

# Heideggers „Seins“-Frage

## Beitrag zu einer Klärung

VON GERD HAEFFNER S. J.

Was meint Martin Heidegger, wenn er vom „Sein“ spricht? Das ist noch heute eine Sache, die einer Klärung bedürftig ist. Sogar Hans Georg Gadamer, der als einer seiner „Meisterschüler“ galt, bekannte in einem Vortrag in Heidelberg am 19. 11. 1989, ans Publikum gerichtet: „Wissen Sie, was Heideggers ‚Sein‘ ist? Ich weiß es nicht.“ Mag bei dieser Äußerung auch ein gewisses Kokettieren mit den Zuhörern mitgespielt haben, so bleibt sie doch bemerkenswert. Heidegger selbst scheint die Schwierigkeit, seine Rede vom Sein zu verstehen, zunächst nicht empfunden zu haben. Etwas überspitzt kann man sogar sagen: Dass er die längste Zeit seines Lebens sein Thema einfach als „das Sein“ bezeichnete, hat das Verständnis seiner Schriften erschwert. Erst spät ist ihm die damit vollzogene Verdeckung seines eigentlichen Anliegens ganz klar geworden. In einem Gespräch im Jahr 1953 fragte ihn ein japanischer Gast: „Weshalb überließen Sie das Wort ‚Sein‘ nicht sogleich und entschieden ausschließlich der Sprache der Metaphysik? Warum gaben Sie dem, was Sie als den ‚Sinn von Sein‘ auf dem Weg durch das Wesen der Zeit suchten, nicht sogleich einen eigenen Namen?“ Seine Antwort lautete: „Wie soll einer nennen, was er erst sucht? Das Finden beruht doch im Zuspruch des nennenden Wortes.“<sup>1</sup> So ist Heideggers Weg<sup>2</sup> ein Zeugnis für seine Geschichtlichkeit, d. h. für seine Abhängigkeit von neu „kommen-den“ Einsichten, aber auch für die Zähigkeit, mit der sich ein überlieferter Wortgebrauch dort behauptet, wo er eigentlich einem anderen Platz machen müsste.

### 1. Die „Seinsfrage“ in „Sein und Zeit“

„Sein und Zeit“ gilt als Heideggers erstes „Hauptwerk“ aufgrund seines systematischen Zugriffs, dergleichen man seit Hegel nicht gesehen hatte, und dies, obwohl es innerlich zerklüftet und äußerlich fragmentarisch geblieben ist. Heidegger hat später die Bedeutung dieser Abhandlung relativiert, aber bemerkt, sie bleibe eine notwendige Durchgangsstation, wie für ihn damals, so auch für die Leser seiner späteren Schriften.

Die Frage, die dieses Werk durchherrscht, wird bezeichnet als die Frage nach dem Sinn von Sein.<sup>3</sup> Der Leser merkt bald, dass diese Frage nicht un-

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 110.

<sup>2</sup> Das Bild stammt von Otto Pöggeler, der es als Titel seiner glänzenden Einführung „Der Denkweg Martin Heideggers“ (Pfullingen 1963) verwendete. Inzwischen hat die Rede vom „Denkweg“ schon fast zu viel Erfolg gehabt. Mir scheint, es handle sich eher um mehrere, nur locker zusammenhängende Wege, um Schneisen in einem dichten Wald, eben „Holzwege“.

<sup>3</sup> *Sein und Zeit* [= SuZ], Halle 1927, 1. – Rückblickend formuliert Heidegger im Herbst 1963:

mittelbar verständlich ist. Denn sie bezieht sich – jedenfalls unmittelbar – weder, wie man vermuten könnte, auf den Sinn (den Zweck, das Ziel usw.) des menschlichen Daseins noch auf die Bedeutungen des Ausdrucks „sein“ (bzw. „ist“) in logischer Perspektive, als die man für gewöhnlich die Identität („A ist A“), die Existenz („A ist“) und die Kopula angibt („A ist b“). Die Seinsfrage Heideggers ist mit keiner der beiden vertrauten Frageweisen zu identifizieren. Es muss folglich erst *gefragt* werden: Was meint er mit seiner Frage nach dem Sinn von Sein? Und was meint er mit dem Wort „Sein“? Heidegger hat dieses Wort nicht erfunden, sondern der Alltagssprache und vor allem der antik-mittelalterlichen Philosophie entnommen. Damit hat er auch gewisse Elemente seiner Bedeutung mit übernommen, freilich keineswegs alle, und auch die anderen – wie z. B. die Bindung des Seins an das „ist“ des einfachen Aussagesatzes – nicht unverändert. Man muss sich also hüten, den Sinn dieses Wortes einfach einer alten Philosophie zu entnehmen, um ihn dann in Heideggers Texte einzutragen. Im Folgenden werden einige Fragen an den Gedankengang von „Sein und Zeit“ herangetragen, der im Übrigen als bekannt vorausgesetzt wird. Die Absicht dieser Fragen ist bescheiden. Es geht nur um ein besseres Verständnis.

### 1.1 „Seiendes“, „Sein“ und „Dasein“

Wie führt Heidegger in „Sein und Zeit“ seinen Begriff „sein“ ein? Er tut es, indem er, in einem ersten Schritt, ein Netz von Bezügen zwischen den Termini „Seiendes“, „Sein“ und „Dasein“ aufspannt, die die Bedeutung dieser Begriffe ein Stück weit formal anzeigend festlegen. Als Erstes lesen wir die scheinbar selbstverständliche Auskunft: „Sein besagt Sein von Seiendem“<sup>4</sup> beziehungsweise „Sein ist jeweils das Sein eines Seienden“<sup>5</sup>. Also ist zunächst zu klären, was das Wort „Seiendes“ bei Heidegger meint und dann, wenn auch deutlich wurde, was er unter „Sein“ versteht, wie das Verhältnis des Seins zum Seienden zu deuten ist.

Um seine Verwendungsweise des Wortes „Seiendes“ anfänglich zu illustrieren, gibt Heidegger folgende Aufzählung: „Seiend nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten. Seiend ist auch, was und wie wir selbst sind.“<sup>6</sup> Diese Sätze, die im leichten *parlando* daherkommen, sind voll von

---

„Die Erfahrung meines Denkens, und das heißt zugleich, für die abendländische Philosophie, die Besinnung auf die Geschichte des abendländischen Denkens hat mir gezeigt, daß im bisherigen Denken eine Frage niemals gestellt wurde, nämlich die Frage nach dem Sein. Und diese Frage ist deshalb von Bedeutung, weil wir im abendländischen Denken das Wesen des Menschen dadurch bestimmen, daß er im Bezug zum Sein steht und existiert, indem er dem Sein entspricht“ (Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (HGA 16), herausgegeben von H. Heidegger, Frankfurt am Main 2000, 590).

<sup>4</sup> SuZ, 6.

<sup>5</sup> SuZ, 9.

<sup>6</sup> SuZ, 6–7.

Vorentscheidungen, beginnend schon mit dem „wir“, das eine Einstimmigkeit zwischen dem Autor und seinen Lesern fingiert. Jedenfalls kann es nicht das Alltags-Wir sein, das hier in Anspruch genommen wird, denn dieses spricht nicht vom „Seienden“. Also muss es das Wir einer gewissen *philosophic community* um Heidegger herum sein. Diese hat irgendwie die aristotelische Lektion gelernt, dass „seiend“ einen mehrfachen Sinn hat. In der Tat meint das Wort „das Seiende“ in Heideggers Sprachgebrauch Verschiedenes. Meistens ist es das je Einzelne, manchmal alles Seiende insgesamt, manchmal aber auch jegliches Seiende als solches, formal genommen. Es meint Dinge, Wesen, Personen und deren Eigenschaften. Es kann aber auch Sachverhalte meinen, nämlich dass etwas so und so ist. Entscheidend ist freilich die Perspektive, unter der in „Sein und Zeit“ das „Seiende“ auftaucht: Es ist das „wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten“. Es ist m. a. W. als Objekt eines intentionalen Bezugs in den Blick gefasst, nicht in realistischer An-sich-Setzung, also nicht als Seiendes im Sinne der vorkritischen Ontologie. Heidegger beteuert zwar, sich gegen die Abbildungstheorien der Wahrnehmung wendend, dass es „das Seiende selbst“ sei, das wir wahrnehmen, das wir im Reden darüber meinen usw.;<sup>7</sup> aber wird dieses „selbst“ nicht phänomenologisch von der Erfüllung unserer Intentionen her verstanden, anders ausgedrückt als das Korrelat des Aussagens, Meinens und Verhaltens?<sup>8</sup> Heideggers Sprechen vom „Seienden“ in „Sein und Zeit“ schwankt zwischen dem „Etwas“ im phänomenologisch reduzierten Sinn und dem „Etwas“ in natürlicher Einstellung; der philosophische Ernst liegt dabei aber auf der erstgenannten Bedeutung. – „Seiend“ sind freilich nicht nur die jeweiligen Objekte von Intentionen; als „seiend“ ist auch das Subjekt anzusehen, das Heidegger als „Dasein“ benennt und deutet. Im allgemeinen philosophischen Sprachgebrauch von „seiend“ liegt das Schwergewicht zwar auf den Objekten, so sehr, dass z. B. Husserl dem transzendentalen Subjekt den Titel „Sein“ absprechen wollte.<sup>9</sup> Dagegen wendet sich Heidegger mit einer Bemerkung, die bescheiden als Nachsatz („auch“) daherkommt: „Seiend ist auch, was und wie wir selbst sind.“ Diese Bescheidenheit kann irreführen. Denn in „Sein und Zeit“ steht „unser“ Sein ganz im Zentrum. Wir – das „Dasein“ – sind sogar das exemplarische Seiende<sup>10</sup> für die Untersuchung des Seins, von allem anderen geschieden durch einen Hiatus, der sich ausdrückt in der Unterscheidung alles „nichtdaseinsmäßigen“ vom „daseinsmäßigen“, allein seinsverstehenden Seienden. Diese Unterscheidung scheint eine im

<sup>7</sup> Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung vom SS 1925 (HGA 20), herausgegeben von P. Jaeger, Frankfurt am Main 1979, §§ 5–9.

<sup>8</sup> Schon in Husserls VI. „Logischer Untersuchung“ geht die Fundierungsordnung von der Evidenz zur Wahrheit und erst dann zum Sein.

<sup>9</sup> Die Auseinandersetzung zwischen Husserl und Heidegger über diesen Punkt findet man in ihrem Briefwechsel über die Erstellung des Artikels „Phenomenology“ für die Encyclopedia Britannica, den Heidegger in Husserls Namen verfassen sollte. Vgl. W. Biemel, Husserls Encyclopedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, in: TFiI 12 (1950), 246–380.

<sup>10</sup> Vgl. SuZ, 7.

klassischen Sinne ontologische, eine Wesensunterscheidung zu sein. Zugleich aber verbindet sich bei Heidegger damit eine verwandelte Fassung der Unterscheidung von Subjekt und Objekt, die einen Wechselbezug einschließt. Denn wenn er vom „Seienden“ spricht, so denkt er in erster Linie an solches in unserer „Nähe“, also Dinge, die in unserer Lebenswelt vorkommen und insofern auf unsere Bezugnahme hin relativ sind.<sup>11</sup>

Was nun das „*Sein*“ des Seienden betrifft, so ist es Heidegger zunächst darum zu tun, diesen Terminus wieder zu Ehren zu bringen und alle irgendwie einschlägige philosophische Terminologie auf ihn zurückzuführen: „*Sein* liegt im Daß- und So-*Sein*, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung.“<sup>12</sup> Wie es zu der Unterscheidung von Was- und Daß-*Sein* kam, fragt Heidegger an anderer Stelle.<sup>13</sup> „*Realität*“ gehört in den Kontext der Unterscheidung zur Idealität; zu ihr wird sich Heidegger in „*Sein und Zeit*“, § 43, äußern. Das Wort „*Bestand*“ könnte hier den Sinn des Alltagswortes haben, aber auch die *Seinsweise* der mathematischen Gegenstände meinen<sup>14</sup>. „*Geltung*“ ist die – (vom gegenständlichen) *Sein* gerade unterschiedene – „*Seinsweise*“ des Idealen, die in der neukantianischen Philosophie, einem Vorschlag von Hermann Lotze folgend, den so genannten Werten und damit auch den Urteilen zugeschrieben worden ist. Das „*Gelten*“, das Heidegger in seiner Frühzeit für einen „glücklichen Ausdruck“<sup>15</sup> hielt, nennt er nun einen Wortgötzen<sup>16</sup> und will es auf das „*Wahr-*Sein**“ zurückführen. Mit der „*Vorhandenheit*“ setzt sich Heidegger ausführlich auseinander; dazu weiter unten! – Was Heidegger mit seiner Aufzählung sagen will, ist: All dies sind Weisen oder Deutungen des *Seins* von Seiendem. Es ist ihm offenbar ein Anliegen, all diese begrifflichen Differenzierungen der älteren und auch neueren Philosophie zurückzubinden an eine irgendwie einheitliche Idee von „*Sein*“.<sup>17</sup> Diese ist zwar gewiss nicht einfach, sondern enthält in sich virtuell Unterscheidungen wie die in Was-*Sein* und Daß-*Sein*, in Wirklichkeit und Möglichkeit, in prädikatives und veritatives *Sein*. Doch legt Heidegger immer Wert darauf, dass

<sup>11</sup> Auch wenn er später, im „*Ding*“-Vortrag von 1950, unser *Sein* als relativ auf die „*Dinge*“ beschreibt, bleibt das Formale des Verhältnisses erhalten.

<sup>12</sup> SuZ, 7.

<sup>13</sup> Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung vom SS 1927 (HGA 24), herausgegeben von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975, 108–171, besonders 147. Er erwähnt dort Platons Entdeckung der Idee (d. h. des Eidos als Was-*Seins*), der als Ergänzung das faktische Daß-*Sein* hinzutritt; tiefer gehend, verortet er das Auftreten der Idee als solcher und dann auch des Daß-*Seins* im Kontext des Herstellungsprozesses.

<sup>14</sup> So F.-W. von Herrmann, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „*Sein und Zeit*“; Band 1, Frankfurt am Main 1986, 68, in Übereinstimmung mit HGA 27 [siehe Anmerkung 41], 71.

<sup>15</sup> Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus [1916], in: Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1972, 211.

<sup>16</sup> Vgl. SuZ, 155 f.

<sup>17</sup> „In unserer Terminologie ... gebrauchen wir ... *Sein* im Anschluß an die echte Tradition der Philosophie der Griechen in dem weiten Sinne, so daß *Sein* besagt sowohl Realität wie Idealität oder mögliche andere Weisen des *Seins*“ (Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung vom WS 1925/26 [HGA 21], herausgegeben von W. Biemel, Frankfurt am Main 1976, 63 f.).

diesen begrifflichen Unterscheidungen eine (nicht univoke) Einheit zugrunde liegt, ohne dass er für die weitere Kennzeichnung dieser Vielheit-in-Einheit die von der Scholastik ausgearbeiteten Modelle der Analogie heranzöge und weiterentwickelte. – Wenn Heidegger vom „Sein“ spricht, orientiert er sich aber auch an einer Denkfigur der Metaphysik des Aristoteles. Dieser fragt, was das Seiende als solches ausmache, m. a. W., worin sein „Sein“ bestehe, und antwortet: ganz allgemein in der Selbstidentität<sup>18</sup> und, hinsichtlich der in Bewegung befindlichen Seienden, in der ἐνέργεια beziehungsweise ἐντελέχεια.<sup>19</sup> Als Antwort auf diese aristotelische Fragestellung liest Heidegger aber auch die „Grundsätze“ der „Kritik der reinen Vernunft“ Kants. In ihnen würde sich das apriorische „Sein“ der a posteriori in der Physik zu erforschenden Naturgegenstände (des „Seienden“) ausdrücken; in ihnen würde die „Ontologie“ der Seinsregion „Natur“ entfaltet.

Damit ist nun zurückzukommen auf das Verhältnis, das Heidegger zwischen dem Sein und dem Seienden statuiert. Dazu wurde als fundamentale Äußerung schon der Satz zitiert: „Sein besagt Sein von Seiendem.“ Nun ist ein zweiter, noch wichtigerer Satz hinzuzufügen: „das Sein des Seienden ‚ist‘ nicht selbst ein Seiendes“<sup>20</sup>. Ausgehend von diesem zweiten Satz nennt Heidegger dieses „Verhältnis“ des Seins zum Seienden oft die „ontologische Differenz“.<sup>21</sup> Bemerkenswert ist, dass die dazu komplementäre Formulierung von einer „ontologischen Identität“, die im Hinblick auf den ersten Satz zu erwarten wäre, nicht gebildet wird – wohl nicht nur, weil diese „Identität“ undialektisch missverstanden werden könnte, sondern weil Heidegger die Differenz des Seins zum Seienden hier mehr bedeutet als seine „Unterkunft“ in diesem. So betont er: „Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin.*“<sup>22</sup> Einen ähnlichen Ton hört man auch heraus, wenn er später davon spricht, dass das Sein der „Grund“ jedes jeweiligen Seienden sei<sup>23</sup> oder dass das Seiende als solches vom Sein „gezeichnet“ sei,<sup>24</sup> wobei unbestimmt bleibt, was hier „Grund“ und „zeichnen“ heißt. Klar ist hingegen,

<sup>18</sup> Beziehungsweise dem Abweis der inneren Widersprüchlichkeit: Met. IV, 2.

<sup>19</sup> Phys. III, 1, 101a 10.

<sup>20</sup> SuZ, 6. Im Horizont der aristotelischen Aussagenanalyse könnte man diesen Satz so verstehen, dass das prädierte Sein beziehungsweise Sosein etwas anderes sei als das Seiende, von dem es ausgesagt wird. Heidegger aber, der auch Eigenschaften und Sachverhalte zur Kategorie des „Seienden“ rechnet, hat damit letztlich etwas anderes im Sinn.

<sup>21</sup> Mehrere Leser aus dem Raum des Neothomismus haben in diese Formulierung nicht nur die formal vergleichbare Unterscheidung zwischen dem *quod est* und dem *quo est*, sondern auch die ganz anders gelagerte Distinktion von *esse* und *essentia* hineingelesen.

<sup>22</sup> SuZ, 38. Am Rand seines „Hüttenexemplars“ kommentierte Heidegger später diesen Satz so: „transcendens freilich nicht – trotz alles metaphysischen Anklangs – scholastisch und griechisch-platonisch κοινόν, sondern Transzendenz als das Ekstatische ... Transzendenz von Wahrheit des Seins her: das Ereignis.“

<sup>23</sup> Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, 205 u. ö. – Aristoteles hat wohl die μορφή als eine ἀρχή (scholastisch: als *causa interna*) des veränderlichen Seienden betrachtet, meines Wissens aber gerade nicht die ἐνέργεια, die einen Vollendungsstatus benennt.

<sup>24</sup> Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 5.

dass Heidegger beabsichtigt, seine Neugründung der Philosophie um die Differenz des „Seins“ zum „Seienden“ herum aufzubauen. Es sind Begriffsworte, die keine modernen Assoziationen wecken, sondern im Gegenteil vom Erbe der Antike und des Mittelalters zu zehren scheinen. So ist es kein Wunder, dass seine protestantischen Kollegen in Marburg den Eindruck hatten, hier werde eine Art von katholischer Scholastik erneuert. Die Kurzformel, es gehe ihm um die „Seinsfrage“, war geeignet, auch bei katholischen Interpreten diesen irreführenden Eindruck zu erwecken.

Dennoch war eigentlich nicht zu übersehen, dass die beiden Pole der „ontologischen Differenz“, im Stil des entschieden subjektbezogenen Denkens der Moderne, in „Sein und Zeit“ auf eine dritte Größe angewiesen sind, nämlich das seinsverstehende menschliche „Dasein“, das zwischen der Ebene des Seienden und der des Seins gewissermaßen vermittelt. Als „faktisches“, das „jemeinig“ ist beziehungsweise das „je wir sind“,<sup>25</sup> gehört es zum Reich des Seienden. Andererseits gehört es auf die Seite des „Seins“, und zwar aus zwei Gründen: Erstens ist das Dasein die wurzelhafte Einheit je meiner praktischen, theoretischen und poetischen Vollzüge, die nicht eine substantielle Natur, sondern selbst vollzughaft ist. „Sein“ aber hat letztlich, wie „leben“, den Sinn eines Vollzugs. Zweitens gehören „Sein“ überhaupt und Dasein noch aus einem anderen Grund zusammen: „Sein – nicht Seiendes –, gibt es‘ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist.“<sup>26</sup> Denn dieses ist wesentlich durch Seinsverständnis ausgezeichnet. Deswegen hat es nicht den Namen „Mensch“, der ja ein *Seiendes* bezeichnet, sondern den Namen „Dasein“, der ein „reiner *Seins*ausdruck“ ist.<sup>27</sup>

In den frühen Vorlesungen Heideggers war, anstelle vom Dasein, noch vom (geistig-seelischen) „Leben“ in seiner Bewegtheit die Rede. Im Jahre 1921<sup>28</sup> tritt dann das Leben als „Sein“ und „Dasein“ auf. Ab der Vorlesung vom Sommersemester 1923<sup>29</sup> erscheint das „Leben“ nur noch nebenbei. An seine Stelle tritt ab jetzt immer das „Dasein“, aber auch dann ist das „Sein“ (beziehungsweise sein) des Daseins, wie das „leben“, als volles Verbum zu lesen, sozusagen als „seien“. Dieser Wechsel der Terminologie wird nicht ausdrücklich begründet. Es mag sein, dass dabei der Satz des Aristoteles eine Patenrolle gespielt hat, dass das Leben das „Sein“ der Lebewesen sei<sup>30</sup>. Es mag auch sein, dass Heidegger die ontologische Bodenlosigkeit des Le-

<sup>25</sup> SuZ, 12; 15.

<sup>26</sup> SuZ, 230. Was ist dieses Sein, das es nur ‚gibt‘, sofern Wahrheit ist? Es scheint das „ist“ der Aussage zu sein. Denn Heidegger setzt öfter nebeneinander das „Seiende, das ist“ und das „Sein“ als das „ist“ selbst.

<sup>27</sup> SuZ, 12.

<sup>28</sup> Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Frühe Freiburger Vorlesung vom WS 1921/22 (HGA 61), herausgegeben von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1985.

<sup>29</sup> Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Frühe Freiburger Vorlesung vom SS 1923 (HGA 63), herausgegeben von K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988.

<sup>30</sup> De an. 415 b 13.

bensbegriffs, den er von Dilthey übernommen hatte, erkannte und dass er diese durch eine Wissenschaft vom Leben überwinden wollte, das auf Wahrheit bezogen ist. Denn nur so ließ sich der fundamental-„ontologische“ Frageansatz von „Sein und Zeit“ im Leben verankern. – Heideggers Begriff des Daseins ist, wie erwähnt, in sich selbst übergänglich von der Ebene des Seins zu der des Seienden. Diese Übergänglichkeit kommt in einem sehr verdichteten Textstück zum Ausdruck:

Das Dasein ist ... dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*.<sup>31</sup>

Zu dem Satz mit dem „Seinsverständnis“ trug Heidegger in das Exemplar des Buches, das er in seiner Todtnauberger Hütte zur Hand hatte, eine Randbemerkung ein, die dessen Sinn in der Linie des Gesamtentwurfs von „Sein und Zeit“ verdeutlicht:

Sein aber hier nicht nur als Sein des Menschen (Existenz). Das wird klar aus dem Folgenden. Das In-der-Welt-Sein schließt in sich den Bezug der Existenz zum Sein im Ganzen: Seinsverständnis.

Damit erhält das Seinsverständnis die Funktion eines, ja *des* Apriori; und „Sein und Zeit“ wird zum Dokument einer neuen Variante der Transzendentalphilosophie, die sich deren Leitfadens bedient, nämlich des Rückgangs auf „Bedingungen der Möglichkeit apriori“.

Die Seinsfrage zielt auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst.<sup>32</sup>

Hier ist die Rede von „einem“, also einem bestimmten Seinsverständnis, das faktisch jeweils den regional verschiedenen Wissenschaften vorausliegt. „Verständnis“ heißt hier nicht eigentlich so viel wie Erkenntnis, sondern so viel wie faktischer Deutungsansatz. Ähnlich wird der Ausdruck verwendet, wenn Heidegger sagt, auf dem Weg von der Zuhandenheit zur Vorhandenheit von etwas schlage das Seinsverständnis um. Die Perspektive, in der vom Seinsverständnis die Rede ist, ist deskriptiv und pluralistisch. So ein Seinsverständnis beruht, wie jedes Verstehen, auf einem „Entwurf“. Diese Entwurfsstruktur ist wohl zunächst am versuchsweisen Verstehen eines zunächst rätselhaft begegnenden Phänomens abgelesen worden. – Was bedeutet nun der zitierte Satz „Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins“? Will er nur, in skeptischer Distanz bleibend, sagen,

<sup>31</sup> SuZ, 12.

<sup>32</sup> SuZ, 11.

dass es zur Natur des Daseins gehört, sich den Bezug zum Seienden durch jeweilige Entwürfe von dessen Seinsstruktur zu vermitteln, die aber letztlich als Entwürfe alle gewissermaßen in der Luft hängen? Oder will er sagen, dass diese Entwürfe sich innerhalb eines unzerstörbaren, konstitutiven Bezugs zur „Idee“ „Sein“ bewegen, die nicht erst entworfen zu werden braucht, sondern (platonisch?) in der Selbsterschließung von „Sein“ beruht? Es scheint dies Letztere sein zu müssen. Dennoch spricht Heidegger auch hier noch vom „Sinn“ von Sein – d. h. dem, woher „sein“ in seiner ganzen Weite und möglichen Ausdifferenzierung „verstanden“, d. h. erschlossen wird – als von dem, was der „primäre Entwurf des Verstehens“ gibt.<sup>33</sup> Dieser Entwurf gehört als primärer offenbar nicht zur Arbeit der philosophischen Konstruktion, sondern zur Spontaneität des Daseins selbst. Man denkt unwillkürlich an Fichtes Begriff der Tathandlung mit all ihren idealistischen Konsequenzen. Später wird Heidegger sich dagegen abgrenzen und die in „Sein und Zeit“ noch festzustellende Unentschiedenheit durch den Begriff der Lichtung des Seins beenden.

Was den Begriff des „Seins“ betrifft, ist es nun möglich, eine erste Bilanz zu ziehen. Erstens ist zu unterscheiden das jeweilige Sein des Seienden vom Sein als solchem, sei dies nun als die apriorische „Form“ einer Seinsregion zu verstehen (z. B. als „Natur“ oder als „Geschichte“ oder als „Zahl“) oder als das universale Apriori „Sein überhaupt“. Zweitens bezieht sich Heideggers Frage-Interesse sozusagen weniger auf den Gehalt dessen, was da „Sein“ heißt, als auf seine Erschlossenheit (seine „Unverborgenheit“, alias ἀλήθεια), die so sehr zu ihm selbst gehört, dass später der Ausdruck „Sein“ für die Erschlossenheit (beziehungweise Lichtung) selbst stehen kann.

### *1.2 Die Seinsfrage, in Vergessenheit geraten und nun neu gestellt*

Heidegger schreibt, dass die Seinsfrage „erneut“ gestellt und „wiederholt“ werden müsse, da sie seit Platon und Aristoteles in Vergessenheit geraten sei.<sup>34</sup> Diese Aussage legt es nahe zu denken, dass die von Heidegger gestellte Frage in der geraden Linie der von diesen beiden antiken Autoren gestellten Frage nach dem liege, was als „seiend“ gelten kann: ob das Seiende nur eines sein kann, wie Parmenides lehrte, oder ob es vieles sei; ob das Sein Unveränderlichkeit meine oder ob auch das Veränderliche als seiend gelten könne; ob das, was das Sein im Seienden ausmache, seine Materie sei oder ob es die innere Form sei. Diesen Fragestellungen gegenüber aber hält Heidegger Abstand. Seine Frage ist keineswegs die antike Frage, wie viel immanentes Nichtsein das Seiende vertragen könne, ohne sich aufzulösen, sondern die Frage, ob das, was seit jeher „sein“ genannt wurde, nicht einen verborgenen zeithaften Sinn habe. Wenn er an der Metaphysik der Antike anknüpft, so tut er es auf dem Umweg über die Besinnung auf die Gegenstandstheorie

<sup>33</sup> SuZ, 324–325.

<sup>34</sup> Vgl. SuZ, 2 und 4.

der Moderne, wobei für ihn Kant und der Cartesianer Husserl die wichtigsten Autoren sind. Ausgehend von der Frage, was die Gegenständlichkeit ausmache und wie ihr Bezug zum Sein des Seienden zu deuten sei, kommt Heidegger auf die teils ausdrücklichen, teils unentwickelten antiken Bestimmungen des Seins selbst zurück. Er greift Platons Verlegenheit auf, der in seinen späten Dialogen bekennt, nicht mehr zu wissen, was wir mit dem Ausdruck „Sein“ eigentlich meinen.<sup>35</sup> Und er meditiert immer wieder über die Einsicht des Aristoteles, dass es keinen einheitlichen Begriff des Seins gibt, sondern dass sich das Sein vielmehr in mehrere Bedeutungen differenziert: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς,<sup>36</sup> – und fragt von der Bedeutung „wahrsein“ ausgehend nach ihrer Einheit.

Inwieweit aber handelt es sich bei der Seinsfrage wirklich um eine echte *Frage*? Nach drei Hinsichten kann einem dieses Wort fraglich werden. Erstens ist es gewiss so, dass dem Verfasser von „Sein und Zeit“ die Richtung der Antwort auf diese Frage schon vor Augen stand, bevor er daran gehen konnte, sein Buch zu schreiben. Wenn er darauf insistiert, dass die genannte Frage erst wieder gestellt werden muss und dass sie, dem zuvor, überhaupt erst als Frage empfunden werden muss, hat er seine Leser im Auge. Dennoch: Mehr als eine Richtung, in der die Antwort gesucht werden sollte, hatte auch er nicht. Das zeigt schon die umständliche und umfangreiche „Ausarbeitung“ der Seinsfrage, die den veröffentlichten Teil von „Sein und Zeit“ ausmacht; das zeigt vor allem die Folge der Selbstinterpretationen, die bald nach dem Erscheinen dieses Buches einsetzt. – Zweitens: Jede Frage scheint ihre Beantwortbarkeit vorauszusetzen, also eine Bestimmtheit in der Sache selbst. Ist aber der „Sinn von Sein“ selbst so eine an sich bestimmte Sache?<sup>37</sup> Dies ist nicht leicht zu sagen. Jedenfalls versteht Heidegger den Sinn von Sein nur nebenbei auch in einer empirischen aufgreifbaren Bestimmtheit, so dass er entweder durch sprachliche Analysen oder aber durch metaphysikgeschichtliche Forschungen beantwortet werden könnte. „Bestimmt“ ist der Sinn von Sein vielmehr dadurch, dass er im faktischen Seinsverständnis schon vollzogen ist. „Vollzogen“ heißt freilich noch nicht so viel wie „angeeignet“. Ein Vorbild für dieses Verhältnis kann man in der unreflektierten Vertrautheit mit der Zeit sehen, von der Augustinus spricht.<sup>38</sup> – Drittens: Dennoch könnte man denken, die Seinsfrage sei keine vitale Frage, sondern nur ein

<sup>35</sup> Vgl. Sophistes 242 c, 244 a. Vgl. SuZ, 1.

<sup>36</sup> Met. IV 2, 1003 a 33 – b 12 und V 7. Heidegger übersetzt den Satz τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται mit „das Seiendsein kommt vielfältig zum Scheinen“, d. h., er nimmt die vier Bedeutungen von Met. V 7 nicht als bloß sprachliches Faktum. Dies hatte schon Franz Brentano in seiner Dissertation „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“ (1862) so gemacht, die zu Heideggers erster philosophischer Lektüre wurde. Dieser bezog alle Bedeutungen auf einen Grundsinn, nämlich den der Substanz (οὐσία). Heidegger nimmt hingegen das ‚Wahre‘ (ἀληθές) als diesen Grundsinn an. Siehe dazu weiter unten, Anmerkung 57.

<sup>37</sup> Vgl. die abwehrenden Äußerungen zur Notwendigkeit der „Wahrheitsvoraussetzung“: SuZ, 226–230.

<sup>38</sup> Quid est tempus? quis hoc facile breviterque explicaverit? ... si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: *Augustinus*, Confessiones XI, 14, 17.

akademisches „Problem“. Dass sie vielleicht nicht *nur* das ist, wird durch Heideggers spätere Äußerung nahegelegt, ein gläubiger Christ könne die Seinsfrage gar nicht ernsthaft stellen, da er ja schon die Antwort wisse, dass nämlich alles (endliche) Sein Geschaffensein bedeute.<sup>39</sup> Daraus scheint umgekehrt zu folgen, dass Heideggers Seinsfrage ihre Virulenz – jedenfalls zu einem großen Teil – durch seinen Abschied vom christlichen Glauben erhalten hätte.<sup>40</sup> Wenn dies zuträfe, träte sie insofern in eine neue Beleuchtung. Sie erwiese sich dann als ein Versuch, eine gewaltige geistige Krisensituation zu bewältigen. Ähnlich wie die griechischen Gründer der Philosophie es unternahmen, das durch den Zusammenbruch des Mythos entstandene geistige Vakuum dadurch zu füllen, dass sie sich „prometheisch“ eine neue Deutung des Seienden im Ganzen erarbeiteten,<sup>41</sup> so unternimmt es Heidegger, in die Situation der Fraglichkeit zu springen, die durch die Empfindung des „Todes“ des christlichen Gottes entstanden ist. In diesem Sinn versucht er, über die lange Zeit der Geschichte Europas hinweg, die im Letzten eher durch den Glauben als durch ein „radikales“ und „schöpferisches“ Fragen geprägt war, als Deutscher der Nachneuzeit, in ein direktes Gegenüber zu den griechischen „Gründern“ zu gelangen, zunächst zu Platon und Aristoteles, dann zu Anaximander, Parmenides und Heraklit.<sup>42</sup>

## 2. Die phänomenologische Methode und ihre Sache

Eine Bestimmung des Sinnes von Sein ergibt sich nicht zuletzt aus der Methode dieser Bestimmung. Heidegger weist zu Recht darauf hin, dass die Methode der Behandlung eines Themas von dessen Natur – beziehungsweise von einem Vorbegriff derselben – abhängen müsse. Umgekehrt bestimmt die gewählte Methode die Art und Weise, wie eine „Sache“ ins Spiel kommen kann. Heidegger statuiert nun aber: „*Ontologie*“ – d. h. „die Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst“<sup>43</sup> – „*ist nur als Phänomenologie möglich*“.<sup>44</sup> Er sagt „*als Phänomenologie*“, nicht nur „nach der Vorarbeit“ derselben. Wie ist diese These zustande gekommen, und was ist ihre Tragweite?

<sup>39</sup> Nietzsche II, Pfullingen 1961, 131.

<sup>40</sup> In der Tat schrieb Heidegger am 14. April 1928 an Julius Stenzel, dass „in der *philosophischen* Existenzproblematik wesensnotwendig, wenngleich nicht ausdrücklich polemisch, eine unbedingte *Gegenstellung* zu allem Christentum liegen muß und in meiner Untersuchung auch faktisch liegt“. In: Heidegger Studien 16 (2000), 12. In seiner Rektoratsrede von 1933 fragte er: „Wenn es wahr ist, was der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph, Friedrich Nietzsche, sagt: ‚Gott ist tot‘ –, wenn wir Ernst machen müssen mit dieser Verlassenheit des heutigen Menschen inmitten des Seienden, wie steht es dann mit der Wissenschaft?“ (Reden [HGA 16] [siehe Anmerkung 3], 111).

<sup>41</sup> Einleitung in die Philosophie. Freiburger Vorlesung vom WS 1928/29 (HGA 27), herausgegeben von O. Saame und I. Saame-Speidel, Frankfurt am Main 1996, 357–390.

<sup>42</sup> Teil dieses Projekts ist es auch, die Philosophie Deutsch und die Deutschen Philosophie zu lehren (Reden [HGA 16] [siehe Anmerkung 3], 679).

<sup>43</sup> SuZ, 27.

<sup>44</sup> SuZ, 35.

## 2.1 Das Sein als Gegenstand der „kategorialen Anschauung“

In der Phänomenologie Husserls fand Heidegger den ersten *wirklichen* Neuansatz der Philosophie seit den Tagen des Aristoteles.<sup>45</sup> Er bezieht sich dabei auf Husserls Frühwerk, die „Logischen Untersuchungen“, die er als „Grundbuch aller künftigen wissenschaftlichen Philosophie“ einschätzt<sup>46</sup>. Vor allem ist ihm dabei die Entdeckung der „kategorialen Anschauung“ in der Sechsten Logischen Untersuchung wichtig.<sup>47</sup> Heidegger liest diesen Text, der betitelt ist als „Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis“, in den Jahren 1909 bis 1924 immer wieder und schätzt ihn noch 1973<sup>48</sup> als philosophischen Basistext. Worum geht es dabei?

Der Empirismus hatte dargetan, dass die ontologischen und logischen Grundbegriffe („Kategorien“) wie Sein, Nichtsein, Substanz, Ursache, Einheit, Grund usw. durch die Daten der äußeren Sinne (durch *sensation*) nicht gedeckt sind. Gegen den (psychologistischen) Versuch Lockes und anderer, in der Innenerfahrung (durch *reflection*) eine Gegebenheit und dadurch legitimierende Erfüllung der Bedeutungen dieser kategorialen Begriffe zu sehen, hatte Husserl (nach dem Vorgang von Hume und Kant) eingewandt, dass die innere Erfahrung diesbezüglich der äußeren Erfahrung nichts voraushat. Denn die innere Anschauung bietet Akte und Zustände, also Gegenstände der Psychologie, aber nicht das „ist“<sup>49</sup> und vor allem nicht das „ist nicht“. Soll man nun mit Kant annehmen, dass diese Begriffe in unserem Verstand „bereitliegen“ und den Sinnesdaten nur unterlegt werden? Nein; denn so kann zwar ein gegliedertes psychisches Phänomen zustande kommen, nie aber die gegenständliche Gegebenheit von „Seiendem“. Husserl behauptet nun aber (und Heidegger folgt ihm darin), dass wir nicht isolierte Sinnesdaten empfangen, sondern *ganze Sachverhalte* wahrnehmen, die zugleich sinnlich wie kategorial sind. Wenn aber Sachverhalte *gegeben* sind, dann ist auch das Kategoriale an ihnen *gegeben*. Die Kategorien müssen nicht, mit dem Argument, dass es *ohne* sie keine Objekte geben *könnte*, aus der transzendentalen Apperzeption deduziert und dann den Sinnesdaten unterlegt werden; sie können an den Erkenntnissen, zu denen sie *gehören*, *abgelesen* werden. Als Beispiel diene das Prädikationsschema „Substanz-

<sup>45</sup> Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. Frühe Freiburger Vorlesung vom SS 1922 (HGA 62), herausgegeben von G. Neumann, Frankfurt am Main 2005, 113; 179; Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung vom WS 1924/25 (HGA 19), herausgegeben von I. Schüßler, Frankfurt am Main 1992, 223 f.; Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung vom SS 1925 (HGA 20), herausgegeben von P. Jaeger, Frankfurt am Main 1979, 30.

<sup>46</sup> Grundprobleme der Phänomenologie. Frühe Freiburger Vorlesung vom WS 1919/20 (HGA 58), herausgegeben von H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993, 13.

<sup>47</sup> E. Husserl, Logische Untersuchungen, II. Band, Teil II: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, Halle 1901: 2. Abschnitt, Sinnlichkeit und Verstand, besonders 134 ff.

<sup>48</sup> Vgl. M. Heidegger, Vier Seminare, Frankfurt am Main 1977, 111–116.

<sup>49</sup> Das Daß-Sein des *cogito*, das sogar Kant als Erkenntnis akzeptiert (KrV B 157), berücksichtigt Husserl nicht, vielleicht deswegen, weil schon Kant sich weigert, es unter die Kategorien zu subsumieren, die man aber für eine Theorie des gegenständlichen Seins bräuchte.

Akzidenz“ (Ding und Eigenschaft). Die Dinglichkeit und die Eigenschaftlichkeit selbst sind keine Sinnesqualitäten, wie „rot“, „ausgedehnt“, „pelzig“, „laut“ usw., sind. Dennoch sind sie in der schlichten Wahrnehmung gegeben, die ihren natürlichen Ausdruck findet in dem Satzgefüge „Das Brett ist blau; ja, so ist es.“ Husserl betont:

Daß wirklich auch die Formen [wie Sein, Nichtsein, Vielheit, Allheit, Etwas usw.] Erfüllung finden, bzw. dass die ganzen so und so geformten Bedeutungen und nicht bloß die stofflichen Bedeutungsmomente Erfüllung finden, macht die Vergegenwärtigung jedes Beispiels einer getreuen Wahrnehmungsaussage zweifellos.<sup>50</sup>

Mit anderen Worten: Das (im engeren Sinne) Sinnliche und das Kategoriale fundieren sich gegenseitig. Ohne mit-hereinspielende Gegebenheit der Kategorien gibt sinnliche Wahrnehmung keinen Gegenstand, folglich keine Erkenntnis. Zeigt sich aber ein Sachverhalt so, wie er intendiert wurde, dann findet eine Synthese von Intention und Erfüllung statt, ein „Einschnappen“, das Evidenz heißt.<sup>51</sup> Daraus folgt: „In den Gegenständen der füllenden Urteilsakte liegt wahrhaft der Ursprung der Begriffe ‚Sachverhalt‘ und ‚Sein‘.“<sup>52</sup> – Dieses Ergebnis macht einen bescheidenen Eindruck, ist aber von prinzipieller Bedeutung. Denn es macht die Vorurteile des Nominalismus und folglich des skeptischen Subjektivismus, in denen ein Großteil der neuzeitlichen Erkenntnistheorie gefangen war, zunichte. Diese Erkenntnis und die damit neu gewonnene Freiheit des Denkens begeisterten die Studenten Husserls in Göttingen. Und Heidegger schrieb von ihr, dass seine Untersuchungen in „Sein und Zeit“ „nur möglich geworden“ sind „auf dem Boden, den E. Husserl gelegt, mit dessen ‚Logischen Untersuchungen‘ die Phänomenologie zum Durchbruch kam“.<sup>53</sup> Dadurch hatte er „endlich einen Boden“<sup>54</sup>: Er konnte sich auf gegebene Sachverhalte („das Seiende selbst“) beziehen, *und* er konnte vom Phänomen „Seiendes“ das „Sein“ als etwas Gegebenes abheben und seinen Sinn explizieren.

## 2.2 Phänomenologie als Ontologie: „Sein und Zeit“, § 7

Aus dem Dargelegten ergibt sich ein doppelter Sinn von Gegebenem oder „Phänomen“: erstens das Phänomen im „vulgären“ (d. h. gewöhnlichen) Sinn, nämlich „das Seiende“ beziehungsweise die empirischen Sachverhalte, und zweitens das Phänomen im eminenten, d. h. eigentlich philosophischen Sinne, nämlich „das Sein“.

Phänomen im ersten und grundlegenden Sinn ist etwa ein weißer Schrank beziehungsweise die Tatsache, dass dieser Schrank weiß ist. Dabei zeigt sich

<sup>50</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen* [siehe Anmerkung 47], 142. Darin liegt eine Wiederentdeckung des scholastischen Axioms vom *intelligibile in sensibili*.

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (HGA 58) [siehe Anmerkung 46], 110.

<sup>52</sup> Vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* [siehe Anmerkung 47], 141.

<sup>53</sup> SuZ, 38. Vgl. Heidegger, *Vier Seminare* [siehe Anmerkung 48], 115.

<sup>54</sup> Heidegger, *Vier Seminare* [siehe Anmerkung 48], 116.

jeweils ein Seiendes nicht nur „an ihm selbst“, sondern auch „von ihm selbst her“. Heidegger will aufweisen,<sup>55</sup> dass alle skeptischen Verkürzungen dieses Phänomenbegriffs auf eine bloße Erscheinung oder gar nur auf den Schein im Einzelfall zwar berechtigt sein mögen, prinzipiell aber gar nicht durchführbar sind, ohne dass dabei – in einer Art von Selbstwiderspruch – doch vom vollen Phänomenbegriff Gebrauch gemacht wird. Damit ist vom Prinzip her der naive Realismus der vormodernen Philosophen und des alltäglichen Weltbezugs wieder in sein Recht eingesetzt, freilich nur im Prinzip, denn zwischen ihm und der effektiven Erkenntnis liegt eine Wegstrecke, die möglicherweise von den Mächten des Scheins und des Irrtums durchherrscht wird. Es ist schwer, etwas „rein zu bemerken“, – nicht weil sich die Sachen etwa nicht von sich selbst her zeigen würden, sondern weil es so schwierig ist, sich zu diesem „Sich-selbst-Zeigen“ durchzuarbeiten. Mit anderen Worten: Darf jedoch die Gegebenheit von Phänomenen (im Vollsinn dieses Terminus) prinzipiell vorausgesetzt werden, so kann die Arbeit, sie konkret aufzuweisen, beginnen. Um die Tragweite dieses Verständnisses von „Phänomen“ zu ermessen, ist ein wie nebenbei geäußelter Satz von größter Bedeutung: „Die φαίνόμενα, ‚Phänomene‘, sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen einfach mit τὰ ὄντα (das Seiende) identifizierten.“<sup>56</sup> Denn dies ist keine bloß historische Feststellung, sondern das Bekenntnis einer Auffassung, die auch Heidegger teilt: Das Seiende ist das, was am Tage liegt oder an den Tag gebracht werden kann; man muss es nur neu zu sehen lernen, wozu es nötig ist, sich den Kopf frei zu machen von den mannigfaltigen Formen der Abstumpfung, der Verdeckung und Verstellung sowie von den Vorurteilen des Kritizismus. Das Erscheinen gehört konstitutiv zum Seienden. Wenn dieses nicht gleich am Tage liegt, sondern verborgen ist oder sich gar ins Verborgene entzieht, so kann es doch ans Licht *gebracht* werden, gegebenenfalls mitsamt seiner Verborgenheit.

Ist diese erkenntnistheoretische Vorarbeit geleistet, und ist die Gegebenheit des Seienden selbst gesichert, so kann nach dem „Sein“ (beziehungsweise der „Seinsverfassung“) des Seienden gefragt werden. *Es* ist das „Phänomen“ im eigentlichen, streng philosophischen Sinn. Es kann einerseits am phänomenalen Seienden „abgelesen“ und eigens abgehoben (abstrahiert) werden. Andererseits aber kann dann das noch Wichtigere erkannt werden, dass das Sein schon „vor“ dem Seienden „verstanden“ sein muss, da sich ohne es nichts als Seiendes zeigen kann *und* auch die Abhebung vom Seienden nicht gelingen könnte. Folglich hat nicht nur das Seiende, sondern auch das Sein seine eigene Weise der Phänomenalität, des Scheinens von sich her

<sup>55</sup> Vgl. SuZ, 28–31. Heidegger geht damit einen anderen Weg als Husserl, der sich, mit Descartes, auf die Gehalte des Bewusstseins bezieht, die als solche faktisch evident sind, solange man nur ihre Seinssetzung einklammert.

<sup>56</sup> SuZ, 28.

(φαίνεσθαι).<sup>57</sup> Heidegger illustriert diesen Sachverhalt durch zwei Beispiele.

Wenn ich dieses Buch sehe, sehe ich zwar eine substantielle Sache, ohne jedoch die Substantialität, wie das Buch, zu sehen. Dennoch ist es die Substantialität, was in seinem Nichterscheinen dem Erscheinenden sein Erscheinen ermöglicht. In diesem Sinne kann man sogar sagen, daß sie erscheinender als das Erschienene selbst ist.<sup>58</sup>

Ein anderes Beispiel sind Raum und Zeit, im Sinne Kants. Sie sind nicht nur als Ordnungs-Formen empirischer Anschauungen erfordert, sondern werden auch selbst (reine, d. h. apriorische) „Anschauungen“ genannt und müssen das auch sein, „wenn Kant eine sachgegründete transzendente Aussage damit beansprucht, wenn er sagt, der Raum sei das apriorische Worinnen einer Ordnung“. Sie können deshalb auch „thematisch zum Sichzeigen gebracht werden“.<sup>59</sup> Verallgemeinernd schreibt nun Heidegger:

Was ist es . . . , was nun im ausgezeichneten Sinn Phänomen genannt werden muß? Was ist in seinem Wesen notwendig Thema einer ausdrücklichen Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.<sup>60</sup>

Die Antwort lautet: das Sein. – Was bedeutet hier „Sein“? Die angeführten Beispiele Heideggers für „Sein“ sind die aristotelischen Kategorien der Aussage und die kantischen Formen der sinnlichen Wahrnehmung. Mit „Sein“ ist hier, so unterschiedlich die beiden Beispiele auch gelagert sind, die apriorische Sinnstruktur („Form“) der gegebenen „Seienden“ beziehungsweise Sachverhalte gemeint, die zugleich die Form ihrer Gegebenheit (d. h. hier ihrer Gegenständlichkeit) ist. Nicht angezielt ist das substantielle Existieren des Seienden an ihm selbst, im Unterschied zu seinem realmöglichen Nichtsein.<sup>61</sup> Zu erinnern ist hier noch einmal an die Identifikation von  $\delta\upsilon\upsilon$  und  $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ .<sup>62</sup> Das Sein des Seienden ist das, was das  $\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  des

<sup>57</sup> Die Begründung dafür, die er in Form einer einvernehmlichen Interpretation von *Aristoteles*, Met. IX 10, gibt, ist, äußerst knapp referiert, die folgende: Das unzusammengesetzt-einfache Sein von „Seiendem“ ist jeweils entdeckt auf die Weise des  $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$ , des einfachen Vernehmens [lateinisch *simplex apprehensio*], das vergleichbar ist mit dem entdeckenden Verhältnis, in dem das  $\theta\upsilon\gamma\epsilon\iota\nu$  (das Berühren oder Betasten) zu den Tatsqualitäten steht. Gemeint ist die Grundstufe der Erkenntnis: das erste schlichte „Haben“ von etwas, dessen Was-Bestimmung auch schon unbestimmt mitgegeben, aber noch nicht ausdrücklich abgehoben und gesetzt ist. Beide, das Würüber in seiner Vorhandenheit und das unbestimmte Prädikat in seiner Mitvorhandenheit, müssen entdeckt sein, ja, ihr ‚einfaches‘ ‚Sein‘ ist Entdecktsein. „Aristoteles sagt: das Sein ‚ist‘ die Entdecktheit. Er lässt die primär im  $\theta\upsilon\gamma\epsilon\iota\nu$  liegende Entdecktheit vikariieren mit dem Sein. . . . Entdecktheit übernimmt die Antwort auf die Frage nach dem Sein.“ (Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung vom WS 1925/26 [HGA 21], herausgegeben von W. Biemel, Frankfurt am Main 1976, 190.)

<sup>58</sup> Heidegger, Vier Seminare [siehe Anmerkung 48], 115.

<sup>59</sup> SuZ, 31.

<sup>60</sup> SuZ, 35.

<sup>61</sup> Es scheint mir, dass nicht nur Husserl, sondern auch Heidegger in „Sein und Zeit“ eine Art von phänomenologischer Reduktion praktiziert. Jedenfalls bekennt er sich zu ihr gelegentlich als zu einem „Grundstück der phänomenologischen Methode“ (HGA 24 [siehe Anmerkung 13], 29). Vgl. J.-F. Courtine, *L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction*, in: J.-L. Marion/G. Planty-Bonjour (Hgg.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris 1984, 211–246.

<sup>62</sup> Siehe oben zu SuZ, 28.

φαινόμενον erbringt beziehungsweise ausmacht. Im Vergleich zu den „gewöhnlichen“ Phänomenen ist es das an sich Erste und Einfachste, als das im eminenten Sinn Sich-Zeigende, wenngleich es in unserem ausdrücklichen Erkenntnisgang das Letzte und Schwierigste ist.<sup>63</sup>

### 3. Das Vorhandensein und Zuhandensein der Dinge

Im philosophischen Sprachgebrauch seiner Zeit findet Heidegger neben dem „sein“ als Kopula eines prädikativen Satzes auch das „sein“ im absoluten Sinn vor, das gleichbedeutend ist mit dem „existieren“. Dieser Ausdruck ist abgeleitet vom spätlateinischen Wort *existencia*, das in der Scholastik als *ek-sistere*, als „sistere extra causas“ gedeutet wurde, d. h. als eigenes, von seinen Ursachen emanzipiertes Standhaben. Das, was existiert, wird im Deutschen oft einfach auch „das Vorhandene“ genannt. Heidegger greift diese Ausdrücke auf und stellt sie interpretierend in einen neuen Zusammenhang. „Existenz“ wird bei ihm, Kierkegaard folgend, auf das Sein des menschlichen Daseins eingeschränkt und als Vollzug der Grundfreiheit verstanden; denn das ‚Wesen‘ des Daseins liege darin, dass es zu sein *hat*, m. a. W., dass es „seinem eigenen Sein überantwortet“ ist<sup>64</sup>. Wenn es um die *existencia* des „nichtdaseinsmäßigen“ Seienden, d. h. der Dinge geht, so übernimmt Heidegger zunächst den Ausdruck „Vorhandensein“ beziehungsweise „Vorhandenheit“,<sup>65</sup> stellt diesem jedoch kontrastierend<sup>66</sup> das „Zuhandensein“ zur Seite.

Der subjektive Bezugspunkt des Zuhandenen ist nicht das zuschauende Auge, sondern, wie es der Name ausdrückt, die zugreifend-empfindende menschliche Hand. Zuhandenei ist die Weise, wie ein Werkzeug, das von der Hand eines Arbeitenden umschlossen wird, für diesen „da“ ist. Ein betrachtendes Bewusstsein ist an dieser ganz unauffälligen Weise der Gegebenheit nicht beteiligt. Heideggers glänzende phänomenologische Analysen der Zuhandenei<sup>67</sup> sind von großer Bedeutung für ein verändertes Verständnis dessen, was man Subjektivität nannte, und für einen phänomenologischen Weltbegriff. Heidegger meint, dass alles nicht-daseinsmäßige Seiende „ursprünglich“ als etwas Zuhandenes „entdeckt“ würde, d. h. als geeignet oder nicht geeignet für den praktischen Zugriff im Hinblick auf die Herstellung eines Werks.<sup>68</sup> Dabei spielt das im aktuellen Hantieren sich

<sup>63</sup> Diese Figur des „an sich Früheren“ im Unterschied zum „für uns Früheren“ findet sich schon in dem von Heidegger hochgeschätzten platonisierenden Buch II (α) der aristotelischen „Metaphysik“.

<sup>64</sup> SuZ, 42, mit Marginalie zum „Zu-sein“ (das auf der zweiten Silbe zu betonen ist).

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Um die Schärfe dieser Unterscheidung recht einzuschätzen, muss allerdings auch folgender Satz beachtet werden: „Zwischen der im besorgenden Verstehen noch ganz eingehüllten Auslegung und dem extremen Gegenfall einer theoretischen Aussage über Vorhandenes gibt es mannigfache Zwischenstufen ...“ (SuZ, 158).

<sup>67</sup> Vor allem in SuZ, §§ 15 und 16.

<sup>68</sup> „Ursprünglich“ will sagen: vor allen anderen Weisen der Entdeckung, und nicht nur zeitlich

„gebende“ Werkzeug die Rolle eines analogatum primum. Das noch nicht ergriffene, aber bereitliegende Werkzeug gehört zu einem weiteren Umkreis der Zuhandenheit, zu dem in anderer Weise auch das ergriffene, sich aber als ungeeignet oder defekt erweisende und das wieder weggelegte Werkzeug gehört, das, als Werkzeug im privativen Sinn, zuallererst ein Bewusstsein auf das Werkzeug lenkt und zugleich, in Rückwendung oder Vorausschau, zum ersten Mal die reine Zuhandenheit als Erinnerung oder Wunschbild dem Blick darbietet. Von der Antizipation des Werkes aus führt ein Weg zum Vorliegen der zu verwendenden Materialien, die als Bestandstücke in das im Werden befindliche Werkstück eingehen,<sup>69</sup> zu den Zeichen<sup>70</sup> in der Gebrauchsanweisung, den Fertigungsvorschriften und den Warnschildern (z. B. im Umgang mit giftigen Chemikalien oder mit Starkstrom) und schließlich auch zur mannigfaltigen Verwendbarkeit der fertigen Produkte der Herstellung<sup>71</sup>. Vom äußersten Rand der Analogie der Zuhandenheit könnte man dann die Linie zurückziehen in deren Zentrum, zur fungierenden Hand selbst.<sup>72</sup> Heidegger betont, dass die Zuhandenheit keineswegs als „bloßer Auffassungscharakter“ eines Vorhandenen verstanden werden dürfe; polemisch überspitzt formuliert er: „Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es ‚an sich‘ ist.“<sup>73</sup>

Die Analysen des Vorhandenen haben einen phänomenologischen Wert in sich. Doch setzt sie Heidegger in erster Linie als Munition ein, um die Vermauerung des Seinsbegriffs in die „Vorhandenheit“ zu sprengen. Erstens wendet er sich gegen die seit dem späten Mittelalter fest verankerte Universalisierung des Seinssinnes „Vorhandenheit“:

Dieser Sinn von Sein bleibt ... indifferent unabhoben gegen andere Seinsmöglichkeiten, so daß sich mit ihm zugleich das Sein im Sinne des formalen Etwas-Seins verschmilzt, ohne daß auch nur eine reine regionale Scheidung beider gewonnen werden konnte.<sup>74</sup>

Indem dagegen der Seinssinn der Zuhandenheit abgehoben wird, erweist sich Vorhandenheit erstens als regional beschränkter Sinn von Sein, zweitens, genau genommen, nicht als *ein* klar umrissener Sinn, sondern als mindestens zwei. Der erste Sinn von Vorhandenheit liegt noch in der Reich-

---

„zuvor“, sondern alle anderen sinngenetisch fundierend. Das „Entdecken“ meint hier offenbar mehr als ein „daraufstoßen“; es enthält schon einen erfolgreichen Umgang, also schon ein „Verstehen“.

<sup>69</sup> Vgl. SuZ, 70.

<sup>70</sup> Vgl. SuZ, § 17.

<sup>71</sup> Vgl. SuZ, 71.

<sup>72</sup> Heidegger tut dies selbst nicht. Es hätte der Ansatz einer Theorie der Leiblichkeit sein können.

<sup>73</sup> SuZ, 71. Die Kursivsetzung des gesamten Satzes ist die Heideggers. Wie dieses polemisch zugespitzte „an sich“ zu verstehen ist, wird positiv nicht gesagt. Es meint wohl so viel wie „ursprünglich gegeben“, jedenfalls nicht das, was man gemeinhin unter an-sich-Sein versteht.

<sup>74</sup> SuZ, 160. Man beachte aber, dass Heidegger auf die Identifikation des Vorhandenen mit dem formalen „Etwas“ (*res*) abhebt, nicht mit dem wirklich Seienden (*ens actu*), das außerhalb der phänomenologischen Klammer (der *epochè*) bleibt.

weite der Zuhandenheit; er meint so viel wie eine entfernte, mögliche Zuhandenheit. Wenn ein Verkäufer sagt, ein gesuchtes Produkt sei gegenwärtig nicht vorhanden, dann ist mit dieser Vorhandenheit eine Verfügbarkeit gemeint; das Vorhandene liegt zwar nicht in der Hand, aber vor der Hand, bereit für einen möglichen Zugriff. Dieser Begriff des Vorhandenen ist ein lebensweltlich-alltäglicher. Davon hebt sich jedoch eine zweite Art ab, die Heidegger als „bloße“ oder „pure“ Vorhandenheit bezeichnet. Bloß vorhanden sind beispielsweise „die Pflanzen des Botanikers“, im Unterschied zu den „Blumen am Rain“, oder „das geographisch fixierte ‚Entspringen‘ eines Flusses, im Unterschied zur ‚Quelle im Grund‘.“<sup>75</sup> Dieses Vorhandene ist das intentionale Korrelat des Bezugs der Anschauung, der einmal als das „Nur-noch-Verweilen bei ...“, ein andermal polemisch als „starres Begaffen“ charakterisiert wird.<sup>76</sup> Das Vorhandene ist das Seiende, insofern es „vorfindlich und bestimmbar“ ist.<sup>77</sup> Diese „Vorhandenheit“ ist, im Sinne des lebensweltlichen Weltbegriffs, weltlos. Gleichbedeutend damit ist die Formel „es gibt so etwas wie x“ beziehungsweise „es gibt so etwas wie x nicht“; tertium non datur.

Heidegger nimmt sich nun in „Sein und Zeit“ vor, über die bloße Unterscheidung hinausgehend, den Begriff der Vorhandenheit seiner anscheinenden Selbstverständlichkeit und Absolutheit dadurch zu entkleiden, indem er ihn als sinngenetisches Derivat der Zuhandenheit aufzuweisen versucht. Er muss dies tun, um seine These zu retten, dass für das nicht-daseinsmäßige Seiende gilt: „Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es ‚an sich‘ ist.“ Wie aber führt er die Ableitung durch? Er tut es, indem er in einem ersten Schritt das neutral Vorhandene im zweiten Sinn – mehr oder minder unter der Hand – gleitend identifiziert mit dem Vorhandenen im ersten Sinn, der sich an das Zuhandene anschließt. Um von diesem zur neutralen Vorhandenheit zu gelangen, genügt es nicht, sich des besorgenden Zu-tun-Habens zu enthalten.

Woran liegt es, daß sich in der modifizierten Rede ihr Worüber, der schwere Hammer, anders zeigt? Nicht daran, daß wir vom Hantieren Abstand nehmen, aber auch nicht daran, daß wir vom Zeugcharakter dieses Seienden nur *ab*sehen, sondern daran, daß wir das begegnende Seiende ‚neu‘ ansehen, als Vorhandenes<sup>78</sup>. Das *Seinsverständnis*, das den besorgenden Umgang mit dem innerweltlichen Seienden leitet, *hat umgeschlagen*.

„Aber“, so wendet er gegen sich selbst ein, „konstituiert sich dadurch, daß wir, statt Zuhandenes umsichtig zu überlegen, es als Vorhandenes ‚auffassen‘, schon ein wissenschaftliches Verhalten? Überdies kann doch auch Zuhandenes zum Thema wissenschaftlicher Untersuchung und Bestimmung gemacht werden, zum Beispiel bei der Erforschung einer Umwelt, des Mi-

<sup>75</sup> SuZ, 70.

<sup>76</sup> SuZ, 61.

<sup>77</sup> SuZ, 75.

<sup>78</sup> „Vorhandenes“ ist hier nicht im gewöhnlichen Sinn zu verstehen, sondern meint so viel wie Objekt der Theorie.

lieus im Zusammenhang einer historischen Biographie.“ Die Antwort lautet: „Das Zuhandene braucht seinen Zeugcharakter nicht verlieren, um ‚Objekt‘ einer Wissenschaft werden zu können“<sup>79</sup>, nämlich der Humanwissenschaften. Damit aber wird die „Genesis“ der Vorhandenheit aus der Zuhandenheit beziehungsweise der „Umschlag“ der entsprechenden „Seinsverständnisse“, umso rätselhafter. Falls gar noch zugestanden werden müsste, dass es Zuhandenes nur auf dem Grunde von Vorhandenem (im gewöhnlichen Verstande) ‚gibt‘, so folge daraus zwar nicht, „dass Zuhandenheit ontologisch in Vorhandenheit fundiert ist“<sup>80</sup>, aber dann stellt sich die Frage nach der „Ursprünglichkeit“ des Zuhandenen neu. In der Tat scheint Heidegger später auf die Ableitung der Vorhandenheit von der Zuhandenheit verzichtet zu haben; er stellt beide Modi einfach nebeneinander.<sup>81</sup>

Sind aber nun Zuhandenheit und Vorhandenheit in „Sein und Zeit“ wirklich, wie Heidegger sagt, „*Seinsarten*“? Es scheint sachgerechter, statt von Weisen des „Seins“ von Weisen der phänomenalen Präsenz beziehungsweise der Gegebenheit oder, mit dem späteren Heidegger, von Weisen der „Anwesenheit“ zu sprechen. Dementsprechend notiert er an den Rand der Seite 71 seines Hütten-Exemplars von „Sein und Zeit“, die Formulierung „Seinsart“ selbstkritisch zurücknehmend: „doch nur Begegnischarakter“, also eine Weise des Usus beziehungsweise der Anwesenheit für diesen. Denn die reale Entstehung, ob aus Natur oder aus Herstellungskunst, die für die Seinsart von größter Bedeutung wäre, spielt dabei keine Rolle. In „Sein und Zeit“ kommt es Heidegger nur darauf an, die neutrale Allgemeinheit der Vorstellung des irgendwie Vorhandenen zu brechen und mit der Beschreibung des Zuhandenen eine markante Form der (ungegenständlichen) Anwesenheit – und damit das Thema der Anwesenheit als solcher – in den Vordergrund zu rücken. Eine umfassende Systematik aller anderen Formen des Anwesens – etwa auch der Natur als dessen, „was webt und strebt“, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt“<sup>82</sup> – liegt damals (noch) nicht in seinem Interesse.

Zuhandenheit ist eine Weise der (unthematischen) Anwesenheit; Vorhandenheit, so wie sie Heidegger in den Blick nimmt, ist eine Weise der thematischen Anwesenheit. Zu den verschiedenen Weisen der Anwesenheit gehört jedoch das Sein im Sinne des Existierens an ihm selbst, auch wenn es,

<sup>79</sup> SuZ, 361. In diesem Sinne notiert Heidegger in einer späteren Randbemerkung zu S. 61: „Durch Ab-sehen wird nicht schon das Hinsehen – dieses hat eigenen Ursprung und zur notwendigen Folge jenes Absehen; Betrachten hat seine eigene Ursprünglichkeit.“

<sup>80</sup> SuZ, 71.

<sup>81</sup> In HGA 27 [siehe Anmerkung 41] zählt Heidegger – in offener Reihe (72) – folgende Seinsweisen auf: Vorhandensein (der materiellen Dinge), Zuhandensein (der Gebrauchsdinge), Leben (für Pflanzen und Tiere), Existieren beziehungsweise Dasein (für den Menschen), Bestand (für Raum und Zahl) (71).

<sup>82</sup> SuZ, 70, vgl. 211. Immerhin markiert Heidegger eine nicht in Angriff genommene Aufgabe: „Das Sein des Daseins empfängt ... seine umfassende ontologische Durchsichtigkeit erst im Horizont des geklärten Seins des nichtdaseinsmäßigen Seienden, das heißt auch dessen, was, nicht zuhanden und nicht vorhanden, nur ‚besteht‘“ (SuZ, 333).

weniger passend, Vorhandensein genannt wird, *nicht*. Mag zum Sein das Aufgehen in mannigfache Weisen der Anwesenheit gehören<sup>83</sup>, so ist es doch nicht mit diesen einfach identisch. Sein *bedeutet* letzten Endes nicht „Anwesen“, sondern einfach Sein, – dass Seiendes im absoluten Sinne „ist“ und nicht nicht ist. Macht man sich das klar, muss man sagen: Man kann versuchen, dem Ausdruck „Sein“ neue Bedeutungen zuzudenken. Doch seine Grundbedeutung ist durch die Metaphysik so festgelegt worden, dass dieser Begriff bleibend ihr gehört. Heideggers Thema hingegen ist nur indirekt das Sein. Sein zentrales Thema ist das Wesen der Anwesenheit, in der Mehrfältigkeit ihrer Weisen und in der zu ihr gehörenden Verborgenheit. Dieses Thema ist in der Tat neu. Es ist in der bisherigen Geschichte der Philosophie noch kaum bearbeitet worden.

#### 4. Die „Zeit“ als Sinnhorizont des „Seins“

Das Gesamtwerk „Sein und Zeit“ ist angelegt auf die Ausarbeitung der Hypothese, „Sein“ habe einen irgendwie zeitlichen Sinn, es erschließe sich durch die Vermittlung der „Zeit“. Diese Hypothese wird von drei Pfeilern getragen. Der erste ist die Identifikation des „Seins“ mit seiner Erschlossenheit beziehungsweise mit der „Anwesenheit“ des Seienden. Der zweite ist die Identifikation der Gegenwart, die der ermöglichende Raum für Anwesenheit ist, mit der Gegenwart als einer der drei Dimensionen der Zeit. Der dritte ist eine Interpretation der „Zeit“ als nicht lineare Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart. Ohne diese Voraussetzungen ist schon die Fragestellung unverständlich.<sup>84</sup>

Für seine Hypothese beziehungsweise Vermutung boten sich Heidegger zwei Ansatzpunkte an. Sie beziehen sich auf die beiden Pole des Daseins: auf das Sein seiner intentionalen Korrelate und auf den Vollzug seines eigenen Seins. Beides ist ineinander verschlungen in der Einheit des In-der-Welt-Seins. Es soll aber hier, der größeren Klarheit halber, getrennt dargestellt werden.

Was das Erste betrifft, kann auffallen, dass das Sein von Dingen der Erfahrung immer schon als erstreckte Gegenwart empfunden worden ist: „Seiendes *ist*“ bedeutet, dass sein Sein stattfindet als ein Währen im Wechsel sei-

<sup>83</sup> Klassisch ist die *veritas* ein – auf die *anima* relativer – Grundzug des Seins, der aber auf diesem fundiert bleibt: *Thomas von Aquin*, De veritate I, 1. Heidegger lässt das Sein des Seienden und seine Wahrheit „vikariieren“. Darin scheint eine Umkehrung der Fundierungsordnung zu liegen. Doch ist die hochscholastische Lehre von den Transzendentalien *verum* und *bonum* m. E. der Punkt, in dem die größte Nähe zwischen Heidegger und der Metaphysik besteht (dazu: Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Marburger Vorlesung vom WS 1926/27 [HGA 23], herausgegeben von *H. Vetter*, Frankfurt am Main 2006, 48–64).

<sup>84</sup> Das Thema „Sein aus Zeit“ ist hier nur im Rahmen unserer Fragestellung zu erwähnen, nicht jedoch eigentlich darzustellen. Ich darf den Leser verweisen auf meine Beiträge „Die Zeit-Philosophie Heideggers bis zu *Sein und Zeit*“ und „Hintergründe und Probleme von Heideggers Begriff der ‚Zeit‘ in und um *Sein und Zeit*“, in: *Zeit als Thema der Phänomenologie*; Band I: Phänomenologische Zeit-Theorien, herausgegeben von *H. R. Sepp*, Würzburg 2010 [im Druck].

ner Bestimmungen und Umstände. Sein heißt so viel wie ein Zeit durchgreifendes Gegenwärtigsein, eine Präsenz. Das ist sein semantischer „Sinn“. Davon ausgehend fragt nun Heidegger in transzendentaler Absicht weiter: Wie ist dieser Sinn von Sein möglich? „Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*?“<sup>85</sup> Er antwortet also, indem er das genannte Gegenwärtigsein als eine der drei Dimensionen der Zeit versteht, als die Gegenwart. Nun besteht zwar ein Abgrund zwischen der jeweiligen, gewissermaßen punktuellen Gegenwart des Getroffenwerdens durch eine Empfindung, die immer eine andere ist, und der bleibenden Gegenwart der Gegebenheit von „Seiendem“. Die Analysen Husserls zum „inneren Zeitbewusstsein“, auf die sich Heidegger stützt, überbrücken jedoch diesen Abgrund, indem sie das Spiel der Seele mit den Elementen der beiden anderen Zeitdimensionen aufdecken. An sich sind diese insofern Feinde der Gegenwart, als die ankommende Zukunft das jeweils Gegenwärtige durch ein neues vertreibt und den Augenblick, der gerade noch lebendig war, zu einem vergangenen macht. Wie kann sich da etwas als bleibend und insofern als seiend, d. h. als mit sich identisch präsentieren? Dadurch, dass die gerade empfangenen Eindrücke als solche behalten und mit den erwarteten zusammengehalten werden, in einer Synthese von Protention, Attention und Retention. Die Identität des gegenständlichen Etwas ist auf diese Weise „zeitlich“ konstituiert.

Auch den bewegten Vollzug der eigenen Identität des Daseins, in der das In-der-Welt-sein zentriert ist, sieht Heidegger als „zeitliches“ Ereignis. Dieser Vollzug ist bestimmt durch das „Vorlaufen“ in die ständige Möglichkeit des zukünftigen Todes, die als solche ausgehalten wird. Ihr Gewesenheitsbezug ist die Aneignung dessen, was man schon ist, d. h. die „Wiederholung“ beziehungsweise das „Nachholen“ der Wahl bezüglich des eigenen Seins, das man ja nicht selbst gesetzt hat. Ihr Gegenwartsbezug ist der „Augenblick“, d. h. das blitzhafte Erblicken des *kairós* für die Entscheidung zu einem wesentlichen Handeln. Dass so ein eigentlicher Zeitlichkeitsvollzug nicht bloß ein Ideal, also ein konstruierter Gedanke, sondern eine existenzielle Möglichkeit ist, sieht Heidegger – nach dem Vorbild von Kant – in der Stimme des Gewissens bezeugt, als deren invariante Kernbotschaft er einen Ruf herauspräpariert, der so formuliert werden könnte: „Werde eigentlich bzw. wesentlich, indem du die wesenhaften Grenzen deines Seinkönnens dir zu eigen machst und sie so Ermögligungen sein lässt!“ In diesem Ruf ist impliziert, dass die Möglichkeit der Eigentlichkeit die innerste Wirklichkeit des Daseins ausmacht.

Mit der Ausarbeitung seines Versuchs, das „Sein“ in seiner Differenz zum „Seienden“ und in seinen fundamentalen Modi theoretisch aus der „Zeit“ abzuleiten<sup>86</sup>, ist Heidegger letzten Endes gescheitert, was hier nicht näher

<sup>85</sup> SuZ, 437.

<sup>86</sup> Dieser Ableitungsversuch überschreitet m. E. bei Weitem die Möglichkeiten der Phänomenologie zugunsten transzendentalphilosophischer Konstruktionen.

blegt werden kann. Unzufrieden vernichtete er das Manuskript des entscheidenden dritten Abschnitts „Zeit und Sein“; schließlich gab er das ganze Vorhaben auf. Freilich bewegte ihn die Fragestellung weiter. Aber in den folgenden Jahren tritt das Thema „Zeit“ aus dem Vordergrund in den Hintergrund.

### 5. Das „Sein selbst“

Ich muss nun eingehen auf die Weise, wie Heidegger nach der sogenannten „Kehre“, die er um 1930 vollzogen hat, vom „Sein“ spricht! Während in „Sein und Zeit“ festgehalten wurde, dass Sein jeweils das Sein von Seiendem ist, so wandelt sich Heideggers Sprachgebrauch in den späteren Jahren dahingehend, dass das Sein – sprachlich gesprochen – hypostasiert zu werden scheint und dann, mehr und mehr, vom Sein des Seienden unterschieden wird. Es ist die Rede dann vom „Sein als Sein“ oder „Sein selbst“ oder „Seyn“, falls diese Ausdrücke als mehr oder minder äquivalent genommen werden dürfen. Es ist *diese* Redeweise vom „Sein“, die am wenigsten verstanden und rezipiert worden ist. Ich versuche im Folgenden einige Schritte in Richtung auf eine Rekonstruktion.

Das Entscheidende in den Analysen der Zuhandenheit im ersten Hauptwerk schien zu sein, dass damit, weit über den intentionalen Bezug zu einzelner „Seienden“ hinaus, das Bedeutungsfeld einer Ganzheit des Seienden oder der „Welt“ geöffnet wird. Die „Welt“ ist im Darstellungsschema von „Sein und Zeit“, neben dem jeweils zuhandenen Seienden und dem jemeinigen Dasein, eine dritte Größe. Sie ist, wenn man so reden kann, noch weniger „etwas“ als die beiden anderen Größen. Werden diese immerhin noch unter den Begriff des „Seienden“ gestellt, so gilt von der Welt: Sie „ist“ nicht, sie ist vor allem nicht die (wie auch immer) vorgestellte oder gedachte Gesamtheit des Seienden. „Aus dem [perspektivisch-horizonthaften] Lebensvollzug des Lebendigen entspringt die Welt und *ist* nur *das* und *so*, als *was* und *wie* sie entspringt.“<sup>87</sup> Sie „weltet“<sup>88</sup>. Mit anderen Worten: Sie geht darin auf, „Horizont“ zu sein, wie Heidegger eine Zeitlang formuliert. Er bemüht sich in „Sein und Zeit“, den Begriff der Welt als einer Bedeutsamkeitsganzheit zu verdeutlichen am Beispiel der Umwelt des Handwerkers. Es ist aber nicht zu übersehen, dass er an dieser Umwelt nur die formalen Strukturen einer Welt überhaupt, ihre „Weltlichkeit“<sup>89</sup> ablesen will. Es geht ihm letzten Endes um die Weise, wie unsere geistig-geschichtliche Welt „weltet“. Darin sind zwei Fragen miteinander verknüpft: Wie weltet sie heute?<sup>90</sup> Und vor allem: Was ist das lebensweltliche Welten selbst?

<sup>87</sup> Nietzsche I, Pfullingen 1961, 624.

<sup>88</sup> Zur Bestimmung der Philosophie. Frühe Freiburger Vorlesung 1919 (HGA 56/57), herausgegeben von B. Heimbüchel, 1987, 73.

<sup>89</sup> SuZ, § 14.

<sup>90</sup> Teilantworten, die sämtlich sehr kritisch sind, werden gegeben werden in den Thesen, unsere

Diesen Fragen geht Heidegger in den kommenden Jahren nach. Dabei bildet die kunstvoll rhetorisch gebaute<sup>91</sup> Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ (Juli 1929) die Rolle eines Scharniers. Schon die Titelfrage ist bewusst zweideutig. Einerseits wird aus einer neu gewonnenen Distanz zurückgeschaut auf die klassische Metaphysik und gefragt: Was ist beziehungsweise war sie? Was geschah in ihr, beziehungsweise was geschieht eigentlich im metaphysikähnlichen positivistischen Glauben der Wissenskulturskultur unserer Zeit? Andererseits will Heidegger in seine eigene Fragestellung einführen, die er damals ebenfalls noch „Metaphysik“ nennt. Die Frage, die schon in „Sein und Zeit“ gestellt worden war, lautet: Wie kommt es zur Gegebenheit des Seienden für die Theorie, also des Vorhandenen? Damit das Seiende als Vorhandenes erscheinen kann, muss seine Zuhandenheit, die ja Heidegger als das Ursprüngliche annimmt, weggefallen sein, und dazu wiederum muss das Welten der Welt samt der damit verbundenen „Uneigentlichkeit“ unterbrochen werden. Dies geschieht nicht allein kraft des Fragens und autonomen Denkens. Denn dieses muss nach Heidegger erst zu sich ermächtigt werden durch ein Widerfahrnis, nämlich durch den Einbruch des „Nichts“. Der formale Ereignischarakter des Nichts ist, der Form nach, mit dem der Welt verwandt: Die Welt „weltet“; das Nichts „nichtet“. Beide „Geschehnisse“ stehen nicht nebeneinander, sondern sind ineinander verschlungen, allerdings wie gegnerische Ringer. Das Nichts sieht Heidegger in doppelter Weise „nichten“. Einerseits ist es im „nichtigen“, „abgründigen“ Grund des Daseins insofern immer am Werk, als dieses sich grundlos und todgeweiht vorfindet: aus nichts – ins Nichts. Phänomenal freilich bleibt es verborgen; nur die mannigfache Macht der Verneinung im menschlichen Leben kann als ein Symptom des Waltens des Nichts gelesen werden. Doch gibt es eine Weise, in der das Nichts – und zwar jetzt erlebbar – nichtet, nämlich als Zusammenbruch der heimatlich anmutenden Lebenswelt – anders gesagt, als Verlust aller lebenstragenden Bedeutsamkeit. Dies mag einem Einzelnen geschehen oder auch, in der Empfindung des „Nihilismus“, einer ganzen geistigen Epoche. Heidegger meint: Wer diesem Widerfahrnis standhält und die dazugehörige Angst aushält<sup>92</sup>, statt in Panik zu verfallen oder in Scheinlösungen zu flüchten, dem erschließt sich eine letzte Wahrheit, nämlich er selbst als Da-sein und das

---

Neuzeit sei die „Zeit des Weltbildes“, – die Zeit, in der alles unter dem Vorzeichen der „Machenschaft“ (des „Ge-stells“) und des zur angepriesenen Ware gewordenen „Erlebnisses“ stehe, – die Zeit, in der „Gott tot ist“.

<sup>91</sup> Eine nüchterne literaturwissenschaftliche Untersuchung der sprachlichen Techniken Heideggers: der Inszenierung, des Zeigens und Verhüllens, ist noch ein Desiderat. Sie wäre die Basis, um die Frage beantworten zu können, ob Heidegger seinen Lesern gegenüber immer offen und ehrlich ist – eine Frage, die sich mir schon bei meiner ersten Lektüre eines Heidegger-Texts vor mehr als 40 Jahren stellte.

<sup>92</sup> In welcher Kraft man die Angst aushält, bleibt ungesagt. Diese engt ja an sich den freien Spielraum des Wahrnehmens und Denkens ein. Also verschenkt sie selber auch nicht die Kraft zu einem neuen Sehen.

Seiende in seinem befremdlichen Sein.<sup>93</sup> Aus dieser Erfahrung der Fremdheit erwächst die Stimmung des Staunens und aus dieser die Grundfrage der Metaphysik „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Allerdings sind dieses Staunen und diese Frage ebenso zweideutig wie die „Metaphysik“, von der Heidegger hier spricht.<sup>94</sup> Während die klassische Metaphysik (der christlich-neuzeitlichen Denker Leibniz und Schelling) diese Warum-Frage im onto-theo-logischen Sinn auf die letzte, absolute Ursache hin stellte, hat sie bei Heidegger, trotz der äußerlich gleichlautenden (und insofern irreführenden) Formulierung, im Grunde einen ganz anderen, einen sozusagen phänomenologischen Sinn. Das Warum zielt nicht auf eine Antwort, sondern auf das sprachlose Verharren vor einem grundlosen Faktum: vor dem „Wunder aller Wunder, daß“<sup>95</sup> Seiendes ist“<sup>96</sup>. Zugleich wandelt sich die Warum-Frage so: „Woher kommt es, daß überall Seiendes den Vorrang hat und jegliches ‚ist‘ für sich beansprucht, während das, was nicht ein Seiendes ist, das so verstandene Nichts als das Sein selbst, vergessen bleibt?“<sup>97</sup> – Aber was ist das „Sein selbst“? Darf es identifiziert werden mit der Tatsache, dass Seiendes „ist“? Nein und ja. Nein, wenn das „ist“ als Existieren beziehungsweise Vorhandensein genommen wird, also in einer Sicht, die Heidegger der Metaphysik überlässt und nicht selbst sich zu eigen macht. Ja, wenn das „ist“ verstanden wird als Gefülltsein mit Sein, d. h. mit Sinn. Denn in Heideggers Sicht gibt es auch einen „seinslosen“ Zustand des Seienden<sup>98</sup> oder auch einen anderen, in dem das Seiende die Fülle des Seins zur Darstellung bringt, wobei „das Seiende“ natürlich immer in dem auf das Dasein relationalen Sinn zu verstehen ist, den ich oben herauszuarbeiten versuchte. Letzten Endes aber geht es nicht um das Seiende, sondern um das Sein selbst in seinem eigenen (als Verbum zu hörenden) „Wesen“. Dieses „Wesen“ ist der Form nach verwandt mit dem „Welten“ je einer Welt und dem „Nichten“ des Nichts. Vor allem deswegen, und nicht nur, weil das Sein ein Nichts zu sein scheint, weil es kein Seiendes ist, kann es im Denken Heideggers zur gegenseitigen Vertretung von „Nichts“ und „Sein“ kommen, so dass er sagen kann, das Nichts „entschleierte“ sich als das Sein.<sup>99</sup> Gemeint ist damit wohl, dass das Nichts, wenn es als im Grunde des seinsverstehenden Daseins „wesendes“ erfasst wird, eine Brücke bilden kann zum Gedanken des „wesenden“, d. h. sich „er- und zueignenden“ Seins. Dieses

<sup>93</sup> Offen bleibt, wie sich die Enthüllung dieser Wahrheit zur „Ursprünglichkeit“ des Zuhandenen verhält. Ist letztere nur das *primum quoad nos*, also gerade nicht *quoad se* („an sich“)?

<sup>94</sup> Diese Bemerkung gilt ebenso für das einleitende Vorgehen Heideggers in seiner Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ (Freiburger Vorlesung vom SS 1935, HGA 40, herausgegeben von P. Jaeger, Frankfurt am Main 1983 [Tübingen 1953]). Vgl. dort 217.

<sup>95</sup> Kursivierung findet sich im Original gesperrt.

<sup>96</sup> Das heißt „da“ ist. Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“ [1943], in: Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, 103.

<sup>97</sup> Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ [1949], in: Wegmarken [siehe Anmerkung 96], 211.

<sup>98</sup> Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“ [siehe Anmerkung 96], 102.

<sup>99</sup> Ebd. 101.

„Sein selbst“ aber meint hier so viel wie „Wesung der Unverborgenheit“<sup>100</sup> oder Ereignis von Sinn, bezogen auf das In-der-Welt-Sein im Ganzen. Aus dieser alles umfassenden und durchgreifenden Offenheit lebt insbesondere das philosophische Denken und, in anderer Weise, die große Dichtung. Deren „Wahrheit“ geht weit über die Adäquation über einzelne Sachverhalte oder Sachverhaltsbereiche hinaus, ohne dass man ihnen deshalb den Wahrheitsbezug absprechen könnte – im Gegenteil. An der Philosophie ist abzulesen, dass die „Wesung der Unverborgenheit“ in einer eigentümlichen Weise geschichtlich ist: zwar nicht so, dass die Gedanken der Alten ihre Kraft für das gegenwärtige Denken verlören, aber doch so, dass jedes je gegenwärtige Denken, das radikal sein will, aus seinen jeweils geschenkten Evidenzressourcen und auf eigene Verantwortung zu denken anfangen muss.

Versucht man, ein Ergebnis der Bemühungen des reifen Heidegger um das, was er „Sein“ nennt, zu ziehen, so kann man vielleicht sagen: Was das Begegnende betrifft, seien es nun Dinge oder Menschen<sup>101</sup>, so geht es um dessen Weise, in seiner inneren Fülle und in seinem Anspruch zu begegnen oder „anwesend“ zu sein. Was das Dasein selbst betrifft, so bestimmt sich dessen höchstmöglicher Vollzug aus dem Denken, das selbst aus der sich selbst verbergenden „Lichtung des Offenen“ lebt. Das alles ist nicht zu verwechseln mit dem Interesse am Sein als der Wirklichkeit des Wirklichen beziehungsweise an dem, was wahrhaft und letztlich „ist“.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Unter dieser Perspektive wird es behandelt im Aufsatz „Vom Wesen der Wahrheit“, den Heidegger ab 1930 in verschiedenen Fassungen öffentlich vorgetragen hat, und der als das klarste Dokument der inzwischen eingetretenen „Kehre“ gilt.

<sup>101</sup> Von der Anwesenheit, die sich in der Begegnung mit einem anderen Menschen ereignet, spricht Heidegger seltener als von der Anwesenheit echter Dinge. Doch erwähnt er „die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der bloßen Person – eines geliebten Menschen“ („Was ist Metaphysik?“, in: Wegmarken [siehe Anmerkung 96], 8).

<sup>102</sup> An einigen Stellen weist Heidegger auf einen wichtigen Sachverhalt hin: Zwar könne man den Übergang vom Seienden als solchem zu seinem Sein und von diesem zum sich erschließenden „Sein“ als einen transzendentalen Stufengang in je grundlegendere Bedingungen der Möglichkeit interpretieren. Doch liege diesem rationalen Vorgehen eine *Erfahrung* zugrunde, die ihm nun einmal geschenkt worden sei und die eigentlich auch der Leser mitbringen müsse, solle er durch Heideggers Worte zur „Sache“ „durchbrechen“ können. Ein Teil dieser Grunderfahrung bestand sicher darin, dass Heidegger auf das Phänomen der Anwesenheit als solcher aufmerksam wurde. – Was er „Anwesenheit“ nennt, habe ich aus meiner Erfahrung unter dem Titel der Gegenwärtigkeit des Gegenwärtigen zu umschreiben versucht: „In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens“, Stuttgart 1996, – ohne auf Heidegger Bezug zu nehmen, aber möglicherweise in einer gewissen Nachbarschaft zu seiner Grunderfahrung.