

Alessandro Iorio

Das Sein erzählt.

Heideggers narratives Denken

Vittorio Klostermann

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2017

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,

alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert 

Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 1868-3355

ISBN 978-3-465-04337-9

Inhalt

Einleitung	7
1. Die Geschichte des Seins	15
1.1 Eine Epik der Wahrheit	15
1.2 Anfang und Ende	26
1.3 Die Verdoppelung des Anfangs	41
2. Zeit-Raum einer Landschaft	55
2.1 Von einer Topologie des Denkens zu einer Topographie des Seins	55
2.2 Irrwege	64
2.3 Die Heimkunft	79
3. Im Zeitgewinde	93
3.1 Gezernte Zeit	93
3.2 Vollendung im Kreislauf	106
3.3 Endliche Geschichte	115
4. »Geschick« und Missgeschicke des Seins	125
4.1 Der metapolitische Kampf	125
4.2 Der seinsgeschichtliche Weltkrieg	137
4.3 Rassische Identitäten	149
4.4 Geschichte als Zugeschicktes	156

5. Poetik der Seinsgeschichte	165
5.1 Das Epos des Seins	165
5.2 Dramaturgie des Denkens	175
5.3 Die Schrift und das Sein	187
Schlusswort	197
Literaturverzeichnis	203

Einleitung

Spätestens seit 1979, als Jean-François Lyotard seinen *rapport sur le savoir*¹ für den Universitätsrat der Regierung von Québec verfasste und alle vergangenen Philosophien als große Erzählungen brandmarkte, ist es nicht mehr ungewöhnlich, das Wort *Narrativ* in einem direkten Bezug zur Philosophie zu finden. Was somit lange Zeit Vorrecht der Literaturwissenschaften war, hat sich seit einigen Jahrzehnten auch im philosophischen Bereich etabliert, sodass man heutzutage Worte wie *Erzählung* und *Narration* mit allem Recht zu den Begriffen der Philosophie zählen kann. Dennoch gilt nach wie vor eine Philosophie als Narrativ zu bezeichnen beinahe als Beleidigung für die heilige Würde des Denkens. Denn gleichgültig, ob es sich um einen unüberwundenen Minderwertigkeitskomplex gegenüber den Geltungsansprüchen der Wissenschaft handelt oder um den Ernst einer höheren Besinnung, die noch die zwingende Beweiskraft der Logik übertreffen möchte – das philosophische Denken scheint nichts mehr zu fürchten als die Kontamination mit einem fiktiven Element, das es seines Wahrheitsanspruchs entheben könnte.

Es mag daher einem Sakrileg gleichkommen, Heideggers Werk als Narrativ zu behandeln, was allerdings expliziter Zweck dieser Arbeit sein soll. Tatsache ist, dass Heidegger selbst zwischen den 30er und 40er Jahren uns durch Schriften, Vorträge und Vorlesungen eine monumentale Erzählung geliefert hat, die unter dem Namen »Seynsgeschichte« eine philosophische Dimension mit einer historisch-politischen und einer schlicht dichterischen Ebene verwob. Ohne dem Sakrileg aus dem Weg gehen zu wollen, wird mein Bestreben nicht darauf abzielen, Heideggers Denken als Erzählung zu diskreditieren, sondern eher zu überprüfen, ob sein philosophisches Narrativ – und zwar nicht zuletzt in seinem rein fiktionalen Charakter – ein gelungenes ist oder nicht. Bei diesem Versuch werde

¹ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*.

ich die gewöhnlichen Verhältnisse, die sonst zwischen Philosophie und Literaturwissenschaft herrschen, teilweise auf den Kopf stellen müssen, da es nicht mehr ein philosophisches Konzept sein wird, das sich hinter einem Ansatz der Textinterpretation verbirgt, sondern eher eine schlicht narratologische Betrachtungsweise, die nun auf die Philosophie angewendet wird.

Zum Gegenstand meiner Forschung wähle ich also das, was Gérard Genette als »discours narratif«² bezeichnet, nämlich einen Text, der in einer diskursiven Form eine Geschichte darstellt. Insofern bezieht sich das Prädikat *narrativ* allein auf die Modalität eines verbalen Aktes, durch den etwas *erzählt* wird, während es ganz dahingestellt bleibt, ob das Erzählte aus reiner Fiktion besteht oder einen Bezug zur realen Welt schafft (was übrigens jede große Narration für sich beanspruchen kann). Auf Heideggers Seinsgeschichte übertragen, wird das nun heißen, seine Erzählung in ihren konstitutiven Strukturen zu untersuchen, ganz abgesehen von jeglichem Werturteil über die philosophische Geltung eines Narrativs.

Ob dann die »Geschichte des Seyns« die Entwicklung des europäischen Denkens von den Griechen bis ins 20. Jahrhundert glaubhaft deutet und tatsächlich das einzige wahre Geschehen unserer Welt darstellt oder ob sie bloß das Märchen eines entgleisten Philosophen ist, wird jeder Leser für sich alleine entscheiden müssen. Schon bei diesen einführenden Erörterungen ist es aber wichtig festzuhalten, dass selbst eine Fiktion eine Erfahrung der Wahrheit hervorbringen und sich auf die nicht fiktive Welt auswirken kann.

Es war hierin ein großes Verdienst der Hermeneutik, die Rezeption als konstitutiven Bestandteil eines Werkes hervorgehoben zu haben. Denn wie Paul Ricœur in seinem *Temps et récit* darlegte, ist der kreative Prozess eines narrativen Textes erst vollzogen, wenn der Rezipient die erzählte Handlung im Lesen durchführt und somit eine fiktive Erfahrung in seine faktische Welt überführt. Indem also durch den Akt des Lesens die fiktive Zeit in die Zeit des menschlichen Handelns einschneidet, wird das denkerische Potential, das in einem Text vorliegt, von der narrativen Form keineswegs abgeschwächt, sondern noch intensiviert, eine weltverändernde Kraft auslösend, die gerade einem Projekt wie der Heidegger'schen Überwindung der Metaphysik entgegenkommt.

² Siehe G. Genette, *Discours du récit* (1972), S. 15 ff., und *Nouveau discours du récit* (1983), S. 298 f.

Ohne dass man also hinter der Annahme eines philosophischen Narrativs auch nur einen flüchtigen Schatten von Kritik vermuten dürfte, muss ich aber doch davor warnen, dass diese Arbeit einen durchaus kritischen Umgang mit Heideggers narrativen Künsten pflegen wird. Das hat sich vor allem aus der radikalen Verleugnung des fiktiven Charakters seiner Erzählung ergeben, die ihre Glaubwürdigkeit beeinträchtigen musste. Denn wie phantastisch und realitätsfern ein Märchen auch sein mag, wird es nichts an Bedeutung verlieren, solange es sich als Märchen ausgibt und sich zu seiner fiktiven Dimension bekennt; ganz anders wird es aber aussehen, wenn das Märchen plötzlich einen Realitätsanspruch erhebt, von dem es nur ins Lächerliche gezogen werden kann. Dementsprechend musste das narrative Projekt der Seinsgeschichte, mit seinem Mythos von den zwei Anfängen des Denkens und der verheißenen Verwandlung des Menschseins, gerade im Aufprall mit einer historischen Wirklichkeit scheitern, die es nicht gestatten konnte, sich als Witz einer ominösen »Machenschaft des Seienden« karikieren zu lassen.

So führte die narrative Verstrickung einer philosophischen mit einer schlicht historisch-politischen Ebene des dargestellten Geschehens nicht bloß dazu, die Sicht auf die Weltereignisse zu verzerren, sondern sie gefährdete die innere Kohärenz des philosophischen Diskurses selbst, da in der vorausgesetzten Übereinstimmung des historischen Faktums mit dem denkerischen Narrativ sich auch dieses letzte dem ersten anpassen musste. In diesem Sinne will ich es wagen, die These aufzustellen, dass selbst Heideggers Involvierung in den Nationalsozialismus nicht aus ideologischen, sondern aus rein narrativen Gründen erfolgte. Die für die Deutschen vorgesehene Rolle im Konstrukt der Seinsgeschichte überkreuzte sich dann mit einem politischen Geschehnis, das plötzlich verlangte, alles Historische in eine Funktion der Erzählung umzudeuten. Mithin musste das Werk des Denkers sowie das Handeln der Menschen den Erfordernissen einer Fiktion unterliegen, die in vollkommener Verselbständigung keine Grenzen mehr kannte.

Um die Plausibilität dieser These zu prüfen und zu sehen, wo bei Heidegger die Trennungslinie zwischen Realität und Fiktion verläuft oder ob es überhaupt bei ihm eine solche Trennung geben kann, wird erst einmal nötig sein, das Gebiet des Narrativen genauer abzustechen. Als konstitutive Elemente einer Erzählung habe ich jene textuellen Komponenten hervorgehoben, aus denen die funktionale Struktur des narrativen Diskurses hervorgeht, nämlich das, was aus

einem Text eine erzählte Geschichte macht. Und obwohl die Narratologie sich hauptsächlich mit den Modi des Erzählens, d. h. mit der formalen Konstitution der Rede, beschäftigt, hat sich meine Aufmerksamkeit nicht weniger den thematischen Aspekten gewidmet, die der Narration ihren unmittelbaren Stoff liefern.

Darum habe ich als Ausgangspunkt meiner Betrachtungen gerade jenes Gefüge der europäischen Denkgeschichte gewählt, in das Heidegger das gesamte menschliche Geschehen einfügt (1. Kapitel). Hierbei bewegt sich die Analyse des Handlungsablaufs keineswegs auf einer vor-narrativen Stufe, auf der bloß die chronologische Reihenfolge der erzählten Ereignisse dargelegt wird, sondern sie ist selbst das Eindringen in das narrative Geflecht der syntaktischen Komponenten, aus denen sich die Welt der Erzählung zusammensetzt. Insofern geht es bei der Handlung der Seinsgeschichte auch nicht bloß darum, dass die Philosophie ihren Anfang im vorchristlichen Griechenland des 6. Jahrhunderts genommen hat, sondern vor allem darum, dass die ganze nachkommende Philosophie als Ende dieses Anfangs fungiert. Es wird also von grundlegender Relevanz für die Erforschung dieses Narrativs sein, die Funktion aller verschiedenen Momente, aus denen das Ganze der Handlung hervorgeht, mit ihrer inneren Finalität in Zusammenhang zu bringen. Nur dann kann der Sinn jener *Narrativierung*, der Heidegger das Denken in toto unterzog, nachvollzogen werden, ohne sie übrigens gutheißen zu wollen.

Anschließend habe ich mich gezielt auf all jene materiellen Elemente der Geschichte gerichtet, die das narrative Universum konstituieren. Als Szenario der erzählten Handlung hat dann in erster Linie der Raum, der bei den Theoretikern einer diskursiven Erzähltheorie seine narrative Rolle zugunsten der zeitlichen Verhältnisse, in denen sich der Akt der Narration vollzieht, oft einbüßt, ein ganz besonderes Gewicht bekommen (2. Kapitel). Durch die Theorie der *Chronotopoi* von Michail Bachtin und die Raumsemantik von Jurij Lotman habe ich demgemäß in der Räumlichkeit des narrativen Geschehens das generative Gerüst der seinsgeschichtlichen Erzählung freizulegen versucht, um eine Topologie des Seinsdenkens zu skizzieren, die unmittelbar in eine Topo- oder sogar Kartographie des Seins übergeht.

Inbesondere hat mir der Begriff des *Chronotopos* ein konstitutives Modell angeboten, das die Zeitlichkeit der fiktiven Ereignisse untrennbar von den räumlichen Konnotationen der erzähl-

ten Welt mitdenkt und dadurch, um gleich mit Heidegger zu reden, einen »Zeit-Spiel-Raum« stiftet, der als Zusammenspiel von Zeit und Raum nicht bloß die Handlung der Erzählung generiert, sondern selbst das Tempo und den Stil der Narration mitprägt. In den Überlegungen von Lotman wurde schließlich der fiktionale Ort mit semantischen Funktionen beladen, die seine materielle Beschaffenheit in eine rein metaphorische Struktur umstülpten, bis letztlich der literarische Text selbst, als verbales Geflecht von räumlichen Verhältnissen, sich zum eigentlichen und einzigen Topos der Narration entlarvt.

Im Folgenden habe ich in einer Analyse der zeitlichen Struktur (3. Kapitel) auf das theoretische Instrumentarium zurückgegriffen, das Gérard Genette in seinem *Discours du récit* bereitlegt, um all den zeitlichen Verzerrungen nachzugehen, in denen sich Heideggers Narration entfaltet. So hat einerseits die ekstatische Zeit, in ihrem Hin- und Herschwingen zwischen Gewesenem und Kommendem, ein etabliertes Korrelat in den bewährtesten Erzählkünsten der literarischen Tradition gefunden. Andererseits ist es möglich gewesen, Heideggers zeitliche Positionierung innerhalb des seinsgeschichtlichen Handlungsablaufs zu verorten. Ein Einblick in die Mythenforschung hat zuletzt verraten, wie das Seinsdenken der Stiftung einer mythischen Zeit sehr nahekommt, in der das faktisch Vergängliche in die fiktionale Ewigkeit des Mythos aufgehoben wird.

Ein besonderes Augenmerk musste dann den Charakteren der Erzählung gelten (4. Kapitel). In seiner *Introduction à l'analyse structurale des récits* erwähnt Roland Barthes, wie es für Aristoteles durchaus vorstellbar war, eine Handlung ohne Charaktere zu denken, während der bürgerliche Roman hingegen Charaktere hervorbringen konnte, die dank ihrer psychologischen Konturierung nicht einmal zu handeln brauchten, um im Mittelpunkt der Narration zu stehen.³ Nun wird sich aber zeigen, wie es in Bezug auf die Seinsgeschichte kaum möglich ist, weder von Personen noch von Handelnden zu reden, da ihre Figuren höchstens das iterative Prinzip einer einzigen und ein für allemal vorgegebenen Funktion verkörpern, in der sie sich restlos erschöpfen. Hierfür haben die von Vladimir Propp durchgeführten morphologischen Studien über

³ Siehe R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, S. 15 f. Mit dem Verweis auf Aristoteles ist offensichtlich *Poetik* 1450a 24–25 gemeint: »ἔτι ἄνευ μὲν πράξεως οὐκ ἂν γένοιτο τραγωδία, ἄνευ δὲ ἡθῶν γένοιτ' ἄν.«

das russische Zaubermärchen die theoretische Grundlage geboten, um hinter den unzähligen Akteuren der Seinsgeschichte die wiederkehrenden Muster von knapp zwei »Handlungskreisen«⁴ hervorzuheben, die alles menschliche Geschehen auf die narrative Ebene eines epischen Kampfes zwischen Sein und Seiendem zurückführen. In dieser Hinsicht wird man auch noch erkennen können, wie Heideggers Verständnis der damaligen Politik und all dessen, was sich in den Jahren des Zweiten Weltkriegs auf der Weltbühne ereignete, allein durch das Raster dieses elementaren (allerdings ziemlich banalen) Konfliktschemas gedeutet und missdeutet wurde.

Zum Schluss wurde das letzte Wort über die Narrativität dieses Denkversuchs Heidegger selbst überlassen (5. Kapitel), der in einer ständig gesuchten Nähe zur Dichtung seinem Diskurs unverwechselbare epische Züge übertrug und die seinsgeschichtliche Fabel ausdrücklich nach dem Verlauf einer griechischen Tragödie gestaltete. Im Rahmen einer heideggerschen Poetik wird sich dann zeigen, wie zielbewusst Heidegger vorging, als er die Philosophie ins Narrative verwandelte und das Problem der Rezeption auf eine ganz ungewöhnliche Weise löste, indem er die eigenen Rezipienten als innere Bestandteile der Narration integrierte.

Ein Wort noch zu den Textquellen. Diese Arbeit bedient sich reichlich des vor kurzem veröffentlichten Materials aus den sogenannten *Schwarzen Heften*. Die Erscheinung dieser Manuskripte (*Überlegungen II–XV, Anmerkungen I–V*) hat in der Heidegger-Forschung für großes Unbehagen gesorgt. Insbesondere die darin enthaltenen antisemitischen Äußerungen haben manche Forscher dazu verleitet, diese Manuskripte als einen Fremdkörper im Rahmen des heideggerschen Gesamtwerks zu betrachten, um nicht zum Schluss kommen zu müssen, Heideggers Denken sei antisemitisch. In diesem Zusammenhang lohnt sich aber vielleicht zu erwähnen, dass die geläufige Unterscheidung zwischen *veröffentlicht* und *unveröffentlicht* sich bei Heidegger mit einer anderen Unterscheidung, nämlich derjenigen zwischen *öffentlich* und *nicht-öffentlich*, überschneidet und einen ganz anderen Sinn hat als bei den meisten Denkern und Autoren, von denen wir über einen Nachlass verfügen. So

⁴ Siehe V. Propp, *Morphologie des Märchens*, S. 79 ff.

haben wir auf der einen Seite eine begrenzte Anzahl von Schriften, und darunter nur wenige öffentliche Vorlesungen, die von Heidegger selbst durchgearbeitet und veröffentlicht wurden, während auf der anderen Seite uns eine ganze Reihe von Manuskripten in überarbeiteter Fassung vorliegt, die Heidegger zeit seines Lebens dem breiten Publikum vorenthalten hat, gerade weil er solchen Schriften einen höheren Wert zuschrieb. Von daher kann man auch nicht mit solchem Material so umgehen, als ob es sich um Schmierpapier, Gedankenketzen oder einfache Notizen handelt, die den Rang eines abgeschlossenen Werkes nicht erreichen. Während es also durchaus fruchtbar sein kann, die eine Schrift durch die andere zu beleuchten, verrät der Vorsatz, einige Texte zugunsten anderer auszublenzen, nur die unehrliche Absicht, die vorgezogenen Texte bewusst missdeuten zu wollen.

Der Gedanke, mich mit Heideggers Seinsgeschichte zu befassen und sie in ihrer Vermengung von Denken und Politik zu analysieren, hatte mich schon lange vor Beginn dieser Arbeit beschäftigt. Was mir dennoch fehlte, war ein theoretischer Zugang zur Problematik, der mir endlich erlauben konnte, die verschiedenen Ebenen in Heideggers Geschichtsauffassung als etwas Einheitliches zu behandeln. Diesen Zugang fand ich im Frühherbst 2013, als mir Peter Trawny vorschlug, Heideggers Geschichte des Seins wie ein Narrativ zu betrachten. In dieser Hinsicht wird auch der Einfluss, den Trawnys Publikationen der letzten Jahre auf mich ausgeübt haben, nicht schwer zu erkennen sein. Was aber beim Lesen dieser Arbeit nicht unmittelbar erscheinen kann, sind all die Anregungen, die im Rahmen der Veranstaltungen des Martin-Heidegger-Instituts an der Bergischen Universität Wuppertal unter seiner Leitung für mich entstanden sind. Insbesondere seien hier die Tagungen *Heideggers Esoterik* (2013), *Ort und Selbst. Heideggers Auto-topo-logie* (2013), *Heidegger und die Juden* (2014), die Forschungstage *Politik / Heidegger / Ethik* (2015–2016) und die zahlreichen Treffen des *Heidegger-Kolloquiums* (2013–2016) erwähnt. Damit geht mein herzlicher Dank an Peter Trawny für sein konstantes Bemühen, neue Wege der philosophischen Forschung zu eröffnen, sowie an alle Teilnehmer des Heidegger-Kolloquiums für die Vielfalt an Ideen, Anstößen und Blickrichtungen, die die Debatte rund um Heideggers Werk belebt und bereichert haben.

1. Die Geschichte des Seins

1.1 Eine Epik der Wahrheit

»*Geschichte ist selten. Geschichte ist nur dann, wenn je das Wesen der Wahrheit anfänglich entschieden wird.*«

GA 4, S. 76

Es sei gleich zugegeben: Das Wesen der *Geschichte* hatte für Heidegger wenig mit Erzählung zu tun. Möchte man sich zudem auf die semantische Herleitung des deutschen Wortes berufen, hätte man schon zu Beginn genug Gründe dafür, zu behaupten, Geschichte sei im Grunde genommen *Geschehen* und alles andere als Narration. Und tatsächlich lag für Heidegger nichts so weit auseinander wie Geschichte und Historie, letztere im Sinne einer Kunde des Vergangenen. Nun muss man sich aber fragen, was Heidegger unter *Geschehen* eigentlich verstand und wie sich für ihn *Geschichte* überhaupt ereignete. Das geschichtliche Geschehen, wie man es auch immer auffassen mag, wird dann in seiner innersten Verbindung mit dem es sagenden Wort auftauchen – und zwar, wie sich bald zeigen wird, mit einem *erzählenden* Wort.

Umso wichtiger ist es, klarzustellen, dass *Geschichte* hier weniger mit Taten, sondern vielmehr mit Denken zu tun hat und dass es eigentlich auch nie um eine Geschichte von Menschen gehen wird, obwohl in ihr dem Menschen nicht die unbedeutendste Rolle zukommt. In Heideggers Geschichtsauffassung wird es ständig um eine Entscheidung gehen, auf die keine Handlung folgt, weil sie selbst die einzige wahre Handlung ist, und die im Grunde genommen nicht mal gefällt wird, weil sie erst recht alles Sich-Entscheiden ermöglicht. Dabei soll das *Geschehen* auch gar nicht als Geschehen verstanden werden, wenn an ihm ausgerechnet das, was nicht geschieht, von philosophischer Relevanz ist – wie Heidegger selbst, gleich vor Anbruch des Zweiten Weltkrieges, seine Adressaten warnte: »Das

Nichtgeschehene im Reich des Wesentlichen ist sogar wesentlicher als das Geschehene, weil es [...] immer noch und immer mehr in der Möglichkeit steht, notwendiger und nötiger zu werden.«¹

Aber um was für eine Möglichkeit soll es sich handeln, durch die eine Notwendigkeit entsteht? Und wie kann Geschichte aus Nichtgeschehenem bestehen? Geschieht in dieser Geschichte überhaupt etwas? Und was wird darin entschieden?

»Geschichte ist selten«, schrieb Heidegger 1941 in seinen *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Das heißt aber nicht bloß, es passiert nicht jeden Tag Geschichte. Und auch nicht, Geschichte ereigne sich alle zwei oder drei Jahrhunderte, wobei Heidegger dem schon auf irgendeine Weise zustimmen konnte. Denn, was sich in der Welt ereignet, was wir als weltliches Geschehen bezeichnen, ist nur in einem viel größeren Sinne Geschichte, und zwar nur als ein Unwesentliches, Abgeleitetes – *Folge* und *Abfall* von etwas ganz Anderem.

»Geschichte ist uns dabei nicht die Versammlung der öffentlichen Begebenheiten des Tages und erst recht nicht das Vergangene solcher Vorkommnisse. [...] Denn Geschichte ist jenes Geschehen, in dem durch den Menschen das Seiende seiender wird. [...] Dies Geschehnis der Eröffnung des Seienden ist aber die *Wesung der Wahrheit selbst*. [...] Die Frage nach der Wesung der Wahrheit ist daher die ursprünglich geschichtliche, *Geschichte-gründende Frage* und ist deshalb auch je nach dem geschichtlichen Augenblick geschichtlich verschieden.«²

Was selten geschieht, was nur in plötzlichen Augenblicken aufklafft, ist, um es mit einem einzigen Wort zu sagen: »*Wahrheit*«. Was selten entschieden wird, was jedes Mal ein neues Spektrum geschichtlicher Möglichkeiten erschließt, was allein aus dem Möglichen eine Not und eine Notwendigkeit entstehen lässt, das alles ist nichts anderes als die Stiftung eines neuen Wahrheitsbegriffs. Geschichte ist etwas, das »durch den Menschen« geschieht, das aber nicht von Menschen vollzogen wird. Und es ist eine Art Geschehnis, das das Seiende im Ganzen auf einmal in Anspruch nimmt, es eröffnet und offenbart, es in seine Wahrheit stellt.

¹ Freiburger Wintervorlesung 1937/38 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, GA 45, S. 123.

² Ebd., S. 201.

Wie Heidegger es ausdrückt, geschieht dann Geschichte jeweils in einem »geschichtlichen Augenblick« als die Gewalt einer Bresche, in der das Seiende zu seiner Wahrheit aufbricht und »seiender wird«, zu seinem Sein gelangt. So ist die Wahrheit selbst das einzig mögliche geschichtliche Ereignis, das mit jeder subjekthaften Art von Geschichten bricht, in denen Menschen Taten vollbringen. Und wenn noch von einer Tat bzw. einer Handlung die Rede sein soll, kann es sich hier nur um eine denkerische und zugleich sprachliche Leistung handeln, um eine »Geschichte-gründende Frage«, die stets anders, in jedem »geschichtlichen Augenblick« »verschieden« gestellt wird. Geschehen ist nur und allein dort, wo und wann diese Frage gestellt wird; alles andere, und vielleicht sogar die Antwort auf diese Frage, bleibt Nebensache.

Aber was ist das für eine Frage? Heidegger nennt sie die »nach der Wesung der Wahrheit«. Nicht bloß um die Wahrheit geht es hier, sondern um ihre »Wesung«, darum, wie die Wahrheit jedes Mal von Neuem »west«. Gerade dies ist ihr eigentlich Geschichtliches. Mit der Substantivierung des mittelhochdeutschen Verbs *wesen* drückt Heidegger dann das Sein der Wahrheit als ein Verweilendes, ein sich in der Zeit Aufhaltendes, aus: Denn das Besondere an diesen seltenen Augenblicken, in denen die Wahrheit ihre Gründung findet, liegt genau in der sprengenden Kraft, Zeitalter zu eröffnen. Nur in diesem Sinne gilt Wahrheit als Geschichte, indem durch sie die Zeit zum Geschehnis wird.

Mit der »Wahrheitsfrage« rollt sich also das Handlungsfeld der Geschichte auf. Das verleiht dem Denken eine ausgezeichnete Stelle innerhalb dieser Art von Geschehen und drängt unvermeidlich zu einer inneren Kollision zwischen Geschichte und Philosophie: »Philosophie *ist* dann und muss *sein*, wann immer und wie immer das Seyn selbst zu seiner Wahrheit drängt, wenn die Eröffnung des Seienden selbst geschieht, wenn Geschichte *ist*.«³ Die Philosophie wird somit zum eigentlichen Ort der Geschichte, zum Schauplatz einer »Urhandlung«⁴, die als Frage nach der Wahrheit das Seiende im Ganzen aufschließt.

Es ist auf diesem Boden, dass Heidegger die Erzählung einer *Seinsgeschichte* entfaltet, in der das Sein durch alle Wandlungen und Umwälzungen der Philosophiegeschichte hindurchgeht. *Die*

³ GA 45, S. 120.

⁴ Siehe *Ein Rückblick auf den Weg* (1937–1938), GA 66, S. 425.

Geschichte nimmt dann die Züge eines sich durch die Zeitalter erstreckenden Epos an, in dem die Wahrheit sich immer neu und anders ereignet. Mithin wird die Philosophie als solche zu einer einzigen gigantischen Narration, die das Sein erst zu einer erzählten *Geschichte* macht. Denn angenommen, das philosophische Fragen sei das »Grundgeschehnis«,⁵ in dem sich »das Seyn selbst zu seiner Wahrheit drängt«, dann wird die gesamte Geschichte der Philosophie als Erzählung jenes Grundgeschehnisses gelten, das das Sein selbst zur Handlung einer allumfassenden Narration verwandelt.

Das Denken Heideggers gestaltet sich hier, als erzählende Stimme des Seins, zu einem philosophischen Epos, das in den fernen griechischen Anfängen der Philosophie ansetzt und sich zu Nietzsche hinzieht, ein *abendländisches* Abenteuer verflechtend, in dem die ganze Geschichte der Menschheit mit hineingerissen wird. Die Frage nach der Wahrheit gilt nun als Leitfaden für eine »Auseinandersetzung mit der gesamten abendländischen Philosophie«,⁶ aus der die einzelnen Denker als schicksalhafte Figuren emporragen, durch deren Fragen alle Möglichkeiten des menschlichen Seins erschlossen werden. Die gesamte Weltgeschichte wird so in eine denkerische Narration eingesponnen, die die Taten von Denkern erzählt, indem sie sich mit ihnen philosophisch auseinandersetzt.

Und gerade in solcher »Auseinandersetzung« unterscheidet sich Heideggers Erzählung von einer beliebigen Philosophiegeschichte: »Geschichtliche Auseinandersetzung ist etwas wesentlich anderes als die historisch verrechnende Kenntnisnahme des bisher Vergangenen.«⁷ – und in der Tat ist Heideggers Narration keine historische Betrachtung, keine Darstellung des bisher Gedachten und auch keine Interpretation vergangener Philosophien. Denn genauso wie in *der* Geschichte das Nichtgeschehene »sogar wesentlicher als das Geschehene« war, ist nun in der Philosophie allein die Erzählung ihres Ungesagten und Ungedachten das Einzige, was Heidegger tatsächlich interessiert. Geschichtliche *Auseinandersetzung* heißt dann nichts anderes, als die überlieferte Geschichte *auseinander* zu neh-

⁵ Vgl. Freiburger Wintervorlesung 1933/34 *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 36/37, S. 207: »Dieses Grundgeschehnis, in dem sich das *Wesen der Wahrheit durch die Geschichte des Menschen* entfaltet und in welcher Geschichte der Mensch diesen inneren Halt gewinnt, dieses Grundgeschehnis ist die *Philosophie*.«

⁶ GA 45, S. 11.

⁷ Ebd., S. 11–12.

men, damit das bis jetzt Ungeschehene in einer geschichtlichen Fiktion auch endlich geschehe.

Den Worten der früheren Denker entnahm Heidegger dafür nicht das Gegebene einer Überlieferung, sondern die Gabe und Aufgabe eines noch ganz unerzählten Zu-Denkenden. Allein dadurch konnte die Philosophie als Narration zugleich Geschehen und Geschichte sein und als Aufrollen der Wahrheitsfrage schon Ereignis der Wahrheit selbst. Insofern war Heideggers Auseinandersetzung mit den früheren Denkern weder eine Geschichte der Philosophie noch eine Philosophie der Geschichte, sondern *Philosophie* wurde als *Geschichte* völlig neu gedacht. In diesem Sinne ist auch zu deuten, was Heidegger in seinen *Beiträgen zur Philosophie* meinte, als er den Begriff der Philosophie »*geschichtlich*« bestimmte:

»Die jetzt und künftig wesentliche Fassung des Begriffes der Philosophie [...] ist die *geschichtliche* (nicht eine historische). ›Geschichtlich‹ meint hier: zugehörig der Wesung des Seyns selbst, eingefügt in die Not der Wahrheit des Seyns und so gebunden in die Notwendigkeit jener Entscheidung, die überhaupt über das Wesen der Geschichte und ihre Wesung verfügt.«⁸

Nicht »historisch«, sondern »*geschichtlich*« die Philosophie fassen heißt, kurz gesagt, dass man hier weder Auskünfte über diese und jene vergangene Philosophie liefert noch Interpretationen über andere Denker aufischt. In der »Wesung des Seyns« ist das geschichtliche Denken nicht das Nachplappern von verschiedenen Weltanschauungen und Theorien über das Sein, sondern ist an sich schon *die* Entscheidung, in der die »Wahrheit des Seyns« geschieht und zur Notwendigkeit für den Menschen wird. In solcher »Entscheidung« über die Wahrheit, die immer eine *geschichtliche* sein muss und gerade dadurch zu einer über-historischen wird⁹, findet »das Wesen der Geschichte« seine Stiftung.

Wie das alles zu einer denkerischen Narration führen musste, die, ohne bloß von diesem und jenem Philosophen zu berichten, gerade durch die Worte der philosophischen Tradition sich als selbsterdichtete Geschichte ereignete, werden wir noch genauer betrachten. Schon an dieser Stelle können aber die mit Geschehens-Sinn

⁸ GA 65, S. 421.

⁹ Siehe GA 45, S. 42: »Das Geschichtliche ist das Über-Historische ...«

beladenen Worte der Denker als die einzig wahren Taten in einer philosophischen Epik erscheinen, die das menschliche Schicksal trägt und prägt, gerade indem sie es erzählt.

Heidegger nannte seine narrative Unternehmung »geschichtliche Besinnung«¹⁰ und setzte mit ihr gerade am Ende jener Geschichte an, die es zu erzählen galt. Aus solcher Positionierung entstand die erzählerische Funktion eines Denkens, das durch die Rückwendung auf das Bisherige in den eigenen Ursprung zu gelangen suchte, um von daher eine geschichtliche Legitimation zu erlangen: »Wir müssen uns hier auf den Anfang des abendländischen Denkens und auf das, was in ihm geschah und nicht geschah, besinnen, weil wir im Ende – im Ende dieses Anfangs – stehen.«¹¹

Es ist also die Not eines mit sich nicht weiterkommenden Endes, die nun zur Aufgabe einer besinnlichen Narration zwingt. Nur an seiner Stelle »im Ende« legitimiert sich der narrative Versuch, einen verschütteten und vielleicht nie geschehenen Anfang zu erreichen, der einem alten und erschöpften Denken neue Ursprünglichkeit zu verleihen verspricht. Dem Erzähler stünde dann wie üblich die undankbare Aufgabe zu, mit einer Geschichte anzufangen, die schon längst zu Ende ist.

Und doch, wenn es hier um jenes seltsame Geschehen geht, das Philosophie heißt, können sich die Spielregeln rasch ändern. Denn erstens soll es in dieser Geschichte genauso um Geschehenes sowie um ein geheimnisvolles *Nicht*-Geschehenes gehen, das auch irgendwie zum Geschehen drängt, und zweitens handelt es sich um ein ganz eigentümliches Ende, das noch gar kein Endgültiges, sondern nur das »Ende dieses Anfangs« ist, wie Heidegger sagt. Aber wie viele Anfänge kann es denn eigentlich geben?

Der Anfang der Philosophie ist tatsächlich nicht der einzige Anfang in der Geschichte, die uns Heidegger erzählt. In dieser seltsamen Erzählung kann dieselbe Geschichte mehrmals anfangen, und obwohl sie in einer Hinsicht schon längst zu Ende ist, wird sie andererseits noch sehr lange dauern. Und selbst das Ende kann nach Heidegger gar kein Ende nehmen wollen und sich bis ins Unendliche überleben. Aber was wird hier angefangen und was soll nun zu Ende sein?

¹⁰ Ebd., S. 35.

¹¹ Ebd., S. 124.