

hinter seiner Idee des Übermenschen. Die Idee der Züchtung des Übermenschen folgt unmittelbar aus dem Begriff der Zuchtwahl, der bei Darwin zu finden ist. Ironischerweise entstammt dieser Begriff Malthus' Erforschung der Maschinenindustrie.¹⁶

Trotz der hohen Achtung, die Spengler für Nietzsche hat, deutet er seine *positive* Moral als eine romantische Manifestation der faustischen Zivilisation, die sich selbst noch nicht bejaht hat. Spengler selbst tritt dagegen vielmehr für einen illusionslosen Aktivismus ein, wobei er Technik, Wirtschaft und Politik zu den entscheidenden Größen macht. Es kann deshalb auch keine monumentalen und eine Kultur beseelenden Kunstwerke mehr geben. Die einzige Möglichkeit, die das Abendland als planetare Zivilisation noch hat, besteht darin, die reinen Formen der Zivilisation dem gesamten irdischen Dasein einzuprägen und sie in diesem Sinne umzuwandeln.

Spengler ist aber auch davon überzeugt, dass die Zivilisation des Abendlandes schließlich den irreligiösen Glauben an Wissenschaft, Technik und Rationalität verlieren und dass in einer chaotischen und richtungslosen Zeit ein neuer metaphysischer Hunger erwachsen wird. Dann wird auch die so genannte *zweite Religiosität* sich melden, mit der man sich von der kraft- und sinnlos gewordenen Rationalität abwendet und auf alte religiöse Formen, die plötzlich eine neue Deutungskraft und einen neuen Inhalt bekommen, zurückgreifen wird. Auch die Philosophie des Abendlandes wird sich wieder zu diesen Formen der zweiten Religiosität wenden.¹⁷ Die zweite Religiosität wird zugleich aufwachsen mit dem Cäsarismus als der letzten politischen Form der Zivilisation, in der die Demokratie verschwunden ist oder nur noch als eine leere Hülle weiterlebt.

4. Heidegger und die Frage nach dem Nihilismus

Heidegger erarbeitet die Frage nach dem Nihilismus im Rahmen der Seinsfrage. Das Problem des Nihilismus wird aber erst zur Zeit der Kehre ein zentrales Thema in seinem Seinsdenken. In den Jahren im Umfeld der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* versucht Heidegger, darzustellen, in welchem Sinne die Frage nach dem Sein schon von Platon und Aristoteles auf eine falsche Spur gebracht wurde. Wie sehr Heidegger sie auch bewundert, im Grunde genommen haben sie ihre Seinsbestimmungen dem innerweltlichen Seienden entnommen. Was den Seinsbegriff betrifft, gibt es keine grundsätzliche Kluft zwischen

¹⁶ Shaw geht, so Spengler, noch einen Schritt weiter, und zwar in seiner Komödie *Major Barbara*, in der er zeigt, in welchem Sinne der Übermensch kein Gedanke der Zukunft ist, sondern tatsächlich schon existiert. Der mit seiner Kreativität, Geld und Macht bis zum Äußersten manipulierende Millionär und Großindustrielle Undershaft ist ein Übermensch in seiner heutigen, wirklichen Gestalt – *jenseits von Gut und Böse*.

¹⁷ Ernst Jünger kann als ein Beispiel dieser zweiten Religiosität betrachtet werden.

dem D
Verfall
In
das mi
landes
dazu g
den sp
Heideg
Aristo
bestim
ist auch
Di
an: Nic
theolo
tet in d
Verges
tal „ver
liche B
Ni
Vollene
Entwu
mensch
der Sub
vollene
ten abe
dacht
eigentl
ständig
höchst
heit. A

¹⁸ De
ker
spä
ger
der
Au
der
die
¹⁹ Ma
199
Ni
alle
Gi

dem Denken der Antike und der Neuzeit, es sei denn, dass die Macht dieser Verfallenstendenz seit Descartes nur mächtiger geworden ist.¹⁸

Im Laufe der 1930er Jahren betont Heidegger vor allem das relativ Neue, das mit Descartes' Denken in die Philosophie und die Wissenschaft des Abendlandes eingetreten ist. Die Orientierung an der Gewissheit des Subjekts und die dazu gehörige Einführung des mathematischen Naturentwurfes entsprechen für den späten Heidegger einem bestimmten Zuspruchs des Seins. Zugleich hält Heidegger an den Gedanken der 1920er Jahren fest, dass gerade bei Platon und Aristoteles die Seinsfrage eine Wende genommen hat, die für die ganze Tradition bestimmend wurde. Der Gedanke dieser doppelten Herkunft unserer Situation ist auch kennzeichnend für Heideggers Begriff des Nihilismus.

Die Wende in Heideggers Descartes-Auslegung schließt sich an die Kehre an: Nicht länger bildet das transzendental aufgefasste Dasein, sondern das „aletheologische“ Sein selbst den Ausgangspunkt für das Denken. Heidegger deutet in den 1930er Jahren das Wesen des Nihilismus als Seinsvergessenheit. Diese Vergessenheit ist kein persönliches Versagen der Philosophen oder transzendental „verursacht“ von einer Verfallenstendenz im Dasein, sondern eine geschichtliche Bewegung, die vom Sein selbst ausgeht.

Nietzsche nimmt dabei einen speziellen Platz ein, weil sein Denken die Vollendung und in diesem Sinne das Ende der Metaphysik darstellt. Nietzsches Entwurf des Seins als Wille zur Macht ist, so Heidegger, die äußerste „Vermenschlichung der Welt“. Erst Nietzsche macht wirklich ernst mit dem Prinzip der Subjektivität, das mit Descartes in die Philosophie gekommen sei. Nietzsche vollendet jedoch nicht nur das Subjektdenken der Neuzeit, sondern der gesamten abendländischen Metaphysik, in der Sein als „beständige Anwesenheit“ gedacht wird: „Im Gedanken des Willens zur Macht soll das im höchsten und eigentlichsten Sinne Werdende und Bewegte – das Leben selbst – in seiner Beständigkeit gedacht werden.“¹⁹ Nietzsche als Denker des Werdens denkt den höchsten Willen zur Macht als „Beständigung des Werdens“ in der Anwesenheit. Auf diese Weise schließt er die Tradition der Philosophie ab. Was Nietzsche

¹⁸ Deswegen versucht er, die unaufgeklärten ontologischen Fundamente des kartesischen Denkens aufzuzeigen. Mit der Dekonstruktion von Descartes würde zugleich ein großer Teil der späteren Tradition dekonstruiert sein. Das Subjekt-Objekt-Denken impliziert ein „Überspringen“ der Welt, wie sie zunächst und zumeist ist. Hier arbeitet implizit ein Seinsverstehen, in dem Sein als „ständige Vorhandenheit eines innerweltlichen Seienden“ aufgefasst wird. Diese Auffassung geht zurück auf Platon und Aristoteles. Die Vorhandenheit ist eine Modifikation der Zuhandenheit, in der das Seiende zunächst und zumeist gegeben ist und die ihrerseits auf die Bedeutsamkeit als Existenzial des Daseins zurückgeht.

¹⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, hrsg. von Brigitte Schillbach (GA 6.1), Frankfurt am Main 1996, 592. Aus dem Gedanken der ewigen Wiederkehr ergibt sich auch, dass das Werden bei Nietzsche selbst den Charakter des Seins als Beständigkeit annimmt. So sagt Nietzsche: „Daß alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: – Gipfel der Betrachtung“ (zitiert nach Martin Heidegger, *Nietzsche I*, 419).

hier aber vergisst, ist, dass der Entwurf, aus dem das Seiende im Ganzen erfahren wird, dem Menschen selbst vom Sein zugeschickt wird. Gerade diese sich entziehende Schickung des Seins *ist* das Wesen des Nihilismus.

5. Heidegger, Spengler und die Frage nach der Geschichte des Nihilismus

Der junge Heidegger betrachtet Spenglers *Untergang des Abendlandes* als einen äußersten Versuch, die Geschichte vorstellbar und berechenbar zu machen.²⁰ Trotzdem hat Heidegger in dem Sinne Achtung für Spengler, dass er zumindest radikal die Konsequenzen aus dem heutigen historischen Bewusstsein gezogen hat. Sein Denken ist auf ausgezeichnete Weise ein Ausdruck des verfallenen Daseins, das seiner eigenen ursprünglichen Geschichtlichkeit nicht ins Auge sehen will. Heidegger versucht gerade in diesen Jahren, den eigentlichen Sinn der Geschichte von dem „jemeinigen und jeweiligen“ Möglichen der Existenz herzuleiten – eine elementare Erfahrung, die durch die Geschichte der Philosophie verhüllt worden ist.²¹ Die Angst und die Langeweile, die das jemeinige Dasein radikal auf sich selbst zurückwerfen, haben primär die Funktion, die ontologische Differenz zu öffnen und dem Geheimnis der Zeit und des Seins und damit der Unvorhersagbarkeit des schicksalhaften Daseins „Raum“ zu geben.

Obgleich auch Spengler die Angst (vor dem Tod) als eine elementare Lebenserfahrung auffasst, die die menschliche Existenz bestimmt, versteht er den Sinn der Geschichte nicht primär aus der Seinsart des einzelnen Menschen, sondern aus dem epochalen Geschick der Kultur. Der einzelne Mensch hat nur die Möglichkeit, innerhalb des Spielraumes des Schicksals seiner Zeit eine eigene, ebenso schicksalhafte Richtung einzuschlagen. Auf diese Weise ist auch die Zivilisationsphase des Abendlandes ein Schicksal.

²⁰ Nun versteht Spengler diesen Gang tatsächlich als ein unvermeidliches Schicksal mit einer Richtung, die für die faustische Seele, die sich in der Phase der Zivilisation befindet, im Voraus erkennbar werden kann. Dieses Schicksal hat aber seinen eigenen Spielraum und damit auch seine eigenen, „unberechenbaren“ Möglichkeiten.

²¹ Auch Heidegger geht aus von der Idee eines überindividuellen Sinnes der Zeit. Sie liegt in seinem Begriff der Eigentlichkeit, denn das eigentliche Dasein ist immer schon ein Teil des „Geschicks einer Generation“ als das „Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes“ (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann [GA 2], Frankfurt am Main 1977, 508). Heidegger lässt die Art eines solchen Geschickes unbestimmt, während dieses Geschick für Spengler eben durch die Phase, in der eine Kultur sich befindet, bestimmt wird. In Wirklichkeit setzt Heidegger das Volk als ein Faktum voraus, während die Zusammengehörigkeit, die das Volk zu einem Volk macht, erst durch Religion oder große Anstrengungen einer Gruppe Menschen entsteht.

Heid
noch sch
bedacht
ter einer
dem der
Raum zu
Zeitlichk
tig – dies
Verhältni
dass der
seinsanal
lichen“ C
des Seins
Epochen
der Zivil
gewissen

In Z
Spengler,
Werk *De*
seine Kel
dass die p
listischer
„[...] die
gien geog
Technik
lange in
darauf ge
angeleg,
zu fassen
Scho

²² Und
noch
ren S
Techn

²³ Vgl. M
Herr
ter“ h
sche-
Licht
Anfa
reagi
man

²⁴ Oswa

²⁵ Oswa

Heidegger weist in dieser Zeit ein starres „Epochendenken“ zurück. Dennoch scheint er verschiedene Fragen und Erkenntnisse Spenglers nicht ernsthaft bedacht zu haben. Dadurch hat seine Kritik an Spengler vor allem den Charakter einer Abwehr, um seinem eigenen transzendental-existenzialen Denken, in dem der faktische Möglichkeitscharakter des Dasein im Mittelpunkt steht, Raum zu geben. Aber wie sehr Heidegger sich auch bemüht, das Sein aus der Zeitlichkeit des Daseins zu erläutern, so bleibt sein Begriff der Geschichte dürftig – diese Kritik ist so alt wie *Sein und Zeit* selbst. Vermutlich hat Heidegger das Verhältnis zwischen Sein und Dasein auch umgekehrt, weil er entdeckt hatte, dass der Gang der Geschichte mithilfe der transzendental-philosophischen Daseinsanalytik nicht zu verstehen ist. Diese Kehre ermöglicht ihm, den „wesentlichen“ Gang der Geschichte aus den geschicklichen Wandlungen der Wahrheit des Seins zu erläutern. Ab diesem Moment redet Heidegger über schicksalhafte Epochen in der Seinsgeschichte.²² Er nähert sich dabei Spenglers Beschreibung der Zivilisation des Abendlandes. Durch die Kehre wendet Heidegger sich in gewissem Sinne Spengler zu.

In *Zur Seinsfrage* spricht Heidegger indirekt ein wenig positiver über Spengler, nämlich wenn er eine Notiz aus den Jahren 1939/40 über Ernst Jüngers Werk *Der Arbeiter* anführt – ein Buch, das Heidegger stark beeindruckt und seine Kehre mit beeinflusst hat.²³ Es war Spengler, der schon früh gesehen hat, dass die planetare Zivilisation des Abendlandes in ihrem technischen und sozialistischen Charakter das Seiende im Ganzen auf Arbeitsgrößen reduzieren wird: „[...] die Natur wird erschöpft, der Erdball dem faustischen Denken in Energien geopfert. Die *arbeitende* Erde ist der faustische Aspekt.“²⁴ Die moderne Technik ist, so Spengler, eine Äußerung des Willens zur Macht, die sich schon lange in dem mathematischen Naturentwurf offenbart hat. Dieser Entwurf ist darauf gerichtet, „die ganze Welt als dynamisches System, exakt, mathematisch angelegt, experimentell bis in die letzten Ursachen aufzuschließen und in Zahlen zu fassen, so daß der Mensch sie beherrschen kann“²⁵.

Schon für den jungen Heidegger nimmt die Philosophie innerhalb der Ge-

²² Und wandte er sich im Jahr 1923 (*Ontologie [Hermeneutik der Faktizität]* [GA 63], 52–57) noch gegen den von Spengler verwendeten Begriff des *Stils*, so benützt er ihn in seinem späteren Seinsdenken in gewissem Sinne selbst auch, z. B. wenn er behauptet, dass die moderne Technik die ganze Wirklichkeit als Bestand entbirgt.

²³ Vgl. Martin Heidegger, „Zur Seinsfrage“, in: *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 9), Frankfurt am Main 1976, 385–426, 390: „Ernst Jüngers Werk ‚Der Arbeiter‘ hat Gewicht, weil es, auf eine andere Art wie Spengler, das leistet, was bisher alle Nietzsche-Literatur nicht vermochte, nämlich eine Erfahrung des Seienden und dessen, wie es ist, im Lichte von Nietzsches Entwurf des Seienden als Wille zur Macht zu vermitteln.“ Jünger hat Anfang der 1930er Jahre Spengler ein Freixemplar von *Der Arbeiter* zugeschickt. Spengler reagierte ein wenig mürrisch darauf, was nicht so verwunderlich ist, denn *Der Arbeiter* ist in mancherlei Hinsicht von Spenglers *Untergang des Abendlandes* abhängig.

²⁴ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1192.

²⁵ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 940.

schichte der Menschheit eine ausgezeichnete Stelle ein. Das gilt insbesondere für sein eigenes Denken, das die Seinsfrage wieder aufnimmt. Diese Frage ist nicht nur für die Wissenschaft, sondern vor allem für das menschliche Selbstverstehen entscheidend. Sowohl das anfängliche Fragen der Seinsfrage in der griechischen Philosophie wie auch das Versäumnis, erneut nach dem Sein zu fragen, in der nachfolgenden Tradition wie auch die Wiederholung der Seinsfrage in Heideggers eigenem Denken sind entscheidende Ereignisse in der Geschichte der Menschheit. Nach der Kehre wird diese Vorrangstellung der Philosophie sogar noch stärker.

Spengler weist eine solche Vorrangstellung der Philosophie innerhalb der Geschichte ab, weil die zeitliche Blüte der *Philosophie* keine „autonome“ Angelegenheit ist, sondern im zeitlichen *Dasein einer Kultur* eingebettet. Diametral entgegengesetzt geht Heidegger gerade von der relativen Autonomie der Philosophie aus, sie entspricht dem Sein, nicht der Seele einer Kultur. Dieser Ausgangspunkt begründet, warum Heidegger in *Vom Wesen der Wahrheit* nicht näher auf Spenglers Interpretation der Philosophie eingeht.²⁶ Trotzdem verbirgt sich hier eine Frage, die für den Begriff des Nihilismus im Zeitalter der Technik entscheidend ist.

Wie bereits gesagt, deutet Spengler das Wesen der modernen Technik von der faustischen Seele her. Dieses Wesen bricht nicht zum ersten Mal in der Philosophie und Naturwissenschaft der Neuzeit durch, wie Heidegger behauptet. Schon im frühen Mittelalter tritt nach Spengler das treibende Prinzip der faustischen Technik hervor, wie zum Beispiel in der gotischen Baukunst oder in der Suche nach einem *Perpetuum mobile*.²⁷ Überdies geht Heidegger in seiner Auslegung der Neuzeit von dem dreiteiligen Schema „Altertum, Mittelalter, Neuzeit“ aus, das selbst ein spezifischer Ausdruck der faustischen Erfahrung der Geschichte ist. Das gilt ja auch von seinem Schema einer vor-metaphysischen, metaphysischen und nach-metaphysischen Zeit, die mit Heidegger selbst seinen Anfang nimmt. Vielleicht ist das zu viel Ehre für das Denken.

Auch Descartes' Philosophie deutet Spengler anders als Heidegger. Der späte Heidegger behauptet, dass Descartes in seiner Philosophie einem be-

²⁶ Vgl. Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“, in: *Wegmarken*, 177–202, 200: „Dieser Wesensblick in die Bestimmung der Philosophie ist dennoch weit genug, um jede Verknechtung ihres Denkens zu verwerfen, deren hilfloseste Art in der Ausflucht sich versteckt, die Philosophie als einen ‚Ausdruck‘ der ‚Kultur‘ (Spengler) und als Zierde eines schaffenden Menschentums gerade noch gelten zu lassen.“ Darin ist Heidegger in gewissem Sinne besonders modern – nicht umsonst greift er für diese These auf Kant zurück. Denn obwohl Heidegger sich ausdrücklich gegen das Subjektdenken der Neuzeit wendet, ist der Anspruch der Autonomie nun eben für die Philosophie seit Descartes kennzeichnend.

²⁷ „Da sie [die Naturwissenschaft] durch und durch zuerst Technik ist und dann Theorie, so muß sie so alt sein wie der faustische Mensch überhaupt. Technische Arbeiten von einer erstaunlichen Energie der Kombination erscheinen schon um 1000“ (Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 928).

stimmter
Sicherun
Welt gek
Denken
land, in d
rung tret
Philosop
Gestalt l
nung der
halb der
dies im D
Allmach
rung wa
Systeme
seiner h
hunderts
Philosop
das Chri
aber dab
sation de

Weg
hat Hei
geklamm
ne ausge
nimmt.
Philosop
chen und
mit eine
soll die F
Sinne na
Sklaver
schen fü
schon, d
Heid
aber die
schon fr
würde ni

²⁸ In die
mit F
Volle
diese
sich b

stimmten „Zuspruch des Seins“ entspricht. Die Prinzipien der mathematischen Sicherung und Subjektivität sind aber, so Spengler, nicht erst mit Descartes in die Welt gekommen, sondern gehören wesentlich zur faustischen Seele. Descartes' Denken markiert vielmehr die kulturelle Phase des Rationalismus im Abendland, in dem die faustische Seele sich von ihrer mystisch-religiösen Lebenserfahrung trennt, wie das früher auch einmal bei den Griechen geschehen war. Die Philosophie des Abendlandes konnte erst nach der Reformation in ihrer eigenen Gestalt hervortreten. Die „protestantische“ Lebenserfahrung mit ihrer Betonung der Innerlichkeit und des eigenen, individuellen Gewissens kehrt innerhalb der Philosophie im Denken Descartes' zurück.²⁸ Sein Denken wurde überdies im Nominalismus des Mittelalters vorbereitet, der auf die Idee von Gottes Allmacht gegründet war, die gleichfalls Ausdruck der faustischen Lebenserfahrung war. Kant und Hegel formulierten die abschließenden metaphysischen Systeme des Abendlandes, in denen das faustische Prinzip der Subjektivität zu seiner höchsten rationalen Erscheinung kommt. Die Zivilisation des 19. Jahrhunderts lässt darauf eine irreligiöse, materialistisch und praktisch ausgerichtete Philosophie aufkommen. Das gilt, so Spengler, auch für Nietzsche, der versucht, das Christentum verantwortlich zu machen für die Dekadenz des Abendlandes, aber dabei übersieht, dass nicht so sehr das Christentum als vielmehr die Zivilisation des 19. Jahrhunderts dekadent ist.

Wegen der Vorrangstellung der Philosophie innerhalb der Seinsgeschichte hat Heidegger die Frage nach der kulturellen Dimension der Seinsfrage ausgeklammert. Doch ist es keineswegs selbstverständlich, dass die Philosophie eine ausgezeichnete oder sogar autonome Position innerhalb der Kultur einnimmt. Für Spengler gibt es überhaupt keine einheitliche Tradition der Philosophie von Heraklit und Platon bis zu Hegel und Nietzsche, da die Griechen und Römer nicht zur Geschichte des Abendlandes gehören. Sie dachten mit einer anderen Seele. Es ist allerdings fraglich, ob das stimmt. Vielleicht aber soll die Philosophie erneut über ihre eigene Geworfenheit in diesem kulturellen Sinne nachdenken. Dass Platon und Aristoteles nicht über das „Unrecht“ der Sklaverei nachgedacht haben, während die absolute Gleichwertigkeit aller Menschen für Kant der unmittelbare Ausgangspunkt seines Denkens war, zeigt schon, dass sie in verschiedenen Welten lebten.

Heidegger kann zwar die Autonomie der Philosophie betonen, es bleibt aber die Frage, ob die Philosophie nicht selbst in etwas begründet ist, was sich schon früher und anders in einer Kultur offenbart hat. Aus der Sicht Spenglers würde nicht so sehr der Aufgang der Kunst, Philosophie und Wissenschaft, son-

²⁸ In dieser Hinsicht weist Spenglers Ortsbestimmung der Philosophie eine gewisse Ähnlichkeit mit Hegel auf, der den Aufgang der Philosophie gleichfalls als die selbstbewusste, rationale Vollendung einer Kultur, die in einer bestimmten, religiösen Beseelung wurzelt, versteht. Hat diese Selbstrealisierung des Geistes bei Hegel den Charakter eines Fortschrittes, so handelt es sich bei Spengler um Rationalisierung – und das ist weder Fort- noch Rückschritt.

dern vielmehr der Aufgang einer Kultur als ganzer aus einem bestimmten „Zuspruch des Seins“ verstanden werden müssen. Er verneint, dass die Philosophie oder die Kunst dem Leben überhaupt einen neuen Sinn geben können. Es ist gerade umgekehrt: Die Philosophie nimmt viel, gibt aber wenig.

Es stimmt, dass Heidegger wie Spengler und Jünger die Riesenkraft der modernen Technik erkannt hat. Aber wenn unter dem Einfluss der gewaltigen Macht der modernen Technik alle Kulturen von diesem Geschehen ergriffen werden, bedeutet das noch nicht, dass eine planetare Geschichte vollendet wird, die mit den Griechen ihren Anfang genommen hat. Und gerade weil der Durchbruch der Subjektivität von Heidegger als Geschick des Seins gedeutet wird, ist unklar, warum die Philosophie des Abendlandes (d. h. jetzt Altertum, Mittelalter und Neuzeit) sich überhaupt in Nietzsche vollenden sollte. In welchem Sinne können wir die Fülle der Vollendung verstehen? Wie verhalten sich überhaupt das griechische Denken und die Subjektphilosophie der Neuzeit zueinander? Was hat der Durchbruch Descartes' mit dem griechischen Seinsbegriff zu tun? Gibt es eine Notwendigkeit für das Erscheinen der Subjektivität aus der Seinserfahrung von Platon und Aristoteles? Eine derartige Notwendigkeit folgt nicht aus Heideggers Begriff der Geschichte. Wie kann er trotzdem behaupten, dass die Möglichkeiten, die in der Metaphysik beschlossen lagen, erschöpft sind? Und was bedeutet dieses Erschöpft-Sein ohne einen Begriff der Vollendung, in dem Anfang und Ende in einem notwendigen Verhältnis zueinander stehen?

Wenn es die Vollendung der Subjektivität in der modernen Technik selbst ist, die zur Seinsfrage auffordert – und so scheint es doch zu sein –, so ist zu fragen, ob die Seinsfrage dann nicht selbst an diese Sphäre der Subjektivität gebunden ist, eben wenn diese nicht mehr das cartesianische Subjektdenken ist. Ist Heidegger Seinsdenken wirklich ein universales Seinsdenken, oder denkt er im Geiste des Abendlandes? Jedenfalls ist es bemerkenswert, dass Heideggers Analyse des Daseins in vielen Punkten Erfahrungen artikuliert, die der faustischen Seele eigen sind.²⁹

Die entscheidende Frage bleibt, was die Bedeutung des so genannten „Wiederfindens der griechischen Seinsbestimmungen“ in der Philosophie der Neuzeit ist. Bedeutet dies auch, dass der Anfang sich in der Gegenwart noch immer verbirgt und dass auch unsere Zukunft in diesem Sinne dem Anfang verpflichtet bleibt? Weist der Seinssinn der beständigen Anwesenheit, den Heidegger in Nietzsches These der ewigen Wiederkehr findet, tatsächlich zu den Griechen zurück? Was ist dann der Grund der Verwandlung dieses Sinnes? Wie kommt

²⁹ So hat man fast unmittelbar den christlichen „Hintergrund“ der Daseinsanalyse bemerkt. Vor allem dort, wo es um die Problematik der Eigentlichkeit geht, hat Heidegger in *Sein und Zeit* selbst schon betont, dass er von der christlichen Anthropologie inspiriert worden sei. Die christliche Tradition wird von Heidegger aber in einer Weise interpretiert, die man faustisch nennen könnte.

sie zustande? Was bedeutet es, dass Nietzsche diese beständige Anwesenheit des Werdens für den höchsten Willen zur Macht hält? Sollte dann nicht zuerst danach gefragt werden, wie über diese beständige Anwesenheit gesprochen wird, nämlich so, dass von Macht die Rede ist statt vom Guten wie etwa bei Platon und Aristoteles? Hat man darüber keine Klarheit, dann droht die Gefahr, dass man gerade aufgrund einer derartigen, rein formalen Analogie der antiken Philosophie einen Platz und eine Rolle innerhalb unserer Geschichte zuweist, die sie eigentlich nicht hat.

Weiter stellt sich von Spengler aus gesehen die Frage, wie Heidegger begründet, dass der Seinssinn der beständigen Anwesenheit auf die Griechen zurückgeht und dem Bereich der *techne* entnommen ist. Wieso spielte die *techne* diese ontologisch herausragende Rolle? Oder gab es vielleicht einen kulturellen Hintergrund für diese griechische Seinsbestimmung? Spengler behauptet, dass die apollinische Seele ihr Ur-Symbol *im sichtbar anwesenden Körper hat*.³⁰ Dieses Symbol offenbart sich innerhalb der griechischen Kultur auf vielerlei Weise: innerhalb der Philosophie zum Beispiel in dem Gedanken der *morphe* als des eigentlichen Wesens des Seienden. Die Orientierung an der *beständigen* Anwesenheit des Seienden gilt vor allem für die theoretische Lebenshaltung, in der die Wirklichkeit „festgestellt“ und die Macht der Geschichte gebannt wird. Ein derartiger Seinssinn hängt nicht primär mit dem griechischen Seinsdenken, sondern eher mit der Natur des theoretischen Lebens selbst zusammen. Spengler verweist in diesem Zusammenhang auf einen fundamentalen Unterscheid zwischen der faustischen und der apollinischen Seele. Die faustische Seele ist nicht auf die unmittelbare Erscheinung des Seienden gerichtet, sondern auf ihr verborgenes innerliches Wesen, das hervorgebracht oder ent-deckt werden soll: „Unsere ganze Kultur hat eine Entdeckerseele. Ent-decken, das, was man *nicht* sieht, in die Lichtwelt des inneren Auges ziehen, um sich seiner zu bemächtigen, das war vom ersten Tage an ihre hartnäckigste Leidenschaft.“³¹ Heidegger könnte in seiner Auslegung des ursprünglichen Sinnes der Wahrheit ungewollt eine sehr faustische Lebenserfahrung zum Ausdruck bringen.³²

³⁰ Vgl. hierzu Anmerkung 7.

³¹ In Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1187.

³² In meinem Buch *De Verwaarlozing van het Zijnde* habe ich ausführlich dargestellt, dass Heidegger den ursprünglich griechischen Sinn der *aletheia* umkehrt und auf diese Weise zu seiner Idee der Ent-decktheit kommt. Dabei habe ich die Vermutung ausgesprochen, dass in Heideggers neuem Wahrheitsbegriff im gewissen Sinne das Wesen der modernen Technik verborgen ist (*De verwaarlozing van het zijnde*, Nijmegen 2001, 315–339). Vgl. hierzu Ad Verbrugge, „Aletheia und die Frage nach der Wahrheit“, in: Mirko Wischke / Michael Hofer, *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Darmstadt 2003, 324–338.

6. Schlussbetrachtung

Die Kraft des Seinsdenken Heideggers nach der Kehre besteht darin, dass er die „Modernisierung“ als ein Geschick verstehen kann, das dem Menschen zugeteilt ist. Eben weil Wissenschaft und Technik den Charakter dieses Geschehens entscheidend bestimmen und das menschliche Leben und die menschliche Gemeinschaft tiefgreifend verwandeln, kann die Philosophie im Mittelpunkt dieses Geschehens situiert werden. Aber es bleibt die Frage, wie das Wesen der modernen Technik aus ihrer Herkunft *und* Zukunft gedacht werden kann. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus und dem Sieg des liberalen Kapitalismus sind – um mit Samuel Huntington zu reden – kulturelle Kräfte hervorgebrochen, die sich in der planetaren Entfaltung der Technik verbergen. Es ist noch undeutlich, wie die neuen kulturellen Verhältnisse aussehen werden, in denen die moderne Technik situiert sein wird. Und wie lange wird die Erde die heutige technische Gewalt noch zulassen? Wird sie uns erneut vor Grenzen stellen? Gerade die planetare Entfaltung der Technik in der heutigen Globalisierung könnte jetzt auch das Abendland dazu zwingen heimzukehren um sein eigenes Wesen ins Auge zu sehen.

¹ Fried² Zu B
Buch
223–
Nietz³ Marti