

Werner Marx

Heidegger und die Tradition



WERNER MARX

Heidegger und die Tradition

Eine problemgeschichtliche Einführung
in die Grundbestimmungen des Seins

Zweite, durchgesehene Auflage

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-0498-1

ISBN eBook: 978-3-7873-2296-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1980. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

**Dem Gedächtnis
meines Freundes Rudolf Strauss**

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Das Hauptanliegen dieses Buches war, eine Antwort auf die Frage zu finden, worin für Heidegger der von der Tradition abweichende *andere* Sinn von Sein und Wesen und des Wesens des Menschen liegt. Diese Frage wurde nicht aus historischem Interesse gestellt; die Entfaltung der durch die Frage bezeichneten Aufgabe und die kritische Verdeutlichung der Problematik des von Heidegger vollzogenen Bruchs mit der Tradition wollte ein Weiterdenken der Grundbestimmungen veranlassen, die Heidegger in seiner Spätphilosophie vorgelegt hat. Solch ein Weiterdenken ist jedoch seit dem Erscheinen dieses Buches nur in begrenztem Umfang erfolgt, weil das Interesse an Heidegger sehr hinter das an anderen Richtungen der Gegenwartsphilosophie zurücktrat. Es bleibt jedoch ein Desiderat, dessen Erfüllung von großer praktischer Bedeutung wäre – in Heideggers Sinn von Praxis als eines „handelnden Denkens“, das die Ankunft eines „anderen Anfangs“ vorbereiten könnte. Hierfür bieten die in diesem Buch entfalteten Grundbestimmungen Heideggers – gerade in ihrem Verhältnis zur Tradition – noch immer die geeignete Ausgangsbasis. Darum wurde von einer Neufassung abgesehen.

Auch wenn die Zeit für ein „eigentliches“ Weiterdenken anscheinend noch nicht gekommen ist, stehen einem es vorbereitenden Denken unterschiedliche Wege offen, die geeignet sind, Heideggers Grundgedanken in Bewegung zu halten.

Ein Weg ist, sich stets von neuem um die Gesamtdeutung seines Werkes zu bemühen. Dies wird schon durch das fortlaufende Erscheinen der Bände der Gesamtausgabe nahegelegt. Mein letzter Versuch in dieser Richtung war die Gedenkrede *Das Denken und seine Sache* (in: Heidegger, *Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, hrsg. v. Werner Marx, Freiburg ²1979, S. 11–14). Sie wäre zu vergleichen mit meiner früheren Gesamtdeutung *Die Bestimmung des andersanfänglichen Denkens* (in: Werner Marx, *Vernunft und Welt*, Den Haag 1970, S. 78 ff.; Englisch: Nyhoff, The Hague 1971).

Vorwort zur zweiten Auflage

Ein anderer Weg ist, die Entwicklung zu verfolgen, die einzelne wichtige Grundbestimmungen in Heideggers Denken genommen haben, wie die von Ereignis und aletheia sowie insbesondere seine Auffassung vom Wesen der Sprache. Als Beispiel für diesen Weg sei auf meine Abhandlung *Die Welt im anderen Anfang – die Rolle des Dichters und das „Dichterische Wohnen“* verwiesen (ebd. S. 98 ff.).

Noch wichtiger aber scheint mir ein dritter Weg zu sein: solche Möglichkeiten in Heideggers Grundbestimmungen zu entfalten, die über das von ihm selbst Gesagte hinausführen. Dies war die Absicht meiner Abhandlung *Die Sterblichen* (in: *Nachdenken über Heidegger*, Hildesheim 1979, S. 160–175).

Was den Rückblick auf die „Tradition“ in diesem Buch angeht, so habe ich seit seinem Erscheinen die Kategorien des Aristoteles in einer umfassenderen Weise dargestellt, in *Einführung in Aristoteles' Theorie des Seienden* (Freiburg 1972, übernommen von Felix Meiner, Hamburg; Englisch: Den Haag 1972). Einige der hier erörterten Kategorien Hegels wurden ausführlicher behandelt in meinem Buch *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt 1971; Englisch: Harper & Row, New York 1975).

Freiburg/Brsg. im November 1979

Werner Marx

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Diese Abhandlung ist aus Vorlesungen und Seminaren an der Graduate Faculty (University in Exile) der New School for Social Research, New York, hervorgegangen. Während des Sommersemesters 1958 wurden ihre Grundgedanken an der Universität Heidelberg vorgetragen; sie sind seitdem in vielfacher Hinsicht ausgearbeitet worden. Mein Interesse an Heideggers Problematik ist durch Karl Löwith erweckt worden; ihm gebührt mein besonderer Dank. Die erste Hälfte der nachfolgenden Einleitung erschien unter dem Titel *Heidegger und die Metaphysik* in der Festschrift für Wilhelm Szilasi *Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft* (Francke Verlag München 1960).

New York, 11. Juli 1960

Werner Marx

INHALT

Einleitung	11
------------------	----

I. Hauptteil: Die Tradition

Erstes Kapitel: Gestalt und Sinn der aristotelischen <i>ousia</i> ...	25
1. Die Gestalt der <i>ousia</i>	26
2. Der Sinn der „Ewigkeit“ der <i>ousia</i>	32
3. Der Sinn der Notwendigkeit der <i>ousia</i>	39
4. Der Sinn der Selbigkeit der <i>ousia</i>	43
5. Der Sinn der Intelligibilität der <i>ousia</i>	46
Zweites Kapitel: Der Sinn von Sein, Wesen und Begriff bei Hegel	52
1. Das Seinsgeschehen als Wahrheitsgeschehen	55
2. Der Grundzug der Selbigkeit des Seins	68
Drittes Kapitel: Sein, Wesen und das Wesen des Menschen ..	81
1. Sein, Wesen und das Wesen des Menschen bei Aristoteles	82
2. Sein, Wesen und das Wesen des Menschen bei Hegel ...	86

II. Hauptteil: Die „Überwindung“ der Tradition

Erstes Kapitel: Der Versuch einer „Überwindung“ von Sub- stanz und Subjekt in den Frühwerken	93
Zweites Kapitel: Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und die Wie- derholung	108
Drittes Kapitel: Die Struktur des Andenkens und Vordenkens und die Aufgabenbereiche	121

III. Hauptteil: Die erstanfänglichen Grundzüge des Seins

Erstes Kapitel: Der „Unterschied“ von Sein und Seiendem ...	131
Zweites Kapitel: Der zeitliche Sinn des Seins: das Anwesen ..	135

Drittes Kapitel: Physis	143
Viertes Kapitel: Aletheia	148
Fünftes Kapitel: Logos	156

IV. Hauptteil: Die Seinsgeschichte und die „Kehre“

Erstes Kapitel: Die Struktur der Seinsgeschichte	165
Zweites Kapitel: Das Wesen der Technik und die „Kehre“ ...	174

V. Hauptteil: Die andersanfänglichen Grundzüge des Seins

Erstes Kapitel: Die Welt	183
Zweites Kapitel: Welt und Ding	192
Drittes Kapitel: Das Wesen der Sprache	203

VI. Hauptteil: Das Wesen des Menschen

Erstes Kapitel: Das „Verhältnis“ des Seins zum Wesen des Menschen	209
Zweites Kapitel: Die erstanfänglichen Grundzüge des Wesens des Menschen	214
Drittes Kapitel: Die andersanfänglichen Grundzüge des Wesens des Menschen	222
Viertes Kapitel: Das Wesen des Dichtens und das „dichterische Wohnen“	229
Schluß	238

Bibliographie der zitierten Schriften	253
Register	257

EINLEITUNG

„Die Frage, die man von alters her fragt, die man heute fragt, wie in all: Ewigkeit fragen wird, und die uns ewig beunruhigen wird, die Frage: *ti to on* – was ist das Sein eines Seienden – dies ist die Frage: *tis he ousia* – was ist das *Wesen* eines Seienden“.

In diesem berühmten Satz aus dem 7. Buche der *Metaphysik* erklärt Aristoteles somit: Die Frage nach dem *Sein* eines Seienden ist die Frage nach dessen *Wesen*. Und er sagt voraus, die *Seinsfrage* werde *ewig* als *Wesensfrage* gestellt werden und damit wiederum, daß das *Wesen ewig* die Bedeutung von *ousia* beibehalten werde¹.

Aristoteles hat mit diesen zwei Voraussagen in einem erstaunlichen Grade recht behalten. Die abendländische Philosophie hat vorwiegend aus der Voraussetzung dieses Ansatzes der *Seinsfrage* als der *Wesensfrage* weiterphilosophiert. Wenn sie die *Seinsweisen* eines Seienden bedachte, hat sie in erster Linie auf die *Wesensverfassung* des Seienden geachtet. Und das heißt zunächst einmal ganz allgemein gesagt: sie hat nach dem *Was-sein* bzw. der *Was-heit* des Seienden gefragt. Die Wirkung des Aristoteles war in dieser Hinsicht in der Tat entscheidend und weitreichend. Sie reicht bis in die zeitgenössische Philosophie. Sie bestimmt – in der Gestalt der Anerkennung oder der Abwehr – das zeitgenössische Fragen nach *Sein* und *Wesen*. Deshalb müssen wir, die wir von der *Seins-* und *Wesensfrage* im zeitgenössischen Denken handeln wollen, verwundert fragen: Wie erklärt es sich, daß wir noch nach fast zweieinhalb Jahrtausenden die Wirkungskraft dieses aristotelischen Gedankens

1 *Metaphysik* 1028 b–2 ff. Diese Lesart trifft am besten den Sinn dieser *einen* Auffassung der Bedeutung der *ousia*, die problemgeschichtlich entscheidend wurde. Vgl. zum Folgenden vom Verf. *The Meaning of Aristotle's "Ontology"*. Bezüglich der Auffassung, die die vielfältige Aussagbarkeit des Seins, das *on legetai pollachos* radikaler faßt, vgl. *Meta.* 1026 a–33 ff., 1045 b–35 ff.; und mit Bezug auf die Auffassung der *ousia*, die zur scholastischen Transzendentalienlehre führt, vgl. *ibid.* 1053 b–10 ff.

Einleitung

verspüren, wie erklärt es sich, daß Aristoteles weitgehend mit der Voraussage recht behielt, daß die Seinsfrage immerfort als Wesensfrage gefragt werden würde? Eine wirklich überzeugende Erklärung würde der Nachweis sein, daß die Sache selbst die Rückführung der Seinsfrage auf die Wesensfrage verlangt, daß es also sachgemäß und deshalb notwendig ist, in dieser Weise zu philosophieren.

Man darf behaupten, daß Aristoteles im Rahmen des traditionellen Sinnes von Sein und Wesen tatsächlich diesen Nachweis im vierten Buch der Metaphysik erbracht hat². Das Sein eines Seienden ist vielfach gegliedert und deshalb ist es vielfältig aussagbar – *legetai pollachos* –, z. B. gemäß der Kategorie der Quantität in seinem Groß-sein oder gemäß der Kategorie der Qualität in seinem Schwer-sein. Aber diese und alle anderen Weisen eines Seienden zu sein³ sind von einem bestimmten Bezug durchwaltet, einer beziehenden Bewegung, die die verschiedenen Seinsweisen eines Seienden zurückführt auf die sie alle bestimmende und einende „eine gewisse *physis*“, auf die *ousia*, das Wesen. Dies geschieht – so erklärt Aristoteles – genauso, wie eine gesunde Hautfarbe oder eine gesunde Medizin oder ein gesunder Fußmarsch sich von selber auf den all diese Weisen bestimmenden Sinn, auf die *Gesundheit* zurückbeziehen⁴. Nur weil das Sein eines Seienden selbst von dieser beziehenden Bewegung zum Wesen hin durchwaltet ist, nur weil die Sache selbst es so verlangt, fordert Aristoteles⁵ von jedem Philosophen, er müsse in erster Linie nach den Prinzipien und letzten Gründen der *ousia*, des Wesens, fragen, er müsse die Wesensfrage stellen, wann immer er die Seinsfrage stellt. Daß die dem Aristoteles nachfolgende abendländische Philosophie – von gewissen Ausnahmen abgesehen – dieser Forderung entsprochen hat, erklärt sich aber des weiteren daraus, daß Aristoteles das Wesen der *ousia* in tiefgründiger Weise durchdacht und in seiner großen „Leistungskraft“ für das Verstehen von Seiendem darzustellen vermocht hat.

Kann man aber behaupten, Aristoteles habe auch mit seiner Voraussage recht behalten, insofern in ihr lag, daß das Wesen des

2 *Ibid.* 1003 a–33 ff.

3 Es sei erwähnt, daß sich nach einer anderen Lesart diese „anderen Weisen“ nicht auf die *ousia* beziehen.

4 Dies ist nur ein kurzer Hinweis auf das schwierige Problem, wie die vielfältigen Seinsweisen auf die nicht gattungsmäßige *pros hen* Einheit hin ausgesagt wurden. Vgl. hierzu J. Owens *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* S. 49 ff.

5 *Meta.* 1003 b–18.

Einleitung

Wesens *ewig* als *ousia* gedacht werden würde? Bestimmte das Wesen in dieser Bedeutung die abendländische Denkgeschichte und bestimmt sie ebenso noch das zeitgenössische Denken? Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die in *substantia* übersetzte *ousia* in der Denkgeschichte des Abendlandes vielfache Wandlungen durchgemacht hat. Und trotzdem sind – mit wenigen Ausnahmen – die verschiedenen Spielarten der Substantialitätslehren an den Grundbedeutungen der aristotelischen *ousia* zumindest *orientiert* geblieben. So entstammen zum Beispiel noch maßgebliche Kategorien der *letzten* großen „Seins- und Wesenslehre“, der Hegelschen *Logik*, gewissen Grundweisen der aristotelischen *ousia* – und dies trotz einschneidender denkgeschichtlicher Wandlungen.

Wenn Aristoteles somit im wesentlichen mit jenen zwei Voraussetzungen recht behalten hat, wenn in der abendländischen Denkgeschichte die Seinsfrage vorwiegend als Wesensfrage angesetzt blieb, wenn das Wesen viele Charakterzüge der *ousia* beibehielt, wenn so die Wirkungskraft der aristotelischen Gedanken durchgängig bis in unsere Zeit hineinreicht, dann muß es in der Tat als der Versuch einer wahrhaften *Revolution* angesehen werden, wenn in unseren Tagen ein Philosoph die Seinsfrage ausdrücklich *nicht* mehr als eine solche „Wesensfrage“ ansetzt und das Wesen ausdrücklich *nicht* mehr im Sinne der *ousia* oder der Substanz denkt.

Ungeachtet der Voraussage des Aristoteles – und entgegen der abendländischen Tradition – hält Martin Heidegger sich nicht mehr an jene strenge Forderung des Aristoteles gebunden, bei der Frage nach dem Sein in erster Linie nach den Gründen und Prinzipien des Wesens eines Seienden zu fragen. Zwar ist sein Denken – wie Aristoteles dies ja auch voraussagte – noch von der Frage nach dem Sein und Wesen beunruhigt, aber nicht von der Seinsfrage, die nach dem *ti*, dem „Was“ eines Seienden fragt, wobei dieses „Was“ die Bedeutung von Wesen, und Wesen die Bedeutung von *ousia* oder von Substanz hat. Es wird die Aufgabe dieser Ausführungen sein, darzustellen, wie Heideggers Frage nach Sein und Wesen durch eine von der aristotelischen Frage abweichende *Richtung* in einen anderen *Bereich*, in eine andere Dimension gelangt. Und es soll gezeigt werden, wie in diesem anderen Bereich die Grundworte „Sein“ und „Wesen“ einen gegenüber der Tradition derart veränderten Sinn erhalten, daß jene grundsätzliche aristotelische Forderung eines Ansatzes der Seinsfrage als Wesensfrage gegenstandslos wird.

Heidegger hat sich schon in den Frühschriften zu zeigen bemüht,

Einleitung

daß die traditionelle Philosophie die Leistungskraft des Wesens in der Bedeutung von Substantialität durchaus überschätzt hat. In *Sein und Zeit* suchte er die Allherrschaft der Substanz durch den Nachweis zu brechen, daß diese Kategorie weder das Wesen des Menschen noch das Wesen solcher Dinge sachgerecht erfassen kann, mit denen der Mensch in seiner Welt umgeht. Zwar richtete sich der Hauptangriff in *Sein und Zeit* gegen die Substanz in cartesischer Prägung, aber er sollte zugleich die aristotelische *ousia* treffen.

Eine Zeitlang stand man unter dem Eindruck, als leugne Heidegger überhaupt, daß es so etwas wie „das Wesen“ gäbe. Oder man mißverstand gewisse paradoxe Wendungen in *Sein und Zeit* so, als hätte Heidegger den Vorrang einer scholastisch verstandenen Existenz des Menschen vor seiner Essenz, d. h. seinem scholastisch verstandenen Wesen etwa in dem Sinne behauptet, wie dies Sartre später tat. Man hat indessen aber allgemein anerkannt, daß jene Analysen von Seinsstrukturen, sei es des Daseins, des Mitseins, des Seins der Dinge, oder die Frage nach der „Idee von Sein überhaupt“ irgendwie „Wesensfragen“ waren, obwohl nicht klar wurde, wie sich der diesen Analysen zugrunde liegende Wesensbegriff von dem traditionellen Wesensbegriff unterscheidet. Vielleicht hätte man schon aus der Antrittsvorlesung: *Was ist Metaphysik* erkennen können, daß Heideggers Anliegen darauf ging, den Sinn von und von Wesen *anders* zu denken. Denn dort versuchte er⁶ zu zeigen, warum – entgegen der traditionellen Auffassung – das Nichts, in seinen sogenannten „nichtenden“ Weisen zum Sein gehört. Einen deutlichen Hinweis auf Heideggers Hauptbestreben gab aber erst der letzte Abschnitt der im Jahre 1943 veröffentlichten Abhandlung: *Vom Wesen der Wahrheit*. Darin heißt es: „Der hier vorgetragene Versuch führt die Frage nach dem Wesen der Wahrheit über das Gehege der gewöhnlichen Umgrenzung im üblichen Wesensbegriff hinaus und verhilft zum Nachdenken darüber, ob die Frage nach dem Wesen der Wahrheit nicht zugleich und zuerst die Frage nach der Wahrheit des Wesens sein muß“; und Heidegger fügt hinzu: „im Begriff des Wesens aber denkt die Philosophie das Sein“^{6a}. Hier zeigte sich das Anliegen, sowohl aus dem aristotelischen Ansatz des Seins als Wesen wie aus dem traditionellen Begriff des Wesens herauszukommen. Erst aus Heideggers Spätschriften wird es aber ganz deutlich, daß seine Bemühungen um

6 Vgl. bes. S. 32 und 36.

6a *W. d. W.* S. 27 f.

Einleitung

dieses einzige Ziel kreisen: den Sinn von Sein und Wesen *anders* zu erfahren und zur Sprache zu bringen.

Um die Bedeutung dieser Bemühungen um eine andere Seins- erfahrung abschätzen zu können, muß man sich gleich zu Beginn vor Augen halten, daß es sich für Heidegger bei diesem Ziel nicht um die Lösung eines akademischen Problems handelt. Es ist nicht die Aufgabe für ein Philosophieren, das sich noch als eine beschauende *theoria* im Sinn von Platon oder Aristoteles oder als eine begreifende Wissenschaft in Hegels Sinn oder als eine beobachtend beschreibende Wissenschaft in Husserls Sinn versteht. Heidegger begreift zwar sein Denken nicht etwa als das „Produkt“ seines eigenen menschlichen „Vermögens“, und doch sieht er in ihm ein höchstes „Handeln und Vollbringen“.

Es ist offenbar, daß auf den von Heidegger angegriffenen Bedeutungen der *ousia* und der Substanz die traditionellen Ontologien, Anthropologien, Kosmologien und Theologien beruhen und daß die geistesgeschichtliche Tradition des Abendlandes von diesen philosophischen Disziplinen stark beeinflusst ist. Es scheint aber, daß Heidegger selber die „handelnde und vollbringende“ Macht seines Denkens nicht einmal so sehr in einer revolutionär umstürzlerischen Richtung sieht, sondern darin, daß es umwandelnd und „bauend“ einen anderen Sinn von Sein und Wesen vorzubereiten vermöge. Das Denken eines anderen, ankommenden Sinnes von Sein und Wesen bereite seiner Ankunft den Weg und vermöge nichts Geringeres als bei der „Rettung des Menschenwesens“ mitzuhelfen⁷.

Heidegger hat insbesondere in der Abhandlung: *Die Frage nach der Technik* die ungeheuren Gefahren beschrieben, durch die das Wesen der Technik das *Wesen* des Menschen bedroht. Der Mensch steht einmal in der Gefahr, vollkommen zu vergessen, daß er allein wesensmäßig dazu ausersehen ist, den Sinn des Seins zu erfahren, daß er allein diesem Sinn entsprechen kann und deswegen eine bestimmte Rolle im Seinsgeschehen spielt. Der Mensch steht in der Gefahr, sich selbst nur noch als Material, als Bestand aufzufassen. Und zugleich befindet sich der Mensch in einer zweiten, noch größeren Gefahr, daß er – nahezu umgekehrt – sich selber für den alleinigen Herrn des Universums hält und meint, daß alles, was ihm begegnet, nur insofern besteht, als es sein „Gemächte“ ist.

⁷ Vgl. vom Verf. *Heidegger's New Conception of Philosophy*, Social Research, 1955; S. 451 ff.

Einleitung

Nun ist es aber nach Heidegger gerade dieses gefahrbringende *Wesen* der Technik, das uns dazu nötigt, „das, was man gewöhnlich unter *Wesen* versteht, in einem *anderen* Sinne zu denken“⁸. Und diese so ernötigte Erfahrung eines „anderen Sinnes“ von Sein und *Wesen* hat die Macht, „das Rettende wachsen zu lassen“⁹ oder, wie es in der Einleitung zu dem Vortrag: *Was ist Metaphysik* hieß¹⁰: „einen Wandel des *Wesens* des Menschen mitzuveranlassen“. Ähnlich erklärte Heidegger auch schon in den Vorlesungen des Jahres 1935, die unter dem Titel *Einführung in die Metaphysik* erschienen sind, es gehe darum, „das Sein von Grund aus neu zu erfahren“¹¹, denn „das Wort Sein und seine Bedeutung“ – so bemerkt er dort vorher¹² – „birgt das geistige Schicksal des Abendlandes“.

In welcher Bedeutung von *Wesen* das „*Wesen* der Technik“ „höchste Gefahr“ und zugleich das Versprechen von „Rettung“ sein kann – ob wirklich von der Erfahrung eines anderen Sinnes von *Wesen* das geistige Schicksal des Abendlandes abhängt – ob eine denkende *Seinserfahrung* tatsächlich eine „handelnde und vollbringende Macht“ hat, über diese und ähnliche Bedenken läßt sich offenbar erst vernünftig streiten, nachdem zunächst einmal Klarheit über die Frage gewonnen worden ist: „*Worin liegt denn eigentlich der von der Tradition abweichende andere Sinn von Sein und Wesen bei Heidegger?*“ eine Frage, die immer diejenige nach dem *Wesen* des Menschen einschließt.

Wir glauben, daß eine Antwort auf diese Frage – unter Wahrung des geschichtlichen Gefüges des Heideggerschen Denkens – einmal in einer „systematischen“ Weise gesucht werden muß. Sie wäre, erstens, für das Verständnis Heideggers zentral; die „Erörterungen“ und „Besinnungen“ während der zweiten Phase seines Denkwegs bewegen sich nämlich bereits an einem anderen „Ort“ und innerhalb eines anderen „Sinnes“ von Sein und *Wesen*, während der Leser oft unter dem Eindruck steht, daß es sich noch um den traditionellen Bereich und Sinn handelt.

Eine Antwort auf unsere Frage könnte, zweitens, über dieses interpretatorische Anliegen hinaus einem kritischen Interesse dienen. Denn schließlich muß sich Heideggers Werk daran bewähren, ob

8 V. u. A., S. 38.

9 *Ibid.* S. 36 ff.

10 *W. i. M.* S. 9.

11 *E. M.* S. 155.

12 *Ibid.* S. 28 und S. 32.

Einleitung

es – den eigenen Intentionen entsprechend – wirklich einen anderen Sinn von Sein und Wesen darstellt.

Der dritte Grund dafür, daß sich diese Ausführungen auf die Seins- und Wesensfrage bei Heidegger konzentrieren, liegt jenseits eines interpretatorischen und kritischen Interesses an Heidegger. Wir sind davon überzeugt, daß es das heutige „Bedürfnis der Philosophie“ ist, die *Frage nach dem Wesen des Wesens in Bewegung* zu halten. Zwar hat sich das philosophische Bewußtsein unserer Zeit bereits weitgehend von den historizistischen, relativistischen und positivistischen Tendenzen der jüngsten Vergangenheit zu der Einsicht zurückgefunden, daß es „das Wesen“ und womöglich eine „Wesensordnung“ geben muß. Aber es ist doch durch die Nachwirkungen des „geschichtlichen“ oder „epochalen“ Denkens seit Hegels Tod, vornehmlich durch die Einwirkungen von Kierkegaard, Marx und Nietzsche, durch die Einsichten der Naturwissenschaften und durch die erschütternden Erlebnisse des letzten Jahrhunderts so grundlegend beeinflußt, daß es nicht einfach zu den traditionellen Wesenslehren, der aristotelischen *ousia* oder den auf ihr gründenden Substantialitätsauffassungen zurückgehen kann. Die Philosophie hat sich fernerhin – erweckt durch die transzendente Wende, insbesondere aber durch Hegels Einsichten in der *Phänomenologie des Geistes* – immer stärker dazu genötigt gesehen, das Wesen des Menschen als eines *Täters*, wenn nicht gar eines *Schöpfers* oder *Mitschöpfers* zu denken, der nicht nur seine Welt verändern, sondern sogar *Neues schaffen* kann. Will die Philosophie heute zu einer „Wesenslehre“ zurück, so muß sie versuchen, ein „anderes“ Wesen zu denken, also nicht ein Wesen, das etwa wie die aristotelische *ousia* „ewig“ ist und „selbig“ jedem Wechsel, allem Entstehen und Vergehen zugrunde liegt. Die ungeheuer schwierige Aufgabe liegt vielmehr darin, das Wesen des Wesens so zu fassen, daß *Neues* ankommen kann und daß das Wesen des Menschen bei einem solchen Wandel eine Rolle spielt, ohne daß durch solche Ankunft des Neuen und durch solches Mitspiel des Menschen das Wesen wieder „historisiert“ und „vermenschlicht“ würde. Das zu denkende Wesen müßte auch das Wesen unserer „Dinge“ so aufzeigen, daß sie nicht in völlige Wesenslosigkeit versinken. Eine Antwort auf die Frage, worin denn eigentlich der andere Sinn von Sein und Wesen bei Heidegger liegt, wird vielleicht zu einem Urteil darüber führen, ob Heideggers Beitrag diesem „Bedürfnis der Philosophie“ gerecht wird.

Einleitung

Es mag eigentümlich anmuten, daß bei einem Denker, der über solch eine außergewöhnliche Sprachgewalt und Gestaltungskraft verfügt und der sich wiederholt selber interpretiert hat, nicht eine zweifelsfreie Klarheit über diese von uns gestellte zentrale Frage bestehen sollte. Heidegger hat in der Abhandlung *Zur Seinsfrage* hierfür selber eine Erklärung gegeben. Über das Wesen des Wesens könne man keine Auskunft erteilen, die in der Form von Aussagesätzen griffbereit vorgelegt werden kann. Der Sinn von Sein und Wesen bei Heidegger ist in der Tat kein Begriff, der sich in einem *horismos*, einer Definition einfangen und wiedergeben ließe, und er ist auch kein Begriff in Hegels Sinne. Er läßt sich aber auch nicht aristotelisch in der Weise der rückbeziehenden Entsprechung oder in Hegelscher Art als spekulativer Satz aussagen. Heidegger hat oft betont, daß die „Ergebnisse“ seines Denkens keine „Antworten“ sein sollen, sondern daß sie „Fragen“ bleiben wollen, Fragen „denkwürdiger“, und „zu-denkender“ Sachverhalte.

Wenn dem so ist, dann hätte auch nur eine *mitfragende* Einstellung Aussicht, den von der Tradition abweichenden Sinn von Sein und Wesen zu verstehen. Solch ein *Mitfragen* muß sich bemühen, den Blick auf diesselbe Sache zu richten, auf die ihn Heidegger gerichtet hält. Solange es ihm nur darum zu tun ist, die von Heidegger gedachte Sache zu verstehen, wird es die „Erfahrungen nachvollziehen“, die ihn zu einem anderen Sinn von Sein und Wesen geführt haben.

Jedes Mitfragen muß aber zu einem *Mitdenken* werden, das die *Problematik*, die Heideggers Fragen eröffnet hat, um ihrer selbst willen mitdenkt. Solch ein Mitdenken kann aber nur glücken, wenn es sich in einem Verhältnis der *krisis*, des Geschiedenseins von seinem Gedachten aufhält, freilich so, daß es ihm dennoch nahe bleibt und nicht die Absicht des Mitdenkens preisgibt.

Wir glauben, daß das Gedachte der Tradition den gesuchten Abstand gewährt. Es kann sich freilich für uns hier nicht darum handeln, die traditionelle Problematik von „Sein und Wesen“ und vom „Wesen des Menschen“ in ihrer Gesamtentwicklung darzustellen. Vielmehr gilt es die Tradition dort zu fassen, wo sich ihr Leitgedanke, der Gedanke der *Substanz*, erstmalig begrifflich ausgebildet hat und dann wieder dort, wo er sich aufzulösen beginnt. Auf der Grundlage des platonischen Gedankenwerks hat Aristoteles zum erstenmal die Substanz in einer umfassenden Weise gedacht; und zwar hat er sie aus der für die gesamte nachfolgende Philosophie

Einleitung

maßgeblich gebliebenen Frage-*Richtung* auf das *on he on* entfaltet, geleitet von seinem Interesse an der Seinsverfassung von einzelnen Seienden. Die *ousia* des Aristoteles blieb Vorbild, insofern sie als das „Zugrundliegende“, d. i. als „Substanz“ oder als „Subjekt“ die Verfassung eines Seienden ausmachte.

Hegel stellt für uns deswegen das „Ende“ dieser aristotelischen Tradition dar, weil auch sein Denken noch von dem Ansatz des Seins als Substanz und Subjekt bestimmt war. Insofern gehört er noch dieser Tradition an. Aber er denkt sie „zu Ende“, weil er infolge einer *anderen Fragerichtung* in einen *anderen Bereich* gelangt, in dem Substanz und Subjekt nicht mehr nur die Seinsverfassung eines Seienden kennzeichnen, sondern in erster Linie Kategorien des „Seins“ selbst ausmachen. Dieser „Bereich“ wird näher gekennzeichnet werden, weil er bei aller Verschiedenheit der Bereich ist, in dem sich auch Heideggers Denken bewegt. Hierin liegt die Rechtfertigung für die Auffassung, daß uns Hegels *Wissenschaft der Logik* das Verständnis für den radikal anderen Sinn des Seins bei Heidegger vermitteln kann.

Im ersten Hauptabschnitt dieser Arbeit wird die Gestalt und der Sinn der aristotelischen *ousia* herausgearbeitet. Danach wird auf vier ihrer *Grundzüge* reflektiert, auf ihre „Ewigkeit“, ihre Notwendigkeit, ihre Selbigkeit und ihre Intelligibilität. Es sind dieselben Grundzüge, die wir – innerhalb einer radikal veränderten Problemlage – noch an Hegels „Sein“ wiedertreffen werden. Dies ist der wesentliche Grund dafür, daß wir uns für berechtigt halten, das Denken von Platon und Aristoteles bis zu Hegel schlechthin die „Tradition“ zu nennen und daß wir andererseits Heideggers Denken als den Versuch einer „Abkehr“ von dieser Tradition ansehen. Hieraus entnehmen wir die Rechtfertigung für den Titel dieser Abhandlung.

Nachdem diese Grundzüge von Hegels „Sein“ entwickelt wurden, wird das Wesen des Menschen sowohl bei Aristoteles wie bei Hegel behandelt. Alle diese Ausführungen dienen aber nur dem Anliegen, in die Problematik bei Heidegger einzuführen. Deshalb können hier nur Fragen aufgenommen werden, die, wenn auch nur von fern her, diese Problematik ankündigen.

In den folgenden Hauptabschnitten werden dann im Lichte jener traditionellen Grundzüge die *anderen* Grundzüge des Seins und Wesens und das *andere* Wesen des Menschen bei Heidegger abgehoben. Diese vergleichende Darstellung wird aber weder die Ent-

wicklung von Heideggers Denken in ihren einzelnen Stadien verfolgen, noch wird sie die verschiedenen Interpretationen¹³ vorsokratischer und anderer philosophischer Texte referieren, aus denen er jene anderen Grundzüge des Seins und des Wesens des Menschen gewonnen hat und aus denen er sie einsichtig gemacht hat. Wir sehen vielmehr unsere Aufgabe darin, die in ihrer Gesamtheit jetzt vorliegenden Grundbestimmungen so vorzulegen, als ob sie „Kategorien“ wären. Der Leser soll unmittelbar in den „Bauplan“ des „Gesamtentwurfs“ eingeführt werden. Es soll ihm die Gelegenheit geboten werden, den Gesamtzusammenhang der bisher von Heidegger vorgelegten Bestimmungen zu übersehen und zu prüfen. In dieser „instrumentalen Methode“ liegt ein bewußter Verstoß gegen die geschichtliche und auch in einem bestimmten Sinne „dichterische“ Denkweise Heideggers. Wir glauben aber, daß dieser Preis bezahlt werden muß. Ein „Weiterdenken“ kann nur dadurch vorbereitet werden, daß das geschichtliche und dichterische Gefüge einmal nüchtern auf sein „Gerüst“ hin freigelegt wird. Nur dann kann sich der Blick dafür öffnen, was an Heideggers Werk vielleicht noch unfertig, versäumt oder gar unstimmig ist und was in einem prägnanten Sinne für unsere Generation das „zu-Denkende“ ist. Nur so lassen sich auch die Ansatzstellen finden, von denen die Fragen an Heidegger auszugehen haben, wie etwa die die zeitgenössische Philosophie so sehr beunruhigende Frage, woraus sich eigentlich sein Denken und das von ihm Gedachte „legitimiert“ und ob es „verbindlich“ ist. Wir werden im Verfolg unserer derart „nachkonstruierenden“ Darstellung und im Schlußkapitel auf Probleme hinweisen, die einem „Weiterdenken“ zur Aufgabe werden könnten.

In dieser Weise wird der zweite Hauptabschnitt zeigen, wie Heidegger in *Sein und Zeit* den traditionellen Sinn von Sein und Wesen, die Substanz und das Subjekt, zu „überwinden“ versuchte und wie er in einem nächsten Schritt aus der Einsicht in die Zeitlichkeit und die „Geschichtlichkeit“ des Menschen die Strukturen für ein auslegendes Denken entwickelte.

Unser Interesse gilt aber vornehmlich dem Spätwerk Heideggers, das den „anderen“ Sinn von Sein und Wesen zu denken sucht. Wir werden deswegen zunächst das Wesen, die Methode sowie den Aufgabenbereich des Denkens zu klären haben, das ihn entfaltet

13 Vgl. hierzu unten S. 117, 127.

Einleitung

und das Heidegger das „Andenken“ und „Vordenken“ nennt. Der Aufgabenbereich dieses Andenkens und Vordenkens schreibt den Gang der nachfolgenden Hauptteile dieser Untersuchung vor.

Dem Andenken folgend bestimmt der dritte Hauptteil den „anderen Sinn von Sein und Wesen“ in der Richtung des „ersten Anfangs“ der abendländischen Seinserfahrung. Der nächste Hauptteil sucht ihn in der Richtung der auf diesen angedachten Erfahrungen beruhenden „Seinsgeschichte“, vor allem in der Endgestalt dieser „Geschichte“, die Heidegger in dem jetzt herrschenden „Sein“ oder „Wesen“ der Technik sieht. Und die Darstellung bestimmt schließlich, dem Vordenken folgend, in einem weiteren Hauptabschnitt den im eigentlichen Sinne „anderen“, d. i. „andersanfänglichen“ Sinn von Sein und Wesen und erreicht damit das wirkliche Ziel dieser Arbeit.

Der letzte Hauptabschnitt behandelt das „Wesen des Menschen“, und zwar zunächst das vom Andenken gedachte, „erstanfängliche“ Wesen des Menschen und danach das vom Vordenken gedachte „andersanfängliche“ Wesen des Menschen. Es sei hier bereits hervorgehoben, daß die getrennte Behandlung des Sinnes von Sein und Wesen und des Wesens des Menschen nur im Interesse einer besseren Darstellung erfolgt, und daß sie eigentlich der Sache und Heideggers Intentionen widerspricht.

Die vorliegende „Einführung“ handelt nur von der „Problematik“ bei Heidegger und nicht von der Person Heideggers. Deshalb werden biographische Tatsachen nicht berücksichtigt, selbst wenn sie an sich für die Entwicklung und die nähere Bestimmung philosophischer Probleme von Bedeutung sind¹⁴. Insofern sich diese vergleichende Darstellung ausschließlich von bestimmten traditionellen Problemen bei Aristoteles und Hegel leiten läßt, werden andere Philosophen nicht ausführlich oder überhaupt nicht behandelt, selbst wenn sie Heidegger vielleicht viel unmittelbarer beeinflußt haben. So bleiben Augustin, Kant, Schelling, Kierkegaard und

¹⁴ Hierzu gehören auch die immer wieder zutiefst bestürzenden Bekenntnisse Heideggers zum Nationalsozialismus während der ersten Jahre des Regimes. Zu seiner Rede *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* und zu den *Verlautbarungen des Rektors* (Freiburger Studentenzeitung) vgl. vornehmlich Karl Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence* in *Les Temps Modernes*, November 1946 und August 1948; *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit*, S. 50 ff.; *Gesammelte Abhandlungen*, S. 117 ff. Vgl. auch unten S. 246.

Einleitung

insbesondere Husserl¹⁵ unberücksichtigt, und von Nietzsche¹⁶, der Heideggers späteres Denken besonders stark bestimmt hat, ist nur kurz die Rede.

Da es sich hier *nicht* um eine „ideengeschichtliche Reflexion“ über Heidegger handelt, sondern vielmehr um eine vergleichende Darstellung und um eine nachkonstruierende Untersuchung des Gesamtzusammenhanges der Grundbestimmungen des Seins, werden diese Bestimmungen nicht umschrieben, sondern laufend im Text zitiert. Dieses Verfahren scheint in diesem besonderen Fall der einzig „zuverlässige“ Weg zu sein. Denn Heidegger hat – wie kein anderer vor ihm – von einer ganz bestimmten Einsicht in das Wesen der Sprache ausgehend, sein Denken so innig mit seinen besonderen Sprachprägungen verbunden, daß jeder Versuch einer Umschreibung sachlich zu Schwierigkeiten führen muß. Wenn sich diese Abhandlung aus diesem sachlichen Grunde eng an Heideggers Text hält, so bedeutet dies nicht, daß sie den „Abstand“ aufgeben will, aus dem sie Heideggers Werk mitdenkend zu untersuchen wünscht.

Zum Schluß sei noch ein Hinweis für den Leser erlaubt, der in erster Linie an der Problematik von Heideggers Werken interessiert ist. Da diese Abhandlung nicht nur untersuchen, sondern auch „einführen“ will, werden aus didaktischen Gründen die traditionellen Bestimmungen häufig wiederholt, die in dem problemgeschichtlichen ersten Hauptteil ausführlicher entwickelt worden sind. Deswegen ist es möglich, bei der Lektüre mit dem zweiten Hauptteil zu beginnen und danach zu den problemgeschichtlichen Kapiteln zurückzugehen.

15 Vgl. hierzu neuerdings insbesondere H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* S. 240 ff.

16 Heideggers jüngste Veröffentlichung *Nietzsche Bd. I und Bd. II* (Pfullingen, Mai 1961) erschien während der Drucklegung dieser Abhandlung und konnte deshalb nicht mehr innerhalb des Textes berücksichtigt werden. *Der Anhang* (s. unten S. 253) behandelt jedoch die „Methode“ und den Bereich dieser Nietzsche-Auslegungen und gibt Hinweise auf Gedanken, die das hier Vorgetragene weiter verdeutlichen und die Entwicklung von Heideggers Denken kenntlich machen. Vor allem wird dort auf eine Reihe erstmalig veröffentlichter Bestimmungen aufmerksam gemacht, die die in dieser Abhandlung vertretene Auslegung der Seinsauffassung Heideggers bestätigen.

Erster Hauptteil

Die Tradition

GESTALT UND SINN
DER ARISTOTELISCHEN *OUSIA*

Heidegger will das Wesen von Sein und Wesen in einer von der Tradition abweichenden Weise denken. Da nahezu alle Spielarten der Substanzlehren der abendländischen Philosophie an der aristotelischen *ousia* orientiert geblieben sind, erscheint es geboten, auf die *Gestalt* und den *Sinn* der aristotelischen *ousia* zu reflektieren, um in deren Licht die *ousiafeindliche* Gestalt und den *ousiafeindlichen* Sinn von Sein und Wesen bei Heidegger *mitdenken* zu können.

Eine derartige Reflexion auf den *Sinn* des Wesens ist an sich völlig „unaristotelisch“. Denn die Frage des Aristoteles richtete sich gerade *nicht* auf den Sinn von Sein und Wesen. Die *Richtung* seiner Frage ging auf das Seiende als solches. Er wollte wissen – wie er im ersten Kapitel des 4. Buches der *Metaphysik* erklärt – was ein Seiendes ist, insofern es *ist* – *on he on*. Er blickte nur mit Rücksicht auf dieses Seiende und von ihm aus zu dessen Sein und Wesen hin.

Heidegger hat diese aristotelische Fragerichtung als „metaphysisch“ gekennzeichnet, weil sie, um das Seiende *als* Seiendes vorzustellen, „über das Seiende hinweg“ – *meta ta physika* – zum „Sein“ hinübersteigt¹, weswegen er die von Aristoteles gesichtete „Seiendheit“² „den Überstieg“ oder „die Transzendenz“ genannt hat³. Wir sind mit Heidegger der Auffassung, daß Aristoteles infolge dieser bestimmten Fragerichtung nur eine bestimmte „Seite“ des Seins sehen konnte. Die eingangs zitierte Frage – *ti to on* – was ist das „Sein“ – war nur an der „Seinsverfassung“ des göttlichen, menschlichen und nicht-menschlichen Seienden interessiert. Sie fragte nicht danach, was das Seinsgeschehen selber ist. Sie fragte nicht in erster Linie nach dem „Wesen“ und überhaupt nicht nach dem „Sinn“ des Seins, sondern nach dem „Was“ des „Ermöglichten“, des Seienden. Im Folgenden sei auf den *Sinn* der *ousia* reflektiert, indem einige ihrer maßgebenden *Grundzüge* herausgearbeitet wer-

1 *W. h. D.* S. 135, vgl. auch *W. i. M.* S. 35.

2 *Hw.* S. 163.

3 *W. h. D.* S. 135; SF S. 33.

I. Hauptteil: Die Tradition

den, an denen sich danach jene Grundzüge des *anderen* Sinnes von „Sein und Wesen“ abheben sollen, die Heidegger zu entfalten sucht. Die Grundzüge der „Ewigkeit“, *Notwendigkeit*, *Selbigkeit* und *Intelligibilität* der *ousia* sollen behandelt werden. Wir werden diese Grundzüge – nach einer Denkgeschichte von etwa zwei Jahrtausenden – an Hegels „Sein“, wenn auch in veränderter Form, wiedererkennen.

Im Verfolg dieser Reflexion auf den Sinn der *ousia* sollen aber nur solche *Probleme* entwickelt werden, die in einer radikal veränderten Problemlage noch für Heidegger bedeutungsvoll geblieben sind. Die nachfolgenden Hinweise auf die aristotelischen „Antworten“ auf diese Probleme wollen das Verständnis für die andersartigen „Antworten“ Heideggers vorbereiten.

Die aristotelische *ousia* kann die für ein aktives Mitdenken notwendige lebendige Gestalt nur dann gewinnen, wenn sich die Darstellung darauf beschränkt, ihre Konturen mit einigen wenigen Strichen zu skizzieren, unter ausdrücklichem Verzicht auf eine Rechtfertigung der hier vorgetragenen Auffassungen⁴. Dabei werden nur diejenigen Strukturen behandelt, die in dem uns heute noch geläufigen Wesensbegriff lebendig sind.

1. Die Gestalt der *ousia*.

In aller Kürze sei an die Gestalt der *ousia* erinnert, an die Wesensverfassung von Seiendem im sublunaren Bereich, wie Aristoteles sie aus der bestimmten Richtung seines Fragens dachte. Indem er seinen Blick auf das Seiende gerichtet hielt, fragte er, von ihm ausgehend, nach dessen Wesensverfassung.

In der Abhandlung *Categoriae* wird zwischen einer „ersten *ousia*“ und einer „zweiten *ousia*“ unterschieden⁵. Als Fälle der zweiten *ousia* nennt er dort die Gattung und die Spezies⁶. Ihnen entstammt der „Universalbegriff“, durch den die Scholastik die *quidditas*, die „Washeit“ eines Seienden bestimmte. Die *Quidditas* etwa eines Menschen ist sein *genus*, der Allgemeinbegriff „Lebewesen“, unter den auch die Tiere fallen, seine *Spezies* ist seine Bestimmung als „zweibeiniges Lebewesen“; unter sie fällt jeder Mensch ohne Unterschied. Der *genus* eines Kruges ist der „Behälter“, unter den auch Tassen und Kannen usw. fallen und unter die *Spezies* „Krug“

⁴ Vgl. hierzu ausführlich v. Verf. *op. cit.*

⁵ *Categoriae* 2a–13 ff.

⁶ *Ibid.* 2b–7 ff.