

MARTIN HEIDEGGER

Sein und Zeit

KA

Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe
Band 25

Otfried Höffe ist o. Professor für Philosophie
an der Universität Tübingen.

Martin Heidegger

Sein und Zeit

Herausgegeben
von Thomas Rentsch

2., bearbeitete Auflage



Akademie Verlag

Titelbild: Martin Heidegger, um 1920
© Dr. Hermann Heidegger

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-05-004375-3

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2007

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Gesamtgestaltung: K. Groß, J. Metzke, Chamäleon Design Agentur, Berlin
Satz: Sabine Gerhardt, Berlin
Druck und Bindung: MB Medienhaus Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Vorwort	VII
1. Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1–8) <i>Jean Grondin</i>	1
2. Der Status der Existentialen Analytik (§§ 9–13) <i>Franco Volpi</i>	29
3. Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14–18) <i>Romano Poci</i>	51
4. In-der-Welt-sein und Weltlichkeit: Heideggers Kritik des Cartesianismus (§§ 19–24) <i>Hubert L. Dreyfus</i>	69
5. Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25–38) <i>Christoph Demmerling</i>	89
6. Die Sorge als Sein des Daseins (§§ 39–44) <i>Barbara Merker</i>	117
7. Heideggers Todesanalyse (§§ 45–53) <i>Anton Hügli/Byung Chul Han</i>	133

8.		
	Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit	
	(§§ 54–60)	
	<i>Andreas Luckner</i>	149
9.		
	Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und	
	die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge	
	(§§ 61–66)	
	<i>Marion Heinz</i>	169
10.		
	Zeitlichkeit und Alltäglichkeit	
	(§§ 67–71)	
	<i>Thomas Rentsch</i>	199
11.		
	Existentialontologie und Geschichtlichkeit	
	(§§ 72–83)	
	<i>Hans-Helmuth Gander</i>	229
12.		
	Das Versagen von <i>Sein und Zeit</i>: 1927–1930	
	<i>Theodore Kisiel</i>	253
13.		
	<i>Sein und Zeit</i> im Rückblick. Heideggers Selbstkritik	
	<i>Dieter Thomä</i>	281
	Auswahlbibliographie	299
	Personenverzeichnis	311
	Sachverzeichnis	315
	Hinweise zu den Autoren	317

Vorwort

Ohne *Sein und Zeit* und die ebenso einmalige wie weltweite Wirkungsgeschichte dieses Fragment gebliebenen Buches von 1927 läßt sich weder die Philosophie des 20. Jahrhunderts noch die internationale philosophische Gegenwartsdiskussion zu Beginn des 21. Jahrhunderts verstehen. Ein neuer Zugang zur Konstitution der Welt und ein neues Verständnis von Zeit, Geschichte und Verstehen deutete sich an – auf dem Hintergrund einer tief ansetzenden Kritik traditioneller Ontologie, Metaphysik und Erkenntnistheorie. „Mit einem Schlage war der Weltruhm da“ (Gadamer). Bereits die unmittelbaren Schüler, die im Umfeld der Ausarbeitung des Werkes und der thematisch in seinem Umfeld gehaltenen bedeutenden Marburger Vorlesungen ihren Weg in die Philosophie fanden – ich nenne hier nur Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Hans Jonas, Karl Löwith und Herbert Marcuse – erlangten weltweite Anerkennung und dauerhafte Wirkung. Die Hauptwerke von Arendt, Gadamer, Jonas, Löwith und Marcuse lassen sich entweder überhaupt nur oder zumindest besser auf dem Hintergrund von *Sein und Zeit* – mitunter als produktiver Negativfolie – verstehen. Die großen Rezeptionsschübe von Heideggers Hauptwerk müssen auch Kritiker und Gegner seiner Philosophie erstaunen. Sie wurden selbst zu Hauptströmungen der Philosophie und zu Signaturen der Epoche.

Die erste große, bereits internationale Rezeptionsphase kann mit dem Titel *Existenzialismus* (Existenzphilosophie) überschrieben werden: Ohne *Sein und Zeit* kein Jean-Paul Sartre, kein *L'Être et le néant* (1943, dt. *Das Sein und das Nichts*), aber auch keine Existenzialtheologie und kein Entmythologisierungprojekt Rudolf Bultmanns und seiner Schule, keine katholische Heidegger-Schule mit Karl Rahner an der Spitze, keine Existenziale Phänomenologie wie die Merleau-Pontys, keine so intensive, mit vielen dieser Strömungen verbundene systematische Kierkegaard- (und später auch Nietzsche-) Rezeption. Ob Nihilismus oder erneute, verantwortliche Aneignung religiöser Sinntradition – sie entfalteten sich nicht ohne Heideggers *opus magnum*.

Die zweite große, weltweite Wirkung trägt den Titel *Hermeneutik*: Ohne *Sein und Zeit* kein Gadamer, kein Ansatz wie der von *Wahrheit und Methode* (1960), keine werkimmanente wie ebenso keine wirkungsgeschichtliche, rezeptionsästhetische Methode der Literaturwissenschaft, keine Hermeneutik Paul Ricoeurs. Die dritte, neueste Rezeptionsphase ist die Wirkung

Heideggers sowohl auf den *Strukturalismus* wie auf den *Poststrukturalismus*, den *Dekonstruktivismus* und die *Postmoderne*: Ohne *Sein und Zeit* kein Michel Foucault, kein emphatisches Konzept der Selbstsorge, kein *Le souci de soi* (1984, dt. *Die Sorge um sich*). Foucault äußerte kurz vor seinem Tod: „Mein ganzes philosophisches Werden wurde durch meine Heidegger-Lektüre bestimmt. ... Nietzsche und Heidegger, das war der Philosophieschock!“ und hinterließ „Tonnen von Heidegger-Notizen“ (siehe dazu Schneider, M.: „Heidegger – tonnenweise“. Zu Michel Foucaults „Dits et écrits“, in: Merkur 585 (1997) 1134–1138). Foucault übersetzte auch das Buch *Traum und Existenz* (1930) des neben Medard Boss und Jacques Lacan wichtigsten an Heidegger anknüpfenden Psychoanalytikers, Ludwig Binswanger. Ohne *Sein und Zeit* aber auch kein Jacques Derrida, kein Poststrukturalismus, kein *L'écriture et la différence* (dt. *Die Schrift und die Differenz*) und keine *Grammatologie* (beide 1967).

Man erhält den Eindruck: Wohin sich der Zeitgeist auch wendet – Martin Heidegger ist schon da. Das galt auch für den „Heidegger-Marxismus“ der Neuen Linken und Herbert Marcuses, eines Heidegger-Schülers, dessen systematischer Ansatz seit *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* („Was diese Arbeit etwa zu einer Aufrollung und Klärung der Probleme beiträgt, verdankt sie der philosophischen Arbeit Martin Heideggers“, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 31975, 8) und bis zu *Der eindimensionale Mensch* (1964) unverkennbar an der Existenzialen Analytik geschult ist. Es galt und gilt nicht nur für die einzelwissenschaftliche Rezeption in der Theologie, Psychologie und Psychoanalyse, Literaturwissenschaft und in Literatur und bildender Kunst. Es gilt auch für politisch-kulturelle, innovative Bewegungen wie zum Beispiel die Umwelt- und Ökologiebewegung, deren tiefste Ansätze die seinsgeschichtliche Fundamentalkritik Heideggers am okzidental Rationalitätsverständnis bereits vor mehr als einem halben Jahrhundert antizipierte. Auch diese Fundamentalkritik ist ohne das Projekt der Destruktion der Ontologie, wie es in *Sein und Zeit* zuerst systematisch entfaltet wird, nicht verstehbar. Politisch bedeutend ist Heideggers Werk auch für den internationalen Dialog der Kulturen. So liegt *Sein und Zeit* in zumindest sechs verschiedenen japanischen Übersetzungen vor (noch nicht einmal für die *Kritik der reinen Vernunft* gilt das), und eine japanische Gesamtausgabe ist im Entstehen. In Asien und Südamerika befinden sich Zentren intensiver Rezeption. In Deutschland prägte der Einfluß Heideggers die Nachkriegsphilosophie und die Generation von K.-O. Apel und Jürgen Habermas. Insbesondere die frühen erkenntnisanthropologischen Arbeiten von Apel sowie sein Projekt einer *Transforma-*

tion der Philosophie (1973) werden mit Rückbezug auf Heideggers Analysen in *Sein und Zeit* entwickelt. Die pragmatisch-operationalistischen und sprachkritischen Systemelemente und der Ansatz bei der lebensweltlichen Alltäglichkeit wirkten sich auf die konstruktive Wissenschaftstheorie der Erlangen-Konstanzer Schule aus, vermittelt über den Heidegger-Schüler Wilhelm Kamlah und Paul Lorenzen, einen Schüler Oskar Beckers. Die internationale Gegenwartsdiskussion, verbunden mit Namen wie Richard Rorty in den USA, Emmanuel Lévinas, J. F. Lyotard und Jacques Derrida in Frankreich, in Italien Gianni Vattimo, bezieht Heideggers Denken in ihre Reflexion ein, nimmt es oft zum Ausgangs- und Ansatzpunkt. Auch neueste Entwürfe einer seinsgeschichtlich-ontologischen Reflexion stehen in der Tradition der Heideggerschen Destruktion und Rekonstruktion der Ontologieggeschichte. Ich nenne nur das Werk von Michael Theunissen über Pindar (*Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000) und das von Emil Angehrn über die Entstehung der Metaphysik. (*Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles*, Weilerswist 2000).

Zudem verstärkt sich das Interesse an Heidegger auch im Bereich der Analytischen Philosophie. Die Kompatibilität von *Sein und Zeit* und der dort entfalteten Analytik des alltäglichen In-der-Welt-seins mit Ansätzen Ryles und Wittgensteins war lange schon evident; mittlerweile sind es vor allem die Systemelemente des Pragmatismus und seiner normativ-geltungskonstitutiven Implikationen, die für das analytische sprachphilosophische Denken vielfältige Anknüpfungspunkte bieten, so bei Robert Brandom (vgl. Auswahlbibliographie, 3.1).

Auch durch die entstehende Heidegger-Gesamtausgabe fällt neues Licht auf *Sein und Zeit*. Einmal durch die jetzt nachzuvollziehende, spannende Vorgeschichte des Werkes in der epochalen Umbruchssituation der 20er Jahre (nur ein Stichwort: Hermeneutik der Faktizität), dann durch die das Werk umgebenden großen Vorlesungen der 20er Jahre zu Aristoteles, zu Kant, zum Zeitbegriff, zu Grundproblemen der Phänomenologie und schließlich durch das jetzt allererst sichtbar werdende Gesamtwerk selbst mit seinen ca. 100 Bänden, den vielen Vorlesungen und unveröffentlichten Texten von oft erstaunlicher publikationsreifer und substanzieller Qualität.

Zentrum dieses beeindruckenden Lebenswerkes, das nicht zuletzt die Geschichte der Philosophie in systematischer Reflexion abschreitet, ist und bleibt *Sein und Zeit*, auf das es zuläuft und von dem es sich selbst wieder abstößt. Auf welche Weise, ist Gegenstand der Forschung der Gegenwart.

Sein und Zeit ist wie alle wirklich bedeutenden Werke ein schwieriges Buch, das gerade durch seine bahnbrechende Zwischenstellung zwischen

Ontologie, Transzendentalphilosophie, Phänomenologie, Existenzialanalyse und Hermeneutik hinführende Kommentierung auf dem neuesten Stand der Forschung dringend erforderlich macht.

Die Beiträge des vorliegenden kooperativen Kommentars bieten diese hinführende und begleitende Hilfe bei der intensiven Aneignung des Werkes im Seminar und Selbststudium. Alle Autorinnen und Autoren sind durch besondere Forschungsleistungen zu *Sein und Zeit* hervorgetreten. Es ist mir eine besondere Freude, der internationalen Diskussion dadurch Rechnung zu tragen, daß ich so exzellent ausgewiesene Autoren wie Jean Grondin, Franco Volpi, Hubert Dreyfus, Byung Chul Han und Theodore Kiesel für die Mitarbeit gewinnen konnte. Eine Besonderheit des Bandes über die immanente Kommentierung hinaus stellen die Beiträge von Theodore Kiesel und Dieter Thomä dar, die die Gründe für den Abbruch von *Sein und Zeit* bzw. Heideggers eigene spätere Rezeption des Werkes thematisieren – und damit Forschungsfragen, die so eng mit der Interpretation verbunden sind, daß sie zum Kommentar gehören.

Für die Beiträge war es mir wichtig, die jüngere Generation zu Wort kommen zu lassen, die von Schulzwängen und Einseitigkeiten befreite, ebenso kritische wie konstruktive Zugriffe – insbesondere auch im Blick auf die Bedeutung von *Sein und Zeit* für die praktische Philosophie – vorlegt. Bei der Redaktion der Beiträge und der Herstellung des Bandes waren mir Christoph Demmerling, Christoph Henning, Dirk Mende und Morris Vollmann eine oft große Hilfe. Für die Erstellung der Bibliographie gilt Herrn Henning, für die Anfertigung des Sach- bzw. Personenregisters gilt Herrn Mende und Herrn Vollmann besonderer Dank. Das gilt auch für die Textverarbeitung durch Frau Brigitte Proft. Last not least bedanke ich mich bei Herrn Dammaschke vom Verlag für die sehr gute Kooperation.

Dresden, im September 2007

Thomas Rentsch

Jean Grondin

Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch- hermeneutischen Destruktion (§§ 1–8)

„Wir nehmen ‚*Sein und Zeit*‘ als den Namen für eine Besinnung, deren Notwendigkeit weit hinausliegt über das Tun eines Einzelnen, der dieses Notwendige nicht ‚erfinden‘, aber auch nicht bewältigen kann. Wir unterscheiden daher die mit dem Namen ‚*Sein und Zeit*‘ bezeichnete Notwendigkeit und das so betitelte ‚Buch‘ (‚*Sein und Zeit*‘ als Name für ein Ereignis im Seyn selbst. ‚*Sein und Zeit*‘ als Formel für eine Besinnung innerhalb der Geschichte des Denkens. ‚*Sein und Zeit*‘ als Titel einer Abhandlung, die einen Vollzug dieses Denkens versucht).“¹

Die Einleitung zu *Sein und Zeit* ist die Einführung in ein Werk, das wir nicht kennen. Sie versteht sich tatsächlich als die Einführung zu einem Buchprojekt, aus dem „nur“ 2 Sechstel vorliegen. Zeitgenossen, wenn nicht Heidegger selbst, erwarteten lange die versprochenen Teile, aber das Werk behielt hartnäckig – gleichsam als Dokument eines lehrreichen Scheiterns – seinen „fragmentarischen“ Charakter. Gewiß kann man versuchen, und es wurde nicht selten getan, die Intentionen der fehlenden Teile zu rekonstruieren.² Aber das Buch ist – trotz seiner faszinierenden 437 Seiten, die es zu einem der Hauptwerke der philosophischen Literatur des 20. Jahrhunderts werden ließen – faktisch ein Torso geblieben. In die Entstehungs-

1 Heidegger, 1971, 229; vgl. auch GA 49, 27.

2 Das 3. Sechstel, der Abschnitt *Zeit und Sein*, dessen erste Fassung geschrieben, aber alsdann von Heidegger zurückgehalten wurde, wurde nämlich in der Vorlesung vom SS 1927 erneut in Angriff genommen, und der Kant, Descartes und Aristoteles gewidmet sein sollende 2. Teil läßt sich ebenfalls aus den Vorlesungen im Umkreis von *Sein und Zeit* in seinen Grundzügen erahnen. Vgl. dazu die Textangaben in dem unüberbietbaren Einleitungskommentar von Hermann 1987, 402–403.

phase des Werkes bietet allein die Einleitung einen gewissen Einblick. Als solche ist sie bereits der erste *Kommentar* zum faktisch vorhandenen Werk.

In ihr treten auch Schwerpunkte in Erscheinung, die im gedruckten Werk eher unterbelichtet erscheinen. Das gilt ganz besonders für die Seinsfrage. Das veröffentlichte Werk (das heißt die Fundamentalanalyse des Daseins) wollte sie gewiß *vorbereiten*, ließ sie aber *unentfaltet*. Das verblüffte bereits viele Zeitgenossen: das Buch schien viel mehr vom menschlichen Dasein als vom Sein selbst zu handeln, sei also mehr „Existenzphilosophie“ als Ontologie. Heidegger beeilte sich, darin ein Mißverständnis und eine Verkürzung zu sehen, war aber meist redlich genug, einzusehen, daß er bzw. das „fragmentarisch“ gelassene Werk daran schuld war. So mochte er bedauert haben, den geschriebenen 3. Teil trotz seiner Mängel nicht doch veröffentlicht zu haben, um wenigstens die von ihm angestrebte Richtung anzuzeigen.³ Dieses Bedauern wird man jedoch relativieren dürfen: Wenn die vierzig Seiten der Einleitung es nicht vermocht haben, die erwünschte Richtung anzumahnen, wäre in einem fehlenden Teil schwerlich eine völlig andere Perspektive zu Tage getreten. Es sieht beinahe so aus, als wäre sich Heidegger erst während der Niederschrift seines Werkes des vollen Gewichtes der Seinsfrage, die seine Lebensfrage werden sollte, bewußt geworden. Auch wenn sie sich als Beiträge zu einer „Geschichte der Ontologie und Logik“ verstanden, hielten Heideggers programmatische *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* von 1922 noch fest: „Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das menschliche Dasein als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter“.⁴ Der Seinscharakter des Daseins, also nicht unbedingt das Sein als solches stand 1922 im Mittelpunkt. Die Einleitung von 1927 wird zuweilen denselben Eindruck vermitteln, aber den Akzent doch stärker auf die Seinsfrage und ihre Vergessenheit legen. Diese Akzentuierung werden die späteren Arbeiten und die Uminterpretationen von *Sein und Zeit* noch verschärfen. *Sein und Zeit* – und selbst dieser Titel entstand, als die Arbeit beendet war – markiert damit eine Wegscheide. Das gilt erst recht für die Einleitung. Sie ist emblematisch für Heideggers Denkweg, insofern sie sich unterwegs zur Seinsfrage weiß, ohne je an ein Ende gekommen zu sein, als sei hier das Unterwegssein das Entscheidende.

Dafür ist die Einleitung sehr systematisch angelegt. Heidegger ist vielleicht nirgendwoanders so systematisch gewesen wie in ihr. Ein erstes Kapitel verteidigt eindrucksvoll, aber zugleich provokativ die „Notwendig-

3 Vgl. dazu GA 66, 414.

4 Heidegger 1989a, 237 f.

keit, Struktur und [den] Vorrang der Seinsfrage“ (§§ 1 bis 4). Aus der Evidenz dieser wiedergewonnenen Frage heraus entwickelt ein zweites Kapitel die Doppelaufgabe der Werke, die einer „ontologischen Analytik des Daseins“ (§ 5) und einer „Destruktion der Geschichte der Ontologie“ (§ 6), die die Zweiteilung des Werkes nach sich zieht. Aus dieser Doppelaufgabe fließt auch die phänomenologische (und hermeneutische) Methode (§ 7) des Werkes und dessen Plan (§ 8). Kein Zweifel: die Einleitung bietet eine kondensierte Fassung des gesamten Konzeptes von *Sein und Zeit*. Es ist aber die einzige Spur eines Werkes, das es als solches nicht gibt. Die Einleitung ist *Sein und Zeit* in nuce, aber in vielem wegweisender als das Werk selbst. Wir folgen der Zweiteilung der Einleitung, indem wir zunächst den Sinn der Seinsfrage und alsdann die vielfache Aufgabe des Werkes aufrollen.

1.1 Der Sinn der Seinsfrage

Die Seinsfrage ist heute in Vergessenheit geraten, proklamiert die erste Zeile von *Sein und Zeit*. Es ist 1927 vielleicht nicht ganz klar, ob dieses Vergessen ein Versehen oder, wie der späte Heidegger betont wird, eine Notwendigkeit darstellt (in diese Richtung weisen jedoch bereits Andeutungen der Einleitung – (6; 36) –, auf die wir zurückkommen). Der späte Heidegger wird nämlich die Seinsfrage zunehmend als eine solche charakterisieren, die das abendländische Denken nicht bzw. nicht zureichend gestellt hat oder hat stellen können, so daß das Versäumnis der Seinsfrage zur Signatur der abendländischen Ontologie werden wird. Auch wenn es gegen diese Vergessenheit anrennt, malt *Sein und Zeit* ein etwas weniger düsteres Bild aus. Die Frage, behauptet er, habe nämlich bereits „das Forschen von *Plato* und *Aristoteles* in Atem gehalten“, um erst von da an zu verstummen (2). Daß *diese* Frage das antike Philosophieren, wie es auch heißt, „in die Unruhe trieb“, ist übrigens eine historisch diskutabile Sache. Daraus geht jedenfalls hervor, daß es Heidegger in der Einleitung doch um die *Wiedergewinnung* einer verstummten Frage geht. Auch wenn das Buch und die Einleitung historisch ansetzen, mit *Plato* und *Aristoteles*, werden sie im allgemeinen mit historischen Nachweisen eher zurückhaltend sein (die zweifelsohne im zweiten, historisch destruierenden Teil breiter ausgeführt worden wären). Die Einleitung will zunächst in systematischer Absicht die *Notwendigkeit* der Seinsfrage erweisen. Wie argumentiert Heidegger?

Der erste Paragraph, der diese Notwendigkeit nahelegen will, muß als ein erster Anlauf betrachtet werden, über dessen Grenzen sich Heidegger auch bewußt war (da er sie wenige Seiten später auch vermerkte). In Wahrheit soll diese „Notwendigkeit“ allein aus dem später erörterten *Vorrang* der Seinsfrage, ja aus dem Ganzen von *Sein und Zeit*, wenn nicht aus Heideggers gesamtem Opus hervorgehen. Es ist überhaupt schwer, eine solche Notwendigkeit in wenigen einleitenden Seiten darzutun. Deshalb genießen diese ersten Seiten nur eine „protreptische“, das heißt eine zur Frage hinleitende Funktion. Denn Heidegger begnügt sich dort weitgehend damit, gängige, in dieselbe Richtung gehende Vorurteile über die „Unnötigkeit“ der Seinsfrage namhaft zu machen, wobei er sich – ob ironisch oder mit vollem Ernst, ist nicht immer auszumachen – an der herkömmlichen Definitionslogik, aber auch an der ihm näher liegenden ontologischen Tradition von Aristoteles bis Thomas von Aquin orientiert: 1) Das Sein sei der allgemeinste Begriff (und folglich der Erörterung unbedürftig); 2) Es sei zudem (aber als Konsequenz aus dem ersten Vorurteil) undefinierbar; 3) Es sei schließlich auch der selbstverständlichste Begriff, verstehe ihn doch jeder ohne weiteres. Alle drei Vorurteile sollen von einer ausdrücklichen Thematisierung der Seinsfrage abhalten. So einfach ist das nicht, suggeriert nun Heidegger, ohne wohlgemerkt die Gültigkeit der Vorurteile entschieden in Abrede zu stellen. Die Allgemeinheit, macht er erstens geltend, schließe nicht ein, daß der Seinsbegriff „der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig“ (3) sei. Das stimmt, aber es demonstriert allein nicht die *Notwendigkeit* einer solchen Erörterung. Zweitens dispensiere die Undefinierbarkeit nicht von der Frage nach dem Sinn des Seins, sondern fordere sie gerade heraus. Dies mag auch *sehr wohl* sein, aber Heidegger weicht damit der Frage aus, inwiefern eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins, die die Einleitung in Aussicht stellt, *auf keinen Fall* doch so etwas wie eine ‚Definition‘ im weiten Sinne wäre. Die dritte Erwiderung wird die Diskussion wenig später weiterbringen: Ein selbstverständlicher Begriff könne doch Indiz eines *nur selbstverständlich gewordenen* Tatbestandes sein, den es kritisch zu hinterfragen gilt. Unvermeidlich wird man dabei an Hegels berühmtes Wort in der *Phänomenologie des Geistes* denken: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt“.

Ist aber damit die „Notwendigkeit“ der Seinsfrage – im starken Sinne – wirklich erwiesen? Der Schluß, den Heidegger aus seiner knappen Diskussion zieht, geht wohl zu weit: „Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von

„Sein“ zu wiederholen.“ (4). Das geht zu weit, weil das doch von sehr vielen, wenn nicht von allen Begriffen gilt: Wir leben doch alle in einem gewissen Verständnis von Kunst, vom Guten, vom Gerechten, von Liebe, von Vaterschaft, usw., dessen Sinn auch etwas dunkel ist, ohne daß damit die absolute Dringlichkeit einer philosophischen Frage nach ihnen demonstriert worden wäre. Wieso ausgerechnet das Sein? Bislang spricht für ihre Notwendigkeit allein, wie Heidegger später auch zugeben wird (8), die „Ehrwürdigkeit ihrer Herkunft“ und das „Fehlen einer bestimmten Antwort“. Die Notwendigkeit der Seinsfrage wird damit nicht mehr als suggeriert, zumal die ehrwürdige Tradition der Ontologie, wie man später in Erfahrung bringen wird, einer Destruktion unterzogen werden kann! Die weiteren Erörterungen über die Struktur und vor allem den Vorrang der Seinsfrage werden diese Notwendigkeit auch einsichtiger machen helfen.

Die Reflexionen über deren Struktur (§ 2) packen die Seinsfrage zunächst auch nicht direkt an, da sie sich von der Struktur *einer jeden Frage* her legitimieren lassen. Heidegger greift hier auf Erörterungen über die Struktur des Fragens zurück, die er gelegentlich in seinen Vorlesungen vorgetragen hatte.⁵ Diese Struktur hat den Vorteil, die bislang etwas unspezifisch erscheinende Seinsfrage und damit den Gang der Heideggerischen Untersuchung zu gliedern. Heideggers Erörterungen werden auch besonders viel Wert auf die hier zu gewinnende Durchsichtigkeit legen.

Im Fragevollzug lassen sich nach Heidegger ein Gefragtes (wonach im allgemeinen gefragt wird), ein Befragtes (bei wem angefragt wird) und ein Erfragtes (das Intendierte) unterscheiden. Gefragt wird ganz allgemein nach dem Sein. Das Sein, führt Heidegger aus, ist aber das Sein des Seienden, muß also vom Seienden unterschieden werden. Damit „praktiziert“ Heidegger die „ontologische Differenz“ von Sein und Seiendem, die *als solche* erst in den Schriften unmittelbar nach *Sein und Zeit* thematisch und zentral werden wird. Sie ist aber bereits in den ersten Seiten von *Sein und Zeit* präsent – und noch bevor das Dasein als solches eingeführt wird. Diese Unterscheidung impliziert für Heidegger vor allem, daß sich das Sein nicht durch die auf das Seiende zugeschnittenen Begrifflichkeit fassen läßt. Das Sein fordert nämlich „eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesenhaft unterscheidet“, „verlangt“ also „eine eigene Begrifflichkeit“ (6). Läßt sich die Begrifflichkeit für und das gängige Sprechen über das Seiende terminologisch als „ontisch“ bezeich-

⁵ Vgl. die viel komplexere Aufstaffelung (mit 12 Strukturmomenten!) der Fragelogik in der Vorlesung vom WS 1923/24: GA 17, 73. Dort erfolgt sie noch ohne spezifische Anwendung auf die Seinsfrage, die in der Vorlesung vom SS 1925 (GA 20, 194 ff.) statthat.

nen, wird die Rede vom Sein rein „ontologisch“ sein müssen. Die grammatische Trennung zwischen der ontologischen und der ontischen Ebene läßt sich nicht als die von zwei strikt voneinander geschiedenen Regionen fassen, weil dies wiederum zu „ontisch“ gedacht wäre. Trotz ihres unmittelbar einleuchtenden Charakters birgt die von Heidegger praktizierte ontologische Differenz enorme Rätsel in sich. Heidegger wird sich nämlich bis zum Ende seines Denkweges fragen, ob es so eine „ontologische“ Redeweise überhaupt gibt und immer neue Möglichkeiten erproben, darunter die der Dichtung und des Schweigens, um das Sein hörbar werden zu lassen. Diese Rätsel wohnen aber bereits der Einleitung zum Hauptwerk inne. Denn die dort konstruierte Seinsfrage bleibt auf das „Seiende“ auf zweifache Weise angewiesen: Zum einen besagt Sein immer Sein des Seienden (später wird Heidegger gelegentlich das Sein noch schärfer vom Seienden unterschieden wissen wollen⁶), zum anderen wendet sich die Frage nach dem Sein an ein spezifisches Seiendes. Dieses Seiende, das das „Befragte“ in der Fragestruktur buchstäblich verkörpert, ist nämlich das Seiende, das wir selber sind und das Heidegger terminologisch als *Dasein* fixiert. Damit fällt Heideggers wichtigster und berühmtester Terminus für die Weise, in der er den Menschen anspricht. Unter *Dasein* soll man also zunächst gleichsam nur so viel hören wie: „Da [ist das] Sein“. Da Sein „da“ und nur da ist, wird dieses *Dasein* auf sein Sein hin (ab)gefragt werden müssen. Die Frage nach dem Sein wird also den „Umweg“ bzw. den Königsweg einer Herausstellung des Seins des *Daseins* einschlagen müssen.

Wie ist aber Sein „da“ im *Dasein*? In einem gewissen „Seinsverständnis“, antwortet Heidegger konsequent. Wir „bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis“ (5). Diese allgemeine, aber vage Seinsorientierung oder

6 Erinnert sei an den berühmten Passus des Nachwortes (1943) zur 4. Auflage von *Was ist Metaphysik?* (*Wegmarken*, GA 9, 304), wo Heidegger die Formel wagte, „daß das Sein wohl west ohne das Seiende“. In der 5. Auflage modifizierte Heidegger seinen Text und schrieb, auf die Position von *Sein und Zeit* zurückkommend, „daß das Sein nie west ohne das Seiende“. Die Abhandlung *Zur Seinsfrage* von 1955 wird wiederum prägnant das Sein als das „ganz Andere zum Seienden“ apostrophieren (vgl. GA 9, 385 ff.). Auf diese *Erfahrung* des Seins, ja auf dieses Erstaunen vor dem Sein, das wir nicht „machen“, aber in dem wir sind, aber nur für eine atemverschlagende sterbliche Weile, kam es Heidegger immer an. Heidegger wußte, daß er diese Erfahrung etwas verkürzte, als er sie in *Sein und Zeit* in einen begrifflich-transzendentalen Rahmen preßte. Mit um so mehr Energie kehrte er im Nachwort zu seiner Antrittsvorlesung von 1929, *Was ist Metaphysik*, das „Wunder aller Wunder“ hervor, *daß* Seiendes ist, daß es etwas – und uns – gibt und nicht vielmehr nichts (GA 9, 303 ff.). Diese Erfahrung ist – schlicht und einfach – die des Seins für Heidegger. Sie kann nur zeitlich sein und eine Erfahrung dessen sein, was sich entzieht und unbegreiflich bleibt.

-vertrautheit wird Heideggers Leitfaden und das eigentliche „Befragte“ seiner Fragestellung werden. Das Ziel seiner Untersuchung (das Erfragte also) wird es somit sein, den Sinn dieses so verstandenen (und gekannten) Seins zu ermitteln, um gleichsam dieses Verständnis zu einem besseren Verständnis seiner selbst zu bringen. Heideggers Ausführungen machen auch völlig klar, was dabei angestrebt ist. Es geht bei der Frage nach dem Sinn von Sein nicht etwa um den „Sinn des Lebens“ (so sehr dies auch mitanklingen mag), sondern um die begriffliche Herausstellung des Sinnes dessen, was unter „Sein“ vage und durchschnittlich verstanden wird. Das unter Sein Verstandene soll zur Transparenz, zur begrifflichen „Durchsichtigkeit“, zur „Aufklärung“ gebracht werden. „Aus der Helle des Begriffes“ (6) sollen schließlich, verkündet Heidegger, die Weisen des durchschnittlichen Seinsverständnisses und die seiner Verdunkelung (womit angedeutet ist, daß das Versäumnis der Seinsfrage alles andere als ein zu berichtigendes Versehen ist) erklärt werden. Damit scheint das Ziel der Fragestellung Heideggers deutlich abgesteckt zu sein: die Aufhellung des Sinnes von „Sein“. Der Eindruck kann also entstehen, es ginge Heidegger dabei um eine analytische Worterklärung dessen, was allgemein, aber vage unter „Sein“ verstanden werde. Heidegger würde sich hier nahezu wie ein analytischer Philosoph ausnehmen. Wenn er das nicht ganz ist, liegt es an der eigentümlichen Struktur der Seinsfrage selber, die mit immer mehr Deutlichkeit hervortreten wird. Denn diese Frage ist nicht irgendeine, die nach lexikalischer Klarheit verlangt, sondern eine solche, bei dem das Sein dessen, das von ihr betroffen wird, auf dem Spiel steht: „Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage“ (8, vgl. GA 20, 200). Damit wird angedeutet, daß die Seinsfrage die dringlichste Frage eines jeden Daseins ist, dem es doch ständig um das eigene Sein geht. Damit wird übrigens die „Notwendigkeit“ der Seinsfrage näher begründet. Sie liegt an der Unausweichlichkeit der Seinsorge für das Dasein. Was sich hier langsam „meldet“ (8), ist ein Vorrang des Daseins für die Seinsfrage, den Heidegger im § 4 als „den ontischen Vorrang der Seinsfrage“ auszeichnen wird. Diese sich aufdrängende Thematik nahezu vertagend, wird Heidegger aber vorher den „ontologischen“ Vorrang der Seinsfrage (§ 3) herausstellen, gleichsam um die ontologische Zielrichtung seiner Fragestellung vor die rein daseinsontische zu stellen.

Wiederum wird die Problematik des Seinsverständnisses die des ontologischen Vorranges bestimmen, der sich vor allem im Hinblick auf die Wissenschaften festmachen lassen soll. Die Analyse von Heidegger nimmt dabei eine nahezu wissenschaftstheoretische, transzendente Wende, die sich im neukantischen Kontext seiner Zeit einer gewissen Evidenz erfreute,

die Heidegger jedoch geschickt ins Ontologische zurückbiegt. Der Neukantianismus, so wie ihn zumindest Heidegger verstand, ging vom Faktum der Wissenschaft aus und bemühte sich, die logischen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu rekonstruieren. Eine sehr ähnliche Argumentation führt bei Heidegger zum Vorrang der ontologischen Frage: Jede Wissenschaft hat es nämlich mit einem bestimmten Bereich des Seienden zu tun. Sie behandelt ihn mithilfe von Grundbegriffen, die meist aus der vorwissenschaftlichen Erfahrung gespeist sind. Diese Grundbegriffe oder Hinsichten auf das Seiende sind aber selber nichts Seiendes, nichts Ontisches. Sie betreffen nämlich das Sein des jeweils behandelten Gebietes. Grundbegriffe der Mathematik, der Physik oder der Geisteswissenschaften gründen also in einer „vorgängigen Durchforschung des Sachgebiets“ (10), die nur ontologischer Natur sein kann: „Sofern aber jedes dieser Gebiete aus dem Bezirk des Seienden selbst gewonnen wird, bedeutet solche vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung nichts anderes als Auslegung dieses Seienden auf die Grundverfassung seines Seins“ (10). Es ist aber nicht Aufgabe der (nur ontischen) Wissenschaften selber, diese ontologische Klärung vorzunehmen, sondern die der Philosophie. Als „produktive Logik“ muß sie „den positiven Wissenschaften vorauslaufen“, versichert Heidegger (10). Als Beweis, daß dies möglich ist, weist er wieder auf Plato und Aristoteles hin. Damit wird so etwas wie ein ontologischer – und zudem sehr anspruchsvoller – Vorrang der *Philosophie* behauptet. Er liegt darin, daß die Philosophie die spezifischen Ontologien auszuarbeiten hat, in denen die Wissenschaften jeweils stehen. Es geht Heidegger aber darüber hinaus um den ontologischen Vorrang der Seinsfrage selber, noch vor diesen Ontologien (Husserl sprach hier von ‚regionalen‘ Ontologien). Dieser Vorrang der Seinsfrage rührt daher, daß jede ontologische Explikation, die die Philosophie zu Diensten der Wissenschaft zu leisten hat, zuvor die grundsätzliche Frage nach dem Sinn von Sein geklärt haben muß. Eine sich als fundamental und damit ontologisch verstehende Philosophie wird darin ihre Frage *par excellence* erkennen müssen: „Ontologisches Fragen ist zwar gegenüber den ontischen Fragen der positiven Wissenschaften ursprünglicher. Es bleibt aber selbst naiv und undurchsichtig, wenn seine Nachforschungen nach dem Sein des Seienden den Sinn von Sein unerörtert lassen. [...] Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst“ (11). Bei aller Ablehnung einer deduktiven Genealogie scheint

Heidegger den ontologischen Vorrang doch auf dem Weg einer Reduktion auf elementarere Fragestufen zu etablieren: Vor den ontischen Wissenschaften liegen die sie fundierenden Ontologien, die die Philosophie als produktive Logik zu erarbeiten hat, und vor ihnen liegt die noch grundsätzlichere Frage nach dem Sinn von Sein, wobei erneut präzisiert wird, daß es um eine begriffliche Vorverständigung geht: „Und gerade die ontologische Aufgabe einer nicht deduktiv konstruierenden Genealogie der möglichen Weisen von Sein bedarf einer Vorverständigung über das, was wir denn eigentlich mit diesem Ausdruck ‚Sein‘ meinen“ (11).

Wirkte Heidegger wie ein analytischer Philosoph, als er mit solchen Wendungen im § 2 nach dem Sinn von Sein fragte, so entpuppt er sich im § 3 als ein nahezu transzendentaler Philosoph, wenn er den ontologischen Vorrang der Seinsfrage darin erblickt, daß die Seinsfrage auf die Bedingungen der Möglichkeit einer jeden gegenständlichen und wissenschaftlichen Thematisierung abzielt. Die alsdann einsetzenden Ausführungen über den ontischen Vorrang der Seinsfrage (§ 4) werden indes zeigen, daß Heideggers Grundfaktum nicht das der Wissenschaft, sondern das des um sein Sein besorgten Daseins ist.

Wissenschaften werden ja selber von Menschen betrieben. Die Menschen zeichnen sich nicht allein durch ihre Wissenschaftskapazität, sondern durch ihren intimen Bezug zum Sein aus. In einem der rhetorisch gelungensten Passagen des Werkes legt Heidegger eine Quasidefinition des Daseins vor: „Es ist [...] dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“ (12). Heidegger verwendete die Formel auch sehr häufig, um die Unabdingbarkeit der Seinsfrage nahezurücken.⁷ Sie meint offenbar die Sorge um das eigene Sein, die das Dasein nicht nur charakterisiert, sondern auch plagt, so sehr, daß das Dasein, wie Heidegger lehrt, nicht zuletzt dazu neigt, der Last dieser bohrenden Frage auszuweichen. Dieses Ausweichen erweist sich aber als eine Flucht vor sich selbst, wenn sich das Dasein tatsächlich

7 Vgl. bereits in den frühen „Anmerkungen zu Karl Jaspers“ von 1919/21 das Abheben auf die „Grunderfahrung des ‚ich bin‘, in der es radikal und rein um mich selbst geht“, so daß die Grunderfahrung die „des *bekümmerten* Habens seiner selbst [ist], welches vor einer möglicherweise nachkommenden, aber für den Vollzug belanglosen ‚ist‘-mäßige objektivierenden Kenntnisnahme vollzogen ist“ (Wegmarken, GA 9, 29–30). Vgl. ferner *Der Begriff der Zeit* (1924), Heidegger 1989b, 14: „Das so charakterisierte Seiende ist ein solches, dem es in seinem alltäglichen und jeweiligen In-der-Welt-sein *auf sein Sein ankommt*.“ Aus den Vorlesungen, vgl. GA 20, 405: „Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein, in seinem In-der-Welt-sein, *um sein Sein selbst geht*“ (vgl. GA 21, 220); GA 28, 171: „Damit ist das Seiende bezeichnet, dem seine eigene Weise zu sein in einem bestimmten Sinne ungleichgültig ist“.

dadurch definiert, daß es vor dieser Frage nun einmal steht. „Dasein“ heißt also für Heidegger auch: vor diese Frage gestellt zu sein, auch wenn man vor ihr wegläuft. Denn auch wenn man ihr ausweicht, bleibt man da, nämlich im Modus der Flucht vor sich selbst, das heißt vor dem Dasein. In späteren Texten wird Heidegger das Dasein, das sich so von sich selbst ablenken läßt, genial als „Wegsein“ kennzeichnen. Das Wegsein darf als der eigentliche Gegenbegriff zum Dasein gelten, wobei das „weg“ eine Weise, vielleicht die primäre, jedenfalls die ‚gewöhnliche‘ Weise des „da“ indiziert.

So plastisch und dramatisch sich diese Frage nach dem „eigenen Sein“ ausnimmt, darf man sich fragen, was sie mit der bisher erörterten Seinsfrage verbindet. Bislang ging es anscheinend nur um die Wortklärung dessen, was wir unter „Sein“ verstehen, gar um die ontologischen Vorbedingungen der wissenschaftlichen Themenstellung. Auf einen Nenner gebracht: Darf die Frage nach dem eigenen Sein mit der allgemeinen Frage nach dem Sinn von Sein vermengt werden? Handelt es sich um dieselbe Frage? Die Frage stellt sich um so mehr, als der späte Heidegger dazu tendieren wird, das Gewicht der Frage nach dem eigenen Sein zugunsten der reinen Seinsfrage abzuschwächen. Das Dasein, wird er beispielsweise im *Brief über den Humanismus* von 1946 ausführen, zeichne sich durch die „Sorge für das Sein“ schlechthin aus. Vom späten Heidegger aus wirkt die Sorge um das eigene Sein eher wie ein Anthropozentrismus, zu dem das seinsgeschichtliche Denken immer mehr auf Distanz gehen will. *Sein und Zeit* redet hier aber eine klare Sprache: Dem Dasein geht es um das eigene Sein und damit ist das „Seinkönnen“ gemeint, für das sich das Dasein zu entscheiden hat. Worin besteht in *Sein und Zeit* das Band⁸ zwischen der allgemeinen Seinsfrage und der nach dem eigenen Sein? Man findet es vielleicht nirgends mit letzter Klarheit ausgesprochen, aber es besteht wohl kein Zweifel über die allgemeine Ausrichtung der Heideggerischen Intentionen: Der primäre Tatbestand ist der der grundsätzlichen Sorge um das eigene Sein, das eigene Selbst. Dieses Sein ist nun einmal

8 Thomä 1990, 254, sieht hier – mit gewissem Recht – eine Vermengung von zwei Fragen, die sich nicht auf eine einheitliche Fragestellung zurückführen lassen. Ich versuche im folgendem, ihre Zusammengehörigkeit aus Heideggers Intentionen nachzuweisen, muß Thomä allerdings zugeben, daß Heidegger selber diesen Zusammenhang nicht mit aller wünschenswerter Deutlichkeit dargestellt hat. Suggestiert wird er aber durch Passagen wie der folgenden in dem Vortrag *Der Begriff der Zeit* (1924), a. a. O., 14: „Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt, wie es in der herrschenden Auslegung des Daseins bekannt und verstanden ist.“ Gespannt sein darf man in dieser Hinsicht auf die größere Abhandlung aus dem Jahre 1924, *Der Begriff der Zeit*, die als Band 64 der GA vorgesehen ist.

vom Tode gezeichnet (nicht *cogito sum*, sondern *sum moribundus* ist die Grundgewißheit des Daseins, sagte Heidegger am Ende einer Vorlesung vom SS 1925, GA 20, 437). Wir sind ‚da‘, aber nur für eine Zeit (diese Intuition faßt auch der Titel *Sein und Zeit* zusammen). Das Dasein bleibt so von seinem Sein-zum-Tode beschattet, der ihm natürlich eine wahre Angst einflößt, da es kein Entrinnen gibt. Wenn sich die Sorge um das eigene Sein von daher gut nachvollziehen läßt, welchen Bezug hat diese Sorge zur Seinsfrage im allgemeinen? Diesen: Das *gesamte Seinsverständnis* des Daseins wird sich nämlich von dieser Sorge aus (und der Flucht vor ihr) bestimmen lassen. Sprechendstes Indiz dafür ist die Tendenz des Daseins, das Sein „zeitlos“, das heißt als permanente Gegenwart zu deuten. Sein ist das, was besteht und immer Bestand hat und haben wird. Geschichtliche Studien von Heidegger werden auf brillante Weise ausführen, wie sehr sich diese Deutung des Seins als stete Gegenwart durch die ganze Geschichte der Ontologie hindurch erhalten hat. Woher aber dieses Bestehen auf Permanenz und Bestand, wenn nicht aus einer Verdrängung der eigenen Zeitlichkeit? Das temporale Seinsverständnis ist also auf seine Quelle im Dasein hin zurückzuverfolgen. Die „Stellung“ des Daseins zu seinem eigenen Sein diktiert nämlich das allgemeine Seinsverständnis und damit den Sinn von Sein überhaupt. Heidegger wird hier insbesondere die eigentliche von der uneigentlichen Zeitlichkeit (und damit die entsprechende Stellung zum Sein) unterscheiden. Die eigentliche versteht sich aus dem radikal ergriffenen Dasein in seiner unüberbietbaren Zeitlichkeit, die uneigentliche als Flucht vor dieser Zeitlichkeit in die Beruhigung des permanenten Immer-so-weiter. Am Leitfaden dieser Ergriffenheit von der eigenen zeitlichen Existenz wird sich das Programm der Destruktion der Geschichte der Ontologie orientieren. Von der Frage nach dem eigenen Sein zur allgemeinen Seinsfrage läßt sich also durchaus eine Brücke schlagen, auch wenn es die Einleitung zu *Sein und Zeit* meist bei formalen Anzeigen beläßt. Aber die formale Anzeige, die jedes Dasein mit Inhalt zu füllen berufen ist, ist nach Heidegger nun einmal eine Grundeigenschaft jeder philosophischen Begrifflichkeit (vgl. GA 29/30, 421–431).

Kehren wir also zu den Anweisungen des § 4 über die Sorge um das eigene Sein zurück. Das Sein, um das es dem Dasein geht, faßt Heidegger terminologisch als „Existenz“ auf. Das Dasein läßt sich also nicht durch eine Wesensdefinition bestimmen, sondern dadurch, daß es „je sein Sein als seiniges zu sein hat“ (12). Das Dasein ist aber immer schon in Existenzmöglichkeiten geraten, die der Aufhellung über sich selbst bedürfen. Diese Möglichkeiten, sofern sie konkrete Existenzvollzüge meinen, lassen sich als *existentiell* charakterisieren. Sie sind von der sich als rein „existential“ ver-

stehen wollenden Analyse Heideggers zu unterscheiden. Ihr geht es nämlich nicht um spezifische, „ontische“ Existenzvollzüge, sondern – allgemeiner – um die Strukturen, die die Existenz als solche konstituieren. Die Daseinsanalyse wird also – im technischen Sprachgebrauch, der die Einleitung charakterisiert (den Heidegger aber kurz nach *Sein und Zeit* fallenlassen wird) – die Form einer Analytik der Existenzialität der Existenz annehmen.

Zu diesen Strukturen gehört die prinzipielle Unterscheidung zwischen „eigentlicher“ und „uneigentlicher“ Existenz: „Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden“ (12). Der konkret gewählte Vollzug bleibt zwar dem jeweiligen Dasein („existenziell“) überlassen, aber daß es vor einer Entscheidung steht, ist nun einmal ein Existential, das es im Hinblick auf seine Bedeutung für die gesamte Seinsproblematik zu befragen gilt. Sicherlich kann man sich mit Autoren wie Jaspers und Löwith fragen, ob sich diese Trennung des „Existentialen“ und des „Existentiellen“ so streng durchhalten läßt. Gewiß nicht, aber sie hat einen beträchtlichen methodologischen Sinn, an dem sich Heideggers Analysen auch kritisch messen lassen dürfen. Heidegger gibt zwar zu, daß seine existentiale Analytik selber „ontisch verwurzelt“ ist (13), aber dies will vor allem unterstreichen, daß die Ergreifung der philosophischen Seinsfrage lediglich die „Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz“ (15) vollzieht. Damit wird, nach Heideggers Analyse, in der Tat das Seinsverständnis, das das Dasein von Hause aus praktiziert, zu sich selbst gebracht, das heißt über sich selbst aufgeklärt. Die Klärung des Seinsverständnisses des Daseins drängt sich hier als die fundamentale Aufgabe von *Sein und Zeit* auf. Als Fundamentalaufgabe war oben (§ 3) die Klärung des „Sinnes von Sein“ namhaft gemacht worden. Beide Aufgaben scheinen in der Einleitung zu *Sein und Zeit* ineinander verschmolzen zu sein.

Heidegger wird zwar später mit Recht den *vorbereitenden* Charakter der Daseinsanalyse im Hinblick auf die Seinsfrage hervorheben. Aber das Verhältnis der Fundamentalontologie zur Daseinsanalytik weist eine erstaunliche Schwankungsbreite in der Einleitung auf. Diese Vielfalt dokumentiert sich in drei wichtigen Passagen des § 4, die sich beinahe auf derselben Seite finden: 1) Es wird zunächst als Konsequenz des ontologischen Vorranges der Seinsfrage (§ 3) unterstrichen, daß „auch die Möglichkeit einer Durchführung der Analytik des Daseins an der *vorgängigen Ausarbeitung* der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt [hängt]“ (13, Hervorhebung J. G.). Die Fundamentalfrage nach dem Sinn von Sein müßte demnach der Daseinsanalyse *voranstehen*, wie sie ja jeder Ontologie vorgeordnet ist.

2) Wenige Zeilen später erfährt man indes, daß „die Fundamentalontologie, aus der alle andern erst entspringen können, *in* der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden [muß]“ (13, Hervorhebung J. G.).

3) Am Ende des Paragraphen wird sich nun zeigen, „daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie *ausmacht*“ (14, Hervorhebung J. G.).

Die Vielfalt ist in der Tat unerhört.⁹ Einerseits soll die vorgängige Ausarbeitung der Fundamentalfrage nach dem Sinn von Sein (also die Fundamentalontologie) *vor* der Daseinsanalyse erfolgen, andererseits soll sie sich in ihr vorfinden bzw. sie sogar *ausmachen*. Wie ist aus dieser Vielfalt kluger Sinn zu machen? Friedrich-Wilhelm von Herrmann, der auch vom „nicht ohne weiteres einsehbaren Übergang“ von einer Bestimmung zur anderen sprach,¹⁰ hat eine elegante Lösung vorgeschlagen: die vorgängige Ausarbeitung der Seinsfrage vor der Daseinsanalytik, die in 1) angedeutet war, sei von Heidegger als unmöglich anerkannt, da sich der Sinn von Sein allein von einer Ontologie des Daseins her verstehen lasse.¹¹ Sachlich trifft das vielleicht zu, aber Heidegger hat diese Unmöglichkeit der direkten Ausarbeitung der Seinsfrage in *Sein und Zeit* nicht selber hervorgehoben. Als von dem ontologischen Vorrang der Seinsfrage (§ 3) die Rede war, schien sich diese direkte Ausarbeitung, der der spätere Heidegger ohne den Rahmen der Daseinsanalytik auch konsequent nachgehen wird, von selbst aufzudrängen. An ihr „hing“ ja selbst (13) die Analytik des Daseins.

Man muß also feststellen, daß der Textbefund zur Bestimmung der Fundamentalontologie in sich undeutlich ist. Aber so ist es nicht selten, wenn Philosophen ihr *grundsätzliches* Projekt präsentieren (erinnert sei etwa an die knappen, aber ebenso verwirrenden Bestimmungen der Idee des Guten bei Platon, der *prima philosophia* bei Aristoteles, der transzendentalen Kritik bei Kant, der Wissenschaftslehre bei Fichte, der Phänome-

9 Die Idee der Fundamentalontologie wird in den kommenden Jahren noch mehrere Verwandlungen durchgehen, bis sie allmählich durch den Entwurf des seinsgeschichtlichen Denkens abgelöst, aber auch erfüllt werden wird. Vgl. insbesondere die Vorlesung vom Sommer 1928 (GA 26, 196–202), wo Heidegger eine völlig neue „Kennzeichnung der Idee und Funktion der Fundamentalontologie“ umreißt (wo die Fundamentalontologie als der erste Teil der „Metaphysik“ erscheint, deren zweiter eine ängstliche „Metontologie“ sein soll), ferner und wohl zum letzten Mal öffentlich den vierten Abschnitt von *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), insbesondere den abschließenden Teil über „Die Metaphysik des Daseins als Fundamentalontologie“, wo die Endlichkeit zum das Dasein tragenden Grundthema der Ontologie befördert wird. Leider verbietet es der Rahmen des vorliegenden Kommentars, auf diese spannungsvollen und spannenden Wandlungen und ihre Konsequenz einzugehen.

10 von Herrmann 1987, 127.

11 Ebd., 135.

nologie des Geistes bei Hegel oder der phänomenologischen Reduktion bei Husserl). Es ist schwer zu erklären, aber es ist so: Selten scheinen die Philosophen selber über klare Begriffe zu verfügen, um das Licht, unter das sie ihren Entwurf stellen, zu beleuchten. Vielleicht liegt das in der Sache begründet: Wie kann eine Philosophie das Licht, aus dem der Denkwurf seine Strahlkraft gewinnt, selber beleuchten? Angesichts des Wesentlichen stammelt man vielleicht immer. Denn wichtiger als die Projektbestimmung ist dessen Grundrichtung. Die der Fundamentalontologie ist in dieser Hinsicht deutlich genug und wurde von F.-W. von Herrmann sachlich zutreffend dargestellt: Soll die fundamentale Frage nach dem Sinn von Sein neu gestellt werden, so ist sie an dem Seienden zu entwickeln (und zu wecken), das dem Seinsproblem ständig ausgesetzt ist: dem Dasein. In der Ontologie des Daseins scheint somit die *Grundaufgabe* der Philosophie beschlossen.

Heidegger warnte zwar davor, dies subjektivistisch mißzudeuten (freilich ohne Erfolg, weshalb er später die direkte Ausarbeitung der Seinsfrage, die die Einleitung nur erwo, doch vorzog). Aber er leistet diesem Mißverständnis selber Vorschub, als er sich im selben Atemzug an den Ausspruch des Aristoteles in *De anima* positiv anlehnte, wonach die Seele, das heißt (!) das Sein des Menschen, alles sei (14).¹² Im Dasein bzw. in dessen Seinsverständnis schien nunmehr das Sein eines jeden Seienden seinen Grund und Boden zu finden. Die Ontologie des Daseins nahm sich so wie eine Art *philosophia perennis* aus. Ein so hochgesteckter Anspruch war jedenfalls seit Hegel der Philosophie nicht mehr zugemutet worden.

Fassen wir die Vielfalt der Seinsfrage zusammen, wie sie uns im ersten Kapitel der Einleitung begegnet, so läßt sich stichwortartig folgender Eindruck gewinnen: Im § 1 tritt ein Philosoph auf, der sich selbstbewußt in die Kontinuität der aristotelisch-thomistischen Tradition stellt, um provokativ und protreptisch die Wiedererweckung der Seinsfrage anzumahnen; im § 2 begegnet alsdann ein quasi-analytischer Philosoph, der sich die Aufklärung dessen, was wir unter „Sein“ allgemein verstehen, zum Ziele macht; im § 3 erscheint plötzlich ein transzendentaler Philosoph, der im Seinsverständnis die apriorische Bedingung jeder wissenschaftlichen Erschließung von Seiendem festnageln will, während der § 4 einen „Existenzphilosophen“ in Erscheinung treten läßt, der in seinem Programm bei allem Festhalten an dem rein ontologischen und existentialen Charakter

¹² Auf diese verblüffende Herkunft des Daseins aus der *psyche* (und nicht aus dem Subjektbegriff, wie es meist geschieht) wies auch Heidegger in seinen Vorlesungen hin (vgl. GA 19, 23, 579, 608; GA 22, 107). Sie wäre einer eingehenderen Interpretation wert.

seiner Untersuchung eine Radikalisierung der zum Dasein gehörenden Seinstendenz durchführt. Was diese Vielfalt zusammenhält, ist allein die „Einheit“ der Seinsfrage. Diese findet sich im Seinsverständnis des um sein Sein besorgten Daseins verankert, aus dem sich das Seinsverständnis überhaupt – in seinen originären und abkünftigen Spielweisen – bestimmen lassen soll.

1.2 Die phänomenologische Hermeneutik des Daseins auf dem Weg einer Destruktion der abendländischen Ontologie

Das erste Kapitel ließ bereits so verschiedenartige Facetten der Seinsfrage in Erscheinung treten, daß Heidegger in einem zweiten Kapitel einen neuen Anlauf nimmt, um seine Aufgabenstellung und Methode straffer zu gestalten. Sehr vieles von diesen Aufgaben wurde aber bereits vorweggenommen: daß die Ontologie des Daseins (Aufgabe 1 nach § 5) den Königsweg zur Seinsfrage bildet, wurde nämlich bereits im ersten Kapitel nahegelegt, aber ebenfalls die Tatsache, daß sie eine Destruktion der bisherigen Ontologie nach sich ziehen muß (Aufgabe 2 nach § 6). Die im Grunde einheitliche Doppelaufgabe des Werkes wird also die einer „ontologischen Analytik des Daseins“ und einer „Destruktion der Geschichte der Ontologie“ werden und konsequent die geplante Zweiteilung des Werkes gebieten, das es als solches aber nicht gibt. Ihnen werden sich – nahezu ex post – Erörterungen über die phänomenologische Methode der Untersuchung (§ 7) hinzugesellen.

Allen Themenkomplexen des 2. Kapitels ist eine Sorge gemeinsam, die der rechten Zugangsart zum Phänomen des Daseins. Die bisherigen Ausführungen mochten nämlich den Eindruck hervorgerufen haben, das Dasein „müsse auch das ontisch-ontologisch primär gegebene sein“ (15). Dem ist nicht so, stellt nun Heidegger fest. Das Dasein ist sich selbst vielleicht das Fernste. Dies liegt an nichts anderem als dem, was wir mit Hilfe der späteren, aber sehr glücklichen Begrifflichkeit das „Wegsein“ des Daseins genannt haben: Anstatt seinem Dasein gewachsen zu sein, schreckt das durchschnittliche Dasein gleichsam vor ihm zurück, ist also „da“ im Modus des „möglichst-davon-weg“. Dieses Wegsein nimmt in den ersten Paragraphen von *Sein und Zeit* eine charakteristische Gestalt an: Das Dasein, das von sich „fällt“, „fällt“ nämlich in die Welt und versteht sich aus dieser. Dieses Fallen (von sich und in die Welt) ist freilich in Heideggers

Augen ein „Verfallen“, so natürlich es auch sein mag. Es besitzt aber nicht nur eine „negative“ Seite. Denn aus dieser Weltverfallenheit des Daseins geht hervor – und dies wird für den weiteren Gang der Heideggerschen Untersuchung von Bedeutung werden –, daß das Dasein als In-der-Weltsein begegnet und sich aus diesem zu verstehen hat. Die Weltverfallenheit ist also nicht als ein „gnostischer“ Abfall zu deuten. Diese Bedeutung schwingt nichtsdestoweniger mit, *sofern* das Dasein dazu verführt wird, sich *nur* aus der Welt und das heißt rein „dinghaft“ zu verstehen. So kommt das Dasein dazu, sich als ein vorhandenes Seiendes, als Substanz oder Subjekt mit Eigenschaften und Relationen zu von ihm unabhängigen Objekten zu denken. Diese „Kategorien“, wie man sie gut aristotelisch und kantisch nennen kann, sind nach Heidegger auf die ontische Welt zugeschnitten, dem Dasein als Dasein aber zuhöchst unangemessen. Warum? Weil sie den Existenzcharakter des Daseins verfehlen, nämlich die Aufgabe, die Sorge, den jeweiligen Vollzug, der das Dasein für sich selber immer ist. Etwas plakativ ausgedrückt: Im Dasein liegt die Tendenz, sich rückstrahlend aus der Welt zu verstehen, anstatt die Welt aus dem Dasein zu begreifen: „Das Dasein hat [...] gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der „Welt“. Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung aufweisen werden“ (15 f.). Die „Weltlichkeit“ des Daseins erscheint bei Heidegger also auf doppelte Weise besetzt: Einerseits gehört sie unabdingbar zum faktischen Dasein, andererseits verleitet sie es dazu, sich dinghaft und damit inadäquat zu konzipieren. So wird es eine der vordringlichsten Bemühungen der Ontologie des Daseins sein, eine rein auf das Dasein zugeschnittene Begrifflichkeit zu entfalten, die die Kategorien des dinghaften Seienden tunlichst vermeidet und sie sogar aus dem Daseinsvollzug heraus ableitet, wenn sich die These bewahrheiten lassen soll, wonach alles Seinsverständnis im Dasein gründet.

Diese Ontologie des Daseins wird dabei nicht zufällig auf die das Dasein konstituierende Zeitlichkeit zusteuern. „Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit hin“ bildet somit die erste Aufgabe dieser Ontologie. Sie umfaßt auch die veröffentlichten zwei Drittel des Buchkonzeptes. Dem Programm nach war sie aber kein Zweck an sich, da sie in einem dritten Teil (geplant unter dem Titel „Zeit und Sein“, das man nicht mit der Abhandlung gleichen Titels aus dem Jahre 1962 verwechseln wird) eine „Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein“ vorbereiten wollte. Dazu kam es nicht. Ein erneuter Anlauf zum

damals zwar niedergeschriebenen, aber anscheinend sofort verbrannten 3. Teil wurde in der Vorlesung vom SS 1927 über *Grundbegriffe der Phänomenologie* unternommen. Sie gewährt Einblick in die damalige Werkstatt Heideggers, aber der § 5 ließ bereits keinen Zweifel über den springenden Punkt des Heideggerschen Programms. Er greift auf früher Erörtertes zurück sowie in die historische Aufgabe der Destruktion vor. Die im Hinblick auf die Seinsfrage konzipierte Analytik des Daseins setzte sich zum vorläufigen Ziel, alle Strukturen des Daseins als Modi seiner Zeitlichkeit herauszustellen – gemäß den Spielarten der eigentlichen und der uneigentlichen Zeitlichkeit. Aus dieser Zeitlichkeit wird nämlich das Sein verstanden. In Heideggers Worten, die das Beweisziel von *Sein und Zeit* auch bündig zusammenfassen, sollte also gezeigt werden, „daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, *die Zeit* ist“ (17). Wie ist aber hier „die Zeit“ zu verstehen? Eine komplexe Frage, da diese Zeit selber von einem gewissen Existenzvollzug abhängt. Das „positive“ Zeitverständnis, auf das Heidegger aus ist, wird von einem „vulgären“ Zeitverständnis abgekoppelt. „Vulgär“ meint hier nicht etwas Unziemendes, sondern einfach das gängige, übliche, aber dingliche Verständnis der Zeit als reine Abfolge von Jetztmomenten, die sich ewig wiederholen und fortsetzen. Die philosophische Basis für dieses „vulgäre“ Zeitverständnis habe Aristoteles in seiner *Physik* erbracht, die seitdem die gesamte Geschichte der Ontologie durchherrscht habe. Das Zeitverständnis, das Heidegger dem vulgären entgegensetzt, bleibt etwas im Dunkeln, aber man vermutet unschwer, daß es eine Zeit wäre, die die (übrigen in der Einleitung nicht namentlich auftretende) *Endlichkeit* ernstnehmen würde. Die Zeit würde sich nicht mehr als endlose Reihe von Jetztpunkten, sondern aus der radikal gefaßten Sterblichkeit heraus verstehen lassen. Man kann auch unschwer erraten, warum in dieser Konzeption die vulgäre Zeit als „abgeleitet“ gilt: Um seine intime, radikale Zeitlichkeit zu verdrängen, vergegenständlicht das Dasein eine Zeit, die sich ewig fortsetzt. Aber so eine Zeit ist ja keine Zeit mehr, sondern nahezu ihr Gegenteil. Diese Ableitung scheint aber Heidegger in diesem Kontext weniger zu interessieren als die daraus zu ziehende ontologische Konsequenz.

Heidegger trennt nämlich mehr oder weniger künstlich zwei Schritte in seiner Ausarbeitung der Zeitlichkeit des Daseins als des Horizontes, aus dem her Sein aufgefaßt werden soll. Die Problematik der Zeitlichkeit, erfährt man nun, bleibe auf das Dasein „beschränkt“. Herausgehoben werden soll aber darüber hinaus die Zeitlichkeit des Seins selber. Um sie von der Zeitlichkeit des Daseins getrennt zu halten, bezeichnet Heidegger

diese rein ontologische Problematik mit einem lateinischen Terminus als die der *Temporalität* des Seins. Handelt es sich aber sachlich um eine *andere* Thematik, wenn anders das Sein nur im Seinsverständnis des Daseins begegnet? Bleibt es doch nicht bei der Zeitlichkeit des Daseins als des Horizontes eines jeden Seinsverständnisses? Es ist schwer zu sagen, inwiefern sich die Aufrollung der Temporalitätsproblematik von der Zeitlichkeitsanalyse wirklich abgehoben hätte, da der der Temporalität gewidmete 3. Abschnitt („Zeit und Sein“) unveröffentlicht blieb. Man findet zwar Überlegungen zur Temporalität des Seins in der als Fortsetzung zu *Sein und Zeit* gemeinten Vorlesung vom SS 1927 (GA 24), aber sie sind offensichtlich von einem Kantischen Schematismus der Zeithorizonte stark geprägt, von dem sich Heidegger sehr bald distanzierte (und die übrigens die Abhängigkeit der Temporalitäts- von der Zeitlichkeitsproblematik eklatant bestätigt). Hätte der 3. Teil eine anschaulichere Entfaltung der Temporalitätsproblematik geboten? Das Ausbleiben seiner Veröffentlichung bezeugt eher ein Scheitern in dieser Hinsicht.¹³ Die Nichtveröffentlichung ist aber um so bedauerlicher, als Heidegger explizit versprochen hatte, just in der Exposition der Problematik dieser Temporalität „allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins“ (19) zu geben. Insofern man *Sein und Zeit* an seiner präzisen Frage und deren Antwort mißt, wie sie übrigens in der allerletzten Zeile des Buches noch einmal anklingen, darf man an dieser Stelle von einem gewissen „Scheitern“ des Unternehmens sprechen. Es handelt sich aber eher um ein literarisches Versagen vor dem, was Heidegger ausführen wollte und nur andeuten konnte. Mit aller Gerechtigkeit muß man in der Tat anerkennen, daß Heidegger, als er die Einleitung niederschrieb, nicht wissen konnte, daß der ihm damals vorschwebende 3. Abschnitt nie zur Veröffentlichung gelangen würde. Deshalb ist es eine historische Aufgabe der Heideggerforschung, sein damaliges Vorhaben zu rekonstruieren, denn die Grund-

13 Nach der Auskunft von F.-W. Herrmann hätte Heidegger die erste Fassung des 3. Teiles „bald nach ihrer Niederschrift verbrannt“ (vgl. das Nachwort zu GA 2, 582). Das ist aber offenbar eine späte mündliche Äußerung von Heidegger. In früheren Texten, nämlich im berühmten *Brief über den Humanismus* (GA 9, 325), aber auch in den *Beiträgen* (GA 65, 451) sowie in *Besimmung* (GA 66, 414) bezeichnete Heidegger das Schicksal dieses Abschnittes durchweg mit etwas anderen Worten. Nach *all* diesen Texten sei der fragliche 3. Abschnitt „zurückgehalten“ worden. Kann man zugleich einen Text „zurückhalten“ und „bald nach seiner Niederschrift verbrennen“? Wohl nicht, denn das „Zurückhalten“ schließt ein, daß das Zurückgehaltene – wenigstens eine Zeit lang – noch existierte. Ein Zurückhalten scheint also – rein sprachlich – ein sofortiges Vernichten auszuschließen. Deshalb gehört der Verfasser wider alle Wahrscheinlichkeit zu denjenigen, die nicht ausschließen möchten, daß dieser 3. Teil eines Tages auftauchen könnte.

züge dazu liegen sehr wohl vor. Philosophisch bedeutete aber die Preisgabe des horizontschematischen Konzepts des 3. Abschnitts nicht unbedingt ein Scheitern, denn sie führte Heidegger vielleicht besser zu seiner eigenen Frage. Das Scheitern machte damit die Kehre möglich.¹⁴

Das „Scheitern“ der „konkreten Antwort“ von „Zeit und Sein“ im Jahre 1927 mochte auch damit zusammenhängen, daß Heideggers Stärke weniger in der systematischen Konstruktion als in der historischen-phänomenologischen Destruktion lag, die er vor und nach *Sein und Zeit* mit sicherem Instinkt praktizierte. Die im § 6 dargelegte Aufgabe der Destruktion bezeichnete ferner wohl auch Heideggers *ursprünglichste* Forschungsaufgabe, ehe sich die Aufgabe einer Ontologie des Daseins vor sie schaltete. Die Entwürfe zu einer Geschichte der Ontologie, als die sich die *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles* von 1922 (GA 61) empfahlen, beschrieben sich ja ursprünglich als eine destruktive Hermeneutik, das heißt eine Auslegung der ontologischen Tradition auf ihre verborgenen Motive hin. Großartig hieß es dort: „Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich demnach, sofern sie der heutigen Situation durch die Auslegung zu einer radikalen Aneignungsmöglichkeit verhelfen will – und das in der Weise des konkrete Kategorien vorgebenden Aufmerksammachens –, darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im *abbauenden* Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen. Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion.“¹⁵ Diese damals Heidegger offenbar voll in Anspruch nehmende Aufgabe der Destruktion wird 1927 zur zweiten, nach der Analytik. Die Konzeption von *Sein und Zeit* ist insofern reifer, als sie in einer eigens ausgebildeten Ontologie des Daseins auf die Zeitlichkeit hin den Leitfadens festgemacht hat, an den sich eine solche hermeneutische Destruktion allererst zu halten hat.

Die Destruktion läßt sich nicht als eine rein historische Aufgabe beschreiben, die der Daseinsanalytik von außen aufgeschraubt worden wäre, als diene sie lediglich der geschichtlichen Veranschaulichung. Denn das Dasein zeichnet sich nun einmal durch seine Zeitlichkeit aus. Zu ihr gehört eine wesentliche Geschichtlichkeit. Mit diesem Thema der Geschichtlich-

14 Zur Deutung der Kehre in diesem Sinne, vgl. Rosales 1984, 241–262; von Hermann 1994, 64–84; sowie Grondin 1991. Interpretieren wie Hans-Georg Gadamer und T. Kiesel sahen freilich in der Kehre eine „Rückkehr“ Heideggers zu seinen Urintuitionen. Aber erst das systematische Scheitern machte diese Rückkehr möglich, so daß die Rede von einer „Kehre vor der Kehre“ cum grano salis zu nehmen ist.

15 Heidegger 1989a, 249.

keit knüpft Heidegger natürlich an ein Grundkonzept von Dilthey (der in diesem Zusammenhang aber nicht namentlich erwähnt wird) an, das sich auch einer großen Wirkungsgeschichte in Gadammers Hermeneutik erfreuen wird. Heideggers Problematik der Geschichtlichkeit bleibt aber – im Unterschied zu Dilthey und Gadamer – strikt im Hinblick auf die Seinsproblematik konzipiert: Die Seinsfrage ist selbst durch eine Geschichtlichkeit charakterisiert (20), wobei Heidegger die Grundintuition seiner späteren Seinsgeschichte vorwegnimmt. Konzentrierte sich Heidegger früher auf die „Weltverfallenheit“ des Daseins, so wird ihn in diesem Zusammenhang vor allem die „Traditionsverfallenheit“ des Daseins interessieren: „das Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition“ (21). Vielleicht ist diese Traditionsverfallenheit phänomenologisch sogar einleuchtender als die Weltverfallenheit, sofern das Dasein immer schon einer „überkommenen Daseinsauslegung“ (20) oder Welterschließung verfällt, die sich etwa in den Vorurteilen (Gadamer) oder in Ideologien niederschlägt.

Heideggers Akzent liegt hier durchaus auf der ontologischen Tradition. In ihr hat sich nämlich eine Seinsauslegung durchgesetzt, deren Herkunft vergessen und verdeckt bleibt. Die Destruktion zielt just auf diese Verdeckung: „Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden“ (22).

Und diese Destruktion trifft nicht primär die Vergangenheit als solche, dies wäre ja nur historisch, sondern das „Heute“ (22), den ontologischen Schlummer der Gegenwart. Ja, es gilt, die Kräfte der Vergangenheit und der Tradition für das Heute neu freizulegen, um den Sinn für die Seinsfrage erneut zu wecken. Insofern ist die Absicht der Destruktion „positiv“. Sie versteht sich als Abbau von Verdeckungen um einer neuen Freilegung willen. Es läßt sich gleichwohl nicht in Abrede stellen, daß Heidegger sehr wohl die Aufmerksamkeit auf Grundentscheidungen in der Geschichte der abendländischen Ontologie richten möchte, die die Seinsthematik auf verhängnisvolle Weise verdeckt haben (der Gedanke einer abfallenden Seinsgeschichte wird damit ebenfalls antizipiert). Welche Entscheidungen gemeint sind, wird in der Einleitung nur angedeutet. Heidegger hat sich

aber in seinen frühen Vorlesungen so sehr mit ihnen beschäftigt, daß ihm vollkommen bewußt ist, daß er hier über einen Umriß (den die Gesamtausgabe inzwischen mit reichem Inhalt füllen hilft) nicht hinauskommt. Er lenkt jedoch die Aufmerksamkeit auf den ihm wichtigsten Punkt: das Verständnis des Seins aus der Zeit heraus. Denn auch die abendländische Ontologie verstand das Sein aus der Zeit. Sie tat es aber unausdrücklich, d. i. ohne sich ihres Leitfadens bewußt zu werden. So wird es eine der vordringlichsten und überzeugendsten Aufgaben der Destruktion werden, die abendländische Ontologie über ihren eigenen stillschweigenden Leitfaden aufzuklären, der in der griechischen Auslegung des Seins als Gegenwart gründet: „Diese griechische Seinsauslegung vollzieht sich jedoch ohne jedes ausdrückliche Wissen um den dabei fungierenden Leitfaden, ohne Kenntnis oder gar Verständnis der fundamentalen ontologischen Funktion der Zeit, ohne Einblick in den Grund der Möglichkeit dieser Funktion“ (26). Allein Kant hätte sich diesem Bezug zwischen dem Sein und der Zeit genähert, ohne ihn angemessen zu stellen, da er der gängigen Cartesianischen Ontologie des Subjekts verfiel, anstatt eine Ontologie des Daseins auszuarbeiten und von da aus die Seinsfrage neu aufzurollen. Diese Debatte mit Kant wird in Heideggers nächstem großen Buch, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), fortgesetzt.

Der Anspruch der Heideggerschen Destruktion ist also nicht gerade bescheiden: Erstmals in ihrer Geschichte soll die Ontologie über ihren Leitfaden aufgeklärt werden. Er wird durch einen noch weitergehenden Anspruch überboten: Erstmals wird in Heideggers Buch auch versucht, dieses fundamentale Verhältnis zwischen Sein und Zeit auf den rechten Boden zu stellen. So sehr Heidegger auf einer Rückkehr zu den Urerfahrungen der griechischen Ontologie bestehen mag, er gibt auch sehr klar zu erkennen, daß die griechische Erfahrung selber auf einer wenn nicht unangemessenen, so doch sehr einseitigen Seinsauslegung beruht, nämlich der Fixierung auf die Gegenwart und die permanente Anwesenheit (*ousia*), die die Grundausrüstung der Substanz ausmacht. Diese Permanenzobsession will Heidegger attackieren, wenn er verspricht, die Zeit nicht mehr von der Gegenwart, sondern von der (endlichen) Zukunft her, also von der radikalen Zeitlichkeit her anzugehen. Zusammenfassend: Die Destruktion, die dem ontologischen Schlummer der Gegenwart gilt, klärt nicht nur die Geschichte der Ontologie über ihren verborgenen Leitfaden auf, sie will es endlich möglich machen, die grundsätzliche Frage nach dem Verständnis des Seins aus der Zeit her zu stellen. *Sein und Zeit* ist gleichsam das verborgene Thema der gesamten Geschichte der Ontologie, ja der Menschheit, auf das die abendländische Philosophie zusteuert, das aber zum

ersten Mal in Heideggers Buch sichtbar und gestellt worden wäre. Es nimmt also nicht Wunder, daß die Destruktion, die Heidegger in seiner späteren Auseinandersetzung mit der Metaphysik nur radikalisierte, die primäre und originäre Aufgabe seiner Untersuchungen war.

In den frühen Vorlesungen konnte es indes so scheinen, als sei die Destruktion Heideggers eigentliche „Methode“. In *Sein und Zeit* wird sie nunmehr als „Aufgabe“ gefaßt, da sie die eigentliche Zielrichtung seines Unternehmens anzeigt. Die *Methode* seiner Untersuchung stellt Heidegger lieber unter den Titel der Phänomenologie (§ 7). Damit reiht er sich offenbar in die Denkrichtung seines „Lehrers“ Edmund Husserl ein (sein eigentlicher „Lehrer“ war er aber nicht, da Husserl erst 1916, nach Heideggers Habilitation bei Rickert, nach Freiburg kam). Man könnte vielleicht bedauern, daß Heidegger dabei keinen direkten oder genaueren Bezug auf Husserls eigene Methode (weder die Reduktion noch die Intentionalität werden in der Einleitung genannt) oder Schriften nimmt. Er beläßt es nämlich bei einer allgemeinen Danksagung an Husserl (38). Heidegger zieht es offenbar vor, seinen phänomenologischen Ansatz eigenständig zu entwickeln. Es wäre aber voreilig, darin einen Affront Husserl gegenüber zu erblicken. Denn ein derartiges direkt auf die Sachen zugehendes Vorgehen war durchaus auch im Sinne Husserls. Der Affront liegt vielleicht anderswo, wie wir sehen werden.

Heideggers Phänomenologiebegriff soll sich also von den Sachen selbst her entwickeln lassen. Tatsächlich führt Heidegger seinen Phänomenologiebegriff aber zunächst mit Hilfe von *etymologischen* Auslegungen der griechischen Termini *phainomenon* und *logos* ein. Damit exerziert Heidegger eine „Methode“ der begrifflichen Auslegung antiker Termini vor, mit der er die Zuhörer seiner Vorlesungen bezauberte. Diese Deutungsmethode erhob er zu einer wahren Kunst, sowohl in seiner Lehrtätigkeit als auch in seinen Schriften. Gemessen an diesen hohen Maßstäben läßt sich vielleicht nicht behaupten, daß die Ausführungen von *Sein und Zeit* über die Herkunft des Phänomenologiebegriffs zu den Meisterstücken dieser Kunst gehören. So imposant sie an sich sein mögen, gelangen sie kaum über Tautologisches hinaus: *Phainomenon*, erfährt man nämlich, heißt „das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende“¹⁶, während *logos* als *apophainestai* so

16 Zur Charakterisierung des Phänomens als „das Sich-an-ihm-selbst-zeigen“ (31, Z. 3) bemerkte Husserl in einer Randbemerkung seines Handexemplars (Husserl 1994, 17): „Das ist gar zu einfach“. Zur berechtigten Frage „To What Extent was Heidegger a Phenomenologist?“, vgl. die skeptischen Bemerkungen in der klassischen Schilderung von Spiegelberg 1982, 336–421.

viel heißt wie Sehenlassen von den Sachen her. Die Zusammensetzung in der Phänomenologie ergibt nicht viel mehr als die folgende, sehr wohl in Kauf genommene Tautologie: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“ (34).

Ebenso tautologisch fällt die rein deskriptive Anlehnung an eine Maxime aus, die Husserl nur en passant formuliert hatte: „Zu den Sachen!“¹⁷ auch wenn Heidegger den rein prohibitiven Methodensinn einer Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens betont. Sofern jede Wissenschaft von den Sachen selbst zu sprechen vorgibt, sind nämlich Versicherungen darüber, daß sich die Phänomenologie an die Sachen selbst zu halten hat, wie Heidegger selber notiert, „reichlich selbstverständlich“ (28). Vermutlich versteckt sich darin sogar ein Seitenhieb gegen die „Naivität“ der Husserlschen Phänomenologiekonzeption.

Viel spannender wird es, wenn Heidegger sich zu bestimmen anschickt, was die Phänomenologie primär zu beschäftigen habe. Es ist schön und gut, die Sachen, wie sie von sich aus sind und von sich aus zeigen, auch zeigen zu wollen, aber was soll denn die Phänomenologie sichtbar machen? Was muß Thema einer ausdrücklichen phänomenologischen Ausweisung werden? Heideggers Antwort ist von verblüffender Kühnheit: „Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht“ (35).

Ausdrückliches Thema der Phänomenologie soll also das sein, was sich nicht (!) zeigt (eine Konzeption, die Husserl natürlich vor den Kopf stieß), was aber dennoch danach verlangt, offenbar zu werden, da es den Grund von allem ausmacht. Das Phänomen, das Heidegger hier im Auge hat, ist offenbar das Sein. Es zeigt sich ja nicht, wird ja sogar als Thema verdrängt, aber die Erörterungen über das Seinsverständnis haben gerade erweisen wollen, daß allem Verstehen und Verhalten zu Seiendem ein solches Verständnis zugrunde liegt. Als Methode bildet also die Phänomenologie die Zugangsart zum Thema der Ontologie (35). Wie soll aber

17 Vgl. Husserl 1984, § 2, 10, wo Husserl von einem zu vollziehenden Rückgang „von den bloßen Worten [...] zu den Sachen selbst“ sprach (weitere Texte bei von Herrmann 1987, 286). Heideggers Hinweis auf den tautologischen Ausdruck „deskriptive Phänomenologie“ (35, Z 6 f.) quittierte Husserl mit der Randbemerkung (a. a. O., 18): „Gleichwohl, das ist nicht zureichend“. Über den okkasionellen Charakter der Maxime bei Husserl, vgl. Spiegelberg 1982, 379: „From the start for Heidegger the central idea of phenomenology was expressed in the watchword ‚Zu den Sachen‘, which in Husserl’s own writings occurred only incidentally.“