

## Neue Literatur zur Problematik von „Sein und Zeit“

Von Gerd Haeffner, S. J.

Zehn Jahre vor seinem Tod und fast vierzig Jahre nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes schrieb Heidegger einen Brief an den Organisator eines ihm gewidmeten Symposions amerikanischer Philosophen. Dort sagte er: „Als kleinen Beitrag zum Symposion möchte ich die folgenden Fragen zu bedenken geben: Ist überhaupt die in ‚Sein und Zeit‘ gestellte Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘ (als Sein) als Frage aufgenommen? Wenn ja, in welcher Weise wurde die Frage und nach welchen Hinsichten erörtert? Hat die Kritik jemals gefragt, ob die gestellte Frage möglich oder unmöglich ist? ... Wo liegen die Grenzen der Fragestellung in ‚Sein und Zeit‘? ... In welchem Verhältnis steht das Denken der Seinsfrage zur modernen Wissenschaft, die durch den absoluten Vorrang der Methode gegenüber ihren möglichen Gegenständen ausgezeichnet ist?“<sup>1</sup> Angesichts der überwältigenden Fülle von Literatur, die sich mit Heideggers Werk beschäftigt, muten diese Fragen als bloßer Ausdruck der Geringschätzung all dieses Bemühens an. Tatsächlich jedoch findet man unter den zahlreichen Veröffentlichungen über Heidegger zwar eine ganze Reihe guter Interpretationen, aber nur sehr wenige, die (mit einigem Erfolg) versucht hätten, den Ansatz selbst und seine sachlichen wie methodischen Probleme zu klären. Unter den vielen ungelösten Problemen der Heidegger-Auslegung ist das dunkelste, weil zentrale, immer noch das nach dem Sinn der „Seinsfrage“. Je mehr diese Einsicht wächst, desto schärfer wird das Bewußtsein von den Schwierigkeiten, die sich einer kritischen Rezeption des Spätwerkes entgegenstellen. Manch einer, der darangegangen war, dieses oder jenes Motiv des Heidegger „nach der Kehre“ gründlich zu entschlüsseln, sah sich genötigt, seine Arbeit mit dem Anfang, mit „Sein und Zeit“ (SZ), anzufangen. Noch heute bleibt die Aneignung des Projekts, das sich im vorliegenden Teil von SZ niedergeschlagen hat, die wichtigste Aufgabe, wenn man mit Heidegger in ein Gespräch treten will, das diesem überragenden Gesprächspartner Raum gibt.

Auf den folgenden Seiten sollen wichtige Hilfen zum Verständnis des zentralen Anliegens des Freiburger Meisters vorgestellt und kritisch diskutiert werden. Es handelt sich um Bücher sehr verschiedener Eigenart: zunächst um eine Vorlesung Heideggers selbst, die, kurz nach der Publikation von SZ vorgetragen, die Seinsfrage auf etwas andere Weise aufnimmt. Dann sollen zwei Autoren zu Wort kommen, die sich eine Erschließung des Programms von SZ vorgenommen haben: der eine in zurückhaltender Darstellung der Sache, der andere mehr in kritischer Analyse der Methode. Schließlich überschreiten wir die Schranke des Buches SZ, um uns dem systematischen Problem von Sein und Zeit, m. a. W. der Frage einer möglichen Auseinandersetzung zwischen dem Heideggerschen und einem metaphysisch-theologischen Denken, zuzuwenden.

---

<sup>1</sup> Brief an Prof. Arthur H. Schrynemakers vom 20. 9. 1966, in: John Sallis (Hrsg.), Heidegger and the Path of Thinking (Pittsburgh 1970), p. 9 f., Duquesne Univ. Press.

## I.

Als erster Band der bei Klostermann erscheinenden, auf über 70 Bde. berechneten Gesamtausgabe der Schriften Heideggers ist die Vorlesung über die „Grundprobleme der Phänomenologie“, die er 1927 in Marburg gehalten hat, veröffentlicht worden<sup>2</sup>. Das besondere Interesse dieses Buches liegt darin, daß es von H. in einer Randbemerkung zum Manuskript als „neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von ‚Sein und Zeit‘“ gekennzeichnet worden ist.

Die *Einleitung* (1–33) umreißt das Thema der Vorlesung. In einer Atmosphäre intellektueller Neugier an der modischen Erscheinung „Phänomenologie“ sollen deren „Grundprobleme“ vorgestellt werden, – Mißverständnisse berichtigend, andere Auffassungen kritisierend, – dies alles nicht im Stil eines Berichtes über Phänomenologie, sondern unmittelbar in der Vorführung phänomenologischer Analysen. Dabei sind zwei Behauptungen leitend: Erstens: Phänomenologie ist nicht eine spezielle Richtung der Philosophie, sondern nichts anderes als die radikalisierte Form echter, d. h. wissenschaftlicher, Philosophie überhaupt. Was wissenschaftliche Philosophie sei, erhellt aus der Abhebung gegen ihr Un-wesen, gegen die „Weltanschauung“, d. h. gegen eine aus den Lebensimpulsen herauswachsende und dem lebenden Leben dienende Darstellung des Ganzen der Wirklichkeit und seines Sinnes. „Weltanschauung . . . ist setzendes Erkennen von Seiendem und setzende Stellungnahme zu Seiendem, – nicht ontologisch, sondern ontisch . . . Philosophie [dagegen] ist die theoretisch-begriffliche Interpretation des Seins, seiner Struktur und seiner Möglichkeiten. Sie ist ontologisch“ (15). Damit ist die zweite Behauptung erreicht: „Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie“ (15). (Vgl. SZ 38: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie.“) Die so gesetzte These wird in den drei (geplanten) Teilen der Vorlesung entfaltet und gerechtfertigt. Zunächst werden, um sowohl mit ontologischen Problemen wie mit deren phänomenologischer Behandlungsart vertraut zu machen, vier Thesen über das Sein aus der Geschichte der Philosophie vorgeführt: Kants These, daß „Sein“ kein reales Prädikat sei; die antik-mittelalterliche These, daß jedes Seiende aus Dasein und Wesen zusammengesetzt sei; die neuzeitliche These, daß „Geist“ und „Natur“ die beiden Grundweisen des Seins darstellten; die These der „Logik“ vom Sein als der Kopula von Aussagen. Es zeigt sich jedesmal, daß die Problematik in die Frage nach dem Sinn von Sein mündet, zu deren Lösung eine Analyse des apriori seins-verstehenden menschlichen Daseins gehört. „Die Diskussion der Grundfrage nach dem Sinn von Sein überhaupt und der aus ihr entspringenden Probleme ist das, was den Gesamtbestand der Grundprobleme der Phänomenologie in ihrer Systematik und Begründung ausmacht“ (21). – In einem *zweiten* Teil wird die ontologische Differenz erörtert, die die „Dimension“ aller Ontologie ist. Diese Differenz soll gegen Verschüttungen dadurch gesichert werden, daß sie auf ihren ermöglichenden Grund, die transzendente „Zeitlichkeit“, zurückgeführt wird. Von da aus sollen die vorher dargelegten vier Thesen über das Sein in ihrem relativen Recht und aus ihrem bisher verborgenen Grund dargestellt werden. Diese Überlegungen bieten dann im *dritten* Teil einen Ansatzpunkt, um zum Ausgang: zum Begriff der Phänomenologie und Philosophie überhaupt, zurückzukehren. Als Problemkreise werden genannt: „Die erste Aufgabe innerhalb der Aufklärung des Wissenschaftscharakters der Ontologie [ist] der Nachweis ihres ontischen Fundaments und die Charakteristik dieser Fundierung“ (27); denn obwohl die Philosophie keine positive, sondern eine rein ontologische Wissenschaft ist, hat sie doch – gegen Hegel und Husserl –

<sup>2</sup> *Martin Heidegger*, Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung SS 1927, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann (Gesamtausgabe, Bd. 24). 8<sup>o</sup> (X u. 473 S.) Frankfurt 1975, Klostermann.

ein ontisches, faktisches Fundament: das endliche Dasein. An zweiter Stelle muß die entsprechende Gegengröße geklärt werden: die Apriorität des Seins (hinsichtlich des Seienden) und der Ontologie (hinsichtlich des positiven Wissens). Daraus ergibt sich die Phänomenologie als die Methode der Ontologie. Ihre drei Momente heißen Reduktion, Konstruktion und Destruktion. Reduktion meint die Rückführung des Blicks von der Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins des Seienden, d. h. auf das Entwerfen des Seienden auf die Weise seiner Unverborgenheit. Konstruktion heißt, daß das Sein „jeweils in einem freien Entwurf in den Blick gebracht werden“ muß, damit die Wendung vom Seienden zum Sein überhaupt eine Richtung habe (29). Die Destruktion ist der „kritische Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind“ (31). – Sowohl in der Vorlesung i. J. 1927 wie in der Publikation i. J. 1975 ist dieser Plan nur bis zum 1. Kap. des zweiten Teils durchgeführt worden. Da die weiteren Stücke des zweiten Teils fragmentarisch schon im ersten vorweggenommen worden sind, ist diese Lücke leichter zu verschmerzen als das völlige Fehlen des dritten Teils, der auch systematisch wichtiger wäre. Aus dem Nachwort des Herausgebers wird nicht deutlich, ob H. die nicht mehr vorgetragenen Partien schon irgendwie ausgearbeitet hatte oder nicht; wenn solche Manuskripte (wie zu vermuten ist) vorlagen, wäre es sicher wünschenswert gewesen, sie als Anhang der Vorlesungspublikation beizugeben.

Der *erste Teil* des veröffentlichten Textes trägt den Titel „Phänomenologisch-kritische Diskussion einiger traditioneller Thesen über das Sein“ (35–320). Der Reihenfolge nach, weil sachlich, an erster Stelle steht eine Diskussion der These Kants: Sein ist kein reales Prädikat (35–107). H. schildert die Auffassung Kants, daß „Sein“ kein reales, d. h., kein aus einer Washeit entwickeltes Prädikat sei, sondern eine Beziehung des sachhaltig betrachteten Objekts auf die Idee der Wahrnehmbarkeit bezeichne. Zwar bleibe Kant mit seiner Auslegung „am äußersten Rande des Problemfeldes stehen“ (103), aber die Richtung dieser Auslegung stimme. Kant nehme in seiner Weise auf, was die großen Denker vor ihm auch schon ansatzweise gesehen hätten, wenn sie das Sein durch Rückgang auf den Logos bzw. auf die Tätigkeit der „Seele“ (altheuein, idein) zu bestimmen suchten. Freilich fordert H. jetzt eine „grundsätzlichere Fassung“ dieser Einsicht (67): die Wahrnehmungsfähigkeit des Subjekts ist auf ihren ermöglichenden Grund, die Intentionalität und das in ihr liegende Seinsverständnis zurückzuführen. Die Intentionalität ist vor allem gegen zwei Mißverständnisse zu schützen: gegen das objektivistische zunächst: „Die Intentionalität ist nicht eine vorhandene Beziehung zwischen Vorhandenem, Subjekt und Objekt, sondern eine Struktur, die den Verhältnischarakter des Verhaltens des Daseins als solchen ausmacht“, – aber auch gegen die subjektivistische Verzeichnung: „Die intentionale Struktur der Verhaltungen ist nicht etwas, was dem sog. Subjekt immanent ist und allererst der [erkenntnistheoretisch gefaßten] Transzendenz bedürfte, sondern [sie] ... ist gerade die *ontologische* Bedingung der Möglichkeit jeglicher Transzendenz“ (91). Was „Subjekt“ heißt, muß also von der Intentionalität her begriffen werden, nicht umgekehrt. In dieser aber liegt nun ein Verständnis von Sein. Denn die Intention der Wahrnehmung geht – erfüllt oder nicht – auf Vorhandenes; jede solche Intention ist also geleitet von einem Vor-begriff von „Vorhandensein“. Dieser Vor-begriff ist – neben den Vor-begriffen von anderen Seinsarten: wie Zuhandenheit, Gelten, Dasein usw. – eine besondere Modifikation des apriorischen „Verstehens“ von Sein. Dessen „Erschlossenheit“ ist die Ermöglichung für die „Entdecktheit“ von Seiendem (jeweils besonderer Seinsart). „Ontologische Differenz“ meint nichts anderes als den „Unterschied zwischen dem in der Entdecktheit entdeckten Seienden und dem in der Erschlossenheit erschlossenen Sein“ (102).

Im 2. Kap. geht es um „die auf Aristoteles zurückgehende These der mittelalter-

lichen Ontologie: Zur Seinsverfassung eines Seienden gehören das Wassein (*essentia*) und das Vorhandensein (*existentia*)“ (108–171). Anders als die Antike, die diesen Unterschied bloß als Faktum entdeckte, und anders als das Mittelalter, das ihn im Horizont der Schöpfungslehre nur näher zu bestimmen suchte, fragt H.: Woher stammt dieser Unterschied selbst? Ist er wirklich eine Struktur alles Seienden? Die Gedankenreihe beginnt wieder mit einer Vorstellung der Begriffe und ihres aristotelisch-scholastischen Verständnisses. H. kennt (wenngleich nur oberflächlich) die Diskussion zwischen Thomisten, Scotisten und Suarezianern, orientiert sich aber besonders an Suárez („der am stärksten die neuzeitliche Philosophie beeinflusst hat“, „der die mittelalterliche Philosophie, vor allem die Ontologie, zum erstenmal systematisiert hat“, [112], „der wohl das Problem am schärfsten und richtigsten gesehen hat“ [113]). Denn obwohl Suárez (als vor-kritischer Metaphysiker) keine letztlich befriedigende Lösung findet, versucht er doch echt philosophisch das Problem „am gegebenen Wirklichen selbst“ zu lösen, während Thomas die Distinktion nur aus dem Postulat ableitet, daß Schöpfung möglich sein soll. Als Ergebnis eines ersten Gangs durch die traditionellen Daten ist festzuhalten: „Alles hängt davon ab, wie überhaupt die *Verwirklichung* als Übergang eines Möglichen zu seiner Wirklichkeit gedacht wird. Schärfer . . . : ob man überhaupt die Interpretation des Seins im Sinne der Existenz auf Verwirklichung, auf Schaffen und Herstellen hin orientiert“ (137 f.). Damit ist auch schon der „Geburtsbrief“, die „phänomenologische Genealogie“ von *esse/essentia* angegeben: „Die beiden Begriffe . . . sind einer Interpretation des Seienden mit Rücksicht auf das herstellende Verhalten entwachsen.“ (147) Diese Behauptung beweist H. durch eine Analyse der griechischen Ausdrücke für *essentia* (*eidos*, *to ti en einai*, *physis*, *teleion*, *horismos*) und für *esse* (*ousia*, *hypokeimenon*): 149–155. Wichtig ist nun, daß die hermeneutische Funktion des herstellenden Verhaltens für die Auslegung des Seienden als einer *esse-essentia*-Komposition in der Antike nicht eigens reflektiert worden ist. Von einer solchen Reflexion aber darf man eine weitere Klärung des genannten Unterschieds erwarten, wenn wirklich „Sein“ (und also auch seine Gliederung ins Daßsein und Wassein) nur in einem bestimmten Verhalten des Daseins erschlossen ist. Gegenüber der mittelalterlichen (schöpfungstheologischen) Universalisierung der *esse-essentia*-Struktur, die „selbstverständlich geworden, d. h. entwurzelt, bodenlos und unverstanden in ihrer Herkunft“ (166) auch die neuzeitliche Ontologie noch bestimmt, ist kritisch zu bemerken: Nicht *jedes* Seiende hat diese Struktur, bzw. diese Struktur hat jeweils einen sehr verschiedenen Sinn: bei einem Vorhandenen einen anderen als etwa beim Dasein, dessen „Was“ ein „Wer“ wird und dessen Daß den Charakter der in die Existenz aufgenommenen „Faktizität“ hat (vgl. SZ 12, 56). Was „Sein“ heißt, differenziert sich also mehr und mehr.

Das 3. Kap. geht dieser Differenzierung nach, wie sie sich der neuzeitlichen Ontologie darstellte: als die Gliederung des Seins in „das Sein der Natur (*res extensa*) und das Sein des Geistes (*res cogitans*)“ (172–251). Kronzeuge für diese Auffassung ist Kant. Anders als Descartes, für den auch der *cogitans* noch eine *res* ist, unterscheidet Kant scharf zwischen der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Person, welche durch Selbstzwecklichkeit und ein vom Bewußtsein des Sittengesetzes rückgespiegeltes Selbstbewußtsein gekennzeichnet ist. Doch findet man bei ihm keine Ontologie des Ich und somit weder den Zusammenhang der drei Momente der Person (*personalitas transcendentalis*, *psychologica*, *moralis*) noch eine echte Verbindung von Natur und Geist im Sein. Schuld daran ist Kants Identifikation des Seins mit dem Sein der *res*, d. h. der nach dem überlieferten technischen Modell ausgelegten Dinge. Daß das Ich in diesem Sinne sowohl seiend wie nichtseiend genannt werden muß, ist ebenso deutlich und (gegen die idealistische Aufhebung des Daseins in reines Bewußtsein) berechtigt, wie es eine grundlegende theoretische Insuffizienz anzeigt. Die Frage nach der Seinsart des Ich (des Daseins) fordert also

eine Revision der Ontologie überhaupt. Kann diese bei der Subjekt-Objekt-Korrelation ansetzen? Nein, denn das Seiende geht nicht darin auf, Objekt zu sein, und dies gilt auch für das entdeckte Seiende. Freilich gehört es „zum Wesen des Daseins, so zu existieren, daß es immer schon bei anderem Seiendem ist“ (224): im alltäglich-besorgenden Sein ist sich das Selbst unreflex mitenthüllt. Die primäre Gegebenheit ist die Selbstgegebenheit im Modus der Uneigentlichkeit: „Das echte, wirkliche, obzwar uneigentliche Verstehen des Selbst vollzieht sich so, daß sich dieses Selbst, als welches wir gemeinhin in den Tag hinein existieren, aus dem her ‚reflektiert‘, woran es ausgegeben ist“ (228). Diese Art von Selbstgegebenheit setzt das In-der-Welt-Sein als Seinsverfassung des Daseins voraus. Nur wenn Welt ist, kann besorgtes Zeug sein; „Welt [aber] ist nur, wenn und solange ein Dasein existiert. Natur kann auch sein, wenn kein Dasein existiert“ (241). Das andere Moment des In-der-Welt-Seins ist die Je-meinigkeit, d. h. das Sich-selbst-überlassen-Sein oder die Selbstzwecklichkeit; sie ist die Basis für die Modifizierbarkeit des uneigentlichen Verstehens zum eigentlichen, autonom-sittlichen. Zum In-der-Welt-Sein (der Intentionalität) gehört also jeweils ein vorgängiges Verständnis des Seins des begegnenden Seienden *und* meines begegnenlassenden Selbstseins. „Dieses Seinsverständnis, das alles Seiende in gewisser Weise umgreift, ist zunächst indifferent, . . . aber jederzeit differenzierbar“ (250). Worin kann die Einheit dieses Seins noch liegen, wenn die Seinsart des Vorhandenen so radikal von der des Daseins zu unterscheiden ist – gegen die bisherige Gewohnheit, entweder das Subjekt auch als ein (wenngleich besonderes) Vorhandenes oder als ein Nicht-Seiendes zu begreifen?

Diese Frage leitet über zum 4. Kap., das der „These der Logik“ über das Sein als Kopula gewidmet ist (252–320). Das in der Aussage verwendete „ist“ kann drei Bedeutungen haben: Es kann die Existenz einer bestimmten Sache anzeigen; es kann die Zugehörigkeit eines sachlichen Prädikats zu einer bestimmten Sache meinen, gleichgültig, ob diese als existent supponiert wird oder nicht; sie kann die Wahrheit eines Sachverhalts ausdrücken. Eine Interpretation dieser Mehrdeutigkeit muß sowohl die (letztlich undurchführbare) nominalistische Trennung von semantisch-analytischen und empirisch-synthetischen Sätzen wie die Theorie an-sich bestehender Sätze (Wahrheiten) meiden. Vielmehr muß man von der Aussage in ihrer vollen Konkretion ausgehen, die die Elemente des Wortes, der Bedeutung, des Denkens, des Gedachten und des Seienden enthält. Woher ist diese Vielheit in ihrer Einheit zu bestimmen? Als „mitteilend bestimmende Aufzeigung“ (300) ist die Aussage eine in den verschiedensten Enthüllungsmodi des Daseins fundierte Weise des In-der-Welt-Seins. Als solche ist sie nicht die primäre Weise des Zugangs zu den Sachen, sondern setzt diesen jeweils schon voraus und vollendet ihn. Ihrer Form (dem immer gleichen „ist“) nach ist sie den verschiedenen Weisen der Enthüllung und somit der jeweiligen Seinsart des Enthüllten gegenüber indifferent; daraus folgt, daß das, was „Sein“ heißt, nicht von der Aussage und ihrem gleich-gültigen „ist“ her, sondern von dem ursprünglich differenziert-einen Seinsverständnis des In-der-Welt-Seins her bestimmt werden muß. Von diesem aus läßt sich auch, wie früher schon das Was- und das Daß-Sein, das Wahr-Sein klären. Dieses hat seinen Sitz „am“ Vorhandenen, sofern dieses entdeckt ist, nicht im Vorhandenen (als ein re-ales Prädikat); gleichursprünglich hat es seinen Sitz im enthüllenden Dasein (in intellectu), insofern dieses wesenhaft durch intentionale und selbsthafte Erschlossenheit ausgezeichnet ist.

Der unvollendete *zweite Teil* der Vorlesung ist systematisch der wichtigere gegenüber dem eher vorbereitenden ersten Teil. Er trägt die Überschrift „Die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Die Grundstrukturen und Grundweisen des Seins“ (321–469). Wie der zweiteilige Titel andeutet, ist dieses Kapitel – was die im Buch abgedruckte Gliederung eher verdeckt – aus zwei

Stücken aufgebaut: Zunächst wird die Frage nach dem Sinn von Sein *überhaupt*, d. h. nach der Einheit in der Vielheit der Bedeutungen von „Sein“, gestellt; als der Horizont dieses einheitlich-differenzierbaren Seinsverständnisses erweist sich die „Zeit“, genauer gesagt, die „Temporalität“, aus der nicht nur die verschiedenen Seinsweisen, sondern auch das, was man gewöhnlich unter „Zeit“ versteht, „abgeleitet“ werden können. Diese Darlegungen sind das Zentrum des Buches; in ihnen findet sich einiges von dem, was, dem Entwurf nach, den Inhalt von SZ I, 3 hätte ausmachen müssen. Das zweite Stück dieses zweiten Teils hätte nun, entsprechend den 4 Kap. des ersten Teils, die ins einzelne gehende Ableitung der verschiedenen Grundweisen des Seins aus der Zeitlichkeit bringen sollen. Davon ist nur die (Fragment gebliebene) temporale Interpretation des Begriffes der Vorhandenheit (der Kantischen „Existenz“) zum Zuge gekommen (431–445). Das Schlußstück des Buches (452–469) gehört überhaupt nicht mehr zum zweiten Teil, sondern deutet in knappen Formulierungen an, was der Gegenstand des dritten Teiles hätte werden sollen.

Mit der Unterschiedenheit von Sein und Seiendem steht und fällt die Wissenschaft, die „Ontologie“ heißt. Diese ist nur möglich, wenn es ein „Verstehen“ des Seins als Seins gibt: nämlich im undifferenziert-unthematischen Selbstvollzug des Daseins, als dessen apriorische Bedingung der Möglichkeit – und, der frei zu ergreifenden Möglichkeit nach, als thematische, wissenschaftliche Auslegbarkeit dieses apriori „Verstandenen“, in der Fundamental-Ontologie. *Daß* die Analytik des seinsverstehenden Daseins auf die Zeitlichkeit als dessen Grundstruktur führt, übernimmt Heidegger einfach aus SZ; im Rahmen dieser Vorlesung beschränkt er sich darauf, dieses Ergebnis zu erklären und (teilweise) zu bewähren. Die These lautet: „Die Zeitlichkeit übernimmt die Ermöglichung des Seinsverständnisses und damit die Ermöglichung der thematischen Auslegung des Seins und seiner Artikulation und vielfältigen Weisen, d. h. die Ermöglichung der Ontologie“ (323). Heidegger nähert sich dem transzendentalen Begriff der „Zeit“ durch eine Analyse des „vulgären“ Zeitbegriffs, so wie ihn Aristoteles in Phys. IV, 10–14 dargestellt hat. Aristoteles erfasse die Zeit nicht in ihrem ursprünglichen Sein, sondern nur nach der Weise eines bestimmten, nämlich durch den Uhrgebrauch umgrenzten, Zugangs zu ihr: „Die zählende Wahrnehmung der Bewegung als Bewegung ist zugleich die Wahrnehmung des Gezählten als Zeit“ (362). Die „objektive“ Zeit als das Gezählte an einer gleichförmigen Bewegung aber ist nur die objektivierte Gestalt der endlichen Zeit, mit der wir rechnen. Diese Zeit ist die Zeit des In-der-Welt-Seins; ihre Eigenschaften sind Bedeutsamkeit (lang, kurz, recht usw.), Datierbarkeit (immer bezogen auf konkretes Geschehen), Erstrecktheit (in die drei Dimensionen), Öffentlichkeit (Unabhängigkeit von meinen besonderen Zeit-Erlebnissen). Diese Welt-Zeit, mit der wir rechnen, ist ihrerseits wieder fundiert in der existenzialen Zeitlichkeit des Daseins selbst, d. h. in jenem wesenhaften Außer-sich (Ek-stase), in dem wir aus unserer eigensten Möglichkeit auf uns „zu-kommen“ als auf die, die wir jeweils „schon gewesen“ sind, und dies im „Gegenwärtigen“ (Präsentwerden-Lassen) von Seiendem, das wir nicht selbst sind. Von dieser ursprünglichen Zeitlichkeit läßt sich „wiederholend“ die Zeit, mit der wir rechnen, in ihren einzelnen Zügen begreifen; daß wir für gewöhnlich sowohl die Welthaftigkeit der Zeit wie erst recht die existenziale Zeit zugunsten der „objektiven“ Zeit übersehen, erklärt sich aus der Tendenz des Daseins zum „Verfallen“, d. h. dazu, alles nach dem Modell der Vorhandenheit zu interpretieren.

Durch seine „Zeitlichkeit“ ist das Dasein ek-statisch, über sich hinaus, so daß es auf sich zurückkommen und Anderes begegnen lassen kann. Insofern aber etwas immer aus einem Horizont her verstanden wird, muß mit der Zeitlichkeit auch jener letzte Horizont entworfen sein, aus dem (oder: als der [?]) „Sein“ in seiner welthaft gliederbaren Einheit erschlossen ist, so daß auf diesem Grunde der verste-

hende Entwurf des welthaft begehrenden Seienden und des Daseins selbst auf jeweils ihr Sein möglich wird, sei es in der unthematischen Weise des gelebten Lebens oder sei es in der Weise der onto-logischen Thematisierung. Die „Zeit erweist sich so als das von Platon gesuchte Epekeina tes ousias, – als das, was nicht nur Seiendes, sondern Sein selbst und Seinsverständnis ermöglicht. Denn durch die Zeitlichkeit, die „in sich der ursprüngliche Selbstentwurf schlechthin“ ist (436), sind horizontale „Schemata“ entworfen, schematische Vorzeichnungen dessen, worauf sich das Dasein verstehend entwirft. H. führt dies kurz nur für die Gegenwart aus; Entsprechendes gelte für die anderen Ekstasen. „Als Entrückung zu . . . ist die Gegenwart ein Offensein für Begehrendes, das somit im Vorhinein auf Präsenz verstanden ist“ (436). Präsenz aber ist der gemeinsame Grund von Anwesen und Abwesen; Anwesenheit kann sich gliedern in Zuhandenheit und Vorhandenheit (alias existentia). „Sein verstehen wir demnach aus dem ursprünglichen horizontalen Schema der Ekstasen der Zeitlichkeit“, die unter dieser Rücksicht den Namen „Temporalität“ trägt (436). „Die früher erwähnte Folge der einander gleichsam vorgeschalteten Entwürfe: Verstehen von Seiendem, Entwurf auf Sein, Verstehen von Sein, Entwurf auf die Zeit, hat ihr Ende am Horizont der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit. Ursprünglicher können wir dies hier nicht begründen; wir müßten dabei auf das Problem der Endlichkeit der Zeit eingehen. An diesem Horizont hat jede Ekstase der Zeit, d. h. die Zeitlichkeit selbst, ihr Ende. Aber dieses Ende ist nichts anderes als der Anfang und Ausgang für die Möglichkeit alles Entwerfens“ (437). – Damit ist der Höhepunkt der Vorlesung erreicht. Was folgt, sind nur noch Skizzen, der Form nach oft nur Behauptungen. H. versichert, nicht nur die Anwesenheit, sondern auch deren Modifikation zur Abwesenheit – also das „nicht“ selbst – lasse sich aus der „Zeit“ begründen. Er zeigt, daß Kants These über das Sein als absolute Setzung als notwendigen Bezugspunkt eine Idee von Sein impliziert, die als Horizont zum ekstatisch-gegenwärtigenden Subjekt gehört (445–452).

Die Überlegungen des Schluß-Paragraphen, der die Stelle des fehlenden *dritten Teiles* vertritt, beschäftigen sich mit der ontologischen Differenz und dem Begriff der Philosophie. Die Philosophie steht immer in der Gefahr (der sie meistens erlegen ist), entweder das Ontologische zu verkennen und ontisch wegzu erklären oder „alles Ontische in das Ontologische aufzulösen (Hegel)“ (466). Ihre erste Aufgabe muß also sein, ihr eigenes Element, die ontologische Differenz, dadurch zu sichern, daß diese auf ihren Grund, die Temporalität, zurückgeführt wird. (H. nennt diese Aufgabe, gibt aber keine Durchführung.) Dann gilt es, aus der Unauflöslichkeit der ontologischen Differenz die methodische Konsequenz zu ziehen: Ontologie kann nur „transzendental“ (als Analyse der zeithaften Transzendenz des Daseins auf das Sein als solches) und „phänomenologisch“ (als „Wieder-erinnerung“ an das „Vergessene“, aber als temporales Apriori Bekannteste: das Sein) durchgeführt werden. Die Ontologie ist als Vergegenständlichung dessen, was niemals ein Seiendes ist, immer von höchster Unsicherheit geprägt, – doch ist „ihre existenzielle Notwendigkeit im Wesen des Daseins begründet“ (455). – Damit ist in groben Strichen der Inhalt der Vorlesung gezeichnet. Einige *kritische Fragen* sollen sich anschließen: zum Verhältnis zu SZ, zum systematischen Entwurf und zur Edition.

Inwiefern kann diese Vorlesung als eine neue Ausarbeitung von SZ I,3 gelten? Inhaltlich neu gegenüber SZ I, 1–2 sind vor allem die Diskussionen der vier vorgefundenen Thesen über das Sein; aber sachlich ist darin eher eine (ausgezeichnete!) historisch-systematische Hinführung zum Problem und Entwurf von SZ zu sehen als eine Weiterführung dieses Entwurfs selbst. Diese beschränkt sich fast völlig auf die letzten beiden Paragraphen (429–469), besonders auf den § 21 (429–452). Das bleibt fragmentarisch genug – wohl nicht zufällig wird das temporale Schema der Zukunft und der Gewesenheit (in Richtung auf „Möglichkeit“ und „Wesen“?) nicht ausgeführt; aber immerhin läßt sich erkennen, was SZ I, 3 hätte sein sollen: eine

phänomenologische Genealogie aller Weisen von „Sein“ (d. h. aller ontologischen Begriffe) aus den in der ursprünglichen Zeitlichkeit des Daseins entworfenen horizontal-temporalen Schemata. Dieses Programm berührt sich in der Weite seines Anspruchs mit dem Vorsatz der „Logik“ Hegels; die Basis, aus der die ontologischen Begriffe entspringen, und die Art des Entspringens selber freilich sind ganz anders als bei Hegel. Ist es hier der sich selbst durchsichtige, mit dem Sein identische Geist, aus dem in dialektischer Notwendigkeit sich das System der ontologischen Bestimmungen entfaltet, so ergibt sich der Äther, der das Medium aller Seinsbestimmungen ist, für Heidegger aus der ontologischen Differenz, die ihrerseits ein anderer Name für die Zeitlichkeit, d. h. die innere Endlichkeit, des menschlichen Daseins ist. – Aus dieser Position entstehen nun allerdings einige Probleme, die kurz angedeutet werden sollen. H. schreibt (436), die Zeitlichkeit sei „in sich der ursprüngliche Selbstentwurf schlechthin“. Was entwirft sich hier? Was heißt hier „selbst“? Gemeint kann weder die Zeit noch das Dasein sein; denn jene entwirft nicht, sondern ist Horizont des Seinsentwurfs, und dieses kann sich ja nicht nach Art des idealistischen Absoluten selbst ins Wesen setzen, zumal seine Selbsthaftigkeit, die Basis der Selbstsetzung wäre, nur *ein* Moment an seinem Wesen ist (226 f.). Will man diesem Dilemma entgehen, bleibt nur die Möglichkeit, diesen „Selbstentwurf“ als ursprüngliche Übernahme der Geworfenheit ins Seinsverstehen zu interpretieren, m. a. W. als Übernahme der Endlichkeit der Wahrheit des Seins, die das entwerfende Dasein „braucht“. Damit zeigt sich die „Kehre“ als unausweichliche Konsequenz des Ansatzes von SZ. – Sowohl in SZ wie in diesem Buch erscheint die Zeit als Horizont für das „Verstehen“ des Seins als Seins, mithin als etwas jenseits (epekeina) des Seins; das ist wohl eine Konsequenz aus dem transzendentalen Ansatz. Später wird „Zeit“ der „erst zu bedenkende Vorname für die allererst zu erfahrende Wahrheit des Seins“ (Wegmarken 206); damit hängt wohl zusammen, daß H. den transzendentalen Ansatz hinter sich läßt und, dem Sein eine gewisse Priorität über seine Wahrheit einräumend, die Sprache der Symbole aufgreift. Damit aber gerät er, mindestens dem Anschein nach, in die Nähe jenes „vornehmen Tons in der Philosophie“, gegen den er sich, mit Kant, in der abschließenden Stunde der Vorlesung von 1927 scharf gewandt hatte. Überall in dieser Vorlesung wird die Wissenschaftlichkeit der Philosophie gefordert, ohne Scheu wird von der „Vergegenständlichung“ des Seins in der Ontologie gesprochen, – ganz anders, als man dies von Heidegger gewohnt ist. Läßt sich diese Änderung des Tons begreifen? Ist sie nur Folge eines von seiner methodischen Höhe abfallenden Denkens oder vielmehr innere Konsequenz desselben? Sie ist wohl letzteres, d. h. eine Entfaltung der These über den Sinn der Philosophie, die in H.s Ansatz impliziert ist. Negativ formuliert: Bestünde der Sinn der Philosophie als Radikalisierung der Seinsmöglichkeit des Daseins (das als Seinsverstehen definiert ist) in der Vergegenständlichung des Seins, seiner Struktur und seiner Modi, dann bestünde der Sinn des Daseins im Wissen und der Sinn des Seins im Gewußtsein, – d. h. dann ergäbe sich eine systematische Position, die den Intentionen H.s zuwider in die Nähe der klassischen (vor allem: idealistischen) Onto-Logik käme. Sollen sich also jene Intentionen, die unter dem Motto der Endlichkeit stehen, durchsetzen, so muß das Ideal der Vergegenständlichung des Seins – und d. h.: die Philosophie als Wissenschaft selbst – aufgegeben werden. So hat es H. in der Folge ja auch getan. Freilich läßt sich auch bestreiten, daß sich die Alternative in dieser Ausschließlichkeit notwendig und unter allen Voraussetzungen stellt; vielleicht ergibt sie sich nur unter einer ganz bestimmten Voraussetzung: nämlich der Überzeugung, daß sich philosophische Aussagen einer bestimmten Reflexionsstufe mit Aussagen über die Bedingung der Möglichkeit der erstgenannten Aussagen in eine kohärente Theorie bringen lassen müssen. Im Anschluß an die Vorstellung des Buches von C. F. Gethmann werden wir diesem Problem wieder begegnen.

Abschließend einige Bemerkungen zur Edition! Der „Text ist auf Anweisung Heideggers“ aus dessen Vorlesungsmanuskript und einer stenographischen „Nachschrift nach den von ihm gegebenen Richtlinien zusammengesetzt“ (471). Dabei war es das Bestreben des Herausgebers, *Fr.-W. v. Herrmann*, „Handschrift und Nachschrift so ineinanderzufügen, daß kein handschriftlich fixierter oder während der Vorlesung konzipierter Gedanke verlorenging“ (472). Das Ergebnis ist ein klar gegliederter, gut lesbarer Text, ohne kritische Quellenscheidungen. Bedauerlich ist das Fehlen eines Registers; wenigstens ein Namenregister wäre hilfreich gewesen: ein Wunsch für die weiteren Bände der Gesamtausgabe! Einige Satzfehler (die z. T. Leo Zimny, Brüssel, aufgespürt hat): 119 Z. 6: das „est“ ist zuviel; 192 Z. 32: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; 283 Z. 20: nein, es ist nicht *wahr*; 337 Z. 10: Ein Stab be- wege sich . . . ; 365 Z. 6: um das; 404 Z. 5 v. u.: sagt Plato von der *idea agathou* [weil es im Femininum weitergeht]; 460 Z. 1: seine Begreifbarkeit.

## II.

Der Herausgeber der „Grundprobleme der Phänomenologie“ widmet sich in seiner Arbeit als Dozent an der Universität Freiburg/Br. schon seit längerer Zeit der Herstellung eines Kommentars zu SZ. Aus den Vorstudien zu diesem Werk hat er nun ein schmales Bändchen veröffentlicht<sup>3</sup>. Es soll den Leser der Heideggerschen Hauptschrift vor den „Gefahren der bewußtseins- und existenzphilosophischen Fehldeutungen bewahren und ihn hinführen zum recht verstandenen fundamental-ontologischen Sachverhalt des *Daseins*“ (13).

Die erste der vier Abhandlungen, die das Buch enthält, gibt „Leitlinien für die Interpretation von SZ“ (15–43). Im Zentrum steht der Begriff des Daseins: „Die im Da des Daseins erblickte *Erschlossenheit* von Sein ist Erschlossenheit von Sein überhaupt des Seienden im Ganzen in der selbsthaft-existenzialen Erschlossenheit des Menschen“ (21). Das meint ein dialektisches Verhältnis: „Die je schon geschehene Aufgeschlossenheit von Sein, in die sich der Mensch geworfen erfährt, muß vom Menschen in seinem Existieren übernommen, und das heißt: eigens entworfen werden“ (31). Auf der anderen Seite aber fällt die Erschlossenheit des Seins nicht einfach mit der selbsthaften Erschlossenheit des Daseins zusammen. Dies nicht gesehen zu haben, macht das existenzphilosophische Mißverständnis von SZ aus; SZ ist ja von der „Kehre“ her entworfen (23). Aber auch jene, die SZ als ein Dokument der Bewußtseinsphilosophie in der Tradition Kants (41 f.) und besonders Husserls (15–20, 45–65) verstehen, irren sich; denn „das Selbstbewußtsein bzw. Bewußtsein [ist] *abkünftig* von der Erschlossenheit“ (33): (Selbst-)Bewußtsein ist eine Modifikation der Sorge, die keineswegs mit dem Sein des Seienden im Ganzen identisch ist, sondern dessen Erschlossenheit entwerfend „austrägt“ (42). – Diese Abhebung des Ansatzes von SZ gegenüber den beiden genannten Richtungen ist wirklich erhellend, – gerade deshalb, weil die Verwandtschaft mit beiden recht eng ist.

Im zweiten Aufsatz, „Lebenswelt und In-der-Welt-Sein“ (44–65), geht es darum, Heideggers Begriff der Welt gegen den entsprechenden Begriff bei Husserl abzugrenzen. Der Verf. wendet sich dabei gegen die Auffassung, H.s „Welt“ sei nur die konkretere Ausarbeitung der Husserlschen. Husserl fragt, wie die (der „wahren Welt“ der Wissenschaft zugrunde liegende) Lebenswelt im Bewußtsein aufgebaut werde. Als diese selbst gilt ihm die „Gesamtheit des in Raum und Zeit verteilten Seienden als Universalhorizont für besondere Dingerfahrung“ (59). H. dagegen versteht unter „Welt“ „die mit dem daseinsmäßigen Worumwillen verklammerte

<sup>3</sup> *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*. 8<sup>o</sup> (91 S.) Frankfurt 1974, Klostermann.

Bewandtnisganzheit“ (59). Als solche liegt die Welt formal sowohl dem Selbstentwurf des Daseins auf bestimmte Existenzmöglichkeiten wie dem bestimmten Sich-Zeigen eines innerweltlichen Seienden ermöglichend voraus, so daß zwischen „Welt“ und „innerweltlichem Seiendem“ eine ontologische Differenz herrscht. Diese Welt übersieht Husserl. Die gemeinsame Basis für das wissenschaftliche und das lebensweltliche Objekt bleibt das un-umsichtig erfaßte *Ding*, auf dem dann (in ontologisch ganz undurchsichtiger Weise) Werte usw. „aufliegen“. Umgekehrt kann H. das *Ding* und das wissenschaftliche Objekt als Modifikationen des Zeugs aufweisen. Damit erweist sich die Husserlsche Intentionalität im In-der-Welt-Sein fundiert.

„Befindlichkeit und Verstehen in ihrer Stellung zur Seinsfrage“ (66–75) ist gegen die anthropologische Interpretation von SZ gerichtet. Befindlichkeit und Verstehen sind als grundlegende Strukturen des Da-seins zu sehen, d. h. des Vollzugs der Erschlossenheit des Seins-überhaupt (d. h. des Da). Die Analyse der Existenz steht ganz im Dienste einer Neubegründung der Ontologie. „Daß wir Sein von Seiendem in seiner Mehrfalt nur verstehen können in dem im Vorhinein immer schon Erschlossenen des Einfachen des Seins, – daß diese Erschlossenheit und Offenheit selbst das einfache Wesen des Seins ist und daß wir, um das Seiende in seinem Sein ontologisch in angemessener Weise begreifen zu können, vor allem das Wesen der Erschlossenheit und Offenheit, das Aufschließen der Erschlossenheit und das Aufgehen der Offenheit bedenken müssen, ist Heideggers eigenster und tiefster Grundgedanke, der alle weiteren Einsichten seines Denkens nach sich zieht“ (80).

„Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins“ (76–91) bringt keinen neuen Gedanken mehr: analog zu den bisherigen Ausführungen wird nur gezeigt, daß die in eigentlicher oder uneigentlicher Weise vollzogene Zeitlichkeit von der Zeit als der Erschlossenheit des Seins selbst her zu verstehen ist. Zeitlich existierend hält das Dasein die Erschlossenheit von Sein-überhaupt offen (87); sofern es sich selbst in eigentlicher Weise (vorlaufend-wiederholend) vollzieht, ist es ent-eignet in die Wahrheit des Seins.

Wer eine Hilfe zum Verständnis des Ansatzes von SZ sucht, dem kann dieses Büchlein nachdrücklich empfohlen werden. Es ist in unprätentiöser, klarer Sprache geschrieben, die sich an die Formulierungen Heideggers anlehnt, ohne sie nur nachzuahmen. Mit Interesse schaut man der Publikation des Kommentars entgegen, der das gesamte Werk von SZ im einzelnen dem Verständnis näherbringen will. Die Grenze des v. Herrmann'schen Unternehmens liegt vielleicht darin, daß er sich schon sehr weitgehend mit dem Text, den er auslegt, identifiziert zu haben scheint. So unterbleiben viele Fragen, die für eine tiefergehendere Aneignung H.s wichtig sein könnten. Einige seien kurz angedeutet: Daß SZ „anthropologisch“ oder „bewußtseinstheoretisch“ mißverstanden worden ist, hat gewiß seine Gründe in einer mangelnden Lesefähigkeit und -willigkeit der Zeitgenossen; geben aber nicht gewisse Züge in SZ selbst dazu Anlaß? Gewiß sind die existenzialen Analysen von der fundamentalontologischen Fragestellung samt einer Art von „Kehre“ her zu verstehen; aber in SZ ist das „Überschießen“ der Erschlossenheit des Seins über deren Vollzug im Dasein eben doch noch nicht so konsequent durchgehalten wie in der Interpretation des Verf., so daß man die „ausschließlich am „Zeug“ orientierte) Darstellung des innerweltlich Seienden nicht von einem gewissen Subjektivismus freisprechen kann – gerade vom Standpunkt des späteren Heidegger. In welchem Verhältnis stehen zueinander die Begriffe „Dasein“ (als Vollzug des Da) und „Mensch“? Auf welchem Wege kommt H. dazu, das Da über seine traditionell angenommenen Koordinaten, das reine Denken (welches nur eine bestimmte, hochausgebildete Fähigkeit des Menschen meint) und das wahre Sein (welches eine einsichtige Struktur bezeichnet), hinaus auszuweiten? Was ergibt sich daraus für den zugleich ontologischen und ontischen Charakter des Daseins? Was ist überhaupt „ontisch“? Das sind einige Fragen, mit deren Hilfe der Heideggersche Text im Sinne

einer kritischen Aneignung aufgebrochen werden könnte, – Fragen, deren Fehlen aber den Wert von „Subjekt und Dasein“ nicht aufhebt.

Ein sehr wichtiger Gesichtspunkt, unter dem SZ bisher kaum untersucht worden ist, ist der der *Methode*. Diese Lücke möchte die Bochumer Dissertation von C. Fr. Gethmann schließen<sup>4</sup>. Der Verf. geht von der Tatsache aus, daß Heideggers späteres Denken – und, wenn man seinen Weg für kontinuierlich hält, auch schon das Denken von SZ – wegen seines offensichtlich unmethodischen Charakters aus dem Diskussionsraum der kritischen Philosophie verstoßen worden ist. Er will ihm dort wieder Zugang verschaffen, indem er fragt, „was Heideggers philosophische Methode zur allgemeinen philosophischen Methodenlehre beitragen könne und inwieweit eine solche Methodenlehre schon selbst durch die zu untersuchende ‚Sache‘, die Seinsfrage, bedingt ist“ (13). Die leitende Hypothese ist dabei die, „daß die Methode der gesamten Philosophie Heideggers nur von dem transzendental-philosophischen Grundsatz her zu verstehen ist“ (12), einschließlich des Denkens nach der Kehre. „Durch die Kehre wird die Methodenuntersuchung so wenig negiert, daß gerade erst durch die Methodenuntersuchung bestimmt werden kann, was die Kehre sachlich überhaupt bedeutet“ (29). Der Ansatzpunkt einer solchen Untersuchung aber muß natürlich jenes Wegstück des Heideggerschen Denkens sein, wo dieses deutlich methodischen Charakter trägt: SZ. So gliedert sich G.s Buch (nach der Einleitung) in drei Teile: Zuerst wird das methodologische Programm von SZ (also in etwa dessen §§ 1–8), dann dessen Durchführung in SZ und schließlich die Frage nach dem Verhältnis von Methode und Kehre abgehandelt.

Der *erste Teil* also betrachtet die „Methode der Ontologie im Entwurf“ (31–126). Das Programm eines solchen Entwurfes besteht immer darin, daß er seine Rechtfertigung erst vom Ende her, d. h. der voll erkannten Sache her, gewinnen kann, weil sich die Methode ja von der Sache her bestimmen muß, – daß aber andererseits schon die ersten Schritte auf die Sache zu methodisch gelenkt sein müssen. Ein solcher Entwurf kann also nur vorläufige Gültigkeit beanspruchen. Seine Bestandteile sind notwendigerweise zwei: eine vorgreifende Bestimmung der „Sache“, um die es geht, also des „Sinnes von Sein“, – und eine erste Umgrenzung der Methode, die die Sache erschließen soll.

Was will Heidegger mit seiner „Seinsfrage“? Er will wissen, worin die verschiedenen Seinsweisen (Was-, Daß-, Wahr-Sein usw.) ihre Einheit haben. Diese kann nicht in einem objektiven Oberbegriff liegen, sondern muß, als die sich selbst differenzierende Einheit apriorischer Notionen, eine transzendente Größe sein. So wird deutlich, daß sich die Seinsfrage „so wenig auf eine realistische Metaphysik bezieht, daß sie sogar nach dem Prinzip aller Transzendentalphilosophie fragt, nämlich nach der Synthesis a priori als Grund der Erkenntnis der Gegenstände der Erkenntnis und zugleich als Disjunktionsbasis aller Differenzierungen von Gegenstandsweisen und dadurch bedingter Urteilsformen“ (39). Mit seiner Seinsfrage will H. also die Diskussion um die radikalere Fassung dessen, was Kant in seinem Obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile zu fassen suchte, neu eröffnen; er befindet sich dabei in einem teils offenen, teils impliziten Dialog mit anderen Auffassungen der ursprünglichen Synthesis (besonders Kant, Fichte, Hegel, Husserl), und der zünftige Transzendentalphilosoph sollte beim Lesen H.s merken: tua res agitur. Entscheidend für die typisch Heideggersche Fassung der ursprünglichen Synthesis

<sup>4</sup> Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 81). 8<sup>o</sup> (415 S.) Bonn 1974, Bouvier.

ist nun, im Positiven wie im Negativen, seine Herkunft von Husserl. Husserl geht von der Unterscheidung des Bewußtseins in eine Akt- und eine Gegenstandsseite aus. Die „Wahrheit“ gehört auf die Seite der konstituierenden Akte, während das „Sein“ – will man nicht dem Psychologismus verfallen – für ihn ausschließlich der Noëma-Seite zukommt. Die allgemeine Ontologie fällt so mit der Analyse des gegenständlich Konstituierten überhaupt zusammen; sie wird durch ein System von regionalen Ontologien, d. h. eine Lehre von den obersten materialen Gattungen von Gegenständen, ergänzt. Da das Bewußtsein seine Gegenstände nun jeweils als schon vorgegebene konstituiert, erhebt sich die Frage, was die Einheit mit dem Anderen sei und woher sie komme, in der das Bewußtsein offenbar schon vor jeder Konstitution, diese ermöglichend und leitend, stehen muß. Die Antwort, die Husserl in seinen Zeit-Analysen gibt, daß nämlich auch diese Synthesis schon eine Leistung des Bewußtseins sei, kann nicht befriedigen; denn das käme einer schlechthinigen Selbstkonstitution des Bewußtseins gleich, das doch, insofern seine Gegenstände als schon vorgegebene erkannt werden, sich als endlich erweist. Vielmehr muß das Bewußtsein – so hakt H. hier ein – diese Synthesis sich selbst als sein Wesen immer schon voraussetzen: das transzendente Leisten („Entwerfen“) ist ermöglicht durch ein ursprünglicheres Geleistetwerden („Geworfensein“). „Damit wird aber die Frage des Seins nicht mehr auf das Konstituierte beschränkt, sondern auf das Konstituierende mit bezogen; Konstituiertes und Konstituierendes stehen als Glieder unter dem Gesetz der Synthesis a priori“ (50). Der Sinn von Sein ist das „universale phänomenologische Konstituens“ (45). – Ebenso wenig wie die „realistische Metaphysik“ reicht eine bloße sprachanalytische Ontologie (Carnap, Stegmüller) in die Dimension der Heideggerschen Frage, weil sie sich auf den Bereich des „ist“ der Aussage beschränkt, welches das ursprüngliche Seinsverständnis erst in mehrfach abgeleiteter Weise zum Ausdruck bringt (52–63). In der faktischen Synthesis von konstituierendem Bewußtsein und (als vorgegeben) zu konstituierendem Seienden liegt ein Verständnis von „Sein“; dieses faktische Verständnis, das das Dasein selbst ist, kann und muß ausgelegt werden: so wird eine Theorie des Sinnes des Seins in seiner „Allgemeinheit“ gewonnen, welche „ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete [regional-]ontologische Forschung, . . . und nur das . . .“ gibt (SZ 19). Ist dies jedoch wahr, so „fehlt in Heideggers Denksystem die entscheidende Bewährung für den Sinn der gesamten Fragestellung“ (67).

Welche Methode entspricht nun der so umrissenen Sache? Das Seinsverständnis bzw. das „verstandene“ Sein, das im Konstitutionsvermögen des intentionalen Daseins, dem Gefüge seiner Existenzialien = seiner eigenen Seinsmöglichkeiten, impliziert ist, muß expliziert werden. Es ist klar, daß diese Entfaltung sowohl aller (objektiven) Ontologie wie aller Anthropologie fundierend vorausgeht; sie ist Fundamental-Ontologie. Methodisch gesehen, ist sie Phänomenologie. Durch diese Bezeichnung setzt sich Heidegger (zusammen mit Husserl) gegen die „prinzipientheoretisch-logische“ (neukantianische) Form der Transzendentalphilosophie ab. Damit – d. h. mit seinem Begriff des Phänomens als des „Sich-an-ihm-selbst-Zeigenden“ – zieht er sich den Vorwurf zu, unkritisch Sein und Erscheinung zu identifizieren. Dieser Einwand besteht jedoch nicht zu recht; denn auf der einen Seite weiß H. wohl, daß ein Sich-von-ihm-her-Zeigen ein Veranlassen dieses Sich-Zeigens nicht nur nicht aus-, sondern einschließt, und auf der anderen Seite faßt er seinen Phänomen-Begriff so weit, daß erst auf dieser relativ neutralen Ebene das Problem von Erscheinung und Ding-an-sich erst gestellt werden kann. Im Vergleich mit Husserls Begriff der Evidenz (Selbstgebung) ist H.s Begriff des Sich-Zeigens grundlegender; denn das Erlebnis der Identität von Meinen und Erfüllung setzt voraus, daß schon das Meinen an der Sache selbst, die also irgendwie zugänglich gewesen sein muß, ihr Maß genommen hat, – sonst fällt der Unterschied zwischen Wahrheit und Schein dahin. Ursprünglicher als das Evidente und als die Leistungen der

Selbstgebung ist also die apriorische Synthesis von „Sein“ und „Dasein“. Diese Synthesis – die Erschlossenheit von Sein – ist im Dasein (und nur dort) immer schon „da“; so kann sie durch eine Analyse des Daseins als solchen gefunden werden. Weil aber der Sinn von Sein vom Dasein nur vollzogen, nicht gesetzt wird, und somit das Dasein sich selbst ontologisch das Fernste ist, muß einerseits der Sinn von Sein erst methodisch der Verborgenheit und Verdecktheit entrissen werden und ist andererseits der Sinn von Sein qua Apriori kein universales Deduktionsprinzip, sondern „nur“ universaler, gerade auch Ontologie selbst ermöglichender Auslegungshorizont. M. a. W.: Phänomenologie als Darstellung des Sinns von Sein ist Hermeneutik: Auslegung und Auslegungslehre (68–126).

Welcher Methode SZ wirklich – über den Vorentwurf hinaus – folgt, kann erst die konkrete Anwendung lehren. So ist es die Aufgabe des *zweiten Teils* des Buches, die „Methode der Ontologie in der Durchführung“ zu untersuchen (127–274). Bevor diese Arbeit jedoch begonnen werden kann, ist vorher „nach der Möglichkeit der Geltung ontologischer Aussagen überhaupt zu fragen“ (127), was seinerseits die Frage nach dem Subjekt, das Geltung konstituiert, voraussetzt. – Die letztgenannte Frage wird unter dem Titel „Die transzendente Subjektivität als Sorge“ abgehandelt (127–156). Jede Transzendentalphilosophie „fordert als subjektives Korrelat“ der erfragten apriorischen Einheit (d. h. des Sinnes von Sein) einen „Grundvollzug“ (127). Die nähere Bestimmung dieses Grundvollzuges in der bisherigen Spekulation brachte nun aber gewisse Aporien mit sich, die dazu zwingen, die Basis dieser bisherigen Transzendentalphilosophie in Frage zu stellen. Diese Basis spricht sich in den beiden Gleichungen aus: Sein = Gesetzsein, Wissen = Setzung. Auf dieser Grundlage muß die Subjektivität als reines Wissen erscheinen. Eine kohärente Theorie des so verstandenen Subjekts aber ist aus zwei Gründen unmöglich: einmal ist die Subjektivität gerade als reines, nie gegenständliches Wissen definiert und soll doch zu gegenständlichem Gewußtsein gebracht werden, – und zum andern kann das reine Wissen nicht mit dem (inneren und äußeren) empirischen Selbstbewußtsein zu einer Vorstellung von der Einheit des Subjekts vermittelt werden. „Wenn die Subjektivität des Subjekts Setzung (setzendsein) ist, kann nicht mehr geklärt werden, wieso es eine Theorie von dieser Subjektivität geben kann“ (136). Damit es diese geben könne, muß das faktische Subjekt zugleich das transzendente sein – wobei jedoch diese Faktizität gerade nicht als Vorhandenheit, sondern als die Geworfenheit *im* Entwurf des Seins des Seienden zu nehmen ist. „Die transzendente Urhandlung des Subjekts ist nicht das Sich-als-setzend-Setzen, sondern das Sich-als-Gesetzsein-Setzen“ (141), die Übernahme seiner selbst als des unverfügbaren Grundes („ursprüngliche Schuldigkeit“). Aus der Differenz zwischen dem Ergreifen des eigenen Grundes und dessen Unverfügbarkeit ergibt sich, daß es dem Dasein in seinem Sein um dieses Sein selbst geht, d. h. daß das Sein des Daseins die Struktur der „Sorge“ hat. Dieser Ausdruck bezeichnet also die unverfügbare innere Gelichtetheit der Vollzüge des Daseins, die eine widerspruchsfreie Theorie der Subjektivität überhaupt erst möglich macht. Der innere Grund der Sorge ist die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit. Nur von dort her, nicht von einer Ontologie der Dauer her, kann eines der schwierigsten und zentralsten Probleme der Transzendentalphilosophie – die Identität des Ich – geklärt werden. „Mit der Aussage von der Zeitlichkeit ist Heideggers Fundamentalontologie zugleich Vollendung und Überwindung der Philosophie der Subjektivität“ (145, vgl. 156).

Der zweite Abschnitt soll „die Theorie der transzendental-ontologischen Konstitution als *Geltungstheorie*“ (156–208) erweisen. „Mit dem Problem der Geltung ist die Frage gemeint, wie die Erkenntnis in ihrem noematischen Charakter vom Gegenstand gelten kann und mit Hilfe welcher Kriterien festgestellt wird, ob sie gilt“ (365). Die Erkenntnis, um die es hier geht, ist die philosophische Erkenntnis selbst. Nur eine Philosophie, die hinsichtlich ihrer eigenen Aussagen die Geltungsfrage ge-

klärt hat, kann als methodisch betrachtet werden. Die Schwierigkeit, dieses Prädikat auch dem Denken Heideggers zuzusprechen, besteht nun darin, daß H. das Erkennen als fundierten Modus des In-der-Welt-Seins ansieht, während eine methodische, selbst-reflexive Philosophie im Erkennen den fundamentalen Seinsmodus erblicken zu müssen scheint (156). G.'s These: Indem Heidegger das Erkennen in der ursprünglicheren Erschlossenheit der Sorge fundiert und somit sowohl Psychologismus wie Rationalismus unterläuft, begründet er erst die Möglichkeit, philosophische Erkenntnis zu reflektieren. G. begründet seine These in mehreren Schritten. Zunächst ist negativ (gegen die lebensphilosophische Deutung von SZ) zu zeigen, daß die von Heidegger gemeinte Fundiertheit des Erkennens ontologischen, nicht anthropologischen Charakter hat: „Der Vergleich mit Dilthey beruht auf einer unzulässigen Gleichsetzung von ‚Leben‘ [„einem in seiner Konstitution letztlich nicht mehr aufklärbarem ‚Ding an sich‘“] und ‚In-der-Welt-Sein‘ [das, weil in einer vor-ontologischen Gelichtetheit beruhend, ontologisch aufklärbar ist]“ (161). Die These vom Erkennen als einem fundierten Modus des Daseins steht also im Dienst der Geltungsfrage; sie ist sozusagen „meta-erkenntnistheoretisch“ (164). Positiv ist festzuhalten: „Das spätestens seit Descartes der Philosophie aufgetragene Geltungsproblem muß . . . grundsätzlich als von Kant gelöst betrachtet werden . . . , [nämlich in der These:] Die ‚Möglichkeit‘ geltender Erkenntnis liegt darin, daß das Seiende eine prinzipienmäßige ‚Leistung‘ der Vernunft ist. . . Auch Heideggers Seinsfrage steht [unbeschadet der von ihm eingebrachten Modifikationen] auf diesem Boden“ (185 f.). Die Transzendentalphilosophie, d. h. eben diese Behauptung, daß das Seiende als solches das Produkt eines Vollzuges sei, ist nun aber nur möglich und legitimierbar, wenn dieser Vollzug reflektiert werden kann, d. h. wenn er an ihm selbst reflektiert (gelichtet) ist. Diese Gelichtetheit des Entwurfs heißt in SZ „Befindlichkeit“ (Geworfenheit). SZ stellt also die Basis für die Aufklärung des Erkennens bereit. Das gilt zunächst prinzipiell. Von da aus kann nun, konkretisierend, gefragt werden, was das positive und was das philosophische Wissen seien. Die Antwort auf die erste der beiden Fragen – also Heideggers Wissenschaftstheorie – kann nur aus gelegentlichen Bemerkungen rekonstruiert werden (196–203). Wichtiger ist die zweite Frage, welche Art von Entwurf das transzendental-philosophische Erkennen selbst kennzeichne (203–208). Es ist die *Auslegung* des wesenhaften *Seinsverstehens*; ihre Struktur ist das (hermeneutische) „Als“, ihr Horizont die Zeit als der Sinn von Sein. Die Fundamentalontologie erweist sich so als ihre eigene Methodenlehre: „Die Analyse des existenzialen Verstehens und der Auslegung ist nicht nur faktisch methodisch, sondern als Zentrum der Methodenreflexion im engeren Sinne explizit methodologisch“ (207). Die methodische Darstellung der „Sache“ fällt mit der Rechtfertigung der Methode aus der Sache, d. h. aus der transzendentalen Wahrheit als der Bedingung der Möglichkeit der Methode, zusammen (208).

Im Sinne des Titels „Verstehen und Auslegung“ ist damit der Höhepunkt des Buches erreicht. G. hat nachgewiesen, daß Heidegger in SZ das Problem der Geltung seiner Aussagen erkannt und den Boden für eine Antwort bereitgestellt hat. Was jedoch fehlt, ist die Ausarbeitung dieser Antwort, d. h. die Darlegung von Regeln für das transzendental-ontologische Erkennen, die dessen intersubjektive Verbindlichkeit garantieren. Damit ist „die Seriösität dieser Philosophie in Frage gestellt“ (209). Um sie dennoch zu retten, versucht G. selbst aus den vorhandenen Bruchstücken „Elemente einer transzendental-ontologischen *Methodenlehre*“ zu rekonstruieren, d. h. jene Regeln, denen Heidegger faktisch folgt, auf den Begriff zu bringen. Das ist das Programm des dritten Abschnitts des zweiten Teils (208–274). Dieses Programm scheint aber sofort durch Heideggers Polemik gegen die „Logik“ im Keim erstickt zu werden. In Wahrheit jedoch – so G. – wendet sich Heidegger nur insofern gegen die „Logik“, als diese fraglos eine bestimmte Auffassung von Sein impliziere und somit die *Seinsfrage* nicht aufkommen lasse, – nicht aber gene-

rell. Vielmehr finde sich bei (dem späteren: 1958) Heidegger ein Versuch, die „Grundsätze des Denkens“ – die Prinzipien der Identität und des Grundes – und damit die Methode der Philosophie transzendental-ontologisch zu „sichern“. Freilich zeige H. dort nur, daß diese Prinzipien im Seinsverständnis gründen, lasse aber eine Deduktion der Grundsätze aus ihrem Grunde vermissen; „entgegen dem methodologischen Programm der Fundamentalontologie wird diese Frage dem Erkennen durch einen Sprung entzogen“ (225), obwohl sie hätte beantwortet werden können, etwa so: „Die Methode der Ontologie als Auslegung der transzendental-ontologischen Wahrheit ist durch diese Wahrheit bedingt. Diese Wahrheit hat den Charakter des Grundes. Die Methode untersteht daher dem Prinzip vom Grund“ (229). Freilich ist dieser Grund nicht die Selbstgewißheit des Ich; einen voraussetzungslosen „Anfang“ (d. h. die Suspendierbarkeit aller Setzungen, d. h. die Identität von Sein [Gelten] und Gesetzsein) zu fordern, ist selbst eine (nicht einzulösende) Voraussetzung. Der „Anfang“ ist das Dasein, das sich als ein faktisches, immer schon so oder so geprägtes Seinsverständnis voraussetzen muß (229–253). Die Selbstauslegung der Existenz ist also der Weg zur Auslegung des Seins. Dazu muß das Dasein als Verständnis von Sein angesetzt werden: diese Idee muß sich darin bewähren, daß es gelingt, die Existenzialien als Vollzugsweisen der Erschlossenheit von Sein zu interpretieren (m. a. W.: auf diese zu „reduzieren“). So soll diese selbst und ihr „Verhältnis zum“ Dasein in immer tiefer gehenden „Wiederholungen“ desselben Phänomenbestandes zu einer begrifflichen Ausdrücklichkeit kommen, von der her der Ansatz und die Schritte der Durchführung erst ihre letzte Rechtfertigung erhalten. Als treibende Kraft in dieser Vermittlung der Unmittelbarkeit fungiert die Dialektik von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit: „Grundsätzlich leiten sich alle defizienten Modi von den integren Modi her . . . Im faktischen Methodenvollzug wird aber vom defizienten Modus aus angefangen. Seine ontologische Defizienz ist es, die die Methode weitertreibt“ (273).

Der *dritte Teil* des Buches untersucht die „Methode der Ontologie in der ‚Verwindung‘“ (275–334). In Frage steht, angesichts der „Kehre“, die Kontinuität des Heideggerschen Denkens. Oft versucht man, diese dadurch zu retten, daß man eine Verschiedenheit in der Methode zugibt und zugleich die Identität der Sache festhält – ein Versuch, der wegen der gegenseitigen Implikation von Sache und Methode fehlschlagen muß. Demgegenüber will G. zunächst die Kehre selbst als ein „transzendental-ontologisches Methodenelement“ aufweisen (276–303), um dann erst die „geschichtsontologische“ Art, wie diese Kehre faktisch durchgeführt wurde, gegen die Weise, wie sie hätte vollzogen werden müssen, abzuheben (303–334). – Es gehört zur transzendentalen Betrachtung selbst, daß sie auf ihrem Höhepunkt umschlägt in eine „ciszendentale“ (Brelage); der Rückgang vom für uns Ersten zum an sich Ersten (das diesen Rückgang trägt) muß seine Vollendung in der Darstellung des „Wesens“ dieses Ursprungs finden. H.s Kehre ist nur die ihm eigentümliche Ausprägung dieses allgemeinen Strukturgesetzes der Transzendentalphilosophie. Ihr besonderer Charakter muß also von dieser allgemeinen Struktur her gefaßt werden: „Die geschichtsontologische Fragestellung muß immer von der ciszidentalen ausgehen, welche ihrerseits nur als Resultat der [transzendentalen] Fundamentalontologie verständlich ist“ (287). So durchschaut man den Anschein von Heteronomie und Realismus, den H.s spätere Rede vom „Sein“ erweckt: Zwar hätte seine Sprache unmißverständlicher sein sollen und auch können, aber sachlich hat sich die Konzeption nicht geändert: Die transzendente Wahrheit, die vom Menschen nicht gemacht werden kann, muß übernommen werden, um „sein“ zu können.

Ein großes Problem aber bleibt: Heidegger hat seine Kehre anders durchgeführt, als sie in SZ entworfen war, und zwar so, daß sich daraus ein Dilemma ergibt: Einerseits bleibt der transzendente Rückgang (samt der Rechtfertigung und Reflexion der transzendentalen Methode) die unerläßliche Grundlage auch des

Denkens von der Seinsgeschichte, andererseits aber wird in diesem letzten die Transzendentalphilosophie und das methodische („mathematische“) Denken überhaupt als eine bestimmte Gestalt des neuzeitlichen Seinsentzugs kritisch dargestellt. „Die geschichtsontologische Kehre – selbst noch auf dem Boden des transzendentalen Ansatzes stehend – führt zu einer expliziten Negation des transzendentalen Denkens gleich welcher Modifikation“ (311). Die Ursache dieses selbsterstörenden Widerspruchs ist darin zu suchen, daß H. von dem rein transzendental konzipierten, vom Vorrang der Zu-kunft (d. h. der Freiheit) bestimmten Begriff der Geschichtlichkeit in SZ abgefallen ist zu einer von der Vergangenheitsdimension beherrschten „Historisierung der Seinsgeschichte“ (318), die nun als ein an sich ablaufender Prozeß erscheint, in dem die Seinsvergessenheit in der Gestalt der Metaphysik mehr und mehr dominiert. Insofern nun H. betont, daß auch heute noch die Analysen von SZ den einzigen Zugang zu seinem Spätwerk bilden, lädt er den kritischen Philosophen zum Gespräch ein; insofern er aber gleichzeitig in diesem Spätwerk die transzendente Methode selbst nicht mehr als verbindlich anerkennt, stellt er sich „außerhalb jeder kritischen Kommunikation sowohl im aktiven als auch im passiven Sinn“ (430). Daraus ergibt sich folgendes Gesamturteil: „Durch den Übergang von der ciszendentalen zur geschichtsontologischen Fragestellung“ haben die methodisch sehr hochstehenden Analysen von SZ „nur eine verzerrte Fortsetzung gefunden“ (333); SZ wird bleiben – das seinsgeschichtliche Denken aber wird sich wegen seiner methodischen Unausweisbarkeit als eine „Sackgasse“ der Philosophie (332) herausstellen. –

Was G. bietet, ist ein auf hohem Niveau angesiedelter Versuch, den Ansatz von SZ verstehend nachzuvollziehen. Dieser Versuch ist im wesentlichen als geglückt anzusehen: Zwar war schon seit längerem klar, daß der frühe Heidegger kein Existenzial-Anthropologe, sondern ein Transzendental-Phänomenologe sei – aber was dies genau heiße, hat G. sehr viel deutlicher gemacht. Ein umfangreicher Anmerkungsapparat sowie zwei Register helfen dem Leser, den Reichtum dieses nicht leichten Buches zu erschließen. (Ein Verzicht darauf, Abstrakta wie „die Philosophie“ oder gar „die Methode“ als handelnde Subjekte einzuführen, hätte die Sprache manchmal schlichter und verständlicher machen können, z. B. 261, 296.) Aufs Ganze gesehen, gehört G.s Werk zu den sehr wenigen Büchern, die ein echtes, kritisch fundiertes Verständnis von SZ vermitteln können. – Wie das Referat gezeigt hat, geht es dem Verf. nicht primär darum, die Methode, die H. in SZ faktisch anwendet, in detaillierten Beschreibungen herauszupräparieren. Ihm liegt vielmehr daran, SZ auf dem Prüfstand einer Vorstellung von wissenschaftlich-reflektierter Philosophie (die sich an H. Wagners Transzendentalphilosophie zu orientieren scheint) zu testen. Er wollte wissen, ob es gelinge, H.s Denken als methodisch vorgehende und ihrer Methodizität sich selbst versichernde Philosophie zu rekonstruieren; H. hat – jedenfalls als „Heidegger I“ – diese Prüfung bestanden, wengleich ihm zwei sehr wesentliche Versäumnisse (67, 209) zur Last gelegt werden mußten. H.s Denken liegt also keineswegs unter dem Niveau der Transzendentalphilosophie, sondern ist selbst als der erste gelungene Versuch einer echten Selbstbegründung der Transzendentalphilosophie zu sehen. Damit hat G. etwas sehr Wichtiges und Wichtiges gesehen, von dem man nur hoffen kann, daß es endlich in das allgemeine philosophische Bewußtsein eingeht. Die Frage ist nur, ob die von G. beklagten Versäumnisse sowie die „geschichtsontologische“ Fassung der Kehre wirklich nur Betriebsunfälle oder nicht vielmehr die Konsequenz der leitenden Intention Heideggers sind. Während G.s eigener Begriff der Philosophie – trotz aller Dialektik zwischen Sache und Methode – letzten Endes doch ein Übergewicht der Methode, der Verpflichtung auf universale intersubjektive Rechtfertigung, erkennen läßt, gilt für Heidegger von Anfang an – trotz, ja gerade in aller methodischen Reflektiertheit – der Primat der zu denkenden Sache vor dem (von ihr erst in seine Grundgestalt zu

bringenden) Denken – und dieser Primat stimmt zusammen mit der von H. geschichteten „Sache“, nämlich der von sich her wesenden, vom Dasein nur vollzogenen Wahrheit des Seins. Gewiß besteht in SZ eine gewisse Spannung zwischen dieser leitenden Einsicht und dem Programm einer wissenschaftlichen Vergegenständlichung des Seinsverständnisses in seinen Gründen und Horizonten einerseits und in seiner genetischen Ausdifferenzierung in regionale Seinsweisen und ihr zugehöriges Verstehen. Dieses Programm aber wurde schon in SZ nur halb ausgeführt und später ganz fallengelassen, weil es dem innersten Kern der zu denkenden Sache nicht entsprach. Damit ist zugleich gesagt, daß die Gestalt des Denkens, in der ein solches Programm beheimatet ist, nämlich eben die Transzendentalphilosophie, aufgehoben ist – und zwar sowohl „aufgehoben“ im Sinne von „bewahrt“ und „erhoben“ als auch von „überwunden“. Sie ist bewahrt, insofern sie Bewegung der Selbstgründung des Denkens ist; sie ist erhoben, insofern diese Selbstgründung endlich in der Erschlossenheit den transzendentalen Grund findet; sie ist überwunden, insofern dieser Grund von sich aus etwas anderes ist und „sein will“ als nur der Grund für ein System und eine Methode transzendentalen Philosophierens (im Sinne des „genetischen“ Aufbaus einer Welt des Wissens). Das ist es ja, was die Rede vom „Nichts“ und vom „Ab-grund“ meint. Eine Transzendentalphilosophie, die so ihren abgründigen Grund gefunden hat, muß sich als vorläufige, nicht mehr letzte Gestalt des Denkens bekennen. Insofern hat man (im Prinzip) keine Wahl zwischen Heidegger I und Heidegger II, wie es G. am Ende (333) vorschlägt, sondern die Freiheit, den ganzen Heidegger (auf das uns hier Beschäftigende hin gesehen) anzunehmen oder zu verwerfen. Gilt das auch für die „geschichtsontologische“ These und die methodologisch führungslose Sprache des späteren Heidegger? Zunächst zur „Geschichtsontologie“! G. hat sehr gut gezeigt, daß die Abhandlung der Geschichtlichkeit im Duktus von SZ eine Art Exkurs darstellt; er hat darauf hingewiesen, daß eine bestimmte Vorstellung einer gewissermaßen „an sich ablaufenden“, immer größeren Seinsentzug bringenden Seinsgeschichte unter dem Diktat der Vergangenheitsform und damit der Uneigentlichkeit steht. Unbestreitbar scheint mir, daß H. selbst an manchen Stellen (etwa im 2. Nietzsche-Band) dieser Gefahr erlegen ist, daß aber, aufs Ganze gesehen, seine Idee von Geschichte des Seins durchaus anders konzipiert ist. Angezielt ist damit nichts anderes als die Geschichtlichkeit des Philosophierens (und damit der transzendentalen Wahrheit), – „Geschichtlichkeit“ verstanden wie in den §§ 72–77 von SZ, die also eine grundlegende Bedingung des ganzen Unternehmens reflektieren und nicht nur „Motive . . . im philosophiehistorischen Felde“ haben (314). Das primäre Moment dieser Geschichte bleibt immer die Zukunft, nämlich die Wahrheit des Seins, die zu denken „heißt“, das bisher Gedachte auf sein Ungedachtes hin wiederholend. – Muß der Philosoph wirklich, wenn er die Einsicht von SZ als gültig anerkennt, auch des späteren Heidegger Verzicht auf methodische Sicherung der Aussagen mitmachen und sich somit selbst aufgeben? Dieser Verzicht ist jedenfalls nicht universal. Er ist selbst durch methodisch gesicherte Einsicht vorbereitet und gefordert; er bezieht sich auf etwas, was seiner Natur nach nicht methodisch gesichert werden kann, nämlich auf heutige und morgige Weisen des geschichtlichen Daseins der Wahrheit des Seins. Man könnte sich zwar auch denken, daß dem je neuen geschichtlichen „Geheiß“ des Seins durch die Aufstellung neuer, besserer Methoden und Ansätze entsprochen wird, gewissermaßen naiv; so ist es ja auch lange Zeit hindurch geschehen. Seitdem die Philosophie aber sich als universale und radikale Reflexion versteht, ist diese Naivität nicht mehr möglich. Nun tut sich jene – schon weiter oben erwähnte – Alternative zwischen einem durchgängig methodisch bestimmten Philosophieren auf, das als seine Sache nur noch den Geist bzw. das Ich anerkennen kann, und einem An-denken an die abgründige Wahrheit des Seins, das eben deswegen nicht mehr methodisch sein darf. Die Frage ist, ob nicht die gemeinsame Basis dieser Alternative selbst fraglich

ist: die Ansetzung der Re-flexion als des philosophischen Grundakts und Weges zur Wahrheit. Kann eine Reflexionsphilosophie überhaupt mehr als ein Komplement, als ein nicht noch einmal vermittelbares Komplement zu und mit einer (in „naiver“ Einstellung) auf das *Seiende* gehenden Philosophie sein? Die Frage mag hier so stehen bleiben.

### III.

„Martin Heidegger und Thomas von Aquin“<sup>5</sup> ist ein Buch, in dem die fast ein Leben lang währende Auseinandersetzung des Verf. mit dem Meßkircher Meister „einen gewissen Höhepunkt“ erreicht (9). Dies gilt vor allem für die letzte der vier Abhandlungen, aus denen es besteht; deren Überschrift gibt denn auch den Untertitel des ganzen Werkes ab: „Mensch – Zeit – Sein“. Weil dort die systematische Basis, die die Auseinandersetzung des Verf. mit Heidegger bestimmt, am klarsten hervortritt und nach einer bisher bei Lotz weniger ausgeführten Seite – der der Zeit – entfaltet wird, soll das Schwergewicht dieser Rezension auf jenem letzten und weit-aus längsten Aufsatz ruhen.

Die drei ersten Abhandlungen haben einen vergleichsweise eher einführenden Charakter. Das gilt besonders vom ersten Stück, „Wie steht es nach Martin Heidegger um den Menschen?“ (13–40), dem ein Vortrag vor österreichischen Akademikern zugrundelag. Lotz nimmt dort Heideggers Gedanken von der Gefährdung des Menschen durch die Seinsvergessenheit auf, die aber – auf dem Wege über die Erfahrung des Nichts – zugleich die Möglichkeit einer Rettung des Menschenwesens enthält. – In der zweiten Abhandlung, „Das Sein nach Heidegger und Thomas von Aquin“ (41–58), schlägt Lotz schon die entscheidenden Töne seines Traktats über die Zeit an. Dabei kommt es ihm darauf an zu zeigen, daß H. zu Unrecht auch Thomas unter das Verdikt der Seinsvergessenheit fallen lasse – daß dieser durchaus auch schon das Sein thematisiert habe, und zwar letztlich sogar tiefer als H. selbst, indem er nämlich bis zum subsistierenden Sein, Gott, vorgestoßen ist. – „Die Frage nach dem Grund“ ist der Titel der dritten Abhandlung (59–90); im freien Anschluß an Thomas will Lotz dort zeigen, daß sich die Einzigkeit und Grundhaftigkeit des Seins für die Realität und Erkennbarkeit der vielen Seienden nur dann halten läßt, wenn man (gegen Heidegger) annimmt, daß das Sein nicht ab-gründig, sondern selbstbegründend sei, was wiederum zu der Erkenntnis führt, daß das Seiende nur dann auf das Sein rückgeführt werden kann, wenn dieses, seinem Kern nach, nicht auf das endliche Seiende bezogen ist, sondern als Gott rein in sich subsistiert. – Diese äußerst knappe Skizze soll hier genügen. Die systematischen Thesen über das Sein, die alle Beiträge gleichermaßen durchziehen und die Rezeption Heideggers bestimmen, sollen im Zusammenhang der vierten Abhandlung („Mensch – Zeit – Sein“: 91–256) ausführlicher dargestellt und kritisch durchleuchtet werden. Diesem wichtigsten Stück des Buches wollen wir uns nun zuwenden.

In der *Einleitung* (93–104) wird „die Thematik im Umriß“ vorgestellt. Zuerst wird umrissen, wie Heidegger Mensch, Zeit und Sein zueinander in Beziehung setzt: Er sieht die Zeit als „das Vermittelnde zwischen dem Menschen und dem Sein“ (94). Diese Vermittlung wird nach zwei Seiten hin wirksam: „Wie einerseits der Mensch durch die Zeit mit dem Sein vermittelt ist, so andererseits das Sein durch die Zeit mit dem Menschen“ (94). Die beiden Richtungen entsprechen der daseinsanalytischen Frage nach dem Sinn von Sein im Horizont der Zeit bzw. der Interpretation des Menschen von der sich zeitigenden Wahrheit des Seins her. Dabei handelt es sich um die zwei Richtungen ein und desselben Vorgangs: Der Mensch vermag sich „insofern mittels der Zeit zum Sein hin zu öffnen [– existenziell wie methodisch –], als sich immer schon das Sein mittels der Zeit zum Menschen hin

<sup>5</sup> Johannes B. Lotz, Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Zeit – Sein. 8<sup>o</sup> (274 S.) Pfullingen 1975, Neske.

geöffnet hat“ (94). Das für uns Erste ist das an sich Letzte und umgekehrt. Was hier „Zeit“ und „Sein“ heißt, bleibt vorläufig offen. – Auch bei Thomas gibt es eine ähnliche Sicht der Dinge. Lotz findet, „sein Grundansatz sei demjenigen Heideggers nicht so fremd“, wie dieser selbst es meine (97). Für Thomas ist das Sein das an sich Bekannteste. „Demgemäß ist die Offenbarkeit des Seins oder die Ausrichtung auf das Sein, das sich dem Menschen immer schon mitteilt, die innerste bewegende Kraft seines ganzen Lebens, die alle anderen Betätigungen als ihr erster Ursprung ermöglicht und diesen ihre Eigentlichkeit verleiht“ (97). „Indem aber der Mensch einzig vom sichtbar Seienden her dem Sein begegnet, erfährt er dieses zunächst in der Prägung, die es in jenem aufweist, nämlich als ‚ens‘ oder als *con-cre-tum*, als ein aus dem Partizipierenden und dem Partizipierten Zusammengewachsenes. Dadurch ist er keineswegs vom ‚esse ipsum‘ oder vom Sein selbst ausgeschlossen, sondern gerade mit ihm vermittelt“ (99). Das sichtbar Seiende aber ist immer zeitlich. Somit trägt auch das von ihm her gesehene ‚ens‘ „die Eigenart des zeitlich Seienden an sich.“

„Wenn ferner das ‚ens‘ zwischen dem Menschen und dem Sein vermittelt, wird damit ohne weiteres die Zeit als das zwischen diesen Gliedern Vermittelnde angesetzt“ (100). Genauer: „Da uns im Gewußten das Mit-Gewußte zugänglich wird, leuchtet uns im Ding das ‚ens‘ auf; da zugleich durch das Mit-Gewußte das Gewußte eröffnet wird, geht vom ‚ens‘ die Ermöglichung des Dinges als des Gewußten aus“ (100 f.). Das ‚ens‘ aber ist eine Gestalt, in der sich das Sein selbst für den Menschen zeitigt. Darin entbirgt sich das Sein ebenso wie es sich verbirgt. Diese Verborgenheit ist „uns zubestimmt und jederzeit unaufhebbar“, während die (sich daraus leicht ergebende) Seinsvergessenheit durch die transzendente Reflexion überwunden werden kann. Am Faktum dieser Verborgenheit „wird deutlich, wie die Zeit zwar einerseits dem Sein gemäß ist, weil es sich in ihr zu enthüllen vermag, andererseits aber ihm nicht gemäß ist, weil es in der ihr möglichen Weise des Enthüllens verhüllt bleibt. Darum läßt es nach seinem innersten Selbst die Zeit hinter sich oder kann von ihr nicht eingeholt werden, was auf eine letzte Überzeitlichkeit des Seins hindeuten scheint“ (102). „Demnach stellt sich die Zeit als der Horizont dar, der uns zwar *zunächst* das Aufgehen des Seins vermittelt, zuletzt aber kraft der Eigenart des aufgehenden Seins selbst notwendig über sich selbst hinaustreibt und den ihn gründenden Horizont der Ewigkeit eröffnet“ (103). In der Erkenntnis- und Schöpfungs metaphysik des Aquinaten findet die Komplementarität der beiden Richtungen der Ontologie Heideggers ihre Entsprechung: Im Durchgang durch das sinnlich Gegebene, das auf das „ens“ als auf die zeitliche Gestalt des Seins hindurchdrungen wird, kommt der Mensch zu diesem selbst in seiner überzeitlichen Gestalt; das ist aber nur deswegen möglich, weil dieses sich immer schon dem (vom Menschen vollzogenen) zeitlichen Seienden mitgeteilt hat. „Beide Momente sind in ihrer unauflöselichen Durchdringung zu bedenken: das dem Menschen innewohnende Sein, ohne das ihn übersteigende Sein zu vergessen, was in Auseinandersetzung mit der von Heidegger nicht überschrittenen Grenze zu beachten ist; das den Menschen übersteigende Sein, ohne das ihm innewohnende Sein zu überspringen, was gegen die voreilige Transzendenz eines einseitigen Thomismus durchzustehen ist“ (104). Damit sind das Programm und die Methode des Vergleichs genannt. Im folgenden gilt es nur noch, „das so gewonnene Bild durch weitere Züge zu verdeutlichen“ (105).

Lotz tut dies in zwei Teilen, die den bereits erwähnten beiden Richtungen der Seinsphilosophie entsprechen. Im ersten Teil, „Vom Menschen durch die Zeit zum Sein“ (105–167), parallelisiert er die Fundamentalontologie von SZ mit der Erkenntnis metaphysik des hl. Thomas. Im zweiten Teil, „Vom Sein durch die Zeit zum Menschen“ (168–259), setzt er das Heideggersche „Ereignis“ mit der thomastischen Schöpfungslehre in Beziehung. In beiden Fällen wird H. nur überaus knapp

skizziert, während Thomas relativ breit zu Wort kommt; doch bewegt sich Lotz auch in den Thomas gewidmeten Seiten in beständiger Auseinandersetzung mit Heidegger. – Wir beschränken uns darauf, die tragenden Strukturen dieser Auseinandersetzung darzustellen.

Für beide Teile gibt die thomanische Auffassung des Seins den Rahmen. „Sein“ ist verstanden als die Fülle von Vollkommenheit. Diese kennt drei grundlegend verschiedene Modi der Realisierung; in den vielen, wesensmäßig verschiedenen endlichen Seienden – in dem einen und einzigen unendlichen Gott (*ipsum esse subsistens*) – im menschlichen Geist als das eine, aber nicht subsistierende *esse ipsum* (*ens commune*). Die erste und die dritte Realisierung beruhen auf der zweiten, die dem Sein selbst wesentlich ist – so sehr, daß jene ohne die Immanenz von dieser nichts wären. Im Hinblick auf den Gesichtspunkt der Dauer besagt das Sein an sich Ewigkeit (d. h. das in sich gesammelte, stehende Jetzt), während seine Verwirklichung in den endlichen Seienden von der Zeit (d. h. dem Nacheinander der fließenden Jetzt) geprägt ist. – Im *ersten Teil* wird gezeigt, wie der Mensch durch die Vermittlung der Erkenntnis der zeitlichen Dinge bzw. seiner Erkenntnisvermögen, die sich entsprechend dem Stufenbau der Wirklichkeit schichten, zum Sein überhaupt und zum in sich subsistierenden Sein kommt. Gegen Heidegger wird festgehalten, daß es dem Menschen nicht möglich wäre, das zeitliche Seiende auf das Sein hin zu übersteigen, wenn nur die Zeit – statt die Ewigkeit – der Horizont seines Erkennens bliebe. M. a. W.: Das Sein verliert seine Differenz zum Seienden und fällt schlechthin mit diesem zusammen, wenn es seinem Wesen nach auf endliches Seiendes bezogen ist, statt in seinem Kern in sich zu subsistieren. Von diesen Einsichten her erweist sich H.s Entwurf als widersprüchlich: Einerseits geht es ihm um das von allem Seiende zu unterscheidende Sein, andererseits aber ordnet er das Vermögen des Seins, die Vernunft, in die Einbildungskraft (*vis cogitativa*), also in das höchste Vermögen der Sinnlichkeit ein, indem er die Zeit, die ihren Sitz wesenhaft in der Sinnlichkeit hat (243), zum Horizont der Vernunft und damit des Seins macht. Es gilt also, um H.s Anliegen zu retten, ihn selbst mit Hilfe der Lehre des Thomas von seinen Beschränkungen zu befreien; umgekehrt kann H. helfen, das ontologische Denken des Aquinaten von gewissen Verhaftungen an das Ontische zu reinigen. Dies gilt nicht nur für den Bereich der Erkenntnis des Seins durch das Seiende, sondern noch mehr für die Interpretation des Seins des Seiendem von seinem Ursprung her, mit der sich der Verf. im *zweiten Teil* beschäftigt. Hier erläutert er die Begriffe des Heideggerschen „Ereignisses“ („es gibt Sein“) und der thomanischen „*creatio*“ durcheinander. Basis dieser Zusammenschau sind grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen beiden Begriffen. Wie vom Ereignis, so muß von der Schöpfung jede Vorstellung des Machens ferngehalten werden; wie das Sein „nie west ohne das Seiende“, so gibt es das geschaffene Sein nur in den geschaffenen Seienden; wie sich das Sein im Geschick entzieht, so verbirgt sich der schöpferische Ursprung im Geschaffenen; wie das Ereignis in sich geschicklos und endlich ist, so ist auch der Akt der Schöpfung bzw. des Geschaffenwerdens zeitlos und – weil auf endliches Seiendes bezogen – endlich. Wie bei H., so gibt es auch bei Thomas eine Zeitigung des Seins: „... vollzieht das ereignende Erschaffen mit dem Hervorbringen des endlichen Seienden notwendig ein Heraustreten des Seins aus dem absoluten Zugleich der Ewigkeit und sein Eintreten in eine Weise der Dauer, die nicht das absolute Zugleich und damit das Nacheinander besagt, also ein Ver-zeitlichen oder Zeit-igen des Seins“ (215). Lotz führt dann, den einzelnen Stufen des Seienden (Anorganisches, Pflanze, Tier, Mensch, Engel) entsprechend, durch, wie sich hier das partizipierte Sein verzeitlicht, d. h. wie durch die verschiedenen Grade der Verzeitlichung des an sich ewigen Seins die verschiedenen Seinsstufen des Geschaffenen zustandekommen. „Auf den verschiedenen Stufen des Seienden taucht die Ewigkeit um so mehr in die Zeit ein oder verschwindet die Ewigkeit um so mehr in der Zeit, je weiter sich das

Seiende vom subsistierenden Sein entfernt“ (219 f.). Dabei ergeben sich z. T. sehr schöne Verständnismöglichkeiten und, auf das Ganze gesehen, eine Schau von großer Geschlossenheit und Ausgewogenheit.

Unserem Vorsatz entsprechend soll jetzt jedoch nicht der sachliche Reichtum der Interpretationen, die der Verf. in der Linie des Aquinaten gibt, entfaltet werden; gehen wir vielmehr auf die Problematik der Auseinandersetzung zwischen Thomas und Heidegger ein, wie sie Lotz in Gang zu bringen versucht hat! Da ist zunächst zu sagen, daß Lotz diese Aus-ein-ander-setzung weniger von einem scharfen Bewußtsein des Eigenen der beiden Partner her führt, als daß er diese schon von einer Synthese her aufeinander bezieht. Und diese Synthese borgt ihre Grundstruktur ganz entschieden von dem einen der beiden Denker, von Thomas, her. So kann denn Heidegger mit dem ihm Eigenen nicht so recht zu Wort kommen. Zwischen Heideggers „Zeit“ und der „Zeit“ des Thomas besteht (nach H.s Auffassung) der Unterschied zwischen dem transzendentalen Ursprung des Verstehens von Sein als Sein und der objektivierten Gestalt des mit seinen endlichen Seinsmöglichkeiten rechnenden Selbstverständnisses des Daseins – also eine ontologische Differenz. „Sein“ meint bei H. nicht die *perfectio perfectionum*, sondern zunächst jene apriori verstandene „Idee“, die, ausdifferenziert nach Modi und Regionen, das Selbst- und „Fremd“-verständnis des Daseins ermöglicht; die Gliederung der Ontologie in eine Fundamental- und in viele Regionalontologien steht zu einer Ontologie der stufenweisen Verwirklichung des Seins als Vollkommenheit quer. Grundlegend: Thomas ist Metaphysiker, Heidegger aber (wenn man will: Super-)Transzendentalphilosoph; beide stehen also *nicht* auf dem „selben Problemniveau“ (132). Wollte man das Niveau nach dem Grad des reflexen Problembewußtseins messen, so stünde vielmehr Heidegger sicher über Thomas, obwohl dies allein natürlich kein hinreichendes Kriterium der Wahrheit ist. Immerhin hat H. über die Metaphysik des Aquinaten nachgedacht und ihr sozusagen einen Platz in seinem Antiquarium angewiesen: als theologisch fundiertes und griechisch-metaphysisch aufgeführtes Gebäude. Das umgekehrte ist nicht nur faktisch nicht geschehen, sondern dürfte auch auf prinzipielle Schwierigkeiten stoßen, wofür u. a. die verkürzte Heidegger-Interpretation des Verf. ein Anzeichen ist. H.s „Seinsverständnis“ mit der thomanischen „vis cogitativa“ zu vergleichen, ist natürlich Prokrustes-Technik. Damit soll nicht gelehnet werden, daß diesem Vorgehen ein echtes Anliegen zugrunde liegt. L. hat recht, wenn er (142) die Differenz des Seins als Seins (im Sinne H.s) zum Sein des Seienden und zum Seinsentwurf des Daseins so lange für höchst bedroht ansieht, als nicht eine echt transzendente Größe zugegeben wird, die in keiner Weise mehr Funktion von etwas ist und so sowohl das Seiende wie das Sein vor ihrer Funktionalisierung auf eine Reflexionsbewegung hin be-wahrt. Die große Frage bleibt natürlich, wie diese transzendente Größe philosophisch näher bestimmt und in welcher Weise von ihr überhaupt geredet werden kann. Daß dazu weder der Begriff eines *Ipsium esse subsistens* (der in der Ordnung des Seins des Seienden bleibt) noch der Begriff des Lichtes für das Ich (der in der Ordnung des transzendentalen Grundes für das Dasein bleibt) für sich allein ausreichen, das möchte H. selbst ja mit seinem unablässigen Bedenken der ontologischen Differenz nahelegen. Aus dieser heraus, als ihr „Grund“, muß sich die „Herrlichkeit“ jenes schlechthin Transzendenten erweisen. Um dieses zu nennen, muß die an ihrer äußersten Grenze sprach-los gewordene Philosophie bei der mythischen Sprache der Religion das Wort „Gott“ ausleihen; so erhellen sich Leben und Denken in der Verschränkung dessen, was das Wort „Gott“ meint und was im Denken der Differenz ins Wort kommen will, gegenseitig. Eine solche Synthese wird um so fruchtbarer sein, als beide „Seiten“, in ihrer Eigenart und irreduziblen Kraft ernstgenommen, nicht ohne Spannung und Mühe in sie eingehen. Auch hier gilt das schöne Wort J. Maritains „distinguer pour unir!“