

„Sein und Zeit“ als „Wiederholung“ der Aristotelischen Seinsfrage*

Von Ryoichi HOSOKAWA (Fukuoka/Japan)

I.

Von „Sein und Zeit“ sagt Heidegger in „Nietzsche I“: „Dieses Buch selbst kann nur danach abgeschätzt werden, wie weit es der von ihm aufgeworfenen Frage gewachsen ist und wie weit nicht. Einen anderen Maßstab gibt es nicht als die Frage selbst; nur diese Frage, nicht das Buch, ist wesentlich, das überdies nur bis an die Schwelle der Frage führt, noch nicht in sie selbst.“ (Nietzsche I, 29)

Wenn man diesem Hinweis folgend das Buch „Sein und Zeit“ einzuschätzen versucht, muß man zuerst vorläufig fragen: Wie ist die von ihm aufgeworfene Frage zu verstehen? Die Frage von „Sein und Zeit“ ist die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein. „Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ‚Sein‘ ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.“ (Bd. 2, 1)¹ Der Plan der Fundamentalontologie findet sich in der Überschrift des ersten Teils von „Sein und Zeit“: „Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit (die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins – erster und zweiter Abschnitt) und die Explikation der Zeit als des transzendenten Horizontes der Frage nach dem Sein (die Analytik der Temporalität des Seins – dritter Abschnitt).“ Also ist die Fundamentalontologie 1) Analytik des Daseins und 2) Analytik der Temporalität des Seins (vgl. Bd. 26, 201). Die Einsicht, die die Frage von „Sein und Zeit“ ermöglichte, wird folgendermaßen ausgedrückt: „Das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, ist die Zeit.“ (Bd. 2, 24) Die Analytik der Temporalität des Seins hat zur Aufgabe die Entfaltung dieser Einsicht, d. h. die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein. Aus dem Buchtitel „Sein und Zeit“ kann diese Aufgabe abgelesen werden.

Wie der letzte Paragraph von „Sein und Zeit“ belegt, gehört der veröffentlichte Teil als existenzial-zeitliche Analytik des Daseins zur Fundamentalontologie, aber nur insofern er ein Weg zur fundamentalontologischen Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt ist. Das Buch „Sein und Zeit“ „führt nur bis an die Schwelle der Frage, noch nicht in sie selbst“.

Wie ist der Sinn und die Tragweite dieser Grundfrage zu verstehen? Um diese bisher kaum so gestellte Frage zu beantworten, wird dieser Aufsatz den Weg zu „Sein und Zeit“ (II.) und die Fragestellung von „Sein und Zeit“ selbst (III.) aufhellen.

II.

Wenn der Weg zu „Sein und Zeit“ geklärt werden soll, ist es unumgänglich, zwei Anstöße² zur Seinsfrage aufzuklären. „Der erste Anstoß zu dieser Frage (Woher bestimmt

* Herzlich danke ich der Alexander-von-Humboldt-Stiftung, daß ich von 1984 bis 1986 als Stipendiat mein Forschen vertiefen konnte. Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Gerhart Schmidt, ohne dessen Hilfe mein vorliegender Aufsatz nicht zustande gekommen wäre.

¹ Die Stellenangaben mit „Bd.“ beziehen sich auf die jeweilige Bandnummer der Heidegger-Gesamtausgabe.

² M. Heidegger, Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage, in: Phänomenologie – lebendig oder tot?, hg. von H. Gehrig (1969) 47.

sich dann das Wesen des Seins?) traf mich während einer langjährigen Beschäftigung mit Aristoteles, zunächst am Leitfaden der Dissertation Franz Brentanos ‚Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles‘, 1862. Die Frage beunruhigte mich mehr und mehr: Welches ist die bestimmende Einheit in dieser mannigfachen Bedeutung? Was heißt ‚Sein‘? Die philosophische Schrift, die Heidegger seit 1907 immer wieder durcharbeitete, ist Franz Brentanos Dissertation. Brentano setzte auf das Titelblatt seiner Schrift den Satz des Aristoteles: „to on legetai pollachōs.“ „In diesem Satz“ – so schrieb Heidegger in seinem Brief an William J. Richardson – „verbirgt sich die meinen Denkweg bestimmende Frage: Welches ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende einfache, einheitliche Bestimmung von Sein?“ (Vorwort, in: William J. Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought [The Hague 1974] XI) Diese Frage ist die „Frage nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein“ (Bd. 1, 56), d. h. die nach dem „hen“ der „pollachōs legomena“ im Sein. Die seinen Denkweg bestimmende Frage stammt aus dem Satz des Aristoteles: „to on legetai pollachōs, alla pros hen.“³ Wenn diese Frage für ihn „der unablässige Anlaß für die zwei Jahrzehnte später erschienene Abhandlung ‚Sein und Zeit‘ blieb“ (Bd. 1, 56), kann „Sein und Zeit“ die „Wiederholung“ der Aristotelischen Seinsfrage genannt werden.

„Die Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Die eigentliche Wiederholung einer gewordenen Existenzmöglichkeit – daß das Dasein sich seinen Helden wählt – ...“ (Bd. 2, 509) „Unter der Wiederholung eines Grundproblems verstehen wir die Erschließung seiner ursprünglichen, bislang verborgenen Möglichkeiten, ...“ (Kant und das Problem der Metaphysik [Frankfurt a. M. 1973] 198) Die Wiederholung der Aristotelischen Seinsfrage besagt den Rückgang in Möglichkeiten (nach dem „hen“ der „pollachōs legomena“ im Sein fragen) des dagewesenen Daseins (der Held ist hier Aristoteles). Diese Wiederholung ist aber nicht das Nachreden, sondern die kämpfende Nachfolge, d. h. die Erschließung der ursprünglichen, bislang verborgenen Möglichkeiten der Aristotelischen Seinsfrage. „Sein und Zeit“ als Wiederholung der Aristotelischen Seinsfrage – um dies zu belegen, müssen wir den „zweiten Anstoß“ behandeln.

Von ihm sagt Heidegger: „Der andere Anstoß zur Entfaltung der ‚Seinsfrage‘ kam aus der Einsicht, daß die Griechen das Sein im Zusammenhang mit der alētheia, das heißt der Unverborgenheit, als Anwesenheit denken. Diesem Denken nachdenkend, und zwar jetzt mit dem inzwischen eingeübten phänomenologischen Blick, glückte der weitere Schritt des Fragens: Insofern in Anwesenheit, Gegenwart, sich ein Charakter von Zeit bekundet, muß dann nicht der Sinn von Sein seine Bestimmung von der Zeit her empfangen?“ Durch die Einsicht in das Sein als Anwesenheit ergab sich die Frage nach dem Sein hinsichtlich seines Zeitcharakters, die erst die Fragestellung von „Sein und Zeit“ ermöglicht.⁴ Diese Einsicht

³ Dies ist, mit Heidegger zu reden, nicht der Beginn, sondern der Anfang seines Denkwegs. „Beginn ist jenes, womit etwas anhebt, Anfang das, woraus etwas entspringt... Der Beginn wird alsbald zurückgelassen, er schwindet im Fortgang des Geschehens. Der Anfang, der Ursprung, kommt dagegen im Geschehen allererst zum Vorschein und voll da erst an seinem Ende.“ (Bd. 39, 3.) Vgl. Hölderlins Wort: „Wie du anfängst, wirst du bleiben.“

⁴ Außer der *ousia* als Anwesenheit führte zwar Heidegger verschiedene Belege für das Verstehen des Seins aus der Zeit an (vgl. Kantbuch, 233f.; Bd. 26, 182ff.). Aber es ist die Einsicht in die *ousia* als Anwesenheit, die entscheidend für die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt ist. „Denn angenommen, diese Interpretation von Sein, *ousia*, als beständige Anwesenheit wäre nicht stichhaltig, dann bestände kein Anhalt dafür, einen Problemzusammenhang von Sein und Zeit zu entfalten, wie es die Grundfrage fordert.“ (Bd. 31, 74.)

wurde aber im Zusammenhang mit dem Einblick in die *alētheia* als Unverborgenheit erfaßt. Wie ist dieser Sachverhalt zu verstehen?

Heidegger schrieb in seinem oben genannten Brief an Richardson: „Ein erneutes Studium der Aristotelischen Abhandlungen (im besonderen des neunten Buches der ‚Metaphysik‘ und des sechsten Buches der ‚Nikomachischen Ethik‘) ergab den Einblick in das *alētheuein* als entbergen und die Kennzeichnung der Wahrheit als Unverborgenheit, in die alles Sichzeigen des Seienden gehört.“ Wichtig für „Sein und Zeit“ ist im sechsten Buch der „Nikomachischen Ethik“⁵ die *phronēsis* als *alētheuein*. Heidegger interpretierte diese *phronēsis* als Gewissen.⁶ In „Sein und Zeit“ nennt er die „ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit“ „die Entschlossenheit“. Diese Entschlossenheit ist „die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit des Daseins“ (Bd. 2, 393 f.; vgl. Bd. 54, 111). Seine Interpretation der *phronēsis* als *alētheuein* ermöglicht ihm die Auffassung des Gewissens im Zusammenhang mit der Wahrheit.

Größere Bedeutung für die Fragestellung von „Sein und Zeit“ hat das neunte Buch der „Metaphysik“ (insbesondere das zehnte Kapitel).⁷ Die Interpretation dieses Kapitels kann man in seiner Marburger Vorlesung vom Wintersemester 1925/1926 „Logik. Die Frage nach der Wahrheit“ (Bd. 21) finden. Das zehnte Kapitel des neunten Buches der „Metaphysik“, das von Wahrheit schlechthin und Wahrheit und Falschheit handelt, ist dessen Schlußkapitel. Das neunte Buch gehört mit den beiden vorangehenden siebten und achten Büchern eng zusammen, so daß im zehnten Kapitel des neunten Buches die Höhe der ontologischen Fundamentalbetrachtungen erreicht wird (vgl. Bd. 21, 171). In der Tat befindet sich im zehnten Kapitel der Satz: „to de *kyriōtata* on *alēthes ē pseudos*“ (Met. Θ 10, 1051 b 1 f.). Heidegger übersetzt diesen Satz ins Deutsche: „als das allereigentlichste Seiende aber verstanden wird – Entdecktheit und Verdecktheit“ (Bd. 21, 174). Dies zehnte Kapitel behandelt das allereigentlichste Seiende.⁸ Wenn die Wahrheit der eigentliche Modus des Seins ist, übernimmt die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit die Stellvertretung für die Antwort auf die Frage nach dem Sein. In diesem eigentlichen Zusammenhang von Sein und Wahrheit sieht er die ganze abendländische Philosophie von Parmenides (to gar auto noein estin te kai einai) bis zu Hegel (die Einheit des Seins und Denkens). Im Hinblick auf diesen Zusammenhang von Sein und Wahrheit fragt er ferner: „Was besagt Sein, damit Wahrheit als Seinscharakter verstanden werden kann?“ (Bd. 21, 191) Er fragt nach der unausgesprochenen Voraussetzung für die Aristotelische Deutung der Wahrheit als eigentlicher Bestimmung des Seins. Und er antwortet: „Sein besagt Anwesenheit.“ „Sofern das Sein als Anwesenheit verstanden wird und Entdecktheit als Gegenwart, Anwesenheit und Gegenwart Präsenz sind, kann Sein als Anwesenheit durch Wahrheit als Gegenwart bestimmt werden und muß es sogar, so daß Gegenwart die höchste Art der Anwesenheit ist.“ (Bd. 21,

⁵ „Mit am wichtigsten ist es, wie hier zum erstenmal das Verstehen der *Aletheia* als Unverborgenheit zutage tritt, und zwar aus der Einheit der Phänomene *Arete* und *Logos*.“ (W. Szilasi, Interpretation und Geschichte der Philosophie, in: Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften [Bern 1949] 77). Vgl. O. Pöggeler, Zeit und Sein bei Heidegger, in: Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger (Freiburg/München 1983) 167.

⁶ Vgl. H.-G. Gadamer, Martin Heidegger und die Marburger Theologie, in: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks, hg. von O. Pöggeler (Königstein 1984) 171.

⁷ Vgl. Bd. 2, 298 Anm. 23.

⁸ Dagegen wird man widersprechen, daß das als wahr Seiende aus dem Felde der Metaphysik ausgeschieden werde (vgl. Met. E 4, 1027 b 29 ff.). Hier entsteht das Problem der Zugehörigkeit des zehnten Kapitels zum neunten Buch und ferner das der Interpretation der Worte „*kyriōtata on*“ (vgl. Bd. 31, 82 ff.). Auf diese Probleme können wir hier nicht eingehen.

193) In diesem Zusammenhang von Sein als Anwesenheit und Wahrheit als Gegenwart interpretiert Heidegger die *ousia* als Anwesenheit. „Mit dem Einblick in die *alētheia* als Unverborgenheit wurde der Grundzug der *ousia*, des Seins des Seienden erkannt: die Anwesenheit.“ (Vorwort, XIII) Gegenwart ist ein Charakter der Zeit. Also stellt er fest: „Sein verstehen als Anwesenheit aus der Gegenwart heißt Sein verstehen aus der Zeit.“ (Bd. 21, 193) Damit hat er die Einsicht in das Verstehen des Seins aus der Zeit gewonnen, die erst die Idee von „Sein und Zeit“ möglich macht. Seine Interpretation des zehnten Kapitels des neunten Buches der Aristotelischen „Metaphysik“ ist der eigentlichste Geburtsort von „Sein und Zeit“. Sie ist der Höhepunkt seiner Interpretation der aristotelischen Philosophie und ermöglichte ihm den entscheidenden Schritt zu „Sein und Zeit“.⁹

Die seinen Denkweg bestimmende Frage ist, wie oben belegt, die Frage nach dem „*hen*“ der „*pollachōs legomena*“ im Sein. Wenn das Seiende als Wahres das allereigentlichste Seiende ist, ist „*hen*“ nicht die *ousia*, sondern das Seiende als Wahres. „*pros hen*“ wird im Hinblick auf die Wahrheit interpretiert. Da die Wahrheit als Gegenwart ein Modus der Zeit ist, so muß „*pros hen*“ „*pros chronon*“ besagen. In dem Satz „*to on legetai pollachōs, alla pros chronon*“ verbirgt sich die Kernthese von „Sein und Zeit“. „Sein und Zeit“ ist der Versuch, sich die in der Aristotelischen Seinsfrage verborgenen eigentlichen Möglichkeiten ursprünglicher anzueignen. Die Einsicht, die die Idee von „Sein und Zeit“ ermöglicht, entstammt der Interpretation des zehnten Kapitels des neunten Buches der „Metaphysik“, nämlich der Interpretation der Aristotelischen Wahrheit. „Sein verstehen aus der Zeit“ besagt ursprünglich „Sein verstehen aus der Wahrheit“. Diese Feststellung ist entscheidend nicht nur für den Weg zu „Sein und Zeit“, sondern auch für seinen Denkweg nach „Sein und Zeit“. Seit 1930 hat Heidegger versucht, „die Fragestellung von ‚Sein und Zeit‘ anfänglicher zu gestalten“, d. h. „den Ansatz der Frage in ‚Sein und Zeit‘ einer immanenten Kritik zu unterwerfen“ (Zur Sache des Denkens [Tübingen 1967] 61). Im Sommersemester 1930 hielt er die Vorlesung „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“ (Bd. 31). In dieser Vorlesung machte er wieder das zehnte Kapitel des neunten Buches der „Metaphysik“, d. h. das *on hōs alēthes* als *kyriōtata on* zum Thema. Warum wohl? Die Fragestellung von „Sein und Zeit“ anfänglicher zu gestalten besagt auf den Anfang, aus dem „Sein und Zeit“ entspringt, d. h. auf den eigentlichsten Geburtsort von „Sein und Zeit“ zurückzugehen. 1930 hielt Heidegger den Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“, der „einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von ‚Sein und Zeit‘ zu ‚Zeit und Sein‘ gibt“ (Bd. 9, 328). Weil „Sein verstehen aus der Zeit“ ursprünglich „Sein verstehen aus der Wahrheit“ besagt, so muß der Versuch, die Fragestellung von „Sein und Zeit“ anfänglicher zu gestalten, auf seinen Anfang des „Sein verstehen aus der Wahrheit“ zurückkommen und nach dem Wesen der Wahrheit ursprünglicher fragen.¹⁰ Daraus läßt sich verstehen, warum die Zeit als Sinn von Sein der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird (vgl. Bd. 9, 376 f.). Der Versuch, den Weg zu „Sein und

⁹ In dieser Interpretation findet sich sein Aristoteles-Verständnis, das durch das Studium der „Logischen Untersuchungen“ Husserls (insbesondere der kategorialen Anschauung) vertieft worden war. Im Zusammenhang mit der Interpretation des zehnten Kapitels enthüllte sich für Heidegger die ontologische Bedeutung der kategorialen Anschauung. „... berührt oder streift Husserl die Frage nach dem Sein im sechsten Kapitel der sechsten ‚Logischen Untersuchung‘ mit dem Begriff der ‚kategorialen Anschauung‘“ (Vier Seminare, 111). Im Hinblick auf das „*on hōs alēthes*“ als „*kyriōtata on*“ wird die Tragweite der kategorialen Anschauung als des Wahrheitsproblems für die Frage nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein erhellt. „Der hier herausgearbeitete Unterschied zwischen sinnlicher und kategorialer Anschauung enthüllte sich mir in seiner Tragweite für die Bestimmung der ‚mannigfachen Bedeutung des Seienden‘.“ (Zur Sache des Denkens, 86.)

¹⁰ Daraus wird begreiflich, warum in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre Heidegger immer wieder Vorlesungen über die Wahrheit hielt.

Zeit“ aufzuklären, hat auch den Weg nach „Sein und Zeit“ erhellt. Denn beide Wege sind ein Denkweg Heideggers.

III.

Wenn man „Sein und Zeit“ interpretieren will, muß man zu klären versuchen, wie Heidegger in dieser Abhandlung nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein fragt, weil diese Frage ihr unablässiger Anlaß blieb. Nach unserer Interpretation findet sich die Kernthese von „Sein und Zeit“ in dem Satz: „to on legetai pollachōs, alla pros chronon.“ Kann diese These in „Sein und Zeit“ selbst belegt werden? Gibt es in „Sein und Zeit“ eine Stelle, wo Heidegger über das „pros hen“-Problem diskutiert? Dieses Problem behandelt er als die Einheit der Analogie¹¹ im ersten Paragraphen (§1 Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein).

„Sein und Zeit“ trägt ein Motto aus Platons „Sophistes“. Das Zitat dient nicht zur Dekoration, sondern als Hinweis darauf, daß die Abhandlung eine ausdrückliche Wiederholung der Platonischen (ja sogar griechischen) Frage nach dem Sein ist. Auf diese Frage hat Aristoteles mit der Analogie (pros hen) zu antworten versucht. „Die Einheit dieses transzendental ‚Allgemeinen‘ gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon Aristoteles als die Einheit der Analogie erkannt. Mit dieser Entdeckung hat Aristoteles bei aller Abhängigkeit von der ontologischen Fragestellung Platons das Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt. Gelichtet hat das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge freilich auch er nicht.“ (Bd. 2, 4f.) Welche Bedeutung hat die Einheit der Analogie für Heidegger, der nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein fragen will?

In „Sein und Zeit“ stellt er die Mannigfaltigkeit des Seins fest. „Am Ende wird sich zeigen, daß die Idee von Sein überhaupt ebensowenig ‚einfach‘ ist wie das Sein des Daseins.“ (Bd. 2, 260) Also gilt auch in „Sein und Zeit“ der Satz des Aristoteles: „to on legetai pollachōs.“¹² Gibt es eine Einheit in dieser Mannigfaltigkeit des Seins? Wie für Aristoteles (Met. B3, 998b 22) ist für Heidegger das Sein kein Gattungsbegriff des Seienden. „Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende.“ (Bd. 2, 51) Also hat das Sein keine Einheit der Gattung (synōnymōs). Wird das Sein nur in vielen Bedeutungen, homōnymōs, ausgesagt? Wenn im Wort „Sein“ nur eine Gleichheit des Namens liegt, ist eine Wissenschaft vom Sein (Ontologie) nicht möglich. „Wie nun alles Gesunde einer Wissenschaft angehört, so verhält es sich gleicherweise auch bei den übrigen. Denn nicht nur die Untersuchung dessen, was nach Einem (kath'hen) bestimmt oder Einem untergeordnet ist, sondern auch dessen, was in Beziehung auf Eines (pros hen) ausgesagt wird, ist Gegenstand einer einzigen Wissenschaft; denn in gewissem Sinne ist auch dies nach Einem bestimmt.“ (Met. Γ2, 1003b 10ff., übersetzt von H. Bonitz).

Wenn „Sein und Zeit“ eine Ontologie als Wissenschaft vom Sein (vgl. Bd. 2, 50, 304) sein soll, muß Heidegger nach der dem Sein eigentümlichen Einheit fragen.¹³ In der Idee der

¹¹ Hier kann auf das Problem nicht eingegangen werden, ob „pros hen“ eine Art von „analogia“ ist. Vgl. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto 1978) 125, 380.

¹² „Dieser Satz: to on legetai pollachōs begegnet bei Aristoteles wie eine stehende Formel. Aber es ist keine bloße Formel, sondern in diesem kurzen Satz prägt sich aus die ganze fundamentale neue Stellung, die Aristoteles in der Philosophie gegenüber seiner ganzen Vorzeit, auch Plato gegenüber, sich erarbeitet, nicht im Sinne eines Systems, sondern im Sinne einer Aufgabe.“ (Bd. 33, 13.)

¹³ „Die Frage nach der möglichen Mannigfaltigkeit des Seins und damit zugleich die nach der Einheit des Begriffes von Sein überhaupt wird brennend.“ (Bd. 24, 170.)

Genealogie ist seine Suche nach der Einheit in der Mannigfaltigkeit des Seins zu finden. Weil „pros hen“ „pros mian archēn“ (Met. Γ2, 1003b 5f.) besagt, besteht „die ontologische Aufgabe einer nicht deduktiv konstruierenden Genealogie der verschiedenen möglichen Weisen von Sein“ (Bd. 2, 15). Diese Genealogie dringt zum „Ursprung“ (archē, hen) vor (vgl. Bd. 2, 442). Der Ursprung in „Sein und Zeit“ ist die Temporalität.¹⁴ Die ontologische Aufgabe einer Genealogie beweist, daß „Sein und Zeit“ als Ontologie nach der Einheit der verschiedenen möglichen Weisen von Sein fragt.¹⁵

Wie wird das „pros hen“-Problem in „Sein und Zeit“ entwickelt? Die Grundfrage in „Sein und Zeit“ ist die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein. Kann der Satz des Aristoteles in dieser Frage vernommen werden: „to on legetai pollachōs, alla pros hen“? Kann diese Frage nach dem Sinn von Sein folgendermaßen ausgedrückt werden: „pros ti legetai to on“? Aber was bedeutet „pros hen“?

In der „Metaphysik“ sagt Aristoteles: „Das Seiende wird in mehrfacher Bedeutung ausgesagt, aber immer in Beziehung auf Eines und auf eine einzige Natur und nicht nach bloßer Namensgleichheit (homonym); sondern wie alles, was gesund genannt wird, auf Gesundheit hin (pros hygieian) ausgesagt wird, indem es dieselbe nämlich erhält oder hervorbringt, oder ein Zeichen derselben, oder sie aufzunehmen fähig ist, ...“ (Met. Γ2, 1003a 33 ff., übersetzt von H. Bonitz) In dieser Übersetzung wird das Wort „pros hygieian“ mit „auf Gesundheit hin“ übersetzt. Auf dieselbe Weise kann das Wort „pros hen“ mit „auf Eines hin“ übersetzt werden. „Eines“ in „auf Eines hin“ kann als das Woraufhin ausgedrückt werden. Das „hen“ in „pros hen“ ist „to pros ho“. Wie der Terminus „Worumwillen“ in „Sein und Zeit“ dem Aristotelischen Terminus „to hou heneka“ entstammt, entspricht die wichtige Terminologie „Woraufhin“ nach der Wortstruktur dem „pros hen“.¹⁶ „Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann.“ (Bd. 2, 429) Also können wir mindestens im Hinblick auf diese Übersetzungsmöglichkeit sagen: die Frage nach dem Sinn von Sein als nach dem Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein ist die Frage nach dem „to pros ho“ (hen).

Aber die Bedeutung von „pros hen“ muß inhaltlich erhellt werden. Welche Beziehung hat „pros hen“, wenn „pros hen“ „in Beziehung auf Eines“ bedeutet? Zum Beispiel wird eine Gesichtsfarbe gesund genannt, indem sie ein Zeichen von Gesundheit ist. Sie ist gesund nur als ein Zeichen von Gesundheit. Nur mit Rücksicht auf Gesundheit kann sie als gesund ausgesagt werden. Auf Gesundheit hin wird die Gesichtsfarbe als gesund verstanden. Die Gesundheit ist das, woraufhin das Verstehen der Gesichtsfarbe vorgängig und unthematisch blickt, damit die Gesichtsfarbe als gesund verstanden wird. Die Struktur „pros hygieian“ ist ein wesentliches Strukturmoment des Verstehens, das etwas als gesund versteht. Dieses Verstehen hat die Grundstruktur des „etwas als etwas auf etwas hin verstehen“.

In „Sein und Zeit“ stellt Heidegger diese Grundstruktur des Seins fest. „Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll. Die Auslegung gründet jeweils in einer Vorsicht, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin ‚anschnidet‘. Das in der Vorhabe

¹⁴ „...“, dann ist die Temporalität als Ursprung notwendig reicher und trächtiger als alles, was ihm entspringen mag... Alles Entspringen und alle Genesis im Felde des Ontologischen ist nicht Wachstum und Entfaltung, sondern Degeneration, sofern alles Entspringende entspringt, d. h. gewissermaßen entläuft, sich von der Übermacht der Quelle entfernt.“ (Bd. 24, 438; vgl. Bd. 2, 442.)

¹⁵ In „Vom Wesen des Grundes“ wird das „pros hen“-Problem berührt. Vgl. Bd. 9, 171.

¹⁶ Vgl. H. Schmitz, Die Ideenlehre des Aristoteles (Bonn 1985) Erster Band, Zweiter Teil, 106.

gehaltene und ‚vorsichtig‘ anvisierte Verständene wird durch die Auslegung begreiflich.“ (Bd. 2, 199 f.; vgl. Bd. 20, 414) Weil zum Verstehen immer die Vor-Struktur gehört, hat es das Worauffhin. Solche Struktur hat das Verstehen des Seins, das die Zeit als sein Worauffhin hat. Wie die Gesichtsfarbe mit Rücksicht auf Gesundheit (auf Gesundheit hin, *pros hygieian*) als gesund verstanden wird, so wird das Sein im Hinblick auf Zeit (auf Zeit hin, *pros chronon*)¹⁷ als Sein verstanden. „Wenn Sein aus der Zeit begriffen werden soll und die verschiedenen Modi und Derivate von Sein in ihren Modifikationen und Derivationen in der Tat aus dem Hinblick auf Zeit verständlich werden,...“ (Bd. 2, 25)

Diese Worauffhin-Struktur stammt aus dem Entwurfcharakter des Verstehens. „Der Entwurfcharakter des Verstehens besagt ferner, daß dieses das, woraufhin es entwirft, die Möglichkeiten, selbst nicht thematisch erfaßt.“ (Bd. 2, 193) Das, woraufhin das Verstehen entwirft, sind die Möglichkeiten. Also bedeutet das Worauffhin des Entwurfs die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens. „Das Worauffhin eines Entwurfs freilegen, besagt, das erschließen, was das Entworfen ermöglicht.“ (Bd. 2, 429) Die fundamentalontologische Aufgabe in „Sein und Zeit“, das Worauffhin eines Entwurfs des Seins freizulegen, besagt, das zu erschließen, was das Sein ermöglicht. Die Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit des Seins selbst. „Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es‘ Sein.“ (Bd. 2, 281) Also können wir die Frage nach dem Sinn von Sein als nach der Möglichkeit des Seinsverständnisses transzendental (im Kantischen Sinn) nennen. Die Zeit (Temporalität) als Worauffhin des Entwurfs des Seins ist der „transzendente Horizont der Frage nach dem Sein“ (Titel des Ersten Teils von „Sein und Zeit“). „Der Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist Kant.“ (Bd. 2, 31; vgl. Bd. 21, 194) In diesem Sinne ist „Sein und Zeit“ die „Wiederholung“ der Kantischen Transzendentalphilosophie.

Die Frage nach dem Sinn von Sein ist nichts anderes als die Frage nach dem Worauffhin des Entwurfs des Seins, aus dem her das Sein als Sein verständlich wird. „Die Frage nach dem Sinn des Seins eines Seienden macht das Worauffhin des allem Sein von Seiendem zugrundeliegenden Seinsverstehens zum Thema.“ (Bd. 2, 430) Warum kann der Sinn das Worauffhin besagen? Die ursprüngliche Bedeutung von „Sinn“ ist „Richtung“. Gerade deshalb kann der Sinn das Worauffhin besagen. Das Worauffhin ist das, worauf die Sicht des Verstehens unthematisch sich richtet. Wie das Wort „auf...hin“, hat die griechische Präposition „*pros*“ ursprünglich die Bedeutung „in Richtung auf...“. In diesem Sinne haben „Sinn“, „auf...hin“ und „*pros*“ dieselbe Bedeutung. Die Frage nach dem Sinn von Sein: „Worauffhin wird das Sein entworfen (verstanden)?“ besagt: „*pros ti legetai to on (to einai)*“.¹⁸ Auf diese Frage antwortet Heidegger: „auf Zeit hin“. Das Sein wird auf Zeit hin entworfen, d. h. mit Rücksicht auf Zeit (*pros chronon*) verstanden. Mit dieser Antwort gibt Heidegger eine Antwort auf die seinen Denkweg bestimmende Frage nach dem „*hen*“ der „*pollachōs legomena*“ im Sein.

¹⁷ Wie übersetzt Heidegger selbst die Worte „*pros hen*“? „Demnach erhebt sich die Frage: *pros ti legetai ta pollachōs legomena* – mit Bezug auf was?“ (Bd. 33, 42.) Aber das, mit Bezug auf was es in die Sicht kommt, ist das, woraufhin es angesehen wird (vgl. Bd. 20, 414). „*pros hen syntelein* (auf Eines zu zusammengehen)“ (Bd. 33, 45). Aber „auf Eines zu“ besagt „auf Eines hin“. Das, woraufzu der Überschrift erfolgt, ist nichts anderes als das, woraufhin der Überschrift erfolgt, d. h. die Welt (vgl. Bd. 9, 137, 139).

¹⁸ Aristoteles benutzt statt des Wortes „*to on*“ das Wort „*to einai*“ oder „*to esti*“ (Met. Δ 7, 1017a 22, 1017a 31, 1017a 35; Δ 11, 1019a 4; Z 4, 1030a 21; H2, 1042b 25). „*to on legetai pollachōs*“ besagt „*to einai (to esti) legetai pollachōs*“.

Die Zeit als das „hen“ in „pros hen“ ermöglicht die Einheit der Mannigfaltigkeit des Seins. Also macht die „pros chronon“-Struktur des Verstehens des Seins die Ontologie als Wissenschaft vom Sein möglich (vgl. Met. Γ 2, 1003 b 10ff.) „Weil der temporale Entwurf eine Vergegenständlichung des Seins ermöglicht und eine Begreifbarkeit sichert, d. h. die Ontologie überhaupt als Wissenschaft konstituiert, nennen wir diese Wissenschaft im Unterschied von den positiven Wissenschaften die temporale Wissenschaft.“ (Bd. 24, 459f.)

Die Zeit als das Woraufhin des Entwurfs des Seins entspricht dem „hen“ in „pros hen“, nicht nur wörtlich (nach der Wortstruktur), sondern inhaltlich (nach dem Sinne und der Rolle). Die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein bedeutet die Frage: „Woraufhin wird das Sein entworfen (ausgesagt)?“, d. h. „pros ti legetai to on“. „Sein und Zeit“ als Fundamentalontologie ist die Wiederholung der Aristotelischen Seinsfrage.¹⁹

IV.

Die Wiederholung besagt nicht das Nachreden, sondern den Versuch, sich die in der Aristotelischen Seinsfrage verborgenen Möglichkeiten ursprünglicher anzueignen. Also muß hier konkret nach dem emphatischen Sinn von „Wiederholung“ in „Sein und Zeit“ gefragt werden.

Obwohl Aristoteles „pros hen“ ausdrücklich nur auf die Kategorien bezieht (vgl. Met. Θ 1, 1045 b 27ff.), kann man dies als exemplarisch ansehen und die Erweiterung auf alle Bedeutungen des „on“ vollziehen. Dann aber ist das „pros hen“ in der Aristotelischen Ontologie als „pros ousian“ zu verstehen.²⁰ „Und die Frage, welche von alters her so gut wie jetzt und immer aufgeworfen und Gegenstand des Zweifels ist, die Frage, was das Seiende ist (ti to on), bedeutet nichts anderes als, was das Wesen ist (tis hē ousia).“ (Met. Z 1, 1028 b 2ff., übersetzt von H. Bonitz)

In „Sein und Zeit“ sagt Heidegger: „Das äußere Dokument dafür – aber freilich nur das – ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als parousia, bzw. ousia, was ontologisch-temporal ‚Anwesenheit‘ bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als ‚Anwesenheit‘ gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die ‚Gegenwart‘, verstanden.“ (Bd. 2, 34) Diese Einsicht in die ousia als Anwesenheit ist, wie oben gesagt, entscheidend für die Entstehung von „Sein und Zeit“ (vgl. Bd. 24, 449). Die ousia als Anwesenheit wird mit Rücksicht auf die Gegenwart (genauer gesagt, „Praesenz“ [Bd. 24, 435]) verstanden. Wenn die ousia mit Rücksicht auf Zeit (auf Zeit hin, d. h. pros chronon) verstanden wird, muß „pros ousian“ noch tiefer in der Form von „pros chronon“ radikalisiert werden. Das Seiende wird in seinem Sein ursprünglicher in Beziehung auf Zeit (pros chronon) verstanden – to on legetai pros chronon.

Diese Vertiefung kann man aus der Entfaltung der Seinsfrage herausfinden. Die vom ersten Anstoß erweckte Frage heißt: „Welches ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende einfache, einheitliche Bestimmung von Sein? Was heißt Sein?“ Auf diese Frage antwortet Heidegger mit der Einsicht in die ousia als Anwesenheit: „Sein heißt Anwesenheit.“ „pros ousian“ besagt „auf Anwesenheit hin“. Aus dieser Antwort aber

¹⁹ Bei der Interpretation der „Vielfältigkeit und Einheit des Seins“ von Aristoteles sagt Heidegger: „Besteht am Ende die Einheit des Seins gerade in dieser sich mitteilenden Verteilung? Und wenn ja, wie soll und kann dergleichen geschehen? Was waltet in diesem Geschehen? (Das sind Fragen nach ‚Sein und Zeit‘!)“ (Bd. 33, 31.)

²⁰ Vgl. F. Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (Hildesheim 1960).

entspringt eine noch ursprünglichere Frage: „Woher empfängt das Sein als solches seine Bestimmung als Anwesenheit?“ „Die beunruhigende, ständig wache Frage nach dem Sein als Anwesenheit (Gegenwart) entfaltete sich zur Frage nach dem Sein hinsichtlich seines Zeitcharakters.“ (Vorwort, XIII)

„So muß die Frage der ‚ersten Philosophie‘, was das Seiende als solches sei, über die Frage, was das Sein als solches sei, zurückgetrieben werden zu der noch ursprünglicheren: von wo aus ist dergleichen wie Sein, und zwar mit dem ganzen Reichtum der in ihm beschlossenen Gliederungen und Bezüge, überhaupt zu begreifen?“ (Kant und das Problem der Metaphysik, 218) Über das Sein hinaus fragt diese letzte Frage, die nach dem Sinn von Sein fragt, ursprünglicher als die Frage: „Was heißt Sein?“ „Wir stehen vor der Aufgabe, nicht nur vom Seienden aus zu dessen Sein fort- und zurückzugehen, sondern, wenn wir nach der Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses als solchen fragen, noch über das Sein hinaus nach dem zu fragen, woraufhin es selbst als Sein entworfen ist.“ (Bd. 24, 399; vgl. Vier Seminare, 115) Diese ursprünglichere Frage beantwortet Heidegger: „von der Zeit her“.²¹ „pros chronon“ ist radikaler als „pros ousian“, weil „pros chronon“ über das Sein (ousia) hinaus liegt. Die Frage nach dem Sinn von Sein fragt über das Sein hinaus nach der Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses. Der Sinn von Sein hat zwei Charaktere: 1) über das Sein hinaus und 2) die Bedingung der Möglichkeit (das Ermöglichende). Diese zwei Charaktere führen uns zur „idea tou agathou“. „...“, aber es gibt eine Stelle bei Plato, wonach über das Seiende und die ousia, über die Ideen hinaus, epekeina tēs ousias, noch die Idee des Guten, die idea tou agathou liegt. Hier tritt eine Transzendenz hervor, die man, sofern schon die Ideen transzendent sind gegenüber dem wechselnden Seienden, als die ursprünglichste in Anspruch nehmen muß.“ (Bd. 26, 237) „epekeina tēs ousias“ besagt „über das Sein hinausragend“ (Bd. 24, 402), und zugleich „die Bedingung der Möglichkeit für alle Erkenntnis“ (Bd. 24, 404). Die Idee des Guten, die über die Ideen hinaus liegt, ermöglicht die Erkenntnis der Ideen. Auf dieselbe Weise können wir sagen: der Sinn von Sein, der über das Sein hinaus liegt, ermöglicht das Verstehen des Seins. Nach Heidegger hat der Sinn von Sein dieselbe Struktur wie die Idee des Guten. In dem Grundproblem Platons erkennt Heidegger sein eigenes Problem, d. h. die Frage nach dem Sinn von Sein. Es ist nicht zufällig, daß die Stelle aus Platons „Sophistes“ „Sein und Zeit“ vorangestellt wurde. Platons Seinsfrage bestimmt von Grund auf die Fragestellung von „Sein und Zeit“. Gerade deshalb kann Heidegger mittels des Höhlengleichnisses die fundamentalontologische Aufgabe ausdrücken. „Auch wir wollen mit der scheinbar so abstrakten Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Seinsverständnisses nichts anderes, als uns aus der Höhle ans Licht zu bringen, aber in aller Nüchternheit und in der völligen Entzauberung eines rein sachlichen Fragens.“ (Bd. 24, 404) In diesem Sinne ist „Sein und Zeit“ die Wiederholung der Platonischen Seinsfrage.²²

„Alle ontische Erfahrung von Seiendem, das umsichtige Berechnen des Zuhandenen sowohl wie das positiv wissenschaftliche Erkennen des Vorhandenen, gründen in jeweils

²¹ Das, woraufhin das Verstehen etwas entwirft, ist das, von wo her (von wo aus) etwas verstanden wird. Das „von woher“ ist nicht das Gegenteil von dem Woraufhin. Beide charakterisieren die einheitliche Verstehtensstruktur.

²² Darin kann man den Charakter der Metaphysik in „Sein und Zeit“ finden. „Mit Platons Auslegung des Seins als idea beginnt die Philosophie als Metaphysik.“ (Nietzsche II, 226.) Man stößt auf die Frage: Wie weit ist das Buch „Sein und Zeit“ der von ihm aufgeworfenen Frage gewachsen und wie weit nicht? Mit dieser Frage begann unser Aufsatz. „Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam.“ (Bd. 9, 328.)

mehr oder minder durchsichtigen Entwürfen des Seins des entsprechenden Seienden. Diese Entwürfe aber bergen in sich ein Woraufhin, aus dem sich gleichsam das Verstehen von Sein nährt.“ (Bd. 2, 429) In diesem Satz findet sich die „Folge der einander gleichsam vorgeschalteten Entwürfe: Verstehen von Seiendem, Entwurf auf Sein, Verstehen von Sein, Entwurf auf die Zeit“ (Bd. 24, 437). Das Aristotelische „*pros hen*“ gehört zur Dimension des „Verstehen von Seiendem, Entwurf auf Sein“. Dagegen hat die Heideggersche Antwort „*pros chronon*“ die tiefere Dimension des „Verstehen von Sein, Entwurf auf die Zeit“. Gerade deshalb kann Heidegger schreiben: „In der Abhandlung ‚Sein und Zeit‘ wird die Frage nach dem Sinn des Seins erstmals in der Geschichte der Philosophie als Frage eigens gestellt und entwickelt.“ (Bd. 40, 89) Während die Dimension des „Verstehen von Seiendem, Entwurf auf Sein“ zur „Wahrheit des Seienden“ gehört, entspricht die Dimension des „Verstehen von Sein, Entwurf auf die Zeit“ der „Wahrheit des Seins“ (vgl. Bd. 9, 380). „So wird Zeit der erst zu bedenkende Vorname für die allererst zu erfahrende Wahrheit des Seins.“ (Bd. 9, 377)

Mit der Antwort „*pros chronon*“ kann Heidegger die noch tiefere Antwort bekommen auf die Frage: „*pros ti legetai to on*“. In diesem Sinne ist „*pros chronon*“ ursprünglicher als die Aristotelische Dimension von „*pros hen*“. Dies ist der emphatische Sinn von „Wiederholung“ der Aristotelischen Seinsfrage. Durch diese Vertiefung eröffnet sich der Horizont, in dem die eigentliche Auseinandersetzung mit der Aristotelischen (ja sogar aller bisherigen) Ontologie möglich ist. Heidegger übt gründliche Kritik an der bisherigen Ontologie, die auf der griechischen Ontologie beruht, weil sie das Sein primär im Sinn von Vorhandenheit versteht. „Das Sein als Vorhandenheit verstehen“ besagt ontologisch-temporal „das Sein aus der Gegenwart verstehen“. Im Gegensatz zu diesem abendländischen Seinsverständnis versucht Heidegger, die Möglichkeit des eigentlichen Seinsverständnisses als „Sein aus der Zukunft verstehen“ aufzuzeigen.²³

Die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein ist die Frage nach dem „*hen*“ der „*pollachōs legomena*“ im Sein. Die Kernthese von „Sein und Zeit“ lautet: „*to on legetai pollachōs, alla pros chronon*“. „Sein und Zeit“ als Fundamentalontologie ist die Wiederholung der Aristotelischen Seinsfrage, d. h. der Versuche, sich die in der Aristotelischen Seinsfrage verborgenen Möglichkeiten ursprünglicher anzueignen. Heidegger nimmt bewußt und entschieden seine Position aus der Überlieferung der abendländischen Philosophie auf. In diesem Sinne ist „Sein und Zeit“ die ausdrückliche Überlieferung, d. h. die Wiederholung der abendländischen Philosophie.²⁴

²³ In diesem Seinsverständnis kann man das christlich-eschatologische Denken Heideggers finden. Vgl. K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in: Heidegger, hg. von O. Pöggeler, a. a. O.

²⁴ Die abendländische Philosophie (Platon, Aristoteles und Kant) gilt für Heidegger nicht als Fundament, sondern als Ausgang für ein Fragen, das dieses Fundament untergräbt. Im Jahre 1930 beginnt der Versuch, die Fragestellung von „Sein und Zeit“ anfänglicher zu gestalten, d. h. den Ansatz der Frage in „Sein und Zeit“ einer immanenten Kritik zu unterwerfen (vgl. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* [Tübingen 1969] 61).