in: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, hrsg. v. Thomas Rentsch, Berlin 2001, 38.

und Vorhandenheit) durch die Verhaltensweise des Daseins (Poiesis und Theoria) bestimmt wird. Für ihn gilt die Verhaltensweise des Daseins von Theoria und Praxis, welche die Seinsweise des nichtdaseinsmäßigen Seienden bestimmt, nicht als höchste Tätigkeit für das Dasein. Vielmehr ist die wichtigste Tätigkeit für das Dasein die Phronesis, die sich als die grundlegende Verhaltensweise des Daseins erweist. Um den Vorrang der Phronesis hervorzuheben, orientiert sich Heidegger an der „Ontologisierung der Phronesis“[18]. In der Ontologisierung der Phronesis gewinnt er den Begriff „In-der-Wahrheit-sein“ (*GA* 27, 177), den er unter dem Gesichtspunkt der „Erschlossenheit des Daseins“ (*GA* 27, 139) betrachtet. Die Erschlossenheit verweist nicht nur auf die eigentümliche Seinsweise des Daseins, sondern auch auf die primäre Zugangsweise zum Seienden. Das Verhältnis des Daseins zu den beiden Seinsweisen des Seienden (d. h. zur Zuhandenheit und zur Vorhandenheit) ist nur möglich in der Erschlossenheit des Daseins. Aristoteles’ Trennung von Theorie und Praxis wird bei Heidegger durch den Vorrang der Phronesis in die Verbindung zwischen Theorie und Praxis umgedeutet: „Die theoretische Grundhaltung ist diejenige πρᾶξις [im Sinne der *φρόνησις*], in der der Mensch eigentlich Mensch sein kann. Es ist wohl zu beachten, daß θεωρία nicht nur überhaupt eine πρᾶξις, sondern die eigentlichste ist“ (*GA* 27, 174).

In der Verbindung zwischen Theorie und Praxis findet Heidegger den entscheidenden Punkt der Überwindung des Zweck-Mittel-Schemas. In dem Vorrang der Phronesis ist es wichtig, dass die Verhaltensweise des Daseins nicht unter dem Zweck-Mittel-Schema verstanden wird. Vielmehr erweist sich das Handeln des Daseins als der Vollzug ohne äußere Zwecke. Wenn Heidegger in seiner Fundamentalontologie versucht, die Ontologie durch die Begründung des Daseins wiederherzustellen, kann die Möglichkeit der Begründung des Daseins anhand der Urhandlung in den Blick kommen. In der Einleitungs-Vorlesung richtet er die Aufmerksamkeit auf die Urhandlung des Daseins für die Offenbarkeit des Seienden, d. h. auf das „Seinlassen des Seienden“ (*GA* 27,183). Wenn er betont, „[e]s gilt, das Seiende sein zu lassen, was und wie es ist“ (*GA* 27, 180), liegt sein Augenmerk darauf, dass die Urhandlung des Daseins nicht im Rahmen des Zweck-Mittel-Schemas, sondern in seinem Seinsverständnis vollzogen werden soll. Um das Seinsverständnis des Daseins zu erläutern, sollte die Ü berlegung des Daseins damit beginnen, dass **das Dasein das Seinsverständnis als seinen Zweck in sich selbst hat**. Wenn sich das Dasein als Fundament für die Ontologie erweist, wird das Dasein nicht durch das Herstellen, welches immer der Mittel-Zweck-Beziehung zugrunde liegt, sondern durch die Tätigkeit bestimmt, die für das Dasein „umwillen einer Unverborgenheit des Seienden selbst“ (*GA* 27, 179) vollzogen wird.

[18] F. Volpi, „‚Das ist das Gewissen!‘ Heidegger interpretiert die Phronesis“, 176.

Die konkrete Vollzugsweise der Unverborgenheit bezeichnet Heidegger als „ein zum Geschehen-bringen der Unverborgenheit“ (*GA* 27, 176). Indem er den Begriff „Urhandlung“ im Unterschied zum theoretischen Betrachten im Sinne des Aristoteles verwendet, verweist er darauf, wie man den Unterschied zwischen dem Handeln und dem Betrachten versteht. Wenn sich Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* am Vorrang der Theorie orientiert, gilt dieser Vorrang nach Heidegger nur unter der Voraussetzung, die Heidegger als die „Beständigkeit“ (*GA* 27, 176) bezeichnet. Der archimedische Punkt zur Sicherung der Erkenntnis ist für Aristoteles die Beständigkeit. Sofern sich das theoretische Betrachten, das doch die Betrachtung über das Seiende ist, auf das, „was nie nicht, d. h. was immer seiend ist, ἀεί ὂν [das immer Seiende]“ (*GA* 27, 176) richtet, ist das von der theoretischen Einstellung betrachtete Seiende in der zeitlichen Bedeutung einer Beständigkeit vorausgesetzt. In dem aristotelischen Denken geht die Auffassung des Seienden aus dem Konzept „οὐσία“ hervor, welcher der heideggersche Terminus für die beständige Anwesenheit ist.[19] Für Heidegger gilt die grundlegende Verhaltensweise des Daseins nicht als das Verhalten, das immer (ἀεί) beständig bleibt, sondern als das, welches **mit der Zeit auf eine andere Weise sein kann**.

Die heideggersche Verbindung zwischen der Theorie und der Praxis lässt zwei Momente der Urhandlung des Daseins ans Licht kommen, nämlich (1) Selbstzwecklichkeit und (2) Veränderlichkeit. (1) Wenn das Dasein das Seinsverständnis als seinen Zweck in sich selbst hat, nimmt diese Selbstzwecklichkeit des Daseins nicht nur im Seinsverständnis des Seienden, sondern auch im **Selbstverständnis des Daseins** die eigenen Maße an. In der Einleitungs-Vorlesung klärt Heidegger dieses Selbstverständnis des Daseins in Hinsicht auf die „Grund-haltung“ (*GA* 27, 397). (2) Wenn das Dasein auf eine andere Weise sein kann, gibt es in dieser Bestimmung der Veränderlichkeit des Daseins einen Hinweis darauf, dass sich das Selbstverständnis des Daseins zu seiner praktischen **Bewegtheit** verhalten kann. In der Bestimmung der Urhandlung des Daseins setzt das Selbstverständnis des Daseins die vorgängige Verbundenheit mit seiner Bewegtheit voraus. In der Einleitungs-Vorlesung ist die Grundhaltung des Daseins immer mit seiner praktischen Bewegtheit der zwei Richtungen, nämlich der Bewegtheit „der Haltlosigkeit und des Haltes“ (*GA* 27, 365) verbunden, die in *Sein und Zeit* (1927) als die Bewegtheit der Faktizität (Geworfenheit) und der Existenzialität (Entwurf) dargestellt ist.[20] Indem Heidegger die Bestimmung der von Aristoteles gedachten

[19] Vgl. A. A. Chiappe, *Martin Heideggers „Ontologisierung der Praxis“ und ihre Relevanz für die hermeneutische Technikphilosophie*, Anm. 75, 89 u. 101.

[20] Der Zusammenhang zwischen Existenzialität und Faktizität ist in *Sein und Zeit* folgendermaßen dargestellt: „Existieren ist immer faktisches. Existenzialität ist wesenhaft durch Faktizität bestimmt“ (*GA* 2, 255).

„Phronesis“ (d. h. die Selbstzwecklichkeit und die Veränderlichkeit) ontologisiert, erhält er den ersten Ansatzpunkt für das „Spiel des Daseins“. In der Einleitungs-Vorlesung macht er darauf aufmerksam, dass er das Programm seiner Fundamentalontologie anhand des Spielbegriffs, der von der jeweils zugrunde liegenden Grundhaltung des Daseins abhängig ist, ausführen wollte. In dem Spielbegriff, der sich auf die Begründung der Fundamentalontologie bezieht, spielt infolgedessen die **Möglichkeit der Grundhaltung des Daseins** eine wichtige Rolle. Die eigentümliche Möglichkeit der Grundhaltung des Daseins betrachtet er im Hinblick auf die Urhandlung des Daseins, das sich zwischen der Haltlosigkeit und dem Halt bewegt. In der Bestimmung des Spielbegriffs dient die Urhandlung des Daseins also als erster Ansatzpunkt, der als die **Möglichkeit des Spiels** verstanden ist.

1.2. Das Verhältnis zwischen der Philosophie und der Weltanschauung in der *Einleitung in die Philosophie*

In der Einleitungs-Vorlesung unternimmt Heidegger den Versuch, das bemerkenswerte Geschehen des Daseins durch die Kritik und die Neubestimmung des Begriffs „Weltanschauung“ auszuweisen. Er nimmt die Kritik an der Weltanschauung vor, weil man die Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Weltanschauung betrachtet. Wie denkt er das Verhältnis zwischen Weltanschauung und Philosophie? Dieses Verhältnis ist für ihn wesentlich anders als das zwischen Philosophie und Wissenschaft. Während die Philosophie laut ihm der Ursprung der Wissenschaft ist, stellt sich das Verhältnis zwischen Weltanschauung und Philosophie folgendermaßen dar: „Philosophieren ist Weltanschauung“ (*GA* 27, 389). Dabei handelt es sich um die Frage, woraus die Weltanschauung hervorkommt. Er beantwortet diese Frage auf eigentümliche Weise: „[D]ie Weltanschauung ist **die bewegende Grundkraft unseres Handelns und ganzen Daseins**, auch dann und gerade dann, wenn wir uns nicht ausdrücklich auf sie berufen und im ausdrücklichen bewußten Rückgang auf sie eine Entscheidung treffen“ (*GA* 27, 233). In der Einleitungs-Vorlesung sieht Heidegger die Weltanschauung als die bewegende Grundkraft des Handelns des Daseins an.

Die Neubestimmung der „Weltanschauung“ führt bei Heidegger aber zum erstaunlichen Ergebnis, dass er die Bezeichnungen „Mensch“ und „Leben“ vermeidet und stattdessen die Termini „Dasein“ und „Existenz“ benutzt. Die Rückwendung des Menschen auf das Dasein rührt daher, dass die fundamental-ontologische Analyse des Daseins implizit die Kritik an der psychischen Lebensstellung Diltheys enthält. Wenn die Hermeneutik der Faktizität für

Heidegger in der Verknüpfung nicht mit der Faktizität des Lebens, sondern mit der **Faktizität des Daseins** begreifbar ist, kann der Ansatzpunkt für das Spielgeschehen gewonnen werden. In Bezug auf die Bestimmung der Weltanschauung machen wir jetzt den Unterschied zwischen Heidegger und Dilthey deutlich.

1.2.1. Das Problem der Weltanschauung im Sinne Diltheys

Die Auffassung der Weltanschauung geschieht für Heidegger in der Fragestellung der „Anschauung". In der Einleitungs-Vorlesung versteht er den Terminus „Anschauung" nicht als das vorwissenschaftliche oder wissenschaftliche Betrachten (vgl. *GA* 27, 233). Um die Verstellung der Anschauung zu verhindern, verwendet er den Begriff „Ansicht" (*GA* 27, 233). Die Weltanschauung versteht er als „Ansicht, die nicht auf beliebige einzelne Dinge geht, sondern auf das Ganze des Seienden" (*GA* 27, 234). Dieses „Ganze des Seienden" bezeichnet er gerade als „Welt" (*GA* 27, 234). In seiner Erläuterung der Weltanschauung bestimmt er das Verhältnis zwischen Dasein und Welt als die „wechselseitige[] Beziehung" (*GA* 27, 234) der beiden. Um seine These über die wechselseitige Beziehung zwischen Dasein und Welt zu klären, problematisiert er Diltheys „Weltanschauung".

Die Kritik der diltheyschen Lehre von der Weltanschauung beginnt bei Heidegger mit der Frage, in welcher Hinsicht Dilthey die Weltanschauung versteht. In seiner Schrift „Das Wesen der Philosophie" (1907) sagt Dilthey: „In der Struktur der Weltanschauung ist immer eine innere Beziehung der Lebenserfahrung zum Weltbilde enthalten, eine Beziehung, aus der stets ein Lebensideal abgeleitet werden kann". [21] In der Struktur der Weltanschauung unterscheidet Dilthey drei Grundbestandteile: 1. Weltbild, 2. Lebenserfahrung und 3. Lebensideal, das aus der Beziehung beider entspringt. [22] In Bezug auf die diltheysche Bestimmung der Weltanschauung kritisiert Heidegger, dass diese drei Grundbestandteile der Weltanschauung noch in folgender dreifacher Hinsicht verstanden werden können: (1) in

[21] W. Dilthey, „Das Wesen der Philosophie", in: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (= *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften* (Abkürzung: *GS*), Bd. 5), hrsg. v. Georg Misch, Leipzig/Berlin 1924, 380.

[22] In seinem Aufsatz über „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen" (1911) ordnet Dilthey diese drei Bestandteile der Weltanschauung jeweils den drei Grundtypen der philosophischen Systeme zu: Naturalismus, Idealismus der Freiheit und objektivem Idealismus (vgl. W. Dilthey, „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen", in: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* (= *GS* 8), hrsg. v. Bernhard Groethuysen, Leipzig/Berlin 1931, 100-118). Der Grund für diese Verschiedenheit von Bestandteilen und Typen liegt darin, dass Dilthey versucht, durch die „Mehrseitigkeit" (*GS* 8, 69) des Lebens die jeweilige Weltanschauung und das philosophische System zu bestimmen: „Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens. [...] Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor" (*GS* 8, 86).

objektiver Hinsicht werden sie dargestellt (Wirklichkeit, Leben und Prinzipien des Handelns); (2) in subjektiver Hinsicht werden sie betrachtet (Erkennen, Gefühl und Wollen); (3) in subjektiv-objektiver Bezogenheit sind sie bestimmt (Weltbild, Lebenserfahrung und Lebensideal) (vgl. *GA* 27, 347-348, 352). Weil man die drei Grundbestandteile der Weltanschauung in dreifacher Hinsicht versteht, besteht die Weltanschauung entsprechend aus drei Lebenssphären, nämlich aus der objektiven Seite, aus der subjektiven Seite und aus der Bezogenheit der beiden. In diesem Punkt bleibt Heidegger zufolge die diltheysche Bestimmung der Weltanschauung durchwegs unbestimmt (vgl. *GA* 27, 348). **Diese Unübersichtlichkeit der Weltanschauung ist laut Heidegger die erste Unklarheit im diltheyschen Weltanschauungsbegriff.**

Weiterhin weist Heidegger auf die fragwürdige Herkunft der drei Grundbestandteile der Weltanschauung (nämlich 1. des Weltbildes, 2. der Lebenserfahrung, 3. des Lebensideals) hin. Diese unterschiedlichen Grundbestandteile werden nach Dilthey durch die „Bestandteile von verschiedener Provenienz“[23] charakterisiert. Die verschiedene Provenienz stammt für ihn aus der „Differenzierung des Seelenlebens“.[24] Die Verschiedenheit der drei Grundbestandteile gründet für Dilthey daher in der Verschiedenheit des Seelenlebens. Bezüglich seiner Erklärung der Herkunft der drei Grundfaktoren kann man aber folgende Frage aufstellen: Kann man in der Verschiedenheit des Seelenlebens ihre ursprüngliche Einheit, der sie gemeinsam entspringen, finden? In Bezug auf diese Frage nach der Möglichkeit der Einheit gibt es aber für Dilthey tatsächlich keine Antwort: „Ihre [der Bestandteile] psychische Relation ist für uns im Erlebnis da; sie gehört unter die letzten erreichbaren Tatsachen des Bewußtseins. Das Subjekt verhält sich in dieser verschiedenen Weise zu den Gegenständen, hinter diese Tatsache kann nicht zu einem Grund derselben zurückgegangen werden“.[25] In Diltheys Grundposition bleibt laut Heidegger „eine ursprüngliche, wesensnotwendige Einheit“ (*GA* 27, 349) der drei Grundbestandteile, d. h. das Fundament der Weltanschauung selbst, unbestimmt. **In Diltheys Weltanschauungsbegriff beruht die zweite Unbestimmtheit auf der Undurchschaubarkeit des Fundaments der Weltanschauung**.

Die Unbestimmtheit der diltheyschen „Weltanschauung“ und ihres Fundaments verwendet aber Heidegger als Ausgangspunkt seiner eigenen Abgrenzung von Dilthey. In der Abgrenzung von Dilthey hebt Heidegger seinen Standpunkt der **Ontologisierung der diltheyschen Weltanschauung** hervor. Für Heidegger ist es sicherlich kein Zufall, dass Dilthey in der Unbestimmtheit der Weltanschauung und ihres Fundaments „schwankend“ (*GA*

[23] W. Dilthey, „Das Wesen der Philosophie“, 380.
[24] W. Dilthey, „Das Wesen der Philosophie“, 380.
[25] W. Dilthey, „Das Wesen der Philosophie“, 405.

27, 348 u. 349) ist. Denn diese doppelte Unbestimmtheit ist paradoxerweise ein Beweis für die „Urstruktur des Daseins“ (*GA* 27, 352), die in der Ontologisierung der Weltanschauung vorausgesetzt wird. (1) Die Unbestimmtheit der diltheyschen „Weltanschauung“ entstammt nach Heidegger dem Missverständnis der Urstruktur des Daseins. Die Kritik dieser Unbestimmtheit bezieht sich bei Heidegger darauf, dass Dilthey die Lebensbezüge auf das Bewusstsein des Subjekts beschränkt. Der Bezug zwischen Dasein und Welt führt nicht in die psychische Richtung von Innen- und Außenwelt. Vielmehr liegt das Verhältnis des Daseins zur Welt bereits der Urstruktur des Daseins zugrunde. (2) Die Möglichkeit der Einheit der drei Grundbestandteile der Weltanschauung (d. h. des Weltbildes, der Lebenserfahrung, des Lebensideals) beruht Heidegger zufolge auf der Urstruktur des Daseins. Das Weltbild hängt davon ab, wie sich das Dasein als Erschlossenes zum Seienden im Ganzen, d. h. zur Welt, verhält. Zugleich orientiert sich die Lebenserfahrung daran, dass sich das Dasein im „Verstehen von Sein“ (*GA* 27, 210) hält. Das Lebensideal, das aus der Beziehung beider Grundbestandteile (d. h. des Weltbildes und der Lebenserfahrung) entspringt, verweist für Heidegger auf das Weltverhalten und das Seinsverständnis. Wenn Dilthey die Weltanschauung in der psychischen Struktur des menschlichen Lebens bestimmt, ist er in der Unbestimmtheit der Weltanschauung „schwankend“. Indem Heidegger den Begriff „Weltanschauung“ in dem ontologischen Sinne gebraucht, fasst er die Weltanschauung in der ontologischen Struktur des Daseins als das Weltverhalten und als das Seinsverständnis auf.

Auf die Bestimmung der Urstruktur des Daseins bezogen, versucht Heidegger, die Notwendigkeit des Weltverhaltens und des Seinsverständnisses weiterzuführen. In der Untersuchung dieser Notwendigkeit können wir auch den Hinweis für seine eigene Stellung der Notwendigkeit der Weltanschauung finden. Als Notwendigkeit des Weltverhaltens und des Seinsverständnisses fasst er die „Nichtigkeit und Haltlosigkeit“ (*GA* 27, 353) des Daseins auf. **Die Negativität der Nichtigkeit und Haltlosigkeit ist aber die Kehrseite des Haltes des Daseins**. In dieser Wende von der Haltlosigkeit zum Halt des Daseins liegt für Heidegger ein wichtiges Motiv, die bewegende Grundkraft des Daseins aufzugreifen. Für die Erörterung des Spielgeschehens ist diese bewegende Grundkraft entscheidend.

1.2.2. Die Haltlosigkeit des Daseins als Ansatzpunkt für das Geschehen des Daseins (Notwendigkeit des Spiels)

Eine Antwort auf die Frage, warum es für das Dasein des Spiels bedarf, liefert Heidegger mit der Haltlosigkeit des Daseins, die er schon in *Sein und Zeit* als „Geworfenheit“ (*GA* 2, 180)

kennzeichnet. Für das Dasein beruht die **Notwendigkeit des Spiels** ursprünglich darauf, dass sich das Dasein der **Haltlosigkeit** bedient. Anhand des Begriffs „Haltlosigkeit" macht Heidegger auf die „Nichtigkeit" (*GA* 27, 332) des Daseins aufmerksam. Für ihn ist die Nichtigkeit des Daseins die Faktizität, dass das Dasein das Faktum seines Seins nicht durch eigenen Beschluss und Willen begründen kann (vgl. *GA* 27, 340). Die Negativität der Haltlosigkeit ist für Heidegger der „Quellpunkt jeglicher Perspektivität"[26]: Der „Dunkelheit der Geworfenheit entspringt die Helle, die im Sich-orientieren-Müssen als solchem liegt".[27] Deswegen hellt Heidegger zwei Formen der Weltanschauung gemäß der ontologischen Differenz auf, nämlich (1) Bergung und (2) Haltung. (1) Die „Bergung" ist die Weltanschauung im „Mythos" und „Ritus" (vgl. *GA* 27, § 41). In der mythischen Weltanschauung liegt für Heidegger der Wendepunkt, der sich zwischen der Ungeborgenheit und der Geborgenheit der Welt bewegt: „In der Bergung findet das Dasein Geborgenheit im Seienden im Ganzen, dessen Übermacht als ‚göttlich' interpretiert wird".[28] Hier ist die Welt noch nicht ausdrücklich, vielmehr liegt eine „völlige Orientierung am Seienden"[29] vor. (2) Die „Haltung" ist nicht die Weltanschauung im Mythos, sondern die im Logos oder in der Philosophie (vgl. *GA* 27, § 42). In der philosophischen Weltanschauung kann Heidegger zufolge das Dasein in seinem Sein den Halt finden, den er als Haltung bezeichnet. Anhand der „Ausdrücklichkeit" (*GA* 27, 375) findet sich bei Heidegger die Differenzierung zwischen der mythischen und der philosophischen Weltanschauung. Während das Verhältnis zwischen Dasein und Welt in der mythischen Weltanschauung noch nicht ausdrücklich ist, werden das Weltverhalten und das Seinsverständnis in der philosophischen Weltanschauung ausdrücklich. Diese philosophische Weltanschauung im Sinne Heideggers ist demzufolge von der Weltanschauung im Sinne Diltheys unterschieden, die durch die psychische Relation dargestellt wird.

Fassen wir das bisherige Ergebnis dieser Untersuchung zusammen, so lässt sich Folgendes sagen: Heideggers Stellungnahme zur Begründung der Philosophie (bes. Fundamentalontologie) verbindet sich mit unserer These, dass diese Stellungnahme zwei Ansatzpunkte für das Geschehen des Daseins, d. h. die Urhandlung und die Faktizität des Daseins, ermöglicht. Dieses Ergebnis dient schwerpunktmäßig zwei Aspekten des Spiels: (1)

[26] Arnulf Müller, *Weltanschauung – eine Herausforderung für Martin Heideggers Philosophiebegriff*, Stuttgart 2010, 282.
[27] A. Müller, *Weltanschauung – eine Herausforderung für Martin Heideggers Philosophiebegriff*, 282.
[28] Stefan W. Schmidt, „Das Geschehen der Freiheit: Heideggers ontologischer Freiheitsbegriff", in: *Frei sein, frei handeln. Freiheit zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, hrsg. v. Diego D'Angelo u. a., München/Freiburg 2013, 88-89.
[29] S. W. Schmidt, „Das Geschehen der Freiheit", 88.

der Möglichkeit des Spiels und (2) der Notwendigkeit des Spiels. (1) Man kann sich daran erinnern, dass Heidegger mit der Kritik an der aristotelischen Trennung die Ontologisierung der Praxis (d. h. der Phronesis) gewinnt, während Aristoteles Theorie und Praxis grundsätzlich voneinander trennt. In der Interpretation der Ontologisierung geht es um die Urhandlung des Daseins, die die Möglichkeit des Spiels vorbereiten kann. (2) Bezüglich der heideggerschen Kritik an der von Dilthey gedachten Weltanschauung liegt unser Interesse darin, dass Heidegger seine philosophische Weltanschauung unter der Ontologisierung der Weltanschauung versteht. In der Ontologisierung der Weltanschauung findet sich ein Hinweis auf die Notwendigkeit des Spiels. Die Notwendigkeit des Spiels hängt von der Haltlosigkeit des Daseins ab, die der Kehrseite des Haltes des Daseins zugrunde liegt. Die Möglichkeit und die Notwendigkeit des Spiels finden sich in der Ontologisierung der Praxis und der Weltanschauung wieder, die als das eigentümliche Merkmal der Fundamentalontologie verstanden wird.

Im nächsten Kapitel erörtern wir Heideggers Verhältnis zu Kants Spielbegriff als „Spiel des Lebens“, denn bevor Heidegger seinen Spielbegriff in der Einleitungs-Vorlesung zeichnet, kritisiert er das von Kant gedachte „Spiel des Lebens“ (vgl. *GA* 27, 297-304). Auf seine Einstellung zum kantischen „Spiel“ achtend, können wir erörtern, mit welcher Absicht Heidegger Kants Spielbegriff kritisiert.

2. Heideggers Verhältnis zu Kants Spielbegriff als „Spiel des Lebens“

Im vorherigen Kapitel haben wir zwei Ansatzpunkte des heideggerschen Spiels, d. h. die Möglichkeit und die Notwendigkeit des Spiels, anhand seines Werkes *Einleitung in die Philosophie* betrachtet. Die Möglichkeit des Spiels wurde zuerst aus dem Blickwinkel des Verhaltens des Daseins, besonders der Urhandlung des Daseins, beleuchtet. Die Frage nach der Notwendigkeit des Spiels wurde dann mit der Haltlosigkeit des Daseins in Bezug auf das Verhalten des Daseins beantwortet. In der Bestimmung der Möglichkeit und der Notwendigkeit des Spiels sollte darauf hingewiesen werden, dass diese zwei Ansatzpunkte für Heideggers „Spiel des Daseins“ wesentlich mit der Erörterung des grundlegenden Verhaltens des Daseins in Verbindung gebracht worden sind.

In diesem Kapitel versuchen wir, die Frage zu klären, wie das Verhalten des Menschen für Kant anhand des Spielbegriffs zu definieren ist, den Kant in seiner

Anthropologievorlesung (1791/92) als das „Spiel des Lebens“[30] bezeichnet; denn indem Heidegger in der Einleitungs-Vorlesung Kants Spielbegriff kritisiert, hebt er den Unterschied zwischen seinem Spielbegriff und dem kantischen Spielbegriff ausdrücklich hervor. Wenn wir im Rahmen der heideggerschen Exkursion in der Einleitungs-Vorlesung Kants Spielbegriff besprechen, geht es darum, anhand des kantischen Spielbegriffs das Verhalten des Menschen tiefgreifend zu erörtern. Das Verhalten des Menschen können wir in Bezug auf die folgenden zwei Themen erläutern: 1. Einsicht in das Wesen des Menschen 2. Auffassung vom Verhältnis des Menschen zur Welt.[31] Weiterhin versuchen wir, die Fragen zu beantworten, worin für Heidegger das Problem des kantischen Spielbegriffs besteht und wie er dieses Problem löst.

2.1. Kants Spielbegriff als „Spiel des Lebens“ in seiner *Anthropologievorlesung* (1791/92) und der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798)

In der Einleitung seiner *Anthropologievorlesung* aus dem Wintersemester 1791/92 präzisiert Kant die Bestimmung des Spiels des Lebens in der Differenzierung von Schul- und Weltkenntnis:

> Es gab von jeher zwei Arten vom Studieren, wodurch man sich bildete: 1. S c h u l e . Sie macht geschickt. Ihr Hauptaugenmerk ist, andre an Menge der Wissenschaft zu übertreffen. Solch einen Gelehrten nennt man einen Scholastiker. Er kann seine Gelehrsamkeit höchstens als Schulmann mit Nutzen anbringen. Der durch Schule gelehrt wird, ist passiv. 2. W e l t k e n n t n i s . Sie macht gescheut und klug, seine Geschicklichkeit an den Mann zu bringen. Ein Mann von Welt ist **Mitspieler im großen Spiel des Lebens**.[32]

Seine Auffassung des Spiels lässt sich nicht mit Blick auf die Schulkenntnis, sondern in Hinsicht auf die Weltkenntnis erklären. Bei seiner Bestimmung des Spiels geht es deswegen zunächst darum, die Begründung für die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Erkenntnis zu finden: Weltkenntnis und Schulkenntnis.[33] Entsprechend dieser Unterscheidung werden zwei verschiedene Arten von Menschen analysiert: Weltmann und Schulmann, wobei der

[30] I. Kant, *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken, hrsg. v. Arnold Kowalewski, München/Leipzig 1924, 71.

[31] In seinem Vortrag „Das Spiel des Lebens und der Mensch“ betont Bermes im Hinblick auf Kants Anthropologie das aktive Verhältnis des Menschen zur Welt. „Die Anthropologie zeigt, daß der Mensch nicht in der passiven Einstellung als Naturwesen, sondern in der aktiven Einstellung *als Mensch von Welt*, die Fähigkeit besitzt, sich zum Ausdruck zu bringen“ (Christian Bermes, „Das Spiel des Lebens und der Mensch. Kant und die Anthropologie“, in: *Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, hrsg. v. Manfred Kugelstadt, Würzburg 2008, 145).

[32] I. Kant, *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, 71.

[33] Unter dem von ihm untersuchten Aspekt der Unterscheidung von Schul- und Weltkenntnis hat Kant von 1772/73 bis 1795/96 in jedem Wintersemester die Vorlesung über die Anthropologie gehalten und aus diesem Material seine letzte Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) publiziert (vgl. Thomas Sturm, „Warum hat Kant physiologische Erklärungen in seiner Anthropologie zurückgewiesen?“, in: *Evolution in Natur und Kultur*, hrsg. v. V. Gerhardt u. Julian Nida-Rümelin, Berlin 2010, 77).

Letztere als „P e d a n t“[34] verstanden wird. In seiner *Anthropologievorlesung* charakterisiert er die Unterscheidung von Schul- und Weltkenntnis deutlich:

> Man kann die Anthropologie nach zwiefacher Methode bearbeiten: 1. s c h u l m ä ß i g (scholastisch), spekulativ, insoweit sie uns den Menschen kennen lehrt, wie er ist. Dies ist die theoretische […] 2. p o p u l ä r (pragmatisch), insoweit sie uns nützlich ist, um von dem, was man weiß, gute Anwendungen machen zu können.[35]

Die „Anthropologie“ unterteilt er hier grundlegend in zwei Typen von Menschenkenntnis, nämlich schulmäßig (spekulativ) und populär (pragmatisch). Seine Absicht bei dieser Unterscheidung liegt aber nicht darin, Schulkenntnis für negativ und Weltkenntnis für positiv zu halten. Die Schul- und die Weltkenntnis hängen vielmehr miteinander zusammen. Dieser Zusammenhang zwischen der Schul- und der Weltkenntnis gestaltet sich nach Sturm folgendermaßen: „Die Anthropologie als eine praktische oder pragmatische Lehre setzt Schulkenntnis voraus“.[36] Bei seinem eigenen Standpunkt der Unterscheidung von Schul- und Weltkenntnis übersieht Kant nicht die Tatsache, dass seine Anthropologie auf einem gewissen Maß an Schulkenntnis aufgebaut werden soll. Sein Projekt der Anthropologie wirft folglich die Frage auf, „wie sich seine Bestimmung der Anthropologie als ‚Weltkenntnis‘ weiter entwickelt“.[37] Für sein Projekt der Anthropologie ist es wichtig, den Terminus „pragmatisch“, der mit dem Begriff „spekulativ“ kontrastiert wird, in seiner Anthropologie zu verstehen. Der Unterschied zwischen dem Spekulativen und dem Pragmatischen ergibt sich hierbei aus der „Einteilung von ‚innerem‘ und ‚äußerem‘ Sinn und deren jeweiligen Gegenstandsbereichen“,[38] nämlich dem Unterschied zwischen Physischem und Praktischem.[39]

Während die physische Anthropologie die eigentliche „Aufgabe der Psychologie und der Physiologie“[40] ist, stellt Kant in der Vorrede der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) die Aufgabe seiner pragmatisch-praktischen Anthropologie[41] dar: die Erforschung

---

[34] I. Kant, *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, 71.
[35] I. Kant, *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, 72.
[36] T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Paderborn 2009, 295.
[37] T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 296.
[38] T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 296.
[39] Vgl. T. Sturm, „Warum hat Kant physiologische Erklärungen in seiner Anthropologie zurückgewiesen?“, 87.
[40] Christoph Böhr, *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart 2003, 186.
[41] Die Aufgabe der kantischen Anthropologie hat eine Sonderstellung in seiner Philosophie. Um die besondere Wichtigkeit der Anthropologie zu betonen, formuliert er in der Einleitung der sogenannten *Jäsche-Logik* von 1800 die vier grundlegenden Fragen der Philosophie: „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) W a s k a n n i c h w i s s e n? 2) W a s s o l l i c h t u n? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?“ (I. Kant, *Logik*, in: *Schriften zur Metaphysik und Logik* (= *Werke in sechs Bänden*, Bd. 3), hrsg. v. Wilhelm Weischedel, 5., erneut überprüfter u. ergänzter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1958, Darmstadt 1983, A 25, 447-448). Diese vier Fragen werden mit der Aufgabe der Metaphysik, der Moral, der Religion und der Anthropologie beantwortet: „Die erste Frage beantwortet die M e t a p h y s i k, die zweite die M o r a l, die dritte die R e l i g i o n, und die vierte die

dessen, „was er [der Mensch], als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll“.[42] Seine Formulierung in der Vorrede der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, dass das Wesen des Menschen ein frei handelndes Wesen sei, kann als Ausgangspunkt für seine Bestimmung des Spiels des Lebens erfasst werden. In seinem Buch *Kant und die Wissenschaften vom Menschen* gliedert Sturm diese Formulierung Kants nach drei Aspekten (Gegenstands-, Methoden- und Zielbestimmung seiner Anthropologie) in die folgenden drei Ausdrücke: (1) Mensch für die Gegenstandsbestimmung, (2) freies Handeln für die Methodenbestimmung und (3) Weltmann oder Weltbürger für die Zielbestimmung.[43] Die dreifache Bestimmung der kantischen Anthropologie (Gegenstands-, Methoden- und Zielbestimmung) wird aufgrund der grundlegenden Unterscheidung zwischen der physiologischen und der pragmatisch-praktischen Anthropologie folgendermaßen interpretiert: (1) Es ist nicht umstritten, dass sich der Begriff „Mensch“ als unmittelbarer Gegenstand der Forschung im Feld der Anthropologie hervorheben lässt. Die eigentümliche Stellung seiner Anthropologie liegt für Kant aber darin, dass er gegen die physiologische Anthropologie das menschliche Handeln „in das Zentrum der Gegenstandsbestimmung seiner Anthropologie“ [44] stellt. (2) Aufgrund der eigentümlichen Stellung des menschlichen Handelns in seiner Anthropologie betont er den Unterschied der Methodenbestimmung zwischen physiologischer und pragmatischer Anthropologie. Sturm erläutert das folgendermaßen:

> Wenn wir menschliche Handlungen auf ihre physiologische Basis zurückführen könnten, dann könnten wir sie nicht zugleich als frei betrachten. Das passt völlig mit der ‚Vorrede‘ der *Anthropologie* zusammen, wo Kant den Unterschied von physiologischer und pragmatischer Anthropologie mittels des Kontrastes zwischen dem Menschen als bloßem Naturwesen einerseits und als frei handelndem Wesen andererseits erläutert.[45]

Dieser Unterschied enthält einen wichtigen Aspekt: Einerseits fällt die menschliche Handlung unter das Naturgesetz; andererseits kann der Mensch die Regeln des Handelns in einem Zweck-Mittel-Verhältnis beurteilen, sich für eigene Handlungsziele entscheiden und dadurch frei handeln. Für Kant ist das Projekt seiner pragmatischen Anthropologie untrennbar mit dem Gedanken des „Freiheitsbegriffs“ verbunden. (3) Sein anthropologischer Standpunkt basiert

---

Anthropologie“ (I. Kant, *Logik*, A 25, 448). Der archimedische Punkt zur Frage und Antwort der Philosophie ist für ihn die Anthropologie. „Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“ (I. Kant, *Logik*, A 25, 448).

[42] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (= *Werke in sechs Bänden*, Bd. 6), hrsg. v. W. Weischedel, 4., erneut überprüfter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1964, Darmstadt 1983, BA IV, 399.

[43] Vgl. T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 469-496; vgl. auch T. Sturm, „Warum hat Kant physiologische Erklärungen in seiner Anthropologie zurückgewiesen?“, 91-94.

[44] T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 472.

[45] T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 478.

auf dem Kontrast zwischen der individuellen und der weltbürgerlichen Perspektive des Menschen. Das Ziel seiner Anthropologie liegt also in der Antwort auf die Frage, „wie wir Menschen uns zu ‚Weltbürgern' bilden können".[46] Die Antwort auf diese Frage können wir im Zusammenhang von drei Aspekten der kantischen Anthropologie (Gegenstands-, Methoden- und Zielbestimmung) finden. Es ist möglich, den Menschen zum Weltbürger zu bilden, indem der Mensch als dasjenige Wesen verstanden wird, „das sich von Bedeutung ist, insofern es sich als Mitspieler, nicht als Zuschauer, im Spiel des Lebens als *Menschen*leben dokumentiert".[47] In der anthropologischen Bestimmung des Wesens des Menschen spielt deshalb sein Spielbegriff eine fundamentale Rolle. Wenn seine Anthropologie darauf abzielt, dass sich das Wesen des Menschen als Weltbürger definiert, der dadurch begründet wird, dass sein Handeln selbst frei ist, liegt ein wichtiger Faktor für die Bestimmung des Wesens des Menschen darin, dass er **das freie Handeln des Menschen als das Spiel selbst** versteht. Anhand dieses Spielverständnisses kann der Mensch als der „Mitspieler im großen Spiel des Lebens" bestimmt werden.

Mit der anthropologischen Sichtweise Kants gilt diese Bestimmung des Wesens des Menschen aber als der erste der zwei oben genannten Kernpunkte seiner Anthropologie (1. Einsicht in das Wesen des Menschen und 2. Auffassung vom Verhältnis des Menschen zur Welt). Im Folgenden versuchen wir deswegen, hinsichtlich des Spiels den zweiten Kernpunkt der kantischen Anthropologie, d. h. das Verhältnis des Menschen zur Welt, zu bestimmen.

In der Vorrede zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* erwähnt Kant zwei Typen des Spiels, nämlich das Verstehen des Spiels und das Mitspielen, indem er entsprechend zwei unterschiedliche Verhältnisse des Menschen zur Welt unterscheidet: „Noch sind die Ausdrücke: die Welt k e n n e n und Welt h a b e n in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander; indem der eine nur das Spiel v e r s t e h t, dem er zugesehen hat, der andere aber m i t g e s p i e l t hat".[48] Diese Unterscheidung des Spiels und des Verhältnisses des Menschen zur Welt lässt sich für ihn aus zwei verschiedenen Perspektiven der pragmatischen Lehren darstellen: Regeln zu kennen und Regeln zu schaffen.[49] 1. Der Mensch kann die Welt und das Spiel kennen. Dieses Handeln wird in Hinsicht darauf erklärt, „nach welchen Regeln Menschen handeln".[50] 2. Der Mensch kann die Welt wesentlich besitzen und im Handeln mitspielen. Dieses Spiel wird dadurch ermöglicht, dass der Mensch „durch rationale

[46] T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 495.
[47] C. Bermes, „Das Spiel des Lebens und der Mensch", 141.
[48] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, BA VII, 400.
[49] Vgl. T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 496-499.
[50] T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 497.

Überlegungen verschiedener Arten neue Regeln oder soziale Verhaltensformen schaffen“[51] kann. Kants „Mitspielen“ bedeutet daher, dass der Mensch als Spieler seine eigene Welt hat, worin er selbst die soziale Verhaltensform (die Regel) schafft.

Kants Spielbegriff „Spiel des Lebens“ können wir kurz mit folgendem Satz zusammenfassen: Um seine Absicht zu verwirklichen, das Wesen des Menschen und das Verhältnis des Menschen zur Welt zu erreichen, verwendet Kant den Spielbegriff in anthropologischer Hinsicht, weil der Mensch als Spieler die Regeln schaffen kann, die den Umgang mit anderen Menschen, d. h. das Verhältnis zur Welt bestimmen.

Jetzt müssen wir erörtern, wie Heidegger in der Einleitungs-Vorlesung von Kants Spielbegriff spricht. Sein Verhältnis zu Kants Spielbegriff können wir aus der Kritik am kantischen Weltbegriff heraus erfassen.

2.2. Heideggers Kritik an dem von Kant gedachten „Spiel des Lebens“

Indem Heidegger in der oben erwähnten Einleitungs-Vorlesung von Kants Terminus „Spiel des Lebens“ spricht, will er den Spielbegriff gegen Kants Spielkonzeption hervorheben. Dazu rückt er das Verhältnis des Menschen zur Welt in den Fokus.

> Daß wir vom ‚Spiel des Lebens‘ sprechen, ist nicht nur eine Redewendung; andererseits müssen wir uns davor hüten, einfach in das bloße Wort etwas hinein zu deuten. Es gilt vielmehr, dessen Sein [sic!] zu klären, dabei die sachlichen Phänomene selbst zu fassen, darauf wir stoßen, und sie gleichsam mit dem zusammenhalten [sic!], was wir mit ‚Welt‘ meinen (*GA* 27, 311).

Der Auffassung Heideggers zufolge besteht der in Kants Terminus „Spiel des Lebens“ behandelte Weltbegriff in der existenziellen (nicht existenzialen) Bestimmung der Welt (vgl. *GA* 27, 302). Der Unterschied zwischen „existenziell“ und „existenzial“ liegt hier darin, dass er den kantischen Weltbegriff in zwei Momente teilt: existenziell und kosmologisch (vgl. *GA* 27, 302, 308). In Bezug auf Kants „Spiel des Lebens“ kritisiert er den kantischen Weltbegriff, denn Heidegger zufolge behandelt Kant seinen Weltbegriff nicht in beiden (existenziellen und kosmologischen) Dimensionen, sondern nur in der existenziellen Dimension.[52]

Warum ist aber Kants Weltbegriff so bedeutsam für seinen Spielbegriff „Spiel des Lebens“? In Heideggers Behauptung, dass Kants Spielbegriff nur auf den existenziellen

[51] T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 497.

[52] „Der existenzielle Weltbegriff Kants ist freilich philosophisch in keiner Weise ausgearbeitet und zum Problem gemacht, aber er weist in die Richtung eines Problems, sofern eben das Ganze dessen, was Kant das Spiel des Lebens nennt, in seiner Seinsverfassung offenbar total anderen Charakter hat als dies Seiende Natur – aber damit nicht genug“ (*GA* 27, 308).

Weltbegriff bezogen wird, versteckt sich noch folgendes wichtiges Merkmal: „Welt bedeutet gerade die Menschen“ (*GA* 27, 299). Dieses Merkmal besteht darin, dass Kants Spielbegriff das Wesen des Menschen als Weltbürger bestimmt und zugleich auch alle welthaften Verhältnisse eines solchen Menschen zum anderen Menschen beinhaltet. In Hinsicht auf das Spiel des Lebens sind daher die Bestimmung des Menschen und die Bestimmung der Welt untrennbar miteinander verbunden. Die kantische anthropologische Bestimmung der Welt, worin das Leben des Menschen auf das Leben des anderen Menschen bezogen wird, versteht Heidegger als die Bestimmung der existenziellen Welt.[53] Die ungeklärte Position Kants ist aber für ihn der entscheidende Punkt, seinen eigenen Spielbegriff in der ursprünglichen Einheit von existenziellem und kosmologischem Weltbegriff zu erklären, oder anders gesagt, das **Spiel im existenzialen Weltbegriff** zu bestimmen.[54]

Um Heideggers existenzialen Weltbegriff zu bestimmen, der als die Einheit von dem kosmologischen und dem existenziellen Weltbegriff Kants verstanden wird, müssen wir aber zunächst die folgende Frage beantworten: Wie stellt Kant die kosmologische Dimension dar? In der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87, Abkürzung: *KrV*)[55] spricht Kant vom Weltbegriff: „Ich nenne alle transzendentale Ideen, so fern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, Weltbegriffe“ (*KrV*, A 407/B 434). Diese Totalität der Erscheinungen fasst Heidegger in der Einleitungs-Vorlesung als den kosmologischen Weltbegriff Kants auf (vgl. *GA* 27, 288). Den kosmologischen Weltbegriff behandelt er dann doppelgesichtig: die Totalität des endlichen Subjekts, d. h. des menschlichen Seienden und die Totalität des nichtmenschlichen Seienden.

> Dabei kommt zugleich zum Vorschein, daß die Welt als Idee dieser Totalität selbst der endlichen Vernunft ihren Ursprung verdankt – ein Doppelgesicht: Totalität der Erscheinungen, des Seienden selbst, und gleichwohl zur Natur des endlichen Subjekts gehörig (*GA* 27, 289).

Das Verhältnis des Menschen zur kosmologischen Welt besteht der Auffassung Heideggers zufolge im „Korrelat der endlichen menschlichen Erkenntnis“ (*GA* 27, 288) zur Welt, während das Verhältnis des Menschen zur existenziellen Welt durch die Erklärung des menschlichen Handelns, das Kant in seiner Anthropologie behandelt, gewonnen wird. Heideggers Auffassung von Kants Weltbegriff können wir in folgender Weise formulieren:

---

[53] „Welt bedeutet jetzt: die Menschen untereinander in ihrem Verhältnis zueinander“ (*GA* 27, 298).

[54] In ihrem Buch *Metaphysica Ludens* spricht deshalb Roesner von der Funktion des existenzialen Weltbegriffs Heideggers: „Heidegger knüpft an diese Zweiheit von kosmologischem und existenziellem Weltbegriff an, um sie im Rahmen seiner Betrachtung des Daseins im existenzialen Weltbegriff zu einer Einheit zusammenzufügen“ (M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 116).

[55] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (= *Werke in sechs Bänden*, Bd. 2), hrsg. v. W. Weischedel, 5., erneut überprüfter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1956, Darmstadt 1983.

Kants Weltbegriff richtet sich, jeweils nach der Thematisierung von Erkenntnis und Handeln, einerseits nur auf die Ganzheit des menschlichen und nichtmenschlichen Seienden im kosmologischen Weltbegriff, andererseits auf den Umgang mit Menschen im existenziellen Weltbegriff. Diese Grundansätze von Kants Weltbegriff macht Heidegger sich zu eigen.[56] In der Einleitungs-Vorlesung versucht er, die Ganzheit der Welt im existenzialen Sinne zu bestimmen. Den existenzialen Weltbegriff definiert er dort so: „Welt: der Titel für das menschliche Dasein, und zwar in Rücksicht darauf, wie es in ihm zugeht, das Spiel des Miteinander der Menschen in ihrem Verhältnis zum Seienden" (*GA* 27, 300).

Heideggers Stellungnahme zu Kants Spielbegriff „Spiel des Lebens" kann man in drei Punkten zusammenfassen: 1. Wenn Kant aufgrund der Unterscheidung von Schul- und Weltkenntnis in seiner Anthropologie versucht, das Wesen des Menschen und sein Verhältnis zur Welt zu erfassen, versteht Heidegger Kants Weltbegriff im existenziellen Sinne. 2. Wenn Kant zwischen dem erkennenden und dem handelnden Verhältnis des Menschen zur Welt unterscheidet und dabei entsprechend den kosmologischen und den existenziellen Weltbegriff betrachtet, bezieht Heidegger Kants Zweiheit des Weltbegriffs in seine Einheit, d. h. in den existenzialen Weltbegriff ein. Bei Heideggers Stellungnahme zum Spielbegriff Kants sollte man jedoch nicht vernachlässigen, dass in seiner Kritik am Spielbegriff Kants nicht direkt der Begriff „Spiel", sondern der Begriff „Welt" im Mittelpunkt steht, obwohl Kants Begriff „Welt" eine wichtige Rolle für das Verständnis vom Spiel des Lebens spielt. 3. Trotzdem müssen wir noch einen Schritt fortsetzen und fragen, warum Heidegger Kants Spielbegriff kritisiert. Der Grund hierfür liegt darin, dass Kant aufgrund der zwei verschiedenen Verhältnisse des Menschen zur Welt und aufgrund der Zweiheit des Weltbegriffs entsprechend zwei Typen des Spiels (1. die Spielregeln zu kennen und einzuhalten und 2. die Spielregeln zu schaffen) unterscheidet, die Heidegger zufolge davon ursprünglich nicht zu trennen sind. Anders gesagt: Gerade weil nur das „Spiel des Lebens", die Spielregeln zu schaffen, im Zentrum des Denkens Kants steht, bleiben die Fragen unbeantwortet, wie die Spielregeln festgelegt werden und warum sie zu erkennen sind. Wenn man aber behaupten wollte, dass es die unmittelbare Zusammengehörigkeit zweier Typen des Spiels (d. h. von der Einhaltung und der Schaffung der Spielregeln) gibt, scheinen diese zwei Typen des Spiels auf den ersten Blick im Widerspruch zueinander zu stehen. Wie kann dieser Widerspruch gelöst werden? Eine Antwort auf diese Frage ist in Heideggers Spielgedanken zu finden.

Im nächsten Kapitel wird erörtert, wie Heidegger in Bezug auf den existenzialen (sowohl

[56] Vgl. M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 47; vgl. auch C. Bermes, *„Welt" als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Hamburg 2004, 33.

existenziellen als auch kosmologischen) Weltbegriff seinen Spielbegriff erläutert, den er in der Einleitungs-Vorlesung als „das Spiel des Daseins“ auffasst. Die Erörterung seines Spielbegriffs ist besonders wichtig, denn ohne diese Erörterung könnten wir im übernächsten Kapitel die Frage nach dem Wesen des Daseins und dem Verhältnis des Daseins zur Welt nicht beantworten. Diese Frage, die in Bezug auf die Bestimmung des Daseins beantwortet werden muss, ist gerade die Umdeutung der in der Erörterung des kantischen Spielbegriffs gestellten Frage nach dem Wesen des Menschen und dem Verhältnis des Menschen zur Welt. Im übernächsten Kapitel werden das Wesen des Daseins und das Verhältnis des Daseins zur Welt im Hinblick auf die Transzendenz des Daseins erläutert.

3. Der Spielbegriff des frühen Heidegger in der *Einleitung in die Philosophie*

Im vorigen Kapitel haben wir Kants Spielbegriff (das „Spiel des Lebens“) im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Mensch und Spiel erläutert. Dabei haben wir uns darauf konzentriert, dass der Zielpunkt des kantischen Spielbegriffs darin liegt, den Spielbegriff anhand der zwei anthropologischen Hinsichten (1. Einsicht in das Wesen des Menschen und 2. Auffassung vom Verhältnis des Menschen zur Welt) zu betrachten. In diesen Hinsichten hat Heidegger bemerkt, dass Kants Spielbegriff, der auf das welthafte Verhältnis eines Menschen zum anderen Menschen bezogen wird, nicht unter dem Aspekt des existenzialen (sowohl existenziellen als auch kosmologischen) Weltbegriffs, sondern nur unter dem Aspekt des existenziellen Weltbegriffs verstanden werden soll. Aufgrund dieser Bemerkung können wir gerade den Ausgangspunkt für das Verständnis des heideggerschen Spielbegriffs finden. Anders gesagt: Nur von dem Aspekt des existenzialen Weltbegriffs ausgehend können wir Heideggers Spielbegriff richtig verstehen. Unsere Betrachtung des kantischen Spielbegriffs bildet daher den Ausgangspunkt für das Verständnis des heideggerschen Spielbegriffs.

In Heideggers Behauptung, dass der Mensch „auf das Spiel des Daseins gesetzt“ (*GA* 27, 323) wird, handelt es sich an dieser Stelle darum, welches Verhältnis zwischen Dasein und Spiel besteht und wie dieses Verhältnis in Bezug auf den existenzialen Weltbegriff verstanden werden kann. Wenn wir das Verhältnis zwischen Dasein, Spiel und Welt ausführlich behandeln können, dann können wir versuchen, im Zusammenhang mit dem Wesen des Daseins und dem Verhältnis des Daseins zur Welt auch den archimedischen Punkt als den Zielpunkt seiner Spielauffassung zu begreifen; denn je deutlicher das Verhältnis zwischen Dasein, Spiel und Welt dargestellt wird, desto eindrücklicher und verständlicher werden das Wesen des Daseins und das Verhältnis des Daseins zur Welt hinsichtlich des heideggerschen

Spielbegriffs. Bei der Erörterung des Verhältnisses zwischen Dasein, Spiel und Welt wird hervorgehoben, wie der Spielbegriff in seiner frühen Philosophie, d. h. im Projekt der sogenannten Fundamentalontologie bestimmt wird, die wesentlich von der Grundverfassung des Daseins abhängig ist. Im vorliegenden Kapitel machen wir deswegen das Verhältnis zwischen Dasein, Spiel und Welt in Bezug auf seine fundamentalontologische Sichtweise deutlich. Dazu möchten wir folgende These aufstellen: **Das Spiel kann im Grunde aus der Grundverfassung der drei Fundamentalfaktoren des Daseins stammen** (d. h. der „Befindlichkeit" des Daseins, des „Verstehens" des Daseins und des „Spielraums" des Daseins); denn sein Spielgedanke in der *Einleitung in die Philosophie* (1928/29) kann eng mit seiner Fundamentalontologie verbunden werden, die in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* durch drei Existenzialien des Daseins (nämlich die „Befindlichkeit" des Daseins, das „Verstehen" des Daseins und die „Rede" des Daseins) konstituiert wird. Diese These wollen wir begründen, indem wir das Verhältnis zwischen dem existenzialen Weltbegriff und dem Spielbegriff erläutern.

In der Einleitungs-Vorlesung bezeichnet Heidegger den Spielbegriff als das „Spiel des Daseins". Dieses Spiel erläutert er dort in Bezug auf folgende vier Gesichtspunkte: 1. das Spiel als das Geschehen, 2. den spezifischen Zustandscharakter des Spiels, 3. das Bilden der Spielregel und 4. das Schaffen des Spielraums (vgl. *GA* 27, 312). Bei unserer Auffassung seines Spielbegriffs „Spiel des Daseins" müssen wir besonders darauf aufmerksam machen, wie seine vier Gesichtspunkte des Spiels auf die Grundverfassung des Daseins überhaupt bezogen werden können. Zunächst untersuchen wir den ersten der vier Gesichtspunkte, d. h. das Geschehen des Spiels.

3.1. Die zugrundeliegende Bestimmung des Spiels als das Geschehen des Daseins

Bei der ersten Erläuterung des Spiels ist anzumerken, dass Heideggers Spielverständnis mit dem Begriff „Geschehen" anfängt. Wir konzentrieren uns darauf, die Antwort auf die Frage zu finden, warum der Spielbegriff so bedeutsam für seine Fundamentalontologie ist.

In der Einleitungs-Vorlesung lautet seine erste Spielauffassung folgendermaßen:

> **Das Spielen** ist demnach 1. **keine mechanische Abfolge von Vorgängen**, sondern **ein freies, d. h. immer regelgebundenes Geschehen** (*GA* 27, 312).

Der Ausdruck „Geschehen" deutet darauf hin, dass sein Spielverständnis folgende Auffassung beinhaltet: „Spiel besagt einmal das Spielen in der Weise, daß wir damit das Vollziehen des Spiels meinen" (*GA* 27, 311). Wenn er das Geschehen des Spiels absichtlich thematisiert, geht

es um die genaue Bestimmung des Vollziehens des Spiels; das Spiel ist nicht die mechanische Abfolge von Vorgängen, sondern das freie und regelgebundene Vollziehen.

Zunächst bedeutet Heideggers Ablehnung eines derartigen mechanischen Geschehens nicht, dass das Geschehen des Spiels zufällig sei. Auf den ersten Blick könnte man aber vermuten, dass das spielerische Geschehen nur der Bewegung „einer bunten Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit, Zufälligkeit" (*GA* 27, 310) entspreche. Man könnte behaupten, dass sich die Spielwelt für die Zufälligkeit, die von der Realität in der realen Welt unabhängig ist, erst durch das Spiel eröffne. Diese Behauptung setzt notwendigerweise die folgenden zwei Punkte voraus: (1) die Trennung zwischen Spielwelt und Realwelt und (2) die Notwendigkeit und die Wichtigkeit der Spielregel. (1) Das Verhältnis von Spielwelt und Realwelt wird nach Heidemann so formuliert, dass die Realwelt „offen sein muß für die Determination des Regelsystems"[57] und die Spielwelt „frei sein muß für die Zusatzdetermination aus der realen Welt".[58] Daher könnte man annehmen, anhand der Differenz zwischen Zufälligkeit und Gesetzlichkeit lassen sich zwei Welten, nämlich die Spielwelt und die Realwelt ableiten. Hinter dieser Vermutung steht wahrscheinlich der Gedanke, dass die Zufälligkeit und die Gesetzlichkeit nicht miteinander vermittelt, sondern streng voneinander getrennt werden könnten. Bei der Unterscheidung zwischen Spielwelt und Realwelt spielt aber die Regel eine besonders wichtige Rolle, denn die „Spielregeln bestimmen Spielraum und Spielzeit".[59] (2) Zunächst unterscheiden sich nach Heidemann die Spielregeln deutlich von den „Gesetze[n] der raumzeitlichen Realität" oder von den „Naturgesetze[n]", weil die Naturgesetze dem Menschen „zumeist nicht bekannt sind" oder er sie „nicht beachtet", während die Spielregeln „beachtet werden müssen und daher auch bekannt sein müssen".[60] Der Grund für die Notwendigkeit, die Spielregeln zu beachten, liegt nach Heidemann darin, dass die Spielregel „den Charakter der Zufälligkeit, der bloßen Konvention"[61] erhält. Den Charakter dieser Spielregel bezeichnet Heidemann als die „*freie oder offene Determination*".[62] Man könnte davon ausgehen, dass sich aus dem Unterschied zwischen der gesetzlichen und der offenen Determination eine Trennung zwischen Spielwelt und Realwelt ergibt. Aus diesem Gedanken folgt, dass es die Lücke überhaupt zwischen Spielwelt und Realwelt gäbe.[63] Aufgrund dieser

[57] I. Heidemann, *Der Begriff des Spieles*, 60-61.
[58] I. Heidemann, *Der Begriff des Spieles*, 61.
[59] I. Heidemann, *Der Begriff des Spieles*, 63.
[60] Vgl. I. Heidemann, *Der Begriff des Spieles*, 55.
[61] I. Heidemann, *Der Begriff des Spieles*, 55.
[62] I. Heidemann, *Der Begriff des Spieles*, 64.
[63] In Bezug auf die offene Determination der Spielregel erläutert Heidemann die Trennung zwischen Spielwelt und Realwelt folgendermaßen: „Eine der obersten Bedingungen aller Spielanleitungen würde unter diesem Aspekt dahin formuliert werden können, daß die [offene] Determination der Spielregeln einen Spielraum nach

Spaltung dazwischen wird aber alles, was in einer Spielwelt geschieht, in der Tat nur als ein bloß Scheinbares abgewertet.

Wenn man folgende Bemerkung Heideggers näher betrachtet, kann aber die Trennung zwischen Spielwelt und Realwelt nicht akzeptiert werden: „Es muß im Wesen des Daseins ein Spielcharakter liegen“ (*GA* 27, 310). Ihm zufolge verläuft alles, was in einer Spielwelt geschieht, grundlegend gemäß der Grundverfassung des Daseins. In seinem Spielgedanken besteht deshalb keine Trennung zwischen Spielwelt und Realwelt.

Hier tritt aber die wichtige Frage an uns heran, wie das Spiel primär auf unsere reale Welt bezogen wird, wenn die Spielwelt für Heidegger nichts anderes als unsere Realwelt ist. Wenn man vermutet, dass das Spielgeschehen zufällig sei, könnte diese Vermutung dadurch bestärkt werden, dass seine Betrachtung des Spiels gerade im Rahmen des existenzialen Weltbegriffs ausgeführt wird, worin der existenzielle und der kosmologische Weltbegriff miteinander verbunden werden. Genauer gesagt: Gerade aufgrund dessen, dass das Spielgeschehen nicht nur unter dem Aspekt des Umgangs von Menschen mit anderen Menschen im existenziellen Weltbegriff, sondern auch in Bezug auf die Ganzheit des menschlichen und nichtmenschlichen Seienden im kosmologischen Weltbegriff betrachtet wird, könnte man auf den ersten Blick behaupten, dass dieses Spielgeschehen bezüglich der Mannigfaltigkeit der Welt als zufällig angenommen wird. Für Heidegger ist aber die Frage selbst sinnlos, wie die Zufälligkeit der Spielwelt mit der Realität in der realen Welt verbunden wird, denn für ihn gilt die Spielwelt als unsere Realwelt, in seinem Augen als die existenziale Welt. Die Sache verhält sich umgekehrt genauso: Gerade weil man bezüglich der Mannigfaltigkeit der Welt das Spielgeschehen für zufällig halten könnte, ist für die Betrachtung des Spiels das richtige Verständnis des Spielgeschehens in Hinsicht auf den existenzialen Weltbegriff besonders wichtig.

Was ist aber hier mit dem existenzialen Weltbegriff überhaupt gemeint? In der Einleitungs-Vorlesung erklärt Heidegger den existenzialen Weltbegriff folgendermaßen:

> Welt ist das Ganze der Seinsverfassung, nicht nur der Natur und des geschichtlichen Miteinander und des eigenen Selbstseins und der Gebrauchsdinge, sondern die spezifische Ganzheit der Seinsmannigfaltigkeit, die im Mitsein mit Anderen, Sein bei ... [sic!] und Selbstsein einheitlich verstanden ist (*GA* 27, 309).

Der existenziale Weltbegriff bedeutet deshalb die Ganzheit (inklusive der Natur und der Geschichte), wozu alles menschliche Seiende, nämlich Dasein und „Mitdasein der Anderen“ (*GA* 27, 322), und alles nichtmenschliche Seiende gehören. Für das Verständnis des

---

innen eröffnen muß, eine ‚Lücke‘ wiederum, die unberechenbar ist und gleichsam durch den freien Zufall oder die Freiheit der Spieler ausgefüllt wird“ (I. Heidemann, *Der Begriff des Spieles*, 64).

Verhältnisses zwischen dem existenzialen Weltbegriff und dem Spielbegriff (als dem Geschehen) spielt gerade „die Ganzheit eines solchen auf das Dasein wesenhaft orientierten Ganzen“ (*GA* 27, 309) eine entscheidende Rolle. Mit anderen Worten: Das Verhältnis zwischen dem existenzialen Weltbegriff und dem Spielbegriff muss anhand der Grundverfassung des Daseins verstanden werden. Heideggers Weltbegriff, besonders den existenzialen Weltbegriff, können wir deswegen als einen sehr wichtigen Faktor für seinen Spielgedanken betrachten.

Außerdem soll hier darauf aufmerksam gemacht werden, ob Heideggers „Spiel“, besonders das Spielen (als das Geschehen des Spiels), „echt oder unecht, ‚in Wirklichkeit‘ oder nur ‚als ob‘“ (*GA* 27, 310) ist. Anders formuliert: Bei der Spielauffassung geht es darum, die Problematik der Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit und der Unwirklichkeit des Spiels zu lösen. Wenn man „von einem bloßen Spiel, das dann den Charakter des Scheins, des Unechten, des ‚als ob‘ hat“ (*GA* 27, 310), – wie zum Beispiel dem „Mienenspiel“ (*GA* 27, 310) – spricht, wird dieses scheinbare Spiel unter dem Aspekt der Unwirklichkeit des Spiels verstanden. Bei der Erläuterung des Spiels interessiert sich Heidegger folglich nicht für die Scheinbarkeit des Spiels, sondern für **die Wirklichkeit des Spiels, die sich auf die faktische Existenz des Daseins selbst bezieht**. Genau aus diesem Grund ist der Spielbegriff so bedeutsam für seine Fundamentalontologie. Die Erläuterung des Geschehens des Spiels ist daher ein Schlüssel zur Erhellung der Daseinsstrukturen im Horizont seiner Fundamentalontologie.

In Heideggers Ablehnung des mechanischen Spiels kommt der entscheidende Faktor für das Spiel zum Vorschein: Das Spiel funktioniert nicht nach der mechanischen, sondern nach der freien Regel. Seine erste Bestimmung des Spiels wird als das Geschehen aufgefasst, das die Regel frei schaffen kann.[64] Die Bestimmung des Spiels wird deshalb als das freie und regelgebundene Geschehen des Spiels betrachtet, das immer schon dem Dasein eigen ist.[65] Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen dem regelgebundenen Spielgeschehen und dem freien Spielgeschehen tritt meines Erachtens aber **das paradoxe Verhältnis zwischen der Einhaltung der Spielregel und der Schaffung der Spielregel** auf. Bei unserer Auffassung seines zweiten und dritten Spielbegriffs geht es folglich darum, dementsprechend die Einhaltung der Spielregel und die Schaffung der Spielregel zu erläutern. Bei unserer Erörterung seines vierten Spielbegriffs können wir anhand der faktischen Existenz des Daseins überhaupt dieses Paradoxon lösen. Als den ersten der vier Gesichtspunkte können wir

[64] Im Unterschied zur mechanischen Spielregel hebt deswegen Roesner „die ihre Freiheit bedingenden und ermöglichenden Regeln“ hervor (M. Roesner, *Metaphysica ludens,* 118).
[65] Vgl. A. Sell, „Spiel in der Philosophie Heideggers“, 30.

folglich das Spielgeschehen selbst, dem das paradoxe Verhältnis dazwischen immanent ist, als die zugrundeliegende Bestimmung des Spiels auffassen.

3.2. Der regelgebundene Zustandscharakter des Spiels als die Befindlichkeit des Daseins

In Bezug auf die zweite Spielauffassung Heideggers versuchen wir, die folgende Frage zu beantworten: **Welches Verhältnis hat das Dasein zur Spielregel?** Im Allgemeinen gilt die Spielregel als „das dem Spiel ‚Vorgegebene' und es Bedingende" [66] oder als die Voraussetzung für das Spielen, weil sie die grundlegenden Verhaltensweisen des Spiels (z. B. den Ablauf des Spiels, die Anzahl der Spieler, den Spielraum und die Spielzeit usw.) definiert. Bei der Erläuterung des Verhältnisses zwischen Dasein und Spielregel geht es also darum, die Antwort auf die Fragen zu suchen, wie das Dasein auf die Spielregel bezogen wird und woraus alle Spielsituationen und alles Spielgeschehen bestehen.

Um diese Frage zu beantworten, führen wir nicht „Verstand" oder „Vernunft", sondern „Gefühle" oder „Emotionen" an, wobei Heidegger die Letzteren eigentlich mit dem Begriff „Stimmung"[67] bezeichnet. Bei der Darstellung der Stimmung machen wir darauf aufmerksam, dass sein Stimmungsbegriff nicht in der psychologischen Hinsicht, sondern im ontisch-existenziellen Sinne erläutert wird, denn das Dasein ist immer in irgendeiner Weise gestimmt.[68] Sein Gedanke über Emotionen beschränkt sich jedoch nicht auf die ontisch-existenzielle Ebene der Stimmung, sondern er richtet sich mehr auf die ontologisch-existenziale Bestimmung der „Befindlichkeit" und der „Geworfenheit". In der Einleitungs-Vorlesung betont er, dass sich „[a]lles Verhalten [des Daseins] zum Seienden" (*GA* 27, 329) immer durch seine faktische Bestimmung – nämlich Stimmung, Befindlichkeit und Geworfenheit – erschließen lässt.[69] Obwohl Heidegger an dieser Stelle die Unterscheidung von Stimmung, Befindlichkeit und Geworfenheit nicht ausführlich erklärt, unterscheidet er in *Sein und Zeit* scharf drei Aspekte: 1. die „Stimmung" oder das „Gestimmtsein" im ontisch-

[66] M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 118.
[67] Den Terminus „Stimmung" stellt Heidegger folgendermaßen dar: „Spielen ist seinem Grundcharakter nach ein In-Stimmung-sein, Gestimmtsein; ja, sogar umgekehrt gilt: zu jeder Stimmung gehört Spiel in einem ganz weiten Sinne. Nicht nur im Spielen liegt Freude, sondern in aller Freude – und nicht nur in ihr –, in jeder Stimmung liegt so etwas wie ein Spiel" (*GA* 27, 312).
[68] Vgl. Giovandomenico Davoli, *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein: das Dasein und das Nichts*, Münster 2013, 90.
[69] In der Einleitungs-Vorlesung stellt er Stimmung (Gestimmtsein), Befindlichkeit und Geworfenheit wie folgt dar: „**Alles Verhalten zum Seienden** erwächst vielmehr immer einem Schon-preisgegeben-sein an dieses im Sinne der **Geworfenheit**; nicht innerhalb und gelegentlich eines Verhaltens zum Seienden ist es an dieses preisgegeben, sondern alles Verhalten als Weise des Daseins geschieht in der Geworfenheit. Alles Verhalten ist wesenhaft **befindliches** [sic!] bzw. zum Seinsverständnis, das jedes Verhalten zum Seienden erhellt und führt, gehört ein **Gestimmtsein**" (*GA* 27, 329).

existenziellen Sinne,[70] 2. die „Befindlichkeit“ im ontologisch-existenzialen Sinne[71] und 3. die „Geworfenheit“ als Grundexistenzial.[72] Für die Untersuchung seiner typischen Termini „Stimmung“, „Befindlichkeit“ und „Geworfenheit“ ist es ganz wichtig, die Frage eindeutig zu beantworten, welche Rolle diese Termini im Projekt der Fundamentalontologie spielen. Für die Beantwortung dieser Frage ist es besonders beachtenswert, dass die terminologische Unterscheidung nicht in verschiedenen Gegenständen, sondern im Dasein selbst auftaucht.[73] Entscheidend ist hier, dass alles Verhalten des Daseins zum Seienden in den Termini „Stimmung“, „Befindlichkeit“ und „Geworfenheit“ erörtert werden kann. Anders formuliert: Die Termini „Stimmung“, „Befindlichkeit“ und „Geworfenheit“ unterscheiden sich hinsichtlich der jeweiligen „Erschlossenheit des Daseins“ (*GA* 27, 139), die nicht nur auf die eigentümliche Seinsweise des Daseins, sondern auch auf die primäre Verhaltensweise zum Seienden verweist. Wenn Heidegger die Befindlichkeit terminologisch für die ontologisch-existenziale Bestimmung der Stimmung wählt, liegt der entscheidende Grund dafür darin, dass die Befindlichkeit die „wesenhafte Last“ (*GA* 27, 330) bezüglich des Daseins zum Vorschein bringen kann.[74] Die ontisch-existenzielle Bestimmung der Stimmung impliziert jedoch nicht diese Last des Daseins. Die hier verwendete Metapher der „Last“ bedeutet deswegen nicht die psychische Belastung, sondern die ontologisch-existenziale Problematik, weil es dem Dasein in seinem Sein um die „Faktizität“ (*GA* 27, 331) geht, dass das Dasein in

[70] In *Sein und Zeit* verwendet Heidegger den Begriff „Stimmung“ oder „Gestimmtsein“ im ontisch-existenziellen Sinn, während er den Terminus „Befindlichkeit“ im ontologisch-existenzialen Sinn auffasst: „Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichste: die Stimmung, das Gestimmtsein. Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen als fundamentales Existenzial zu sehen und in seiner Struktur zu umreißen“ (*GA* 2, 178).

[71] In *Sein und Zeit* kennzeichnet Heidegger den ontologisch-existenzialen Terminus „Befindlichkeit“ in drei Grundlagen der Erschlossenheit des Daseins (Befindlichkeit, Verstehen und Rede): „Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst“ (*GA* 2, 292).

[72] In *Sein und Zeit* erläutert Heidegger drei Grundexistenzialien des Daseins folgendermaßen: „Das Sein des Daseins ist die Sorge. Sie befaßt in sich Faktizität (Geworfenheit), Existenz (Entwurf) und Verfallen“ (*GA* 2, 377); auch „Geworfenheit, Entwurf und besorgendes Sein-bei Seiendem [sic!] als Grundexistenzialien sind die Weisen, in denen das Dasein aufgrund seiner einheitlich-gegliederten Seinsstruktur die Aufgeschlossenheit der ganzheitlichen Erschlossenheit so offenhält, daß es existierend Seiendes begegnen lassen kann“ (Martin Michael Thomé, *Existenz und Verantwortung*, Würzburg 1998, 119).

[73] Den Bezug auf die terminologische Unterscheidung zwischen der Stimmung und der Befindlichkeit beschreibt Ferreira folgendermaßen: „Die terminologische Unterscheidung kann deswegen wegfallen, weil sie – wie immer bei der Unterscheidung zwischen Ontischem und Ontologischem – nicht zwei verschiedene Gegenstände nennt: Im ontologischen Terminus ‚Befindlichkeit‘ wird das formal angezeigt, was in der ‚ontischen Stimmung‘ eigentlich verstanden wird, was diese eigentlich ist“ (Boris Ferreira, *Stimmung bei Heidegger*, Dordrecht/Boston/London 2002, 142).

[74] In der Einleitungs-Vorlesung erläutert Heidegger die wesenhafte Last des Daseins folgendermaßen: „Das **Sichbefinden** ist genommen als solches, dessen das Dasein nicht mächtig, das es nicht bewältigt und das als **wesenhafte Last seiner selbst** bleibt, deren es sich, solange es existiert, nicht entledigen kann, die es nur vergessen kann, um sie damit um so deutlicher zu bestätigen“ (*GA* 27, 330).

die Welt „geworfen“ ist und es sich in der Welt „befindet“.[75] Der Terminus „Last“ enthält einen wichtigen Aspekt, um die Erschlossenheit des Daseins in Bezug auf die Befindlichkeit und die Geworfenheit [76] ans Licht zu bringen. Für Heidegger ist der Terminus „Last“ besonders wichtig, weil er den Begriff „Last“ für **den einzigen Weg** hält, auf dem sich das Verhältnis des Daseins zum Seienden in der Erschlossenheit des Daseins offenbar machen kann.[77]

An dieser Stelle können wir die Antwort auf die oben gestellte Frage finden, wie Heidegger das Dasein auf die Spielregel bezieht. Wenn er betont, dass sich alles Verhalten des Daseins zum menschlichen und nichtmenschlichen Seienden immer durch seine Befindlichkeit und Geworfenheit erschließen lässt, bleibt das Dasein aber von diesem Verhalten zum Seienden nicht ständig getrennt, sondern ist umgekehrt gleichermaßen von ihm abhängig. Im Hörsaal werden zum Beispiel einerseits die weiße Kreide und der nasse Schwamm durch das Dasein (z. B. den Lehrer) entdeckt oder benutzt. Hier geht es darum, dass diese zuhandenen Seienden (d. h. die Kreide und der Schwamm) deutlich vom Verhalten (d. h. vom Entdecken und vom Benutzen) des Daseins abhängig sind. Andererseits ist das Verhalten des Daseins in bestimmter Weise bezeichnet, sodass es im Hörsaal mit Hilfe dieser Seienden für das Verständnis des Mitdaseins (z. B. der Studenten) seine Vorlesung darstellen kann. In diesem Fall geht es aber gerade umgekehrt darum, dass das Verhalten (d. h. das Darstellen) des Daseins und das Verhalten (d. h. das Verstehen) des Mitdaseins merkwürdigerweise von der Dienlichkeit von Kreide und Schwamm abhängen. Das Verhalten des Daseins zum Seienden und das Verhalten des Seienden zum Dasein sollten deshalb meines Erachtens untrennbar miteinander verbunden gedacht werden. Für unsere Auffassung der heideggerschen „Spielregel“ ist es aber entscheidend, dass diese beiden Verhaltensweisen

[75] „In dem Wort *Befindlichkeit* verbirgt sich das Verb *sich befinden*. *Befindlichkeit* verweist sowohl auf das *Fühlen* als auch auf das *Liegen*“ (G. Davoli, *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein*, 91-92).

[76] In der Einleitungs-Vorlesung bezeichnet Heidegger die Geworfenheit besonders als die „Preisgegebenheit des Daseins an das Seiende, auch an es selbst“ (*GA* 27, 326), die nach Greisch als „eine Neubestimmung des Begriffes der Faktizität“ verstanden wird (J. Greisch, „Das große Spiel des Lebens und das Übermächtige“, 61). Wenn Heidegger mit dem Begriff „Preisgegebenheit“ betont, dass das Dasein nicht nur an das Seiende, sondern auch an das Dasein selbst preisgegeben ist, liegt der Grund dafür in Folgendem: „Das Dasein verfügt nicht über seine eigene Transzendenz, seine eigene Seinsverfassung, seine eigene Erschlossenheit“ (Alberto Anelli, *Heidegger und die Theologie*, Würzburg 2008, 113-114).

[77] Davoli erläutert das Verhältnis zwischen der Befindlichkeit (und der Geworfenheit) und der „Last“ des Daseins folgendermaßen: „Genau dieses reine Da-Sein ist die **Last, die die Existenz zu tragen genötigt ist**. Daraus geht hervor, dass die Stimmungen nichts Zufälliges sind im Vergleich zur Rationalität, sondern vielmehr dasjenige, was die Erschlossenheit des Da in ursprünglicher Weise zum Vorschein bringen kann. […] **Als Befindlichkeit ist das Dasein in die Erschlossenheit seines Da geworfen** und fühlt sich, ‚ausdrücklich oder nicht‘, in diese Erschlossenheit geworfen“ (G. Davoli, *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein*, 91-92, meine Hervorhebung durch Fettdruck).

nicht vollkommen zufällig, sondern regelhaft sind.[78] In Hinsicht auf die Abhängigkeit des Seienden von dem Verhalten zum Dasein erscheint das Seiende (die Kreide oder der Schwamm) nach jeweiligem Gebrauch des Daseins einerseits entweder als Ding oder als Zeug nicht zufällig, sondern regelhaft. Andererseits ist die Abhängigkeit des Daseins von dem Verhalten zum Seienden regelhaft. Beispielsweise können wir „die der Kreide angemessene Beschäftigung“ (*GA* 27, 75) klar von der dem Hammer angemessenen Beschäftigung unterscheiden. Dabei liegt die Betonung auf „angemessen“. Was hier mit „angemessen“ gemeint ist, soll nicht unter „einmalig“ oder „zufällig“, sondern unter „regelhaft“ interpretiert werden. Anders gesagt: Was regelhaft erwartbar ist, gilt als „angemessen“. Wichtig ist hier, dass eine solche Beschäftigung wesentlich „auf eine bestimmte Zugänglichkeit, Art, Nähe und Weite der Offenbarkeit des Seienden [z. B. der Kreide oder des Hammers]“ (*GA* 27, 334) beschränkt wird. Zum Beispiel muss bereits das regelhafte Verhalten zum Seienden (nicht zum Hammer, sondern zur Kreide) bedingt sein, damit das Dasein (der Lehrer) im Unterricht diese Kreide angemessen benutzen kann.

Für die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Dasein und Spielregel ist es deswegen zunächst wichtig, dass das Verhalten des Daseins zum Seienden und das Verhalten des Seienden zum Dasein regelhaft sind. Mit anderen Worten: Die Spielregel ist eigentlich nichts anderes als alles Verhalten überhaupt (sowohl das Verhalten des Daseins zum Seienden als auch das Verhalten des Seienden zum Dasein). Noch wichtiger ist aber, dass diese beiden Verhaltensweisen ursprünglich von der Befindlichkeit (oder der Geworfenheit) des Daseins abhängig sind. Wenn zum Beispiel das Dasein und das Mitdasein nicht am Unterricht teilnehmen würden, könnte das Verhalten zwischen Dasein und Kreide (d. h. die Spielregel) als sinnlos bezeichnet werden. Hier können wir feststellen, dass sich die Spielregel, woraus alle Spielsituationen und alles Spielgeschehen stammen, ursprünglich aus der Befindlichkeit des Daseins heraus versteht. Die Einhaltung der Spielregel bedeutet folglich, dass das Dasein wesentlich durch das Verhalten zum Seienden bestimmt ist und dann sein Geschehen überhaupt nur innerhalb dieser Bestimmtheit des Verhaltens abläuft.

Wir gehen einen Schritt weiter: Das Verhältnis zwischen Dasein und Spielregel kann nur unter der Voraussetzung verstanden werden, dass die Existenz selbst für dieses Dasein die größte Spielregel ist, die zwischen Geburt und Tod verläuft. Wenn sich das Dasein in seiner Existenz befindet, derart, „daß ihm faktisch so oder so mitgespielt wird in der Dauer seiner

[78] Das regelhafte Verhältnis des Daseins zum zuhandenen Seienden (d. h. zum Zeug) erläutert Heidegger folgendermaßen: „In der Regel ist es mit den Dingen [im Sinne von Zeug] so und so bestellt. Diese Regelhaftigkeit gibt sich aber weniger als ein Charakter der Dinge selbst, denn als Leitfaden des Verhaltens ihnen gegenüber“ (*GA* 27, 181).

Existenz“ (*GA* 27, 312), prägt seine Befindlichkeit primär diese größte bestimmte Spielregel, die es nicht ändern kann. Diese geworfene Befindlichkeit des Daseins kennzeichnet Heidegger als den spezifischen Zustandscharakter des Spiels. In der Einleitungs-Vorlesung stellt er diesen spezifischen Zustandscharakter des Spiels im Hinblick auf die Befindlichkeit folgendermaßen dar:

> 2. Dabei ist in diesem Geschehen nicht wesentlich das Handeln und Tun, sondern das Entscheidende am Spielen ist gerade **der spezifische Zustandscharakter**, **das eigentümliche Sich-dabei-befinden** (*GA* 27, 312).

Wenn die Fragen gestellt werden, (1) was die Spielregel für das Dasein als solches ist und (2) welcher Zusammenhang zwischen ihnen besteht, können sie deshalb folgendermaßen beantwortet werden: (1) Die Spielregel versteht Heidegger im fundamentalontologischen Sinn als das ontologisch-existenziale Verhalten nicht nur des faktischen Daseins zum Seienden, sondern auch des Seienden zum Dasein; (2) diese Spielregel entspringt grundlegend aus der Befindlichkeit oder der Geworfenheit des Daseins. In Bezug auf die Befindlichkeit oder die Geworfenheit des Daseins wird insbesondere der Zustandscharakter des Spiels betrachtet. Heideggers „Spiel“ besteht daher in der festgesetzten Bedingung der Befindlichkeit und der Geworfenheit des Daseins und durch diese Bedingung wird die bestimmte Spielregel gebildet.

Bezüglich seiner zweiten Erörterung des Spiels gehen wir aber noch einen Schritt weiter: Hinter dem spezifischen Zustandscharakter des Spiels versteckt sich noch ein anderes wichtiges Merkmal des Spiels. Wenn man zum Beispiel nur im Unterricht anwesend wäre, aber nicht am Unterricht teilnehmen würde, hätte die Spielregel, d. h. sein Verhalten zum Seienden (zur Kreide oder zum Schwamm), keinen Sinn. Mit anderen Worten: Wenn sich das Dasein in der Welt befände, aber es diesem Dasein nicht um seine Befindlichkeit selbst ginge, könnte alles Verhalten zum Seienden (d. h. die Spielregel) für es keine Rolle spielen. Ein wichtiger Faktor für die Spielregel liegt folglich darin, dass es sich für das Dasein um die Spielregel handelt. Gerade weil es sich für das Dasein um die Spielregel handelt, geht es dem Dasein darum, wie es anhand der Spielregel frei spielen kann. In Bezug auf die dritte Spielauffassung Heideggers werden wir uns darauf konzentrieren, wie das freie Geschehen des Spiels paradoxerweise seinem bestimmten regelhaften Zustandscharakter zukommt.

3.3. Das Bilden der Spielregel als das Verstehen des Daseins

Heideggers Erläuterung der dritten Spielauffassung zeigt uns das folgende Paradoxon: Das Dasein, dessen Verhalten sich auf die Bestimmung der Spielregel beschränkt, kann auch die

Spielregel überhaupt bilden. In der Einleitungs-Vorlesung formuliert er dieses Paradoxon der dritten Spielauffassung folgendermaßen:

> 3. Weil so **nicht das Verhalten [die Spielregel des Daseins]** das Wesentliche im Spielen ist, deshalb ist auch die Regelung von anderem Charakter, nämlich: **Die Regeln bilden sich erst im Spielen**. Die Bindung ist eine freie in einem ganz besonderen Sinne. Das Spielen spielt sich, und zwar jedesmal erst auf ein Spiel ein, das sich dann ablösen kann als Regelsystem. In diesem **Sicheinspielen auf ...** [sic!] entsteht erst das Spiel, muß aber nicht sich ausformen zu Regelsystem, Vor-schriften (*GA* 27, 312).

Hier betont er bezüglich des Daseins die Unterscheidung zwischen dem Verhalten (d. h. der Spielregel) und dem Sicheinspielen. Diese Unterscheidung können wir auch in unseren Worten wieder formulieren als den Unterschied zwischen der Verhaltensweise des Daseins zum Seienden und der Zugangsweise des Daseins zum Seienden. Diese Unterscheidung entspricht der Differenz zwischen der Einhaltung der Spielregel und der Schaffung der Spielregel. In seiner dritten Spielauffassung geht es hauptsächlich um die Schaffung der Spielregel.

Um das Schaffen der Spielregel besser zu verstehen, erläutern wir kurz die englischen Terminologien des Spiels: *play* und *game*. In *Metaphysica Ludens* stellt Roesner die Unterscheidung von *play* und *game* folgendermaßen dar: *Play* ist die Spielhandlung, die die Regel in ihrer Tätigkeit selbst ergeben und umsetzen kann; *game* ist das kodifizierte, mehr oder minder unveränderliche Regelsystem.[79] Bei Roesners Unterscheidung zwischen *play* und *game* liegt die Wichtigkeit des Bildens der Spielregel für die dritte Spielauffassung Heideggers darin, dass das Geschehen des Daseins nicht dem festen Regelsystem (*game*), sondern der **freien Handlung (*play*)** unterliegen soll. Diese Unterscheidung lässt sich anhand der Grundverfassung des Daseins deutlich darstellen als die Unterscheidung zwischen dem Sich-Befinden des Daseins und dem Sich-Einspielen des Daseins. Nach Roesner lässt sich in Heideggers Formulierung „Sich-Einspielen" bezüglich der Spielregel das folgende Moment ans Licht bringen: das „innere[] Bewegungsgesetz"[80] des Daseins. Wenn man danach fragt, worauf sich Heideggers „Spiel" einspielt, kann man diese Frage nach Roesner folgendermaßen beantworten: „Zutreffenderweise spricht Heidegger daher auch vom ‚*Sich*-einspielen', das gewissermaßen ‚nirgendwohin', sondern im Gegenteil immer tiefer in das eigene Sein des Spielenden hineinführt".[81] Bei der dritten Spielauffassung Heideggers geht es also darum, wie das eigene Sein des Spielenden, d. h. des Daseins, hinsichtlich der freien Handlung erörtert werden kann. Entscheidend für seine dritte Spielauffassung ist daher **das Verhältnis zwischen der freien Handlung und der Schaffung der Spielregel anhand des**

[79] Vgl. M. Roesner, *Metaphysica ludens*, Anm. 2, 118-119.
[80] M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 119.
[81] M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 119.

Seins des Spielenden, d. h. des Daseins. Bevor wir dieses Verhältnis anhand des Daseins erläutern, müssen wir uns aber hier die wichtige Frage stellen, **wie das Dasein die freie Handlung überhaupt ermöglicht**. Wenn wir uns nicht mit dieser Frage beschäftigen würden, könnten wir seine dritte Spielauffassung nicht genau betrachten.

Damit wir in Bezug auf das Dasein die Ermöglichung der freien Handlung auffassen, spielt das Verstehen des Daseins, das auf Aristoteles' Begriff „Phronesis" bezogen wird, eine besonders wichtige Rolle.

In unserer bisherigen Arbeit haben wir bereits aufgezeigt, dass Heidegger in der von Aristoteles gedachten Trennung von Theorie (*θεωρία*) und Praxis (*πρᾶξις*) den Vorrang der Theorie kritisiert und dann Aristoteles' Vorrang der Theorie im Hinblick auf die Verbindung zwischen Theorie und Praxis umdeutet (vgl. Kap. III.1.1.3.2).

Dafür haben wir zuerst die Ähnlichkeit und die Differenz zwischen Theorie und Praxis erläutert. Für Aristoteles erweist sich diese Ähnlichkeit dadurch, dass sie sich nicht auf einen äußeren Zweck beziehen, d. h., dass ihr Verhalten selbst wesentlich ein Zweck ist. Bei Aristoteles liegt diese Differenz darin, von welchem Standpunkt des Wissens aus sie zu verstehen ist. Genauer gesagt: Das theoretische Wissen kann als die Sophia (*σοφία*; Weisheit) bezeichnet werden, aber das praktische Wissen kann als die Phronesis (*φρόνησις*; Klugheit) aufgefasst werden. Der Unterschied zwischen Sophia und Phronesis entsteht dadurch, dass die Sophia als das Wissen vom Prinzip (*ἀρχή*) überhaupt verstanden wird und die Phronesis nur als Wissen von dem, was aus dem Prinzip folgt. Anders gesagt: Für Aristoteles nimmt die Sophia, die sich als das theoretische Wissen nicht ändert, das erste Maß der Wahrheit an. Im Unterschied zur Sophia verfügt die Phronesis bei der konkreten einzelnen Handlung über das praktische Wissen. Für ihn können sich deswegen der Vorrang der Theorie vor der Praxis sowie der Vorrang der Sophia vor der Phronesis durchsetzen.

Dann haben wir erörtert, dass es bei Aristoteles aber noch beide Ausprägungen des Veränderlichen gibt, das seinem Wesen nach so oder anders sein kann: Praxis und Poiesis (*ποίησις*; Herstellung). Die Unterscheidung von Praxis und Poiesis wird folgendermaßen gefasst: Die Poiesis ist das Verhalten, das die Produktion als primäres Ziel verfolgt; die Praxis ist das Verhalten, das sich um seiner selbst willen vollzieht. Für Aristoteles findet sich deshalb **das Verhalten der Veränderlichkeit und der Selbstzwecklichkeit** nicht in der Theorie oder in der Poiesis, sondern in der **Praxis**.

Schließlich haben wir gezeigt, dass Heidegger in der Einleitungs-Vorlesung „die ursprüngliche πρᾶξις [Praxis]" (*GA* 27, 199) auf die „Urhandlung des Daseins" (*GA* 27, 198) bezieht, durch die das Dasein ohne äußere Zwecke auf eine andere Weise handelt, indem er

die Bestimmung des von Aristoteles gedachten Verhaltens der Praxis (der Selbstzwecklichkeit und der Veränderlichkeit) ontologisiert. Im Hinblick auf den Vorrang der Praxis (d. h. der Urhandlung des Daseins) vor der Theorie und vor der Poiesis behauptet Heidegger die Verbindung zwischen Theorie und Praxis, denn in der Praxis selbst sind einerseits die Selbstzwecklichkeit in Bezug auf die Theorie, andererseits die Veränderlichkeit bezüglich der Poiesis grundsätzlich inbegriffen. Anders gesagt: Der Praxis ist nicht nur das Verhalten der Theorie, sondern auch das Verhalten der Poiesis immanent. **Das der Praxis zugehörige Wissen fasst er als die Phronesis auf**. Diese **Phronesis** wird ihm zufolge als eine Grundverfassung der Existenzialien des Daseins, d. h. als **das Verstehen des Daseins** umgedeutet.

Jetzt untersuchen wir in Bezug auf ein fundamentales Existenzial des Daseins seine Auffassung des Verstehens. In der heideggerschen existenzialen Analyse des Daseins unterscheidet sich das Verstehen zunächst klar von der Befindlichkeit. In seinem Buch *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein* betont Davoli, dass Heideggers Begriff „Verstehen" als „die aktive und transitive Dimension" aufgefasst wird, während der Begriff „Befindlichkeit" als „das passive und rezeptive Moment" bestimmt wird.[82] Um Heideggers Begriff „Verstehen" tiefgreifend zu bestimmen, sollte man nicht vernachlässigen, dass der Begriff „Verstehen" immer das „Seinkönnen" (*GA* 27, 340) im ontologisch-existenzialen Sinne impliziert. Nach Davoli stützt sich Heidegger zur Betonung des Seinkönnens vor allem auf „die Bedeutung, die die deutsche Sprache dem Verb *können* zuweist: Fähigkeit, Begabung, Vermögen".[83] Dem Begriff „Seinkönnen" ist die Bestimmung der spezifischen Seinsweise des Daseins, nämlich das „Möglichsein"[84], immanent. Da das Dasein als Möglichsein über Möglichkeiten der Existenz verfügen und diese Möglichkeiten immer wieder neu entwerfen kann, ist Heideggers Terminus „Verstehen" noch an dem Begriff „Entwurf" (*GA* 27, 199) orientiert. Beim Begriff „Entwurf", den er in *Sein und Zeit* als eines der drei Grundexistenzialien des Daseins (Geworfenheit, Entwurf und Verfallen) bezeichnet,[85] wird der Entwurf nicht mit der willkürlichen Tätigkeit des Daseins, sondern mit seiner existenzialen Seinsverfassung hinsichtlich der Erschlossenheit des Seienden verknüpft.[86] Anders formuliert: Als Zweck des Entwurfs (Woraufhin des Entwurfs) zielt das, woraufhin

[82] Vgl. G. Davoli, *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein*, 94.
[83] G. Davoli, *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein*, 94.
[84] G. Davoli, *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein*, 95.
[85] Vgl. Anm. 72, S. 111 in diesem Kapitel.
[86] In *Sein und Zeit* erläutert Heidegger den Begriff „Entwurf" folgendermaßen: „Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens" (*GA* 2, 193).

sich das Dasein entwirft, wesentlich auf die Erschlossenheit des Daseins, die die Offenbarkeit des Seienden ermöglicht.

Mit Hilfe der oben erläuterten Begriffe „Phronesis“ und „Verstehen“ können wir jetzt die Ermöglichung der freien Handlung des Daseins auffassen. Heideggers Interesse an der Phronesis wird ontologisch im Projekt der Fundamentalontologie begründet, die vom Verstehen des Daseins ausgehend erreichbar ist. Beim Verstehen des Daseins geht es aber immer um das Seinsverständnis des Daseins. Bei der Untersuchung des Verhältnisses zwischen der Phronesis und dem Seinsverständnis des Daseins treten zwei Punkte hervor: 1. die Selbstzwecklichkeit des Seinsverständnisses. Das Dasein hat das Seinsverständnis als seinen Zweck in sich selbst; 2. die Veränderlichkeit des Seinsverständnisses. Aufgrund dieser Selbstzwecklichkeit kann das Seinsverständnis des Daseins auf eine andere Weise (zum Beispiel: die Veränderlichkeit zwischen Erschlossenheit und Verschlossenheit[87]) sein. In Bezug auf diese zwei Punkte der Phronesis (Selbstzwecklichkeit und Veränderlichkeit) besteht das Seinsverständnis des Daseins im Prinzip aus seiner freien Handlung; diese wird einerseits nicht für andere Zwecke, sondern für die Offenbarkeit des Seienden, andererseits gemäß dem eigenen Sein des Daseins bewirkt.

Bei dem Verhältnis zwischen der Phronesis und dem Seinsverständnis müssen wir aber ganz besonders darauf aufmerksam machen, warum Heidegger Aristoteles’ Bestimmung der Phronesis umdeutet. Hier handelt es sich um die folgenden zwei Punkte: den Vorrang der Praxis vor der Theorie und vor der Poiesis und die Ontologisierung der Praxis. In seinem Beitrag „Der Status der existenzialen Analytik (§§ 9-13)“ beantwortet Volpi die oben gestellte Frage damit: „Deshalb, weil Heideggers existenziale Analyse – wie es mir scheint – das Dasein und seine Grundstruktur in einem eminent praktischen Sinn versteht und bestimmt, und dieser wird aus einem ontologisch umgedeuteten, aristotelischen Begriff der *praxis* gewonnen“.[88] Nach Volpi beruht Heideggers Umdeutung der Phronesis grundsätzlich auf dem einerseits praktischen, andererseits ontologischen Umgang mit dem Seienden. Diesen Grund der heideggerschen Umdeutung, der von Volpi vorgestellt wird, kann man für wahr halten. Wir müssen trotzdem noch einen Schritt tun und fragen, warum denn Heideggers Umdeutung der Phronesis radikal auf den praktischen und ontologischen Umgang mit dem Seienden bezogen wird.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns zuerst daran erinnern, dass Heideggers

[87] In der Einleitungs-Vorlesung betont Heidegger, dass das Dasein zwei Seinsweisen hat, nämlich die Erschlossenheit und die Verschlossenheit, wobei die Letztere als die Privation der Erschlossenheit verstanden wird (vgl. *GA* 27, 130-135).

[88] F. Volpi, „Der Status der existenzialen Analytik (§§ 9-13)“, 39.

Projekt der Fundamentalontologie, alles Verhalten des Daseins zum menschlichen Seienden (nämlich zu sich selbst und dem Mitdasein) und zum nichtmenschlichen Seienden (nämlich dem Zuhandenen und dem Vorhandenen) zu begründen, mit dem Seinsverständnis des Daseins beginnt und es sich auch in ihm vollendet (vgl. Kap. III.1.2.2). Das Projekt der Fundamentalontologie kann nur insofern realisiert werden, als die jeweilige Faktizität, worin sich das Dasein befindet, primär aus dem Seinsverständnis des Daseins heraus durchsichtig wird. Dieses Seinsverständnis des Daseins ist für ihn keine theoretische Erkenntnis, vielmehr wird das theoretische Wissen erst vom Seinsverständnis des Daseins abgeleitet. Um sein Projekt der Fundamentalontologie zu verwirklichen, verleiht er dem Seinsverständnis des Daseins die ontologische Priorität vor der theoretischen Erkenntnis. Aufgrund dieser ontologischen Priorität kann er auch Aristoteles' Behauptung nicht mehr zustimmen, dass das theoretische Leben das eigentlich gute Leben sei (vgl. Kap. III.1.1.3.1).

Dann müssen wir uns vor allem darauf konzentrieren, dass Heidegger in Bezug auf die zwei Typen des kantischen Spiels, worin die Spielregel festgelegt wird oder womit die neue Spielregel zu schaffen ist, die kantische Zweiheit des Weltbegriffs in seine Einheit, d. h. in den existenzialen Weltbegriff einbezieht (vgl. Kap. III.2.2.2). Wir haben bereits gesehen, dass Kant zwischen dem erkennenden und dem handelnden Verhältnis des Menschen zur Welt unterscheidet und dementsprechend den kosmologischen und den existenziellen Weltbegriff betrachtet. Wenn Heidegger Kants Spielbegriff kritisiert, liegt der Grund hierfür darin, dass Kant aufgrund der genannten Unterscheidung zwischen dem erkennenden und dem handelnden Verhältnis des Menschen zur Welt entsprechend zwei Typen des Spiels unterscheidet, das Heidegger zufolge davon nicht zu trennen ist. Mit anderen Worten: Heidegger wollte die zwei Typen des kantischen Spiels durch das neue Verständnis des Spielbegriffs miteinander vereinen. Im Vergleich mit Kant versucht er, anhand der Umdeutung der Phronesis erst das Verhältnis des Daseins zur Welt ursprünglich auf seine einheitliche Zugangsweise zur existenzialen Welt zu beziehen.

Jetzt kann die Schaffung der Spielregel in Hinsicht auf das Sein des Spielenden, d. h. des Daseins, deutlich dargestellt werden. Wenn das Dasein beispielsweise die Kreide jeweils nach der Relevanz seiner praktischen Fähigkeit verwenden kann, lässt sich das Sein der Kreide als Zuhandensein eröffnen. Wenn man zum Beispiel die Kreide nicht gemäß dem jeweils praktischen Gebrauch, sondern in der sinnlichen Wahrnehmung erfährt, weiße Kreide mit roter Kreide zu vergleichen, wird das Sein dieser Kreide nach Heidegger als Vorhandensein aufgefasst. Das Sein des nichtdaseinsmäßigen (vorhandenen und zuhandenen) Seienden wird auf die Dienlichkeit des zuhandenen Seienden und die Gegenständlichkeit des vorhandenen

Seienden beschränkt. Anders gesagt: Das Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden ist vom Verhaltensspektrum des Daseins (der Verwendbarkeit des Zuhandenen und der Entdeckbarkeit des Vorhandenen) abhängig. Diese Verhaltensweise des Daseins zum Seienden wird als die Spielregel verstanden. Aufgrund des Seinsverständnisses des Daseins ändert sich aber seine Verhaltensweise zum Seienden, d. h. die Spielregel.

Im Gegensatz zur Spielregel des nichtdaseinsmäßigen Seienden hebt sich die Spielregel wesenhaft von der Selbstzwecklichkeit und der Veränderlichkeit des Daseins selbst ab, weil die Seinsweise des Daseins nicht auf das bloße Mittel für den vom Dasein gesetzten Zweck begrenzt ist. Die Schaffung der Spielregel bedeutet folglich, dass das Dasein nur in seinem eigentlichen Verstehen der Spielregel (d. h. des Verhaltens zum Seienden) diese Spielregel selbst ändern und auch neue Spielregeln schaffen kann, weil dieses Verhalten primär vom Dasein her bestimmt wird und dann seine Seinsweise grundlegend außerhalb dieses Verhaltens ablaufen kann. Anders formuliert: Als die Spielregel des Daseins kann die jeweilige Faktizität selbst, worin das Dasein geworfen ist und es sich befindet, primär aus dem Seinsverständnis des Daseins heraus (d. h. aus der Selbstzwecklichkeit und der Veränderlichkeit des Daseins heraus) verständlich gemacht und erneut aufgebaut werden. Einerseits besteht die Spielregel aus der Selbstzwecklichkeit, die als die Erschlossenheit des Daseins aufgefasst wird; andererseits wird diese Selbstzwecklichkeit als die Veränderlichkeit angesehen, die für das jeweilige Dasein erschlossen ist. Daraus ergibt sich folgende Konsequenz: Das Sein des Daseins, besonders das Seinkönnen des Daseins, wird durch die Schaffung der eigentlichen Regel ermöglicht, die dadurch begründet wird, dass der Zweck der Regel vom Seinsverständnis des Daseins abgeleitet wird. Mit anderen Worten: **Wenn es dem Dasein um sein eigenes Seinkönnen geht, wird das Dasein auf dem Spiel des Seinsverständnisses begründet**. Wenn Heidegger von der Regelung des Spiels spricht, bedeutet dies deswegen keinesfalls, dass das Dasein die Spielregel befolgen muss.[89] Wenn man behauptet, dass das Dasein die Spielregel einhalten muss, klingt daher diese Behauptung missverständlich. Vielmehr betont Heidegger, dass sich die Spielregel erst im Spielen bildet (vgl. *GA* 27, 198).

3.4. Das Schaffen des Spielraums, d. h. des Da des Daseins

Im Folgenden untersuchen wir die vierte Spielbestimmung Heideggers durch den Begriff

[89] In der Darstellung der Spielregel betont Heidegger: „[D]as Spiel als Spielen ist eben nicht nur das Befolgen von Spielregeln, ein Verhalten danach“ (*GA* 27, 311).

„Spielraum“. Dabei geht es in Bezug auf das Dasein darum, das Paradoxon zwischen der Einhaltung der Spielregel und der Schaffung der Spielregel zu lösen.

In der Einleitungs-Vorlesung charakterisiert Heidegger die vierte Spielauffassung folgendermaßen:

> 4. Die Spielregel ist keine feste, irgendwoher bezogene Norm, sondern ist wandelbar im Spielen und durch das Spielen. Dieses **schafft** sich selbst jedesmal gleichsam **den Raum**, innerhalb dessen es sich bilden und d. h. zugleich umbilden kann (*GA* 27, 312).

Bei der vierten Spielauffassung Heideggers könnte man auf den ersten Blick vielleicht vermuten, dass sich diese Spielbestimmung – gleich wie im Falle von „Befindlichkeit“ und „Verstehen“ – auf einen existenzialen Charakter des Daseins, d. h. auf den Begriff „Rede“ bezieht, weil Heidegger in *Sein und Zeit* die drei folgenden Modi der Erschlossenheit des Daseins einführt: die Befindlichkeit, das Verstehen und die Rede.[90] Das Verhältnis zwischen Befindlichkeit, Verstehen und Rede ist jedoch nicht gleichursprünglich, obwohl die Erschlossenheit des Daseins durch die Befindlichkeit, das Verstehen und die Rede konstituiert wird. Die Rede ist den übrigen Modi der fundamentalen Existenzialien (d. h. der Befindlichkeit und dem Verstehen) überlegen, weil der Begriff „Rede“ die beiden anderen Modi in ihrem verstehend-befindlichen Zusammenhang erst verständlich macht.[91] Deshalb mag es zunächst erstaunen, dass es sich bei der Erörterung der Spielbestimmung nicht um den Begriff „Rede“, sondern um den Begriff „Spielraum“ handelt. Der Hauptgrund dafür liegt darin, dass sich Heidegger bei der Spielauffassung nicht dafür interessiert, wie der Spielbegriff anhand des Begriffs „Rede“ erläutert wird, sondern dafür, **welche besondere Rolle der Begriff „Rede“ in der Erschlossenheit des Daseins spielt**. Die Frage nach der Rolle des Begriffs „Rede“ kann damit beantwortet werden: mit dem **Offenbarmachen des Daseins**. In seinem Buch *Hermeneutik und Reflexion* beschreibt von Herrmann die Rolle des Begriffs „Rede“ wie folgt: „Als Grundbedeutung von λόγος nennt Heidegger die *Rede*, und als Wesenscharakter der Rede führt er das *Offenbarmachen* von etwas, das *aufweisende Sehenlassen* an“.[92] In Bezug auf das Offenbarmachen der Rede ist für Heidegger nicht „die

---

[90] „*Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich*“ (*GA* 2, 213).

[91] In seinem Buch *Subjekt und Dasein* schreibt deswegen von Herrmann Folgendes: „Dadurch, daß die Rede als das ontologisch-existenziale Wesen der Sprache nicht ein drittes Existenzial in einer vergleichbaren Eigenständigkeit ist außer den existenzialen Weisen der Befindlichkeit und des Verstehens, ist das Existenzial der Rede *höheren Wesens*“ (Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, Frankfurt/Main 2004, 112-113). In *Sein und Zeit* hebt Heidegger hervor, dass die Rede einen höheren Rang als die Befindlichkeit und das Verstehen innehat: „Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die *Rede*“ (*GA* 2, 177).

[92] F.-W. von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt/Main 2004, 130. In *Sein und Zeit* erläutert Heidegger die Bedeutung der Rede folgendermaßen: „λόγος als Rede besagt vielmehr soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede ‚die Rede‘ ist“ (*GA* 2, 43).

mitteilende Dimension der Sprache und der Wörter, also die phonetische Dimension“ das Wesentliche, weil „im ‚Schweigen‘“ weit mehr als „im pausenlosen Sprechen“ „mitgeteilt“ und „entdeckt“ werden kann.[93] Vielmehr ist die maßgebende Rolle des Begriffs „Rede“, der als das Offenbarmachen des Daseins aufgefasst wird, für seine Spielbestimmung untrennbar mit dem **Offenbarmachen des Da des Daseins** verbunden. In der Einleitungs-Vorlesung stellt Heidegger fest, dass das Da des Daseins nicht im Sinne des physikalisch-geometrischen Raums verstanden wird.[94] Vielmehr fasst er das Da als „ein[en] Umkreis von Offenbarkeit“ (*GA* 27, 136) auf, worin sich das Dasein nicht nur zum Seienden, sondern auch zu sich selbst verhält. Infolgedessen erläutert er den Zusammenhang zwischen dem Da des Daseins und dem Offenbarmachen des Seienden und des Daseins selbst folgendermaßen:

> Da-sein ist Seiendes, das wesenhaft sich erschließt; das heißt: es ist Seiendes, das in und mit seinem Sein erst **eine Sphäre von Offenbarkeit aufbricht**, nicht nachträglich und zuweilen, sondern sofern es existiert. Es bildet (doppeldeutig) diese Sphäre von Offenbarkeit: **es qua Da-sein macht sie aus und bildet sie aus**. Mit der Existenz des Menschen geschieht dieser aufbrechende Einbruch in das Seiende, dergestalt, daß **Seiendes** in den Umkreis von Offenbarkeit als offenbares hereinsteht, in **das offenbare Da**, als welches das Dasein nun auch sich selbst finden kann (*GA* 27, 137).

Hinsichtlich des Da des Daseins können wir jetzt die vierte Spielauffassung Heideggers erläutern. Seine vierte Spielauffassung erweist sich als das Schaffen des Spielraums. Dieser Spielraum bezieht sich nicht auf einen gewissen Bereich, „in dem ‚anschließend‘ irgendwann gemäß bestimmter Regeln ein Spiel stattfinden kann“,[95] sondern auf die Sphäre, die durch die Erschlossenheit des Daseins eröffnet wird. Die vierte Spielauffassung ist der Spielraum des Spiels, der auf der Welt des Daseins, mit Heideggers Worten auf dem „Da“ des Daseins, basiert.[96]

In Hinsicht auf den Spielraum des Spiels versuchen wir jetzt, Heideggers Paradoxon zwischen der Einhaltung der Spielregel und der Schaffung der Spielregel zu lösen. Bei der Spielregel (d. h. beim Verhalten des Daseins zum Seienden) handelt es sich zuerst einerseits

[93] Vgl. G. Davoli, *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein*, 113.

[94] „Das ‚Da‘ ist nicht eine Stelle, ein Platz im Unterschied von einem ‚dort‘; Da-sein heißt nicht, hier statt dort sein, auch nicht hier und dort, sondern ist die Möglichkeit, die Ermöglichung von orientiertem Hier- und Dortsein“ (*GA* 27, 136).

[95] M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 119.

[96] Es scheint mir bedeutungsvoll, dass Heidegger diesen Spielraum bezüglich des Spielbegriffs hervorhebt, weil das Schaffen des Spielraums eine entscheidende Rolle beim Übergang vom früheren zum mittleren Heidegger spielt. In seinem Vortrag *Der Ursprung des Kunstwerkes* von 1935/36 charakterisiert der mittlere Heidegger die Welt als „den Spielraum der Offenheit (die Lichtung des Da) […], worin jegliches Seiende in seiner Weise aufgeht“ (*UK*, 68). Wie Roesner richtig gesagt hat, enthält Heideggers Auffassung des Spielraums einen wichtigen Aspekt des fundamentalontologischen Denkens über die Transzendenz, das Seinsverständnis und das In-der-Welt-Sein: „Zwischen dem im Seinsverständnis erschlossenen Sein und der welthaften Transzendenz tut sich also im wahrsten Sinne des Wortes ein Spielraum auf, der es erforderlich macht, das Verhältnis des Seins zum Spiel der Welt als der Transzendenz genauer zu bestimmen“ (M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 116).

nicht darum, dass sie insbesondere bestimmt, ob es wirklich das Seiende überhaupt gibt, sondern darum, dass **sie das Verhalten als solches bestimmt**. Die Einhaltung der Spielregel heißt folglich, dass sich das Dasein auf die bestimmte Verhaltensweise zum Seienden (z. B. auf die Verwendbarkeit des Zuhandenen und die Entdeckbarkeit des Vorhandenen) bezieht. Andererseits liegt es in der Schaffung der Spielregel, dass das Dasein nicht das Seiende selbst herstellt, sondern das Verhalten zum Seienden schafft. Bei der Einhaltung der Spielregel und der Schaffung der Spielregel geht es daher um das Verhalten selbst, das durch den Bezug auf etwas Seiendes bestimmt ist. Die Spielregel besitzt dann für alles Seiende, wozu sich das Dasein verhält, und für „alles Verhalten“ (*GA* 27, 313) zu diesem Seienden ihre Gültigkeit. Deshalb wird die Spielregel grundlegend als alles Verhalten des Daseins zum Seienden verstanden. Für Heidegger ist alles Verhalten des Daseins zum Seienden nichts anderes als der Spielraum des Spiels. Daraus lässt sich folgern, dass die Spielregel und der Spielraum unveränderlich gleich sind, indem die Spielregel den Spielraum eröffnet und der Spielraum die Spielregel zeigt. Aus diesen beiden Voraussetzungen des Spiels entspringt alles Spielgeschehen. Hinter diesen Voraussetzungen des Spiels versteckt sich meines Erachtens ein folgendes wichtige Merkmal seines Spielgedankens: der „Überstieg über das Seiende“ (*GA* 27, 316). Das Spiel des Daseins beschränkt sich nicht auf das Spiel mit Seiendem, sondern es wird als „transzendentales Spiel“ (*GA* 27, 314) aufgefasst. Infolgedessen behauptet Heidegger Folgendes: „Das In-der-Welt-sein hat immer schon zuvor das Seiende überspielt und umspielt“ (*GA* 27, 316). Aus diesem Überstieg über das Seiende können wir eine Lösung des Paradoxons ablesen. In seinem Spielgedanken wird das Spielgeschehen durch die Spielregeln (alle Verhaltensweisen des Daseins zum Seienden) vorgegeben. In dieser Spielregel wird die Befindlichkeit (oder die Geworfenheit) des Daseins unter dem Aspekt der Fundamentalontologie hervorgehoben. Die Einhaltung der Spielregel bedeutet, dass „das sich Verhaltende wesenhaft je schon inmitten des Seienden, von diesem durchwaltet ist“ (*GA* 27, 329). Der Grund dafür liegt nicht darin, dass die Befindlichkeit außerhalb des Daseins liegt, sondern darin, dass sie wesentlich der „Endlichkeit“ (*GA* 27, 332) des Daseins immanent ist. Gerade aufgrund dieser Endlichkeit kann umgekehrt das Dasein die eigene Kraft besitzen, aus sich selbst zu existieren, mit Heideggers Worten: „Dasein ist ohnmächtig demgegenüber, daß es überhaupt existiert und nicht nicht existiert“ (*GA* 27, 333). Hier können wir deshalb feststellen, dass diese Endlichkeit umgekehrt also gerade „die eigentliche Kraft der Existenz des Daseins“ (*GA* 27, 333) ist. Anhand seiner eigentlichen Kraft kann das Dasein die Spielregeln (alle Verhaltensweisen des Daseins zum Seienden) schaffen. Aufgrund der Endlichkeit des Daseins ist das Paradoxon zwischen der

Einhaltung der Spielregel und der Schaffung der Spielregel primär dem Dasein innewohnend. Dieser Widerspruch soll für Heidegger wesensmäßig schließlich nicht als die Störung des Spiels, die gelöst werden soll, sondern als **das ursprüngliche Motiv des Spiels** verstanden werden. Als archimedischer Punkt seines Spielgedankens muss dieses Motiv des Spiels nicht gelöst werden. Im Vergleich mit Kants Spielbegriff können wir das ursprüngliche Motiv des heideggerschen Spielbegriffs klar und deutlich erfassen. Genauer gesagt: Um diesen Widerspruch aufzuheben, den Heidegger als das ursprüngliche Motiv des Spiels auffasst, trennt Kant zwei Typen des Spiels (1. die Spielregeln zu kennen und einzuhalten und 2. die Spielregeln zu schaffen). Der Kernpunkt der Unterscheidung zwischen Heideggers und Kants Spielbegriff liegt folglich darin, ob dieser Widerspruch bejaht oder verneint wird.

Heideggers Spielbegriff (das „Spiel des Daseins“) in der Einleitungs-Vorlesung können wir in vier Punkten zusammenfassen: (1) Das Geschehen des Spiels wird als der zugrundeliegende Faktor für das Geschehen des Daseins aufgefasst. (2) In Bezug auf die Spielregel wird das Geschehen des Daseins innerhalb der ontologisch-existenzialen Struktur der Befindlichkeit des Daseins betrachtet. (3) Hinsichtlich des Bildens der Spielregel, die nicht im Sinne von *game*, sondern im Sinne von *play* verstanden wird, wird das Geschehen des Daseins in der ontologisch-existenzialen Struktur des Verstehens des Daseins erläutert. (4) Das Geschehen des Daseins befasst sich mit dem Spielraum des Spiels, der auf das Da des Daseins hin betrachtet wird.

Wenn wir die Frage stellen, wie das Verhältnis zwischen Dasein, Spiel und Welt beim frühen Heidegger dargestellt wird, wird diese Frage in folgender Weise beantwortet: Das Paradoxon des freien und regelgebundenen Spielgeschehens (d. h. des ersten der vier Gesichtspunkte des Spiels) wird einerseits von der Einhaltung der Spielregel (d. h. vom zweiten Gesichtspunkt des Spiels), andererseits von der Schaffung der Spielregel (d. h. vom dritten Gesichtspunkt des Spiels) abgeleitet. Im Bilden des Spielraums oder der Welt (d. h. im vierten Gesichtspunkt des Spiels) kann dieses Paradoxon dazwischen als das ursprüngliche Motiv des Spiels aufgefasst werden. Diesen vier Gesichtspunkten des Spiels entsprechend ergibt sich der Spielbegriff als das „Spiel des Daseins“ wesentlich durch die folgenden vier Grundverfassungen des Daseins, die einheitlich zusammengefasst werden müssen: durch das Geschehen des Daseins und die drei Fundamentalfaktoren des Daseins, nämlich die Befindlichkeit, das Verstehen und den Spielraum des Daseins.

4. Die Bedeutung und die Problematik des Spielbegriffs beim frühen Heidegger

Im vorigen Kapitel haben wir erläutert, dass der Spielbegriff des frühen Heidegger („das Spiel des Daseins“) im Grunde aus den existenzial-ontologischen Strukturen des Daseins (die Befindlichkeit, das Verstehen und der Spielraum des Daseins) stammt, denn der Spielbegriff des frühen Heidegger wird im existenzial-ontologischen Sinne festgestellt und die den Existenzialien des Daseins entsprechenden Spielbestimmungen (die Wirklichkeit, die Freiheit und der Spielraum des Spiels) hängen mit der Erhellung der Existenzialien des Daseins zusammen. Wenn wir das Verhältnis zwischen Dasein und Spiel untersucht haben, liegt der Hauptgrund dafür aber darin, dass unsere Untersuchung der Daseinsstrukturen Heideggers Spieldenken im Zusammenhang mit dem Wesen des Daseins und dem Verhältnis des Daseins zur Welt klarer und verständlicher macht.

Im vorliegenden Kapitel müssen wir deshalb überprüfen, wie das Wesen des Daseins und das Verhältnis des Daseins zur Welt hinsichtlich des Spieldenkens Heideggers zum Vorschein kommen. Bei der Untersuchung des Spieldenkens des frühen Heidegger liegt der archimedische Punkt meines Erachtens darin, dass Heidegger die Transzendenz des Spiels auf die Transzendenz des Daseins hin thematisiert, weil er, wie aus der Einleitungs-Vorlesung ersichtlich ist, das Spiel als „transzendentales Spiel“ betrachtet. Wenn wir das Wesen des Daseins und das Verhältnis des Daseins zur Welt im Hinblick auf die Transzendenz des Spiels hervorheben, können wir die folgende Bedeutung des Spielbegriffs beim frühen Heidegger gewinnen: Der Gedanke des frühen Heidegger vollzieht sich wesentlich anhand des heideggerschen Begriffs „Transzendenz“ in der Zusammengehörigkeit von Dasein und Spiel. Das Ziel dieser Arbeit liegt folglich darin, **anhand des Begriffs „Transzendenz“ die Zusammengehörigkeit von Dasein und Spiel deutlich herauszustellen**. Um Heideggers Auffassung der Transzendenz des Spiels und des Daseins zu erklären, werden wir zuerst seine Begriffe „In-der-Welt-Sein“ und „Seinsverständnis“ erläutern. Der Grund dafür liegt darin, dass das Verhältnis zwischen der Transzendenz und dem Spiel mit Blick auf zwei Hauptmerkmale des Programms der Fundamentalontologie, d. h. das In-der-Welt-Sein und das Seinsverständnis, erklärt wird, wenn wir den Gedanken des frühen Heidegger aus dem Projekt der Fundamentalontologie erfahren. Unsere Arbeit führt deswegen Heideggers Spielbegriff anhand der Transzendenz, welche unmittelbar auf das In-der-Welt-Sein und das Seinsverständnis bezogen ist, aus.

In diesem Kapitel ist es dann auch wichtig, dass die philosophische Problematik in der Spielauffassung des frühen Heidegger hervorgehoben und erörtert wird, denn die kritische Diskussion über das Spieldenken des frühen Heidegger ist der Schlüssel, damit wir den Unterschied zwischen dem Spielgedanken in seiner frühen und dem in seiner späteren

Denkperiode erkennen.

4.1. Die Bedeutung des Spielbegriffs beim frühen Heidegger

Wir kommen zur Frage: Welche Bedeutung hat Heideggers Spielbegriff innerhalb seines frühen Denkens, besonders seines Werks *Einleitung in die Philosophie*? Wenn er in dieser Einleitungs-Vorlesung seinen Spielbegriff als „transzendentales Spiel" auffasst, ist die Frage nach der Bedeutung dieses Spielbegriffs untrennbar mit der Frage danach verbunden, wie wir anhand der Transzendenz die Zusammengehörigkeit von Dasein und Spiel im Programm der Fundamentalontologie des frühen Heidegger zum Vorschein bringen können. Die Erörterung zur Bedeutung seines Spielbegriffs können wir mit unserer folgenden These einleiten: **Die Zusammengehörigkeit von Dasein und Spiel betrifft den Kern der drei fundamentalontologischen Konzeptionen (In-der-Welt-Sein, Seinsverständnis und Transzendenz des Daseins)**.[97] Für die genaue Erläuterung dieser These ist es wichtig, den Begriff „Transzendenz des Daseins" (*GA* 27, 354) in den drei fundamentalontologischen Konzeptionen zum Vorschein zu bringen, da die beiden anderen Konzeptionen (das In-der-Welt-Sein und das Seinsverständnis des Daseins) hinsichtlich der Transzendenz betrachtet werden. Bei der Untersuchung der Bedeutung des Spielbegriffs beim frühen Heidegger gilt die Transzendenz des Daseins auch als der entscheidende Faktor dafür, dass wir das Wesen des Daseins und das Verhältnis des Daseins zur Welt anhand des Spiels auffassen.

Um Heideggers Begriff „transzendentales Spiel" tief greifend zu bestimmen, müssen wir aber noch die Fragen kritisch stellen, (1) warum er die Transzendenz des Daseins als das Spiel des Daseins bezeichnet; (2) wie wir den Zusammenhang zwischen der Transzendenz des Daseins und dem Spiel des Daseins erkennen. Diese zwei Fragen können wir beantworten, indem wir seine Begriffe „Transzendenz" und „Spiel" aufgrund der folgenden Frage des Spiels erläutern, nämlich der Frage nach der Subjekt-Objekt-Beziehung beim Spiel.[98] Die

[97] „Der in der *Einleitung in die Philosophie* erneut vorgenommene Anlauf zu einer umfassenden Deutung des Phänomens der Transzendenz zeichnet sich aus durch seine deutliche Abhebung der Transzendenz als In-der-Welt-sein vom Seinsverständnis, in dem sich die ontologische Differenz vollzieht" (M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 116).

[98] Gadamer behauptet, dass sich die Bedeutung des Spielsubjekts nicht auf die subjektive Voraussetzung des Spielenden beschränkt. „Das eigentliche Subjekt des Spieles (das machen gerade solche Erfahrungen evident, in denen es nur einen einzelnen Spielenden gibt) ist nicht der Spieler, sondern das Spiel selbst" (Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (= *Gesammelte Werke*, Bd. 1), Tübingen 1990, 112). Auch Fink bezeichnet in seinem Buch *Spiel als Weltsymbol* das Weltspiel ohne die menschliche Subjektivität als „*Spiel ohne Spieler*", das nicht mehr von dem subjektmetaphysischen Denken, sondern nur von der Welterscheinung für den Menschen durchzogen ist (Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960, 230).

Erläuterung der Subjekt-Objekt-Beziehung des Spiels liefert einen wichtigen Hinweis zum Schlüssel, welcher die problematische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt auflösen kann, wenn das Problem des Konflikts der Subjekt-Objekt-Beziehung als die philosophische Frage des frühen Heidegger gilt. Denn, wenn er in der Einleitungs-Vorlesung das Subjekt das Dasein nennt (vgl. *GA* 27, 72), steht das Dasein nicht dem Begriff von Sein und Welt, der zum bloßen Objekt degradiert würde, gegenüber. Genauer gesagt: Das Dasein stellt sich nicht als ein dem bloßen Objekt (Welt oder Sein) gegenüberstehendes Subjekt vor und auch nicht umgekehrt. Im Vergleich zu dem Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt ist sein Spielbegriff vielmehr noch ursprünglicher, denn das wichtige Merkmal des frühen Heidegger liegt in der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung. Anhand des wichtigen Merkmals des Spielbegriffs, d. h. der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung, können wir unsere These erläutern.

Im Folgenden gilt es deswegen, die oben genannte These in Hinsicht auf das Problem der Subjekt-Objekt-Beziehung zu beweisen, um die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung klar und deutlich festzulegen. Dafür müssen wir auf die drei folgenden Faktoren des heideggerschen Spielbegriffs eingehen: 1. das In-der-Welt-Sein, 2. das Seinsverständnis und 3. die Transzendenz des Daseins.

4.1.1. Das In-der-Welt-Sein und das Seinsverständnis des Daseins in Bezug auf das Spiel

Zunächst versuchen wir, anhand des heideggerschen Spielbegriffs das In-der-Welt-Sein zu erforschen. In der Einleitungs-Vorlesung gebraucht Heidegger den Begriff „Spiel“ nicht im Sinne des Produkts des Subjekts, sondern im Sinne der Tätigkeit des Subjekts, d. h. des Daseins. Dort bezeichnet er deshalb das Wort „Spiel“ mit dem Ausdruck „sich einspielen“ (*GA* 27, 312) und „sich abspielen“ (*GA* 27, 312).[99] In Bezug auf seinen eigenen Begriff „In-der-Welt-Sein“ beschreibt er diesen Ausdruck des Spiels wie folgt: „Das In-der-Welt-sein ist dieses ursprüngliche Spielen des Spiels, auf das ein jedes faktische Dasein sich einspielen muß, um sich abspielen zu können, derart, daß ihm faktisch so oder so mitgespielt wird in der Dauer seiner Existenz“ (*GA* 27, 312). Wenn er betont, dass das Dasein in das ursprüngliche Spielen des Spiels, besonders in das Sich-Einspielen oder das Sich-Abspielen, hineinführen muss, ist dies daraus ersichtlich, dass er den Begriff „Spiel“ nicht als ein Produkt

[99] In der Einleitungs-Vorlesung gibt es für den Begriff „Spiel“ ein weiteres Beispiel: „auf ein Spiel gesetzt“ (*GA* 27, 313; vgl. auch *GA* 27, 323, 324, 337).

des Daseins interpretiert. Im Anschluss an Heideggers Begriff „In-der-Welt-Sein“ fragen wir noch danach, was das, worauf sich das Dasein einspielt, überhaupt ist.

Wenn Heidegger in der Einleitungs-Vorlesung seinen Begriff „In-der-Welt-Sein“ folgenderweise definiert: „‚Dasein‘ heißt im Grunde nichts anderes als In-der-Welt-sein“ (*GA* 27, 240), bedeutet dies, „der Weltbezug gehört zum Wesen von Dasein als solchem, zum Existieren als Sein qua Dasein“ (*GA* 27, 240). Wenn er die Existenz des Daseins absichtlich im Blick auf das In-der-Welt-Sein thematisiert, zielt seine Absicht darauf, mittels des In-der-Welt-Seins die Bedingung der Möglichkeit des daseinsmäßigen Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden zu begründen. Im alltäglichen Umgang mit dem Seienden existiert das Dasein mit der ganz bestimmten, festgelegten Perspektive der Tätigkeit. Beispielsweise benutzt das Dasein im Unterricht eine Kreide mit der bestimmten Perspektive, die die Kreide als Werkzeug zum Schreiben annimmt. Nichtsdestoweniger lässt sich die Bedingung der Möglichkeit dafür auffinden, dass der Umgang mit dem zuhandenen Zeug oder mit dem vorhandenen Ding offenbleibt, wie die Kreide dem Dasein begegnet. In ihrem Aufsatz „Spiel in der Philosophie Heideggers“ erläutert Sell deswegen das Verhältnis zwischen dem Dasein und der Möglichkeit des Umgangs folgendermaßen: „Das heißt für die Transzendenz der Welt, dass sie dem Dasein nie ganz zugänglich ist, dass sie jedoch die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass in der Welt oder innerweltlich überhaupt erst etwas begegnen kann“.[100]

Hier müssen wir aber das Verhältnis zwischen der Welt und dem In-der-Welt-Sein ausdrücklich hervorheben. Wenn Heidegger in der Einleitungs-Vorlesung behauptet, dass das, „woraufzu das wesenhaft transzendierende Dasein transzendiert“ (*GA* 27, 307), als die Welt aufgefasst werden muss, versteht er die Welt als das Woraufzu der Transzendenz. Mit anderen Worten: Die Welt ist das, woraufzu der Überstieg sich vollzieht. Im Vergleich dazu ist das In-der-Welt-Sein als das, was den Überstieg vollzieht, zu verstehen. In der Einleitungs-Vorlesung bezeichnet er das In-der-Welt-Sein als die Transzendenz. „Das Woraufzu des Überstiegs ist das, worin das Dasein als solches sich hält. Transzendieren heißt In-der-Welt-sein“ (*GA* 27, 307). Infolgedessen betont er, dass das In-der-Welt-Sein „die Struktur der Transzendenz, des Überstiegs“ (*GA* 27, 240), die als „Überstieg über das Seiende“ (*GA* 27, 316) aufgefasst wird, innehat. Das In-der-Welt-Sein versteht er aus der Sicht des transzendentalen Spiels, worauf nicht der Umgang mit dem Seienden, sondern die Bedingung der Möglichkeit dieses Umgangs beruht. Er charakterisiert das In-der-Welt-Sein hinsichtlich des Spiels folgendermaßen: „Das In-der-Welt-sein hat immer schon zuvor das Seiende

[100] A. Sell, „Spiel in der Philosophie Heideggers“, 31.

überspielt und umspielt; in diesem Spielen bildet es allererst den Raum, sogar im wirklichen Sinne, innerhalb dessen wir Seiendes antreffen“ (*GA* 27, 316). Was Heidegger unter dem Begriff „In-der-Welt-Sein“ versteht, bedeutet also die Transzendenz, die die Möglichkeit des Umgangs des Daseins mit dem begegnenden Seienden erschließt. **Die Transzendenz des Daseins entscheidet sich für das In-der-Welt-Sein des Daseins, d. h. für die Bedingung der Möglichkeit des Umgangs mit dem Seienden**.

Im Folgenden betrachten wir den Zusammenhang zwischen dem Seinsverständnis und dem Spiel bei Heidegger. In der Einleitungs-Vorlesung betont er diesen Zusammenhang folgendermaßen: „Seinsverständnis ist wesenhaft zum Spiel der Transzendenz gehörig, also selbst ein Spiel“ (*GA* 27, 317). Wenn es bei der Erläuterung von Heideggers Begriff „In-der-Welt-Sein“ um die Bedingung der Möglichkeit des Umgangs mit dem Seienden geht, bringt sein Begriff „Seinsverständnis“ den Grund dieser Möglichkeit des Umgangs zum Vorschein. In der Einleitungs-Vorlesung stellt er Folgendes deutlich fest: „Seinsverständnis ist nichts anderes als die Möglichkeit des Vollzugs dieses Unterscheidens von Seiendem und Sein oder kurz gesagt die Möglichkeit der ontologischen Differenz“ (*GA* 27, 223). Er gebraucht dort den Begriff „Seinsverständnis“ in dem transzendentalen Sinne, weil die ontologische Differenz nicht für die „Erkenntnis des Seienden“ (*GA* 27, 202), sondern für das „Verständnis des Seins“ (*GA* 27, 202) entscheidend ist. Das Verständnis des Seins, besonders das Verständnis des Seins von Seiendem, wird aus der Transzendenz heraus erfasst, die „die Bedingung der Möglichkeit des Seienden“ [101] bedeutet. Um Heideggers Spielbegriff bezüglich des Seinsverständnisses aufzufassen, ist es jedoch notwendig, die Bedeutung des Ausdruckes „Spiel“ deutlich zu bestimmen. Laut ihm muss der Ausdruck „Spiel“ aufgrund der ontologischen Differenz mit äußerster Vorsicht betrachtet werden. In der Einleitungs-Vorlesung unterscheidet er den vulgären Ausdruck des Spiels („ein Spiel spielen“ oder „mit dem Sein spielen“) klar von dem ursprünglichen Ausdruck des Spiels („das Sein spielen“) (vgl. *GA* 27, 315). Wenn wir beide Ausdrücke des Spiels, die im vulgären und im ursprünglichen Sinne gebraucht werden, in Heideggers Kontext sorgfältig interpretieren, hebt sich die Unterscheidung beider Ausdrücke folgendermaßen ab: (1) Das Sein ist das Produkt des Spiels in dem vulgären Sinne des Spiels („mit dem Sein spielen“): „Das Sein ist kein ‚Produkt‘, das, einmal im Spiel der Transzendenz ausgeformt, sich von ihm ablösen und weiterreichen ließe“. [102] (2) Das Sein ist „das spezifische Geschehen und seine Bewegtheit“ (*GA* 27, 315), sich auf die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem

[101] G. Davoli, *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein*, 50.
[102] M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 120.

einzulassen, in dem ursprünglichen Sinne des Spiels („das Sein spielen“). Beim ursprünglichen Spiel handelt es sich darum, „daß sich das Sein nur jeweils im konkreten Vollzug der Transzendenz erschließt und seine Entborgenheit an keiner festen Entität jenseits dieses spielerischen Geschehens festmacht“.[103] Das Seinsverständnis des Daseins versteht sich also von der transzendentalen Perspektive des Spiels (vom Produkt des Spiels zum Geschehen des Spiels selbst) her.

4.1.2. Die Transzendenz des Daseins als das Spiel

Im Folgenden versuchen wir, den Zusammenhang zwischen der Transzendenz und dem Spiel zu betrachten. In der Einleitungs-Vorlesung beschreibt Heidegger seine Hypothese des Spiels folgendermaßen: „Wir gebrauchen ‚Spiel‘ in einem ursprünglichen und zugleich weiten Sinne. Wir fassen die Transzendenz als Spiel“ (*GA* 27, 315). Um Heideggers Hypothese der Transzendenz als Spiel aufzufassen, sollten wir zuerst auf die Erörterung des Begriffs „Transzendenz“ eingehen. Er begreift die Transzendenz als „das Grundphänomen des Daseins“ (*GA* 27, 316).[104] Wenn er betont, dass das Spiel selbst mit der Transzendenz, die als das Grundphänomen des Daseins bestimmt ist, in Zusammenhang steht, zielt seine Absicht darauf, dass sich der Spielcharakter immer aus dem Wesen des Daseins heraus versteht, dem es in seinem Sein um das Verhältnis zur Welt geht (vgl. *GA* 27, 310). Bei Heideggers Auffassung des Spielbegriffs geht es folglich darum, wie er seinen Spielbegriff überhaupt auf das Wesen des Daseins und sein Verhältnis zur Welt hin betrachtet.

Bevor wir Heideggers Spielgedanken im Zusammenhang mit der Transzendenz betrachten, erläutern wir aber jetzt Kants Spielbegriff hinsichtlich der transzendentalen Erkenntnis in der *KrV*, denn Heideggers Spielbegriff wird desto klarer und verständlicher, je deutlicher die Unterscheidung zwischen dem kantischen und dem heideggerschen Begriff „Spiel“ erkannt wird. Die Erläuterung des kantischen Spielbegriffs führt uns zur Antwort auf die oben gestellten Fragen (warum der Spielbegriff bedeutsam für die Transzendenz des Daseins ist und wie wir den Zusammenhang zwischen der Transzendenz und dem Spiel erkennen).

In der *KrV* benutzt Kant den Begriff „Spiel“ in zwei grundlegend verschiedenen Bedeutungen: (1) die Tätigkeit des Erkenntnisvermögens und (2) das Produkt dieser Tätigkeit.

---

[103] M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 120.

[104] „Transzendenz als Grundverfassung des Daseins teilt mit diesem dessen Sein, bestimmt es mit und wird seinerseits dadurch mitbestimmt“ (*GA* 27, 331).

(1) In der *KrV* bezeichnet Kant das Wort „Spiel“ mit dem Ausdruck „ins Spiel setzen“.[105] In seinem Buch *Einbildungskraft und Spiel* charakterisiert Trebels diesen kantischen Ausdruck des Spiels („ins Spiel setzen“) als die „Tätigkeit des Erkenntnisvermögens“.[106] In der *KrV* wird Kants Spielbegriff, womit die Tätigkeit des Erkenntnisvermögens gemeint ist, jedoch nur im negativen Sinne gebraucht, weil Kant das Spiel des Erkenntnisvermögens als „willkürliche Erdichtung“ (*KrV*, A 822/B 850) begreift. Wenn Kant die Tätigkeit des Spiels als die willkürliche Erdichtung auffasst, sieht er den Grund dafür darin, dass das „Spiel der Einbildung“ ohne Bezug auf die Wahrheit ist, obwohl es „nicht als falsch oder unwahr herausgestellt“[107] wird: „Denn, wenn ich in Ansehung dessen auch nichts als Meinung habe, so ist alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeste Beziehung auf Wahrheit“ (*KrV*, A 822/B 850). In der *KrV* unterscheidet Kant also das Spiel des Erkenntnisvermögens deutlich von der transzendentalen Erkenntnis, die für das eigentliche Thema seiner Untersuchung in der *KrV* gehalten wird. In seinem Buch *Einbildungskraft und Spiel* zeigt Trebels deswegen diesen Unterschied folgendermaßen: „Da das Spiel der Erkenntnisvermögen keine Erkenntnis hervorbringt, stellt es sich für Kant als Erdichtung dar, welche durch Schein und Illusion gekennzeichnet ist“.[108]

(2) In der *KrV* beschreibt Kant das Spiel auch als „ein bloßes Spiel“, denn das Spiel kann keine „objektive Gültigkeit“, die durch den Bezug auf die empirische Erfahrung realisiert wird, besitzen.[109] Nach Trebels soll Kants Ausdruck „ein bloßes Spiel“ nicht als die Tätigkeit des Spiels, sondern als das Produkt der Tätigkeit verstanden werden.[110] Kants Auffassung des Produkts der Tätigkeit basiert darauf, dass das Spiel hier der objektiven Gültigkeit oder Realität entgegengesetzt ist.[111] Der Unterschied zwischen dem bloßen Spielprodukt und der

[105] „Wenn man ein Erkenntnisvermögen ins Spiel setzt, so tun sich, nach den mancherlei Anlässen, verschiedene Begriffe hervor, die dieses Vermögen kennbar machen und sich in einem mehr oder weniger ausführlichen Aufsatz sammeln lassen, nachdem die Beobachtung derselben längere Zeit, oder mit größerer *Scharfsinnigkeit* angestellt worden“ (*KrV*, A 66/B 91). Nach Trebels gibt es dafür noch weitere Beispiele: „sein Spiel treiben“ (vgl. *KrV*, B 276) und „im Spiel sein“ (vgl. *KrV*, A 825/B 853) (vgl. Andreas Heinrich Trebels, *Einbildungskraft und Spiel. Untersuchungen zur Kantischen Ästhetik*, Bonn 1967, 135).

[106] A. H. Trebels, *Einbildungskraft und Spiel*, 135.

[107] A. H. Trebels, *Einbildungskraft und Spiel*, 139.

[108] A. H. Trebels, *Einbildungskraft und Spiel*, 225.

[109] In der *KrV* beschreibt Kant das Spiel auch als „bloßes Spiel“ wie folgt: „Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch a priori möglich sein mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d. i. auf Data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieses haben sie gar keine objektive Gültigkeit, sondern sind ein bloßes Spiel, es sei der Einbildungskraft, oder des Verstandes, respective mit ihren Vorstellungen“ (*KrV*, A 239/B 298).

[110] „Spiel ist hier nicht als Tätigkeit, sondern als Produkt einer Tätigkeit zu verstehen“ (A. H. Trebels, *Einbildungskraft und Spiel*, 136). Auch nach J. Neuenfeld verwendet Kant den Ausdruck „bloßes Spiel“ in der *KrV* nur pejorativ (Jörg Neuenfeld, *Alles ist Spiel. Zur Geschichte der Auseinandersetzung mit einer Utopie der Moderne*, Würzburg 2005, 31).

[111] Vgl. A. H. Trebels, *Einbildungskraft und Spiel*, 136.

objektiven Gültigkeit gilt also als das Kriterium für die Unterscheidung zwischen Spiel und Erkenntnis in der *KrV*.

Wenn wir Kants Begriff „Spiel“ in der *KrV* durch zwei Aspekte (die Tätigkeit des Erkenntnisvermögens und das Produkt dieser Tätigkeit) erörtern, können wir folgendes Fazit daraus ziehen: Kants Begriff „Spiel“ unterscheidet sich deutlich von der transzendentalen Erkenntnis, die der Schwerpunkt seiner Forschung in der *KrV* ist. In ihrem Buch *Der Begriff des Spieles* stellt deswegen Heidemann mit Recht Folgendes fest: „Spiel und Erkenntnis sind geschieden. Das ist im wesentlichen die Position der ‚Kritik der reinen Vernunft‘“.[112] Wenn das Spiel und die transzendentale Erkenntnis bei Kant gegenübergestellt werden, überprüfen wir Heideggers Hypothese, dass das Spiel als die Transzendenz aufgefasst werden soll. Bevor wir Heideggers Hypothese erproben, müssen wir aber seinen Transzendenzbegriff in der Einleitungs-Vorlesung mit Kants Transzendenzbegriff in der *KrV* vergleichen, denn Heideggers Hypothese, dass das Spiel nichts anderes als die Transzendenz ist, kann durch den ausführlichen Vergleich mit Kants Transzendenzbegriff deutlich gewonnen werden.

Um das Verhältnis zwischen Heideggers Transzendenzbegriff und Kants Transzendenzbegriff zu betrachten, erläutern wir im Folgenden Heideggers Stellungnahme zu Kants Transzendenzbegriff. In der Einleitungs-Vorlesung betont Heidegger die Unterscheidung zwischen seinem Begriff „Transzendenz“ und dem am häufigsten vertretenen traditionellen Standpunkt, der maßgeblich mit der „Transzendentalphilosophie“ Kants verbunden ist (vgl. *GA* 27, 207-209). Heidegger stellt den traditionellen Begriff der Transzendenz in zwei kritischen Bemerkungen dar, weil die folgenden Bestimmungen nach Heideggers Auffassung noch ungeklärt zu bleiben scheinen: (1) die Voraussetzung des Subjekts, (2) das Verhältnis von Subjekt und Objekt.

(1) In der Bestimmung des Subjekts, das im Sinne der ersten Substanz verstanden wird,[113] handelt es sich darum, dass der Begriff „Subjekt“ nicht erörtert, sondern ungeklärt vorausgesetzt wird. In der Einleitungs-Vorlesung lautet Heideggers Auffassung des traditionellen Subjektbegriffs so: „Er [der traditionelle Begriff der Transzendenz] ist nicht ursprünglich, sondern beruht auf ungeklärten Vorbestimmungen, ‚Subjekt‘“ (*GA* 27, 208). Nach Heidegger muss der hier erwähnte Begriff „Subjekt“ nicht für selbstverständlich, sondern für fragwürdig gehalten werden. Im Allgemeinen wird das Wort „Subjekt“, das aus dem lateinischen „subiectum“ stammt und auf die griechische Bedeutung von

[112] I. Heidemann, *Der Begriff des Spieles*, 209.
[113] Vgl. M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 84.

„ὑποκείμενον“ zurückgeht, als das „Zugrundeliegende[]“ verstanden.[114] Wenn Heidegger den überlieferten Subjektbegriff kritisiert, der der Subjekt-Objekt-Beziehung zugrunde liegt und immer schon vorgegeben ist, liegt ein wichtiger Faktor dafür darin, dass der Begriff „Transzendenz“ nur insofern zu erörtern ist, als der Subjektbegriff bestimmt ist. Bei unserer Erläuterung des Subjektbegriffs geht es folglich darum, wie Heidegger selbst den Subjektbegriff interpretiert. In der Einleitungs-Vorlesung bezeichnet er das Subjekt terminologisch mit „Dasein“: „Das Dasein ist aber nichts anderes, als was wir bisher ‚Subjekt‘ nannten, Subjekt, das zu Objekten in der besagten Beziehung steht“ (*GA* 27, 72). Wenn er das Subjekt als das Dasein begreift, erklärt sich sein Subjektbegriff aus dem Zusammenhang zwischen Subjekt und Objekt. Es ist deshalb notwendig, Heideggers Auffassung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt innerhalb seines frühen Denkens zu prüfen. Die Überlegung zur heideggerschen Interpretation des Subjekt-Objekt-Bezugs bringt uns auch zur Erkenntnis, wie diese Interpretation mit der traditionellen Subjekt-Objekt-Auffassung verglichen werden kann.

(2) Hinsichtlich der Fragestellung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt erläutert Heidegger den traditionellen Transzendenzbegriff wie folgt: „[A]ußerdem bleibt er [der traditionelle Begriff der Transzendenz] noch in der Enge und Beschränkung auf das Erkennen, und dieses wieder wird als theoretisches und dieses noch einmal als Erforschen gefaßt“ (*GA* 27, 208). Ihm zufolge scheint der traditionelle Transzendenzbegriff also nur auf der einschränkenden Bestimmung der Transzendenz, die **die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis** erklären kann, zu beruhen.[115]

Aus Heideggers Kritik am überlieferten Transzendenzbegriff entsteht jedoch die Frage, wie der traditionelle Begriff „transzendental“, besonders die „transzendentale Erkenntnis“ zwischen Subjekt und Objekt bei Kant, dargestellt wird. Bei der transzendentalen Erkenntnis Kants geht es bekanntlich darum, **wie die Erkenntnis des Gegenstandes möglich sein soll**.[116] In der *KrV* beantwortet Kant die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis mit

[114] Vgl. Brigitte Kible, Artikel „Subjekt“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 10, St – T, Basel 1998, 373-375, ebenso in der Einleitungs-Vorlesung definiert auch Heidegger die Bedeutung des Wortes „Subjekt“ als „das Zugrundeliegende“ (*GA* 27, 144).

[115] In der Einleitungs-Vorlesung behauptet Heidegger sogar Folgendes: „Kant hat zwar zum erstenmal, wenngleich nur in einem recht engen Gesichtskreis und nicht ursprünglich genug, das Transzendentale gesehen. Aber gerade weil er die Transzendenz nicht zentral eigens bestimmte und zum Problem machte, kann sein Begriff des Transzendentalen nicht genügen“ (*GA* 27, 209).

[116] Vgl. *KrV*, A 11/B 25. Auch Alexander Schnell erläutert in seinem Buch *Hinaus* Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis folgendermaßen: „Die Erkenntnis soll sein. Die Letztbegründung soll geliefert werden, Kant betont: die transzendentale Erkenntnis beschäftigt sich mit unserer Erkenntnisart, sofern diese (a priori) möglich sein ‚*soll*‘“ (A. Schnell, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg 2011, 102).

den apriorischen Elementen des Subjekts, indem „er die Erkenntnis dadurch definiert, dass sie je apriorische Elemente beinhaltet, welche (im Rahmen einer transzendentalen Ästhetik und einer transzendentalen Analytik) die Formen a priori der Sinnlichkeit und des Verstandes ausmachen“.[117] Was eine Erkenntnis des Gegenstandes für Kant a priori möglich macht, lässt sich also in zwei Hinsichten darstellen: „[d]ie Formen a priori der Sinnlichkeit (Zeit und Raum) und des Verstandes (die Kategorien)“[118] entsprechend in der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Analytik. Bei der transzendentalen Erkenntnis Kants muss deswegen der apriorische Charakter der Erkenntnis hervorgehoben werden. Dennoch darf nicht verkannt werden, dass es für Kant besonders wichtig ist, den Unterschied zwischen der transzendentalen und der apriorischen Erkenntnis aufzufassen: „Transzendentale Erkenntnis dient demnach im Unterschied zu apriorischer Erkenntnis nicht zur Erweiterung der Erkenntnisse, sondern nur zu deren Berichtigung“. [119] Im Vergleich zum apriorischen Charakter der Erkenntnis, der – wie zum Beispiel die Mathematik – die reine, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnis ist und zugleich auf das Feld der Erfahrung angewandt wird, ist die Zentralfrage der *KrV*, wie die Erkenntnis des Gegenstandes möglich sein soll, deshalb mit dem transzendentalen Charakter der Erkenntnis, der die apriorische Erkenntnis möglich macht, verbunden.[120] So stellt Knoepffler Folgendes fest: „Die Erkenntnis, die die **Prinzipien**, die Bedingungen der Möglichkeit des apriorischen Erkennens im **Subjekt** als eine der Gegenstandserkenntnis **vorgängige Weise des Subjekts zu erkennen reflektiert**, nennt Kant transzendentale Erkenntnis“ (Hervorhebung von Knoepffler).[121] Hier können wir das entscheidende Element zu Kants Erläuterung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt gewinnen. Wenn die apriorischen Formen der Sinnlichkeit die reinen Anschauungen (Zeit und Raum) und die apriorischen Formen des Verstandes die Kategorien sind,[122] geht es bei der transzendentalen Erkenntnis Kants darum, „daß das Subjekt auf die in ihm liegende **vorgängige** Erkenntnisart [die Sinnlichkeit und der Verstand] hin **überstiegen** wird“ (Hervorhebung von Knoepffler). [123] Mit anderen Worten: Die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis entsteht bei Kant aus den im Subjekt liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis.[124] Wenn Kant auf die transzendentale Erkenntnis besonders

[117] A. Schnell, *Hinaus*, 101.
[118] A. Schnell, *Hinaus*, 21.
[119] Nikolaus Knoepffler, *Der Begriff „transzendental“ bei Immanuel Kant*, München 1996, 35; vgl. auch *KrV*, A 12/B 26.
[120] Vgl. N. Knoepffler, *Der Begriff „transzendental“ bei Immanuel Kant*, 34-35.
[121] N. Knoepffler, *Der Begriff „transzendental“ bei Immanuel Kant*, 35-36.
[122] Vgl. N. Knoepffler, *Der Begriff „transzendental“ bei Immanuel Kant*, 35.
[123] N. Knoepffler, *Der Begriff „transzendental“ bei Immanuel Kant*, 38.
[124] Vgl. N. Knoepffler, *Der Begriff „transzendental“ bei Immanuel Kant*, 38.

aufmerksam macht, richtet sich seine Absicht also darauf, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis nicht im Objekt, sondern **im Subjekt** zu finden sind.

Infolgedessen behauptet Heidegger: „Bei Kant geschieht das in gewissem Sinne beiläufig und ohne Klarheit über die Voraussetzungen und Erfordernisse einer zureichenden Aufhellung des Wesens der Transzendenz“ (*GA* 27, 207). Aufgrund dieser Äußerung kann seine Erläuterung des traditionellen (besonders kantischen) Transzendenzbegriffs wie folgt dargestellt werden: Der traditionelle Transzendenzbegriff scheint nach Heidegger ungeklärt zu bleiben. Hier müssen wir aber fragen, ob seine Kant-Interpretation berechtigt ist. Unsere Antwort lautet: Nein, denn in dieser Interpretation wird meines Erachtens das grundlegende Missverständnis der von Kant gedachten „Transzendenz“ vorausgesetzt.

Was meint aber Kant mit dem Begriff „Transzendenz“, der in der *KrV* auftritt? (1) In der *KrV* verwendet Kant den Begriff „transzendental“ gegenüber der Tradition erneut. In Bezug auf den Begriff „transzendental“ betont er dort die Differenz zwischen seiner eigenen Deutung und der mittelalterlich-scholastischen Bedeutung, worin die „*transzendentale[n] Prädikate der Dinge*“ (z. B. „*unum, verum, bonum* [eines, wahr, gut]“) als „*Eigenschaften der Dinge an sich selbst*“ gedacht werden (vgl. *KrV*, B 113-114). Nach Kant gelten die transzendentalen Prädikate der Dinge in der mittelalterlichen Scholastik als die über die „*Kategorien*“ (*KrV*, B 114) hinausgehenden Bestimmungen der Dinge. Dagegen sieht er die Transzendentalien (unum, verum, bonum) als „*logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntnis der Dinge überhaupt*“ (*KrV*, B 114) an.

(2) Darüber hinaus unterscheidet er in der *KrV* den Begriff „transzendental“ deutlich von dem Begriff „transzendent“, der in Bezug auf den Begriff „immanent“ verstanden wird:

> Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transzendente Grundsätze nennen. […] Daher sind transzendental und transzendent nicht einerlei. Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen bloß von empirischem und nicht von transzendentalem, d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche sein. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar sie zu überschreiten gebietet, heißt transzendent (*KrV*, A 295-296/B 352-353).

Hier versteht er einerseits den Begriff „transzendental“ im positiven Sinne, andererseits den Begriff „transzendent“ im negativen Sinne, da der erstere über die Erfahrungsgrenzen hinausreicht, während der letztere diese Erfahrungsgrenzen „wegnimmt“ und „gebietet, sie zu überschreiten“.

(3) Was ist der Begriff „transzendental“ für Kant? In der *KrV* definiert er diesen Begriff folgendermaßen: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese* a priori

möglich sein soll, überhaupt beschäftigt" (*KrV*, A 11/B 25). Bei der Verwendung des Begriffs „transzendental" handelt es sich für ihn nicht um den Gegensand, sondern um die unsere Erkenntnis dieses Gegenstandes a priori ermöglichende Bedingung, die im Subjekt liegt. Außerdem versteht er den Begriff „transzendental" als „die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen [die Vorstellungen a priori von Raum und Zeit] gar nicht empirischen Ursprungs sein, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne" (*KrV*, A 56/B 81). Im Hinblick auf den Begriff „transzendental" hebt er deshalb die „transzendentale Kritik" hervor, die „nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat" (*KrV*, A 12/B 26). Für Kant geht es folglich um die Analyse der menschlichen Vernunft, die „als die Bedingung[] der Möglichkeit unserer Erkenntnis" genannt wird,[125] und ihre Kritik. Der Titel seines Werkes *Kritik der reinen Vernunft* drückt folglich die „Selbstreflexion aus: ‚Kritik *der reinen Vernunft*' ist ein genetivus subjectivus und objectivus, denn die reine Vernunft kritisiert sich selbst".[126]

In der folgenden heideggerschen Bemerkung: „Transzendenz heißt hier: Hinaussteigen aus dem Subjekt und hinüber zu einem Objekt" (*GA* 27, 208), liegt das Missverständnis der von Kant anvisierten „Transzendenz". Denn der Begriff „transzendental" meint für Kant kein Übersteigen des Subjekts auf das Objekt, sondern die Beschäftigung mit der Bedingung der Möglichkeit unserer Erkenntnis, die im Subjekt liegt. Warum interpretiert aber Heidegger Kants Begriff „transzendental" radikal? Der Grund liegt darin, dass er „den Menschen nicht auf seine Vernunftbegabung hin betrachtet, sondern im Blick auf sein In-der-Welt-sein, seine ‚Existenz'". [127] Da Heidegger den Menschen nicht als das vernunftbegabte Lebewesen, sondern als das Dasein versteht, dem es um seine Existenz geht, findet sich das Missverständnis der von Kant gedachten „Transzendenz" in seiner Kant-Interpretation.

Hier können wir das Ergebnis bei der Erörterung der kantischen Begriffe „Spiel" und „Transzendenz" in der *KrV* kurz zusammenfassen: Bei Kant unterscheidet sich der Begriff „Spiel" deutlich von dem Begriff „Transzendenz", denn Kant hat den Schwerpunkt seiner Forschung in der *KrV* nicht auf das Spiel (die willkürliche Erdichtung und das Produkt dieser Erdichtung), sondern auf die Transzendenz (besonders die transzendentale Erkenntnis des Subjekts) gelegt. Zudem kritisiert Heidegger Kants Transzendenzbegriff, denn dieser Begriff, der von dem Subjektbegriff abgeleitet wird, scheint unbestimmt zu bleiben. Im Vergleich zu

[125] H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg/München 1980, 452.
[126] W. Metz, *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 181.
[127] W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 71.

Kants Stellungnahme zum „Spiel“ und zur „Transzendenz“ geht Heideggers Spielauffassung von dem Standpunkt aus, dass die Frage nach dem Spiel im Grunde mit der Frage nach der Transzendenz identisch ist.

Im Folgenden betrachten wir deshalb Heideggers Gleichsetzung der Transzendenz mit dem Spiel. Dafür versuchen wir, zuerst Heideggers Perspektive der Transzendenz zu klären und dann Heideggers „Spiel“ darzulegen. Am Ende werden wir die Bedeutung des Spielbegriffs beim frühen Heidegger gewinnen, indem wir unsere Fragen beantworten: (1) warum er die Transzendenz als das Spiel bezeichnet und (2) wie wir den Zusammenhang zwischen der Transzendenz und dem Spiel beim frühen Heidegger erkennen.

In der Einleitungs-Vorlesung erklärt Heidegger seinen eigenen Standpunkt zur Transzendenz folgendermaßen: „Wir bezeichnen dieses vorgängige Übersteigen von Seiendem mit dem Fremdwort transcendere und nennen den Überstieg die *Transzendenz*“ (*GA* 27, 206-207). Im Vergleich zu Kants Begriff „Transzendenz“ ist der entscheidende Punkt für Heideggers Begriff „Transzendenz“, dass Letzteres in der Einleitungs-Vorlesung nicht im erkenntnistheoretischen Sinne, sondern im ontologischen Sinne von „Grundwesen des Daseins selbst“ (*GA* 27, 207) betrachtet wird.[128] Der ontologische Sinn der Transzendenz zeigt aufgrund der „Möglichkeit der ontologischen Differenz“ das Verhältnis des Daseins zur Welt und zum Sein; das Verhältnis des Daseins zur Welt haben wir in Bezug auf Heideggers Begriff „In-der-Welt-Sein“, der **die Struktur der Transzendenz, d. h. die Bedingung der Möglichkeit des Umgangs mit dem Seienden**, in sich trägt, erörtert; das Verhältnis des Daseins zum Sein haben wir bezüglich des heideggerschen Begriffs „Seinsverständnis“ betrachtet, der **die Transzendenz als die Bedingung der Möglichkeit des Seienden** innehat.

Wenn Heidegger behauptet, dass sich der traditionelle Transzendenzbegriff, besonders Kants Begriff „transzendental“ zwischen Subjekt und Objekt, nur auf die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis beschränke, geht es jetzt darum, zu prüfen, wie Heidegger selbst den Transzendenzbegriff im Subjekt-Objekt-Denken aufweist. Im Hinblick auf den Subjektbegriff richtet sich Heideggers Aufmerksamkeit nicht „auf das transzendentale Vermögen des Subjekts“, das sich auf ein Objekt bezieht, sondern „auf die Transzendenz hinsichtlich des **Seinscharakters des Subjekts“, d. h. des Daseins**.[129] In der Einleitungs-Vorlesung beantwortet Heidegger gemäß seinem Sprachgebrauch die Frage, wie das Dasein

[128] „Transzendentale Erkenntnis ist ontologische Erkenntnis. […] Warum aber ist ontologisch gleich transzendental? Weil Ontologie mit Transzendenz zusammengeht“ (*GA* 27, 208).
[129] Vgl. Po-shan Leung, *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv*, Waldkirch 2007, 21, meine Hervorhebung durch Fettdruck.

hinsichtlich der Transzendenz verstanden werden soll, folgendermaßen:

> Für uns heißt Transzendenz nicht hinaus zu einem Objekt; das Subjekt ist schon draußen, und **es ist nur draußen bei Seiendem, sofern es selbst erschlossen ist**. Das Seiende, das es selbst ist, und anderes Seiendes ist im voraus schon überstiegen. Transzendent im rechten Sinne des Transzendierenden ist das Dasein (*GA* 27, 208).

Hier nimmt Heidegger seinen eigenen Standpunkt zum Subjektbegriff ein. Bei Heideggers Auffassung des Subjektbegriffs geht es nicht um die Bewegung des Subjekts von innen nach außen, sondern um das „‚Immer-schon-draußen-sein' des Daseins".[130] In Bezug auf die Transzendenz liegt die Wichtigkeit des Draußen-Seins des Daseins für Heidegger nicht in der erkenntnistheoretischen, sondern in der ontologischen Transzendenz des Daseins, das „je schon ekstatisch draußen ist",[131] wenn die Erschlossenheit des Daseins einerseits als die Bedingung der Möglichkeit des Umgangs mit dem Seienden in Bezug auf das „In-der-Welt-Sein" und andererseits als die Bedingung der Möglichkeit des Seienden in Bezug auf das „Seinsverständnis" vorausgesetzt werden soll.

Um Heideggers Subjekt-Objekt-Denken bezüglich der Transzendenz zu erhellen, muss dann Heideggers Objektbegriff beleuchtet werden. Während die „geschichtliche Prägung des Seienden" „in der Neuzeit die Gegenständlichkeit des Seienden als Gegenstand für das vorstellende Subjekt" ist,[132] wird bei näherer Betrachtung des heideggerschen Objektbegriffs aber deutlich, dass Heidegger auf die Unterscheidung zwischen dem Gegenstand und dem Seienden ausdrücklich aufmerksam gemacht hat. In der Einleitungs-Vorlesung charakterisiert er hinsichtlich der Transzendenz den Objektbegriff folgendermaßen: „Das Übersteigende ist das Dasein; was überstiegen wird, ist das Seiende im Ganzen; woraufzu der Überstieg erfolgt, ist die Welt. Das ‚Woraufzu' ist aber kein Seiendes" (*GA* 27, 240). Hier lässt seine Auffassung des Objektbegriffs deutlich hervortreten, dass der Objektbegriff nicht das Seiende, sondern die Welt oder das Sein des Seienden ist.

In Heideggers Interpretation des Subjekt-Objekt-Bezugs hat die nicht isolierte, sondern ekstatisch-erschlossene Seinsart des Daseins den fundierenden Vorrang vor dem Subjekt oder dem Objekt, während die traditionelle Subjekt-Objekt-Auffassung dem Subjekt den erkenntnistheoretischen Vorrang vor der Seinsart des Daseins gibt.

---

[130] M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 90. Auch Leung beschreibt in ihrem Buch *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv* eine entscheidende Bedeutung des Draußen-Seins des Daseins auf folgende Weise: „Die Idee eines Subjekts, das in seiner Sphäre intentionale Erlebnisse hat und noch nicht ‚draußen' ist, ist für Heidegger eine Verkehrung des Menschen. Das Subjekt kann nicht ohne eine Welt, sondern immer nur darin gemeinsam mit Objekten existieren" (Po-shan Leung, *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv*, Anm. 14, 22).
[131] G. Davoli, *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein*, 219.
[132] Vgl. Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*, hrsg. v. Bernd Heimbüchel, Würzburg 1996, 121.

Im Unterschied zwischen der heideggerschen und der traditionellen Subjekt-Objekt-Auffassung können wir hinsichtlich des Begriffs „Transzendenz“ einen klaren Blick für die Spielauffassung des frühen Heidegger gewinnen. In Bezug auf den Begriff „Spiel“ lautet Heideggers Argument bezüglich der Subjekt-Objekt-Beziehung folgendermaßen:

> Ein Spiel ist nicht ein Sichabspielen in einem Subjekt, sondern umgekehrt. In diesem Spiel der Transzendenz ist schon jedes Seiende, dazu wir uns verhalten, umspielt, und alles Verhalten auf dieses Spiel eingespielt (*GA* 27, 313).

Bei dieser heideggerschen Spielauffassung geht es nicht um das Subjekt, das „nachträglich von außen abgespielt wird“,[133] sondern um das Dasein, das „das Spiel seiner Transzendenz im Verhältnis zu Seiendem mitzuspielen“ [134] hat. Heideggers Erläuterung des Spielsubjekts vertritt nach Roesner den Standpunkt, dass ein mögliches Missverständnis abgewehrt werden muss, „das Spiel sei ein Produkt oder eine willkürliche Laune des Subjektes bzw. des Daseins“.[135] Wenn es hinsichtlich des Spielverständnisses ein solches Missverständnis gibt, müssen wir weiter danach fragen, aus welchem Standpunkt dieses Missverständnis entstanden ist. Diese Frage ist untrennbar mit dem Problem der Vorgegebenheit des Spielsubjekts verbunden. Wenn das Spiel als „ein sekundärer Prozess, der beim Spielenden seinen Ausgangspunkt hat“,[136] verstanden wird, verfehlt man aus Heideggers Sicht grundsätzlich das Spiel. Für Heidegger ist das Verständnis des Spiels, das aus dem vom Subjekt vorgegebenen Prozess entsteht, nicht akzeptabel. Vielmehr zielt Heideggers Spielverständnis darauf ab, das Spielsubjekt, d. h. das Dasein, unter dem „Phänomen des Spiels“ (*GA* 27, 316), das durch die Transzendenz im Grunde bestimmt wird (vgl. *GA* 27, 316), aufzufassen. In der Einleitungs-Vorlesung wird deswegen seine Spielauffassung folgendermaßen ausgedrückt: „Wir spielen nicht, weil es Spiele gibt, sondern umgekehrt: Es gibt Spiele, weil wir spielen“ (*GA* 27, 312). Mit diesem Ausdruck Heideggers kann betont werden, dass das Spielsubjekt und die Spieltätigkeit zwar nicht identisch sind. Wenn aber Heideggers Spielverständnis kein Produkt des Subjekts in dem vulgären Sinne des Spiels („mit dem Sein spielen“), sondern Spieltätigkeit in dem ursprünglichen Sinne des Spiels („das Sein spielen“) bedeutet, sind das Spielsubjekt und die Spieltätigkeit dennoch einheitlich.

Hier können wir zusammenfassend die Beantwortung unserer oben erwähnten Fragen in folgender Hinsicht darstellen: (1) Heidegger bezeichnet die Transzendenz als das Spiel, denn sowohl die Transzendenz als auch das Spiel beinhaltet den Aspekt, die Subjekt-Objekt-

[133] M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 120.
[134] M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 120.
[135] M. Roesner, *Metaphysica ludens*, 119.
[136] Renata Plaice, *Spielformen der Literatur. Der moderne und der postmoderne Begriff des Spiels in den Werken von Thomas Bernhard, Heiner Müller und Botho Strauß*, Würzburg 2010, 199.

Spaltung zu überwinden. (2) Wir können den Zusammenhang zwischen der Transzendenz und dem Spiel beim frühen Heidegger erkennen, wenn wir die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung, die aus der Transzendenz und dem Spiel hervorgeht, im Hinblick auf das Wesen des Daseins und das Verhältnis des Daseins zur Welt auffassen. Aus dieser Antwort lässt sich folgern, **dass die Transzendenz und das Spiel für Heidegger einheitlich sind**. Heideggers Stellungnahme zum Spiel und zur Transzendenz können wir auch in Hinsicht auf das Wesen des Daseins und das Verhältnis des Daseins zur Welt auffassen: (1) Das Wesen des Daseins wird immer aus dem Spielcharakter heraus, der als die Transzendenz erfasst wird, verstanden. (2) Das Verhältnis des Daseins zur Welt wird in der Hinsicht des In-der-Welt-Seins und des Seinsverständnisses, worin die Transzendenz als das Spiel immanent liegt, erwiesen. Die Transzendenz bedeutet nicht das Verhältnis zwischen Spielsubjekt (Dasein) und Spielobjekt (Welt oder Sein), sondern die Transzendenz beruht auf der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung. Wenn wir das einheitliche Verhältnis zwischen dem Spiel und der Transzendenz beim frühen Heidegger tiefer gehend erforschen, erkennen wir also, dass die Bedeutung des Spiels, d. h. die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung, in der Transzendenz entsteht.

4.2. Die Problematik des Spielbegriffs beim frühen Heidegger

Das Problem des Spielbegriffs beim frühen Heidegger lässt sich anhand der Konzeption des Ausdrucks „[a]ufs Spiel gesetzt sein“ (*GA* 27, 337) erkennen, besonders wenn Heidegger den wichtigen Aspekt des Spiels in der Einleitungs-Vorlesung unter dem Ausdruck „aufs Spiel gesetzt sein“ versteht. In ihrem Aufsatz „Spiel in der Philosophie Heideggers“ charakterisiert Sell Heideggers „Spiel“ folgendermaßen: „Das Spiel in Heideggers Philosophie ist nicht mehr oder weniger als das Spiel, das sich spielt und in der letzten Konsequenz unsere gesamte Existenz aufs Spiel setzt“.[137] Bei der Auffassung der Problematik des Spielbegriffs beim frühen Heidegger wollten wir nicht behaupten, dass wir diese Interpretation von Heideggers Spielauffassung, die von Sell vorgestellt wird, für falsch halten. Vielmehr ist ein entscheidender Faktor für die Problematik des Spielbegriffs beim frühen Heidegger, **wie überhaupt die Maßgabe dafür, unsere Existenz aufs Spiel zu setzen, auftreten kann**. Unsere Erläuterung des Problems des Spielbegriffs beginnt damit, die Antworten auf folgende zwei Fragen zu suchen und zu finden: (1) Was bedeutet diese Terminologie aufs Spiel gesetzt sein? (2) Wie kann das Dasein aufs Spiel gesetzt sein? Diese zweite Frage spielt eine entscheidende Rolle in unserem Bestreben, das Problem des Spielbegriffs beim frühen

[137] A. Sell, „Spiel in der Philosophie Heideggers“, 36.

Heidegger zu beleuchten.

(1) Wenn wir Heideggers Spielbegriff erläutern, müssen wir darauf ausdrücklich aufmerksam machen, dass sich das transzendentale Spiel nicht irgendwohin, sondern immer in zwei Dimensionen bewegt: nämlich zwischen der Erschlossenheit und der „Verschlossenheit" (*GA* 27, 135), die als „Privation" (*GA* 27, 135) der Erschlossenheit verstanden wird. Dementsprechend lassen sich diese zwei Modi des Daseins unter folgendem Aspekt in den Blick nehmen: unter dem Aspekt der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit des Daseins. [138] Wir sollten nicht vergessen, dass Heideggers Projekt der Fundamentalontologie wesentlich im Dualismus der Erschlossenheit und der Verschlossenheit besteht. Die Erschlossenheit und die Verschlossenheit sollen als zwei Seinsweisen des Daseins, sich auf seine Existenz zu beziehen, aufgefasst werden; dieses Begriffspaar ist nicht im ethischen und religiösen Sinne, sondern im ontologischen Sinne zu verstehen. Die Existenz des Daseins ist also untrennbar mit der Möglichkeit der Erschlossenheit und der Verschlossenheit verbunden, weil sich das Dasein zwischen der Verschlossenheit und der Erschlossenheit bewegt.

Wenn Heidegger seinen Spielbegriff („Spiel des Daseins") mit dem Terminus „aufs Spiel gesetzt sein" verknüpft, so handelt es sich wesentlich um den Prozess des Wechsels von der Verschlossenheit in die Erschlossenheit des Daseins. Mit anderen Worten: Heideggers Projekt der Fundamentalontologie benötigt den Prozess des Daseinswechsels, sich von der Verschlossenheit in die Erschlossenheit zu bewegen, um den eigentlichen Bezug des Daseins zum Sein, woraus das Wesen des Daseins und das Verhältnis des Daseins zur Welt (Sein) stammen, zu enthüllen. Diesen Prozess des Wechsels versteht Heidegger als das Spiel selbst im Sinne der Transzendenz.

(2) Bei Heideggers Erklärung des Spiels wird aber vernachlässigt, wie sich das Dasein nach der Erschlossenheit, die aus dem transzendentalen Spiel besteht, richten kann. Hier kann man wieder an unsere Erläuterung des heideggerschen Begriffs der „wesenhaften Last" des Daseins in der Einleitungs-Vorlesung erinnern (vgl. Kap. III.3.2. „Die Wirklichkeit des Spiels als die Befindlichkeit des Daseins"), denn wir haben die Bedeutung der wesenhaften Last des Daseins als den einzigen Weg, die Erschlossenheit des Daseins tragen zu lassen, erläutert. In unserer Erläuterung der „Last" des Daseins müssen wir unsere Aufmerksamkeit jedoch darauf richten, wie die „Last" in der Existenz des Daseins aufkommen kann. Wenn Heidegger behauptet, dass das Dasein selber über die Bewegtheit zwischen der Verschlossenheit und der Erschlossenheit entscheiden kann, weil es dem Dasein in der Existenz um seine ontologische

[138] Vgl. Po-shan Leung, *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv*, 37.

Last geht, die Erschlossenheit des Daseins tragen zu lassen, bleibt meines Erachtens noch die Frage unbeantwortet, wie das Dasein es als seine ontologische Last verstehen kann, die Erschlossenheit des Daseins tragen zu lassen. Im Spielgedanken des frühen Heidegger gibt es meines Erachtens deswegen keinen archimedischen Punkt, der den Wechsel von der Verschlossenheit in die Erschlossenheit des Daseins durchführen kann, d. h., der das Dasein aufs Spiel setzen kann. Dass keine Maßgabe dafür auftreten kann, unsere Existenz aufs Spiel zu setzen, wird als wichtiges Problem des Spielbegriffs beim frühen Heidegger aufgefasst. Heideggers Projekt der Fundamentalontologie kann nicht als erfolgreich abgeschlossen gelten, wenn das Problem des Spielbegriffs beim frühen Heidegger noch unlösbar ist.

Dem frühen Heidegger jedenfalls ist sehr klar, dass er es dringend benötigt, sein Denken anhand eines anderen Spielbegriffs zu begründen. Dies bedeutet, dass wir das Spiel des späten Heidegger ausführlich erörtern werden. Bevor wir das Spiel des späten Heidegger erläutern, müssen wir jedoch den Wendepunkt im Denken des mittleren Heidegger untersuchen, denn ohne diesen Wendepunkt gäbe es seinen späten Spielbegriff nicht.

Als wichtigen Faktor für das Wesen des Menschen und das Verhältnis des Menschen zur Welt bringt Heidegger die Transzendenz des Daseins in den Blick. Dieser Punkt ist entscheidend, um Heideggers „Spiel“ zu verstehen. Somit kommen wir zur folgenden These: Der Spielbegriff beim frühen Heidegger betrifft die Existenzweise des Daseins, welches sich aus der genaueren Bestimmung der Transzendenz des Daseins ergibt; anders gesagt: **Sein Spielbegriff lässt sich als die Transzendenz des Daseins definieren**.

IV. Der Wendepunkt des mittleren Heidegger vom Streit zum Spiel

In diesem Teil unserer Untersuchung erläutern wir den Wendepunkt im Denken des mittleren Heidegger, der unter dem Namen „Kehre“[1] bekannt ist, bevor wir den Spielbegriff des späten Heidegger untersuchen, denn in Heideggers Erläuterung des Spiels liegt meines Erachtens ein sprunghafter Übergang von seinem frühen zum späten Spielbegriff. Wenn er beispielsweise in seiner frühen Schrift *Einleitung in die Philosophie* (1928/29) vom „Spiel des Daseins“ (*GA* 27, 313) spricht, fasst er den Spielbegriff als das Spiel des Seienden auf. Wenn er aber in seiner späten Schrift *Identität und Differenz* (1957) betont, dass „das Wesen des Seins das Spiel selber ist“ (*GA* 11, 72), bestimmt er den Spielbegriff als das Spiel des Seins. Ohne die Gründe für diesen sprunghaften Übergang vom Spiel des Seienden zum Spiel des Seins zu können, könnten wir den Spielbegriff des späten Heidegger, d. h. das Spiel des Seins, nicht genau untersuchen. Anders gesagt: Aus der Erläuterung des heideggerschen Wendepunkts können wir auch den Ansatzpunkt für den Spielbegriff des späten Heidegger gewinnen. Bei dieser Auffassung vom Wendepunkt des mittleren Heidegger geht es folglich darum, folgende drei Fragen zu beantworten: (1) Wie läuft der sprunghafte Übergang bei Heidegger ab? (2) Aus welchem Grund benötigt Heidegger diesen Übergang? (3) Was dient sonst noch als Ansatzpunkt für den Spielgedanken des späten Heidegger? Um diese drei Fragen zu beantworten, wenden wir uns Heideggers Schrift *Der Ursprung des Kunstwerkes*[2] zu, die er zwischen 1935 und 1936 verfasste; denn vor allem in dieser Schrift gibt es Vorzeichen für den Übergang vom frühen zum späten Denken Heideggers, nämlich die Neubestimmung des Sinnes von Sein und Wahrheit in Bezug auf die Begriffe „Kunstwerk“, „Ding“, „Welt“, „Sprache“ und „Streit“.

1. Heideggers Gedanke über den Streit in der Schrift *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36)

[1] F.-W. von Herrmann beschreibt diese Kehre in Heideggers Denken als den „immanent erfolgende[n] Übergang der fundamentalontologisch (transzendental-horizontal) angesetzten in die seinsgeschichtlich oder ereignishaft angesetzte Seinsfrage“ (F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“*, Frankfurt/Main 1994, XIV). Neben dieser Kehre werden wir später eine andere „Kehre“ erörtern, nämlich die von der Enteignis zum Ereignis, die Heidegger in seinem späten Text *Die Technik und die Kehre* (1962) darstellt (vgl. Kap. V.3. „Die Wende von Gestell-Welt zu Geviert-Welt im Aufsatz „Die Kehre“ (1962)“). Zum Verhältnis zwischen ihnen ist zu bemerken, dass die Kehre in seinem mittleren Denken im Rahmen des Seinsgeschehnisses (d. h. des sich ereignenden Seins) erklärt wird, während es sich dem späten Heidegger um die Kehre zwischen diesem Seinsgeschehnis und einem anderen Seinsgeschehnis (d. i. dem sich entziehenden Sein) geht.

[2] M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Abkürzung: *UK*), Stuttgart 1960.

In seiner Schrift *Der Ursprung des Kunstwerkes* versucht Heidegger, die folgende These zu beweisen: „Die Besinnung darauf, was die *Kunst* sei, ist ganz und entschieden nur aus der Frage nach dem *Sein* bestimmt“ (*UK*, 99). Die Frage nach dem „Wesen der Kunst“ (*UK*, 8) wird für Heidegger untrennbar mit der „Frage nach dem Wesen des Seins“ (*UK*, 99) verbunden. Um die Frage zu beantworten, was das Wesen der Kunst oder das Wesen des Seins sei, erläutert er, wie sich das Wesen des Seins im Kunstwerk äußert. Dazu werden wir versuchen, anhand des Kunstwerk-Aufsatzes seinen Gedanken über die Kunst und den Streit zu untersuchen. Für das Verständnis von Kunst und Streit ist es aber erforderlich, zunächst das Verhältnis von Zeug, Werk und Ding zu erörtern.

1.1. Die Neubestimmung von Zeug, Werk und Ding

In seinem Kunstwerk-Aufsatz stellt Heidegger klar, dass er nicht darauf abzielt, eine bestimmte Art des Kunstwerks zu erklären, sondern darauf, das Wesen der Kunst zu bestimmen. Zu diesem Zweck geht Heidegger darauf ein, dass sich das Wesen der Kunst jedoch aus dem Kunstwerk entnehmen lassen soll (vgl. *UK*, 8), denn die Frage nach dem Wesen der Kunst verbindet er mit der Frage, was ein Kunstwerk sei (vgl. *UK*, 8) – genauer: „was ein Werk der Kunst im Unterschied zu einem Werk des Handwerks ist“.[3] In seinem Kunstwerk-Aufsatz liegt Heideggers Schwerpunkt deshalb darauf, die Bestimmungen des Seienden (Handwerk, Kunstwerk und Ding) klar zu unterscheiden. Er behauptet, dass sich das Werkhafte des Werks nicht aus dem Dinghaften des Dings oder dem Zeughaften des Zeugs bestimmen lässt, sondern umgekehrt das Dinghafte des Dings und das Zeughafte des Zeugs im Werkhaften des Werks zu erfassen sind (vgl. *UK*, 79). Um Heideggers Behauptung zu erklären, betrachten wir die von ihm angeführten Beispiele, d. h. das Gemälde von Vincent van Gogh und den griechischen Tempel. Bei der Auffassung dieser Beispiele können wir einsehen, wie Heidegger das Verhältnis zwischen Zeug und Werk erfasst. In der Erörterung dieses Verhältnisses werden wir auch einen wichtigen Hinweis auf Heideggers Bestimmung des Dings finden.

Indem Heidegger das Gemälde „Ein Paar Schuhe“ (1886) von van Gogh als Beispiel nimmt, behauptet er, dass dieses Gemälde, das uns eben ein Paar Schuhe zeigt, ein „Paar Bauernschuhe“ (*UK*, 29) und damit eine Metapher für die Arbeit und das Leben des Bauern oder der Bäuerin darstellt (vgl. *UK*, 29-30). Nach Pöggeler sind aber die Schuhe auf diesem Bild nicht die Schuhe des Bauern oder der Bäuerin, sondern diejenigen von van Gogh selbst,

[3] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 47.

der sie auf dem Flohmarkt von Paris gekauft, getragen und dann gemalt hat.[4] Bei der Auffassung des Verhältnisses von Zeug, Werk und Ding geht es aber eigentlich nicht darum, ob die im Kunstwerk gemalten Schuhe die Schuhe des Bauern oder die Schuhe des Malers sind. Vielmehr spielt dabei die Frage eine wichtige Rolle, welche Bedeutung das Kunstwerk für Heidegger hat.

Die Möglichkeit, diese Frage zu beantworten, ist mit der folgenden These Heideggers verbunden: „Im Werk der Kunst hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt" (*UK*, 33). In seinem Kunstwerk-Aufsatz will Heidegger diese These begründen, indem er die im Kunstwerk gemalten Schuhe als Beispiel dafür nimmt, dass die Wahrheit im Kunstwerk zum Vorschein kommt. Im Kunstwerk-Aufsatz geht es darum, die Unterscheidung zwischen Zeug, Werk und Ding in Bezug auf das Verhältnis von Wahrheit und Kunst zu finden. Wenn wir diese Unterscheidung betrachten, müssen wir an dieser Stelle besonders darauf aufmerksam machen, dass Heideggers Verknüpfung zwischen Wahrheit und Kunst nicht auf einer ästhetischen Einstellung beruht. Anders gesagt: In seinem Kunstwerk-Aufsatz trennt Heidegger zuerst Kunst und Schönheit voneinander, verbindet dann die Kunst mit der Wahrheit und betont zum Schluss „ein eigentümliches Zusammengehen der Schönheit mit der Wahrheit" (*UK*, 94).[5] Heideggers Hauptziel ist es hier nicht, die Schönheit des Kunstwerks zu beweisen, sondern mit dem Begriff des Kunstwerks die Wahrheit zu finden. In Bezug auf Heideggers Stellung zur Kunst können wir aber weiter fragen: (1) Was bringt das Kunstwerk zum Vorschein? (2) Welche Funktion des Kunstwerks kommt zum Vorschein?

(1) Im Hinblick auf das Kunstwerk liegt Heideggers Hauptinteresse nicht darin, dass die künstlerische Darstellung von Zeug (z. B. der Schuhe) im Gemälde abbildet, wie es als ein solches Seiendes aussieht, sondern dass das Kunstwerk „das Zeug mit seinem Zeugsein in der *ihm eigenen* Weise"[6] aussehen lässt. Die Frage nach der Wahrheit des Kunstwerks ist für Heidegger abhängig von der Frage nach dem Sein des Seienden. Mit anderen Worten: Heideggers eigene Interpretation der Wahrheit des Kunstwerks beschränkt sich nur auf die Frage nach dem Sein des Seienden sowie auf ihre Antwort. Allerdings bleibt hier die Frage offen, warum er „zur Erfahrung des Zeugseins" „nicht ein Zeug selbst", „das in Wirklichkeit hergestellt bzw. im Gebrauch ist", sondern „ein *im Kunstwerk gemaltes* Zeug" wählt.[7] Im

[4] Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, 95.
[5] „Heidegger denkt das *Kunst-Schöne als das Scheinen des Seins des Seienden* im Kunstwerk, als das Scheinen der Wahrheit als der Unverborgenheit des Seienden in seinem Sein" (F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 139).
[6] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 134.
[7] Vgl. Takako Shikaya, *Logos und Zeit. Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles und der Sprachgedanke*, Würzburg 2004, 86.

Folgenden müssen wir deswegen erörtern, welche Funktion das Kunstwerk hat.

(2) Im Kunstwerk-Aufsatz sieht Heidegger seine Aufgabe darin, die Funktion des Kunstwerks im Hinblick auf die Seinsfrage zu erfassen. Er bezeichnet diese Funktion als „die Eröffnung dessen, was das Zeug, das Paar Bauernschuhe in Wahrheit *ist*" (*UK*, 32-33). Nach Heideggers Auffassung des Kunstwerks geht es nicht mehr um die Darstellung des Zeugs, sondern um die Eröffnung von dessen Zeugsein. Wenn die Funktion des Kunstwerks untrennbar mit der Eröffnung von Zeugsein des im Kunstwerk gemalten Zeugs verbunden wird, nennt Heidegger diese Eröffnung das „Geschehen der Wahrheit" (*UK*, 33). Heideggers Erörterung des Kunstwerks wird deswegen aus seinem eigenen Nachdenken darüber bestimmt, dass das Zeugsein des im Kunstwerk gemalten Zeugs durch die Eröffnung des Kunstwerks zum Vorschein kommt. Mit anderen Worten: **Das Kunstwerk wird vom Geschehen der Wahrheit abgeleitet**.

Was ist aber hier das Zeugsein des Zeugs? Im Kunstwerk-Aufsatz definiert Heidegger es zunächst als „Dienlichkeit" (*UK*, 22).[8] Im alltäglichen Gebrauch gründet nach ihm unsere mögliche Erfahrung, dem Zeug zu begegnen, auf der Dienlichkeit. Diese Definition bleibt jedoch in dem Gedanken unverändert, den er in seinem frühen Hauptwerk *Sein und Zeit* behauptet.[9] Im Kunstwerk-Aufsatz verändert er dann die Definition des Zeugseins des Zeugs. Ein wichtiger Faktor für diese Veränderung liegt darin, dass die Dienlichkeit des Zeugs im alltäglichen Gebrauch nur unauffällig bleibt.[10] Erst wenn das Zeug beschädigt und unbrauchbar wird, fällt es in seiner Dienlichkeit, d. h. in seinem Zeugsein auf.[11] Im Unterschied zum alltäglichen Gebrauch des Zeugs behauptet Heidegger, dass das Zeugsein des im Kunstwerk gemalten Zeugs nicht durch die Dienlichkeit, sondern durch die „Verläßlichkeit" (*UK*, 30) gewonnen wird. Damit behauptet er, dass die Dienlichkeit des Zeugs auf seiner Verlässlichkeit basiert.[12] Der Grund dafür liegt darin, dass die Dienlichkeit und damit die Verlässlichkeit des Zeugs im Kunstwerk auffällig bleiben. Wie schon erwähnt, behauptet er, dass die Dienlichkeit und die Verlässlichkeit des Zeugs zum Beispiel im Bild von van Gogh dargestellt werden, nämlich die Dienlichkeit zur Arbeit auf dem Bauernhof und die Verlässlichkeit für das Leben des Bauern (vgl. *UK*, 29-30). Im Kunstwerk-Aufsatz erfasst er die Verlässlichkeit des Zeugs aus der Eröffnung des Lebens des Bauern heraus, der auf

[8] Heidegger erläutert in Bezug auf das Zeugsein des Zeugs die Dienlichkeit folgendermaßen: „Das Zeugsein des Zeuges besteht zwar in seiner Dienlichkeit. Aber diese selbst ruht in der Fülle eines wesentlichen Seins des Zeuges" (*UK*, 30).

[9] In *Sein und Zeit* gebraucht Heidegger die Termini „Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit" (*GA* 2, 92), um das Zeugsein von Zeug zu klären.

[10] Vgl. T. Shikaya, *Logos und Zeit*, 86.

[11] Vgl. T. Shikaya, *Logos und Zeit*, 86.

[12] „Die Dienlichkeit des Zeugs ist jedoch nur die Wesensfolge der Verläßlichkeit" (*UK*, 31).

dem Bauernhof arbeitet. Das Kunstwerk diene dazu, deutlich zu machen, dass das Zeugsein des Zeugs als Verlässlichkeit erscheint.

In Bezug auf die Unauffälligkeit des Zeugs untersucht Heidegger aber weiter, woraus das Werk entspringt. Im genannten Bild von van Gogh kommen zum Beispiel die Farben besonders auffällig vor. Dementsprechend könnte man vermuten, dass das Kunstwerk (Bild) van Goghs aus Farbe gemacht sei. Infolgedessen könnte man behaupten, dass der Grund für die Figur oder die Gestalt im Gemälde van Goghs eigentlich das Stoffliche, nämlich die Farbe sei. Die Frage nach dem Grund für die Figur oder die Gestalt im Werk beantwortet Heidegger jedoch radikal neu mit dem Begriff „Erde" (*UK*, 47). Dass aber der Begriff „Erde" in der Erörterung von Kunst auftaucht, klingt in der Tat erstaunlich, da er in seiner frühen Phase von *Sein und Zeit* (1927) oder *Einleitung in die Philosophie* (1928/29) diesen Begriff weder thematisiert noch erläutert.[13] Bei der Auffassung des Begriffs „Erde" geht es deswegen um die Frage, wie Heidegger das Kunstwerk darauf bezieht.

Im Kunstwerk-Aufsatz wählt Heidegger „mit Absicht" (*UK*, 40) ein weiteres Kunstwerk, einen griechischen Tempel (vgl. *UK*, 41), um den Grund für die Figur im Werk aufzufassen. Der griechische Tempel ist kein beliebiges Gebäude, sondern ein Werk, das aus Stein gebaut ist. Daher scheint das Bauwerk im Hinblick auf den hergestellten Gegenstand eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Zeug, z. B. der „Axt" (*UK*, 46), zu haben. Durch das Bauwerk wird aber der Stein des Tempels nicht als bloßes Material oder bloßer Stoff für die Baukunst aufgefasst, sondern als das, woraus sich ein Kunstwerk zeigen kann.[14] Heidegger betont das „Woraus" des Bestehens eines Kunstwerks folgenderweise: Das Verhältnis zwischen Bauwerk und Stein sei nicht der Stein im Bauwerk, sondern das Bauwerk im Stein (vgl. *UK*, 10). Der Tempel wird aus Stein gebaut, aber man kann darüber nie beliebig verfügen, da dieses Bauwerk die Metapher für das „Anwesen des Gottes" (*UK*, 41) darstellt.[15] Heidegger behauptet, dass der griechische Tempel nichts abbildet, jedoch die Gestalt des Gottes umschließt und den heiligen Bezirk eröffnet (vgl. *UK*, 41). Für seine Erklärung des Tempels ist es wesentlich, dass die Gottheit nicht der Stein des Tempels oder der Tempel selbst ist, sondern „was dieses Bauwerk zum Tempel macht".[16] Wenn Heidegger feststellt: „Durch den Tempel west der Gott im Tempel an" (*UK*, 41), bezeichnet er den Stein und den Tempel selbst

[13] In Bezug auf Heideggers Begriff „Erde" bemerkt Gadamer, der eine Einführung für Heideggers Schrift *Der Ursprung des Kunstwerkes* geschrieben hat, dass Heidegger den Begriff der „Erde" in sein eigenes Philosophieren übertragen habe (vgl. H.-G. Gadamer, „Zur Einführung", in: M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 1960, 108-109).
[14] Vgl. Dieter Mersch, *Posthermeneutik*, Berlin 2010, 110.
[15] Vgl. T. Shikaya, *Logos und Zeit*, 87.
[16] T. Shikaya, *Logos und Zeit*, 87.

als die „Erde“ (*UK*, 47), die „*als das jeweilige Woraus* eines Kunstwerkes“[17] verstanden wird. Deswegen unterscheidet Heidegger den Werkstoff, aus dem das Werk gemacht ist, klar von dem „Woraus“ des Bestehens des Kunstwerks, aus dem sich das Werk zeigen kann, indem er die Unterscheidung zwischen „Anfertigen von Zeug“ (*UK*, 64) und „Schaffen von Werken“ (*UK*, 64) betont. Während der Stein bei der Anfertigung des Zeugs ge- und verbraucht wird (vgl. *UK*, 46), wird er durch das Bauwerk nicht verbraucht, sondern hervorgehoben.

Was ist aber das Ding im Kunstwerk-Aufsatz? Aus unserer Erläuterung des Werkstoffs könnte man vermuten, dass Heidegger den Stoff für das Kunstwerk als das Ding verstehe, denn er bezeichnet das Ding als „bloßes Ding“ (*UK*, 14). Diese Vermutung erweist sich als richtig, wenn das Ding nach Heideggers Wortgebrauch als „bloßes“ Ding im negativen Sinne verstanden wird, d. h. „in einem fast schon abschätzigen Sinn“ (*UK*, 13). Im Gegensatz dazu verwendet Heidegger aber den Begriff des „bloßen“ Dings auch im positiven Sinne, nämlich im Sinne der „Entblößung vom Charakter der Dienlichkeit und der Anfertigung“ (*UK*, 25). Im Kunstwerk-Aufsatz fasst Heidegger dieses „bloße“ Ding im positiven Sinne als das „eigentliche[]“ Ding auf (vgl. *UK*, 25). Aber es erscheint schwierig, das Dingsein dieses „eigentlichen“ Dings zu bestimmen, weil dieses Verständnis in Heideggers früher Phase nicht auftritt.

In *Sein und Zeit* wird der Begriff „Ding“ als „‚Ding‘ (res)“ (*GA* 2, 91) aufgefasst, das man im Hinblick auf die traditionelle Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft betrachtet. Dieses „Ding“ versteht Heidegger als das herstellungsunbedürftige Seiende (vgl. *GA* 2, 94). Dieser Gedanke stammt aus Heideggers Absicht, die Seinsweise des Dings innerhalb des Seinsverständnisses des Daseins zu begründen. In *Sein und Zeit* unterscheidet Heidegger zwei Seinsarten des nichtdaseinsmäßigen Seienden, nämlich das hergestellte Seiende (das zuhandene Zeug) und das herstellungsunbedürftige Seiende (das vorhandene Ding) (vgl. *GA* 2, 91-92). Bei dieser Unterscheidung geht es hauptsächlich darum, ob das Dasein das Seiende entweder als verwendbar oder als unverwendbar entdeckt. In *Sein und Zeit* wird deswegen der Begriff „Ding“ als relativ unwichtig für das Verständnis des Seienden betrachtet. Vielmehr spielt dort der Begriff „Zeug“ eine wichtige Rolle, denn das Seinsverständnis des Daseins kommt in der Auffassung des Zeugs deutlich zum Vorschein. Zum Beispiel ist die Verwendbarkeit für etwas notwendigerweise aus dem Begriff „Worum-[W]illen“ (*GA* 2, 113) des Daseins heraus zu betrachten, denn das Dasein ist das Seiende selbst, da es in seinem Sein um das Seinsverständnis geht.

[17] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 193.

Im Kunstwerk-Aufsatz bringt Heidegger, wie schon oben aufgezeigt, den Begriff des „bloßen“ Dings zum Vorschein, der zwei verschiedene Bedeutungen (eine negative und eine positive) beinhaltet. Im Vergleich zum Begriff „Ding“ beim frühen Heidegger wird derjenige vom „bloßen“ Ding, der im Kunstwerk-Aufsatz im negativen Sinne verwendet wird, als das herstellungsunbedürftige Seiende (lateinisch „res“) betrachtet. Nach ihm verändert sich die positive Bedeutung vom „bloßen“ Ding weiter, je nachdem, was im Kunstwerk-Aufsatz mit dem Begriff „Erde“ gemeint ist (vgl. *UK*, 42). Demzufolge gilt es, die positive Bedeutung des „Dings“ im Rahmen seines Begriffs „Erde“ zu untersuchen. Wenn der Begriff „Erde“ beleuchtet werden kann, kann auch die negative und positive Bedeutung des „Dings“ bezüglich der „Erde“ genauer erhellt werden. In der Auffassung des „Dings“ spielt deswegen die Erörterung der „Erde“ die entscheidende Rolle. Der Zusammenhang zwischen „Ding“ und „Erde“ wird im übernächsten Kapitel (Kap. IV. 1.3.3. „Heideggers Thema ‚Streit von Welt und Erde‘“) ausführlich erläutert, denn in der Erörterung der „Erde“, die im Kunstwerk-Aufsatz thematisiert wird, kommt immer das Begriffspaar „Welt“ und „Erde“ zum Vorschein. Die Frage nach dem Begriff „Ding“ führt also zugleich zur Frage nach dem Begriffspaar „Welt“ und „Erde“.

Wenn Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz beide Seienden, d. h. das Zeug und das Ding, ganz voneinander trennt, können wir zusammenfassend seine Unterscheidung einerseits nach dem Prinzip „Erfahrung des Seins“ darstellen. Aus diesem Prinzip heraus wird deutlich, dass der Begriff „Zeug“ im Kunstwerk-Aufsatz ein relativ unwichtiges Thema ist, weil das Zeug in seiner Seinsweise, d. h. in der Dienlichkeit verschwindet. Im Unterschied zum „Zeug“ bedeutet die Erfahrung des „Dings“ die Erfahrung der „Erde“, welche im Kunstwerk geschieht. In der Unterscheidung der Erfahrung des Seins liegt der Übergangspunkt vom frühen zum späten Heidegger. Andererseits können wir in seiner Unterscheidung einen wichtigen Aspekt für die Untersuchung des Spielbegriffs des späten Heidegger gewinnen: den Grund der Erfahrung des Seins. Im Kunstwerk-Aufsatz versucht Heidegger, mit dem Begriff „Kunstwerk“, worin laut ihm die Wahrheit geschieht, Zeug und Ding zu bestimmen. Dabei geht es darum, dass die Erfahrung des Zeugs und des Dings nicht durch das Seinsverständnis des Daseins, sondern durch das Geschehen des Zeugseins des Zeugs und des Dingseins des Dings selbst verstanden wird. Warum spielt aber die Erfahrung des Seins bei der Untersuchung des Kunstwerks eine wichtige Rolle? Auf diese Frage kann man folgendermaßen antworten: Die Erfahrung des Seins wird untrennbar damit verbunden, wie die Wahrheit geschieht. Anders gesagt: Im Kunstwerk-Aufsatz wird das Geschehen der Wahrheit nicht mehr auf dasjenige des Daseins, sondern auf das Geschehen des

Zusammenhangs zwischen „Welt“ und „Erde“ bezogen. Diese Veränderung der Einstellung zur Wahrheit ist ein wichtiges Merkmal für die Untersuchung des Spielbegriffs des späten Heidegger, denn die Veränderung seiner Einstellung zur Wahrheit kann als Parallele zur Veränderung seiner Einstellung zum Spielbegriff verstanden wird.

1.2. Heideggers Verhältnis zu Heraklits Begriff „pólemos“

Basierend auf der Veränderung seiner Einstellung zur Wahrheit wird in der vorliegenden Arbeit erarbeitet, wie er den Begriff „Wahrheit“ im Kunstwerk-Aufsatz zum Thema macht. Dabei ist besonders beachtenswert, dass er dort den Begriff „Wahrheit“ im Hinblick auf den Zusammenhang zwischen „Welt“ und „Erde“ thematisiert. Deswegen konzentriert er sich hauptsächlich auf die folgende Frage: „Inwiefern geschieht im Werksein des Werkes, d. h. jetzt, inwiefern geschieht in der Bestreitung des Streites von Welt und Erde die Wahrheit?“ (*UK*, 52) Bevor wir versuchen, diese heideggersche Frage nach dem Geschehen der Wahrheit zu beantworten, müssen wir folglich den Zusammenhang zwischen „Welt“ und „Erde“ ausführlich untersuchen. Die Problematik besteht jedoch hier in diesem Zusammenhang zwischen „Welt“ und „Erde“, den Heidegger als „Streit“ von „Welt“ und „Erde“ bezeichnet, denn er behandelt den Begriff „Streit“ in seinen frühen Schriften gar nicht. Wie lässt sich dieses Problem lösen?

Wenn Heidegger zur Erörterung der Geschehensweise der Wahrheit die völlig neue Terminologie „Streit“ verwendet, ist es dafür hilfreich, dass wir einen Einfluss auf Heideggers „Streit“ finden. Der Einfluss auf Heideggers „Streit“ findet sich in Heraklits Begriff „pólemos“ (*πόλεμος*), der normalerweise mit „Krieg“ übersetzt wird.[18] Um Heideggers Begriff „Streit“ herauszuarbeiten, ist es besonders wichtig, wie er Heraklits Begriff „pólemos“ in seine Erörterung des „Streites“ einbezieht. Dafür müssen wir aber zunächst klären, was Heraklits Begriff „pólemos“ bedeutet. Im Folgenden wird deshalb versucht, zuerst Heraklits Begriff „pólemos“ zu betrachten und dann den Einfluss von Heraklits „pólemos“ auf Heideggers „Streit“ zu erörtern.

1.2.1. Heraklits Begriff „pólemos“

[18] Hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Heraklits Begriff „pólemos“ und Heideggers Begriff „Streit“ bemerkt Shikaya Folgendes: „Es wird dann der Bezug dieser im Werksein zusammengehörenden zwei Wesenszüge, Welt und Erde, als ‚Streit‘ in einem hohen Sinne des polemos Heraklits gedacht“ (T. Shikaya, *Logos und Zeit*, 89). Auch Grosser behauptet Folgendes: „Das Kunstwerk vollziehe diesen *polemos*, der Wahrheit ist bzw. aus welchem sich Wahrheit erst ergibt, tatsächlich und performativ“ (Florian Grosser, *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919 bis 1969*, München 2011, 80).

Bekanntlich spricht Heraklit in seinem Fragment 53 vom Begriff „pólemos“. Heraklits Fragment 53 lautet nach Diels: „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien“.[19] Obwohl Diels das Wort „pólemos“ mit „Krieg“ übersetzt, erscheint Heraklits Fragment 53 bezüglich des Begriffs „Krieg“ auf den ersten Blick unverständlich, denn wenn der Krieg einerseits über Menschen, d. h. Freie und Sklaven, entscheidet, bleibt es aber noch unklar, wie dieser Krieg andererseits Götter und Menschen scheidet.[20] Damit wir dieses Fragment genau und klar verstehen, gehen wir auf folgende drei Aspekte ein: (I) die Bedeutung von „pólemos“, (II) das Verhältnis von Göttern und Menschen ebenso wie das von Freien und Sklaven anhand des Begriffs „pólemos“ und (III) die Bedeutung des Fragments 53. Dabei ist es wichtig, dass das Verständnis des Fragments, dem wir jetzt begegnen, immer damit verbunden ist, wovon Heraklits Fragment in der Tat spricht, d. h. womit es übersetzt wird.

(I) Bevor wir Heraklits Begriff „pólemos“ in seinem Fragment 53 betrachten, müssen wir zunächst seine Stellungnahme zu diesem Begriff mit Hilfe seines Fragments 80 erklären. Diese Erklärung benötigen wir aus zwei Gründen: zum einen, weil Heraklit in seinem Fragment 80 den Begriff „pólemos“ durch den anderen Begriff „eris“ (*ἔρις*), der im Deutschen gewöhnlich mit „Streit“ übersetzt wird, wieder aufnimmt,[21] zum anderen, weil er dort den Begriff „eris“ auch im Zusammenhang mit dem Begriff „dike“ (*δίκη*) verwendet, der im normalen Sprachgebrauch „Recht“ bedeutet. Um uns Heraklits Begriff „pólemos“ zu verdeutlichen, erklären wir zunächst, die Bedeutung der beiden Begriffe („pólemos“ und „eris“) im Fragment 80 zu erklären. Heraklits Fragment 80 lautet in der Übersetzung von Held folgendermaßen: „Zu wissen tut not, daß der Krieg gemeinsam ist und Recht Streit und daß Jegliches geschieht gemäß Streit und Schuldigkeit“.[22] In Heraklits Fragment 80 können wir die Bedeutung des Begriffs „pólemos“ in drei Gedanken erläutern:

---

[19] Heraklit, Fragment 53: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους (H. Diels u. W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 162).

[20] Vgl. Hans-Christian Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens. Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie in Griechenland*, Würzburg 2001, 151.

[21] Vgl. Eberhard Jüngel, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1986, 95.

[22] Heraklit, Fragment 80: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών (Klaus Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin/New York 1980, 170). Auch Diels übersetzt in seinem Buch *Die Fragmente der Vorsokratiker* den Begriff „ἔρις“ mit „Zwist“ (vgl. H. Diels u. W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 169).

(A) Der „pólemos“ ist „gemeinsam“ oder „allgemein“; (B) Recht ist Streit und (C) Jegliches geschieht gemäß Streit und Schuldigkeit.

(A) Im ersten Gedanken behauptet Heraklit, dass der „pólemos“ die Allgemeinheit oder die Gemeinsamkeit bedeutet. Dabei geht es darum, dass die Allgemeinheit oder die Gemeinsamkeit des „pólemos“ „nicht als allgemeingültiges Prinzip, sondern als die Weise des einigenden Verhalts, der ein jedes füglich ins Anwesen hebt“,[23] aufgefasst wird. Anders gesagt: Der „pólemos“ ist insofern das einheitliche Prinzip, als alles Geschehen aus dem „pólemos“ heraus geordnet wird.

(B) Wenn Heraklit in seinem Fragment 80 seinen zweiten Gedanken vollzieht, dass sich der „Streit“ („eris“) mit dem „Recht“ („dike“) gleichsetzt, scheinen diese zwei Begriffe („Streit“ und „Recht“) auf den ersten Blick im Widerspruch zueinander zu stehen, denn man könnte vermuten, dass der Streit hier etwas sei, „das durch Anwendung von Recht zu schlichten und zu beenden wäre“.[24] Wenn aber die zwei Begriffe („Streit“ und „Recht“) für Heraklit nicht paradox bleiben, sondern die gleiche Bedeutung haben, müssen wir überprüfen, in welchem Kreis sich dieses Begriffspaar bewegt. Dafür müssen wir genau klären, welche Bedeutung die zwei Begriffe („eris“ und „dike“) haben und wie sich der Begriff „eris“ mit dem Begriff „dike“ gleichsetzt. Nach Günther ist das Wort „dike“ „eine Ableitung der Wurzel *deik-* ‚zeigen‘“.[25] Dabei spielt die „dike“ die folgende Rolle: „δίκη ist das, was ein jedes dorthin setzt, wo es hingehört, das *entscheidet*, wo ein jedes hingehört“.[26] Wichtig ist hier, dass die „dike“ das Zeichen für „die Geordnetheit des Verschiedenen, insbesondere für den geregelten Wechsel“[27] bedeutet. Mit anderen Worten: Dem heraklitschen Begriff „dike“ liegt die „Öffnung einer Differenz“[28] zugrunde. Aus dieser Grundbedeutung von „dike“, nämlich aus dem „Zeigen einer Differenz“, ergeben sich seine im normalen Sprachgebrauch üblichen Bedeutungen, d. h. „Entscheidung“, „Recht“ und „Prozess“.[29] Wenn wir den Begriff „eris“ in Hinsicht auf den Begriff „dike“ untersuchen, der nicht im Sinne von „Recht“, sondern im Sinne von „Zeigen der Differenz“ verstanden wird, können wir deswegen nicht zu der Überzeugung gelangen, dass der „Streit“ lediglich aus der Abwesenheit von „Recht“ entsteht. Wie setzt aber Heraklit die „eris“ mit der „dike“ gleich? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst die Bedeutung des Begriffs „eris“ (des „Streites“) in

[23] Ivo De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, Berlin 2001, 170.
[24] Margot Fleischer, *Anfänge europäischen Philosophierens. Heraklit, Parmenides, Platons Timaios*, Würzburg 2001, 43.
[25] H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 149.
[26] H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 149.
[27] H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 149.
[28] I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, 163.
[29] Vgl. H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 149.

Heraklits Fragment 80 erklären. Nach De Gennaro liegt die Bedeutung dieses „Streites“ darin, dass „die Behauptung des Wesens aus dem Gegenwendigen der geschenkten und zugemessenen Anerkennung“[30] deutlich heraustritt. Anders gesagt: Heraklits Begriff „eris“ ist die Auseinandersetzung, in der die eigentliche Anerkennung der Streitenden offenbar wird.[31] Wichtig ist hier auch zu erkennen, dass die „eris“ die Bewegung und den Wechsel zwischen gegensätzlichen Kräften impliziert. Wenn „dike“ („Zeigen der Differenz“) und „eris“ („Streit“) nach Heraklit das Gleiche sind, liegt der Grund für die Identifizierung zwischen „dike“ und „eris“ deshalb darin, dass die beiden Begriffe aus der Bewegung und dem Wechsel zwischen gegensätzlichen Kräften heraus geordnet werden.

(C) Wenn Heraklit in seinem Fragment 80 den Begriff „eris“ mit seinem dritten Gedanken erläutert, dass Jegliches gemäß „Streit“ und „Schuldigkeit“ geschieht, können wir diesen dritten Gedanken mit Hilfe seines zweiten Gedanken (Identifizierung zwischen „dike“ und „eris“) betrachten, denn nach Günther können wir nicht nur den zweiten, sondern auch den dritten Gedanken Heraklits parallel im Verhältnis zwischen „dike“ („Zeigen der Differenz“) und „eris“ („Streit“) klären.[32] Bei der Auffassung des dritten Gedanken Heraklits handelt es sich folglich darum, wie die „Schuldigkeit“ mit dem Begriff „dike“ („Zeigen der Differenz“) verknüpft werden kann. Hier ist darauf hinzuweisen, dass Heraklit dieses Wort „Schuldigkeit“ für das Prinzip verwendet, woraus Jegliches ursprünglich geschieht oder besteht. Wenn er betont, dass Jegliches gemäß dem Streit geschieht, besteht dieses Geschehen nur daraus, dass die gegensätzlichen Kräfte des Streites gerade als diejenigen Kräfte zum Vorschein kommen. Mit anderen Worten: Die Regel des Geschehens ergibt sich aus der Identifizierung von „dike“ und „eris“. Diese Regel, die sich aus der Identifizierung von „dike“ und „eris“ ergibt, bezeichnet Heraklit als die „Schuldigkeit“, wodurch die Identifizierung von „dike“ und „eris“ als Identifizierung geregelt werden muss.[33] Deswegen können wir in Heraklits Fragment 80 seinen dritten Gedanken, dass Jegliches gemäß „Streit“ und „Schuldigkeit“ geschieht, in folgender Weise umformulieren: Jegliches geschieht gemäß dem „Streit“ und gemäß der Regel, die durch die Identifizierung von „dike“ und „eris“ zu erkennen ist.

Jetzt können wir auch auf die Frage antworten, wie Heraklit in seinem Fragment 80 die

[30] I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, 168.
[31] De Gennaro erklärt diese Bedeutung des „Streites“ folgendermaßen: „Was ich bestreite (z. B. den Unterricht, die Unterhaltung), dem bin ich gewachsen, das halte ich aus und halte mich mit ihm in einem Gleichgewicht (auf Augenhöhe) und lasse es so sein (es braucht mich, mein Bestreiten, um selbst sein zu können)“ (I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, Anm.160, 169).
[32] Vgl. H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 149.
[33] Vgl. K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, 296.

Bedeutung des Begriffs „pólemos“ erläutert. Bei der Auffassung der Bedeutung des Begriffs „pólemos“ geht es darum, (i) dass der „pólemos“ das einheitliche Prinzip des Geschehens ist; (ii) dass das Verhältnis der beiden Begriffe „dike“ und „eris“ als ihre Identifizierung aufgefasst wird, da die beiden Begriffe aus der Bewegung zwischen gegensätzlichen Kräften heraus erklärt werden; (iii) dass neben dem „pólemos“ das einheitliche Prinzip des Geschehens als die zu erkennende Regel des Geschehens durch die Identifizierung von „dike“ und „eris“ bezeichnet wird. Hier können wir das Verhältnis zwischen „pólemos“ und „eris“ folgendermaßen erklären: Die beiden Begriffe („pólemos“ und „eris“) haben dieselbe Bedeutung als das einheitliche Prinzip des Geschehens, das die Bedeutung von „dike“ („Zeigen der Differenz“) impliziert. Der „pólemos“ wie auch der Begriff „eris“ sind deshalb nicht im negativen Sinne der Störung und der Zerstörung, sondern im positiven Sinne der Bewegung zwischen gegensätzlichen Kräften im Hinblick auf die Erklärung des Prinzips des Geschehens zu erläutern.

Wenn wir das Verhältnis von „pólemos“ und „eris“ betrachten, bleibt jedoch die Frage noch ungeklärt, warum Heraklit als Grundwort für das einheitliche Prinzip des Geschehens nicht den Begriff „eris“, sondern den Begriff „pólemos“ auswählt.[34] Wenn der Begriff „pólemos“ als Grundwort für das einheitliche Prinzip des Geschehens in Heraklits Denken auftritt, liegt der Grund dafür darin, dass der Begriff „pólemos“ ursprünglich die bewegende Kraft impliziert: „πόλεμος ist ein Versalsubstantiv zu πελεμίζω ‚hin und her bewegen, schütteln‘“.[35] Deswegen ist der „pólemos“ nicht bloß als die gewöhnlichsprachliche Bezeichnung „Krieg“ zu erfassen. Was ist aber hier mit dem Wort „pólemos“ gemeint, das nicht im Sinne von „Krieg“ verstanden werden muss? In seinem Buch *Grundfragen des griechischen Denkens* stellt Günther Folgendes fest: „πόλεμος ist eigentlich das sich hin und her bewegende, einmal den einen, einmal den anderen begünstigende Kampfgeschehen“.[36] Dem heraklitischen Begriff „pólemos“ liegt also nicht der gewalttätige Konflikt, sondern die Kraft der hin und her schwindenden Bewegung zugrunde.

Wenn Heraklits Begriff „pólemos“ nicht als der gewalttätige Konflikt oder der Krieg, sondern als die ausschwingende Bewegung des Kampfgeschehens verstanden wird, müssen wir den Gegenbegriff zum „pólemos“ weiter herausarbeiten, denn die Definition desjenigen Bewegungsbegriffs wird untrennbar damit verbunden, wie sein Gegenbegriff definiert wird. Nach Günther entsteht der Gegenbegriff zum „pólemos“ im Wort „harmonia“ (*ἁρμονία*), das

[34] Vgl. H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 149.
[35] H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 149.
[36] H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 149.

mit „Fügung“ übersetzt wird.[37] Hier muss man aber bemerken, dass Heraklits Begriff „harmonia“ nicht als Terminus für den akkordischen Zusammenklang („Harmonie“) der verschiedenen Stimmen im Bereich der Musik angesehen wird. Um Heraklits Verständnis von „harmonia“ zu erklären, berufen wir uns vielmehr auf die folgenden zwei Fragmente, wenn Diels Fragment 8 folgendermaßen übersetzt: „Das widereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung“;[38] sowie auch Fragment 51: „Sie verstehen nicht, wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebige Vereinigung [Fügung] wie die des Bogens und der Leier“.[39] Um die Frage, wie Heraklit die „harmonia“ (die „Fügung“) denkt, beantworten zu können, betrachten wir jetzt die von Heraklit erwähnten Beispiele (Bogen und Leier). In den gerade erwähnten Beispielen können wir danach fragen, worin das wesentliche Merkmal von Bogen und Leier besteht.

Wenn man Bogen und Leier sorgfältig beobachtet, könnte man vielleicht behaupten, dass das Merkmal von Bogen und Leier nicht durch die Sehne des Bogens oder die Saite der Leier, sondern durch die Spannung der gegenstrebigen Kräfte in Bogen und Leier entsteht. Zum Beispiel besteht die Spannung von dem Bogen darin, dass sich die beiden zusammengefügten Teile zwischen Wurfarm und Bogensehne in die entgegengesetzte Richtung spannen.[40] Deshalb würde die Frage nach dem Merkmal von Bogen und Leier nur damit beantwortet, dass diese Spannung der gegenstrebigen Kräfte als das wesentliche Merkmal von Bogen und Leier verstanden werden könnte. Diese Antwort erweist sich jedoch insofern als oberflächlich, als hier nicht nach dem „Wesen der Spannung“[41] gefragt wird. Anders gesagt: Wenn wir unsere Aufmerksamkeit sowohl auf die Spannung von Bogen und Leier als auch auf das Wesen dieser Spannung noch weiter richten können, können wir die wesentliche Antwort auf die Frage nach dem Merkmal von Bogen und Leier finden. Infolgedessen stellt sich die Frage: Was ist das Wesen der Spannung in Bogen und Leier?

Wenn wir die Spannung von Bogen und Leier erläutern, liegt ein wichtiger Faktor für die Spannung darin, dass sie nur mit ihrer Gegenspannung bestehen kann und dann Bogen und Leier in sich den Widerspruch von Spannung und Gegenspannung tragen.[42] Hier liegt das Hauptgewicht unseres Arguments aber nicht darauf, dass die Spannung untrennbar mit der Gegenspannung verbunden ist, sondern darauf, dass Bogen sowie Leier überhaupt durch das

[37] Vgl. H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 149.
[38] Heraklit, Fragment 8: τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν (H. Diels u. W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 152).
[39] Heraklit, Fragment 51: οὐ ξυνιᾶσιν, ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη, ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης (H. Diels u. W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 162).
[40] Vgl. Georg Picht, *Kunst und Mythos*, Stuttgart 1986, 566.
[41] H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 136.
[42] Vgl. H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 136.

„Gleichgewicht von Spannung und Gegenspannung“ [43] entstehen. Dieses Gleichgewicht gehört nicht mehr zum Bereich von Spannung und Gegenspannung. Für Heraklit ist vielmehr das Gleichgewicht von Spannung und Gegenspannung ein Zustand, der spannungslos zu erfahren ist. Das Gleichgewicht von Spannung und Gegenspannung ist deswegen eigentlich in dem Ruhezustand begründet, „in den sich die Saite aus jeder Bewegung stets wieder einschwingt“.[44] Diese „in sich bewegte Ruhe“ ist für Heraklit „das Wesen der Spannung“.[45]

Wenn wir danach fragen, wie Heraklits Begriff „harmonia“ definiert wird, verstehen wir auch die in sich bewegte Ruhe als Antwort auf diese Frage. Die „harmonia“ ist für Heraklit sehr wichtig, da sie ja den Bogen erst zum Bogen, die Leier erst zur Leier macht.[46] Anders formuliert: In seinen Beispielen von Bogen und Leier weist Heraklit darauf hin, dass die „harmonia“ (das Gleichgewicht von Spannung und Gegenspannung) das Wesensgefüge von Bogen und Leier ausmacht.[47]

Wie können wir aber das Verhältnis zwischen „harmonia“ und „pólemos“ genau verstehen, wenn die „harmonia“ als Gegenbegriff zum „pólemos“ verstanden wird, d. h., diese beiden Begriffe gegenübergestellt werden? Wenn der Begriff „pólemos“ im Grunde die ausschwingende Bewegung der Kraft bedeutet, trägt die Bedeutung des Begriffs „harmonia“ die „Fügung“ der Kraft. Das Verhältnis dieser beiden Begriffe können wir in folgenden zwei Hinsichten untersuchen: Erstens hängt ihre Bedeutung von dem wesentlichen Merkmal der Kraft ab, denn es geht einerseits bei dem Begriff „pólemos“ um die bewegende Kraft, andererseits bei dem Begriff „harmonia“ um die gegenstrebige Kraft, die stets in einem Ruhezustand der Unbewegtheit steht. Zweitens – und das ist wichtig – sind die beiden gegensätzlichen Kräfte in der Einheit zusammengefasst. Die beiden gegensätzlichen Kräfte von „harmonia“ und „pólemos“ bilden „die ursprüngliche Einheit von Ruhe und Bewegung“. [48] Deswegen betont Günther das Verhältnis zwischen „harmonia“ und „pólemos“ wie folgt: „ἁρμονία und πόλεμος sind zwei in widersprüchlicher Weise aufeinander bezogene Grundworte für dasselbe“.[49] Das bedeutet, dass die zwei voneinander abhängigen Kräfte von „harmonia“ und „pólemos“ nicht vollständig aus ihrer Einheit verschwinden oder verloren gehen, sondern noch in ihrer Einheit bewahrt werden. Die wesentliche Bedeutung von Bogen und Leier besteht beispielsweise in der ursprünglichen

[43] H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 136.
[44] H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 136.
[45] Vgl. H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 136.
[46] Vgl. G. Picht, *Kunst und Mythos*, 566.
[47] Vgl. G. Picht, *Kunst und Mythos*, 566.
[48] H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 150.
[49] H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 149.

Einheit von Ruhe der Kraft und von Bewegung der Kraft.

Infolgedessen können wir die Bedeutung von Heraklits Begriff „pólemos“ in Bezug auf seinen anderen Begriff „harmonia“ folgendermaßen betrachten: Der Begriff „pólemos“ bedeutet die Bewegtheit der einen bewegenden Kraft, während der Begriff „harmonia“ gleichzeitig als die Unbewegtheit, d. h. die Ruhe der Kraft aufgefasst wird. Dass Heraklit das Verhältnis zwischen der „harmonia“ und dem „pólemos“, der als Gegenbegriff zu der „harmonia“ auftaucht, als die ursprüngliche Einheit von Ruhe und Bewegung betrachtet, ist der archimedische Punkt, von dem aus der eigene Standpunkt Heraklits zum Begriff „pólemos“ aufgefasst und Heraklits Einfluss auf Heideggers Begriff „Streit“ geklärt werden kann.

Um Heraklits Standpunkt zum Begriff „pólemos“ zu begreifen, brauchen wir jedoch noch weitere Untersuchungen dieses Begriffs, denn Heraklits Antwort auf die Frage bleibt noch unklar, wie der Begriff „pólemos“ im Hinblick auf das Verhältnis von Göttern und Menschen ebenso wie das von Freien und Sklaven aufgefasst wird. Die Antwort auf diese Frage scheint uns nicht unwichtig, denn wir können anhand des Begriffs „pólemos“ Heraklits Stellungnahme nicht nur zum oben genannten Seienden (Bogen und Leier), sondern auch zum anderen Seienden (Gott und Mensch) zum Vorschein bringen.

(II) Wenn wir versuchen, das Verhältnis von Göttern und Menschen oder Freien und Sklaven anhand des Begriffs „pólemos“ zu betrachten, muss sich unsere Aufmerksamkeit auf „die Gegenüberstellung von je zwei Gruppen“ richten, „die als Ergebnis des Wirkens des πόλεμος vorgestellt werden“.[50] Mit anderen Worten: Heraklits Begriff „pólemos“ ist nicht das Ergebnis der Gegenüberstellung zwischen verschiedenen Gruppen (Göttern und Menschen oder Freien und Sklaven), sondern der Grund ihrer wesentlichen Gegenüberstellung. Bei der Auffassung des Verhältnisses von Göttern und Menschen oder Freien und Sklaven liegt deswegen die wichtige Funktion von „pólemos“ darin, dass der „pólemos“ den Grund der Gegenüberstellung zwischen verschiedenen Gruppen zum Vorschein bringt.

Wenn wir aber auf die Schwierigkeit stoßen, den Grund der Gegenüberstellung zwischen Göttern und Menschen oder Freien und Sklaven zu finden, liegt diese Schwierigkeit darin, wie der gemeine Grund einerseits in der Gegenüberstellung zwischen Göttern und Menschen, andererseits in der zwischen Freien und Sklaven festzustellen ist. Anders gesagt: Im Phänomen „pólemos“ zwischen verschiedenen Gruppen geht es darum, den Grund der Gegenüberstellung zwischen verschiedenen Gruppen zu finden. Nach De Gennaro beinhalten sowohl die Gegenüberstellung zwischen Göttern und Menschen als auch die zwischen Freien

[50] Vgl. H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 151.

und Sklaven den wesentlichen Gegensatz, d. h. „das Freisein und das Unfreisein“. [51] Demzufolge hängt unsere Aufgabe, anhand des Begriffs „pólemos“ das Verhältnis von Göttern und Menschen oder Freien und Sklaven zu betrachten, von der Beantwortung der Frage ab, „woher sich das Freisein und das Unfreisein dem Wesen nach bestimmen“.[52]

Zuerst führen wir uns die Gegenüberstellung zwischen Göttern und Menschen vor Augen. Wenn es im Verhältnis des Menschen zu Gott um das Freisein und das Unfreisein geht, besteht die Differenz von dem Freisein und dem Unfreisein darin, dass einerseits dem Gott das Freisein vom Tod, andererseits dem Menschen das Unfreisein vom Tod zugrunde liegt. Diesem Unterschied zwischen dem Freisein und dem Unfreisein vom Tod entsprechend bestimmen sich Gott und Mensch jeweils aus dem Unsterblichsein und dem Sterblichsein her.[53] In dieser Gegenüberstellung ist folgender wichtiger Aspekt des Seins des Menschen und des Gottes enthalten: Der Mensch hat das Sterblichsein nicht als Eigenschaft oder Attribut, sondern das Sterblichsein „hat“ den Menschen; ebenso hat der Gott das Unsterblichsein nicht als Haupteigenschaft, sondern das Unsterblichsein „hat“ den Gott.[54] Hier scheinen drei Grundprinzipien wesentlich zu sein: (i) Mensch und Gott sind nur im Kontrast zueinander denkbar; (ii) Das, was Gott und Mensch voneinander unterscheidet, wird durch den ursprünglichsten Gegensatz, nämlich durch das Sterblichsein und das Unsterblichsein bestimmt. Das heißt: Als die notwendige Bedingung für die Definition von Mensch und Gott treten das Sterblichsein und das Unsterblichsein in ihrem ursprünglichsten Gegensatz auf; (iii) Hier müssen wir besonders darauf aufmerksam machen, dass das Sterblichsein und das Unsterblichsein keine Alternativen sind. Vielmehr wird das, was das Unsterblichsein des Gottes (Freisein vom Tod) oder das Sterblichsein des Menschen (Unfreisein vom Tod) ist,[55] nur unter der Bedingung verstanden, dass es in der Seinsweise des Menschen die Möglichkeit gibt, den Tod zu vermeiden oder ihn anzunehmen. In seinem Buch *Die Philosophie der Vorsokratiker* erläutert Volkmann-Schluck das Verhältnis zwischen Gott und Mensch anhand der Möglichkeit des Menschen folgendermaßen: „Indem das Gegenverhältnis zu den Göttern den Menschen in seine Seinsweise als in die sterbliche Seinsweise versetzt, bringt es ihn vor zwei Grundmöglichkeiten seiner selbst: vor die Möglichkeiten, als Freier oder als Unfreier zu

[51] I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, 165.
[52] I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, 165.
[53] Vgl. I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, 165.
[54] Vgl. I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, 165-166.
[55] Günther erklärt das Verhältnis von Gott und Mensch folgendermaßen: „Der Mensch ist Gott als der sich im Tode von seiner Sterblichkeit Befreiende und der aus dem göttlichen Lebensganzen Hervortretende, Gott ist Mensch als der das menschliche Leben in seiner radikalen Andersheit als vergängliches gleichwohl Tragende und als solches erst Ermöglichende“ (H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 123-124).

existieren“. [56] Deshalb wird hier Heraklits Begriffspaar „Sterblichsein“ und „Unsterblichsein“ nur bezüglich der zwei Grundmöglichkeiten des einzelnen Menschen als „Weisen des Hineinstehens in den Tod bzw. des Hereinstehens des Todes ins Leben“ [57] betrachtet. Zum Beispiel ist der Tod des Menschen keine Alternative zu seinem Leben. Vielmehr hat der ursprünglichste Gegensatz von Leben und Tod die folgende Bedeutung: „Das Leben hat zu sich selber keine Alternative, vielmehr ist es dadurch Leben, daß es sich beständig in Differenz zum Tode setzt“. [58] Aus unserer bisherigen Untersuchung des heraklitischen Begriffspaars „Sterblichsein“ und „Unsterblichsein“ können wir zwei besonders wichtige Punkte entnehmen: Erstens weist dieses Begriffspaar grundsätzlich darauf hin, dass es die bewegende Kraft gibt, die die jeweilige Unterscheidung zwischen dem Sterblichsein und dem Unsterblichsein generiert und konstituiert. Zweitens lässt sich diese bewegende Kraft nicht unter der Voraussetzung der zwei verschiedenen Seienden (z. B. Gott und Mensch), sondern der zwei Grundmöglichkeiten des einzelnen Seienden (z. B. Mensch) verständlich machen. Dies bedeutet, dass die Sterblichen erst „in der Auseinandersetzung mit den Unsterblichen“ „Sterbliche werden“. [59] Anders formuliert: Die Kraft zwischen dem Sterblichsein und dem Unsterblichsein macht den Menschen erst ursprünglich zum Menschen, aber nicht umgekehrt. Daraus ergibt sich folgende Konsequenz: Die ursprüngliche Bedeutung des Menschen besteht in der bewegenden Kraft zwischen dem Sterblichsein und dem Unsterblichsein. In seinem Fragment 53 bezeichnet Heraklit diese bewegende Kraft als „pólemos“.

Dann können wir ersehen, wie der „pólemos“ im Verhältnis zwischen dem Freien und dem Sklaven betrachtet wird. Es ist selbstverständlich, dass einer, der „die Freiheit aushält“, Freier ist und ein anderer, der „sich an ihr vergreift“, Knecht ist.[60] Bei den beiden Seiten der Untersuchung von Sklaven und Freien handelt es sich nicht um die abgrenzbaren Kategorien oder die sozialen Klassen des Menschen, sondern um seine zwei Grundmöglichkeiten.[61] Mit anderen Worten: Das Freisein und das Unfreisein des Menschen bestimmen sich nach seinen zwei Grundmöglichkeiten, als Freier oder als Knecht zu existieren. Diese zwei

[56] K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Philosophie der Vorsokratiker. Der Anfang der abendländischen Metaphysik,* hrsg. v. Paul Kremer, Würzburg 1992, 114. Auch Heraklit spricht in seinem Fragment 62 von dem Kreislauf zwischen Leben und Tod mit den Worten: „Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser“ (ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες) (H. Diels u. W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 164).
[57] I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit,* 166.
[58] Georgios Gogos, *Aspekte einer Logik des Widerspruchs. Studien zur griechischen Sophistik und ihrer Aktualität*, Tübingen 1998, 106.
[59] Vgl. I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, 166.
[60] Vgl. I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, 166.
[61] Vgl. I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, 166.

Grundmöglichkeiten des Menschen beruhen auf dem Gedanken, dass der „pólemos“ die jeweilige Unterscheidung generiert und konstituiert. Daraus resultiert das folgende Ergebnis: In seinem Fragment 53 stellt Heraklit fest, dass sich die Unterscheidung zwischen Freiem und Knecht auch wie zwischen Gott und Mensch anhand des Begriffs „pólemos“ erkennen lässt.

(III) Aber warum benutzt Heraklit den Begriff „pólemos“ in seinem Fragment 53? Diese Frage ist mit der Frage nach der Bedeutung des Fragments 53 identisch. Zuvor haben wir bereits gesehen, (I) dass Heraklits Begriff „pólemos“ als die bewegende Kraft des Geschehens verstanden wird; (II) dass die beiden Seiten der Unterscheidung (z. B. Gott und Mensch, Leben und Tod und Knechtschaft und Freiheit) durch diesen Begriff generiert und konstituiert werden. Umgekehrt bedeutet dies, dass der Begriff, in dem beides zusammenfällt, d. h., in dem beides zur Einheit wird, Heraklits Begriff „pólemos“ ist. Was bedeutet hier jedoch die „Einheit“? Um diese Frage zu klären, müssen wir noch einmal auf Heraklits Fragment 53 zurückgehen. Wenn Heraklit in seinem Fragment 53 seinen Begriff „pólemos“ folgenderweise betont: „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König“, können wir seinen eigenen Standpunkt zum „pólemos“ finden. Anders gewendet: Wenn Heraklit den Begriff „pólemos“ als Vater und König aller Dinge bezeichnet, setzt er diesen Begriff an den Ausgangspunkt des wesentlichen Verständnisses nicht nur des einzelnen Dings, sondern auch aller Dinge. In seinem Fragment 53 vertritt Heraklit seinen eigenen Standpunkt, dass der Begriff „pólemos“ als das einheitliche Prinzip des Geschehens aller Dinge verstanden wird. Wenn wir das Geschehen dessen, was die Einheit in Vielheit mit sich bringt, als das Geschehen der Welt interpretieren, nennt Heraklit das einheitliche Prinzip des Weltgeschehens selbst „pólemos“.[62] Dieses Verständnis des „pólemos“ basiert darauf, dass die Welt als die Einheit der Gegensätze der Kraft verstanden wird und das gestaltende Prinzip der Welt aus dem „pólemos“ entspringt.

Heraklits Standpunkt zum „pólemos“ können wir hier kurz wie folgt zusammenfassen, um Heideggers Begriff „Streit“ im Vergleich zur Bedeutung des „pólemos“ bei Heraklit im nächsten Kapitel zu betrachten: Heraklits Begriff „pólemos“ (die bewegende Kraft des Geschehens) enthält drei Prinzipien: (1) Heraklit verwendet in seinem Fragment 53 diesen Begriff, um sowohl das einheitliche Prinzip des Geschehens des einzelnen Seienden als auch des Geschehens der Welt selbst zu erklären. Das Weltverständnis geht von dem einheitlichen Prinzip des Geschehens aller Dinge, d. h. von dem „pólemos“ aus; (2) das Begriffspaar „pólemos“ und „harmonia“ (die bewegende Kraft des Geschehens und seine unbewegliche

[62] Diesbezüglich sagt Günther Folgendes: „Im Aufriß des πόλεμος wird die Welt als auf das Eine hin geordnete Vielheit sichtbar“ (H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 155).

Ruhe) hat die zugleich einheitliche Bedeutung; (3) Heraklits Begriffe von „pólemos“ oder „eris“ lassen sich erst durch den Begriff „dike“ („Zeigen der Differenz“) ans Licht bringen.

1.2.2. Der Einfluss von Heraklits „pólemos“ auf Heideggers „Streit“

Auf den ersten Blick könnte man vermuten, dass Heideggers Begriff „Streit“ mit „der Zwietracht und dem Hadern“ zusammenhängen und des weiteren „als Störung und Zerstörung“ verstanden werden könnte (vgl. *UK*, 51). Im Kunstwerk-Aufsatz beschreibt Heidegger aber den „Streit“ folgendermaßen: „Im wesenhaften Streit jedoch heben die Streitenden, das eine je das andere, in die Selbstbehauptung ihres Wesens“ (*UK*, 51). Nach Heidegger liegt dem Phänomen „Streit“ nicht die Zerstörung des Wesens des Streitenden, sondern seine Selbstbehauptung zugrunde. In seinem Buch *Heideggers Philosophie der Kunst* stellt von Herrmann deswegen fest: „Das Bestreiten ist kein Zerstören des Anderen, sondern es fördert das Andere, indem es dazu führt, daß das Bestrittene sich in seinem Eigenwesen zu behaupten sucht“.[63] Anders gesagt: Einerseits fordert der Streitende sein Eigenwesen durch seine Selbstbehauptung heraus und wird andererseits herausgefordert. Das Eigenwesen des Streitenden verschwindet nicht aus dem in sich gespannten und gegenstrebigen Streit, sondern wird darin bewahrt. Hier ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz den Begriff „Streit“ verwendet, um die Andersartigkeit des anderen Streitenden anzuerkennen und in dieser Anerkennung auch das Eigenwesen des Streitenden einzufordern.

An dieser Stelle können wir den Einfluss von Heraklits „pólemos“ auf Heideggers „Streit“ erörtern. Um diesen Einfluss nachzuweisen, untersuchen wir Heideggers „Streit“ in Bezug auf drei Grundelemente von Heraklits Begriff „pólemos“, den wir im letzten Kapitel als bewegende Kraft des Geschehens kennzeichnen: (1) der „pólemos“ als das Prinzip des Geschehens des einzelnen Seienden, (2) die Einheit zwischen „pólemos“ und „harmonia“ und (3) das Hervorbringen von „pólemos“ als „dike“.[64]

Um den ersten Einfluss von Heraklits „pólemos“ auf Heideggers „Streit“ zu untersuchen, müssen wir uns daran erinnern, dass Heideggers Ziel im Kunstwerk-Aufsatz darin besteht, die Frage zu beantworten, wie sich das Geschehen der Wahrheit im Kunstwerk – nämlich im einzelnen Seienden – zeigt.[65] Um darauf antworten zu können, erörtert er, wie die Wahrheit als „Streit von Welt und Erde ins Werk gerichtet“ (*UK*, 70) wird, indem dieser „Streit“ als „ein

[63] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 214.
[64] Vgl. Kap. IV.1.2.1. „Heraklits Begriff ‚pólemos‘“.
[65] Vgl. Kap. IV.1.2.1. „Heraklits Begriff ‚pólemos‘“.

Geschehen“[66] verstanden wird. Wo Heidegger in Bezug auf das Kunstwerk den Begriff „Streit“ verwendet, um das Geschehen der Wahrheit im Kunstwerk zu erklären, gebraucht auch Heraklit in seinem Fragment 53 den Begriff „pólemos“, um das Geschehen in der Welt zu erfassen. Es liegt deshalb auf der Hand, dass Heideggers „Streit“ nach demselben Prinzip des Geschehens in Heraklits „pólemos“ zu verstehen ist. Daraus ergibt sich folgende Konsequenz: Der **erste beeinflussende Faktor** für Heidegger liegt darin, dass er den Begriff „Streit“ als entscheidendes Prinzip für das Geschehen der Wahrheit im Kunstwerk wertet.

Nun können wir **die zweite Beeinflussung** von Heideggers „Streit“ erfassen. Wie wir schon gesehen haben, hatte Heraklits Begriffspaar „pólemos“ und „harmonia“ (die bewegende Kraft und die bewegungslose Ruhe des Geschehens) zugleich eine einheitliche Bedeutung. Wenn wir davon ausgehen, dass Heideggers „Streit“ unter dem Einfluss von Heraklits „pólemos“ entstand, müssen wir die Frage weiterverfolgen, mit welchem Begriff Heideggers „Streit“ untrennbar verbunden wird. Im Kunstwerk-Aufsatz bringt Heidegger die „Ruhe“ des Kunstwerks zum Vorschein, welche sich folgendermaßen äußert: „Diese Einheit [des Kunstwerks] suchen wir, wenn wir das Insichstehen des Werkes bedenken und jene geschlossene einige Ruhe des Aufsichberuhens zu sagen versuchen“ (*UK*, 49). Vielleicht könnte man aber vermuten, dass das Geschehen die „Ruhe“ als „Gegensatz zur Bewegung“ ausschließen würde.[67] Deshalb stellt Heidegger selbst die Frage: „[W]as ist Ruhe, wenn nicht der Gegensatz zur Bewegung?“ (*UK*, 49). Auf diese Frage gibt er uns eine deutliche Antwort: „Sie [die Ruhe] ist allerdings kein Gegensatz, der die Bewegung von sich aus-, sondern einschließt“ (*UK*, 49-50). Die Antwort, die Heidegger gibt, erscheint zunächst paradox. Wenn man aber bedenkt, dass nur das Bewegte zunächst ruhen kann,[68] kann man dieses Paradox vermeiden. Wenn Heidegger die Bewegung im Zusammenhang mit der Ruhe erwähnt, bleibt hier trotzdem die Frage unbeantwortet, wie Bewegung und Ruhe zusammenhängen. Einen Hinweis auf das Verhältnis zwischen ihnen können wir darin finden, dass Heidegger angesichts des Kunstwerks von der Ruhe des Aufsichberuhens spricht.[69] Mit anderen Worten: Heideggers Hauptpunkt im Kunstwerk-Aufsatz ist es, „die Bewegtheit des Geschehens im Werksein einheitlich zu fassen“ (*UK*, 50). Diesen Hauptpunkt können wir auch mit umgekehrter Blickrichtung formulieren: Erst die „Ruhe“ macht ja das Kunstwerk zum Kunstwerk, wenn die Einheit des Spannungsverhältnisses zwischen „Welt“ und „Erde“ eigentlich im Kunstwerk begründet wird. Diesen heideggerschen Gedanken über die

[66] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst,* 206.
[67] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst,* 206.
[68] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst,* 207.
[69] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst,* 206.

Ruhe können wir mit Heraklits Gedanken über die harmonia vergleichen, die wir uns schon im letzten Kapitel angeschaut haben. Wenn Heraklit in seinem Fragment 51 die Bedeutung der „harmonia“ so erklärt, dass sie ja den Bogen erst zum Bogen mache und die Leier erst zur Leier,[70] so ist es ganz klar und selbstverständlich, dass Heideggers Gedanke über die Ruhe und Heraklits Gedanke über die harmonia in die gleiche Richtung gehen. Ohne den heraklitschen Einfluss auf Heideggers „Streit“ zu erkennen, könnten wir also nicht erläutern, was Heidegger sowohl beim „Streit“ als auch bei der „Ruhe“ vor Augen hatte.

Um die **dritte Beeinflussung** von Heideggers „Streit“ zu erörtern, müssen wir uns anschauen, wie Heideggers „Streit“ im Zusammenhang mit Heraklits „dike“ („Zeigen der Differenz“) gedacht werden kann. Unsere Untersuchung dieses dritten Einflussfaktors ist wichtig für ein richtiges Verständnis von Heideggers „Streit“, denn wir können ein Missverständnis vermeiden, indem wir diesen von „dem gewöhnlichen Streitverständnis (als einem zerstörerischen)“[71] unterscheiden. Wenn es möglicherweise ein Missverständnis bei der Auffassung von Heideggers „Streit“ gibt, müssen wir fragen, von welchem Standpunkt her es entstanden ist. Um den Begriff „Streit“ näher zu erläutern, verwendet Heidegger den Terminus „Selbstbehauptung“ (*UK*, 51) des Wesens des Streitenden, den er auf den „wesenhaften“ Sinn des „Streites“ bezieht. Beim bloßen Hören oder Lesen dieses Terminus könnt man meinen, dass er nicht als Zerstörung des Anderen, aber auch nicht als einander förderndes Verhalten fungieren könnte. Dieses Missverständnis besteht also darin, dass man meint, „das Wort ‚Selbstbehauptung‘ in seiner geläufigen Bedeutung würde eher auf eine Art von ‚symbiotischem Egoismus‘ hindeuten“.[72] Dementsprechend kann man behaupten, dass „es dem einen im Stärken des anderen letztendlich doch nur um die Verhärtung seines eigenen Wesens geht“. [73] Um das Missverständnis von Heideggers Terminus „Selbstbehauptung“ abzuwehren, ist deswegen die Frage entscheidend, was er damit meint. Diese Frage lässt sich erst aufklären, wenn wir den Einfluss von Heraklits „dike“ auf Heideggers „Selbstbehauptung“ untersuchen.

Indem wir in Heraklits Fragment 80 den Zusammenhang zwischen dem Begriff „dike“ und dem Begriff „eris“ (der als Erklärung für „pólemos“ eintritt[74]) erläuterten, haben wir bereits darauf hingewiesen, dass beide Begriffe identisch sind, da sie aus der Bewegung

[70] Vgl. Kap. IV.1.2.1. „Heraklits Begriff ‚pólemos‘“.
[71] Holger Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen. Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Daseinsanalyse*, Berlin 1999, 120.
[72] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 121.
[73] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 121.
[74] Vgl. H.-C. Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 148.

und dem Wechsel zwischen gegensätzlichen Kräften heraus geordnet werden.[75] Das bedeutet aber nicht, dass Heraklits Begriffe „eris“ („pólemos“) und „dike“ jene Bewegung zur Folge haben, sondern dass sie gerade in der wechselseitigen Bewegung bestehen. Wenn es sich beim „pólemos“ um die Bewegung und den Wechsel der Streitenden handelt, impliziert er also „jene Bewegung des Austragens, worin wechselweise das Ringende sich ins Wesen hebt und so zum Vorschein kommt und also hervortretend sich zeigt“.[76] Für Heraklit ist die „dike“ („Zeigen der Differenz“) kein bloßes Hinweisen auf das, was wert ist, sondern „das primäre Offenbarwerden- und Heraustretenlassen ins Offene der eigenen Wesensumgrenzung im Austrag des Anwesens selbst“.[77] Genau in diesem Sinne der „dike“ verwendet auch Heidegger den Ausdruck „Selbstbehauptung“. Er erläutert diese wie folgt: „Die Selbstbehauptung des Wesens ist jedoch niemals das Sichversteifen auf einen zufälligen Zustand, sondern **das Sichaufgeben in die verborgene Ursprünglichkeit der Herkunft des eigenen Seins**“ (*UK*, 51). Bei der „Selbstbehauptung“ handelt es sich „nicht um eine monadische Versteifung auf ein starres ‚Eigentum‘, zu dessen Stärkung das Andere toleriert und gefördert wird“.[78] Ganz im Gegenteil bildet das Streitende sein Eigenwesen gerade in der Anerkennung und Förderung des Wesens des Anderen. Diese ist für Heidegger die „Selbstbehauptung“, welche deshalb das Sichaufgeben für die Erfüllung des Anderen beinhaltet, wenn Heideggers Akzent im Terminus „Selbstbehauptung“ („**das Sichaufgeben** in die verborgene Ursprünglichkeit der Herkunft **des eigenen Seins**“) hier auf dem Sichaufgeben des eigenen Seins des Anderen liegt. Anhand von Heraklits „dike“ können wir folglich auf Heideggers Terminus „Selbstbehauptung“ des Wesens des Streitenden zurückblicken, den er nicht auf die Überwältigung durch den Anderen, sondern auf die Anerkennung und Förderung von dessen Wesen bezieht.

Bisher haben wir den Einfluss von Heraklits „pólemos“ auf Heideggers „Streit“ erörtert. Wenn Heidegger Heraklits Begriff „pólemos“ nicht mit „Krieg“, sondern mit „Streit“ übersetzt,[79] liegt der Grund dafür darin, dass er den „pólemos“ als das Prinzip verstehen will, wie das Eigenwesen des Streitenden beleuchtet werden kann. Aus diesem

[75] Vgl. Kap. IV.1.2.1. „Heraklits Begriff ‚pólemos‘“.
[76] I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit,* 163.
[77] I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit,* 163.
[78] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 121.
[79] In seiner Vorlesung *Einführung in die Metaphysik*, die Heidegger im Sommersemester 1935 (im selben Jahr wie der Kunstwerk-Aufsatz) gehalten hat, hat er den „pólemos“ in Bezug auf Heraklits Fragment 53 als „Auseinandersetzung“ (*GA* 40, 66) übersetzt, die für Heidegger nicht „Krieg“, sondern „Kampf“ oder „Streit“ bedeutet: „Der hier genannte πόλεμος [die Auseinandersetzung] ist ein vor allem Göttlichen und Menschlichen waltender Streit, kein Krieg nach menschlicher Weise. Der von *Heraklit* gedachte Kampf läßt im Gegeneinander das Wesende allererst auseinandertreten, läßt Stellung und Stand und Rang im Anwesen erst beziehen“ (*GA* 40, 66).

Grund definiert Heidegger das einander fördernde und anerkennende Geschehen als den „Streit“. Die Beeinflussung von Heideggers „Streit“ durch Heraklits „pólemos“ können wir deswegen folgendermaßen erkennen: Wenn sich Heideggers Begriff „Streit“ daran orientiert, dass er das Eigenwesen des Streitenden ans Licht bringt, verwendet er diesen im Wesentlichen im Sinne von Heraklits „pólemos“. Indem Heidegger die Bedeutung des „Streites“ auch als Selbstbehauptung der Streitenden festlegt, zielt er darauf ab, anhand des einander fördernden und anerkennenden Geschehens das Eigenwesen des Streitenden zu finden. In seinem Kunstwerk-Aufsatz verwendet Heidegger jedoch den Begriff „Streit“ anders, obwohl er unter dem Einfluss des heraklitschen Begriffs „pólemos“ entstanden ist. Im Folgenden erörtern wir die Differenz zwischen Heideggers „Streit“ und Heraklits „pólemos“.

Während Heraklit in seinem Fragment 53 seinen Begriff „pólemos“ verwendet, um sowohl das einheitliche Prinzip des Geschehens des einzelnen Seienden als auch des Geschehens der Welt selbst zu kennzeichnen, verwendet Heidegger aber im Kunstwerk-Aufsatz den Ausdruck „Streit“ in zwei Hinsichten: Einerseits bezeichnet er das streitende Geschehen im einzelnen Seienden als den „Streit“ von „Welt“ und „Erde“ im Kunstwerk; andererseits nennt er das streitende Geschehen der Welt selbst den „Urstreit von Lichtung und Verbergung“ (*UK*, 60), der auf seine Einstellung zur „Wahrheit des Seins“ (*UK*, 93) bezogen wird. Daraus entstehen dementsprechend im Wesentlichen zwei Probleme.

(1) Im Kunstwerk-Aufsatz handelt es sich darum, wie beide Streitenden, nämlich die „Welt“ und die „Erde“, ihre Eigenwesen im Kunstwerk beleuchten können. Das Problem besteht also darin, dass der von Heidegger erörterte Begriff „Streit“, der besonders im Spannungsverhältnis zwischen „Welt“ und „Erde“ angesiedelt ist, nicht bei Heraklit gefunden wird.[80] In seinem Kunstwerk-Aufsatz bezieht Heidegger Heraklits Prinzip des Geschehens in sein Hauptargument dafür ein, dass das Begriffspaar „Welt“ und „Erde“ anhand des „Streits“ auftritt. Das bedeutet, dass Heideggers Begriff „Streit“ ursprünglich als das Prinzip des Erde- und Weltverständnisses vorkommt. Daraus entsteht deshalb die Frage: Was ist hier mit den Worten „Welt“ und „Erde“ gemeint?

(2) Im Kunstwerk-Aufsatz verwendet er aber neben dem Begriff „Streit“ von „Welt“ und „Erde“ bemerkenswerterweise einen anderen Begriff für das Streitgeschehen, nämlich den „Urstreit“. Mit Hilfe von Heideggers Definition der „Selbstbehauptung“ („das Sichaufgeben in die verborgene Ursprünglichkeit der Herkunft des eigenen Seins“) können wir nicht nur den anderen Begriff für das Streitgeschehen erklären, sondern auch das Verhältnis zwischen beiden Streitbegriffen, nämlich „Streit“ und „Urstreit“. Indem Heideggers Akzent im

[80] Vgl. I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, 170.

Terminus „Selbstbehauptung“ („das Sichaufgeben in **die verborgene Ursprünglichkeit der Herkunft** des eigenen Seins“) nach Helting auf die verborgene Ursprünglichkeit der Herkunft fällt, ist die Frage danach mit der Frage nach dem „Urstreit“ identisch.[81] Der entscheidende Punkt ist hier, dass Heidegger in Bezug auf die „Selbstbehauptung“ den Begriff „Urstreit“ in einem noch ursprünglicheren Sinne verwenden will. Bei der Auffassung dieses „Urstreites“ handelt es sich nicht darum, wie das Eigenwesen des Streitenden im Kunstwerk beleuchtet wird, sondern woraus überhaupt der Streit für das Eigenwesen des Streitenden besteht. Die verborgene Ursprünglichkeit seiner Herkunft bezeichnet Heidegger als den „Urstreit von Lichtung und Verbergung“. Für Heidegger ist dieser Urstreit ursprünglicher als der „Streit von Welt und Erde“, denn der „Streit“, der in Hinsicht auf „die Wahrheit des Seienden“ (*UK*, 38) erklär wird, entstammt Heidegger zufolge jenem „Urstreit“, der sich auf die „Wahrheit des Seins“ bezog. Gerade hier besteht die Problematik, wie Heidegger den Begriff „Wahrheit“ im Kunstwerk-Aufsatz zum Thema macht. Indem er mit der Einführung des Begriffs „Urstreit“, den er in seiner frühen Phase weder thematisiert noch erklärt, die Frage nach dem „Wesen der Wahrheit“ (*UK*, 59) beantwortet, verbindet er sein Verständnis der Wahrheit im Kunstwerk-Aufsatz untrennbar mit der Frage, wie und warum er seine Einstellung zur Wahrheit verändert. Diese Veränderung ist ein wichtiges Merkmal nicht nur für die Untersuchung des Wahrheitsbegriffs des späten Heidegger, sondern auch für diejenige seines späten Spielbegriffs, denn parallel zum Übergang von der „Streit“- zur „Spiel“-Thematik verändert sich seine Einstellung zur Wahrheit.

Um Heideggers Einstellungsänderung vom Streit zum Spiel zu erfassen, muss man verstehen, wie er im Kunstwerk-Aufsatz sowohl den „Streit“ als auch den „Urstreit“ versteht. Zur Lösung dieser Aufgabe erklären wir im Folgenden die drei Elemente des „Streites“ („Erde“, „Welt“ und „Streit“) und erörtern dann den „Urstreit“, der als „Wesen der Wahrheit“ aufgefasst wird.

1.3. Heideggers Gedanke von „Streit von Welt und Erde“

Im letzten Kapitel haben wir die Beeinflussung von Heideggers „Streit“ durch Heraklits „pólemos“ erörtert. Diese Erörterung wurde aber nur als Antwort auf die Frage verstanden, was bei Heidegger im Vordergrund des Interesses steht. Infolgedessen gehen wir an dieser Stelle auf die Frage näher ein, wie Heidegger den „Streit“ versteht. Zur Erläuterung des Begriffs „Streit“ bringt er im Kunstwerk-Aufsatz das Begriffspaar „Welt“ und „Erde“ zum

[81] Vgl. H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 121.

Vorschein. In diesem Kapitel versuchen wir deswegen, im Kunstwerk-Aufsatz Heideggers Standpunkt zu seinem eigenen Thema „Streit von Welt und Erde“ (*UK*, 70) zu betrachten, indem wir die drei Elemente des Themas, d. h. „Erde“, „Welt“ und „Streit“ erklären.

Warum ist aber unsere Untersuchung des Themas im Kunstwerk-Aufsatz, d. h. des „Streites von Welt und Erde“ so bedeutsam? Das ist wichtig für unser Vorhaben, den Spielbegriff des späten Heidegger zu beleuchten. Aus dieser Untersuchung des „Streites von Welt und Erde“ können wir auf dem Weg zum Verständnis des Spielbegriffs des späten Heidegger einen wichtigen Schritt machen. Wenn der späte Heidegger in seinem Aufsatz „Das Ding“ (1950) den Begriff „Spiegel-Spiel“ (*GA* 7, 181) in Bezug auf das „Geviert“ (*GA* 7, 182) von Erde, Himmel, Göttlichen und Sterblichen verwendet, stammt sein Gedanke des Gevierts im Grunde genommen aus der Bestimmung des „Streites von Welt und Erde“ im Kunstwerk-Aufsatz. Um den Spielbegriff des späten Heidegger genau zu erörtern, müssen wir deshalb sein philosophisches Denken des „Streites von Welt und Erde“ als Ansatzpunkt für seinen späten Spielbegriff untersuchen.

1.3.1. Heideggers Begriff „Erde“

Heideggers Verwendung des Ausdrucks „Erde“ mutet aber zunächst erstaunlich an, da er in seiner frühen Denkphase den Begriff „Erde“ weder hinterfragt noch erklärt.[82] Im Folgenden ist deswegen zuerst zu bedenken, was Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz mit „Erde“ meint, und dann die Frage weiterzuführen, warum der Begriff „Erde“ in seiner frühen Phase unauffällig ist, d. h., warum er im Kunstwerk-Aufsatz zum ersten Mal eigens thematisiert werden soll.

1.3.1.1. Heideggers Begriff „Erde“ als das Seiende im Ganzen

Wenn Heidegger in seinem Kunstwerk-Aufsatz den Begriff „Erde“ aus einer ganz neuen Perspektive betrachtet, muss die Frage geklärt werden, was die „Erde“ ist. Diese Frage dient uns gerade als wichtiger Schlüsselfaktor für die Betrachtung der „Erde“, denn Heidegger findet eine elementare Voraussetzung für das Verständnis der „Erde“ in seiner Stellung zum Kunstwerk, indem er den Begriff „Erde“ erst im Kunstwerk-Aufsatz thematisiert. Anders formuliert: Heideggers Verständnis der „Erde“ wird untrennbar mit seiner Stellung zum

[82] Wenn Heidegger in seinem Kunstwerk-Aufsatz den Begriff „Erde“ im Kontrast zum Begriff „Welt“ verwendet, bemerkt Gadamer in seiner Einführung zu Heideggers Aufsatz Folgendes: „In der Tat bedeuteten die Vorträge über den Ursprung des Kunstwerks eine philosophische Sensation“ (H.-G. Gadamer, „Zur Einführung“, 107).

„Kunstwerk“ verbunden. Bei der Auffassung der „Erde“ geht es folglich darum, was im Kunstwerk zum Vorschein kommt.

Es ist zunächst klar zu erkennen, was im Kunstwerk zum Vorschein kommt, sobald wir uns daran erinnern, dass Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz das „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens klar von dem bloßen Material für die Dienlichkeit unterscheidet.[83] Hier tauchen zwei Momente des Begriffs „Erde“ auf. Wenn er das „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens (z. B. den Tempelstein) als die „Erde“ (*UK,* 47) bezeichnet, können wir das erste Moment des Begriffs „Erde“ gewinnen. In seinem Buch *Heideggers Philosophie der Kunst* formuliert von Herrmann dieses erste Moment der „Erde“ als „die im Kunstwerk eigens her-gestellte Erde“.[84] Neben diesem ersten Moment der „Erde“ hat Heidegger ihr zweites Moment als das bloße Material oder den bloßen Stoff für die Dienlichkeit aufgefasst (vgl. *UK,* 49). Im Unterschied zum ersten Moment des Begriffs „Erde“ können wir das zweite als das „Woraus“ des Zeug-Bestehens (z. B. den Stein in der Axt) bestimmen.[85] In diesem Sinne definiert von Herrmann das zweite Moment der „Erde“ als „die im Zeug in sich selbst zurückgedrängte, weil der verläßlichen Dienlichkeit unterstellte Erde“.[86] Es liegt auf der Hand, dass die Differenz zwischen dem ersten und dem zweiten Moment der „Erde“ davon abhängt, ob das „Woraus“ der „Erde“ in ihrer Dienlichkeit verbraucht oder in ihrer Verlässlichkeit hervorgehoben wird. Beispielsweise verschwindet der Stein in der Axt in seiner Dienlichkeit; als Kunstwerk lässt sich aber der Tempelstein selbst durch seine Verlässlichkeit vor Augen führen. Anders gesagt: Im Kunstwerk-Aufsatz unterscheidet Heidegger zwei Momente, wie die „Erde“ offenbar sein kann, nämlich das „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens (das erste Moment der „Erde“) und das „Woraus“ des Zeug-Bestehens (das zweite Moment der „Erde“).

Und dann erläutert Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz das dritte Moment der „Erde“. Heideggers Erläuterung dieses dritten Moments der „Erde“ ist für das Verständnis nicht nur seines mittleren Denkens, sondern auch seines späteren Denkens entscheidend, denn einerseits wird dieses dritte Moment der „Erde“ im Aufsatz aus seiner mittleren Schaffensphase über den Ursprung des Kunstwerks von 1935/36 zum ersten Mal zum Thema gemacht und andererseits knüpft sie an das Konzept „Erde“ in seinem späteren Gedanken des „Gevierts“ an. Thematisch untersucht der späte Heidegger den Begriff „Erde“ in seinen Aufsätzen „Das Ding“ (1950) und „Bauen Wohnen Denken“ (1951) im Zusammenhang mit

[83] Vgl. Kap. IV.1.1. „Die Neubestimmung von Zeug, Werk und Ding“.
[84] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst,* 205-206.
[85] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst,* 205.
[86] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst,* 206.

dem „Geviert“.[87]

Um Heideggers Stellung zur „Erde“ in seiner späteren Denkperiode zu behandeln, müssen wir aber danach fragen, aus welcher Einstellung heraus das dritte Moment der „Erde“ für den mittleren Heidegger bedenkenswert wird? Während das erste Moment der „Erde“ im künstlerischen Bereich und das zweite im handwerklichen Bereich aufgefasst werden, tritt das dritte außerhalb des künstlerischen und des handwerklichen Bereichs auf. Beispielsweise steht der Tempel als ein ausgezeichnetes Seiendes „nicht nur auf der Erde, unter dem Himmel, im licht- und lufterfüllten Raum, ausgesetzt den Wettern und Stürmen, am Ufer des Meeres, sondern auch inmitten von Gewächs und Getier“.[88] Dieses Beispiel können wir aber auch mit umgekehrter Blickrichtung interpretieren. Neben dem Tempel ist für den Menschen auch das Seiende offenbar, das außerhalb des Tempels und vor seiner Errichtung steht.[89] Dieses Seiende wird nicht in Bezug auf das Zeug oder das Kunstwerk, sondern in Hinsicht auf die Natur betrachtet, die auf das griechische Wort „physis“ (*φύσις*) zurückgeführt wird (vgl. *UK*, 42). Im Kunstwerk-Aufsatz verwendet Heidegger das Wort „Natur“, um den tatsächlich zugänglichen Wohn- und Lebensraum des Menschen zu erklären. Deswegen fasst er die Natur als „de[n] heimatliche[n] Grund“ (*UK*, 42) auf, „worauf und worin der Mensch sein Wohnen gründet“ (*UK*, 42). Diesen heimatlichen Grund für den Wohn- und Lebensraum des Menschen können wir das dritte Moment der „Erde“ nennen. In seinem Buch *Heideggers Philosophie der Kunst* bezeichnet von Herrmann dieses dritte Moment der „Erde“ als „die Erde im Ganzen und die zu ihr gehörenden Naturdinge außerhalb des Kunstwerkes“.[90]

An dieser Stelle können wir die Frage beantworten, was die „Erde“ im Kunstwerk-Aufsatz ist, indem wir die folgenden drei Momente der „Erde“ gewinnen: 1. das „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens, 2. das „Woraus“ des Zeug-Bestehens und 3. den heimatlichen Grund für den Wohn- und Lebensraum des Menschen.[91] Trotzdem bleibt doch die wichtige Frage unbeantwortet, wie wir die Gemeinsamkeit der drei Momente der „Erde“ finden können. Diese drei Momente der „Erde“ bringen uns zu der Erkenntnis, dass Heidegger sie als verschiedene Bezeichnungen für „das Seiende im Ganzen“ (*UK*, 60), nämlich das Kunstwerk,

[87] M. Heidegger, „Das Ding“, in: *Vorträge und Aufsätze* (= *GA* 7), 180, auch „Bauen Wohnen Denken“, in: *GA* 7, 151.
[88] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 157; vgl. auch *UK*, 41-42.
[89] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 159-160.
[90] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 205.
[91] In seinem Buch *Heideggers Philosophie der Kunst* kommentiert von Herrmann die drei Momente der „Erde“ folgendermaßen: „Damit stehen wir vor drei unterschiedlichen Weisen, wie die Erde offenbar sein kann: die Erde im Ganzen und die zu ihr gehörenden Naturdinge außerhalb des Kunstwerkes, die im Kunstwerk eigens her-gestellte Erde, die im Zeug in sich selbst zurückgedrängte, weil der verläßlichen Dienlichkeit unterstellte Erde“ (F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 205-206).

das Gebrauchsding und die Natur betrachtet.[92] Diese Gemeinsamkeit basiert deshalb darauf, dass er den Begriff „Erde“ verwendet, um das Seiende im Ganzen wesentlich zu bestimmen. Was die „Erde“ im Kunstwerk-Aufsatz ist, lässt sich also als das Seiende im Ganzen begreifen.

Wie kommt jedoch die „Erde“ im Kunstwerk-Aufsatz zum Vorschein? Diese Frage ist für Heidegger gleichbedeutend mit der Frage, was das Eigenwesen des Streitenden – hier genauer das Eigenwesen der „Erde“ – ist und wie dies offenbar wird, da er im Kunstwerk-Aufsatz bemerkt, dass sich das Eigenwesen des Streitenden anhand des „Streites“ ans Licht bringen lässt (vgl. *UK*, 51). Darin erklärt er das Eigenwesen der „Erde“ folgendermaßen: „Die Erde ist das zu nichts gedrängte Hervorkommen des ständig Sichverschließenden und dergestalt Bergenden“ (*UK*, 50). Das bedeutet, dass das Eigenwesen der „Erde“ als das „Hervorkommend-Sichverschließende“[93] oder das Bergende definiert wird. Hier stellt sich die Frage, was mit dem Hervorkommend-Sichverschließenden überhaupt gemeint ist.

Wie können wir in Hinsicht auf das Hervorkommend-Sichverschließende das „Woraus“ des Zeug-Bestehens (das zweite Moment der „Erde“) erläutern, das im nicht künstlerischen, sondern handwerklichen Bereich auftritt? Wie bereits gesagt, besteht das Zeug in seiner Dienlichkeit. Aber zugleich verschwindet es paradoxerweise auch darin. In Heideggers eigenen Worten klingt dieser paradoxe Umstand des Zeugs folgendermaßen: „Je handlicher ein Zeug zur Hand ist, um so unauffälliger bleibt es, daß z. B. ein solcher Hammer ist, um so ausschließlicher hält sich das Zeug in seinem Zeugsein“ (*UK*, 73). Mit anderen Worten: Je unauffälliger das Zeug im Gebrauch bleibt, desto deutlicher lässt die Dienlichkeit des Menschen das Zeug als solches hervorkommen. Das Hervorkommend-Sichverschließende des Zeugs stammt deswegen im Grunde genommen aus der Dienlichkeit und Brauchbarkeit des Menschen.

Wie kann man aber das „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens (das erste Moment der „Erde“) in Bezug auf sein Hervorkommend-Sichverschließendes verstehen? Wie stammt beispielsweise das Sichverschließen des aus der Schwere des Steines erstellten Tempels?[94] Legt man den Stein des griechischen Tempels auf die Waage, so ergibt das „Abwiegen des Steines“ die „zahlenmäßig genaue Bestimmung des Gewichts“.[95] Die Schwere des massigen Steines aus dem Tempel zeigt sich Heidegger zufolge aber nicht aus dem objektiv messbaren

[92] Ebenso erläutert von Herrmann dieses Seiende im Ganzen folgendermaßen: „Auch die Erde gehört in das Seiende, sowohl als Erde im Ganzen als auch als Erde in den Naturdingen und in den Gebrauchsdingen“ (F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 257).
[93] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 211.
[94] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 194; vgl. auch *UK*, 47.
[95] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 197; vgl. auch *UK*, 48.

Gewicht. Zwar behauptet er noch weiterhin, dass das „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens nicht „in der Gestalt der technisch-wissenschaftlichen Vergegenständlichung der Natur“ (*UK*, 48) erscheint. Dies bedeutet für ihn, dass das Sichverschließen des Kunstwerks in der technisch-wissenschaftlichen Einstellung und Leistung verschwindet, indem die technisch-wissenschaftliche Leistung das Kunstwerk zu ihrem Gegenstand macht. Wenn die Kunstgeschichtsforschung beispielsweise das Werk zum Gegenstand ihrer Wissenschaft macht (vgl. *UK*, 39), richtet sich nach Heidegger die Vergegenständlichung des Kunstwerks nicht auf sein „Werksein“ (*UK*, 40), sondern nur auf sein „Gegenstandsein“ (*UK*, 40). Hier können wir die Funktion des Kunstwerks in die umgekehrte Richtung umformulieren: Das Kunstwerk lässt die „Erde“ nun als das Sichverschließende hervorkommen, das nicht durch seine Vergegenständlichung aufgehoben werden sollte. Hier fasst er das Eigenwesen der „Erde“ als das „Hervorkommend-Sichverschließende“ auf, weil sie in ihrem Sichverschließen besteht und gleichzeitig daraus entsteht. So stellt er das „Hervorkommend-Sichverschließende“ folgendermaßen fest: „Offen gelichtet als sie selbst erscheint die Erde nur, wo sie als die wesenhaft Unerschließbare gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschließung zurückweicht und d. h. ständig sich verschlossen hält“ (*UK*, 48).

Wie wird aber im Zusammenhang mit dem Hervorkommend-Sichverschließenden der heimatliche Grund für den Wohn- und Lebensraum des Menschen (das dritte Moment der „Erde“) behandelt, der weder im handwerklichen noch im künstlerischen Bereich gelten soll? Die Antwort auf die Frage, wie Heidegger zu einer solchen Bestimmung des dritten Moments der „Erde“ gelangt, ist nicht nur für den mittleren, sondern auch für den späteren Heidegger besonders wichtig, weil einerseits das dritte Moment der „Erde“ im Kunstwerk-Aufsatz im Zusammenhang mit der Funktion des Kunstwerks zum Vorschein kommt und andererseits es in späteren Aufsätzen merkwürdigerweise bezüglich des Gedankens des „Gevierts“ fortgeführt wird. Wenn wir behaupten, dass das dritte Moment der „Erde“ im Denken des mittleren Heidegger die negative Bedeutung des Sichverschließens hat, kann man aber auf die Schwierigkeit stoßen, den heimatlichen Grund für den Wohn- und Lebensraum des Menschen im negativen Sinne zu verstehen. Um die Frage nach dem sichverschließenden Eigenwesen des dritten Moments der „Erde“ zu beantworten, ist es deswegen notwendig, einen Einfluss auf Heideggers Auffassung des Begriffs „Erde“ zu finden. Daraus können wir seine Einstellung zum dritten Moment der „Erde“ leichter bzw. besser verstehen.

1.3.1.2. Hölderlins Einfluss auf das Sichverschließen der „Erde“ bei Heidegger

In der folgenden Bemerkung von Gadamer wird die erwähnte „Erde“ direkt auf das dritte Moment der „Erde“ Heideggers bezogen: „Offenkundig war es die Dichtung Hölderlins, der sich damals Heidegger mit leidenschaftlicher Intensität zugewandt hatte, aus der er den Begriff der Erde in sein eigenes Philosophieren übertrug“.[96] Wenn wir versuchen, Hölderlins Einfluss auf das dritte Moment der „Erde“ Heideggers zu betrachten, entsteht aber die Schwierigkeit, dass es in Heideggers Hölderlin-Lektüre keine Zitate gibt.[97] Dies bedeutet einerseits, dass Heideggers Stellungnahme zu dieser „Erde“ eine radikale Umdeutung des hölderlinschen Begriffs „Erde“ ist. Andererseits liegt darin auch der Hinweis auf die Notwendigkeit, Heideggers Begriff „Erde“ sowohl in Hinsicht auf die Ähnlichkeit zwischen den Begriffen bei Heidegger und bei Hölderlin als auch unter Berücksichtigung ihrer Differenz zu untersuchen. Dass Heidegger „der Philosoph“ ist, der „die tiefsten Einsichten in Hölderlins Dichtung“ gewinnt,[98] daran besteht doch überhaupt kein Zweifel. Im Zeitraum von 1935 bis 1936, worin Heidegger seinen Vortrag *Der Ursprung des Kunstwerkes* gehalten hat, kann man beispielsweise auch seine Bezugnahme auf Hölderlins Dichtungen in einer Reihe von Vorlesung und Vortrag finden, in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (WS 1934/35) und im Vortrag „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ (1936). Deswegen ist unser Versuch, das dritte Moment der „Erde“ Heideggers deutlich zu Hölderlins Dichtung in Beziehung zu setzen, schwierig, aber auch notwendig.

Womit kann sich die Verwandtschaft zwischen Heidegger und Hölderlin zeigen, wenn Heidegger Hölderlins Begriff „Erde“ in seine Erläuterung der „Erde“ einbezieht? Den Schnittpunkt von Heidegger und Hölderlin können wir anhand der negativen Stellungnahme Heideggers zur „Erde“, d. h. des Sichverschließens der „Erde“ herausfinden. Von welcher Dichtung Hölderlins übernimmt aber Heidegger den Gedanken über das Sichverschließen der „Erde“? Heideggers Perspektive der „Erde“ können wir in drei Gedichten der sogenannten „Vaterländischen Gesänge“[99] Hölderlins – nämlich in „Der Mutter Erde“ (1800), „Die

[96] H.-G. Gadamer, „Zur Einführung“, 108-109. Auch W. Biemel beschreibt Hölderlins Einfluss auf Heideggers Begriff „Erde“ folgendermaßen: „Der Begriff der Erde taucht um diese Zeit in Heideggers Denken neu auf, vermutlich im Zusammenhang der Auslegung der Dichtung Hölderlins, besonders ab 1934/35“ (Walter Biemel, *Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1973, 81).

[97] Vgl. Karlheinz Stierle, „Ein Auge zu wenig. Erde und Welt bei Heidegger, Hölderlin und Rousseau“, in: *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, hrsg. v. Christoph Jamme u. Karsten Harries, München 1992, 97.

[98] Vgl. K. Stierle, „Ein Auge zu wenig. Erde und Welt bei Heidegger, Hölderlin und Rousseau“, 97; vgl. auch Susanne Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, Berlin 1991, 31. Auch Heidegger selbst sagt im Spiegel-Gespräch von 1966: „Mein Denken steht in einem unumgänglichen Bezug zur Dichtung Hölderlins. [...] Hölderlin ist für mich der Dichter, der in die Zukunft weist, der den Gott erwartet und der somit nicht nur ein Gegenstand der Hölderlin-Forschung in den literarhistorischen Vorstellungen bleiben darf“ (*GA* 16, 678).

[99] Friedrich Beissner, „Erläuterungen“, in: F. Hölderlin, *Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe* (Abkürzung: *StA*), Bd. 2: Gedichte nach 1800, hrsg. v. F. Beissner, Stuttgart 1953, 424.

Wanderung“ (1801) und „Germanien“ (1801) – wiederfinden.[100] Um Heideggers Stellungnahme zum dritten Moment der „Erde“ als Ergebnis einer Übernahme der hölderlinischen Dichtung zu erklären, beschränkt sich aber unsere Erläuterung auf Hölderlins Hymne „Germanien“, weil Heideggers Interpretation zu dieser Dichtung – nämlich die Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* – vorliegt. Dies bedeutet auch, dass wir die Ähnlichkeit und die Differenz zwischen Heideggers „Erde“ und Hölderlins „Erde“ dank Heideggers Hölderlin-Interpretation, d. h. seiner „Germanien“-Interpretation klar beleuchten können.

Im Folgenden erklären wir deswegen aus der Hymne „Germanien“[101] zuerst Hölderlins Begriff „Erde“ und dann Heideggers Interpretation der hölderlinischen „Erde“. Nach Bohlen kündet Hölderlins Hymne „Germanien“ „von dem Geschick, zu dem ‚Germania‘ erwählt ist“.[102] Darin bezeichnet Hölderlin „Germania“ (*StA* 2, 159, V. 61; 160, V. 110) als „Priesterin“ (*StA* 2, 158, V. 49; 160, V. 110) in Form einer weiblichen Personifikation Deutschlands. Im Gedicht „Germanien“ wird das Geschick der Priesterin Germania im Wesentlichen durch folgende drei Merkmale hervorragend gekennzeichnet: 1. Germanias Bezug auf den „Adler“ (*StA* 2, 158, V. 42), 2. Germanias Verhältnis zur „Mutter“ (*StA* 2, 159, V. 76; 160, V. 98) und 3. Germanias „Feiertage[]“ (*StA* 2, 160, V. 109). In Bezug auf das zweite Merkmal spielt besonders das Sichverschließen der Erde in Hölderlins Hymne „Germanien“ eine wichtige Rolle.

1. Darin wird der Adler als der Bote Gottes, d. h. des Vaters „Aether“ (*StA* 2, 158, V. 39; 160, V. 105) dargestellt. In der dritten Strophe von „Germanien“ stellt Hölderlin beispielsweise die Bewegung „des den Willen des Vaters ansagenden Adlers“[103] folgendermaßen dar:

> Und der Adler, der vom Indus kömmt,
> Und über des Parnassos
> Beschneite Gipfel fliegt, hoch über den Opferhügeln
> Italias, und frohe Beute sucht
> Dem Vater, nicht wie sonst, geübter im Fluge
> Der Alte, jauchzend überschwingt er
> Zulezt die Alpen und sieht die vielgearteten Lander (*StA* 2, 158, V. 42-48).

---

[100] In ihrem Buch *Logos und Zeit* behauptet Shikaya, dass Heidegger den Begriff „Erde“ unmittelbar von Hölderlins Konzeption von Erde übernommen hat („verschwiegene[r] Erde“, in „Der Mutter Erde“, V. 60, „[d]ie Verschlossene“, in „Die Wandlung“, v. 93 und „[d]ie Verborgene, in „Germanien“, V. 77) (vgl. T. Shikaya, *Logos und Zeit*, 73, Anm. 8 (Seite 80), 88).

[101] F. Hölderlin, „Germanien“, in: *StA*, Bd. 2: Gedichte nach 1800, hrsg. v. F. Beissner, Stuttgart 1953.

[102] Stephanie Bohlen, *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin 1993, 60.

[103] Bernhard Böschenstein, „Das Verhältnis zur Mutter als poetologische Figuration in drei Hymnen Hölderlins“, in: *Mutter und Mütterlichkeit. Wandel und Wirksamkeit einer Phantasie in der deutschen Literatur*, hrsg. v. Irmgard Roebeling u. Wolfgang Mauser, Würzburg 1996, 192.

Hier kommt der Flug des Adlers ins Blickfeld, der vom Indus herkommt und über die Gipfel Griechenlands und Italiens fliegt und am Gipfel der Alpen ankommt. In der Metapher der Bewegung des Adlers kann man feststellen, dass Hölderlin den geschichtlichen Prozess in geographische Stationen umdeutet, indem sich die räumlich-geographische Konstellation als das zeitlich-geschichtliche Verhältnis verstehen lässt.[104] Damit betont Hölderlin, dass „[d]er Mann“ (*StA* 2, 158, V. 38) die Bewegung des Adlers schaut, die den Gang der Geschichte symbolisiert. Nach Bohlen ist dieser „Mann“ im Gedicht mit dem Dichter selbst identisch.[105] Dies bedeutet, dass der Dichter selbst den Gang der Geschichte erkennt und es dann ermöglicht, die Gegenwart mit der Vergangenheit zu verbinden. Für Hölderlin waren beispielsweise der Indus, Griechenland und Italien im Flug des Adlers nichts anderes als wichtige Stellen in der vergangenen Geschichte. In der Bewegung des Adlers erscheint aber der entscheidende Faktor für Hölderlins Stellungnahme zu seinem deutschen Vaterland im gegenwärtigen Europa. Dieser Faktor liegt darin, dass der Adler als Mittler Gottes zuletzt die Alpen überschwingt und nur an Germania ihr Geschick mitteilt, obwohl er viele Länder nördlich der Alpen sieht. Ihr Geschick lautet:

> Du [Germania] bist es, auserwählt,
> Alliebend und ein schweres Glück
> Bist du zu tragen stark geworden (*StA* 2, 159, V. 62-64).

Hölderlin sieht Germania als die von Gott Auserwählte an, wenn die göttliche Ansprache wohl von der Hoffnung und der Erwartung auf einen neuen Aufgang des deutschen Vaterlands getragen ist. Warum ist aber Germania auserwählt? Der Grund dafür liegt darin, dass die Götter, die „in dem alten Lande“ (*StA* 2, 157, V. 2), d. h. in Griechenland, verehrt wurden und das Dasein der Griechen bestimmten, Hölderlin zufolge entflohen sind.[106] Dies bedeutet, dass Hölderlin seine gegenwärtige geschichtliche Situation als Zeitalter der entflohenen Götter diagnostiziert. In „Germanien“ wird das götterlose Zeitalter wie folgt dargestellt:

> Entflohene Götter! auch ihr, ihr gegenwärtigen, damals
> Wahrhaftiger, ihr hattet eure Zeiten! (*StA* 2, 157, V. 17-18).

Hölderlins Behauptung, dass die Götter in der Gegenwart entflohen sind, kann jedoch verständlich sein, wenn man erkennt, dass das Göttliche der entflohenen Götter nicht ganz

[104] Vgl. Günter Mieth, *Friedrich Hölderlin. Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution*, Würzburg 2001, 128.
[105] Vgl. S. Bohlen, *Die Ü bermacht des Seins*, 62, 250.
[106] Vgl. S. Bohlen, *Die Ü bermacht des Seins*, 60.

vergangen, sondern eigentlich immer noch gegenwärtig ist.[107] Dies heißt, dass nicht die Götter überhaupt, sondern ihr Göttliches in der Gegenwart Hölderlins noch wiederzugeben ist. Hier können wir im ersten Merkmal von Germanias Geschick (Germanias Bezug auf den Adler) die folgende Diagnose Hölderlins gewinnen: Im Zeitalter der entflohenen Götter werden die Hoffnung und die Erwartung auf Deutschlands Aufgang gesetzt, der durch den Boten Gottes, d. h. durch den Adler verkündet wird.

Nun müssen wir fragen, wie Hölderlins Hoffnung auf eine Wiederkehr der Götter untrennbar mit seinem deutschen Vaterland verbunden ist? Anders gefragt: Warum ist Germania im zeitlich-geschichtlichen Übergang zur neuen Erfahrung des Göttlichen auserwählt? Für Hölderlins Antwort auf diese Frage ist sein Gedanke über die Mutter Erde entscheidend, die er als die „Verborgene" (*StA* 2, 159, V. 77) bezeichnet.

2. Um den Begriff „Erde" zu erklären, müssen wir zunächst den Ausdruck „Mutter" in der Hymne „Germanien" hervorheben. In „Germanien" wird die Priesterin Germania als Tochter Gottes durch den Adler aufgefordert, die Mutter zu nennen.

> O nenne, Tochter du der heiligen Erd,
> Einmal die Mutter [...] (*StA* 2, 160, V. 97-98).

In der Aufforderung des Adlers an Germania ist also nach Hölderlin die Mutter – nämlich die Erde – zu nennen. Der zu nennende Name ist deswegen gerade der Name der Mutter Erde, worin das Göttliche gründet. Wie kann aber Germania den göttlichen Namen im Zeitalter der entflohenen Götter als Mutter Erde bezeichnen? Um diese Frage zu beantworten, führen wir einige Verse aus „Germanien" an:

> Und heimlich, da du [Germania] träumtest, ließ ich [der Adler]
> Am Mittag scheidend dir ein Freundeszeichen,
> Die Blume des Mundes zurück und du redetest einsam (*StA* 2, 159, V. 70-72).

Der Adler schenkt der Priesterin Germania die Blume des Mundes, die bei Hölderlin als Sprache gedacht ist.[108] Die Metapher „Blume des Mundes" ermöglicht der Auffassung Hölderlins zufolge im götterlosen Zeitalter den Anruf der kommenden Götter, d. h. von Vater Äther und Mutter Erde. Für das Verständnis der abwesenden Götter ist es deshalb von großer Wichtigkeit, davon zu sprechen. Warum spielt aber der Anruf der abwesenden Götter die

[107] „[S]ie [die Götter] sind nur *entflohen* und eigentlich noch *gegenwärtig*, aber in der Verborgenheit des Unwirklichen, während sie *damals*, in erfüllter Zeit, in voller Wirklichkeit, *wahrhaftiger* zugegen waren" (J. Schmidt, „Erläuterungen", in: F. Hölderlin, *Gedichte*, hrsg. u. mit Erläuterungen versehen v. J. Schmidt, Frankfurt am Main/Leipzig 1991, 389); vgl. auch Ludolf Müller, „‚Entflohene Götter [...].' Eine Bemerkung zu Hölderlins Hymne ‚Germanien'", in: *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 33 (2002/2003), hrsg. v. B. Böschenstein, Michael Franz, und Ulrich Gaier, Eggingen 2004, 269.

[108] Vgl. S. Bohlen, *Die Übermacht des Seins*, 63; vgl. auch T. Shikaya, *Logos und Zeit*, 73.

entscheidende Rolle für das Verständnis Gottes? Der Grund dafür liegt darin, dass der Anruf der Abwesenden nur möglich ist, wenn wir noch wissen, wovon wir sprechen, obwohl seine Bedeutung unklar bleibt.[109] Mit anderen Worten: In „Germanien" ermöglicht „die schöpferische Macht der Sprache"[110] das Verstehen dessen, was zu nennen ist. Hier können wir die Frage beantworten, warum die Sprache für Hölderlins Hymne „Germanien" bedeutsam ist, indem wir uns Hölderlins Aspekt der Sprache vor Augen halten. Was die Bedeutung der Sprache für Germania eigentlich ist, erklärt Böschenstein in seinem Aufsatz „Das Verhältnis zur Mutter" folgendermaßen: „Germania gehört das zugleich aufbewahrte und ausgegebene eigene Wort einer noch unbezeichneten Zukunft, das sich mit jenem andern Wort aus dem Orient, Griechenland, Rom vermählt, jenem vom gottväterlichen Lenker der Geschichte ihr zugeeigneten überlieferten Wort, das von Geschichte zeugt".[111]In „Germanien" spielt die Sprache eine wichtige Rolle für die neue Erfahrung des Göttlichen, indem sie eine Beziehung zwischen der Mutter Erde und ihrer Tochter (Germania) stiftet. Mit anderen Worten: Im Mutter-Tochter-Verhältnis offenbart die Sprache das Göttliche dessen, was zu nennen ist. Aber verkündet im Namen der Mutter „ein Wahres" (*StA* 2, 160, V. 93) das, was zu nennen ist, „aus der vollen Wahrheit des unverausgabten Schatzes eines ersten Zustands heraus".[112] Germanias Anruf an die Mutter Erde ist verständlich unter der Voraussetzung, dass das Göttliche und das Wahre des zu Nennenden irgendwie für Germania erfassbar ist. Hölderlins Wort „Blume des Mundes" ist deswegen die Metapher, die die Funktion hat, das Göttliche und das Wahre wieder zu erkennen. Mit der neuen Erfahrung des Göttlichen und des Wahren beginnt Deutschlands Aufgang. Deutschlands Aufgang ist deshalb aufgrund dessen entstanden, dass die Blume des Mundes als ein besonders wichtiger Faktor zum Vorschein kommt, das Göttliche und das Wahre Deutschlands zu offenbaren.

Wie erscheint aber die Blume des Mundes im Zusammenhang mit der Mutter Erde? Die Blume ist normalerweise in der Erde verwurzelt. Je tiefer die Blume in der Erde verwurzelt ist, umso besser wird zum Beispiel ihr Blütenkopf gebildet und umso länger dauert ihre Blühperiode. Dementsprechend behauptet Hölderlin in „Germanien", dass die Mutter Erde der Grund für die Blume des Mundes oder die „goldenen Worte" (*StA* 2, 159, V. 73) ist. In „Germanien" wird aber die Anrufung der Mutter Erde unter der negativen Bezeichnung

[109] In seinem Buch *Echos: Über-setzen* erklärt Nägele in Bezug auf Hölderlins Dichtung die Rolle der Sprache folgendermaßen: „Das insistente Nennen und Anrufen der Abwesenden hat eine poetische und rhetorische Suggestionskraft, die verführerisch ist: man spricht von den Göttern, als könnte man wirklich von ihnen sprechen und wissen, wovon man spricht" (Rainer Nägele, *Echos: Über-setzen. Lesen zwischen Texten*, Basel 2002, 89).
[110] S. Bohlen, *Die Ü bermacht des Seins*, 64.
[111] B. Böschenstein, „Das Verhältnis zur Mutter als poetologische Figuration in drei Hymnen Hölderlins", 192-193.
[112] B. Böschenstein, „Das Verhältnis zur Mutter als poetologische Figuration in drei Hymnen Hölderlins", 193.

„Verborgene“ eingeführt:

> Die Mutter ist von allem,
> Die Verborgene sonst genannt von Menschen (*StA* 2, 159, V. 76-77).

Warum verwendet er den Begriff „Mutter Erde“ im negativen Sinne? In „Germanien“ verwendet er den Begriff „Mutter Erde“, um den Ursprung der Sprache zu erklären. Aus dem Verhältnis zwischen dem Ursprung der Sprache (z. B. Mutter Erde) und der Sprache (z. B. Blume des Mundes) ergeben sich zwei markante Gründe, warum Hölderlin von Mutter Erde in negativer Bedeutung spricht: (i) die Unsprachlichkeit der Mutter Erde in Bezug auf das Offenbaren der Sprache (ii) die Unaussprechbarkeit der Mutter Erde im Verhältnis zum Offenbaren der Götter. (i) Der Ursprung der Sprache, der als die Mutter Erde dargestellt wird, kann nicht durch die Sprache bestimmt werden, d. h. nicht mittels der Sprache und nicht in der Sprache ausgedrückt werden. In seinem Buch *Echos: Über-setzen* beschreibt Nägele deswegen die Unsprachlichkeit der Mutter Erde wie folgt: „Diese Mutter *von allem* bleibt eigentümlich unfasslich“.[113] Paradoxerweise bedeutet diese Unsprachlichkeit der Mutter Erde gerade, dass sich Germania bemüht, die Sprache für die Verborgene zu suchen.[114] Hölderlins Metapher „Blume des Mundes“ kann deswegen als das wichtige Merkmal verstanden werden, das eigentlich im paradoxen Verhältnis zwischen „verhüllend-enthüllenden Worten“[115] begründet ist. Das ist auch der Grund, warum Hölderlin diesem Gedicht den Titel „Germanien“ gibt. Für Hölderlin ist der Titel „Germanien“ (Deutschland) nichts anderes als der Eigenname, der vom deutschen Volk und vom Dichter selbst wahrhaftig zu nennen ist.[116] Infolgedessen ist „Germanien“ für Hölderlin nicht nur der bloße Titel des Gedichts, sondern die Mission des Dichters, der „Germanien“ dichten soll. (ii) Die Mutter Erde ist für Hölderlin einer der kommenden Götter, wenn er in „Germanien“ neben der Mutter Erde den Vater Äther erwähnt. Anders gesagt: Hölderlins Zeit, in der die entflohenen Götter nicht mehr erkennbar sind und die ankommenden Götter noch nicht auffassbar sind, ist die Übergangszeit, in der die Möglichkeit der Nennung der Götter und gleichzeitig ihre Unmöglichkeit bestehen. Dies bedeutet für Hölderlin, dass die Erfahrung des Göttlichen „nach langer Zeit der Verborgenheit des Göttlichen“ [117] nachvollzogen wird. Die Unaussprechbarkeit der Mutter Erde liegt folglich darin, dass das Göttliche in der Übergangszeit, d. h. in Hölderlins Zeit noch nicht erfahrbar bleibt, obwohl es darin

[113] R. Nägele, *Echos: Über-setzen*, 110.
[114] Vgl. B. Böschenstein, „Das Verhältnis zur Mutter als poetologische Figuration in drei Hymnen Hölderlins“, 193.
[115] B. Böschenstein, „Das Verhältnis zur Mutter als poetologische Figuration in drei Hymnen Hölderlins“, 193.
[116] Vgl. R. Nägele, *Echos: Über-setzen*, 105.
[117] S. Bohlen, *Die Übermacht des Seins*, 65.

paradoxerweise gleichzeitig die Möglichkeit gibt, das Göttliche zu erkennen.

Im Verhältnis zwischen Mutter Erde und Germania geht es deswegen immer darum, zugleich das Verborgene und das Offenbaren der Sprache und der Götter in der paradoxen Form anzukündigen. Anders gesagt: Je notwendiger die verborgene Gegenwart Gottes als Merkmal der offenbaren Gegenwart Gottes verstanden wird, desto deutlicher verändert sich die Zeit des Schweigens Gottes, indem Germania das eigene Wort für die offenbare Gegenwart Gottes erzeugt. An dieser Stelle kommt in Bezug auf das zweite Merkmal von Germanias Geschick (Germanias Verhältnis zur Mutter) Hölderlins Einstellung zu Deutschlands Aufgang zum Vorschein: Deutschlands Aufgang wird durch das paradoxe Verhältnis zwischen dem wesenhaft Verborgenen der Mutter Erde und dem sprachlich Offenbaren ihrer Tochter (Germania) ermöglicht. Das paradoxe Verhältnis zwischen Mutter Erde und Germania können wir deswegen das ursprüngliche Motiv für Deutschlands Aufgang nennen.

3. Wie sieht aber Hölderlins Interesse an Germanias Feiertagen in seinem vaterländischen Gesang, d. h. in „Germanien“ aus? In der letzten Strophe von „Germanien“ bringt Hölderlin die zukünftige Zeit, die Erfahrung des Göttlichen wirklich nachzuvollziehen, mit den Feiertagen in Verbindung. An diesen Feiertagen berät nach Hölderlin Germania als Priesterin Gottes „wehrlos“ die „Könige[]“ und die „Völker[]“ (vgl. *StA* 2, 160, V. 110-112). Hinter dieser Metapher der wehrlosen Priesterin versteckt sich noch ein besonders wichtiges Merkmal von Hölderlins „Germanien“, das nach Schröder nicht auf die „aggressive Abgrenzung“, sondern auf die „brüderliche Offenheit das Verhältnis zu den anderen Nationen“ bezogen wird.[118] Hölderlins Metapher der „Feiertage“ geht deswegen nicht auf nationale Panegyrik, sondern auf die künftige friedliche Einheit der europäischen Länder mit der lebendigen Einheit Deutschlands zurück.[119] So ist im dritten Merkmal von Germanias Geschick bedenkenswert, dass Hölderlin seine Hoffnung und Erwartung auf die gemeinsame friedliche Zukunft Deutschlands mit den europäischen Ländern dichterisch auf die Metapher „Feiertage“ überträgt.

An dieser Stelle können wir die drei erwähnten Merkmale von Germanias Geschick im Gedicht „Germanien“ (1. Germanias Bezug auf den Adler, 2. Germanias Verhältnis zur Mutter und 3. Germanias Feiertage) unter den folgenden drei Aspekten des Geschicks Deutschlands umformulieren: 1. Deutschlands Aufgang im Zeitalter der entflohenen Götter, 2. das ursprüngliche Motiv für Deutschlands Aufgang und 3. Deutschlands Zukunft in den

[118] Vgl. Jürgen Schröder, *Deutschland als Gedicht. Über berühmte und berüchtigte Deutschland-Gedichte aus fünf Jahrhunderten in fünfzehn Lektionen*, Freiburg 2000, 141.
[119] Vgl. J, Schröder, *Deutschland als Gedicht*, 141.

europäischen Ländern. In Bezug auf das Geschick Deutschlands können wir bezüglich Hölderlins Stellungnahme zum Begriff „Erde“ zusammenfassend festhalten, dass der Begriff „Erde“ in „Germanien“ als der verborgene Ursprung Deutschlands in Hölderlins Zeit aufgefasst wird. Die Bedeutung von Hölderlins „Erde“ besteht darin, dass die Mutter Erde und ihre Tochter (Germania) die künftige Geschichte Deutschlands ermöglichen.[120] In diesem Mutter-Tochter-Verhältnis hebt Hölderlin auch eine wichtige Einstellung zur Blume des Mundes hervor, nämlich: Das Mutter-Tochter-Verhältnis wird mittels der Blume des Mundes enthüllt.

Wie bezieht Heidegger Hölderlins „Erde“ in seine Erörterung der „Erde“ ein? Anders gefragt: Worin bestehen die Ähnlichkeit und die Differenz zwischen Heideggers „Erde“ und Hölderlins „Erde“? Für die Beantwortung dieser Frage versuchen wir im Folgenden, Heideggers Stellungnahme zur „Erde“ im Kunstwerk-Aufsatz deutlich mit der Variante von Hölderlins „Erde“ in seiner ersten Hölderlin-Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (WS 1934/35) [121] zu vergleichen. Dabei gilt unser Hauptinteresse der Frage, wie aus Hölderlins Gedanken die negative Bedeutung der Erde heraustritt, die im heideggerschen Sinne auf das Sichverschließende des heimatlichen Grundes für den Wohn- und Lebensraum des Menschen verweist, und wie Heidegger Hölderlins Einstellung zur Erde übernimmt.

In seiner ersten Hölderlin-Vorlesung analysiert Heidegger drei Varianten von Hölderlins „Erde“: 1. die „bloße Stätte der Nutzung und Ausbeutung“ (*GA* 39, 105), 2. die „heimatliche Erde“ (*GA* 39, 104) und 3. die „heilige Erde“ (*GA* 39, 105).

1. Die erste Variante der Erde setzt notwendigerweise voraus, dass sie nur „ein bloßer, durch äußere Grenzen abgesteckter Raum“ (*GA* 39, 104) ist. Wenn die Erde „durch eigensüchtiges Ausbeuten der menschlichen Willkür verschüttet“[122] wird, geschieht sie nach Heidegger im „Verfall der Heimat“ (*GA* 39, 105). In seiner ersten Hölderlin-Vorlesung interessiert Heidegger sich aber nicht für diese erste Variante der Erde, sondern es stehen die zweite und die dritte Variante der Erde und das Verhältnis beider im Zentrum seines Interesses.

2. In seiner ersten Hölderlin-Vorlesung formuliert Heidegger den Begriff „Heimat“ folgendermaßen: „Heimat – nicht als der bloße Geburtsort, auch nicht als nur vertraute Landschaft, sondern *als die Macht der Erde*, auf der der Mensch jeweils, je nach seinem geschichtlichen Dasein, ‚dichterisch wohnet‘“ (*GA* 39, 88). Darin erklärt er die

[120] Vgl. B. Böschenstein, „Das Verhältnis zur Mutter als poetologische Figuration in drei Hymnen Hölderlins“, 193.
[121] Diese erste Hölderlin-Vorlesung erscheint als Band 39 der Gesamtausgabe.
[122] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 58.

„Macht der Erde“ wie folgt: „In solcher Heimat erfährt sich der Mensch erst als zugehörig der Erde [...]“ (*GA* 39, 88). In der zweiten Variante der Erde geht es deswegen nicht darum, dass der Mensch die Erde durchwaltet, sondern dass er wesentlich der Erde zugehört. Die Zugehörigkeit zur Erde führt den Menschen noch zur „Gewinnung des ‚Bodens‘, auf dessen Grund der Mensch eigentlich offen werden kann“.[123] Infolgedessen können wir die Heimat als Boden auffassen, worauf der Mensch wohnen kann. Hier gewinnen wir die Grundlage der Ähnlichkeit zwischen Heideggers „Erde“ und Hölderlins „Erde“. Wenn Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz den heimatlichen Grund für den Wohn- und Lebensraum des Menschen als das dritte Moment der „Erde“ bezeichnet, wird seine Einstellung erst auf Hölderlins Überlegungen dieser heimatlichen Erde zurückgeführt. Wie liegt aber die negative Beurteilung dem heideggerschen Denken der „Erde“ zugrunde, wenn er behauptet, dass sie die negative Bedeutung des Sichverschließens hat? Dafür müssen wir seine Einstellung zur dritten Variante der Erde, d. h. zur heiligen Erde ausführlich erörtern.

3. Was hier mit der dritten Variante der Erde gemeint ist, erweist sich für uns als besonders wichtig, denn in der Erläuterung dieser Erde können wir in Hinsicht auf ihr Sichverschließen die Ähnlichkeit zwischen Heidegger und Hölderlin erläutern. Dadurch kann auch das Verhältnis zwischen der zweiten und der dritten Variante der Erde erhellt werden.

In seiner ersten Hölderlin-Vorlesung erläutert Heidegger die heilige Erde als die dritte Variante der Erde folgendermaßen: „Wo sie [die Erde] dagegen in der Uneigennützigkeit des eigentlichen Daseins sich offenbart, ist sie heilig – heilige Erde“ (*GA* 39, 105). Heideggers Auslegung der heiligen Erde zeigt sich auf dem Hintergrund dessen, dass das Uneigennützige als das Heilige ausgelegt wird. Unter Bezugnahme auf Hölderlins Denken in dem Aufsatz „Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes“ (1800), der sich nach Heidegger als „überaus schwierig[]“ (*GA* 39, 84) erweist, versucht er in seiner ersten Hölderlin-Vorlesung, die Frage zu beantworten, wie Hölderlin das Heilige als dieses Uneigennützige versteht (vgl. *GA* 39, 84-87). Zunächst hören wir Hölderlins eigenes Wort: „Denn dies ist allein in schöner, heiliger, göttlicher Empfindung möglich, [...] in einer Empfindung, welche darum heilig ist, weil sie weder uneigennützig ihrem Objekte hingegeben, noch bloß uneigennützig auf ihrem innern Grunde ruhend, noch bloß uneigennützig zwischen ihrem innern Grunde und ihrem Objekte schwebend, sondern alles zugleich ist und allein sein kann [...]“.[124] In Bezug auf Hölderlins Überlegung bemerkt Heidegger nebenbei, dass die Uneigennützigkeit für ihn nicht die Nutzlosigkeit bedeutet (vgl. *GA* 39, 84), denn die Nutzlosigkeit erhält nach Helting nur

[123] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 57.
[124] F. Hölderlin, „Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes“, in: *StA*, Bd. 4: Der Tod des Empedokles. Aufsätze, hrsg. v. F. Beissner, Stuttgart 1962, 270.

einen Sinn „innerhalb des Horizontes einer ‚Nutzhaftigkeit'", die für Heidegger „eine des Eigennutzes oder des Gemeinnutzes" ist.[125] Dies bedeutet einerseits, dass „der Mensch wesensmäßig in seiner Endlichkeit ein gewisses Maß der ‚Nutzhaftigkeit' in sich tragen muß, selbst wenn er ein ‚gemeinnütziges Leben' führt".[126] Andererseits liegt darin auch ein besonders wichtiges, aber kaum wahrnehmbares Merkmal, nämlich dass „das Erscheinen solcher Uneigennützigkeit etwas [ist], das den Menschen überkommen bzw. ihm gegeben sein muß".[127] Aus diesem Merkmal der Uneigennützigkeit lässt sich folgern, dass Heidegger Hölderlins Uneigennützigkeit nicht unter der Perspektive „des menschlich-endlichen ‚Nutzens'"[128] betrachtet.

Welche Bedeutung der Uneigennützigkeit bei Hölderlin steht aber mit dem Heiligen in Zusammenhang? In Hinsicht auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis erklärt er das Heilige durch die folgende dreifache Variante: (1) die Uneigennützigkeit des Subjekts, (2) das uneigennützige Verhältnis zum Objekt und (3) die uneigennützige Beziehung selbst zwischen Subjekt und Objekt (vgl. *GA* 39, 86).

(1) In Bezug auf die Uneigennützigkeit des Subjekts erklärt Heidegger ihre Bedeutung wie folgt: „Sie hat einen solchen [inneren Grund] als eine Art des In-sich-ruhens, eine Weise der echten Selbständigkeit" (*GA* 39, 86). Nach Helting unterscheidet Heidegger hier die „echte" Selbständigkeit des Subjekts, die er als das In-sich-Ruhen bezeichnet, klar von der geläufigen Bedeutung der Selbständigkeit, die im Sinne einer traditionellen Auffassung der „causa sui" verstanden wird.[129] Durch diese genannte Unterscheidung will Heidegger das Missverständnis vermeiden, dass man das Heilige „im geläufigen bzw. traditionellen Sinn von ‚selbstständig'"[130] verstehen könnte. Wie versteht aber Heidegger das Heilige im Sinne der „echten" Selbständigkeit, d. h. des In-sich-Ruhens? Nach Helting ist es wichtig zu bemerken, dass die Ruhe von In-sich-Ruhen „keine ‚statische Öde' ist, sondern im Sinne einer in sich gesammelten Regung"[131] zu verstehen ist. Als Beispiel solcher Bedeutung von In-sich-Ruhen können wir den bereits erwähnten Begriff „harmonia" (das Gleichgewicht zwischen Spannung und Gegenspannung von Bogen sowie Leier) in Heraklits Fragment 51 nehmen.[132] Dabei ist es bereits erkennbar, dass Heraklits Begriff „harmonia" die entscheidende Rolle spielt, den Bogen erst als solchen ursprünglich zu erfassen. Anders gesagt: Heraklits

[125] Vgl. H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 51.
[126] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 51.
[127] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 51.
[128] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 51.
[129] Vgl. H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 52.
[130] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 52.
[131] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 52.
[132] Vgl. Kap. IV.1.2.1. „Heraklits Begriff ‚pólemos'".

„harmonia“ bildet die Selbständigkeit, die den Bogen erst zum Bogen macht. Mit Hilfe dieses konkreten Beispiels können wir bestätigen, dass Heidegger anhand der in sich gesammelten Ruhe jetzt von der „echten“ Selbständigkeit redet. Unter Bezugnahme auf Hölderlins Einstellung zum Heiligen sieht deshalb Heidegger die „echte“ Selbständigkeit des Subjekts als den „innere[n] Grund“ (*GA* 39, 86) des Heiligen an. In der ersten Variante der Uneigennützigkeit spielt also die in sich gesammelte Ruhe der „echten“ Selbständigkeit des Subjekts eine entscheidende Rolle.

(2) Hinter der „echten“ Selbständigkeit versteckt sich aber auch das „Verhältnis zu den Gegenständen als solchen (Objekt)“ (*GA* 39, 86), weil die „echte“ Selbständigkeit des Subjekts immer im Verhältnis zum Gegenstand entsteht. Deswegen wird die „echte“ Selbständigkeit nicht als „monadisch“ abgekapselt, sondern sie bleibt immer auf den Gegenstand bezogen.[133] In seiner ersten Hölderlin-Vorlesung behauptet Heidegger folglich, dass sich die „echte“ Selbständigkeit des Subjekts in diesem Verhältnis zum Gegenstand nicht verliert, sondern darin bewahrt (vgl. *GA* 39, 86). Er behauptet aber weiter, dass das uneigennützige Verhältnis zum Gegenstand nicht statisch, sondern beweglich zu denken ist. Er beschreibt dieses uneigennützige Verhältnis zum Gegenstand, das beweglich wirkt, wie folgt: „Sie [die Uneigennützigkeit] ist diesen [Gegenständen] offen und hingegeben und stellt sich selbst dabei zurück“ (*GA* 39, 86). Aufgrund dieser Beweglichkeit der Uneigennützigkeit wird die folgende Annahme erst ersichtlich: „Gerade in dieser Selbständigkeit öffnet sich das Heilige den Gegenständen, ja gibt sich ihnen sogar hin“.[134] In der zweiten Variante der Uneigennützigkeit geht es folglich darum, dass die Bewegung der „echten“ Selbständigkeit des Subjekts im uneigennützigen Verhältnis zum Objekt steht.

(3) Wie eröffnet sich jedoch das Verhältnis zu den Gegenständen für die „echte“ Selbständigkeit des Subjekts? Heidegger beantwortet diese Frage, indem er betont, dass in der „Beziehung zwischen innerem Grund und Gegenstand“ (*GA* 39, 87) „der innere Grund gefestigt und zugleich der Gegenstand gefördert und zu seiner eigenen Güte und seinem eigenen Wesen gesteigert und befreit wird“ (*GA* 39, 87). Dabei ist für ihn entscheidend, dass die Beziehung zwischen dem inneren Grund des Subjekts und seinem Gegenstand als das aufeinander bezogene und zugleich sich wechselseitig bedingende Verhältnis verstanden wird. Mit anderen Worten: Im Verhältnis zwischen dem innerem Grund des Subjekts und seinem Gegenstand handelt es sich darum, den Grund des Subjekts als solchen zu bejahen und gleichzeitig seinen Gegenstand als solchen zu bejahen. In der dritten

[133] Vgl. H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 53-54.
[134] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 53.

Variante der Uneigennützigkeit tritt also die uneigennützige Beziehung selbst hervor, die die Bejahung von dem Grund des Subjekts und von Gegenstand ermöglicht.

Die dreifache Variante von Hölderlins Uneigennützigkeit ist Heidegger zufolge noch „gleichursprünglich" (*GA* 39, 87). Keine der drei Varianten von Hölderlins Uneigennützigkeit lässt sich aus den anderen Varianten einfach ableiten.[135] Was ist jedoch unter der Gleichursprünglichkeit der dreifachen Variante zu verstehen? In Hölderlins Uneigennützigkeit geht es darum, dass „jegliches einseitige Verhältnis der Uneigennützigkeit (gegenüber dem Objekt, dem Subjekt oder hinsichtlich einer indifferenten Zwischenstellung) abgewehrt wird",[136] so dass sich das Subjekt und das Objekt in Verhältnismöglichkeiten wechselseitig fördern, ohne ihre Selbständigkeit zu verlieren und zu beschädigen. Dieses gleichursprüngliche Uneigennützige bezeichnet Heidegger als das Heilige Hölderlins (vgl. *GA* 39, 87).

Wie wird aber die heilige Erde auf die negative Bedeutung des Sichverschließens bezogen? Wir können die oben erklärte dreifältige Variante von Hölderlins Uneigennützigkeit kurz zusammenfassen: (1) die Ruhe der „echten" Selbständigkeit des Subjekts, (2) die Bewegung des Subjekts für das Verhältnis zum Objekt und (3) Bejahung von Subjekt und Objekt. Diese dreifältige Variante bezeichnet Heidegger auch als gleichursprünglich. Diese Gleichursprünglichkeit der dreifachen Variante können wir deshalb wie folgt formulieren: die Bejahung von der Ruhe des Subjekts und zugleich die von seiner Bewegung für das Verhältnis zum Objekt. In Hölderlins Uneigennützigkeit geht es also um die Bejahung von Ruhe und Bewegung, wodurch das Subjekt-Objekt-Verhältnis möglich ist. Wo können wir diesen paradoxen Zustand der Bejahung von Ruhe und Bewegung entdecken? Ein ausdrücklicher Hinweis liegt in der bereits erwähnten Behauptung Heltings: Das Erscheinen von Hölderlins Uneigennützigkeit ist etwas, das den Menschen überkommen bzw. ihm gegeben sein muss.[137] Aus dem Blick auf diese außermenschliche Gewalt können wir denjenigen Begriff, in welchem Bewegung und Ruhe in paradoxer Weise zugleich bejaht werden, finden, nämlich das Chaos.[138] In seiner ersten Hölderlin-Vorlesung bezieht Heidegger

---

[135] Vgl. H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 55.

[136] Ulrike Kuhlmann, *Das Dichten denken. Der Bezug von Dichten und Denken als Kernfrage im Werk Martin Heideggers*, Berlin 2010, 72.

[137] Vgl. H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 51.

[138] Der Begriff „Chaos" wird aber in seinem Kunstwerk-Aufsatz noch nicht erläutert. In seinem Buch *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* erklärt er jedoch bezüglich Hölderlins Metapher „aus heiligem Chaos gezeugt" (*StA* 2, 122, V. 25) in der Dichtung „Wie wenn am Feiertage..." das Chaos folgendermaßen: „Allein die Natur ist doch ‚aus heiligem Chaos gezeugt'. [...] ‚Chaos' bedeutet uns doch das Gesetzlose und Wirre. [...] Das in solchem Sinne ‚Chaotische' ist jedoch nur das Unwesen dessen, was ‚Chaos' meint. Von der ‚Natur' (*φύσις*) her gedacht, bleibt das Chaos jenes Aufklaffen, aus dem das Offene sich öffnet, damit es jedem Unterschiedenen seine umgrenzte Anwesung gewähre. Deshalb nennt Hölderlin das ‚Chaos' und die ‚Wirrnis' ‚heilig' (*GA* 4, 62-

dieses Chaos auf den „ungeschaffene[n] Abgrund, in dem alles heraufkommende Geschehen erzittert und gehalten bleibt“ (*GA* 39, 107).[139]

In Bezug auf das Chaos können wir mit Hilfe des Begriffspaares „Gründen und Abgründen“ (*GA* 39, 105) die negative Bedeutung des Sichverschließens der „Erde“ erläutern. Heidegger interessiert sich für das Paradox im Verhältnis zwischen dem Gründen und dem Abgründen der Erde, wenn er die folgenden Verse des Gesangs „Germanien“ erwähnt, der durch Norbert von Hellingrath herausgegeben wird:

> Die Mutter ist von allem, und den Abgrund trägt
> Die Verborgene sonst genannt von Menschen.[140]

In seiner ersten Hölderlin-Vorlesung behauptet Heidegger, dass die heilige Erde den Abgrund **trägt** (vgl. *GA* 39, 105). In dieser Behauptung Heideggers kommt ein wichtiger Faktor für die negative Bestimmung der Erde zum Vorschein. Der Faktor dafür liegt darin, dass „die Erde nicht mit dem Abgrund identifiziert wird, sondern diesen in gewisser, noch genauer zu klärenden Weise *trägt*“. [141] Hier mögen wir uns an drei Varianten von Hölderlins „Erde“ erinnern, nämlich 1. die bloße Stätte der Nutzung und Ausbeutung, 2. die heimatliche Erde und 3. die heilige Erde. Im Gegensatz zur zweiten Variante von Hölderlins „Erde“ (zur heimatlichen Erde), die als Grund oder Boden für das Wohnen und Leben des Menschen aufgefasst wird, eröffnet sich einerseits nur dem Menschen die dritte Variante der Erde (die heilige Erde) immer als das Dunkle und Abgründige, „wo die Festigkeit und Einzelnheit aller Gründe schwindet“ (*GA* 39, 105). Andererseits liegt darin auch ein Merkmal, dass die heilige Erde, die nicht Grund oder Boden selbst für das Wohnen des Menschen ist, auch das Wesensmoment eines solchen Grundes oder Bodens hineinträgt, „wo alles sich doch findet zu stets aufdämmerndem neuen Werden“ (*GA* 39, 105-106). Umgekehrt gesagt: Um die heimatliche Erde als solche zum Vorschein zu bringen, erweist sich die heilige Erde als abgründig. Dies bedeutet, dass der Mensch, der dichterisch auf dieser Erde wohnt, „auch dem Abgrund, den die Erde trägt, *zugehörig*“ (*GA* 39, 106) ist. Infolgedessen ist nach Helting der Mensch in ganz auffälliger Weise in Bezug auf den Abgrund zu denken und somit ist sein

---

63); vgl. auch H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 120.

[139] Vgl. Tom Geboers, *Rückkehr zur Erde. Grundriss einer ‚Ökologie der Geschichte‘ im Ausgang von Schelling, Nietzsche und Heidegger*, Würzburg 2012, 339.

[140] F. Hölderlin, „Germanien“, in: *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, Bd. 4, begonnen durch Norbert v. Hellingrath, fortgeführt durch Friedrich Seebass und Ludwig v. Pigenot, Berlin 1923, 183, v. 76-77. Nach Nägele lässt aber Beissner als Herausgeber der Großen Stuttgarter Ausgabe (*StA*) den letzten Versteil („und den Abgrund trägt“) weg, den Hölderlin selbst in seinem Manuskript unterstrichen hat, denn es gibt „keinen Anhaltspunkt, dass er die Stelle tatsächlich gestrichen hat“ (vgl. R. Nägele, *Echos: Ü ber-setzen*, Anm. 13, 112).

[141] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 59.

dichterisches Wort von vorzüglicher Bedeutung.[142] In diesem Sinne können wir auch das Verhältnis zwischen der zweiten (heimatlichen) und der dritten (heiligen) Erde erhellen. Wenn Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz das Eigenwesen der „Erde" als das Hervorkommend-Sichverschließende definiert, betrachtet er es bezüglich des Zusammenhangs zwischen der zweiten und der dritten Variante der Erde, nämlich zwischen dem Hervorkommen der heimatlichen Erde und dem Sichverschließen der heiligen Erde. In diesem Moment können wir Hölderlins Einfluss auf das Sichverschließen der „Erde" Heideggers folgendermaßen erklären: Heidegger übernimmt von Hölderlins Gedanken über die Erde zwei Punkte, nämlich: 1. Das Sichverschließen der „Erde" stammt aus Hölderlins Gedanken der heiligen Erde. 2. Wenn Heidegger behauptet, dass das Sichverschließen der „Erde" untrennbar mit ihrem Hervorkommen verbunden wird, wodurch der Grund oder der Boden für das Wohnen und Leben des Menschen möglich ist, entspricht sein Verständnis des Verhältnisses zwischen der sichverschließenden und der zugleich hervorkommenden „Erde" jeweils dem Gedanken Hölderlins über das Verständnis zwischen der heimatlichen und der heiligen Erde.

Hinter unserer Erläuterung von Hölderlins Einfluss auf Heideggers „Erde" versteckt sich aber noch eine wichtige Frage, nämlich warum er seine Einstellung zur „Erde" vor allem mit der Dichtung Hölderlins eng verbindet. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir wieder auf Hölderlins Hymne „Germanien" zurückgehen. In Hölderlins Dichtung „Germanien" bemerkt Heidegger die Metapher „Mitte der Zeit" (*StA* 2, 160, V. 103), die nach Heidegger „erst aus der echten Herkunft und der schöpferisch ergriffenen Zukunft auf dem Grunde der Erde" (*GA* 39, 290) entspringt. Mit anderen Worten: Hölderlins Metapher „Mitte der Zeit" wird als die künftige Geschichte Deutschlands aufgefasst, die durch die Mutter Erde und ihre Tochter (Germania) ermöglicht wird. Unter Bezugnahme auf diese künftige Geschichte Deutschlands spricht die Hymne „Germanien" von den Feiertagen.

Wann geschieht aber wirklich diese künftige Geschichte Deutschlands, im Jahr 1801 oder im Jahr 1934/35? Anders gefragt: Wie ist der Schnittpunkt zwischen Hölderlins Zeit und Heideggers Zeit zu finden? Hölderlins Zeit wird mit der „Ereignisse der Französischen Revolution"[143] verknüpft. Die Priesterin Germania ist für Hölderlin die Hoffnung, dass „Deutschland einen besseren Weg finden könnte als Frankreich".[144] Im Vergleich zu Hölderlins Zeit gibt es vor und nach „dem Scheitern seines Engagements für das Regime als

[142] Vgl. H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 59.
[143] Bernd Schneider, *Hölderlins Sprachdenken zwischen Poesie und Reflexion*, Freiburg 2002, 83.
[144] B. Schneider, *Hölderlins Sprachdenken zwischen Poesie und Reflexion*, 83.

Rektor der Universität Freiburg 1933/1934“[145] aber den wesentlichen Unterschied von zwei Schaffensperioden Heideggers. Wenn sich Heidegger im Winter 1934/1935 Hölderlins Hymne „Germanien“ zuwendet, mag nach Grossmann „darin sicher eine erste Distanzierung vom eigenen politischen Engagement wie vom offiziellen Nationalsozialismus zum Ausdruck kommen“.[146] Großmann behauptet auch, dass Heidegger damals „in und mit dem anderen Anfang des Denkens zugleich auch einen anderen Anfang der Geschichte“[147] sucht. Warum sucht Heidegger den anderen Anfang des Denkens und der Geschichte? Nach dem Scheitern seines NS-Engagements distanziert sich nach Kurz der „eigentliche“ Nationalsozialismus Heideggers schon von dem realen Nationalsozialismus und der nationalsozialistischen Wissenschaft.[148] Aufgrund dieses „eigentlichen“ Nationalsozialismus versucht Heidegger, einen anderen Anfang des Denkens und auch der Geschichte zu finden. Um den „eigentlichen“ Nationalsozialismus Heideggers zu klären, nimmt Kurz als Beispiel sogar den Begriff „Führer“; Heidegger selber „redet nicht, wie andere schon vor und nach 1933, von Hölderlin als ‚Führer‘“,[149] aber trotzdem gibt es „eine Stelle, in der er Hölderlin über die Figur ‚Halbgotts‘ der Figur des Führers annähert“.[150] Weil Heidegger durch Hölderlins Dichtung die künftige Geschichte Deutschlands erwartet, die für ihn der andere Anfang des Denkens und der Geschichte ist,[151] verbindet sich seine Einstellung zur „Erde“ vor allem mit Hölderlins Dichtung eng.

Hier können wir auch die Differenz zwischen Heidegger und Hölderlin gewinnen, wenn Heidegger Hölderlins Begriff „Erde“ in seine Erläuterung der „Erde“ einbezieht. In seiner ersten Hölderlin-Vorlesung behauptet Heidegger folgendermaßen, dass die „Mitte der Zeit“ als die künftige Geschichte Deutschlands geschieht: „Diese Mitte der Zeit wird erst und

---

[145] Gerhard Kurz, „Heideggers Hölderlin“, in: *Hölderlin in der Moderne*, hrsg. v. Friedrich Vollhardt, Berlin 2014, 98.
[146] Andreas Großmann, *Heidegger-Lektüren: über Kunst, Religion und Politik*, Würzburg 2005, 51.
[147] A. Großmann, *Heidegger-Lektüren: über Kunst, Religion und Politik*, 51.
[148] Vgl. G. Kurz, „Heideggers Hölderlin“, 98. Wenn Heidegger selbst in der „Vorbemerkung“ zu seiner ersten Hölderlin-Vorlesung behauptet, dass „sein noch zeit-raum-loses Werk [Hölderlins] unser historisches Getue schon überwunden“ (*GA* 39, 1) hat, enthält nach Weilnböck diese Vorbemerkung bereits „eine dezidiert anti-historische und wirklichkeitsentleerte Herangehensweise sowohl an Dichtung als auch implizit an Politik“ (Harald Weilnböck, *„Was die Wange röthet, kann nicht übel seyn“. Die Beziehungsanalyse der Entfremdung bei Hölderlin und Heidegger*, Würzburg 2000, 364).
[149] G. Kurz, „Heideggers Hölderlin“, 106-107.
[150] G. Kurz, „Heideggers Hölderlin“, 107.
[151] In seinem Aufsatz „Freiheit – Schönheit – Heiligkeit“ erklärt Metz Heideggers Suche nach dem anderen Anfang des Denkens und der Geschichte in Bezug auf Hölderlins Dichtung folgendermaßen: „Heidegger, der dem ersten, d. i. dem griechischen Anfang des abendländischen Denkens einen anderen ursprünglicheren Anfang gegenüberstellen und ihn denkend vorbereiten will, hat in Hölderlins Dichtung jene Sprache des anderen Anfangs des Denkens zu finden geglaubt; Hölderlin steht für Heidegger gewissermaßen außerhalb der abendländischen Geschichte“ (W. Metz, „Freiheit – Schönheit – Heiligkeit. Zum dichterischen Gedanken Rousseaus, Schillers und Hölderlins“, in: *Metaphysik und Moderne*. *Ortsbestimmungen philosophischer Gegenwart*, hrsg. v. Dirk Westerkamp u. Astrid von der Lühe, Würzburg 2007, 266).

wird nur, wenn die Freiheit und Inständigkeit des deutschen Wesens **erstritten** ist“ (*GA* 39, 290). Das Verhältnis zwischen Vater Äther und Mutter Erde in Hölderlins „Germanien“ deutet Heidegger besonders radikal um, indem er es als den „Widerstreit“ (*GA* 39, 242) ansieht.[152]

Daraus ergibt sich aber die Frage, wie das Verhältnis zwischen Vater Äther und Mutter Erde in Hölderlins „Germanien“ überhaupt zum Vorschein kommt. Es scheint jedoch sehr schwierig, eine Antwort auf diese Frage zu finden, denn wir können in Hölderlins Hymne „Germanien“ keiner Äußerung über Vater Äther begegnen. Warum man dabei auf eine große Schwierigkeit stößt, erklärt Binder folgendermaßen:

> Nach 1801 verschwindet der Äther aus seinen Dichtungen, oder besser: er verschwindet *in* sie. Er geht in halbgöttliche Mittlerfiguren wie Christus, Herakles oder Dionysos ein, die seine Funktion übernehmen, das reine Sein des Gottes in die Wirklichkeit der Welt und der Menschen zu tragen. Dieses Konkretwerden und Sichverdichten der Numina zu Gestalten ist jedoch ein allgemeiner Zug der späten Gedichte.[153]

Trotz dieser Schwierigkeit betont Binder in seinem Aufsatz „Äther und Abgrund in Hölderlins Dichtung“, dass Äther und Erde einander zugeordnet sind, indem sie etwas füreinander tun.[154] Er behauptet noch weiter, dass Hölderlins Verhältnis zwischen Äther und Erde nun auf die Perspektive des Streites bezogen wird. Seine Behauptung lautet: „In der Zeit, und daure sie noch so lange, streiten Äther und Abgrund [der Erde] um den Besitz der Welt“.[155]

In seiner ersten Hölderlin-Vorlesung verbindet Heidegger dieses hölderlinische Verhältnis zwischen Äther und Erde, worin sich die Perspektive des Streites versteckt, deutlich mit dem Begriff „Widerstreit“, der im Sinne von Heraklits Begriff „pólemos“ (*πόλεμος*) verstanden wird. Mit anderen Worten: Mit der radikalen Umdeutung von Hölderlins Verhältnis zwischen Äther und Erde begegnet Heidegger dem Gedanken Heraklits und er versteht Hölderlins Verhältnis zwischen Äther und Erde besonders anhand Heraklits Begriffs „pólemos“.

Warum versteht aber Heidegger anhand Heraklits Begriffs „pólemos“ Hölderlins Verhältnis zwischen Äther und Erde? Die Antwort liegt darin, dass Heidegger diesen griechischen Denker als den „Urvater der dynamischen Seinsauffassung von Schelling, Hegel

---

[152] In seinem Aufsatz „Heideggers Hölderlin“ behauptet auch Kurz: „Heidegger zielte, naiv und verblendet, in seinem politischen Engagement nicht auf das reale nationalsozialistische Regime, sondern auf den ‚Kampf‘, die ‚Bewegung‘, den ‚Aufbruch‘, auf die ‚Macht der innersten Erregung‘ des Volkes“ (G. Kurz, „Heideggers Hölderlin“, 108).

[153] Wolfgang Binder, „Äther und Abgrund in Hölderlins Dichtung“, in: *„Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde.“ Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, hrsg. v. C. Jamme u. O. Pöggeler, Stuttgart 1983, 354.

[154] Vgl. W. Binder, „Äther und Abgrund in Hölderlins Dichtung“, 368.

[155] W. Binder, „Äther und Abgrund in Hölderlins Dichtung“, 369.

und Hölderlin“ [156] versteht, die „alle – wie Heidegger selbst – die Einheit der Gegensätze zu denken versuchen“.[157] Es ist sicherlich kein Zufall, dass Heidegger im zehnten Kapitel seiner ersten Hölderlin-Vorlesung Hölderlins Seinsverständnis besonders anhand der Heraklit-Fragmente 51, 53 und 80 erläutert, die auf den Begriff „pólemos“ bezogen werden (vgl. *GA* 39, 123-129).

Hier können wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung von Heideggers Begriff „Erde“ noch einmal folgendermaßen zusammenfassen: Heideggers Begriff „Erde“ wurde im Kunstwerk-Aufsatz durch die folgenden drei Momente analysiert: 1. das „Woraus“ des Zeug-Bestehens, 2. das „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens und 3. den heimatlichen Grund für den Wohn- und Lebensraum des Menschen. Wie kann aber vor allem das zweite der drei Momente der „Erde“ (das „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens) in Bezug auf das Hervorkommend-Sichverschließende verstanden werden, wenn er behauptet, dass das Kunstwerk das dritte Moment der „Erde“ „herstellt“ (*UK*, 51)? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir Heideggers Begriff „Welt“ als Gegenbegriff der „Erde“ erläutern, denn er behauptet, dass das Kunstwerk „in sich die Wesenszüge des Streites [von Welt und Erde] haben“ (*UK*, 70) muss.

1.3.2. Heideggers Begriff „Welt“

In diesem Kapitel wird versucht, Heideggers Einstellung zur Welt zu finden, die als Gegenbegriff der „Erde“ in seinem Thema „Streit von Welt und Erde“ entsteht, indem wir wieder zu seinem Gedanken im Kunstwerk-Aufsatz zurückkehren. Das ist sicher wichtig, damit wir Heideggers Thema „Streit von Welt und Erde“ klar erfassen, das im nächsten Kapitel ausführlich behandelt wird.

Was nennt Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz die Welt? Aus seiner Erörterung der Welt erhalten wir darin im Vergleich zum Begriff „Erde“ aber keine Antwort auf diese Frage nach der Definition der Welt.[158] Das ist für ihn kein Zufall, sondern er hat nur die Absicht, den Begriff „Welt“ nicht mit Hilfe des norphologischen Faktors zu definieren.[159] Zur Erklärung

[156] Tatjana Noemi Tömmel, „Heideggers ‚liebender Streit‘. Ein Modell der Anerkennung?“, in: *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, hrsg. v. Paul Sörensen u. Nikolai Münch, Bielefeld 2013, 64; vgl. auch *GA* 39, 123.
[157] T. N. Tömmel, „Heideggers ‚liebender Streit‘“, 64.
[158] In seinem Aufsatz „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“ betont auch Liiceanu, dass Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz „keine Definition der Welt“ gibt (Gabriel Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, in: *Kunst und Technik*, hrsg. v. W. Biemel u. F-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1989, 205).
[159] Vgl. G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 205.

seines Begriffs „Welt“, der im Kunstwerk-Aufsatz undefiniert bleibt, müssen wir uns zunächst die Frage stellen, ob zum Beispiel der griechische Tempel für verschiedene Völker die gleiche Bedeutung hat oder für ein bestimmtes Volk etwas ganz anderes bedeutet. Diese Frage wird mit unserer Behauptung beantwortet, dass der griechische Tempel besonders bedeutsam für das griechische Volk ist.[160] Wenn wir behaupten, dass das griechische Volk den Tempel anders erfährt als andere, darf dies aber nicht unter der Voraussetzung erfolgen, dass er als Gegenstand vorgestellt wird, der „in die unveränderlich-vorhandene dingliche Umgebung gesetzt“[161] wird. Vielmehr ist diese Behauptung nur unter der Voraussetzung als gültig zu akzeptieren, dass der Tempel „mit der Anwesung des Gottes eine Welt in ausgezeichneter Weise offenhält“[162] und die „Erde“ selbst als den heimatlichen Grund für das griechische Volk offenbart. Demzufolge betont Heidegger, dass das Kunstwerk sich wesentlich „anders uns zukehrt“ (*UK*, 42).

Warum hat aber der griechische Tempel für das griechische Volk eine andere Bedeutung? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir zunächst Heideggers Einstellung zum Verhältnis zwischen Kunst und Geschichte erläutern. Indem er behauptet, dass der griechische Tempel die „Gestalt des Gottes“ (*UK*, 41) und auch die „Gestalt seines Geschickes“ (*UK*, 41) hervorbringt, worin sich z. B. „Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall“ (*UK*, 41) des griechischen Volkes zeigen, versteht er diese Gestalt als die „Welt dieses geschichtlichen Volkes“ (*UK*, 41). Bei seiner Auffassung der Welt handelt es sich deswegen nicht um die geschichtslose oder ewige, sondern um die geschichtliche Welt, die nach Heidegger durch die „wesentlichen Entscheidungen“ (*UK*, 50) geöffnet wird, obwohl die Frage unbeantwortet bleibt, was damit gemeint ist. Im Kunstwerk-Aufsatz bezieht er diese geschichtliche Welt besonders auf „die sich öffnende Offenheit“ (*UK*, 50). Warum verwendet er aber die Konzeption der geschichtlichen Welt in Bezug auf ihre Offenheit? Nach Liiceanu unterscheidet sich Heideggers Einstellung zur Kunst deutlich von der ikonologischen Perspektive, bei der es darum geht, dass „jedes Kunstwerk den ‚Möglichkeitshorizont‘ der Epoche mit sich führt, in der der Künstler lebt und den er unbewußt zum Ausdruck bringt“.[163] Die Welt der Ikonologie ist also nur „ein geistiges *pattern*, das von einer bestimmten Epoche geprägt wird“.[164] Bei Heideggers Verständnis der Kunst handelt es sich aber nicht darum, dass eine bestimmte geschichtliche Epoche ihre Kunstwerke repräsentiert. Vielmehr besteht seine

[160] Auch Liiceanu behauptet: „Man kann nur sein eigenes Geschick erleben, das Geschick eines anderen läßt sich nicht erleben“ (G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 208-209).
[161] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 160.
[162] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 160.
[163] G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 212.
[164] G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 213.

Einstellung zur Kunst darin, dass sie es hervorbringt, worauf die geschichtliche Erfahrung gründet. Deswegen kann man Folgendes behaupten: „Bei Heidegger dagegen geht das Bestimmungsverhältnis nicht von der Geschichte zur Kunst, sondern von der Kunst zur Geschichte“.[165] Dies bedeutet für ihn, dass die Geschichte durch die Kunst gebildet und verstanden wird, nicht umgekehrt. Bei diesem heideggerschen Verhältnis zwischen Kunst und Geschichte spielt gerade die Welt des Kunstwerks die entscheidende Rolle. Aufgrund des gerade gewonnenen Verständnisses zwischen Kunst und Geschichte können wir die Frage, warum der griechische Tempel für das griechische Volk eine eigene Bedeutung hat, mit den folgenden zwei Funktionen der Welt des Kunstwerks beantworten: 1. Geschichtsbildung und 2. Geschichtsverständnis.

1. In Bezug auf die Funktion der Welt des Kunstwerks behauptet Liiceanu Folgendes: „[D]ie ‚Welt‘ des Kunstwerks zeitigt die Geschichte und nicht umgekehrt“.[166] In ersten Moment klingt Liiceanus Behauptung wohl erstaunlich, denn beim frühen Heidegger hängt der Begriff „Welt“ primär von der Grundverfassung des Daseins ab, die als In-der-Welt-Sein des Daseins aufgefasst wird, indem er das Thema der Welt in der frühen Phase seines fundamentalontologischen Denkens behandelt hat.[167] Genauer gesagt: Weil der Begriff „Welt“ beim frühen Heidegger die Bedingung überhaupt ist, wodurch der Umgang des Daseins mit dem innerweltlich begegnenden Seienden geschehen kann, und in der Tat nicht dynamisch, sondern statisch ist, lässt man sich davon überraschen, dass die Welt des Kunstwerks die Geschichte „zeitigt“. Hier können wir die Funktion dieser Welt aber aus der umgekehrten Blickrichtung interpretieren. Indem wir die Antwort auf die Frage finden, wie die dynamische Bestimmung der Welt des Kunstwerks verstanden wird, können wir einerseits (anhand dieses Verständnisses der Welt) die Differenz zwischen dem früheren und dem mittleren Heidegger deutlich machen. Andererseits kann die Erörterung der dynamischen Bestimmung der Welt im Kunstwerk-Aufsatz auch besonders hilfreich sein, wenn wir den Spielbegriff des späten Heidegger, d. h. den „Zeit-Spiel-Raum“ (*GA* 12, 202), in seinem Aufsatz „Das Wesen der Sprache“ (1957/58) genau untersuchen.[168] Unsere Erörterung der dynamischen Funktion der Welt des Kunstwerks ist daher einerseits notwendig, um den

[165] G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 214.
[166] G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 214.
[167] In *Einleitung in die Philosophie* erläutert Heidegger den Zusammenhang zwischen dem Dasein und der Welt folgendermaßen: „Wir behaupten: das Dasein verhält sich nicht gelegentlich, dann und wann zur Welt, sondern der Weltbezug gehört zum Wesen von Dasein als solchem, zum Existieren als Sein qua Dasein; ‚Dasein‘ heißt im Grunde nichts anderes als In-der-Welt-sein; dieses ist als Grundverfassung dem Dasein zuzusprechen“ (*GA* 27, 240).
[168] Heideggers Terminus „Zeit-Spiel-Raum“ behandeln wir in Kapitel V.4. „Die Bedeutung des Spielbegriffs beim späten Heidegger“.

Weltbegriff des mittleren Heidegger deutlich zu verstehen, andererseits auch wichtig, um den Spielbegriff des späteren Heidegger zu erläutern.

Wie versteht aber Heidegger die dynamische Welt des Kunstwerks? Im Kunstwerk-Aufsatz erklärt er die Welt folgendermaßen: „Indem eine Welt sich öffnet, bekommen alle Dinge ihre Weile und Eile, ihre Ferne und Nähe, ihre Weite und Enge“ (*UK*, 45). Hier erörtert er die Welt dahingehend, wie alle Dinge im Zeit- und zugleich im Raumhaften der Welt geschehen können. Bemerkenswerterweise behauptet er, dass das Sichöffnen der Welt überhaupt erst den Horizont für die Erfahrung ermöglicht, der hier als Raum und Zeit interpretiert wird. Wenn er einerseits bemerkt, dass alle Dinge ihre Weile und Eile bekommen, bedeutet dies, dass sie „in der ihnen zugemessenen Zeit“ „offenbar“ werden.[169] Wenn er andererseits betont, dass alle Dinge „ihre Ferne und Nähe, ihre Weite und Enge“ bekommen, heißt dies, dass wir sie in der „nicht nur zeithaft, sondern auch raumhaft bestimmte[n] Offenbarkeit“ erfahren können.[170] Für Heidegger ist deswegen die Welt die Voraussetzung dafür, dass uns Raum und Zeit gegeben werden können. Als Beispiel für das Zeit- und Raum-Geben des Kunstwerks nennt er im Kunstwerk-Aufsatz den im Tempel anwesenden Gott.[171] Ihm zufolge stellt der griechische Tempel eine Welt dar, indem er dem Gott einen Raum und eine Zeit für seine Anwesenheit in ihr zur Verfügung stellt.[172]

Wenn Heidegger die Welt als Voraussetzung aller Erfahrung betrachtet, könnte man aber den Eindruck bekommen, dass sein Denken über das Zeit- und Raumhafte der Welt noch mit Kants Anschauungsformen davon identifiziert würde, die als „*die Bedingungen der Anschauung*“ (*KrV*, A 111) im transzendentalen Subjekt in der *Kritik der reinen Vernunft* aufgefasst werden. Im Kunstwerk-Aufsatz geht Heidegger aber davon aus, dass das Zeit- und Raumhafte der Welt nicht im Subjekt immanent ist. Vielmehr fasst er es im Sinne von „*Auswirkungen*“[173] der Welt auf, die im Grunde genommen aus ihrem Geschehen selbst stammen.

Wenn man aber die Frage stellt, ob die Welt tatsächlich ist, beruht dies nach Heidegger nicht auf der Überlegung zum Geschehen der Welt selbst. Um dieses „richtig“ überlegen zu können, benutzt er im Kunstwerk-Aufsatz den Terminus „Welt weltet“ (*UK*, 45). Diese

[169] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 179.
[170] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 179-180.
[171] „Im Welten ist jene Geräumigkeit versammelt, aus der sich die bewahrende Huld der Götter verschenkt oder versagt. Auch das Verhängnis des Ausbleibens des Gottes ist eine Weise, wie Welt weitet“ (*UK*, 45).
[172] Vgl. Chon Ip Ng, *Weltoffenheit und Verborgenheit bei Martin Heidegger. Eine phänomenologische Studie*, Frankfurt/Main 2006, 94.
[173] G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 205.

Redewendung „Welt weltet“ ist jedoch in der Tat eine Tautologie.[174] Warum verwendet er trotzdem diesen tautologischen Ausdruck? Diese Frage kann folgendermaßen beantwortet werden: „Mit dieser Tautologie möchte Heidegger die ganz eigene ‚Seinsweise‘ der Welt zur Sprache bringen“.[175] Im tautologischen Ausdruck „Welt weltet“ geht es darum, wie das „Wesen von Welt“ (*UK*, 44) erfasst werden kann.[176] Es ist deswegen ihm zufolge kein Zufall, dass er im Kunstwerk-Aufsatz keine Definition der Welt gibt, weil die Welt nicht wie etwas Seiendes definiert werden kann, das in der Welt ist.[177] Vielmehr muss sie dadurch definiert werden, dass sie weltet, weil sie „aus ihrer selbst bestimmt werden“ muss, „wenn sie in ihrem Wesen erfaßt werden soll“.[178] Im Kunstwerk-Aufsatz geht es darum, dass sich dieses Welten der Welt, d. h. das Geschehen der Welt, nicht ungeschichtlich oder geschichtslos, sondern geschichtlich eröffnet. Für Heidegger ist deswegen die Welt des Kunstwerks nicht ein Widerschein der Geschichte, sondern die Geschichte selbst in ihrem Wesen.[179] Daher kann Liiceanu Folgendes behaupten: „Sie [die Welt des Kunstwerks] ist keine Erfahrung unter anderen, die der Geschichte des Menschen untergeordnet werden könnte, sondern eine *Voraussetzung aller geschichtlichen Erfahrung*“.[180] Wenn die Welt des Kunstwerks nicht das Resultat, sondern die Voraussetzung aller geschichtlichen Erfahrung ist, bildet sie die Geschichte.

Worin besteht aber im Kunstwerk-Aufsatz der Hauptpunkt der Weltkonzeption, d. h. der Geschichtsbildung? Für Heidegger ist das Welten der Welt ein „Urfaktum, das nicht weiter

---

[174] In seinem Buch *Das Andere sagen* unterscheidet Langwald aber die klassische Tautologie (z. B. „Ein Tisch ist ein Tisch“ oder „Ein Betäubungsmittel ist zum Betäuben“) von der heideggerschen Tautologie (z. B. „Die Welt weltet“) (vgl. Eduard Langwald, *Das Andere sagen. Studien zu Martin Heidegger und seinem Werk*, Münster 2004, 54; vgl. auch Stephan Grotz, *Vom Umgang mit Tautologien. Martin Heidegger und Roman Jakobson*, Hamburg 2000, 160). Die Unterscheidung dazwischen liegt nach Langwald darin, dass ein Subjekt in der heideggerschen Tautologie mit dem aus diesem Substantiv gebildeten Verb verbunden wird, während das Prädikat in der klassischen Tautologie nichts zu einer Erweiterung der Subjektbestimmung beiträgt (vgl. E. Langwald, *Das Andere sagen*, 54).

[175] P. Trawny, *Martin Heidegger*, Frankfurt/Main 2003, 162.

[176] Vgl. Erasmus Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen 1962, 209.

[177] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 171. Die Frage nach der Welt ist laut von Herrmann deswegen untrennbar mit dem „Problem der *ontologischen Differenz*“ (F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 213) zwischen „Welt“ und „Erde“ verbunden, weil die Welt für Heidegger Folgendes ist: „Was Welt bedeutet, läßt sich überhaupt nicht vom Seienden her und aus dem Seienden bestimmen. Denn Welt ist nichts Seiendes, nicht nur kein einzelnes Seiendes, sondern auch nicht die allumfassende Einheit des Seienden, weder objektiv noch als subjektive Horizontvorstellung“ (F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 171).

[178] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 171.

[179] Vgl. G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 214. Im Kunstwerk-Aufsatz behauptet auch Heidegger: „Die Kunst ist Geschichte in dem wesentlichen Sinne, daß sie Geschichte gründet“ (*UK*, 89).

[180] G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 214.

aufgeklärt werden kann“.[181] Dies bedeutet, dass die Welt nicht von etwas anderem, sondern von ihr selbst her verstanden werden kann. In Heideggers Konzeption der Geschichtsbildung sollte jedoch unerklärlich bleiben, wie die Geschichte erst gebildet wird. Mit anderen Worten: Wir Menschen können „nicht begründen und erklären, wie der ‚Mechanismus‘ des Weltens ‚funktioniert‘“.[182] Die Unerklärbarkeit der Geschichtsbildung gilt jedoch bei Heidegger nicht als negativ, sondern beruht darauf, dass der Begriff „Welt“ vom Wesen der Welt her, d. h. von ihrem Welten her, betrachtet wird. Infolgedessen betont Heidegger, dass das Welten der Welt „seiender als das Greifbare und Vernehmbare“ (*UK*, 45) sei, denn in dieser Hinsicht kann nach Heidegger die Unerklärbarkeit der Geschichtsbildung paradoxerweise ihr Geschehen selbst deutlicher ausdrücken, als die Bestimmung des Seienden, das greifbar ist.

Die Unerklärbarkeit der Geschichtsbildung bedeutet aber keinesfalls, dass wir Menschen (z. B. das griechische Volk) von unserem Geschichtsverständnis abgetrennt werden. Vielmehr weist die Unerklärbarkeit der Welt auf die Möglichkeit dessen hin, wie sich der Mensch auf die Geschichtsbildung der Welt beziehen oder sie verstehen kann. Bei der Auffassung von der Funktion der Welt des Kunstwerks handelt es sich deshalb nun um ihr Geschichtsverständnis.

2. Um die Auffassung der Welt zu verdeutlichen, nennt Heidegger die Welt der Bäuerin als Beispiel, die sich in seinen Augen durch das Bild „Ein Paar Schuhe“ von van Gogh offenbart, auf dem er sie bewusst von der Welt von Stein und Tier unterscheidet (vgl. *UK*, 45).[183] Nach Heidegger hat die Bäuerin eine Welt, während der Stein weltlos ist und Pflanze und Tier keine Welt haben (vgl. *UK*, 45). Warum kann aber die Bäuerin im Unterschied zu Stein und Tier eine Welt haben? Nach Heideggers Auffassung hat die Bäuerin eine Welt, „weil sie sich im Offenen des Seienden aufhält“ (*UK*, 45). Heideggers Ausdruck „Welt haben“ ist im Grunde ein Wort für die Welteröffnung.[184] Diese bezeichnet er auch als „Spielraum“ (*UK*, 68), in dem der Mensch sich aufhalten kann.

Wenn Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz behauptet, dass z. B. die Bäuerin eine Welt hat, entsteht diese Behauptung aber nicht aufgrund dessen, dass nur ein Mensch als vereinzeltes

[181] E. Langwald, *Das Andere sagen*, 327. Grotz behauptet auch, dass Heidegger das „Welten der Welt“ im Prinzip als unerklärbar und unbegründbar durch anderes festhält (vgl. S. Grotz, *Vom Umgang mit Tautologien*, 163).
[182] E. Langwald, *Das Andere sagen*, 328.
[183] In seiner Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (WS 1929/30) erläutert Heidegger bereits im Unterschied zu Stein und Tier das Verhältnis zwischen Mensch und Welt folgendermaßen: „Wir wollen durch eine vergleichende Erörterung der drei Thesen: der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend, vorläufig umgrenzen, was wir überhaupt unter dem Titel *Welt* zu verstehen, in welcher Richtung wir beim Verstehen zu blicken haben“ (*GA* 29/30, 273).
[184] Deswegen formuliert von Herrmann Heideggers Ausdruck „Welt haben“ wie folgt: „Denn eine Welt haben heißt: existieren in und aus der Offenheit einer Ganzheit von Sinnbezügen, welche Offenheit das Seiende *als* innerweltlich Seiendes offenbar werden läßt“ (F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 179).

Dasein ein Weltverständnis hat, indem er welteröffnend oder weltbildend ist. Die Frage nach der Welt des vereinzelten Daseins steht nicht mehr im Zentrum des Interesses des mittleren Heidegger. Bei seiner Auffassung der Welteröffnung ist deshalb ein wichtiger Faktor für die Differenz zwischen seinem früheren und seinem mittleren Gedanken ans Licht zu bringen. Der Kunstwerk-Aufsatz des mittleren Heidegger handelt von der Welt eines „geschichtlichen Volkes" (*UK*, 41), während der frühere Heidegger nur die „Welt des einzelnen Daseins"[185] erörtert. Der mittlere Heidegger betont hauptsächlich die Welt des geschichtlichen Volkes, nicht weil er sich für die Welt der Daseinsgemeinschaft interessiert. Vielmehr behandelt er im Kunstwerk-Aufsatz das Thema des Volkes, um zwei Ansätze fortzuführen: (1) die geschichtliche Epoche und (2) das Sagen des geschichtlichen Volkes als Dichtung.

(1) Bei Heideggers Welteröffnung im Kunstwerk-Aufsatz handelt es sich immer darum, wie die geschichtliche Welt eines bestimmten Volkes, die durch sein eigenes Kunstwerk eröffnet wird, relativ in einer anderen Epoche verstanden werden kann. Dort liegt Heideggers Hauptinteresse darin, dass das „Geschick eines geschichtlichen Volkes" (*UK*, 50) gemäß einer bestimmten geschichtlichen Epoche,[186] die sich in und durch die Welteröffnung des Kunstwerks zeigt, verstanden werden kann. Deswegen sind die Welteröffnung und damit das Weltverständnis untrennbar mit dem Geschichtsverständnis dieses bestimmten Volkes verbunden. (2) Hier tauscht aber auch das Problem auf, wie das Geschick eines geschichtlichen Volkes verstanden werden kann. Im Kunstwerk-Aufsatz behauptet Heidegger, dass das Sagen des geschichtlichen Volkes die besondere Funktion hat, das Geschick eines geschichtlichen Volkes ans Licht zu bringen. Seine Behauptung lautet folgendermaßen: „In solchem Sagen werden einem geschichtlichen Volk die Begriffe seines Wesens, d. h. seiner Zugehörigkeit zur Welt-Geschichte vorgeprägt" (*UK*, 84). Weiterhin bezeichnet er das Sagen des geschichtlichen Volkes als „Dichtung" (*UK*, 84). Heideggers Einstellung zum Sagen bzw. zur Dichtung können wir in diesem Moment aber nicht behandeln, denn wir müssen zunächst die Antwort auf die Frage finden, was im Kunstwerk-Aufsatz mit „Kunstwerk" gemeint ist. Wenn wir seine Einstellung zum Kunstwerk in Bezug auf sein Thema „Streit von Welt und Erde" und seinen Gedanken über die Wahrheit erläutern, dann können wir die folgende Frage beantworten: Was ist für Heidegger die Dichtung, die er darin als das „Wesen der Kunst" (*UK*,

[185] E. Langwald, *Das Andere sagen*, 327.

[186] Das Problem der geschichtlichen Epoche wird untrennbar mit dem der „Seinsgeschichte" (*GA* 10, 90) verbunden, die Heidegger in der späten Schrift *Der Satz vom Grund* (1957) als „das Geschick des Seins" (*GA* 10, 90) bezeichnet. Wenn wir Heideggers Begriff „Seinsgeschichte" klar vom Begriff „Zeitlichkeit" (*GA* 27, 218) des Daseins unterscheiden, ist in dieser Unterscheidung auch das Problem der „Kehre" immanent. In Bezug auf die „Kehre" von Heideggers Denken behauptet C. I. Ng, dass der „entscheidendste" Punkt dieser „Kehre" die „Verschiebung von der Zeitlichkeit des Daseins auf die Geschichtlichkeit des Seins" sei (C. I. Ng, *Weltoffenheit und Verborgenheit bei Martin Heidegger*, 86).

86) bezeichnet?

In Heideggers Konzeption vom Geschichtsverständnis im Kunstwerk-Aufsatz bleibt aber sein Kernpunkt noch unerörtert. Dies ist besonders beachtenswert, wenn wir in Bezug auf seine mittlere Denkperiode die Frage stellen möchten, warum nicht der Begriff „Spiel", sondern der Begriff „Streit" zu seinem beherrschenden Thema wird. Zur Beantwortung dieser Frage können wir die folgenden zwei Thesen aufstellen: 1. **Die Perspektive des Streites steht für Heidegger weder zufällig noch willkürlich im Zentrum seines mittleren Denkens** und 2. **es ist nicht unvermutet entstanden, dass sein Denken vom Streit zum Spiel übergeht**. So können wir aufgrund seines Kernpunkts des Geschichtsverständnisses besonders unsere erste These prüfen. Im Folgenden wird deswegen versucht, diesen Kernpunkt zu erörtern.

Wenn Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz behauptet, dass ein Geschichtsverständnis nur im Rahmen des geschichtlichen Bezugs von Volk und Welt existiert, basiert seine Behauptung darauf, dass unsere geschichtliche Welt nur für uns bedeutsam ist. Wenn er zum Beispiel betont, dass das Tempelwerk eine Welt eröffnet (vgl. *UK*, 42), ist folglich diese Welt besonders bedeutsam für das griechische Volk. Anders gesagt: Mit der von ihm eröffneten Welt kommt das Geschichtsverständnis des Volkes zum Vorschein. Dies bedeutet, dass unsere geschichtliche Welt nur so lange für uns bedeutsam ist, wie die Welt vom Kunstwerk eröffnet wird.[187]

Heideggers Einstellung zum Geschichtsverständnis bezieht sich aber wesentlich auf zwei Probleme: 1. die Voraussetzung der Welteröffnung als Unerklärbarkeit und 2. die Verkennungsmöglichkeit des Geschichtsverständnisses.

1. Heideggers Einstellung zum Geschichtsverständnis kann nur unter der Voraussetzung verstanden werden, dass uns die Welteröffnung des Kunstwerks schon gegeben ist. Die Voraussetzung der Welteröffnung ist für Heidegger jedoch problematisch, denn man kann nicht erklären, aus welchem Prinzip heraus die Welt in einer bestimmten geschichtlichen Epoche eröffnet werden kann. Im Kunstwerk-Aufsatz hält Heidegger die Voraussetzung der Welteröffnung für unerklärbar. Dies können wir in Bezug auf das bereits erwähnte Konzept der Unerklärbarkeit der Geschichtsbildung erörtern. Wenn Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz behauptet: „Die Welt ist die sich öffnende Offenheit der weiten Bahnen der einfachen und wesentlichen Entscheidungen im Geschick eines geschichtlichen Volkes" (*UK,* 50), bleibt es problematisch, was die „wesentlichen Entscheidungen" bedeuten. Hier wird sein Verständnis des Verhältnisses zwischen der Geschichtsbildung und dem Geschichtsverständnis der

[187] Dass das Kunstwerk die geschichtliche Welteröffnung in Bezug auf die „Erde", d. h. den heimatlichen Grund für das Volk zum Ausdruck bringt, ist gerade seine ausgezeichnete Funktion. Im nächsten Kapitel über Heideggers Thema „Streit von Welt und Erde" behandeln wir diese Funktion des Kunstwerks ausführlich.

Welteröffnung sichtbar, obwohl wir sein Nachdenken über diese „wesentlichen Entscheidungen“ nicht in diesem Moment erklären können.[188] Heidegger zufolge können wir Menschen nur so lange einen Ansatz zum Geschichtsverständnis gewinnen, wie uns die ungreifbare Geschichtsbildung der Welt erst durch die „wesentlichen Entscheidungen“ eröffnet wird. Deswegen stammt das Geschichtsverständnis, das in und durch die Welteröffnung des Kunstwerks gezeigt wird, im Grunde genommen aus der Unerklärbarkeit der Geschichtsbildung, aber nicht umgekehrt. Die unerklärbare Voraussetzung der Welteröffnung ist problematisch, aber auch notwendig, denn ohne sie können wir Menschen die geschichtliche Welt des Kunstwerks nicht verstehen.

2. Hinter Heideggers Einstellung zum Geschichtsverständnis steckt aber noch etwas Wichtiges, dass das Geschichtsverständnis in sich die Möglichkeit von Verkennung birgt. Dafür gibt es zwei Gründe: (1) das Verhältnis zwischen Mensch und Welt und (2) das Verhältnis zwischen Mensch und Geschichte.

(1) Wie schon erwähnt, ist das Problem des Weltverständnisses wesentlich dem der ontologischen Differenz immanent, denn die Welt als solche erscheint anders als das Seiende, das in ihr ist.[189] Demzufolge musste Heidegger die Welt mit dem tautologischen Ausdruck „Welt weltet“ definieren. Im Rahmen dieser heideggerschen Definition gibt es aber in der Tat keine weitere Erklärungskraft. Die Verkennungsmöglichkeit des Weltverständnisses ist also aufgrund dessen entstanden, dass Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz keine Definition der Welt geben kann, obwohl er ihre Undefinierbarkeit nicht negativ bewertet.

(2) Wenn Heidegger behauptet, dass die geschichtliche Welt eines bestimmten Volkes, die durch sein eigenes Kunstwerk eröffnet wird, in einer anderen geschichtlichen Epoche relativ verstanden werden kann, entsteht die Verkennungsmöglichkeit des Weltverständnisses wesentlich aus der notwendigen Bedingung selbst für diese Behauptung. Die Bedingung dafür beruht darauf, dass „das Werk ein Werk ist“ (*UK*, 43). Streng genommen stellt sich das Werk aber paradoxerweise nicht als ein gleiches Werk dar. In diesem Sinne behauptet Liiceanu Folgendes: „Aber das Werk bleibt nicht für immer ein Werk, denn die von ihm aufgestellte Welt bleibt nicht für immer offen“.[190] Anders formuliert: Weil „*seine* Welt [des Kunstwerks] nicht mehr *unsere* Welt ist“,[191] verstehen wir paradoxerweise das Kunstwerk heutzutage ganz anders als zu der Zeit, als es hergestellt wurde. Deswegen kann man behaupten, dass das Werk paradoxerweise nicht das gleiche Werk bleibt. Dieses Paradox entsteht aber erst durch

[188] Im übernächsten Kapitel über das Prinzip der Wahrheit als „Urstreit von Lichtung und Verbergung“ versuchen wir, die „wesentlichen Entscheidungen“ deutlich zu machen.
[189] Vgl. Anm. 177, S. 191 in diesem Kapitel.
[190] G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 210.
[191] G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 210.

Folgendes: „Jedes Kunstwerk der Vergangenheit steht vor uns umhüllt von dem Geheimnis einer Welt, die sich verschlossen hat“.[192] Dies bedeutet einerseits, dass die Welt des Kunstwerks, wie schon erwähnt, hinter den „wesentlichen Entscheidungen“ geheimnisvoll verborgen bleibt.[193] Andererseits wird darin die Vermutung impliziert, dass die durch die „wesentlichen Entscheidungen“ eröffnete Welt in einer anderen geschichtlichen Epoche missdeutet werden kann, wenn sie in einer bestimmten Weise, besonders in unserer Epoche, selbst für uns bedeutsam ist. Diese Vermutung können wir aber mit umgekehrter Blickrichtung folgendermaßen interpretieren: Die durch die „wesentlichen Entscheidungen“ eröffnete Welt kann auch in unserer Epoche verkannt werden, wenn sie in irgendeiner Weise in einer anderen Epoche missinterpretiert wurde. Deswegen betont Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz, dass das Geschichtsverständnis der Welt, in das „die wesenhaften Entscheidungen unserer Geschichte fallen“, „von uns übernommen und verlassen, verkannt und wieder erfragt“ wird (vgl. *UK*, 45). Diese Betonung Heideggers dient uns gerade als entscheidender Leitfaden dafür, warum der Begriff „Streit“ zu seinem Thema wird.

Jetzt versuchen wir, die Antwort auf die oben erwähnte Frage zu finden. Der Grund für die Verkennungsmöglichkeit des Geschichtsverständnisses der Welt liegt für Heidegger wesentlich darin, dass der Mensch, der nicht selbst das Subjekt der Geschichte ist, sie richtig verstehen und zugleich missverstehen kann; denn seiner Auffassung zufolge wird die Geschichte von den „wesentlichen Entscheidungen“ bestimmt, die sich hinter der Geschichte des Menschen verstecken. Wenn Heidegger in Bezug auf das Geschichtsverständnis der Welt über ihre Verkennungsmöglichkeit spricht, beruht diese deswegen wesentlich auf dem Verhältnis des Menschen zur Welt und zur Geschichte.

Daraus folgt allerdings nicht, dass die Verkennungsmöglichkeit des Geschichtsverständnisses unbedingt akzeptiert werden müsste. Der Grund dafür liegt darin, dass es nur leicht irreführend wirken kann, dass zum Beispiel Heideggers NS-Engagement, welches als seine politische Verkennung des Geschichtsverständnisses zu verstehen sei, kritiklos übersehen werden müsste, wenn das Problem so überhaupt akzeptabel wäre. Infolgedessen ist die Verkennungsmöglichkeit des Geschichtsverständnisses wesentlich im Verhältnis des Menschen zur Welt und zur Geschichte immanent, könnte aber paradoxerweise nicht unbedingt akzeptiert bzw. bejaht werden. Von der Problematik dieser paradoxen Tatsache geht Heideggers Perspektive des Streites von Welt und „Erde“ aus. Genauer gesagt:

[192] G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 210.
[193] Im Kunstwerk-Aufsatz versteht Heidegger dieses geheimnisvolle Sichverbergen der Welt selbst unter dem „Noch-nicht(des Un-)Entborgenen im Sinne der Verbergung“ (*UK*, 67).

Heideggers Begriff „Streit“ entsteht, um das Problem der Verkennungsmöglichkeit zu lösen, die dem Verhältnis des Menschen zur Welt und zur Geschichte immanent sind. Genau aus diesem Grund ist es für Heidegger wichtig, dass das Thema „Streit von Welt und Erde“ untrennbar mit dem Problem der Wahrheit – in Heideggers Worten: der „Unverborgenheit“ (*UK*, 53) – verbunden werden soll.

Im nächsten Kapitel versuchen wir deswegen, das Verhältnis zwischen dem Problem der Verkennungsmöglichkeit des Geschichtsverständnisses und dem Streit zu erklären, der sich als Lösung dieses Problems erweisen soll. Dabei geht es auch darum, die folgende These zu begründen: Heideggers Perspektive des Streites steht nicht zufällig oder willkürlich im Zentrum seines mittleren Denkens. Indem wir diese These begründen, können wir auch bestätigen, dass es beim mittleren Heidegger sicherlich kein Zufall ist, dass nicht das Spiel, sondern der Streit zu seinem Thema wird.

1.3.3. Heideggers Thema „Streit von Welt und Erde“

In diesem Kapitel versuchen wir, anhand des heideggerschen Kunstwerk-Aufsatzes sein Thema „Streit von Welt und Erde“ klar zu erläutern. Bei dieser Erläuterung geht es darum, folgende zwei Fragen zu beantworten: 1. Wie thematisiert er dort den „Streit von Welt und Erde“? 2. Warum muss dieser Streit vollzogen werden? Die Beantwortung dieser beiden Fragen ist mit unserer These verbunden, dass sein Thema „Streit von Welt und Erde“ nicht zufällig oder willkürlich im Zentrum seiner mittleren Denkperiode steht. Um diese These zu begründen, müssen wir zunächst die Ergebnisse unserer Untersuchungen deutlich zeigen, die bereits in den vorherigen Kapiteln (Kap. IV.1.2 „Heideggers Verhältnis zu Heraklits Begriff ‚pólemos‘“ bis Kap. IV.1.3.2 „Heideggers Begriff ‚Welt‘“) erläutert wurden. Dieser Streit kann nämlich nur unter zwei Voraussetzungen hinreichend verstanden werden: Er entsteht einerseits unter dem Einfluss von Heraklits „pólemos“ und besteht andererseits – das ist die Differenz zwischen Heraklits „pólemos“ und Heideggers „Streit“ – besonders im Spannungsverhältnis zwischen „Welt“ und „Erde“.

In unserer Arbeit haben wir zuerst aufgezeigt, dass Heraklits Begriff „pólemos“ in Hinsicht auf drei Prinzipien (1. das Prinzip des Geschehens des einzelnen Seienden und der Welt selbst, 2. die Einheit zwischen „pólemos“ und „harmonia“ und 3. den Zusammenhang zwischen „pólemos“ und „dike“) betrachtet wird (vgl. Kap. IV.1.2.1). Die Differenz zwischen Heraklits „pólemos“ und Heideggers „Streit“ hat darin bestanden, dass Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz einerseits den Begriff „Streit“ verwendet, um das Geschehen des

einzelnen Seienden, d. h. des Kunstwerks zu bezeichnen, andererseits den Begriff „Urstreit“ verwendet, um das Geschehen der Welt zu bezeichnen, während Heraklit den Begriff „pólemos“ verwendet, um das einheitliche Prinzip sowohl des Geschehens des einzelnen Seienden als auch des Geschehens der Welt selbst zu kennzeichnen (vgl. Kap. IV.1.2.2).

Im Kunstwerk-Aufsatz ist dann Heideggers Begriff „Erde“ durch die folgenden drei Momente erörtert worden: 1. das „Woraus“ des Zeug-Bestehens, 2. das „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens und 3. den heimatlichen Grund für den Wohn- und Lebensraum des Menschen (vgl. Kap. IV.1.3.1.1). Diese drei Momente der „Erde“ haben uns zu der Erkenntnis gebracht, dass Heidegger sie dementsprechend als verschiedene Bezeichnungen für „das Seiende im Ganzen“ (*UK*, 60), nämlich 1. das Gebrauchsding, 2. das Kunstwerk und 3. die von dem griechischen Wort „φύσις“ her gedachte Natur, betrachtet. Darin, dass Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz vor allem das zweite und das dritte dieser drei Momente absichtlich thematisiert, haben wir gesehen, dass besonders Letzteres eindeutig unter dem Einfluss von Hölderlins Gedanken über die Erde entstanden ist, die wir anhand seiner ersten Hölderlin-Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (1934/35) betrachten (vgl. Kap. IV.1.3.1.2). Dadurch haben wir aufgezeigt, dass zwei Varianten von Hölderlins „Erde“, nämlich die heimatliche und die heilige Erde, im dritten Moment der „Erde“ Heideggers immanent sind (vgl. *GA* 39, 104-105). Es war deswegen keine Überraschung, dass Heidegger aufgrund der Einstellung Hölderlins das Wesen der heiligen Erde als das Sichverschließende und das der heimatlichen Erde als das Hervorkommende versteht und im Kunstwerk-Aufsatz das Eigenwesen der dritten „Erde“ als das Hervorkommend-Sichverschließende auffasst.[194]

Im Vergleich zum Begriff „Erde“ hat anschließend das Eigenwesen der „Welt“ als Sichöffnen erst den Horizont für das geschichtliche Weltverständnis des bestimmten Volkes ermöglicht (vgl. Kap. IV.1.3.2). Hierbei handelt es sich darum, dass die

[194] Hier können wir die Unterscheidung zwischen Heideggers „Erde“ im Kunstwerk-Aufsatz und Hölderlins „Erde“ in Heideggers erster Hölderlin-Vorlesung deutlich machen. In der ersten Hölderlin-Vorlesung betrachtet Heidegger Hölderlins „Erde“ besonders mit Blick auf das Verhältnis zwischen der heimatlichen und der heiligen Erde; aber im Kunstwerk-Aufsatz, worin er gar nicht über die heilige Erde redet, wird weder diese noch ihr Verhältnis zur heimatlichen Erde berücksichtigt. In diesem Sinne behauptet Allemann: „Nun ist aber zu jener Zeit, wie ein Blick in die Abhandlung über den Ursprung des Kunstwerkes gezeigt hat, das Entscheidende im Wesen der Dichtung: nämlich *das Heilige* noch gar nicht gedacht“ (Beda Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, Zürich/Freiburg 1954, 129). Daraus folgt notwendigerweise, dass man im Kunstwerk-Aufsatz keine Erklärung dafür finden kann, **warum** das dritte Moment der „Erde“ als der heimatliche Grund für den Wohn- und Lebensraum des Menschen die negative Bedeutung des Sichverschließens hat, die wesentlich aus Hölderlins Gedanken der heiligen Erde stammt, ohne dass es unsere Erläuterung des Verhältnisses zwischen der heimatlichen und der heiligen Erde Hölderlins gäbe.

Verkennungsmöglichkeit des Weltverständnisses wesentlich im Verhältnis des Volkes zur Welt und zur Geschichte implizit ist, denn wir Menschen verstehen paradoxerweise das Kunstwerk, das die Welt eröffnet, heutzutage ganz anders als zu der Zeit, als es hergestellt wurde.

Mit Hilfe dieser bisher gewonnenen Ergebnisse versuchen wir im Folgenden, Heideggers Thema „Streit von Welt und Erde" im Kunstwerk-Aufsatz zu erörtern. (1) Dabei ist zuerst die folgende erste Frage zu beantworten: Wie thematisiert Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz den „Streit von Welt und Erde"? Um diese Frage zu beantworten, erläutern wir die folgenden drei Punkte: (A) das Geschehen, (B) die Ruhe und (D) den Riss des Kunstwerks. Mit dieser Erläuterung behandeln wir Heideggers Thema „Streit von Welt und Erde". (2) Und dann versuchen wir, die Antwort auf die sich hier anschließende zweite Frage zu finden: Warum macht er in seiner mittleren Denkphase den Streit zum Thema? Bei der Beantwortung dieser Frage können wir einen Grund seiner Einstellung zum Streit finden.

(A) Wie thematisiert Heidegger den Streit des Kunstwerks? Im Kunstwerk-Aufsatz behauptet er: „Im Streit trägt jedes das andere über sich hinaus" (*UK*, 51). Das Ziel eines solchen Streites liegt nach Heidegger nicht in dem „faden Übereinkommen" (*UK*, 51), worin und wofür der Streit verschwindet, sondern im Prozess des dynamisch-wechselseitigen Geschehens selbst. In ihrem Aufsatz „Heideggers ‚liebender Streit'" formuliert deswegen Tömmel den Streit der beiden Streitenden, nämlich der „Welt" und der „Erde", folgendermaßen: „In ihrem Streit gönnen sich Erde und Welt wechselseitig zu sein, was sie sind – gerade dadurch, dass sie sich nicht angleichen, sind sie miteinander verbunden".[195] Dieses dynamisch-wechselseitige Geschehen zwischen „Welt" und „Erde" können wir als das erste Prinzip von Heideggers Begriff „Streit" etablieren.

(B) Es könnte aber nun erstaunlich erscheinen, dass Heidegger das Kunstwerk als das Geschehen überhaupt nimmt, weil man denkt, das Werk wäre keine bewegliche Sache. Um seine Konzeption des Geschehens anhand des Kunstwerks richtig zu verstehen, müssen wir das zweite Prinzip seines Begriffs „Streit" erörtern. Er erklärt die Bedeutung des Streites wie folgt: „Der Streit wird so immer strittiger und eigentlicher, was er ist. Je härter der Streit sich selbständig übertreibt, umso unnachgiebiger lassen sich die Streitenden in die Innigkeit des einfachen Sichgehörens los" (*UK*, 51). Diese heideggersche Einstellung zum Streit können wir an folgendem Punkt kurz andeuten: der Intensität des Streites. Den höchsten Grad dieser Intensität des Streites nennt Heidegger die „Ruhe" (*UK*, 50). Diese Ruhe erklärt er folgendermaßen:

[195] T. N. Tömmel, „Heideggers ‚liebender Streit'", 63.

> Wenn Ruhe die Bewegung einschließt, so kann es eine Ruhe geben, die eine innige Sammlung der Bewegung, also höchste Bewegtheit ist, gesetzt, daß die Art der Bewegung eine solche Ruhe fordert. Von dieser Art jedoch ist die Ruhe des in sich beruhenden Werkes (*UK*, 50).

Für diese Ruhe können wir einen grundsätzlichen Einfluss des heraklitschen Begriffs „harmonia" finden, der in seinem Fragment 51 in Hinsicht auf das Gleichgewicht zwischen der Spannung und der Gegenspannung von Bogen und Leier als die Unbewegtheit, d. h. die Ruhe der Kraft betrachtet wird (vgl. Kap. IV.1.2.1). In der folgenden Bemerkung von Heraklit kann seine „harmonia" direkt auf Heideggers „Ruhe" bezogen werden: Die „harmonia" verschwindet nicht vollständig aus der Bewegung des Streitgeschehens, sondern sie wird noch darin bewahrt (vgl. Kap. IV.1.2.1). Die Ruhe, die als die höchste Bewegtheit fungiert, können wir als das zweite Prinzip von Heideggers Begriff „Streit" auffassen.

(C) Die bisherige Betrachtung von Heideggers Begriff „Streit" zeigt uns, dass das Begriffspaar „Geschehen" und „Ruhe" auf das höchste Geschehen des Kunstwerks verweist. Dieses höchste Geschehen können wir als das innere Merkmal des Kunstwerks auffassen. In der ursprünglichen Einheit von Geschehen und Ruhe besteht, wie schon erwähnt, beispielsweise bei Heraklit auch die wesentliche Bedeutung von Bogen und Leier (vgl. Kap. IV.1.2.1). Wie ist im Vergleich dazu aber Heideggers „Ruhe" im Kunstwerk-Aufsatz ursprünglich zu erfassen? Anders gefragt: Was spielt die entscheidende Rolle dabei, das Kunstwerk erst als solches zu erfassen, wenn Heraklits „harmonia" die Selbständigkeit bildet, die den Bogen erst zum Bogen macht? Bei der Auffassung des dritten Prinzips des heideggerschen Begriffs „Streit" handelt es sich darum, wie das innere Merkmal des Kunstwerks **für uns Menschen** eigentlich erfahrbar werden kann, mit Heideggers Worten, was „durch den schaffenden Entwurf ins Offene gebracht" (*UK*, 80) wird. Im Kunstwerk-Aufsatz beantwortet Heidegger diese Frage mit dem Begriff „Riß" (*UK*, 71. 80). Wenn der Riss nach Heidegger das innere Merkmal des Kunstwerks „zeichnet" (*UK*, 71), ist für uns eigentlich ein solches Kunstwerk zugänglich. Demzufolge betrachtet er den Riss als die „*Gestalt*" (*UK*, 71) des Kunstwerks. Heidegger zufolge spielt folglich dieser Begriff eine maßgebliche Rolle für unser Erfahren und Erkennen des Kunstwerks. Nach Heidegger lässt dieser Riss die „Welt" und die „Erde" nicht „auseinanderbersten" (*UK*, 71), d. h. „auseinanderreißen".[196] Vielmehr lässt er sich aus der Perspektive betrachten, dass sich die „Welt" und die „Erde" in der gegenseitigen Anerkennung der Differenz dazwischen zeigen. Um Heideggers Interpretation des Risses zu verstehen, ist es hilfreich, dass er sich auf Heraklits Begriff „dike" („Zeigen der Differenz") bezieht, der nicht im Hinblick auf die Überwältigung durch den Anderen, sondern in Hinsicht auf die Anerkennung und Förderung

[196] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 300.

von dessen Wesen zu betrachten ist (vgl. Kap. IV.1.2.1). Diesen Riss des Kunstwerks können wir als das dritte Prinzip von Heideggers Begriff „Streit“ bezeichnen.

Heideggers Begriff „Streit des Kunstwerks“, der durch Heraklits „pólemos“ beeinflusst ist, haben wir anhand seiner drei Prinzipien (Geschehen, Ruhe und Riss) beleuchtet. Heideggers Stellungnahme zu diesem Streit können wir zusammenfassend in zwei Punkten feststellen: Zuerst werden die ersten beiden, nämlich das Geschehen und die Ruhe des Kunstwerks zusammen betrachtet, weil sie das innere Merkmal des Kunstwerks besitzen. Und dann wird der Riss des Kunstwerks als das äußere Merkmal erklärt, woran die Gestalt des Kunstwerks erfahrbar wird.

Was bedeutet aber der „Streit von Welt und Erde“ für Heidegger? Anders gefragt: Wie verstehen wir anhand des Streitgeschehens in der Gestalt des Kunstwerks einerseits das Sichöffnen der „Welt“ des geschichtlichen Volkes und andererseits das Hervorkommen-Sichverschließen der „Erde“ des heimatlichen Grundes? Diese beiden Fragen gehören aber wesentlich zusammen, denn die Streitparteien „bilden eine Einheit in der Entzweitheit“.[197] Der Streit zielt, mit Heideggers Worten, deshalb auf die „Innigkeit des Sichzugehörens der Streitenden“ (*UK*, 71). Mit anderen Worten: „[D]er Streit besteht in der Anerkennung und Förderung der jeweiligen *Andersheit* des Anderen“.[198] Seine Erörterung des Streites führt deshalb nicht zu dem Ergebnis, dass das Wesen des Streites die „Störung und Zerstörung“ (*UK*, 51) sei. Für Heidegger hat der „Streit von Welt und Erde“ im Grunde vielmehr die folgende positive Bedeutung: die Anerkennung und die Förderung des Wesens des Anderen.

(2) Wichtiger für uns ist jedoch die Frage, warum die beiden Streitenden angesichts des Streites zu der Anerkennung und der Förderung des Wesens des Anderen gelangen sollen. Diese Frage ist gleichursprünglich mit folgender Frage verbunden: Warum macht Heidegger den Begriff „Streit“ des Kunstwerks im Kunstwerk-Aufsatz zum Thema?

Die Antwort auf diese Frage können wir mit Hilfe der heideggerschen Einstellung zur Technik finden. Wenn er dort den „Streit von Welt und Erde“ thematisiert, besteht kein Zweifel, dass er sich für den Begriff „Technik“ interessiert, der aus der Definition des griechischen Wortes „τέχνη“ (*UK*, 65) abgeleitet wird, weil er das „Herstellen“ (*UK*, 47) bzw. das „Hervorbringen“ (*UK*, 65) des Kunstwerks in Hinsicht auf diesen Begriff erläutert. Es mag zunächst aber ungewöhnlich klingen, dass die Techne nach Heidegger eine wichtige Rolle dabei spielt, das Seiende „*aus* der Verborgenheit *her* eigens *in* die Unverborgenheit

[197] T. N. Tömmel, „Heideggers ‚liebender Streit‘“, 63.
[198] T. N. Tömmel, „Heideggers ‚liebender Streit‘“, 63.

seines Aussehens“ (*UK*, 65) hervorzubringen. Warum interpretiert er aber die Rolle der Techne im Hinblick auf „das *entbergende Hervorbringen*“[199]? Der maßgebliche Grund dafür liegt darin, dass die Techne Heidegger zufolge primär „nie die Tätigkeit eines Machens“ (*UK*, 65), sondern „eine Weise des Wissens“ (*UK*, 65) bedeutet. Durch das Hervorbringen der Techne wird die Unverborgenheit des Seienden grundsätzlich aus seiner Verborgenheit herausgebracht. Anders gesagt: Wir Menschen können aufgrund der Techne „das, was als ein solches unverborgen ist“,[200] näher betrachten oder (im heideggerschen Sinne) „wissen“. Bei der Auffassung der Techne des Kunstwerks liegt jedoch der entscheidende Punkt in Folgendem: Weil das Verständnis des Seienden verborgen oder verkannt ist, muss der Künstler paradoxerweise die Verborgenheit des Seienden ins Kunstwerk heben. Mit diesem Vorrang der Verborgenheit des Seienden vor der Unverborgenheit des Seienden gewinnt Heidegger die eigentümliche Stellung der Techne. Unsere Untersuchung zum Thema „Streit von Welt und Erde“ wird auf dieses Problem eingehen, indem wir die Techne (das Herstellen oder das Hervorbringen der Unverborgenheit des Seienden) im Zusammenhang mit den Streitparteien, d. h. „Welt“ und „Erde“, betrachten.

Bei der Untersuchung der „Welt“ ist anzumerken, dass das Wissen der Techne nur in dem „Spielraum der Offenheit“ (*UK*, 68) erreicht wird, „worin jegliches Seiende in seiner Weise aufgeht“ (*UK*, 68). Dieser Spielraum gilt aber nicht als der objektive allgemeine Raum. Vielmehr ist er im dynamischen Sinne auf das Zeit- und Raum-Geben bezogen, wodurch unsere Erfahrung und unser Wissen des Seienden im Ganzen ermöglicht werden. In Heideggers Begriff „Spielraum“ wird deswegen die Voraussetzung für die Erfahrung und das Wissen des Seienden im Ganzen berücksichtigt. Diese Voraussetzung bezeichnet Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz als die „Welt“. Worauf zielt aber sein Gebrauch des Terminus „Welt“ ab? Wenn er im Kunstwerk-Aufsatz das Eigenwesen der „Welt“ als das „Welten“ betrachtet, das im dynamischen Sinne von Geschehen verstanden wird, beabsichtigt er, durch das Welten (Geschehen) der „Welt“ **die „neue Welt“ eines geschichtlichen Volkes zu eröffnen**.[201] Das Ziel seiner Auffassung der „Welt“ liegt also darin, die „neue Welt“ eines geschichtlichen Volkes in dem und durch das Kunstwerk zu denken. In Heideggers Worten heißt das: „Das Werk stellt als Werk eine Welt auf. Das Werk hält das Offene der Welt

[199] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 273.
[200] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 273.
[201] Im Kunstwerk-Aufsatz behauptet deswegen Heidegger Folgendes: „Das Bisherige wird in seiner ausschließlichen Wirklichkeit durch das Werk widerlegt“ (*UK*, 86). In diesem Sinne beschreiben auch Irlenborn und Seubold die Eröffnung der neuen Welt wie folgt: „Im Kunstwerk kommt eine spezifisch geschichtliche Erfahrung zur Geltung, in ihm wird der Raum für eine neue Welt gestiftet“ (Bernd Irlenborn u. Günter Seubold, „Heidegger und die antike Kunst“, in: *Heidegger und die Antike*, hrsg. v. H.-C. Günther u. Antonios Rengakos, München 2006, 286).

offen“ (*UK*, 45-46). Aber die Frage bleibt noch ungeklärt, wie das Weltgeschehen richtig zu verstehen ist. Die Antwort auf diese Frage können wir bei der Untersuchung des anderen Moments des Streitenden, d. h. der „Erde“ finden.

Hinsichtlich der „Erde“ sagt Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz Folgendes: „Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt. *Das Werk lässt die Erde eine Erde sein*“ (*UK*, 47). Was ist hier mit der „Erde“ gemeint? Die „Erde“ des Werks charakterisiert er dort folgendermaßen: „Offen gelichtet als sie selbst erscheint die Erde nur, wo sie als die wesenhaft Unerschließbare gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschließung zurückweicht und d. h. ständig sich verschlossen hält“ (*UK*, 48). Bei seiner Erörterung der „Erde“ geht es folglich darum, wie dieses wesenhaft Unerschließbare der „Erde“ verstanden wird. Ein Verständnis für die „Erde“ hängt deswegen von dem heimatlichen Grund für den Wohn- und Lebensraum des Menschen (d. h. dem dritten der oben erwähnten drei Momente der „Erde“) ab, weil Heidegger das Eigenwesen der dritten „Erde“ als das Hervorkommend-Sichverschließende bezeichnet. Welche Rolle spielt aber das „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens (d. h. das zweite der oben erwähnten drei Momente der „Erde“), damit man dieses Hervorkommen-Sichverschließen der „Erde“ versteht? Im Verhältnis zwischen dem zweiten und dem dritten Moment der „Erde“ (dem „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens und dem heimatlichen Grund für den Wohn- und Lebensraum des Menschen) besteht das Faktum, dass das Sichverschließen der dritten „Erde“ erst in und durch das „Herstellen der Erde“ (*UK*, 49), nämlich das Herstellen des „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens, offenbar werden kann. Dies Herstellen der „Erde“ führt deshalb zu der besonderen Stellung des Kunstwerks. Damit man das Sichverschließen der „Erde“ versteht, sind die Erfahrung und das Wissen vom „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens notwendig. Die Stellung des Kunstwerks ergibt sich daraus, dass das Sichverschließen der „Erde“ nur in dem und durch das Kunstwerk erfahrbar wird. Das Kunstwerk trägt in sich aber den paradox scheinenden Zustand der „Erde“. Je deutlicher die hergestellte „Erde“ als eine Gestalt des Kunstwerks in den Blick kommt, umso unauffälliger versteckt sich der heimatliche Grund der „Erde“, die als „physis“ (*φύσις*) verstanden wird (vgl. Kap. IV.1.3.1.1), hinter dem Kunstwerk. Damit wir das grundlegende Motiv des heideggerschen Themas „Streit von Welt und Erde“ verstehen, ist folgendes umgekehrte Verhältnis zwischen dem zweiten und dem dritten Moment der „Erde“ noch wichtiger: Je tiefer der heimatliche Grund der „Erde“ für den Wohn- und Lebensraum des Menschen verborgen bleibt, desto deutlicher wird das Kunstwerk den Menschen vor Augen geführt. Nur von dem Aspekt dieses gerade besprochenen Verhältnisses ausgehend kann man Heideggers Gedanken des Sichverschließens der „Erde“ richtig verstehen. Heidegger

beschreibt diesen paradox scheinenden Zustand der „Erde“ mit folgenden Worten: „Die Erde ist das, wohin das Aufgehen alles Aufgehende und zwar als ein solches zurückbirgt. Im Aufgehenden west die Erde als das Bergende“ (*UK*, 42). In Bezug auf die Techne (das Hervorbringen) liegt die Bedeutung der „Erde“ also darin, dass das Herstellen der zweiten „Erde“ erst **das Sichverschließen der dritten „Erde“ als solches erfahren lässt**.

Wie lässt sich anhand des Begriffs „Streit“ der Zusammenhang zwischen „Welt“, „Erde“ und Werk erst ans Licht bringen? Im Kunstwerk-Aufsatz erklärt Heidegger diesen Zusammenhang dazwischen wie folgt: „Das Aufstellen einer Welt und das Herstellen der Erde sind zwei Wesenszüge im Werksein des Werkes. Sie gehören aber in der Einheit des Werkseins zusammen“ (*UK*, 49). Diese drei Begriffe „Welt“, „Erde“ und „Werk“ gehören nach Heidegger untrennbar zusammen. Im Hinblick auf diese Auffassung können wir das Hauptmotiv seines Themas „Streit von Welt und Erde“ finden, das sehr wichtig ist, aber bisher nur selten untersucht wurde. Dafür müssen wir uns zunächst fragen, welcher Zusammenhang zwischen den drei Begriffen „Welt“, „Erde“ und „Werk“ besteht.

Um den sachlichen Zusammenhang dazwischen zu finden, betrachten wir zuerst Heideggers Konzeption des Aufstellens der „Welt“. Aus Heideggers Gedanken des Aufstellens der „Welt“ entsteht nach Liiceanu fundamental die „*Dimension des Rätselhaften und Geheimnisvollen*, die das Kunstwerk paradoxerweise gerade dadurch erwirbt, daß es eine ‚Welt‘ eröffnet“.[202] In Bezug auf die „Welt“ erläutert Liiceanu den Grund ihres rätselhaften und geheimnisvollen Charakters folgendermaßen:

> Dieses sich Aufstellen des Werkes im Lichte seiner eigenen Welt ist jedoch kein dauernder Zustand. So, wie sich das Werk in der von ihm eröffneten Welt aufstellt – eine Aufstellung, die zugleich den Erwerb des Werkseins bedeutet –, so geht es auch unter und verschwindet, sobald diese Welt in sich zusammenfällt und sich verschließt.[203]

Obwohl das Offene der „Welt“ in dem und durch das Kunstwerk uns begegnet, bleibt nach Liiceanu diese vom Werk aufgestellte „Welt“ nicht für immer offen.[204] Vielmehr ist nach Heidegger das Aufstellen der „Welt“ nicht einfach das Offene, sondern es gründet auf „ein Nichtbewältigtes, Verborgenes, Beirrendes“ (*UK*, 59). Seine eigene Position zum Aufstellen der „Welt“ können wir in dem schon erwähnten Konzept der „wesentlichen Entscheidungen“ finden, die das Eröffnen einer Welt überhaupt erst ermöglichen, aber sich hinter der Geschichte des Menschen verstecken (vgl. Kap. IV.1.3.2). Deswegen betont Heidegger, dass die wesenhaften Entscheidungen unserer Geschichte tatsächlich fallen, „von

[202] G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 210.
[203] G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 210.
[204] Vgl. G. Liiceanu, „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, 210.

uns übernommen und verlassen, verkannt und wieder erfragt werden“ (*UK*, 45). Dies ist ein entscheidender Grund dafür, dass jedes geschichtliche Volk die vom Werk aufgestellte „Welt“ richtig verstehen und zugleich missverstehen kann. In Heideggers Gedanken des Aufstellens der „Welt“ ist deshalb wesentlich die Verkennungsmöglichkeit des Weltverständnisses implizit vorausgesetzt. Freilich gilt jedoch dies auch umgekehrt: Weil die vom Werk aufgestellte „Welt“ nicht für immer offen bleibt, kann das Aufstellen der „Welt“ die „neue Welt“ eines geschichtlichen Volkes eröffnen. In diesem Fall ist auch die Verkennungsmöglichkeit des Weltverständnisses aufgrund dessen entstanden, dass das Offene der „neuen Welt“ grundsätzlich nur in dem und durch das Kunstwerk offen gehalten werden kann.

In welchem Zusammenhang steht dann das Herstellen der „Erde“ mit „Welt“ und Werk? Das Ziel der heideggerschen Erörterung des Herstellens der „Erde“, wie schon oben erwähnt, besteht vor allem darin, nicht die Erfahrung der zweiten „Erde“ (des „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens), sondern die der dritten „Erde“ (des heimatlichen Grundes für Menschen) wirklich nachzuvollziehen. Wenn man sich bei der Erfahrung des „Woraus“ des Kunstwerk-Bestehens nur für den ästhetisch wahrnehmbaren Gegenstand interessiert, kann man aber hier vernachlässigen, die Frage nach der hinter dem Kunstwerk liegenden „Erde“, nämlich nach dem heimatlichen Grund, zu stellen. Dabei könnte man die „Erde“ des Kunstwerks nur als das ästhetische Objekt für den ästhetisch erlebenden Betrachter verstehen. Eine solche Perspektive der „Erde“ verkennt jedoch die grundlegende Bedeutung des heimatlichen Grundes für Menschen. Der Grund für die Verkennungsmöglichkeit des Verständnisses der „Erde“ liegt aber deshalb im Grunde genommen in ihr selbst. Wenn Heidegger also behauptet, „[d]ie Erde ist nicht einfach das Verschlossene, sondern das, was als Sichverschließendes aufgeht“ (*UK*, 59-60), stammt der Grund dafür wesentlich aus dem Sichverschließen der dritten „Erde“. Im Verhältnis zwischen der zweiten und der dritten „Erde“ ist deshalb stets die Verkennungsmöglichkeit des Verständnisses der „Erde“ inbegriffen.

Zuletzt lässt sich nun die Frage stellen, wie das Werk auf das Geschehen der beiden Streitenden, d. h. auf das Aufstellen der „Welt“ und das Herstellen der „Erde“, bezogen wird. Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, im Vergleich zum Herstellen von Zeug primär das Herstellen des Werks zu betrachten. Im Unterschied zum Herstellen von Zeug, dem man gewöhnlich im Alltag begegnet, ist das Herstellen des Tempels nach Heidegger für uns besonders wertvoll, da das Herstellen des Werks „vordem noch nicht war und nachmals nie mehr werden wird“ (*UK*, 69). In seinem Buch *Heideggers Philosophie der Kunst*

bezeichnet von Herrmann diesen Charakter des Herstellens des Werks mit dem Ausdruck „Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit“.[205] Der Unterschied zwischen dem Herstellen von Zeug und dem Herstellen von Kunstwerk wird deswegen durch diese Ausdrücke „Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit“ angegeben, wenn die Techne nicht nur als das Herstellen des Werks, sondern auch als das handwerkliche Herstellen des Zeugs gelten würde. Warum hängt das Herstellen des Werks vom Doppelcharakter der Einmaligkeit und der Unwiederholbarkeit ab? Das Herstellen des Seienden, nämlich des Werks, ist für Heidegger die notwendige Voraussetzung dafür, dass wir Menschen von den Zusammenhängen der „Welt“ und der „Erde“ betroffen sein können. Umgekehrt bedeutet dies, dass die nicht-seiende „Welt“ und die dritte „Erde“ „inmitten des Seienden selbst [des Kunstwerks] seiend“ (*UK*, 69) werden. Das Verhältnis des Werks zu „Welt“ und „Erde“ bezeichnet Heidegger als den „*Zug zum Werk*“ (*UK*, 69). Weil das dynamische Geschehen der „Welt“ und der „Erde“ im seienden Kunstwerk seiend wird, wird das Kunstwerk nur gerade durch den Doppelcharakter der Einmaligkeit und der Unwiederholbarkeit erfahrbar. Aufgrund dessen, dass sich die Verständnismöglichkeit des Kunstwerks auf seine Bestimmung der Einmaligkeit und der Unwiederholbarkeit beschränkt, ist auch die Verkennungsmöglichkeit des Verständnisses des Kunstwerks bereits dem **Herstellen** des Kunstwerks inhärent.

Mit den bisherigen Überlegungen zu den drei Begriffen „Welt“, „Erde“ und „Werk“ angesichts der Verkennungsmöglichkeiten des Verständnisses ergibt sich die besondere Stellung des Streites daraus, dass diese Verwendungsmöglichkeiten aber nicht einzeln und unabhängig voneinander getrennt auftreten, sondern untrennbar miteinander verbunden sind. Mit anderen Worten: Je tiefer die beiden Momente des Hervorbringens eines Werks, d. h. das Aufstellen der „neuen Welt“ und das Herstellen der „Erde“ (genauer: das Herstellen des heimatlichen Grundes für Menschen), verborgen liegen, als desto größer wird die Möglichkeit eingeschätzt, dass man das Kunstwerk als einen unveränderlichen Gegenstand verkennt. Die Sache verhält sich umgekehrt genauso: Je größer die Möglichkeit ist, dass das Aufstellen der „neuen Welt“ und das Herstellen des heimatlichen Grundes für Menschen verborgen wird, desto mehr sucht man anhand des Verständnisses des Kunstwerks sie zu zeigen und zu verstehen. Anders formuliert: Die oben gestellte Frage, warum die „Welt“ und die „Erde“ angesichts des Streites des Kunstwerks zu der Anerkennung und der Förderung des Wesens des Anderen gelangen sollen, wird damit beantwortet, dass das Sichöffnen der „Welt“, das Sichverschließen der „Erde“ und das Herstellen des Werks paradoxerweise aufgrund ihrer Verkennungsmöglichkeit anerkannt und gefördert werden

[205] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 290.

sollen. Positiv gesagt: Anhand der Lösung der Verkennungsmöglichkeit können sie erst als solche ans Licht gebracht werden. Gerade das, was das Problem der Verkennungsmöglichkeit in Bezug auf das Hervorbringen eines Werks lösen kann, nennt Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz den Streit. Das Hauptmotiv seines Themas „Streit von Welt und Erde" besteht deswegen wesentlich in der Überwindung dieser Verkennungsmöglichkeit. Wenn wir unsere am Anfang dargestellte These beweisen wollen, dass sein Thema „Streit von Welt und Erde" nicht zufällig oder willkürlich in seiner mittleren Denkphase steht, ist der archimedische Punkt zum Beweis dieser These deshalb Folgendes: Sein im Kunstwerk-Aufsatz (1935/1936) behandeltes Projekt der oben erwähnten Überwindung der Verkennungsmöglichkeit ist grundlegend ein Neuentwurf für das deutsche Volk in den 1930er Jahren, denn sein Projekt soll nachzeichnen, wie das deutsche Volk durch das (deutsche) Kunstwerk seine „neue Welt" und seinen heimatlichen Grund gewinnt. Sein Projekt ist untrennbar mit dem Versuch verbunden, nach dem Scheitern seines politischen Engagements für das NS-Regime als Rektor der Universität Freiburg 1933/1934 absichtlich seinen „‚eigentlichen' Nationalsozialismus"[206] oder seinen eigenen „Privatnationalsozialismus"[207] zu begründen und zu entwickeln. Infolgedessen behauptet er dort außerdem, dass der Streit immer Streit bleiben soll (vgl. *UK*, 51), denn den drei Begriffen „Welt", „Erde" und „Werk" ist wesenhaft die Verkennungsmöglichkeit ihres Verständnisses immanent, und umgekehrt – das ist wichtiger – bleibt ihr zu lösendes Problem sowohl für Heidegger als auch für uns zeitgenössischen Menschen noch offen.

Es ist uns jetzt wichtig zu fragen, was für Heidegger in Bezug auf das Verständnis von „Welt", „Erde" und „Werk" das „richtige" Verständnis ist, worin paradoxerweise seine Verkennungsmöglichkeit implizit enthalten ist. Diese Frage müssen wir im Zusammenhang mit seinem anderen Streitbegriff „Urstreit von Lichtung und Verbergung" behandeln, weil dieser Streitbegriff besonders von seiner Einstellung zur „Wahrheit des Seins" (*UK*, 93) unabhängig ist. Wie seine Einstellung zur Wahrheit im Zusammenhang mit den Begriffen „Streit" und „Urstreit" betrachtet wird, soll deshalb im nächsten Kapitel ausführlich erörtert werden.

1.4. Heideggers Einstellung zur Wahrheit im Kunstwerk-Aufsatz

Im letzten Kapitel haben wir anhand des Kunstwerk-Aufsatzes Heideggers Thema „Streit von

[206] G. Kurz, „Heideggers Hölderlin", 98.
[207] Richard Polt, „Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand", in: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Bd. 2, hrsg. v. A. Denker u. H. Zaborowski, Freiburg/München 2009, 156.

Welt und Erde“ erläutert. Darin haben wir aufgezeigt, dass er den Begriff „Streit“ verwendet, um das Wesen des Kunstwerks zu bestimmen, weil dieses Wesen ihm zufolge prinzipiell im Rahmen des Aufstellens der „Welt“ und des Herstellens der „Erde“ verstanden wird. Neben dem Begriff „Streit“ verwendet er dort aber noch einen anderen Begriff für das Streitgeschehen, nämlich den „Urstreit von Lichtung und Verbergung“.

In diesem Kapitel versuchen wir deshalb, die unvermeidlichen Fragen zu beantworten, welches Verhältnis es zwischen Streit und Urstreit gibt und warum Heidegger neben dem Begriff „Streit“ noch den hier zu erläuternden Begriff „Urstreit“ verwenden muss. Dafür spielen die verschiedenen Einstellungen zur Wahrheit eine entscheidende Rolle. Daraus kann deutlich werden, was mit dem Urstreit von Lichtung und Verbergung gemeint ist.

1.4.1. Das Verhältnis zwischen Streit und Urstreit

In diesem Abschnitt handelt es sich darum, wie Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz das Verhältnis zwischen Streit und Urstreit denkt. Dazu müssen wir zunächst auf das im vorherigen Kapitel erörterte Streitgeschehen, d. h. den Streit zwischen „Welt“ und „Erde“ zurückblicken. Wenn wir die Frage stellen, warum er den Streit zwischen „Welt“ und „Erde“ thematisiert, können wir diese Frage damit beantworten, dass Heidegger darauf abzielt, anhand des Streites die neue „Welt“ und die heimatliche „Erde“ für das geschichtliche (bes. deutsche) Volk zu gewinnen (vgl. Kap. IV.1.3.3). Dabei ist es gewiss kein Zufall, dass er nicht den Begriff „Spiel“, sondern den Begriff „Streit“ verwendet, um dieses Ziel zu verwirklichen, weil nicht der Spielbegriff, sondern der Streitbegriff seinen dringenden Wunsch nach dem Aufstellen der neuen „Welt“ und dem Herstellen der heimatlichen „Erde“ in den 1930er Jahren (bes. nach dem Scheitern seines nationalsozialistischen Engagements der Jahre 1933-1934) sehr deutlich ausdrücken kann. Bei seiner Einstellung zum Streit ist vor allem deswegen wichtig, dass das Streitgeschehen nicht aufgrund dessen erscheinen kann, dass es die beiden Streitenden, nämlich „Welt“ und „Erde“ überhaupt gibt, sondern aufgrund dessen, dass einerseits das Geschehen der „Welt“ als das Aufstellen und andererseits das Geschehen der „Erde“ als das Herstellen auftritt und sich das Spannungsverhältnis zwischen beiden Arten des Geschehens als ein Streit enthüllt. In dieser Betonung des Geschehens selbst (d. h. des Aufstellens und des Herstellens) findet sich aber ein wichtiges Merkmal des Streites, das **die neue geschichtliche Erfahrung** andeutet. Gerade weil es sich um das Streitgeschehen selbst zwischen Aufstellen und Herstellen handelt, ist immer die neue geschichtliche Erfahrung des Streites akzeptabel, die sich dem

geschichtlichen deutschen Volk in dem und durch das Kunstwerk zeigt. Mit anderen Worten: Aufgrund der Tatsache, dass das Volk in den unterschiedlichen Epochen die Kunstwerke jeweils anders versteht, ist die Thematik für den Streit grundsätzlich von der eigentlichen Geschichte des Streites zwischen „Welt" und „Erde" abhängig.

Dabei müssen wir uns die Frage stellen, wie Heidegger zur Bestimmung der Geschichte des Streites gelangen kann. Die neue geschichtliche Erfahrung des Streites bedeutet zunächst aber nicht, dass das Volk einen neuen wichtigen Streit, der anhand des Kunstwerks geschieht, in der Geschichte erfährt. Wenn man Folgendes behauptet: „Das Werk ist geschichtlich konzipiert",[208] liegt der Grund für diese Behauptung nach Boehm nicht darin, dass „es [das Werk] jeweils einen Ort in der Geschichte besäße", sondern darin, dass es „gegebenenfalls selbst Geschichte eröffnet, Geschichte ‚macht'".[209] Die neue geschichtliche Erfahrung des Streites müssen wir deswegen im Sinne dessen auffassen, dass das Streitgeschehen selbst (im Kunstwerk) die eigene Geschichte für das bestimmte Volk schafft. Jetzt können wir die oben aufgeworfene Frage beantworten, indem wir behaupten, dass Heidegger aufgrund des die mögliche Geschichte schaffenden Streitgeschehens die neue geschichtliche Erfahrung thematisiert.

In Bezug auf das die mögliche Geschichte schaffende Streitgeschehen müssen wir danach suchen, woher dieses Streitgeschehen die Kraft nehmen kann, die Geschichte zu schaffen. Beim Streitgeschehen zwischen „Welt" und „Erde" geht es um die Eröffnung der Geschichte ins Werk, mit Heideggers Worten, um die „Einrichtung in das Offene" (*UK*, 68). Warum erscheint aber dieses Offene überhaupt, das im Streit zwischen „Welt" und „Erde" immer wieder erneut geschieht? Eine Antwort auf diese Frage liefert Heideggers Begriff „Lichtung der Offenheit" (*UK*, 68). Im Kunstwerk-Aufsatz erläutert er das Verhältnis zwischen der „Lichtung der Offenheit" und der „Einrichtung in das Offene" folgendermaßen: „Lichtung der Offenheit und Einrichtung in das Offene gehören zusammen. Sie sind das selbe eine Wesen des Wahrheitgeschehens [sic!]. Dieses ist in mannigfaltigen Weisen geschichtlich" (*UK*, 68). Die Lichtung der Offenheit fasst er als die ursprüngliche Kraft des Streitgeschehens (d. h. der Einrichtung in das Offene) auf. Diese Kraft bezeichnet er hier als den Urstreit von Lichtung und Verbergung.

Jedoch bleibt noch die wichtige Frage offen, auf welche Kraft des Urstreites Heidegger besonders achtet, wenn er behauptet, dass der Streit von „Welt" und „Erde" im Grunde genommen aus dem Urstreit von Lichtung und Verbergung stammt. Anders gesagt: Mit der

[208] Gottfried Boehm, „Im Horizont der Zeit. Heideggers Werkbegriff und die Kunst der Moderne", in: *Kunst und Technik*, 269.
[209] Vgl. G. Boehm, „Im Horizont der Zeit", 269.

Beantwortung dieser Frage können wir zugleich das Verhältnis zwischen Streit und Urstreit ans Licht bringen. Im Kunstwerk-Aufsatz erörtert er das Verhältnis zwischen Streit und Urstreit folgendermaßen: „Aber die Welt ist nicht einfach das Offene, was der Lichtung, die Erde ist nicht das Verschlossene, was der Verbergung entspricht“ (*UK*, 59). Diese Behauptung können wir folgendermaßen paraphrasieren: Die beiden Momente des Urstreites (d. h. die Lichtung und die Verbergung) können nicht konstitutiv mit zwei Streitenden, nämlich der „Welt“ und der „Erde“ zusammenhängen. Wie bezieht Heidegger in der Tat die Bestimmung des Urstreites auf den Streit? Als Kreuzung zwischen Urstreit und Streit fasst er dort „den Spielraum der Offenheit“ (*UK*, 68) auf. Der Spielraum der Offenheit deutet einen offenen Horizont an, worin der Streit zwischen „Welt“ und „Erde“ erscheinen kann. Anders formuliert: Wenn ein Spielraum für den Streit durch den Urstreit zwischen Lichtung und Verbergung geschaffen wird, dann treten „Welt“ und „Erde“ in diesem Raum hervor. In Heideggers Behauptung, dass der Streit von „Welt“ und „Erde“ ursprünglich vom Urstreit von Lichtung und Verbergung herkommt, ist also besonders beachtenswert, dass es ohne den Spielraum wesensmäßig nicht den erfahrbaren Streit gibt.

Wenn wir die Ähnlichkeit und die Differenz zwischen Streit und Urstreit erläutern, können wir dieses Verhältnis klar und deutlich erfassen. Zunächst entsteht ihre Ähnlichkeit dadurch, dass Heidegger beide Begriffe unter der paradox scheinenden Einheit des Geschehens versteht, nämlich des Geschehens zwischen „Welt“ und „Erde“ und des Geschehens zwischen Lichtung und Verbergung. Dazwischen gibt es aber die folgende Differenz: Der „Streit von Welt und Erde hat nämlich teil am ‚Urstreit von Lichtung und Verbergung‘“.[210] Die Differenz besteht folglich darin, dass der Streit von „Welt“ und „Erde“, der im Kunstwerk die mögliche Geschichte schafft, wesentlich zum Bereich des Urstreites von Lichtung und Verbergung gehört und nicht umgekehrt. Als die Voraussetzung dafür, dass der Streit (im Kunstwerk) in den verschiedenen Epochen hervortritt, findet deswegen der Urstreit primär vor dem Schaffen des Kunstwerks, d. h. vor dem Geschehen des Seienden statt. Anders gesagt: Heidegger betrachtet den Urstreit grundsätzlich unter dem Gesichtspunkt der „Seinsgeschichte“[211], die die „einfachen und wesentlichen Entscheidungen im Geschick eines geschichtlichen Volkes“ begründet.

Im vorigen Kapitel haben wir in Bezug auf die „Welt“ des Kunstwerks ihre folgenden zwei Funktionen erläutert: die Geschichtsbildung und das Geschichtsverständnis (vgl. Kap. IV.1.3.2). Das Verhältnis zwischen Geschichtsbildung und Geschichtsverständnis haben wir

[210] G. Boehm, „Im Horizont der Zeit“, 269.
[211] G. Boehm, „Im Horizont der Zeit“, 269.

folgendermaßen erläutert: Das Geschichtsverständnis, das in und durch die Eröffnung der „Welt“ gezeigt wird, stammt primär aus der Unerklärbarkeit der Geschichtsbildung, die erst durch die „wesentlichen Entscheidungen“ eröffnet wird. Jetzt können wir in Hinsicht auf die Seinsgeschichte diese wesentlichen Entscheidungen erläutern. Wenn wir Menschen in den unterschiedlichen Epochen das Kunstwerk anders erfahrbar machen können, liegt der Grund darin, dass es für unsere Erfahrung des Werks die Möglichkeit gibt, es anders zu erkennen. Diese Möglichkeit beruht in Heideggers Augen grundlegend auf der Seinsgeschichte, weil die Seinsgeschichte selbst prinzipiell vor dem Schaffen des Kunstwerks, d. h. vor dem Geschehen des Seienden geschieht. Wenn wir danach fragen, woher der Streit von „Welt“ und „Erde“ schöpfen kann, die Geschichte zu schaffen, müssen wir die Quelle dieser Schöpfung nur im Urstreit von Lichtung und Verbergung, d. h. in der Seinsgeschichte finden.

Hier gehen wir aber noch einen Schritt weiter und fragen, wodurch der Urstreit überhaupt (d. h. die Seinsgeschichte) bestimmt werden kann. Im Rahmen des heideggerschen Gedankens lässt dieser Urstreit keine weitere Erklärung zu, da er „zwar selber keine weitere ‚Herkunft‘ mehr hat, sondern als die Herkunft allen Seins schlechthin waltet“.[212] Im Kunstwerk-Aufsatz verwendet Heidegger deshalb den Begriff „Urstreit“, um die unerklärbare Eröffnung der Geschichte zu bezeichnen, die den Spielraum der Offenheit für das bestimmte Volk schafft. Daraus lässt sich folgern, dass das Verhältnis zwischen Streit und Urstreit wie folgt formuliert wird: Der Streit stammt im Grunde genommen aus dem Urstreit. Warum gibt es aber für den Begriff „Urstreit“ keine weitere Erklärung? Der Grund liegt darin, dass er den Begriff „Urstreit“ benutzt, um diesen Begriff als die Kraftquelle selbst, die von uns Menschen als unverständlich oder unerklärlich erachtet wird, für die Eröffnung der Geschichte zu bezeichnen.

1.4.2. Der Streit und der Urstreit in Hinsicht auf Heideggers Einstellung zur Wahrheit

Im Folgenden erläutern wir – besonders in Hinsicht auf Heideggers Einstellung zur Wahrheit – die beiden Streitbegriffe, nämlich den Streit und den Urstreit, weil die prinzipielle Unterscheidung dazwischen wesenhaft durch die verschiedenen Einstellungen zur Wahrheit entsteht. Dazu müssen wir zunächst in Bezug auf den Streit vehement auf seine folgende These aufmerksam machen: „Im Kunstwerk hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt“ (*UK*, 38). Wenn wir die Frage stellen, wie der Streit im Kunstwerk geschieht, wird diese Frage daher nur bezüglich der folgenden Funktion des Kunstwerks beantwortet: Das

[212] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 121.

Kunstwerk erscheint im Geschehen der Wahrheit des Seienden. Sein Denken über den „Streit“ steht deswegen wesentlich mit der Frage in Zusammenhang, wie er den Streit nun auf den Begriff „Wahrheit“, besonders auf die Wahrheit des Seienden, bezieht. Die Beantwortung dieser Frage dient auch als Ansatzpunkt für das Auslegen des Urstreites, den er als das „Wesen der Wahrheit“ (*UK*, 59) auffasst. Für unsere Erläuterung des Urstreites ist es daher hilfreich, dass Streit und Urstreit unter jeweils verschiedenen Aspekten der Wahrheit betrachtet werden können, nämlich unter der Wahrheit des Seienden und dem Wesen der Wahrheit.

Zunächst erörtern wir die Wahrheit des Seienden in Bezug auf den Streit von „Welt“ und „Erde“. Im Kunstwerk-Aufsatz betont Heidegger, dass „die Wahrheit sich in dem durch sie eröffneten Seienden [d. h. im Werk] einrichtet“ (*UK*, 68). Diese „Einrichtung der Wahrheit ins Werk“ (*UK*, 69) bezeichnet er dort als „das Sich-ins-Werk-[S]etzen der Wahrheit“ (*UK*, 68), stark vereinfachend gesagt, als das „Schaffen“ (*UK*, 70) des Kunstwerks. Angesichts des Verhältnisses zwischen der Wahrheit des Seienden und dem Streit können wir hier zwei wichtige Punkte ans Licht bringen: 1. die Umdeutung der Wahrheit und 2. die Einstellungsänderung gegenüber dem Subjekt.

1. Heidegger zufolge ist die Wahrheit (griechisch *ἀλήθεια*) das „Wesen des Wahren“ (*UK*, 53). In Hinsicht auf das Wesen des Wahren unterscheidet er primär zwischen zwei verschiedenen Weisen der Wahrheit: „Unverborgenheit“ (*UK*, 53) und „Richtigkeit“ (*UK*, 54). Die wesentliche Differenz zwischen Unverborgenheit und Richtigkeit besteht nach ihm darin, dass die Unverborgenheit als die ursprüngliche Bestimmung der Wahrheit verstanden wird, während die Richtigkeit als die traditionelle Bestimmung der Wahrheit erst von der Unverborgenheit „abgeleitet[]“ (*UK*, 54) wird. Der Grund für die Differenz liegt darin, dass er die „Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Sache“ (*UK*, 54) oder die „Anmessung des Satzes an die Sache“ (*UK*, 55), deren Wahrheit als Richtigkeit aufgefasst wird, klar von der „Unverborgenheit des Seienden [der Sache]“ (*UK*, 54) unterscheidet und dieser Unverborgenheit die Priorität der Wahrheit vor der Richtigkeit verleiht. Die Umdeutung gegenüber der traditionellen Wahrheit ist daher der Übergang von der Richtigkeit in die Unverborgenheit des Seienden, worin „die Sache selbst sich als solche zeigen“ (*UK*, 54) kann.

In Heideggers Umdeutung der Wahrheit ist es aber noch wichtiger für uns, warum sie so bedeutsam für das Thema „Streit von Welt und Erde“ ist. Im Kunstwerk-Aufsatz ist sein Hauptziel, anhand des Kunstwerks die Antwort auf die „Frage nach dem *Sein*“ (*UK*, 99) zu finden. Dazu verbindet er diese Frage grundsätzlich mit der Frage nach der Wahrheit. Dort

wird dieser Wahrheitsbegriff maßgeblich unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Unverborgenheit und „Verborgenheit" (*UK*, 54) verstanden. Da er im Kunstwerk-Aufsatz den Wahrheitsbegriff, d. h. die Unverborgenheit des Seienden, nur im Zusammenhang zwischen Unverborgenheit und Verborgenheit verwendet, benötigt seine Frage nach dem Sein prinzipiell die **ontologische Umdeutung der Wahrheit**. Bei der ontologischen Umdeutung der Wahrheit geht Heidegger auf die Funktion des Streites ein. Je mehr die Wahrheit des Seienden (d. h. die Unverborgenheit der dritten Variante der „Erde", nämlich der heimatliche Grund für uns Menschen) verborgen wird, desto mehr sucht dieses Seiende selbst (die dritte „Erde") sich als solches zu zeigen.[213] Heideggers Umdeutung der Wahrheit wird deswegen paradoxerweise untrennbar mit der Bemühung darum verbunden, die Verborgenheit überhaupt, die noch nicht enthüllt wird, zu zeigen.

2. Dann kommt aber die unvermeidliche Frage, was oder wer die noch unenthüllte Verborgenheit überhaupt zeigt. Im Kunstwerk-Aufsatz spielt nicht der Künstler, sondern das Kunstwerk selbst eine entscheidende Rolle für das Zeigen dieser Verborgenheit, obwohl der Künstler auch die notwendige Bedingung für das „Schaffen und Bewahren" (*UK*, 100) bezüglich des Werks ist. [214] Mit anderen Worten: Heidegger zielt darauf ab, die Unverborgenheit der „Erde" (genauer: hier der Variante der „Erde") nicht aufgrund der schöpferischen Tätigkeit des Künstlers, sondern anhand des Streites zwischen dem Sichöffnen der „Welt" und dem Sichverschließen der „Erde" im Bereich des Kunstwerks zu beweisen.

Warum bezieht Heidegger aber nicht den Künstler, sondern das Streitgeschehen selbst hauptsächlich auf das schaffende Subjekt? Hier lässt sich die Einstellungsänderung gegenüber dem Subjekt, das das Kunstwerk gestaltet oder bewahrt, ans Licht bringen, nämlich vom Künstler zum Streitgeschehen selbst. Um diese Einstellungsänderung gegenüber dem Subjekt zu erläutern, müssen wir die Perspektive auf die „Wesensherkunft" (*UK*, 7) des Kunstwerks erläutern. Diese Frage nach der Wesensherkunft des Kunstwerks ist für Heidegger auch die entscheidende Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks.[215] Am Anfang seines Kunstwerk-Aufsatzes scheint zunächst das Verhältnis zwischen Künstler und Kunstwerk anzudeuten,

[213] In Bezug auf Heideggers Begriff „Erde" haben wir bereits folgende drei Momente der „Erde" erläutert: 1. das „Woraus" des Zeug-Bestehens, 2. das „Woraus" des Kunstwerk-Bestehens und 3. den heimatlichen Grund für den Wohn- und Lebensraum des Menschen (vgl. Kap. IV.1.3.1.1).

[214] In seinem Buch *Heideggers Philosophie der Kunst* bemerkt von Herrmann, dass „das Kunstwerk nicht nur die Schaffenden, sondern auch die Bewahrenden entspringen läßt" (F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 354).

[215] Im Kunstwerk-Aufsatz formuliert er die Grundfrage folgendermaßen um, die unter dem Titel seines Aufsatzes „Der Ursprung des Kunstwerkes" gestellt wird: „Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerkes fragt nach seiner Wesensherkunft" (*UK*, 7).

dass der Künstler gleichursprünglich mit der Kunst sei.[216] Hier könnte man deswegen normalerweise vermuten, dass der Künstler als die Wesensherkunft des Kunstwerks gelte. In der Tat will er jedoch das Verhältnis dazwischen anders verstehen als normalerweise. Ihm zufolge kann das Kunstwerk aber nicht erst vom Ergebnis der künstlerischen Tätigkeit aus seinen eigenen Sinn erhalten, sondern umgekehrt lässt sich die Bedeutung des Künstlers nun aus dem „Geschehnis der Unverborgenheit im Kunstwerk"[217] ableiten.[218] Den Unterschied zwischen der Tätigkeit des Künstlers und der Tätigkeit des Handwerkers kann man folglich anhand der Unverborgenheit im Kunstwerk erkennen, die im Streit zwischen dem Sichöffnen der „Welt" und dem Sichverschließen der „Erde" besteht.

Bis jetzt haben wir den Streit in Bezug auf die Wahrheit des Seienden erläutert. Dabei spielen zwei Punkte (die Umdeutung der Wahrheit und die Einstellungsänderung gegenüber dem Subjekt) eine wichtige Rolle. Im Folgenden betrachten wir den Urstreit im Hinblick auf das Wesen der Wahrheit. Im Kunstwerk-Aufsatz behauptet Heidegger erstaunlicherweise Folgendes: „Das Wesen der Wahrheit ist die Un-wahrheit" (*UK*, 59). Aus dieser überraschenden Behauptung scheint sich zu ergeben, die „Wahrheit sei im Grunde Falschheit" (*UK*, 59) und weiter unsere bisherige Erläuterung der Wahrheit des Seienden sei einfach falsch.

Um das Verhältnis zwischen Wahrheit und Unwahrheit zu erläutern, bemerkt Heidegger Folgendes: die „Wahrheit ist Un-Wahrheit, insofern zu ihr der Herkunftsbereich des Noch-nicht(des Un-)Entborgenen im Sinne der Verbergung gehört" (*UK*, 67). Ihm zufolge entspricht die Unwahrheit nicht einem niedrigeren Grad der Wahrheit.[219] Vielmehr liegt seine Betonung hier nicht auf der Wahrheit, sondern auf der Unwahrheit, der die Verbergung (d. h. die Unentborgenheit) innewohnend ist, denn im Verhältnis zwischen Wahrheit und Unwahrheit fungiert die Unwahrheit als die notwendige Bedingung für das ursprüngliche Geschehen. Anders gesagt: Um die Wahrheit als „Un-verborgenheit" (*UK*, 67) zu verstehen, muss Heidegger notwendigerweise den jeweiligen geschehenden Übergang aus der Verbergung in die Lichtung voraussetzen. Umgekehrt bedeutet dies, dass es ohne Verbergung auch keine Lichtung selbst gibt. Hier sollten wir das folgende wichtige Merkmal für die Charakterisierung der Wahrheit beachten: Die Wahrheit überhaupt ist für Heidegger ein Übergangsgeschehen aus der Verbergung in die Lichtung. Dieses Geschehen gilt für ihn als

[216] „Der Künstler ist der Ursprung des Werkes. Das Werk ist der Ursprung des Künstlers" (*UK*, 7).
[217] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 353.
[218] Im Kunstwerk-Aufsatz behauptet Heidegger deswegen Folgendes: „Aber das Werk ist es, was die Schaffenden in ihrem Wesen ermöglicht und aus seinem Wesen die Bewahrenden braucht" (*UK*, 81).
[219] Das Verhältnis zwischen Wahrheit und Unwahrheit wird deswegen nach ihm als das „Gegeneinander des ursprünglichen Streites" (*UK*, 59) aufgefasst.

das ursprüngliche Streitgeschehen (nämlich der Urstreit von Lichtung und Verbergung). Daraus kann gefolgert werden, dass er die Wahrheit selbst als diesen Urstreit denkt.[220]

Jetzt können wir das Verhältnis zwischen Streit und Urstreit in Bezug auf Heideggers Wahrheitstheorie kurz zusammenfassen. Das ursprüngliche Streitgeschehen (d. h. der Urstreit) eröffnet den Spielraum der Offenheit, worin sich die neue geschichtliche Erfahrung des Streites für das Volk in jedem geschichtlichen Moment zeigen kann. Hinter dieser Möglichkeit der neuen geschichtlichen Erfahrung versteckt sich noch das folgende wichtige Merkmal seines Kunstwerk-Aufsatzes: In den 1930er Jahren soll die neue Erfahrung der Wahrheit (als der Unverborgenheit) dem Volk noch verborgen bleiben. Dies bedeutet, dass Heidegger versucht, mit dem Abstand vom realen Nationalsozialismus einen anderen Anfang des Denkens und der Geschichte für das deutsche Volk zu finden. Sein Plan lässt sich folglich daraus ableiten, dass er durch seinen „eigentlichen" Nationalsozialismus seine Hoffnung auf einen neuen Aufgang des deutschen Vaterlands verwirklichen will.

1.5. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Streit und Dichtung

Im Kunstwerk-Aufsatz ist Heideggers Ziel, anhand der Betrachtung des Kunstwerks, das aus dem „Streit von Welt und Erde" besteht, das Wesen der Kunst zu bestimmen. Dort behauptet er, „[d]as Wesen der Kunst ist die Dichtung" (*UK*, 86). In diesem Abschnitt wollen wir deswegen diese Behauptung prüfen. Dabei ist unser Ziel vor allem, den Grund für diese Behauptung zu finden.

Im Kunstwerk-Aufsatz stellt Heidegger zunächst das Verhältnis zwischen Baukunst, Bildkunst, Tonkunst und Sprachkunst fest; Bau-, Bild- und Tonkunst usw. müssen wesenhaft auf die Sprachkunst, die als Dichtung – nämlich „Poesie" (*UK*, 83) – verstanden wird, zurückgeführt werden (vgl. *UK*, 83). Dies bedeutet, dass er der Dichtung den Vorrang vor Bau-, Bild- und Tonkunst erteilt. Infolgedessen behauptet er, dass die Dichtung „eine ausgezeichnete Stellung im Ganzen der Künste" (*UK*, 83) hat, denn von Herrmanns Kommentar zufolge „‚*verwirklicht' die Dichtung im engeren Sinne das Wesen der Kunst am vollkommensten*".[221] Hier können wir feststellen, dass Heidegger die Dichtung im engeren Sinne (die Poesie) klar von der Dichtung im „weiteren Sinne" (*UK*, 83), die als das Wesen der Kunst verstanden wird, unterscheidet. Wenn wir diese Unterscheidung ins Auge fassen, können wir einerseits das Wesen der Kunst (die Dichtung im weiteren Sinne), andererseits die Priorität der Poesie (der Dichtung im engeren Sinne) vor den anderen Kunstgattungen klar

[220] Vgl. T. Shikaya, *Logos und Zeit*, 89.
[221] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 374-375.

und deutlich erfassen.

Die besondere Stellung der Dichtung im weiteren Sinne ergibt sich nach Heidegger daraus, dass sie nichts anderes als die „Sage der Unverborgenheit des Seienden“ (*UK*, 84) ist. Wenn er behauptet, dass die Sage oder die „Sprache“ (*UK*, 84) „das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene“ (*UK*, 84) bringt, beschränkt sich der Charakter der Sage nicht auf den Bereich der Kunst, vielmehr „geschieht [er] nicht nur in der Kunst, sondern auch außerhalb ihrer“.[222] Gerade weil die Sage (die Dichtung im weiteren Sinne) „über den Umkreis der Kunst hinaus ihr Wesen entfaltet“,[223] kann die Poesie (die Dichtung im engeren Sinne) jeweils als „nur eine Weise des lichtenden Entwerfens der Wahrheit“ (*UK*, 83) verstanden werden. Wenn das Seiende aus der Sage eröffnet wird, dann wird dieses Seiende durch die sprach-, bau- und bildkünstlerische Gestaltung zu einem ästhetisch wahrgenommenen Objekt und nicht umgekehrt. In Heideggers Behauptung, dass die Poesie eine Priorität gegenüber der Bau-, Bild- und Tonkunst hat, liegt der Grund darin, dass die Poesie „die größte Nähe“[224] zur Sage (zur Dichtung im weiteren Sinne) hat. Das Verhältnis zwischen Sage und Poesie können wir also folgendermaßen erklären: Als eine Art der Sprachkunst kann die Poesie das Seiende als ein solches eröffnen, weil sie das ursprüngliche Wesen der Kunst verwahrt, das gerade als die Sage oder die Sprache bestimmt wird.

Doch bleibt hier die Frage noch offen, welche Rolle die Sage als das Wesen der Kunst in Bezug auf Heideggers Thema „Streit von Welt und Erde“ spielt. Bei seiner Auffassung des Wesens der Kunst geht es folglich darum, wie die Bedeutung der Sage wesentlich auf den Begriff „Streit“ bezogen wird.

Dafür erläutern wir mit Hilfe der heideggerschen Einstellung zur Wahrheit das Verhältnis zwischen Sage und Streit. Im Kunstwerk-Aufsatz ist Heideggers Hauptziel, das Wesen der Kunst nicht in Hinsicht auf die Schönheit des Kunstwerks zu erklären, sondern im Hinblick auf die Wahrheit zu betrachten. Deswegen versteht er die Kunst als „die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk“ (*UK*, 81). Am Ende des Aufsatzes erklärt er das Schaffen und das Bewahren der Wahrheit in Bezug auf die Sage (die Dichtung im weiteren Sinne). Diese Sage besteht ihm zufolge aus der dreifachen „Stiftung der Wahrheit“ (*UK*, 86), nämlich „Stiften als Schenken, Stiften als Gründen und Stiften als Anfangen“ (*UK*, 86). In seinem Gedanken über diese dreifache Stiftung der Wahrheit handelt es sich darum, wie sie sich wesentlich auf das Schaffen und das Bewahren des Kunstwerks beziehen. Das Verhältnis zwischen Schaffen und Bewahren erklärt er folgendermaßen: „Stiftung [in Bezug auf das

[222] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 374.
[223] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 374.
[224] F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 375.

Schaffen der Wahrheit] ist aber nur in der Bewahrung wirklich. So entspricht jeder Weise des Stiftens eine solche des Bewahrens“ (*UK*, 86). Wenn wir im Hinblick auf das Schaffen des Kunstwerks das Stiften der Wahrheit deutlich machen, dann können wir dementsprechend dieses Stiften auch mit Rücksicht auf das Bewahren des Kunstwerks beleuchten. Jetzt ist daher die Frage grundsätzlich wichtig, von welchem Standpunkt aus er in der Stellungnahme zum Schaffen des Kunstwerks die dreifache Stiftung der Wahrheit (d. h. 1. das Schenken der Wahrheit, 2. das Gründen der Wahrheit und 3. das Anfangen der Wahrheit) versteht.

1. In Bezug auf das Schenken der Wahrheit (als eine Stiftung der Wahrheit) behauptet Heidegger, „[d]ie im Werk sich eröffnende Wahrheit ist aus dem Bisherigen nie zu belegen und abzuleiten“ (*UK*, 86). Im Bruch dieser Wahrheit mit dem Bisherigen erfährt man nach ihm „das Un-geheure“ (*UK*, 86). Der Grund dafür, dass das bisherige Verständnis von Wahrheit „durch das Werk widerlegt“ (*UK*, 86) wird und das Schenken der Wahrheit uns einen „Stoß ins Un-geheure“ (*UK*, 77) gibt, liegt darin, dass wir Menschen das Stiften der im Werk sich eröffnenden Wahrheit in der Krise der bisherigen Geschichte nicht erfahren haben. Der Begriff „Stiftung der Wahrheit als Schenken“ setzt deshalb notwendigerweise voraus, dass sich eine solche Wahrheit nicht aus der bisherigen Geschichte ergibt. Deswegen nennt er das Schenken der Wahrheit einen „Überfluß“ (*UK*, 86) über die bisherige Geschichte alles Seienden hinaus. Umgekehrt bedeutet dies, dass das Schenken der Wahrheit den neuen Horizont der Geschichte eröffnet. Die Eröffnung eines neuen Horizonts der Geschichte können wir im Hinblick auf das Aufstellen der „Welt“ darstellen. In unserer Behauptung, dass das Sichöffnen der „Welt“ grundsätzlich die „neue Welt“ eines geschichtlichen Volkes eröffnen kann (vgl. Kap. IV.1.3.3), ist dieses Merkmal der „Welt“ nichts anderes als die Bedeutung des Schenkens der Wahrheit. Die strukturelle Ähnlichkeit zwischen dem Wesen des Streitenden (d. h. dem Aufstellen der „Welt“) und dem Stiften der Wahrheit ist aber nicht unserer Willkür ausgesetzt, denn mit dem Stiften der Wahrheit, das hier eigentlich das Schaffen der Wahrheit bedeutet, wird primär das Streitgeschehen verknüpft. Für die Erläuterung der Stiftung der Wahrheit ist deshalb entscheidend, dass sich die Stiftung der Wahrheit auf den Streit zwischen „Welt“ und „Erde“ auswirkt.

2. Deswegen ist es auch nicht zufällig, dass Heidegger in Hinsicht auf das Gründen der Wahrheit (als eine andere Stiftung der Wahrheit) eigentlich vom anderen Streitenden, d. h. von der „Erde“ für ein geschichtliches Volk spricht. Das Gründen der Wahrheit bestimmt er als die Eröffnung der „Erde“ (*UK*, 86), „worein das Dasein als geschichtliches schon geworfen ist“ (*UK*, 86). Eine solche „Erde“ charakterisiert er als den „sich verschließende[n] Grund“ (*UK*, 86), weil sie nach ihm für ein geschichtliches Volk selber noch verborgen ist

(vgl. *UK*, 87). Demzufolge spielt das Gründen der Wahrheit eine wichtige Rolle für die Eröffnung der „Erde", denn durch das Schaffen des Kunstwerks wird das Sichverschließen der „Erde" für ein geschichtliches Volk erst als der Grund überhaupt verstanden.

3. Bis jetzt haben wir die ersten beiden Momente der Stiftung der Wahrheit (d. h. das Schenken der Wahrheit und das Gründen der Wahrheit) mit Rücksicht auf die beiden Streitenden, d. i. „Welt" und „Erde", erläutert. Sonst können wir die Ähnlichkeit darin wahrnehmen, dass diese beiden Momente dem geschichtlichen Volk noch verhüllt bleiben. Hinsichtlich des Anfangens der Wahrheit (d. h. der letzten Stiftung der Wahrheit) geht es folglich darum, wie es für das geschichtliche Volk verwirklicht werden kann. Das Anfangen der Wahrheit versteht Heidegger als den „Sprung" (*UK*, 87), worin ein „Vorsprung" (*UK*, 87) und ein „Ende" (*UK*, 87) inbegriffen sind.[225] Dies besagt, dass das Anfangen der Wahrheit sein Wesensmerkmal darin hat, dass die Wahrheit jeweils geschichtlich erscheint. Hierbei geht es darum, dass „mit der Setzung eines ‚*Anfangs*' im Geschehen von ‚*Kunst*' ‚*ein Stoß*' ‚*in die Geschichte*' komme".[226] Eine geschichtliche Weise des Anfangens der Wahrheit betrachtet Heidegger jeweils unter den unterschiedlichen Epochen der Kunst. Als Beispiel nimmt er drei große Epochen der bisherigen abendländischen Geschichte, nämlich Griechentum, Mittelalter und Neuzeit (vgl. *UK*, 88). Mit Geschichte meint er hier nicht die „Abfolge irgendwelcher [Begebenheiten in der Zeit]" (*UK*, 88), sondern die „Entrückung eines Volkes in sein Aufgegebenes als Einrückung in sein Mitgegebenes" (*UK*, 89). Diese Definition der Geschichte enthält den folgenden wichtigen Aspekt der geschichtlichen Betrachtung der Kunst: Die geschichtliche Epoche der Kunst verbindet er jeweils mit der Epoche des „geschichtlichen Menschentum[s]" (*UK*, 86) und die Kraftquelle, die eine neue Geschichte für das geschichtliche Volk eröffnen kann, findet er in der geschichtlichen Weise der Kunst. Die Kraftquelle für die Eröffnung der Geschichte versteht Heidegger als das Anfangen der Wahrheit. Die Geschichte des geschichtlichen Volkes beruht daher nach ihm wesentlich auf dem Anfangen der Wahrheit.[227] Bei seiner Erläuterung des Anfangens der Wahrheit ist deswegen folgende Feststellung wichtig: „Die Kunst ist Geschichte in dem wesentlichen Sinne, daß sie Geschichte gründet" (*UK*, 89).

Hier können wir das Verhältnis des Anfangens der Wahrheit zu den anderen Momenten der Stiftung (nämlich zum Schenken der Wahrheit und zum Gründen der Wahrheit) deutlich machen, die jeweils der „Welt" und der „Erde" entsprechen. Durch das Anfangen der

[225] „Der echte Anfang ist als Sprung immer ein Vorsprung, in dem alles Kommende schon übersprungen ist, wenngleich als ein Verhülltes. Der Anfang enthält schon verborgen das Ende" (*UK*, 87).
[226] Gerhard Donhauser, *Kunst – Erkenntnis – Deutung. Eine philosophische Annäherung*, Wien 2001, 99.
[227] „Immer wenn Kunst geschieht, d. h. wenn ein Anfang ist, kommt in die Geschichte ein Stoß, fängt Geschichte erst oder wieder an" (*UK*, 88).

Wahrheit können andere Momente der Stiftung der Wahrheit (d. h. das Schenken der „Welt“ und das Gründen der „Erde“) die Kraft nehmen, „Welt“ und „Erde“ für ein Volk geschichtlich zu eröffnen. An diesem Punkte können wir den Anschluss des Anfangens der Wahrheit an den Urstreit finden. Im letzten Kapitel haben wir erläutert, dass der Urstreit, woraus der Streit von „Welt“ und „Erde“ stammt, primär unter dem Gesichtspunkt der Seinsgeschichte betrachtet wird (vgl. Kap. IV.1.4.1). Wenn das Anfangen der Wahrheit als die ursprüngliche Kraftquelle des Schenkens der „Welt“ und des Gründens der „Erde“ aufgefasst wird, können wir dieses Anfangen hier als die Seinsgeschichte selbst vor dem Schenken und vor dem Gründen der Wahrheit verstehen. Das Anfangen der Wahrheit ist deswegen ein anderer Name für den Sprung in die Seinsgeschichte.

Wenn Heidegger die dreifache Stiftung der Wahrheit auf das Schaffen der Wahrheit bezieht, ist deshalb diese dreifache Stiftung ein „Ursprung“ (*UK*, 89), woraus die Unverborgenheit (d. h. die Wahrheit) der „Welt“ und der „Erde“ für ein geschichtliches Volk entspringt. Die dreifache Stiftung der Wahrheit vollendet sich wesensmäßig nicht nur beim Schaffen der Wahrheit, sondern auch bei ihrem Bewahren, weil die Unverborgenheit der „Welt“ und der „Erde“ insofern verwirklicht werden kann, als dass das Geschaffene durch die dreifache Stiftung wesentlich als das Kunstwerk gelten und das Kunstwerk in der Unverborgenheit bewahrt werden kann.[228] Nicht nur das Schaffen der Wahrheit, sondern auch das Bewahren des Kunstwerks vollzieht sich folglich als die Unverborgenheit der „Welt“ und der „Erde“ des geschichtlichen Volkes.

Es ist uns jetzt wichtig zu fragen, welche Rolle der Mensch (als der Schaffende und als der Bewahrende) in Bezug auf die Unverborgenheit der „Welt“ und der „Erde“ des geschichtlichen Volkes spielt. Wenn Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz das Wesen der Kunst (d. h. die Dichtung im weiteren Sinne; die Sage und die Sprache) betont, bedeutet das aber nicht, dass der Schaffende und der Bewahrende von der Erfahrungsmöglichkeit der Kunst ausgeschlossen bleiben. Um die Rolle des Schaffenden und des Bewahrenden richtig zu verstehen, müssen wir das „entwerfende Sagen“ (*UK*, 84) erläutern: „Das entwerfende Sagen ist Dichtung: die Sage der Welt und der Erde, die Sage vom Spielraum ihres Streites und damit von der Stätte aller Nähe und Ferne der Götter“ (*UK*, 84). Bei der Auffassung des Sagens können wir den Grund für die Behauptung, dass das Wesen der Kunst wesenhaft die Dichtung im weiteren Sinne sei, darin finden, dass es nur dem Volk, das seine eigene Sprache

[228] In seinem Buch *Heideggers Philosophie der Kunst* erklärt von Herrmann die rechte Bewahrung folgendermaßen: „Die rechte Bewahrung hat daher den Charakter einer Ent-sprechung, in der sie sich nur dem verstehend aussetzen kann, was sich als Unverborgenheit des Seienden öffnet“ (F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 341).

oder Sage hat,[229] die Möglichkeit gibt, die Unverborgenheit der „Welt“ und der „Erde“ für dieses Volk zu eröffnen. Aufgrund dieser Eröffnungsmöglichkeit der Sage kann das geschichtliche Volk beim Schaffen und beim Bewahren eines Kunstwerks die neue „Welt“ und die heimatliche „Erde“ erfahren.[230] Heidegger findet die Erfahrbarkeit dieser Unverborgenheit für das geschichtliche deutsche Volk besonders im dichterischen Werk Hölderlins. Am Ende des Aufsatzes behauptet er, dass Hölderlin der Dichter sei, „dessen Werk zu bestehen den Deutschen noch bevorsteht“ (*UK,* 90). Der Auffassung Grossers zufolge sieht Heidegger „seine eigene Aufgabe darin, das Wort Hölderlins für das Dasein, genauer: das Dasein des deutschen Volkes, auszulegen“.[231] Sein endgültiges Ziel in den 1930er Jahren ist deshalb, durch den „Dichter-Führer“[232] den Ursprung des geschichtlichen deutschen Volkes zu begründen. Heidegger hat daher die Absicht, einen „eigentlichen“ Nationalsozialismus durch seinen Gedanken über das Projekt „Dichter-Führer“ zu verwirklichen.

Im nächsten Kapitel versuchen wir, Heideggers Gedanken über das Projekt „Dichter-Führer“ anhand der Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (1934/35) zu erläutern. Dabei geht es vor allem darum, wie sein später Gedanke über den Spielbegriff grundsätzlich mit dem Resultat dieses Projekts beginnt.

[229] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 372.
[230] „Je nach der Weise, wie das Sagen im Streitgeschehen der Unverborgenheit geschieht, öffnet sich für das Volk dieser Sprache seine Welt, kommt die Erde als das Verschlossene in der Offenheit der Welt hervor“ (F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst,* 372).
[231] F. Grosser, *Revolution denken*, 89. In seinem Vortrag „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ (1936) charakterisiert Heidegger selbst Hölderlins Dichtung als „worthafte Stiftung des Seins“ (*GA* 4, 41).
[232] Jörg Appelhans, *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie*, Tübingen 2002, 389.

2. Der Ansatzpunkt des mittleren Heidegger für seinen späteren Spielgedanken

In diesem Kapitel werden wir den Ansatzpunkt für den späteren Spielgedanken Heideggers in seiner mittleren Denkperiode erläutern, wobei der Streitgedanke im Zentrum seines Interesses steht. Dazu wollen wir die folgende Frage stellen: Warum verläuft sein Gedankengang vom Streit zum Spiel? Diese Frage werden wir beantworten, indem wir zuerst anhand der Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"* (1934/35) seinen Gedanken über das Projekt „Dichter-Führer" skizzieren und dann anhand der Nietzsche-Vorlesung *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936/37), der Nietzsche-Abhandlung „Nietzsches Metaphysik" (1940) und der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns" (1938/1940) die Ursachen für das Scheitern dieses Projektes aufzeigen. Bei der Erfassung seines Gedankengangs geht es vor allem darum, wie und warum sein späterer Spielgedanke wesenhaft aufgrund dieser Ursachen in seiner mittleren Denkphase beginnen soll.

2.1. Heideggers Gedanken über das Projekt „Dichter-Führer" in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"* (1934/35)

Im ersten Teil des vorliegenden Kapitels erläutern wir, was Heideggers Gedanken über das Projekt des Dichter-Führers in seiner mittleren Denkperiode eigentlich bedeuten und wie er dieses Projekt verwirklicht. Dafür untersuchen wir anhand seiner ersten Hölderlin-Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"* das Projekt des Dichter-Führers.

Wir erinnern uns zunächst daran, dass Germania als die „Priesterin" (*StA* 2, 158, V. 49; 160, V. 110) in Hölderlins Hymne „Germanien" bezeichnet wird. Diese Priesterin hat eine wesentliche Rolle zwischen dem Boten Gottes – der als „Adler" (*StA* 2, 158, V. 42) erscheint – und dem deutschen Volk zu vermitteln.[1] In Bezug auf diese vermittelnde Figur stellt Heidegger die folgende These auf: „Die alten Götter sind tot, neue drängen herauf. Für ihre Ankunft hat Germanien [Deutschland] eine besondere Sendung" (*GA* 39, 15).[2] Diese These begründet er damit, dass er Hölderlins Hymne „Germanien" im Hinblick auf den

[1] Vgl. Kap. IV.1.3.1.2. „Hölderlins Einfluss auf das Sichverschließen der ‚Erde' bei Heidegger".

[2] In Bezug auf den Tod der alten Götter gelten diese Götter als die Götter der Metaphysik. Heideggers These vom Tod der alten Götter bedeutet deswegen Folgendes: „Der Tod Gottes ist der Tod des metaphysischen Gottes" (Rainer Thurnher, „Heideggers Distanzierung von der metaphysisch geprägten Theologie und Gottesvorstellung", in: *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, hrsg. v. Norbert Fischer u. F.-W. von Herrmann, Hamburg 2011, 191). Wenn man Heideggers Gottesbegriff genau erläutern will, muss man nach Thurnher deshalb zunächst beachten, dass sich der „göttliche Gott" (als Heideggers Gottesbegriff) klar von dem metaphysischen Gott unterscheidet, der als „der ungöttliche Gott der Metaphysik, [als] der Gott des vorstellenden Denkens" verstanden wird (vgl. ebd. 190).

„*Machtbereich der Dichtung*“ (*GA* 39, 19) untersucht, der den Zugang zum göttlichen Bereich eröffnet. Bei dieser Begründung geht es im Wesentlichen darum, was hier mit dem „Machtbereich der Dichtung“ gemeint ist. Hinter dieser These und ihrer Begründung versteckt sich aber noch sein besonders wichtiges Geschichtsverständnis. Noch genauer gesagt: In der ersten Hölderlin-Vorlesung (1934/35) bezieht Heidegger die damalige deutsche Geschichte grundsätzlich auf die „Ankunft oder Flucht des Gottes“ (*GA* 39, 1), d. h. auf die Abwesenheit der Götter. Folglich ist es dringend erforderlich, anhand der Hymne „Germanien“ das Verhältnis zwischen dem deutschen Volk und der Abwesenheit der Götter zu untersuchen.

Dazu müssen wir zunächst die Frage beantworten, was für Hölderlin die Götter sind. Um die Frage nach den Göttern zu beantworten, müssen wir auf unsere vorherige Arbeit zurückblicken, denn dabei haben wir bereits mehrere Schlüsselbegriffe zum Verständnis seiner Götter erörtert, nämlich die „Mutter Erde“, den „Vater Äther“, den „Adler“ und das „Heilige“ (vgl. Kap. IV.1.3.1.2).

Bei der Erläuterung der hölderlinischen Götter spielt zuerst das Verhältnis zwischen der Mutter Erde und ihrer Tochter (Germania) eine besonders wichtige Rolle, weil die Mutter Erde für ihn eine „Göttin“,[3] oder genauer gesagt, eine der kommenden Götter ist.[4] Im Folgenden müssen wir näher erläutern, welche Bedeutung diese Erdgöttin (nämlich die Mutter Erde) hat.

In unserer vorliegenden Arbeit haben wir bereits grundsätzlich aufgezeigt, dass Heidegger anhand der Hymne „Germanien“ drei verschiedene Varianten von Hölderlins „Erde“ analysiert: (1) die „bloße Stätte der Nutzung und Ausbeutung“, (2) die „heimatliche Erde“ und (3) die „heilige Erde“ (vgl. *GA* 39, 104-105).[5] Die heilige Erde (als die dritte Variante von Hölderlins „Erde“) ist ein anderer Name für die Erdgöttin. Um diese dritte Variante genauer zu verstehen, müssen wir sie klar von der zweiten Variante von Hölderlins „Erde“ unterscheiden. Die eigentliche Differenz zwischen der zweiten (heimatlichen) und der dritten (heiligen) Erde ist darin gelegen, dass die heilige Erde das Wesensmoment eines solchen Grundes oder Bodens hineinträgt, während die heimatliche Erde als der Grund oder Boden für das Wohnen und Leben des deutschen Volkes verstanden wird.[6] Heidegger zufolge hat der „Ursprung als der gründende Abgrund“ (*GA* 39, 242), woraus der Grund oder Boden für alles Seiende entspringen kann, ausdrücklich auf die heilige Erde hingewiesen, da diese

[3] O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart 1994, 221.
[4] Vgl. Kap. IV.1.3.1.2. „Hölderlins Einfluss auf das Sichverschließen der ‚Erde‘ bei Heidegger“.
[5] Vgl. Kap. IV.1.3.1.2. „Hölderlins Einfluss auf das Sichverschließen der ‚Erde‘ bei Heidegger“.
[6] Vgl. Kap. IV.1.3.1.2. „Hölderlins Einfluss auf das Sichverschließen der ‚Erde‘ bei Heidegger“.

Erde nicht als der Grund oder Boden, sondern als die „Macht“ (*GA* 39, 242), den Grund und Boden überhaupt zu schaffen, aufgefasst wird.

Um Hölderlins Götter zu erläutern, müssen wir dann neben der Erdgöttin (Mutter Erde) noch weiter auf das andere Göttliche, d. h. den Vater „Aether“ eingehen, den er oft für den „Himmel“ einsetzt.[7] Wie bereits gesagt, verwendet er den „Adler“ grundsätzlich als Symbol für den Boten des Himmelsgottes, d. h. des Vaters Äther. In Bezug auf die Definition des Himmelsgottes sind wir aber schon auf eine Schwierigkeit gestoßen, da man in der Hymne „Germanien“ keine Äußerung darüber finden kann, was mit dem Vater Äther gemeint ist.[8] Wie bereits zitiert, erklärt Binder den Grund dafür folgendermaßen: „Nach 1801 verschwindet der Äther aus seinen Dichtungen oder besser: er verschwindet *in* sie. […] Dieses Konkretwerden und Sichverdichten der Numina zu Gestalten ist jedoch ein allgemeiner Zug der späten Gedichte“.[9] Daraus folgern wir, dass das Verständnis des Vaters Äther erst durch das Verständnis der Dichtung „Germanien“ und deren Dichter erreicht werden kann.

Für die Erörterung der Bedeutung der „Dichtung“ und des „Dichters“ kehren wir zu unserer oben gestellten Frage zurück, was für Hölderlin die Götter in Bezug auf die Hymne „Germanien“ sind. Mit dieser Frage erinnern wir uns einerseits daran, dass Hölderlins „Mutter Erde“ für uns Menschen unbestimmt ist, weil sie hinter dem erkennbaren Grund oder Boden bleibt und gerade aus diesem Grund nun als abgründig verstanden wird, andererseits daran, dass Hölderlins „Vater Äther“ unklar bleibt, weil er in der Dichtung verborgen ist. Zusammenfassend gesagt: Beide Götter Hölderlins (Mutter Erde und Vater Äther) bleiben für Heidegger unklar und unbestimmt.[10] Für ihn ist diese Unklarheit aber sicherlich kein Zufall, weil die Götter gemäß ihrem „übermenschlichen“ Wesen weder erkennbar noch erfassbar sind. In Heideggers Götterverständnis zeigt sich folglich, dass diese beiden Götter grundsätzlich für uns Menschen sogar undefinierbar bleiben müssen. Deswegen könnte man vielleicht behaupten, dass die oben gestellte Frage selbst (nämlich die Frage nach den Göttern) sinnlos erscheint. Vielmehr muss man sich umgekehrt deutlich machen, dass Hölderlin und seine Dichtung überhaupt gerade wegen dieser Undefinierbarkeit der Götter eine grundlegende Bedeutung erhalten können, denn Heidegger zufolge erhält der Dichter selbst eine ursprüngliche Rolle, „diese Sprache [der Götter] ohne Ausweichen auszuhalten,

[7] Vgl. W. Binder, „Äther und Abgrund in Hölderlins Dichtung“, 351.
[8] Vgl. Kap. IV.1.3.1.2. „Hölderlins Einfluss auf das Sichverschließen der ‚Erde‘ bei Heidegger“.
[9] W. Binder, „Äther und Abgrund in Hölderlins Dichtung“, 354.
[10] In seinem Buch *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie* bemerkt Appelhans diese Unklarheit des Gottesbegriffs bei Heidegger folgendermaßen: „Unklar und dunkel bleibt schließlich Heideggers Rede von den Göttern. Auch seine Philosophie kann trotz ihres Rückgriffs auf Hölderlin und das Wesen der Dichtung nicht benennen, was diese Götter eigentlich sind“ (J. Appelhans, *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie*, 234).

aufzufangen und in das Dasein des Volkes zu stellen“ (*GA* 39, 31).

Im Folgenden handelt es sich folglich darum, wie die Frage nach den Göttern und die Frage nach Dichtung und Dichter zusammenhängen. Zunächst erläutern wir Heideggers Denken über die Götter.

In der ersten Hölderlin-Vorlesung stellt Heidegger die Diagnose: „Die Götter sind selbst gegangen“ (*GA* 39, 80). Daraus kann man zunächst folgende Frage ableiten: Wie kann man im Zeitalter der Götterlosigkeit die „Flucht der Götter“ (*GA* 39, 80) erfahren? Wenn Heidegger das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Zeitalter der Götterlosigkeit erläutert, kann diese Erläuterung unter der folgenden Voraussetzung verständlich sein: „Daß die Götter entflohen [sind], heißt nicht, daß auch die Göttlichkeit aus dem Dasein des Menschen geschwunden ist, sondern heißt hier, daß sie gerade waltet, aber als eine nicht mehr erfüllte, als eine verdämmernde und dunkle, aber doch mächtige“ (*GA* 39, 95). Mit anderen Worten: Gerade aufgrund dessen, dass die Göttlichkeit im götterlosen Zeitalter dem Menschen noch verhüllt und unbekannt **bleibt**, kann der Mensch die Götter selbst nicht erkennen, doch paradoxerweise deren Abwesenheit erfahren. Sonst könnte man die Abwesenheit der Götter nicht mehr als diese Abwesenheit überhaupt verstehen. Im Zeitalter der Götterlosigkeit erfährt man Heidegger zufolge ihre Abwesenheit erst in der „Grundstimmung“ (*GA* 39, 80), die er „eine *heilige Trauer*“ (*GA* 39, 87) um die entflohenen Götter nennt.

Bei der Erörterung dieser spezifischen Grundstimmung richtet Heidegger die Aufmerksamkeit zunächst auf das Problem des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, weil man auf den ersten Blick vermuten könnte, dass „die drei Wesensmomente der Stimmung als das ‚Stimmende‘, das ‚Gestimmte‘ und das ‚wechselseitige Bezogensein‘“[11] eine entscheidende Rolle für die Untersuchung der Stimmung spielen.[12] In der ersten Hölderlin-Vorlesung erläutert er aber das Problem des Subjekt-Objekt-Verhältnisses bezüglich der Grundstimmung folgendermaßen: „Nicht sind die Stimmungen in das Subjekt oder in die Objekte gelegt, sondern wir sind, in eins mit dem Seienden, in Stimmungen *ver-setzt*“ (*GA* 39, 89). Ihm zufolge versteht sich die Stimmung nicht im psychologisch fassbaren Bereich, wobei die Relation zwischen Subjekt und Objekt (nämlich zwischen dem Stimmenden und dem davon getrennten Gestimmten) zugrunde liegt. Vielmehr charakterisiert er die Stimmung als „das durchgreifend umfangende Mächtige, d[as] in eins über uns und die Dinge komm[t]“ (*GA* 39, 89). Anders formuliert: Die Grundstimmung eröffnet ein solches, was „über uns“ (d. h. über

[11] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 44.

[12] „Dabei ist zu beachten, daß nicht zuerst ein Objekt und ein Subjekt vorhanden sind und daß sich dann eine Stimmung zwischen beide zwängt und zwischen Subjekt und Objekt hin- und hergeht, sondern die Stimmung und ihr Hinauf- oder Hinabkommen ist das Ursprüngliche und nimmt erst je in ihrer Weise das Objekt in die Stimmung und macht das Subjekt zum Gestimmten“ (*GA* 39, 83).

das Subjekt) und über „die Dinge“ (d. h. über das Objekt) kommt. Gerade weil die Grundstimmung wesenhaft die dem Subjekt-Objekt-Verhältnis vorgängige Macht ist, wird die Bedeutung der Stimmung in der ersten Hölderlin-Vorlesung grundsätzlich mit dem Begriff des „Heiligen“ verknüpft, den wir bereits folgendermaßen erläutert haben: Durch das Heilige, das vor und außerhalb der Subjekt-Objekt-Relation liegt, wird erst die grundlegende Subjekt-Objekt-Relation ermöglicht.[13] Fragt man danach, wie man die Grundstimmung (d. h. die heilige Trauer um die entflohenen Götter) erfahren kann, dann können wir deswegen diese Frage merkwürdigerweise damit beantworten, dass diese heilige Trauer den Menschen im gegenwärtigen Zeitalter der Götterlosigkeit wesenhaft durchstimmt. Die Erfahrung dieser heiligen Trauer ist deshalb nicht als die Erfahrung der psychisch-emotionalen Erschöpfung oder Anspannung zu verstehen, sondern wird als die notwendige Voraussetzung dafür betrachtet, dass der Mensch in das götterlose Zeitalter geworfen ist und er sich darin befindet. Was durch diese Grundstimmung eröffnet wird, versteht Heidegger demzufolge als „Welt“ (*GA* 39, 140), worin sich der Mensch stimmungsmäßig befindet oder worein er geworfen ist.

Bei der Erörterung der Grundstimmung können wir jedoch die Frage stellen, wie der Mensch, der nicht das Subjekt der Grundstimmung (als das Stimmende), sondern ihr Objekt (als das Gestimmte) ist, sie richtig verstehen kann; ganz abgesehen davon, dass die Probleme, ob es außerhalb der „heiligen“ Trauer „unheilige“ Stimmungen gibt, und wenn ja, was ein geltendes Kriterium für die Unterscheidung von „Heiligem“ und „Unheiligem“ ist, in Heideggers Stimmungstheorie noch unbeantwortet bzw. ungelöst bleiben.[14] Eine Antwort auf unsere oben gestellte Frage verbirgt sich in Heideggers Gedanken über das Projekt „Dichter-Führer“. Anders gesagt: Sein Projekt des Dichter-Führers sieht vor, dass der Mensch (besonders das deutsche Volk) im Zeitalter der Götterlosigkeit die Grundstimmung (d. h. die heilige Trauer um die entflohenen Götter) richtig verstehen kann. Umgekehrt bedeutet dies jedoch, dass es bei der Erfahrung der Grundstimmung auch eine Verkennungs- oder Missverständnismöglichkeit gibt. Demzufolge ist diese Behauptung wesenhaft mit unseren folgenden Thesen verbunden, die wir in der vorliegenden Arbeit aufgestellt haben: **1.**

[13] In unserer bisherigen Arbeit haben wir das „Heilige“ im Hinblick auf den Begriff „Chaos“ betrachtet, der als „ungeschaffener Abgrund, in dem alles heraufkommende Geschehen erzittert und gehalten bleibt“ (*GA* 39, 107), verstanden wird (vgl. Kap. IV.1.3.1.2. „Hölderlins Einfluss auf das Sichverschließen der ‚Erde‘ bei Heidegger“).

[14] In seinem Buch *Anspruch und Entscheidung* behauptet Reinhold Esterbauer deswegen Folgendes: „Die Grundstimmung einer Epoche löst sich in unzählige Stimmungen auf, die alle dem Heiligen zurechenbar sind. Eine Differenzierung der Stimmungen des Heiligen und derjenigen des Unheiligen wird nicht mehr vorgenommen. Zudem zeigt die beschriebene Offenheit seiner Philosophie des Heiligen für politischen Mißbrauch, den er selbst vornimmt, daß Kriterien für das Heilige fehlen“ (R. Esterbauer, *Anspruch und Entscheidung. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen*, Stuttgart 2002, 109).

Heideggers Perspektive des Streites steht nicht zufällig oder willkürlich im Zentrum seines mittleren Denkens und **2. es ist sicherlich kein Zufall, dass sein Denken vom Streit zum Spiel übergeht** (vgl. Kap. IV.1.3.2). Um die Verkennungs- oder Missverständnismöglichkeit der Grundstimmung zu vermeiden, tritt einerseits die Perspektive des Streites wesentlich ins Zentrum des Projektes des Dichter-Führers. Andererseits besteht der Gedankengang vom Streit zum Spiel nur aus dem Scheitern dieses Projektes, dessen Grund aber paradoxerweise hauptsächlich innerhalb des Problems der oben erwähnten Verkennungs- oder Missverständnismöglichkeit liegt.

Im Folgenden müssen wir deshalb erklären, wie man diese Grundstimmung richtig erfahren kann und wie die Erfahrung dieser heiligen Trauer wesentlich auf die Frage nach Dichtung und Dichter bezogen wird. Für die Beantwortung dieser Frage spielt der Begriff „Welt", worin sich der Mensch stimmungsmäßig befindet oder worein geworfen ist, eine besonders entscheidende Rolle. In Bezug auf diesen Begriff „Welt" versuchen wir also, die Antwort auf die Frage nach Dichtung und Dichter zu finden. Dazu erörtern wir ausführlich Heideggers Interpretation von Hölderlins Dichtung im Hinblick auf vier Momente der Welt, nämlich „Himmel", „Erde", „Volk" und „Dichter". Diese vier Weltmomente sind nichts anderes als die vier wichtigsten Themen in seinem Gedanken zum Projekt „Dichter-Führer".

Noch wichtiger ist aber, dass diese vier Weltmomente gerade an die Grundfigur des Gevierts von „Himmel", „Erde", den „Sterblichen" und den „Göttlichen" in seinem späteren Spielgedanken[15] anknüpfen.[16] Mit anderen Worten: Ohne die vier Weltmomente im Projekt des Dichter-Führers des mittleren Heidegger, nämlich 1. „Himmel", 2. „Erde", 3. „Volk" (im Hinblick auf die „Sterblichen") und 4. „Dichter" (in Bezug auf die „Göttlichen"), verstehbar machen zu können, könnten wir auch den Begriff „Geviert" des späteren Heidegger nicht genau erläutern. Wenn wir nicht nur seinen mittleren Gedanken über das Projekt „Dichter-Führer", sondern auch den späteren Spielgedanken in Betracht ziehen, sollte deshalb seine Abhängigkeit von Hölderlin (insbesondere bezüglich der Hymne „Germanien") nicht außer Acht gelassen werden.

Wie bezieht sich aber die Grundstimmung (d. h. die heilige Trauer um die entflohenen Götter) in Heideggers Augen überhaupt auf den Begriff „Welt"? Für die Erläuterung des

[15] In seinem späteren Aufsatz „Das Ding" (1950) bezeichnet Heidegger die Wechselbeziehung der vier Weltgegenden (d. h. von „Himmel", „Erde", „Göttlichen" und „Sterblichen") als „das Spiegel-Spiel" (*GA* 7, 181).

[16] Im Hinblick auf den gedanklichen Zusammenhang zwischen Hölderlin und dem späten Heidegger gibt es zahlreiche Untersuchungen; vgl. S. Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια*, 58, 64; vgl. H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 132; vgl. Martin Stumpe, *Geviert, Gestell, Geflecht. Die logische Struktur des Gedankens in Martin Heideggers späten Texten*, Braunschweig 2002, 70; vgl. M. Roesner, *Metaphysica ludens*, Anm. 2, 226; vgl. U. Kuhlmann, *Das Dichten denken*, 181.

Verhältnisses zwischen Grundstimmung und Welt müssen wir seine folgende Behauptung untersuchen:

> Die Stimmung stellt nicht etwas vor, sondern sie entrückt unser Dasein in den gestimmten Bezug zu den Göttern in ihrem So-und-so-sein. Sofern aber die Götter das geschichtliche Dasein und das Seiende im Ganzen durchherrschen, rückt uns die Stimmung aus der Entrückung zugleich eigens ein in die gewachsenen Bezüge zur Erde, Landschaft und Heimat. **Die Grundstimmung ist demnach *ent*rückend zu den Göttern und *ein*rückend in die Erde zugleich** (*GA* 39, 140).

Hier erläutert er den Bezug zwischen Grundstimmung und Welt in zwei Teilen: 1. Entrückung zu den Göttern und 2. Einrückung in die Erde. Diese beiden Teile werden unter dem Aspekt der zwei Weltmomente (d. h. 1. „Himmel" und 2. „Erde") betrachtet.

1. In Hölderlins Dichtung „Germanien" ist die „Entrückung zu den Göttern" merkwürdigerweise nicht von der Anwesenheit der Götter, sondern von ihrer Abwesenheit abhängig, weil die Götter aus „dem alten Lande" (*StA* 2, 157, V. 2), d. h. aus „Griechenland",[17] entflohen sind. Infolgedessen könnte man behaupten, dass einerseits die entflohenen Götter, d. h. die „Götter Griechenlands",[18] nicht mehr sind und andererseits die kommenden Götter noch nicht sind; obwohl es unklar bleibt, was hier mit den „kommenden" Göttern gemeint ist. Nach Helting stammt diese Behauptung aber aus dem vulgären Zeitbegriff, der als die kontinuierliche Reihe der Jetzt-Punkte (z. B. die Reihe des vergangenen, gegenwärtig vorhandenen und zukünftigen Jetzt-Punktes) verstanden wird.[19] Gegen diesen vulgären Zeitbegriff führt Heidegger hier eine neue Zeittheorie ein.

Heidegger zufolge ist zunächst die Gewesenheit der entflohenen Götter ein Spiegel für die Zukunft der kommenden Götter, weil die „Schatten derer [d. h. die Schatten der entflohenen Götter], so gewesen sind, besuchen uns neu, kommen auf uns zu, sind zu-künftig [sic!]" (*GA* 39, 108). Für dieses Verständnis der Beziehung zwischen Gewesenheit und Zukunft spielt die Grundstimmung (d. h. die heilige Trauer um die entflohenen Götter) im gegenwärtigen götterlosen Zeitalter eine entscheidende Rolle. Der Grund hierfür liegt darin, dass diese heilige Trauer „zugleich ein Sichöffnen für die Bedrängnis durch die kommenden Götter"[20] ist. Im gegenwärtigen Zeitalter der Götterlosigkeit wird diese Trauer deshalb als die „Bereitschaft" (*GA* 39, 103) vorausgesetzt, worin die Götter zukünftig erscheinen können. Die gegenwärtige Trauer des Menschen über die gewesenen Götter wird also grundsätzlich als die Bedingung der Möglichkeit für die Zukunft der kommenden Götter dargestellt. Deswegen behauptet Heidegger, dass auch die Sehnsucht und das Bedürfnis nach den kommenden

[17] S. Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια*, 44.
[18] Robert André, *Gespräche von Text zu Text*, Hamburg 2001, 91.
[19] Vgl. H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 60.
[20] S. Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια*, 58.

Göttern desto stärker werden, je tiefer und stärker diese Trauer um die entflohenen Götter im gegenwärtigen Zeitalter hervortritt.[21] Durch diese heilige Trauer im gegenwärtigen Zeitalter, die eine Begegnung mit den gewesenen und zukünftigen Göttern ermöglicht, erfährt man Heidegger zufolge nicht die vulgäre Zeit, sondern „die ursprüngliche Zeit" (*GA* 39, 109).[22] In Bezug auf das Verhältnis zwischen Grundstimmung und Welt ist es also wichtig, dass die „Entrückung zu den Göttern", die als die „Bewegtheit"[23] des Himmelsgottes (d. h. des Vaters Äther) symbolisiert wird, prinzipiell mit der Eröffnung der ursprünglichen Zeit verbunden wird.

An dieser Stelle müssen wir aber noch einen Schritt weitergehen und fragen, was bezüglich der heideggerschen Zeittheorie wesenhaft mit dem Himmelsgott (d. h. dem Vater Äther) gemeint ist, obwohl er in der ersten Hölderlin-Vorlesung diesen Vater Äther noch gar nicht erklärt. In Bezug auf den Begriff „Vater Äther" kann man jedoch feststellen, dass Hölderlin ihn öfter mit dem Begriff „Geist" gleichsetzt.[24] Um das Verhältnis zwischen „Äther" und „Geist" richtig zu verstehen, muss man auf Folgendes aufmerksam machen: „Geist aber nicht im Sinne des Logos, der Idee oder der Wahrheit, sondern des lebendigen Pneuma, das, übersinnlich und sinnlich zugleich, herunterwirken, Menschen verwandeln, die Natur beseelen und darum in personaler Form, als ‚Vater Äther', erscheinen kann".[25] In seiner Hymne „Germanien" verwendet Hölderlin das Adler-Symbol für den Boten dieses Vaters Äther, der „den Übergang von Griechenland nach ‚Germanien'"[26] bildet. In seinem Buch *Heidegger und Hölderlin oder der europäische Morgen* erläutert Trawny diesen Übergang folgendermaßen: „Der Übergang von Griechenland ins ‚deutsche Land' ist nach Heidegger ein geschichtliches Geschehnis".[27] Daraus können wir folgern, dass der „feurige Geist" als die zeitlich-geschichtliche „Offenheit"[28] verstanden werden kann und diese Offenheit dem Begriff „Vater Äther" immanent ist.

Dahinter verbirgt sich jedoch grundsätzlich die Frage, wie der geschichtliche „Geist" in den verschiedenen Ländern und in der Vielfalt der Völker Europas erscheint. Diese Frage

[21] „Die Trauer wird zu einem Wissen darum, daß das wahrhafte Ernstmachen mit den entflohenen Göttern als Entflohenen in sich gerade ein Ausharren bei den Göttern, nämlich ihrer Göttlichkeit als einer nicht mehr erfüllten, ist" (*GA* 39, 97).
[22] Die ursprüngliche Zeit erläutert Heidegger wie folgt: „In diesem Nach-vorne-walten des Gewesenen in die Zukunft, die rückweisend das schon früher sich Bereitende als solches eröffnet, waltet das Zu-kommen und Noch-wesen (Zukunft und Gewesenheit) in einem: die ursprüngliche Zeit" (*GA* 39, 109).
[23] S. Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια*, 61.
[24] Vgl. W. Binder, „Äther und Abgrund in Hölderlins Dichtung", 353.
[25] W. Binder, „Äther und Abgrund in Hölderlins Dichtung", 353-354.
[26] P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder der europäische Morgen*, Würzburg 2004, 78.
[27] P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder der europäische Morgen*, 79.
[28] P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder der europäische Morgen*, 112.

werden wir in unserer Interpretation der „Einrückung in die Erde“ und später im Laufe unserer Erörterung der Vielfalt des Volksgeistes (besonders bezüglich des deutschen und des griechischen Volkes) beantworten.

2. Bei der Erläuterung der „Einrückung in die Erde“ handelt es sich um das Verhältnis zwischen Grundstimmung, Erde und Mensch (besonders dem Volk). Hier können wir uns an drei verschiedene Varianten von Hölderlins „Erde“ erinnern, nämlich (1) die „bloße Stätte der Nutzung und Ausbeutung“, (2) die „heimatliche Erde“ und (3) die „heilige Erde“. Hinsichtlich dieser drei verschiedenen Varianten können wir die „Einrückung in die Erde“ untersuchen.

Zunächst müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen (1) der „bloßen Stätte der Nutzung und Ausbeutung“ und (2) der „heimatlichen Erde“ richten. In Bezug auf die „Einrückung in die Erde“ kann diese Erde nicht als die „bloße Stätte der Nutzung und Ausbeutung“, sondern als die „heimatliche Erde“ verstanden werden,[29] die das Volk gar nicht beherrschen kann.[30] Umgekehrt bedeutet dies, dass sich das deutsche Volk in der Heimatlosigkeit befinden und dieses Volk heimatlos bleiben kann, wenn es um seines eigenen Nutzens willen die Heimat dienstbar macht. Im Verhältnis zwischen der „bloßen Stätte“ und der „heimatlichen Erde“ erfährt deswegen nach Heidegger das Volk seine Zugehörigkeit zur heimatlichen Erde (vgl. *GA* 39, 88).

Für die Betrachtung der „Einrückung in die Erde“ ist dann die Relation zwischen (2) der „heimatlichen Erde“ und (3) der „heiligen Erde“ wichtig. Bevor wir die Beziehung zwischen der zweiten (heimatlichen) und der dritten (heiligen) Erde untersuchen, müssen wir aber zunächst darauf achten, dass Heidegger den Begriff „Einrückung in die Erde“ wesentlich auf der Ebene der Grundstimmung (d. h. der heiligen Trauer um die entflohenen Götter) thematisiert. Hinter seinem Interesse an der Grundstimmung steht jetzt die folgende Frage: Wie kommt es, dass sie nicht ins Leere „verschwebt“ (*GA* 39, 87)? Mit anderen Worten: In Bezug auf die „Einrückung in die Erde“ lenkt er den Blick auf das „richtige“ Verständnis dieser Grundstimmung, denn im Hinblick auf die „Entrückung zu den Göttern“ ergibt sich ein wesentlicher Aspekt der heiligen Trauer nicht im Rahmen der Anwesenheit der Götter, sondern unter der Voraussetzung ihrer Abwesenheit. In Bezug auf die „Einrückung in die Erde“ artikuliert die heimatliche Erde nun den benötigten Grund und Boden für das „richtige“ Verständnis der Grundstimmung. Genau aus diesem Grund behauptet er in der

[29] Vgl. H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 57.

[30] Die Zugehörigkeit zur Erde stellt Heidegger folgendermaßen fest: „Das ‚ich‘, das da [in Hölderlins Dichtung „Germanien“] sagt, klagt mit der Heimat, weil dieses Ich-Selbst, sofern es in sich steht, sich gerade erfährt als zur Heimat gehörig“ (*GA* 39, 88).

ersten Hölderlin-Vorlesung Folgendes: „Diese Trauer ist kein hoffnungs- und zielloses Umherirren einer bodenlosen Stimmung, sondern diese Gestimmtheit **faßt Boden** im Land und stellt dieses erharrend unter den drohenden Himmel“ (*GA* 39, 93). Dieses „Bodenfassen“[31] heißt, dass diese Heimat den Menschen desto stärker und wesentlicher „durchstimmt und umfängt“ (*GA* 39, 88), je stärker diese Grundstimmung im Boden einer Heimat verwurzelt ist.[32] Demzufolge kann der Mensch, der wesentlich der heimatlichen Erde zugehörig ist, erst in seinem gegenwärtigen götterlosen Zeitalter die Grundstimmung immer stärker erfahren. Gerade aufgrund des gewonnenen Verständnisses bezeichnet Heidegger „das ursprünglich Stimmende“ [33] der heimatlichen Erde hauptsächlich als die „*Macht der Erde*“ (*GA* 39, 88). Deshalb kann man Folgendes behaupten: „Die Erde lässt es […] zu, der Ort zu werden, an dem sich die Sterblichen für eine Begegnung mit den Göttern bereiten“.[34]

Der Hauptpunkt der Grundstimmung-Interpretation liegt für Heidegger gerade darin, dass sie immer mit der Möglichkeit verbunden ist, die Bereitschaft zum neuen Gottesverhältnis vorzubereiten und zu wecken. Anhand dieses Hauptpunkts werden wir die Beziehung zwischen (2) der „heimatlichen Erde“ und (3) der „heiligen Erde“ betrachten. Bei der Erörterung ihrer Beziehung geht es um das paradoxe Verhältnis. Gerade weil der Grund und Boden für eine Begegnung mit den Göttern wesenhaft nicht aus dem freien Willen des Menschen, sondern aus der Grundstimmung überhaupt stammt, folgt daraus das paradoxe Verhältnis zwischen Grund und Abgrund. Das Paradoxe liegt darin, dass er merkwürdigerweise für den Menschen desto abgründiger bleibt, je härter und fester dieser Grund und Boden gelagert ist. Deshalb behauptet Heidegger: „Wo sie [die Erde] dagegen in der Uneigennützigkeit des eigentlichen Daseins sich offenbart, ist sie heilig – heilige Erde“ (*GA* 39, 105). Für die Erörterung der heiligen Erde ist insbesondere wichtig, dass die Uneigennützigkeit wesentlich vor und außerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung liegt[35] und die jenseits einer solchen Beziehung liegende Gewalt dieser Uneigennützigkeit das Heilige heißt. Diese heilige Erde versteht er als einen der kommenden Götter (d. h. als die Mutter Erde). Um den Abgrund der heiligen Erde erst als solchen ursprünglich zu verstehen, muss man demzufolge besonders beachten, dass der Mensch (besonders das Volk) nicht über die Erde herrschen will, sondern dass er „erst als zugehörig der Erde, die er nicht

[31] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 57.
[32] In seinem Buch *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt* behauptet Trawny: „Die Heimat stimmt den bereiten Menschen in die Offenheit der Grundstimmung“ (P. Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg/München 1997, 325).
[33] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 58.
[34] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 58.
[35] Vgl. Kap. IV.1.3.1.2. „Hölderlins Einfluss auf das Sichverschließen der ‚Erde‘ bei Heidegger“.

einfühlungsmäßig seinen Stimmungen dienstbar macht“ (*GA* 39, 88), erfahrbar ist.

Hier kann man nun die Frage stellen, warum die Subjekt-Objekt-Beziehung für Heidegger überhaupt problematisch wird. Um diese Frage zu beantworten, blicken wir auf drei verschiedene Varianten von Hölderlins „Erde“ zurück. Indem die heilige Erde den Grund und Boden dafür bietet, dass das Volk auf ihr „dichterisch wohnet“ (*GA* 39, 88), ist diese heilige Erde für das Volk erst als die heimatliche Erde bestimmt. Dies bedeutet nur, dass „sie den Menschen [dem Volk] ein eigenständiges Vermögen verleiht, also sein ‚Können‘ ermöglicht und sein freies ‚Wollen‘ nicht in Abrede stellt“.[36] Umgekehrt bedeutet dies, dass die Erde es zulässt, „durch eigensüchtiges Ausbeuten der menschlichen Willkür verschüttet zu werden“.[37] Mit anderen Worten: Das Volk (besonders jedes geschichtliche Volk) ist in der Lage, **auf seiner Erde dichterisch oder undichterisch zu wohnen**. Der Grund hierfür liegt besonders darin, dass das Volk seinen Grund und Boden für das Wohnen (d. h. seine heimatliche Erde) richtig verstehen und zugleich missverstehen kann, weil dieser Grund und Boden immer als ein „undurchlässiger, dunkler, abgründiger, verschließender“[38] eröffnet wird. Aufgrund dessen, dass die „heilige“ Quelle, woraus dieser Grund und Boden geschöpft wird, als das „Sichverschließende“[39] bestimmt ist, hat er die Bedeutung des Sichverschließens. Genau durch die Verkennungs- oder Missverständnismöglichkeit von Grund und Boden für das Wohnen des Volkes entsteht die Verwechslung zwischen der „bloßen Stätte der Nutzung und Ausbeutung“ und der „heimatlichen Erde“. Anders gesagt: Weil die heimatliche Erde (oder die Heimat) außerhalb der menschlichen Macht steht, kann diese Heimat nicht als die „bloße Stätte der Nutzung und Ausbeutung“ verstanden werden. Gerade aus diesem Grund besteht aber in der abendländischen Geschichte die epochale Bedeutung, worunter der „Anfang einer anderen Geschichte“ (*GA* 39, 1) verstanden wird, wenn das bestimmte Volk in den verschiedenen Ländern und in der Vielfalt der Völker Europas die ursprüngliche Bedeutung seiner „heimatlichen Erde“ gewinnen kann, die auf die „Uneigennützigkeit“ der Mutter Erde bezogen wird.

Bis jetzt haben wir die Grundstimmung in Bezug auf 1. die Entrückung zu den Göttern und 2. die Einrückung in die Erde erläutert. Dabei haben wir bemerkt, dass einerseits die Entrückung zu den Göttern wesentlich auf die „Eröffnung“ (*GA* 39, 140) der ursprünglichen Zeit, andererseits die Einrückung in die Erde offenbar auf die „*gründend[e]*“ (*GA* 39, 141)

[36] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 58.
[37] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 58.
[38] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 119.
[39] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 119.

Eröffnung des ursprünglichen Bodens verweist.[40] Deswegen ist für Heidegger einerseits die ursprüngliche Zeit nicht als die messbare Jetztfolge, sondern als die „Zeitigung" (*GA* 39, 109) zu verstehen, die sich in den drei zeitlichen Dimensionen bewegt; andererseits ist der ursprüngliche Grund und Boden nicht als der euklidische dreidimensionale Raum, sondern als der ursprüngliche Raum (d. h. die heimatliche Erde oder die Heimat) aufzufassen. Welches Verhältnis besteht aber zwischen der ursprünglichen Zeit (d. h. der temporalen Bewegung) und dem ursprünglichen Raum (d. h. der heimatlichen Erde)? Je stärker sich die ursprüngliche Zeit „in die Zukunft und Gewesenheit" (*GA* 39, 109) bewegt und je deutlicher das Zeitalter der Götterlosigkeit dem deutschen Volk erkennbar wird, desto dringender und stärker erscheint die heimatliche Erde, die nicht mehr als die „bloße Stätte der Nutzung und Ausbeutung", sondern als der Grund und Boden für ein neues Verhältnis zwischen diesem Volk und den kommenden Göttern gilt. In der ersten Hölderlin-Vorlesung bezeichnet Heidegger deshalb dieses Verhältnis zwischen der ursprünglichen Zeit und dem ursprünglichen Raum als den „Widerstreit" (*GA* 39, 244), der im Sinne von „*Förderung*"[41] (wie im Sinne von „Streit von Welt und Erde" im Kunstwerk-Aufsatz von 1935/36) verstanden wird. Anhand der Macht der Grundstimmung, wodurch die Zeit eröffnet und der Raum begründet wird, kann das deutsche Volk die zeitliche Eröffnung und die räumliche Gründung seiner Welt erfahren. In dem Zusammenhang zwischen Grundstimmung und Zeit-Raum ist besonders wichtig, dass dieser Zusammenhang einerseits durch das Geschehen zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit der Götter und andererseits durch das Geschehen zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit der Erde (d. h. der Heimat) ermöglicht werden kann.

Die Entrückung zu den Göttern und die Einrückung in die Erde haben wir bezüglich der zwei Weltmomente (d. h. 1. „Himmel" und 2. „Erde") erörtert. Dabei geht es im Wesentlichen darum, dass das Moment „Himmel" in Hölderlins Sprache wesentlich auf die ursprüngliche Zeit verweist und das andere Moment „Erde" wesenhaft auf den ursprünglichen Raum bezogen wird. Die ursprüngliche Eröffnung von Zeit und die ursprüngliche Gründung von Raum erscheinen durch das Geschehen zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit der himmlischen Götter und der heimatlichen Erde. In der Grundstimmung können die Eröffnung von Zeit und die Gründung von Raum grundsätzlich im Zeitalter der Götterlosigkeit erfahren werden.

An dieser Stelle können wir in Hinsicht auf den Begriff „Grundstimmung" die wichtige

[40] „Die Grundstimmung bestimmt unserem Dasein den ihm selbst offenbaren Ort und die Zeit seines Seins (weder Ort räumlich noch Zeit zeitlich im gewöhnlichen Sinne)" (*GA* 39, 141).
[41] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 62.

Differenz zwischen dem früheren und dem mittleren Heidegger durchschauen. In der Tat wird die Herkunft seiner frühen Stimmungsbegriffe – z. B. der „Angst" in *Sein und Zeit* (1927) und der „Langeweile" in der Vorlesung über *die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30)[42] – als unbestimmt betrachtet, weil die **Grundstimmungsherkunft selbst**, die wir anhand der ersten Hölderlin-Vorlesung **als das Streitgeschehen zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit in Bezug auf die Götter und die Heimat** auffassen, prinzipiell noch ungeklärt ist.

Während die Faktizität (z. B. die Geworfenheit oder die Befindlichkeit) für den früheren Heidegger hauptsächlich als Bedingung der Möglichkeit dafür betrachtet wird, dass der Mensch stimmungsmäßig ist und zu sein hat, stammt die Faktizität für den mittleren Heidegger im Grunde genommen aus zwei mächtigen Ursprünglichkeiten, nämlich (1) aus der Grundstimmung und (2) aus dem Streitgeschehen (d. h. aus der Herkunft dieser Grundstimmung).[43] (1) In Bezug auf die Entrückung zu den Göttern und die Einrückung in die Erde können wir **die Ursprünglichkeit der Faktizität als die Grundstimmung** bestimmen. (2) Als die noch wesentlichere Ursprünglichkeit können wir **die Grundstimmungsherkunft selbst als das Streitgeschehen** zwischen dem einen Geschehen der Anwesenheit und Abwesenheit der Götter und dem anderen Geschehen der Anwesenheit und Abwesenheit der Heimat verstehen.[44]

Noch wichtiger erscheint uns, dass wir anhand des Begriffs der „Grundstimmung" den Übergangspunkt zwischen der Verschlossenheit und der Erschlossenheit des Daseins gewinnen können, wenn wir in Hinsicht auf die Problematik des Spielbegriffs beim frühen Heidegger behauptet haben, dass es in seinem Spielgedanken keinen Übergangspunkt gibt.[45] Ganz anders ist die Situation im Denken des mittleren Heidegger. Erst aufgrund der mächtigen Bedeutung der „Grundstimmung", die die ursprüngliche Zeit und den ursprünglichen Raum eröffnet, könnte gewissermaßen die Möglichkeit bestehen, dass der

[42] Zum Begriff „Angst" siehe G. Davoli, *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein*, 119-125; zum Begriff „Langeweile" siehe Po-shan Leung, *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv*, 92-95.

[43] In Bezug auf die mächtige Ursprünglichkeit dieser Grundstimmung des mittleren Heidegger verweist Ziegler noch weiter auf die folgende Raum- und Zeitkonzeption des späteren Heidegger: „Der entrückend-einrückenden Macht der Grundstimmung aus der Vorlesung von 1934/35 entspricht im Vortrag von 1962 [im Vortrag „Zeit und Sein"] das ‚Es' in ‚Es gibt Sein', ‚Es gibt Zeit'" (S. Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια*, 64).

[44] Indem Helting dieses Streitgeschehen (d. h. die Herkunft der Grundstimmung selbst) als „Ereignis" versteht, erläutert er das Ereignis mit folgenden Worten: „Hierin bekundet sich, daß in dieser Vorlesung [in seiner ersten Hölderlin-Vorlesung] bereits wesentliche Schritte in Richtung des Ereignis-Denkens geleistet wurden, das sich, wie wir noch genauer untersuchen werden, unter anderem ja dadurch auszeichnet, daß die anonyme ‚Geworfenheit' aus *Sein und Zeit* in ihrer Herkunft aus dem Seyn erfahren wird, und diese Herkunft im Namen Ereignis genannt wird (wodurch das ‚geworfene Dasein' sich zum ‚ereigneten Dasein' wandelt)" (H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 63).

[45] Vgl. Kap. III.4.2. „Die Problematik des Spielbegriffs beim frühen Heidegger".

Wechsel von der Verschlossenheit in die Erschlossenheit des Daseins durchgeführt wird. Im Vergleich zu seinen früheren Gedanken **will** der mittlere Heidegger mit Hilfe dieses Begriffs „Grundstimmung" (d. h. der „heiligen Trauer") die entscheidende Wechselmöglichkeit von der Heimatlosigkeit in die Heimat des deutschen Volkes schaffen.

Im Folgenden erforschen wir besonders anhand des Begriffs „Macht", der der ursprünglichen Zeit, dem ursprünglichen Raum und ihrem Verhältnis selbst immanent ist, Heideggers Gedanken über das Projekt „Dichter-Führer". Hier handelt es sich hauptsächlich darum, welcher Zusammenhang zwischen 3. dem Volk und 4. dessen Dichter hinsichtlich der Mächte der himmlischen Götter und der heimatlichen Erde bestehen kann.

3. Zunächst untersuchen wir den Zusammenhang zwischen dem Volk einerseits und den Mächten der himmlischen Götter und der heimatlichen Erde andererseits. Nach Heidegger eröffnet die Grundstimmung (die heilige Trauer um die entflohenen Götter) dem Volk die Heimatlosigkeit im Zeitalter der Götterlosigkeit.[46] Aus der Erfahrung dieser Götterlosigkeit und Heimatlosigkeit gibt es aber für das Volk überhaupt auch die Möglichkeit der „Wendezeiten" (*GA* 39, 105), worin „dieses Volk selbst sein Dasein gründet und stiftet" (*GA* 39, 289). Wichtig für uns ist hier Folgendes: Die Grundstimmung selbst ermöglicht, das Volk erst zum Volk zu machen, und nicht umgekehrt.

Wie erscheint das Wesen des deutschen Volkes? Anders gefragt: Wie kann das deutsche Volk erst als ein solches ursprünglich verstanden werden? Hinter dieser Frage versteckt sich also die Grundlage für ein richtiges Verständnis des deutschen Volkes im Zeitalter der Götterlosigkeit und der Heimatlosigkeit.

In der ersten Hölderlin-Vorlesung erwähnt Heidegger anhand der Eigenheit und der Fremdheit des Volksgeistes die deutliche Unterscheidung zwischen den von ihm ausgewählten beiden Völkern in der Vielfalt der Völker Europas, nämlich zwischen dem Wesen des Griechen und dem Wesen des Deutschen, um das Wesen des deutschen Volkes zu gründen (vgl. *GA* 39, 289).[47] Auf die Frage nach der Eigenheit und der Fremdheit des griechischen Volkes antwortet er mit folgenden Worten: „Den Griechen ist mitgegeben: die erregende Nähe zum Feuer des Himmels, das Betroffenwerden durch die Gewalt des Seyns [sic!]. Aufgegeben ist ihnen die Bändigung des Unbändigen im Erkämpfen des Werkes, das Fassen, Zum-Stand-bringen" (*GA* 39, 292). Die Frage nach der Eigenheit und der Fremdheit

[46] „Erst muß die Flucht der Götter eine Erfahrung werden, erst muß diese Erfahrung das Dasein in eine Grundstimmung stoßen, in der ein geschichtliches Volk als Ganzes die Not seiner Götterlosigkeit und Zerrissenheit ausdauert" (*GA* 39, 80).

[47] An dieser Stelle kann man fragen, warum sich Heidegger nicht für irgendein anderes Volk Europas, sondern eigentlich für das griechische Volk interessiert, um das Wesen des deutschen Volkes zu gründen. Die Antwort darauf kann man in der Anmerkung 60 dieses Kapitels finden (vgl. S. 239).

des deutschen Volkes beantwortet er folgendermaßen: „Den Deutschen ist mitgegeben: das Fassenkönnen, das Vorrichten und Planen der Bereiche und das Rechnen, das Ordnen bis zum Organisieren. Aufgegeben ist ihnen das Betroffenwerden durch das Seyn“ (*GA* 39, 292). Heidegger zufolge ist also eine Art des Volksgeistes (z. B. das „Betroffenwerden durch die Gewalt des Seyns“) einerseits dem deutschen Volk fremd, andererseits dem griechischen Volk eigen; eine andere Art des Volksgeistes (z. B. das „Fassenkönnen“) wird in dieser Hinsicht genau umgekehrt verstanden. Dabei entsteht die grundlegende Frage, wie die Eigenheit des deutschen Volkes (das „Fassenkönnen“) mit seiner Fremdheit (dem „Betroffenwerden durch die Gewalt des Seyns“), die umgekehrt für das griechische Volk seine Eigenheit ist, verbunden werden kann. Diese Frage beantwortet Heidegger deutlich mit dem Begriff „Kampf“ (*GA* 39, 293).[48] Hier soll der Begriff „Kampf“ (wie der „Widerstreit“ als die dynamische Struktur des ursprünglichen Zeit-Raums und ihr Verhältnis selbst) nicht als die Überwältigung durch den Fremden, sondern als die Anerkennung und Förderung des Fremden verstanden werden.

Hinter Heideggers Diagnose, dass dem deutschen Volk einerseits das „Betroffenwerden durch die Gewalt des Seyns“ fremd, andererseits das „Fassenkönnen“ eigen ist, verbirgt sich jedoch folgendes wichtiges Merkmal: Es ist sicherlich kein Zufall, dass sich das damalige deutsche Volk im Zeitalter der Götterlosigkeit und der Heimatlosigkeit befindet, denn diesem deutschen Volk mangelt es ihm zufolge an einer Art des Volksgeistes (d. h. dem „Betroffenwerden durch die Gewalt des Seyns“).

4. An dieser Stelle erläutern wir bezüglich des Projektes des Dichter-Führers (1) den Zusammenhang zwischen dem Dichter und den Mächten der himmlischen Götter und der heimatlichen Erde und (2) das Verhältnis zwischen Dichter und Volk.

(1) In der ersten Hölderlin-Vorlesung kommentiert Heidegger interessanterweise das damalige Vaterland im Jahr 1934/35 folgendermaßen: „Das Vaterland, unser Vaterland Germanien – am meisten verboten, entzogen der Eile des Alltags und dem Lärmen des Betriebs“ (*GA* 39, 4). Für sein Verständnis vom damaligen Vaterland ist es wichtig, dass er dieses Vaterland, das im Jahr 1934/35 noch „verboten“ ist, für die künftige Geschichte Deutschlands gründen soll. Sein Problem ist also, wie er das verbotene Vaterland im Jahr 1934/35 gründen kann. Um dieses Problem zu überwinden, thematisiert er bewusst die Beziehung zwischen dem „Gedicht, das überschrieben ist: ‚Germanien‘“ (*GA* 39, 3) und dem wirklichen „Vaterland Germanien“ (*GA* 39, 4). Mit anderen Worten heißt das: Anhand der

[48] „Indem wir [die Deutschen] den Kampf der Griechen, aber in der umgekehrten Front, kämpfen, werden wir nicht Griechen, sondern Deutsche“ (*GA* 39, 293).

hölderlinischen Hymne „Germanien“ will Heidegger prinzipiell über das damalige Deutschland hinausgehen, das als der „Verfall der Heimat“ (*GA* 39, 105) erscheint. Dafür konzentriert er sich auf die Interpretation der Hölderlin-Hymne „Germanien“, indem er den Dichter „Hölderlin“ den „Stifter des deutschen Seyns [sic!]“ (*GA* 39, 220) nennt. Hier können wir die Antwort auf die erste der am Anfang dieses Kapitels gestellten Fragen finden, nämlich was Heideggers Gedanken über das Projekt des Dichter-Führers eigentlich bedeuten. Diesen Dichter der Hymne „Germanien“ bezeichnet Heidegger deutlich als „Künder und Rufer für die, die es angeht, die selbst in eine Berufung als Bauleute am neuen Bau der Welt gestellt sind“ (*GA* 39, 221). In der ersten Hölderlin-Vorlesung behauptet er deshalb Folgendes: „Wir wollen nicht Hölderlin unserer Zeit gemäß machen, sondern im Gegenteil: wir wollen uns und die Kommenden unter das Maß des Dichters bringen“ (*GA* 39, 4). Das Projekt des Dichter-Führers bedeutet also, dass der Dichter-Führer sein Volk ins „neue“ Deutschland führt.

Wie kann aber „Hölderlin“ als „der Dichter der Deutschen“ (*GA* 39, 220) das deutsche Volk in sein „neues“ Vaterland führen? In der ersten Hölderlin-Vorlesung behauptet Heidegger: „Der wahre und je einzige Führer weist in seinem Seyn allerdings in den Bereich der Halbgötter. Führersein ist ein Schicksal und daher endliches Seyn“ (*GA* 39, 210). Wenn wir an dieser Stelle nach der Antwort auf die zweite der am Anfang dieses Kapitels gestellten Fragen suchen, nämlich wie Heidegger das Projekt des Dichter-Führers verwirklicht, ist diese Suche abhängig von der Erläuterung des Halbgottes.

Im Folgenden werden wir deswegen fragen, wie der Dichter als Halbgott auf den „Stifter“ Deutschlands bezogen wird. Für die Beantwortung dieser Frage spielt das Adler-Symbol (als der Bote Gottes) in der Hymne „Germanien“ eine wichtige Rolle. Dieses Adler-Symbol ist in verschiedener Hinsicht interessant; (A) denn der Adler sucht Germania als Tochter Gottes und fordert sie dann auf, die Erde als die Mutter Erde zu bezeichnen; (B) denn der „Mann“ (*StA* 2, 158, V. 38) in der Hymne „Germanien“ sieht nicht nur die Aufforderung des Adlers an die Priesterin, sondern auch ihr epochales Geschick, „den anderen Völkern“[49] Rat zu geben; (C) denn dieser „Mann“ fungiert eigentlich als Symbol für den Dichter selbst, nämlich für „Hölderlin“.[50] Das heißt, der Dichter selbst bemerkt, dass die Priesterin durch den Adler (d. h. den Boten Gottes) angerufen wird. Es ist demzufolge wichtig zu sehen, dass sich die Rolle der Priesterin bereits deutlich von der Rolle des Dichters unterscheidet, weil die Priesterin nur zwischen dem Adler und dem deutschen Volk vermittelt, während der Dichter

[49] S. Bohlen, *Die Übermacht des Seins*, 66.
[50] „Der Mann im Gedicht ‚Germanien‘, der Dichter als solcher, sieht den Adler“ (*GA* 39, 288).

selbst nicht nur die Vermittlung der Priesterin, sondern auch den Flug des Adlers erkennt[51] und seinem Volk ausdrücklich den „Auftrag und die Kunde“ (*GA* 39, 289) des nach Deutschland kommenden Adlers erteilt. Infolgedessen bezieht Heidegger den „Mann“ in der Hymne „Germanien“ (als Symbol für den Dichter selbst) bemerkenswerterweise auf den Halbgott (vgl. *GA* 39, 288), der zwischen Göttern (Mutter Erde und Vater Äther) und Mensch (dem deutschen Volk) vermittelt. In der ersten Hölderlin-Vorlesung behauptet er deshalb, dass der Dichter „in seiner Art des Hörens zwischen den Göttern und Menschen“, d. h. „am Ort der Halbgötter“ steht (vgl. *GA* 39, 199).[52] Demzufolge können wir zu dem Ergebnis gelangen, dass das Wesen des Dichters (d. h. des Halbgottes) durch die Mächte der himmlischen Götter und der heimatlichen Erde bestimmt wird.

(2) Neben dem Zusammenhang zwischen dem Dichter und den Mächten der himmlischen Götter und der heimatlichen Erde untersuchen wir an dieser Stelle das Verhältnis zwischen Dichter und Volk näher. In der ersten Hölderlin-Vorlesung bestimmt Heidegger den Menschen (im Hinblick auf das Volk) erstaunlicherweise als solchen, der auf der Erde „dichterisch wohnet“, anders gesagt, der insofern „in der Dichtung seinen Grund hat“,[53] als er seine eigene Volkssprache hat. Aus dieser Bestimmung des Volkes entwickelt sich die Untersuchung über Dichtung und Dichter, wenn Heidegger die Dichtung als „die Ursprache eines Volkes“ (*GA* 39, 217) versteht. Genauer gesagt: Gerade aufgrund dieser Bestimmung des Volkes leitet der Dichter als der Führer sein Volk ins „echte und ideale“ Deutschland, indem er die Fremdheit des deutschen Volkes (nämlich das

[51] „Wer ist dieser Mann? Er schaut bis in den Orient, und von dorther bis zu ihm begegnen der Wandlungen viele: Indus, Parnassos, Italia, Alpen“ (*GA* 39, 43-44).

[52] Bereits in der ersten Hölderlin-Vorlesung wird jedoch der „Dichter als derjenige verstanden, der sich an der Stelle der Halbgötter befindet“ (Andrea B. Alker, *Das Andere im Selben. Subjektivitätskritik und Kunstphilosophie bei Heidegger und Adorno*, Würzburg 2007, Anm. 591, 320). Dort geht aber „Heidegger noch nicht so weit, den Dichter als Halbgott zu bezeichnen“ (A. B. Alker, *Das Andere im Selben*, Anm. 591, 320). Vielmehr lässt er den Halbgott gerade als den „Rhein“ (*GA* 39, 206) bezeichnen. Der entscheidende Grund hierfür liegt in Folgendem: „Das Wesen des Stromes ist mit dem des Dichters gleich“ (R. Esterbauer, *Anspruch und Entscheidung*, 75). Im Anschluss an Hölderlins Gedicht „Der Rhein“ interpretiert Heidegger die Rolle dieses Stromes wie folgt: „Aber im rauschenden, seiner selbst sicheren Zug des Stromes erfüllt sich ein Geschick, erwirkt sich Land und Erde Grenze und Gestalt, wird Heimat den Menschen und damit die Wahrheit dem Volke“ (*GA* 39, 224). Wenn man danach fragt, warum Hölderlin seinem Gedicht den Titel „Der Rhein“ gibt, können wir auf diese Frage mit folgender Strophe dieses Gedichts antworten: „Halbgötter denk [sic!] ich jetzt“ (*StA* 2, 153, V. 135). Aus diesem Grund wählt Heidegger in der ersten Hölderlin-Vorlesung neben Hölderlins Gedicht „Germanien“ die Stromdichtung „Der Rhein“ (vgl. *GA* 39, 225). Mit anderen Worten: Gerade weil Hölderlin den Rheinstrom dichtet, der zwischen Volk und Gott steht, verbindet Heidegger das Wesen des Dichters selbst, der diesen Halbgott dichtet, auch mit der halbgöttlichen Rolle. In seiner Vorlesung „Hölderlins Hymne ‚Der Ister‘“ (1942) ist aber der Titel des ganzen letzten Teils dieser Vorlesung als „Hölderlins Dichten des Wesens des Dichters als Halbgott“ (*GA* 53, 153) bezeichnet (vgl. A. B. Alker, *Das Andere im Selben*, Anm. 591, 320).

[53] S. Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια*, 28.

„Betroffenwerden durch die Gewalt des Seyns“) grundsätzlich ins Wort fasst.[54] Die Dichtung „Germanien“ ist deshalb für Heidegger nichts anderes als das Ergebnis des Kampfes zwischen dem „Betroffenwerden durch die Gewalt des Seyns“ und dem „Fassenkönnen“. Durch diese wesentliche Bedeutung der Dichtung wird die Welt zwischen dem Himmel und der heimatlichen Erde (oder zwischen der ursprünglichen Zeit und dem ursprünglichen Raum) für das deutsche Volk im Zeitalter der Götterlosigkeit und der Heimatlosigkeit nun als das „echte und ideale“ Vaterland erhellt. Deswegen könnte man vermutlich behaupten, dass aus Hölderlins Dichtung „Germanien“ ein Volk erst als Volk hervorgehen kann.

Als Funktion des Dichters können wir hier die Führung des Volkes verstehen. Für Heidegger ist der Dichter nichts anderes als ein Führer, der das epochale Geschick des deutschen Volkes im Zeitalter der Götterlosigkeit und der Heimatlosigkeit erweckt. In seiner Dichtung „Germanien“ teilt der Dichter dem deutschen Volk das folgende Geschick mit: Wenn nicht die alten entflohenen Götter Griechenlands, sondern die neuen kommenden Götter Deutschlands ursprünglich für das deutsche Volk zu eröffnen sind, das das gegenwärtige Zeitalter der Götterlosigkeit und der Heimatlosigkeit erst als ein solches versteht, kann dieses Volk den anderen abendländischen Völkern und Ländern „Rat“ geben. Anders gesagt: Der Dichter führt sein Volk in das „echte und ideale“ Deutschland, indem er das deutsche Volk die Grundstimmung (d. h. die heilige Trauer um die entflohenen Götter) richtig verstehen lässt, die dieses Volk richtig verstehen und zugleich missverstehen kann. Heideggers Gedanken über das Projekt „Dichter-Führer“ bestehen folglich darin, das Problem der Verkennungs- oder Missverständnismöglichkeit zu lösen, die wesenhaft im Verhältnis des Volkes (im Hinblick auf die „Sterblichen“) zum Heiligen innerhalb dieser Grundstimmung implizit enthalten ist, wenn das Heilige vor und außerhalb der Subjekt-Objekt-Relation liegt. Aus diesem Grund wird ihm zufolge der Dichter, der das „echte und ideale“ Deutschland schaffen kann, als „der wahre und je einzige Führer“ aufgefasst.

An dieser Stelle können wir einen Schlüsselbegriff aus Heideggers erster Hölderlin-Vorlesung gewinnen, wenn wir unser Thema, nämlich seine Gedanken über das Projekt „Dichter-Führer“, erörtern. Dafür müssen wir zunächst einen ungewöhnlichen Aspekt der Dichtung erörtern. Dort unterscheidet er das „Gedicht“ (nämlich die „Literatur“) als ein „vorhandenes Lesestück“ (*GA* 39, 19) klar von der „Dichtung“, die „über uns walten“ (*GA* 39, 19) soll. Dieser grundlegenden Unterscheidung entsprechend können wir die Stellung zur Dichtung mit der alltäglichen Stellung zum Gedicht vergleichen. (a) Bei der „gewohnten

[54] „Was er [der Dichter] sah und vernahm und ins Wort gestaltete, das ist das Gedicht ‚Germanien‘ und der ganze Umkreis der Dichtungen, auf die wir immer wieder zurückkamen“ (*GA* 39, 288).

alltäglichen Stellung zum Gedicht“ (*GA* 39, 19) handelt es sich um die „Vorhandenheit von Dichtung“[55] und „deren Gebrauchscharakter“.[56] Beispielsweise können „wir es [das Gedicht] etwa in trockenen und leeren Stunden als eine flüchtige geistige Nothilfe hervorholen und es dann wieder weglegen“ (*GA* 39, 19). (b) Bei der Stellung zur Dichtung geht es um die „Macht der Dichtung“ (*GA* 39, 19) und deren „*Machtbereich*“ (*GA* 39, 19). Im Projekt des Dichter-Führers behauptet Heidegger deshalb, dass das deutsche Volk „*im Machtbereich der Dichtung stehen*“ (*GA* 39, 19) soll. Dieser Machtbereich der Dichtung ist nichts anderes als das „echte und ideale“ Vaterland für das deutsche Volk, worin der „Anfang einer anderen Geschichte“ gegründet wird.[57] Die Macht der Dichtung bedeutet die Möglichkeit, dass die Dichtung selbst prinzipiell das „echte und ideale“ Vaterland für das deutsche Volk eröffnen kann. Hölderlins Dichtung ist deswegen für Heidegger die „weltbildende Macht“.[58] Im Projekt des Dichter-Führers wird diese Macht der Dichtung (d. h. die weltbildende Macht) primär mit dem Begriff „Führer“ verbunden, indem Heidegger den Begriff „Macht“ sogar absichtlich zum Thema macht.[59]

Unser Ergebnis können wir folgendermaßen zusammenfassen: 1. Heideggers Gedanken über das Projekt „Dichter-Führer“ entstehen in der Diagnose, das damalige deutsche Volk im Jahr 1934/35 befindet sich im Zeitalter der Götterlosigkeit und der Heimatlosigkeit. 2. Sein Projekt wird folglich durchgeführt, indem der Dichter als Halbgott die heilige Welt, die auf beide Götter (d. h. auf den Himmelsgott „Vater Äther“ und auf die Erdgöttin „Mutter Erde“) bezogen wird, wesentlich als das „echte und ideale“ Vaterland für dieses deutsche Volk erhellt. 3. Daraus können wir den Schluss ziehen, dass er in seinem Projekt die Begründung des „echten und idealen“ Deutschlands wesenhaft als die Begründung des zweiten epochalen „Anfangs“ der abendländischen Geschichte versteht, worin die neuen Götter, nämlich Himmel und Erde, nicht mehr für Griechenland und dessen Volk, sondern für Deutschland und dessen Volk erscheinen.[60] Aus diesem Grund kann das „echte und ideale“ Deutschland

[55] J. Appelhans, *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie*, 166.
[56] J. Appelhans, *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie*, 166.
[57] Die neue Gründung des epochalen Anfangs stellt Heidegger wie folgt dar: „Dann ist, wenn auch nur für eine Weile, jener Einklang der ‚unbedürftigen‘ (V. 107 und 108), jener, die an ihrer eigenen Seligkeit genug haben, der Götter (Erde und Himmel), mit den Un-bedürftigen, d. h. dem Volke, sofern es sich wieder die Feiertage geschaffen, wo das Brautfest feiern Menschen und Götter“ (*GA* 39, 289).
[58] P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder der europäische Morgen*, 49.
[59] „Das Wort ‚Macht‘ spielt im Kontext der Vorlesungen zwischen 1932 und 1935 eine entscheidende Rolle“ (P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder der europäische Morgen*, 53).
[60] Hier kann man natürlich die Frage stellen, was für Heidegger der **erste** epochale „Anfang“ der abendländischen Geschichte ist. Diese Frage wird untrennbar mit der Frage verbunden, warum er absichtlich das griechische Volk auswählt, das Wesen des deutschen Volkes zu gründen. In der ersten Hölderlin-Vorlesung kommentiert er das Wesen der Griechen folgendermaßen: „Die Griechen selbst ein stammverwandtes Volk, in sich denselben Urdrang zum Ursprung, worin es den Ursprünglichen drängt, zum selben Seyn“ (*GA* 39, 205).

(als der neue Anfang der abendländischen Geschichte) den anderen abendländischen Völkern und Ländern „Rat“ geben. 4. Schließlich können wir festhalten, dass sein Projekt primär mit der Etablierung und Durchsetzung des „eigentlichen“ Nationalsozialismus zusammenhängt. Anders formuliert: Sein Projekt verwandelt sich grundsätzlich in die Begründung des „eigentlichen“ Nationalsozialismus, der weder im Rahmen des alltäglichen Regierens in den 1930er Jahren noch in der abendländischen Geschichte passiert, obwohl Heidegger und die damalige nationalsozialistische Regierung, beide versuchen, die epochale Chance für Deutschland zu schaffen.

Trotzdem können wir folgende mögliche Konsequenz nicht ignorieren: Wenn der Rassismus, der im Grunde genommen aus der radikalen deutschen Vorherrschaft über andere vorgeblich „minderwertige“ Völker in Europa stammt, wesentlich im Zentrum des Nationalsozialismus steht,[61] impliziert der „eigentliche“ Nationalsozialismus Heideggers auch die gefährliche Ideologie des Rassismus.[62] Die Beweise dafür beruhen darin, (1) dass er die Götter („Vater Äther“ und „Mutter Erde“) immer als „die Götter des Volkes“ (*GA* 39, 170) versteht; (2) dass er unter den gegenwärtigen Völkern Europas einzig das deutsche Volk für fähig hält, die heilige Trauer um die entflohenen Götter richtig zu verstehen, wenn diese Volksgötter stets mit ihrem Volk verbunden sind, anders gesagt, wenn dieses Volk umgekehrt gewissermaßen als das auserwählte Volk seiner Götter gelten kann, weil der Vorrang des deutschen Volkes vor allen anderen gegenwärtigen Völkern Europas in seiner mittleren Denkperiode vorläufig ist; (3) dass er vom epochalen Geschick des deutschen Volkes spricht,

---

Dort sieht er also den geschichtlichen Anfang bei diesen Griechen als den ersten epochalen „Anfang“ der abendländischen Geschichte an. In Hölderlins Hymne „Germanien“ kommt aber bemerkenswerterweise der „Adler“ (als Bote des Himmelsgottes d. h. des geschichtlichen Geistes) vom Indus her und fliegt über die Gipfel Griechenlands und Italiens und kommt am Gipfel der Alpen an (vgl. *StA* 2, 158, V. 42-45; vgl. auch *GA* 39, 43-44). Dieses Verhältnis zwischen dem „Anfang“ der abendländischen Geschichte und dem „Übergang“ des weltgeschichtlichen Geistes erläutert Trawny wie folgt: „‚Das Griechenland‘ ist folglich sowohl das ‚Land des Aufgangs‘ als auch der Name für das ‚Weltalter‘ des ‚Übergangs des ersten Aufgangs‘“ (P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder der europäische Morgen*, 159). Im Rahmen der abendländischen Geschichte kann man deshalb das Griechenland als ihren ersten „Anfang“ verstehen. Gerade weil Heidegger in der Auseinandersetzung mit diesem ersten Anfang erst den neuen Anfang der abendländischen Geschichte (als das „echte und ideale“ Deutschland) setzen will, wählt er das griechische Volk mit Absicht aus.

[61] Das Verhältnis zwischen Rassismus und Nationalsozialismus stellt Nitschke wie folgt dar: „Rassismus war ein Strukturelement des Nationalsozialismus. Rassismus prägte das Denken und Handeln von Parteiführern, technokratischen Fachleuten und subalternen Behördenmitarbeitern gleichermaßen. Rassismus war im Dritten Reich ein ‚Muster des Umgangs mit Menschen, ein Ordnungsprinzip zu ihrer Einteilung, ihrer Wertung und ihrer Behandlung‘“ (Asmus Nitschke, *Die „Erbpolizei“ im Nationalsozialismus. Zur Alltagsgeschichte der Gesundheitsämter im Dritten Reich*, Opladen/Wiesbaden 1999, 16).

[62] Es muss dennoch hervorgehoben werden, dass der „eigentliche“ Nationalsozialismus Heideggers nicht aus dem Biologismus entsteht. Wenn Heidegger die Bestimmung des „griechischen“ Volkes (d. h. die heilige Leidenschaft) und die des „deutschen“ Volkes (d. h. die Klarheit der Darstellung) zum Thema macht, bezieht sich seine Auffassung des „griechischen“ und des „deutschen“ Volkes nicht auf das biologistisch-rassistische Vorurteil, das uns heute problematisch erscheint. Vielmehr leitet er die Bestimmung sowohl des „griechischen“ wie des „deutschen“ Volkes aus seiner Sprache und Seinserfahrung ab.

den anderen abendländischen Völkern und Ländern „Rat“ zu geben. Deswegen ist es ohne Zweifel, dass er anhand der deutschen Übermacht das Projekt des Dichter-Führers planen und durchführen will. Die in diesem Projekt verborgene Gefahr, die hauptsächlich mit dem Rassismus verbunden werden kann,[63] können wir nicht übersehen.

Im nächsten Kapitel werden wir die Ursache erläutern, die letztlich zum Scheitern des Projektes des Dichter-Führers führt und in welcher sein später Spielgedanke seinen Ursprung hat. Neben dieser Ursache, die Heidegger selbst erkennt, werden wir noch zwei weitere wichtige Gründe für das Scheitern dieses Projektes erörtern, die er eindeutig vernachlässigt.

2.2. Das Scheitern des Projektes „Dichter-Führer“ und die Gründe für dieses Scheitern

Im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels werden wir erläutern, ob das Projekt „Dichter-Führer“ scheitert, das der mittlere Heidegger in der Hölderlin-Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (1934/35) plant, und – wenn es nicht gelingt – was die Gründe für sein Scheitern sind. Diese Erläuterung ist vor allem in folgender Hinsicht wichtig: Aufgrund des Scheiterns dieses Projektes führt er den schrittweisen Übergang vom „Streit“ zum „Spiel“ durch. Dafür werden wir zuerst anhand von Heideggers Nietzsche-Interpretationen, die er einerseits in der Vorlesung *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936/37), andererseits in der Abhandlung „Nietzsches Metaphysik“ (1940) behandelt, den wichtigsten Grund für dieses Scheitern erörtern und dann die anderen Gründe, deren er sich selbst nicht bewusst ist, finden.

2.2.1. Das Scheitern des Projektes „Dichter-Führer“

Im Folgenden werden wir herausfinden, ob das Projekt des Dichter-Führers scheitert oder gelingt, obwohl Heidegger in der ersten Hölderlin-Vorlesung (1934/35) nicht davon gesprochen hat.

Dazu beginnen wir mit der grundlegenden Frage, **wann** dieses Projekt endlich verwirklicht werden kann. In der ersten Hölderlin-Vorlesung gibt Heidegger keine Antwort auf diese Frage. Allerdings vermuten wir, dass sein Projekt wirklich erfolgreich in die Tat umgesetzt werden könnte, wenn das deutsche Volk im Zeitalter der Götterlosigkeit und der

[63] Die Funktion des Rassismus erklärt Bauer folgendermaßen: „Der Antisemitismus war nicht das Ergebnis des nationalsozialistischen Rassismus, sondern im Gegenteil: der Rassismus war eine Rationalisierung des Judenhasses“ (Yehuda Bauer, *The holocaust in historical perspective*, Seattle 1978, 10; die Übersetzung aus dem Englischen ins Deutsche stammt aus: Thomas Rahe, *„Höre Israel“. Jüdische Religiosität in nationalsozialistischen Konzentrationslagern*, Göttingen 1999, 36).

Heimatlosigkeit das stärkste Bedürfnis nach der Begründung des „echten und idealen“ Deutschlands erfüllen und dieses Volk den anderen abendländischen Völkern und Ländern „Rat“ geben kann.[64] Zur Projektverwirklichung ist es also notwendig, das „echte und ideale“ Vaterland für das deutsche Volk zu schaffen. Hierbei ist aber anzumerken, dass Heideggers Projekt, das „echte und ideale“ Vaterland für das deutsche Volk zu gründen, in der Tat seinerzeit nicht verwirklicht wird. Der Zweite Weltkrieg (1939-1945) wurde hauptsächlich in Europa geführt. Der Zweite Weltkrieg war der deutsche „Vernichtungskrieg“[65] mit dem Ziel, andere vorgeblich „minderwertige“ Völker Europas zu beherrschen und zu zerstören. An die zahlreichen Opfer des deutschen Vernichtungskrieges und des sogenannten „Holocaust“[66] erinnern wir uns. Während Heidegger darauf hoffte, dass das deutsche Volk den anderen europäischen Völkern „Rat“ geben könnte, führte das damalige deutsche Volk tatsächlich den rassenideologischen Vernichtungskrieg gegen die jüdische Bevölkerung. Meines Erachtens gelingt es also grundsätzlich nicht, das Projekt des Dichter-Führers in die Tat umzusetzen.

Außerdem müssen wir auf die Frage aufmerksam machen, **warum** das Projekt „Dichter-Führer“ nicht erfolgreich durchgeführt wird. Die Gründe für dieses Scheitern können wir unter drei verschiedenen Aspekten beschreiben. Zuerst werden wir den wichtigsten der drei Gründe aufzeigen, der vom mittleren Heidegger erkannt wird. Darin liegt der Ursprung seines späteren Spielgedankens. Dann werden wir die zwei weiteren Gründe erklären, die sich seinem Bewusstsein entzogen. Diese zwei Gründe spielen aber auch eine entscheidende Rolle in unserem Bestreben, seinen späteren Spielgedanken grundsätzlich besser zu verstehen.

2.2.2. Der wichtigste Grund für das Scheitern des Projektes „Dichter-Führer“

Um den wichtigsten Grund für das Scheitern des heideggerschen Projektes „Dichter-Führer“ zu erklären, müssen wir noch einmal auf unsere Überlegung zu diesem Projekt zurückkommen, denn dieses Projekt trägt das Risiko seines Scheiterns in sich.

In unserer bisherigen Arbeit haben wir erörtert, dass der Dichter-Führer die entscheidende Rolle darin spielt, die Grundstimmung (d. h. die heilige Trauer um die

[64] Vgl. Kap. IV.2.1. „Heideggers Gedanken über das Projekt ‚Dichter-Führer‘ in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘* (1934/35)“.

[65] Bernhard H. F. Taureck, „Heideggers Interesse an der ‚nationalsozialistischen Revolution‘. Ein metaphernkritischer Versuch“, in: *Politische Unschuld? In Sachen Martin Heidegger*, hrsg. v. B. H. F. Taureck, München 2008, 187.

[66] Das Wort „Holocaust“ bedeutet das Brand- oder Ganzopfer: „Wörtlich übersetzt bedeutet das griechische Wort holocaust [*ὁλόκαυστος*] ‚etwas, das ganz [*ὅλος*] verbrannt [*καυστός*] ist‘. Gebraucht wird es insbesondere zur Bezeichnung eines Brandopfers, bei dem das geopferte Tier ganz verbrannt wird“ (Peter Longerich, „Holocaust“, in: *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, hrsg. v. Wilhelm Heitmeyer u. John Hagan, Wiesbaden 2002, 177).

entflohenen Götter) im Zeitalter der Götterlosigkeit und der Heimatlosigkeit zu erwecken.[67] Aber wir müssen uns hier vor Augen führen, wer oder was als Führer für das deutsche Volk die Grundstimmung erweckt. Wahrscheinlich wäre die Antwort auf diese Hauptfrage: der Dichter „Hölderlin" der Dichtung „Germanien". Wenn aber „Hölderlin" als die Antwort verstanden würde, dann müsste man davon ausgehen, dass das oben genannte Projekt prinzipiell zum Scheitern verurteilt ist. Der Grund hierfür liegt darin, dass es bei Heidegger keine Antwort auf die Frage gibt, „wie aus einer individuellen Existenz eine völkische Existenz in die Eigentlichkeit gerufen werden kann".[68] Unsere Hauptfrage, wer oder was die Grundstimmung erweckt, ist deswegen für die Beantwortung der gerade gestellten Frage entscheidend.

Wer oder was kann die Grundstimmung erwecken? Die Antwort lautet: **Nicht „Hölderlin", sondern der „Dichter" der Dichtung „Germanien"** macht die Welteröffnung für das deutsche Volk stimmungsmäßig offenbar. Den Unterschied zwischen „Dichter" und „Hölderlin" erläutert Kurz folgendermaßen: „Die Formulierung ‚der Dichter', nicht Hölderlin, besagt auch, dass Heidegger mit dem ‚Dichter' ein übersubjektives Medium für sich sprechen lässt. Unter dem Begriff ‚der Dichter', geläufig schon im 19. Jahrhundert, wird ein genieästhetischer Typus, keine historische Person verstanden".[69] Das bedeutet, dass Hölderlin nur als der „Dichter des Dichters" (*GA* 39, 218) verstanden wird, insofern er „die Dichtung und damit sich selbst in ihr ursprüngliches Wesen zurückholt und dessen Macht zur Erfahrung bringt und neu stiftend es seiner Zeit wieder weit vorauswirft" (*GA* 39, 219), und nicht umgekehrt.

Der entscheidende Punkt ist für Heidegger also, dass Hölderlin als der „Dichter des Dichters" bezeichnet wird, nicht aufgrund dessen, dass diese reale Person das Wesen der Dichtung verwirklicht, sondern nur aufgrund dessen, dass seine Dichtung „Germanien" überhaupt den Sinn und den Wert des Dichters verwirklicht. Nur deshalb kann man behaupten: „Wie nach Heideggers Sprachtheorie nicht der Sprecher, sondern die Sprache spricht, so dichtet nicht der Dichter, sondern die Dichtung, das Wort selbst".[70] Wenn

[67] Vgl. Kap. IV.2.1. „Heideggers Gedanken über das Projekt ‚Dichter-Führer' in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen ‚Germanien' und ‚Der Rhein'* (1934/35)".
[68] J. Appelhans, *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie*, 172.
[69] G. Kurz, „Heideggers Hölderlin", 109. Aus diesem Grund bemerkt er auch: „Mit diesem Programm und mit der Formel, Hölderlin sei der ‚Dichter des Dichters', wird der reale Hölderlin zum Verschwinden gebracht" (G. Kurz, „Heideggers Hölderlin", 111).
[70] G. Kurz, „Heideggers Hölderlin", 110. Zum Beispiel haben wir bereits gesehen, dass das Wesen des Gemäldes „Ein Paar Schuhe" (1886) von van Gogh, das Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz (1935/36) als ein „Paar Bauernschuhe" (*UK*, 29) bestimmt, nicht darin besteht, ob die im Kunstwerk gemalten Schuhe die Schuhe des Bauern oder die Schuhe des Malers (d. h. von van Gogh) sind, sondern darin, ob die Arbeit und das Leben des Bauern oder der Bäuerin in dem und durch das Kunstwerk dargestellt werden kann oder nicht (vgl. Kap. IV.1.1.

Heidegger in der ersten Hölderlin-Vorlesung die Bedeutung der hölderlinischen Dichtung folgendermaßen erklärt: „Je mächtiger die Dichtung zur Macht kommt, um so bedrängender und hinreißender waltet das Sagen des Wortes“ (*GA* 39, 23), deutet er dadurch an, dass nicht Hölderlin, sondern seine Dichtung selbst die Macht hat, die Grundstimmung im Zeitalter der Götterlosigkeit und der Heimatlosigkeit zu erwecken und das „echte und ideale“ Vaterland für das deutsche Volk zu begründen.

Gerade weil die Dichtung die Grundstimmung erweckt, können wir hier eine Antwort auf die oben gestellte Frage geben, „wie aus einer individuellen Existenz eine völkische Existenz in die Eigentlichkeit gerufen werden kann“.[71] Nicht aus der historisch-individuellen Person, sondern aus der volkssprachlichen Dichtung kann ein Volk erst als Volk hervorgehen. Demzufolge behauptet Heidegger, dass der „wahre und je einzige“ Dichter-Führer nicht aus der individuellen Besonderheit der Person, sondern nur aus dem „Bereich der Halbgötter“ (*GA* 39, 210) besteht, die über die Fähigkeit der menschlichen Person hinausgehen. Genau aus diesem Grund prägt er für die Bedeutung des Dichter-Führers den Begriff „Halbgott“.

In Bezug auf Heideggers Begriff „Halbgott“ ist aber noch die wichtige Frage verborgen, **warum** eine solche Grundstimmung, wodurch der Wechsel von der Heimatlosigkeit in die Heimat des deutschen Volkes ermöglicht wird, als das Heilige betrachtet werden soll. Der Grund hierfür liegt darin, dass die mächtige Bedeutung der Grundstimmung, die die dynamische Struktur des ursprünglichen Zeit-Raums und ihr Verhältnis selbst eröffnet,[72] als **das Heilige**, **das vor und außerhalb der Subjekt-Objekt-Relation liegt**, aufgefasst wird.[73]

Hier müssen wir beachten, dass die Stimmung der heiligen Trauer, die vor und außerhalb der Subjekt-Objekt-Relation liegt, für uns Menschen weder erkennbar noch definierbar ist. Gerade aus diesem Grund trägt die Rolle des Halbgottes (d. h. nicht die der historisch-individuellen Person, sondern die des „Dichters“) zum Gelingen des Projektes bei. Man kann diesen Sachverhalt auch umgekehrt formulieren: Das Projekt „Dichter-Führer“ trägt das grundsätzliche Risiko seines Scheiterns in sich, wenn das Volk seinen Führer (d. h. seinen

---

„Die Neubestimmung von Zeug, Werk und Ding“). Dieses Beispiel enthält aber einen wichtigen Aspekt des Kunstwerks. Genauer gesagt: Das Wesen der Kunst kann nicht durch die künstlerische Darstellung, sondern nur durch das Kunstwerk selbst bestimmt werden, das vom Geschehen der Wahrheit abgeleitet wird (vgl. Kap. IV.1.1. „Die Neubestimmung von Zeug, Werk und Ding“). Dieser Aspekt des Kunstwerks bildet einen Anknüpfpunkt für die Analyse der Dichtung in der ersten Hölderlin-Vorlesung (1934/35).

[71] J. Appelhans, *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie*, 172.

[72] „Gemäß der jeweils in der herrschenden Grundstimmung eröffneten Welt [d. h. dem ursprünglichen Zeit-Raum gemäß]“ (*GA* 39, 143) kann Heidegger zufolge die Heimat des deutschen Volkes erst im Zeitalter der Götterlosigkeit und der Heimatlosigkeit begründet werden.

[73] Vgl. Kap. IV.2.1. „Heideggers Gedanken über das Projekt ‚Dichter-Führer‘ in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘* (1934/35)“.

Halbgott) verkennt. Entscheidend ist für uns also: Einerseits gilt die Grundstimmung als die wichtigste Voraussetzung für das erfolgreiche Gelingen des Projektes „Dichter-Führer"; andererseits führt das Missverständnis der übermenschlichen Macht der Grundstimmung und des Halbgottes maßgeblich zum Scheitern dieses Projektes.

Aber ein ähnliches Projekt findet Heidegger auch in Nietzsches Denken, wenn die Möglichkeit, die Grundstimmung und den Halbgott richtig zu verstehen, paradoxerweise auf dem Verständnis des Zeitalters beruht, **worin die alten Götter tot waren und der neue Gott noch nicht erschienen ist** (vgl. *GA* 39, 15).

2.2.2.1. Heideggers Einstellung zur nietzscheschen Überwindung des Nihilismus in der Nietzsche-Vorlesung *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936/37)

In den 1930er Jahren interessiert sich Heidegger sowohl für Hölderlin als auch für Nietzsche.[74] Es ist kein Zufall, dass die beiden deutschen Denker (nämlich Hölderlin und Nietzsche) damals im Zentrum seines Interesses stehen. Was steht aber im Vordergrund seines Interesses? Hier können wir die folgende These aufstellen: Für ihn ist das Interesse an Hölderlin und an Nietzsche nichts anderes als ein Versuch, anhand der Begründung des neuen Deutschlands den Übergang zum anderen Anfang der abendländischen Geschichte auszumachen. Um diese These zu begründen, werden wir Heideggers Einstellung zu Nietzsches Begriffen vom „Tod Gottes" und vom „Willen zur Macht" untersuchen, die er in der ersten Nietzsche-Vorlesung *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936/37)[75] behandelt. Schließlich werden wir Nietzsches Projekt „Physiologie der Kunst" (N 1888, *KSA* 13, 17[9], 529), das Heidegger dort thematisiert, im Vergleich mit Heideggers Projekt „Dichter-

[74] In seinem Buch *Psyche – Logos – Lesezirkel* stellt Michael Schödlbauer Heideggers Verhältnis zu Nietzsche auf folgende Weise dar: „Heidegger stand seit Ende der zwanziger Jahre mit dem Nietzsche-Archiv in Weimar in Kontakt und besuchte es das erste Mal im Mai 1934. Zusammen mit Alfred Rosenberg und Elisabeth Förster-Nietzsche nahm er an der ersten Ausschußsitzung der geplanten kritischen Nietzscheausgabe teil" (M. Schödlbauer, *Psyche – Logos – Lesezirkel*, Würzburg 2000, 485). In den Jahren 1936 bis 1946 hält Heidegger Nietzsche-Vorlesungen, die unter den zwei Titeln „Nietzsche I" (1936-1939) und „Nietzsche II" (1939-1946) zusammengefasst im Jahr 1961 veröffentlicht werden. Diese veröffentlichten Nietzsche-Vorlesungen sind als Band 6.1 und 6.2 der Gesamtausgabe erschienen. Die einzelnen Nietzsche-Vorlesungen werden als Band 43, 44, 47, 48 und 50 veröffentlicht und diese Bände geben die ursprünglichen handschriftlichen Fassungen der Nietzsche-Vorlesungen wieder (vgl. H. Zaborowski, „‚Das Geniale ist zwielichtig.' Hermeneutische Überlegungen zur Diskussion über das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus", in: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Anm. 63, 28). Das heißt: Einige Passagen der ersten Nietzsche-Vorlesung (1936/37) hat Heidegger nicht in die Edition des Nietzsche-Buches (1961) übernommen (vgl. Katrin Meyer, „Denkweg ohne Abschweifungen. Heideggers Nietzsche-Vorlesungen und das Nietzsche-Buch von 1961 im Vergleich", in: *Heidegger und Nietzsche*, hrsg. v. A. Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder und H. Zaborowski, Freiburg/München 2005, 132-156). Neben diesen Nietzsche-Vorlesungen gibt es noch folgende Abhandlungen: „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot'" (1943) und „Wer ist Nietzsches Zarathustra?" (1953).

[75] Diese erste Nietzsche-Vorlesung erscheint als Band 43 der Gesamtausgabe.

Führer“ ausführlich erörtern.

Zunächst erläutern wir Nietzsches Rede vom „Tod Gottes“. Seit zwei Jahrtausenden denkt sich Gott als „der höchste Wert und zugleich die Quelle aller Werthaftigkeit“.[76] Nietzsche stellt die Diagnose, dieser Gott sei tot und wir Menschen haben ihn getötet.[77] Heidegger zufolge wird diese Diagnose dadurch gekennzeichnet, „daß die obersten Werte sich entwerten, daß alle Ziele vernichtet sind und alle Wertschätzungen sich gegeneinander kehren“ (*GA* 43, 193). Aus dem Tod Gottes folgt deshalb für Nietzsche der europäische Nihilismus. In der ersten Nietzsche-Vorlesung formuliert Heidegger diesen Nihilismus folgendermaßen:

> Nihilismus heißt: Die obersten Werte entwerten sich. Das will sagen: Was im Christentum, in der Moral seit der Spätantike, in der Philosophie seit Platon als maßgebende Wirklichkeiten und Gesetze angesetzt wurde, verliert seine verbindliche, und das heißt für Nietzsche immer, seine schöpferische Kraft (*GA* 43, 30).

Hier können wir feststellen, dass Heidegger Nietzsches Formel vom „Tod Gottes“ als den Tod des christlichen und platonischen Gottes deutet.[78] Wenn wir Menschen nach Nietzsche den Gott des Christentums und des Platonismus umgebracht haben, müssen wir die Frage stellen, warum wir ihn umbringen sollen, anders gefragt, welches Problem in der platonischen und christlichen Gotteslehre steckt. Die Problematik besteht Heidegger zufolge darin, dass die beiden Begriffe „Platonismus“ und „Christentum“ [79] den maßgebenden Vorrang des Übersinnlichen und des Ideals vor dem Sinnlichen begründen (vgl. *GA* 43, 196).[80]

Warum ist der Vorrang des Übersinnlichen vor dem Sinnlichen für uns Menschen problematisch? Im berühmten Kapitel „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde.

---

[76] Johannes Brachtendorf, „Heideggers Metaphysikkritik in der Abhandlung „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“, in: *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, 121.

[77] Im Aphorismus „Der tolle Mensch“ der Schrift *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) stellt Nietzsche die folgende Behauptung auf: „Wohin ist Gott? rief er [der tolle Mensch], ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder!“ (*FW* 125, *KSA* 3, 480-481). Auch in der Schrift *Also sprach Zarathustra* (1883-1885) lautet der Tod Gottes folgendermaßen: „Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben“ (*ZA* II Von den Mitleidigen, *KSA* 4, 115).

[78] Vgl. Helmut Danner, *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim am Glan 1971, 35-36; vgl. auch F.-W. von Herrmann, „Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers“, in: *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, 43.

[79] Das Christentum betrachtet Nietzsche im Zusammenhang mit dem Platonismus. Zum Beispiel sieht er das Christentum in der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* (1886) als „Platonismus für’s ‚Volk‘“ an (*JGB* Vorrede, *KSA* 5, 12). Es gibt trotzdem noch eine Differenz dazwischen, weil sich das Christentum, das das Ziel hatte, „die Mehrzahl der Menschen mit seiner Lehre zu erreichen“, immer von „der elitären Haltung Platons und der Platoniker“ unterscheidet (vgl. Theo Kobusch, „Christliche Philosophie“, in: *Metaphysik und Religion*, hrsg. v. T. Kobusch u. Michael Erler, München 2002, 246-247). Den „Platonismus“ verwendet Nietzsche deshalb besonders in Bezug auf das gemeine Volk.

[80] „Es ist eben der platonische Glaube, daß man aus dem obersten idealen Prinzip, Gott genannt, die Gesamtheit des Seienden erklären könne, der Glaube also, daß Gott die Wahrheit und die Wahrheit göttlich sei, der in Nietzsches Augen auch das Christentum beherrscht“ (Jan Rohls, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2002, 504).

Geschichte eines Irrthums“ aus der Schrift *Götzen-Dämmerung* (1888) unterteilt Nietzsche die bisherige Geschichte des Abendlandes in sechs Abschnitte (vgl. *GD, KSA* 6, 80-81).

(1) Der erste Abschnitt der mit Nietzsches Augen gesehenen Geschichte wird wie folgt beschrieben: „Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, – er lebt in ihr, er ist sie. (Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes ‚ich, Plato, bin die Wahrheit‘.)“ (*GD, KSA* 6, 80). Hier wird die „wahre Welt“ als die der platonischen Ideen aufgefasst. Diese „wahre“ Ideenwelt, die für den Weisen, den Frommen und den Tugendhaften erreichbar ist, unterscheidet sich deutlich von der „scheinbaren Welt“.

(2) Den zweiten Abschnitt beschreibt Nietzsche folgendermaßen: „Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften (‚für den Sünder, der Busse thut‘). (Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher, – sie wird Weib, sie wird christlich…)“ (*GD, KSA* 6, 80). In diesem Abschnitt wird die „wahre Welt“ als die unerreichbare, aber versprochene Welt für den Weisen, den Frommen und den Tugendhaften charakterisiert, da die platonische Ideenwelt zur jenseitigen Welt des christlichen Gottes wird.

(3) Der dritte Abschnitt ist die dunkelste Phase der Geschichte: „Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ. (Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)“ (*GD, KSA* 6, 80). Hier ist die „wahre Welt“ unerreichbar, unbeweisbar und unversprechbar. Vielmehr wird sie als die Welt des Trostes und der Verpflichtung gedacht, die laut Nietzsche im Rahmen der kantischen Philosophie auftritt. Die oben zitierte „Sonne“, die in Königsberg „bleich“ wird, symbolisiert die „wahre Welt“, die „zum Gespenst verdünnt“[81] ist.

(4) Der vierte Abschnitt beginnt erst mit der „Abwendung vom metaphysischen Jenseits“[82]: „Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch unbekannt. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten?… (Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)“ (*GD, KSA* 6, 80). Die „wahre Welt“, die uns Menschen unerreicht und unbekannt ist, „kann uns nicht trösten, erlösen oder verpflichten“.[83] Mit dem Positivismus, „der durch seine strenge Ausrichtung auf die Tatsachen erste Risse im metaphysischen

[81] W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 53.
[82] W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 55.
[83] W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 54.

Fundament hervorruft“,[84] beginnt die Leugnung der „wahren Welt“.

(5) Ein Schritt im fünften Abschnitt führt über den Positivismus hinaus[85]: „Die ‚wahre Welt‘ – eine Idee, die zu Nichts mehr nütz ist, nicht einmal mehr verpflichtend, – eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab! (Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröthe Plato’s; Teufelslärm aller freien Geister.)“ (*GD, KSA* 6, 81). Mit der Verneinung der „wahren Welt“ erreicht man die Stufe des freien Geistes. Diese Stufe ist nichts anderes als die Etappe des „Löwen“ ist, der in der Zarathustra-Schrift im Kapitel „Von den drei Verwandlungen“ auftaucht.[86]

(6) Der sechste und letzte Abschnitt geht über die Umkehrung des Platonismus hinaus: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?… Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft! (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)“ (*GD, KSA* 6, 81). Mit der Abschaffung der „wahren Welt“ verbindet Nietzsche auch die Abschaffung der „scheinbaren Welt“, die wir als die sinnliche Welt verstehen. Der Grund liegt darin, dass man versucht, „bei Abschaffung der ‚wahren Welt‘ an der Scheinbarkeit des Übriggebliebenen festzuhalten“[87] und dieses Scheinbare wieder als das Wahre gelten zu lassen. Dieser Abschnitt bedeutet die Ankunft Zarathustras, nämlich die des spielenden Kindes. Die sechs Abschnitte der von Nietzsche gedachten Geschichte können wir zusammenfassend formulieren, nämlich als (1) den platonischen, (2) den christlichen, (3) den kantischen, (4) den positivistischen Abschnitt, (5) den Abschnitt der Gestalt des „Löwen“ und (6) den Abschnitt der Gestalt des „Kindes“.

Der Vorrang des Übersinnlichen vor dem Sinnlichen ist vor allem in Bezug auf den dritten Abschnitt der mit Nietzsches Augen gesehenen Geschichte problematisch, da die „wahre Welt“ unerreichbar und unbeweisbar ist, auch wenn diese Welt gedacht wird. Wenn die „wahre Welt“ ihr eigenes Gewicht verliert,[88] stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Menschen und den beiden Welten (d. h. der wahren, übersinnlichen und der

---

[84] Rodion Ebbighausen, *Die Genealogie der europäischen Krisis in der Perspektive der Interpretationsphilosophie Friedrich Nietzsches und der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Würzburg 2010, 294.

[85] Vgl. W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 55.

[86] Vgl. W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 55-56.

[87] A. U. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung* (= *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, Bd. 6/1), hrsg. v. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Berlin/Boston 2012, 311.

[88] Das Verhältnis zwischen Nihilismus und Platonismus erklärt Pöggeler wie folgt: „Nihilismus ist für Nietzsche der ‚Platonismus‘, der das Wahre in der übersinnlichen Idee findet, die sich dem Erkennen nur zeigt, wenn es sich von der Sinnlichkeit befreit hat. Die Ansetzung der übersinnlichen Idee als des wahrhaft Seienden verleumdet das leibende Leben, schwächt und entleert es und ist so Nihilismus“ (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart 1994, 118-119).

scheinbaren, sinnlichen Welt). Die Antwort auf diese Frage findet Heidegger in der „Umdrehung des Platonismus“ (*GA* 43, 258).[89] Diese nietzschesche Umkehrung des Platonismus besteht also laut Heidegger hauptsächlich darin, dass die Gegenüberstellung der beiden Welten abgeschafft werden soll. Wie kann aber die Umdrehung des Platonismus zur Abschaffung dieser Gegenüberstellung beitragen?

Diese Frage ist die Hauptfrage, die Heidegger in der ersten Nietzsche-Vorlesung behandelt. Dort beantwortet er sie damit, dass die „neue Rangordnung und Wertsetzung“ (*GA* 43, 260) festgelegt werden müssen. Die Festlegung einer neuen Rangordnung und Wertsetzung bezeichnet er wieder als ein solches, das „das Ordnungsschema selbst verwandel[t]“ (*GA* 43, 260). Im Folgenden werden wir anhand von Heideggers Perspektive auf Nietzsches Konzept des „Willens zur Macht“ beleuchten, wie man das Ordnungsschema verwandeln kann.

Bevor wir Heideggers Perspektive auf den „Willen zur Macht“ erörtern, müssen wir neben der Änderung des Ordnungsschemas aber noch einen weiteren Kernpunkt der Diagnose vom Tod Gottes darstellen, woran er in der ersten Nietzsche-Vorlesung insbesondere interessiert ist.

Wenn Nietzsche das Zeitalter des Todes Gottes oder des Nihilismus diagnostiziert, ist diese Diagnose Heidegger zufolge in folgender Hinsicht bedeutsam: „‚Gott ist todt‘ ist also nicht ein atheistischer Lehrsatz, sondern die Formel für die Grunderfahrung eines Ereignisses der abendländischen Geschichte“ (*GA* 43, 193). Aus dieser Grunderfahrung kann man nicht ableiten, dass die Göttlichkeit überhaupt im Zeitalter des Todes Gottes nicht erscheint und niemand mehr diese Göttlichkeit erfahren kann, obwohl Nietzsche das bevorstehende Ende des Platonismus und des Christentums und ihres Gottesglaubens prophezeit. Nietzsches Diagnose vom Tod Gottes bedeutet für Heidegger, dass **nicht Gott selbst, sondern der Gott der platonischen und der christlichen Metaphysik tot ist**.[90] Umgekehrt sieht er deshalb diese Diagnose als die Bedingung der Möglichkeit dafür an, im Zeitalter des Nihilismus die

[89] „Demzufolge wird die Umdrehung des Platonismus und schließlich das Herausdrehen aus ihm zu einer Verwandlung des Menschen. Am Ende des Platonismus steht die Entscheidung über die Wandlung des Menschen“ (*GA* 43, 258). Hier müssen wir aber anmerken, dass Heidegger die sechs Abschnitte der mit Nietzsches Augen gesehenen Geschichte nicht richtig versteht. Denn er fasst nicht ins Auge, dass einerseits der fünfte Abschnitt auf das Löwen-Stadium in den drei Verwandlungen des Geistes, die in der Zarathustra-Schrift erörtert werden, andererseits der sechste und letzte Abschnitt besonders auf das Kind-Stadium in diesen drei Verwandlungen bezogen wird. Somit denkt er nicht darüber nach, dass die Metapher des spielenden Kindes für Nietzsche als der „Höhepunkt der Menschheit“ charakterisiert wird, der „über alle bisherige Geschichte hinausführt“ (vgl. W. Metz, *Unterwegs zum HÖHLENAUSGANG der Moderne*, 50).

[90] „Was immer Nietzsche mit dem Wort vom Tode Gottes gemeint haben mag – für Heidegger ist nicht Gott selbst tot, sondern der Gott, wie er in der metaphysisch bestimmten abendländischen Geschichte erfahren worden ist“ (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 261).

Göttlichkeit selbst erneut zu erfahren. Hinter dem Tod Gottes bleibt noch die Anwesenheitsmöglichkeit der Göttlichkeit, wenn er behauptet: „Der Satz ‚Gott ist todt' ist keine Verneinung, sondern das innerste Ja zum Kommenden" (*GA* 43, 191).[91] Am Ende der ersten Nietzsche-Vorlesung erwähnt er deswegen in Bezug auf die Überwindung des Nihilismus die „Bereitung der Bereitschaft für die [nicht christlichen und platonischen] Götter" (*GA* 43, 274). An dieser Stelle können wir anhand des heideggerschen Gott-Denkens darauf hinweisen, dass er in seiner mittleren Denkphase auf die Ähnlichkeit zwischen Hölderlin und Nietzsche verweist. Diese Ähnlichkeit ist nicht zufällig entstanden, sondern stammt aus Heideggers eigenartigem Versuch, im götterlosen Zeitalter die Göttlichkeit neu zu erfahren, um das neue Zeitalter der abendländischen Geschichte zu begründen.

Warum ist aber der „Tod Gottes" bedeutsam für den mittleren Heidegger? Diese Frage bezieht sich direkt auf die folgende Frage: Wie spricht Heidegger von der Situation des damaligen Europas? In der ersten Nietzsche-Vorlesung formuliert er mit der Kritik an der Demokratie die nihilistische Situation Europas folgendermaßen:

> Europa will sich immer noch an die ‚Demokratie' klammern und will nicht sehen lernen, daß diese sein geschichtlicher Tod würde. Denn die Demokratie ist, wie Nietzsche klar sah, nur eine Abart des Nihilismus, d. h. der Entwertung der obersten Werte, derart, daß sie eben nur noch ‚Werte' und keine gestaltgebenden Kräfte mehr sind (*GA* 43, 193).[92]

Daraus lässt sich folgendes Fazit ziehen: Er diagnostiziert in den 1930er Jahren, dass der Nihilismus das damalige Europa gänzlich beherrscht. Diese Diagnose der damaligen Situation Europas führt umgekehrt zur Notwendigkeit der Überwindung des Nihilismus. Das heißt, dass er in den 1930er Jahren beabsichtigt, einen neuen Anfang der europäischen Geschichte vorzubereiten, indem er darum bemüht ist, sein Projekt „Dichter-Führer" und Nietzsches Projekt „Physiologie der Kunst" zu verwirklichen.

Es ist uns an dieser Stelle wichtig zu erfahren, was Nietzsches Projekt „Physiologie der Kunst" ist und wie Heidegger versucht, dieses Projekt in der Geschichte des europäischen Nihilismus zu verwirklichen. Dazu erläutern wir anhand der ersten Nietzsche-Vorlesung zunächst Heideggers Perspektive auf den „Willen zur Macht" im Zusammenhang mit den Fragen, (I) was der Wille zur Macht selbst ist, (II) was die Kunst für Nietzsche bedeutet und (III) aus welcher Perspektive sich der Wille zur Macht mit der Kunst verbindet.

(I) Im Folgenden erörtern wir, wie Heidegger Nietzsches Begriff des „Willens zur

[91] Diese Passage der ersten Nietzsche-Vorlesung (1936/37) fehlt in der Ausgabe *Nietzsche I* (1961).
[92] Heidegger hat diese Passage der ersten Nietzsche-Vorlesung (1936/37) in der Edition des Nietzsche-Buches (1961) gestrichen (vgl. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 370; vgl. auch D. Morat, *Von der Tat zur Gelassenheit*, Anm. 66, 179).

Macht“[93] versteht. In der ersten Nietzsche-Vorlesung lautet die entscheidende Definition des Willens zur Macht: „Wille als über sich hinausgreifendes Herrsein über ...[sic!], Wille als Affekt (der aufregende Anfall), Wille als Leidenschaft (der ausgreifende Fortriß in die Weite des Seienden), Wille als Gefühl (Zuständlichkeit des Zu-sich-selbst-stehens) und Wille als Befehl“ (*GA* 43, 68). Hier unterscheidet er die fünf verschiedenen Arten des Willens zur Macht, nämlich das über sich hinausgreifende Herrsein über [...], den Affekt, die Leidenschaft, das Gefühl und den Befehl. Mit diesen fünf Arten werden wir uns noch ausführlich beschäftigen, indem wir sie in folgender Weise neu formulieren: (1) die gründlichste Bestimmung des Willens zur Macht als das über sich hinausgreifende Herrsein über [...], (2) den Willen als Affekt, Leidenschaft und Gefühl und (3) den Willen als Befehl.

(1) Um Nietzsches Konzeption des Willens zur Macht darzulegen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit darauf lenken, dass er den Willen immer als ein „Etwas-Wollen“[94] versteht, denn „[e]in Wille ‚an sich‘ oder ‚als solcher‘ ist eine bloße Abstraktion: faktisch gibt es ihn nicht“.[95] Aus der Perspektive auf das Etwas-Wollen entsteht die grundlegende Frage, was dieses „Etwas“ ist, das gewollt wird. Zur Beantwortung dieser Fragen untersuchen wir, ob das Etwas-Wollen mit dem „Wünschen“ (*GA* 43, 47) identisch ist und ob es ein „**reines** Wollen“ (*GA* 43, 47) gibt.

Zuerst glaubt man, dass das Etwas-Wollen mit dem Wunsch gleichbedeutend sei, weil man „das Ding, z. B. ein Buch oder ein Motorrad, doch auch ‚wollen‘“ kann (*GA* 43, 47). Demzufolge vergleicht Heidegger in der ersten Nietzsche-Vorlesung das Etwas-Wollen mit dem Wunsch nach einem bestimmten Ding. Ihm zufolge verfolgt das Etwas-Wollen keinen ihm äußerlichen Zweck, während das Etwas des Wünschens, d. h. sein Gegenstand, nur außerhalb des Wünschens liegt. Er behauptet deshalb: „Wünschen aber ist immer noch nicht Wollen“ (*GA* 43, 47).

Dann prüft Heidegger das Etwas-Wollen in Bezug auf den „reinsten“ Wunsch nach etwas (vgl. *GA* 43, 47). Ihm zufolge unterscheidet sich das Etwas-Wollen von dem „reinsten“ Wunsch, denn „[w]er am reinsten nur wünscht, der will gerade nicht, sondern hofft,

---

[93] Das Konzept „Wille zur Macht“ erscheint zum ersten Mal in der Schrift *Die fröhliche Wissenschaft*: „Der Kampf um’s Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der grosse und kleine Kampf dreht sich allenthalben um’s Uebergewicht, um Wachsthum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist“ (*FW* 349, *KSA* 3, 585-586); vgl. auch J. E. Wilson, *Schelling und Nietzsche*, 302.

[94] „[E]s giebt kein ‚wollen‘, sondern nur ein Etwas-wollen: man muß nicht das Ziel auslösen aus dem Zustand“ (N 1887/1888, *KSA* 13, 11[114], 54); vgl. auch Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984, 66.

[95] Wolfgang Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin/New York 1999, 26. In der ersten Nietzsche-Vorlesung formuliert Heidegger das „Etwas-Wollen“ wie folgt: „Wollen ist ein Hin zu-, Auf etwas los. Wollen ist ein Verhalten, das auf etwas zu- gerichtet ist“ (*GA* 43, 47).

daß das Erwünschte ohne sein Zutun geschehe“ (*GA* 43, 47), anders gesagt, denn der reinste Wunsch ist in der völligen Selbstaufopferung des Wünschenden zu erfüllen, indem der Wünschende, d. h. das Subjekt des Wünschens, gänzlich ausgeschaltet werden sollte. Daraus kann man die Frage ableiten, ob es umgekehrt „etwas wie ein reines Wollen, das um so reiner ein Wollen sei, je völliger das Gewollte unbestimmt gelassen und je entschiedener der Wollende ausgeschaltet sei“ (*GA* 43, 47-48), gibt. Diese Frage beantwortet Heidegger folgendermaßen: „Es liegt vielmehr im Wesen des Wollens, daß hier das Gewollte und der Wollende mit in das Wollen hereingenommen werden“ (*GA* 43, 48).

Nietzsches Begriff des „Willens zur Macht“ können wir also aus folgender Perspektive betrachten: In dem und durch das Wollen wird einerseits (im Gegensatz zum reinsten Wunsch) das Subjekt des Wollens nicht ausgeschaltet und andererseits (im Vergleich mit dem Wunsch nach etwas) das Objekt oder der Gegenstand des Wollens nicht unbestimmt und nicht als ein ihm Äußerliches aufgefasst. Wenn das Willenssubjekt und das Willensobjekt immer im Wollen zusammengehörig sind, bezeichnet Heidegger diese unmittelbare Zusammengehörigkeit als die „Entschlossenheit zu sich, aber zu sich als zu dem, was das im Wollen als Gewolltes Gesetzte will“ (*GA* 43, 48). Im Vergleich mit dem Wunsch können wir deshalb das Etwas-Wollen wie folgt formulieren: Das Etwas-Wollen wird maßgeblich als das Herrsein über das Willensobjekt betrachtet, wenn die gründlichste Bestimmung des Willens zur Macht als „das über sich hinausgreifende Herrsein über Etwas“ dargestellt wird.

(2) In der ersten Nietzsche-Vorlesung unterscheidet Heidegger die Stimmungsbegriffe „Affekt“, „Leidenschaft“ und „Gefühl“; er kritisiert, dass Nietzsche alle drei einander gleichsetzt (vgl. *GA* 43, 52). Warum kritisiert er Nietzsches Gleichsetzung dieser Begriffe und was ist für Heidegger mit „Affekt“, „Leidenschaft“ und „Gefühl“ gemeint?

Zunächst geht es beim Phänomen des Affekts um zwei Gemütsbewegungen, nämlich „Erregung“ und „Anfall“ (vgl. *GA* 43, 53). Zum einen behauptet Heidegger Folgendes: „[E]s regt sich unser Wesen in der Weise der Erregung“ (*GA* 43, 53). Um die Weise der Erregung zu klären, nimmt er den „Zorn“ (*GA* 43, 53) als Beispiel. Ihm zufolge sagt man von einem „Aufgeregten“: „Er ist nicht recht beieinander“ (vgl. *GA* 43, 53). Die Weise der Erregung weist folglich darauf hin, dass dieser Aufgeregte außer sich vor Zorn ist. In Heideggers Bemerkung, dass „hier das Über-sich-Herrsein abgewandelt ist in eine Weise des Über-sich-Hinausseins“ (*GA* 43, 54), können wir folgende Aussage entnehmen: In der Erregung des Zorn-Affekts können „wir – ob so oder so – über uns hinaus sein“ (*GA* 43, 54).[96] Zum

[96] Rita Casale bemerkt Folgendes: „Die eigentliche Bestimmung der ‚Erregung‘ ist das ‚Über-sich-Hinaussein‘“ (R. Casale, *Heideggers Nietzsche. Geschichte einer Obsession*, aus dem Italienischen übersetzt v.

anderen spricht er davon, dass „wir im Anfall der Erregung unserer nicht mehr Herr sind“ (*GA* 43, 53). Dies bedeutet, dass der Zorn-Affekt uns Menschen von außen überkommt, wenn man den Menschen als das Stimmende auffasst. Das Merkmal dieses Zorn-Affekts nennt er deswegen „jenes Anfallende und uns Befallende im Affekt“ (*GA* 43, 54).

Bei der Erörterung der beiden Gemütsbewegungen des Zorn-Affekts (d. h. der Erregung und des Anfalls) stellt Heidegger deshalb die Behauptung auf, dass „wir außer uns sind und nicht mehr Herr über uns selbst“.[97] Diese Einstellung trägt vor allem zur **Umdeutung des Ursprungs der Stimmung** bei. In Bezug auf Nietzsches Projekt „Physiologie der Kunst“ versteht Heidegger das Phänomen des Affekts nicht als den bloßen emotionalen Zustand, den man anhand vom „Gesichtskreis der gewöhnlichen Psychologie“ (*GA* 43, 50) abwertend als das physische Produkt innerhalb des Menschen bezeichnet. Vielmehr deutet er den Ursprung der Stimmung um, indem er bezüglich des Affekts den „blind aufregende[n] Anfall“ (*GA* 43, 57) als die Bedingung der Möglichkeit dafür anführt, dass **die Stimmung überhaupt über das Stimmende hinausgehen will**. Der Grund für die Umdeutung liegt also darin, dass er den spezifischen Stimmungscharakter betont, worin die Bedeutung der „Transzendenz“[98] inbegriffen ist.

Beim Phänomen der Leidenschaft handelt es sich im Hinblick auf den Transzendenz-Charakter der Stimmung darum, **wohin** die Stimmung über das Stimmende hinausgeht. Anders gefragt: Worin befindet sich der Mensch stimmungsmäßig oder worein ist er geworfen? Wenn Heidegger in der ersten Nietzsche-Vorlesung den Hass einer Leidenschaft gleichsetzt: „Zu dieser [Leidenschaft] gehört das weit Ausgreifende, sich Öffnende; auch im Haß geschieht dies, indem er das Gehaßte ständig und überallhin verfolgt“ (*GA* 43, 56). Beim Phänomen der Leidenschaft eröffnet sich deswegen nicht die Möglichkeit dafür, dass der Bezug zum Seienden im Ganzen nur auf die „Abkapselung des Ich“ (*GA* 43, 56) beschränkt wird, anders gesagt, dass das Subjekt seine Stimmung auf das Objekt überträgt. Vielmehr eröffnet die Leidenschaft den Horizont dafür, dass sich der Mensch stimmungsmäßig in einem Bezug zum Seienden im Ganzen befindet. Bei der Erfassung der Leidenschaft geht es folglich nicht um die Bestimmung des außerhalb des Subjekts liegenden Objekts, sondern um die Bestimmung der Befindlichkeit, d. h. der „Ent-schlossenheit, in der sich der Wollende [hier der Stimmende] am weitesten hinausstellt in das Seiende, um es im Umkreis seines Verhaltens festzuhalten“ (*GA* 43, 56).

Catrin Dingler, Bielefeld 2010, 254).

[97] R. Casale, *Heideggers Nietzsche*, 254.

[98] Michael E. Zimmerman, „Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretation“, in: *Heidegger und Nietzsche*, 102.

Wie können wir aber die zwei Aktanten der Stimmung (d. h. den Affekt und die Leidenschaft) erfahren? In der ersten Nietzsche-Vorlesung behauptet Heidegger: „Ein Gefühl ist die Weise, in der wir uns in unserem Bezug zum Seienden und damit auch zugleich in unserem Bezug zu uns selbst finden" (*GA* 43, 60). Diese Weise wird ihm zufolge erst durch das Phänomen des Gefühls ermöglicht.[99] Das Phänomen des Gefühls spielt eine wichtige Rolle für das Verständnis der zwei anderen Aktanten der Stimmung, denn laut Heidegger hat das Gefühl „den Charakter des Eröffnens und Offenhalts" und „deshalb auch, je nach seiner Art, den des Verschließens" (vgl. *GA* 43, 60). Beim Phänomen des Gefühls finden wir also folgende wichtige Funktion: Anhand dieses Phänomens können wir den Ursprung der Stimmung (angesichts des Affekts) und das Wohin der Stimmung (hinsichtlich der Leidenschaft) **richtig verstehen und zugleich missverstehen**, weil diese zwei Aktanten dadurch erschlossen oder verschlossen werden können.

Bis jetzt haben wir anhand der ersten Nietzsche-Vorlesung die Stimmungsbegriffe „Affekt", „Leidenschaft" und „Gefühl" erörtert. Dabei haben wir Folgendes beleuchtet: Bei der Erfassung dieser Stimmungsbegriffe handelt es sich jeweils um den Ursprung der Stimmung, das Wohin der Stimmung und die Verständnismöglichkeit ihrer Bezogenheit. Um diese Begriffe besser zu verstehen, müssen wir aber auf Heideggers Auffassung der „Grundstimmung" zurückkommen, die wir im ersten Teil des vorliegenden Kapitels erläutert haben.[100] Dort haben wir gezeigt, dass die „Grundstimmung" (d. h. die „heilige Trauer") vor und außerhalb der Subjekt-Objekt-Relation liegt. Durch diese „Grundstimmung" wird erst die grundlegende Subjekt-Objekt-Relation ermöglicht. Gerade aus diesem Grund stellt Heidegger in der ersten Hölderlin-Vorlesung (1934/35) die These auf, dass sie wesenhaft die dem Subjekt-Objekt-Verhältnis vorgängige Macht ist. Aus dieser These heraus erforscht er in der ersten Nietzsche-Vorlesung (1936/37) die Begriffe „Affekt", „Leidenschaft" und „Gefühl".

Warum kritisiert Heidegger aber Nietzsches Gleichsetzung dieser Stimmungsbegriffe? Der Grund dafür ist: Weil Nietzsche – Heidegger zufolge – den Umstand vernachlässigt, dass sich die „Grundstimmung" im Blick auf die jeder Subjekt-Objekt-Relation vorgängige Macht verstehen lässt, kann er auch bezüglich der alltäglichen Stimmung nicht sehen, dass sich die Momente der Entfaltung der Subjekt-Objekt-Relation (nämlich der Ursprung der Stimmung, das Wohin der Stimmung und deren Verständnismöglichkeit) voneinander unterscheiden.

Hinter Heideggers Kritik liegt jedoch das Folgende verborgen: Heidegger unterscheidet

[99] Heidegger formuliert dieses Gefühl wie folgt: „Im Gefühl eröffnet sich und hält sich offen der Zustand, in dem wir jeweils zugleich zu den Dingen und uns selbst und den Menschen mit uns stehen" (*GA* 43, 60).
[100] Vgl. Kap. IV.2.1. „Heideggers Gedanken über das Projekt ‚Dichter-Führer' in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen ‚Germanien' und ‚Der Rhein'* (1934/35)".

klar zwei Modi der Stimmung, nämlich die „Grundstimmung“ und die alltägliche Stimmung – wie zum Beispiel den Zorn (als Affekt), den Hass (als Leidenschaft) und das Gefühl, indem er einerseits die „Grundstimmung“ als den oben erwähnten Modus der Macht selbst, andererseits die alltägliche Stimmung als den aus dieser „Grundstimmung“ abgeleiteten Modus versteht. Es ist wichtig, diesen Unterschied zu beachten, wenn wir die Antwort auf die vorher gestellten Fragen finden wollen, (1) ob es außerhalb der „heiligen“ „Grundstimmung“ „unheilige“ Stimmungen gibt, und wenn ja, (2) was ein geltendes Kriterium dafür ist.[101] Die erste Frage können wir damit beantworten, dass es für Heidegger den Unterschied zwischen der heiligen „Grundstimmung“ und der unheiligen alltäglichen Stimmung gibt. Zur Beantwortung der zweiten Frage ist die folgende These wichtig: „Stimmungen werden immer wieder nur durch Stimmungen überwunden und verwandelt“ (*GA* 43, 117). Das Kriterium für die Unterscheidung dazwischen besteht folglich darin, dass nicht die alltägliche Stimmung, sondern die „Grundstimmung“ die das Zeitalter jeweils beherrschende Stimmung – wie zum Beispiel die Stimmung des götterlosen oder nihilistischen Zeitalters – überwinden kann. Aufgrund dieses Unterschiedes und dieses Kriteriums erörtert Heidegger Nietzsches Projekt „Physiologie der Kunst“, das im Grunde genommen auf die Überwindung des Nihilismus abzielt. Um die mächtige Bedeutung der „Grundstimmung“ zu erklären, erläutert er in der ersten Nietzsche-Vorlesung zunächst den aus dieser „Grundstimmung“ abgeleiteten Modus, der in unserem Alltagsleben auftritt. Die „Grundstimmung“ im Projekt „Physiologie der Kunst“ können wir später in Hinsicht auf die künstlerische Stimmung des „Rausches“ (*GA* 43, 114) näher erörtern.

An dieser Stelle können wir den Zusammenhang zwischen dem Projekt „Dichter-Führer“ in der ersten Hölderlin-Vorlesung und dem Projekt „Physiologie der Kunst“ in der ersten Nietzsche-Vorlesung begreifen. Beide Projekte bestehen grundsätzlich im Dualismus zwischen der alltäglichen Stimmung und der „Grundstimmung“. Für den Erfolg dieser Projekte ist es daher entscheidend, wie der Stimmungswechsel von der alltäglichen Stimmung zur „Grundstimmung“ ermöglicht wird. Sie zielen darauf ab, die europäische Welt in ein neues Zeitalter zu führen, weil die „Grundstimmung“ (d. h. die heilige Trauer um die entflohenen Götter) im Projekt „Dichter-Führer“ die Funktion hat, im Zeitalter der Götterlosigkeit und der Heimatlosigkeit das Göttliche zu wecken, und die „Grundstimmung“ im Projekt „Physiologie der Kunst“ die Funktion der „Gegenbewegung“ (*GA* 43, 31, 109) zum europäischen Nihilismus hat. Das Projekt

[101] Vgl. Kap. IV.2.1. „Heideggers Gedanken über das Projekt ‚Dichter-Führer‘ in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘* (1934/35)“.

„Physiologie der Kunst“ kann deshalb nur in Bezug auf das Projekt „Dichter-Führer“ verstanden werden.[102] Heideggers Versuch, im götterlosen Zeitalter das andere oder neue Zeitalter der abendländischen Geschichte zu begründen, wird mit diesen beiden Projekten eingeführt. Noch wichtiger ist es, dass sein später Spielgedanke im Scheitern beider Projekte seinen Ursprung hat.

Warum interessiert sich jedoch Heidegger für die alltägliche Stimmung von „Affekt“, „Leidenschaft“ und „Gefühl“? In der ersten Nietzsche-Vorlesung behauptet er: „Leben ist die uns bekannteste Form des Seins“ (*GA* 43, 81).[103] Wenn er bemerkt, dass Nietzsches „Wille zur Macht das Sein selbst kennzeichnet“ (*GA* 43, 45), besteht seine Absicht darin, die Bedeutung des Willens zur Macht aus dem Leben (d. h. aus der uns bekanntesten Form des Seins) zu gewinnen. Der Grund für Heideggers Interesse an der alltäglichen Stimmung liegt also in Folgendem: „Die Gefühlszustände, als rein seelische genommen, werden zurückverfolgt auf die ihnen zugehörigen Leibzustände“ (*GA* 43, 113). Weil Nietzsche von diesen Leibzuständen aus die Kunst betrachtet, wird seine Ästhetik mit der Physiologie verbunden. Noch wichtiger ist aber Folgendes zu sehen: „Wir ‚haben‘ nicht einen Leib, sondern wir ‚sind‘ leiblich, und zum Wesen dieses Seins gehört das Gefühl als das Sichfühlen“ (*GA* 43, 117). Nach Heidegger haben wir unseren organischen Leib nicht so, „wie wir das Messer in der Tasche tragen“ (*GA* 43, 117). Vielmehr existieren wir leiblich, wenn die Zuständlichkeit unseres eigenen Leibes nur von der gestimmten Befindlichkeit abhängt. Im Hintergrund der Erfassung des Leibes bleibt aber die Frage nach der Grundart des Menschen offen, „wie wir *außerhalb* unserer selbst sind“ (*GA* 43, 117). Weil die Bedeutung der Transzendenz schon der alltäglichen Stimmung immanent ist, entsteht daraus die Grundart des Menschen. Demzufolge ist diese Stimmung nach Heidegger nicht nur als das „Sichfühlen“, sondern auch als „das Gefühl-haben für das Seiende im Ganzen“ bestimmt (vgl. *GA* 43, 117). Bei der Erfassung der alltäglichen Stimmung kann in Heideggers Augen also erst die Möglichkeit bestehen, einen Zugang zum Selbst- und Weltverständnis des Menschen zu eröffnen, wenn die Bedeutung der aus der „Grundstimmung“ abgeleiteten Stimmung grundsätzlich auf die Frage nach der „Grundstimmung“ zurückverfolgt werden kann.

(3) Dennoch bleibt die wichtige Frage unbeantwortet, wie Heidegger die alltägliche

[102] Demzufolge ist es auch nicht zufällig, dass Heidegger als das Thema der ersten Nietzsche-Vorlesung nicht den ersten Abschnitt „Der Wille zur Macht als Erkenntnis“, sondern den letzten Abschnitt „Der Wille zur Macht als Kunst“ wählt, obwohl die Herausgeber von *Der Wille zur Macht* dieses dritte Buch in vier Abschnitte untergeteilt haben: I. Der Wille zur Macht als Erkenntnis, II. Der Wille zur Macht in der Natur, III. Der Wille zur Macht als Gesellschaft und Individuum und IV. Der Wille zur Macht als Kunst (vgl. *GA* 43, 38-39).

[103] Heidegger zitiert Nietzsches Satz: Das „Leben als die uns bekannteste Form des Seins ist spezifisch ein Wille zur Accumulation der Kraft“ (N 1888, *KSA* 13, 14[82], 262).

Stimmung mit der Perspektive auf den Willen zur Macht verbindet. Dafür müssen wir erläutern, wie und warum er den Willensbegriff auf den „Befehl“ bezieht.

In der ersten Nietzsche-Vorlesung fragt Heidegger danach, „auf Grund wovon gehört im Wollen zum Wollen das Gewollte und der Wollende“ (*GA* 43, 48). Anders gefragt: Welches Verhältnis besteht zwischen dem Willenssubjekt und dem Willensobjekt? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auf Folgendes aufmerksam machen: „Wollen ist: sich selbst wollen“ (*GA* 43, 43). Dies bedeutet, dass das Wollen als „ein Befehlen, das sich zu sich selbst ermächtigt“,[104] gedacht wird. Gerade aus diesem Grund stellt er fest: „Wille ist für ihn [Nietzsche] nichts anderes als Wille zur Macht, und Macht ist nichts anderes als das Wesen des Willens. Wille zur Macht ist dann Wille zum Willen […]“ (*GA* 43, 43). In Bezug auf Heideggers Formulierung des „Willens zum Willen“ können wir deswegen feststellen, dass das Willenssubjekt und das Willensobjekt in dem und durch das über sich hinausgreifende Wollen wesenhaft zusammengehören. Genau weil der Wollende (d. h. das Willenssubjekt) und das Gewollte (d. h. das Willensobjekt) durch das Wollen zu bestimmen sind, soll der Wollende zum Gewollten und dann dieses Gewollte gerade zum wahrhaft zu Wollenden werden. Das Wollen bewegt sich also in der Zirkelstruktur des Wollenden und des Gewollten. Anders formuliert: Das Verhältnis zwischen dem Wollenden und dem Gewollten lässt sich festlegen, indem das Wollende immer neu das von ihm verwirklichte Gewollte überwindet. Die Optionswahl zwischen dem Wollenden und dem Gewollten ist aber für Heidegger nicht willkürlich, sondern sie folgt aus dem „Befehlscharakter des Willens“ (*GA* 43, 48), der die Funktion hat, das Wollende zum Gewollten zu bringen und dieses Gewollte als das zu Wollende erscheinen zu lassen. Wenn Heidegger den „Willen zum Willen“ auf diesen Befehlscharakter bezieht, dann bemerkt er: „Wille ist in sich selbst Macht“ (*GA* 43, 49).

Warum ist aber der Befehlscharakter so bedeutsam für den Willensbegriff? Das paradox scheinende Problem zwischen dem Wollenden und dem Gewollten will Heidegger aber nicht lösen, sondern ungelöst belassen. Der Grund liegt darin, dass dieses Problem für ihn wesensmäßig nicht als das Dilemma der Willensbestimmung, das gelöst werden soll, sondern als das entscheidende Motiv für die Willensbestimmung verstanden werden soll. Wenn er in der ersten Nietzsche-Vorlesung Folgendes behauptet: „[W]ahrhaft befehlen kann nur der, der nicht nur imstande, sondern ständig bereit ist, sich selbst unter den Befehl zu stellen“ (*GA* 43, 49), bedeutet diese Behauptung, dass der Befehlscharakter des Willens (als das entscheidende Motiv für den „Willen zum Willen“) bereits in dem über sich hinausgreifenden Wollen inbegriffen ist.

[104] O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 111.

In Bezug auf den Befehlscharakter des Willens geht es jetzt darum, wie das Verhältnis zwischen der Stimmung und dem Menschen, der in das Wohin der Stimmung geworfen ist, verstanden wird. Einerseits bedeutet der Begriff „Befehl", dass sich der Stimmende unter den Befehl der Stimmung stellt, d. h., dass sich der Stimmende in irgendeiner Stimmung befindet, obwohl er irgendeine Stimmung nicht „richtig" findet. Mit anderen Worten: Die Stimmung kann man nach Heidegger nicht wählen, „erwecken und schaffen" (*GA* 43, 117). Andererseits kann jedoch die Befindlichkeit des besonderen Stimmenden auf die „Entschlossenheit des Sichbefehlens" (*GA* 43, 47) bezogen werden.

Warum wählt Heidegger aber für den Befehlscharakter des Willens die Entschlossenheit? In der ersten Nietzsche-Vorlesung erläutert er die Entschlossenheit folgendermaßen: „Wenn Nietzsche mehrfach den Befehlscharakter des Willens betont, so meint er […] die Entschlossenheit, jenes, wodurch das Wollen den setzenden Ausgriff hat auf den Wollenden und das Gewollte, und diesen Ausgriff als gestiftete, bleibende Entschiedenheit" (*GA* 43, 48-49). Angesichts der sogenannten „Kehre" im Denken des mittleren Heidegger ist es aber vielleicht erstaunlich, dass er in der ersten Nietzsche-Vorlesung (1936/37) den Befehlscharakter des Willens im Zusammenhang mit dem Begriff „Entschlossenheit zu sich" (*GA* 43, 48) erklärt, weil dieser Begriff besonders in seinem früheren Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) verwendet wird.

Zunächst betrachten wir Heideggers Äußerung über den Begriff „Entschlossenheit" aus *Sein und Zeit*: „Die Entschlossenheit holt das Dasein auf sein eigenstes Selbstseinkönnen zurück. Eigentlich und ganz durchsichtig wird das eigene Seinkönnen im verstehenden Sein zum Tode als der *eigensten* Möglichkeit" (*GA* 2, 406). Dieser Begriff spielt die entscheidende Rolle dabei, das Dasein zu seinem eigensten Seinkönnen zurückzuholen, anders gesagt, den Übergang von der Verschlossenheit in die Erschlossenheit des Daseins zu ermöglichen.[105] Diese Funktion der „Entschlossenheit" übernimmt in der ersten Nietzsche-Vorlesung der Befehlscharakter des Willens, obwohl es bei der Verwendung des Begriffs „Entschlossenheit" die Differenz zwischen dem früheren und dem mittleren Heidegger gibt.[106] Die „Entschlossenheit des Sichbefehlens" hat also die Funktion, den Übergang vom Nihilisten zum Überwinder des Nihilismus auszuführen. Genau aus diesem Grund erklärt Heidegger den

[105] Aus diesem Grund bemerkt F. Ó Murchadha: „Die Entschlossenheit ist hier der Dreh- und Angelpunkt des Phänomens" (Felix Ó Murchadha, *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung. Kairologie und Chronologie bei Heidegger im Jahrzehnt nach „Sein und Zeit"*, Würzburg 1999, 62).

[106] Der Unterschied liegt darin, dass der Befehlscharakter des Willens (d. h. die Stimmung) in der ersten Hölderlin-Vorlesung als der Übergangspunkt zwischen der Verschlossenheit und der Erschlossenheit des Daseins zutage tritt, während es in seiner früheren Denkphase keine Zugangsmöglichkeit zu diesem Übergang gibt (vgl. Kap. IV.2.1. „Heideggers Gedanken über das Projekt ‚Dichter-Führer' in der Vorlesung Hölderlins Hymnen ‚Germanien' und ‚Der Rhein' (1934/35)").

„Willen“ im Zusammenhang mit der Entschlossenheit des Befehlscharakters. Es bleibt aber offen, wer als der Überwinder dieses Nihilismus verstanden wird. Die Antwort auf diese Frage werden wir später im Zuge unserer Erörterung von Nietzsches Projekt „Physiologie der Kunst“ gewinnen.

(II) Im Folgenden werden wir erläutern, was Heidegger unter Nietzsches Begriff „Kunst“ versteht. Bei der Nietzsche-Interpretation interessiert sich Heidegger vor allem für Nietzsches Ausspruch über die Kunst, nämlich dass die Kunst das „größte[] Stimulans des Lebens“ sei (N 1888, *KSA* 13, 14[120], 299). In der ersten Nietzsche-Vorlesung interpretiert er diesen Ausspruch folgendermaßen: „Nietzsche kehrt um und sagt: Die Kunst ist das ‚*Stimulans*‘ des Lebens, solches, was das Leben aufreizt und steigert“ (*GA* 43, 35). Hierzu vergleicht er dieses Stimulans des Lebens mit dem Begriff „Quietiv des Lebens“.[107] Im Vergleich zum „Quietiv des Lebens“, das den Willen zum Leben auslöscht, betont er in Bezug auf das Projekt „Physiologie der Kunst“ Nietzsches „Stimulans des Lebens“, das das Leben bejaht und fördert. Wie bezieht sich dann Nietzsches Interesse am Stimulans des Lebens auf die Kunst?

Im späten Werk *Götzen-Dämmerung* spricht Nietzsche von der „Psychologie des Künstlers. – Damit es Kunst giebt, damit es irgend ein ästhetisches Thun und Schauen giebt, dazu ist eine physiologische Vorbedingung unumgänglich: der Rausch“ (*GD, KSA* 6, 116). Anhand dieser Äußerung beachtet Heidegger besonders den Stimmungsbegriff „Rausch“. Heidegger zufolge wird der Rausch als der „ästhetische Grundzustand“ bestimmt, der „seinerseits wieder in verschiedener Weise bedingt, ausgelöst und befördert sein kann“ (vgl. *GA* 43, 114). In der ersten Nietzsche-Vorlesung betont er aber, dass man bei Nietzsches Verwendung des Begriffs „Rausch“ die Differenz zwischen seiner früheren und späteren Sicht der Kunst finden kann. Ihm zufolge fasst Nietzsche in der *Götzen-Dämmerung* das Dionysische und das Apollinische als zwei Arten des Rausches auf, während er in der ersten veröffentlichten Schrift *Die Geburt der Tragödie* (1872) den sachlichen Unterschied zwischen „Traum“ und „Rausch“ annimmt und dementsprechend einerseits das Dionysische allein als das Rauschhafte und andererseits das Apollinische nur als das Traumhafte bestimmt (vgl. *GA* 43, 114-115). Dies bedeutet, dass der spätere Nietzsche im Vergleich zu seiner früheren

[107] Vgl. *GA* 43, 35. In seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* bestimmt Schopenhauer die Kunst als das „Quietiv des Willens“. Die Kunst erklärt er folgendermaßen: Die Kunst „erlöst“ den Menschen „nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben, und ist ihm so noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben“ (*WWV* I, 372). Heidegger zufolge wird der Begriff „Quietiv des Lebens“ als solcher aufgefasst, „was das Leben in seiner Erbärmlichkeit und seinen Leiden beruhigt“ und „was den Willen, dessen Drang eben das Elend des Daseins erwirkt, aushängt“ (vgl. *GA* 43, 35). Hier können wir darauf hinweisen, dass erst die „Heiligkeit“ bei Schopenhauer als bleibendes „Quietiv“ des Willens bezeichnet werden kann.

dualistischen Einstellung zum „Traum“ und „Rausch“ das Dionysische und das Apollinische auf die physiologischen Rauschzustände bezieht.

Die Bedeutung orientiert sich einerseits daran, dass die Kunst wesentlich **vom Künstler her**, der leiblich ist (vgl. *GA* 43, 117), verstanden werden muss, weil die physiologischen Gefühlszustände laut Heidegger „auf die ihnen zugehörigen Leibzustände“ „zurückverfolgt“ werden (vgl. *GA* 43, 113). Nietzsches Position des Künstlers werden wir deshalb anhand des physiologischen Grundzustandes, nämlich des Stimmungsbegriffs „Rausch“, später untersuchen. Andererseits müssen wir in Bezug auf Nietzsches Perspektive auf zwei Rauschzustände, nämlich das Dionysische und das Apollinische, danach fragen, **wie beide harmonisch miteinander vereinigt werden**. Diese zwei Punkte der Kunst, nämlich die harmonische Vereinigung des Dionysischen und des Apollinischen und die zentrale Rolle des Künstlers, sollen mit Nietzsches These verbunden werden, dass die Kunst das Stimulans des Lebens ist. Daraus ergibt sich für uns die wichtige Frage, wie der Künstler das Dionysische und das Apollinische als das Stimulans zum Leben vereint.

Zunächst erörtern wir die harmonische Vereinigung des Dionysischen und des Apollinischen. Der Begriff „Rausch“ gilt nicht nur als „Gefühl, leibendes Gestimmtsein“ (*GA* 43, 124), sondern auch als der „ästhetische Grundzustand“ (*GA* 43, 114).

In Bezug auf das Gestimmtsein im Rausch bedeutet der „Rausch“ laut Heidegger die „Weise, wie wir uns bei uns selbst und eben dabei zugleich bei den Dingen und dem Seienden finden, das wir nicht selbst sind“ (*GA* 43, 116). Demzufolge weist er auf Folgendes hin: „[D]as Gestimmtsein aber eröffnet das Dasein als ein steigendes und breitet es aus in der Fülle seiner Vermögen, die sich wechselweise erregen und ins Steigen bringen“ (*GA* 43, 124). Den „Rausch“ versteht er als „eine Bewegung ständiger Selbstbildung und Selbst-transzendierung“.[108] Bemerkenswert ist, dass er diesen „Rausch“ in der ersten Nietzsche-Vorlesung als **die einheitliche Bedeutung** der Stimmungsbegriffe „Affekt“, „Leidenschaft“ und „Gefühl“ betrachtet. Wenn Heidegger im Projekt „Dichter-Führer“ die heilige Trauer um die entflohenen Götter als die „Grundstimmung“ versteht, können wir im Projekt „Physiologie der Kunst“ diesen „Rausch“ als die „Grundstimmung“ bezeichnen.

Wie wird der „Rausch“ als der ästhetische Grundzustand charakterisiert? Um diese Frage zu beantworten, ist Folgendes zu beachten: „Wenn Nietzsche von der Kunst im wesentlichen und maßstäblichen Sinne handelt, meint er immer die Kunst des großen Stils“ (*GA* 43, 150).

[108] M. Schödlbauer, *Psyche – Logos – Lesezirkel*, 518.

Heidegger versteht die von Nietzsche erörterte Kunst als den „großen Stil“.[109] Nach ihm kann Nietzsches Begriff des „großen Stils“ hinsichtlich zweier Rauschzustände erklärt werden, nämlich hinsichtlich des dionysischen Chaos und des apollinischen Maßes oder Gesetzes.[110] Dort gibt er uns aber keine weitere Erklärung für Chaos und Gesetz. Mit Hilfe der folgenden Behauptung vermuten wir trotzdem, dass sich die beiden Begriffe des großen Stils miteinander vereinigen lassen:

> Also, wohlgemerkt, nicht die einfache Bezwingung des Chaos in einer Form, sondern jene Herrschaft, die **die Urwüchsigkeit des Chaos** und **die Ursprünglichkeit des Gesetzes** widerwendig zueinander und gleich notwendig **unter einem Joch** gehen läßt: die freie Verfügung über dieses Joch, die gleich weit entfernt ist von einer Erstarrung der Form im Lehrhaften und Formalen wie von einem reinen Vertaumeln im Rausch als dem vermeintlich eigentlich Lebendigen. Wo die freie Verfügung über dieses Joch das sich bildende Gesetz des Geschehens ist, da ist der große Stil (*GA* 43, 150).

Wie können wir das Verhältnis zwischen Chaos und Gesetz verstehen und welche Rolle spielt dabei der Begriff „Joch“?

Zur Beantwortung dieser Fragen erinnern wir wieder an Heideggers Erläuterung der „Grundstimmung“. Für ihn ist die „Grundstimmung“ nichts anderes als die mächtige Ursprünglichkeit, die vor und außerhalb der Subjekt-Objekt-Relation liegt, aber zugleich auch erst die grundlegende Subjekt-Objekt-Relation ermöglicht. Wenn er von der „Urwüchsigkeit des Chaos“ spricht, betrachtet er diese Urwüchsigkeit als die mächtige Ursprünglichkeit des Chaos, die innerhalb der bestimmten Subjekt-Objekt-Relation nicht adäquat erfahrbar und erkennbar ist. Weiter untersuchen wir die „Ursprünglichkeit des Gesetzes“. Für den Menschen, der immer schon von einer Stimmung durchstimmt ist, ist besonders wichtig, dass er **die** Stimmung und **das** Gestimmtsein „richtig“ versteht, denn Stimmungen werden immer nur durch Stimmungen wieder überwunden und verwandelt. Wenn Nietzsche sein Weltalter als das Zeitalter des Nihilismus diagnostiziert, ist die Überwindung des Nihilismus deswegen nur möglich, wenn der Nihilist, der in diesem Zeitalter lebt, **die** nihilistische Gestimmtheit „richtig“ versteht und wenn er sich dann von der nicht-nihilistischen Stimmung **dagegen** erwecken lässt. **Nur wer die nihilistische Gestimmtheit erst als solche erfährt, wird zum Überwinder des Nihilismus.** An dieser Stelle tritt der Kernpunkt des nietzscheschen Projektes „Physiologie der Kunst“ zutage. Im Rahmen dieses Projektes ist es besonders wichtig, dass **der Mensch vor allem mit Hilfe der Kunst einen Stimmungswechsel erleben**

[109] Den „großen Stil“ bezeichnet Nietzsche als den Willen des Künstlers, „[ü]ber das Chaos Herr [zu] werden[,] das man ist; sein Chaos [zu] zwingen, Form zu werden“ (N 1888, *KSA* 13, 14[61], 247); vgl. auch W. Müller-Lauter, *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin/New York 1999, Anm. 49, 153.

[110] In der ersten Nietzsche-Vorlesung erklärt Heidegger den großen Stil wie folgt: „Wenn aber die Kunst ihr eigentliches Wesen hat im großen Stil, dann heißt das jetzt: Maß und Gesetz werden nur gesetzt in der Bewältigung und Bändigung des Chaos und des Rauschhaften […]“ (*GA* 43, 147).

kann, worin eine neue „Grundstimmung" gegen die nihilistische Gestimmtheit auftritt, indem er die nihilistische Gestimmtheit „richtig" versteht. Einen Weg, den Stimmungswechsel zu erleben, findet man in der Ursprünglichkeit des Gesetzes, die hinsichtlich der Kunst betrachtet wird.

Was ist aber mit der Ursprünglichkeit des Gesetzes genau gemeint? In der ersten Nietzsche-Vorlesung behauptet Heidegger Folgendes: „Wenn aber die Kunst ihr eigentliches Wesen hat im großen Stil, dann heißt das jetzt: Maß und Gesetz werden nur gesetzt in der Bewältigung und Bändigung des Chaos und des Rauschhaften […]" (*GA* 43, 147). Dies bedeutet, dass das Maß oder Gesetz im großen Stil nicht als die formale Regel, sondern als ein „sich bildendes Gesetz des Chaos" [111] erscheint. Das Gesetz stammt also im Grunde genommen aus der sich selbst gesetzgebenden Macht des Chaos. Demzufolge können wir die Ursprünglichkeit des Gesetzes als die eigene „Gesetzgebung" des Chaos auffassen.[112]

Was bedeutet hier der „große Stil", den Nietzsche als die Wesensbestimmung der Kunst auffasst? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir auf Heideggers folgende Worte aufmerksam machen: „Die Kunst des großen Stils ist die einfache Ruhe der bewahrenden Bewältigung der höchsten Fülle des Lebens" (*GA* 43, 148). Auf den ersten Blick vermutet man, dass Nietzsche die Bedeutung dieser Ruhe nicht im Hinblick auf das Stimulans des Lebens, sondern in Hinsicht auf das Quietiv des Lebens verstehe. Wenn aber Nietzsche hofft, dass die Kunst nun das Stimulans des Lebens sei, müssen wir diese Ruhe als das harmonische Gleichgewicht zwischen dem Gesetz und dem gesetzgebenden Chaos auffassen. In der ersten Nietzsche-Vorlesung versteht Heidegger deswegen diese Ruhe als die „Einheit der Bogenspannung" (*GA* 43, 168). Es ist aber für Nietzsche wichtig, dass die Ruhe im Prozess der unmittelbaren Auseinandersetzung zwischen Gesetz und Chaos immer wieder neu bestimmt werden muss. Das immer wieder neu zu bestimmende Verhältnis zwischen Chaos und Gesetz bestimmt Heidegger neu als das „Joch". Das Verhältnis zwischen dem großen Stil und dem Joch erläutert Vermal deshalb folgendermaßen: „Im großen Stil bleibe das Gegensätzliche – […] (das Dionysische und das Apollinische) – durch ‚ein Joch' vereinigt".[113] Kurz gefasst: Unter dem Projekt „Physiologie der Kunst" zielt Nietzsche darauf ab, aus dem großen Stil heraus die Kunst zu betrachten, der aus dem Joch von Chaos und Gesetz entsteht.

(III) Inwiefern erfüllt im Vergleich dazu aber die Kunst des großen Stils die Funktion der

[111] R. Casale, *Heideggers Nietzsche*, 266.
[112] Die Gesetzgebung erörtert Heidegger wie folgt: „Kunst untersteht nicht nur Regeln, sie hat nicht nur Gesetze zu befolgen, sondern sie ist selbst in sich Gesetzgebung und ist nur als solche wahrhaft Kunst" (*GA* 43, 154).
[113] Juan Vermal, „Bemerkungen über die Nietzsche-Vorlesungen Heideggers und ihren Bezug zur Politik" in: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, 138.

„Gegenbewegung zum Nihilismus“? Diese Frage ist nichts anderes als die oben gestellte Frage, aus welcher Perspektive sich der Wille zur Macht mit der Kunst verbindet. Um die Frage zu beantworten, erörtern wir im Zusammenhang mit der Umkehrung des Platonismus die Überwindung des Nihilismus. Dabei spielt das Joch von beiden Rauschzuständen, nämlich von Chaos und Gesetz, die entscheidende Rolle.

Wie in diesem Kapitel schon gezeigt wurde, bemerkt Heidegger bezüglich des Nihilismus, dass die Problematik des Platonismus und des Christentums in Folgendem besteht: Diese beiden begründen den maßgebenden Vorrang der wahren, übersinnlichen Welt vor der scheinbaren, sinnlichen Welt. In Bezug auf die Überwindung des Nihilismus behauptet Heidegger, dass Nietzsche **die Gegenüberstellung** der beiden Welten abschaffen will.

Dabei stellt sich die Frage, wie diese Gegenüberstellung vollständig abgeschafft werden kann. Für die Beantwortung dieser Frage ist Folgendes wichtig: Der Kernpunkt der nietzscheschen Kunstauffassung liegt darin, dass der Künstler die Kunst des großen Stils **schaffen kann**. Diesen Kernpunkt können wir unter zwei Aspekten betrachten, nämlich (1) unter dem Aspekt der Voraussetzung des Irrtums und (2) unter dem Aspekt der Überwindung des Irrtums.

(1) Für Nietzsche ist die Kunst des großen Stils paradoxerweise „die höchste Lüge und Verfälschung des Charakters der Wirklichkeit, ihre höchste Stilisierung, Idealisierung, Synthetisierung in einer sinnvollen Richtung“.[114] Das heißt, dass die Kunst des großen Stils nicht als das Wahre, sondern als ein scheinbarer Irrtum charakterisiert wird. Für ihn ist allerdings das Folgende nunmehr entscheidend: „Die Wahrheit, d. h. das Wahre als das Beständige, ist eine Art von Schein, der sich als notwendige Bedingung der Lebensbehauptung rechtfertigt“ (*GA* 43, 267). Obwohl das Wahre als ein scheinbarer Irrtum bestimmt wird, ist für ihn dieses Wahre die notwendige Bedingung für das Leben, denn ohne eine solche Bedingung kann man nichts erfahren. Diese Bedingung versteht Nietzsche als Gesetz oder als Maß an Wissen und Vorurteil. Nietzsche leugnet also nicht, dass das Wahre, das nun nichts anderes als ein scheinbarer Irrtum ist, für den Menschen notwendig ist. (2) Dieses Wahre muss aber als ein gewisses Maß für die Selbstüberwindung eingesetzt werden. Denn das unbestimmte Chaos, das die „Mehrdeutigkeit dessen, was sich in den mehreren Perspektiven zeigt“ (*GA* 43, 266), hat, wurde schließlich auf die „Verfestigung von *je einer* Perspektive“ (*GA* 43, 267) beschränkt. Diese einzige Perspektive darf man deshalb nicht als das unveränderliche Prinzip der Wahrheit, sondern als den zu überwindenden Irrtum nehmen.

[114] Francesca Fantoni, *Deutsche Dithyramben. Geschichte einer Gattung im 18. und 19. Jahrhundert*, Würzburg 2009, 234.

Durch die Überwindung des Irrtums kann das Stimulans des Lebens immer wieder bejaht und gefördert werden. Den Überwindungsprozess des Irrtums denkt Nietzsche als den Willen zur Macht, der zwischen Chaos und Gesetz pendelt.

2.2.2.1.1. Heideggers Kritik an den Begriff „Joch“ in der ersten Nietzsche-Vorlesung

Im Folgenden werden wir den oben erwähnten Begriff „Joch“ von Chaos und Gesetz noch ausführlicher erörtern. Der Begriff „Joch“, den Heidegger in der ersten Nietzsche-Vorlesung verwendet, erweist sich für das Verständnis seines Verhältnisses zu Nietzsche als sehr wichtig, ist aber bisher nicht behandelt worden. Das Joch können wir unter zwei von Heideggers Kritikpunkten erfassen, nämlich (I) der Kritik an Nietzsches Projekt „Physiologie der Kunst“ und (II) der Kritik an Nietzsches Spielgedanken.

(I) Zunächst betrachten wir das Joch in Bezug auf seine Kritik an Nietzsches Projekt. Hierzu ist es wichtig, dass nach Heidegger die „Unterscheidung [von Sein und Werden], die schon in der Frühzeit des abendländischen Denkens und seitdem durch seine ganze Geschichte hindurch bis zu Nietzsche einschließlich herrschend geblieben ist“ (*GA* 43, 163), durch den Begriff „Joch“ aufgehoben wird. Hier können wir einerseits das „Sein“ als das Wahre oder das Beständige, andererseits das „Werden“ als das Scheinbare oder das Unbeständige erfassen (vgl. *GA* 43, 163). Umgekehrt bedeutet dies, dass „eine ursprünglich sich gestaltende Einheit des Aktiven und Reaktiven, des Seins und des Werdens“ (*GA* 43, 166) im Begriff „Joch“ inbegriffen ist. Dem Begriff „Joch“ von Chaos und Gesetz ist deshalb das Paradoxon zwischen „Sein“ und „Werden“ immanent.

An dieser Stelle kann man folgende Frage stellen: Woher kommt das Paradoxon zwischen „Sein“ und „Werden“? Auf die Frage nach diesem „Woher“ des Paradoxen gibt Nietzsche laut Heidegger keine zufriedenstellende Antwort. Gerade weil der Ursprung des Paradoxen für Nietzsche nicht mehr erklärt werden kann, bezeichnet Heidegger dieses Paradoxon zwischen „Sein“ und „Werden“ im negativen Sinne als das Joch. Noch wichtiger ist aber Folgendes: Heidegger bestätigt, dass die Unbeantwortbarkeit dieser Frage sicherlich kein Zufall ist. Denn Nietzsches Kunstdenken verbleibt in „der alten Leitfrage der Philosophie: ‚Was ist das Seiende?‘“ (*GA* 43, 4), während Heidegger behauptet, dass er die „Grundfrage“ (*GA* 43, 4) nach dem Wesen des Seins stellt, woraus das Paradoxon stammt. Anders gesagt: Weil Nietzsche nicht erkennt, dass die Verständnismöglichkeit für den Ursprung des Paradoxen nur im Rahmen der „Grundfrage“ ausgeführt wird, bleibt das

Paradoxon oberflächlich und unklar. Heidegger kritisiert deshalb Nietzsche als einen „*metaphysische[n] Denker*“ (vgl. *GA* 43, 3), der die Grundfrage nach dem Wesen des Seins, d. h. nach dem „Woher“ des paradox scheinenden Joches vernachlässigt. Genau weil die Einheit von Chaos und Gesetz bei Nietzsche aus dieser Vernachlässigung seines „Woher“ heraus erörtert wird und sein Paradoxon als das zu lösende Problem erscheint, nennt Heidegger dieses Problem selbst das Joch.

Wir gehen aber noch einen Schritt weiter und fragen, wie Heidegger, anders als Nietzsche, das „Joch“ von Chaos und Gesetz denkt. In der ersten Nietzsche-Vorlesung erwähnt Heidegger das „Joch“ von Chaos und Gesetz im Hinblick auf die Beziehung zwischen „der heiligen Leidenschaft [der Griechen] und der nüchternen Darstellung [der Deutschen]“ (*GA* 43, 122). Für uns ist wichtig, dass er in der ersten Hölderlin-Vorlesung entsprechend diese Beziehung als den „Kampf“ (*GA* 39, 293) zwischen dem Wesen des Griechen und dem Wesen des Deutschen bezeichnet.[115] Anhand der ersten Hölderlin-Vorlesung haben wir erläutert, dass Heidegger diesen Begriff „Kampf“ verwendet, um mit der Begründung des neuen Deutschlands den neuen Anfang der abendländischen Geschichte zu setzen. Auch in der ersten Nietzsche-Vorlesung bleibt seine Absicht unveränderlich, die epochale Chance für Deutschland zu schaffen,[116] wenn er behauptet, dass „Nietzsche nicht wissen konnte“, dass „Hölderlin diesen Gegensatz [des Dionysischen und des Apollinischen] bereits in einer noch tieferen und edleren Weise gesehen und begriffen hatte“ (vgl. *GA* 43, 122). Das Ziel der ersten Nietzsche-Vorlesung finden wir also in folgender Passage, die Heidegger in der Edition des Nietzsche-Buches (1961) gestrichen hat: „Und deshalb nehmen wir Nietzsches Auslegung der Kunst vor allem in der Richtung der Umwälzung, nicht in bezug auf ihr Zurück- und Steckenbleiben“ (*GA* 43, 160). Wie bereits erwähnt, ist Heideggers Interesse an Hölderlin und an Nietzsche nichts anderes als ein Versuch, den Übergang zum neuen Anfang der abendländischen Geschichte auszumachen. Nach Heidegger versucht Hölderlin, den neuen Anfang der abendländischen Geschichte vorzubereiten. Ihm zufolge versteht Nietzsche aber die Möglichkeit, zu diesem Anfang zu gelangen, anders als Hölderlin.

Wenn Heidegger in der ersten Nietzsche-Vorlesung Nietzsches Projekt „Physiologie der Kunst“ thematisiert, ist seine Absicht dabei, „ein verborgenes Stilgesetz der geschichtlichen Bestimmung der Deutschen“ (*GA* 43, 122) zu erkennen. Dieses Stilgesetz ist für Heidegger der Widerstreit der „heiligen Leidenschaft“ und der „nüchternen Darstellung“. Dieser

[115] Vgl. Kap. IV.2.1. „Heideggers Gedanken über das Projekt ‚Dichter-Führer‘ in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘* (1934/35)“.

[116] Zimmerman behauptet, dass Heidegger in der ersten Nietzsche-Vorlesung darum bemüht ist, „die politische Revolution in einen anderen Anfang für Deutschland umzuwandeln“ (M. E. Zimmerman, „Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretation“, 101).

Widerstreit wird ihm zufolge nicht durch das Schicksal der übrigen europäischen Völker, sondern durch „das Schicksal und die Bestimmung der Deutschen“ (*GA* 43, 122) ermöglicht. In der ersten Nietzsche-Vorlesung kritisiert Heidegger Nietzsches Einstellung zum Widerstreit des Dionysischen und des Apollinischen, denn diesen Widerstreit findet Nietzsche nicht nur im deutschen Volk, sondern auch in den übrigen europäischen Völkern. Im Gegensatz zu Nietzsche ist sich Hölderlin nach Heidegger durchaus bewusst, die Überwindung des Nihilismus im götterlosen Zeitalter nur durch das Schicksal des deutschen Volkes zu ermöglichen (vgl. *GA* 43, 122). Heideggers Kritik an Nietzsches Projekt „Physiologie der Kunst“ bezieht sich darauf, dass **Nietzsche den Schlüssel für die Überwindung des Nihilismus nicht mit dem Schicksal des deutschen Volkes verbindet, während sich Hölderlin und Heidegger genau dieses Schicksals bewusst sind**.

2.2.2.1.2. Heideggers Stellung zu den Begriffen „Spiel“ und „Joch“ in der ersten Nietzsche-Vorlesung

(II) In Bezug auf den Begriff „Joch“ müssen wir aber einen weiteren wichtigen Punkt näher betrachten, nämlich Heideggers Kritik am Spielgedanken beim späten Nietzsche. Diese Betrachtung trägt zum besseren Verständnis für die Absicht, die Heidegger in seiner ersten Nietzsche-Vorlesung verfolgt, und für seine Einstellung zu Nietzsches „Spiel“ bei.

Dafür müssen wir zwei Punkte annehmen, nämlich: (1) In der ersten Nietzsche-Vorlesung interpretiert Heidegger den Begriff „Spiel“ beim späten Nietzsche als das „Joch“; (2) dieses „Joch“ bestimmen wir als den Begriff „Kampf“ oder „Streit“, der für den späteren Heidegger nichts anderes als der Begriff „Spiel“ ist. (1) Wenn Nietzsche behauptet, dass die „Welt“ nur „der Wille zur Macht – und nichts außerdem“ (N 1885, *KSA* 11, 38[12], 611) ist und dann diese Welt „als Spiel von Kräften und Kraftwellen“ (N 1885, *KSA* 11, 38[12], 610) verstanden werden soll, können wir den Spielbegriff beim späten Nietzsche als das „Spiel der Willen zur Macht“ [117] auffassen. Nietzsches „Spiel des Willens zur Macht“ können wir bezüglich des Verhältnisses zwischen Chaos und Gesetz anders formulieren: Das Spiel des Willens zur Macht ermöglicht, das dionysische Chaos und das

[117] Herwig Friedl, „Power/Play: Nietzsche und O’Neill“, in: *Eugene O’Neill 1988. Deutsche Beiträge zum 100. Geburtstag des amerikanischen Dramatikers*, hrsg. v. Ulrich Halfmann, Tübingen 1990, 205. Friedl bezeichnet das Spiel des Willens zur Macht auch „als dramatisches Spiel, als fortdauerndes unschuldig-tragisches Schau-Spiel widerstreitender Kräfte und Strebungen“ (ebd.). Dieses Spiel des Willens zur Macht verweist auf das Spiel des Schaffens, das wir anhand der im Zarathustra-Buch dargestellten Kind-Metapher erläutert haben (vgl. Kap. II.2.3.2. „Das Spielsubjekt als das den Willen zur Macht besitzende Kind“). Friedl erörtert aber das Verhältnis dieses Spiels des Schaffens zum Würfelspiel, das wir als Voraussetzung für das erstere Spiel betrachtet haben (vgl. ebd.), nicht.

apollinische Gesetz in Bewegung zu setzen. Dieses Spiel bezeichnet Heidegger in der ersten Nietzsche-Vorlesung mit dem Begriff „Joch". (2) Dafür ist es hilfreich, dass Heidegger dort das wesentliche Merkmal des Joches als die „Einheit der Bogenspannung" (*GA* 43, 168) zwischen Chaos und Gesetz bestimmt. Daraus wird ersichtlich, dass wir Heideggers Begriff „Joch" unter dem Aspekt des „Kampfes" oder des „Streites", der der Kernbegriff seiner mittleren Denkperiode ist, betrachten können. Wenn Heidegger in der ersten Nietzsche-Vorlesung den Begriff „Spiel" des späten Nietzsche absichtlich als das „Joch" umdeutet, müssen wir aber seine Umdeutung näher untersuchen.

Hier taucht unmittelbar die Frage auf, warum Heidegger Nietzsches „Spiel" als das „Joch" abwertet. Der Grund liegt darin, dass Heidegger Nietzsches Einstellung zum Spiel deutlich von seiner eigenen Einstellung unterscheidet. Bei dieser Unterscheidung geht es um die Frage, ob „das ästhetische Tun und das ästhetische Schauen", oder „das Schaffen der Künstler und das Empfangen derer, die die Kunstwerke aufnehmen" (vgl. *GA* 43, 133), identisch sind oder nicht. In der ersten Nietzsche-Vorlesung formuliert Heidegger die Bedeutung des künstlerischen Schaffens bei Nietzsche wie folgt: „Es [d. h. das Wesen des Schaffens] ist das rauschhafte Hervorbringen des Schönen im Werk" (*GA* 43, 133). Laut Heidegger ist das Schauen oder das Empfangen des Kunstwerks bei Nietzsche „nur eine Abart und ein Ableger des Schaffens" (*GA* 43, 136).[118] Nach Heidegger gibt Nietzsche dem künstlerischen Schaffen Vorrang vor dem Schauen des Kunstwerks (vgl. *GA* 43, 133-137). Warum kritisiert er, dass Nietzsche dem künstlerischen Schaffen Vorrang einräumt? Dafür gibt es folgende zwei Gründe: 1. die Bestimmung des Hervorbringens und 2. das Verhältnis des hervorbringenden Subjekts zum Künstler.

1. Der Grund für Heideggers Kritik an dem Vorrang, den Nietzsche dem künstlerischen Schaffen beimisst, liegt darin, dass Nietzsche in den Augen Heideggers den Begriff „Hervorbringen" missversteht. Heidegger zufolge entsteht das Missverständnis, das Nietzsche in die Irre führt, daraus, dass der Letztere das Hervorbringen mit dem künstlerischen Schaffen identifiziert. Um den Begriff „Hervorbringen" genau verstehen zu können, überprüft Heidegger erneut die Bedeutung des künstlerischen Schaffens. Dazu kommt er auf das Hervorbringen der altgriechischen *τέχνη* zurück, indem er als den eigentlichen Gegenbegriff zu *τέχνη* das Wort „φύσις" erwähnt, das in der Regel mit „Natur" übersetzt wird (vgl. *GA* 43, 95). Hier geht es also um das Verhältnis zwischen *φύσις* und *τέχνη*. Den Begriff „φύσις" beschreibt Heidegger folgendermaßen:

[118] Nietzsches Einstellung zur Kunst stellt Heidegger deshalb folgendermaßen fest: „Das ist der Hauptsatz von Nietzsches Lehre über die Kunst: Sie muß von den Schaffenden und Erzeugenden her und nicht von dem Empfangenden her begriffen werden" (*GA* 43, 82).

> φύσις ist für die Griechen der erste und wesentliche Name für das Seiende selbst und im Ganzen. Das Seiende ist ihnen dasjenige, was eigenwüchsig und zu nichts gedrängt aufgeht und hervorkommt und in sich zurückgeht und vergeht, immer aber das aufgehende und in sich zurückgehende Walten (*GA* 43, 95).

Hier erklärt er die *φύσις* als diejenige, welche sich in der Zirkelstruktur zwischen Aufgehen und In-sich-Zurückgehen bewegt.[119] Sie bewegt sich also zwischen Sich-Öffnen und Sich-Verschließen. Das Hervorbringen der altgriechischen *τέχνη* bezeichnet er als das „Wissen um das Seiende [die *φύσις*]" (*GA* 43, 95). Bei dem **Wissen um die *φύσις***, nämlich bei der ***τέχνη***, geht es folglich darum, wie dieses Wissen – wie zum Beispiel „der Spiegel" – „alles Seiende selbst, so wie es aussieht, anwesend sein" lässt (vgl. *GA* 43, 217). Das Hervorbringen der *τέχνη* spielt eine wichtige Rolle dabei, die *φύσις* aus ihrem Sich-Verschließen in ihr Sich-Öffnen zu bringen. Demzufolge nennt er das Wissen „das Aufschließen des Seienden als solchen" (*GA* 43, 95).

Bei der Erfassung des Verhältnisses von *φύσις* und *τέχνη* ist besonders wichtig, dass sich dieses Aufschließen „in verschiedener Weise" (*GA* 43, 224) zeigt. Es gibt nach Heidegger drei Varianten des Aufschließens, nämlich (1) Schaffen, (2) Herstellen und (3) Nachahmen (vgl. *GA* 43, 222). Dementsprechend nimmt er in der ersten Nietzsche-Vorlesung als Beispiel die drei Bettgestelle, die Platon bereits in der *Politeia* erwähnt (vgl. *Politeia* 597a-e), nämlich (1) das in der Natur seiende Bettgestell, (2) das vom Handwerker angefertigte Bettgestell und (3) das vom Maler gemalte Bettgestell (vgl. *GA* 43, 223-224). (1) Im Hinblick auf das erste Bettgestell geht es um Gott, der „im Sinne der Idee des Bettgestells"[120] dieses in der Natur Seiende schaffen kann. Demzufolge gibt es den Unterschied zwischen der Idee eines Bettgestells, die Gott schafft, und demjenigen, was der Mensch schafft. Das Letztere wird wieder in zwei Erscheinungsweisen eingeteilt, nämlich das Herstellen des Handwerkers und das Nachahmen des Malers (vgl. *GA* 43, 227). (2) Der Handwerker kann das Bettgestell nur bauen, insofern er die von Gott geschaffene Idee des Bettgestells hat.[121] Der Handwerker „reproduziert"[122] also die Idee des Bettgestells, d. h. das erste Bettgestell. (3) Der Maler reproduziert nicht das erste Bettgestell, sondern das vom Handwerker geschaffene Bettgestell, d. h. das zweite Bettgestell. Aus diesem Grund beschränkt sich das Schaffen des Malers darauf, die Idee des Bettgestells ein zweites Mal nachzuahmen.[123] Nach Heidegger unterscheidet Platon also drei Stufen des Aufschließens oder des Schaffens, nämlich (1) das

[119] In der Heraklit-Vorlesung vom Sommersemester 1943 und 1944 erläutert Heidegger die *φύσις* wie folgt: „φύσις nennt das Aufgehen, das zugleich west als das Insichzurückgehen" (*GA* 55, 365).
[120] F. Volpi, „Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik", in: *Kunst und Technik*, 87.
[121] Vgl. R. Casale, *Heideggers Nietzsche*, 268.
[122] R. Casale, *Heideggers Nietzsche*, 268.
[123] Vgl. R. Casale, *Heideggers Nietzsche*, 268-269.

Schaffen Gottes, (2) das erste Nachahmen des Handwerkers und (3) das zweite Nachahmen des Malers. In der ersten Nietzsche-Vorlesung bemerkt deshalb Heidegger: „Sein (des Malers) Herstellen des Seins [d. h. des Aufgehens der Idee] in die Sichtbarkeit entfernt sich noch weiter vom Sein selbst“ (*GA* 43, 228).

Anhand der drei Stufen können wir besonders das Verhältnis zwischen Platons Einstellung, Nietzsches Einstellung und Heideggers Einstellung betrachten. Zunächst erörtern wir das Verhältnis zwischen Platons Einstellung und Nietzsches Einstellung.

In drei Erscheinungsweisen des Bettgestells legt Platon das vom „Gott“ geschaffene Aufgehen der Idee als die erste, oberste Priorität fest. Anhand der „Fernstellung gegenüber dem Sein in seinem reinen, unmittelbaren und unverstellten Aussehen, der ἰδέα [der Idee]“ (*GA* 43, 229) wird **die Hierarchie der Erfahrung der Idee** bestimmt. Nach Heidegger bestimmt Platon „das Vernehmen dessen, was eine Sache ist, ihrer Idee“ als das „reine, nichtsinnliche Vor-stellen“ (vgl. *GA* 43, 184). Dieses nichtsinnliche Vorstellen bezeichnet Heidegger als das „Theoretische“ (*GA* 43, 185). Daraus lässt sich folgendes Fazit ziehen: Das „Theoretische“ hat bei der Erfahrung der Idee (d. h. der *φύσις*) den grundsätzlichen Vorrang vor der *τέχνη*, nämlich vor dem Herstellen und dem Nachahmen. Entsprechend der Hierarchie der Erfahrung der Idee tritt die dualistische Perspektive auf die Welt auf. Die wahre, beständige Welt, die zum Wesen der Idee gehört, wird als vorrangig vor der scheinbaren, unbeständigen Welt vorgestellt (vgl. *GA* 43, 213). Gerade diesen Vorrang kritisiert Nietzsche.

Wenn Nietzsches Kunstdenken als die Umkehrung des Platonismus bezeichnet wird, liegt der Kern seines Denkens darin, anhand der künstlerischen Stimmung des „Rausches“ über den hierarchischen Dualismus zwischen der scheinbaren und der wahren Welt hinauszugehen. Dafür bemüht sich Nietzsche darum, aufgrund des Spiels des Willens zur Macht diesen Dualismus aufzulösen, indem er dieses Spiel als die selbstüberwindende Struktur des Rausches auffasst, die zwischen dem dionysischen Chaos und dem apollinischen Gesetz pendelt. Während das beständige Theoretische für Platon den Vorrang vor dem scheinbaren Nachahmen der Kunst hat, überträgt Nietzsche den hierarchischen Vorrang auf das Spiel der künstlerischen Stimmung des „Rausches“ von Chaos und Gesetz.

Heidegger kritisiert, dass Nietzsche den Vorrang des Schaffens des Künstlers vor dem Schauen des Kunstwerks behauptet. Der Kernpunkt seiner Kritik besteht darin, dass Nietzsche die grundlegende Funktion der künstlerischen Nachahmung (Mimesis; *μίμησις*) gänzlich verleugnet, denn im Projekt „Physiologie der Kunst“ beabsichtigt Nietzsche keine bloße Nachahmung der Natur oder der Welt, sondern die Ü berwindung des bisherigen Weltbildes.

Angesichts der Einstellung zur Kunst können wir das Verhältnis zwischen Platons

Einstellung, Nietzsches Einstellung und Heideggers Einstellung folgendermaßen zusammenfassen: Das Schaffen des Künstlers ist für **Platon** nur die bloße zweite Nachahmung der Natur. Die mimetische Funktion der Kunst ist bereits weit entfernt von der Idee der Wahrheit, die von „Gott" geschaffen wird. Bei **Nietzsches** Kunstdenken ist entscheidend, dass er die mimetische Kunst leugnet und die Rolle des Künstlers betont, der neue Werte schaffen soll.[124] Das Wesen der Kunst versteht **Heidegger** umgekehrt aus dem Prinzip der Nachahmung der „Natur" heraus. Bezüglich der Einstellung zur Kunst gibt es daher den grundsätzlichen Unterschied zwischen Platon, Nietzsche und Heidegger, nämlich die Abwertung der Nachahmung bei Platon, die Aufwertung des Schaffens bei Nietzsche und die Aufwertung der Nachahmung bei Heidegger.

Warum übernimmt Heidegger den Vorrang des Herstellens vor dem Nachahmen nicht, den Platon behauptet? Bei Platon ist zum Beispiel das Schaffen des Tischlers, der das Bettgestell herstellt, als vorrangig vor dem Schaffen des Malers, der das Bettgestell nachahmt, anzusehen, denn der Maler muss „den Tisch immer nur aus einer bestimmten Lage nehmen, und was er bietet, ist demzufolge immer nur eine Ansicht, eine Weise, wie der Tisch erscheint", während der Tischler „[s]olch ein Eines, Einzelnes, Selbiges" anfertigen kann (vgl. *GA* 43, 229). Bei dem Schaffen des Tischlers erscheint ein solches Ganzes, das auf seine Idee bezogen wird, während beim Schaffen des Malers nur sein Teilhaftes erscheint. Bei dem Schaffen des Tischlers gibt es jedoch einen großen Nachteil. Beispielsweise fertigt dieser Hersteller die „Sonne" nicht an (vgl. *GA* 43, 218). Im Unterschied dazu behauptet Heidegger den Vorteil des Nachahmens wie folgt: „Verstehen wir aber Her-stellen griechisch im Sinne des Beistellens der Idee (des Aussehens) von etwas in einem anderen – beliebig wie –, dann stellt der Spiegel in diesem ganz bestimmten Sinne die Sonne her" (*GA* 43, 218). Wenn man das „Herumhalten des Spiegels" (*GA* 43, 218) als *τέχνη* (d. h. das Wissen um die *φύσις*) versteht, kann man mit dem Nachahmen dieses Spiegels ein solches erfahren, welches nicht angefertigt werden kann, obwohl man dieses „aus seiner jeweiligen Lage zeigt" (*GA* 43, 230).

An dieser Stelle können wir jedoch annehmen, dass es das „ausgezeichnete" Kunstwerk gebe und seine Nachahmung das „Einzelne jeweilig als dieses Einzige in seiner Einzigkeit" (*GA* 43, 230) zeigen könne. Genau in diesem Punkt sollte man bejahen, dass die Nachahmung des Kunstwerks bei Heidegger – im Gegensatz zur Nachahmung des

[124] Nietzsches „Spiel des Schaffens" erläutert Pădurean wie folgt: „Aber das große *Spiel des Schaffens* bedeutet für den Philosophen [Nietzsche], neue Werte zu setzen, ein Neubeginn ist seine Ja-sagende Antwort zu dem Welt-Spiel, indem seine Unschuld des Denkens zu dem ewigen Werden lacht" (V. Pădurean, *Spiel – Kunst – Schein*, 114).

Kunstwerks bei Platon – den wesentlichen Vorrang vor dem Herstellen hat.[125] Denn dieses Nachahmen spielt eine wichtige Rolle dafür, dass sowohl alles, was angefertigt wird, als auch alles, was nicht angefertigt wird (zum Beispiel nicht nur der Tisch, sondern auch die Sonne), durch die Nachahmung eines solchen Kunstwerks als Selbiges verstanden werden kann. Aus dieser Rolle des Spiegels gewinnt Heidegger die grundlegende Funktion dieser künstlerischen Nachahmung. Die Reduktion der *φύσις* auf die Nachahmung führt deshalb für Heidegger nicht zur Abwertung der *φύσις*. Aus dieser Nachahmung ergibt sich vielmehr Folgendes: Das Kunstwerk ahmt das Wesen der *φύσις* nach, worin das Sich-Verschließen und das Sich-Öffnen inbegriffen ist. Deswegen geht es bei Heideggers Einstellung der Kunst darum, wie das Hervorbringen die *φύσις* aus ihrem Sich-Verschließen in ihr Sich-Öffnen bringen kann.

2. Anhand der Einstellung zur grundlegenden Funktion der künstlerischen Nachahmung kritisiert Heidegger den Vorrang, den Nietzsche dem künstlerischen Schaffen beimisst. Dabei müssen wir aber das Verhältnis des hervorbringenden Subjekts zum Künstler erläutern.

In Nietzsches Kunstdenken spielt der schaffende Künstler in der Tat die zentrale Rolle. Laut Heidegger versteht Nietzsche die Wirkung des Kunstwerks abwertend als „die Wiedererweckung des Zustandes des Schaffenden in den Genießenden“ (*GA* 43, 136). Das „Aufnehmen der Kunst“ (d. h. das Verstehen des Kunstwerks) ist für Nietzsche nur der „Nachvollzug des Schaffens“ (vgl. *GA* 43, 136).

Wir können nun danach fragen, wer oder was „an der Stelle der bisherigen Werte der symbolischen Ordnung einen neuen Sinn aus dem Tod Gottes heraus schöpft und schafft“.[126] In der ersten Nietzsche-Vorlesung versteht Heidegger den schaffenden Künstler als den „Übermensch[en]“ (*GA* 43, 258). Am Ende dieser Vorlesung behauptet Heidegger noch, dass der Übermensch eine entscheidende Rolle für **den Halbgott** spielt, wenn Heidegger „das höchste Schaffen“ als „die Bereitung der Bereitschaft für die Götter“ auffasst (vgl. *GA* 43, 274).[127] Die Frage, wer oder was die neuen Werte gegenüber den bisherigen Werten schöpft,

[125] In der ersten Nietzsche-Vorlesung übersetzt Heidegger die These, die Erasmus gegen Platon richtet, wie folgt: „[E]r, der Maler Dürer, bringt, indem er ein einzelnes Ding aus seiner jeweiligen Lage zeigt, nicht einen einzigen, vereinzelten Anblick, der sich dem Auge gerade bietet, zum Vorschein, sondern, so ist zu ergänzen, indem er dieses Einzelne jeweilig als dieses Einzige in seiner Einzigkeit zeigt, macht er gerade das Sein selbst in diesem einzelnen Hasen, das Hasensein, das Tiersein sichtbar“ (*GA* 43, 230). Die These von Erasmus („Ex situ rei unius non unam speciem sese oculis intuentium offerentem exprimit“) wird laut Heidegger aus folgendem Buch zitiert: Erasmus, „Dialogus de recta Latini Graecique sermonis Pronunciatione“, in: *Desiderii Erasmi Opera Omnia*, T. I (MDCCIII), 928 (vgl. *GA* 43, Anm. 1, 230).

[126] M. Schödlbauer, *Psyche – Logos – Lesezirkel*, 381.

[127] Heideggers Einstellung zu Nietzsches „Übermenschen“ erörtert Zimmerman wie folgt: „Indem er [Heidegger] behauptet, dass Nietzsches Lehre vom Übermenschen die Deutschen für die (kommenden) Götter vorbereite, betont Heidegger Nietzsches Nähe zu Hölderlin, über dessen Dichtung Heidegger ungefähr zur selben Zeit Vorlesungen gehalten hat“ (M. E. Zimmerman, „Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretation“, 103). Es ist deshalb sicherlich kein Zufall, dass die erste Nietzsche-Vorlesung Heideggers mit folgendem Wort

kann man durch „eine nicht-nihilistische Trauer“[128] beantworten. Dies heißt, dass die Macht, eine neue Wertsetzung zu fordern, nicht der historisch-individuellen Person, sondern der Grundstimmung und ihrem Halbgott gehört, der seinem Volk die Stimmung des „Rausches“ für das Schaffen des Kunstwerks vermittelt.

Anhand der Stimmung des „Rausches“ können wir deswegen nur die zwei wichtigsten Aspekte erörtern, nämlich (1) den Grund für das Scheitern des Projektes „Physiologie der Kunst“ und (2) den Grund für die radikale Neubewertung der mimetischen Kunst.

(1) Die Stimmung des „Rausches“ ist „für Nietzsche der grundlegende Leibzustand bei dem Schaffenden“.[129] In Bezug auf das Projekt „Physiologie der Kunst“ bemerkt Heidegger: „Wenn Nietzsche Physiologie sagt, meint er zwar in der Betonung den Leibzustand, aber Leibzustand ist in sich schon immer etwas Seelisches, also auch Sache der ‚Psychologie‘“ (*GA* 43, 113).[130] Nietzsches Projekt „Physiologie der Kunst“ zielt folglich darauf ab, dass der Künstler, der die schöpferische Stimmung des „Rausches“ weckt, neue Werte gegenüber den bisherigen Werten schaffen kann. Den Menschen der schöpferischen Stimmung, d. h. des Willens zur Macht, versteht Nietzsche als den Schaffenden oder den Künstler.[131] Im Unterschied zu Nietzsches Auffassung besteht die Perspektive auf die Stimmung des „Rausches“ bei Heidegger nicht darin, dass der Künstler diese Stimmung für das Schaffen des Kunstwerks wecken könnte. Vielmehr **durchstimmt die künstlerische Stimmung des „Rausches“ uns Menschen (sowohl den Künstler als auch den Schauer) schon immer**. Während Nietzsche die zentrale Rolle des Künstlers oder des Übermenschen mit dem Machtbesitzer verbindet, ist diese Rolle des Übermenschen für Heidegger nur die Gefahr, die zum Scheitern des Projektes „Physiologie der Kunst“ führt.[132]

(2) Warum muss Heidegger Platons Mimesis-Kritik radikal umdeuten? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns daran erinnern, dass der „Widerstreit des Dionysischen und des Apollinischen, der heiligen Leidenschaft und der nüchternen

---

Nietzsches beginnt: „Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott“ (*AC* 19, *KSA* 6, 185; N 1888, *KSA* 13, 17[4], 525 u. *GA* 43, 1). Demzufolge deutet Heidegger „den vermeintlichen Atheismus Nietzsches als ein wissendes Schweigen von Gott und noch die Rede vom Tod Gottes als einen Schrei nach Gott“ (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 128).

[128] M. Schödlbauer, *Psyche – Logos – Lesezirkel*, 381.

[129] Tadashi Otsuru, *Gerechtigkeit und Δίκη. Der Denkweg als Selbst-Kritik in Heideggers Nietzsche-Auslegung*, Würzburg 1992, 49.

[130] Den Leibzustand der Stimmung des „Rausches“, der dionysisch oder apollinisch erscheint, beschreibt Nietzsche folgendermaßen: „Es giebt zwei Zustände [d. h. den apollinischen und den dionysischen], in denen die Kunst selber als eine Art Naturgewalt im Menschen auftritt“ (N 1888, *KSA* 13, 14[18], 226).

[131] Vgl. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 118.

[132] Das Scheitern des Projektes „Physiologie der Kunst“ wird im nächsten Kapitel noch ausführlicher erörtert. Dabei können wir den wichtigsten Ansatzpunkt des mittleren Heidegger für seinen späteren Spielgedanken gewinnen.

Darstellung“ (*GA* 43, 122) ursprünglich schon der Kunst des großen Stils, die wir als das „ausgezeichnete“ Kunstwerk verstehen können, innewohnend ist. Woher stammen jedoch das dionysische Chaos und das apollinische Gesetz (oder die heilige Leidenschaft und die nüchterne Darstellung)? In der ersten Nietzsche-Vorlesung versteht Heidegger das dionysische Chaos und das apollinische Gesetz als zwei Arten des Rausches, diesen Rausch als die einheitliche Bedeutung der Stimmungsbegriffe „Affekt“, „Leidenschaft“ und „Gefühl“ zu betrachten und diese einheitliche Bedeutung mit Nietzsches Willen zur Macht zu verbinden. **Sein Ziel ist, den Willen zur Macht als das Sein selbst zu erfassen**. Daraus können wir ableiten, dass das dionysische Chaos und das apollinische Gesetz bereits dem Sein immanent sind. Demzufolge können wir auch den Ursprung des Paradoxen zwischen Chaos und Gesetz finden, den Nietzsche, Heidegger zufolge, nicht mehr genau erklären kann. Der Ursprung des Paradoxen ist für Heidegger nichts anderes als ein Name für das Wesen des Seins, das von uns Menschen als die Stimmung des „Rausches“ erst verstanden werden kann. Die Aufgabe des Künstlers besteht für Heidegger also nicht darin, die Stimmung des „Rausches“ zu wecken, sondern der Künstler hilft uns Menschen, diese Stimmung erst in dem und durch das Kunstwerk zum Ausdruck zu bringen. Dabei geht es darum, wie der „große“ Künstler sie richtig „nachahmen“ (im Sinne von „Wissen“, d. h. im Sinne der *τέχνη* um die *φύσις*) kann. Der Grund für die radikale Neubewertung der mimetischen Kunst besteht folglich darin, dass **Heidegger das „ideale“ Verständnis des Seins von der Macht des Seins überhaupt her erklären will**. Heideggers Absicht birgt aber die Hoffnung, dass er anhand der Begründung des neuen Deutschlands, dessen Volk – nach ihm – das Vermögen der nüchternen Darstellung hat, den neuen Anfang der abendländischen Geschichte setzen könne. Aber wichtiger für uns ist, dass sich zwei Merkmale, nämlich die radikale Neubewertung der mimetischen Kunst und die Hoffnung auf die Begründung des neuen Deutschlands, noch für den späten Heidegger nicht ändern. Wie diese Merkmale auf den Spielbegriff beim späten Heidegger bezogen werden, wird später erörtert.

Das Verhältnis zwischen Heideggers „Spiel“ und Nietzsches „Spiel“ können wir zusammenfassen. Wenn wir zwischen dem Vorrang des mimetischen Wissens oder Verstehens bei Heidegger und dem Vorrang des künstlerischen Schaffens bei Nietzsche unterscheiden, entsteht diese Unterscheidung grundsätzlich aus der Differenz derartiger „Spiele“ bei beiden Denkern, nämlich bei Nietzsche etwas Neues zu schaffen und bei Heidegger etwas Verborgenes zu wissen oder zu verstehen. Dementsprechend können wir zwischen Nietzsches „Spiel des Menschen (d. h. des Künstlers)“ und Heideggers „Spiel des Seins“ unterscheiden. Beide Philosophen, genauer der späte Nietzsche und der mittlere

Heidegger, haben jedoch dasselbe Ziel, nämlich anhand des Spielbegriffs das nihilistische Weltbild und Weltgefühl ihres Zeitalters zu überwinden.

2.2.2.2. Heideggers Einstellung zur nietzscheschen Vollendung des Nihilismus in der Nietzsche-Abhandlung „Nietzsches Metaphysik“ (1940)

Im letzten Kapitel haben wir erläutert, dass sich Heidegger in der ersten Nietzsche-Vorlesung *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936/37) erhofft, das damalige deutsche Volk könne anhand von Nietzsches Projekt „Physiologie der Kunst“ den europäischen Nihilismus überwinden. In diesem Kapitel werden wir erörtern, wie er im Vergleich dazu das Wesen des Nihilismus in der Nietzsche-Abhandlung „Nietzsches Metaphysik“[133] denkt, die er „schon 1940 für das Wintersemester 1941/42 ausgearbeitet, die er dann aber nicht gehalten hat“. [134] Der Angelpunkt unserer Erörterung liegt darin, dass seine Einstellung zu Nietzsches „Nihilismus“ in der ersten Nietzsche-Vorlesung (1936/37) und in der oben erwähnten Nietzsche-Abhandlung (1940) nicht parallel verläuft.[135] Anhand dieser Nietzsche-Abhandlung muss deshalb ermittelt werden, (I) wie und (II) warum seine Einstellungsänderung geschieht. Dabei geht es darum, dass er Nietzsches Philosophie als „die Vollendung der abendländischen Metaphysik“ (*GA* 50, 8) auffasst. Zuerst werden wir in diesem Kapitel (I) die erste der oben gestellten Fragen behandeln, indem wir „fünf Grundworte“ erörtern, nämlich (1) den Willen zur Macht, (2) den Nihilismus, (3) die ewige Wiederkunft des Gleichen, (4) den Übermenschen und (5) die Gerechtigkeit.[136] Darüber hinaus werden wir im nächsten Kapitel (II) die oben gestellte zweite Frage beantworten, denn die heideggersche Einstellungsänderung zu Nietzsches „Nihilismus“ entspricht seinem Gedankengang vom Streit zum Spiel.

(1) In der Nietzsche-Abhandlung sieht Heidegger den von Nietzsche geprägten Begriff „Willen zur Macht“ als „das Wortgefüge“ (*GA* 50, 12) an. Um dieses Wortgefüge zu erklären,

---

[133] Diese Nietzsche-Abhandlung erscheint als Band 50 der Gesamtausgabe.
[134] D. Morat, *Von der Tat zur Gelassenheit*, 166.
[135] Katrin Meyer unterscheidet Heideggers Einstellung zu Nietzsches „Nihilismus“ von 1940 deutlich von der Einstellung von 1936/37 wie folgt: „Die Darstellung des Nihilismus von 1940 unterscheidet sich allerdings von jener von 1937 in mehreren Hinsichten. 1940 verbindet Heidegger Nietzsches Verständnis des Nihilismus enger mit dem Willen zur Macht, der seinerseits kritischer und einseitiger als Metaphysik gefasst wird. Entsprechend ist in Nietzsches Nihilismus aus der Perspektive von 1940 keinerlei Überwindungspotential angelegt“ (K, Meyer, „Denkweg ohne Abschweifungen. Heideggers Nietzsche-Vorlesungen und das Nietzsche-Buch von 1961 im Vergleich“, 140).
[136] Der Grund liegt darin, dass Heidegger in der Nietzsche-Abhandlung Nietzsches Philosophie im Hinblick auf ihre „fünf Grundworte“ erörtert, wenn er behauptet: „‚Der Wille zur Macht‘, ‚der Nihilismus‘, ‚die ewige Wiederkunft des Gleichen‘, ‚der Übermensch‘, ‚die Gerechtigkeit‘ sind die fünf Grundworte der Metaphysik Nietzsches“ (*GA* 50, 6).

betrachtet er den Terminus mit Blick auf zwei Bestandteile des Begriffs, nämlich (A) den „Willen“ und (B) die „Macht“.

(A) Als Beispiel für den Begriff des „Willens“ nimmt Heidegger dort das „Befehlen“ (*GA* 50, 13). Nach ihm gliedert sich das Befehlen in zwei Teile: den Gehorchenden und den Befehlenden (vgl. *GA* 50, 13). Wichtig ist hier, dass der Gehorchende und der Befehlende nicht zwei verschiedene Menschen, sondern identisch sind. Zum einen gehorcht der Befehlende sich selbst, indem er seinen Befehl empfängt und erfüllt. Das Wesen des Befehlenden erklärt Heidegger folgendermaßen: „Im Befehl gehorcht der Befehlende diesem Verfügen [des Befehls] und gehorcht so sich selber“ (*GA* 50, 13). Der Befehlende soll folglich zum Gehorchenden seines Befehls werden, damit der Befehl erfolgreich ausgeführt werden kann. Zum anderen gäbe es ohne Befehl keinen Gehorchenden. Obwohl der Gehorchende den Befehl erfolgreich erfüllt, sollte der zu erfüllende Befehl für ihn immer gelten bleiben. Weil der Gehorchende und der Befehlende wesensgleich sind, soll sich der Befehlende immer wieder neu befehlen, obwohl der jeweils vorhergehende Befehl erfolgreich ausgeführt wird. Dies besagt, dass sich der Befehlende jedes Mal selbst übertreffen muss. Gemäß Heidegger ist deswegen „der [jeweils] Befehlende sich selbst überlegen, indem er noch sich selbst wagt“ (*GA* 50, 13). Das Befehlen, das im inneren Verhältnis zwischen dem Befehlenden und dem Gehorchenden besteht, betrachtet er als die „Selbst-Überwindung“ (*GA* 50, 13).

(B) Das sich selbst überwindende Befehlen liegt nach Heidegger aber „bereits und nur im Wesensbezirk der Macht“ (*GA* 50, 13), da der Befehl immer schwerer zu erfüllen ist. Für die Selbstüberwindung des Befehlens ist die Macht, den immer schwieriger zu erfüllenden Befehl zu erlassen, vorausgesetzt. Laut ihm ist also das Wesen der Macht nicht mit dem Besitz der Macht, sondern mit der „Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe“ (*GA* 50, 14) verbunden.

Bis jetzt haben wir einerseits den „Willen“ als das selbstüberwindende Befehlen und andererseits die „Macht“ als die Übermächtigung angesehen. Die in dem Befehlen liegende Selbstüberwindung ist nur unter der Voraussetzung der Macht erreichbar. Das Wesen der Macht (nämlich die Übermächtigung) verweist nicht auf die Überwindung eines Anderen, sondern auf die Überwindung ihrer selbst. Demzufolge soll laut Heidegger „das Wortgefüge ‚Wille zur Macht‘ gerade die unzertrennliche Einfachheit eines gefügten und einzigen Wesens nennen: das Wesen der Macht“ (*GA* 50, 14). Das Wortgefüge „Willen zur Macht“ können wir zusammenfassend wie folgt formulieren: **Die Macht vollzieht sich nur unter der Selbstüberwindung**. In der Nietzsche-Abhandlung beschreibt er deshalb das Verhältnis

zwischen der Selbstüberwindung des Befehls einerseits und der Übermächtigung der Macht andererseits folgendermaßen: „Die Macht kann also sich selbst zu einer Übermächtigung nur ermächtigen, indem sie Steigerung und Erhaltung *zumal* befiehlt“ (*GA* 50, 15).

Heidegger zufolge kann also der Begriff des „Willens zur Macht“ mit Blick auf zwei unterschiedliche Bestandteile betrachtet werden, nämlich (i) die Machtsteigerung und (ii) die Machterhaltung. (i) Die Macht muss in einem Prozess der „Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe“ auftreten. Durch diese Übermächtigung kann sie immer wieder neu überstiegen werden. (ii) In der Nietzsche-Abhandlung erörtert er die Machterhaltung wie folgt: „Damit aber der Wille zur Macht als Übermächtigung eine Stufe übersteigen kann, muß diese Stufe nicht nur erreicht, sondern festgehalten und gesichert werden“ (*GA* 50, 15). Unter der Voraussetzung, dass sich die Macht in sich selbst festmacht, kann sie das in ihr Festgemachte wieder neu übersteigen. Laut Heidegger zeigt sich der nietzschesche Begriff des „Willens zur Macht“ in der **Zusammengehörigkeit der Machtsteigerung und -erhaltung**.

Noch wichtiger aber ist für uns, dass Heidegger den „Willen zur Macht“ einerseits als (A) das „Prinzip der Wertsetzung“ (*GA* 50, 19), andererseits als (B) den „Grundcharakter des Seienden als eines solchen“ (*GA* 50, 12) wahrnimmt. (A) Gemäß Heidegger verweist bei Nietzsche „alles Sein“ des Seienden auf das „Werden“ (vgl. *GA* 50, 16). Laut ihm meint das Werden bei Nietzsche „die aus ihm [Willen zur Macht] selbst waltende Bewegtheit des Willens zur Macht als des Grundcharakters des Seienden“ (*GA* 50, 16). Der „weite Ausblick auf das ‚Werden‘“ wird nur durch den Willen zur Macht ermöglicht, der „als Ermächtigung *zur* Übermächtigung vor- und durchblickend“ ist (vgl. *GA* 50, 16). Da „der Werdecharakter des Seienden aus dem Willen zur Macht sich bestimmt“ (*GA* 50, 18), ist dieser Wille zur Macht „in sich *Werte setzend*“ (*GA* 50, 19).[137] (B) Heidegger versteht diesen Willen zur Macht, von dem „alle Wertsetzung ausgeht“ und der diese „Wertschätzung beherrscht“ (vgl. *GA* 50, 19) als den Grundcharakter des Seienden. Im Folgenden erläutern wir das Verhältnis zwischen dem Willen zur Macht (als dem Prinzip der Wertsetzung) und dem Nihilismus.

(2) Laut Heidegger bestimmt Nietzsche den Nihilismus als den „Vorgang der Entwertung der bisherigen obersten Werte“ (*GA* 50, 23).[138] Für das Verständnis des von Nietzsche gedachten „Nihilismus“ ist aber nicht entscheidend, dass alle bisherigen obersten Werte durch „die bloße Nichtigkeit“ (*GA* 50, 25) bedroht sind. Nach Heidegger ist vielmehr Nietzsches „Nihilismus“ grundsätzlich von der „Notwendigkeit der Setzung neuer

[137] In der Nietzsche-Abhandlung bestimmt Heidegger den Wert als „die vom Willen zur Macht zu seiner Erhaltung und Steigerung gesetzte und so durch ihn bedingte Bedingung“ (*GA* 50, 31).

[138] Um Nietzsches „Nihilismus“ zu erklären, zitiert Heidegger in der Nietzsche-Abhandlung den nietzscheschen Satz: „Was bedeutet Nihilismus? – *Daß die obersten Werte sich entwerten*“ (*GA* 50, 23; vgl. auch N 1887, *KSA* 12, 9[35], 350).

Werte“ (*GA* 50, 25) her zu interpretieren.

Was ist aber für Nietzsche der oberste Wert? In der Nietzsche-Abhandlung behauptet Heidegger: „Die Metaphysik des Willens zur Macht deutet alle ihr voraufgegangenen metaphysischen Grundstellungen im Lichte des Wertgedankens“ (*GA* 50, 20). Gemäß ihm betrachtet Nietzsche den obersten Wert als das „Übersinnliche“, weil „[a]lle Philosophie seit *Platon*“ dieses „Übersinnliche“ als „das wahrhaft Seiende“ erkennt (vgl. *GA* 50, 21-22). Die Setzung neuer Werte wird Heidegger zufolge darauf bezogen, dass „das an sich bestehende ‚Übersinnliche‘ beseitigt werden muß“ (*GA* 50, 28).

Wie kann man aber neue Werte setzen? In der Nietzsche-Abhandlung finden wir folgende Aussage: Der Wille zur Macht muss „zuletzt ausdrücklich jenes werden und bleiben, von wo alle Wertsetzung ausgeht und was alle Wertschätzung beherrscht: das ‚Prinzip der Wertsetzung‘“ (*GA* 50, 19). Laut ihm wird das Setzen neuer Werte erst durch den Willen zur Macht ermöglicht, den er als das Prinzip der Wertschätzung bestimmt. Welche Rolle spielt aber der Wille zur Macht angesichts der Setzung neuer Werte? Wie schon gezeigt, unterscheidet er zwischen der Machtsteigerung und der Machterhaltung des Willens zur Macht. Für die Machtsteigerung ist die Machterhaltung, die wir als das Festgemachte oder das Beständige der Macht auffassen, grundlegend anzunehmen. In seiner Bemerkung, dass das „Übersinnliche“, das die nachplatonische Philosophie finden will, „beseitigt werden muß“, können wir dieses Übersinnliche als die Machterhaltung, die immer wieder neu zu übersteigen ist, betrachten.

(3) Wie denkt Heidegger die nietzschesche Lehre von der Ewigen Wiederkunft? Nach ihm wird die Ewige Wiederkunft im Wesentlichen auf den Willen zur Macht bezogen, da einerseits der Wille zur Macht als das Wesen (essentia) des Seienden, andererseits die Ewige Wiederkunft als die Existenz (existentia) des Seienden aufgefasst wird.[139] Die Frage, wie das Seiende – dessen Wesen der Wille zur Macht ist – existiert, beantwortet er mit der Ewigen Wiederkunft.

Wie erscheint aber die Ewige Wiederkunft für uns Menschen? In der Nietzsche-Abhandlung behauptet Heidegger:

> Die ewige Wiederkunft des Gleichen ist die Anwesung des Unbeständigen (des Werdenden) als solchen, dies aber in der höchsten Beständigung (Kreisen) mit der einzigen Bestimmung, die stete Möglichkeit des Machtens zu sichern (*GA* 50, 34).

[139] In der Nietzsche-Abhandlung stellt Heidegger das Verhältnis zwischen dem Willen zur Macht und der Ewigen Wiederkunft wie folgt dar: „‚Der Wille zur Macht‘ nennt das Wort für das Sein des Seienden als solchen, die essentia des Seienden. […] ‚Ewige Wiederkunft des Gleichen‘ heißt die Weise, wie das Seiende im Ganzen ist, die existentia des Seienden“ (*GA* 50, 6; vgl. auch *GA* 50, 35).

Zuerst können wir hier „das Unbeständige (das Werdende)“ als das Seiende verstehen, dem „die stete Möglichkeit des Machtens“, d. h. der Wille zur Macht, immanent ist. Dies setzt aber voraus, dass Nietzsche – nach Heidegger – das Wesen des Seienden im Hinblick auf das Werden betrachtet, das aus dem Willen zur Macht entsteht. Außerdem verweist die Ewige Wiederkunft auf die Seinsweise des Seienden, das stets im Kreisen zwischen Machtsteigerung und -erhaltung pendelt.

Heidegger geht noch einen Schritt weiter und behauptet, dass die Ewige Wiederkunft „die Art, wie das Ganze des Seienden anwest“ (*GA* 50, 31), meint. Das Ganze des Seienden nennt er das „All“ oder die „Welt“ (vgl. *GA* 50, 37). Die Ewige Wiederkunft ist deshalb für ihn nicht nur das Wort für die Seinsweise des Seienden, sondern auch der Name für die Weise, wie die Welt da ist. In seiner folgenden Äußerung wird aber das Wesen der Welt auch auf das „Chaos“ (*GA* 50, 37) bezogen: Die Welt ist „durch keinen in sich bestehenden Zweckzusammenhang gefügt und auf keinen Zielzustand an sich hingewiesen“ (*GA* 50, 37). Gemäß Heidegger ist die Welt (als Chaos) im Grunde zweck- und ziellos. Laut ihm bedeutet diese Welt aber „nicht ein blind tobendes Durcheinander, sondern die auf eine Machtordnung drängende, Machtgrenzen absteckende, im Kampf um die Machtgrenzen stets entscheidungsträchtige Mannigfaltigkeit des Seienden im Ganzen“ (*GA* 50, 37). Der Grund dafür liegt darin, dass der Wille zur Macht als das Prinzip der Wertsetzung der zweck- und ziellosen Welt fungiert.[140]

(4) Heidegger zufolge wird Nietzsches Begriff „Übermensch“ im Sinne der „Verneinung des bisherigen Wesens des Menschen“ (*GA* 50, 41) verstanden. Um diesen Begriff deutlich zu verstehen, müssen wir zunächst das bisherige Wesen des Menschen erörtern, dessen Auffassung laut ihm durch das metaphysische – besonders das „platonische, christlich-moralische“ (*GA* 50, 41) – Denken bestimmt wird. Im metaphysischen Denken wird das Wesen des Menschen als „das vernünftige Tier (animal rationale)“ (*GA* 50, 41) betrachtet.

Was ist aber mit dem „vernünftigen Menschen“ gemeint? Nach Heidegger kann der vernünftige Mensch den Sinn und den Wert der Welt unter Kontrolle behalten, weil „das Denken, und d. h. die Vernunft, als der Grund und das Leitmaß der Ansetzung von Werten“ (*GA* 50, 42) erscheint. Die metaphysische Auffassung des Menschen impliziert, dass „am Leitfaden des ‚Denkens‘ das Seiende im Ganzen [d. h. die Welt] entworfen und als ein

[140] In der Nietzsche-Abhandlung zitiert Heidegger Nietzsches Aussage: „*Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar*“ (*GA* 50, 31; vgl. auch N 1887/1888, *KSA* 13, 11[72], 36). Diese Aussage bedeutet für Heidegger, dass die Welt gar keinen Wert hat (vgl. *GA* 50, 31). Die „Wert-losigkeit der Welt“ wird aber nicht als „etwas Nichtiges oder nur Gleichgültiges“ charakterisiert (vgl. *GA* 50, 31). Vielmehr erweist sich die Wertlosigkeit der Welt für ihn als notwendige Voraussetzung dafür, dass der Wille zur Macht als das Prinzip ihrer Wertsetzung auftritt.

solches ausgelegt wird“ (*GA* 50, 42). Heidegger behauptet sogar, dass der denkende und vorstellende Mensch (im metaphysischen Sinne) „das Gesetz des Seins gibt“ (*GA* 50, 44). Dies besagt, dass „das vor-stellende Vor-sich-bringen alles Begegnenden sich selbst als das Sein des Seienden aufstellt“ (*GA* 50, 44). Das menschliche Vorstellen entscheidet über dieses Sein.[141] Die Funktionsweise des Vorstellens stellt Ismail El Mossadeq wie folgt dar: „Nur das, was vor das menschliche Vorstellen gestellt werden kann, gilt als wahr, d. h. als seiend. Das Seiende ist nur insofern als seiend anerkannt, als es das im Vorstellen Entgegen-Gestellte, Gegen-Ständige“ [142] ist. Die Funktionsweise des Vorstellens liest Heidegger besonders innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik (vgl. *GA* 50, 44-45).

Gemäß Heidegger verneint aber Nietzsche die metaphysische Bestimmung des Menschen, der durch das Vorstellen über das Sein des Seienden entscheidet. Die Verneinung des metaphysischen Wesens des Menschen bezieht sich auf die „Umkehrung des bisherigen Vorranges der Vernunft in den Vorrang der Tierheit selbst“ (*GA* 50, 47-48). Dabei müssen wir beachten, dass Heidegger diese Verneinung nicht als die völlige „Beseitigung“ der Vernunft, sondern als die „Umkehrung“ der Rangordnung zwischen Vernunft und Tierheit versteht (vgl. *GA* 50, 48). Der Mensch verliert die Kontrolle über die Welt gar nicht, auch wenn die Rangordnung umgekehrt wird. Vielmehr dient die Tierheit, die als der „Leib“ (*GA* 50, 48) aufgefasst wird, als Leitmaß für die Auffassung der Welt. Diese Umkehrung verweist also auf die „Bejahung der unbedingten Rolle des ‚Leibes‘“ (*GA* 50, 48). Deshalb sieht Heidegger Nietzsches „Übermenschen“, der den Willen zur Macht besitzt, als das unbedingte Subjekt an, da er „die umgekehrte, erst auch die vollendete Subjektivität“ hat, „die kraft solcher Vollendung zugleich das Wesen der Unbedingtheit ausschöpft“ (vgl. *GA* 50, 49).

Hier können wir zwei Arten des Seienden unterscheiden, nämlich das „organisch“ Seiende, das einen Leib hat, und das „anorganisch“ Seiende, das keinen Leib hat. Wenn das Leibliche „das Gesetz des Seins“ gibt, dann kann man entsprechend den zwei Arten des Seienden auch zwei Typen des Gesetzes des Seins unterscheiden. In der Nietzsche-Abhandlung nennt Heidegger diese zwei Typen (A) die „Züchtung des Menschen“ und (B) die „vollständige ‚Machinalisierung‘ der Dinge“ (vgl. *GA* 50, 55-56).

(A) Die Züchtung des Menschen (d. h. des „organisch“ Seienden) spielt eine wichtige Rolle darin, „den Menschen zum Menschen [zu] machen durch die Umkehrung des Vorrangs der Vernunft in den des ‚Leibes‘“ (*GA* 50, 54). Diese Züchtung bedeutet für Heidegger den Prozess der „Vermenschlichung“ (*GA* 50, 54) des Menschen. Wie denkt er den Menschen, der

[141] Vgl. Ismail El Mossadeq, *Kritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Phänomenologie in der Alternative zwischen Husserl und Heidegger*, Amsterdam 1995, 173.
[142] I. El Mossadeq, *Kritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, 173.

sich vermenschlichen soll? Nach ihm ist dieser Mensch auch „keine irgendwann sich meldende und irgendwo auftretende ‚Person'" (*GA* 50, 51). Vielmehr soll die Vermenschlichung des Menschen grundsätzlich im „*Prinzip* der Einrichtung einer Rassenzüchtung" (*GA* 50, 56) durchgeführt werden. Dieses Prinzip setzt laut ihm voraus, dass „die unbedingte Subjektivität des Willens zur Macht zur Wahrheit des Seienden im Ganzen wird" (*GA* 50, 56). Den „Übermenschen" interpretiert Heidegger als den „*Typus*" (*GA* 50, 55) des Menschen, der als das Glied der „Rasse" über Macht verfügt und zugleich seine Macht steigern will. Er meint also, dass **das „organisch" Seiende durch die „Rassenzüchtung" zum Übermenschen werden soll**.[143]

(B) Die vollständige Machinalisierung des Dings (nämlich des „anorganisch" Seienden) ist abhängig von der „Auslegung des Seienden als solchen im Ganzen nach diesem umgekehrten Menschen [d. h. nach dem Übermenschen]" (*GA* 50, 54). Warum ist diese Machinalisierung wichtig für die Auslegung des Seienden im Ganzen (d. h. der Welt)? Wie schon gezeigt, ist die Welt gemäß Heidegger als das Chaos zu verstehen, das für Menschen unkontrollierbar und unbeherrschbar bleibt. Er stellt fest, dass der Übermensch versucht, dieses prinzipiell unmanipulierbare Chaos zu beherrschen. **Durch die vollständige Machinalisierung des „anorganisch" Seienden wollte der Übermensch laut ihm dieses Chaos meistern**.

(5) Im Folgenden fragen wir, wie man die Züchtung des Menschen und die Machinalisierung des Dings in einem engen Zusammenhang mit dem Begriff der „Gerechtigkeit" verstehen kann. Dazu zitiert Heidegger in der Nietzsche-Abhandlung Nietzsches Äußerung: „*Gerechtigkeit* als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: *höchster Repräsentant des Lebens selber*" (*GA* 50, 69; vgl.

[143] Hier kann man sich die Frage stellen, wie Nietzsche den Begriff „Rasse" charakterisiert. Nach Gerd Schank erscheint das Wort „Rasse" mehr als 200 Mal in Nietzsches Schriften (Gerd Schank, *„Rasse" und „Züchtung" bei Nietzsche*, Berlin/New York 2000, 1). Laut ihm darf Nietzsches Wort „Rasse" aber „keinesfalls einfach mit dem heutigen Wort ‚Rasse' gleichgesetzt werden" (G. Schank, *„Rasse" und „Züchtung" bei Nietzsche*, 1). Laut Nietzsche entsteht eine „Rasse" durch die „Folge eines Milieu[s]", das sich als „Umgebung" „nicht ändert" (vgl. N 1884, *KSA* 11, 25[462], 136). Im gerade zitierten Fragment behauptet er: „Der Europäer als eine solche Über-Rasse. Ebenso der Jude; es ist zuletzt eine herrschende Art, obwohl sehr verschieden von den einfachen alten herrschenden Rassen, die ihre Umgebung nicht verändert hatten" (N 1884, *KSA* 11, 25[462], 136). Als Beispiel für die „Über-Rasse" nimmt er hier die Europäer und die Juden (vgl. G. Schank, *„Rasse" und „Züchtung" bei Nietzsche*, 43). Wenn die „Rasse" genügend „Assimilations-Kraft" (N 1884, *KSA* 11, 25[462], 136) hat und dann das Milieu (als die Lebensumgebung) verändern kann, kann „eine Steigerung zur ‚Überrasse' auftreten" (G. Schank, *„Rasse" und „Züchtung" bei Nietzsche*, 163). Nach Schank sollte diese „Über-Rasse" als Nietzsches „Übermenschen" verstanden werden (vgl. G. Schank, *„Rasse" und „Züchtung" bei Nietzsche*, Anm. 298, 294). Wenn Nietzsche das Wort „Rasse" im Zusammenhang mit dem Begriff „Über-Rasse" erwähnt, zielt er also auf folgende Einheit Europas ab: „Die ‚alten', klimatisch bedingten Völker vereinigen sich in einer neuen, reicheren, ‚übernationalen' europäischen Kultur" (G. Schank, *„Rasse" und „Züchtung" bei Nietzsche*, 295-296). Demzufolge entfernt sich die heideggersche Auslegung des nietzscheschen Begriffs „Rasse" grundsätzlich von Nietzsches eigenen Gedanken darüber.

auch N 1884, *KSA* 11, 25[484], 141). Diese Äußerung interpretiert Heidegger folgendermaßen: „Bauend richtet es [das Wesen der Gerechtigkeit] sich, die Höhe erst errichtend, in diese hinauf, überhöht so sich selbst, unterscheidet sich gegen das Ungemäße und entwurzelt es in seinen Bedingungen" (*GA* 50, 70-71). Da die Gerechtigkeit als „das Herrwerden über sich selbst aus der errichtenden Ersteigung der höchsten Höhe" bestimmt wird, bezeichnet er sie mit dem „Wesen des Willens zur Macht selbst" (vgl. *GA* 50, 71). Die von Nietzsche dargestellte „Gerechtigkeit" betrachtet Heidegger im Zusammenhang mit dem Willen zur Macht, der dem Übermenschen innewohnend ist. Hier müssen wir aber die Frage stellen, wer oder was diese Gerechtigkeit anstrebt. Heideggers Antwort lautet: der Übermensch als „der höchste Repräsentant des Willens zur Macht" (*GA* 50, 71). Die Gerechtigkeit (nämlich die bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise) ist notwendig im Gesetz des Seins enthalten, nämlich in der Züchtung des „organisch" Seienden (d. h. der „Rasse") und in der Machinalisierung des „anorganisch" Seienden (d. h. des Dings). Dieses Gesetz vollzieht sich gemäß der Gerechtigkeit. Daraus kann man schließen, dass die „Rassenzüchtung" und die Machinalisierung des Dings aus der bauenden, ausscheidenden, vernichtenden Denkweise folgen. Anders gesagt: Heidegger denkt, dass **der Übermensch nicht nur über das Entstehen der „Rasse" und des Dings, sondern auch über ihr Vergehen oder Vernichten verfügt**.

In der Nietzsche-Abhandlung erörtert Heidegger den Begriff des „Übermenschen", indem er Nietzsche zitiert: Im Übermenschen ist „eine eigene Gerichtsbarkeit, welche keine Instanz über sich hat'" (*GA* 50, 59; vgl. auch N 1885, *KSA* 11, 34[96], 452). Anders gesagt: „Der Übermensch als der Herr der Erde hat nichts über sich, aber alles unter sich".[144] Nach Heidegger verfügt der Übermensch, der „die unbeschränkte Vollmacht der ausschließlichen Entfaltung ihres eigenen Wesens" hat, über die „unbedingte Subjektivität" (vgl. *GA* 50, 50). Somit wird er „zu dem auf sich selbst gestellten Grund und Maß der Wahrheit über das Seiende als ein solches" (*GA* 50, 67). Demzufolge fasst er den Übermenschen als den „höchsten Repräsentanten des Willens zur Macht" auf.

Welches Problem sieht Heidegger als Seinsdenker in Nietzsches Philosophie? Laut ihm fasst Nietzsche den Willen zur Macht als den „Grundcharakter des Seienden" auf. In der Nietzsche-Abhandlung beschreibt er aber, dass das „Seiende *als ein solches*, nämlich vom Charakter des Willens zur Macht, nur ausweisbar wird, wenn zuvor schon das Seiende auf den Grundcharakter des Willens zur Macht als Sein entworfen ist" (*GA* 50, 12). Den Willen zur Macht, der für Heidegger nichts anderes als das Sein ist, verkennt Nietzsche nach ihm als

[144] W. Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Berlin/New York 2000, 110.

das Sein des Seienden. Da für Nietzsche „die Wahrheit des Seins selbst ungedacht bleibt“ (*GA* 50, 6), erörtert er Nietzsches Philosophie wie folgt: „Das Denken Nietzsches ist gemäß allem Denken des Abendlandes seit *Platon* Metaphysik“ (*GA* 50, 3). Gemäß ihm erkennt Nietzsche den Unterschied zwischen Sein und Seiendem gar nicht. Heidegger meint also, dass die Seinsvergessenheit grundsätzlich der nietzscheschen „Metaphysik“ immanent ist. Infolgedessen bezeichnet er Nietzsches Versuch zur Überwindung des Nihilismus nicht nur als die Vollendung des Nihilismus, sondern auch als die „Vollendung der abendländischen Metaphysik“.

Am Anfang dieses Kapitels haben wir erwähnt, dass die heideggersche Einstellung zu Nietzsches „Nihilismus“ in der ersten Nietzsche-Vorlesung (1936/37) und in der Nietzsche-Abhandlung (1940) ganz unterschiedlich verläuft. An dieser Stelle können wir diesen Unterschied feststellen. In der ersten Nietzsche-Vorlesung erläutert er, dass Nietzsches „Übermensch“ als der Halbgott gilt, der für Heidegger der Dichter-Führer ist.[145] Die Macht, die neuen Werte gegenüber den bisherigen Werten zu schaffen, ist deshalb nicht im Menschen, sondern im Halbgott inbegriffen, der seinem Volk die schöpferische Stimmung des „Rausches“ zuspielt. In den Jahren 1936/37 hofft Heidegger, dass das neue Deutschland durch den Halbgott (nämlich durch den Dichter-Führer) begründet werden könnte.

In der Nietzsche-Abhandlung (1940) sieht Heidegger dagegen denjenigen, der die oben erwähnte Macht hat, nicht als den Halbgott, sondern als den Menschen an, indem er Nietzsches „Übermenschen“ als den Menschen interpretiert. Dabei tritt laut ihm folgendes Problem auf: Die Macht des Übermenschen liegt in den „äußerste[n] Möglichkeiten der Weltbeherrschung und des Versuches, den der Mensch unternimmt, rein von sich aus, über sein Wesen zu entscheiden“ (*GA* 50, 8). Wichtig ist für uns, dass Heidegger sieht, dieser Übermensch könne den Anfang des neuen Deutschlands nicht initiieren.

Zum Schluss erläutern wir zwei Fehler Heideggers bei seiner Nietzsche-Interpretation, die er in seiner Nietzsche-Abhandlung durchführt. (1) Sein erster Fehler ist die Annahme, dass das Chaos mit der Welt gleichgesetzt werde. Er überlegt nicht, dass Nietzsche die Welt, die von uns Menschen erfahrbar ist, deutlich vom Chaos unterscheidet, das für uns Menschen undefinierbar bleibt.[146] Wenn Heidegger behauptet, dass der Übermensch das Chaos durch die vollständige Machinalisierung des „anorganisch“ Seienden beherrschen wollte, tritt das folgende grundsätzliche Problem auf: In der Tat bleibt das Chaos für Nietzsche unerklärlich,

[145] Vgl. Kap. IV.2.2.2.1.2. „Heideggers Stellung zu den Begriffen ‚Spiel‘ und ‚Joch‘ in der ersten Nietzsche-Vorlesung“.
[146] Nietzsche differenziert eindeutig zwischen der Welt an sich (nämlich dem Chaos) und der „Welt, die uns etwas angeht“ (N 1885/1886, *KSA* 12, 2[108], 114).

da es für uns Menschen unerfahrbar und unfassbar ist.[147] Wichtig ist für uns, dass die „Welt, die uns etwas angeht", nach Nietzsche „falsch", d. h. „kein Thatbestand" ist (vgl. N 1885/1886, *KSA* 12, 2[108], 114). Diese Welt ist bei Nietzsche scheinbar und widerspruchsvoll, insofern wir Menschen unter den verschiedenen Standpunkten, von denen aus die Welt ausgelegt werden kann, nicht in der unbekannten Welt, sondern in der bekannten Welt leben. Gerade weil unsere Welt scheinbar ist, geht es Nietzsche um die „Wege der Freiheit", die mit folgender „Gerechtigkeit" verbunden sind: „Gerechtigkeit als bauende ausscheidende vernichtende Denkweise, aus den Werthschätzungen heraus: höchster Repräsentant des Lebens selber" (N 1884, *KSA* 11, 25[484], 141). Was Nietzsche hier unter Gerechtigkeit versteht, ist die „Befreiung zur Freiheit".[148] Durch diese Gerechtigkeit kann sich der Mensch vom Verhältnis zur „falschen" Welt frei machen. Er ist auch frei, um die Welt, „die uns etwas angeht", zu schaffen. Wenn Heidegger in der Nietzsche-Abhandlung die von Nietzsche gedachte „Gerechtigkeit" als das „Herrwerden" (*GA* 50, 71) über das Chaos ansieht, ist also seine Bestimmung falsch. (2) Was bei Heideggers Nietzsche-Interpretation fehlt, ist der Aspekt, dass Nietzsche den Übermenschen in Bezug auf seinen Erlöser Dionysos erörtert, obwohl der Name „Dionysos" im Zarathustra-Buch nicht genannt wird und daher verborgen bleibt. Dies bedeutet, dass der von ihm gedachte Übermensch im Zarathustra-Buch nie im Hinblick auf „die unbedingte und, weil umgekehrte, erst auch vollendete Subjektivität" (*GA* 50, 79) dargestellt wird.

2.2.3. Der Gedankengang vom Streit zum Spiel als der wichtigste Grund für das Scheitern des Projektes „Dichter-Führer"

In diesem Kapitel erörtern wir Heideggers Gedankengang vom Streit zum Spiel als den wichtigsten Grund für das Scheitern des Projektes „Dichter-Führer". Dieser Gedankengang ist abhängig von (II) der am Anfang des letzten Kapitels gestellten zweiten Frage, warum er seine Einstellung zu Nietzsches „Nihilismus" ändert.

In der Nietzsche-Abhandlung „Nietzsches Metaphysik" (1940) beschreibt Heidegger erstaunlicherweise, dass die Metaphysik „kein Gemächte des Menschen" (*GA* 50, 80) ist. Zum Beispiel sieht er, dass der Gedanke über den Übermenschen „nicht einer ‚Überheblichkeit' des ‚Herrn Nietzsche'" (*GA* 50, 51) entspringt. Vielmehr „unterwirft" sich

[147] In seinem Werk *Die fröhliche Wissenschaft* beschreibt Nietzsche das außermenschliche Chaos: „Der Gesammt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen" (*FW* 109, *KSA* 3, 468).
[148] T. Otsuru, *Gerechtigkeit und Δίκη*, 96.

Nietzsche laut ihm „der Wesensnotwendigkeit der vollendeten Subjektivität, d. h. der letzten metaphysischen Wahrheit über das Seiende als solches“ (vgl. *GA* 50, 51). Heidegger behauptet folglich, dass die Metaphysik die Frage nach dem „Wesensbezug des Seins selbst zum Wesen des Menschen“ „verwehrt“ (vgl. *GA* 50, 42). Für ihn ist deswegen die Geschichte der abendländischen Metaphysik, die bei Platon beginnt und mit Nietzsche endet, nichts anderes als die Geschichte der Seinsvergessenheit: „Die Metaphysik tastet das seitdem waltende Wesen der Wahrheit als anmessende Eröffnung des Seienden durch das Vorstellen nirgends an, läßt aber auch den Eröffnungs- und Entbergungscharakter unbefragt in die Vergessenheit versinken“ (*GA* 50, 66). In der Geschichte des abendländischen Denkens ist nach ihm „von Anfang an das Sein des Seienden gedacht worden“, während „die Wahrheit des Seins selbst ungedacht bleibt“ (vgl. *GA* 50, 6). Wichtig ist aber, dass sich die Wahrheit des Seins dem metaphysischen Denker „überantwortet hat, das Sein, und d. h. innerhalb der Metaphysik das Sein des Seienden, zu sagen“ (*GA* 50, 4). Laut Heidegger denkt Nietzsche das Sein als das Sein des Seienden, da das Sein selbst verweigert ist und diese Verweigerung selbst verhüllt bleibt.

An dieser Stelle fragen wir, ob das in der Abhandlung „Nietzsches Metaphysik“ (1940) erwähnte „Sein“ und das in dem Aufsatz *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-36) gedachte „Sein“ dasselbe sind. Dazu müssen wir erörtern, wie Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz über das Sein denkt. Dort behauptet er, dass der Streit zwischen „Welt“ und „Erde“ erst möglich ist, wenn „die Wahrheit als der Urstreit von Lichtung und Verbergung geschieht“ (*UK*, 60). Dieses Geschehen bezeichnet er als das „Sicheinrichten der Offenheit in das Offene“ (*UK*, 68). Dieses Sicheinrichten erörtert er aber folgendermaßen: „Mit dem Hinweis auf das Sicheinrichten der Offenheit in das Offene rührt das Denken an einen Bezirk, der hier noch nicht auseinandergelegt werden kann“ (*UK*, 68). In dem von ihm verfassten „Zusatz“ (1956) zum Kunstwerk-Aufsatz stellt er aber dieses Auseinanderzulegende wie folgt dar: „Die ganze Abhandlung ‚Der Ursprung des Kunstwerkes‘ bewegt sich wissentlich und doch unausgesprochen auf dem Weg der Frage nach dem Wesen des Seins“ (*UK*, 99). Dieses Sein nennt er dort das „*Ereignis*“ (*UK*, 99). Deswegen sagt er, dass die Kunst „aus dem Ereignis gedacht“ (*UK*, 100) ist. Dies bedeutet, dass das Sicheinrichten der Offenheit in das Offene auf das Sein (nämlich auf das Ereignis) verweist. Wenn sich die „Lichtung der Offenheit“ (*UK*, 68) ereignet, dann kann der Streit zwischen „Welt“ und „Erde“ ermöglicht werden. Im Kunstwerk-Aufsatz versteht er daher das Sein als das Ereignis.

Wir kommen auf die Frage zurück, ob das in der Nietzsche-Abhandlung dargestellte „Sein“ mit dem im Kunstwerk-Aufsatz gedachten „Sein“ identisch ist. Unsere Antwort lautet

eindeutig Nein, da das erstere noch verhüllt ist, während sich das letztere als die Lichtung der Offenheit ereignet. Was bedeutet dies für unser Thema „Gedankengang vom Streit zum Spiel“? Im Kunstwerk-Aufsatz verweist der Urstreit von Entbergung und Verbergung auf das Ereignis.[149] In diesem Urstreit gründet der Streit zwischen „Welt“ und „Erde“.[150] Anhand dieses Streites erhofft Heidegger einen neuen Aufgang des deutschen Vaterlands. In der ersten Nietzsche-Vorlesung *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936/37) sieht er auch die Möglichkeit, den Aufgang Deutschlands zu erwarten, voraus. Der Grund liegt darin, dass er das geschickliche Sein als das Ereignis versteht, das dort als „die Eröffnung des Seins selbst“ (*GA* 43, 79) bezeichnet wird. Dagegen betrachtet er in der Abhandlung „Nietzsches Metaphysik“ (1940) Nietzsches Philosophie als die Vollendung der abendländischen Metaphysik, da diese Vollendung aus derartigem Sein, sich zu verhüllen und sich zu verbergen, entsteht. Dieses Sein bezeichnet Heidegger später als das sich entziehende Sein.[151]

Warum ist aber das „Sein“ beim mittleren Heidegger unterschiedlich ausgeprägt? Im Kunstwerk-Aufsatz (1936/37) spricht er vom Urstreit im Rahmen des Geschehnisses des Seins, das sich als Entbergung ereignet. Dieses Ereignis ist aber verständlich unter der Voraussetzung des anderen Geschehnisses des Seins, nämlich der Verbergung. Deshalb interessiert er sich für das Verhältnis zwischen diesen beiden Geschehnissen. Dieses Verhältnis nennt er den Urstreit zwischen der Entbergung und der Verbergung, worin der Streit zwischen „Welt“ und „Erde“ gründet.

In der Nietzsche-Abhandlung (1940) lenkt er dagegen die Aufmerksamkeit nicht auf das Zeitalter, das aus den beiden Geschehnissen der Entbergung und der Verbergung entsteht, sondern auf das Weltalter, das aus dem Geschehnis des sich entziehenden Seins stammt und in dem sich die abendländische Metaphysik vollendet. Anders gesagt: Bis Ende der Jahre 1936 und 1937 berücksichtigt er nicht, dass die Seinsvergessenheit in seinem zeitgenössischen Weltalter durch die Verbergung des sich entziehenden Seins vollendet wird, da diese Seinsvergessenheit vergessen wird und daher ausschließlich die Frage nach der „Wahrheit

[149] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 415.
[150] Vgl. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, 415.
[151] Das Verhältnis zwischen diesem sich entziehenden Sein und der Geschichte der abendländischen Metaphysik beschreibt Heidegger in der Abhandlung „Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus“ (1944/46) wie folgt: „Das Sein selbst entzieht sich. Der Entzug geschieht. Die Seinsverlassenheit des Seienden als solchen geschieht. Wann geschieht dies? Jetzt? Heute erst? Oder seit langem? Wie lange schon? Seit wann? Seitdem das Seiende als das Seiende selbst ins Unverborgene gekommen ist. Seitdem diese Unverborgenheit geschieht, ist die Metaphysik; denn sie ist die Geschichte dieser Unverborgenheit des Seienden als solchen. Seitdem diese Geschichte ist, ist geschichtlich der Entzug des Seins selbst, ist Seinsverlassenheit des Seienden als solchen, ist die Geschichte, daß es mit dem Sein selbst nichts ist. Seitdem und demzufolge bleibt das Sein selbst ungedacht“ (*GA* 6.2, 320; vgl. auch *GA* 67, 220-221). Dieses sich entziehende Sein werden wir anhand seines Vortrags „Zeit und Sein“ (1962) später erläutern (vgl. Kap. V.3.2. „Die Sterblichen als die dem Zuspruch des Seins entsprechenden Menschen“).

‚über' das Seiende" (*GA* 50, 80) gestellt wird. Ab den vierziger Jahren spricht er deshalb von der „Vollendung des Weltalters der abendländischen Metaphysik" (*GA* 50, 8) in Bezug auf Nietzsches Philosophie.[152]

Einen Beleg dafür können wir darin finden, dass er im Kunstwerk-Aufsatz den Terminus „Ge-stell" (*UK*, 72) im Sinne der Gesamtheit zwischen der Aufstellung von „Welt" und der Herstellung von „Erde" verwendet: „Was hier Gestalt heißt, ist stets aus *jenem* Stellen und Ge-stell zu denken, als welches das *Werk* west, insofern es sich auf- und herstellt" (*UK*, 71-72). Nach ihm west das Kunstwerk, das aus dem Streit zwischen der Aufstellung von „Welt" und der Herstellung von „Erde" entsteht, als das Gestell. Im „Zusatz" zum Kunstwerk-Aufsatz beschreibt er das Gestell wie folgt: „Nun ist in der Tat das später als ausdrückliches Leitwort für das Wesen der modernen Technik gebrauchte Wort ‚Ge-Stell' von jenem Ge-Stell her gedacht (*nicht* vom Büchergestell und der Montage her). Jener Zusammenhang ist ein wesentlicher, weil seinsgeschicklicher" (*UK*, 97-98). Wie er gesagt hat, wird das im Kunstwerk-Aufsatz erwähnte „Gestell" später als das Leitwort der modernen technischen Welt bezeichnet. Hier finden wir aber einen deutlichen Bruch zwischen dem im Kunstwerk-Aufsatz erwähnten „Gestell" und dem als das Wesen der modernen Technik bezeichneten „Gestell", da das erstere auf die zwei Geschehnisse des Seins (nämlich des sich gebenden und des sich entziehenden Seins) bezogen wird, während das letztere auf das Geschick des sich entziehenden Seins verweist. Der Grund für diesen Bruch liegt darin, dass er im Kunstwerk-Aufsatz feststellt, der Urstreit dieser zwei Geschehnisse des Seins mache das Seinsverständnis möglich, während er aber gar nicht über die das Abendland immer stärker beherrschende Seinsvergessenheit nachdenkt, die aus dem Geschehnis des sich entziehenden Seins her kommt.

Der Gedankengang vom Streit zum Spiel ist bei Heidegger keine Willkür und kein Zufall, denn im Zeitalter der das Abendland immer mächtiger beherrschenden Seinsvergessenheit ist der Urstreit der zwei Geschehnisse des Seins sinnlos. Vielmehr geht es dabei um die Kehre dieser zwei Geschehnisse des Seins. Somit wird der „Streit", der von diesem „Urstreit" abhängig ist, in das „Spiegel-Spiel" versetzt, das nach der Kehre auftritt.

Hier kann man fragen, ob es einen Beleg dafür gibt, dass Heidegger in den vierziger Jahren zwei Geschehnisse des Seins denkt. Dazu erörtern wir anhand von Heideggers

[152] „Von den vierziger Jahren an hat Heidegger den Abstand zwischen Nietzsches Philosophie und seinem Denken gegenüber den *Beiträgen* vergrößert. Zeitweilig treffen wir bei ihm auf eine Einstellung, derzufolge sich bei Nietzsche die Geschichte der Metaphysik auf eine Weise ‚vollendet', die sie in einem unbedingten (d. h. ‚aktiven' und ‚klassischen') Nihilismus *verenden* läßt" (W. Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche*, 26).

Abhandlung „Die Geschichte des Seyns“ (1938/1940)[153] seinen Gedanken über das Sein. Dieser Gedanke wird unter zwei Voraussetzungen vollzogen, nämlich unter (1) seiner Einstellung zur Geschichte des Menschen und (2) seiner Diagnose des zeitgenössischen Weltalters.

(1) In Heideggers Aussage können wir seine Einstellung zur Geschichte des Menschen ins Auge fassen: „Die Geschichte des wesentlichen Denkens [des Menschen] ist eine Geschichte des Seins“ (*GA* 69, 162). Hier beschreibt er, dass die Geschichte des Menschen die Geschichte des Seins ist. Dabei kann man sich die Frage stellen, welche von beiden als wahr anzusehen ist. Seine Einstellung zur Geschichte des Seins ist deswegen abhängig von der Frage nach der „Wahrheit des Seyns [oder auch des Seins]“ (*GA* 69, 7). Ihm zufolge ist aber die „Wahrheit des Seyns“ bisher noch niemals erkannt worden (vgl. *GA* 69, 7). Dies besagt, dass das, was der Mensch bis jetzt im Laufe der Geschichte gesehen und erfahren hat, nicht die Geschichte des Seins ist. Deshalb bestimmt Heidegger die Geschichte des Menschen als „die Weise, wie die Wahrheit des Seyns gegründet und erbaut, verwirrt und verlassen, übergangen und vergessen wird“ (*GA* 69, 39). (2) In der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns“ diagnostiziert er also sein Zeitalter als das Weltalter der „Seinsverlassenheit“ (*GA* 69, 24) oder der „Seinsvergessenheit“ (*GA* 69, 35).

Wie denkt Heidegger das Sein? In der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns“ bezeichnet er das „Sein“ im Zeitalter der Seinsvergessenheit als die „Macht“ (vgl. *GA* 69, 62). Nach ihm tritt das Wesen dieser Macht als die „Machenschaft“ auf, die er das „eigenste[] Unwesen“ des Seins nennt (vgl. *GA* 69, 9).[154] Interessanterweise bezieht er diese „Machenschaft“ auf die Funktionsweise der *φύσις*, die „für eine Weise der ποίησισ (Mache) im weitesten Sinne genommen“ wird (vgl. *GA* 69, 46-47).[155] Ihm zufolge spielt der Begriff der „φύσις“ eine entscheidende Rolle für „das aufgehende Erscheinen“ des Seienden (vgl. *GA* 69, 159).[156] Im seinsvergessenen Zeitalter übernimmt die Machenschaft die Funktion der

[153] Diese Abhandlung ist in *GA* 69 veröffentlicht.

[154] In der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns“ stellt Heidegger die „Machenschaft“ wie folgt dar: „Die Machenschaft ist die Wesung des in seiner Wahrheit ungegründeten Seins“ (*GA* 69, 69). In seiner Abhandlung „Koinon. Aus der Geschichte des Seyns“ (1939/40), die in *GA* 69 veröffentlicht wurde, nennt er diese „Machenschaft“ auch das „Böse“ (*GA* 69, 217).

[155] In seiner Abhandlung „Koinon. Aus der Geschichte des Seyns“ erörtert Heidegger das Verhältnis zwischen Sein und *φύσις* wie folgt: „Im ersten Anfang west das Seyn als Aufgang (φύσις); im [kommenden] anderen Anfang west das Seyn als Ereignis“ (*GA* 69, 213).

[156] In der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns“ bezeichnet Heidegger die Macht des Seins auch als die *φύσις*: „Das Sein als Macht ist das Unwesen des erstanfänglichen, ungegründeten Wesens des Seins als φύσις“ (*GA* 69, 62). In dieser Abhandlung fragt er also nicht mehr, worin der Unterschied zwischen *φύσις* und Sein besteht. In unserer Arbeit über den Spielbegriff des späten Heidegger wird ermittelt, worauf diese Differenz in Bezug auf das Seinsspiel beruht (vgl. Kap. V.1.2.2. „Die Einheit der Erde und des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen als das Spiegel-Spiel“).

φύσις, das Seiende erscheinen zu lassen. Wer kann aber über diese Machenschaft verfügen? Für Heidegger ist diese Frage sinnlos, da die Machenschaft (nämlich das Unwesen des Seins im Weltalter der Seinsverlassenheit) keineswegs zum Menschen gehört. Demzufolge beschreibt er das Verhältnis zwischen Macht (nämlich Machenschaft) und Machthaber folgendermaßen: „Alle Machthaber ‚haben' stets nur Machtmittel, machtentsprechende Einrichtungen des Seienden, die selbst seiend [sind]. Sie ‚haben' nie die Macht, weil sie von ihr ‚gehabt' werden" (*GA* 69, 64).

In der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns" behauptet Heidegger aber Folgendes: „Die ‚Macht' ist nur metaphysisch zu erfragen in ihrem Wesen; und selbst dies erst dann, wenn bereits das Wesen der Metaphysik erkannt und ihr Anfang (Beginn), somit ihre Vollendung erfahren ist" (*GA* 69, 66). Dabei könnte man aber darüber zweifeln, ob die politische Macht den Menschen zugeteilt ist. Dort erläutert Heidegger aber das Interesse an der politischen Macht im negativen Sinne: „Die ‚Macht' muß sogleich aus dem Rahmen ‚politischer' Betrachtungen und Stellungnahmen und Parteiungen herausgenommen werden" (*GA* 69, 66). Dies setzt aber voraus, dass die Macht in verschiedenen Regierungs- und Staatsformen bereits aufgetreten ist.

Wie denkt Heidegger die politischen Staatsformen und Regierungen? In seiner Abhandlung „Koinon. Aus der Geschichte des Seyns" (1939/40) können wir die Antwort auf diese Frage finden: Die Politik ist „nicht mehr ein abgesonderter Bezirk menschlichen Tuns", sondern sie hat „die alles bestimmende Lenkung und Versorgung eines Menschentums innerhalb des Seienden übernommen" (vgl. *GA* 69, 188). Dort artikuliert er noch folgenden Gedanken über die politische Macht: Die „Macht ‚gehört' weder dem ‚Volke', noch einem Einzelnen, noch auch jenen Nur-Wenigen. Die Macht duldet keine Besitzenden" (*GA* 69, 195). Laut ihm sind die demokratischen Systeme (z. B. die „‚parlamentarischen' Staaten") und die totalitären Systeme (z. B. die „‚autoritären' Staaten der reinen Machtentfaltung") wesensgleich (vgl. *GA* 69, 189).[157] Der Grund liegt darin, dass Heidegger beide Staatsformen als die bloße Illusion versteht, „die Macht [sei] ‚dem Volke' zugeteilt" (*GA* 69, 189), das einerseits als die „Mehrheit" in den westlichen Demokratien, andererseits als die „Rasse" im NS-Regime bestimmt wird.[158] Dagegen behauptet er, dass die Macht „in Wahrheit Keinem gehört" (*GA* 69, 190).

Als die schlimmste aller Staatsformen bezeichnet aber Heidegger den „Kommunismus",

[157] In der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns" beschreibt Heidegger die Identität des demokratischen mit dem totalitären System: „Der ‚demokratische' Schein wird von den Regierten gleichermaßen erweckt und unterhalten wie von den ‚Regierern'" (*GA* 69, 189); vgl. auch R. Polt, „Jenseits von Kampf und Macht, 180.
[158] Vgl. R. Polt, „Jenseits von Kampf und Macht", 180.

der „als jene Fügung des Seienden als solchen im Ganzen begriffen [ist], die das geschichtliche Zeitalter zu dem der Vollendung und damit des Endes aller Metaphysik prägt“ (vgl. *GA* 69, 191). Für ihn ist der Kommunismus aber „keine bloße Staatsform, auch nicht nur eine Art der politischen Weltanschauung, sondern die *metaphysische* Verfassung, in der sich das neuzeitliche Menschentum befindet, sobald die Vollendung der Neuzeit ihren letzten Abschnitt beginnt“ (*GA* 69, 206). Neben dem „Staat der vereinigten Sowjetrepubliken“ erwähnt er auch die „bürgerlich-christliche Form des englischen ‚Bolschewismus‘“, die „in der neuzeitlichen Geschichte des englischen Staates“ vorkommt (vgl. *GA* 69, 208). Laut ihm wird die neuzeitliche Geschichte durch die „endgültige Vernichtung“ oder „die Selbstvernichtung des ‚Kommunismus‘“ (nämlich der „vereinigten Sowjetrepubliken“ und des „englischen Bolschewismus“) vollendet (vgl. *GA* 69, 209).[159]

Warum soll nach Heidegger der Kommunismus „vernichtet“ werden? Diese Frage wird untrennbar mit der Frage verbunden, wie er ihn definiert. In seiner Abhandlung „Koinon. Aus der Geschichte des Seyns“ lautet die entscheidende Definition des Kommunismus: „Der ‚Kommunismus‘ ist die Durchmachtung des Seienden als solchen mit der Ermächtigung der Macht zur Machenschaft als dem unbedingten Sicheinrichten der Macht auf die vorgerichtete Machsamkeit alles Seienden“ (*GA* 69, 195). Nach ihm ist aber der Kommunismus „nichts ‚Menschliches‘“, da der Mensch „lediglich als der in seinem bisherigen Wesen (animal rationale) erstarrte Vollstrecker jener Durchmachtung des Seienden durch dessen Machsamkeit zugelassen“ wird (vgl. *GA* 69, 195). Dies besagt nicht, dass „Stalin und seine öffentlich tätige Umgebung“ (*GA* 69, 203) die Macht haben, sondern dass die Macht diese menschlichen Machthaber hat. Diese Macht nennt Heidegger „jenes, was Alle in den Zauber der Einförmigkeit und Gleichförmigkeit Aller verzaubert“ (*GA* 69, 193). Somit bleiben die menschlichen Machthaber „namenlos“ (*GA* 69, 194), anders gesagt, ihr Eigentum ist verschwunden.[160] Heidegger zufolge kehrt der Kommunismus sich nicht mehr „an die Geschicke der Völker, die im Auslauf des bisherigen Geschichtsganges um ihre Behauptung ringen“ (*GA* 69, 196). Demzufolge soll der Kommunismus zur „Selbstvernichtung“ führen.

Hier müssen wir aber beachten, dass Heideggers „Vernichten“ nicht das physische Ausrotten meint.[161] In der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns“ beschreibt er das Wesen

[159] Nach Heidegger verweist die endgültige „Vernichtung“ auf die „Selbstvernichtung“: „Die endgültige Vernichtung kann aber nur die Gestalt der wesenhaften Selbstvernichtung haben, die am stärksten durch die Ü bersteigerung des eigenen Scheinwesens in die Rolle des Retters der Moralität befördert wird“ (*GA* 69, 209).
[160] Vgl. R. Polt, „Jenseits von Kampf und Macht“, 181.
[161] Das „Vernichten“ gilt nach Heidegger nicht als „physisch ausrotten oder auch nur niederschlagen kriegerisch“, sondern als „um das eigene verborgene Wesen bringen, **durch erneuten und radikalen Einbezug in die**

des „Vernichtens“ folgendermaßen:

> Vernichten meint hier nicht das Beseitigen und nur aus dem Vorhandenen und Gültigen Wegschaffen, meint auch nicht das Zerstören und Zertrümmern im Sinne der auflösenden Zerstückelung des Vorhandenen. Vernichten ist hier ‚positiv‘ die Überführung in das Nichtige (*GA* 69, 48).

Die „Vernichtung“ bedeutet, dass die Machenschaft (nämlich das Unwesen des Seins) „die Möglichkeit der Wahrheit des Seienden“ (*GA* 69, 71) zerstört. Als Beispiele dafür nimmt er in seiner Abhandlung „Koinon. Aus der Geschichte des Seyns“ den „Untermenschen“ und den „Übermenschen“:

> Das ‚Untermenschentum‘ mag der Knecht, der ‚Übermensch‘ mag der nur scheinbar seiner selbst mächtige Herr des Kommunismus sein, überall wird der Mensch lediglich als der in seinem bisherigen Wesen (animal rationale) erstarrte Vollstrecker jener Durchmachtung des Seienden durch dessen Machsamkeit zugelassen (*GA* 69, 195-196).[162]

Was meint Heidegger mit dem Begriff des „Untermenschen“ und mit dem Begriff des „Übermenschen“? Dort fehlen weitere Darlegungen dafür. Seine Äußerungen darüber können wir jedoch in seiner Abhandlung „Überwindung der Metaphysik“ (1936-1946) finden. Seine Erklärung lautet:

> Untermenschentum und Übermenschentum sind das Selbe; sie gehören zusammen, wie im metaphysischen animal rationale das ‚Unten‘ der Tierheit und das ‚Über‘ der ratio unlöslich gekoppelt sind zur Entsprechung. Unter- und Übermenschentum sind hier metaphysisch zu denken, nicht als moralische Wertungen (*GA* 7, 90).

Hier behauptet Heidegger, dass der „Untermensch“ mit dem „Übermenschen“ wesensgleich ist und die beiden zusammengehörig sind, ähnlich wie das Wesensgefüge der metaphysischen Definition des Menschen, d. h. „das ‚Unten‘ der Tierheit und das ‚Über‘ der ratio“. Unter welcher Voraussetzung sind aber diese beiden miteinander identisch? In der Abhandlung „Überwindung der Metaphysik“ erklärt er den Grund für ihre Identifizierung: „Der bedingungslosen Ermächtigung des Übermenschentums entspricht die völlige Befreiung des Untermenschentums. Der Trieb der Tierheit und die ratio der Menschheit werden identisch“ (*GA* 7, 93). Unter den Bedingungen (1) der „Ermächtigung des Übermenschentums“ und (2) der „Befreiung des Untermenschentums“ betrachtet er sie als miteinander identisch. (1) Um die Ermächtigung des Übermenschentums zu erläutern, müssen wir zunächst die Frage beantworten, wer der Übermensch für Heidegger ist. Dort bezeichnet

---

Machenschaft, der wir selbst verfallen“ (vgl. Heideggers Randbemerkung zu Seite 119 in der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns“, meine Hervorhebung).

[162] Im Aphorismus 143 der *Fröhlichen Wissenschaft*, der den Titel „Grösster Nutzen des Polytheismus“ trägt, spricht Nietzsche nur einmal von „Neben- und Untermenschen“, nämlich von „Zwergen, Feen, Centauren, Satyrn, Dämonen und Teufeln“ (vgl. *FW* 143, *KSA* 3, 490). Er verwendet also das Wort „Untermensch“ keineswegs zur Bezeichnung von Menschen.

er den Übermenschen als „die Führer“ oder „die maßgebenden Rüstungsarbeiter, die alle Sektoren der Sicherung der Vernutzung des Seienden übersehen“, da diese Rüstungsarbeiter „das Ganze der Umzirkung durchschauen und so die Irrnis in ihrer Berechenbarkeit beherrschen“ (vgl. *GA* 7, 92).[163] Zum Übermenschen gehört laut ihm der „Instinkt“, der als „Übersteigerung des Intellekts in die unbedingte Verrechnung von allem“ bestimmt wird (vgl. *GA* 7, 93). Somit können die Führer oder die Rüstungsarbeiter in der Lage sein, die „Sicherung des Ganzen des Seienden [d. h. inklusive des Menschen]“ (*GA* 7, 92) zu planen.[164]
(2) Heidegger bezeichnet den Untermenschen auch als zum „Instinkt“ gehörig, der „als eine Auszeichnung des Tieres, das in seinem Lebensbezirk das ihm Nützliche und Schädliche ausmacht und verfolgt und darüber hinaus nichts anstrebt“ (vgl. *GA* 7, 93), charakterisiert wird. Die „Sicherheit des tierischen Instinkts“ ist deswegen abhängig von „der **blinden** Einspannung in seinen Nutzungsbezirk“ (vgl. *GA* 7, 93). Bemerkenswert ist, dass sich der Nutzungsbezirk für den Untermenschen – der immer zuverlässigeren Sicherheit entsprechend – vergrößert. Demzufolge behauptet Heidegger, wie oben dargestellt, dass die völlige Befreiung des Untermenschen mit der bedingungslosen Ermächtigung des Übermenschen übereinstimmt. Aus den unter Punkt (1) – (2) gewonnenen Erkenntnissen folgt zugleich, dass der Übermensch und der Untermensch zusammengehören. Denn der Übermensch braucht die Blindheit des untermenschlichen Instinkts für seine bedingungslose Ermächtigung; denn für die völlige Befreiung des Untermenschen bedarf es des übermenschlichen Instinkts, die Sicherung seines Nutzungsbezirks zu planen.[165] Somit sieht Heidegger aber auch das Problem, dass die Führer, die auf die Zusammengehörigkeit von Über- und Untermensch verweisen, nichts anderes als „die ersten Angestellten innerhalb des Geschäftsganges der bedingungslosen Vernutzung des Seienden im Dienste der Sicherung der Leere der Seinsverlassenheit“ (*GA* 7, 94) sind.[166]

---

[163] Hier ist Folgendes zu bemerken: In der Abhandlung „Überwindung der Metaphysik“ verwendet Heidegger das Wort „Führer“ „niemals im Singular, ganz zu schweigen, dass er den Namen ‚Adolf Hitler‘ erwähnen würde“ (W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 146).

[164] In seinem Aufsatz „Überwindung der Metaphysik“ erwähnt Heidegger „die künstliche Schwängerungsführung“, die nach „Bedarf an Menschenmaterial“ aufgefüllt wird (vgl. *GA* 7, 93).

[165] Die Zusammengehörigkeit von Über- und Untermensch erörtert Heidegger folgendermaßen: „Daß für das Übermenschentum der Instinkt als Charakter gefordert wird, sagt, daß ihm das Untermenschentum – metaphysisch verstanden – zugehört, aber so, daß gerade das Tierische in jeder seiner Formen durch und durch der Rechnung und Planung unterworfen wird (Gesundheitsführung, Züchtung)“ (*GA* 7, 93).

[166] Am Ende seiner Abhandlung „Überwindung der Metaphysik“ erläutert Heidegger aber auch die Überwindungsmöglichkeit dieses Problems. Das Problem kann gelöst werden, wenn „das Ereignis sich lichtet, das rufend, brauchend das Menschenwesen er-äugnet, d. h. er-blickt und im Erblicken Sterbliche auf den Weg des denkenden, dichtenden Bauens bringt“ (*GA* 7, 98). Die Lösung besteht darin, dass es eine Kehre im Seinsgeschick selbst gibt und dann wir Menschen als Sterbliche diese Kehre denkerisch und dichterisch vorbereiten können. Diese Kehre werden wir später im Rahmen seines späten Denkens in Kapitel V.3. „Die Wende von Gestell-Welt zu Geviert-Welt im Aufsatz „Die Kehre“ (1962)“ erörtern.

Die Stellungnahme zu den Begriffen des „Untermenschen“ und des „Übermenschen“ können wir bei Heidegger wie folgt kurz zusammenfassen: In den vierziger Jahren versteht er den Übermenschen, der mit dem Untermenschen identisch ist, als die radikale Variante der metaphysischen Definition des Menschen als „animal rationale“. Daraus wird Folgendes abgeleitet: „Bei Heidegger schließlich ist die Nietzschesche Zukunft bereits angekommen; der Übermensch ist schon da“.[167]

Jetzt kommen wir wieder auf die heideggersche Einstellung zum Kommunismus zurück, die sich in seiner Abhandlung „Koinon. Aus der Geschichte des Seyns“ findet. Wenn er den Kommunismus als „die Durchmachtung des Seienden als solchen mit der Ermächtigung der Macht zur Machenschaft als dem unbedingten Sicheinrichten der Macht auf die vorgerichtete Machsamkeit alles Seienden“ bestimmt, versteht er unter dem Kommunismus die Identität zwischen der Ermächtigung des Übermenschen und des Sicheinrichtens des Untermenschen. Infolgedessen betrachtet er den Kommunismus, wie bereits zitiert, als „die *metaphysische* Verfassung, in der sich das neuzeitliche Menschentum befindet“, das wir als Identität zwischen dem Übermenschen und dem Untermenschen ansehen.

Bis jetzt haben wir Heideggers Begriff der „Macht“ in Bezug auf die politischen Staatsformen und Regierungen erörtert. Die Totalitarismen (nämlich den Nationalsozialismus, den Kommunismus und den englischen Bolschewismus) setzt er mit der westlichen Demokratie gleich, da alle politischen Systeme die Macht besitzen und ausüben wollen. Gemäß ihm sind „[a]lle Völker des Abendlandes“ „je nach ihrer geschichtlichen Wesensbestimmung in diesen Vorgang [d. h. in die Verendung] einbezogen“ (vgl. *GA* 69, 210). Wenn „das Seiende im Ganzen (hier und jetzt das der Machenschaft) dem Ende zutreibt“, dann kann eine andere Geschichte des Seyns (nicht des Seins) anfangen (vgl. *GA* 69, 211).[168]

Wie wird die Machenschaft (d. h. das Unwesen des Seins) angesichts der heideggerschen Diagnose des seinsvergessenen Zeitalters aufhören? Die Antwort auf diese Frage trägt dazu bei, die Vorbereitung des zweiten Anfangs zu verstehen.[169] Dazu kehren wir zur Erörterung

[167] W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 157.

[168] Am Ende dieses Kapitels erläutern wir die Differenz zwischen „Sein“ und „Seyn“ ausführlich.

[169] In der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns“ bezeichnet Heidegger den ersten Anfang als die frühgriechische „φύσις“ (vgl. *GA* 69, 132, 154 u. 158). Interessant ist, dass sich der zweite Anfang laut ihm etwa zweihundert Jahre später ereignen wird: „Um zweihundert Jahre muß solches [seynsgeschichtliche] Denken vorausdenken, damit die ersten Deutschen erwachen in eine gelichtete Stätte der Entscheidung zwischen der Wahrheit des Seyns und dem zur Wüste gewordenen Vorrang des Seienden“ (*GA* 69, 86). In seinen *Schwarzen Heften 1939-1941* erläutert er den zweiten Anfang der abendländischen Geschichte wie folgt: „Frühestens um 2300 mag wieder Geschichte sein. Dann wird sich der Amerikanismus am Überdruß seiner Leere erschöpft haben. Bis dahin wird der Mensch noch ungeahnte Fort-schritte ins Nichts tun, ohne diesen Raum seines Rennens zu erkennen und d. h. zu überwinden“ (*GA* 96, 225). Dort vermutet er auch, dass sich der zweite

der Machenschaft zurück, die wir anhand der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns“ anstellen.

Hier kann man an drei Lösungen der oben erwähnten Frage denken, nämlich (A) die Übermächtigung durch die Macht, (B) die Machtlosigkeit und (C) das „Macht-Unbedürftige“ (*GA* 69, 70). (A) Um die „Diktatur“ (*GA* 69, 20) der Macht zu überwinden, könnte man versuchen, die Macht zu „übermächtigen“.[170] In der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns“ erläutert Heidegger aber den Kampf gegen die Macht folgendermaßen: „Gegen die Macht ankämpfen, heißt, noch unter sie und ihr Wesen sich stellen, und das verlangt notwendig wieder die Findigkeit auf Macht-Wege und Mittel (μηχανή [Maschine]) im ursprünglichen Sinne“ (*GA* 69, 69). Nach Polt ist dieser Versuch lediglich „eine Bestärkung der Macht“.[171] (B) Im Gegensatz zur Bestärkung der Macht wäre die Machtlosigkeit zu denken. Diese Machtlosigkeit ist aber „auch unbefriedigend – es ist schlicht Schwäche, die nach Macht dürstet“.[172] (C) Als die einzige Lösung erwähnt Heidegger das „Macht-Unbedürftige“. Laut Polt bedeutet das „Macht-Unbedürftige“, dass dieses „der Macht nicht länger erlaubt, sich selbst Gegner zu erschaffen“.[173]

Was ist aber das Macht-Unbedürftige, wenn Heidegger zwischen der Macht des Seins und der metaphysischen und politischen Macht des Menschen unterscheidet? In der Auffassung dieses Macht-Unbedürftigen sind wir auf eine Schwierigkeit gestoßen, da er uns keine weitere Erklärung liefert. Folgende Äußerung mag aber einen Hinweis enthalten: „Ereignis und die Milde der höchsten Herrschaft, die nicht der Macht und nicht des ‚Kampfes‘ bedarf, sondern ursprüngliche Auseinander-setzung. Das Gewalt-lose Walten“ (*GA* 69, 8). Hier können wir das Macht-Unbedürftige als das Ereignis bestimmen, wodurch der zweite Anfang der abendländischen Geschichte ermöglicht wird. Daraus können wir erkennen, dass Heidegger in den vierziger Jahren über die zwei Geschehnisse des Seins nachdenkt, nämlich über das Sein als die Machenschaft und über das Sein als das Macht-Unbedürftige.

Somit müssen wir an dieser Stelle erläutern, dass Heidegger den Unterschied zwischen (1) „Sein“ und (2) „Seyn“ in der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns“ macht. (1) Nach ihm missversteht die abendländische Metaphysik „das Sein als Seiendheit des Seienden“ (*GA* 69, 133). Für ihn ist daher die Geschichte der abendländischen Metaphysik nichts anderes als

---

Anfang erst „im Jahre 2327“ (*GA* 96, 196), genau 400 Jahre nach dem Erscheinen seines Hauptwerkes *Sein und Zeit* (1927), ereignen wird.

[170] R. Polt, „Jenseits von Kampf und Macht“, 175.

[171] R. Polt, „Jenseits von Kampf und Macht“, 175.

[172] R. Polt, „Jenseits von Kampf und Macht“, 175.

[173] R. Polt, „Jenseits von Kampf und Macht“, 175.

die Geschichte der Seinsvergessenheit, die auch die Geschichte „der dabei notwendig völlig verborgenen Seinsverlassenheit“ (*GA* 69, 35) bedeutet. Die Vollendung der abendländischen Metaphysik besteht laut ihm „in der Ermächtigung des Machtwesens des Seins als Machenschaft“ (*GA* 69, 44).

(2) Demzufolge ist das Seyn nie als die Seiendheit des Seienden anzusehen. In der Abhandlung „Die Geschichte des Seyns“ beschreibt Heidegger die Seynsgeschichte: Sie „ist abgründig verschieden von aller Historie des Seienden, aber ebenso auch von der in solcher Historie durch Vergegenständlichung erreichten ‚Geschichte‘“ (*GA* 69, 28). Dies impliziert, dass der erste und der zweite Anfang der abendländischen Geschichte durch das Seyn gesetzt werden. Zwischen dem ersten und dem zweiten Anfang liegt die Geschichte des Seins, das die abendländische Metaphysik nach Heidegger als die Seiendheit des Seienden falsch versteht. Wichtig ist aber für Heidegger, dass der zweite Anfang der Geschichte ausschließlich durch „die Vernichtung der Machenschaft durch das Er-eignis“ (*GA* 69, 21) möglich ist, das wir als das Macht-Unbedürftige des Seyns oder als das Ereignis betrachten können.

Hier können wir die Einstellungsänderung vom Streit zum Spiel zusammenfassend erörtern. Wie bereits dargestellt, bedeutet der Streit, dass das Seiende aus dem streitenden Paar, nämlich aus der Erde und der Welt, hervorgegangen ist.[174] Diese Funktion des „Streites“ übernimmt im späten Denken Heideggers das „Spiel“. Dieses Spiel kann ausschließlich unter der Voraussetzung erfolgen, dass sich der Übergang von der Machenschaft des Seins zum Macht-Unbedürftigen des Seyns vollzieht. Mit diesem Übergang beginnt der zweite Anfang der Geschichte.[175]

Dabei stoßen wir aber auf folgende Schwierigkeit: Das „Sein hat sich verborgen“ (*GA* 69, 151). Diese Aussage impliziert, dass nicht nur die Machenschaft, sondern auch das Ereignis verborgen bleibt. Bei der Erörterung des Spielbegriffs des späten Heidegger handelt es sich folglich darum, wie der Mensch auf das verborgene doppelgesichtige Sein bezogen werden kann.

2.2.4. Die anderen Gründe für das Scheitern des Projektes „Dichter-Führer“

Bis jetzt haben wir den Übergang vom Streit zum Spiel erörtert. Den wichtigsten Grund für das Scheitern des Projektes „Dichter-Führer“ findet Heidegger in der das Abendland immer noch mächtig beherrschenden Seinsvergessenheit, die aus der Seinsverlassenheit folgt. Bevor

[174] Vgl. Kap. IV.1.3.3. „Heideggers Thema ‚Streit von Welt und Erde‘“.
[175] Nach Heidegger „ereignet“ sich diese Wende in der „Jähe des Augenblicks eines anderen Anfangs der Geschichte des Seyns“ (*GA* 69, 24).

wir den Spielgedanken des späten Heidegger erläutern, müssen wir aber noch zwei andere Ursachen für das Scheitern des Projektes „Dichter-Führer“ erörtern. Mithilfe dieser zwei Ursachen können wir seinen späten Spielgedanken genauer untersuchen.

Der Kernpunkt des Projektes des Dichter-Führers, das der mittlere Heidegger in seiner ersten Hölderlin-Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (1934/35) entwirft, liegt darin, dass der Dichter im Zeitalter der Götterlosigkeit und der Heimatlosigkeit sein Volk ins „echte und ideale“ Deutschland führen soll. Die besondere Stellung des Dichters ergibt sich nach ihm aus Folgendem: Der Dichter hört als Halbgott das Rufen des Adlers (vgl. *GA* 39, 46) und erteilt seinem Volk den „Auftrag und die Kunde“ (*GA* 39, 289) des Adlers, dass „dieses Volk selbst sein Dasein gründet und stiftet“ (*GA* 39, 289). Anders gesagt: Einerseits soll der Dichter das Rufen des Adlers vernehmen; andererseits soll sein Volk hören, was dieser Dichter-Führer sagt. In Bezug auf das Hören des Volkes müssen wir auf die folgende Überlegung aufmerksam machen: „Die Sterblichen [hier das Volk] hören als nicht-hören-können; ihr Hören ist das *Überhören* und Überhörenwollen“ (*GA* 39, 200). Das Problem liegt darin, dass das sterbliche Volk die Stimme des Dichter-Führers überhören will. Dabei entsteht für Heideggers Projekt „Dichter-Führer“ die große Schwierigkeit, dass es in seinem Projekt keine Lösung dieses Problems gibt. Dies ist die zweite Ursache für das Scheitern seines Projektes.

Um dieses Überhören zu vermeiden, soll das Volk die Stimme des Dichter-Führers immer und überall hören. Deshalb versteht der späte Heidegger alles Ding, das man alltäglich stets verwendet, als das Kunstwerk, woraus die Stimme des Dichter-Führers geweckt werden kann.

Die dritte Ursache für das Scheitern des Projektes besteht darin, dass zwei Fragen im Projekt, das „echte und ideale“ Vaterland für das deutsche Volk zu gründen, nicht ausführlich behandelt werden, nämlich was die Welt dieses „idealen“ Aufenthaltes ist und was die wirkliche Welt ist. Somit kann die Differenz zwischen beiden Welten nicht deutlich hervorgehoben werden.

Dagegen unterscheidet der späte Heidegger deutlich zwischen zwei Welten des Seinsgeschicks, nämlich zwischen der wirklichen Gestell-Welt der Machenschaft einerseits und der möglichen Geviert-Welt des Ereignisses andererseits. Während das eigentliche Wesen des Menschen in der wirklichen Gestell-Welt nicht mehr erfahren wird, kann der Mensch in der möglichen Geviert-Welt seinem Wesen entsprechend existieren. Diese Geviert-Welt ist als der „echte und ideale“ Aufenthalt für das deutsche Volk anzusehen. Bei der Erörterung seines späten Spielbegriffs geht es deswegen um die Fragen, was die Gestell-Welt und die

Geviert-Welt für Heidegger sind und wodurch der Übergang von der Gestell-Welt zur Geviert-Welt ermöglicht wird.

V. Der Spielbegriff des späten Heidegger

In diesem Teil unserer Arbeit untersuchen wir den Spielbegriff beim späten Heidegger. In Bezug darauf spricht er in seinem Aufsatz „Das Ding“ (1950) vom „Spiegel-Spiel“ (*GA* 7, 181), in seinem Aufsatz „Das Wesen der Sprache“ (1957/58) vom „Weltspiel“ (*GA* 12, 202) sowie vom „Zeit-Spiel-Raum“ (*GA* 12, 202) und vom „Spiel der Stille“ (*GA* 12, 202). Bezüglich der hier erwähnten verschiedenen Bezeichnungen für seinen späten Spielbegriff finden wir auch einen wichtigen Aspekt seines Spieldenkens, wenn wir diese Bezeichnungen mit dem „Ab-Grund“ des Spiels (*GA* 10, 169) zusammen betrachten.[1] Aufgrund der verschiedenen Bezeichnungen kann man Folgendes vermuten: Einerseits gibt es die Unterscheidung zwischen seinen früheren und späteren Spielgedanken, denn in seinem Text *Einleitung in die Philosophie* (1928/29) wird der Spielbegriff des frühen Heidegger anhand der ontologisch-existenzialen Struktur des Daseins besonders deutlich als „Spiel des Daseins“ (*GA* 27, 313) bezeichnet; im Unterschied dazu wird der Spielbegriff des späten Heidegger unterschiedlich verwendet. Andererseits könnte man deswegen bei der Untersuchung seiner späten Definition des Spiels auf große Schwierigkeiten stoßen, wenn man sich vorher nicht mit der Frage beschäftigt, warum er dafür verschiedene Begriffe verwendet. Unsere Untersuchung des Spielbegriffs beim späten Heidegger ist deshalb zunächst in Bezug auf die Definition und Bedeutung der oben erwähnten verschiedenen Bezeichnungen sowie ihr Verhältnis zueinander und den Grund dafür zu erläutern. Noch wichtiger ist aber, dass der Spielgedanke (sowohl des frühen als auch des späten Heidegger) im wesentlichen Zusammenhang mit seinen Versuchen steht, die Antwort auf die Frage nach dem Sein zu finden. Für die Erforschung seines Spielbegriffs ist deshalb nicht zu vernachlässigen, dass wir anhand seines Seinsdenkens das Hauptmotiv für die Bedeutung des Spielbegriffs erörtern.

1. Das Spiegel-Spiel des Gevierts im Aufsatz „Das Ding“ (1950)

Im Folgenden erläutern wir, wie Heideggers Spielbegriffe, nämlich das „Spiegel-Spiel“, das „Weltspiel“, der „Zeit-Spiel-Raum“ und das „Spiel der Stille“, in seiner späten Denkperiode auftreten. Dafür gehen wir zunächst anhand seines Aufsatzes „Das Ding“ auf seine Einstellung zum Spiegel-Spiel ein. Dabei handelt es sich zuerst grundsätzlich – wie betitelt – um seine neue Perspektive auf das Ding. Dann untersuchen wir seine Auffassung der Welt,

[1] Heidegger spricht in seinem Text *Der Satz vom Grund* (1957) vom „Ab-Grund“ des Spiels.

denn bezüglich seiner Bestimmung des Dings nimmt er auch einen neuen Aspekt der Welt auf, der unmittelbar auf die vier Weltgegenden als das „Geviert“ (*GA* 7, 175) von „Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen“ (*GA* 7, 181) bezogen ist. Schließlich betrachten wir im Verhältnis zwischen Ding und Welt seinen Spielbegriff „das Spiegel-Spiel des Gevierts“ (*GA* 7, 181).

1.1. Die neue Perspektive auf das Ding

Um den Begriff „Ding“ deutlich erklären zu können, nimmt Heidegger im Ding-Aufsatz einen Krug als Beispiel. Wenn er dort behauptet, „[e]in Ding ist der Krug“ (*GA* 7, 168), so klingt dies wohl auf den ersten Blick erstaunlich, denn man könnte meinen, dass der Krug nicht als Ding, sondern als Zeug zu verstehen wäre. Anders gesagt: Der Krug müsste in einer sachlichen Nähe zur „Zuhandenheit“ (*GA* 2, 93) stehen, die der frühe Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) als die „Seinsart von Zeug“ (*GA* 2, 93) auffasst.[2] Es ist aber anzumerken, dass der mittlere Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz (1935/36) den Krug in Bezug auf das Ding übernimmt,[3] obwohl sein Schwerpunkt damals darauf lag, das Wesen des Kunstwerks zu bestimmen, das prinzipiell als das Offenbaren des Sichöffnens der „Welt“ und des Sichverschließens der „Erde“ verstanden wird.[4] Was aber versteht der späte Heidegger im Ding-Aufsatz unter „Ding“? Nach Beatrice Nunold wird Heideggers „Ding“ dort „im weitesten Sinne“[5] verwendet, denn als Beispiele für solche Dinge nennt er dort folgende: „Krug“, „Pflug“, „Spiegel“ usw. im Horizont des Zeugs; „Bild“, „Krone“, „Kreuz“ usw. im Bereich des Kunstwerks; „Baum“, „Teich“, „Berg“, „Pferd“, „Stier“ usw. im Bereich des lebendigen und nichtlebendigen Natürlichen (vgl. *GA* 7, 183-184). Im Ding-Aufsatz „unterscheidet“ er daher „nicht mehr das Ding und das Zeug“.[6] Vielmehr gilt alles innerweltlich Seiende darin als Ding. Hier müssen wir uns die Frage stellen, warum er alles innerweltlich Seiende als Ding versteht. Bei der Auffassung seiner neuen Perspektive auf das Ding spielt die Antwort auf diese Frage die zentrale Rolle dafür, dass wir zu zeigen versuchen, warum sein Begriff des Dings so bedeutsam für seinen Spielgedanken ist. Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir aber zunächst seine Überlegung zum Ding erläutern. Es

[2] Vgl. M. Schödlbauer, *Psyche – Logos – Lesezirkel*, 418-419.
[3] Im Kunstwerk-Aufsatz betont Heidegger Folgendes: „Der Stein am Weg ist ein Ding und die Erdscholle auf dem Acker. Der Krug ist ein Ding und der Brunnen am Weg“ (*UK*, 14); vgl. auch M. Schödlbauer, *Psyche – Logos – Lesezirkel*, 647.
[4] Vgl. Kap. IV.1.3.3. „Heideggers Thema ‚Streit von Welt und Erde‘“.
[5] Beatrice Nunold, *Her-vor-bringungen. Ästhetische Erfahrungen zwischen Bense und Heidegger*, Wiesbaden 2003, 195.
[6] Vgl. T. Shikaya, *Logos und Zeit*, 94.

ist hilfreich, dass er sich dabei besonders für den Krug interessiert.

Was meint Heidegger im Ding-Aufsatz mit dem Ausdruck „Krug“? Ihm zufolge lässt sich der Krug zunächst weder als ein „vorgestellter Gegenstand“ (*GA* 7, 168) noch als ein „hergestelltes Gefäß“ (*GA* 7, 169) charakterisieren. Einerseits bestehe das Krughafte des Krugs nicht in der „Gegenständlichkeit des Gegenstandes“ (*GA* 7, 168), da er außerhalb des Bereiches der menschlichen Vorstellung stehe, denn er „bleibt Gefäß, ob wir ihn vorstellen oder nicht“ (*GA* 7, 168). Andererseits gründet er auch nicht in der „Hergestelltheit“ (*GA* 7, 169), denn „[b]eim Vorgang des Herstellens muß der Krug allerdings zuvor sein Aussehen für den Hersteller zeigen“ (*GA* 7, 170). Hier könnte man vermuten, dass man das Krughafte des Krugs durch das „Aussehen (das εἶδος, die ἰδέα)“ (*GA* 7, 170) gewinnen könnte. Er kritisiert aber diese Vermutung aufgrund dessen, dass das Aussehen des herzustellenden Krugs nur innerhalb eines Herstellungsprozesses fungiert, dass also der Krug selbst nur in Bezug auf den herzustellenden Gegenstand verstanden wird.[7] Nach dem „Muster der Vorstellung (*idea*, *eidos*), dem die Dinge nachgebildet sind“,[8] kann man deswegen nach Heidegger das Krughafte des Krugs nicht richtig denken. Es wird daher nicht innerhalb des Bereiches der menschlichen Vorstellung oder Herstellung betrachtet.

Was ist denn der Krug für Heidegger? Seine Bedeutung können wir in folgenden zwei Merkmalen erklären: 1. das Krughafte des Krugs als seine Leere und 2. die Versammlung des Krugs angesichts der technischen Welt.

1. Normalerweise ist der Krug ein Gefäß, das zum Gießen und Trinken verwendet werden kann. Für die Bestimmung dieses Krughaften könnte man meinen, es bestünde aus „Wand und Boden, woraus der Krug besteht und wodurch er steht“ (*GA* 7, 171). Nach Heidegger macht aber die Gestalt der umschließenden Wände und des Bodens den Krug nicht wesentlich zum Krug, weil sie nur aus der Perspektive der Vorstellung oder der Herstellung heraus gedacht wird (vgl. *GA* 7, 169). Für die Bestimmung des Krughaften des Krugs spielt Heidegger zufolge vielmehr seine „Leere“ (*GA* 7, 171) eine entscheidende Rolle. Sein Gedanke der Leere des Krugs bezieht sich auf zwei Punkte: das Eingießen in den Krug und das Ausgießen aus dem Krug; mit Heideggers Worten: das „Nehmen von Einguß und das Einbehalten des Gusses“ und das „Schenken“ (vgl. *GA* 7, 173). Nur von der Leere des Krugs kann einerseits dasjenige gefasst werden, was man in den Krug gießt, zum Beispiel Wein oder

[7] Im Ding-Aufsatz lautet seine Kritik am Aussehen des herzustellenden Krugs folgendermaßen: „Aber dieses Sichzeigende, das Aussehen (das εἶδος, die ἰδέα), kennzeichnet den Krug lediglich nach der Hinsicht, in der das Gefäß als Herzustellendes dem Hersteller entgegensteht“ (*GA* 7, 170).

[8] Andreas Luckner, „Heideggers Dinge“, in: *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*, hrsg. v. Hans Friesen, Christian Lotz, Jakob Meier u. Markus Wolf, München 2012, 107.

Wasser. Im Ding-Aufsatz verdeutlicht er dies folgendermaßen: „Das Dinghafte des Gefäßes beruht keineswegs im Stoff, daraus es besteht, sondern in der Leere, die faßt“ (*GA* 7, 171). In seiner Bemerkung, dass wir das Krughafte des Krugs aus seiner Leere heraus verstehen, wird die Interpretation der Leere aber andererseits auch stets mit dem Ausgießen aus dem Krug verbunden. Zum Beispiel hat der mit Wein gefüllte Krug insofern eine gewisse Bedeutung, als dass man ihn aus dem Krug ausgießen kann. Wenn der Krug etwas nicht ausgießen kann, d. h. nicht die Leere ist, dann kann er etwas nicht mehr fassen. Das Krughafte des Krugs beruht daher in seiner Leere zum Eingießen und Ausgießen einer Flüssigkeit. Umgekehrt bedeutet dies, dass die Leere des Krugs den Krug zum Krug macht.

Was Heidegger im Ding-Aufsatz über die Leere des Krugs sagt, kann aber schwierig zu verstehen sein, denn zum Beispiel mag es auf den ersten Blick vielleicht selbstverständlich erscheinen, dass „die Luft, die den Krug schon füllt, verdrängt und durch eine Flüssigkeit ersetzt“ (*GA* 7, 171) wird, wenn man den Wein in den Krug gießt. Diese „Wirklichkeit“ des Krugs ist ihm zufolge in der wissenschaftlichen Analyse zugänglich (vgl. *GA* 7, 171). Nach Heidegger bestimmt die Einstellung der physikalischen Wissenschaft den Krug nur als „den für sie möglichen Gegenstand“ (*GA* 7, 171). Im Ding-Aufsatz kritisiert er aber diese wissenschaftliche Analyse folgendermaßen: „Die Wissenschaft macht das Krug-Ding zu etwas Nichtigem, insofern sie Dinge als das maßgebende Wirkliche nicht zuläßt“ (*GA* 7, 172). Mit anderen Worten: Die wissenschaftliche Auffassung kennt nicht „das maßgebende Wirkliche“ des Krugs, welches nur als seine Leere verstanden wird. Seine Kritik an der Wissenschaft bezieht sich aber nicht darauf, dass die wissenschaftliche Auffassung des Krugs nicht richtig wäre (vgl. *GA* 7, 171). Der Kern seiner Kritik besteht vielmehr darin, dass ein „Selbständiges“ (*GA* 7, 168) des Krugs nicht im Bereich der Wissenschaft, sondern jenseits davon liegt. Seine Behauptung können wir kurz wie folgt formulieren: Dasjenige, was uns von der wissenschaftlichen Einstellung her zugänglich wäre, ist uns paradoxerweise in der Tat nicht zugänglich. Dies bedeutet, dass die Leere des Krugs sowie das Ein- und Ausgießen seiner Flüssigkeit nicht anhand des „vorstellenden, d. h. erklärenden Denken[s]“ (*GA* 7, 183) verstanden werden. Im Ding-Aufsatz versteht Heidegger das Denken des Krugs im Hinblick auf das zu lösende Problem.

2. Warum ist uns der Krug in der wissenschaftlichen Denkart nicht zugänglich? Um auf diese Frage antworten zu können, muss man Folgendes beachten: Hinter Heideggers Meinung, dass der Krug uns zugänglich werden kann oder auch nicht, versteckt sich noch ein wichtiges Merkmal des Verständnisses von „Nähe“ (*GA* 7, 167) und „Ferne“ (*GA* 7, 167). Sein Problem des Dings ist deswegen grundsätzlich mit der Frage nach der Ferne und der Nähe verbunden.

Um die Frage danach aufzunehmen, nennt er im Ding-Aufsatz am Anfang seiner Erörterung zum Ding die folgenden Beispiele, die wir als technische Mittel verstehen können: „Flugmaschine“, „Rundfunk“, „Film“ und „Fernsehapparatur“ (vgl. *GA* 7, 167). Mit Hilfe dieser technischen Mittel kann man in der Tat die Distanzen verkürzen und überwinden, die physikalisch messbar sind. Wenn er sich dort für das Phänomen von Nähe und Ferne interessiert, wird dieses Phänomen aber nicht durch den physikalisch messbaren Abstand bestimmt.[9] Vielmehr behauptet er sogar, „[a]lles [in der technischen Welt] wird in das gleichförmig Abstandlose zusammengeschwemmt“ (*GA* 7, 167-168). Der Grund dafür liegt nach ihm darin, dass „trotz allem Überwinden der Entfernungen die Nähe dessen, was ist, ausbleibt“ (*GA* 7, 168). In Bezug auf die Frage nach der Ferne und der Nähe stellt er die Behauptung auf, dass die Nähe in der technischen Welt ausbleibt. Um diese Behauptung zu beweisen, nimmt er konkret den Krug, der in unserer Nähe ist, als Beispiel für ein Ding in der technischen Welt.[10]

Noch wichtiger aber ist für uns, dass wir die Gegenperspektive einnehmen und fragen können, warum Heidegger die Nähe und den Krug, der uns ihm zufolge in der wissenschaftlichen Denkungsart nicht zugänglich ist, besonders in der technischen Welt als problematisch oder fragwürdig wahrnimmt. Anders formuliert: Im Ding-Aufsatz (1950) geht es nicht nur um die Frage nach dem Ding, sondern auch um die Frage nach der Technik, insofern das Dinghafte des Dings, das sich von seinem Gegenstand im wissenschaftlichen Bereich unterscheidet, dem Menschen in der technischen Welt fremd, mit Heideggers Worten „verborgen“, „vergessen“ (vgl. *GA* 7, 172) bleibt. Er geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er behauptet: „Das in seinem Bezirk, dem der Gegenstände, zwingende Wissen der Wissenschaft hat die Dinge als Dinge schon vernichtet“ (*GA* 7, 172).

Heideggers Warnung vor der „Vernichtung des Dinges“ (*GA* 7, 172) ist nämlich wichtig für ein Verständnis seiner neuen Perspektive darauf. Bei dieser Warnung geht es um zwei Aspekte: (1) die Kritik an dem vorstellenden, erklärenden Denken von Wissenschaft und Technik und (2) die Möglichkeit einer Umkehr vom vorstellenden Denken zum „andenkende[n] Denken“ (*GA* 7, 183).

(1) Die technische oder wissenschaftliche Analyse interessiert sich nach Heidegger nicht dafür, dass das Fassungsvermögen den Krug wesentlich charakterisiert und nur aus seiner

[9] Das Phänomen von Nähe und Ferne beschreibt er folgendermaßen: „Was streckenmäßig unübersehbar weit entfernt ist, kann uns nahe sein. Kleine Entfernung ist nicht schon Nähe. Große Entfernung ist noch nicht Ferne“ (*GA* 7, 167).

[10] „In der Nähe ist uns solches, was wir Dinge zu nennen pflegen“ (*GA* 7, 168).

Leere besteht.[11] Indem sowohl die Wissenschaft als auch die Technik das Ding als Gegenstand betrachten, haben sie es nach Heidegger vernichtet.[12] Im Prinzip übernimmt er deswegen nicht dieses vorstellende Denken der Wissenschaft und der Technik. Vielmehr behauptet er im Ding-Aufsatz Folgendes: „Als Gefäß steht der Krug in sich" (*GA* 7, 168-169). Der Krug wird ihm zufolge durch sein „Insichstehen" (*GA* 7, 168) als Krug bestimmt. Was ist aber hiermit gemeint? Diese Frage beantwortet er folgendermaßen: „Das Insichstehen kennzeichnet den Krug als etwas Selbständiges" (*GA* 7, 168). Hier können wir ein Motiv der Kritik an Wissenschaft und Technik finden. Sie besteht darin, dass Wissenschaft und Technik das Ding nicht im Hinblick auf seinen Selbststand, sondern in Bezug auf seinen Gegenstand verstehen. Umgekehrt formuliert: Das Krughafte des Krugs (oder das Dinghafte des Dings) besteht nicht in seinem Gegenstand, sondern in seinem Selbststand. Der Umgang des Menschen mit dem Krug verweist nach Heidegger zum Beispiel nicht auf den „Töpfer" (*GA* 7, 169), der den Krug hergestellt hat, und auch nicht auf den Wissenschaftler, der ihn durch das „wissenschaftliche Vorstellen" (*GA* 7, 173) behandelt. Vielmehr scheint der mit Wein oder Wasser gefüllte Krug beispielsweise bei unserem täglichen Mittag- bzw. Abendessen verständlich zu sein.[13] Dies bedeutet, dass der Selbststand des Krugs nur im Lebenszusammenhang verständlich ist. Wenn der Krug durch sein Ein- und Ausgießen einer Flüssigkeit, in Heideggers Worten durch sein „Geschenk des Gusses" (*GA* 7, 174) bestimmt wird, unterscheidet sich der Selbststand des Krugs als solcher wesentlich von seinem Gegenstand.

(2) Gerade weil der Lebenszusammenhang, in dem wir alltäglich leben, in der technisch-wissenschaftlichen Welt unterbrochen bleibt, ist deren Denkart für Heidegger problematisch. Dass der Selbststand des Krugs, der alltäglich in unserer Nähe ist, in der technisch-wissenschaftlichen Welt ausbleibt, bedeutet, dass die alltägliche Welt darin fernbleibt. In den „Entfernungen" (*GA* 7, 167) angesichts der technisch-wissenschaftlichen Welt sucht er aber auch nach der Möglichkeit einer Umkehr vom vorstellenden zum andenkenden Denken.[14] Um das Verhältnis des Menschen zur technisch-wissenschaftlichen Welt erneut zu erfahren,

[11] Vgl. Romolo Perrotta, *Heideggers Jeweiligkeit. Versuch einer Analyse der Seinsfrage anhand der veröffentlichten Texte*, Würzburg 1999, 239-240.
[12] Vgl. R. Perrotta, *Heideggers Jeweiligkeit*, 240.
[13] Nach Perrotta gibt es „zwischen uns – die am Tisch sitzen –, der Uhrzeit unseres Mahls, dem Krug – der auf dem Tisch steht –, dem Wasser oder dem Wein – die der Krug faßt –, einen engen, ‚selbstverständlichen' Lebenszusammenhang" (R. Perrotta, *Heideggers Jeweiligkeit*, 240).
[14] Die Möglichkeit einer solchen Umkehr erläutert Thurnher wie folgt: „In dieser äußersten Gefährdung von Mensch und Ding, in der Gefahr von Heimatlosigkeit und Wesensverlust der Dinge, sieht Heidegger aber auch die Möglichkeit einer Umkehr" (Rainer Thurnher, „Herr des Seienden – Hirt des Seins – Platzhalter des Nichts", in: *Genealogie des neuzeitlichen Denkens*, hrsg. v. Michael Esfeld u. Jean-Marc Tetaz, Frankfurt/Main 2004, 277).

versucht er, das Ding als Ding zu verstehen, in Heideggers Worten: zu „bedenken“ (*GA* 7, 176).

Was ist denn der Selbststand des Krug-Dings für Heidegger? Im Ding-Aufsatz behauptet er Folgendes: „Das Ding dingt. Das Dingen versammelt“ (*GA* 7, 175). Diese heideggersche Behauptung können wir durch zwei Aspekte umschreiben, nämlich (A) das Geschehen des Dings und (B) das Versammeln des Dings. Diese zwei Aspekte sollten nicht voneinander getrennt betrachtet, sondern untrennbar miteinander verbunden gedacht werden.

(A) Das Geschehen des Dings erläutert Heidegger im Ding-Aufsatz wie folgt: „Das Ding ist nicht ‚in‘ der Nähe, als sei diese ein Behälter. Nähe waltet im Nähern als das Dingen des Dinges“ (*GA* 7, 179). Hier betont er, dass das Ding, das dingt, seine eigene Dynamik hat. Wenn man das Ding bloß als Gegenstand (zum Beispiel „Behälter“) betrachtet und sich dann sein dynamisches Geschehen weit von seinem Selbststand entfernt, besteht das Missverständnis, dass der Krug ein Behälter sei. In seiner Erläuterung des Geschehens des Dings ist es aber noch wichtiger für uns, dass nicht nur die Möglichkeit dieses Missverständnisses, sondern auch die spezifische Problematik stets dem dynamischen Geschehen des Dings inhärent ist. Die Problematik liegt darin, dass er das Missverständnis des Dings überhaupt für wesentlich und unvermeidlich hält. Im Ding-Aufsatz erläutert er angesichts des Verständnisses des Dings die Problematik der unvermeidlichen Verkennung folgendermaßen:

> In Wahrheit bleibt jedoch das Ding als Ding verwehrt, nichtig und in solchem Sinne vernichtet. Dies geschah und geschieht so wesentlich, daß die Dinge nicht nur nicht mehr als Dinge zugelassen sind, sondern daß die Dinge überhaupt noch nie als Dinge dem Denken zu erscheinen vermochten (*GA* 7, 172).

Wenn er hier diese Problematik im Zusammenhang mit der Vernichtung des Dings behandelt, ist es hilfreich, sie näher zu erläutern. Nach Averkorn setzt Heidegger im Ding-Aufsatz diese „‚Vernichtung‘ mit der Verborgenheit des Wesens der Dinge gleich“.[15] Heideggers Ausdruck „die Vernichtung des Dings“ bedeutet nach Averkorn deshalb Folgendes: „Das Wesen der Dinge blieb und bleibt verborgen“.[16] Diese Vernichtung des Dings können wir (auch im Zusammenhang mit der Problematik der unvermeidlichen Verkennung) noch anders formulieren: Weil die Vernichtung des Dings, d. h. die „Verborgenheit des Wesens des Dings“, überhaupt wesentlich implizit im Ding enthalten ist, sind uns das Ding selbst und sein Verständnis grundsätzlich nicht zugänglich. Deswegen ist es auch kein Zufall, dass es nur als bloßer Gegenstand im technisch-wissenschaftlichen Bereich verstanden wird.

---

[15] Laurenz Averkorn, *Sorge und Verschwendung. Pragmatische Interpretationen zu Martin Heidegger und Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld*, Münster 1996, 148.
[16] L. Averkorn, *Sorge und Verschwendung*, 148.

Gerade aufgrund dessen, dass ursprünglich das Verstehen des Dings durch seine Vernichtung nicht zugänglich ist, verhält sich seine unvermeidliche Verkennung jedoch paradoxerweise umgekehrt; je mehr sein Verstehen verborgen wird, desto mehr sucht **das Ding selbst** seine Dingheit zu zeigen und sich als Ding verstehen zu lassen. Diese dynamische Bemühung darum, dass das Ding überhaupt als Ding erscheinen will, bezeichnet Heidegger als „Dingen" des Dings in der tautologischen Form.

(B) Wie kann man aber die Grenze zwischen Verstehen und Missverstehen des Dings kennen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir Heideggers Behauptung untersuchen, dass das Dingen versammele. Das Versammeln des Dings formuliert er im Ding-Aufsatz zuerst folgendermaßen: „Dingend verweilt es Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen; verweilend bringt das Ding die Vier in ihren Fernen einander nahe" (*GA* 7, 179). Nach Heidegger versammelt das Ding das Geviert, indem es überhaupt erst zum Ding wird, mit Heideggers Worten: Es „dingt". Dann beschreibt er dieses Versammeln des Dings wie folgt: „Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereignung vielmehr zu einem Eigenen enteignet" (*GA* 7, 181). Die Selbständigkeit bzw. die Eigentlichkeit der Vier verschwindet nach Heidegger nicht vollständig aus dem Versammeln des Dings, sondern wird noch darin bewahrt. Beim Versammeln des Dings handelt es sich deshalb um die grundlegende Rolle, die Beziehung jedes Teilnehmers im Geviert zu den anderen zu verstehen, ohne jedoch jeweils seine Selbständigkeit zu verlieren. Zuletzt behauptet er Folgendes: „Das Ding verweilt das Geviert. Das Ding dingt Welt. Jedes Ding verweilt das Geviert in ein je Weiliges aus Einfalt der Welt" (*GA* 7, 182). Seine Behauptung können wir auch anders formulieren: Jedes aus dem Geviert erscheinende Ding hat auch seine eigene Welt. Die Welt ist aber für ihn keine statische, sondern eine dynamische; wie Heidegger es ausdrückt: „Welt west, indem sie weltet" (*GA* 7, 181). In unserer Bemerkung, dass jedes Ding seine eigene Welt hat, muss das Verständnis des Dings direkt darauf bezogen werden, dass sich das Dingverständnis umgekehrt am Horizont des Verständnisses der Welt selbst bewegt. Zum Beispiel hat der Krug seine eigene Welt, worin er insofern eine gewisse Bedeutung hat, als dass Wasser hinein- und daraus ausgegossen und dann an bedürftige Menschen ausgegeben wird. Umgekehrt betrachtet: Ohne Bezug auf den bedürftigen Menschen und ohne Verständnis von Durst und der Trockenheit der Luft usw. ist die Bedeutung des Krugs nicht verständlich, obwohl er mit genug frischem Wasser gefüllt ist. Hier kann man deswegen feststellen: „[Das Ding] versammelt Welt im Sinne des Zueinander der Vier, wie umgekehrt aus diesem Zueinander die Dinge erst Dinge sind".[17] Das Versammeln des Dings können wir deshalb unter den

[17] R. Thurnher, „Herr des Seienden – Hirt des Seins – Platzhalter des Nichts", 283-284.

folgenden drei Aspekten betrachten: Das Dingen des Dings ist sein Versammeln; das Ding versammelt das Geviert, worin jeder Teilnehmer der Vier als solcher auftritt; durch das Geviert wird die Welt eröffnet, worin sich das Ding als Ding zeigen lässt. Das Ding wird erfahrbar, indem das Geviert in ihm gesammelt und dann die Welt in ihm eröffnet wird. Umgekehrt bedeutet dies aber auch, dass ohne das Versammeln des Dings das Geviert und die Welt nicht verstanden werden können. Daher fordert Heidegger im Ding-Aufsatz hauptsächlich, einerseits angesichts des Versammelns des Dings das Geviert und die Welt sichtbar zu machen und andererseits unter der Perspektive des Gevierts und der Welt den Selbststand dieses Dings zu betrachten. Das Verständnis des Dings wird deswegen stets aus dem Verhältnis zwischen Ding, Geviert und Welt abgeleitet.

Bis jetzt haben wir unter den zwei Aspekten der Leere und der Versammlung die Bedeutung des Krugs betrachtet. Unsere bisherige Betrachtung können wir wie folgt kurz zusammenfassen: Das Krughafte des Krugs wird vor allem durch seine Leere für das Ein- und das Ausgießen einer Flüssigkeit bestimmt. Dieses Krughafte wird jeweils im alltäglichen Lebenszusammenhang verstanden. In der technischen Welt muss man dann aber grundsätzlich erneut nach dem Krughaften des Krugs, nämlich seinem Selbststand fragen, weil er als Gegenstand darin verkannt wird. Wenn der Krug genau unter der Voraussetzung verstanden werden kann, dass er wesentlich auf das Geviert und die Welt bezogen ist, kann sein Selbststand als das Versammeln des Gevierts betrachtet werden.

Wenn aber der späte Heidegger behauptet, dass das Ding in sich die vier Wesenszüge versammelt und das Verhältnis zwischen Ding und Welt wesentlich zu jedem Selbststand geführt wird, können wir einen Gedanken über ein solches Ding auch im Denken des mittleren Heidegger finden, der das Wesen des Kunstwerks im Kunstwerk-Aufsatz zum Thema macht. Genauer gesagt: Der spätere Gedanke über ein solches Ding impliziert den mittleren Gedanken über das Kunstwerk. Der späte Heidegger versteht alle Dinge im Rahmen seines mittleren Kunstwerkbegriffs. Anhand seines mittleren Kunstwerkbegriffs und seines späteren Dingbegriffs will er die in ihnen versammelten Momente jeweils als etwas Selbständiges überhaupt (nämlich: zwei Momente im Kunstwerk, d. h. Welt und Erde; vier Momente im Ding, d. h. Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen) ansehen.

An dieser Stelle ist aber die Antwort auf die oben gestellte Frage eindeutig, warum Heidegger im Ding-Aufsatz alles innerweltlich Seiende als Ding versteht. In unserer Bemerkung, dass er hier das Ding als Kunstwerk versteht, können wir die Antwort auf diese Frage finden. Für den mittleren Heidegger ist das Kunstwerk etwas Selbständiges, das von sich selbst bestimmt wird und dann dem Künstler seinen eigenen Sinn gibt. Im Kunstwerk-

Aufsatz nennt er den Selbststand des Kunstwerks sein „Insichstehen“ (*UK*, 49). Im gleichen Sinne ist auch das Ding im Ding-Aufsatz für den späten Heidegger das „Insichstehen“, welches es als „etwas Selbständiges“ kennzeichnet (vgl. *GA* 7, 168). Wenn er dort behauptet: „Jedes Ding verweilt das Geviert in ein je Weiliges aus Einfalt der Welt“, bedeutet dies, dass jedes Ding seine jeweils eigene Welt hat, indem es welteröffnend oder weltbildend ist. Wenn man dieses Ding als das recht selbständige Ding denkt, nennt er ein solches Denken nicht das vorstellend-erklärende, sondern das „andenkende“ Denken.[18] Seine Behauptung, dass alles innerweltlich Seiende als Ding verstanden wird, entsteht dadurch, dass der Mensch einerseits alles innerweltlich Seiende als das recht selbständige Ding denken soll, und andererseits, dass der Umgang des Menschen mit allem Seienden nicht im technisch-wissenschaftlichen Bereich besteht, sondern außerhalb dessen und innerhalb des Weltverhältnisses des Gevierts verstanden werden soll. Wenn er im Ding-Aufsatz alles innerweltlich Seiende als Ding denkt, ist dieser Gedanke deshalb einerseits eine Kritik an der technischen Welt und andererseits die Hoffnung auf eine neue Welt und die Erwartung derselben.

Zuletzt kann man die Frage stellen, welches Verhältnis zwischen Geviert und Welt im Ding-Aufsatz besteht. Die Welt ist eigentlich nichts anderes als das Geviert, worin sich das Ding als Ding zeigen lässt. Wir können jedoch auch umgekehrt fragen, ob die Welt noch als das Geviert verstanden werden kann, wenn das Ding nicht als Ding erscheinen kann, d. h., wenn das Ding vernichtet wird. Wenn man Folgendes behauptet: „Das Gestell ist der Gegenspieler des Gevierts“,[19] können wir die Antwort auf diese Frage nicht in Bezug auf das Geviert finden, sondern wir müssen sie in Bezug auf das Gestell suchen. Mit anderen Worten: Die Welt ist auch nichts anderes als das Gestell, worin das Ding vernichtet wird. Daraus können wir folgern, dass es im Denken des späten Heidegger die zwei Varianten der Welt, nämlich das Geviert und das Gestell gibt. Diese zwei Varianten der Welt (das Geviert und das Gestell) können wir im Hinblick auf den Dualismus zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit betrachten. Wenn die Welt als Geviert auftritt, nimmt dieses Geviert seine Wirklichkeit an, während angesichts des Gestells nur die Möglichkeit geborgen liegt, sich als Welt geschehen zu lassen. Wenn aber das Geviert umgekehrt seine Wirklichkeit verloren hat, enthält einerseits das Gestell seine Wirklichkeit und andererseits das Geviert nur die Möglichkeit, sich als Welt wieder geschehen zu lassen. Im Verhältnis zwischen Geviert und Gestell gibt es deswegen immer noch das Wechselverhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit.

[18] Im Ding-Aufsatz formuliert Heidegger die Funktionsweise des „andenkenden“ Denkens wie folgt: „Wenn wir das Ding in seinem Dingen aus der weltenden Welt wesen lassen, denken wir an das Ding als das Ding. Dergestalt andenkend lassen wir uns vom weltenden Wesen des Dinges angehen“ (*GA* 7, 182).
[19] M. Stumpe, *Geviert, Gestell, Geflecht*, 139.

Für das Verständnis seines Spielbegriffs „Spiegel-Spiel“ ist deswegen das Verhältnis zwischen Ding, Geviert und Gestell sehr wichtig. Die Abfassung des Ding-Aufsatzes in seinem Sammelband mit dem Titel „Vorträge und Aufsätze“ fällt in die Zeit zwischen Dezember 1949 und Juni 1950.[20] Dieser Aufsatz ist die geringfügig erweiterte Fassung des ersten Vortragszyklus, den er unter dem Titel „Einblick in das was ist“ (1949) der vier Bremer Vorträge über das Ding, das Gestell, die Gefahr und die Kehre in Bremen gehalten hat (vgl. *GA* 7, 290; vgl. auch *GA* 79, 177). Dies ist ein besonders wichtiges Merkmal für das Verständnis seines Spielbegriffs „Spiegel-Spiel“, denn sein Gedanke über den Begriff „Spiel“ wird wesentlich im Hinblick auf die Themen der Bremer Vorträge „das Ding“, „das Gestell“ und „die Gefahr“ erörtert.[21]

Im nächsten Kapitel erörtern wir deshalb ausführlich, wie das Ding im sogenannten „andenkenden Denken“ Heideggers das Geviert versammeln kann und wie das Verhältnis zwischen Ding und Welt eröffnet werden kann.

1.2. Das Spiegel-Spiel der Geviert-Welt

Den Spielbegriff „Spiegel-Spiel“ werden wir im Folgenden anhand des Ding-Aufsatzes (1950) erörtern, worin Heidegger neben diesem Begriff auch den Begriff „Geviert“ thematisiert. Im Rahmen dieser Erörterung sollen die zwei Fragen beantwortet werden, (1) was er als den Begriff „Spiegel-Spiel“ denkt und (2) warum er diesen Begriff verwendet. Die Antwort auf die erste Frage nach der Definition des Spiels können wir finden, wenn wir das Geviert als die Spielwelt ansehen und dann das Spiegel-Spiel als den Geschehenscharakter in dieser Spielwelt verstehen. Wenn wir die Geviert-Welt als die Spielwelt bestimmen, führt die letztere Frage nach dem Zweck der Spielthematik deshalb wiederum zu den drei Fragen, (2-1) was Heidegger unter „der echten Welt“ versteht, die sich von der möglichen Spielwelt unterscheidet, (2-2) welches Verhältnis zwischen der echten Welt und der möglichen Spielwelt besteht und (2-3) warum Heidegger von diesen beiden Welten spricht. Wenn wir die oben gestellten Fragen beantworten, dann können wir seinen Spielbegriff des „Spiegel-Spiels“ richtig verstehen.

Zuerst wird deswegen in diesem Kapitel überprüft, (1) was Heidegger angesichts der Geviert-Welt als „Spiegel-Spiel“ denkt. Danach wird im nächsten Kapitel ausführlich erörtert,

[20] Vgl. R. Perrotta, *Heideggers Jeweiligkeit*, 237.

[21] Die Übergangsmöglichkeit von Gestell-Welt zu Geviert-Welt werden wir in Bezug auf die von Heidegger anvisierte „Kehre“ erläutern (vgl. Kap. V.3. „Die Wende von Gestell-Welt zu Geviert-Welt im Aufsatz ‚Die Kehre‘ (1962)“).

(2-1) wie er „die echte Welt“ beschreibt. Um diese Frage zu beantworten, werden wir anhand von Heideggers Technik-Aufsatz „Die Frage nach der Technik“ (1953) den Begriff „Gestell“ (*GA* 7, 21) erläutern. Schließlich werden wir in Kapitel 3 die beiden Fragen behandeln, (2-2) in welchem Verhältnis die echte Welt zu der möglichen Spielwelt steht und (2-3) warum Heidegger von diesen zwei Welten sprechen muss. Dabei soll diskutiert werden, ob es die Übergangsmöglichkeit zwischen den beiden Welten gibt, und wenn ja, wodurch dieser Übergang ermöglicht wird. Als Antwort auf diese vier Fragen werden wir die These vertreten, dass **Heidegger die Hoffnung auf die mögliche Spielwelt verwirklichen will**. Unsere These kann nur unter den folgenden Voraussetzungen verständlich sein: 1. Als die echte Welt bestimmen wir die Gestell-Welt; 2. die Gestell-Welt ist nichts anderes als „die höchste Gefahr“ (*GA* 7, 27),[22] dass alles Seiende darin sein Wesen verliert.

1.2.1. Die Spielwelt als die Geviert-Welt der Erde und des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen

Wenn wir im Zusammenhang mit dem Begriff „Geviert“ das Spiegel-Spiel betrachten, ist es aber dafür hilfreich, dass wir zunächst den Ansatzpunkt für diesen Begriff „Geviert“ kurz erklären, den wir anhand des Projektes des Dichter-Führers in seiner mittleren Denkperiode bereits gefunden haben. Dadurch können wir in Bezug auf Heideggers spätere Denkperiode eventuelle Verständnisschwierigkeiten überwinden und uns somit einen tieferen Zugang zu seinem Denken verschaffen, wenn die Schwierigkeiten darin bestehen, dass sein Denken uns völlig fremd ist.[23]

1.2.1.1. Der Ansatzpunkt für den Begriff „Geviert“ des späten Heidegger

Im Folgenden werden wir den Ansatzpunkt für den Begriff „Geviert“ des späten Heidegger erläutern. Zunächst betrachten wir den Ansatzpunkt für den Begriff „Erde“.

In unserer vorliegenden Arbeit haben wir erörtert, dass der Begriff „Erde“ einerseits im Kunstwerk-Aufsatz (1935/36) durch folgende drei Momente unterschieden wird: (1) das Woraus des Zeug-Bestehens, (2) das Woraus des Kunstwerk-Bestehens und (3.a) die von der *φύσις* her gedachte Natur, woraus diese Seienden (d. i. das Zeug und das Kunstwerk)

[22] Im Technik-Aufsatz stellt Heidegger folgende Diagnose: „Allein, das Ge-stell gefährdet nicht nur den Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu allem, was ist“ (*GA* 7, 28).
[23] Vgl. K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 81, 85.

entstehen.[24] Das letzte Moment der Erde, das wir in Bezug auf das nicht-menschliche und nicht-existierende Seiende, d. h. das zeughafte oder künstlich hergestellte Seiende, erörtern, konnten wir bezüglich des existierenden Seienden, d. h. des Menschen, wiederum anders formulieren, nämlich (3.b) als den heimatlichen Grund für den Wohn- und Lebensraum. Der heimatliche Grund für den Wohn- und Lebensraum gilt für Heidegger als das Spiegelbild der *φύσις*. Die Gemeinsamkeit dieser Momente besteht darin, dass Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz den Begriff „Erde" verwendet, um das Seiende im Ganzen – inklusive des Menschen – zu bestimmen.[25] Andererseits konnten wir anhand der ersten Hölderlin-Vorlesung (1934/35) den Begriff „Erde" wieder unter folgenden drei verschiedenen Aspekten betrachten: (4) der heimatlichen Erde, (5) der bloßen Stätte der Nutzung und Ausbeutung und (6) der heiligen Erde.[26] Wie können wir die Gemeinsamkeit zwischen den ersten drei Momenten und den letzteren drei Momenten der Erde finden?

Als den maßgeblichen Anknüpfungspunkt zwischen den ersteren drei und den letzteren drei Momenten der Erde wählen wir (3.b) den heimatlichen Grund für den Wohn- und Lebensraum des Menschen. Mit Hilfe der Bestimmung des heimatlichen Grundes können wir die letzteren drei Momente der Erde erläutern. Wie schon gesagt,[27] ist dieser heimatliche Grund nichts anderes als (4) die Heimaterde, wenn wir die Heimat als Boden oder Grund bezeichnen, worauf der Mensch – nach Heidegger – „dichterisch" wohnen kann und worin das Heilige implizit enthalten ist. Im Vergleich zum heimatlichen Grund wird (6) die heilige Erde als abgründig aufgefasst. Wenn der Mensch aber auf seiner Erde „undichterisch" wohnt, erscheint die Erde als (5) die bloße Stätte der Nutzung und Ausbeutung, der kein Heiliges immanent ist. Zusammenfassend gesagt: Der mittlere Heidegger unterscheidet die Momente der Erde wie folgt: Aus (6) der heiligen Erde kann einerseits (5) die ausgebeutete Stätte, andererseits (4) die Heimaterde entstehen. Diese Heimaterde wird entweder als (3.b) der Grund für den Wohn- und Lebensraum im Hinblick auf den Menschen oder (3.a) als die *φύσις* in Hinsicht auf das Seiende (exklusive des Menschen) verstanden. Aus dieser *φύσις* entspringen (2) das Kunstwerk und (1) das Zeug.

In Bezug auf die Erde, die hier als *φύσις* verstanden ist, müssen wir uns daran erinnern, dass der mittlere Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz das Verhältnis der beiden Streitenden (d. h. der Erde und der Welt) im Grunde genommen hinsichtlich des wechselwirkenden

[24] Vgl. Kap. IV.1.3.1.1. „Heideggers Begriff ‚Erde' als das Seiende im Ganzen".
[25] Vgl. Kap. IV.1.3.1.1. „Heideggers Begriff ‚Erde' als das Seiende im Ganzen".
[26] Vgl. Kap. IV.1.3.1.2. „Hölderlins Einfluss auf das Sichverschließen der ‚Erde' bei Heidegger".
[27] Vgl. Kap. IV.1.3.1.2. „Hölderlins Einfluss auf das Sichverschließen der ‚Erde' bei Heidegger".

Geschehens zwischen dem „Hervorkommen-Sichverschließen der Erde“ [28] und dem „Sichöffnen der Welt“[29] versteht. Im Denken des mittleren Heidegger besitzt der Begriff „Erde“ die Funktion des Hervorkommen-Sichverschließens. Anhand des Ding-Aufsatzes werden wir erörtern, was beim späteren Heidegger die Erde bedeutet und welche Funktion sie hat.

Beim mittleren Heidegger symbolisiert der Begriff „Himmel“ den „Geist“, worin die Funktion des Begriffs „Himmel“, d. h. das Sichöffnen für den geschichtlichen Zeitlauf, inbegriffen ist.[30] Ob der Begriff „Himmel“ für den späteren Heidegger auch mit der Funktion des zeitlich-geschichtlichen Sichöffnens verbunden ist oder nicht, werden wir überprüfen.

Für uns ist nunmehr entscheidend, dass nicht nur der mittlere, sondern auch der spätere Heidegger die beiden Begriffe „Erde“ und „Himmel“ als die kommenden Götter beschreibt, die gemäß ihrem „übermenschlichen“ Wesen weder sichtbar noch rational erfassbar sind. Im Zeitalter der entflohenen Götter gilt einerseits die Erde als Mutter Erde, andererseits der Himmel als Vater Äther. Aber genau hier tritt nun das folgende grundsätzliche Problem auf: Auf welche Weise können wir im götterlosen Zeitalter über die Götter denken, die für uns Menschen undefinierbar bleiben?

Da man nicht in der Lage ist, die Götter erst als solche zu denken, braucht Heidegger im Ding-Aufsatz die Weltgegenden der „Göttlichen“ und der „Sterblichen“. Diese Begriffe sind aber uns nicht fremd. In unserer vorliegenden Arbeit haben wir bereits betont, dass der „Mensch“ die Götter selbst nicht erkennen, doch im götterlosen Zeitalter mit Hilfe des Halbgottes die Abwesenheit der Götter erfahren kann. Der Grund hierfür liegt darin, dass der Halbgott, den der mittlere Heidegger als den „Dichter“ im Projekt des Dichter-Führers bezeichnet, zwischen den Göttern (d. h. der Mutter Erde und dem Vater Äther) und dem „Menschen“ vermittelt, der nicht die Götter überhaupt, sondern ihre Abwesenheit denken kann.[31] Gerade aus diesem Grund kann Heidegger zufolge der „Mensch“ auf dem Boden oder Grund, dem das Heilige innewohnend ist, „dichterisch“ wohnen. Vor allem ist die Vermittlung des Halbgottes nur möglich, weil die Göttlichkeit im götterlosen Zeitalter dem „Menschen“ noch unbekannt bleibt, umgekehrt gesagt, weil die Göttlichkeit als abwesend erfasst werden kann.[32] Die Möglichkeit, die Götter zu verstehen, kann deshalb ausschließlich

[28] Vgl. Kap. IV.1.3.1.1. „Heideggers Begriff ‚Erde‘ als das Seiende im Ganzen“.
[29] Vgl. Kap. IV.1.3.2. „Heideggers Begriff ‚Welt‘“.
[30] Vgl. Kap. IV.1.3.2. „Heideggers Begriff ‚Welt‘“.
[31] Vgl. Kap. IV.2.1. „Heideggers Gedanken über das Projekt ‚Dichter-Führer‘ in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘* (1934/35)“.
[32] Vgl. Kap. IV.2.1. „Heideggers Gedanken über das Projekt ‚Dichter-Führer‘ in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘* (1934/35)“.

unter der Voraussetzung erfolgen, dass der „Mensch“ anhand des halbgöttlichen Vermittlers die Abwesenheit der Götter erfahren kann. In diesem Kapitel werden wir untersuchen, ob die halbgöttliche Vermittlungsmöglichkeit zwischen Göttern und „Menschen“ und die Möglichkeit des Menschen, die Götter zu verstehen, auf die beiden Weltgegenden, nämlich die „Göttlichen“ und die „Sterblichen“ bezogen werden.

Durch die Ansatzpunkte für den Begriff „Geviert“ des späten Heidegger – nämlich durch die sechs verschiedenen Momente der Erde, den himmlischen, geistigen Vater Äther, den „Menschen“ und den halbgöttlichen Vermittler – können wir den roten Faden zum Verständnis für den Begriff „Geviert“ gewinnen. Im Folgenden werden wir anhand des Ding-Aufsatzes zuerst das Verhältnis zwischen Erde und Himmel und dann das Verhältnis zwischen den Göttlichen und den Sterblichen ausführlich erklären.

1.2.1.2. Das Verhältnis zwischen Erde und Himmel

Zunächst teilen wir die Geviert-Welt der vier Weltgegenden (d. h. der Erde, des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen) in zwei Gruppen, nämlich die Erde und den Himmel einerseits und die Göttlichen und die Sterblichen andererseits. Diese Aufteilung der Geviert-Welt erfolgt nicht willkürlich, sondern sie ist sachlich begründet. Den Grund hierfür können wir erst später erklären. Dabei ist aber entscheidend, dass wir die Göttlichen und die Sterblichen nicht ohne das Verständnis der Erde und des Himmels denken können.

Im Folgenden erörtern wir den Begriff „Erde“. Im Ding-Aufsatz erklärt Heidegger den Begriff „Erde“ folgendermaßen: „Die Erde ist die bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier“ (*GA* 7, 179).[33] In Bezug auf die Ausdrücke „die bauend Tragende“ und „die nährend Fruchtende“ scheint diese Erörterung auf den ersten Blick die „mystische“ Eigenschaft zu haben.[34] Wegen der „mystischen“ Denkfigur Heideggers könnte man vielleicht in folgende Schwierigkeit geraten: „Die in Heideggers späteren Werken anvisierte Grundlegungsinstanz, das Sein, ist nicht in der Lage, einen nachvollziehbaren Übergang zu bestimmten Erkenntnissen verständlich zu machen“.[35] Der Schwerpunkt unserer Arbeit liegt jedoch nicht auf der Bewertung, ob das, was Heidegger hier

[33] Im Aufsatz „Bauen. Wohnen. Denken“ (1951) können wir bezüglich der Erde folgende ähnliche Definition finden: „Die Erde ist die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet in Gestein und Gewässer, aufgehend zu Gewächs und Getier“ (*GA* 7, 151).
[34] Vgl. B. Nunold, *Her-vor-bringungen*, 176; vgl. auch Christian Steineck, *Grundstrukturen mystischen Denkens*, Würzburg 2000, 24-27.
[35] C. Steineck, *Grundstrukturen mystischen Denkens*, Anm. 25, 27.

sagt, tatsächlich mit der „profanisierten Derivatmystik“[36] zusammenhängt oder nicht. In unserer Arbeit geht es vielmehr darum, wie wir den Gedanken des späten Heidegger, dessen Kern wir als Spieldenken auffassen, verständlich machen können, obwohl man dieses Denken als „mystisch“ ansieht.

Nunmehr kehren wir zur oben angeführten Erörterung der Erde zurück. Zunächst können wir das „Gewässer, Gestein, Gewächs und Getier“ als das Seiende denken. Im Ding-Aufsatz bezeichnet Heidegger die Erde als etwas, was dieses Seiende „bauen“, „tragen“, „nähren“ und womit es „fruchten“ kann. Diese Kennzeichnungen der Erde – nämlich „die bauend Tragende“ und „die nährend Fruchtende“ – verweisen auf den Namen „Mutter Erde“,[37] die das Seiende geboren hat und sich um die Pflege und die Versorgung dieses Seienden kümmern kann. Im Ding-Aufsatz übernimmt der spätere Gedanke über die Erde deswegen im Prinzip die Einstellung zur heiligen Erde, die wir als das sechste von den sechs verschiedenen Momenten der Erde bestimmen. Der Begriff „Erde“ im Ding-Aufsatz bezieht sich also auf die heilige Erde.

Bemerkenswerterweise erwähnt Heidegger aber die heilige Mutter Erde im Zusammenhang mit dem natürlichen Seienden (z. B. „Gewässer, Gestein, Gewächs und Getier“). Demzufolge können wir anhand von Heideggers Äußerung über die Mutter Erde das zweite Moment der Erde finden, nämlich das natürliche Seiende. In seiner Äußerung versteckt sich jedoch noch das dritte Moment der Erde. Bei der Erfassung des dritten Moments ist besonders wichtig, dass das „bauend Tragende“ und „nährend Fruchtende“ der Erde grundsätzlich im natürlichen Ablauf zu verstehen ist.[38] Die Möglichkeit, das natürliche Seiende zu verstehen, ist stets mit dem Rhythmus der Natur (d. h. der *φύσις*) verbunden. Ohne den Rhythmus der *φύσις* kann man das natürliche Seiende nicht denken. Daraus ableitend können wir das dritte Moment der Erde als die *φύσις* auffassen. Zusammenfassend können wir also festhalten, dass Heidegger im Ding-Aufsatz unter dem Begriff „Erde“ folgende drei Momente unterscheidet: die Mutter Erde, die *φύσις* und das zur *φύσις* gehörende Seiende.

Besonders wichtig ist aber, welche Funktion der spätere Heidegger dem Begriff „Erde“ zuschreibt. Die Funktion der Erde müssen wir in dreifacher Hinsicht behandeln, nämlich (1) unter dem Aspekt des Sichverbergens der Mutter Erde, (2) des Entbergens der

[36] C. Steineck, *Grundstrukturen mystischen Denkens*, 27.
[37] Frank Schlegel, *Phänomenologie des Zwischen. Die Beziehung im Denken Martin Heideggers*, Frankfurt/Main 2011, 361; vgl. auch K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, Anm. 7, 66; vgl. auch. P. Trawny, *Martin Heidegger*, 165.
[38] Angesichts des natürlichen Ablaufs erklärt Schlegel die Erde wie folgt: „Sie ‚nährt‘ es, [das ihr ursprünglich zugehört], bringt es zur Reife und nimmt es am Ende als Moder, Staub oder Asche wieder zu sich zurück“ (F. Schlegel, *Phänomenologie des Zwischen*, 361).

„Erde“ und (3) des Verbergens der „Erde“.

(1) Je näher man z. B. die schöne rote Rosenblüte ansieht, desto abgründiger wird die Mutter Erde. Für uns Menschen kann nicht die Mutter Erde, sondern das zur *φύσις* gehörende Seiende sichtbar werden.[39] Dabei besteht also das paradox scheinende Verhältnis zwischen der Verbergung oder der Unsichtbarkeit der Mutter Erde einerseits und der Sichtbarkeit des Seienden andererseits. Je deutlicher das Seiende hervortritt, desto tiefer wird dem Menschen die Mutter Erde selbst verborgen. Mit anderen Worten: Mit dem Erscheinen des Seienden verbirgt sich die Mutter Erde, die als dunkel und abgründig verstanden wird.

Die letzten beiden Funktionen der „Erde“, d. h. (2) das Entbergen der „Erde“ und (3) das Verbergen der „Erde“, hängen miteinander zusammen. Beispielsweise weiß man einerseits, dass der Rosensamen, der mit Erde bedeckt wird, im nächsten Frühling die Rosenblüte bildet. Andererseits glaubt man aber, dass das Rosenblatt im Winter wieder abfällt. Dass die Rose einerseits wächst und blüht, andererseits verblüht, hängt aber unmittelbar von dem Sonnenstrahl, dem Wind und dem Wasser ab. Ohne Sonne, Wind und Wasser kann man das Erscheinen dieses natürlichen Seienden (d. h. der Rose) nicht verstehen. Aber umgekehrt können wir auch behaupten, dass wir anhand der Erscheinung dieses Seienden den „Kreislauf der Natur“[40] erkennen, worin das Aufgehen und das Untergehen des Seienden unbedingt zusammengehören.

In Bezug auf das Entbergen und das Verbergen der „Erde“ ist diese „Erde“ für Heidegger diejenige, woraus das Seiende entspringt und wohin dieses Seiende wieder zurückgeht. Daher ist diese „Erde“ stets mit dem Zyklus von Entbergen und Verbergen verbunden. Hierbei ist wichtig, dass man den natürlichen Zyklus erkennt und ihn als das grundlegende Gesetz der Natur versteht. Dass das Gesetz der Natur vom wechselweisen Verhältnis zwischen Tag und Nacht, Sommer und Winter usw. abhängig ist, ist zweifellos. Zum Beispiel weiß man gewiss, dass der Tag mit dem Sonnenaufgang beginnt und die Nacht nach dem Sonnenuntergang kommt. Demzufolge können wir diese „Erde“ nicht als die heilige Mutter Erde, die uns Menschen unerklärlich bleibt, sondern als die *φύσις* kennzeichnen, die von uns erfahrbar ist.[41] Die Funktion der *φύσις* dient also dazu, uns Menschen das wechselweise Verhältnis zwischen

[39] In Bezug auf das Sichverbergen der Erde betont Bohrmann Folgendes: „Zum einen verbirgt sich die Erde als sie selbst hinter dem, was sie aufgehen läßt, hinter all den Naturdingen, die sie aus sich hervorbringt“ (K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 64).

[40] K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 64.

[41] Obwohl Bohrmann vernachlässigt, dass die Funktion der Erde einerseits bezüglich des Sichverbergens der Mutter Erde, andererseits in Bezug auf das Verbergen und das Entbergen der *φύσις* betrachtet wird, erklärt sie mit Recht das Verbergen und das Entbergen der *φύσις* wie folgt: „Zum andern verbirgt die Erde [die *φύσις*] auch das, was sie aufgehen läßt; das Verbergen ist dann ein ‚Untergehen‘“; „[w]as die Erde [die *φύσις*] gibt und trägt, nimmt sie wieder zurück in sich“ (vgl. K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 64).

Entbergen und Verbergen zu zeigen.

Dass wir vom Zyklus des Entbergens und des Verbergens her die *φύσις* verstehen, deutet an, dass wir angesichts dieses Zyklus auch über den Zeitlauf, die Zeitdauer und die Zeitperiode usw. nachdenken können. Wie bezieht sich dieser Zyklus auf den Zeitlauf?

Um diese Frage zu beantworten, gehen wir auf Heideggers Erörterung des Himmels ein. Im Ding-Aufsatz beschreibt Heidegger den Himmel wie folgt:

> Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, **die Zeiten des Jahres**, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die **Gunst** und das Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des **Äthers** (*GA* 7, 179-180).[42]

Hier müssen wir grundsätzlich beachten, dass Heidegger den Himmel nicht als das natürliche Seiende (nämlich Sonne, Mond und Sterne usw.) charakterisiert. Vielmehr behauptet er, dass der Himmel, der als „die Zeiten des Jahres" oder des Tages bezeichnet wird, den tages- und jahresrhythmischen Zyklus der *φύσις* entstehen lässt.[43] Im Ding-Aufsatz stellt er fest, dass der Himmel nicht als die Wirkung der verschiedenen Himmelskörper, sondern als die Herkunft, woraus der wechselweise Zyklus seiner Wirkung entsteht, zu verstehen ist.

Was ist aber mit dem Ausdruck „Himmel" gemeint? Es ist zunächst bemerkenswert, dass Heidegger im Ding-Aufsatz den Himmel vor allem mit den Worten „Gunst" und „Äther" bezeichnet. Nach Bohrmann weisen diese Worte darauf hin, dass Heidegger unter dem „Göttlichen" den Himmel versteht.[44] Der Himmel erscheint für Heidegger als dasjenige, „was nicht in der Machbarkeit des Menschen steht".[45] Gerade aus diesem Grund können wir Menschen den Himmel nicht willkürlich herstellen und verändern, obwohl man vermuten könnte, dass „der größte technische Fortschritt bisher Unwetter anwenden oder Regen schaffen [könne]".[46] Vielmehr gilt der Himmel für Heidegger als das „Unverfügbare[]" oder als „das Un-berechenbare".[47] Daraus können wir entnehmen, dass der Himmel nichts anderes als die uns Menschen unerklärbare Herkunft ist.

Man könnte aber behaupten, dass es ein paradox scheinendes Verhältnis zwischen Himmel und dessen Unerklärbarkeit gibt. Das Paradox könnte darin bestehen, dass Heidegger

---

[42] Im Aufsatz „Bauen. Wohnen. Denken" erörtert Heidegger, ähnlich wie im Ding-Aufsatz, den Begriff „Himmel" wie folgt: „Der Himmel ist der wölbende Sonnengang, der gestaltwechselnde Mondlauf, der wandernde Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres und ihre Wende, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, das Wirtliche und Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers" (*GA* 7, 151).

[43] Diesen Zyklus beschreibt Bohrmann wie folgt: „Und sie [Jahres- und Tageszeiten] lassen den Wachstumszyklus der Erde [hier der *φύσις*] geschehen, ihr Aufbrechen, Wachsen, Reifen und ihren Schlaf" (K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 74).

[44] Vgl. K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, Anm. 15, 75; vgl. auch 78.

[45] K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 75.

[46] K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 75.

[47] Vgl. K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 75.

selbst im Ding-Aufsatz über den unerklärbaren Himmel nachdenkt und davon spricht. Demzufolge könnte man vermuten, dass man mit Hilfe des Himmelskörpers und des Wettergeschehens den wesentlich unberechenbaren Himmel erkennen kann.[48] Das Paradoxon könnte kein Zufall sein, wenn man das Undefinierbare des Himmels und das Verstehbare der Erscheinung am Himmel nicht unterscheiden kann.

Um das Paradoxon zu lösen, müssen wir die Funktion des Begriffs „Himmel" erörtern. Die Funktion des Begriffs „Himmel" liegt darin, dass er den zeitlichen Rhythmus des zur *φύσις* gehörenden Seienden ermöglichen kann. Der Himmel wird also bei Heidegger als die notwendige Herkunft für diesen Rhythmus aufgefasst.[49] Für Heidegger ist aber der Himmel (d. h. die Herkunft selbst) prinzipiell unerklärbar. Man könnte aber sagen, dass Heidegger im Ding-Aufsatz diesen Himmel erklärt. Dort erklärt er in der Tat nicht den Himmel selbst, sondern die himmlische Erscheinung des Seienden, das zur *φύσις* gehört.[50] Nicht der Himmel, sondern die *φύσις* wird sichtbar, und das wird erst mit Hilfe des natürlichen Seienden ermöglicht. Im Ding-Aufsatz versucht er, mit dem Erscheinen dieses Seienden nicht den Himmel selbst, sondern die *φύσις* darzustellen. Die Funktion des Begriffs „Himmel" können wir deshalb wie folgt beschreiben: Mit dem zeitlichen Rhythmus des zur *φύσις* gehörenden Seienden eröffnet sich nicht der Himmel selbst, sondern die *φύσις*.

Anhand dieser Funktion des Begriffs „Himmel" können wir den Schlüssel zum Verständnis des Verhältnisses zwischen Erde und Himmel finden. Das Verhältnis zwischen Erde und Himmel erörtern wir in Bezug auf Ähnlichkeit und Unterschied.

Zunächst können wir die Ähnlichkeit dadurch erklären, dass Heidegger beide Weltgegenden als Götterpaar, nämlich Mutter Erde und Vater Äther, versteht. Wichtig ist, dass dieses Götterpaar für uns Menschen wesentlich unerklärbar und unverständlich ist. Im Ding-Aufsatz zielt Heidegger nicht darauf ab, dieses Götterpaar deutlich zu verstehen, obwohl er die Erde und den Himmel als beide Weltgegenden des Gevierts bezeichnet. Sein Ziel liegt vielmehr darin, uns Menschen die *φύσις* zu zeigen.

Die Wichtigkeit der *φύσις* können wir in zwei Punkten erklären: 1. Als Kreuzung

[48] Das bedeutet aber nicht, dass etwas, was wir unter dem rhythmischen Zyklus des Himmels verstehen können, durch die Wissenschaften, z. B. die Geologie oder die Botanik und die Zoologie, ermöglicht wird. Vielmehr können wir Menschen diesen Zyklus „*früher*" als die Wissenschaft verstehen (vgl. F.-W. von Herrmann, *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*, Frankfurt/Main 1999, 266).

[49] Aus diesem Grund bemerkt Schlegel den Himmel wie folgt: „Der Himmel ermöglicht mit seinen atmosphärischen Bewegungen im Verbund mit der Sonne das irdische Leben" (F. Schlegel, *Phänomenologie des Zwischen*, 364).

[50] Die himmlische Erscheinung des Seienden erklärt Bohrmann folgendermaßen: „Die Erscheinungen des Himmels sind konkret erfahrbare Dinge: Sonne Mond Sterne Finsternis und – hier wird das Natürliche ganz deutlich – Wettererscheinungen" (K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 84).

zwischen Erde und Himmel betrachtet Heidegger die *φύσις*.[51] Die *φύσις* gehört einerseits zum Moment der Erde, andererseits verursacht der Himmel den Zyklus der *φύσις*. 2. Heidegger unterscheidet die Undefinierbarkeit von Himmel und Erde deutlich von der Verstehbarkeit der *φύσις*. Wenn man diesen Unterschied ignoriert, stößt man auf die große Schwierigkeit, dass die beiden Begriffe „Himmel" und „Erde", die er im Ding-Aufsatz durchführt, immer noch die „mystischen" Denkfiguren sind. Gerade weil die Erde und der Himmel für Heidegger prinzipiell unerklärbar bleiben, spielt die Möglichkeit, die *φύσις* zu verstehen, beim Verständnis des Gevierts eine zentrale Rolle. Wenn man die *φύσις* als den wichtigen Anknüpfungspunkt zwischen Erde und Himmel verstehen kann, dann kann man auch vermeiden, dass man die *φύσις* als bloße Stätte der Nutzung bestimmt und diese *φύσις* ausbeutet.[52]

In Bezug auf die Möglichkeit, die *φύσις* zu verstehen, können wir auch die Frage beantworten, warum Heidegger im Ding-Aufsatz drei verschiedene Momente der „Erde" (nämlich das zur *φύσις* gehörende Seiende, die *φύσις* und die Mutter Erde) unterscheidet. Gerade weil Heidegger beabsichtigt, dass der Mensch ausschließlich mit Hilfe des Erscheinens des zur *φύσις* gehörenden Seienden die *φύσις* versteht, während Erde und Himmel für den Menschen unerreichbar sind, unterscheidet er deutlich drei Momente der Erde. Erst durch die Unterscheidung der Erde beachtet Heidegger vor allem die Möglichkeit, die *φύσις* zu verstehen. Diese Möglichkeit öffnet den Weg dafür, dass er den Grund oder Boden für das Wohnen und Leben finden kann, weil dieser Boden, wie bereits gesagt, für ihn nichts anderes als das Spiegelbild der *φύσις* ist.

Darüber hinaus gibt es aber auch den Unterschied zwischen Erde und Himmel. Diesen Unterschied können wir mit Hilfe der Bestimmung des natürlichen Zyklus erörtern, den wir als das Gesetz der *φύσις* auffassen. Wenn Heidegger im Ding-Aufsatz vom natürlichen Zyklus – z. B. „Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht" – spricht, will er aber damit nicht behaupten, dass dieses Verhältnis zwischen Tag und Nacht oder zwischen Licht und Dunkel im sogenannten „dialektischen" Sinn verstanden werden muss. Ein wichtiger Faktor für dieses Wechselverhältnis liegt für Heidegger nicht darin, ob sich die „*innere Dialektik* des Himmels"[53] darin zeigt oder nicht. Im Zentrum seines Interesses steht vielmehr die Frage, wie wir Menschen das rhythmische Gesetz der *φύσις* verstehen können, obwohl man dieses als das sogenannte „dialektische" Verhältnis beschreibt.

[51] Diese Kreuzung beschreibt Bohrmann folgendermaßen: „Erde und Himmel bilden zusammen, was wir Natur nennen können, alles sinnlich Erfahrbare" (K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 84).
[52] Im nächsten Kapitel werden wir uns anschauen, wie die *φύσις* im Hinblick auf eine bloße Stätte der Nutzung und Ausbeutung verstanden wird, indem wir die technische Welt im modernen Zeitalter erörtern.
[53] M. Stumpe, *Geviert, Gestell, Geflecht*, 99.

Unsere Frage lautet hier: Wie kann man den rhythmischen Zyklus des Himmels erfahren, wenn wir dabei berücksichtigen, dass Stumpe diesen Zyklus die sogenannte „Dialektik“ nennt? Vielleicht könnte man sagen, dass man diesen Zyklus durch das erste der oben erwähnten drei Momente der Erde, d. h. durch das zur *φύσις* gehörende Seiende – z. B. den Himmelskörper –, verstehen kann. Die oben gestellte Frage könnte man deshalb wie folgt beantworten: Ohne den für den Menschen erfahrbaren Himmelskörper kann man ihn nicht erleben. Wir haben jedoch behauptet, dass Heidegger zwischen der Undefinierbarkeit des Himmels und der Verstehbarkeit der *φύσις* unterscheidet. Durch den für den Menschen erfahrbaren Himmelskörper kann man folglich nicht den Zyklus des Himmels, sondern den Zyklus der *φύσις* erkennen. An dieser Stelle können wir deswegen bezüglich der *φύσις* den Unterschied zwischen Himmel und Himmelskörpern feststellen, wobei die Letzteren als das erste der drei Momente der Erde aufgefasst werden. Die *φύσις* ist für Heidegger diejenige, worin das Nicht-Erfahrbare des Himmels mit dem sinnlich Erfahrbaren der Erde verknüpft wird.[54]

Zum Schluss erklären wir den Grund dafür, dass wir die vier Weltgegenden (d. h. die Erde und den Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen) in zwei Gruppen geteilt und dann zunächst die sich hier anschließende erste Gruppe, nämlich die Erde und den Himmel, behandelt haben. Denn der Eintritt in die Geviert-Welt, d. h. in die mögliche Spielwelt, ist nur erreichbar, wenn die räumliche und zeitliche Dimension des Spiels eröffnet wird. Diese räumliche und zeitliche Dimension können wir in Bezug auf die Erde und den Himmel erörtern.

Wie können wir in Hinsicht auf den Zeit-Raum des Spiels das Verhältnis zwischen Erde und Himmel untersuchen? In der vorliegenden Arbeit haben wir bereits erläutert, dass die ursprüngliche Eröffnung von Zeit und die ursprüngliche Gründung von Raum durch den Wechsel zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit der beiden Götter, d. h. des himmlischen Vaters Äther und der heimatlichen Mutter Erde, erscheinen.[55] Der entscheidende Schritt zum Verständnis des Spielraums und der Spielzeit liegt darin, dass diese Götter im zeitgenössischen Weltalter **nicht anwesend sind**. Dabei geht es Heidegger um zwei Punkte, nämlich (1) die Diagnose des zeitgenössischen Weltalters und (2) die Verständnismöglichkeit für dieses Weltalter.

[54] Im Aufsatz „Hebel – der Hausfreund“ (1957) behauptet Heidegger den Zusammenhang zwischen Erde und Himmel wie folgt: „Die Erde – dieses Wort nennt in Hebels Satz alles das, was uns als Sichtbares, Hörbares, Fühlbares trägt und umgibt, befeuert und beruhigt: das Sinnliche. Der Äther (der Himmel) – dieses Wort nennt in Hebels Satz alles das, was wir vernehmen, aber nicht mit den Sinnesorganen: das Nicht-Sinnliche, den Sinn, den Geist“ (*GA* 13, 150).

[55] Vgl. Kap. IV.2.1. „Heideggers Gedanken über das Projekt ‚Dichter-Führer‘ in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘* (1934/35)“.

(1) Hierbei können wir an die Diagnose des mittleren Heidegger erinnern, dass die Götterlosigkeit das zeitgenössische Weltalter widerspiegelt.[56] Sein Zeitalter diagnostiziert auch der spätere Heidegger als gottlos. Dies bedeutet, dass sowohl der mittlere als auch der spätere Heidegger im Zeitalter der Götterlosigkeit auf die Wiederkehr der oben erwähnten Götter hofft. Um diese Hoffnung zu denken, verwendet der späte Heidegger im Ding-Aufsatz die Begriffe „Erde" und „Himmel", worin der mögliche Spielraum und die mögliche Spielzeit bestehen. Umgekehrt können wir sagen, dass der mögliche Zeit-Raum des Spiels im zeitgenössischen götterlosen Zeitalter nicht wirklich ist.

(2) Aus der Tatsache, dass der Zeit-Raum des Spiels nicht real ist, könnte man aber im Allgemeinen vermuten, dass sich das Spiel „*innerhalb einer eigens bestimmten Zeit und eines eigens bestimmten Raums vollzieht*".[57] Diese allgemeine Raumzeitlichkeit des Spiels setzt Folgendes voraus: Zum Spiel gehört die bestimmte Raumzeitlichkeit, die prinzipiell von der wirklichen Welt unabhängig ist. Daraus könnte man berechnen, dass es einen anderen möglichen Himmel und eine andere mögliche Erde jenseits des realen Himmels und der realen Erde gibt, wenn wir behaupten, dass der Himmel und die Erde bei Heidegger die mögliche Zeit und der mögliche Raum des Spiels sind. Unsere Behauptung besagt dagegen, dass der Spielraum nirgendwo und doch überall, die Spielzeit nirgendwann und doch irgendwann ist. Dies bedeutet aber nicht, dass sich der reale Zeit-Raum und der mögliche Zeit-Raum des Spiels miteinander vermischen. Gerade weil wir Menschen vielmehr entweder in der echten Welt oder in der möglichen Spielwelt leben können, kann der Zeit-Raum des Spiels entweder bestimmt oder unbestimmt sein. Wie kann dieser Zeit-Raum von uns Menschen erfahren werden? Sofern wir Menschen die wirkliche Welt, die Heidegger als die gottlose diagnostiziert, erst als solche erkennen können, eröffnet sich uns der Zeit-Raum des Spiels. Die Tatsache, dass der Spielraum und die Spielzeit nicht real sind, fördert deswegen das Verständnis der götterlosen Gegenwart. Der rote Faden dieses Verständnisses besteht darin, dass der Spielraum und die Spielzeit im Zeitalter der Götterlosigkeit **abwesend sind**.[58] Umgekehrt gesagt: **Die Verständnismöglichkeit für den Zeit-Raum des Spiels ist paradoxerweise ihrer Abwesenheit selbst immanent.**

---

[56] Vgl. Kap. IV.2.1. „Heideggers Gedanken über das Projekt ‚Dichter-Führer' in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen ‚Germanien' und ‚Der Rhein'* (1934/35)".

[57] Johan Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, in engster Zusammenarbeit mit dem Verfasser aus dem Niederländischen übertragen v. H. Nachod, mit einem Nachwort v. Andreas Flitner, Hamburg 2001, 22.

[58] Hier können wir aber den Zeit-Raum des Spiels nicht näher erläutern, weil Heidegger im Ding-Aufsatz ihn nicht thematisiert. Anhand von Heideggers Aufsatz „Das Wesen der Sprache", worin er den „Zeit-Spiel-Raum" zum Thema macht, können wir den Spielraum, die Spielzeit und ihr Verhältnis später erörtern (vgl. Kap. V.4. „Die Bedeutung des Spielbegriffs beim späten Heidegger").

Daraus entsteht aber das Problem, wie der Mensch im Zeitalter der Götterlosigkeit die Abwesenheit der Götter erst als Abwesenheit verstehen kann. Die Lösungsmöglichkeit für dieses Problem ist vom Verständnis der Göttlichen und der Sterblichen abhängig.

1.2.1.3. Das Verhältnis zwischen den Göttlichen und den Sterblichen

Im Ding-Aufsatz erklärt Heidegger den Begriff der „Göttlichen" folgendermaßen:

> Die **Göttlichen** sind **die winkenden Boten der Gottheit**. **Aus dem verborgenen Walten dieser** erscheint der **Gott** in sein Wesen, das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden entzieht (*GA* 7, 180).[59]

Bemerkenswerterweise erwähnt er hier ausdrücklich die drei Arten des Gotthaften, d. h. (1) den „Gott", (2) die „Gottheit" und (3) die „Göttlichen". Im Folgenden werden diese drei Arten des Gotthaften erklärt.

(1) Wir fragen uns, wie Heidegger Gott denkt. Wenn wir sein Gottesdenken erörtern, müssen wir zunächst zwei Punkte beachten. Zum einen ist sein Gottesbegriff im Prinzip sowohl vom jüdisch-christlichen Schöpfergott als auch vom metaphysischen Gottesbegriff unabhängig,[60] wobei der Letztere laut Heidegger als Causa sui bestimmt ist.[61] Zum anderen denkt er Gott von Hölderlin her.[62] Auf die Frage, was Gott ist, antwortet er deswegen mit Hölderlins Wort, nämlich mit „unbekannt" (*StA* 2, 210, V. 1).[63] Für Heidegger ist Gott nichts anderes als der uns unbekannt bleibende Gott. In seinem Denken gibt es deshalb keine Möglichkeit, die Frage nach Gott selbst zu stellen. Im oben angeführten Zitat unterscheidet er folglich die drei Arten des Gotthaften, d. h. die Göttlichen, die Gottheit und den uns unbekannt bleibenden Gott.[64] Wie können wir in Bezug auf diesen Gott die Gottheit und die Göttlichen definieren? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir untersuchen, wie man den uns unbekannt bleibenden Gott widersprüchlich als den unbekannt Bleibenden erfahren kann. Dafür ist es hilfreich, dass Heidegger dort die Gottheit als den Anknüpfungspunkt zwischen

---

[59] Im Aufsatz „Bauen. Wohnen. Denken" findet sich in Bezug auf die Göttlichen folgende ähnliche Definition: „Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem heiligen Walten dieser erscheint der Gott in seine Gegenwart oder er entzieht sich in seine Verhüllung" (*GA* 7, 151).

[60] Vgl. K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 86-87.

[61] In der Abhandlung „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik" (1957) behauptet er: „Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als causa sui vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt" (*GA* 11, 67); vgl. auch F.-W. von Herrmann, „Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers", 44-45.

[62] Vgl. K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 87, 91; vgl. auch F.-W. von Herrmann, „Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers", 44.

[63] Im Vortrag mit dem Titel „... dichterisch wohnet der Mensch ..." (1951) erläutert Heidegger das folgende Bruchstück Hölderlins: „Was ist Gott? unbekannt, dennoch / Voll Eigenschaften ist das Angesicht / Des Himmels von ihm […]" (*StA* 2, 210, V. 1-3; vgl. auch *GA* 7, 203-204).

[64] Vgl. M. Stumpe, *Geviert, Gestell, Geflecht*, 113; vgl. auch P. Trawny, Martin Heidegger, 166.

dem unbekannten Gott und den Göttlichen betrachtet, weil Gott als der unbekannt Bleibende „[a]us dem verborgenen Walten" der Gottheit offenbar ist.

(2) Wir müssen danach fragen, was Heidegger mit der „Gottheit" meint. Im Ding-Aufsatz behauptet er Folgendes: „Aus dem verborgenen Walten dieser [Gottheit] erscheint der Gott in sein Wesen". Somit richten wir die Aufmerksamkeit zunächst auf die Darstellung der Gottheit, nämlich das **verborgene** Walten. Im Aufsatz „Bauen. Wohnen. Denken" bezeichnet er dieses verborgene Walten als das „**heilige**[] Walten" (*GA* 7, 151).[65] Bei der Erörterung der Gottheit müssen wir deshalb untersuchen, was hier mit dem „Heiligen" gemeint ist, das er als das „Verborgene" charakterisiert.

Bei der Definition des Heiligen treffen wir aber auf die Schwierigkeit, dieses Heilige zu verstehen, denn im Ding-Aufsatz ist von Heidegger keine Äußerung darüber überliefert, was es bedeutet. Dies ist kein Zufall, weil er das zeitgenössische Weltalter nicht nur als gottlos, sondern auch als heillos diagnostiziert. Da das Heilige im zeitgenössischen Weltalter immer noch verborgen ist und folglich auch die Gottheit unbekannt bleibt, die aus dem Heiligen entsteht,[66] kann er nicht in allgemeiner Weise davon sprechen.

(3) Welche Rolle spielt der Begriff der „Göttlichen" angesichts der Diagnose des gottlosen und heillosen Weltalters? Im Nachwort zum Ding-Aufsatz betont Heidegger Folgendes: „**Der Fehl Gottes und des Göttlichen ist Abwesenheit**. Allein, Abwesenheit ist nicht nichts, sondern sie ist **die gerade erst anzueignende Anwesenheit** der verborgenen Fülle des Gewesenen und so versammelt Wesenden […]" (*GA* 7, 185). Hierbei behauptet er sogar, dass nicht nur der Gott und die Gottheit, sondern auch die Göttlichen in der gegenwärtigen Situation abwesend sind. In diesem Fall entsteht aber die widerspruchsvolle Situation, dass man ohne die notwendige Bedingung für das Verständnis des Gotthaften (nämlich ohne den Gott, ohne die Gottheit und ohne die Göttlichen) das Gotthafte erfahren muss. Wie kann man dieses Paradoxon lösen? Für Heidegger entsteht aber kein Paradoxon, da er darauf abzielt, **mit Hilfe der gegenwärtigen Abwesenheit des Gotthaften nicht seine Anwesenheit, sondern seine Abwesenheit zu verstehen**. Mit anderen Worten: Im gottlosen

[65] Das heilige oder verborgene Walten der Gottheit erklärt Bohrmann wie folgt: „Selbst wenn der Gott in seine Gegenwart erscheint, ist er dennoch verhüllt, seinem Erscheinen ist einiges vorgeschoben: das heilige oder verborgene Walten der Gottheit" (K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 88).

[66] Im Aufsatz „Brief über den Humanismus" (1946) erklärt Heidegger das Verhältnis zwischen dem Heiligen und der Gottheit wie folgt: „Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken" (*GA* 9, 351). Ihm zufolge nimmt die Gottheit also seinen wesenhaften Charakter aufgrund des Heiligen an. In der Interpretation von Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage…" behauptet Heidegger deswegen Folgendes: „Das Heilige ist nicht heilig, weil es göttlich, sondern das Göttliche ist göttlich, weil es in seiner Weise ‚heilig' ist" (*GA* 4, 59).

und heillosen Weltalter sollte man „das Heillose *als* das Heillose“[67] erfahren. Das Heillose als solches zu erfahren, bedeutet nach Helting nicht, dass „das Heillose damit schon überwunden wäre“.[68] Vielmehr heißt die Erfahrung des Heillosen Folgendes: „Aber ein erster Schritt ist getan, indem der Ankunft des Heils Raum gegeben wird“.[69] Der Grund liegt darin, dass „der Mensch das Unheil nur erfahren kann“.[70] Heidegger zufolge sollten wir Menschen im Zeitalter der Abwesenheit des Heiligen, woraus sich die Gottheit ergibt, das Heillose erst als solches ansehen.

Wie kann man aber das Heillose erst als solches auffassen? Anders gefragt: Was nennt Heidegger angesichts des götterlosen Zeitalters die Göttlichen? Bevor wir diese Frage beantworten, fragen wir umgekehrt, wie er dasjenige denkt, worin die Göttlichen anwesend sind. Im Ding-Aufsatz behauptet er: „Im Geschenk des Gusses, der ein Trank ist, weilen nach ihrer Weise die Göttlichen, die das Geschenk des Schenkens als das Geschenk der Spende zurückempfangen“ (*GA* 7, 175). Um dasjenige, worin die Göttlichen inbegriffen sind, zu klären, nimmt Heidegger dort folglich einen „Krug“ (*GA* 7, 175) als Beispiel. Einen solchen „Krug“ sieht er als Ding an (vgl. *GA* 7, 175). Als Beispiele für ein solches Ding nennt er dort Folgendes: „Krug“, „Pflug“, „Spiegel“ usw. (nämlich das Zeug); „Bild“, „Krone“, „Kreuz“ usw. (nämlich das Kunstwerk); „Baum“, „Berg“, „Pferd“, „Stier“ usw. (nämlich das lebendige und nichtlebendige natürliche Ding) (vgl. *GA* 7, 183-184).[71] Im Ding-Aufsatz bestimmt er also alles innerweltlich Seiende als Ding. Dies bedeutet, dass die Göttlichen in allem Seienden schon immanent begründet sind.

Umgekehrt bedeutet dies, dass das Ding im gottlosen und heillosen Weltalter als Heilloses eingeschätzt werden soll. In diesem Weltalter können wir Menschen zuerst ausschließlich erfahren, was das Heilige **nicht** ist, anders gesagt, wie sich die Abwesenheit des Heiligen manifestiert. Wenn wir dasjenige, was die Abwesenheit des Heiligen ausmacht, erst als solches verstehen können, dann können wir paradoxerweise auch das Heilige erfahren. Zum Beispiel kann man in der Nacht vermuten, dass die Sonne wieder aufgehen und der Tag kommen wird. Diese Vermutung ist nur möglich, insofern man sowohl die Anwesenheit der Nacht als auch die Abwesenheit des Tages verstehen kann. In gleicher Weise kann man nach Heidegger das winkende Göttliche als dasjenige bestimmen, was nicht das Heilige ist, jedoch

[67] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 468.
[68] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 469.
[69] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 469.
[70] H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 469.
[71] Vgl. Kap. V.1.1. „Die neue Perspektive auf das Ding“.

dem Menschen dieses Heillose mitteilen kann.[72] Wenn er im Ding-Aufsatz das Göttliche als den „winkenden Boten der Gottheit“ (*GA* 7, 180) ansieht, können wir folglich dieses **Göttliche als den Boten des Heillosen** auffassen. Das winkende Göttliche versteht er als alles innerweltlich Seiende, das wir als Ding bezeichnen.[73] Gerade weil er dieses Göttliche als alles innerweltlich Seiende bestimmt, faltet er die Überlegung zum Göttlichen in der Pluralität aus.

Neben dem Begriff der „Göttlichen“ verwendet Heidegger im Ding-Aufsatz den anderen Begriff im Plural. Dort lautet die Definition der „sterblichen“ Menschen wie folgt:

> Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. […] Der Tod **birgt** als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. **Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg [sic!] des Seins** (*GA* 7, 180).

Zunächst fragen wir, was der Tod für Heidegger ist. Dabei bezeichnet er den Tod einerseits als den „Schrein des Nichts“, andererseits als das „Gebirg des Seins“ im Sinne dessen, dass sich das Sein im Tod **birgt**, oder besser gesagt, **versammelt**. In Hinsicht auf diese Bezeichnungen der Sterblichen, nämlich den „Schrein des Nichts“ und das „Gebirg des Seins“, könnte man sagen: „Heidegger verläßt hier die konkrete Sprache, die er bisher bei der Kennzeichnung der Weltgegenden gesprochen hat“.[74] Diese Aussage können wir aber nicht als wahr annehmen.

Merkwürdig ist, dass Heidegger im Ding-Aufsatz die oben erwähnten Bezeichnungen schon bezüglich der Bestimmung des Krugs verwendet. Dort bemerkt er einerseits: „Die **Leere, dieses Nichts am Krug**, ist das, was der Krug als das fassende Gefäß ist“ (*GA* 7, 170). Das Krughafte des Krugs sieht er also als seine Leere an. Andererseits behauptet er: „Das Ding dingt. Das Dingen **versammelt**. Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges: in dieses, in jenes Ding“ (*GA* 7, 175). Beispielsweise kann die Bedeutung des mit Wein oder Wasser gefüllten Krugs im Zusammenhang mit dem bedürftigen Menschen, der Trockenheit der Luft, Hunger und Durst usw. betrachtet werden. Das Krughafte des Krugs wird deswegen jeweils im Lebenszusammenhang verstanden.[75] Wenn Heidegger das Ge-

[72] Nach Trawny ist ein Wink „ein Hinweis auf etwas, das verborgen ist und möglicherweise noch kommt“ (P. Trawny, *Martin Heidegger*, 166). Im Aufsatz „Bauen. Wohnen. Denken“ erklärt Heidegger das Verhältnis zwischen der Anwesenheit der Göttlichen und dem sie erwartenden Menschen wie folgt: „Die Sterblichen wohnen, insofern sie die Göttlichen als die Göttlichen erwarten. Hoffend halten sie ihnen das Unverhoffte entgegen. Sie warten der Winke ihrer Ankunft [der Göttlichen] und verkennen nicht die Zeichen ihres Fehls“ (*GA* 7, 152).

[73] Taylor behauptet Folgendes: „Diese Dinge fordern etwas von uns. Man kann sie als ‚göttlich‘ bezeichnen“ (Charles Taylor, „Heidegger, Sprache und Ökologie“, in: *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, 218).

[74] K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 101.

[75] Vgl. Kap. V.1.1. „Die neue Perspektive auf das Ding“.

Präfix (z. B. das Gebirge als die Versammlung von Bergen) im Sinne der ursprünglichen Bedeutung der Versammlung versteht,[76] betont er Folgendes: **Der leere Krug versammelt das Geviert**. Das Krughafte des Krugs können wir also unter den zwei Aspekten der Leere und der Versammlung des Krugs erörtern.[77]

Angesichts des Verhältnisses zwischen den Sterblichen und dem Krug können wir anhand des Ding-Aufsatzes den „Schrein des Nichts" und das „Gebirg des Seins" in drei Sätzen kurz zusammenfassen: (1) das Streben des Menschen fasst Heidegger als den „Schrein des Nichts" und das „Gebirg des Seins" auf; (2) das Krughafte des Krugs bestimmt er als seine Leere und Versammlung; (3) es ist wichtig, dass er dort den Menschen im Vergleich zum Krug betrachtet. Dies heißt, dass er absichtlich den Krug als Beispiel nimmt, um das Streben des Menschen zu erklären.

Wie kann man aber das Sterben im Rückblick auf den Schrein des Nichts und das Gebirg des Seins betrachten? Man würde den Begriff „Sterben", den Heidegger im Ding-Aufsatz erläutert, grundsätzlich missverstehen, wenn man glaubt, dass man sein eigenes Sterben erleben könne. Es ist zweifellos wahr, dass das Sterben wesensmäßig unvertretbar das meine ist. Die Unvertretbarkeit des Todes lehnt auch Heidegger nicht ab. Er ignoriert auch nicht, dass man an sein Sterben denken kann. Was man vernachlässigt, ist jedoch die Tatsache, dass **man ohne die Erfahrung des Todes des anderen Menschen nicht über sein eigenes Sterben nachdenken kann**.[78]

Wenn der Mensch zum Beispiel einerseits die ihm besonders nahestehende Person beim Sterben begleitet, hat er das Gefühl, dass alle räumlich-zeitliche Beziehung leer ist, worin sie gelebt haben. Mit dem Gefühl, dass diese Beziehung leerläuft, kann er die Leerheit in der Welt erfahren, die Heidegger als den „Schrein des Nichts" bezeichnet. Dabei geht es aber nicht darum, dass der Tod des Anderen „das blanke, absolute Nichts"[79] ist. Vielmehr kann der „gute" Tod des Anderen beispielsweise andererseits dem eigenen Leben des Menschen den vollen Wert verleihen.[80] Es verhält sich aber auch umgekehrt: Der Mensch kann sich immer darum bemühen, einen „guten" Tod zu haben, der ins Leben des Anderen hineinwirkt. Infolgedessen kann der „gute" Tod nicht nur das individuelle Leben, sondern auch die Beziehung zum Leben des Anderen wesentlich beeinflussen und verändern. Wenn man diese

[76] Vgl. H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*, 472.
[77] Vgl. Kap. V.1.1. „Die neue Perspektive auf das Ding".
[78] Sommer erläutert den Gedanken über das Sterben folgendermaßen: „Wer das eigene Sterben denken will, denkt zunächst an der [sic!] Sterben der anderen" (A. U. Sommer, „Das eigene Sterben denken", in: *Übergänge. Annäherungen an das eigene Sterben*, hrsg. v. Christiane Burbach u. Friedrich Heckmann, Göttingen 2011, 148).
[79] F.-W. von Herrmann, *Die zarte, aber helle Differenz*, 274.
[80] Einen solchen Tod bezeichnet Heidegger im Aufsatz „Bauen. Wohnen. Denken" als „ein[en] gute[n] Tod" (*GA* 7, 152).

Beziehung auch im Zusammenhang mit den anderen Weltgegenden (d. h. mit der Erde, dem Himmel und den Göttlichen) denken kann, nennt Heidegger den „guten" Tod das „Gebirg des Seins". Die Analyse des Sterbens zielt folglich darauf ab, aufgrund der Erfahrbarkeit des Todes des anderen Menschen das eigene Leben und die eigene Lebenswelt zu bestimmen.[81]

Im Ding-Aufsatz betont Heidegger aber bezüglich der Definition des Menschen: „Die Sterblichen sind die Menschen" (*GA* 7, 180). Warum sagt er nicht: Der Mensch ist sterblich? Hier sind zwei Punkte zu beachten, nämlich (1) die Einstellung zur Gemeinschaft und (2) die Kritik an der traditionellen Definition des Menschen.

(1) Warum verwendet Heidegger im Ding-Aufsatz die Bezeichnung des Menschen (d. h. die „Sterblichen") im Plural? Die Antwort lautet: Er betrachtet die Sterblichen im Rahmen der bestimmten Gemeinschaft. Das Erleben des Sterbens ist für ihn dasjenige, was nicht nur das

[81] Interessant ist, dass Heidegger auch im frühen Hauptwerk *Sein und Zeit* von der Erfahrbarkeit des Todes der Anderen spricht (vgl. § 47. „Die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen und die Erfassungsmöglichkeit eines ganzen Daseins"). In Bezug auf diese Erfahrbarkeit des Todes untersuchen wir hier die Ähnlichkeit und den Unterschied zwischen dem früheren und dem späteren Heidegger. In *Sein und Zeit* betont er Folgendes: „Das Dasein [der Mensch] kann, zumal da es wesenhaft Mitsein mit Anderen ist, eine Erfahrung vom Tode gewinnen" (*GA* 2, 316). Dort lehnt er nicht die Möglichkeit ab, dass der Mensch den Tod des anderen Menschen erfahren kann. **Sowohl der frühere als auch der spätere Heidegger bejahen also die Möglichkeit für die Erfahrung des Todes des anderen Menschen**. Worin besteht aber der Unterschied dazwischen? Wenn der frühe Heidegger in *Sein und Zeit* Folgendes sagt: „Der Tod ist, sofern er ‚ist', wesensmäßig je der meine" (*GA* 2, 319), steht die Unvertretbarkeit des Todes im Zentrum seines Interesses. Daraus könnte man vermuten, (1) dass der frühe Heidegger nicht die Gemeinschaftlichkeit des Menschen, sondern seine Individualität betont, weil er den Tod als unvertretbar ansieht; (2) dass der späte Heidegger den Vorrang der Gemeinschaftlichkeit des Menschen vor seiner Individualität behauptet, da er die Bestimmung des Menschen, nämlich die „Sterblichen", ausschließlich im Plural verwendet, obwohl er auch den Tod als unvertretbar auffasst. Gibt der frühe Heidegger aber tatsächlich der Individualität des Menschen den Vorrang vor seiner Gemeinschaftlichkeit? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst Folgendes berücksichtigen: „Interessanterweise macht hier [in *Sein und Zeit*] Heidegger das ‚Mitsein' zu einer Bedingung der Möglichkeit für die ‚Erfahrung vom Tod'" (Anton Hügli u. Byung-Chul Han, „Heideggers Todesanalyse (§§ 45-53)", in: *Martin Heidegger*, 134). Weil der Mensch „wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert" (*GA* 2, 508), sollte die Unvertretbarkeit des Todes ausschließlich aus seiner Gemeinschaftlichkeit gedacht werden. Warum betont aber der frühe Heidegger die Unvertretbarkeit des Todes? Nach ihm existiert der Mensch in den „beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit*" (*GA* 2, 57). Durch die Erfahrung des Todes des anderen Menschen kann der Mensch die Übergangsmöglichkeit von Eigentlichkeit zu Uneigentlichkeit finden. Heidegger zufolge liegt der Grund hierfür in Folgendem: „Darin [in der Erfahrung des Todes] kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann" (*GA* 2, 349). Die Erfahrung des Todes spielt deswegen beim frühen Heidegger eine entscheidende Rolle dafür, dass der Mensch den Übergang vom uneigentlichen Man-selbst zum eigentlichen Selbst vollziehen kann. Im Vergleich dazu betrachtet der späte Heidegger die Erfahrung des Todes gerade angesichts der wesentlichen Eigentümlichkeit des Menschen, die für den frühen Heidegger nichts anderes als die Eigentlichkeit des Menschen ist. Die Erfahrung des Todes erörtert der frühe Heidegger im Hinblick auf die Übergangsmöglichkeit vom Man-selbst zum eigentlichen Selbst, während der späte sie in Hinsicht auf das eigentliche Selbst darstellt, wozu das uneigentliche Man-selbst bereits übergegangen ist. Demzufolge können wir den wichtigen Unterschied zwischen dem frühen und dem späten Heidegger bezüglich der Erfahrbarkeit des Todes wie folgt feststellen: **Die Erfahrbarkeit des Todes des anderen Menschen wird beim frühen Heidegger vor dem Übergang, beim späten Heidegger nach dem gelingenden Übergang thematisiert**. Angesichts dessen, dass sowohl der frühe als auch der späte Heidegger versuchen, anhand der Erfahrbarkeit des Todes des anderen Menschen das eigentliche Wesen des Menschen zu zeigen, gibt es aber keinen Unterschied zwischen seiner früheren und späteren Einstellung zum Tod.

individuelle Leben, sondern auch die Beziehung zur Welt, worin wir Menschen leben, prägen und beeinflussen kann. Wer nicht zur Gemeinschaft gehört, kann das Sterben des Anderen nicht erfahren. Dabei ist entscheidend, dass diese Gemeinschaft weder zufällig noch willkürlich entstanden ist. Vielmehr sollte sie zeitlich sowie örtlich begrenzt werden.[82] Wenn man nicht mit den Anderen gleicher Geschichte, gleicher Kultur und gleicher Sprache usw. örtlich und zeitlich zusammenlebt, interessiert man sich nicht für das Leben des Anderen. Für Heidegger ist deshalb wichtig, dass diese Gemeinschaft als das Volk verstanden wird, das durch die Menschengruppe gleicher Sprache und Kultur usw. gebildet wird. Ohne das Verständnis der Volksgemeinschaft, wozu die Sterblichen gehören, gibt es also für Heidegger keine Möglichkeit, den Menschen zu verstehen.

Noch wichtiger als die Zugehörigkeit zur Volksgemeinschaft ist aber, dass Heidegger im Ding-Aufsatz darauf abzielt, die „echte Volksgemeinschaft" zu schaffen. In seiner folgenden Bemerkung: „Das Dingen versammelt. Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges: in dieses, in jenes Ding", müssen wir darauf achten, dass er das Dingen des Dings als das Versammeln des Gevierts ansieht. Der Kern seiner Überlegung zu den Sterblichen liegt folglich darin, dass die Sterblichen das Geviert versammeln sollten. Wenn sie ihre vier Weltgegenden (d. h. ihre Erde und ihren Himmel, ihre Göttlichen und ihre Sterblichen) versammeln können, dann kann die „echte Volksgemeinschaft" gebildet werden. Heideggers Ziel ist also darauf gerichtet, durch das Verständnis der vier Weltgegenden erst die „echte Volksgemeinschaft" neu zu schaffen. Dies besagt aber, dass die „echte Volksgemeinschaft", die im gottlosen und heillosen Weltalter nicht real ist, verwirklicht werden soll.

Neben der „echten, aber nicht realen Volksgemeinschaft" müssen wir beachten, dass der Begriff „Gemeinschaft" bei Heidegger eine andere Bedeutung hat, die nach Heidegger im gegenwärtigen Zeitalter den Menschen wirklich betrifft. Wenn er im Ding-Aufsatz sagt: „Alles wird in das gleichförmig Abstandlose zusammengeschwemmt", denkt er an die „Vernichtung des Dinges" (*GA* 7, 172). Die Vernichtung des Dings bedeutet, dass die Eigenschaft des Dings verloren geht und sein Zusammenhang mit dem Geviert ganz unterbrochen wird. Im Hinblick auf die Vernichtung des Dings überlegt er, wie die „globale Gemeinschaft"[83] entsteht, worin alles Ding als der technische Bestand erscheint. Wenn alles Ding gleich und als Bestand vereinheitlicht wird, können wir diese „gleiche Nivellierung und

[82] Vgl. Florian Grosser, „Zwischen Gleichschaltung und robustem Pluralismus. Volten des ‚Mitseins'", in: *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, 35.
[83] F. Grosser, „Zwischen Gleichschaltung und robustem Pluralismus. Volten des ‚Mitseins'", 34.

Vereinheitlichung“[84] als die negative Globalisierung auffassen. Bezüglich der heideggerschen Definition des Menschen tauchen also die zwei wichtigen Aspekte auf: die negative Globalisierung und die Entglobalisierung, wobei der Letztere mit dem Bilden der „echten Volksgemeinschaft“ verbunden ist.

(2) Im Ding-Aufsatz kritisiert Heidegger die traditionelle Definition des Menschen als „animal rationale“. Dort hebt er den Aspekt der Sterblichkeit hervor: „Auch wenn die ratio die animalitas durchwaltet, bleibt das Menschsein vom Leben und Erleben her bestimmt“ (*GA* 7, 180). Wenn er für die Bestimmung des Menschen nicht das „vernunftbegabte“, sondern das „sterbliche“ Lebewesen voraussetzt, muss diese Voraussetzung „ausdrücklich als Gegenentwurf zur traditionellen Bestimmung des *animal rationale*, des vernunftbegabten *Lebe*wesens“[85] verstanden werden. Heidegger behauptet sogar Folgendes: „Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen *werden*“ (*GA* 7, 180). Dasjenige, was den Menschen erst als Menschen ausmacht, gewinnt er also nicht aus dem rationalen Vermögen des Menschen, sondern aus seiner Todeserfahrung.

Bezüglich der Todeserfahrung des Menschen gehen wir aber noch einen Schritt weiter, indem wir die Frage stellen, was man durch diese Todeserfahrung erkennen kann. Den Tod können wir als die mögliche Abwesenheit des Lebens bestimmen.[86] Wenn Heidegger im Ding-Aufsatz äußert, dass die Sterblichen „den Tod als Tod vermögen“ (*GA* 7, 180), können wir diese Äußerung wie folgt formulieren: Dass der Mensch den Tod erst als solchen vermag, bedeutet, dass er die Abwesenheit des Lebens erst als Abwesenheit ansehen kann. Wenn Heidegger das Wesen des Menschen deutlich als das „sterbliche“ Lebewesen bezeichnet, beabsichtigt er durch die Verwendung dieser Bezeichnung zu betonen, dass der Mensch die Abwesenheit erfahren kann. Aufgrund der Erfahrbarkeit der Abwesenheit ist es möglich, dass der Mensch im zeitgenössischen Weltalter das Verhältnis zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt verstehen kann.[87] Somit können wir die Implikation seiner folgenden Behauptung verfolgen: „Sie [die Sterblichen] sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein“ (*GA* 7, 180). Nach Heidegger geht es darum, herauszufinden, worin sich der Bezug des Menschen zum Sein manifestiert.

Im Ding-Aufsatz erläutert Heidegger angesichts der „Nähe“ (*GA* 7, 182) den Bezug des Menschen zum Sein. Dieses Wort „Nähe“ können wir durch vier Aspekte erklären: (A) das „Ausbleiben der Nähe“ (*GA* 7, 183), (B) die Nähe als die Versammlung der Geviert-Welt, (C)

[84] Ute Guzzoni, *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken*, Freiburg/München 2009, 26.
[85] M. Roesner, *Metaphysica Ludens*, 224.
[86] Vgl. K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 139.
[87] In diesem Sinn behauptet Bohrmann Folgendes: „Sie [die Sterblichen] lassen Anwesen geschehen, weil sie auch Abwesen sein lassen können“ (K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 140).

das Verhältnis zwischen Nähe und Ferne und (D) die Nähe des Seins.

(A) Im Ding-Aufsatz artikuliert Heidegger folgenden Gedanken:

> Das Ausbleiben der Nähe in allem Beseitigen der Entfernungen hat das Abstandlose zur Herrschaft gebracht. Im Ausbleiben der Nähe bleibt das Ding in dem gesagten Sinne als Ding vernichtet (*GA* 7, 183).

Weil alles als „das gleichförmig Abstandlose" erscheint, das „weder fern noch nahe" ist (vgl. *GA* 7, 167), gibt es keinen Unterschied bezüglich dessen, was ist. Demzufolge verfolgt nach Heidegger die „Herrschaft des Abstandlosen" (*GA* 7, 183) die Vernichtung des Dings.[88]

(B) An dieser Stelle fragen wir, was dem Menschen räumlich und zeitlich nahe ist. Im Ding-Aufsatz spricht Heidegger davon, dass „das Ding die Vier [d. h. die Erde und den Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen] in ihren Fernen einander nahe[bringt]" (*GA* 7, 179). Dieses Nahebringen bezeichnet er als das „Nähern von Welt" (*GA* 7, 182), das wir als die Versammlung der oben genannten vier Weltgegenden ansehen können. Bis jetzt haben wir anhand seiner Bestimmung der vier Weltgegenden ausführlich beschrieben, wie der Mensch in der räumlich-zeitlichen Nähe der Geviert-Welt leben kann. Dem Menschen steht **das menschlich Erfahrbare der Geviert-Welt (d. h. die *φύσις*, das Heillose und der Tod der Mitglieder einer Volksgemeinschaft)** bevor. Die Erscheinung dessen, was der Mensch in der Nähe der Geviert-Welt entdeckt, nennt Heidegger auch das „Dingen des Dinges". Sein Argument für die Nähe besagt also Folgendes: Anhand der Nähe des Erfahrbaren der Geviert-Welt können wir erfahren, dass das Ding im gegenwärtigen götterlosen Zeitalter **nicht** als solches erscheint. Umgekehrt bedeutet dies aber, dass das Ding dadurch als Ding kommen kann, dass sich der Mensch die Erscheinung des Dings erhofft, da er erkennen kann, dass das Ding nicht als Ding erschienen ist.

(C) Es ist aber beachtenswert, dass sich Heidegger im Ding-Aufsatz nicht dafür interessiert, dass die Nähe im dreidimensionalen euklidischen Raum gemessen werden kann.[89] Dagegen sagt er dort: „Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne" (*GA* 7, 179). Ohne Ferne gibt es nach ihm auch keine Nähe. Die Perspektive auf das Verhältnis zwischen Nähe und Ferne wird deswegen zunächst dem am Anfang erwähnten ersten Aspekt der Nähe, d. h. (A) dem „Ausbleiben der Nähe", grundsätzlich entgegengesetzt. Das ist sicher kein Zufall, weil diese entgegengesetzte Einstellung unmittelbar auf die wesenhafte „Kluft von Gestell und Geviert"[90] bezogen ist.

Folgende Aussage finden wir in Heideggers Ding-Aufsatz: „Ferne wahrend, west die

[88] Vgl. T. Shikaya, *Logos und Zeit*, 94.
[89] Aus diesem Grund bemerkt Heidegger im Ding-Aufsatz: „Das Ding ist nicht ‚in' der Nähe, als sei diese ein Behälter. Nähe waltet im Nähern als das Dingen des Dinges" (*GA* 7, 179).
[90] M. Stumpe, *Geviert, Gestell, Geflecht*, 177.

Nähe in ihrem Nähern“ (*GA* 7, 179). Was ist aber in unserer Nähe? Was liegt uns Menschen fern? Zuerst ist dem Menschen die *φύσις*, die erfahrbar ist, näher als das Götterpaar, nämlich der Vater Äther und die Mutter Erde, weil dieses Götterpaar für den Menschen prinzipiell unerkennbar und undefinierbar ist. Zweitens stehen diesem Menschen die Göttlichen ferner als die Heillosen, da die Göttlichen im zeitgenössischen Weltalter abwesend sind. Letztendlich kommt ihm der Tod des Anderen näher als sein eigener Tod, denn ausschließlich aufgrund der Todeserfahrung des Anderen (besonders der Todeserfahrung der Mitglieder einer Volksgemeinschaft) kann der Mensch über sein eigenes Sterben nachdenken. Durch das in der Nähe liegende Erfahrbare (zum Beispiel die *φύσις*, das Heillose und den Tod der Mitglieder einer Volksgemeinschaft) kommt die Geviert-Welt, die dem Menschen fernbleibt, zur Erfahrung.

Was können wir bezüglich der bisherigen Erörterung der Nähe wissen, die Heidegger im Ding-Aufsatz thematisiert? Mit der Erörterung des zweiten und des dritten Aspekts der Nähe – nämlich (B) der Versammlung der Geviert-Welt und (C) des Verhältnisses zwischen Nähe und Ferne – können wir sein eigenes Verständnis dessen gewinnen, wie das Erfahrbare der Geviert-Welt aufgebaut wird. Zum Vorschein kommt dieses Erfahrbare dadurch, dass die *φύσις*, das Heillose und der Tod der Mitglieder einer Volksgemeinschaft einander nahegebracht werden, ohne die Differenz zwischen dem Erfahrbaren und dem Unerfahrbaren der Geviert-Welt oder zwischen ihrer Nähe und Ferne zu vernichten. **Unter dem zweiten und dem dritten Aspekt der Nähe können wir die wesentliche Struktur des Erfahrbaren der Geviert-Welt betrachten.**

Dabei müssen wir fragen, (i) welche Rolle der „sterbliche“ Mensch in der Nähe der Geviert-Welt spielt und (ii) wodurch das menschlich Erfahrbare der Geviert-Welt nahegebracht wird. Zunächst versuchen wir, die Antwort auf (i) die erste Frage zu finden. Im Ding-Aufsatz hebt Heidegger die Wichtigkeit der „Sterblichen“ hervor: „Sie [die Dinge] kommen aber auch nicht *ohne* die Wachsamkeit der Sterblichen“ (*GA* 7, 183). Der Mensch kann ihm zufolge die Wachsamkeit oder die Aufmerksamkeit für das Erfahrbare und das Unerfahrbare der Geviert-Welt erhalten. Im zeitgenössischen Weltalter kann der Mensch das Unerfahrbare der Geviert-Welt – nämlich das Götterpaar, die Göttlichen und die Volksgemeinschaft – als das Unerfahrbare erkennen. Wenn der Mensch erst verstehen kann, dass dieses Unerfahrbare der Geviert-Welt dem Menschen fernbleibt, dann kann ihr menschlich Erfahrbares in der Nähe liegen. Der „sterbliche“ Mensch spielt also eine wichtige Rolle dafür, den Abstand zwischen dem Erfahrbaren und dem Unerfahrbaren oder die Differenz von Nähe und Ferne zu erfahren.

An dieser Stelle beantworten wir (ii) die zweite Frage, was uns Menschen das Erfahrbare der Geviert-Welt näher bringen kann. Diese Antwort können wir finden, indem wir den Begriff „Nähe“ unter dem vierten Aspekt der Nähe behandeln.

(D) Im Ding-Aufsatz betont Heidegger Folgendes: „Solchermaßen nähernd, **verbirgt die Nähe sich selber** und bleibt nach ihrer Weise am nächsten“ (*GA* 7, 179). In Bezug auf die Äußerung über die „sich verbergende“ Nähe müssen wir fragen, ob man die Nähe selbst erkennen kann. Unsere Antwort lautet: Nein. Was ist für Heidegger denn die Nähe, die uns nicht als solche erscheint? Auf diese Frage gibt er uns folgende Antwort: das „Geschick des Seins“ (*GA* 7, 186).

Wie bezieht sich der Begriff „Nähe“ auf das Geschick des Seins? Wie schon gesagt, ist das, was sich in unserer Nähe aufhält, nicht die Geviert-Welt selbst, sondern ihr menschlich Erfahrbares. Je auffälliger ihr Erfahrbares ist, desto unauffälliger ist die Geviert-Welt weitgehend. Zu beachten ist aber Folgendes: In der Nähe ist uns Menschen das Erfahrbare der Geviert-Welt, das im Zeitalter der Götterlosigkeit **gegenwärtig anwesend ist**; umgekehrt liegt die unerfahrbare Geviert-Welt fern, die räumlich und zeitlich **abwesend ist**. Um die Nähe des Erfahrbaren der Geviert-Welt (d. h. die Nähe der *φύσις*, des Heillosen und des Todes der Mitglieder einer Volksgemeinschaft) zu verstehen, **muss man die Geviert-Welt in widersprüchlicher Weise erst im Modus ihrer Abwesenheit erkennen**.

Der Kernpunkt der heideggerschen Einstellung zur Nähe liegt aber darin, dass die gegenwärtig abwesende Geviert-Welt unmittelbar auf ihre in Zukunft kommende Anwesenheit bezogen ist. Je deutlicher man sich ihrer gegenwärtigen Abwesenheit bewusst ist, desto näher kommt paradoxerweise die abwesende Geviert-Welt dem Menschen. Das Verhältnis zwischen An- und Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt entspringt nach Heidegger aus dem „gewesend-kommende[n] Geschick des Seins“ (*GA* 7, 186),[91] das wir als die Nähe des Seins bezeichnen können. Wenn wir Menschen angesichts der Nähe des Seins die Differenz zwischen An- und Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt erfahren, ist diese Differenz nichts anderes als die Differenz von Nähe und Ferne. Heidegger zufolge verbirgt sich aber das Geschick des Seins, während sich dieses Geschick uns Menschen ausschließlich als das menschlich Erfahrbare der Geviert-Welt (d. h. als die *φύσις*, als das Heillose und als der Tod der Mitglieder einer Volksgemeinschaft) zeigt. Infolgedessen kann der Mensch nicht begreifen, wann und warum das Geschick des Seins wiederkommt.

[91] Man kann aber fragen, ob das Geschick des Seins bis dahin in der Geschichte des Abendlandes auftrat. Um das „gewesende Geschick des Seins“ klären zu können, nimmt Heidegger im Nachwort zum Ding-Aufsatz das folgende Beispiel: die „Fülle des Gewesenen […] des Göttlichen im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu“ (*GA* 7, 185).

Zusammenfassend können wir feststellen, dass der Mensch die abwesende Geviert-Welt, die für uns Menschen unerfahrbar und unfassbar ist, wesentlich von ihrem anwesenden Erfahrbaren unterscheidet. Aus (B) der Versammlung der Geviert-Welt und (C) dem Verhältnis zwischen Nähe und Ferne baut sich dieses Erfahrbare der Geviert-Welt auf. Aufgrund dieser beiden Aspekte der Nähe wird also die wesentliche Struktur dieses Erfahrbaren erklärt. Das Verhältnis zwischen An- und Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt stammt aber aus dem Geschick des Seins, nämlich aus (D) der Nähe des Seins, die gänzlich (A) dem Ausbleiben der Nähe gegenübergestellt wird. Die ursprüngliche Entstehung der Geviert-Welt wird folglich durch diesen vierten Aspekt der Nähe betrachtet.

Dabei müssen wir darauf aufmerksam machen, dass Heidegger im Ding-Aufsatz den Menschen, der ihm zufolge als ein Teil der Geviert-Welt bestimmt wird, nicht nur das „sterbliche" Lebewesen, sondern auch den „Be-Dingten" (*GA* 7, 182) nennt. Somit behauptet er Folgendes: „Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen" (*GA* 7, 182). Was den Menschen ausmacht, ist nicht der Wille und die Macht des vernunftbegabten Menschen, sondern die Struktur und die Entstehung der Geviert-Welt. Nicht der Mensch, sondern das Seinsgeschick kann diese Struktur und diese Entstehung beeinflussen.

Wichtig ist für uns Folgendes: Der späte heideggersche Gedanke über das Verhältnis zwischen An- und Abwesenheit kommt uns nicht fremd vor. Wie oben gezeigt,[92] ist es uns schon bekannt, dass der mittlere Heidegger behauptet hat, der Mensch könne im götterlosen Weltalter mit Hilfe des Halbgottes die Abwesenheit der Götter erkennen. Der Halbgott spielt deshalb eine wichtige Rolle darin, den Menschen die Abwesenheit der Götter erfahren zu lassen.

Im Vergleich zum mittleren Heidegger, der den Halbgott thematisiert, versuch der späte Heidegger, den Begriff des Halbgottes durch den Begriff der „Sterblichen" zu ersetzen. Der Beweis für unsere Behauptung beruht auf Folgendem: Die zentrale Rolle der Sterblichen, die Abwesenheit des Götterpaars erfahren zu können, besteht darin, zwischen dem Götterpaar und den Mitgliedern einer Volksgemeinschaft zu vermitteln. Die Aufgabe der Sterblichen liegt also darin, ihre Mitglieder die Erfahrung der Abwesenheit des Götterpaars machen zu lassen. Im Ding-Aufsatz verknüpft Heidegger also die Sterblichen bewusst mit den halbgöttlichen Vermittlern.

Wenn Heidegger im Ding-Aufsatz die halbgöttlichen Vermittler zu den „Sterblichen" umdeutet, weist diese radikale Umdeutung auf zwei wichtige Bedeutungen hin. (a) Im götterlosen Weltalter sollen die Sterblichen das Verständnis für die Abwesenheit des

[92] Vgl. Kap. V.1.2.1.1. „Der Ansatzpunkt für den Begriff ‚Geviert' des späten Heidegger".

Götterpaars wecken. Dies bedeutet, dass der Mensch zum Sterblichen werden soll. Wenn Heidegger von den vier Weltgegenden (d. h. von der Erde und dem Himmel, den Göttlichen und den Sterblichen) spricht, soll er sich als eine Weltgegend der vier Weltgegenden, nämlich als den Sterblichen, erfahren. (b) Der Mensch soll eine wesentliche Rolle darin übernehmen, den anderen Mitgliedern seiner Volksgemeinschaft die Abwesenheit des Götterpaars verständlich zu machen. Nach Heidegger besteht die Rolle eines jeden Menschen in der halbgöttlichen Vermittlung zwischen seinem Götterpaar und seiner Volksgemeinschaft. Dabei muss aber darauf aufmerksam gemacht werden, dass diese Vermittlungsweise grundsätzlich von der menschlichen Praxis abhängig ist. In Bezug auf das „Spiegel-Spiel" werden wir im nächsten Kapitel seine Einstellung zur menschlichen Praxis des Spiels erläutern.

Bis jetzt haben wir uns darauf konzentriert, dass die abwesende Geviert-Welt ausschließlich aufgrund ihrer menschlich erfahrbaren Anwesenheit (d. h. der *φύσις*, des Heillosen und des Todes der Mitglieder einer Volksgemeinschaft) erscheint. Im Folgenden handelt es sich darum, wie das Spiegel-Spiel des Gevierts im Rückblick auf die An- und Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt erörtert werden kann.

1.2.2. Die Einheit der Erde und des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen als das Spiegel-Spiel

Auf die Frage, wie die Geviert-Welt zu verstehen ist, lautet zunächst Heideggers Antwort im Ding-Aufsatz: „Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt [d. h. die Geviert-Welt]" (*GA* 7, 181). Nach ihm wird die Einfalt der Geviert-Welt unter dem Spiegel-Spiel betrachtet. Dabei müssen wir beachten, in welchen Worten er von „Spiegel-Spiel" spricht. Dort artikuliert er einen Gedanken: „Das Nähern der Nähe ist die eigentliche und die einzige Dimension des Spiegel-Spiels der Welt" (*GA* 7, 182). Dabei spricht er eindeutig von einer Ähnlichkeit zwischen Nähe und Spiegel-Spiel. Infolgedessen werden wir den Begriff „Spiegel-Spiel" vor allem mit Hilfe unserer bisherigen Untersuchung der „Nähe" erläutern. Durch die Vergleichung der beiden Begriffe, nämlich „Nähe" und „Spiegel-Spiel", lässt sich nachweisen, dass unsere Erläuterung bezüglich dieser Begriffe weder willkürlich noch zufällig geführt wird.

Bevor wir Heideggers Terminus „Spiegel-Spiel" in Bezug auf den Begriff „Nähe" erörtern, betrachten wir den Terminus mit Blick auf seine zwei Bestandteile, nämlich den „Spiegel" und das „Spiel", weil dieser Terminus jeweils im Rückblick auf den „Spiegel" oder das „Spiel" ganz unterschiedlich verstanden werden kann. Im Folgenden

werden wir zunächst die Funktion der Spiegel-Metapher behandeln.

Dazu müssen wir darauf zurückgehen, dass der mittlere Heidegger bereits die Funktion der Spiegel-Metapher hervorgehoben hat. Wir können uns daran erinnern, dass alles, was angefertigt oder auch was nicht angefertigt wird, durch die Nachahmung (Mimesis; *μίμησις*) des Kunstwerks erst als Selbiges aufgefasst werden kann.[93]

Indem der späte Heidegger die oben erwähnte Funktionsweise der Nachahmung übernimmt, charakterisiert er die Spiegel-Metapher als den mimetischen Prozess. Wenn wir unter der Spiegel-Metapher, etwas zu spiegeln, die Funktion, etwas zu zeigen, verstehen,[94] können wir diesen Spiegel in Hinsicht auf die vier Aspekte erörtern: (1) die Nachahmung gegen die Herstellung, (2) die Nachahmung der vier Weltgegenden ohne Ausnahme, (3) die Nachahmung der vier Weltgegenden ohne Schaden und (4) die Nachahmung der Differenz zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt.

(1) Anhand der folgenden heideggerschen Behauptung können wir den ersten Aspekt des Spiegels bedenken: „Was Ding wird, ereignet sich aus dem Gering des Spiegel-Spiels der Welt“ (*GA* 7, 183). Ihm zufolge ist dasjenige, was das Ding ausmacht, nichts anderes als das Spiegel-Spiel der Geviert-Welt. Zum Beispiel versammelt nach ihm der mit Wein oder Wasser gefüllte Krug jede Weltgegend, weil man an „das Nährende der Erde und die Sonne des Himmels“, an den „Trunk für die Sterblichen“ und an den dem Göttlichen „geweihte[n] Trank“ denken kann (vgl. *GA* 7, 174). Angesichts des Verhältnisses zwischen Krug-Ding und Spiegel führt er aber das folgende interessante Argument an: „Der Krug ist nicht Gefäß, weil er hergestellt wurde, sondern der Krug mußte hergestellt werden, weil er dieses Gefäß ist“ (*GA* 7, 169). Dies klingt wohl kryptisch, weil man behaupten könnte, dass der Krug im Grunde genommen durch den Hersteller, d. h. den „Töpfer“ (*GA* 7, 169), produziert wird. Die Bedeutung des Herstellungsprozesses vernachlässigt auch Heidegger nicht.[95] Der Kern seines Arguments besteht aber darin, dass **der Krug als etwas Fassendes bereits verstanden werden soll**, **bevor er wirklich produziert wird**. Er geht noch einen Schritt weiter, indem er betont: „Allein, dieses Eigene des Krugwesens wird niemals durch die Herstellung verfertigt“ (*GA* 7, 170). Gemäß Heidegger ist die Erscheinungsweise des Krug-Dings vom Herstellungsprozess unabhängig. Dies wird dazu beitragen, den ersten Aspekt des Spiegels zu beleuchten, wenn wir behaupten: Die Funktion der Spiegel-Metapher **liegt nicht im**

[93] Vgl. Kap. IV.2.2.2.1.2. „Heideggers Stellung zu den Begriffen ‚Spiel‘ und ‚Joch‘ in der ersten Nietzsche-Vorlesung“.
[94] Vgl. Joachim Schicke, *Der Logos des Spiegels. Struktur und Sinn einer spekulativen Metapher*, hrsg. v. Hans Heinz Holz, Bielefeld 2012, 150.
[95] Im Ding-Aufsatz betont Heidegger: „Die Herstellung läßt freilich den Krug in sein Eigenes eingehen“ (*GA* 7, 169-170).

Herstellungsprozess.

Der erste Aspekt des Spiegels, nämlich die Nachahmung gegen die Herstellung, ist auf die oben genannte erste Analyse der Nähe, d. h. (A) das „Ausbleiben der Nähe“, bezogen. Das „Ausbleiben der Nähe“ haben wir in Hinsicht auf die Vernichtung des Dings erörtert. Den Grund für diese Vernichtung gewinnt Heidegger aus der bloß „technischen“ Herstellung. Der Grund liegt darin, dass die bloß „technische“ Herstellung auf die „totale Verfügbarmachung“[96] zurückgeführt wird, wodurch „sich nun alles Seiende im Modus der Machbarkeit präsentiert“. [97] Wenn man den Krug unter dem Gesichtspunkt der bloß „technischen“ Herstellung betrachtet, kann man nach Heidegger diesen Krug nicht mehr in der Nähe halten, anders gesagt, kann man nicht mehr erfahren oder verstehen, was der Krug ist. Diese Herstellung von etwas stellt er also grundsätzlich der Nachahmung von etwas gegenüber.

Wie denkt Heidegger den nachahmenden Prozess? Diesen Prozess erörtern wir einerseits im Rückblick auf (2) die Nachahmung der vier Weltgegenden ohne Ausnahme, andererseits im Hinblick auf (3) die Nachahmung der vier Weltgegenden ohne Schaden.

(2) Im Ding-Aufsatz behauptet Heidegger Folgendes: „Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wider“ (*GA* 7, 180). Bei seiner Ausführung über den spiegelnden Prozess wird darauf aufmerksam gemacht, dass Heidegger sagt, jedes der Vier spiegele nicht „die Welt, sondern die übrigen Teile“.[98] Dabei sind zwei Punkte zu beachten. Zum einen stellt er fest, dass jede der vier Weltgegenden nicht direkt auf die Geviert-Welt bezogen werden kann. Der Grund liegt darin, dass die Geviert-Welt nach ihm im zeitgenössischen Weltalter nicht anwesend ist. Es ist unmöglich, dass man die Abwesenheit überhaupt nachahmt. Zum anderen ist jeder von den übrigen Teilen nicht unabhängig. Vielmehr kann jede Weltgegend allein im Zusammenhang mit den anderen Weltgegenden verstanden werden. Ohne das Götterpaar, nämlich ohne Mutter Erde und Vater Äther, gibt es zum Beispiel kein Göttliches. Diese Göttlichen gibt es auch nicht ohne den Menschen, der zwischen dem Göttlichen und dem Ungöttlichen differenzieren kann. Aus den zwei Punkten können wir ersehen, dass die abwesende Geviert-Welt erst aus der Verbindung der vier

[96] A. B. Alker, *Das Andere im Selben*, 68.
[97] A. B. Alker, *Das Andere im Selben*, 68. Die Totalität der Technik bezeichnet Heidegger im Vortrag über die „Gefahr“ (1949) als die „planetarische Totalität“ (*GA* 79, 51). Dies bedeutet, dass die Technik alles Ding erst als gleichförmig erscheinen lässt (vgl. M. Stumpe, *Geviert, Gestell, Geflecht*, 168-169).
[98] K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 25. Nach Bohrmann kann man Heideggers Behauptung, dass jedes der Vier nicht die Welt, sondern die übrigen Teile spiegelt, als den entscheidenden Angelpunkt bestimmen, wodurch sich der heideggersche Begriff „Spiegel“ und der leibnizsche Begriff „Monade“ voneinander unterscheiden lassen, weil Leibniz – im Gegensatz zu Heidegger – die Monade als den „lebendige[n], immerwährende[n] Spiegel des Universums“ (*Monadologie*, § 56, 133), d. h. der Welt versteht (vgl. K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 24-25).

Weltgegenden bestehen soll. Im mimetischen Prozess des Spiegels gibt es deswegen keine Ausnahmen. Darin zeigt sich also **die innere Zusammengehörigkeit der vier Weltgegenden**.[99]

Diese Zusammengehörigkeit der vier Weltgegenden können wir im Hinblick auf den oben genannten zweiten Aspekt der Nähe, nämlich (B) die Nähe als die Versammlung der Geviert-Welt, erörtern. Wenn Heidegger im Ding-Aufsatz sagt, dass das Ding die vier Weltgegenden einander annähert (vgl. *GA* 7, 179), bedeutet dies, dass sich das Ding ausschließlich aus der inneren Zusammengehörigkeit der vier Weltgegenden ergibt. Anhand der Nähe der vier Weltgegenden spricht er von ihrer Zusammengehörigkeit.

Hinter der Zusammengehörigkeit der vier Weltgegenden versteckt sich noch ein wichtiges Merkmal. Da die mögliche Geviert-Welt im zeitgenössischen Weltalter nicht anwesend ist, soll sich diese Welt durch die Zusammengehörigkeit der vier Weltgegenden verwirklichen. Es ist Heideggers Ziel, die Geviert-Welt gegenüber der realen Welt, nämlich der Gestell-Welt, in die Tat umzusetzen. Die Verwirklichung der Geviert-Welt ist damit verbunden, dass die „echte und ideale" Welt zu schaffen ist, worin eine „neue Volksgemeinschaft" begründet werden kann.

(3) Anhand der folgenden heideggerschen Bemerkung können wir eine andere Einstellung zum spiegelnden Prozess gewinnen: „Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück" (*GA* 7, 180). Diese Einstellung können wir unter dem Aspekt der Nachahmung ohne Schaden betrachten.

Zunächst ist es beachtenswert, dass Heidegger dort das Spiegeln als „kein Darstellen eines Abbildes" (*GA* 7, 180) bestimmt. In der Tat lässt aber der Spiegel das zu spiegelnde Objekt lediglich als Abbild zeigen. Was bedeutet für ihn das Spiegelbild? Beispielsweise ist die Funktion des Spiegels damit verbunden, dass der sich spiegelnde Mensch das zu spiegelnde Objekt, nämlich sich selbst, finden und verstehen kann. Der Spiegel besitzt also die Funktion des reflexiven Sichverstehens.[100] Dabei ist es für den sich spiegelnden Menschen wichtig, dass dieses Sichverstehen immer die Differenz zwischen dem, wie er ist (d. h., was wirklich gespiegelt wird), und dem, wie er sein soll (d. h., was gespiegelt werden soll), impliziert. Durch das Spiegelbild unterscheidet also der Mensch zwischen seiner wirklichen Anwesenheit und seiner möglichen Abwesenheit.

---

[99] Demzufolge bemerkt Heidegger im Ding-Aufsatz: „Sagen wir [jeweils] Erde [oder Himmel oder die Göttlichen oder die Sterblichen], dann denken wir schon die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier" (vgl. *GA* 7, 179-180).

[100] In Bezug auf die Funktion des reflexiven Sichverstehens erörtert Bohrmann die Spiegel-Metapher wie folgt: „Jeder Spiegel ist, was er ist, nicht nur, weil er selbst spiegelt (nur abbildet), sondern weil er auch selbst von dem, was er spiegelt, gespiegelt wird" (K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 27).

Diese Funktion der Spiegel-Metapher können wir hinsichtlich der heideggerschen Einstellung zur Nähe, besonders in Bezug auf (C) das Verhältnis zwischen Nähe und Ferne erläutern. Wie schon vorhin gesagt, ist zum Beispiel dem Menschen das Heillose näher als das Göttliche. Entscheidend ist für Heidegger aber, dass der Mensch dieses Heillose als den „Boten" des Gotthaften auffassen kann, weil er die Differenz zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit bezüglich des Gotthaften, nämlich zwischen dem Göttlichen und dem Heillosen, verstehen kann. Infolgedessen müssen wir jede der vier Weltgegenden in Hinsicht auf ihre An- und Abwesenheit betrachten. Zum Beispiel muss man das oben erwähnte Götterpaar im Hinblick auf seine götterlose Anwesenheit (d. h. die *φύσις*) und Abwesenheit erfahren. Seine An- und Abwesenheit werden aber nicht voneinander getrennt, sondern sie liegen im Verhältnis zwischen Nähe und Ferne. Je näher uns die *φύσις* steht, desto deutlicher sind wir uns darüber bewusst, dass unsere zeitgenössische Welt als die Abwesenheit Gottes gedacht werden muss und dass wir auf die „Ankunft" (*GA* 7, 185) der Götter warten und hoffen können. Dies bedeutet, dass die Beziehung zwischen der An- und Abwesenheit des Götterpaars die Nähe und die Ferne zwischen dem Gotthaften und dem Menschen herausbildet. Durch das Verhältnis zwischen Nähe und Ferne wird das Sichverstehen der vier Weltgegenden ermöglicht. Aus diesem Grund impliziert der spiegelnde Prozess, dass er zwischen An- und Abwesenheit der vier Weltgegenden harmonisch pendelt. Der Prozess des Spiegelns funktioniert also ohne Schaden. Die dritte Funktion der Spiegel-Metapher können wir **das Zeigen der jeweiligen Eigenheit der Vier** nennen.

Bis jetzt haben wir den Prozess des Spiegelns in Bezug auf (2) die Nachahmung ohne Ausnahme und (3) die Nachahmung ohne Schaden erklärt. Diese zwei Punkte der Nachahmung entsprechen der Ganzheit der vier Weltgegenden und der Eigenheit jeder Weltgegend. Auf die Frage, worin sich die Struktur der Geviert-Welt etabliert,[101] lautet unsere Antwort: Diese Struktur wird dadurch konstituiert, dass die Ganzheit und die jeweilige Eigenheit der vier Weltgegenden miteinander gekoppelt sind. Die einheitliche Verbundenheit zwischen der Ganzheit und der Eigenheit bezüglich der Geviert-Welt lautet im Ding-Aufsatz folgendermaßen: „Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die

[101] Diese Frage nach der Struktur der Geviert-Welt haben wir uns bereits in unserer Erörterung der „Nähe" gestellt. Die Struktur der Geviert-Welt können wir deswegen zweifach erläutern, nämlich nicht nur im Hinblick auf die „Nähe", sondern auch in Hinsicht auf den „Spiegel". Dies bedeutet, dass wir mit der Vergleichung der beiden Begriffe, nämlich „Nähe" und „Spiegel", einen Zugang zum heideggerschen Spielgedanken ermöglichen können.

einfältige Vereignung zueinander“ (*GA* 7, 180-181).[102] Der Spiegelprozess besteht also in der Struktur der Geviert-Welt, worin die Ganzheit und die Eigenheit der Vier miteinander einheitlich verbunden sind.

(4) Bei der Erörterung der vierten Funktion der Spiegel-Metapher spielt die Abwesenheit der Geviert-Welt eine wichtige Rolle. Wie früher erwähnt, ist die Spiegel-Metapher für Heidegger immer mit dem mimetischen Charakter verbunden. Kann man sich aber vorstellen, dass die Abwesenheit überhaupt nachzuahmen ist? Als Antwort auf diese Frage könnte man behaupten, dass der mimetische Spiegelprozess nur möglich ist, wenn es bereits das Nachzuahmende gibt. Daraus folgt, dass die Abwesenheit überhaupt gar nicht nachgeahmt werden kann. Hier müssen wir aber beachten, dass das Nachzuahmende des Spiegels bei Heidegger nicht auf die Abwesenheit der Geviert-Welt, sondern auf ihre menschlich erfahrbare Anwesenheit (d. h. die *φύσις*, das Heillose und den Tod der Mitglieder einer Volksgemeinschaft) bezogen ist. Für ihn ist noch entscheidend, dass die Nachahmung dieser Anwesenheit zugleich auf die „Ankunft“ der Geviert-Welt hinweist, die im zeitgenössischen Weltalter abwesend ist. Dies setzt Folgendes voraus: Die menschlich erfahrbare Anwesenheit der Geviert-Welt wird grundsätzlich von ihrer Abwesenheit differenziert, die für ihn die positive Möglichkeit der „Ankunft“ der Geviert-Welt ist, auch wenn der Mensch erst nicht genau weiß, was ihre Abwesenheit ist. **Das Nachzuahmende des Spiegels ist daher für Heidegger nicht die Abwesenheit der Geviert-Welt, sondern diese Differenz zwischen ihrer An- und Abwesenheit**. Gerade weil im Spiegelbild die Differenz zwischen der menschlich erfahrbaren Anwesenheit und der zukünftigen Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt schon inbegriffen ist, tritt das Spiegelbild der vier Weltgegenden nicht als Abbild auf. Ohne diese Differenz hat die Spiegel-Metapher keinen Sinn. Dabei ist es besonders wichtig, dass **sie nicht statisch festgelegt ist, sondern geändert werden kann, je nachdem, ob der mimetische Spiegelprozess erfolgreich abläuft oder nicht**. Wenn man zum Beispiel nicht weiß, dass das anwesende Heillose im Zeitalter der Götterlosigkeit als das Abwesende des Gotthaften mimetisch erscheint, verschwindet die Differenz zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit bezüglich des Gotthaften. Doch ist die Differenz dazwischen umgekehrt hervorzuheben: Je deutlicher dieses Heillose durch den Spiegelprozess als das Abwesende des Gotthaften erkennbar wird, desto deutlicher ist diese Differenz. Demzufolge lässt sich die vierte Funktion der Spiegel-Metapher wie folgt feststellen: (4) Die Funktion der Spiegel-Metapher besteht darin, die Differenz zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit

[102] Die Bedeutung dieses Spiegelns erklärt Bohrmann wie folgt: „[J]edes der Vier wird erblickt in den anderen, erblickt sich in den anderen als es selbst, doch im Zusammen mit den anderen“ (K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 28).

bezüglich der Geviert-Welt finden und verstehen zu lassen.

An dieser Stelle können wir die Beziehung zwischen der oben genannten vierten Analyse der Nähe und der vierten Funktion der Spiegel-Metapher erläutern, nämlich die Beziehung zwischen (D) der Nähe des Seins und (4) der Nachahmung der Differenz zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt. In Bezug auf die Nähe des Seins haben wir bereits gesehen, dass die menschlich erfahrbare Anwesenheit der Geviert-Welt durch das sich verbergende Geschick des Seins nahegebracht wird. Angesichts ihrer erfahrbaren Anwesenheit kann der Mensch verstehen, dass die Geviert-Welt im zeitgenössischen Weltalter abwesend ist. Dabei geht es also um die Erfahrung der Differenz zwischen dieser An- und Abwesenheit der Geviert-Welt. Die vierte Funktion der Spiegel-Metapher besteht genau darin, diese Differenz ins Auge zu fassen.

Im Folgenden werden wir anhand des Ding-Aufsatzes Heideggers Begriff „Spiel" erörtern. Dabei geht es darum, wie wir diesen Begriff im Zusammenhang mit den oben erläuterten vier Funktionen der Spiegel-Metapher betrachten können. Zunächst beachten wir, dass sein Spielbegriff ausschließlich mit den drei Funktionen der Spiegel-Metapher verbunden wird, nämlich erstens mit der Nachahmung der Ganzheit der vier Weltgegenden (2), zweitens mit der Nachahmung der Eigenheit jeder Weltgegend (3) und drittens mit der Nachahmung der Differenz zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt (4). Wenn wir vorhin behauptet haben, dass der „Spiegel" **keine Herstellungstätigkeit** hat,[103] ist auch das „Spiel" völlig von der Herstellungstätigkeit unabhängig. Der Grund liegt darin, dass der Spielbegriff „weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar" (*GA* 7, 181) ist. Wenn man etwas herstellen will, muss man unbedingt schon den Grund oder den Zweck der Herstellung wissen. Die Herstellungstätigkeit ist durch den außer der Herstellung selbst liegenden Grund oder Zweck erklärbar. Im Gegensatz zur Herstellungstätigkeit ist laut Heidegger die Spieltätigkeit unerklärbar. Warum gilt der Spielbegriff für ihn als unerklärbar? Während die Herstellungstätigkeit ihren Zweck außer sich hat, **hat die Spieltätigkeit ihren Zweck in sich selbst**. Infolgedessen ist wichtig, dass der Spielbegriff unerklärbar bleibt, wenn der Mensch nicht zum Bereich des Spiels gehört, nämlich nicht am Spiel teilnehmen kann. Wichtig ist deshalb für uns, was für Heidegger das Spiel bedeutet, woran wir Menschen teilnehmen sollen.[104] Dazu erläutern wir – abgesehen von der ersten Funktion der Spiegel-Metapher – das „Spiel" in Hinsicht auf die

[103] Dass der „Spiegel" keine Herstellungstätigkeit hat, haben wir als die erste Funktion der Spiegel-Metapher bezeichnet.

[104] Die Wichtigkeit des Teilnehmers behauptet Bohrmann wie folgt: „Das Spiel und die Teilnehmer sind gleichursprünglich: indem das Spiel ist, sind die Teilnehmer, bzw. indem die Teilnehmer Teilnehmer des Spiels sind, ist das Spiel" (K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 33).

drei Funktionen der Spiegel-Metapher. Dabei handelt es sich darum, wie man Heideggers „Spiel“ im Hinblick auf I. die Spielregel (bezüglich der zweiten und der dritten Funktion der Spiegel-Metapher) und II. das Spielsubjekt (hinsichtlich der vierten Funktion der Spiegel-Metapher) verstehen kann.

I. Wie schon vorhin gesagt, ist aus dem Spiegelbild der vier Weltgegenden die Differenz zwischen ihrer An- und Abwesenheit entstanden. Wie denkt Heidegger das Spiel in Bezug auf die Spiegel-Metapher? Im Ding-Aufsatz artikuliert er folgenden Gedanken: „Das **ins Freie bindende** Spiegeln ist das Spiel, das jedes der Vier jedem zutraut aus dem **faltenden Halt der Vereignung**“ (*GA* 7, 181). Nach Bohrmann bedeuten die beiden Ausdrücke – nämlich das „ins Freie Binden“ und der „faltende Halt der Vereignung“ – die zwei „unterschiedlichen Bewegungen des Verhältnisses der vier Gegenden zueinander und zur Welt“.[105] Zum einen führt der „faltende Halt der Vereignung“ dazu, dass die vier Weltgegenden zusammengefaltet sind.[106] Demzufolge umfassen die vier Weltgegenden alle „Teilnehmer des Spiels“.[107] Zum anderen ist das Spiegeln nichts anderes als das Spiel, wenn jede der vier Weltgegenden „das Freie für [sein] An- und Abwesen“[108] spiegelt. Das sich wechselweise spiegelnde Verhältnis zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit jeder Weltgegend sieht Heidegger als das Spiel an. Dies besagt, dass sich das Spiel dazwischen offen und frei bewegt und hin- und herpendelt. Die zwei Punkte des Spiels können wir also zum einen als die Teilnahme für alle Weltgegenden am Spiel und zum anderen als die freie Spielbewegung zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit jeder Weltgegend formulieren.

Diese zwei Punkte des Spiels können wir im Hinblick auf die oben erwähnten zwei Funktionen der Spiegel-Metapher erörtern, nämlich (2) die Nachahmung der Ganzheit der vier Weltgegenden und (3) die Nachahmung der Eigenheit jeder Weltgegend. Zunächst bedeutet die zweite Funktion der Spiegel-Metapher (d. h. die Nachahmung der Ganzheit der vier Weltgegenden), dass alle Weltgegenden am Spiel teilnehmen. Darüber hinaus wird die dritte Funktion der Spiegel-Metapher (d. h. die Nachahmung der Eigenheit jeder Weltgegend) auf die freie Spielbewegung zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit der vier Weltgegenden bezogen. Diese zweite und dritte Funktion der Spiegel-Metapher, nämlich die Ganzheit und die Eigenheit der Vier, ist also ursprünglich schon dem Begriff „Spiel“ immanent. Daraufhin müssen wir Heideggers Spielbegriff als das „Spiegel-Spiel“ auffassen.

---

[105] K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 39.
[106] Vgl. K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 40.
[107] K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 40.
[108] K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 40.

An dieser Stelle können wir angesichts des „Spiegel-Spiels“ die oben genannte Verbundenheit der Ganzheit und der Eigenheit der Vier erläutern. Darin spielt das Verständnis der Spielregel eine wichtige Rolle.

In seinem Buch *Homo ludens* betont Huizinga das Wesen der Spielregel:

> Jedes Spiel hat seine eigenen Regeln. Sie bestimmen, was innerhalb der zeitweiligen Welt, die es herausgetrennt hat, gelten soll. Die Regeln eines Spiels sind unbedingt bindend und dulden keinen Zweifel.[109]

Heideggers „Spiegel-Spiel“ macht da keine Ausnahme. Auch für ihn hat das „Spiegel-Spiel“ grundsätzlich die genannte Regel. Wie versteht er das „Spiegel-Spiel“ und dessen Regel?

Zuvor haben wir bereits Folgendes erörtert: Heideggers „Spiegel-Spiel“ bedeutet, dass sich die vier Weltgegenden ohne Ausnahme und ohne Schaden zwischen ihrer An- und Abwesenheit offen und frei bewegen. Warum bewegen sich aber die vier Weltgegenden dazwischen? Jede Weltgegend kann sich durch sich selbst bewegen, weil ihre An- und Abwesenheit durch das Geschick des Seins bestimmt wird. Dabei müssen wir beachten, dass das wechselweise Verhältnis zwischen ihrer An- und Abwesenheit nicht aus der Spielbewegung entsteht. Die Spielbewegung entspringt vielmehr umgekehrt aus diesem wechselweisen Verhältnis. Die Spielbewegung stammt daher aus der Struktur des Gevierts, die aus ihrer An- und Abwesenheit aufgebaut wird. Wie vorher gezeigt, wird die Geviert-Welt auch durch (2) die Ganzheit und (3) die Eigenheit der Vier einheitlich bestimmt. Anders gesagt: Die Geviert-Welt wird durch die Ganzheit und die Eigenheit der Vier konstituiert. Daraus folgt, dass das Spiegel-Spiel, das seine eigene Spielregel hat, aus der einheitlichen Struktur der Ganzheit und der Eigenheit der Vier entspringt. Dies besagt, dass **diese einheitliche Struktur selbst die Regel des Spiegel-Spiels bestimmt**. Die Spielregel können wir als die Struktur des Gevierts (genauer gesagt: als das wechselweise Verhältnis zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit der Geviert-Welt) formulieren. Heideggers „Spiegel-Spiel“ muss sich der Spielregel, d. h. der Struktur des Gevierts, unterordnen. Diese Spielregel entsteht aber aus dem ursprünglichsten Sachverhalt zwischen den zwei verschiedenen Seinsgeschicken, nämlich zwischen dem Geviert und dem Gestell. Dabei ist wichtig, dass sich das Geviert erst ereignen wird, wenn es eine Wende im Seinsgeschick gibt und der Mensch diese Wende ausschließlich denkerisch und dichterisch vorbereiten kann. In dieser Wende ist die Geviert-Welt aber nicht anwesend, da die Welt erst dann als das Geviert sein kann, wenn es das Spiegel-Spiel der vier Weltgegenden gibt. Paradoxerweise ist das Geviert jedoch

[109] J. Huizinga, *Homo ludens*, 20.

anwesend, da der Mensch die Geviert-Welt in der Variante ihrer Abwesenheit erfährt. Sonst würde er sich eigentlich auf gar keinen Fall dessen bewusst, ob die Geviert-Welt überhaupt abwesend ist oder nicht. Somit könnte er gar nicht die Spielregel des Spiegel-Spiels kennen und nie an diesem Spiel teilnehmen. Daraus können wir schließen, **dass die Geviert-Welt für den Menschen erst dann nicht mehr abwesend ist, wenn er als der Teilnehmer am Spiegel-Spiel die Spielregel (d. h. das wechselweise Verhältnis zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit der Geviert-Welt) beachtet und befolgt**. Für das Verständnis der Spielregel ist es aber sehr wichtig, dass sich die Spielregel selbst (nämlich die Struktur des Gevierts) ändern oder dass sie verschwinden kann, je nachdem, ob der Mensch ständig daran teilnehmen kann oder nicht. Umgekehrt bedeutet dies, **dass die Spielregel desto stärker festgelegt wird – anders gesagt: dass die Struktur des Gevierts desto deutlicher hervortritt –, je tiefer der Mensch daran teilnehmen kann**.

Was bedeutet für Heidegger, dass der Mensch am Spiel teilnehmen kann? Die Möglichkeit der Teilnahme des Menschen am Spiegel-Spiel hat die folgende Bedeutung: Der Mensch versteht die Spielregel und er unterstellt sich dieser Spielregel. Wenn er die Spielregel befolgen muss, tritt aber die Frage auf, die in der Heidegger-Forschung bis jetzt kaum behandelt wurde, ob laut Heidegger die Teilnahme am Spiegel-Spiel und die Befolgung der Spielregel mit dem Verstehen und der Praxis des Menschen verknüpft werden sollen. Unsere Behauptung lautet: **Sein „Spiegel-Spiel" macht die Verbindung zwischen dem Verstehen und der Praxis des Menschen**. Diese Behauptung kann man allerdings für wahr halten, wenn wir anhand des Ding-Aufsatzes die Praxis des Menschen erörtern können.

Für unsere Erfassung der Praxis des Menschen ist es hilfreich, dass Heidegger im Ding-Aufsatz Folgendes ausdrücklich betont: „Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen *werden*". Hier gibt es vier Punkte zu beachten, nämlich 1. den halbgöttlichen Vermittler (d. h. den Künstler) als den „sterblichen" Menschen, 2. das Leben des Menschen in Bezug auf das praktische Verstehen, 3. die Gründung des wesenhaften Aufenthaltes oder des Wohnsitzes und 4. die ständige Teilnahme des Menschen am Spiegel-Spiel.

1. Wir haben schon bemerkt, dass der mittlere Heidegger im Projekt des Dichter-Führers den großen „Dichter" oder den „Künstler" – wie Hölderlin – als den halbgöttlichen Vermittler bezeichnet, der zwischen den Göttern (d. h. der Mutter Erde und dem Vater Äther) und dem Menschen vermittelt.[110] Die Rolle dieses Künstlers übernimmt der späte Heidegger. Der „sterbliche" Mensch ist für den späten Heidegger nichts anderes als der halbgöttliche

[110] Vgl. Kap. IV.2.1. „Heideggers Gedanken über das Projekt ‚Dichter-Führer' in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen ‚Germanien' und ‚Der Rhein'* (1934/35)".

„Künstler“, da der „sterbliche“ Mensch die Verbindung zwischen den oben genannten Göttern und den Mitgliedern seiner Volksgemeinschaft bildet. Infolgedessen sieht der späte Heidegger nicht den „Künstler“, sondern den „sterblichen“ Menschen als den halbgöttlichen Vermittler an.

Dabei entsteht aber das folgende überraschende Ergebnis: Nicht der einzelne Künstler, sondern jeder „sterbliche“ Mensch soll als der halbgöttliche Vermittler aufgefasst werden, weil Heidegger im Ding-Aufsatz die Bestimmung der Menschen als Sterbliche nur im Plural verwendet. Daraus können wir ableiten, dass **jeder Mensch zum halbgöttlichen „Künstler“ werden soll**.

2. Aus unserer ersten Erörterung der Praxis des Menschen können wir ersehen, dass der Künstler so sich selbst (wie das Kunstwerk) schaffen soll. Anders gesagt: **Der Mensch soll gleich sein Leben selbst schaffen, wie der Künstler in der Lage ist, ein Kunstwerk zu schaffen**. Der Grund liegt darin, dass der Mensch für Heidegger immer auf eine andere Weise sein kann, nämlich entweder zum „vernunftbegabten“ oder zum „sterblichen“ Lebewesen werden kann.

An dieser Stelle könnte man die Frage stellen, ob wir die zwei unterschiedlichen Wissensarten des Menschen – nämlich das poietische Wissen und das praktische Wissen – willkürlich miteinander verbunden haben. Denn im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* betont Aristoteles die grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem poietischen Wissen und dem praktischen Wissen, d. h. zwischen der Techne und der Phronesis, wenn er dort fünf verschiedene Wissensarten erwähnt: „Kunst [Techne; *τέχνη*], Wissenschaft [Episteme; *ἐπιστήμη*], Klugheit [Phronesis; *φρόνησις*], Weisheit [Sophia; *σοφία*] und Geist [Nous; *νοῦς*]“ (*NE*, 1139b).[111] Bei unserer Erörterung des heideggerschen Spielbegriffs „Spiegel-

[111] Wenn wir behaupten, dass Heidegger das poietische Wissen der Techne mit dem praktischen Wissen der Phronesis verknüpft, müssen wir aber auf Folgendes aufmerksam machen: „Für Aristoteles und die klassische Ästhetik der *Antike* zeigt sich eine Einheit von Kunst und Technik im überragenden Gedanken des *Werks*, er wurde für lange Zeit und eben auch für die europäische Entwicklung schulbildend. Das *ergon* [d. h. das Werk], so Aristoteles, bildet das Ziel der techne, und die Kunst gehört in der Antike unter die Techniken wie Medizin und Rhetorik“ (Gerhard Gamm, „Artefakte der Kunst – Artefakte der Technik“, in: *Herausforderung Technik. Philosophische und technikgeschichtliche Analysen*, hrsg. v. Hans Poser, Frankfurt/Main 2008, 58). Dies bedeutet, dass das poietische Wissen und das Herstellungswissen für Aristoteles untrennbar miteinander verbunden sind, während diese beiden heute strikt getrennt sind und ihr Unterschied unter der Differenzierung zwischen Kunst und Technik verstanden wird. Nach Gamm hatten das poietische Wissen und das Herstellungswissen in der Antike „die gleiche Bedeutung“ (G. Gamm, „Artefakte der Kunst – Artefakte der Technik“, 58). Zum Beispiel hat man „im Nachahmen bzw. der *mimesis* den der mechanischen und schönen Kunst gemeinsamen Begriff gesehen, der diese Art des Könnens auszeichnet“ (G. Gamm, „Artefakte der Kunst – Artefakte der Technik“, 58). In der *Sturm und Drang*-Periode entsteht nach ihm die Unterscheidung zwischen Kunst und Technik, indem die Kunst eine wichtige Rolle für die „Verwirklichung der menschlichen Natur“ erhält (G. Gamm, „Artefakte der Kunst – Artefakte der Technik“, 59). Aus unserer Erörterung der heideggerschen Verknüpfung zwischen dem poietischen Wissen und dem praktischen Wissen werden wir deshalb das Herstellungswissen der Technik ausschließen. **In diesem Kapitel verwenden wir daher den**

Spiel“ muss ermittelt werden, wie er die Bestimmung der von Aristoteles dargestellten Techne und Phronesis ontologisiert.

Wie unterscheidet sich nach Aristoteles die Techne von der Phronesis? In der *Nikomachischen Ethik* hebt er zwei wichtige Unterscheidungen zwischen ihren hervor: (1) Die Techne setzt sich in Beziehung zu den „einzelnen“ Handlungen (z. B. zum Schaffen des Kunstwerks), während die Phronesis auf „das gute Leben im [G]anzen“ bezogen wird (vgl. *NE*, 1140a).[112] (2) „Das Hervorbringen [*ποίησις* im Sinne der *τέχνη*] hat ein Ziel außerhalb seiner selbst, das Handeln [*πρᾶξις* im Sinne der *φρόνησις*] nicht. Denn das gute Handeln ist selbst ein Ziel“ (*NE*, 1140b).[113] Aristoteles grenzt die Phronesis von der Techne ab, weil das Ziel der Techne (z. B. das herzustellende Kunstwerk) außerhalb ihrer Tätigkeit selbst liegt, während die Phronesis (nämlich die tugendhafte Handlung) ihr Ziel in sich selbst hat. Somit können wir seine Bestimmung der Techne als die einzelne Tätigkeit für das außerhalb ihrer selbst liegende Ziel begreifen. Daneben können wir die Phronesis als die selbstzweckliche Lebenstätigkeit auffassen.

Hier können wir die Behauptung aufstellen: Entgegen der aristotelischen Auffassung der Unterscheidung zwischen dem poietischen und dem praktischen Wissen, nämlich zwischen der Techne und der Phronesis, bemüht sich Heidegger darum, die Verknüpfung zwischen diesen beiden Wissensarten herzustellen. Um diese Behauptung zu begründen, müssen wir den wichtigen Anknüpfpunkt dazwischen darstellen. Was ist für Heidegger die Bedeutung des künstlerischen Schaffens?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir noch einmal auf die Einstellung zur mimetischen Funktion der Kunst zurückkommen, die der mittlere Heidegger vornimmt. Dabei haben wir Folgendes festgestellt: Die Kunst spielt eine wichtige Rolle darin, alles, was angefertigt oder auch was nicht angefertigt wird, als Selbiges zu verstehen.[114] Entscheidend war, dass er die wesentliche Rolle der Kunst nicht aus dem Schaffen heraus, sondern aus dem Nachahmen heraus versteht, indem er dem Nachahmen Vorrang vor dem Schaffen

---

Begriff der „Techne“ ausschließlich im Sinne des poietischen Wissens. Im nächsten Kapitel werden wir bezüglich der Gestell-Welt Heideggers Gedanken über das Wesen der modernen Technik erläutern.

[112] Vgl. auch Franco Volpi, „Heidegger und der Neoaristotelismus“ in: *Heidegger und Aristoteles*, hrsg. v. Alfred Denker u. a., Freiburg/München 2007, 229.

[113] Daneben gibt es aber auch die andere Differenz zwischen der Techne und der Phronesis. In der *Nikomachischen Ethik* betont Aristoteles: „Bei der Kunst kann es eine Vollkommenheit geben, bei der Klugheit nicht“ (*NE*, 1140b). Diese Unterscheidung interpretiert Volpi wie folgt: „Phronesis kann je nur in einer einzigen Weise vollzogen werden: Entweder trifft sie ihr Ziel voll, oder sie verfehlt es ganz. Technik läßt hingegen eine schrittweise Annäherung an die Vollkommenheit zu“ (F. Volpi, „Heidegger und der Neoaristotelismus“, 230). Diese Differenz ist aber von unserer Erörterung der Praxis des Menschen bei Heidegger unabhängig, denn der schrittweise Schaffensprozess des Künstlers steht nicht im Zentrum seines Interesses.

[114] Vgl. Kap. IV.2.2.2.1.2. „Heideggers Stellung zu den Begriffen ‚Spiel‘ und ‚Joch‘ in der ersten Nietzsche-Vorlesung“.

einräumt.[115] Die wesentliche Kunstfunktion fasst er daher **im Sinne des mimetischen Verstehens** auf.

Die Bewertung der mimetischen Kunst ändert sich auch für den späten Heidegger nicht. Es ist sicher kein Zufall, dass er im Ding-Aufsatz die Spiegel-Metapher als den mimetischen Prozess betrachtet. Bei unserer Erörterung des mimetischen Spiegelprozesses haben wir angenommen, dass das Nachzuahmende des Spiegels nichts anderes als die Differenz zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt ist. Der mimetische Spiegelprozess erhält also eine Rolle darin, alles gegenwärtig anwesende Erfahrbare der Geviert-Welt (d. h. die *φύσις*, das Heillose und den Tod der Mitglieder einer Volksgemeinschaft) als ein solches aufzufassen und dann die Ankunft der gegenwärtig abwesenden Geviert-Welt zu erhoffen. Indem Heidegger die aristotelische Bestimmung der Techne radikal zum mimetischen Spiegelprozess umdeutet, findet er Folgendes heraus: das mimetische Verstehen dessen, was im Zusammenhang mit der Differenz zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt gegenwärtig anwesend ist. Mit dem mimetischen Spiegelprozess geht er also zur Ontologisierung der Techne über.

Dieses mimetische Verstehen können wir als den Kreuzungspunkt zwischen der Techne und der Phronesis bestimmen. Für die Verknüpfung dazwischen ist es wichtig, dass sich das mimetische Verstehen **nicht mehr** auf die aristotelische Bestimmung der Techne, d. h. auf die einzelne Tätigkeit für das außerhalb ihrer selbst liegende Ziel, beschränkt. Aus der aristotelischen Erklärung der Phronesis findet er die andere Bestimmtheit der menschlichen Tätigkeit, nämlich die selbstzweckliche Lebenstätigkeit, indem er diese Phronesis ontologisiert. Als entscheidendes Element zur Anknüpfung an die Praxis des Menschen betrachtet er die selbstzweckliche Lebenstätigkeit. Die Verbindung zwischen der Techne und der Phronesis besteht für ihn darin, dass das mimetische Verstehen der „Techne“ mit der selbstzwecklichen Lebenstätigkeit der „Phronesis“ verknüpft werden kann. Aus dieser Verknüpfung entsteht für Heidegger die Praxis des Menschen. Durch die radikale Ontologisierung der von Aristoteles gedachten Techne und Phronesis gewinnt er die Praxis des Menschen. Wir können deswegen Folgendes feststellen: **Die Praxis des Menschen bedeutet für ihn, dass der Mensch sein Leben verstehen soll**.

Die grundlegende Rolle des Menschen, der sein Leben verstehen soll, gewinnt Heidegger im Hinblick auf das mimetische Verstehen des Spiegel-Spiels. Um sein Leben zu verstehen,

[115] Aus diesem heideggerschen Vorrang des Nachahmens vor dem Schaffen entsteht die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Platons Einstellung und Heideggers Einstellung zur Kunst, weil Platon den Vorrang des Schaffens vor dem Nachahmen behauptet (vgl. Kap. IV.2.2.2.1.2. „Heideggers Stellung zu den Begriffen ‚Spiel‘ und ‚Joch‘ in der ersten Nietzsche-Vorlesung“).

soll der Mensch unbedingt an diesem Spiegel-Spiel teilnehmen. Der Mensch wird für ihn als ein Teilnehmer innerhalb der Spielwelt, d. h. der Geviert-Welt, bestimmt. Die Teilnahme daran ist aber nur dann möglich, wenn der Mensch von der Anwesenheit und der Abwesenheit der Geviert-Welt her die Spielregel und die Spielstruktur versteht. Aus dem Verständnis dieser Spielteilnahme heraus findet der Mensch den Weg zu dem, worin er leben soll.

Bis jetzt haben wir Heideggers Begriff „Spiegel-Spiel" hinsichtlich der aristotelischen Trennung zwischen der Techne und der Phronesis erörtert. An dieser Stelle müssen wir diesen Spielbegriff zusätzlich auch im Hinblick auf die aristotelische Ähnlichkeit zwischen beiden Wissensarten erläutern. Diese beiden Wissensarten „beziehen sich auf Seiendes, das auch anders sein kann, als es ist".[116] Im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* unterscheidet Aristoteles sie folglich klar vom theoretischen Wissen (d. h. von der Episteme), dessen Gegenstände unveränderlich sind.[117]

Welche Rolle spielt für unser Thema „Heideggers ‚Spiegel-Spiel'" die Veränderlichkeit, die wir aus der Ähnlichkeit zwischen der Techne und der Phronesis herausfinden? Diese Veränderlichkeit weist darauf hin, dass der Mensch auf eine andere Weise sein kann, nämlich dass er am Spiel teilnehmen kann. Dabei geht es deshalb um den Prozess des Wechsels von der spiellosen Lebensart des Menschen, die auf der Gestell-Welt beruht, in seine Teilnahme am Spiel. Aufgrund der Veränderlichkeit ist es möglich, dass **sich der Mensch von der spiellosen Lebensart in die Spielteilnahme bewegt**.

Dabei treten aber zwei Fragen auf: (1) ob es die Möglichkeit gibt, **das Spiel falsch zu verstehen und dann daran nicht richtig teilzunehmen**, und (2) ob die Möglichkeit besteht, dass **sich der Mensch umgekehrt von der Spielteilnahme in die spiellose Lebensart bewegt**. (1) Die erste Frage nach der Verkennungs- oder Missverständnismöglichkeit hinsichtlich des Spiels und der Spielteilnahme ist abhängig von der Frage, wie der Wechselprozess von der spiellosen Lebensart des Menschen in seine Spielteilnahme wirksam abgeschlossen werden kann. Die Antwort auf diese Frage werden wir finden, indem wir die Übergangsmöglichkeit von Gestell-Welt zu Geviert-Welt in den Blick nehmen (vgl. Kap. V.3). (2) Auf die oben gestellte zweite Frage können wir eine ziemlich radikale Antwort geben: Heidegger behauptet, dass die Lebensart der Menschen seit dem Beginn der Geschichte des Abendlandes als spiellos gilt. Im Lauf der abendländischen Geschichte bewegt sich der Mensch ihm zufolge von der Spielteilnahme zur spiellosen Lebensart. Umgekehrt

[116] F. Volpi, „Heidegger und der Neoaristotelismus", 229.
[117] In der *Nikomachischen Ethik* behauptet Aristoteles: „Der Gegenstand des Wissens besteht also auf Grund von Notwendigkeit. Er ist also ewig. Denn alles, was schlechthin aus Notwendigkeit ist, ist ewig, und was ewig ist, ist unentstanden und unvergänglich" (*NE*, 1139b).

hofft er aber darauf, dass der Mensch im zeitgenössischen Weltalter, worin das Spiel abwesend ist, dieses Spiel verstehen und dann daran teilnehmen kann. Im übernächsten Kapitel werden wir erörtern, wie er den Lauf der abendländischen Geschichte auf seinen Spielgedanken bezieht.[118]

3. Worauf zielt die heideggersche Einstellung zum praktischen Verstehen des Menschen ab, das auf die Teilnahme am Spiegel-Spiel und die Befolgung der Spielregel bezogen wird? Anders gefragt: Warum ist die Bestimmung dieses praktischen Verstehens, die er durch die radikale Ontologisierung von Techne und Phronesis erlangt, so bedeutsam für seinen Spielgedanken? In seinem Spielgedanken steht der Mensch ausschließlich im Zusammenhang mit dem Verständnis der beiden Welten, nämlich der wirklichen Gestell-Welt und der möglichen Geviert-Welt. Für die Erfassung der Geviert-Welt ist besonders wichtig, dass diese Welt nach ihm im gegenwärtigen Zeitalter abwesend ist. Damit „die Welt als Geviert ankommen kann“,[119] muss der Mensch zum Teilnehmer am Spiegel-Spiel werden. Heideggers Ziel im Ding-Aufsatz liegt folglich darin, gegen die wirkliche Gestell-Welt den neuen, wesenhaften „Aufenthalt“ (*GA* 7, 183) zu begründen, den wir als die Geviert-Welt bezeichnen können.[120] Infolgedessen können wir feststellen, dass das praktische Verstehen darauf hinweist, den neuen, wesenhaften Aufenthalt zu gründen, worin alles innerweltlich Seiende erst als ein solches erscheinen kann.

Im Ding-Aufsatz bestimmt Heidegger das praktische Verstehen als „das andenkende Denken“ (*GA* 7, 183), indem er Folgendes behauptet:

> Sie [die Dinge] kommen aber auch nicht *ohne* die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d. h. erklärenden Denken in das andenkende Denken (*GA* 7, 183).

Nach ihm kann der Mensch seinen wesenhaften Aufenthalt begründen, wobei das Ding erst als das Ding erscheint, insofern sich der Mensch aus dem vorstellenden Denken entlässt und auf das andenkende Denken inständig einlässt.

Nicht nur im Ding-Aufsatz (1950), sondern auch im Vortrag „Wissenschaft und Besinnung“ (1953) richtet sich die philosophische Bemühung Heideggers darauf, den neuen, wesenhaften Aufenthalt zu suchen: „Durch die so verstandene Besinnung gelangen wir eigens dorthin, wo wir, ohne es schon zu erfahren und zu durchschauen, uns seit langem aufhalten“ (*GA* 7, 63). So können wir die Besinnung als das Andenken an den Aufenthalt in

[118] Vgl. Kap. V.3.2. „Die Sterblichen als die dem Zuspruch des Seins entsprechenden Menschen“.
[119] K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 143.
[120] Im Aufsatz „Bauen. Wohnen. Denken“ erklärt Heidegger den Begriff „Aufenthalt“ wie folgt: Der „Aufenthalt bei den Dingen ist die einzige Weise, wie sich der vierfältige Aufenthalt im Geviert jeweils einheitlich vollbringt“ (*GA* 7, 153).

der Geviert-Welt auffassen. Nach Backman muss man die Besinnung und das Andenken im Sinne der Phronesis (*φρόνησις*) verstehen, die im Grunde der Praxis immanent ist.[121]

4. Was bedeutet aber die Gründung des wesenhaften Aufenthaltes für unser Thema „Heideggers ‚Spiegel-Spiel'"? Dieses Spiel entspringt aus der Differenz selbst, die zwischen der menschlich erfahrbaren Anwesenheit und der zukünftigen Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt entsteht. Nur anhand dieser Differenz kann der Mensch, der sich in der wirklichen Gestell-Welt aufhält, die An- und Abwesenheit des wesenhaften Aufenthaltes (nämlich der Geviert-Welt) erkennen. Um die Geviert-Welt zu verstehen, benötigt deshalb der Mensch das ständige Bemühen darum, diese Differenz genauer zu verstehen. Ohne diese Differenz gäbe es keine zwei unterschiedlichen Welten, d. h. die Gestell-Welt und die Geviert-Welt. Gerade weil die Differenz nicht statisch festgelegt ist, sondern geändert werden kann, ist das Verständnis der Differenz nur durchgängig möglich, wenn der Mensch das „Spiegel-Spiel", das sich zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt hin und her bewegt, verstehen und daran teilnehmen kann. Die Möglichkeit, einen neuen Aufenthalt zu begründen, entsteht aus der ständigen Teilnahme des Menschen am Spiegel-Spiel.

II. Bis jetzt haben wir Heideggers Spielbegriff (d. h. das „Spiegel-Spiel") erörtert. Für das Verständnis dieses Begriffs spielt die menschliche Erfahrung der Differenz zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt eine wichtige Rolle. Wir müssen nun weiter fragen, woraus diese Differenz entsteht. Sie entsteht nicht aus dem Willen und der Macht des vernunftbegabten Menschen, sondern aus dem Seinsgeschick. Die Entstehung der Differenz gehört zum Seinsgeschick. Dieses Seinsgeschick verbindet sich mit (4) der vierten Funktion der Spiegel-Metapher, nämlich mit der Nachahmung der Differenz zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit bezüglich der Geviert-Welt.

Dabei können wir das Spielsubjekt erläutern. Der Mensch ist für Heidegger nicht das Lebewesen, das das Seinsgeschick vorher bestimmen kann. Wann und wie das Seinsgeschick entweder als die Gestell-Welt oder als die Geviert-Welt kommt, ist vom Willensmäßigen des Menschen unabhängig. Was das Spiegel-Spiel ermöglicht, ist für Heidegger das Sein selbst. Deswegen bezeichnen wir den Ursprung des Spiegel-Spiels als das Seinsspiel, woraus entweder die Gestell-Welt oder die Geviert-Welt entsteht. Dieses Seinsspiel kann aber der Mensch nicht erfahren. Aufgrund der oben erwähnten Differenzerfahrung kann er allein das

[121] Backman bemerkt Folgendes: „Darum ist es vielleicht auch keine Übertreibung, den späteren Heideggerschen Ausdruck ‚Besinnung' – den Titel einer Abhandlung, die Heidegger unmittelbar nach den *Beiträgen zur Philosophie* verfaßte – als eine Übersetzung der φρόνησις zu betrachten" (Jussi Backman, „Für das Wohnen denken. Heidegger, Arendt und die praktische Besinnung", in: *Heidegger und Aristoteles*, 220).

Spiegel-Spiel verstehen und daran teilnehmen. An dieser Stelle können wir in Bezug auf Heideggers Spielgedanken den besonders wichtigen Punkt herausgreifen: **In seinem Spieldenken gibt es zwei wirklich verschiedene Spielbegriffe, nämlich das Seinsspiel und das Spiegel-Spiel**, obwohl er sich im Ding-Aufsatz zu diesem Unterschied nicht ausdrücklich äußert. Aus dem Seinsgeschick (nämlich aus dem Seinsspiel) entsteht das, was in Erscheinung treten soll. Was uns Menschen erscheinen soll, ist für Heidegger die Geviert-Welt. Wenn er im Ding-Aufsatz behauptet: „Welt west, indem sie weltet", muss man dieses Welten von Welt nicht als das Seinsspiel, sondern als das Spiegel-Spiel, das zwischen den vier Weltgegenden erscheint, bestimmen. Weil das Seinsspiel selbst aber für den Menschen nicht zugänglich ist, erörtert er dort nur das „Spiegel-spiel der weltenden Welt" (*GA* 7, 182). Dies bedeutet aber nicht, dass man von dem Seinsspiel absehen darf, weil nicht nur der Ursprung der Geviert-Welt, sondern auch der Ursprung der Gestell-Welt durch das Seinsspiel bestimmt wird. Als Spielsubjekt ist also nicht der Mensch, sondern das Sein selbst zu verstehen. Umgekehrt besagt dies Folgendes: Wenn der Mensch nicht am Spiegel-Spiel der Geviert-Welt teilnimmt, lässt sich das Wesen des Menschen (nämlich die „Sterblichen") nicht verstehen.

Aufgrund der drei Einstellungen zum Spiel, nämlich aufgrund der Spielregel, der Spielwelt und des Spielsubjekts, können wir Heideggers Spielbegriff „Spiegel-Spiel" kurz zusammenfassen. In seinem Spielgedanken wird der Mensch als der Teilnehmer am Spiegel-Spiel betrachtet, wodurch die Spielwelt (d. h. die Geviert-Welt) und die Spielregel (d. h. die Struktur der Geviert-Welt) bestimmt werden können. Das Spiegel-Spiel sollten wir aber deutlich vom Seinsspiel, woraus dieses Spiegel-Spiel entsteht, unterscheiden. Deswegen können wir das Sein als das Spielsubjekt auffassen.

2. Heideggers Verständnis der wirklichen Welt, d. h. der Gestell-Welt, im Aufsatz „Die Frage nach der Technik" (1953)

In diesem Kapitel werden wir anhand von Heideggers Technik-Aufsatz „Die Frage nach der Technik" (1953) das „Wesen der modernen Technik" (*GA* 7, 21) erörtern. Diese Erörterung ist einerseits von der Frage abhängig, wie man über die moderne Technik gegenüber der älteren handwerklichen nachdenken kann. Andererseits kann sie zur Besinnung auf das „technische" Weltverständnis beitragen. Bei der Erfassung des Wesens der modernen Technik geht es um die Frage, warum sein Technikdenken so bedeutsam für das Spieldenken ist. Die Erhellung des Wesens der modernen Technik birgt die Hoffnung, dass Heidegger ein neues Weltverständnis gegen das „technische" zeigen kann.

Im Technik-Aufsatz fragt Heidegger nach der Wesensbestimmung der Technik. Dort behauptet er aber, dass das Wesen der Technik „ganz und gar nichts Technisches“ (*GA* 7, 7) ist. In der Erläuterung des Wesens der Technik ist dies ein wichtiger Punkt. Diese Behauptung können wir unter zwei Aspekten betrachten, nämlich (1) unter dem Aspekt der Unterscheidung zwischen der Wesensbestimmung der Technik und der „instrumentale[n] und anthropologische[n] Bestimmung der Technik“ (*GA* 7, 8) und (2) unter dem Aspekt des Zweifels an technischen Lösungsmöglichkeiten.

(1) In Heideggers Bemerkung, dass das Wesen der Technik nichts Technisches ist, können wir das Technische als das technische Gerät verstehen, womit der Mensch alltäglich umgeht. Diese Bemerkung können wir also folgendermaßen umformulieren: Wer mit technischen Geräten und Produkten umgeht, kann das Wesen der Technik nicht verstehen. Das klingt aber ungewöhnlich, denn wir alle, die im alltäglichen Umgang damit leben, haben sehr wohl einen Begriff von der „Technik“. Die Erörterung des Wesens der Technik beginnt Heidegger deswegen mit der Kritik an der „gängige[n] Vorstellung von der Technik“ (*GA* 7, 8).

Die Frage, was die Technik ist, kann man Heidegger zufolge damit beantworten, dass sie einerseits „ein Mittel für Zwecke“, andererseits „ein Tun des Menschen“ ist (vgl. *GA* 7, 7). Diese beiden Bestimmungen der Technik nennt er „die instrumentale und anthropologische Bestimmung“, was er als die gängige Vorstellung von Technik ansieht. Nach Heidegger gehören diese Bestimmungen zusammen, denn „Zwecke setzen, die Mittel dafür beschaffen und benützen, ist ein menschliches Tun“ (*GA* 7, 7). Er leugnet aber nicht, dass diese Bestimmungen der Technik zutreffen (vgl. *GA* 7, 8). Um das Wesen der Technik zu finden, unterscheidet er aber ihre Wesensbestimmung deutlich von ihren instrumentalen und anthropologischen Bestimmungen.[122]

(2) Warum unterscheidet Heidegger zwei Bestimmungen der Technik? Der Grund liegt darin, dass man „die mit der Entwicklung der Technik zusammenhängenden Probleme als technisch lösbar ansieht“.[123] Wenn man die Technik als ein dem Menschen frei verfügbares Mittel ansieht, ist sie unproblematisch, weil man glaubt, dass man das Problem der Technik mit Hilfe technischer Mittel irgendwie lösen kann. Laut Heidegger ist es heute kein Zufall, dass in Bezug auf die Frage nach der Technik etwas Technisches als Problemlösungsmittel verstanden wird, weil die „Vorstellung [d. h. Technikvorstellung], der man heute besonders

[122] Im Technik-Aufsatz weist Heidegger auf folgenden Aspekt hin: „Wir erfahren darum niemals unsere Beziehung zum Wesen der Technik, solange wir nur das Technische vorstellen und betreiben, uns damit abfinden oder ihm ausweichen“ (*GA* 7, 7).
[123] Andreas Luckner, *Heidegger und das Denken der Technik*, Bielefeld 2008, 94.

gern huldigt, […] uns vollends blind gegen das Wesen der Technik [macht]" (*GA* 7, 7). Im Technik-Aufsatz zielt er darauf ab, den zeitgenössischen Menschen für die eigentliche „Gefahr" (*GA* 7, 27) im Wesen der Technik zu sensibilisieren, sodass dieser nicht in der Technik eine Rettungsmöglichkeit sucht, sondern jenseits der gängigen Vorstellung von der Technik die Rettungsmöglichkeit aus dieser Gefahr finden muss.[124]

Im Folgenden geht es darum, herauszufinden, 1. wie Heidegger ohne die und jenseits der instrumentalen und anthropologischen Bestimmung der Technik deren **Wesen** erläutert und 2. warum er ihr Wesen als **Gefahr** erkennt. Die Frage, was für ihn die Technik ist, ist mit der Frage nach dem Wesen und der Gefahr der modernen Technik verbunden.[125]

1. Zunächst kommen wir auf Heideggers Frage zurück, was das Wesen der modernen Technik ist. Im Technik-Aufsatz bezeichnet er das Wesen der modernen Technik als „Gestell" (*GA* 7, 21). Dieses Gestell bestimmt er als „eine Weise des Entbergens" (*GA* 7, 14). Zum Beispiel könne der moderne Mensch aus dem „Uran" die „Atomenergie", oder aus dem „Rhein" die Wasserkraft herausfordern (vgl. *GA* 7, 16). Dies sei aber nur möglich, wenn dieser Mensch das Uran oder den Fluss als die Ressource oder das Material für die Energiegewinnung bestimme. Im Technik-Aufsatz besteht deswegen die Leitthese über das Gestell darin, dass der Mensch in der und durch die Entbergungsweise des Gestells dem Seienden bereits als Energielieferant begegnet. Das Wesen der modernen Technik können wir also dahingehend als das Gestell charakterisieren, das die Entbergungsweise des Gestells das Seiende erst zum „Bestand" (*GA* 7, 17) macht,[126] wodurch „die in der Natur verborgene Energie" (*GA* 7, 17) hervorgebracht wird.

2. Warum sieht Heidegger in Bezug auf das Verständnis vom Wesen der modernen Technik das Gestell als grundsätzliche Gefahr an? Wenn er sich zum Beispiel im Technik-Aufsatz mit der Unterscheidung zwischen dem Rhein als Kraftwerk und dem Rhein als dem natürlichen Ding beschäftigt, dann kritisiert er die Meinung, dass man dem ersten „Rhein" die Energie abgewinnen könne (vgl. *GA* 7, 16-17). Anhand dieser Unterscheidung können wir die gerade gestellte Frage damit beantworten, dass die Entbergungsweise des Gestells das natürliche Ding nur als Bestand charakterisiert. Unter dem Einfluss des Gestells versteht der

[124] Am Ende des Technik-Aufsatzes beschreibt Heidegger die Rettungsmöglichkeit aus der Gefahr: „Je mehr wir uns der Gefahr nähern, um so heller beginnen die Wege ins Rettende zu leuchten, um so fragender werden wir. Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens" (*GA* 7, 36).

[125] Vgl. Philipp David, „Dem Unverfügbaren gelassen begegnen. Martin Heideggers wesentliche Besinnung auf die Technik", in: *Technik und Lebenswirklichkeit. Philosophische und theologische Deutungen der Technik im Zeitalter der Moderne*, hrsg. v. Anne-Maren Richter u. Christian Schwarke, Stuttgart 2014, 38; vgl. auch Wolfgang Janke, *Existenzphilosophie*, Berlin/New York 1982, 206.

[126] Dieses Wort „Bestand" kann man als „Titel für die Entborgenheit, in der sich das Seiende als Bestelltes zeigt", bezeichnen (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 244).

heutige Mensch das natürliche Ding, womit er alltäglich umgeht, als Bestand.

Daraus ergibt sich unmittelbar die Frage: Warum versteht der moderne Mensch bezüglich der Technik das natürliche Ding als Bestand? Hierzu erläutern wir zunächst, wie der frühere Mensch über das Hergestellte denkt.

Im Technik-Aufsatz spricht Heidegger von der überlieferten „Lehre von den vier Ursachen" (*GA* 7, 10), die auf Aristoteles zurückgeht (vgl. *Met*. V 2, 1013a 24-34). Die vier Ursachen versteht man im Allgemeinen als die notwendigen Bedingungen für die Entstehung des Seienden, nämlich die Stoffursache, die Formursache, die Zweckursache und die Wirkursache.[127] Beispielsweise sind für die Entstehung der „Silberschale" die vier folgenden Ursachen notwendig: das „Silber" (als ihre Stoffursache), das „Aussehen" einer Schale (als ihre Formursache), der „Opferdienst" (als ihre Zweckursache) und der „Silberschmied" (als ihre Wirkursache) (vgl. *GA* 7, 9-10). In Bezug auf diese vier Ursachen könnte der heutige Mensch folgenden Vorrang der Wirkursache vermuten: „Die causa efficiens [d. h. die Wirkursache; der „Silberschmied"], die eine der vier Ursachen, bestimmt in maßgebender Weise alle Kausalität" (*GA* 7, 10), denn gemäß des „Machens" (*GA* 7, 11) des Silberschmieds können die drei anderen Ursachen jeweils verändert oder ersetzt werden. Diese Vermutung bejaht Heidegger aber nicht.[128] In Bezug auf die von Aristoteles gedachte Vier-Ursachen-Lehre unterscheidet Heidegger die von ihm interpretierte Lehre klar von der missverständlich überlieferten Lehre.

Im Technik-Aufsatz interpretiert Heidegger bezüglich der Vier-Ursachen-Lehre **die Rolle des Silberschmieds, d. h. der Wirkursache**, anders. Wenn er dort behauptet: „Der Silberschmied überlegt sich und versammelt die drei genannten Weisen des Verschuldens" (*GA* 7, 11), versteht er die Rolle des Silberschmieds nicht im Sinne des Machens, sondern **im Sinne der Überlegung oder der Sammlung**.[129] Der Silberschmied ist nicht „als Bewirker" bestimmt, sondern als derjenige, „der das, was die Schale ausmacht, versammelt, indem er überlegt, wie er der Schale am besten zur Vollendung verhelfen

[127] Die Lehre von den vier Ursachen schildert Heidegger folgendermaßen: „Seit Jahrhunderten lehrt die Philosophie, es gäbe vier Ursachen: 1. die causa materialis, das Material, der Stoff, woraus z. B. eine silberne Schale verfertigt wird; 2. die causa formalis, die Form, die Gestalt, in die das Material eingeht; 3. die causa finalis, der Zweck, z. B. der Opferdienst, durch den die benötigte Schale nach Form und Stoff bestimmt wird; 4. die causa efficiens, die den Effekt, die fertige wirkliche Schale erwirkt, der Silberschmied" (*GA* 7, 9).

[128] Das Missverständnis der causa efficiens sieht Heidegger wie folgt: „Die Lehre des Aristoteles kennt weder die mit diesem Titel [causa efficiens] genannte Ursache, noch gebraucht sie einen entsprechenden griechischen Namen" (*GA* 7, 11).

[129] Hier wird das „Verschulden" nicht im moralischen Sinne verstanden, sondern es ist als „[V]erdanken" (*GA* 7, 11) zu verstehen; vgl. auch. Helene Cichy, *Der „andere Anfang" in der Geschichte des Seins. Wege zu einem anderen Denken bei Martin Heidegger und Rudolf Steiner*, Würzburg 2001, 53.

kann“.[130] Wenn Heidegger die wesentliche Tätigkeit des Silberschmieds als die Überlegung oder die Sammlung radikal umdeutet, liegt der Grund in Folgendem: Er will nicht behaupten, dass die Wirkursache den Vorrang vor den drei anderen Ursachen hat, sondern dass die ursprünglich aristotelischen vier Ursachen zusammengehören, indem sie gemeinsam haben, dass „sie etwas ins Anwesen bringen und so erscheinen lassen“.[131]

Neben der Umdeutung der Rolle des Silberschmieds gibt es auch **die andere mögliche Interpretation des *τέλος*, nämlich als Zweckursache**. Das *τέλος* versteht Heidegger (ähnlich wie Aristoteles)[132] nicht als den Zweck, sondern als das Ende oder die Vollendung.[133] Dies besagt aber nicht, dass die Silberschale nach der Herstellung erst einen Zweck hat, nämlich Gott im Tempel zu dienen. Dass die Silberschale so, **wie sie ist**, hergestellt und verfertigt wird, genau dies ist vielmehr der Zweck selbst. Dies weist uns darauf hin, dass die Herstellung (hier die Überlegung oder die Sammlung) es auch ermöglicht, weder etwas Neues noch etwas Anderes zu erzeugen, sondern etwas so sein zu lassen, wie es ist. Vor der Herstellung muss zum Beispiel der Silberschmied bereits wissen oder überlegen, was er mit der Schale erreichen kann und will. Aus diesem Grund ist die Herstellung der Schale nichts anderes als das **Erscheinenlassen** dessen, was er schon vor der Herstellung der Schale wissen muss, anders gesagt, was vor der Herstellung verborgen ist. Daher können wir feststellen, dass die Vollendung der Herstellung mit dem Anfang der Herstellung identisch sein muss, damit man ihren Zweckt richtig versteht.

Heideggers Umdeutung können wir wie folgt zusammenfassen: (1) Die Herstellung ist für Heidegger als Überlegung und Sammlung aufzufassen. Daraus lässt sich folgern, dass die vier Ursachen gleichursprünglich sind. (2) Diese Herstellung bedeutet aber nicht, dass etwas Neues oder etwas Anderes hergestellt wird, sondern dass der Mensch dadurch etwas als solches erfahren kann. Diese Umdeutungen verweisen uns auch darauf, dass der moderne Mensch, welcher der überlieferten Vier-Ursachen-Lehre folgt, laut Heidegger seit der Antike die ursprünglich aristotelischen vier Ursachen verkennt.

Heidegger stellt sich die Frage, wie die Entbergungsweise der Technik aufgedeckt werden kann. Im Hinblick auf diese Entbergungsweise erörtert er im Technik-Aufsatz die

[130] H. Cichy, *Der „andere Anfang“ in der Geschichte des Seins*, 53.
[131] H. Cichy, *Der „andere Anfang“ in der Geschichte des Seins*, 20. Aus diesem Grund erläutert Heidegger die Vier-Ursachen-Lehre folgendermaßen: „Die vier Weisen des Verschuldens bringen etwas ins Erscheinen. Sie lassen es in das An-wesen vorkommen“ (*GA* 7, 12).
[132] Dieses *τέλος* ist nach Cichy für Aristoteles dasjenige, „worin etwas sein Ende hat und von daher vollendet ist“ (H. Cichy, *Der „andere Anfang“ in der Geschichte des Seins*, 20).
[133] Im Technik-Aufsatz beschreibt Heidegger die Funktionsweise des *τέλος* in Bezug auf das Ende oder die Vollendung: „Mit diesem Ende hört das Ding nicht auf, sondern aus ihm her beginnt es als das, was es nach der Herstellung sein wird“ (*GA* 7, 10).

„τέχνη“. Das Wort „Technik“ lässt sich Heidegger zufolge aus der Definition des griechischen Wortes „τέχνη“ ableiten (vgl. *GA* 7, 14). Demnach ist *τέχνη* die Bezeichnung „für das Erkennen im weitesten Sinne“ (*GA* 7, 14). Als eine Weise des Erkennens erklärt er die *τέχνη* wie folgt: „Sie entbirgt solches, was sich nicht selber her-vor-bringt und noch nicht vorliegt, was deshalb bald so, bald anders aussehen und ausfallen kann“ (*GA* 7, 14). Der *τέχνη* liegt also die Funktion zugrunde, **das Verborgene zu entbergen**. Dabei gibt es zwei Entbergungsweisen der *τέχνη*, nämlich die künstlerische und die handwerkliche.[134] Wenn die *τέχνη* das Verborgene „in den Glanz des Scheinenden hervorbringt“ (*GA* 7, 35), wird diese *τέχνη* im Sinne der künstlerischen Entbergungsweise, d. h. im Sinne des „Her-vor-bringen[s]“ (*GA* 7, 14), verstanden.[135] Diese künstlerische Entbergungsweise unterscheidet Heidegger von der handwerklichen. Sein neues Technikverständnis basiert noch auf der Ungleichheit zwischen der modernen und der früheren Technik. Im Hinblick auf die Entbergungsweise lässt sich also folgende Unterscheidung feststellen: Heidegger unterscheidet drei Entbergungsweisen der Technik, d. h. die Entbergungsweise des Gestells (nämlich die moderne „technische“ Entbergungsweise) und die zwei Entbergungsweisen der *τέχνη* (nämlich die künstlerische und die handwerkliche Entbergungsweise).

An dieser Stelle kann man die Frage stellen, worin der Unterschied zwischen der früheren handwerklichen und der modernen „technischen“ Entbergungsweise besteht. Nach Janke lässt die moderne Technik „jegliches Seiende nach Maßgabe des ‚Gestells‘ als gleichförmigen Bereitstand von Energie bestellen“. [136] Beispielsweise wird der Rhein heutzutage „in das Kraftwerk verbaut“ (*GA* 7, 16). Das heißt, dass sich der Rhein als „Bestand“ entbirgt und der moderne Mensch über den Rhein verfügt. Um die Energie zu gewinnen, versteht er alle natürlichen Dinge nicht als solche, sondern nur als Mittel zum Zweck der Energiegewinnung, das verfügbar und ersetzbar ist. Im Unterschied dazu behindert die alte „Windmühle“ (*GA* 7, 15) – oder hier besser die Wassermühle – die Bewegung des Flusses nicht. Dies bedeutet, dass der frühere Mensch den Rhein nicht als die Wasserkraft des Flusses, sondern den Fluss erfährt, obwohl er den Rhein mit Hilfe technischer Mittel benutzt hat.

In Bezug auf die Gefahr der modernen Technik (nämlich des Gestells) können wir

[134] Im Technik-Aufsatz deutet Heidegger an, dass die *τέχνη* „nicht nur der Name für das handwerkliche Tun und Können, sondern auch für die hohe Kunst und die schönen Künste“ (*GA* 7, 14) ist.
[135] Als die künstlerische Entbergungsweise, durch die der Mensch das Seiende erst als solches ansehen kann, verweist die *τέχνη* für Heidegger auf den mimetischen Spiegelprozess, den wir in Bezug auf seinen Terminus „Spiegel-Spiel“ erläutert haben (vgl. Kap. V.1.2.2. „Die Einheit der Erde und des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen als das Spiegel-Spiel“).
[136] W. Janke, *Existenzphilosophie*, 207.

folgende zwei Punkte betonen: (1) In der und durch die Entbergungsweise des Gestells wird alles Seiende (selbstverständlich inklusive des Menschen) als Energielieferant verstanden; (2) das Gestell „verbirgt das Entbergen als solches" (*GA* 7, 28).

(1) Der Gedanke über das Gestell, das „die Naturenergien herausfordert" (*GA* 7, 16), weist darauf hin, dass die Art und Weise allen technischen Bestandes nur „im Lichte des Ursache-Wirkung-Zusammenhangs" (*GA* 7, 27) steht. Beispielsweise lassen sich der Boden, das Erz, das Uran und die Atomenergie nur einer Kategorie der Kausalität zuordnen, womit das Seiende nur als Energielieferant bestimmt wird. Noch wichtiger ist aber, dass auch der heutige Mensch gemäß des Kategoriensystems der Kausalität nicht als die Ursache (z. B. der Silberschmied) für die Wirkung, sondern als Bestand verstanden wird.[137] Gerade weil die kausale Entbergungsweise alles Seiende als Energielieferant versammelt, bezeichnet Heidegger die Sammlung dieser Entbergungsweise als das Gestell.[138] Die Bestimmung des Gestells führt im modernen Zeitalter dazu, dass es entsprechend seinem Maß alles Seiende entbirgt.

(2) Und genau hier tritt bei Heideggers Technikdenken das Thema der **globalen Technisierung** auf.[139] Entscheidend ist für ihn, dass es heutzutage nichts außer Gestell gibt, das man als die „globale Bestellung des gegenstandslos gewordenen Wirklichen"[140] versteht. Anders gesagt: Das Gestell selbst ist die Welt, in der „alles Seiende als geschichts- und gegenstandslose[r] Bestand zu bestellen"[141] ist. Für ihn ist noch wichtig, dass das Gestell kein grundlegender Irrtum und auch kein Missverständnis des modernen Menschen ist, sondern „*Geschick*" (*GA* 7, 25) des Seins selbst.[142] Im Technik-Aufsatz äußert sich Heidegger auch über die Entbergungsweise des Gestells: „Als Geschick verweist es [das Gestell] in das Entbergen von der Art des Bestellens. Wo dieses herrscht, vertreibt es jede andere Möglichkeit der Entbergung" (*GA* 7, 28). An dieser Stelle können wir die oben erwähnte Frage, warum das Gestell ihm als gefährlich gilt, folgenderweise beantworten: Im modernen Zeitalter wird das Verhältnis des Menschen zur Welt durch das Gestell bestimmt, weil das

---

[137] Laut Heidegger lässt die Herausforderung des Gestells auch den Menschen als „Menschenmaterial" oder „Krankenmaterial" charakterisieren (vgl. *GA* 7, 18).

[138] Im Technik-Aufsatz erläutert Heidegger das Verhältnis zwischen Mensch und Gestell wie folgt: „*Indessen begegnet der Mensch heute [nämlich im Zeitalter der modernen Technik] in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d. h. seinem Wesen*" (*GA* 7, 28).

[139] Die globale Technisierung können wir als die negative Globalisierung bestimmen, die im Sinne der Vernichtung alles Seienden verstanden wird. Diese negative Globalisierung haben wir der Entglobalisierung gegenübergestellt, wobei die Letztere auf das Bilden der „neuen und echten Volksgemeinschaft" hinweist (vgl. Kap. V.1.2.1.3. „Das Verhältnis zwischen den Göttlichen und den Sterblichen").

[140] W. Janke, *Existenzphilosophie*, 207.

[141] W. Janke, *Existenzphilosophie*, 211.

[142] Der wichtigste Faktor für die Bestimmung des Gestells liegt also darin, dass die moderne Technik „weder nur ein menschliches Tun, noch gar ein bloßes Mittel innerhalb solchen Tuns" (*GA* 7, 22) ist.

Gestell selbst das Zeichen des gegenwärtigen Weltverständnisses ist und zugleich die Möglichkeit, eine andere mögliche Welt (d. h. die Geviert-Welt) zu verstehen, verbirgt. Wenn man die Technik nur als das Mittel zum Zweck oder als das Tun des Menschen missversteht, kann man die Gefahr nicht als Gefahr verstehen. Gerade weil der moderne Mensch aber umgekehrt die moderne Welt als Gestell bestimmen kann, kann er aus diesem Verständnis der Gestell-Welt die Möglichkeit zum Richtungswechsel gewinnen, um ein neues Verständnis der Geviert-Welt dagegen zu eröffnen.

3. Die Wende von Gestell-Welt zu Geviert-Welt im Aufsatz „Die Kehre“ (1962)

In diesem Kapitel werden wir untersuchen, welche Rettungsmöglichkeit es für den Menschen in Bezug auf die Gefahr des Gestells gibt. Diese Überlegung führt zur Frage, wie sich die Wende von Gestell-Welt zu Geviert-Welt bei Heidegger ereignet. Seine Einstellung zu dieser Wende werden wir anhand seines Aufsatzes „Die Kehre“ erläutern, der im Sammelband mit dem Titel „Die Technik und die Kehre“ (1962) veröffentlicht ist.[143]

3.1. Die Gefahr des Gestells und ihre Rettungsmöglichkeit

Wie geschieht die Wende von Gestell-Welt zu Geviert-Welt? Dazu müssen wir zunächst das Wesen des Gestells erörtern, das Heidegger im „Kehre“-Aufsatz wie folgt darstellt:

> Das Wesen des Gestells ist das in sich gesammelte Stellen, das seiner eigenen Wesenswahrheit mit der Vergessenheit nachstellt, welches Nachstellen sich dadurch verstellt, daß es sich in das Bestellen alles Anwesenden als den Bestand entfaltet, sich in diesem einrichtet und als dieser herrscht (*TK*, 37).

In der modernen technischen Welt, die auf die Gestell-Welt verweist, erscheint alles Anwesende als „der gespeicherte, jederzeit zur Verfügung stehende, bestellbare, auf Abruf bereitstehende Bestand, der gleichförmig und überall den Menschen in der modernen Welt anblickt“.[144] Dabei ist wichtig, dass Heideggers Absicht nicht darin besteht, nach dem Wesen des anwesenden Seienden zu fragen, denn mit der Vollendung der abendländischen Metaphysik, die nach diesem Wesen fragt, beginnt das Weltalter der modernen Technik. Vielmehr fragt er nach dem Wesen der modernen Technik. Im modernen technischen Zeitalter versteckt sich aber ihr Wesen, das als das Gestell bestimmt wird, das „seiner eigenen Wesenswahrheit mit der Vergessenheit nachstellt“.

[143] M. Heidegger, „Die Kehre“, in: *Die Technik und die Kehre* (Abkürzung: *TK*), Pfullingen 1962, 37-47; vgl. auch *GA* 79, 68-77.
[144] K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Martin Heideggers*, 147.

Im „Kehre"-Aufsatz beschreibt Heidegger, dass das Gestell „ein Wesensgeschick des Seins selbst" (*TK*, 37) ist. Das Gestell ist für ihn das Seinsgeschick. Er begreift aber das Gestell als die „Gefahr" (*TK*, 37), da es als das „‚Geschick' der Seinsvergessenheit"[145] charakterisiert wird. Wichtig ist aber, dass diese Seinsvergessenheit „verhüllt und verstellt" (*TK*, 37) bleibt, nämlich gänzlich vergessen wird. Wenn sich die „Gefahr, in der das Sein sich selber nachstellt, nämlich die Tiefe seines Wesens verstellt",[146] gar nicht als die Gefahr zeigt, ist diese äußerste Verstellung „das Gefährlichste der Gefahr" (*TK*, 37). Wenn sich die verhüllt und verstellt bleibende Gefahr „erst einmal als die Gefahr" (*TK*, 40) enthüllt, gibt es für den Menschen die Rettungsmöglichkeit aus der Gefahr des Gestells.

Um diese Rettungsmöglichkeit zu erklären, zitiert Heidegger Hölderlins Vers: „Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch" (*StA* 2, 165, V. 3-4; vgl. auch *TK*, 41). Heidegger interpretiert die Bedeutung des Wortes „retten" folgendermaßen: „lösen, freimachen, freien, schonen, bergen, in die Hut nehmen, wahren" (*TK*, 41). Die Rettungsmöglichkeit besteht folglich in der „Kehre der Verweigerung seines Wesens in das Ereignen seiner Wahrnis" (*TK*, 44).[147]

Eine wichtige Aussage darüber, was Heidegger eigentlich unter der Rettungsmöglichkeit aus der Gefahr versteht, finden wir im Technik-Aufsatz (1953):

> Das Wesen der Technik ist in einem hohen Sinne zweideutig. Solche Zweideutigkeit deutet in das Geheimnis aller Entbergung, d. h. der Wahrheit. [i] Einmal fordert das Ge-stell in das Rasende des Bestellens heraus, das jeden Blick in das Ereignis der Entbergung verstellt und so den Bezug zum Wesen der Wahrheit von Grund auf gefährdet. [ii] Zum anderen ereignet sich das Ge-stell seinerseits im Gewährenden, **das den Menschen darin währen läßt**, unerfahren bislang, aber erfahrener vielleicht künftig, **der Gebrauchte zu sein zur Wahrnis des Wesens der Wahrheit**. So erscheint der Aufgang des Rettenden (*GA* 7, 34).

Diese Aussage können wir unter vier Aspekten betrachten. (1) Das Gestell, das er als die Gefahr bestimmt, unterscheidet sich von der Rettung vor dieser Gefahr. In Bezug auf diese Rettung erörtert er (2) das Verhältnis zwischen dem Gestell und dem Gewährenden, (3) die Beziehung zwischen dem Menschen und dem Gewährenden und (4) die Kehre der Gefahr.

(1) Zunächst erklärt sich die Zweideutigkeit des Wesens der Technik, nämlich [i] die Gefahr des Gestells und [ii] die Rettung vor dieser Gefahr. Durch das Gestell „verstellt" sich der „Blick in das Ereignis der Entbergung". Somit wird die menschliche Beziehung zu diesem

[145] W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 76.
[146] O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, 52.
[147] Im Ding-Aufsatz erwähnt Heidegger auch die „Kehre der Vergessenheit des Seins (in die Wahrnis seines Wesens)" (*GA* 7, 185). Boeder erklärt die Wahrnis wie folgt: „Die Lichtung zeigt sich dem dankenden Denken als die ‚Wahrnis'. Sie ist die Vorgabe zu jeglicher ALÄTHEIA und so auch zum Entzug oder Vorenthalt. […] Die Wahrnis ist die Wahrheit als gebrauchte, demzuvor aber als brauchende" (H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, 342).

Ereignis „gefährdet“.

(2) Die Rettungsmöglichkeit vor der Gefahr des Gestells besteht laut Heidegger im Gewährenden. Paradoxerweise ereignet sich aber auch das Gestell aus diesem Gewährenden. Was ist für ihn das Gewährende?

Dazu müssen wir die Relationen zwischen Wesen, Währen und Gewähren beachten. Im Technik-Aufsatz ist zunächst hervorzuheben, dass das Wort „Wesen“ bei Heidegger verbal gedacht werden muss: „‚Wesen‘, verbal verstanden, ist das Selbe wie ‚währen‘“ (*GA* 7, 31). Dort behandelt er zwei Aspekte des Wesens des Seienden (vgl. *GA* 7, 31). Zum einen liegt die Bedeutung des Wesens als das „Währende“ (*GA* 7, 31) im zeitlich veränderbaren Aspekt. Zum anderen wird das Wesen (besonders bei Platon) als ewig und unveränderlich angesehen. Nach ihm wird etwas Ewiges und Unveränderliches in der Metaphysik als „das Fortwährende“ bestimmt, das „sich als das Bleibende durchhält bei jeglichem, was vorkommt“ (vgl. *GA* 7, 31). Gemäß Heidegger begreift Platon das Fortwährende als die „ἰδέα“ (z. B. die „Idee ‚Haus‘“) (vgl. *GA* 7, 31). Laut ihm gehören aber „wechselnde und vergängliche Abwandlungen der ‚Idee‘“ (z. B. die „einzelnen wirklichen und möglichen Häuser“) bei Platon zum „Nichtwährenden“ (vgl. *GA* 7, 32). In seiner Bemerkung, dass „[a]lles Wesende währt“ (*GA* 7, 32), versteht Heidegger dieses Wesende nicht in Bezug auf „das bloß Fortwährende, das Continuum eines gleichen Wesens in den historischen Abläufen“, sondern im Hinblick auf das Währende, „in dem sich ein Gewähren verbirgt“.[148]

Das Gewährende wird aber grundsätzlich vom Währenden differenziert. Das Gestell ist nach Heidegger das Währende: „Als das Wesende der Technik ist das Ge-stell das Währende“ (*GA* 7, 32). Im Vergleich zum Währenden wird das Gewährende als dasjenige verstanden, was „in die Entbergung schickt“ (*GA* 7, 33). Daraus können wir entnehmen, dass das Gestell das Geschick des Gewährenden meint, während das Gewährende auf „das ‚schickende‘ Sein selbst“[149] verweist. Infolgedessen spricht er vom Verhältnis zwischen dem Geschick und dem schickenden Gewähren wie folgt: „Jedes Geschick eines Entbergens ereignet sich aus dem Gewähren und als ein solches“ (*GA* 7, 33). Aus dem schickenden Gewährenden ereignet sich das Geschick als das Gestell, in dem sich das anwesende Seiende als der ständig bestellbare und ersetzbare Bestand entbirgt.

Das Interesse an der Beziehung zwischen Wesen, Währen und Gewähren beruht bei Heidegger auf zwei Voraussetzungen. Zum einen wird das Wesen des anwesenden Seienden, das im eigentlichen Sinne in der Zeit ist, nicht als fortwährend, sondern als während gedacht.

[148] Vgl. H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, 351.
[149] W. Metz, *Unterwegs zum HŌ HLENAUSGANG der Moderne*, 228.

Zum anderen diagnostiziert er, dass dieses Wesen des Seienden im Zeitalter der modernen Technik radikal verlorengeht, weil die moderne technische Entbergungsweise das Seiende erst zum Bestand macht, der verbraucht wird.

Gerade weil sich das Wesen der Technik als das Gestell enthüllt, handelt es sich bei der Rettungsmöglichkeit aus der Gefahr des Gestells auch um das **Wesen** der Technik, das nicht im Sinne des Fortwährens, sondern **im Sinne des Währens** verstanden wird. Dies besagt, dass sich das Gestell (d. h. das Seinsgeschick) geschicklich und geschichtlich wandelt.[150] Die Rettungsmöglichkeit vor der Gefahr des Gestells ist seiner Wende immanent, die als die „Kehre" bezeichnet wird.

(3) Welche Rolle spielt aber der Mensch in den Relationen zwischen Wesen, Währen und Gewähren? Das Gestell stammt als das Währende aus dem Gewährenden. Dieses Gestell macht es unmöglich, dass der Mensch als sterblich bedacht wird. Heidegger zufolge wird aber der Mensch „niemals zu einem bloßen Bestand", obwohl er unter der Herrschaft des Gestells als Bestand (z. B. „Menschenmaterial") genommen wird (vgl. *GA* 7, 18-19). Hier geht es um den menschlichen Anteil am Bestand: „Indem der Mensch die Technik betreibt, nimmt er am Bestellen als einer Weise des Entbergens teil" (*GA* 7, 19). Im Zeitalter der modernen Technik wird „der verdiente Anteil an ‚Anwesendem', d. h. Verfügbarem", auf „die ‚Leichtigkeit' des Lebens" bezogen.[151]

Im Vergleich zum Anteil am Bestand erläutert Heidegger im Technik-Aufsatz aber einen anderen Anteil am Seinsgeschick folgendermaßen:

> Denn dieses [Gewähren] trägt dem Menschen erst jenen Anteil am Entbergen zu, den das Ereignis der Entbergung braucht. Als der so Gebrauchte ist der Mensch dem Ereignis der Wahrheit vereignet (*GA* 7, 33).

Hier hat der Mensch den Anteil nicht am Bestand, sondern am Seinsgeschick, nämlich am Ereignis der Entbergung. Das Seinsgeschick lässt folglich „den Menschen darin währen", „der Gebrauchte zu sein zur Wahrnis des Wesens der Wahrheit" (vgl. *GA* 7, 34). Dass der Mensch der Gebrauchte „zur Wahrnis des Wesens der Wahrheit" ist, bedeutet, dass das schickende Gewährende uns Menschen sein Geschick als das Gestell erfahren lässt. Somit wird der Mensch „zur Wahrnis des Wesens der Wahrheit" gebraucht, worin sich ein ganz anderes Geschick des Gewährenden (nämlich das Geviert) vorbereiten kann.

(4) Wenn „die Vergessenheit der Wahrnis des Seins nicht mehr die Vergessenheit des

[150] Im „Kehre"-Aufsatz erörtert Heidegger die Wende des Geschicks folgendermaßen: „Geschick aber ist wesenhaft Geschick des Seins, so zwar, daß das Sein selber sich schickt und je als ein Geschick west und demgemäß sich geschicklich wandelt" (*TK*, 38).
[151] Vgl. H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, 359.

Seins“ ist, sondern „sie sich in die Wahrnis des Seins“ „einkehrend kehrt“, versteht Heidegger im „Kehre“-Aufsatz diese Wahrnis als „das Rettende des Seins“ (vgl. *TK,* 42). Mit der Kehre der Gefahr kehrt die Seinsvergessenheit in „das bislang aus der Vergessenheit seiner Wahrheit wesende Sein selber“ (*TK,* 43) ein. Die Kehre ist die Wende von der Seinsvergessenheit in die Wahrnis des Seins. Wenn die Seinsvergessenheit nicht mehr verhüllt bleibt, nämlich als solche erblickt wird, vergisst sie sich „nicht länger, sondern sie bewahrt gerade das Vergessen, so daß dieses seinerseits aus der Vergessenheit heraustritt“.[152]

An dieser Stelle kann man die Frage stellen, wie sich der Mensch im Zeitalter der modernen Technik auf die Kehre des Gestells einstellen kann, wenn er der Vergessenheit der Seinsvergessenheit unterliegt. Denn in seinem „Kehre“-Aufsatz behauptet Heidegger, dass sich ein anderes Seinsgeschick „weder logisch-historisch vorausberechnen noch metaphysisch als Abfolge eines Prozesses der Geschichte konstruieren läßt“ (*TK,* 39).

3.2. Die Sterblichen als die dem Zuspruch des Seins entsprechenden Menschen

Um die Vorbereitung des Menschen auf die Kehre zu erörtern, müssen wir zunächst das Verhältnis zwischen Mensch und Gott behandeln, das Heidegger in seinem „Kehre“-Aufsatz wie folgt erläutert:

> Ob der Gott lebt oder tot bleibt, entscheidet sich nicht durch die Religiosität der Menschen und noch weniger durch theologische Aspirationen der Philosophie und der Naturwissenschaft. Ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer (*TK,* 46).

Normalerweise bleibt der Gott für den Atheisten tot, während der Gott für den glaubenden Menschen existiert. Dagegen behauptet Heidegger, dass die Frage nach dem Dasein Gottes von der „Religiosität der Menschen“ oder von den „theologische[n] Aspirationen der Philosophie und der Naturwissenschaft“ vollkommen unabhängig ist. Dabei besteht seine Intention darin zu zeigen, dass der Mensch im götterlosen Zeitalter[153] den Gott nicht durch die Religiosität der Menschen und durch die theologischen Aspirationen zur Anwesenheit bringen kann. Er erwähnt aber, dass der Mensch „im gewahrten Element von Welt als der Sterbliche dem Göttlichen entgegenblickt“, wenn vorausgesetzt wird, dass er „in seinem Wesen dem Anspruch des Einblickes“ „entspricht“ (vgl. *TK,* 45). Was meint Heidegger mit dem „Einblick“, dessen Anspruch nicht der Gott, sondern der Mensch entsagt?

Im „Kehre“-Aufsatz stellt Heidegger den Begriff des „Einblickes“ dar: „*Einblick in das*

[152] K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Martin Heideggers,* 206.
[153] Sein Zeitalter diagnostiziert Heidegger als gottlos (vgl. Kap. V.1.2.1.2. „Das Verhältnis zwischen Erde und Himmel“).

was ist – dieser Titel nennt jetzt das Ereignis der Kehre im Sein, die Kehre der Verweigerung seines Wesens in das Ereignen seiner Wahrnis“ (*TK*, 44).[154] Der Einblick impliziert hier keine Einsicht in das Wesen des Seienden. Vielmehr wird der Einblick als der „Einblitz von Welt in die Verwahrlosung des Dinges“ (*TK*, 43-44) oder der „Einblitz von Welt in das Gestell“ (*TK*, 44) aufgefasst. Den Einblick versteht er als die „Einkehr des Blitzes der Wahrheit des Seins“ (*TK*, 43). Der Einblick wird nicht als das menschliche Erkenntnisvermögen, sondern als das Ereignis betrachtet, dass die „Wahrheit des Seins“ in „das wahrlose Sein“ einschlägt (vgl. *TK*, 44).

Heidegger behauptet weiter, dass die Menschen „die im Einblick Erblickten“ (*TK*, 45) sind. Wenn der Gott für ihn das Seiende ist,[155] macht der Gott da keine Ausnahme. Anders gesagt: „Auch der Gott ist ein, wenngleich unvergleichliches, Seiendes, dessen Wesenweise dadurch bestimmt ist, wie Sein sich jeweils lichtet“.[156] Nicht nur der Mensch, sondern auch der Gott ist für ihn „das Gelichtete des Seins“.[157] Im Vergleich zum Gelichteten des Seins wird aber „das Ungelichtete“ erwähnt: „Das Blicken aber wahrt im Leuchten zugleich das verborgene Dunkel seiner Herkunft als das Ungelichtete“ (*TK*, 43). Das „anfänglich Ungelichtete“, das „die Quelle alles lichtenden Entbergens ist“, verweist auf die „Verborgenheit in aller Entbergung“.[158]

Interessant ist, dass Heidegger dieses Ereignis als „Eräugnis“ bezeichnet: „Ereignis ist eignende Eräugnis“ (*TK*, 44). Das Wort „Eräugnis“ können wir in Bezug auf zwei Aspekte erörtern, nämlich (1) Wortform und (2) Wortinhalt. (1) Hier wird die ältere feminine Form der „Eräugnis“ statt der Neutrumform verwendet. Zum Beispiel schreibt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87) dieses Wort in derselben Form: „Correlatum dieser Eräugnis, die gegeben ist“ (*KrV*, A 199/B 244) und „Ansehung dieser Eräugnis“ (*KrV*, A 451/B 479). Absichtlich verwendet Heidegger die ältere feminine Schreibweise, um „eine Geschichte des Seins“ zu zeigen, „die von ihrem Ursprung bei den Griechen an bis in unsere Gegenwart eine zunehmende Seinsvergessenheit und Seinsverlassenheit darstellt“.[159] (2) Der Wortinhalt des „Ereignisses“ stammt aus dem Wort „Eräugnis“, das das vor die Augen Kommende

[154] Die vier Bremer Vorträge über das Ding, das Gestell, die Gefahr und die Kehre stehen unter dem gemeinsamen Titel „Einblick in das was ist“ (vgl. „Vorbemerkung“ zu *Die Technik und die Kehre*, 3).
[155] „Anders nicht; denn auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender, steht als Seiender im Sein und dessen Wesen, das sich aus dem Welten von Welt ereignet“ (*TK*, 45).
[156] K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Martin Heideggers*, 221.
[157] K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Martin Heideggers*, 221.
[158] Vgl. K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Martin Heideggers*, 216.
[159] W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 192.

bedeutet.[160] Beispielsweise wird das Wort „Ereignis“, das in den Schlussversen des Chorus mysticus aus Goethes *Faust II* (1832) steht,[161] im Sinne des Eräugnisses verstanden, denn „mit dem ‚Ereignis‘ ist, dem Etymon entsprechend – noch Lessing schreibt ‚Eräugnis‘ –, dasjenige gemeint, was dem Auge offenbar wird“.[162] Die Bedeutung des Eräugnisses liegt also für Heidegger darin, dass „das Sein im ‚Erblitzen‘ das Dasein eräugt und ihm so einen Einblick in das, was ist, ermöglicht“.[163] Anders gesagt: Im Eräugnis wird der Mensch „vom Sein ‚erblickt‘“.[164] Im Vergleich zum Eräugnis bedeutet das Wort „Ereignis“, dass der Mensch „vom Sein“ „‚ereignet‘ wird“.[165] Das Sehen des Menschen wird bei Heidegger dadurch ermöglicht, dass sich das Eräugnis im Auge des Menschen offenbart.[166] Demzufolge ist das Ereignis (oder das Eräugnis) für ihn nicht dasjenige, worüber der Mensch freiwillig verfügen kann. Vielmehr versteht man unter dem Ereignis, dass sich der Mensch in das Ereignis zu fügen hat.

Wichtig ist aber für den Menschen, dass sich die Kehre im Gestell der modernen Technik nicht ereignet hat. Derjenige, der das Gestell als das Seinsgeschick erfährt, kann diese Kehre denkend und dichtend vorbereiten. Die Erfahrung des Seinsgeschicks ist von der Stille abhängig, wenn die Wahrheit des Seins mit dem „Blitz“ in die Wahrlosigkeit des Seienden einschlägt: „Sehen wir den Blitz des Seins im Wesen der Technik? Den Blitz, der aus der Stille kommt als sie selbst? Die Stille stillt. Was stillt sie? Sie stillt Sein in das Wesen von Welt“ (*TK*, 47).

Um diese Stille zu erörtern, müssen wir zunächst den Terminus „Sage“ behandeln, den Heidegger im Aufsatz „Der Weg zur Sprache“ (1959) verwendet, da er ihn im „Kehre“-Aufsatz nicht ausführlich erklärt. Im Aufsatz „Der Weg zur Sprache“ bestimmt er die „Sage“ als den „Strom der Stille“ (*GA* 12, 244). Er unterscheidet die Sage deutlich von der „Information“, die als „die formalisierte Sprache“ in der Welt der modernen Technik fungiert (*GA* 12, 252). Diese „Information“ wird als „die Sprache des Ge-Stells“ (*GA* 12, 251) aufgefasst. Im Zentrum seines Interesses steht nicht die „Information“, sondern die „Stille der ereignend-zeigenden Sage“ (*GA* 12, 251). Diese Sage stellt er folgendermaßen dar: „Sie

[160] „Das Wort ‚Ereignis‘ verstand man bis ins 18. Jahrhundert noch als ‚Eräugnis‘, als Geschehen, das ‚vor Augen‘ kommt, das Sichtbar-Werden eines Geschehens“ (Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin/Boston 2012, 106).
[161] „Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis; / Das Unzulängliche, / Hier wird’s Ereignis“ (*Faust II*, V. 12104-7).
[162] J. Schmidt, *Goethes Faust. Erster und zweiter Teil: Grundlagen – Werk – Wirkung*, München 2011, 298.
[163] O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, 48.
[164] W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 193.
[165] Vgl. W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 193.
[166] „Weil er [der Mensch] gesehen ist, wird er zum Sehen erweckt. Ich sehe, weil ich gesehen bin“ (W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 193).

befreit Anwesendes in sein jeweiliges Anwesen, entfreit Abwesendes in sein jeweiliges Abwesen“ (*GA* 12, 246). Laut ihm zeigt sie das An-und Abwesen des Seienden, indem sie das Anwesende in sein jeweiliges Anwesen „befreit“ (nämlich entbirgt) und das Abwesende in sein jeweiliges Abwesen „entfreit“ (nämlich verbirgt). Sie bewirkt „das Freie der Lichtung“ (*GA* 12, 246), in dem sich das An-und Abwesen des Seienden zeigt.

Hier können wir das Verhältnis zwischen Mensch und Sprache herausarbeiten. Heidegger zufolge wird der Mensch als „der Sprechende, d. h. Sagende“ (*GA* 12, 249) bestimmt. Wir müssen aber beachten, dass er erst dann als der Sagende sein kann, wenn das Ereignis den Menschen dazu bringt, dass er dem „vereignet“ ist, „was sich dem Menschen in der Sage von überall her auf Verborgenes hin *zu*sagt“ (vgl. *GA* 12, 249). Wenn vorausgesetzt wird, dass der Mensch der sich ihm zusprechenden Sage „entgegnet“ (*GA* 12, 249),[167] wird er als der dieser Sage Entsprechende angesehen. Somit wird er „in seinem Er-äugen des Menschenwesens“ zum „Sterblichen“ geführt (vgl. *GA* 12, 249), der als ein Teilnehmer am Spiegel-Spiel des Gevierts bestimmt wird. Das Sprechen ist deswegen für Heidegger kein frei verfügbares Vermögen, das dem Menschen gegeben ist. Das menschliche Sprechen erweist sich als das Entsprechen der lautlosen Sage. Das Verhältnis des Menschen zur Sprache wird auf den „Dank“ (*GA* 12, 256) für das Geläut der Stille bezogen, da sich dieses Geläut dem Menschen zuspricht. Dasjenige, was er zur Dankbarkeit ausführen kann, ist nichts anderes als Denken und Dichten, da ausschließlich der Denker und der Dichter die Kehre im Seinsgeschick vorbereiten können.[168]

Im „Nachwort zu ‚Was ist Metaphysik?‘“ (1943) erörtert Heidegger die Ähnlichkeit und die Differenz zwischen Denken und Dichten wie folgt:

> Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige. Wie freilich, aus dem Wesen des Seins gedacht, das Dichten und das Danken und das Denken zueinander verwiesen und zugleich geschieden sind, muß hier offenbleiben“ (*GA* 9, 312).

Ihre Differenz ergibt sich daraus, dass das zu Denkende auf das Sein verweist, während das zu Dichtende auf das Heilige bezogen ist. Beide haben aber freilich ihre Ähnlichkeit. Angesichts des Zeitalters der modernen Technik, das Heidegger nicht nur als das Weltalter der Seinsvergessenheit, sondern auch als das Zeitalter des Gottlosen und des Heillosen

[167] „*Eigentlich spricht die Sprache, nicht der Mensch. Der Mensch spricht erst, insofern er jeweils der Sprache ent-spricht*“ (M. Heidegger, „Hebel – der Hausfreund“ (1957), in: *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976) (= *GA* 13), 148).

[168] An dieser Stelle können wir die Beziehung zwischen Denker oder Dichter einerseits und Teilnehmer am Spiegel-Spiel andererseits erörtern. Wenn das Ereignis in seinem „Er-äugen des Menschenwesens“ den Menschen dazu auffordert, der Sage denkerisch oder dichterisch zu entsprechen, dann kann er zum Sterblichen werden, der als eine Weltgegend der vier Weltgegenden (d. h. der Erde, des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen) am Spiegel-Spiel des Gevierts teilnimmt.

diagnostiziert, besteht ihre Ähnlichkeit darin, dass einerseits der Denker die Seinsvergessenheit und die Seinsverlassenheit, andererseits der Dichter die Anwesenheit des Gottlosen und des Heillosen bereitet. Die denkerische und dichterische Vorbereitung des Menschen auf die Kehre wird dadurch ermöglicht, dass beide dem Geläut der Stille entsprechen, die sich ihnen zuspricht.

Wir kommen auf die Einstellung zur „Stille" zurück, die Heidegger im „Kehre"-Aufsatz erörtert. Jetzt können wir seine folgende Bemerkung verstehen: Die Stille „stillt Sein in das Wesen von Welt". Das Sein ereignet sich als die Stille, oder besser gesagt, als das Geläut der Stille. Erst als der Mensch diesem Geläut der Stille entsagt, tritt ein möglicher Aufenthalt als die Geviert-Welt auf, in der er als eine Weltgegend der vier Weltgegenden angesehen wird.

Im Aufsatz „Der Weg zur Sprache" nennt Heidegger den Aufenthalt der Sterblichen die „Gegend[]" (*GA* 12, 243). Im Text „Zur Erörterung der Gelassenheit" (1944/45)[169] verweist diese „Gegend" auf die „Gegnet" (*Gel*, 40), die wir als das Geviert verstehen können. In diesem Text erörtert er einerseits (1) die Beziehungen zwischen Gegnet und Mensch, andererseits (2) die Relation zwischen Gegnet und Ding. (1) Heidegger zufolge „beruht das Wesen des Denkens darin, daß die Gegnet die Gelassenheit in sich […] vergegnet" (*Gel*, 50). Gemäß ihm soll der Mensch auf „die Vergegnis der Gegnet" warten, „daß diese unser Wesen in die Gegnet einläßt, d. h. in das Gehören zu ihr" (vgl. *Gel*, 51). Der Mensch wartet darauf, dass die Vergegnis der Gegnet ihn in die Gegnet gehören lässt. Das menschliche Warten auf die Vergegnis der Gegnet bedeutet, dass er als eine Weltgegend der vier Weltgegenden am Spiegel-Spiel teilnimmt, wodurch die Gegnet (d. h. das Geviert) entsteht. (2) Laut Heidegger „bedingt" die Gegnet „das Ding zum Ding" (vgl. *Gel*, 54). Das „Bedingnis" (*Gel*, 54) lässt das Dinghafte in der Gegnet (d. i. im Geviert) sein.[170] Infolgedessen behauptet er, dass der Mensch „auf Bedingnis und Vergegnis warten" (*Gel*, 54) muss. Die Möglichkeit des Vergegnisses und des Bedingnisses ereignet sich aber, erst als es die Kehre im Seinsgeschick gibt.

Im Aufsatz „Wozu Dichter?" (1946) diagnostiziert Heidegger das gegenwärtige Zeitalter wie folgt: „Mit diesem Fehl [Gottes] bleibt für die Welt der Grund als der gründende

[169] M. Heidegger, „Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken", in: *Gelassenheit* (Abkürzung: *Gel*), Pfullingen 1959, 29-73; vgl. auch *GA* 13, 37-74.

[170] Im Ding-Aufsatz bezeichnet Heidegger das Bedingnis als „Dingen": „Das Ding dingt. Das Dingen versammelt" (*GA* 7, 175). Das Ding (z. B. ein Krug oder eine Brücke) versammelt die vier Weltgegenden des Gevierts. Dort kennzeichnet er aber den Menschen absichtlich als den „Be-Dingten": „Wir sind – im strengen Sinne des Wortes die Be-Dingten. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen" (*GA* 7, 182). Dass der Mensch ein Bedingter ist, meint aber nicht, dass er das Ding sei. Vielmehr bedeutet diese Bezeichnung, dass der Mensch „die Anmaßung des Unbedingten" ablegt, da der durch die Sterblichkeit bedingte Mensch deutlich von den unsterblichen Göttern unterschieden wird.

aus“ (*GA* 5, 269). Mit Grund ist der „Boden für ein Wurzeln und Stehen“ (*GA* 5, 270) gemeint. In seiner folgenden Bemerkung: „Das Weltalter, dem der Grund ausbleibt, hängt im Abgrund“ (*GA* 5, 270), ist die Bodenlosigkeit des Menschen inbegriffen. Deshalb behauptet er, dass „der Wesensbereich sich entzieht“ (*GA* 5, 275). Im gegenwärtigen Weltalter der modernen Technik ist zum Beispiel einerseits ein „menschliche[r] Aufenthalt“ (*GA* 5, 269) auf der Erde, andererseits „ein gottgemäßer Aufenthalt“ (*GA* 5, 270) im Himmel nicht vorbereitet.[171] Erst wenn die Sterblichen „in ihr eigenes Wesen finden“, kommt die „Wende des Weltalters“ (vgl. *GA* 5, 270-271). Nach Heidegger beruht diese Wende darin, dass „sie [die Sterblichen] eher als die Himmlischen in den Abgrund reichen“, da „sie vom Anwesen, wie von altersher das Sein heißt, angegangen sind“ (vgl. *GA* 5, 271). Hier erklärt er die Differenz zwischen den Göttlichen und den Sterblichen. Diese Differenz entsteht dadurch, dass die Sterblichen „dem Abwesen näher“ (*GA* 5, 271) sind als die Göttlichen. Oder anders formuliert: Genau weil ihr „Anteil an Sein, Anwesen“[172] auf ihren Tod bezogen wird, können sie paradoxerweise auch ihren Tod als die Abwesenheit ihres Daseins erfahren. Noch wichtiger ist aber, dass Heidegger sein zeitgenössisches Weltalter als bodenlos, anders gesagt als Abwesenheit des Bodens, diagnostiziert. Wenn die Menschen zu Sterblichen – oder besser gesagt zu den „Sterblichsten der Sterblichen“ (*GA* 5, 296) – werden, können sie ihr Weltalter als bodenlos erfahren. Dies impliziert, dass die verhüllt und verstellt bleibende Gefahr für sie als die Gefahr enthüllt wird. Somit ereignet sich die Kehre von der Gestell-Welt zur Geviert-Welt. Die Rettungsmöglichkeit entsteht für den Menschen daraus, dass er sich als vom Göttlichen unterschiedlich erfahren kann, nämlich den Tod als Tod vermag.

Dabei kann man fragen, warum der Mensch die Kehre im Seinsgeschick ausschließlich denkerisch und dichterisch vorbereiten soll. Der Grund dafür liegt darin, dass das Gestell keine Geschichte ist, die der Mensch frei wählen kann, sondern das Seinsgeschick, das einerseits das Ding in seinem Wesen nicht ankommen lässt und andererseits verhindert, dass der Mensch sich selbst als Sterblicher erfährt.

Wichtig ist aber, dass dieses Seinsgeschick vom schickenden Gewährenden her kommt. In seinem Vortrag „Zeit und Sein“ (1962), der sich in seiner letzten Aufsatzsammlung mit dem Titel „Zur Sache des Denkens“ (1969) befindet, erwähnt Heidegger Folgendes: „Es gibt Sein“ (*GA* 14, 24). Diesen Satz zerlegt er in drei Teile, nämlich in (1) Sein, (2) Geben und (3) Es. (1) Die Geschichte „seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute“ (*GA* 14, 6) ist nach ihm die Geschichte der Seinsvergessenheit und der

[171] Wie man Himmel und Erde im Zeitalter der modernen Technik denkt, werden wir anhand des von Heidegger gedachten „Zeit-Spiel-Raums“ im nächsten Kapitel erörtern.
[172] H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, 358.

Seinsverlassenheit. Denn im Lauf der abendländischen Metaphysikgeschichte wird das Sein als das „Anwesen" betrachtet, das „in aller Metaphysik nur aus dem Seienden her und für dieses als dessen Grund ergründet und ausgelegt wird" (*GA* 14, 9-10). Er unterscheidet das Sein deutlich vom Anwesen, durch das „jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist" (*GA* 14, 9). (2) Laut Heidegger wird „nicht das ‚Es gibt' als solches" (*GA* 14, 12) gedacht. Das Geben bezeichnet er als das „Schicken" (*GA* 14, 12). (3) Im „Es gibt Sein" zeigt sich dieses „Es" als „das Ereignis" (*GA* 14, 24).[173] Anhand der bevorstehenden Ergebnisse lässt sich feststellen, dass das Ereignis in der Geschichte der Metaphysik dem Menschen das Anwesen schickt.

Im Ereignis ist gemäß Heidegger aber „die Enteignis" (*GA* 14, 28) inbegriffen, die als „Entzug" (*GA* 14, 27) des Ereignisses genannt wird. Das Ereignis besteht folglich aus zwei Geschehnissen des Seins, nämlich aus dem Seinsgeschehnis von Geben oder Schicken und aus dem Seinsgeschehnis des „Sichentziehen[s]" (*GA* 14, 27). Das Verhältnis zwischen diesen beiden Geschehnissen beschreibt er wie folgt: „Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum" (*GA* 14, 28). Dies besagt: Ohne Enteignis gibt es auch kein Ereignis, da das Ereignis als das Geschehnis der „Entbergung" (*GA* 14, 28) möglich ist, wenn es das zu Entbergende gibt. Wenn sich die sich verbergende Enteignis erst als solche vollständig entbärge, erschiene das Ereignis gar nicht.

Gerade weil das Ereignis dem Menschen sich selbst als das Anwesen schickt (oder entbirgt) und zugleich sich entzieht (oder verbirgt), wird das Sein in der Geschichte des abendländischen Denkens als das Anwesen gedacht. Da die sich entziehende und verbergende Enteignis in der modernen technischen Welt „verhüllt und verstellt" bleibt, versteht Heidegger diese Enteignis im „Kehre"-Aufsatz als „die Gefahr, nämlich das in der Wahrheit seines Wesens sich gefährdende Sein selbst" (vgl. *TK*, 37). Dass sich diese Enteignis nicht mehr entzieht, sondern umgekehrt ereignet, nämlich dass sie sich erst als solche schickt, bezeichnet er als die Kehre von der Enteignis zum Ereignis. Diese Kehre ist „nicht unmöglich",[174] da er im „Kehre"-Aufsatz von zwei Kehren spricht. (1) Er erwähnt einerseits das Kehren des Seins in die Vergessenheit der Seinsvergessenheit folgendermaßen: „Als die Gefahr kehrt sich das Sein in die Vergessenheit seines Wesens von diesem Wesen weg und kehrt sich so zugleich gegen die Wahrheit seines Wesens" (*TK*, 40). Im Gestell des modernen

[173] Im „Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‚Zeit und Sein'" (1962) behauptet Heidegger, dass „das Schickende als das Ereignis" „selbst ungeschichtlich, besser geschicklos" ist (vgl. *GA* 14, 50). Dies besagt, dass das Seinsgeschick, das aus diesem schickenden Ereignis entsteht, geschicklich und geschichtlich ist, während das schickende Ereignis selbst geschicklos und ungeschichtlich ist. Für ihn ist dieses schickende Ereignis nichts anderes als das schickende Gewährende, das er im Technik-Aufsatz (1953) erwähnt.

[174] H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, 354.

technischen Zeitalters waltet dieses Kehren des Ereignisses in die sich am fernsten entziehende und am tiefsten verbergende Enteignis. (2) Andererseits sagt er aber: „Im Wesen der Gefahr *verbirgt* sich darum die Möglichkeit einer Kehre, in der die Vergessenheit des Wesens des Seins sich so wendet, daß mit *dieser* Kehre die Wahrheit des Wesens des Seins in das Seiende eigens einkehrt“ (*TK*, 40). Die Kehre im bis dahin herrschenden Gestell bedeutet, dass sich die sich am tiefsten verbergende Enteignis nicht mehr entzieht, sondern dem Menschen sich selbst schickt. Für Heidegger ist es nicht unmöglich, dass diese Enteignis wieder in das Ereignis zurückkehrt. Denn sie ist nichts anderes als das Ereignis, das durch (1) das Kehren in die sich am fernsten entziehende Enteignis wendet.[175] Mit dieser Kehre von der Enteignis zum Ereignis kann der Mensch die Seinsvergessenheit oder die Seinsverlassenheit als solche erfahren. Somit kann er sich ausschließlich denkerisch und dichterisch darauf vorbereiten, dass sich die Enteignis zuschickt, die sich am fernsten entzieht und sich am tiefsten verbirgt.

4. Die Bedeutung des Spielbegriffs beim späten Heidegger

In diesem Kapitel wird die Bedeutung des Spielbegriffs beim späten Heidegger im Auge behalten. Diese Bedeutung können wir anhand von Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen dem frühen und dem späten Heidegger bezüglich des Spielbegriffs feststellen. Zuerst können wir eine Ähnlichkeit hinsichtlich des Spielbegriffs wie folgt formulieren: Sein gesamter Spielbegriff steht im Zusammenhang mit dem Verständnis des menschlichen Verhältnisses zum Sein.

Außerdem erörtern wir den Unterschied zwischen dem frühen und dem späten heideggerschen Spielgedanken im Hinblick auf folgende drei Punkte: das Spielsubjekt, die Spielregel und die Spielwelt. Dabei spielt die oben erwähnte Ähnlichkeit eine entscheidende Rolle in unserem Bestreben, diesen Unterschied zu erkennen. Mit anderen Worten: Anhand unserer unterschiedlichen Einstellung zum Spielsubjekt, zur Spielregel und zur Spielwelt versteht sich das Verhältnis des Menschen zum Sein beim frühen Heidegger **anders als** beim späten Heidegger. Im Folgenden erläutern wir diese Differenz in Bezug auf (1) das Spielsubjekt, (2) die Spielregel und (3) die Spielwelt.

(1) In der *Einleitung in die Philosophie* (1928/29) bezeichnet der frühe Heidegger den

[175] Im Technik-Aufsatz beschreibt Heidegger die Relation zwischen den Geschehnissen des Seins (nämlich zwischen Enteignis und Ereignis) als die „Konstellation, in der sich Entbergung und Verbergung, in der sich das Wesende der Wahrheit ereignet“ (*GA* 7, 34). Ähnlich wie zwei Sterne, die aneinander vorbeiziehen (vgl. *GA* 7, 34), kehrt das sich entziehende Seinsgeschehnis in das sich ereignende Seinsgeschehnis zurück, wenn sich das erstere nicht mehr entzieht.

Spielbegriff als das „Spiel des Daseins“ (*GA* 27, 313). Das Spielsubjekt beim frühen Heidegger beschränkt sich auf das menschliche Dasein. Im Gegensatz dazu ist das Spielsubjekt beim späten Heidegger nicht als das Dasein, sondern als das Sein, woraus entweder die Gestell-Welt oder die Geviert-Welt stammt, zu bestimmen. Für den Menschen ist aber dieses Seinsspiel unerkennbar und undefinierbar. Für den Menschen ist ausschließlich das Spiegel-Spiel erfahrbar, das aus dem prinzipiell unerfahrbaren Seinsspiel entsteht. Beim späten Heidegger erhält also der Mensch die Rolle, das Spiegel-Spiel zu verstehen und daran teilzunehmen.

(2) Die Spielregel ist für den frühen Heidegger nichts anderes als alles Verhalten des Daseins zum Seienden, wodurch das Dasein wesentlich bestimmt ist. Dies bedeutet, dass das Dasein dieses Verhalten (d. h. die Spielregel) einhalten muss. Dabei ist entscheidend, dass dieses Verhalten aus der „Befindlichkeit“ des Daseins entsteht, die er als einen der drei Fundamentalfaktoren des Daseins ansieht. Neben der Einhaltung der Spielregel behauptet er aber, dass das Dasein in seinem anderen Fundamentalfaktor – nämlich in seinem eigentlichen „Verstehen“ – die Spielregel flexibel ändern und auch neue Spielregeln schaffen kann. Denn aufgrund seines „Verstehens“ kann das Dasein außerhalb seiner Verhaltensweise zum Seienden, d. h. außerhalb der Spielregel, ablaufen. Die Spielregel beim frühen Heidegger stammt also aus den beiden Fundamentalfaktoren des Daseins, nämlich aus der „Befindlichkeit“ und dem „Verstehen“. Daraus entsteht aber ein Paradoxon, nämlich dass sowohl die Einhaltung als auch die Schaffung der Spielregel für den frühen Heidegger grundsätzlich dem Dasein immanent ist.

Die Spielregel des Spiegel-Spiels bezeichnen wir beim späten Heidegger als die Struktur des Gevierts. Dabei müssen wir aber die Ansicht vermeiden, dass der Mensch diese Spielregel (nämlich die Struktur des Gevierts) festlegen könne. Dagegen liegt diese Spielregel für Heidegger außerhalb des Bereiches, der durch die Fähigkeit der menschlichen Erkenntnis abgedeckt wird. Nur für den Menschen, der das Wesen der Technik denkend erfährt, ereignet sich das Geviert. Das Geviert und seine Struktur kommen daher beim späten Heidegger von dem ursprünglichsten Sachverhalt zwischen dem Geviert und dem Gestell her. Dies beinhaltet, dass der Mensch keinen Grund für das Spielen hat. Angesichts der Grundlosigkeit des Spiels werden wir Heideggers Terminus „Ab-Grund“ des Spiels später behandeln.

(3) Für den frühen Heidegger ist alles Verhalten des Daseins zum Seienden nichts anderes als die Spielwelt. Für ihn sind deswegen die Spielregel und die Spielwelt gleich. Diese Spielwelt entsteht aus dem letzten Fundamentalfaktor des Daseins (d. h. aus dem „Spielraum“). Wenn aber das Paradoxon zwischen der Einhaltung und der Schaffung der

Spielregel dem Dasein innewohnt, enthält auch die Spielwelt den gleichen Widerspruch. Wichtig ist für seinen Spielgedanken, dass er diesen Widerspruch nicht eliminieren will, sondern bejaht, da das Dasein nicht nur durch alles Verhalten des Daseins zum Seienden bestimmt ist, sondern auch dieses Verhalten überhaupt bestimmen kann.

Die mögliche Spielwelt beim späten Heidegger können wir als die Geviert-Welt auffassen, die vom Seinsgeschick her kommt. Aus dem Seinsgeschick entsteht neben dieser Spielwelt aber die wirkliche Gestell-Welt, worin alles Seiende (inklusive des Menschen) als Bestand anwest.

Bis jetzt haben wir zwischen dem frühen und dem späten heideggerschen Gedanken über das Spielsubjekt, die Spielregel und die Spielwelt unterschieden. Aufgrund dieses Gedankens werden wir die Differenz zwischen seinem früheren und seinem späteren Spieldenken im Hinblick auf das menschliche Verhältnis zum Sein erläutern.

Zunächst erörtern wir dieses Verhältnis angesichts seines späten Spielgedankens. Um das Verhältnis des Menschen zum Sein zu erkennen, muss man hauptsächlich folgende Relation beachten: **Sein – der Sterbliche – Mensch**. Zuerst stehen das Gestell und das Geviert für zwei Seinsgeschicke. Darüber hinaus macht Heidegger darauf aufmerksam, dass sich das Spiegel-Spiel des Gevierts nicht ereignet und der Mensch nicht daran teilnehmen kann, solange das Gestell das herrschende ist. Gerade weil das Spiegel-Spiel diesem Menschen gar nicht zugänglich ist, sollte er zum Sterblichen werden, der seinen Tod als die mögliche Abwesenheit seines Daseins denkt, da er aufgrund dieser Erfahrung die Differenz zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit des Gevierts denkend erfahren und dann die Kehre im Gestell vorbereiten kann. Das Verhältnis des Menschen zum Sein besteht also darin, dass er zum Sterblichen wird und er sich selbst als einen Teilnehmer am Spiegel-Spiel erfährt, das aus dem Seinsspiel besteht.

Im Spielgedanken des frühen Heidegger besteht das folgende hervorgehobene Verhältnis des Menschen zum Sein: **Sein – das eigentliche Dasein – das „Man“ (als das uneigentliche Dasein)**. Damit entsteht das schwierige Problem, dass das „Man“ (als das uneigentliche Dasein) sein Verhältnis zum Sein nicht direkt fassen kann, weil das eigentliche und das uneigentliche Dasein für Heidegger nicht gleich sind. In Hinsicht auf das Problem seines Spielbegriffs haben wir bereits erörtert, dass es in seinem Spieldenken keine Maßgabe dafür gibt, den Wechsel von der Verschlossenheit des uneigentlichen Daseins in die Erschlossenheit des eigentlichen Daseins durchzuführen.

Wir können einen wichtigen Grund für den Unterschied zwischen dem frühen und dem späten Heidegger bezüglich des Spieldenkens erläutern. In seinem frühen Spielgedanken ist

nicht das Verhältnis zwischen dem Sein, dem eigentlichen Dasein und dem uneigentlichen Dasein (d. h. dem „Man“), sondern das Verhältnis zwischen dem Sein und dem eigentlichen Dasein – abgesehen vom uneigentlichen Dasein – enthalten. Demzufolge bezeichnet er seinen Begriff mit dem „Spiel des [eigentlichen] Daseins“. Nicht das uneigentliche, sondern das eigentliche Dasein betrachtet er folglich als das Spielsubjekt, wodurch die Spielregel und die Spielwelt bestimmt werden. Somit bleibt das „Man“ grundsätzlich aus seiner Erörterung des Spiels ausgeschlossen. Daraus entsteht die Frage, warum das „Man“ in seinem Spielgedanken keine Rolle einnimmt. Darauf kann der frühe Heidegger uns keine Antwort geben.

Beim Spieldenken des späten Heidegger geht es prinzipiell darum, dass das Gestell und das Geviert zwei ganz verschiedene Seinsgeschicke sind. Wenn es die nicht unmögliche Kehre im Gestell gibt, ereignet sich das Geviert. Ohne diese Kehre ist das Spiegel-Spiel der Geviert-Welt unmöglich. Infolgedessen betrachtet er das Spiegel-Spiel unter Ausschluss des Gestells. Das Verständnis des Spiels ist für den späten Heidegger nur möglich, wenn sich der Mensch zum Sterblichen verwandelt. Der Differenz zwischen Gestell und Geviert entsprechend unterscheidet sich der Sterbliche (als der Teilnehmer am Spiegel-Spiel des Gevierts) deutlich vom Menschen, der nicht am Spiegel-Spiel, sondern „am Bestellen“ des Gestells „teilnimmt“ (vgl. *GA* 7, 19). Der Sterbliche beim späten Heidegger übernimmt die Rolle des eigentlichen Daseins beim frühen Heidegger. Aufgrund seines späten Spieldenkens können wir die oben gestellte Frage beantworten, warum das „Man“ (oder das uneigentliche Dasein) nicht spielen kann. Gerade weil das „Man“ nicht zum Sterblichen gelangt, der das Ereignis der Zukunft denkend und dichtend vorbereitet, und somit nicht von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit übergeht, tritt kein Spiel für das „Man“ auf.

Zum Schluss erläutern wir noch eine andere Unterscheidung zwischen dem frühen und dem späten Heidegger bezüglich des Spielbegriffs. Am Anfang unserer Arbeit haben wir bezüglich seines späten Spielbegriffs die Frage gestellt, warum er die verschiedenen Bezeichnungen für diesen Begriff verwendet, nämlich das „Spiegel-Spiel“, das „Weltspiel“, den „Zeit-Spiel-Raum“, das „Spiel der Stille“ und den „Ab-Grund“ des Spiels, während der frühe Heidegger ihn eindeutig als „Spiel des Daseins“ bezeichnet. An dieser Stelle werden wir diese Frage beantworten, indem wir die Beziehung zwischen den oben dargestellten Benennungen untersuchen.

In seinem Aufsatz „Das Wesen der Sprache“ (1957/58) spricht der späte Heidegger vom „Weltspiel“ sowie vom „Zeit-Spiel-Raum“ und vom „Spiel der Stille“ (vgl. *GA* 12, 202). Zunächst erörtern wir seinen Terminus „Weltspiel“. Dort wird „das Gegen-einander-über der vier Welt-Gegenden: Erde und Himmel, Gott und Mensch“ (*GA* 12, 202) als

„Weltspiel“ bezeichnet. Dieses Weltspiel können wir zweifellos als das Spiegel-Spiel verstehen, das er im Ding-Aufsatz (1950) als das Verhältnis zwischen „Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen“ (*GA* 7, 181) ansieht.

Hier kann man aber fragen, warum er im Aufsatz „Das Wesen der Sprache“ nicht die „Göttlichen“ und die „Sterblichen“, sondern „Gott“ und „Mensch“ in Bezug auf die Bestimmung der vier Weltgegenden erwähnt. Sollte man glauben, dass das wirklich ein bloßer Zufall ist? Unsere Antwort lautet: Nein. Das kann doch kein Zufall sein. Denn er will dort ausdrücklich die Abwesenheit der beiden Götter (d. h. der Mutter Erde und des Vaters Äther) im Zeitalter der modernen Technik betonen. Hier können wir die Behauptung aufstellen, dass der „Zeit-Spiel-Raum“ ausschließlich mit den beiden Göttern verbunden wird. In diesem Aufsatz erwähnt er diesen Spielbegriff, um das Verhältnis zwischen den beiden Göttern eindeutig zu erklären.

Im Folgenden erörtern wir den „Zeit-Spiel-Raum“ im Hinblick auf die beiden Götter. Dafür müssen wir an dieser Stelle die Frage stellen, wie man die Zeit und den Raum verstehen kann, wenn es die beiden gewiss gibt. Im Aufsatz „Das Wesen der Sprache“ untersucht Heidegger den Zeit-Raum in Bezug auf die *φύσις*, die einerseits zum Moment der Mutter Erde gehört und deren tages- und jahresrhythmischer Zyklus andererseits durch den Vater Äther verursacht wird. Es ist deswegen sicherlich kein Zufall, dass er dort behauptet, die Sterblichen „gehören in das Strömen und Wachstum der Erde“ (*GA* 12, 194). Nicht zufällig betrachtet er auch das „Zeitigen“ als das „[R]eifen, [A]ufgehen lassen“ und das „Zeitige“ als das „Aufgehend-Aufgegangene“ (vgl. *GA* 12, 201), indem er das „Reifen-Lassen“ und das „Aufgehen-Lassen“ im Sinne des zeitlichen Zyklus der *φύσις* versteht. Diese *φύσις* können wir als den möglichen Zeit-Raum des Spiels verstehen. Der Begriff „Zeit-Spiel-Raum“ ist also für ihn mit der *φύσις* verbunden.

Nach Heidegger versteht aber der heutige Mensch im Weltalter der modernen Technik einerseits den Himmel als den „kosmischen Raum“ (*GA* 12, 179). Andererseits macht die „planetarische[] Rechnerei“ die Erde zu „einem weltlosen ‚Welt‘-Raum“ (vgl. *GA* 12, 155).[176] Somit ist „die Erde als Erde preiszugeben“ (*GA* 12, 179). Gemäß ihm „wird alles gleich-gültig zufolge des einen Willens zur einförmig rechnenden Bestandsicherung des Ganzen der Erde“ (*GA* 12, 201). Als Beispiel dafür nennt er den „Parametercharakter von Raum und Zeit“ (*GA* 12, 198): „Für das rechnende Vorstellen erscheinen Raum und Zeit als die Parameter der Abmessung von Nähe und Ferne, diese als Zustände von Abständen“ (*GA* 12, 197). Er behauptet dort aber die Abwesenheit des von ihm gedachten „Zeit-Raums“: „Die in

[176] Vgl. K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, 114.

der Nachbarschaft waltende Nähe beruht nicht auf Raum und Zeit, insofern diese als Parameter erscheinen“ (*GA* 12, 199), da „Raum und Zeit“ „als Parameter weder Nähe bringen noch ermessen“ (*GA* 12, 200) können.

Hier tritt aber die Frage auf, ob es möglich ist, dass der Mensch angesichts des modernen Zeitalters tatsächlich in der *φύσις* wohnt. Das ist meines Erachtens unmöglich. Im Aufsatz „Das Wesen der Sprache“ behauptet Heidegger aber eine Möglichkeit, auf eine ganz andere Weise im Weltalter der modernen Technik zu wohnen:

> In diesem Kampf um die Erdherrschaft gelangen nun aber Raum und Zeit zu ihrer äußersten Herrschaft als Parameter. Allein – deren Gewalt kann sich nur deshalb entfesseln, weil Raum und Zeit noch Anderes, schon Anderes sind als die längst bekannten Parameter (*GA* 12, 201).

Hier diagnostiziert er radikal, dass es im Zeitalter der modernen Technik keine Heimat und keinen Boden für den Menschen gibt, da er die Heimat nicht als messbare und berechenbare Parameter ansieht. Laut ihm ist die Bodenständigkeit im Gestell der Technik bedroht.[177] Dagegen sieht er aber die Möglichkeit, auf eine ganz andere Weise im von ihm verkündeten „Zeit-Raum“ zu wohnen, der als die „Gegend“ oder „die freigebende Lichtung“ bezeichnet wird (vgl. *GA* 12, 186). Wichtig ist, dass der Mensch auf den Moment warten soll, sich in das Offene oder in die Gegend einzulassen.[178] Im Zeitalter der Bodenlosigkeit wartet er auf die Ankunft der beiden Götter (d. h. der Mutter Erde und des Vaters Äther).[179] Somit kann er den Zeit-Raum nicht als die messbaren und berechenbaren Parameter, sondern als die Gegend erfahren, in der der Mensch lebt und mit der er umgeht. Das Warten auf die Gegend ist deswegen ausschließlich unter der Voraussetzung möglich, dass er die Abwesenheit der beiden Götter erst als solche erfahren kann. Im modernen Weltalter muss der Mensch erwarten, dass einerseits der Himmel als der Wohnort der Göttlichen, andererseits die Erde als der Wohnort der Sterblichen erscheint.[180] Um die Abwesenheit dieser beiden Wohnorte im Zeitalter der modernen Technik zu betonen, erwähnt Heidegger „Gott“ und „Mensch“ statt der

[177] Im Aufsatz „Gelassenheit“ (1955) beschreibt Heidegger den „Verlust der Bodenständigkeit“ wie folgt: „Die *Bodenständigkeit* des heutigen Menschen ist im Innersten bedroht. Mehr noch: Der Verlust der Bodenständigkeit ist nicht nur durch äußere Umstände und Schicksale verursacht, auch beruht er nicht nur auf der Nachlässigkeit und oberflächlichen Lebensart der Menschen. Der Verlust der Bodenständigkeit kommt aus dem Geist des Zeitalters, in das wir alle hineingeboren sind“ (*Gel*, 16; vgl. auch *GA* 16, 522).

[178] Im Text „Zur Erörterung der Gelassenheit“ erörtert Heidegger das Verhältnis zwischen dem menschlichen Warten und dem Offenen wie folgt: „Im Warten lassen wir das, worauf wir warten, offen. Weshalb? Weil das Warten in das Offene selbst sich einläßt“ (*Gel*, 42).

[179] In seinem Aufsatz „Bauen. Wohnen. Denken“ (1951) stellt Heidegger das Warten der Sterblichen folgendermaßen dar: „Sie warten der Winke ihrer Ankunft und verkennen nicht die Zeichen ihres Fehls. […] Im Unheil noch warten sie des entzogenen Heils“ (*GA* 7, 152).

[180] Vgl. K. Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis*, Anm. 15, 75; vgl. auch 84.

„Göttlichen“ und der „Sterblichen“.[181]

Der Kernpunkt in Heideggers Auffassung des Zeit-Spiel-Raums liegt darin, dass der Mensch anhand dieses Spielgedankens seinen neuen, wesenhaften Aufenthalt begründen kann, den wir als die Spielwelt bezeichnen können.[182] Die Begründung seines Aufenthaltes ist aber möglich, wenn der Mensch sein zeitgenössisches Weltalter (nämlich die Gestell-Welt) als das Zeitalter der Boden- und Heimatlosigkeit erfahren kann. Umgekehrt bedeutet dies wiederum, dass der Mensch erst zum Teilnehmer am Spiegel-Spiel werden und damit auch seinen Aufenthalt, der gar nicht von einer Rassenideologie geprägt ist, gründen soll. Somit gibt es keinen unentrinnbaren Konflikt zwischen „Rassen“, denn der Begriff „Rasse“, der im Zeitalter der Vollendung der abendländischen Metaphysik erscheint, spielt im Spiegel-Spiel, das nach der Vollendung der Metaphysik und mit der Kehre im Gestell auftritt, gar keine Rolle mehr. Heideggers Ziel liegt also darin, die Geviert-Welt, nämlich den „echten und idealen“ Aufenthalt für jedes „Volk“, zu eröffnen.

Außerdem erläutern wir neben dem Begriff „Zeit-Spiel-Raum“ noch einen Spielbegriff: „Spiel der Stille“. Dieses Spiel können wir als „das lautlos rufende Versammeln“ (*GA* 12, 204) begreifen. Dieses Spiel ist nichts anderes als das Spiegel-Spiel, das wir als das Versammeln des Gevierts auffassen. Warum charakterisiert Heidegger es aber als „still“ oder „lautlos“? Dabei geht es um zwei Voraussetzungen. Zuerst müssen wir die Voraussetzung annehmen, dass „erst das Wort ein Ding als das Ding, das es ist, erscheinen und also anwesen läßt“ (*GA* 12, 158). Die andere Voraussetzung ist, dass das Seiende im zeitgenössischen Weltalter, nämlich in der Gestell-Welt, als Bestand anwest.[183] Weil das zu nennende Ding in der Gestell-Welt abwesend ist, gibt es kein Wort dafür. Deswegen versteht er das Spiel, woraus das Ding erst erscheinen kann, als „still“.

Zuletzt erörtern wir den „Ab-Grund“ des Spiels, den Heidegger in seinem Text *Der Satz vom Grund* (1957) erörtert (vgl. *GA* 10, 169). Dort behauptet er in Bezug auf dieses Spiel: „Das Spiel ist ohne ‚Warum‘. Es spielt, dieweil es spielt“ (*GA* 10, 169). Der rote Faden seiner Argumentation ist der Gedanke, dass es eigentlich keinen Grund für das Spielen gibt. Was ist aber hier mit „Spiel“ gemeint? Zur Erklärung zieht er Heraklits Fragment 52 heran, das er folgendermaßen übersetzt: „Seinsgeschick [*αἰὼν*], ein Kind, ist es, spielend, spielend das

[181] Wie bereits dargestellt, wird die *φύσις* in Hinsicht auf das Seiende als der Grund für den Wohn- und Lebensraum im Hinblick auf den Menschen verstanden (vgl. Kap. V.1.2.1.1. „Der Ansatzpunkt für den Begriff ‚Geviert‘ des späten Heidegger“).

[182] Vgl. Kap. V.1.2.2. „Die Einheit der Erde und des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen als das Spiegel-Spiel“.

[183] Vgl. Kap. V.1.2.2. „Die Einheit der Erde und des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen als das Spiegel-Spiel“.

Brettspiel; eines Kindes ist das Königtum“ (*GA* 10, 168). Die Bedeutung dieses Fragments erfasst Heidegger mit folgender Anmerkung: „Das Seinsgeschick: ein Kind, das spielt“ (*GA* 10, 168). In seinem Text *Der Satz vom Grund* fragt er: „Warum spielt das von Heraklit im αιών erblickte große Kind des Weltspieles?“ (*GA* 10, 169). Seine Antwort lautet: „Es spielet, weil es spielet. Das ‚Weil‘ versinkt im Spiel“ (*GA* 10, 169). Das Spiel bezieht er auf das grundlose und absichtslose Geschehen. Dieses Geschehen erläutert er anhand der vom Dichter Angelus Silesius stammenden Metapher vom „Blühen der Rose“ (*GA* 10, 56). Gemäß ihm verwendet Silesius die „Rose“ als Symbol „für alles Blühende, für alle Gewächse, für jegliches Wachstum“ (*GA* 10, 55). Daraus lässt sich Folgendes ableiten: Man kann keinen Grund dafür erkennen, dass jedes zeitlich Seiende erscheint und sich ändert. Unter der Entstehung und der Änderung des Seienden kann man also das Weltspiel verstehen. Dieses Spiel steht außerhalb des Bereiches der menschlichen Vorstellung und Macht. Demzufolge bleibt es für uns Menschen unergründlich.

Bis jetzt haben wir die fünf verschiedenen Bezeichnungen für den Spielbegriff betrachtet: (1) Das „Spiegel-Spiel“ der vier Weltgegenden (d. h. der Erde, des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen) und (2) das „Weltspiel“ haben für Heidegger die gleiche Bedeutung. Diese beiden Spielbegriffe verwendet er, um die Entstehung des von ihm anvisierten „Seienden“ (d. h. des Dings) zu erklären. (3) Der „Zeit-Spiel-Raum“ wird auf den Aufenthalt des Menschen bezogen, der besonders aus dem Verhältnis zwischen den beiden Weltgegenden, nämlich Erde und Himmel, entsteht. (4) In Bezug auf das „Spiel der Stille“ erörtert er, dass eine andere Weltgegend, d. h. der Mensch (z. B. der Dichter), die Abwesenheit des Dings erst als solche verstehen kann. Anhand des Verständnisses dieser Abwesenheit kann er am Spiel teilnehmen, aus welchem das Ding besteht. (5) Der Grund dafür, warum die oben erwähnten vier Spiele auftreten, liegt nicht im Willen und in der Macht des vernunftbegabten Menschen. Da dieser Mensch keinen Spielgrund liefert, bezeichnet Heidegger den Grund der vier Spiele als „Ab-Grund“ des Spiels. Diese fünf Bezeichnungen verwendet er also, um jeweils verschiedene Aspekte des Spiels zu betonen, nämlich (1) das „Spiegel-Spiel“ als das Entstehen des Dings, (2) das „Weltspiel“ als das Spiegel-Spiel, (3) den „Zeit-Spiel-Raum“ als das Verhältnis zwischen Erde und Himmel, (4) das „Spiel der Stille“ als das menschliche Verständnis des Spiels und seine Teilnahme daran und (5) den „Ab-Grund“ des Spiels als den Spielgrund. Wichtig ist für uns aber, dass die Entstehung der fünf verschiedenen Spiele durch das für uns Menschen unerklärbare Seinsspiel ermöglicht wird.

VI. Schlussfolgerung: Die Bedeutung des Spielbegriffs bei Nietzsche und bei Heidegger

Im Folgenden werden wir die Bedeutung des Spielbegriffs bei Nietzsche und bei Heidegger erörtern, indem wir die Gemeinsamkeit und die Differenz zwischen ihnen betrachten. Dazu trägt die bisherige Erörterung des Spielsubjekts, der Spielwelt und der Spielregel bei.

Zuerst beleuchten wir den Unterschied zwischen beiden Begriffen angesichts des Spielsubjekts. Das Spielsubjekt beim frühen Nietzsche wird als der Mensch (genauer gesagt: als der Rausch- und Traumkünstler) bestimmt. In seiner späten Denkphase verweist das Spielsubjekt auf das den Willen zur Macht besitzende Kind, das den Übermenschen versinnbildlicht. Für den frühen Heidegger zeigt sich das Spielsubjekt als das eigentliche Dasein. Im Gegensatz dazu muss das Spielsubjekt in seiner späten Schaffensperiode als das Sein gelten. Die Differenz zwischen dem Spielsubjekt bei Nietzsche und dem Spielsubjekt bei Heidegger besteht darin, dass das erstere als das Seiende aufgefasst wird, während das Spielsubjekt beim späten Heidegger nicht als das Seiende, sondern als das Sein anzusehen ist.

Darüber hinaus stellen wir die Gemeinsamkeit zwischen dem Spielbegriff bei Nietzsche und dem Spielbegriff bei Heidegger anhand des nicht- und nachmetaphysischen Denkens dar. Im frühen Spielgedanken spielt der metaphysische Trost für das leidende Leben bei Nietzsche eine wichtige Rolle. Für den späten Nietzsche bejaht dagegen Zarathustra als „der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises“ (*ZA* III, *KSA* 4, 271) sein leidendes Leben ohne den metaphysischen Trost. Für den späten Heidegger steht der „Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken“ (*GA* 14, 5) im Zentrum seines Interesses. Dies bedeutet, dass sich sein Denken vom metaphysischen Denken distanziert, das nach ihm verlangt, „das Sein als den Grund des Seienden“ (*GA* 14, 10) anzuerkennen.

Eine weitere andere Gemeinsamkeit können wir bezüglich (1) des Spielsubjekts, (2) der Spielwelt und (3) der Spielregel erörtern. Für uns ist die Erklärung der Verwandtschaft ihrer Spielgedanken wichtig, da unsere Arbeit den Spielbegriff bei den beiden modernen Denkern behandelt.

(1) Bei Nietzsche und bei Heidegger setzt sich der von ihnen anvisierte Spieler grundlegend mit dem zeitgenössischen Menschenwesen auseinander, das zum Beispiel einerseits für den späten Nietzsche als der letzte Mensch, andererseits für den späten Heidegger als der Teilnehmer am Bestellen des Gestells anwest. Die Untersuchung des Spielers wird für die beiden modernen Denker auf das Nachdenken über „eine künftige

Unterscheidung des Menschen von seinem bisherigen Wesen“ [1] bezogen. Beide Denker verstehen also den von ihnen gedachten Spieler als das zukünftige Menschenwesen im Kontrast zum gegenwärtigen Menschenwesen. Dieser Spieler wird beim späten Nietzsche als der Übermensch und beim späten Heidegger als der Sterbliche bezeichnet, wobei der letztere nicht als Spielsubjekt, sondern als Spielteilnehmer bestimmt wird, da das Spielsubjekt für Heidegger auf das Sein verweist.

(2) Die Spielwelt wird besonders in den späten Denkphasen Nietzsches und Heideggers nicht mit der zeitgenössischen Welt identifiziert. Vielmehr unterscheidet sie sich deutlich von „der gegenwärtigen Welt des herrschenden Widersinns“, nämlich „des passiven Nihilismus“ bei Nietzsche und „des Wesens der Technik“ bei Heidegger.[2] Aufgrund der Gegenüberstellung mit ihrer zeitgenössischen Realwelt hoffen diese beiden Denker auf „eine zukünftige Welt“, nämlich die Welt „des werte-setzenden Übermenschen als des ‚Sinns‘ der Erde“ bei Nietzsche und die Welt „des Gevierts von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen“ bei Heidegger.[3] Sowohl bei Nietzsche als auch bei Heidegger bildet die Vision, die zukünftige Welt zu entwerfen, ihr zentrales Gedankenmotiv.[4] Diese zukünftige Welt ist für sie nichts anderes als die Spielwelt.

(3) Die Spielregel entsteht bei Nietzsche und bei Heidegger nicht durch ein besonderes Vermögen des spielenden Menschen, sondern durch das Spiel selbst. Zum Beispiel ist die Regel des Spiels des Schaffens beim späten Nietzsche nichts anderes als der ursprünglichste Sachverhalt (genauer gesagt: als die Begegnung mit Dionysos). Denn das Spiel des Schaffens steht außerhalb des Bereiches aller bisherigen Werte und Regeln, da dieses Spiel mit dem Ende des Würfelspiels beginnt, wobei der Mensch mit seinem bisherigen gesamten Leben würfelt. Zur Entstehung dieser Spielregel bedarf es also des Erlösers Dionysos. Ohne Erlöser wäre sein Würfelspiel, auf das er sein Leben setzt, nur unendliches Leiden. Beispielsweise fasst der späte Heidegger die Spielregel als das wechselweise Verhältnis zwischen der Anwesenheit und der Abwesenheit der Geviert-Welt auf. Diese Spielregel kann aber unter der Voraussetzung der Kehre im Gestell vorkommen. Als Teilnehmer am Spiegel-Spiel befolgt der Mensch diese Spielregel. Die Entstehung der Spielregel hängt mit dem außermenschlichen Gott Dionysos (beim späten Nietzsche) und dem nichtmenschlichen und nicht seiendhaften Sein (beim späten Heidegger) zusammen. Laut den beiden Denkern kann

[1] H. Boeder, *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*, Würzburg 2006, 12.
[2] Vgl. W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 242.
[3] Vgl. W. Metz, *Unterwegs zum HÖ HLENAUSGANG der Moderne*, 242-243.
[4] Boeder charakterisiert den nietzscheschen und den heideggerschen Gedanken, sich auf die „Wende der Geschichte“ von der gegenwärtigen zur zukünftigen Welt vorzubereiten, als „das apokalyptische Denken“ (vgl. H. Boeder, *Die Installationen der Submoderne*, 9).

der Mensch die Spielregel nicht schaffen und nicht freiwillig ändern.

Das Ergebnis unserer Erörterung lässt sich wie folgt zusammenfassen. Die beiden modernen Denker diagnostizieren jeweils ihr Zeitalter als den passiven Nihilismus (beim späten Nietzsche) und das Wesen der Technik (beim späten Heidegger). Mit dieser Diagnose des zeitgenössischen Weltalters erhoffen sie die Ankunft der zukünftigen Welt, die als Spielwelt anzusehen ist. Somit denken sie den Spieler als das zukünftige Menschenwesen gegen das zeitgenössische Menschenwesen. Die Ankunft der zukünftigen Spielwelt und des zukünftigen Spielers ist aber für sie nur dann möglich, wenn es den außermenschlichen Erlöser Dionysos (für den späten Nietzsche) und die Kehre des sich ereignenden Seinsgeschicks (für den späten Heidegger) gibt. Nicht aus dem Vermögen des Menschen, sondern aus dem erlösenden Gott „Dionysos“ und aus dem sich ereignenden Sein entsteht die Spielregel, die der Spieler befolgt. Die deutliche Grenze zwischen Gott und Mensch (beim späten Nietzsche) oder zwischen Sein und Mensch (beim späten Heidegger) liegt in ihrem Spielgedanken.

In der Erörterung des Spielbegriffs bei Nietzsche und bei Heidegger eröffnet sich der Blick auf den Grund, warum der Spielbegriff so bedeutsam für ihren philosophischen Gedanken ist. Unsere Antwort lautet: Denn mit dem Spielbegriff können wir die von ihnen anvisierte zukünftige Welt und das von ihnen gedachte zukünftige Menschenwesen, das beim späten Nietzsche durch Dionysos erlöst wird oder das sich beim späten Heidegger durch das sich ereignende Sein in seinem Wesen sein lässt, näher ins Auge fassen.

Verzeichnis der zitierten Schriften

• Abkürzungen für Nietzsches Schriften:

Die Werke Nietzsches werden zitiert nach der *Kritischen Studienausgabe* (Abkürzung: *KSA*) in 15 Einzelbänden, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980. Die Briefe Nietzsches werden zitiert nach der *Kritischen Studienausgabe* (Abkürzung: *KSB*) in 8 Bänden, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York 1986.

KSA 1: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*.
KSA 3: *Morgenröte*. *Idyllen aus Messina*. *Die fröhliche Wissenschaft*.
KSA 4: *Also sprach Zarathustra*.
KSA 5: *Jenseits von Gut und Böse*. *Zur Genealogie der Moral*.
KSA 6: *Der Fall Wagner*. *Götzen-Dämmerung*. *Der Antichrist*. *Ecce homo*. *Dionysos-Dithyramben*. *Nietzsche contra Wagner*.
KSA 7: Nachgelassene Fragmente 1869-1874.
KSA 9: Nachgelassene Fragmente 1880-1882.
KSA 11: Nachgelassene Fragmente 1884-1885.
KSA 12: Nachgelassene Fragmente 1885-1887.
KSA 13: Nachgelassene Fragmente 1887-1889.
KSB 8: Januar 1887-Januar 1889.

• Abkürzungen für Heideggers Schriften:

Die Heidegger-*Gesamtausgabe* (Abkürzung: *GA*) wird ohne Titel des jeweiligen Bandes direkt im Text auf folgende Weise zitiert: Das erste Sigel als die Bandzahl der Gesamtausgabe und das zweite als die Seite. Die besonderen Einzelausgaben Heideggers erfolgen direkt im Text durch den mit Siglen abgekürzten Titel.

GA 1: *Frühe Schriften*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/Main 1978.
GA 2: *Sein und Zeit*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1977.
GA 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1981.
GA 5: *Holzwege*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1977.
GA 6.2: *Nietzsche II* (1939-1946), hrsg. v. Brigitte Schillbach, Frankfurt/Main 1997.
GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 2000.
GA 8: *Was heisst Denken?*, hrsg. v. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt/Main 2002.

GA 9: *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1976.

GA 10: *Der Satz vom Grund*, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt/Main 1997.

GA 11: *Identität und Differenz*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 2006.

GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1985.

GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt/Main 1983.

GA 14: *Zur Sache des Denkens*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 2007.

GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, hrsg. v. H. Heidegger, Frankfurt/Main 2000.

GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. v. Otto Saame u. Ina Saame-Speidel, Frankfurt/Main 1996.

GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1983.

GA 39: *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*, hrsg. v. Susanne Ziegler, Frankfurt/Main 1980.

GA 40: *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. v. P. Jaeger, Frankfurt/Main 1983.

GA 43: *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, hrsg. v. Bernd Heimbüchel, Frankfurt/Main 1985.

GA 50: 1. *Nietzsches Metaphysik.* 2. *Einleitung in die Philosophie*. *Denken und Dichten*, hrsg. v. P. Jaeger, Frankfurt/Main 1990.

GA 53: *Hölderlins Hymne „Der Ister"*, hrsg. v. Walter Biemel, Frankfurt/Main 1984.

GA 55: *Heraklit*. 1. *Der Anfang des abendländischen Denkens.* 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, hrsg. v. Manfred S. Frings, Frankfurt/Main 1979.

GA 67: *Metaphysik und Nihilismus*. 1. *Die Überwindung der Metaphysik*. 2. *Das Wesen des Nihilismus*, hrsg. v. Hans Joachim Friedrich, Frankfurt/Main 1999.

GA 69: *Die Geschichte des Seyns*. 1. *Die Geschichte des Seyns* (1938/40) 2. *Koinon. Aus der Geschichte des Seyns* (1939/40), hrsg. v. Peter Trawny, Frankfurt/Main 1998.

GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*. 1. *Einblick in das was ist*. *Bremer Vorträge* 1949. 2. *Grundsätze des Denkens*. *Freiburger Vorträge* 1957, hrsg. v. P. Jaeger, Frankfurt/Main 1994.

GA 96: *Überlegungen XII-XV* (*Schwarze Hefte 1939-1941*), hrsg. v. P. Trawny, Frankfurt/Main 2014.

Gel: *Gelassenheit*, Pfullingen 1959.

UK: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 1960.

TK: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962.

Heidegger, „Brief an E. Krebs vom 09.01.1919", in: Bernhard Casper, „Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923", in: *Kirche am Oberrhein. Festschrift für Wolfgang Müller* (= *Freiburger Diözesan-Archiv*, Bd. 100), hrsg. v. Remigius Bäumer u. a., Freiburg 1980.

• Abkürzungen für andere Schriften:

Politeia: Platon, *Politeia (Der Staat)*.

Physik: Aristoteles, *Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur*. *Erster Halbband: Bücher I(A)-IV(Δ)*.

NE: Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*.

KrV: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (= *Werke in sechs Bänden*, Bd. 2).

StA: F. Hölderlin, „Germanien", in: *Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe*, Bd. 2: Gedichte nach 1800.

WWV I: A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (= *Sämtliche Werke*, Bd. 1).

GS: W. Dilthey, *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften*.

SLT: *Die Bibel*. Übersetzt v. Franz Eugen Schlachter nach dem hebräischen und griechischen Grundtext (= *Schlachter-Bibel*), Genfer Bibelgesellschaft/Christliche Literatur-Verbreitung Bielefeld 2002, online abrufbar.

LUT: *Die Bibel*. Nach Martin Luthers Übersetzung (= *Lutherbibel*), mit Apokryphen, Bibeltext in der revidierten Fassung von 2017 hrsg. v. der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 2016.

• Verzeichnis der anderen zitierten Schriften:

Abel, Günter: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984.

Aichele, Alexander: *Philosophie als Spiel. Platon – Kant – Nietzsche*, Berlin 2000.

Alker, Andrea B.: *Das Andere im Selben. Subjektivitätskritik und Kunstphilosophie bei Heidegger und Adorno*, Würzburg 2007.

Allemann, Beda: *Hölderlin und Heidegger*, Zürich/Freiburg 1954.

André, Robert: *Gespräche von Text zu Text*, Hamburg 2001.

Anelli, Alberto: *Heidegger und die Theologie*, Würzburg 2008.

Appelhans, Jörg: *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie*, Tübingen 2002.

Aristoteles: *Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur. Erster Halbband: Bücher I(A)-IV(Δ)*, übersetzt, mit einer Einleitung u. mit Anmerkungen herausgegeben v. Hans Günter Zekl, Hamburg 1987.

———: *Die Nikomachische Ethik*, griechisch – deutsch, übers. v. Olof Gigon, neu hrsg. v. Rainer Nickel, Düsseldorf/Zürich 2001.

Averkorn, Laurenz: *Sorge und Verschwendung. Pragmatische Interpretationen zu Martin Heidegger und Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld*, Münster 1996.

Backman, Jussi: „Für das Wohnen denken. Heidegger, Arendt und die praktische Besinnung", in: *Heidegger und Aristoteles*, hrsg. v. A. Denker u. a., Freiburg/München 2007.

Bauer, Yehuda: *The holocaust in historical perspective*, Seattle 1978; die Übersetzung aus dem Englischen ins Deutsche stammt aus: Thomas Rahe, *„Höre Israel". Jüdische Religiosität in nationalsozialistischen Konzentrationslagern*, Göttingen 1999.

Beissner, Friedrich: „Erläuterungen", in: F. Hölderlin, *Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe*, Bd. 2: Gedichte nach 1800, hrsg. v. F. Beissner, Stuttgart 1953.

Bermes, Christian: *„Welt" als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Hamburg 2004.

———: „Das Spiel des Lebens und der Mensch. Kant und die Anthropologie“, in: *Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, hrsg. v. Manfred Kugelstadt, Würzburg 2008.

Bernauer, Markus: *Heinrich von Stein*, Berlin 1998.

Biemel, Walter: *Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1973.

Binder, Wolfgang: „Äther und Abgrund in Hölderlins Dichtung“, in: *„Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde.“ Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, hrsg. v. C. Jamme u. O. Pöggeler, Stuttgart 1983.

Boeder, Heribert: *Topologie der Metaphysik*, Freiburg/München 1980.

———: *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Freiburg/München 1988.

———: *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*, Würzburg 2006.

Boehm, Gottfried: „Im Horizont der Zeit. Heideggers Werkbegriff und die Kunst der Moderne“, in: *Kunst und Technik*, hrsg. v. W. Biemel u. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1989.

Bohlen, Stephanie: *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin 1993.

Bohrmann, Katharina: *Die Welt als Verhältnis. Untersuchung zu einem Grundgedanken in den späten Schriften Martin Heideggers*, Frankfurt am Main/Bern/New York 1983.

Böhr, Christoph: *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart 2003.

Böning, Thomas: *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin 1988.

Böschenstein, Bernhard: „Das Verhältnis zur Mutter als poetologische Figuration in drei Hymnen Hölderlins“, in: *Mutter und Mütterlichkeit. Wandel und Wirksamkeit einer Phantasie in der deutschen Literatur*, hrsg. v. Irmgard Roebeling u. Wolfgang Mauser, Würzburg 1996.

Brachtendorf, Johannes: „Heideggers Metaphysikkritik in der Abhandlung „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“, in: *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, hrsg. v. Norbert Fischer u. F.-W. von Herrmann, Hamburg 2011.

Brandenburg-Frank, Sabine: *Mignon und Meret. Schwellenkinder Goethes und Gottfried Kellers*, Würzburg 2002.

Casale, Rita: *Heideggers Nietzsche. Geschichte einer Obsession*, aus dem Italienischen übersetzt v. Catrin Dingler, Bielefeld 2010.

Chiappe, Armando Aníbal: *Martin Heideggers „Ontologisierung der Praxis“ und ihre Relevanz für die hermeneutische Technikphilosophie*, Online-Ressource (http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa-39453) 2010.

Cichy, Helene: *Der „andere Anfang“ in der Geschichte des Seins. Wege zu einem anderen Denken bei Martin Heidegger und Rudolf Steiner*, Würzburg 2001.

Danner, Helmut: *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim am Glan 1971.

David, Philipp: „Dem Unverfügbaren gelassen begegnen. Martin Heideggers wesentliche Besinnung

auf die Technik“, in: *Technik und Lebenswirklichkeit. Philosophische und theologische Deutungen der Technik im Zeitalter der Moderne*, hrsg. v. Anne-Maren Richter u. Christian Schwarke, Stuttgart 2014.

Davoli, Giovandomenico: *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein: das Dasein und das Nichts*, Münster 2013.

De Gennaro, Ivo: *Logos – Heidegger liest Heraklit*, Berlin 2001.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, aus dem Französischen übersetzt v. Bernd Schwibs, München 1976.

Denker, Alfred: „Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919“, in: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, hrsg. v. A. Denker, Hans-Helmut Gander u. Holger Zaborowski, Freiburg/München 2004.

Diels, Herman u. Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin 1974.

Dilthey, Wilhelm: „Das Wesen der Philosophie“, in: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (= *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften* (Abkürzung: *GS*), Bd. 5), hrsg. v. Georg Misch, Leipzig/Berlin 1924.

———: „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“, in: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* (= *GS* 8), hrsg. v. Bernhard Groethuysen, Leipzig/Berlin 1931.

Donhauser, Gerhard: *Kunst – Erkenntnis – Deutung. Eine philosophische Annäherung*, Wien 2001.

Dudenredaktion (hrsg.): *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, Berlin 2015.

Ebbighausen, Rodion: *Die Genealogie der europäischen Krisis in der Perspektive der Interpretationsphilosophie Friedrich Nietzsches und der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Würzburg 2010.

El Mossadeq, Ismail: *Kritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Phänomenologie in der Alternative zwischen Husserl und Heidegger*, Amsterdam 1995.

Esterbauer, Reinhold: *Anspruch und Entscheidung. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen*, Stuttgart 2002.

Fantoni, Francesca: *Deutsche Dithyramben. Geschichte einer Gattung im 18. und 19. Jahrhundert*, Würzburg 2009.

Ferreira, Boris: *Stimmung bei Heidegger*, Dordrecht/Boston/London 2002.

Fink, Eugen: *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960.

Fleischer, Margot: *Anfänge europäischen Philosophierens. Heraklit, Parmenides, Platons Timaios*, Würzburg 2001.

Friedl, Herwig: „Power/Play: Nietzsche und O’Neill“, in: *Eugene O’Neill 1988. Deutsche Beiträge zum 100. Geburtstag des amerikanischen Dramatikers*, hrsg. v. Ulrich Halfmann, Tübingen 1990.

Gadamer, Hans-Georg: „Zur Einführung“, in: M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 1960.

———: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (= *Gesammelte Werke*, Bd. 1), Tübingen 1990.

Gamm, Gerhard: „Artefakte der Kunst – Artefakte der Technik", in: *Herausforderung Technik. Philosophische und technikgeschichtliche Analysen*, hrsg. v. Hans Poser, Frankfurt/Main 2008.

Geboers, Tom: *Rückkehr zur Erde. Grundriss einer ‚Ökologie der Geschichte' im Ausgang von Schelling, Nietzsche und Heidegger*, Würzburg 2012.

Gentili, Carlo: „Die Wissenschaft und der ‚Schatten Gottes'", in: *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, hrsg. v. C. Gentili u. Cathrin Nielsen, Berlin/New York 2010.

———: *Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie*, aus dem Ital. von Leonie Schröder, Basel 2010.

Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust II*, in: *Goethes Werke*. *Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, Bd. 3: Dramatische Dichtungen I, hrsg. v. Erich Trunz, München 1981.

Gogos, Georgios: *Aspekte einer Logik des Widerspruchs. Studien zur griechischen Sophistik und ihrer Aktualität*, Tübingen 1998.

Greisch, Jean: „Das große Spiel des Lebens und das Übermächtige", in: *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*, hrsg. v. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt/Main 1998.

Grimm, Jacob u. Grimm, Wilhelm (hrsg.): *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 3, E-Forsche, Leipzig 1862.

Groddeck, Wolfram: *Friedrich Nietzsche. „Dionysos-Dithyramben"*, Berlin/New York 1991.

Grosser, Florian: *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919 bis 1969*, München 2011.

———: „Zwischen Gleichschaltung und robustem Pluralismus. Volten des ‚Mitseins'", in: *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, hrsg. v. Paul Sörensen u. Nikolai Münch, Bielefeld 2013.

Großmann, Andreas: *Heidegger-Lektüren: über Kunst, Religion und Politik*, Würzburg 2005.

Grotz, Stephan: *Vom Umgang mit Tautologien. Martin Heidegger und Roman Jakobson*, Hamburg 2000.

Günther, Hans-Christian: *Grundfragen des griechischen Denkens. Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie in Griechenland*, Würzburg 2001.

Guzzoni, Ute: *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken*, Freiburg/München 2009.

Häußling, Roger: *Nietzsche und die Soziologie. Zum Konstrukt des Übermenschen, zu dessen anti-soziologischen Implikationen und zur soziologischen Reaktion auf Nietzsches Denken*, Würzburg 2000.

Heidemann, Ingeborg: *Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart*, Berlin 1968.

Held, Klaus: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin/New York 1980.

Helting, Holger: *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen. Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Daseinsanalyse*, Berlin 1999.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes"*, Frankfurt/Main 1994.

———: *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*, Frankfurt/Main 1999.

———: *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt/Main 2004.

———: *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, Frankfurt/Main 2004.

———: „Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers“, in: *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, hrsg. v. N. Fischer u. F.-W. von Herrmann, Hamburg 2011.

Hölderlin, Friedrich: „Germanien“, in: *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, Bd. 4, begonnen durch Norbert v. Hellingrath, fortgeführt durch Friedrich Seebass und Ludwig v. Pigenot, Berlin 1923.

———: „Germanien“, in: *Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe* (Abkürzung: *StA*), Bd. 2: Gedichte nach 1800, hrsg. v. F. Beissner, Stuttgart 1953.

Honneth, Andreas: *Das Paradox des Augenblicks. „Zarathustras Vorrede“ und Nietzsches Theorem der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Würzburg 2004.

Huizinga, Johan: *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, in engster Zusammenarbeit mit dem Verfasser aus dem Niederländischen übertragen v. H. Nachod, mit einem Nachwort v. Andreas Flitner, Hamburg 2001.

Hügli, Anton u. Han, Byung-Chul: „Heideggers Todesanalyse (§§ 45-53)“, in: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, hrsg. v. Thomas Rentsch, Berlin 2001.

Irlenborn, Bernd u. Seubold, Günter: „Heidegger und die antike Kunst“, in: *Heidegger und die Antike*, hrsg. v. H.-C. Günther u. Antonios Rengakos, München 2006.

Janke, Wolfgang: *Existenzphilosophie*, Berlin/New York 1982.

Jüngel, Eberhard: *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1986.

Kant, Immanuel: *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken, hrsg. v. Arnold Kowalewski, München/Leipzig 1924.

———: *Kritik der reinen Vernunft* (= *Werke in sechs Bänden*, Bd. 2), hrsg. v. Wilhelm Weischedel, 5., erneut überprüfter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1956, Darmstadt 1983.

———: *Logik*, in: *Schriften zur Metaphysik und Logik* (= *Werke in sechs Bänden*, Bd. 3), hrsg. v. W. Weischedel, 5., erneut überprüfter u. ergänzter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1958, Darmstadt 1983.

———: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Schriften zur Anthropologie*, *Geschichtsphilosophie*, *Politik und Pädagogik* (= *Werke in sechs Bänden*, Bd. 6), hrsg. v. W. Weischedel, 4., erneut überprüfter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1964, Darmstadt 1983.

Kible, Brigitte: Artikel „Subjekt“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 10, St – T, Basel 1998.

Kleffmann, Tom: *Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie. Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth*, Tübingen 2003.

Knoepffler, Nikolaus: *Der Begriff „transzendental“ bei Immanuel Kant*, München 1996.

Kobusch, Theo: „Christliche Philosophie“, in: *Metaphysik und Religion*, hrsg. v. T. Kobusch u. Michael Erler, München 2002.

Koll, Julia: *Körper beten. Religiöse Praxis und Körpererleben*, Stuttgart 2007.

Kolmer, Petra u. Wildfeuer, Armin G. (hrsg.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 3 (Quantität - Zweifel), begründet v. Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner u. Christoph Wild, Freiburg/München 2011.

Kuhlmann, Ulrike: *Das Dichten denken. Der Bezug von Dichten und Denken als Kernfrage im Werk Martin Heideggers*, Berlin 2010.

Kurz, Gerhard: „Heideggers Hölderlin“, in: *Hölderlin in der Moderne*, hrsg. v. Friedrich Vollhardt, Berlin 2014.

Land, Thomas: „Die Selbstüberwindung des Geistes – in der Rede ‚Von den drei Verwandlungen‘“, in: *Nietzsches Zarathustra Auslegen. Thesen, Positionen und Entfaltungen zu „Also sprach Zarathustra“ von Friedrich Wilhelm Nietzsche*, hrsg. v. Murat Ates, Marburg 2014.

Langbehn, Claus: *Metaphysik der Erfahrung. Zur Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche*, Würzburg 2005.

Langwald, Eduard: *Das Andere sagen. Studien zu Martin Heidegger und seinem Werk*, Münster 2004.

Lehmkuhl, Josef: *Der Kunst-Messias. Richard Wagners Vermächtnis in seinen Schriften*, Würzburg 2009.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, französisch – deutsch, hrsg., übers., mit Einleitung, Anmerkungen u. Registern versehen v. Ulrich Johannes Schneider, Hamburg 2002.

Leung, Po-shan: *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv*, Waldkirch 2007.

Liiceanu, Gabriel: „Zu Heideggers ‚Welt‘-Begriff in ‚Ursprung des Kunstwerkes‘“, in: *Kunst und Technik*, hrsg. v. W. Biemel u. F-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1989.

Löbl, Rudolf: *TEXNH – Techne. Untersuchungen zur Bedeutung dieses Worts in der Zeit von Homer bis Aristoteles*, Bd. 2: Von den Sophisten bis Aristoteles, Würzburg 2003.

Longerich, Peter: „Holocaust“, in: *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, hrsg. v. Wilhelm Heitmeyer u. John Hagan, Wiesbaden 2002.

Luckner, Andreas: *Heidegger und das Denken der Technik*, Bielefeld 2008.

———: „Heideggers Dinge“, in: *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*, hrsg. v. Hans Friesen, Christian Lotz, Jakob Meier u. Markus Wolf, München 2012.

Mersch, Dieter: *Posthermeneutik*, Berlin 2010.

Metz, Wilhelm: „Friedrich Nietzsche. Die Verwandlung des Menschen in ‚Also sprach Zarathustra‘“, in: *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, hrsg. v. Friedhelm Decher u. Jochem Hennigfeld, Würzburg 1991.

———: *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und*

Fichtes, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

———: „Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer“, in: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, hrsg. v. Lore Hühn in redaktioneller Zusammenarbeit mit Philipp Schwab, Würzburg 2006.

———: „Freiheit – Schönheit – Heiligkeit. Zum dichterischen Gedanken Rousseaus, Schillers und Hölderlins“, in: *Metaphysik und Moderne. Ortsbestimmungen philosophischer Gegenwart*, hrsg. v. Dirk Westerkamp u. Astrid von der Lühe, Würzburg 2007.

———: *Unterwegs zum HÖHLENAUSGANG der Moderne. Wider die letzte Ideologie der Postmoderne* (= Vorlesungstext von Wintersemester 2009/2010, online abrufbar).

Meyer, Katrin: „Denkweg ohne Abschweifungen. Heideggers Nietzsche-Vorlesungen und das Nietzsche-Buch von 1961 im Vergleich“, in: *Heidegger und Nietzsche*, hrsg. v. A. Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder u. H. Zaborowski, Freiburg/München 2005.

Mieth, Günter: *Friedrich Hölderlin. Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution*, Würzburg 2001.

Müller, Arnulf: *Weltanschauung – eine Herausforderung für Martin Heideggers Philosophiebegriff*, Stuttgart 2010.

Müller-Lauter, Wolfgang: *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin/New York 1999.

———: *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin/New York 1999.

———: *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Berlin/New York 2000.

Müller, Ludolf: „‚Entflohene Götter [...].‘ Eine Bemerkung zu Hölderlins Hymne ‚Germanien‘“, in: *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 33 (2002/2003), hrsg. v. B. Böschenstein, Michael Franz, u. Ulrich Gaier, Eggingen 2004.

Nägele, Rainer: *Echos: Über-setzen. Lesen zwischen Texten*, Basel 2002.

Neuenfeld, Jörg: *Alles ist Spiel. Zur Geschichte der Auseinandersetzung mit einer Utopie der Moderne*, Würzburg 2005.

Ng, Chon Ip: *Weltoffenheit und Verborgenheit bei Martin Heidegger. Eine phänomenologische Studie*, Frankfurt/Main 2006.

Niemeyer, Christian: „Nietzsches *Bildungsvorträge* von 1872. Einige Deutungshinweise zu einem überaus fragwürdigen Text“, in: *Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche*, hrsg. v. Volker Gerhardt u. Renate Reschke, Berlin 2005.

Nitschke, Asmus: *Die „Erbpolizei“ im Nationalsozialismus. Zur Alltagsgeschichte der Gesundheitsämter im Dritten Reich*, Opladen/Wiesbaden 1999.

Nunold, Beatrice: *Her-vor-bringungen. Ästhetische Erfahrungen zwischen Bense und Heidegger*, Wiesbaden 2003.

Ó Murchadha, Felix: *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung. Kairologie und Chronologie bei Heidegger im Jahrzehnt nach „Sein und Zeit“*, Würzburg 1999.

Otsuru, Tadashi: *Gerechtigkeit und Δίκη. Der Denkweg als Selbst-Kritik in Heideggers Nietzsche-Auslegung*,

Würzburg 1992.

Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 1987.

Pădurean, Vasile: *Spiel – Kunst – Schein. Nietzsche als ursprünglicher Denker*, Stuttgart 2008.

Perrotta, Romolo: *Heideggers Jeweiligkeit. Versuch einer Analyse der Seinsfrage anhand der veröffentlichten Texte*, Würzburg 1999.

Picht, Georg: *Kunst und Mythos*, Stuttgart 1986.

Plaice, Renata: *Spielformen der Literatur. Der moderne und der postmoderne Begriff des Spiels in den Werken von Thomas Bernhard, Heiner Müller und Botho Strauß*, Würzburg 2010.

Platon: *Politeia* (*Der Staat*), *Werke in acht Bänden*, griechisch und deutsch, Bd. 4. bearbeitet v. Dietrich Kurz, griechischer Text v. Émile Chambry, deutsche Übersetzung v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1971.

Pöggeler, Otto: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992.

———: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart 1994.

Polt, Richard: „Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand", in: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Bd. 2, hrsg. v. A. Denker u. H. Zaborowski, Freiburg/München 2009.

Rahner, Karl: *Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien*, bearb. v. Regina Pacis Meyer, Freiburg/Basel/Wien 2004.

Reibnitz, Barbara von: *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche. „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (Kap. 1-12)*, Stuttgart 1992.

Reiter, Peter: *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Würzburg 1993.

Rienecker, Fritz u. Maier, Gerhard (hrsg.): *Lexikon zur Bibel*, Wuppertal 2006.

Roesner, Martina: *Metaphysica ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, Dordrecht/Boston/London 2003.

Rohls, Jan: *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2002.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2004.

Schaap, Sybe: *Die Unfähigkeit zu vergessen. Nietzsches Umwertung der Wahrheitsfragen*, Würzburg 2002.

Schank, Gerd: *„Rasse" und „Züchtung" bei Nietzsche*, Berlin/New York 2000.

Schicke, Joachim: *Der Logos des Spiegels. Struktur und Sinn einer spekulativen Metapher*, hrsg. v. Hans Heinz Holz, Bielefeld 2012.

Schlegel, Frank: *Phänomenologie des Zwischen. Die Beziehung im Denken Martin Heideggers*, Frankfurt/Main 2011.

Schmidt, Jochen: „Erläuterungen", in: F. Hölderlin, *Gedichte*, hrsg. u. mit Erläuterungen versehen v. J. Schmidt, Frankfurt am Main/Leipzig 1991.

———: *Goethes Faust. Erster und zweiter Teil: Grundlagen – Werk – Wirkung*, München 2011.

———: *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie"*, Berlin/Boston 2012.

Schmidt, Stefan W.: „Das Geschehen der Freiheit: Heideggers ontologischer Freiheitsbegriff", in: *Frei sein,*

frei handeln. Freiheit zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, hrsg. v. Diego D'Angelo u. a., München/Freiburg 2013.

Schmitt, Arbogast: „Mimesis bei Aristoteles und in den Poetikkommentaren der Renaissance", in: *Mimesis und Simulation*, hrsg. v. Andreas Kablitz u. Gerhard Neumann, Freiburg 1998.

Schneider, Bernd: *Hölderlins Sprachdenken zwischen Poesie und Reflexion*, Freiburg 2002.

Schnell, Alexander: *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg 2011.

Schödlbauer, Michael: *Psyche – Logos – Lesezirkel. Ein Gespräch selbdritt mit Martin Heidegger*, Würzburg 2000.

Schöfer, Erasmus: *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen 1962.

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (= *Sämtliche Werke*, Bd. 1), textkritisch bearb. u. hrsg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, 5 Bde., Stuttgart/Frankfurt am Main 1960.

Schröder, Jürgen: *Deutschland als Gedicht. Über berühmte und berüchtigte Deutschland-Gedichte aus fünf Jahrhunderten in fünfzehn Lektione*n, Freiburg 2000.

Sell, Anette: „Spiel in der Philosophie Heideggers", in: *Spiel. Facetten seiner Ideengeschichte*, hrsg. v. Michel Henri Kowalewicz, Münster 2013.

Shikaya, Takako: *Logos und Zeit. Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles und der Sprachgedanke*, Würzburg 2004.

Sommer, Andreas Urs: „Das eigene Sterben denken", in: *Übergänge. Annäherungen an das eigene Sterben*, hrsg. v. Christiane Burbach u. Friedrich Heckmann, Göttingen 2011.

———: *Kommentar zu Nietzsches Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung* (= *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, Bd. 6/1), hrsg. v. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Berlin/Boston 2012.

———: *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner* (= *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, Bd. 6/2), hrsg. v. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Berlin/Boston 2013.

Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft"*, Berlin/Boston 2012.

Steineck, Christian: *Grundstrukturen mystischen Denkens*, Würzburg 2000.

Stierle, Karlheinz: „Ein Auge zu wenig. Erde und Welt bei Heidegger, Hölderlin und Rousseau", in: *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, hrsg. v. Christoph Jamme u. Karsten Harries, München 1992.

Stumpe, Martin: *Geviert, Gestell, Geflecht. Die logische Struktur des Gedankens in Martin Heideggers späten Texten*, Braunschweig 2002.

Sturm, Thomas: *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Paderborn 2009.

———: „Warum hat Kant physiologische Erklärungen in seiner Anthropologie zurückgewiesen?", in: *Evolution in Natur und Kultur*, hrsg. v. V. Gerhardt u. Julian Nida-Rümelin, Berlin 2010.

Taureck, Bernhard H. F.: „Heideggers Interesse an der ‚nationalsozialistischen Revolution'. Ein

metaphernkritischer Versuch“, in: *Politische Unschuld? In Sachen Martin Heidegger*, hrsg. v. B. H. F. Taureck, München 2008.

Taylor, Charles: „Heidegger, Sprache und Ökologie“, in: *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, hrsg. v. P. Sörensen u. N. Münch, Bielefeld 2013.

Thomä, Dieter: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910 – 1976*, Frankfurt/Main 1990.

Thomé, Martin Michael: *Existenz und Verantwortung*, Würzburg 1998.

Thurnher, Rainer: „Herr des Seienden – Hirt des Seins – Platzhalter des Nichts“, in: *Genealogie des neuzeitlichen Denkens*, hrsg. v. Michael Esfeld u. Jean-Marc Tetaz, Frankfurt/Main 2004.

———: „Heideggers Distanzierung von der metaphysisch geprägten Theologie und Gottesvorstellung“, in: *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, hrsg. v. N. Fischer u. F.-W. von Herrmann, Hamburg 2011.

Tömmel, Tatjana Noemi: „Heideggers ‚liebender Streit‘. Ein Modell der Anerkennung?“, in: *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, hrsg. v. P. Sörensen u. N. Münch, Bielefeld 2013.

Trawny, Peter: *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg/München 1997.

———: *Martin Heidegger*, Frankfurt 2003.

———: *Heidegger und Hölderlin oder der europäische Morgen*, Würzburg 2004.

Trebels, Andreas Heinrich: *Einbildungskraft und Spiel. Untersuchungen zur Kantischen Ästhetik*, Bonn 1967.

Vermal, Juan: „Bemerkungen über die Nietzsche-Vorlesungen Heideggers und ihren Bezug zur Politik“ in: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Bd. 2, hrsg. v. A. Denker u. H. Zaborowski, Freiburg/München 2009.

Vivarelli, Vivetta: „Umkehr und Wiederkehr. Zarathustra in seinen Bildern“, in: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, hrsg. v. V. Gerhardt, Berlin 2000.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: *Die Philosophie der Vorsokratiker. Der Anfang der abendländischen Metaphysik*, hrsg. v. Paul Kremer, Würzburg 1992.

———: *Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*, hrsg. v. Bernd Heimbüchel, Würzburg 1996.

Volpi, Franco: „Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik“, in: *Kunst und Technik*, hrsg. v. W. Biemel u. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1989.

———: „Der Status der existenzialen Analytik (§§ 9-13)“, in: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, hrsg. v. T. Rentsch, Berlin 2001.

———: „‚Das ist das Gewissen!‘ Heidegger interpretiert die Phronesis (Ethica Nicomachea VI, 5)“, in: *Heidegger und die Griechen*, hrsg. v. Michael Steinmann, Frankfurt/Main 2007.

———: „Heidegger und der Neoaristotelismus“ in: *Heidegger und Aristoteles*, hrsg. v. A. Denker u. a., Freiburg/München 2007.

Walch, Florian D.: *Ökonomie der Natur. Die Frage der Naturkonzeption in der Physik des Aristoteles*, München 2002.

Weilnböck, Harald: *„Was die Wange röthet, kann nicht übel seyn". Die Beziehungsanalyse der Entfremdung bei Hölderlin und Heidegger*, Würzburg 2000.

Wilson, John Elbert: *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*, Berlin/New York 1996.

Winteler, Reto: *Friedrich Nietzsche, der erste tragische Philosoph. Eine Entdeckung*, Basel 2014.

Zaborowski, Holger: „„Das Geniale ist zwielichtig.' Hermeneutische Überlegungen zur Diskussion über das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus", in: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Bd. 2, hrsg. v. A. Denker u. H. Zaborowski, Freiburg/München 2009.

Ziegler, Susanne: *Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, Berlin 1991.

Zimmerman, Michael E.: „Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretation", in: *Heidegger und Nietzsche*, hrsg. v. A. Denker u. a., Freiburg/München 2005.