

HEIDEGGER, MARTIN, *Einleitung in die Philosophie* (1928/29) (Gesamtausgabe, Bd. 27).

Hrsg. Otto Saame † und Ina Saame-Speidel. Frankfurt a. M.: Klostermann 1996. 404 S.

Eine Einleitung in das Philosophieren gibt Heidegger (H.) in dieser Vorlesung. Er tut dies unter der Voraussetzung, daß die Möglichkeit des Philosophierens niemandem fremd ist, weil sie zum Menschsein gehört. Und er leitet zu ihrem Vollzug an, indem er ausgeht von der Lebenssituation, die ihn mit den Studenten verbindet. Diese Situation ist bestimmt durch die Dimensionen „Wissenschaft“, „Führerschaft“ und „Geschichte“. Sie soll „wacher“ gelebt werden, indem das Wesen dieser Dimensionen erklärt wird. Auf diesem Wege soll sich dann auch indirekt klären, was Philosophie ist. Damit sind drei Teile der Vorlesung unterschieden: I. Philosophie und Wissenschaft; II. Philosophie und (die zur Führerschaft gehörende) Weltanschauung; III. Philosophie und Geschichte. Wie oft in H.s Vorlesungen, ist das Programm nur zum Teil ausgeführt; zum III. Teil kam es nicht mehr.

Der I. Teil vollzieht folgende Gedankenbewegung: Die Wissenschaft ist heute in einer dreifachen Krise: bzgl. des Verhältnisses des Einzelnen zu ihr, bzgl. ihrer Stellung im gesellschaftlich-geschichtlichen Dasein; bzgl. des inneren Wesensbaus der einzelnen Wissenschaften selbst. Für H. gehört die Grundlagenkrise zum Wesen der Wissenschaft. Also ist sie eine Chance. Für H. ist Wissenschaft in erster Linie Forschung, die nicht ein Job, sondern eine der höchsten Lebenserfüllungen darstellt. Deswegen polemisiert er gegen die Flucht in die Popularisierung in Handbüchern und gegen den Anwendungsfetischismus. Da es in jeder Wissenschaft um Wahrheit gehe, wendet sich H. dem prinzipiellen Problem der Wahrheit zu. Was ist deren ursprünglichste Form? Nicht der Satz, in dem das lebendige Erkennen zu einem Resultat wird. „Satz“ kann meinen: die Verbindung von Subjekt und Prädikat. Diese aber hat Wahrheit nur dann, wenn sie sich auf einen Gegenstand bezieht. Aber auch der so verstandene Satz ist nicht die ursprünglichste Form der Wahrheit. Ihm voraus liegt, als Maßstab des Erkennens und Nachprüfens, die „Wahrheit“ (d. h. Unverborgenheit) des Erkenntnisgegenstandes, des Seienden, selbst: das $\delta\upsilon\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ des Aristoteles. Um diese Idee zu klären, geht H. von drei Thesen aus: Erstens ist das „Begegnenlassen“ ein nicht weiter auflösbares Urphänomen: „Bei diesem Begegnenlassen gibt es weder ‚Eindruck‘ von einem Außen noch Hinausgehen von uns, also auch kein Drinnen; weder ist es ein Kausalverhältnis noch eine verkehrte Transzendenz“ (74). Zweitens darf der „Aufenthalt“ beim Unverborgenem nicht gleichgesetzt werden mit dem ausdrücklichen Sichbeschäftigen mit ... Drittens variiert die Unverborgenheit je nach der Seinsart des zu Erkennenden. Als solche zählt H. – in offener Reihe (72) – auf: Vorhandensein (der materiellen Dinge), Zuhandensein (der Gebrauchsdinge), Leben (für Pflanzen u. Tiere), Existieren bzw. Dasein (für den Menschen), „Bestand“ (für Raum und Zahl) (71). – Um die Verschiedenheit der Unverborgenheit je nach Seinsart zu zeigen, werden Extreme herausgegriffen: einerseits die Entdecktheit eines Zuhandenen (z. B. eines Stücks Kreide im Hörsaal), das sich in Bewandtniszusammenhängen bekundet, und andererseits die Erschlossenheit von Dasein (84 ff. 90). Es werden gegeneinander abgehoben: das Nebeneinander von Zuhandenem und das Miteinander zweier Menschen. Miteinander ist weder bloß Zusammenvorkommen noch wechselseitiges Erfassen, sondern eine gegenseitige Teilnahme, z. B. gemeinsam vom selben Anblick hingerissen sein, im selben Werk arbeiten, beides natürlich auf je eigene, verschiedene Weise, denn erst durch die mögliche Verschiedenheit der Perspektive gibt es so etwas wie ‚Welt‘. (86) „Dasein muß zuvor schon für Dasein offenbar sein, damit gegenseitiges Erfassen möglich wird“ (88). „Für das Miteinander [ist] eine Absicht auf Selbiges wesentlich“ (92): die gemeinsame Teilnehmerschaft an der Unverborgenheit des Vorhandenen, m. a. W. am Vorliegenlassen, am „Überlassen der Dinge an sie selbst und ihr Sein“ (101 f.). „Dieses Seinlassen ist ein ‚Tun‘ der höchsten und ursprünglichsten Art und nur möglich auf dem Grunde unseres innersten Wesens der Existenz, der Freiheit.“ (103) „Unverborgenheit von Vor- und Zuhandenem (Entdecktheit) ist ihrem Wesen nach solches, worin Dasein mit Dasein sich teilt, mag ein anderes Dasein faktisch zugegen sein oder nicht, mag das andere Dasein die Wahrheit sich ausdrücklich zueignen oder nicht. ... Jedes Dasein muß demnach als entdeckendes die Entdecktheit

des Entdeckten immer auch schon frei- und weggegeben haben.“ (133) Dasein ist für mitseiendes Dasein immer schon offen; also ist „Verschlossenheit“ eine „Privation“ (135). Ja, „dieses Seiende, das wir nicht ohne Grund Da-sein nennen, läßt, sofern es existiert, ... dergleichen wie ein ‚Da‘ erst sein.“ (136) Entdecktheit gehört nicht zum Was z. B. der Kreide, sie ist keine ihrer bestehenden Eigenschaften, kommt ihr aber zu. Erschlossenheit hingegen gehört zum Was des Menschen. Ohne den Menschen ist Kreide weder entdeckt noch verborgen. Ein Zuhändenes gehört notwendig in den Bereich der Unverborgenheit, ein bloß Vorhandenes nicht. – Eingestreut findet man Erklärungen dazu, warum H. nicht gerne vom „Bewußtsein“ und vom „Subjekt“, sondern vom „Da-sein“ spricht (119.133.135.324) sowie Bemerkungen zur Geschlechtlichkeit und zu Freundschaft (147) und Liebe (327).

Vom so erhellten Begriff der Wahrheit wendet sich H. zurück zur Wissenschaft und dann zur Philosophie. Gegen den Ausgang von Wahrheiten an sich, die nur zu erkennen wären, statuiert H.: Wissenschaft ist „eine besondere Art und Weise des In-der-Wahrheit-seins“ (157). „Vorwissenschaftliches Dasein ist dem wissenschaftlichen notwendig vorgeordnet, aber nicht untergeordnet“ (159). Was beides sei, liegt nicht zu Tage, sondern muß erst umsichtig rekonstruiert werden (161.396). H. sieht Wissenschaft zunächst als eine bestimmte Haltung, als $\beta\iota\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$: „In der Unverborgenheit des Seienden sein um der Unverborgenheit willen: (179). Die Struktur des wissenschaftlichen Erkennens liest H. an Galileis Apriorismus ab. Leitend sei der Entwurf der „Seinsverfassung“ des erforschten Gebiets, also z. B. der Ansatz eines homogenen Feldes von Quantitäten räumlicher, zeitlicher, energetischer Art. Von da aus schließt H. auf die Struktur auch des vorwissenschaftlichen Umgangs mit Seiendem zurück: „Seinsverständnis ist nicht erst dann da, wenn wir Naturwissenschaft ... treiben, sondern jederzeit und überall, wo wir uns zu Seiendem verhalten, wo Seiendes offenbar ist“ (192). Voraussetzung aller ontischen Wahrheit (sei es Entdecktheit, sei es Erschlossenheit) ist die (vor-)ontologische Wahrheit, d. h. das Enthüllen von Sein, der Entwurf einer Seinsverfassung. Dieser Entwurf ist eine Urhandlung, die grundsätzlich dauernd geschieht, solange Dasein existiert. Da in diesem vorgängigen Entwurf das Seiende immer schon so überstiegen ist, daß wir vom „Sein“ her auf es zurück kommen, nennt ihn H. „Transzendenz“. Diese ist die Möglichkeitsbedingung der „ontologischen Wahrheit“ und damit der „ontologischen Differenz“ zwischen der Unverborgenheit des Seins und der des Seienden. – Jede Wissenschaft steht in einer doppelten Begrenzung: „1. Wissenschaft ist Erkenntnis von Seiendem und nicht solche des Seins; 2. als Wissenschaft von Seiendem ist sie je solche eines bestimmten Gebiets und nie vom Seienden im Ganzen“ (212. vgl. 219). „Die relative Helle der wissenschaftlichen Erkenntnis des Seienden ist umdrängt vom Dunkel des Seinsverständnisses. ... Das ausdrückliche Fragen nach dem Sein als solchen ist nichts anderes als das Philosophieren“ (213). Dieses vollzieht ausdrücklich die zum Dasein wesentlich gehörende Transzendenzbewegung. In der Wissenschaft gibt es Fortschritt, in der Philosophie nicht (224). „Wissenschaft zielt immer auf ‚Leistung‘, Philosophie auf ‚Bildung‘ in dem grundsätzlichen Sinn der platonischen $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ “ (225).

Der *II. Teil* ist der Klärung der „Weltanschauung“ gewidmet. Für die Klärung des Weltbegriffs nimmt H. frühere Ausführungen auf und ergänzt sie durch eine Analyse des Weltproblems bei Kant (die sich zu einer veritablen Einführung in Kants „Kritik“ auswächst). Das Ergebnis ist: „Welt ist ... die spezifische Ganzheit der Seinsmannigfaltigkeit, die im Mitsein mit Anderen, Sein bei ... und Selbstsein einheitlich verstanden ist“ (309). Umgekehrt: „Dasein besagt In-der-Welt-sein“ (305). Welt ist das Woraufzu der Transzendenz. Im Anschluß an eine Formulierung von Kant deutet H. das In-der-Welt-sein als „Spiel“, wobei er betont, daß ein freies Spielen sich seine Regeln erst „erspielt“. M. a. W.: Transzendenz als „In-der-Welt-sein ... ist immer Weltbildung“ (314). – Aus dieser These ergeben sich zwei Konsequenzen. Die erste betrifft das Wesen des „Seinsverständnisses“, das durch Transzendenz ermöglicht wird, ohne daß diese sich in dieser Ermöglichung erschöpfte (210. 307. 391). „Seinsproblem entrollt sich zum Weltproblem, Weltproblem bohrt sich zurück in das Seinsproblem, – das sagt, beide machen die in sich einheitliche Problematik der Philosophie aus“ (394). Bleibendes Modell des Seinsverständnisses ist Platons Entdeckung des Apriori, d. h. des Wasseins ($\text{id}\acute{\epsilon}\alpha$) als des

Bestimmungsgrundes für das einzelne Seiende. Platons Fehler war es freilich, die Idee zum $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma$ $\delta\upsilon$ hochzustilisieren und damit das Dieses-da zum $\mu\eta$ $\delta\upsilon$ herabzudrücken (321). So konnte es zur Einseitigkeit des abendländischen Rationalismus kommen. „Was als Weise des Bestimmens des Seins und seiner Strukturen fungiert, die begriffliche, rationale logische Erkenntnis, wird zugleich zu jenem Bezug umgedeutet, der ursprünglich und allein einen Zugang zum Sein eröffnet ...“ (319). Aber der Logos hat eine „nur auslegende und bestimmende Funktion.“ „Es gilt zu sehen, daß Seinsverständnis vor allem logischen Aussagen und Bestimmen liegt und auch dieses erst ermöglicht“ (320). – Die andere Konsequenz ist die Deutung der Transzendenz als „Preisgegebenheit des Daseins an das Seiende, auch an es selbst“ (326), so zwar, daß Auseinandersetzung und freies Verhalten möglich sind. „Der Überstieg über das Seiende geschieht [also] in und aus einem Sichbefinden inmitten des Seienden. Zur Transzendenz ... gehört Geworfenheit“ (329). „Geworfen [aber] kann nur sein, was in sich ein Selbst ist“ (330), d. h. umwillen seiner da ist. Geworfenheit (daß das einzelne Dasein „auch nicht sein könnte“ und „ständig nicht mehr existieren kann“: 331 f.) ist eine der Formen der „Nichtigkeit“ des Daseins, die zu seiner positiven Endlichkeit gehört. „Diese Nichtigkeit im Wesen des Daseins bekundet also, daß das Dasein ständig ein Wägen und Wagen, Fallen und Steigen, Nehmen und Geben ist ... als Spiel, auf das der Mensch gesetzt ist. ... Aufs Spiel gesetzt sein [aber] ... ist in sich selbst Haltlosigkeit, d. h. das Existieren des Daseins muß sich Halt beschaffen“ (337). – Dieser Halt ist das Wesen der *Weltanschauung*. H. unterscheidet sehr schematisch zwei Typen solchen Halts: Erstens die *Bergung* als Halt gegenüber dem übermächtigen Seienden in diesem selbst (im mythisch-religiösen Dasein); zweitens den Halt durch *Haltung*, d. h. durch einen freien Entwurf gegenüber dem Seienden (im wissenschaftlich-philosophischen Dasein). Beide Formen des „Halts“ entsprechen einer typischen Form der Erfahrung der Haltlosigkeit; beide kennen Weisen der Entartung: die erste im „Betrieb“, in dem die Mittel der „Heilsorganisation“ zum Selbstzweck werden, die zweite im „Geschäft“ des Subjektivismus, der sich auslebt im Anthropologismus, im Ästhetizismus, in der Bekümmernis um sich selbst in existenzialistischer u/o rel. „Innerlichkeit“ (374). – Die „Haltung“, die das griechische $\eta\theta\omicron\varsigma$ übersetzt, „muß geschehen, wenn Philosophieren soll sein können“ (379). Anders gesagt: Es gibt kein sog. „philosophisches Problem an sich“ (386). Das Philosophieren aber („auf der Höhenlage“ des Aristoteles) läßt „notwendig ein Doppeltes entspringen: 1. gesondert gerichtete Versuche der Beherrschung und Bestimmung des Seienden nach einzelnen Bezirken, positives Erkennen, Wissenschaft; 2. allgemeine Besinnung auf das Seiende als solches, so zwar, daß dabei der Logos in den Vordergrund als Milieu und Leitfaden der Problematik tritt“ (387 f.). Alle Späteren sind Verwandlungen dieses Modells. Auch die Wissenschaft also lebt aus der „Haltung“. Aber nur das „Philosophieren als ausdrückliches Transzendieren ist das Geschehenlassen der Transzendenz des Daseins aus ihrem Grunde, d. h. im Philosophieren geschieht die ursprünglichste mögliche Haltung“ (396). Wer echt zu philosophieren anfängt, „beginnt die Wanderung auf den Höhen des Höhenzuges der Großen“ (401). – In der „Haltung“, aus der das Philosophieren lebt, wirkt doch etwas von der „Bergung“ nach. „Andererseits aber ist die Philosophie als Grundhaltung notwendig für jede Weltanschauung als Bergung ein Ärgernis“ (399).

Diese Vorlesung scheint mir in der Tat eine der besten Einleitungen in Heideggers Philosophieren zu sein, besonders im I. Teil mit seiner sehr umsichtigen, auf zahlreiche Einwände eingehenden Phänomenologie. Der II. Teil, der freilich wesentliche Dinge im Zuschnitt und in Einzelbemerkungen enthält, ist schwächer: hier zieht H. z. T. schon Fertiges („Vom Wesen des Grundes“) heran, z. T. arbeitet der Text mit vielen programmartigen Thesen, tief-dunklen Anspielungen und Bekenntnissen. In beiden Teilen ist, wie sonst nicht so deutlich, das pädagogische Bemühen H.s. spürbar, auf dem Hintergrund einer sehr hohen Auffassung von der universitären Daseinsweise, zu der die Realität heute sicher noch in krasserem Gegensatz steht als damals. Bemerkenswert ist, daß von „Metaphysik“ durchweg in einem positiven Sinne gesprochen wird. H. sieht sich nicht als den, der von der Metaphysik als ganzer Abschied nimmt, sondern als den, der die Fahne des metaphysischen Fragens von Platon/Aristoteles und Kant übernimmt.

– Was ist neu gegenüber „Sein und Zeit“? Die Welt als „Spiel“, die (freilich nur) anfängliche Analyse von so etwas wie Weltanschauung, die deutlichere Situierung des „Seinsverständnisses“ im Bezug auf Wissenschaft und In-der-Welt-Sein, eine (allerdings nur rohe) Skizze des „mythischen Daseins“, dem eine Art Mythos des Philosophierens antwortet. – Die Edition, die Ina Saame nach dem Tode ihres Mannes vollendete, hat im großen und ganzen einen gut lesbaren Text erbracht. Man kann als Außenstehender ja wohl kaum ermesen, welche Mühe der Preis solcher Editionsarbeit ist. Der Band gehört sicher zu den wichtigeren in der „Gesamtausgabe“. G. HAEFFNER S. J.

HEIDEGGER, MARTIN. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Sommersemester 1929) (Gesamtausgabe, Bd. 28). Hrsg. *Claudius Strube*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1997. 367 S.

Die philosophische Problemlage der (damaligen) Gegenwart sieht Heidegger (H.) durch zwei Tendenzen bestimmt: eine Tendenz zur philosophischen Anthropologie und eine zu einer Erneuerung der Metaphysik. Beide Tendenzen bedürfen seines Erachtens der Klärung. Die philosophische Anthropologie muß abgegrenzt werden gegen eine (noch so allgemeine) empirische Theorie über den Menschen; die Tendenz zur Metaphysik muß sich deren Möglichkeit vergewissern. Beide Tendenzen konvergieren insofern, als der Mensch das Wesen ist, das Weltanschauungen und metaphysische Systeme produziert; er ist das *animal metaphysicum*. Die Wurzel der Metaphysik ist also zugleich das Wesen des Menschen. Damit sind wir bei Kants berühmtem Satz, die Antwort auf die drei, die spezielle Metaphysik beschäftigenden Fragen (Was können wir wissen, was sollen wir tun, was dürfen wir hoffen?) enthalte zugleich die Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? M.a.W.: es ist zuerst zu klären, was die gegliederte Einheit einer endlichen Vernunft (= „Dasein“) ausmache, bevor man fragen könne, wie sich diese im Menschen realisiere und was Metaphysik sein könne. Von diesem (aus dem etwa gleichzeitig verfaßten Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“ schon bekannten) Ansatz her wendet sich nun H. dem Denken des deutschen Idealismus zu, um zu sehen, ob das Denken der Gegenwart (und somit nicht zuletzt sein eigenes) jenem „standhalten“ könne. Er behandelt die drei Klassiker Fichte, Schelling und Hegel in der üblichen, von Kroner und Hartmann geprägten Reihenfolge, die das jeweilige Spätwerk der beiden ersten kaum beachtet.

Das Hauptgewicht der Vorlesung liegt in der Präsentation *Fichtes*, zu dem H. bei aller Unterschiedenheit eine gewisse Affinität mit seiner eigenen Daseinsanalytik feststellt. Als Text dient H. die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794. Deren drei „Grundsätze“ werden detailliert interpretiert, allerdings nicht in philologisch-historischer Perspektive, sondern im Licht der in „Sein und Zeit“ ausgearbeiteten „Seinsfrage“: das Seiende trete bei Fichte auf als das Gewußte eines Wissens, als Gegenstand; das Sein als Vollzugsrealität des Wissens selbst.

Fichte geht von den jedermann bekannten und von niemand bezweifelte „logischen Gesetzen“ aus. Obwohl sie aber *quoad nos* das Gewisseste sind, sind sie doch *quoad se* zurückzuführen auf und „abzuleiten“ aus der Tathandlung des Setzens und des zu Setzenden, d. h. der Gegenständlichkeit. Die Logik ist also für Fichte (ebensowenig wie für H.) nicht die philosophische Fundamentalwissenschaft. Denn das Gewußte, dessen Form die Logik thematisiert, kann nicht sein ohne ein seiner selbst bewußtes Subjekt, das transzendente „Ich“. Dieses ist reine Tätigkeit, Akt, niemals ein Objekt, Vorhandenes; und doch hat es Sein, aber nicht in der Form des „ist“, sondern des „bin“. Fichte gehe es zwar um das systematische Ausmessen des apriori Gewußten, um ein System des Wissens; dennoch sieht H. bei ihm untergründig die Seinsfrage lebendig: einerseits in der Form der Frage nach dem Sein des Ich und andererseits in der Suche nach der ursprünglichen Wahrheit des Seins selbst, die Fichte freilich auf Gewißheit verenge. – Die drei Grundsätze (der Identität, des Nichtwiderspruchs, des Satzes vom Grund) entsprechen den Grundstrukturen des Gesetzten überhaupt: Identität mit sich selbst; Nicht-Identität mit dem Entgegengesetzten; teilweise Überschneidung und Unterscheidung (σύνθεσις καὶ διαίρεσις) zwischen Subjekt und Prädikat. Die je späteren Sätze setzen die früheren voraus, sind aus diesen aber nicht ableitbar. Negation und Grund sind gegenüber