

Jahrhunderts als „das Zeitalter des Weltkriegs und der Weltkriege“ bezeichnet (77), dort, so will es uns scheinen, ist er dem Wesen dieses Saeculum wie auch des vorigen = des ‚eigentlichen‘ 19. Jahrhunderts bereits bestürzend nahe gekommen.

³¹ Das „sonst auch“ richtet sich vermutlich gegen Hegel und die von ihm ausgehende Schulphilosophie.

³² S. zum Überblick §§ 39 f. Heidelb. Enzykl., ed. Glöckner 6, 51 f. (33 f.).

³³ Vgl. III, 68–69, wo Hegel dartut, daß es auf die Form von Definitionen wie auf den Namen des Absoluten im entscheidenden nicht ankommen könne – nämlich, weil beide geschichtlich bedingte und insofern nicht im Wesen der Sache des göttlichen Proceßes begründete Bestimmungen sind.

³⁴ Vgl. VI, 166, wo das, was wir hier als den ‚Proceß‘ bezeichnen, von Hegel auch gedacht wird als Entfaltung der Idee des Logischen Stufe um Stufe.

³⁵ Zum terminus technicus des mit-sich-selbst (selber)-Zusammengehens vgl. beispielsweise III, 147.

³⁶ Vgl. VI, 165.

³⁷ Vgl. § 40 Heidelb. Enzykl., ed. Glöckner 6, 52 f.

³⁸ Vgl. III, 59 f.

³⁹ Vgl. §§ 39–40 Heidelb. Enzykl.

⁴⁰ S. cif. 4, 7.

⁴¹ Novalis Schriften 2, 276 (2. Aufl. 1960 bei Kohlhammer).

⁴² S. cif. 4, 3.

⁴³ ID p. 14.

⁴⁴ S. dazu bereits oben cif. 3, 5.

⁴⁵ Schon längst sehen wir uns vor die Notwendigkeit einer verbalen und etymologischen Interpretation des Wortes Dialektik gestellt; s. hierzu aber erst die ferneren Untersuchungen.

⁴⁶ Vgl. Sextus Emp. a. a. O.

⁴⁷ Ueberweg-Heinze, 8. Aufl. 1894, Th. 1, S. 10 (§ 4), hält vom Tennemann nicht allzuviel: „Ein Verständniß der Systeme kann diese gar zu kurze Darstellung nicht begründen; doch war sie als Repertorium von Notizen über die Philosophen und ihre Lehren von Werth; besonders schätzbar [– nicht ‚schätzenswert(h)‘], wie es oben, dem modernen Sprachfluß angeglichen, heißt –] sind die sehr reichhaltigen litterarischen Angaben.“ – Für uns beruht der ‚Wert(h)‘ des Tennemannschen Grundrisses vor allem darauf, daß dieser den Geist der Epoche des speculativen Idealismus gleichsam naiv oder unverfälscht, ohne die verstellende Reflexion der höheren historischen Gelehrsamkeit auch der damaligen Zeit, zu vermitteln vermag; hiergegen tritt die Curiosität gewisser Einzelangaben ins Unwesentliche, Muscalle, worauf es nicht ankommt, zurück. –

⁴⁸ Vgl. XIV, 240; o. cif. 5, 2.

⁴⁹ S. o. cif. 3, 5 – 4, 2.

⁵⁰ cit. 2., unver. Aufl. 1961.

⁵¹ v. Parm. frgm. 3 (5), das dortige νοεῖν frei-

lich geschichtlich im Sinne des methodischen Subiectivismus des Absoluten modificirt.

⁵² Diels I, 238 überträgt Parm. l. c. mit den Worten: „Dasselbe ist Denken und der Gedanke, daß IST ist . . .“ (ὄυεχεν daß wie in der Odysee, nach Fränkel – ebd. Anm. 3); s. auch dens. im Nachtr. Bd. I, 496–97 zu I, 238, 2–3, insb. cit.: „Einfacher ist doch die Identität νοεῖν=εἶναι (έδόν). Also wird ὄυεχεν εἶναι νόημα eben dieses έδόν sein, d. h. die ältere Interpretation (weswegen [– Hegel: um weswillen –]) ist die wahrscheinlichere.“ (Eck. Klammer v. Verf.)

⁵³ S. o. cif. 2, 3 f.

⁵⁴ S. bereits o. cif. 3, 4.

⁵⁵ Vgl. ID 15 (Heidegger); s. dazu o. cif. 3, 3.

⁵⁶ Den Terminus ‚das Selbe‘ verstehen wir hier wie auch im vorigen Satz von Heidegger herkommend im Sinne von pp. 18, 19, 31 des Jubelvortrags über den Satz der Identität.

⁵⁷ Vgl. Anm. 54.

⁵⁸ S. zum Begriff der Moderne, des Modernen, der Modernität usw. den Aufsatz von Herbert Anton: Modernität als Aporie und Ereignis, S. 7 ff., der ‚Aspekte der Modernität‘, hrsg. v. H. Steffen (Sammelband) im Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1965.

AUSEINANDERSETZUNG MIT DER VERMITTLUNGSPROBLEMATIK IN EINER „NICHTWISSENSCHAFTLICHEN“ PHILOSOPHIE

Anmerkungen zu Heideggers späterem Denken¹
Von Orlando Pugliese (Berlin)

I. Zur Aufhebung der Methode

Fast jede neuere Arbeit über die Philosophie Heideggers geht von dem zutreffenden Hinweis aus, daß die einschlägige Bibliographie unübersehbar geworden sei. So sind schon in mehreren Sprachen Bibliographien, Indices, Wortregister usw. von und zu dem Heidegger-Schrifttum erschienen. Zahlreiche mehr philologisch als philosophisch vorgehende Auslegungen haben eine kaum noch zu überbietende Verfeinerung der Begriffs- und Entwicklungsbestimmung dieses Denkens erreicht. Ge gründet auf einer möglichst genauen Kombinatorik von Belegen und Zitaten sollen sie die sogenannte immanente Kritik eines philosophischen Werkes ermöglichen, das in sich selbst keine ununterbrochene Eindeutigkeit aufweist.

Die intensive exegetische Beschäftigung mit den grundlegenden Texten (v. a. aus *Sein und Zeit*) und ihren Zusammenhängen, auch Zusammenhängen mit späteren Versionen derselben Texte, führt aber leicht dazu, sie stark nachzureden und von dem „exoterischen“ Stand der Fragestellung in

Wissenschaft und Philosophie überhaupt zu isolieren. Genügende philosophische Arbeit wird allerdings immer Interpretationsvoraussetzung bleiben müssen, etwa zur Vollständigkeit und Fixierung der Thematik.

In der vorliegenden Untersuchung handelt es sich jedoch darum, die Auseinandersetzung mit einer sich aus der Problemstellung selbst ergebenden „Aporie“ der Philosophie Heideggers nachzuvollziehen. Dabei darf der Verfasser an schon anderswo durchgeführte, ausführliche Textanalysen anschließen², um über die Literalexegese hinaus eine Dimension direkt zu erreichen, in der die philosophie- und wissenschaftsgeschichtliche Integration jenes Denkens nicht mehr oder nicht nur esoterischen, rein spekulativen Interesses sein kann. Jene immanenten Untersuchungen am Text bedingen hier – über den Weg der Aufhebung in eine unausgesprochene aber ständige *Selbsterkritik* – die Entstehung, nicht aber die Richtung und Weise unserer Fragestellung.

Diese betrifft zunächst jene Problematik, welche die vielbesprochene „Kehre“ aufwirft, und zwar ungeachtet ihrer sinngebenden Selbst- oder Fremdinterpretationen. Als einfacher Abbruch einer Methode läßt sich solche „Kehre“ zunächst an Hand der Durcharbeitung einer philosophischen Methodologie erörtern, zumal gerade diese als „Einleitung“ in die vorbereitende Fundamentalontologie gelten soll (in SZ, § 7)³. Diese *prima facie* nur methodologische Frage schlägt jedoch in eine grundlegend philosophische, in die Frage des *Anfangs* überhaupt um, denn seit Galilei, spätestens seit dem Wissenschaftstheorie popularisierenden Descartes, ist die Methode für die Philosophie – gegenwärtig in bestimmten Bereichen auch für die Naturwissenschaften – kein bloßes Mittel zur Erreichung ihres Gegenstandes, sondern ein prinzipielles Moment ihrer selbst, ihrer eigenen Verfassung. Hegel: „Denn die Methode ist nichts anders als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt“⁴. So gehört ihre Darstellung der Logik an (im Hegelschen Sinne) oder „ist vielmehr diese selbst“. Und weiter: „Nicht nur aber die Angabe der wissenschaftlichen Methode, sondern auch der *Begriff* selbst der *Wissenschaft* überhaupt gehört zu ihrem Inhalte, und zwar macht er ihr letztes Resultat aus“⁵.

Nicht nur immanent-interpretatorisch, sondern auch philosophiegeschichtlich liegt es also nahe, die methodologische Frage bei Heidegger als Moment der Philosophie-, d. h. der *Geschichtsbildung* zu bestimmen. Die Methode als solche, also die Erschließungsweise (vorläufig läßt sich der Sinn ihrer Selbstdarstellung ausklammern), schlägt in das Erschlossene um, und zwar als „primär geschichtliche“ (zeitlich-ekstatische) Einheit von Erschließendem, Erschließen und Erschlossenem. Dementsprechend soll nicht einmal in *Sein und Zeit* die Phänomenologie *nur* als Methode, als bloßer Zugang zur Ontologie gedacht gewesen sein. So sagt Heidegger dort selber (S. 38): „Das Verständnis

der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.“ Der Satz ist sinngemäß undeutlich. Aber wie und wofür sollte die Phänomenologie Möglichkeit sein, wenn nicht als neuer Geschichtlichkeitentwurf und für einen solchen?

Nun hatte die Vermittlungsweise der Phänomenologie ursprünglich einen *eindeutigen* Sinn, dessen Woher ein exemplarisches, eben nicht eindeutiges *Faktum*, dessen Woraufhin das „Sehenlassen“ von fundamentalontologischen Phänomenen im Horizont der Zeit war. Der Übergang von der Phänomenologie zum sogenannten „wesentlichen Denken“ kann aber aufgrund der erwähnten Konvergenz von Methode und Philosophie nicht bloß eine Änderung der Vermittlungsweise von vermittelten Momenten – etwa von Differenzen einer Differenz – darstellen. Dieser Übergang erhebt vielmehr den eschatologischen Anspruch, in einen neuen „geschichtlichen Anfang“ einzuleiten, und zwar im Sinne der Überwindung der Metaphysik (und damit des technischen Zeitalters), d. h. im Sinne des vorbereitenden Denkens *und* Dichtens eines eigentlich-ontologischen Entwurfbereiches für die Geschichtlichkeit. Es sei hierbei auf die begrifflich kaum zu bestimmende Entsprechung von „Wiederholung der Seinsfrage“ – „existenzialer Wiederholung“ – „Schritt zurück“ – „wesentlichem Denken“ – „Überwindung der Metaphysik“ – „Kehre“ – „Seinsgeschichte“ und dgl. hingewiesen. Die Vermittlungsweise der Phänomenologie geht damit aber in eine Entwurfsphilosophie über, die unvermittelt und unvermittelbar zu sein scheint. Denn die philosophische Relevanz der Methode, deren Bestimmung nach der phänomenologischen Periode ausbleibt, läßt sich schließlich nur *durch* die hypostasierte Unmittelbarkeit der Sprache (also eines Bedeutungssystems) ersetzen.

Die Heidegger-Literatur hat die Ausschaltung der phänomenologischen Methode verschieden dargestellt: z. B., um zwei Extreme zu nennen, einmal als Abbruch, als durch Unzulänglichkeit bedingte Aufgabe derselben⁶; dann aber auch als ihre Aufhebung in das durch sie selbst Erschlossene. Aber gerade nach der Ausschaltung einer Methode, die bei der Faktizität ansetzt, ergibt sich die Grundfrage: *Wie vermittelt sich* die Philosophie als das daseinsmäßige-faktische „übernommene und sich entfaltende Entsprechen“ eines „Zuspruchs“? (vgl. WPh 43 ff.); wie vermittelt sich die Ontologiebildung, also die Seinsgeschichtlichkeit? Wenn Seinsgeschichte das „Ereignis“ sein soll (vgl. den Vortrag „Zeit und Sein“), dann kann dieses das zirkelhafte „Faktum“ der Existenz (SZ 152) nur als Moment seiner selbst integrieren. Vermittelt sich nun das „Es gibt“, das „Ereignis“, das der Vortrag „Zeit und Sein“ nur in „Aussagesätzen“ deuten kann, *von selbst* und in der Weise einer „Bewegtheit“? Dafür müßten die Momente dieser Selbstbewegtheit in deren Ganzheit selbst unvermittelt und unmittelbar sein, den Charakter eines „absoluten“ Anfangs tragen, auf den hin keine *methodische* Philosophie mehr „zurückschlagen“ könnte,

im Gegensatz zu der Forderung von *Sein und Zeit* (vgl. SZ 38). Oder wird vielleicht das „Ereignis“, methodisch ausgedrückt: die „Entsprechung“ von Ontologiebildung (existenzial-ontologischem Stand der Seinsfrage) und ἀλήθεια, „nur“ sprachlich – in und als Sprache – vermittelt?

Die Vermittlung, der diese Fragen gelten, bestimmt sich allerdings nicht als *mediatio* „zwischen“ (schon konstituiertem) Subjekt und Objekt, primär auch nicht „zwischen“ Einzelnem und Allgemeinem, sondern als Grund-Legung von Geschichtlichkeit der Faktizität und deren „Bewegtheit“. Denn auch ein „Ereignis“, d. h. die Seinszeitlichkeit oder -geschichtlichkeit, hat „Momente“ (und sei es auch nur als ekstatische Einheit der Differenzen einer Differenz oder gar als Weg zur eigenen Selbigkeit), und diese Momente bedürfen der faktischen und der ontologischen Vermittlung ihres Wesens, d. h. ihrer Wahrheit. Man kann eben nicht umhin, die Seinsgeschichtlichkeit einer Ur-Bewegtheit gleichzusetzen, ebensowenig kann es das „wesentliche Denken“⁷.

Der unveröffentlichte Vortrag „Zeit und Sein“, der in manchem ja dem Zweck des ausgebliebenen, homonymen 3. Abschnittes von *Sein und Zeit* – abgesehen von der Methode – entsprechen dürfte, geht zwar darauf ein, wie „es Sein und Zeit gibt“. Dieser Versuch, „das Sein ohne Rücksicht auf seine Begründung aus dem Seienden“ zu erläutern, läßt aber gerade die *Unmittelbarkeit* unerwähnt, die dem „Es gibt“ oder dem „Ereignis“ faktisch zugeht. Die Zeit selber sei nichts Zeitliches und auch nichts Seiendes; Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart seien keineswegs „zugleich“ in einer eigentümlichen Einheit vorhanden, der man Zeitcharakter zuspricht. Die „einigende Einheit“ von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, die im „Anwesen“ zusammengehören, entspringe gerade ihrem „Einander-sich-zureichen“, wobei sie einander sich selbst reichen. Die Bestimmung „Sein als Ereignis“ ist zwar genügend deutlich keine Fortsetzung der Metaphysik mit anderen Mitteln, nämlich mit einem neuen Oberbegriff, dem Zeit und Sein untergeordnet wären. Aber die Frage nach dem Ereignis würde andererseits nach dem „Sein des Ereignisses“ fragen, dieses also in eine Art des Seins „umkehren“. Man müsse auf die Frage selbst verzichten, um die Gehörigkeit des Seins in das Ereignis in der Weise des „Entzugs“ denken zu können und jegliche Hypostasierung fernzuhalten. Das Ereignis läßt sich nicht bestimmen, auch nicht über die existenzial-ontologische Negativität der eigenen Seiendheit (vgl. *Was ist Metaphysik?*). „Das Ereignis ist weder, noch gibt es das Ereignis...“ Vom Ereignis könne man nur dies sagen: „Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her, auf das Selbe zu, das Selbe“⁸.

Diese Selbigkeit erweist sich aber als die primäre Dimension überhaupt, als welche die Zusammengehörigkeit von Sein und Ereignis – und nicht zuletzt die Möglichkeit von deren Erschließung

oder gar Benennung – *Bestand* hat. Wenn diese Selbigkeit Bestand hat, dann erweist sie sich als das eigentlich Unmittelbare und in ihrer Unmittelbarkeit als das Einigende und Vermittelnde, als Sinngeschlossenheit einer jeden Vermittlung. Merkwürdigerweise erläutert Heidegger auf diese Art jene „gleichsam vierte Dimension“ der Zeit, die das „eigentlich Einigende“ von ihr „ist“: die Einheit der drei Dimensionen der Zeit (Zukunft, „Gewesen“ und Gegenwart), die „ineinander spielenden Weisen des Reichens von Anwesen“, bestimme sich aus dem „Zuspiel“ selbst einer jeden für jede dieser drei Weisen oder Dimensionen des Reichens, so daß dieses „Zuspiel“ oder diese Einheit dem Sachverhalt nach (im Gegensatz zur Abzählung) keine vierte, sondern die „eigentlich einigende“ erste Dimension überhaupt sei. Die Eindeutigkeit der Fragestellung hätte verlangt, der Zusammengehörigkeit von Sein und Ereignis, d. h. (mit Heideggers Ausdrucksweise) sowohl dem Wesen des „Und“ wie auch dem Wesen des „Als“ („Sein und Zeit“ bzw. „Sein als Ereignis“), denselben Sachverhalt wie der Zeit zuzuschreiben. Denn gerade die ekstatisch einigende Selbigkeit fungiert hier als dritte und daher primäre Dimension überhaupt, wie jene absichtlich tautologische Aussage belegt („Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her...“).

Dieses „Selbe“ wird von Heidegger allerdings nicht als unmittelbares Medium der Ontologiebildung und daher des seinsgeschichtlichen „neuen Anfanges“ vorausgesetzt und hingenommen. Der logisch redundante Satz sei sogar ein „Anhalt“, um „Sein im Durchblick durch die eigene Zeit in sein Eigenes aus dem Ereignis“ zu denken. Dieses „Selbe“ sei nichts Neues im abendländischen Denken, sondern, wie er sagt, „das Uralte, das sich in dem Namen ἀλήθεια verbirgt“.

Damit ergibt sich vielleicht ein Kriterium, um die Esoterik der Fragestellung (samt Terminologie) auf einen philosophiegeschichtlichen Sinn hin umzudeuten und sie von ihrer methodischen Bedingtheit her zu revidieren. Jener hin- und herinterpretierte Unbegriff ἀλήθεια, gleichsam eine Anti-Kategorie, gar eine transzendente Antisubjektivität, steht ja für die „Unmittelbarkeit“, für die Zeit- und Grund-legenden Unmittelbarkeit des im Kreis sich-selbst-gebenden bzw. entziehenden Seins⁹. D. h., die ἀλήθεια hat philosophisch den Sinn einer Unmittelbarkeit, und diese scheint ihrerseits paradoxerweise weder methodisch noch philosophiegeschichtlich, vor allem aber nicht *faktisch-geschichtlich*, unvermittelt sein zu können. Heideggers Fragestellung entspricht bereits als solche der Vieldeutigkeit des Sachverhaltes, die philosophisch aufzuheben wäre, zumal sie nicht terminologischer Natur ist. Die Frage nach dem Sein „erneut“ zu stellen, heißt nämlich nicht nur „Destruktion“ der bisherigen Ontologie zur Heranbildung einer neuen, auf „Da-Seinsanalyse“ fundierten Ontologie, sondern es heißt auch – und der Sache nach grundsätzlich – „epochaler neuer

Anfang“, sich neu entwerfende Geschichtsbildung. Dementsprechend verhält sich die *ἀλήθεια* sowohl als Eigentlichkeit des Daseins in der Weise der Eigentlichkeit der Philosophie wie auch als *das* geschichtliche „Ereignis“ schlechthin (zu welchem auch „Selbst-Entzug“ gehört). Hierbei läßt sich vorläufig die Frage nach dem Übergang selbst (von Einzelnem zu Allgemeinem) ausklammern, es sei denn, daß die *ἀλήθεια* ihn als Moment ihrer selbst aufhebt, ein Übergang übrigens, der in *Sein und Zeit* etwa der Aufnahme des daseinsmäßigen „Schicksals“ in das volksmäßige „Geschick“ gleichkam.

Mit der Bezeichnung *ἀλήθεια* für einen mehrdeutigen Sachverhalt, der doch seinen Sinn in der Unmittelbarkeit hat, geht also zunächst eine doppelte Problematik einher. Einmal eine *methodische* (eigentlich eine methodisch-methodologische): die des Zuganges oder, falls die ganze Unmittelbarkeit als „Anhalt“ des Denkens gelten soll, die der philosophischen Bewährung der „Aussagesätze“; ferner eine *faktisch-geschichtliche*: die der „Bewegung“ zur erwähnten „Selbstheit“, die der geschichtlichen „Überwindungen“ und „neuen Anfänge“, also die Problematik der „Bewegtheit“ der *ἀλήθεια*, der „Seinsgeschichte“.

Die methodische oder methodologische Problematik erweist sich zunächst als Inkonzonanz oder gar paralogische Alternanz in der Anwendung einer bestimmten Methodik. Das läuft nicht so sehr auf das Aufgeben der Phänomenologie hinaus, das sich ja als „Kehre“, als deren Aufhebung in das „wesentliche Denken“, auslegen läßt, sondern eher auf die Feststellung, daß später weder die *sprach-analytische* noch die rein *spekulative* Methodologie trotz wiederholten und mehr als angedeuteten Ansätzen die phänomenologische Ontologie eindeutig ersetzen und der Kontinuität der Erschließungsweise einen Sinn geben. Nicht einmal die spätere „Seinsmythologie“, das sogenannte „mythisch-mystische Element“, das Heideggers Werk innezuwohnen soll, weist die Beständigkeit auf, die einer konsequenten Methodik zugrunde liegen muß. Schließlich entspringen die versuchten „dichterischen“ Aussagen, samt den poetologischen Erläuterungen, keiner ausdrücklichen vermittelnden Methodik (etwa der einer transzendentalen Einbildungskraft), so daß sie dieselbe Problematik wie alle anderen nicht phänomenologischen Bestimmungen aufwerfen¹⁰.

Die *faktisch-geschichtliche* Problematik hebt in ihrer Gründlichkeit die methodisch-methodologische auf und erweist sich sowohl als Problematik der „Bewegtheit“ als solcher und deren Selbstheit wie auch als Problematik der Allgemeinheit und Vereinzeltheit der Geschichte, also des Umschlags vom Einzelnen zum Allgemeinen und umgekehrt („und wiederum umgekehrt“). Die Eigentlichkeit der Vereinzelung (*gen. subj. und obj.*) hebt sich nämlich in der Fundamentalontologie – und zwar radikal – von dem nivellierten Seinsverständnis ab, einem Verständnis wie dasjenige, das auch in

der epochalen *Verallgemeinerung* der *ἀλήθεια* doch stecken muß.

Ob diese Gesamtproblematik, die nicht nur die Heidegger-Interpretation, sondern auch jede Philosophie und Wissenschaftstheorie überhaupt betrifft, von der Sache her eine eindeutige Lösung hat, bleibe dahingestellt. Nicht weil etwa falsche gestellte Fragen nur falsche Antworten haben können, sondern weil selbst eine kritische Fragestellung sich selbst nicht restlos und unbedingt in Frage zu stellen vermag. Der Bedingtheit der Antwort liegt die axiomähnliche Setzung der Fragestellung zugrunde. So ist solche Problematik in dem Ansatz von einer *allgemeinen* Wissenschaftstheorie (nicht Erkenntnistheorie!) kaum zu isolieren¹¹, zumal auch in ihr – wie in der Philosophie – die sogenannte Grundlagenforschung und -bestimmung theoretisch *und* praktisch den Charakter einer Sinngabe hat¹². Der Zweck einer Analyse der Fragestellung selbst besteht also nur darin, die Bedingungen und Momente ihrer Möglichkeit (und zugleich die Konsequenzen, die in ihr enthalten sind) so zu bestimmen, daß der Paralogismus eines etwa „überlogisch“ oder „paradichterisch“, im Kreis denkenden Denkens ständig gesprengt wird¹³. D. h., Heideggers dezisionistische Ausschaltung der methodologischen Frage (also der Vermittlungsproblematik) soll selber hier in philosophiegeschichtlichen Zusammenhang mit seiner gesamten Fragestellung gebracht werden, um diese nicht schon als Antwort, gar als Sinn einer ontologischen Antwort, also als Tautologie, verstehen zu müssen: Die philosophische Kritik kann es nämlich nicht bei der unbestimmten Gleichsetzung der „Erneuerung“ oder epochalen „Wiederholung der Seinsfrage“ mit einer geschichtsgründenden „Epiphanie“ des Seins selbst bewenden lassen.

II. Zur *faktischen Unmittelbarkeit* der *ἀλήθεια* als *Negation*

Die Auseinandersetzung mit der „Aporie“ von der doppelten Vermittlungsnotwendigkeit der Unmittelbarkeit der *ἀλήθεια* wird hier dementsprechend auf einige abschließende Grundfragen beschränkt:

Sowohl in seiner allerdings umstrittenen Deutung der Etymologie wie auch in seinen Interpretationen der Vorsokratiker bestimmt Heidegger die *ἀλήθεια* als ursprünglich *negativ*. Die Negation (nämlich des Seins im Seienden, des „Ereignens“ im Ereignis) habe *einmal* stattgefunden (nämlich unter den Griechen); sie sei ein geschichtlicher Anfang gewesen. Da nun die moderne Technik (die dem vorstellenden Denken der Metaphysik entspringe) ihrerseits „verstellendes Herstellen“ und daher wiederum Verbergung der *ἀλήθεια* sei, bestimmt sich diese Technik (d. h. die „Vollendung“ der Metaphysik) nicht als *Negation einer Negation* (und nur *dadurch* als Position), also als eigentlich Vermittelnde? Gerade in Zusammenhang mit der „Bewegtheit“ der *ἀλήθεια* läßt sich eine Ver-

mittlung nicht ausschalten, die dem „Ur-sprung“ (und den epochalen Ursprüngen) der Geschichte zugrunde liegt und die Momente der Selbstheit zusammenhält. Um so mehr als Heidegger jede Dialektik, jedes „dialektische Manöver“, als bedingte und abgeleitete Fragestellung mehrmals abgetan hat (vgl. WhD 54 und 74; üH 27; Grundsätze des Denkens 40). Außerdem lassen sich der Anfangscharakter der ἀλήθεια, das „Nachfolgen“ der Metaphysik und die „Modernität“ der Technik nur als „Folge“ im „Medium“ der nivellierten Geschichtszeit zuordnen, einer Zeit also, die sowohl Eigentlichkeit als auch Uneigentlichkeit des Entwurfs als sukzessive Möglichkeiten enthalten oder entlassen müßte.¹⁴

Auch die Identität „wesentliches Denken“ = „eigentliches Handeln“ (vgl. üH 5 ff.), die den Sinn einer Vermittlung ja aufheben könnte, „gibt es“ als solche nicht (wenn Denken und Handeln keine Tätigkeit eines Subjektes sein sollen): diese Identität muß sich in der Weise einer Selbstigkeit von Erschließen, Erschließendem und Erschlossenem „konstituieren“. Wesentliches Denken/eigentliches Handeln kommen zu ihrer Identität, indem sie „sich“ als die eigentliche Geschichtlichkeit entwerfen. Was oder wer – und nach welcher Methode – vermittelt nun die Einheit dieser Geschichtlichkeit und *in eins damit* deren Ursprung, deren epochale Wandlungen? Jedoch setzt eine solche Frage vielleicht den Gedanken an eine erste „causa sui“ – also Kausalität – voraus, wie auch die Einebnung der Differenzierung der Differenz . . .¹⁵

In einem späteren Gespräch (UzS 151) wird die Rede vom ontologischen Kreis in diesem Zusammenhang als „stets vordergründig“ bezeichnet. Aber mit der phänomenologischen Fundamentalontologie von *Sein und Zeit* (Ontologie = „Möglichkeit“ = „Grundgeschehen im Dasein als solchem“ [KPM 203 und 213]) konnte die Philosophie den Halbmesser dieses Kreises durchschreiten. Die Vordergründigkeit des Kreises entstand als Resultat in der Reflexion gerade aus dem Ganzen, der Identität oder Selbstheit von Erschließendem und Erschlossenem. Die „auf dem Kreis“ erfolgte Aussage implizierte die ständige, existenzial-ontologische Aufhebung der Methode in jene Identität selbst und war an sich schon eigentliches Geschichtlichkeitsverständnis, also neuer Geschichtsentwurf. Die existenziale „Wiederholung des Daseins“ (vor allem in ihrer geschichtsgründenden Zusammengehörigkeit mit der „Wiederholung der Seinsfrage“, mit der „Destruktion“ usw.) macht in *Sein und Zeit* eine Frage nach der Vermittlung sinnlos, zumal diese existenziale Wiederholung eigentliche Weltlichkeit und Mitsein mitschließt. (Dennoch haben einige marxistische Exegeten Heideggers aufgrund der „Zuhandenheit“ die *Praxis* als Vermittlung verstanden.)

Aber wie vermittelt sich dagegen die nicht phänomenologische ἀλήθεια-Aussage, nicht erst die Aussage Heideggers, sondern die Aussage als ge-

schichtsgründender Transzendenzentwurf, als Sprache? Wie vermittelt sich das „Ereignis“?

Auch wenn man von einer Analyse der vielbesprochenen „Kehre“ ausgeht, kommt man m. E. zu derselben Fragestellung. In diesem Begriff liegt ja eine eigentümliche Zweideutigkeit, denn er ist einmal als die Umkehrung „Zeit und Sein“ (also als methodische Wende) und danach als Überwindung der Metaphysik „innerhalb der seinsgeschichtlichen Besinnung“ (also als geschichtlicher Umschwung) zu verstehen. Gerade diese Zweideutigkeit der „Kehre“ – sowohl als „philosophischer“ Befund wie auch als philosophische Dimension, als *die* philosophische Dimension überhaupt – ist eine der zwei Grundschwierigkeiten in der Philosophie Heideggers¹⁶ – eine Grundschwierigkeit nicht in der Hermeneutik, sondern in der Faktizität, in der Sache selbst, nämlich dem faktischen Seinsverständnis. Das Problem des Überganges vom einen zum anderen Sinn der „Kehre“ schlägt in das Problem der Vermittlung um, ein Umschlag, der die Richtung einer Lösung kaum andeuten kann, zumal die phänomenologische Methode keinen „Anfang“ machen läßt in der Weise, wie es das erste Buch der Hegelschen *Logik* erörtert. Der Sinn des zirkelhaften Seinsverständnisses führt auch nicht in die „absolute Reflexion“ hinein. Die Durcharbeitung der analytischen Geschichtlichkeit und des Sinnes von „Seinsgeschichte“ (oder von „Ereignis“) scheitert immer wieder an dieser Zweideutigkeit.

Liegt der Sinn der *unmittelbaren Faktizität* dieser Zweideutigkeit zugrunde? Beide Bedeutungen der „Kehre“ würden dann zweierlei Momenten eines *selben* Ur-Phänomens entspringen, nämlich der existenzialen Offenbarkeit von Sein überhaupt, die ja zunächst phänomenologisch zu verstehen und zu bestimmen ist. (Dieses Phänomen ist ein *ontologisches Faktum*, eine Formulierung, die *materieller* zwar ein Unsinn ist, sich aber aus der „diasporischen“ Einheit von Ontischem und Ontologischem in der Existenz rechtfertigen läßt.)¹⁷

Da eine Interpretation, die Heideggers Gesamtwerk im Auge behalten will, nicht umhin kann, immer wieder auf die Frage nach der Vermittlung der Übergänge zurückzufallen, und da die phänomenologische Ontologie doch auf die Faktizität „zurückschlagen“ soll (vgl. SZ 38), deswegen liegt es nahe, alle Bedeutungen der „Kehre“ auf die wesenhafte Zweideutigkeit der transzendentalen Geschichtlichkeit zurückzuführen, eine Zweideutigkeit, die darin besteht, daß die Geschichtlichkeit – der Wiederholung der Seinsfrage entspringend – als Resultat gleichsam am Ende der Fundamentalontologie steht und doch ursprünglich *selber* Offenbarkeit vom Sinn von Sein überhaupt, also gerade Ontologiebildung, ist. D. h.: die Freilegung der Seinsgeschichte (der Seinsgeschichtlichkeit) und *damit* die epochale mögliche Überwindung entspringen einer Ontologiebildung, die schon in ihrem *Anfang* faktisches, *durchschnittliches* Seinsverständnis sein soll.

Aber gerade hier taucht die Frage nach dem

Übergang wieder auf, und zwar in der Weise der Frage nach einem weiteren Moment der Vermittlung.¹⁸ Sie läßt sich begreifen auch als Frage nach dem Übergang von Existenzuellem zu den Existenzialien und von diesen zur Seinsgeschichtlichkeit, d. h. als Frage nach dem Übergang von dem ontologientwerfenden, eigentlich vereinzelt Dasein zum Sinn von Sein überhaupt, zu dem, „was“ „es gibt“. Die etwas popularisierte Form dieser Frage lautet: Wie soll das Denken eines einzelnen seinsgeschichtlich sein und die Überwindung (oder den „Anfang“ der Überwindung) ausmachen?¹⁹ Ist das nur ein Scheinproblem? Die Interpretation darf sich weder auf ein „transzendentes Ich“ noch auf ein „allgemeines Individuum“ und dgl. berufen. W. Schulz umschreibt diesen Zusammenhang als einen „Umschlag“, „der ... echt dialektisch ist“, und auch als „dialektische Einheit“.²⁰ Was soll hier jedoch „dialektisch“ bedeuten? Wahrscheinlich weder dialektisches Denken noch dialektische Seinsgeschichte, sondern dialektische Einheit dieser beiden. Eine dialektische Einheit macht aber eine philosophische Vor-Entscheidung (etwa im Sinne Fichtes oder Sartres) so relevant, daß die ganze Analyse der Faktizität in *Sein und Zeit* dann nur ein naiver Antiidealismus, wenn nicht schlechte Anthropologie, sein könnte.²¹ Dialektisch oder nicht: bedarf der Übergang nicht eines gemeinsamen, „allgemeinen“ Bodens, der dann *medium*²² und Vermittlung, das Vermittelnde, wäre? Ein solcher Boden findet sich zunächst in der „Diaphora“-Struktur des Seinsverständnisses, faktisch und doch ontologisch zu sein, so daß die Faktizität schon in sich selbst den Grund ihrer geschichtlichen Wandlung trüge.²³

Indem die Philosophie sich als „ausdrückliches Transzendieren“ (KPM 218) konstituiert, wird ihr konsequent die Wissenschaftlichkeit abgesprochen – wie u. a. die Abhandlung *Was ist das – die Philosophie?* ausführt. Damit scheidet aber auch die Möglichkeit aus, den Übergang von der daseinsmäßigen Erschließung zur *allgemeinen* „Gültigkeit“ des Erschlossenen („Das Sein waltet“ und ähnliche Aussagen) im Sinne der Allgemeingültigkeit der Wissenschaft zu verstehen.²⁴ Die Kehrtwendung der Überwindung muß dagegen „walten“ neuer Entwurf sein und als solcher die abgeleitete Dualität von Theorie und Praxis aufheben. Aber die Motivation des Übergangs bestimmt sich entweder als Negation des vorangehenden Entwurfs oder als absolute „Bewegtheit“ („Unruhe“?), wobei dann die Ansetzung eines „abendländischen Denkens“ und der „abendländischen Denker“ als vereinigendes und vermittelndes Moment im Kreis der „planetarischen“ Universalität nur empirischen, also historisch-geographisch bedingten Charakter haben könnte.²⁵

Die wissenschaftlichen Gesetze können zwar auch von einem einzelnen Menschen aufgestellt werden. Ihre Allgemeingültigkeit besteht aber in der methodisch gesicherten Wiederholbarkeit der *gleichen Abstraktion*, nicht in einer geschichtsphilosophi-

schen, abendländischen oder gar gattungsmäßigen *Notwendigkeit* („Not-Wendigkeit“). So ist z. B. die ursprüngliche *Kopernikanische Wendung* (oder Kehre), die in einer Schrift des Kopernikus von 1543 (*De revolutionibus orbium coelestium*) theoretisch begründet wird, zu einer weltgeschichtlichen Wendung (oder Kehre) geworden, in welche die „kopernikanische Wendung“ Kants (wiederum eines einzelnen also) sich nur integrieren wollte, und zwar *ebenfalls durch Wissenschaftlichkeit*. Der Übergang einer „kopernikanischen Wendung“ – wenn er nicht rein spekulativ ist – vermittelt sich also nicht *von selbst*, obwohl wir sprachlich sagen, sie sei weltgeschichtlich „geworden“. Diese Weise der Verallgemeinerung und daher des unbedingten „Waltens“ dürfte jedoch weder der *ἀλήθεια* noch der Philosophie im Sinne Heideggers zukommen.²⁶

Man hat eingewandt, daß die „Überwindung des technischen Zeitalters“ kein neuer *Zustand*, keine Art Entwicklungsstufe sei, die aktiv vermittelt werden soll. Die Aufhebung der Metaphysik, und daher der Seinsvergessenheit, bedeutete nicht eine zeitgeschichtliche Entwicklung, die man vollziehen soll. Die „Überwindung des technischen Zeitalters“ läßt sich aber nicht als bloße „Besinnung“ und „Bewußtwerden“ eines ontologisch defizienten, „dürftigen“ Zeitalters bestimmen, obwohl eine solche Charakterisierung bei Heidegger öfters vorkommt („Anfangen müssen wir mit der Besinnung“). Die „Verwirklichung der Philosophie“ als des „absoluten Wissens“ war schon bei Hegel als Praxis verstanden. Die philosophiegeschichtliche Dimension der Philosophie Heideggers läßt sich durch keine sachgemäße Interpretation ausklammern.

Das Problem der „Bewegtheit“ der *ἀλήθεια* (d. h. der eigentlichen Geschichte) schlägt also immer wieder – auch im Sinne der Entindividualisierung der Wiederholbarkeit von Seinsverständnis – in die Frage nach der Vermittlung um, zumal der Mensch die Einheit von Ontischem und Ontologischem weder „ist“ noch „hat“, sondern *zu ihr* („seinsgeschichtlich“) kommen muß. Und dem doppelten Sinn der „Kehre“ entsprechend, ist diese Frage nach der Vermittlung einmal Frage nach dem Übergang von phänomenologischer Ontologie zu Aussage-Ontologie, nach der Begründung der Wandelbarkeit der Methode und deren Aufhebung (Heideggersche „Kehre“); einmal Frage nach dem Übergang „zwischen“ den epochalen Wandlungen der Geschichte als solcher (seinsgeschichtliche „Kehre“); einmal schließlich Frage nach dem Übergang von dem einen Sinn zu dem anderen, also nach dem gemeinsamen Boden für das „wesentliche Denken“ eines Philosophen und die Seinsgeschichtlichkeit.

Die Selbstinterpretationen Heideggers neigen dazu, die dürftige Begrifflichkeit in der Bestimmung des Übergangs als ein „Scheitern“ auszuweisen, das nicht methodisch-methodologisch bedingt ist, sondern schon im prädikativen Wesen der Ontologieverfassung, im Sachverhalt selbst un-ausweichlich liege („Verbergung“, „Entzug des Ereignisses“ und dgl.). So auch einige Gesamtdarle-

gungen in der einschlägigen Literatur.²⁷ Mit dieser Auslegung, die man textgemäß am leichtesten belegen kann, läßt sich allerdings ein philosophischer „coup de force“ vermeiden, nämlich die spekulative (und selbst unreflektierte) „Hegelianisierung“ der Philosophie Heideggers. Für die nicht immanente, philosophiegeschichtliche Analyse bleibt aber die Frage bestehen, ob der Sinn der „Kehre“ in der zweiten, nämlich der seinsgeschichtlichen Bedeutung, nicht eben dem spekulativen und aufhebenden Gebrauch des Denkens entspringt, wenn die Philosophie sich nicht mehr an der Unmittelbarkeit der Faktizität (zu welcher auch die *Sprachen* gehören) hält.

ANMERKUNGEN

¹ Ein kurzes Resümee der vorliegenden Auseinandersetzung wurde während des XIV. Kongresses für Philosophie in Wien (1968) vorgetragen und ist in den Akten des Kongresses mit dem Titel „Zur Aufhebung der Methode bei Heidegger“ erschienen.

² Vgl. vom Verfasser: *Vermittlung und Kehre*. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger, Freiburg/München 1965. Sekundärliteratur wurde auch dort berücksichtigt.

³ Die Werke Heideggers werden nach folgenden Ausgaben zitiert:

Sein und Zeit (SZ), 7. Aufl., Tübingen 1953;

Kant und das Problem der Metaphysik (KPM), 2. Aufl., Frankfurt/M. 1951;

Über den Humanismus (üH), Frankfurt/M. 1949;

Holzwege (Hw), Frankfurt/M. 1949;

Was heißt Denken? (WhD), Tübingen 1954;

Was ist das – die Philosophie? (WPh), Pfullingen 1956;

„Grundsätze des Denkens“, in: *Jahrbuch f. Psychologie u. Psychotherapie*, Freiburg/München 1958, Heft 1/3;

Unterwegs zur Sprache (UzS), Pfullingen 1959;

„Zeit und Sein“, unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrages, 1962.

⁴ *Phänomenologie des Geistes*, Phil. Bibliothek, Hamburg 1952, Vorrede, S. 40.

⁵ *Wissenschaft der Logik*, 2. Aufl., Berlin 1832 ff., Einleitung, S. 26.

Vgl. den Kommentar Heideggers zur methodologischen Frage bei Hegel: „Die Darstellung . . . ist selbst die Wissenschaft. In dem Moment, aus dem die Darstellung beginnt, ist sie schon die Wissenschaft“ (Hw 132).

⁶ Letzteres auch in den Selbstinterpretationen Heideggers.

⁷ Die Frage, „was“ die „Entsprechung“ „bewege“ oder „was“ in ihr „zuerst“ sei, entspringt zwar nicht dem ontologischen Denken, sondern der scholastischen Auffassung der Bewegung und ihren theologischen, gar paralogischen Implikationen. Im ontologischen Denken ist die Bewegtheit jedoch die „Sache“ selbst; sie sitzt im Sein selbst

als „Entsprechung“: sie muß also die Notwendigkeit einer Dialektik (mehr im Sinne Engels' als im Sinne Hegels) haben, denn die Weise, wie sie zur Konkretion der Faktizität gelangt, bestimmt sich nicht oder nicht nur aus der Wahrheitsfindung des Denkens.

⁸ Alle Zitate dieses Absatzes sind dem Vortrag „Zeit und Sein“ entnommen.

⁹ Lukács' frühe, hegelianische Definition des Romans als einer „Form der Heimatlosigkeit der Idee“ bezieht sich auch auf eine Art vor- und antikategoriale „Struktur“ . . .

¹⁰ Wenn die Methode bei Heidegger also aufhört, phänomenologisch zu sein, wird sie kontinuierlich weder dialektisch, noch spekulativ, noch sprachanalytisch, noch ausdrücklich „dichterisch“. Vor allem ist aber die *Notwendigkeit* der Aufgabe oder der Alternanz nicht erwiesen.

¹¹ Auch nicht von einer allgemeinen Literatur- und Kunsttheorie.

¹² Steht Heideggers *philosophische* „Abwertung“ von Wissenschaft und Technik (als den „defizienten“ bzw. „verstellenden“ Modi der Erschlossenheit) auf der Linie einer christlich-paulinischen Unterordnung der Rationalität? Diese „seinsgeschichtliche“ Relativierung und Spaltung des Wahrheitscharakters der Wissenschaft ist ziemlich einmalig in der philosophischen Tradition und scheint sich an das *stultitia est sapientia hominis apud Deum* anzuschließen. Die „abendländischen“ Philosophen haben nämlich immer wieder versucht, Philosophie und Wissenschaft (gar Technik) *nicht* entgegengesetzten und waren selber aktive Wissenschaftler, wie viele Beispiele zeigen.

¹³ Zu sprengen durch Infragestellung der Problematik selbst wären sowohl der Paralogismus wie auch die Paradichtung oder gar Paramystik eines eschatologisch denkenden Denkens, einer „phantastischen Vernunft“ (wie man sie offensichtlich mit gewolltem Widerspruch genannt hat).

¹⁴ Das würde dem ekstatischen Charakter der Zeitlichkeit – wie in *Sein und Zeit* analysiert – widersprechen. Schon 1915 in seiner Probevorlesung hatte Heidegger (wohl im Geiste Rickerts und der Lebensphilosophie) „qualitative“ Geschichtszeit und Zeit der Physik entgegengesetzt, weil letztere nur „homogener“ „Parameter“ oder „unabhängig Veränderliche“ sei. Im Vortrag „Zeit und Sein“ ist wiederum von einer „gleichsam vierten Dimension“ die Rede, in welcher Sein und Zeit „zusammengehören“. Alle Dimensionen aber, einschließlich die Zeit, können in einem n-dimensionalen Raum (der kein Raum der Vorstellung ist) als Parameter fungieren, wobei die Nivellierung nicht zur Definition dieses Parameters gehört. Die Verwendung solcher Terminologie ist bei Heidegger nun wohl „metaphorisch“ geworden; sie war es nicht bis *Sein und Zeit*.

¹⁵ Es sei in diesem Zusammenhang auf Max Müllers Abhebung einer „eidetischen Differenz“ von der „ontologischen Differenz“ hingewiesen, eine Abhebung, die von der Allgemeinheit des Wesens

her als ἀλήθεια notwendig wird (vgl. z. B. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 2. Aufl., Heidelberg 1958, S. 40 ff. und 83 ff.; von demselben Verfasser vgl. auch: *Expérience et Histoire*, Louvain 1957, S. 25 ff. und 85 ff.). Die Weise aber, wie sich die Verallgemeinerung des Wesens vermittelt, gründet für die überlieferte Philosophie etwa in der „Abstraktion“, in der „Wissenschaftlichkeit“, im „*nomen*“ und dgl., also in für Heidegger „defizienten Modi“ der Erschlossenheit.

¹⁶ Die zweite ist – wie am Schluß dieser Arbeit erwiesen wird – die der Verallgemeinerung einer „kopernikanischen Wendung“. Vgl. die Ausführungen Heideggers im „Zusatz“ zur Sonderausgabe von „Der Ursprung des Kunstwerkes“, Stuttgart 1960, S. 100.

¹⁷ Der Ausdruck „diasporische Einheit“ ist von Sartre. Noch eine dritte Bedeutung der „Kehre“ leitet sich von den vorangehenden ab: „Kehre“ als „Zurückführbarkeit“ auf nicht seienden Grund.

¹⁸ Wie sich diese Unterscheidung von „Momenten“ der Vermittlung zur Methodologie selbst verhält, bleibt dahingestellt.

¹⁹ Diese Frage versucht aber nicht, auf indirekte Wege Verständnis für den Ansatz einer „Soziologie der Philosophie“ oder gar einer „Soziologie des Wissens“ zu erwecken!

²⁰ W. Schulz: „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers“, in: *Philosophische Rundschau*, Tübingen 1953/54, Hefte 2, 3 und 4.

²¹ Eine dialektische Einheit ist entweder rein spekulativ (Hegel), oder eine der reellen Natur (Engels) oder aber eine reine Methodologie (Sartre). In einer Vorlesung von 1931 (über „Aristoteles, *Metaphysik* Buch θ “) vermerkt Heidegger zur Dialektik: „Die Unbestimmtheit und Ungreifbarkeit der Dimensionen, in denen sie (die Phänomene)

beheimatet sind . . . lassen sich nicht durch freies Spekulieren oder eine Dialektik oder dgl. gewinnen.“

²² Vgl. M. Müller: *Existenzphilosophie . . .*, S. 106.

²³ An Dilthey anschließend, behandelt *Sein und Zeit* phänomenologisch das Problem des „Zusammenhangs des Lebens“ (und damit der Einheit der Transzendenz). Dementsprechend läßt sich später auch eine Frage nach der Einheit der Seinsgeschichte (im „diachronischen“ und „synchronischen“ Sinne) stellen.

²⁴ Hierbei sollte man die ontologische Bedeutung der als Seinsprädikationen bei Heidegger immer wiederkehrenden, verbalen Ausdrücke „walten“, „wesen“, „gelten“ und dgl. untersuchen. (Vgl. die Ausdrucksweise M. Schelers: „Werte“ „sind“ nicht; sie „gelten“.)

²⁵ Nicht anders bei Hegel, v. a. in seinen Vorlesungen über *Die Vernunft in der Geschichte*. Vgl. aber oben, Fußnote 19.

²⁶ Über ein Wissen, das „seine vermittelnde Bewegung und die in ihr vorkommenden Bestimmungen . . . aufgibt“, um „Glauben“ zu werden, vgl. Hegels *Wissenschaft der Logik*, II. Teil, S. 104.

²⁷ So z. B. das Buch von Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963. *Nachtrag bei der Fahnenkorrektur:*

Der Vortrag „Zeit und Sein“ ist neuerdings mit zwei anderen Arbeiten Heideggers, die in Zusammenhang mit der Thematik des Vortrags stehen und ebenfalls der vorliegenden Auseinandersetzung zugrunde gelegt werden könnten, in dem Bändchen *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, erschienen. Ein Erstdruck des deutschen Textes von „Zeit und Sein“ (mit einer französischen Übersetzung) war schon in *L'endurance de la pensée*, der Festschrift für Jean Beaufret, Paris 1968, erschienen.