

Heideggers Weg durch die Phänomenologie zum Seinsdenken

Von WILLIAM J. RICHARDSON, S. J. (New York City)

Vorbemerkung der Redaktion

Diesem Beitrag liegt eine umfangreiche Untersuchung zugrunde, die der Verfasser in englischer Sprache unter dem Titel „Heidegger. Through Phenomenology to Thought“ im Verlag Martinus Nijhoff (The Hague) 1963 veröffentlicht hat. Um den Grundgedanken seiner Arbeit einem größeren Leserkreis zugänglich zu machen, hat Herr P. William J. Richardson sich auf Bitten der Redaktion zur Veröffentlichung der hier mitgeteilten Kurzfassung in deutscher Sprache entschlossen.

Dem genannten Werk ist als Vorwort ein Brief Martin Heideggers an den Verfasser beigegeben, den wir seiner Bedeutung für das Verständnis des behandelten Zusammenhangs wegen im Anschluß an den Aufsatz abdrucken. Herrn Prof. Dr. Martin Heidegger und dem Verlag Martinus Nijhoff danken wir auch an dieser Stelle für die freundliche Erlaubnis dazu.

A. Das Denken des Seins und die Metaphysik

Was meint Heidegger mit dem „Denken des Seins“? Auf diese Frage können wir ganz allgemein zunächst sagen, daß das Denken des Seins der Prozeß der Auslegung des Sinns von Sein ist, der damit in sich selbst zu einer „Überwindung“ der Metaphysik ansetzt. Denn für ihn bedenkt die Metaphysik das Seiende als Seiendes, d. h. in seinem Sein, vergißt aber den Sinn von Sein selbst und so die entscheidende Differenz zwischen Seiendem und Sein (die ontologische Differenz). Streng genommen ist das Wort „Metaphysik“ zwar erst von der nacharistotelischen Schule geprägt worden, aber sein Sinn ist bereits bei Aristoteles begründet. Bei ihm ist Metaphysik das Bedenken des Seienden als Seienden (*on hē on*). Aber *on* ist wesentlich zweideutig, je nachdem es als Partizip (seiend: Sein) oder als Substantiv (das Seiende) genommen wird; und wenn als Substantiv, dann entweder als das Seiende im Ganzen oder als Grund dieses Ganzen, d. h. als höchstes Seiendes, das manchmal auch das Sein genannt wird. Die Verwirrung zwischen Sein und Seiendem ist evident.

Der Grund zu dieser Verwirrung ist nun bereits ursprünglicher bei Platon gelegt, der, wie Heidegger meint, als erster Philosoph das Sein als ein Seiendes aufgefaßt hat. Wie das möglich wurde, können wir am besten verstehen, wenn wir uns daran erinnern, daß Heidegger Sein wesentlich als *physis* faßt, durch welche Seiendes anwesend als das, was es ist: und so in die Unverborgenheit (*alētheia*) tritt. Für Heidegger ist also Sein das Geschehen der Wahrheit. Mit Platon wandelt sich nun diese ursprüngliche griechische Konzeption von Wahrheit als Unverborgenheit. Obgleich nämlich auf der einen Seite die Ideen den

ursprünglichen Sinn von *a-lētheia* behalten, insofern sie grundsätzlich als Lichtung aufgefaßt sind, und obgleich also Seiendes in der Erfahrung durch Teilhabe an den Ideen erscheint, werden die Ideen zugleich doch auch als etwas Zu-sehendes (*eidōs: idein*) verstanden. Wahrheit wird allmählich zum richtigen Sehen der Ideen, zur Übereinstimmung (*orthotēs*) zwischen dem Seienden, das sieht, und den Ideen, die gesehen werden. Die Ideen, zunächst Lichtung, Unverborgenheit (*a-lētheia*), werden umgeformt zu dem, was gesehen werden kann. Sein wird also auf Seiendes zurückgeführt. Diese Verwirrung kennzeichnet fortan die ganze Geschichte der Metaphysik; die ständige Herrschaft der Wahrheit als Übereinstimmung und die Verkennung des ursprünglichen Sinnes der Wahrheit als Unverborgenheit ist ein folgenreiches Zeichen dafür. Da Heidegger unter Sein aber gerade die Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit versteht, ergibt sich seine Deutung der Metaphysik als Seinsvergessenheit mit notwendiger Konsequenz.

Obwohl nun die Metaphysik mit Platon anfängt, erreicht sie ihren Höhepunkt erst in der Philosophie der Neuzeit. Die Befreiung des Menschen zu sich selbst, die diese Epoche charakterisiert, zwingt Descartes zur Suche nach einem *fundamentum inconcussum veritatis*, durch das der Mensch selbst zum „Richter“ über die Wahrheit werden kann. Wahrheit ist damit nicht mehr nur Übereinstimmung, sondern Gewißheit, und dieses *fundamentum* würde dann aller Wahrheit insofern zugrunde liegen, als das *fundamentum veritatis* zum Subjekt (*hypo-keimenon*) von Wahrheit überhaupt wird; für Descartes selbst heißt das: zum *ego-cogito-sum*. Das *fundamentum veritatis* wird so zur *res (subjectum) cogitans*, wobei *cogitare* als *vorstellen* eines Objektes für und durch ein Subjekt verstanden ist. In diesem Vorstellen vergewissert sich das vorstellende Subjekt also selbst seiner Übereinstimmung mit dem Objekt, und zwar in Analogie zur Vergewisserung seiner eigenen Existenz. Da als Wahrheit nur das anzuerkennen ist, über das Gewißheit erlangt werden kann, ist Seiendes nur insofern „wahr“, als es in das Subjekt-Objekt-Verhältnis eintritt, d. h. entweder Objekt oder Subjekt ist. Insofern schließlich das Sein des Seienden zu dem wird, wodurch Seiendes als Objekt (Objektivität) oder als Subjekt (Subjektivität) erscheint, wird das Seiende nicht mehr in der Unverborgenheit sichtbar, sondern vielmehr im Vorgestellt-werden (Repräsentation) durch ein Subjekt gedacht.

Für Descartes war das Subjekt das individuelle menschliche Ich. Leibniz dagegen dehnt den Begriff auf alles Seiende aus. Denn jede Monade ist mit Vorstellungsvermögen begabt, d. h. mit *perceptio et appetitus*. Kants Transzendentalphilosophie war dann ein Versuch, die Bedingungen der Möglichkeit des gegenständlichenden Vorstellens herauszuarbeiten. Der Höhepunkt der Metaphysik der Subjektivität, d. h. aller Metaphysik überhaupt, wurde mit Hegel erreicht, in dessen Dialektik des Selbstbewußtseins die Suche Descartes' nach einem *fundamentum inconcussum* im Absoluten mündete: die Selbst-Gewißheit des absoluten Geistes ersetzt als *fundamentum* die *res cogitans*.

Nachdem die Metaphysik der Subjektivität in Hegel ihren Höhepunkt gefunden hatte, kam sie im Nihilismus Nietzsches zu ihrer Vollendung. Auf der einen Seite sah Nietzsche, daß die alten übersinnlichen, d. h. metaphysischen,

Werte im 19. Jahrhundert ihre Bedeutung verloren hatten, und daß also – insofern er „Gott“ als Symbol für diese Werte nahm – Gott tot war. Auf der anderen Seite blieben seine auf eine „Umwertung“ gerichteten Anstrengungen selbst noch metaphysisch, denn der Wille zur Macht setzte nur neue Werte: das bedeutete aber eine Erneuerung des Subjektivismus. Einzig die Art, wie das vorstellende Subjekt aufgefaßt wurde, änderte sich; es wurde jetzt zum universalen Willen. Damit mißlang Nietzsche eine Überwindung des metaphysischen Nihilismus. Er ergänzte ihn sogar noch, denn sein „Übermensch“ müßte – gerade indem er der Auslegung des Seins als Wille zur Macht entsprach – die Herrschaft über die Erde anstreben. So legt er alles Seiende auf Verfügbarkeit hin aus, womit ein Grundzug jedes wissenschaftlichen Forschens freigelegt wird. Dieser Grundzug findet seine entscheidende Manifestation in der Technik, als die sich die Seinsvergessenheit im gegenwärtigen Zeitalter einrichtet. Maßgebend für diese Entwicklung war Nietzsches Unvermögen, dem Gegensatz von Subjekt-Objekt zu entrinnen. Dies kann vielleicht nur durch ein Denken gelingen, das zugleich den Subjektivismus transzendiert und das Wesen der Metaphysik als Seinsvergessenheit bedenkt.

Was hier von der Metaphysik gesagt wurde, gilt ebenso für die Logik. Denn sie formuliert die Regeln eines bestimmten Denk-Typus, nämlich des vorstellenden Denkens, das nur Urteile über etwas, d. h. über Seiendes, kennt. Ebenso wie die Metaphysik ist auch die Logik an die Auffassung von Wahrheit als Übereinstimmung gebunden. Und schließlich interpretiert Heidegger ähnlich auch die herkömmliche Auffassung des Humanismus; indem das Wesen des Menschen als *animal rationale* begriffen wird, entspringt jeder traditionelle Humanismus entweder aus einer Metaphysik oder begründet selbst wieder Metaphysik.

B. Das Denken bei Heidegger II

Mit „Heidegger II“ bezeichnen wir den Heidegger der „Kehre“. Heidegger versucht im Denken des Seins die Metaphysik, die Technik, die Logik, den Humanismus zu überwinden; nicht freilich, um sie zu zerstören, sondern um sie allererst zu gründen. Was hier Denken heißt, können wir zunächst negativ als ein Geschehen beschreiben, das nicht subjektiv, nicht vorstellend oder repräsentierend und nicht rechnend geschieht. Zugleich ist es nicht-logisch; solange wir deshalb im Horizont von Logik und Metaphysik bleiben, und d. h. im Horizont des Seienden, können wir Sein nur als Nichts, als Nicht-Seiendes betrachten. Wenn weiter „rational“ (*ratio*) so viel wie „logisch“ (*logos*) meint, dann muß dieses Denken als nicht-rational bezeichnet werden: freilich heißt das ebensowenig irrational wie bloß anti-rational. Im Gegensatz zum vorstellenden Denken, das mindestens seit Descartes über das Seiende verfügen will, sucht das wesentliche Denken vielmehr das Sein des Seienden sein zu lassen, d. h. es auf das, was es ist und wie es ist, freizugeben.

Positiver ausgedrückt geht es also dem wesentlichen Denken darum, das Sein als Geschehen der Unverborgenheit zu bedenken, in welcher alles Seiende anwest

und so zugleich in sich selbst und zu anderem ist; als den Bereich der Offenbarkeit „zwischen“ Subjekt und Objekt, aus dem allererst jedes Subjekt-Objekt-Verhältnis entspringen kann; als Horizont der Begegnung, der dem Denker einerseits immer schon näher ist als das ihn umgebende Seiende (weil es dessen Anwesen erst ermöglicht) und ihm doch andererseits stets ferner bleibt als alles Seiende (weil er selbst nicht als Seiendes faßbar wird).

Welches ist nun die Grundstruktur dieses Denkens? Zunächst: es wird „im Menschen“ vollzogen, den Heidegger wesentlich als Ek-sistenz auslegt, d. h. als ein Seiendes, dessen Vorrang vor allem anderen Seienden gerade darin liegt, daß es in die Lichtung des Seins hinaus-steht (ek-sistiert). So verstanden kann die Ek-sistenz das Da des Seins genannt werden, weil es der „Bereich“ inmitten des Seienden ist, in dem die Lichtung geschieht. Anders gesagt, weil das Da in einem Seienden geschieht, ist dies ausgezeichnete Seiende Da-sein neben anderem, nicht-daseinsmäßigem Seienden.

Um also das Denken zu verstehen, müssen wir das Verhältnis zwischen Sein und seinem Da genauer bestimmen. Zunächst: Dies Verhältnis ist gegenseitig. Einerseits behält das Sein einen Vorrang vor dem Seienden, das vom Sein „geworfen“ und „durchwaltet“ ist, und d. h. in dem sich das Sein nach dem „Gesetz“ seines eigenen Wesens entbirgt und verbirgt. Damit das Sein aber als Unverborgenheit anwesen kann, bedarf es andererseits notwendig des Da, denn Unverborgenheit ereignet sich nur in einem Da inmitten des Seienden. In dieser Wechselseitigkeit liegt das Wesen des Menschen als „Ek-sistenz“, als „Da“ „für“ die Wahrheit des Seins. Als solcher ist er „Hirt“ und „Wächter“ des Seins und sein Sein ist dann nichts anderes als Sorge um das Sein (in seinem Da). Sein zu denken bedeutet also die Wahrheit des Seins zu denken, in die das Da-sein austeht (ek-sistiert).

Sein enthüllt sich für sein und in seinem Da; insofern es aber den Vorrang behält, muß dieses Geschehen als ein Sich-schicken des Seins in sein Da betrachtet werden. Dieses Sich-schicken nennen wir im Hinblick auf Sein „Geschick“, im Hinblick auf Dasein „Schicksal“. Wesentlich zu diesem „Geschick“ des Seins gehört nun eine gewisse Negativität: Das Sein „spart“ sich im Schenken, „verbirgt“ sich im Entbergen. Obgleich sich nämlich das Sein im Entbergen des Seienden selbst entbirgt, wird es doch nie an ihm selbst wie ein Seiendes faßbar. Es entzieht sich gerade, indem es das Seiende (und sich) entbirgt. Besser gesagt: es entzieht sich – gerade indem es das Seiende und also sich als das Sein dieses Seienden entbirgt – an ihm selbst, als es selbst. Um Sein denken zu können, müssen wir so dies „Geschick“ auch in seiner Negativität denken.

Aber es ist notwendig, noch einen Schritt weiter zu gehen. Weil das Geschick des Seins wesentlich durch Negativität bestimmt ist, kann die „Kraft“ des Seins, sich zu entbergen, nicht schon von einem einzelnen Geschick erschöpft werden. Deshalb schickt sich das Sein dem Menschen durch vielfältiges Geschick, das wir „Ge-schick“ nennen und in dem alle Ge-schichte gründet. Ein einzelnes Geschick gründet entsprechend eine Epoche der Geschichte, die entweder in weiterem Sinne verstanden werden kann (insofern sie wieder viele Phasen einschließt, z. B. das Geschick der Metaphysik); oder in einem engeren Sinn (inso-

fern sie eine bestimmte Phase bezeichnet, z. B. die Essenz-Existenz-Problematik); schließlich im engsten Sinn (insofern sie jeweils einen bestimmten Denker charakterisiert, der in der Geschichte wirksam geworden ist). Das Denken des Seins muß also das Sein als Geschichte denken und ist somit im Grunde geschichtliches Denken.

Wir sprachen von der Beziehung zwischen Sein und seinem Da. Welches ist nun die präzise Rolle des Denkens in diesem Geschehen? Das Denken „vollbringt“ diese Beziehung selbst. Das heißt: wenn wir solches „Vollbringen“ im Hinblick auf Sein betrachten, „vollbringt“ das Denken gerade das Geschehen der Unverborgenheit, insofern es das Sein zur Sprache bringt. Betrachten wir das „Vollbringen“ dagegen im Hinblick auf das Dasein, so „übernimmt“ sich das Dasein denkend (und d. h. ek-sistierend) selbst als Da des Seins. Unter beiden Gesichtspunkten ist das Denken „Zustimmung“ zum Sein, Entsprechung auf seinen Anspruch, Sein-lassen des Seins selbst.

In seiner Struktur ist dieses Geschehen also „Andenken“, und zwar ein in sich dreifach gegliedertes „Andenken“: Das Sein kommt auf den Denker zu (Zukunft); diese Ankunft geschieht durch das schon Gewesene (Gewesenheit), und es wird im Wort des Denkers selbst offenbar (Gegenwart). Ähnlich ist die Struktur des denkenden Gespräches. Wesentlich ein zeitliches Geschehen (Zukunft-Gewesenheit-Gegenwart) ist das Denken deshalb geschichtlich; es denkt Sein als Geschichte, die dem Denken durch das Gespräch mit dem Gewesenen zukommt. Indem das Denken das Sein so als Ge-schick denkt, denkt es jedes Geschick zugleich in seiner Negativität und Positivität, d. h. es versucht nicht nur zu denken, was ein anderer Denker gedacht, sondern auch, was er nicht gedacht hat oder nicht denken konnte.

Der Sinn des wesentlichen Denkens ist es also, das Sein selbst sein zu lassen und in ihm als seinem Element zu „wohnen“. Als Vollbringen des Da gehört das Denken dem Sein zu, weil das Da vom Sein geworfen ist. Insofern sich das Denken andererseits als „Hirt“ des Seins selbst „übernimmt“, hört es auf den Zuspruch des Seins. Heidegger II nennt deshalb dieses Denken, das zugleich dem Sein gehört und auf Sein hört, „Denken des Seins“. Danach ist das wesentliche Denken das Geschehen, in dem die menschliche Ek-sistenz dem Anspruch des Seins in seiner Positivität und Negativität zu entsprechen sucht: das ständige Ereignis der Wahrheit als Geschichte.

C. Das Denken bei Heidegger I

Mit „Heidegger I“ bezeichnen wir den Heidegger von „Sein und Zeit“ (SZ) und aus dem Umkreis dieses Werkes. Auch schon in dieser frühen Periode war es seine Absicht, den „Sinn von Sein“ zu denken; es ging ihm um die Grundlegung der Metaphysik und d. h. um die Entwicklung einer „Fundamentalontologie“. Die intensive Beschäftigung mit Kant hatte ihm klargemacht, daß die Endlichkeit des Menschen in der Grundlegung der Metaphysik eine wesentliche Rolle spielen müsse. Der *status quaestionis* wäre danach für Kant folgender: welches

sind die Bedingungen der Möglichkeit einer ontologischen Synthesis (Transzendenz) der endlichen Vernunft? Für Heidegger dagegen müßte er lauten: wie ist das Verhältnis zwischen der wesentlichen Endlichkeit des Menschen und seinem Seinsverständnis als solchem zu denken?

Heidegger beginnt mit der Analyse des endlichen Seinsverständnisses, weil das Dasein das einzige Seiende ist, das ein solcher Zugang zum Sein auszeichnet. Zunächst ergibt sich damit als vorläufiger Sinn von Sein: das, was die Offenbarkeit des Seienden und seine wechselseitige Zugänglichkeit ermöglicht. Die Methode wird „phänomenologisch“ genannt, wobei dieses Wort wesentlich als *legein ta phainomena* verstanden werden muß. In dieser Auslegung hat *legein* den Sinn des *deleoun* (offenbar machen), oder genauer gesagt *apophainesthai* (etwas von ihm selbst her sehen lassen) und *phainomena* bedeutet das sich-an-ihm-selbst-Zeigende. Danach wird Phänomenologie wesentlich: *apophainesthai ta phainomena* genannt: das was sich zeigt, so wie es sich an ihm selbst zeigt (und d. h. von ihm selbst her), sehen lassen. Weil nun das Dasein Phänomen ist, stellt sich die Existentialanalyse in SZ die Aufgabe, Dasein sich von ihm selbst her zeigen zu lassen; das heißt aber, es in dem, worin es ist, und so, wie es ist, sein zu lassen.

Die vollzogene Existentialanalyse enthüllt dann das Dasein als Geschehen der endlichen Transzendenz, dessen Sinn die Zeit ist.

1. Das Geschehen der endlichen Transzendenz

Mit dem Wort „Geschehen“ will Heidegger betonen, daß „Dasein“ kein in sich abgeschlossen und schon vollendetes Vorhandenes ist, sondern ein dynamischer Prozeß, der immer schon angefangen hat und doch immer erst noch zu vollbringen ist. Dieses Geschehen wird „Transzendenz“ genannt, weil Heidegger im „Seinsverständnis“ gerade den „Überstieg“ des Daseins über es selbst und über alles Seiende zum Sein hin begreift, wodurch es dann allererst Seiendes in seinem Sein versteht (*com-prebendere*). Insofern die Analyse nun beim Dasein in seine Alltäglichkeit ansetzt, wird Transzendenz auch „In-der-Welt-sein“ genannt. Welt ist hier als der Horizont verstanden, in dem Dasein anderem Seienden begegnet, weil das Dasein ja das Sein des Seienden offenbart. Schließlich wird Transzendenz auch „Existenz“ genannt; Heidegger unterscheidet so die „existenzielle“ („ontische“) und „existenziale“ („ontologische“) Dimension des Daseins. Nach dieser Terminologie bezeichnet „existenziell“ („ontisch“) das Dasein als ein – freilich ausgezeichnetes – Seiendes inmitten der anderen, „existenzial“ („ontologisch“) dagegen das Dasein in seiner Seinsstruktur als Lichtung des Seins. Die „Seinscharaktere“ dieser existenziell-existenzialen Struktur sind die „Existenzialien“, und die Phänomenologie versucht diese Existenzialien zunächst in ihrer Vielfalt, später in ihrer Einheit, schließlich in dem Grund dieser Einheit offenbar werden zu lassen.

„Endlich“ ist dies Geschehen auf Grund seiner wesentlichen Negativität: das Dasein ist nie Herr seines Ursprungs, sondern findet sich immer schon inmitten des Seienden (Geworfenheit), auf das es angewiesen bleibt. In dieser Ange-

wiesenhait hat es die Tendenz, sich auf der ontischen Ebene zu verlieren (zu „verfallen“), und d. h. sich von anderem Seienden her auszulegen. Es ist unfähig, unter Sein anderes als Nichts zu verstehen. Schließlich ist sein Dauern begrenzt: es ist „Sein-zum-Tode“. Das Ganze dieser existenzialen Nichtigkeit nennt Heidegger „Schuld“, „Grundsein einer Nichtigkeit“!

Die Struktur der endlichen Transzendenz charakterisieren drei Existenzialien: Verstehen, Befindlichkeit, Rede (Logos), die gleichursprünglich das Geschehen der Erschlossenheit gliedern. Im Verstehen entwirft das Dasein den Horizont der Welt. In der Befindlichkeit sind dem Dasein Geworfenheit und Verfallen erschlossen und die Welt selbst als Nichts. Obwohl Heidegger selbst das nicht sagt, scheint es doch vielleicht möglich, das Verstehen als die in sich schon endliche Erschlossenheit der Welt in ihrer Positivität und Befindlichkeit als diese Erschlossenheit in ihrer Negativität zu interpretieren. Beide sind im Geschehen der endlichen Transzendenz gleichursprünglich mit der Rede (Logos), die das in Verstehen und Befindlichkeit Erschlossene sehen läßt. In konkretem Vollzug hat die Rede den Charakter der Verlautbarung in Worten (Sprechen).

Wie ist nun die Einheit dieser drei Existenzialien zu verstehen? Heidegger bringt sie im Begriff der „Sorge“ zusammen: „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich beegnendem Seienden)“. (Insofern diese Einheit als Totalität betrachtet wird, wird sie als Sein-zum-Tode gedacht.) Diese Formel deutet die Komponenten der Positivität (Sich-vorweg-) und der Negativität (schon-sein-in, sein-bei) an, aber wie wird darin das dritte Existenzial (Rede) gefaßt? Die Rede (Logos) wird selbst in der Formel nicht genannt, aber das, was das Dasein in seinem Sein sehen läßt, und d. h. nicht nur in seiner Positivität als Transzendenz, sondern auch in seiner Negativität als Schuld, ist das Gewissen. Als Gewissen ruft der Logos in der Sorge das Dasein zu ihm selbst auf.

Gerade weil das Erreichen dieser Einheit aus Verstehen, Befindlichkeit und Logos dem Dasein noch nicht zum Vollzug seines eigentlichen Selbst genügt, muß es sich so durch die Stimme des Gewissens vorrufen lassen. Darin liegt zugleich die Vollendung der Freiheit, und zwar nicht nur, weil das eine Wahl ist, die das Dasein vermeiden könnte, sondern weil das Dasein seinerseits das (offenbar) sein läßt, was der Logos immer schon hat sehen (also sein) lassen. Das Dasein bejaht sich damit selbst als das Geschehen der endlichen Transzendenz und durch diese Selbst-Übernahme vollzieht es seine Eigentlichkeit. Diese ausgezeichnete Freiheit nennt Heidegger „Entschlossenheit“; sie ist der Kern der existenzialen Phänomenologie.

2. *Der Sinn: die Zeit*

Was ermöglicht nun aber die Einheit der Sorge? Weil deren Struktur aus den drei Dimensionen der Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart besteht, muß man antworten: die Zeit. Dasein ist Sich-vorweg-sein, deshalb kommt es immer derart zum Sein, daß das Sein zu ihm kommt (Zukunft). Aber das Selbst, zu dem das Sein kommt, ist immer schon gewesen (Gewesenheit). Schließlich macht das

Dasein das umgebende Seiende offenbar (Gegenwart). Die drei-dimensionale Einheit der Zeit ermöglicht also die Einheit der Sorge, und diese Zeitlichkeit des Daseins ist seine Geschichtlichkeit.

Wie sollen wir die Entschlossenheit aber im Hinblick auf die Geschichtlichkeit des Daseins verstehen? Heidegger führt hier einen neuen Begriff ein: „Wiederholung“. Die Entschlossenheit läßt das Geschehen der endlichen Transzendenz sein; die Wiederholung läßt dieses Geschehen als geschichtlich sein. Damit das Dasein sein Selbst sein lassen kann, muß es sich selbst „wiederholen“, und diese Wiederholung vollzieht das eigentliche Selbst des Seins im Hinblick auf seine Gewesenheit. Zugleich ist das Selbst des Daseins aber gerade als Gewesen-sein so, daß ihm das Sein immer erst zukommt (Zukunft), und deshalb vollzieht sich die Eigentlichkeit des Daseins auch im Hinblick auf seine Zukunft durch die Wiederholung. In dieser Wiederholung übernimmt das Dasein seine gewesenen Möglichkeiten und „versteht“ so den Sinn des ihm zukommenden Seins. Am deutlichsten wird der Begriff „Wiederholung“ im konkreten Vollzug z. B. des Kantbuchs, in dem Heidegger das Problem der Grundlegung der Metaphysik wiederholt. Dabei geht es für ihn darum, zu sagen, was Kant nicht sagte, nicht sagen konnte und doch zugleich durch seine Worte zugänglich machte. Das ins Wort bringen, was ein anderer Denker nicht sagen konnte – derart vollzieht im Wiederholen das geschichtliche Dasein seine Eigentlichkeit.

3. Folgerungen

a) *Wahrheit*: Das Geschehen der endlichen Transzendenz, das in der Einheit der Zeit gründet, ist aber nicht nur die Erschlossenheit des Seins im Seienden, sondern das Sich-Ereignen der Unverborgenheit. Denn Wahrheit als „Übereinstimmung“ setzt schon die Entdecktheit des zu beurteilenden Seienden voraus. Demgemäß ist das Entdecken des Seienden eine ursprünglichere Wahrheit als die Übereinstimmung, und gerade dies Entdecken ist ja mit „Transzendenz“ gemeint. Das Geschehen der Transzendenz ist also das Sich-Ereignen der Wahrheit. Wie Transzendenz endlich (und d. h. negativiert) ist, so auch Wahrheit: jeder Entwurf von Möglichkeiten ist unvermeidlich zugleich eine Verfehlung, jedes Eingreifen zugleich ein Vergreifen, jedes Entdecken Verdecken und jedes Erschließen ein Verschließen. Heidegger nennt diese Negativität der Wahrheit die „Unwahrheit“. Damit nun die Wahrheit des Seienden in ihrer Positivität und Negativität enthüllt werden kann, bedarf es notwendig der Phänomenologie. Und insofern die „Entschlossenheit“ ein ausgezeichneter Modus der „Erschlossenheit“ ist, ist sie zugleich auch die ausgezeichnete Weise der Wahrheit (Unwahrheit), in der das Dasein sich jeweils Wahrheit und Unwahrheit zueignet.

b) *Subjektivismus*: Nach solcher Auffassung wird aber doch alle Wahrheit augenscheinlich vom Dasein abhängig – läuft sie dann nicht auf bloßen Subjektivismus hinaus? Allerdings – wenn Dasein ein Subjekt wäre. Das Dasein ist jedoch kein Subjekt, sondern Transzendenz. Es transzendiert jedes Subjekt-Objekt-Verhältnis zum Sein hin, das solche Verhältnisse allererst ermöglicht. Als In-der-Welt-sein ist das Dasein der Welt nicht wie ein Subjekt dem Objekt entgegen-

gesetzt, es ist vielmehr die Lichtung der Welt als Sich-Ereignen der Wahrheit. Damit wird sowohl der Grund der Idealismus-Realismus-Problematik wie auch das traditionelle erkenntnistheoretische Problem aufgehoben.

D. Der Durchbruch

Vergleichen wir an diesem Punkt der Erörterung Heidegger I und Heidegger II, so ergibt sich:

1. In beiden Perioden geht es ihm um dasselbe Problem: die Überwindung bzw. Grundlegung der Metaphysik durch das Denken der Wahrheit des Seins.

2. In beiden Perioden versucht Heidegger, den Subjekt-Objekt-Gegensatz durch das Geschehen-lassen der Unverborgenheit in ihrer Negativität zu überwinden.

3. Dieser Vollzug wird bei Heidegger II „Denken“ genannt, bei Heidegger I aber „Phänomeno-logie“.

Im einzelnen zeigt sich beim Vergleich der beiden Perioden:

a) Das Seiende, das dies Geschehen vollzieht, heißt bei Heidegger I Transzendenz (In-der-Welt-sein, Existenz, auch Ek-sistenz), bei Heidegger II Ek-sistenz. In beiden Perioden ist es dasjenige Seiende, dessen Vorrang in der Offenheit zum Sein besteht.

b) In beiden Perioden wird das Geschehen wesentlich durch Negativität bestimmt: bei Heidegger I durch die Endlichkeit (Schuld) des Daseins; bei Heidegger II durch das Sich-entziehen des Seins im Geschick.

c) In beiden Perioden ist der Prozeß zeitlich-geschichtlich: bei Heidegger I wird die Geschichtlichkeit als Daseinsvollzug betrachtet; bei Heidegger II ist Sein selbst die ursprüngliche Geschichte. Die Struktur des Geschehens ist in beiden Fällen identisch: das Sein kommt (Zukunft) durch das schon Gewesene (Gewesenheit) dem Denken zu, und wird durch sein Entsprechen offenbar (Gegenwart).

d) In beiden Perioden kommt das Geschehen nur durch die Freiheit des Menschen zu seiner Vollendung: bei Heidegger I wird der entscheidende Akt „Entschlossenheit“ genannt (die wir als Vollendung der Phänomeno-logie verstehen), bei Heidegger II heißt er „Denken“.

Die Parallele ist evident. Immerhin muß jetzt die Frage gestellt werden, ob das nur eine äußerliche Vergleichbarkeit ist oder ob nicht auch eine innere Zusammengehörigkeit besteht, die es nötig machen könnte, zu sagen, daß die „Phänomeno-logie“ ins „Denken“ *umgewandelt* wird. Die beiden bemerkenswerten Momente dieses Übergangs sind „Vom Wesen der Wahrheit“ (WW) und „Einführung in die Metaphysik“ (EM).

1. Vom Wesen der Wahrheit (1930)

Man hätte vermuten können, daß Heidegger sich nach SZ mit dem Problem der Wahrheit beschäftigen würde; die kleineren Werke hatten das genügend

angedeutet. *Vom Wesen des Grundes* wurde zu einer Besinnung auf die Transzendenz, weil das Problem des Grundes wesentlich das Problem der Wahrheit ist. In *Was ist Metaphysik?* fragte Heidegger nach der ontologischen Wahrheit, insofern er das Nichts als das bedachte, was die Offenbarkeit des Seienden als solchen erst ermöglicht.

Die Schrift *Vom Wesen der Wahrheit* betrachtet Wahrheit sowohl in ihrer Positivität (nos. 1–4) als auch in ihrer Negativität (nos. 5–7). Der Text beginnt mit einer Analyse der Wahrheit als Übereinstimmung und kommt dann zur Konzeption der Wahrheit als ek-sistente Freiheit (no. 4). Sobald nun aber die Negativität der Wahrheit zum Thema wird, geschieht eine sonderbare „Kehre“: Der Akzent geht vom Dasein auf Sein über, das von der eigenen Negativität durchstimmt ist. Diese Negativität ist zwiefältig: einerseits verbirgt sich das Sein im Entbergen selbst und verbirgt damit sogar noch seine eigene Verbergung (Geheimnis); andererseits wird dies Geheimnis selbst wieder vergessen (Irre) und so der ganze Spielraum menschlichen Irrens aufgeschlossen. Geheimnis und Irre konstituieren zusammen die Negativität der Wahrheit. Das volle Wesen der Wahrheit besteht in ihrer wechselseitigen Negativität und Positivität und wird von Heidegger zugleich als Wahrheit des Wesens (verbal verstanden) aufgefaßt.

In WW ist an zwei Stellen die Rede vom Denken. Zunächst (S. 23) wird dargelegt, daß das Denken sich in der Entschlossenheit vollzieht. Während sich das Dasein in SZ als Entschlossenheit selbst in seiner Negativität übernimmt, übernimmt es hier das Seiende-im-Ganzen in dessen eigener Negativität. In beiden Fällen entschließt sich das Dasein zur Wahrheit in ihrer vollen Negativität; der Unterschied besteht darin, daß der Akzent einmal auf dem Dasein liegt (SZ) und einmal auf Sein (WW).

Wenig später (S. 24) wird erneut das Denken thematisch; aber die beiden Stellen sind durch den Anfang eines neuen Kapitels voneinander getrennt. „Im Denken des Seins kommt die geschichtsgründende Befreiung des Menschen zur Ek-sistenz ins Wort . . .“ Der Genitiv „des Seins“ könnte sowohl subjektiv als auch objektiv aufgefaßt werden, und die enge Verbindung zwischen Denken und Sprache wird hier zum erstenmal betont. Überhaupt verweist der ganze Satz eher auf Heidegger II als auf Heidegger I, und gerade das Nacheinander der beiden Stellen läßt vermuten, daß der zweite Gebrauch von „Denken“ eben als „Entschlossenheit“ verstanden werden muß. Wenn man also den Unterschied der zwei Stellen formulieren will, so ist es der gleiche Unterschied wie zwischen Heidegger I und Heidegger II.

2. Einführung in die Metaphysik (1935)

Während der Übergang von Heidegger I zu Heidegger II in WW deutlich wird, beginnt in EM allererst die Ausarbeitung der neuen Perspektive. Wieder stellt Heidegger die Seinsfrage hier zunächst als Frage nach dem Grund, d. h. als Grundfrage der Metaphysik. Methodisch geht er dabei so vor: daß er das

Sein aus den mannigfachen traditionellen Zusammenstellungen mit Werden, Schein, Denken, Sollen herausdifferenziert. Uns interessiert vor allem die Korrelation Sein-Denken.

In der Analyse wird Sein als *physis* aufgefaßt; als *physis* braucht es einen Bereich inmitten des Seienden, in dem es sich vollziehen kann, d. h. ein Da, das selbst einerseits dem Sein gegenübersteht, andererseits von ihm „geworfen“ und „durchwaltet“ wird. Dieses Geschehen ist endlich, also durch Negativität beherrscht; alles Seiende, das Dasein eingeschlossen, wird so im Enthüllen zugleich verhüllt: das Gesetz des Scheins. Die volle Endlichkeit des Daseins aber besteht nicht nur in seiner Ausgeliefertheit an das Gesetz des Scheins, sondern auch in seinem zum-Ende-sein.

Obgleich das Da dem Sein gegenübersteht, ist es von ihm nicht wie ein Subjekt getrennt; Heidegger begreift es vielmehr als „Sammeln“ (*legein*) und „Vernehmen“ (*noein*) des überwältigenden Seins durch seine eigene Gewalttätigkeit. Das Da wird so gerade in seiner Endlichkeit immer vom Sein durchwaltet. Weil das Da aber nicht Substanz, sondern Geschehen ist, ist es wesentlich geschichtlich und d. h. immer ein Zu-vollziehendes. Dieses Vollziehen geschieht durch die Übernahme des Selbst in der ursprünglicheren Wiederholung des Anfangs von Philosophie und Geschichte.

Eine solche Wiederholung ist eine „Ent-scheidung“; das Dasein versteht und übernimmt in ihr das Gesetz des Scheins. Was das heißt, wird ebenso in einer Auseinandersetzung mit den drei Wegen des Denkens bei Parmenides (Ff. 4, 6) deutlich (EM 84–88), wie in einer Analyse dessen, daß es für das Dasein notwendig ist, seinem Tod zuzustimmen (EM 121, 135, 136). Kurz: das Dasein versteht, daß der Schein wesentlich (wegen der Negativität: Endlichkeit) zum Sein selbst gehört; daß es (Dasein) das Da dieses endlichen Seins und daher selbst endlich und dem Gesetz des Scheins unterworfen ist; daß es – mehr noch – selbst Sein-zum-Ende ist, und daß es in dieser Endlichkeit als Da des Seins das Unheimlichste aller Seienden bleibt. Ent-scheidung meint also den Vollzug, in dem das Da sich selbst als endliches Da des Seins übernimmt. Sie entspricht genau dem Begriff der Entschlossenheit. Der Prozeß der Ent-scheidung/Entschlossenheit ist damit der ursprünglichste Grundzug des Denkens (*legein, noein*). Im *logos* kommt das Sein so zur Sprache, daß in einer Besinnung auf die Sprache das anfängliche Seinsverständnis wiederholt werden kann.

E. Konsequenzen

Gesetzt, daß diese Analyse stichhaltig ist, können wir sagen:

1. Der Übergang von der Phänomeno-logie zum Denken ist eine Umwandlung der Phänomeno-logie *ins* Denken. Diese Umwandlung wird von der Sache selbst verlangt, insofern der Akzent vom Dasein zum Sein übergeht.

2. Insofern diese „Kehre“ des Akzentes immer schon vorgesehen war (wie verschiedene Anzeichen in SZ und dem Kantbuch beweisen), können wir sie aus dem inneren Zug der ursprünglichen Erfahrung vom Sein deuten. Im glei-

chen Sinne möchten wir vermuten, daß die zweite Hälfte von SZ, die ja nicht mehr erschienen ist, im ganzen *corpus* von Heidegger II zur Sprache kommt. Es könnte somit sein, daß Heidegger die „Destruktion der Metaphysik“ in die Polemik gegen den Subjektivismus umgewandelt hat und daß die Problematik des 3. Abschnitts des 1. Teils von SZ, die er „Zeit und Sein“ genannt hat, später in großen Zügen als Primat des Seins im Vollzug des Denkens aufgetaucht ist.

3. Der Grund, warum SZ II nie herausgegeben worden ist, liegt darin, daß die Sprache der Metaphysik versagte. Das ist kein bloßer Mangel Heideggers: die Sprache der Metaphysik war selbst unfähig, nicht-metaphysisch zu sprechen. Heidegger II versuchte zu sagen, was Heidegger I nicht sagen konnte; in diesem Sinne kann man Heideggers II. Periode die Wiederholung der I. nennen. Zugleich erlaubt diese Interpretation nun eine begründete Zustimmung sowohl zu Kritiken, die behaupten, es gäbe eine Kluft zwischen Heidegger I und Heidegger II als auch zu den Deutungen, die eine völlige Identität in der Problematik von Heidegger I und Heidegger II sehen.

4. Auf Grund dieser Auffassung wird es möglich, einen offensichtlichen Gegensatz zu erklären. Die Seinsvergessenheit scheint doch einerseits im Geschick des Seins zu gründen, andererseits aber auch in der Uneigentlichkeit des Menschen. Wenn jedoch die Problematik der Endlichkeit ihr echtes Gewicht behält, zeigt sich das Sein als in seinem Erscheinen von der Negativität der Endlichkeit durchstimmt, und d. h. als sich im Entbergen verbergend. In diesem Sich-verbergen gründet sowohl das Geheimnis als auch die Vergessenheit des Geheimnisses, die wir Irre nennen, und das Sein gründet so selbst die Seinsvergessenheit. Andererseits ist Dasein das Da des endlichen Seins und also auch von Negativität durchstimmt. Ein Element dieser Negativität ist das Verfallen-sein. Indem das Dasein sich widerstandslos selbst dem Verfallen-sein hingibt, kommt es nie zu seinem eigentlichen Selbst. Insofern sich das Dasein demnach selbst in der Uneigentlichkeit hält, ist es für die Seinsvergessenheit verantwortlich. Aber diese Verantwortlichkeit wurzelt auch wieder ihrerseits in der Negativität des Seins.

5. Es hätte wenig Sinn, Heidegger mit den Maßstäben „wissenschaftlicher“ Philologie oder Historie kritisieren zu wollen. Gerade weil er seine Aufgabe selbst als ein Sagen dessen charakterisiert, was seine Gesprächspartner nicht gesagt haben, ist sein Gespräch mit anderen immer eine Wiederholung und deshalb eine Auslegung seiner eigenen Erfahrung. Es geht vielmehr nur darum, diese Erfahrung zu bedenken, um zu sehen, ob sie mitvollzogen werden kann. Das Wesentliche dieser Erfahrung wäre: das Sein als Logos (Sehenlassen) zu verstehen, als im Erscheinen durch Negativität bestimmt, d. h. endlich, und schließlich auch als in seiner eigenen Bewegtheit konstitutiv für das Geschehen der Zeit. Außerhalb der Erfahrung gibt es keine rechtfertigende „Evidenz“. Wie schon 1927, so ist es noch immer unmöglich, aus dem hermeneutischen Zirkel hervorzutreten. So verstanden bleibt auch Heidegger II auf der Ebene der Phänomenologie, die nichts anderes denkt, als das Sein, das einzig durch sich selbst in der Weise der Endlichkeit sichtbar wird.