

## Thesen

### *Ziel der Abhandlung*

Die folgende Abhandlung unternimmt den Versuch, sich mit dem Raum des Grundes im Rahmen der Philosophie Heideggers auseinander zu setzen; mit jenem Ort, mit der sich in mehreren Projektionen herausbildenden Topografie, die der Titel mit dem Begriff *daimonios topos* bezeichnet. Bei dieser vorerst überaus rätselhaften Zielsetzung, der Kartographie des Labyrinthes vom Raumes des Grundes möchten wir – als schlechte Fremdenführer – zugegen sein. Als schlechte Fremdenführer in jenem Sinne, in dem Wittgenstein in einem seiner Vorträge von sich selbst sprach.<sup>1</sup> Als einen guten Führer von Fremden, die in einer unbekanntem Stadt umherirren, erachten wir nämlich – nach Wittgensteins Ansicht – denjenigen, der die Besucher zunächst mit den Hauptstraßen bekannt macht, während man den schlechten Führer daran erkennt, dass er sich den als interessant erscheinenden Ecken zuliebe in die Nebengassen begibt, bevor er die geraden, breiten Straßen zeigt. Der Gedanke einer Bevorzugung der Umwege erscheint aus jenem Grund wichtig, da sich zur Untersuchung der Heideggerschen Grund-Auffassung die Annäherung mittels der Hauptstraßen beinahe selbstverständlich anbietet. Der „Königsweg“ zum Grund als solchem verläuft prima facie zwischen zwei noch zu Heideggers Lebzeiten publizierten Texten. Sowohl in seinem Aufsatz *Vom Wesen des Grundes* aus dem Jahr 1929 als auch in seiner 1956 gehaltenen Vortragsreihe (*Der Satz vom Grund*) exponiert er *eigens* die Frage nach dem Grund. Diesem Weg zu folgen, geht mit dem keineswegs zu vernachlässigenden Vorteil einher, dass mit ihm der durch die beiden Zeitpunkte begrenzte Abschnitt zu einer zentralen Rolle gelangt, in dem die sogenannte *Kehre* stattfindet, die gewöhnlich als ein Orientierungspunkt im Gesamtbild der Philosophie Heideggers betrachtet wird. Mit dem entsprechenden Vergleich der beiden genannten Texte erhalten wir also einerseits von der Kontinuität der Konzeptionen bezüglich des Grundes und andererseits von den innerhalb des Denkens Heideggers erfolgenden „Verschiebungen“ ein genaues Bild. Wenn die das umrissene Thema explizit behandelnden Werke und die in ihnen nachvollziehbare Kehre ein derart glückliches Zusammentreffen darbieten, stellt sich die Frage, warum wir mit dem

---

<sup>1</sup> Zitiert von: J. Schulte: Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus (1921) und Philosophische Untersuchungen (1935). In: *Hauptwerke der Philosophie 20. Jahrhundert*. Reclam. 2003. S. 75.

Beschreiten der „Hauptstraße“ diese verlockende Möglichkeit des legitimen, von Hypothese zu These voranschreitenden, zudem leicht verfolgbareren Duktus nicht in Anspruch nehmen.

Der Hauptgrund für unser Zögern ist, dass der Spielraum einer derartigen komparativen Analyse zu eng scheint, um die Verknüpfungen der zum Grund gehörenden Gebiete und damit des Begründens, konkreter: dessen wie die Zugrundelegung und das „Begründen“ ins Spiel gebracht werden, zu untersuchen und damit Gefahr zu laufen, sich in der eingehenden Demonstration der bereits ziemlich bekannten „Kehre“ zu erschöpfen. Unsere Verpflichtung, den Weg über die Umwege und Gassen zu nehmen, diktiert aber nicht allein der Zwang, etwas Neues sagen zu müssen, oder etwa die Abenteuerlust, wobei das Abenteuer zweifelsohne über einen kurrenten und gefälligen rhetorischen Beiklang verfügt, sondern in erster Linie die Tatsache, dass Heidegger selbst diese Durchgänge öffnet. Die besagten Durchgänge werden in den oben erwähnten Texten, die *eigens* den Grund behandeln, bereits aufgezeigt: das Straßennetz aus Freiheit, Wahrheit, *physis*, Schicksal und Geschichte, Philosophie und Metaphysik können als Abzweigungen der Frage des Grundes betrachtet werden. Daraus resultiert auch, dass das primäre Ziel nicht in der Klärung der Lehre Heideggers bezüglich des Grundes oder der Frage liegt, was der Heideggersche Grund ist, sondern vielmehr in der Untersuchung dessen, welcher Natur die sich in verschiedenen Konstellationen entfaltenden Grund-Erfahrungen sind.

### *Skizzierung der angewandten Methoden*

Der Grund soll also nach sich in verschiedenen Konfigurationen abspielenden Grunderfahrungen beleuchtet werden, was die Gelegenheit zu einem kurzen methodologischen Umweg zu den „Lichtverhältnissen“ bietet, die im Umkreis unserer Untersuchungen herrschen. Die Vorgehensweise, die mit der Verbindung der Endpunkte der „Hauptstraßen“ (der beiden erwähnten Texte) das Gebiet der „Kehre“ durchquert, hält im Wesentlichen Statusbilder fest und vergleicht diese miteinander. Das setzt voraus, dass die inneren Verschiebungen der Textpräparate, die als Grundlage des Vergleichs dienen, mit Hilfe von *Röntgenstrahlen* sichtbar geworden sind, die verborgene Strukturskizze der beiden Standpunkte, des gedanklichen Stadiums feststellen. Eine derartige Durchleuchtung der Texte, ihr Röntgenbild ist statisch; mit einer Bewegung ist infolge der „Verschiebungen“ selbstverständlich auch hier zu rechnen, doch sind diese für sich genommen nicht sichtbar, sondern kommen gewissermaßen nur im Vergleich zustande. Die Kontexte unserer Odyssee

zeichnen sich – abweichend vom Röntgenbild – eher durch die pulsierenden Lichtbündel des Stroboskops ab. Im Strudel der aufleuchtenden Lichtblitze des Stroboskops werden wir Zeugen der Verlangsamung des in Bewegung befindlichen Gegenstandes, seines Zerfalls in Phasenbilder. Das sich in der Stroboskop-Wirkung bergende paradoxe Phänomen – das Strudeln (strobos = Strudel, Im-Kreise-Drehen) und die Verlangsamung zugleich – versuchen wir im Bereich der Philosophie, in einer Weise zur Geltung zu bringen, indem wir unseren Möglichkeiten gemäß im Kreisen um die Grundbegriffe die im Zusammenschluss von Sprache und Erfahrung immer wieder aufs Neue erfolgende Akzeleration einer Art Retardation, Verlangsamung unterziehen. Dieses Bedürfnis nach Verlangsamung steht – aus einer weiteren Perspektive gesehen – auch mit der gegenwärtigen „hermeneutischen Situation“ der am Verhältnis von Sprache und Erfahrung auf besondere Weise interessierten Hermeneutik im Zusammenhang. Die Hermeneutik ist nämlich als eine Schule der kontinentalen Philosophie, die ab den sechziger Jahren zunehmend in den Vordergrund rückte, jedoch dann entsprechend der Wechselwirtschaft der vorherrschenden Ideen zur akademischen Inzucht zu verkommen schien, mit einer schwierigen Situation konfrontiert. Wenn sie vermeiden möchte, zu einer Art Kommensalismus, zu einer Tischgenossenschaft zu werden – um hier einen Vergleich aus der Biologie zu bemühen – (der lockeren Lebensgemeinschaft von Tieren, bei der ein Tier vom Überrest der Nahrung eines anderen lebt), dann muss sie ihre eigenen Gemein-Plätze immer wieder aufs Neue aufsuchen und die sich in ihren Begriffen bergenden Erfahrungen erneut an die Oberfläche bringen, um zu demonstrieren, dass die Aufgabe der Destruktion (auch) auf diesem Gebiet immer von Neuem beginnt und dass dieser Neubeginn zunehmend schwerer ist. Er ist schwerer, da der Pathos des „aus dem Vergessen Herausreißen“, der die Arbeit derjenigen umgab, die die Hermeneutik des 20. Jahrhunderts zu neuem Leben erweckten, zum heutigen Tage im Strom der Kulturgüter verblasst ist, als die einstigen revolutionären Erkenntnisse zu Trivialitäten, zu Evidenzen wurden.

An diesem Punkt angelangt scheint es selbstverständlich ratsam, die euphorische Stimmung etwas zu dämpfen, damit wir uns im Rausch einer lauten Programmverkündung am Ende der Ausführung nicht dabei ertappen, uns unter der in der großen Vehemenz zu hoch gelegten Latte durchgestohlen zu haben. Unter Verlangsamung ist folglich nicht eine Art epochalen Neubeginns zu verstehen, sondern die Betätigung in den Spalten der Perforation zwischen Sprache und Erfahrung. Daher wenden wir uns den Grundbegriffen zu, die die Kreuzungen der Gassen unserer Stadt bilden – um auf das von Wittgenstein entliehene Gleichnis zurückzukommen. Wir werden sehen, dass das Netz der Grundbegriffe die

Hauptstraße, die die Entfaltung des Lebensweges Heideggers darstellen, mehrmals kreuzt; an diesen Ecken bemühen wir uns ebenfalls zu orientieren, doch versuchen wir nicht zwangsläufig einzubiegen. Zugleich können diese Querschnitte, Segmente, Perspektiven von der Straßenecke aus auch deutlich machen, dass das Durchwandern von Umwegen nicht gleichbedeutend damit ist, über die Hauptstraße und damit die „Kehre“ ein Embargo zu verhängen. Die Vorabentscheidung, mit der Frage des Grundes nicht die „Kehre“ zum geheimen Hauptdarsteller unserer Untersuchung zu bestimmen, geht nicht mit der Verneinung oder Eliminierung der Kehre an sich einher. Auch wenn wir nicht nach ihr jagen, können wir es durchaus zulassen, dass sie uns von Zeit zu Zeit einholt, und dies geschieht bei der Deutung der Grundbegriffe auch.

Insgesamt kann also festgestellt werden, dass wir uns entlang der sich im Schatten des Grundes verbergenden, scheinbar peripheren Phänomene fortbewegen, um diese – mit einem Ausdruck Heideggers – zu „überhellen“ und so einen Einblick in die „Morphologie“ seiner Gedankengänge zu erhalten.

### *Ergebnisse*

Die erste thematische Einheit der Abhandlung strukturiert sich um einige Fragen der Hermeneutik Heideggers. In dem ersten Kapitel, der Übersicht, wird die Hermeneutik der Faktizität als grundlegendes Moment analysiert und der Versuch unternommen aufzuzeigen, wie Heidegger die geisteswissenschaftlich begründete traditionelle Hermeneutik aus der Methode des Verständnisses der Objektivationen in eine „hermeneutica generalis“ umwandelt, das heißt zu einem allgemeinen Aspekt des Seinsverständnisses des Daseins. Mit dieser Wende erhält die Hermeneutik Ontologiecharakter, was zugleich implizit bedeutet, dass der Platz der „hermeneutica sacra“, die in der spirituellen Tradition der Hermeneutik eine zentrale Rolle spielt, von der sich im alltäglichen Seinsverständnis verkörpernden „hermeneutica profana“ übernommen wird. In diesen beiden Begriffen spiegelt sich die zweifache Determiniertheit der Architektonik der Metaphysik wider, namentlich die „metaphysica generalis“ (Ontologie) und die „metaphysica specialis“ (rationale Theologie). Die Simulation dieser Struktur macht ihre Wirkung in einem bedeutenden Abschnitt von Heideggers Lebenswerk spürbar; sie bietet den Rahmen dafür, die Metaphysik neu zu denken und später zu überschreiten. Nach unseren Erkenntnissen ist das Verschwinden der Hermeneutik, dadurch dass die transzendente – also auf dem Dasein beruhende –

Begründung in den Hintergrund rückte, das heißt mit der „Kehre“ erfolgte, eher nur als ein Scheintod zu betrachten, da sie – wenn auch ohne den Gebrauch des Begriffs der Hermeneutik – in der Belebung einer Art „hermeneutica sacra“, die von der traditionellen Auffassung abweicht, weiterlebt. Diese untersucht nicht die Verkündung und deren Werk, sondern die Welt in ihrem Geviert: als das Zusammengehören von Erde, Himmel, Mensch und Göttern. Mit der „hermeneutica sacra“ übernimmt die von der Rolle, das Fundament des Daseins zu garantieren, befreite Auslegung die begründende Funktion des Verstehens, wobei sie das Muster des besagten Zusammengehörens nicht mehr aus der metaphysischen Tradition herleitet, sondern aus der Dichtung und dem dichterischen Denken.

Mit diesem hermeneutischen Hintergrund nähern wir uns der Untersuchung, die das Rückgrat der Abhandlung bildet (*Az olvasás mértéke – Vom Maß des Lesens*) und im Grunde genommen die Analyse des Protokolls eines 1951 in Zürich gehaltenen Seminars darstellt. Die Diskussion im Rahmen des Seminars dokumentiert die Konfrontation des von Emil Staiger und seinen Mitstreitern vertretenen philologischen „Ethos“ und der *hyperbolischen*, auf der Maßlosigkeit gründenden Poetik der Heideggerschen Auslegung. Im Spiegel dieses Konflikts wird aufgezeigt, dass sich das Lesen bei Heidegger auf den *Kryptotext* konzentriert, womit er zum Text ein anderes Maß paart als die textuelle Lesart. Diese Vorgehensweise bedeutet selbstverständlich Gewalt, das Übertreten der Normen der Auslegung, denn für Heidegger ist das richtungsweisende Motiv das *Ungesagte*, der unausgesprochene Anfang, zu dem man nur auf dem Wege der Ahnung gelangt. Die Ahnung ist bei Heidegger allerdings nicht die Vorstufe zur Gewissheit, sondern das maßgebliche Moment im Prozess der Interpretation. Beim Abwägen des auf diese Maßlosigkeit begründeten Maß-Gedankens wurde die Aufmerksamkeit einerseits darauf gerichtet, dass der Begriff des Kriteriums, der einen äußeren Maßstab voraussetzt, dem hier verwendeten Maß fremd ist, er das Maß also gewissermaßen aus sich selbst, genauer gesagt aus dem Kryptotext schöpft. Andererseits kamen wir zu dem Schluss, dass das Fehlen des Kriteriums nicht zwangsläufig in den Nihilismus der totalen Relativität münden muss. Im inneren Kampf mit dem maßlosen Maß wird in gegebenem Fall auch sichtbar, wann die Gewalt zur Vergewaltigung führt.

Der Abhandlung wurden zwei Ergänzungen hinzugefügt, in denen wir uns mit der Wahrheit des Bildes beziehungsweise – in Anknüpfung an die Einführung – mit dem Weiterleben der hermeneutischen Figuren beschäftigen. Der Zusammenhang von Bild und Sprache wird anhand der berühmten Interpretation des Van-Gogh-Bildes aus *Der Ursprung des Kunstwerkes* demonstriert. Unsere Argumentation läuft darauf hinaus, dass das Vorbild zu der *Ekphrasis* der Bauernschuhe in einem Detail des Vortrages *Grundprobleme der*

*Phänomenologie* aus dem Jahr 1927 auftaucht, wo die Beschreibung von Häuserruinen bei Rilke zu lesen ist. Aus der Lesart dieser Texte lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass in der Vorstellung Heideggers nicht einfach die Rückprojektion des Bildes auf die Sprache stattfindet, sondern die Herleitung des aus dem als Sammlung der beiden Begriffe verstandenen Logos. Als Abschluss der Interpretation wird aufgezeigt, dass Heidegger, während die Öffnung der Welt auf der Ebene der Topologie des Daseins aufregende Zusammentreffen schafft, diesen Ort häufig zu einer ideologisch belasteten Topographie umgestaltet.

In dem Abschnitt zu den hermeneutischen Figuren werden in erster Linie die Veränderungen des Begriffs des „besser Verstehens“ untersucht. Dies steht im Zusammenhang mit der Heideggerschen Kehre, die in der Beurteilung der Metaphysik und der Bewertung der griechischen Tradition erfolgt ist, denn in der Formel des „besser Verstehens“ ist das Vehikel der Tradition zu erkennen. Heidegger stellte das „besser Verstehen“ in der frühen, sich an Aristoteles anknüpfenden Phase seiner Philosophie in den Dienst des radikalen Neudenkens der Metaphysik, wobei er den Gipfel in der Entwicklung der griechischen Philosophie in Aristoteles sah. In diesem historischen Modell ist der Scheideweg der Philosophie die Herausrückung der griechischen Ontologie aus ihrem Medium, hervorgerufen durch die Entstehung der lateinischen und später christlichen Tradition. Diese historische Zäsur transponiert Heidegger ab den dreißiger Jahren in den vorsokratischen Anfang. Die Folge dessen ist, dass die Aufgabe des „besser Verstehens“ von da an einen Bruch mit der Kontinuität darstellt, in der die Philosophie als Metaphysik verstanden wird. Das „besser Verstehen“ will nicht auf radikale Weise zu der (als Metaphysik) vorgestellten unaufgedeckten Wurzel (*radix*) gelangen, sondern versucht den Sprung in den vollkommen unvorgestellt gebliebenen Anfang. Infolgedessen trennt sich das traditionell mit dem „besser Verstehen“ verknüpfte Prinzip, namentlich das hermeneutische Prinzip „vom Späteren ins Frühere“ von seinem Träger. Aus der Sicht der Metaphysik gibt es keinen ursprünglichen Zugang zum Anfang mehr, jedes metaphysische „Später“ verfehlt das „Frühe“, von anderer Seite betrachtet muss das „besser Verstehen“ aber zu einem solchen Anfang vordringen, der kein „Später“ besitzt.

In der zweiten Einheit der Abhandlung wird der Versuch unternommen, Elemente, die gewissermaßen lockerer miteinander verknüpft sind, unter einem gemeinsamen Prinzip zu bündeln. Die Einheit der hier zu lesenden Annäherungen skizziert sich um die „Sprechweisen“, die in den Vordergrund der Philosophie Heideggers gelangten, als er in der Periode nach *Sein und Zeit* den bis dahin als maßgebend betrachteten phänomenologischen

Duktus und „Habitus“ allmählich aufgab. Die Kehre Heideggers fand nicht nur im Bereich der „Ideen“ statt, sondern auch in dem Korpus, den wir als Diktion bezeichnen. Wenn wir im Folgenden von Diktion, von Stil sprechen, dann untersuchen wir selbstverständlich nicht stilistische Fragen im engsten Sinne und wollen nicht die sprachlichen Wurzeln des neuen, feierlichen Tons hervorgraben, nicht das – angenommen oder wirklich – Artistische der dichterischen Formulierung unter die Lupe nehmen, wir versuchen auch nicht, die Gründe für die Trübsal der häufig erwähnten „Sprachnot“ aufzudecken, sondern stellen die der veränderten philosophischen Anschauungsweise entspringende Stilfrage in den Mittelpunkt. Der Stil artikuliert sich in diesem Zusammenhang primär also nicht strictu sensu als sprachlich-stilistische Frage, sondern als Denkweise, und verknüpft sich als solche mit den postmetaphysischen Schicksalsfragen des Philosophierens. Will man die Hauptzüge dessen verfolgen, wie sich der Stil des Philosophierens verändert hat, dann lohnt es, sich den stilistisch-methodologischen Bestimmungen der frühen Schriften zuzuwenden, die sich an Aristoteles knüpfen. 1922 schreibt Heidegger über die Stilidee der (durch Aristoteles gefilterten) phänomenologischen Forschung: „Die literarische Gestalt, in der die aristotelische Forschung überliefert ist (Abhandlungen im Stil der thematischen Exposition und Untersuchung), bietet zugleich den bestimmten methodischen Absichten der folgenden Interpretationen den allein geeigneten Boden“.<sup>2</sup> Diese Aussage verweist implizit auch darauf, dass sich Heidegger unter den antiken Formen des Philosophierens entschieden der Tradition der „Abhandlung“ verschreibt. Dieses frühere, die Stilidee in sich tragende Fundament, die auf dem Seinsverständnis des Daseins aufbauende Ontologie wird von der ab den dreißiger Jahren entstehenden Konzeption der Grundlosigkeit als Grund absorbiert, die das Ereignis des Seins als eine ursprüngliche Mitte betrachtet, in der das Zusammengehören von Sein und Denken als Erstes gegeben ist. „Zum Gründen in der Mitte“ führt kein Weg, der von unten, von irgendeinem ontologischen Fundament ausgeht, denn nach Ansicht Heideggers entwirft nicht der Mensch diesen Grund, sondern er wird sozusagen in ihn geworfen. Obschon wir mit den Verfahren des Begründens nicht zu dieser Mitte gelangen können, ist es uns doch möglich, irgendwie daranzukommen; durch das den Ansprüchen der Mitte Entsprechen, das Erhören – das heißt: abgründig. In dieser „abgründigen Relation“ erhalten die Dichtung und das „dichterische Denken“ – nicht unabhängig der Wirkung der Philosophie Nietzsches, der Hymnen Hölderlins und des neugedeuteten vorsokratischen Denkens – eine herausragende Rolle. Die andere Projektion der in weitem Sinne verstandenen Stilfrage, die sowohl die

---

<sup>2</sup> Vgl. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 26.

Elemente des Klangs, des Tons als auch der philosophischen Disposition umfasst, bildet die Frage der Tragödie.

Zunächst untersuchen wir hierbei die Frage, in welchem Verhältnis der auf den Seiten der *Denkerfahrten* zu lesende „Gedichtszyklus“ mit der Philosophie Heideggers steht. Mittels der strukturellen Analyse des Heideggerschen „Spruchs“ zeigen wir auf, wie das Sich-Verschreiben für die Tautologie die Betonung von der Aussage-Zentriertheit auf das in der Sprache erfolgende dichterische Zeigen verlegt.

Der zweite Versuch untersucht die Tragödien-Auffassung Heideggers aus der Perspektive des Stils des Philosophierens im weiten Sinne. Zur Annäherung an diese Tragödienauffassung wurden die notwendigen Schlüsselbegriffe im Rahmen einer vorangehenden Analyse ausgearbeitet. Mit Hilfe dreier griechischer Klassiker – Platon, Sophokles und Aristoteles – bemühen wir uns, die Situation der Tragödie in die Projektion der Schicksalsdeutung einzufügen. Zur Darlegung dieses Zusammenhanges bemühten wir die bestimmenden Elemente im Maßkonflikt der tragischen Situation, die Begriffe von „Hamartia“ und „Palinodia“. Im Fall von Sokrates sind wir im *Phaidros* – wenn auch im Rahmen einer ironisch szenierten Situation – Zeugen dessen, dass sich der Philosoph an der Schwelle zur Tragödie befindet, wenn er das den behandelten Dingen entsprechende Maß nicht im Blick behält. Vor einer Grenzüberschreitung kann ihn nur abschrecken, wenn er auf die Stimme des Daimons hört, der auf das Überschreiten des Maßes hinweist, und er die vorherige maßlose Rede widerruft (Palinodia). An dem letzten Stück Sophokles', *Ödipus auf Kolonos*, wird veranschaulicht, in welchem Verhältnis das zur tragischen Schicksalswende gehörende Ereignis, die aus dem Nicht-Erkennen der verborgenen Dinge erfolgende Tat, die Hamartia, zu der Schicksalsauffassung steht, die die Identität darstellt. An der Tragödienkonzeption von Aristoteles hingegen wird demonstriert, in welcher Weise die ethische Dimension im Treffen des Maßes der Mitte zu der Tragödie gehört, die die dunklere Seite des Daseins zeigt und wo uns die Möglichkeit, die Mitte zu finden, nicht gegeben ist. Im vierten Teil der Abhandlung werden diese Momente in der Sphäre der Heideggerschen Tragödien- und Schicksalsauffassung untersucht. Zunächst wird auf jenen bestimmenden Zug der Tragödien-Auslegung aufmerksam gemacht, nach dem Heidegger die Tragödie aus dem Bereich des Konfliktes zwischen Protagonisten und Antagonisten in den Kreis der Seinsfrage transponiert. Im griechischen Drama wird die Tragödie des Daseins vom Chor formuliert, womit der Chorgesang das Zentrum der Tragödie bildet. Der Chor ist in den Augen Heideggers nicht die Verkörperung des Volkes, sondern die Verdichtung der Seinserfahrung des denkenden Dichters und als solche das Spiegelbild des vorsokratischen dichterischen

Denkens. Es ist die Eigenart des durch Heidegger auf den Philosophen projizierten Tragödienbildes, dass darin nicht die durch eine nicht wieder gutzumachende Schicksalswende hervorgerufene Trauer bestimmend ist, sondern die Erkenntnis der Tragik menschlichen Daseins, die die unentbehrliche Voraussetzung der Philosophie darstellt. Die Begriffe der *Palinodia* und der *Hamartia* tauchen auf einer anderen Ebene, dem Gebiet des epochalen Seinsgeschicks von historischem Ausmaß ebenfalls auf. In diesem Register gelangt der Begriff der *Hamartia* in Relation zum Begriff der Seinsvergessenheit, denn dieser erscheint als ein Fehler, der nicht der Unaufmerksamkeit der Philosophen, sondern der Entfaltung der Metaphysik zu verdanken ist. Die diesbezügliche *Palinodia* richtet sich auf die Verwindung der Seinsvergessenheit und orientiert sich nach dem auf dem neuen Maßnehmen gründenden Denken, das der abgeschlossenen Geschichte der Philosophie (das heißt der Metaphysik) folgt. In diesen Zusammenhang gewährt der abschließende Aufsatz zur Frage des Endes und des Verhängnisses einen Einblick, in dem die Doppelgesichtigkeit der Gedanken Heideggers zum Seinsgeschick von der Spannung zwischen Verhängnis und Geschick abgeleitet wird.

Im Anhang der Dissertation wird zunächst die Frage der Hysterie im Zusammenhang mit dem Bedürfnis nach Bezeugung und ihrer Unmöglichkeit in den Essays von Imre Kertész zum Holocaust untersucht. Auch diese Frage verfügt – trotz der Inkommensurabilität der beiden Themen – über einen Heidegger-Bezug, insofern sie sich mit dem Übergang zwischen Tod und Philosophie auseinandersetzen. Das Problem in der Vorgehensweise Heideggers (und teils auch Kertész') sehen wir darin, dass auf das Hinabsteigen (die *Katabasis*) in den Brunnen des Nichts zwangsläufig das Moment des Hinaufsteigens (der *Anabasis*) – in die Philosophie – folgt, und sich so die Erfahrung der Ausweglosigkeit des kataplektischen (hysterischen) Elements auflöst.

Der zweite Appendix verfolgt die Entwicklung der Heideggerschen Grund-Frage, die den Hintergrund der Arbeit darstellt, bis zur Kehre, die im Begriff des Grundes erfolgt. Er untersucht, warum es möglich war, die Grundfrage der Metaphysik („*Warum* ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“) in Heideggers erster Periode so zu beantworten, dass er das Gebiet der *metaphysica specialis* (rationalen Theologie) aus der *metaphysica generalis* (Ontologie) ableitete, und warum sich das „*Weil*“ zu der Zeit wandelte, in der das Ereignis des Daseins geschieht („*dieweil*“).

Der Teil des Anhangs mit der angefertigten Übersetzung des Werkes *Der Satz vom Grund*, das die endgültige Herauskristallisierung der Ansichten Heideggers zum Grund beinhaltet, schließt mit einem Abschnitt, der die Wandlung der „*Warum*“-Frage demonstriert.