

# Anthropologie bei Heidegger. Über das Verhältnis seines Denkens zur philosophischen Tradition

Kai HAUCKE (Potsdam)

Über Anthropologie bei Heidegger oder gar in einem starken Sinn von einer Anthropologie Heideggers zu sprechen – das erscheint widersinnig; zumindest dann, wenn man dem Selbstverständnis Heideggers folgt. Seine Polemik speziell gegen eine philosophische Anthropologie fällt harsch aus<sup>1</sup> und erstreckt sich auch über sein Spätwerk – hier besonders unter dem Titel „Humanismus“<sup>2</sup>. Demgegenüber läßt sich wiederum geltend machen, daß sein frühes Hauptwerk „Sein und Zeit“<sup>3</sup> weitgehend einer anthropologischen Thematik folgt – stellt es doch das menschliche Dasein ins Zentrum seiner Untersuchung.<sup>4</sup> Und auch die Spätphilosophie ist in ihren enigmatischen Redeweisen vom Menschen als Hirt und Wächter des Seins immer auch auf dem Wege einer Bestimmung des menschlichen Wesens.<sup>5</sup> Auf eine Kompromißformel gebracht, könnte man also sagen: Die Problematik des Menschen ist nicht Mittelpunkt seines Denkens, wohl aber innerhalb des Zirkels, den sein Denken kreisend beschreibt. Und wenn jemand nicht versäumt, über mehr als vierzig Jahre hinweg immer wieder gegen eine philosophische Anthropologie anzuschreiben, dann muß man wohl davon ausgehen, daß Heidegger die Anthropologie ernst nahm – einmal sicherlich als ein Konkurrenzunternehmen, das ähnliche Felder beansprucht, die Heidegger mit seiner Philosophie selbst vollständig besetzen will; zum anderen und gleichsam in der Interpretation wohlwollender: weil Heidegger die philosophische Anthropologie zwar als Weg ablehnt, ihre Problematik jedoch für außerordentlich bedeutsam hält.

Wenn man also über eine Anthropologie bei Heidegger mit einigem Recht sprechen will, so wäre ein Ausgangspunkt Heideggers anthropologisches Problembewußtsein. Ganz vorsichtig formuliert, müßte es also dann statt Anthropologie bei Heidegger: das anthropologische Problem im Denken Heideggers heißen.

---

<sup>1</sup> Vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt/Main 1991) 208–218, im folg. KM.

<sup>2</sup> Vgl. derselbe, Brief über den „Humanismus“, in: Wegmarken (Frankfurt/Main 1996) 313–364, im folg. BH.

<sup>3</sup> Derselbe, Sein und Zeit (Tübingen 1963), im folg. SuZ.

<sup>4</sup> In einem selektiven Zugriff kann daher Heidegger direkt für eine philosophische Anthropologie in Anspruch genommen werden. So z.B. Th. Resch, Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie (Stuttgart 1985) 53ff.

<sup>5</sup> Vgl. BH 331, 342.

### 1. Die Fragwürdigkeit des Menschen im Denken Heideggers

Kurz gefaßt und ohne groß auf die Unterschiede zwischen frühem und spätem Werk einzugehen, polemisiert Heidegger gegen eine Bestimmung des Menschen als animal rationale. Nach dem Tod Gottes, für Heideggers Generation endgültig realisiert im Weltkrieg und den Radikalisierungen und Pluralisierungen in seiner Folge, kann nicht mehr ohne ein Zögern, gleichsam naiv die Rede sein von dem Menschen oder gar der Menschheit. Ob nun ein Gott, das einigende Band einer Vernunft oder gar der evolutionstheoretisch nachweisbare gemeinsame Ursprung – alle solche Instanzen garantieren nicht mehr eine gattungsmäßige Einheit des Menschen, wenn denn die Rede vom Menschen zugleich mehr sein soll als bloße Aufzählung gemeinsamer Merkmale, sondern immer mit einer ethischen Dimension verknüpft ist. Vor dieser Zeiterfahrung eines generellen Verbindlichkeitsverlustes werden alle herkömmlichen inhaltlichen Bestimmungen des menschlichen Wesens fragwürdig. Und diese Fragwürdigkeit macht für Heidegger nicht halt vor jenen Versuchen, die diesen Verlust zu kompensieren suchen mit neuen Prinzipien wie Klasse, Rasse oder Nationalismus.

Heideggers Bedenken gegenüber dem animal rationale sind daher keineswegs vordergründig und gleichzusetzen mit einem neuen Irrationalismus. Denn fragwürdig sind für Heidegger nicht einfach die verschiedenen, einander sich bekämpfenden inhaltlichen Prinzipien, mit denen der Mensch bestimmt werden soll, sondern das Verfahren der Bestimmung selbst.<sup>6</sup> In den Definitionsversuchen, mittels Gattungsbegriff und spezifischer Differenz den Menschen zu fassen, sieht Heidegger das animal rationale wirksam, ob der Mensch nun explizit als vernünftig oder als Triebwesen begriffen wird. Diese inhaltlichen Differenzen bedienen sich immer noch der vorherrschenden abendländischen Rationalitätsform – sie sind logozentristisch, insofern sie die Menschheit als Gattung und den Menschen als Exemplar einer Gattung bestimmen. Die rationale Verstandesform ist es, die den inhaltlichen Ausschlag gibt, ob man nun inhaltlich an eine Menschheit glaubt oder diese ersetzt durch eine scheinbar irrationale Bindung des Einzelnen an Blut und Boden. Was der Mensch ist, und ob und wie wir ihn überhaupt noch als Menschen ansprechen können – das ist für Heidegger das Fragwürdige.<sup>7</sup>

Zusammenfassend läßt sich daher Heideggers Problembewußtsein folgendermaßen kennzeichnen: Alle bisherigen Bestimmungen des Menschen verfehlen sein Wesen schon allein aufgrund der Form eines bestimmenden Urteils. Aus dieser negativen Gewißheit – daß hier mit Gattungsbegriff und spezifischer Differenz nichts mehr zu machen ist – erwächst die philosophische Aufgabe, nach einer neuen Bestimmungsform zu suchen, nach einer Allgemeinheit und Einheit, die keine der Inklusion und Exklusion ist, wie sie mit Gattungsbestimmungen einhergehen. Ehe eine solche neue Rationalitätsform gefunden ist, bedarf es eines Provisoriums. Noch innerhalb der Tradition abendländischer Rationalität stehend, findet Heideg-

<sup>6</sup> Vgl. SuZ 42, 48; BH 322.

<sup>7</sup> Vgl. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), GA Bd. 65 (Frankfurt/Main 1989) 25, 50, im folg. BPh; vgl. derselbe, Einführung in die Metaphysik (Tübingen 1987) 107, im folg. EM.

ger ein solches in der Frageform – die Bestimmung des menschlichen Wesens darf nie Antwort sein, sondern ist wesentlich Frage.<sup>8</sup> In der Frageform wird zwar eine Bestimmung intendiert, aber zugleich noch aufgehalten. Im Verweilen bei der Frageform wird jede schnelle Bestimmung des menschlichen Wesens verzögert und ein Zeitraum eröffnet für Besinnung.

Dieses Problembewußtsein teilt Heidegger mit vielen seiner Zeitgenossen. Plessners Diktum vom Menschen als der offenen Frage,<sup>9</sup> Mischs Prinzip der Unergründlichkeit des menschlichen Lebens,<sup>10</sup> Schelers Fragwürdigkeit des Menschen<sup>11</sup> kommen hierin überein. Heidegger jedoch wird erst Heidegger durch den Kontext, in den er die anthropologische Frage stellt und der allein über ein bloßes Problembewußtsein hinaus eine neuartige Bestimmungsweise des menschlichen Wesens ermöglichen soll. Die Frage nach dem Menschen, heißt es bei Heidegger, muß immer im Wesenszusammenhang mit der Frage nach dem Sein gestellt werden.<sup>12</sup> Die Seinsfrage hat Priorität. Ihre Beantwortung erst sichert den Boden, das Fundament auch für die anthropologische Frage. Von einer Fundamentalontologie also hängt es ab, ob Regionalontologien wie die Anthropologie überhaupt Aussicht auf Erfolg haben. Das Unterlassen der Seinsfrage – so lautet der Haupteinwand, den Heidegger jeglicher Anthropologie entgegenhält. Und es bleibt zu prüfen, was dieser Einwand genauer besagt und ob er trifft, was er treffen soll.

Eines jedoch stimmt gegenüber der Triftigkeit dieses Einwandes von vornherein skeptisch, wenn man das Werk Heideggers durchgeht. Die Seinsfrage wird von ihm nicht nur gegen eine philosophische Anthropologie bemüht, sondern mit ihr werden das alltägliche und uneigentliche Dasein, die Wissenschaften, die gesamte abendländische Philosophie, schließlich die Technik und die Geschichte des Abendlandes überhaupt kritisiert. Gleichsam in einem Rundumschlag wirft ihnen Heidegger vor, seinsvergessen und seinsverlassen zu sein. Und derartige Generalangriffe sind immer verdächtig, bloß pauschal zu sein, wichtige Unterschiede einzuebnen und damit prinzipiell unfähig, den Kern der jeweiligen Problematik zu treffen. Es ist also Mißtrauen angebracht, wenn Heidegger die Seinsfrage gegen die Anthropologie ins Feld führt. Falls sie dennoch von ihr getroffen wird, dann wohl eher, weil hier mit Schrot geschossen wird.

Ich will daher im folgenden den Beziehungen zwischen Seinsfrage und anthropologischer Frage nachgehen und gleich eingangs eine These vertreten, die dann wenigstens im Anriß begründet werden soll. Sie lautet:

Die Seinsfrage wiederholt eine Anthropologie alten Typs; sie reformuliert eine

<sup>8</sup> Vgl. EM 107.

<sup>9</sup> Vgl. H. Plessner, Die Aufgabe einer Philosophischen Anthropologie, in: GS Bd. VII (Frankfurt/Main 1983) 33–51, 39, 45.

<sup>10</sup> Vgl. G. Misch, Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens (Freiburg/München 1994) 110, 433; vgl. derselbe, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl (Leipzig 1932) 51.

<sup>11</sup> Vgl. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (München 1947); vgl. den Verweis von Heidegger auf Scheler, KM 209.

<sup>12</sup> Vgl. EM 107.

eingeschränkte Bestimmung des Menschen als animal rationale und fällt damit hinter das von Heidegger selbst geäußerte Problembewußtsein zurück. Damit wird das anthropologische Problem zwar philosophisch nicht gelöst, aber auch nicht abgedrängt. Vielmehr entsteht im Denken Heideggers ein Widerstreit zwischen dem im Kern traditionellen Seinsbegriff einerseits und seinem Problembewußtsein andererseits – ein Widerstreit mit dem Effekt einer Steigerung sowohl der Fragwürdigkeit des Menschen als auch der Problematisierung der philosophischen Tradition. Die aus diesem Zwiespalt hervorgehende Produktivität führt Heidegger in eine Eskalation der Probleme: Weder wird ein Ausweg aus der abendländischen Philosophie mit ihrem Logozentrismus sichtbar noch kann daher die Frage nach dem Menschen zu einer Antwort kommen, sei sie auch noch so vorläufig und vorsichtig. Die Ausweglosigkeit, die Aporie dieses Denkens nehmen dann für Heidegger die Gestalt eines notwendigen Geschehens, eines Schicksals an – eines Seinsgeschicks, indem sich das Sein selbst verbirgt, dessen schicksalhafte Notwendigkeit jedoch auch Trost bietet: Entlastung vor der Fragwürdigkeit, heile Heimat und monumentale Einfachheit.

## *2. Seinsfrage und Anthropologie. Der argumentative Status der Seinsfrage*

Heidegger verwendet die Frage nach dem Sein gegenüber einer wie auch immer gearteten Anthropologie als ein Argument. Wenn man die Seinsfrage als ein Argument ernst nimmt und sie nicht sogleich, wie oben geschehen, einem nicht weniger pauschalen Verdacht der Pauschalität aussetzt, dann bleibt doch zu bemerken, daß es kein einfaches und gewöhnliches Argument sein kann. Denn der Vorwurf, die Anthropologie unterlasse die Seinsfrage und sei daher beschränkt, wenn auch in Grenzen brauchbar, setzt sich mit keiner konkreten Anthropologie auseinander, geschweige denn mit je konkreten anthropologischen Argumenten. Als Argument folgt das Programm der Seinsfrage nicht der Logik einer internen Kritik, sondern tritt von außen, von einer überlegenen Position aus auf, was sich in dem hierarchisierten Unterschied zwischen Fundamental- und Regionalontologie deutlich zeigt. Als Argument folgt die Seinsfrage also einer Überbietungslogik: Das Sein ist seit alters her die höchste Allgemeinheit, an der alles andere irgendwie teilhat. Es ist, wenn es denn ein Argument ist, formal gesehen ein transzendentes Argument. Mit ihm wird nicht die Geltung dieser oder jener anthropologischen Aussage beurteilt, sondern die Bedingungen der Möglichkeit von Anthropologie überhaupt.<sup>13</sup> Das Problem solcher transzendentalen Argumente hatte Hegel gegenüber Kant so formuliert: „Man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht.“<sup>14</sup> Wie also die Bedingungen der Möglichkeit von Anthropologie freilegen, ohne

<sup>13</sup> „Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, ... sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien“ (SuZ 11).

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III (Leipzig 1982) 361.

schon Anthropologie zu betreiben? So gesehen, wäre auch die Seinsfrage eine sich selbst fangende Transzendentalphilosophie und nicht weniger anthropologisch als philosophisch. Eine Möglichkeit jedoch bleibt für Heidegger, diesem Hegelschen Einwand zu entgehen: Die Seinsfrage könnte als ein transzendentales Argument dann mit Recht Geltung beanspruchen, wenn mit ihr ein neues philosophisches Paradigma begründet wird, das neben der Anthropologie auch den Rahmen der gesamten europäischen Philosophiegeschichte neu formiert. Wenn mit ihr eine völlig neue Erkenntnisweise gewonnen würde, von der aus die bisherigen Bemühungen in ihren Grenzen kenntlich gemacht werden können. Von einem solchen neuen Paradigma aus muß Kritik zwangsläufig extern vorgehen.<sup>15</sup> In dieser Interpretation, die der Selbstdeutung Heideggers und vieler seiner Anhänger nahe kommt, wäre Heidegger eine outstanding person, die ein neues Paradigma eröffnet hat. Die Seinsfrage wäre nach dieser Version ein berechtigtes transzendentales Argument, weil Heideggers Philosophie als ein gründlicher Traditionsbruch anzusehen wäre, der Maßstäbe setzte, an denen alle weiteren philosophischen Bemühungen zu messen wären – auch die einer philosophischen Anthropologie.

In diesem Zusammenhang wird die Frage nach den Quellen und historischen Bezügen der Heideggerschen Philosophie bedeutsam. Denn ist sie in der Tat etwa radikal Neues, dann kann sie nicht allein aus einer Tradition heraus verständlich gemacht werden, denn das Neue ist per se das Unvergleichliche, was ja nicht ausschließt, daß dennoch Bezüge zum schon Bekannten bestehen. Wenn es aber demgegenüber gelingt, Heideggers Denken innerhalb der Tradition der abendländischen Philosophie anzusiedeln und als eine Fortschreibung dieser zu begreifen, dann trafe Hegels Argument gegen Kant auch auf Heidegger zu – und das heißt hinsichtlich der Beziehung von Seinsfrage und Anthropologie: daß auch die Seinsfrage nur eine versteckte Anthropologie sein kann.

Nun glaube ich in der Tat, daß Heidegger kein neues Paradigma eröffnet, sondern sich innerhalb der von Kant und Hegel begründeten Tradition moderner Philosophie bewegt.<sup>16</sup> Wäre dem so, was ich ansatzweise nachweisen möchte, verliert die Seinsfrage jenen zentralen Wert, der ihr von Heidegger zugesprochen wird. Sie wäre dann vielleicht noch ein Argument, aber mit Sicherheit ein schwaches. Dies mag auf den ersten Blick wie eine „Degradierung“ des Heideggerschen Denkens aussehen. Aber gerade in einer Lesart, die Heideggers Denkweg als eine innovative Fortschreibung der philosophischen Tradition sieht, liegt eine Chance. Denn nur so ist es heute möglich, sich auf Heidegger zu beziehen, ohne sogleich in die Alternative pro oder contra Heidegger zu stürzen. Denn dieser Entscheidungszwang, der die Debatte um Heidegger lange begleitet hat, ergibt sich nur dann, wenn man ihn

<sup>15</sup> Vgl. Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (Frankfurt/Main 1993).

<sup>16</sup> Diese Position teile ich mit W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, in: O. Pöggler (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes* (Weinheim 1994) 95–139; vgl. auch die exzellente Verortung des Heideggerschen Denkens in der Kontroverse Hegel-Schelling durch D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976* (Frankfurt/Main 1990) 162–240; dagegen: G. Figal, *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit* (Frankfurt/Main 1991) 18.

positiv oder negativ zu etwas Unvergleichlichem stilisiert – etwa zum Neubegründer eines die Philosophie endlich verwindenden Denkens einerseits, dem man zu folgen hat;<sup>17</sup> oder andererseits, indem Heidegger stigmatisiert wird als ein Verräter an jenen Standards, die seit Kant für die Philosophie als maßgebend angesehen werden.<sup>18</sup> Jenseits dieser Alternative bleibt die Möglichkeit bedenkenenswert, daß Heideggers Innovation nicht unbedingt da liegen muß, wo er selbst sie sehen wollte – in der Seinsfrage –, so daß man sich paradoxerweise gerade dann produktiv auf Heidegger beziehen kann, wenn man seinem Selbstverständnis nicht folgt. Das aber setzt unzweifelhaft voraus, dennoch dieses Selbstverständnis ernst zu nehmen und nachzuvollziehen, um es prüfen zu können.

Ich will daher in einem Exkurs, der dennoch keine Abschweifung ist, die Bezüge der Seinsfrage zur philosophischen Tradition kurz erörtern und fange bei Aristoteles an – was naheliegend ist bei der Frage nach dem Sein und was Heidegger durch Verweise auf Aristoteles selbst nahelegt.

### 3. Heideggers Programm der Seinsfrage in „Sein und Zeit“

Ehe wir den Bezügen zwischen Seinsfrage und Tradition nachgehen, bedarf es klarerweise zuvor der Vergewisserung des Programms der Seinsfrage, wie es Heidegger entwirft.

In der Einleitung zu „Sein und Zeit“ führt Heidegger die traditionellen Bedeutungen von Sein auf – es sei die höchste und transzendente Allgemeinheit und daher unbestimmt: Sein sei kein Seiendes.<sup>19</sup> Bezogen auf die anthropologische Problematik erscheint daher der Einsatz beim Sein gleich doppelt sinnvoll – das Sein betrifft jegliches Seiende, also auch den Menschen, und es handelt sich bei ihm um eine Form von Allgemeinheit, die sich gerade nicht auf Gattung und bestimmende Urteile reduziert. Vielmehr ist es das „transcendens schlechthin“,<sup>20</sup> da es schon bei Aristoteles gerade die Einheit der obersten Gattungen (Kategorien) bezeichnet, ohne doch selbst Gattung zu sein. Für die gewöhnlichen bestimmenden Urteile ist das Sein daher unbestimmt und besitzt dennoch einen allgemeinen Status. Und eine derartige Allgemeinheit scheint auch die Lösung der weit spezielleren anthropologischen Problematik zu sein, denn gesucht wird eine Allgemeinheit, die sich gerade nicht als Gattung bestimmen läßt und unter die die menschlichen Individuen nicht als Fälle verrechnet werden können. Sodann kennzeichnet Heidegger mit Sein zugleich einen selbstverständlichen Begriff, den wir in jedem Verstehen von etwas, in jedem Verhalten zu etwas immer schon verstehen. In dieser Charakteristik liegt zumindest zweierlei – für das Sein besagt sie, daß Sein einen Sinn hat, da es ja verstanden wird, obgleich und trotzdem es unbestimmt ist. Daß es nicht de-

<sup>17</sup> Vgl. K.-H. Volkmann-Schluck. Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einleitung in sein Denken, hg. von B. Heimbüchel (Würzburg 1996) 152.

<sup>18</sup> Vgl. Th. W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie (Frankfurt/Main 1964).

<sup>19</sup> Vgl. SuZ 2–4.

<sup>20</sup> SuZ 38.

finierbar ist, bedeutet gerade nicht, daß es unsinnig oder sinnlos wäre. Die Seinsfrage lautet daher bei Heidegger genauer: das Fragen nach dem Sinn von Sein. In dieser Kennzeichnung des Seins als demjenigen Begriff und Wort, das wir immer schon verstehen, um überhaupt etwas verstehen zu können, klingt zugleich auch eine anthropologische Aussage an: Das menschliche Dasein ist nur zu begreifen aus diesem Seinsverstehen, und daher, so die Konsequenz, kann die anthropologische Frage nur im Zusammenhang mit der Seinsfrage geklärt werden.

Heidegger skizziert dann kurz Weg und Ziel der Beantwortung der Seinsfrage. Zunächst geht es darum, einen Ausgangspunkt zu finden. Und der ist nach dem Gesagten schon gegeben: Weil wir je schon Sein verstehen, gilt es, das menschliche Dasein in seinem Seinsverständnis aufzuklären, um dann vom Sein dieses Daseins zum Sein überhaupt aufsteigen zu können. Und wer, wenn nicht das menschliche Dasein, stellt überhaupt die Frage nach dem Sein? Zunächst also rückt der Fragende selbst in die Fraglichkeit.<sup>21</sup> Und so korrespondiert auch der hier anvisierte Weg mit der anthropologischen Problematik, in der der Mensch zur Frage wird. Den Sinn des Seins des menschlichen Daseins will Heidegger dann in einer Daseinsanalytik als die Sorge in ihrer zeitlichen Verfaßtheit explizieren – den Sinn des Seins aber nennt er Temporalität oder Zeit im Unterschied zur menschlichen Zeitlichkeit. Mit ihrem Aufweis gelangt die Seinsfrage in ihr Ziel und findet ihre Antwort.<sup>22</sup>

Um präziser zu fassen, was Heidegger unter Seinsverstehen versteht, will ich nochmals auf Heideggers Kennzeichnung dieses zentralen Terminus eingehen: Sein ist jener Begriff, den wir immer schon verstehen, der in all unserem Verhalten mitläuft und der ermöglicht, daß wir überhaupt etwas verstehen können.<sup>23</sup> Sein ist mithin für Heidegger kein gewöhnliches Wort, sondern gleichsam das Wort der Wörter. Es hat als Bedingung der Möglichkeit transzendentalen Charakter. Das ist die erste entscheidende These, die wir Heideggers Ausführungen über das Sein entnehmen können. Gleichzeitig weist er darauf hin, daß das Sein zwar undefinierbar ist, aber gleichwohl einen allgemeinen Sinn besitzt. So unterschiedlich die jeweiligen Bedeutungen dieses Wortes auch sind, so weisen sie dennoch einen gemeinsamen Zug auf, gleichsam einen Horizont, der ihnen eine Einheit gibt.<sup>24</sup> Der Sinn dieses Wortes ist daher weder homonym noch synonym.

Beide Thesen sind sprachphilosophisch mehr als fragwürdig. Aber in ihnen wird sichtbar, wenn man die Besinnung auf das Wort Sein nicht allzu ernst nimmt, welches Phänomen Heidegger hier im Blick hat – ein Phänomen, das wir als Lebenswelt bezeichnen könnten, die gleichsam transzendental je schon als Hintergrund all unser Verstehen und Verhalten begleitet, die wir je schon vorverstehen und die für uns einen holistischen, ganzheitlichen und allgemeinen Charakter besitzt, ohne daß wir diese Ganzheit in einfachen Begriffen bestimmen könnten. Seinsverstehen wäre so nichts anderes als ein lebensweltliches Vorverständnis. Daß diese Interpre-

---

<sup>21</sup> SuZ 7.

<sup>22</sup> SuZ 17–19.

<sup>23</sup> SuZ 4f.; KM 224, 227; EM 62f.

<sup>24</sup> EM 69.

tation griffig ist, aber zugleich nicht aufgeht, ist klar, da sie auf einer Marginalisierung des Seins beruht – also gerade dasjenige vernachlässigt, was Heideggers Stolz bestimmt. Die Frage wird also sein, warum und unter welchen Bedingungen Heidegger hier statt von einem hermeneutischen Vorverständnis von einem Seinsverständnis sprechen kann und spricht.

#### 4. *Seinsfrage und philosophische Tradition*

##### 4.1. Heidegger und Aristoteles (Metaphysik) – ein Vergleich<sup>25</sup>

Eine naheliegende Antwort auf diese Frage wäre, daß Heidegger eben keine Hermeneutik treibt, daß er nicht in jene nachkantischen Bewegungen gehört, die die kopernikanische Wende erneut zu wenden suchen, sei es spekulativ wie bei Hegel, gesellschaftstheoretisch wie bei Marx, lebensphilosophisch und biologistisch wie bei Nietzsche, hermeneutisch wie bei Dilthey usw. Heidegger, so in etwa die These von Günter Figal, müsse vielmehr von der Antike her verstanden werden;<sup>26</sup> und diese These impliziert zumindest indirekt, daß Heideggers Denken eine Fassungskraft besitzt, die den zeitgenössischen Horizont durchschlägt – und zwar in jeder Hinsicht: seiner Zeit ebenso weit voraus wie auch souverän im Rückgang auf die Ursprünge des abendländischen Denkens.

Nun scheint es in der Tat zwischen Heideggers Seinsfrage und der Aristotelischen Metaphysik Analogien zu geben. So ist für Aristoteles die Frage nach dem Seienden, insofern es ist,<sup>27</sup> gleichbedeutend mit der Frage nach der ousia, dem Wesen, der Substanz oder der Seiendheit,<sup>28</sup> in der er den Grund und die Ursache sieht,<sup>29</sup> warum etwas ist, wie und was es ist.<sup>30</sup> Sodann findet sich in der Metaphysik gleichsam in Form eines philosophischen Wörterbuches eine Diskussion verschiedener Bedeutungen des Wortes „seiend“.<sup>31</sup> Auch hier ergibt sich eine Parallele zu Heideggers Besinnung auf das Wort Sein. Und schließlich kennt Aristoteles neben homonymen und synonymen Bedeutungen (d. h. neben der bloßen Gleichnamig-

<sup>25</sup> In diesem Vergleich geht es mir nicht darum, Heideggers Rezeption der antiken Ontologie nachzuzeichnen, wie sie sich etwa in Anmerkungen und Fußnoten in seinem Werk dokumentiert. Sondern es werden jene Positionen, die Heidegger als seine eigenen, originären betrachtet, der Metaphysik des Aristoteles gegenübergestellt.

<sup>26</sup> Vgl. G. Figal, Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, a. a. O., 19; derselbe, Heidegger zur Einführung (Hamburg 1992) 10.

<sup>27</sup> Aristoteles, Metaphysik, übersetzt von Friedrich Bassenge (Berlin 1960) 75, Γ 1, 1003a 21 f.

<sup>28</sup> „(...) Was das Seiende sei –, diese Frage läuft auf die andere hinaus: was das Wesen sei“ (ebenda, 152, Z 1, 1028b 4).

<sup>29</sup> Das Wesen ist für Aristoteles „Quelle und Ursache“, ebenda, 188, Z 17, 1041a 10; vgl. auch „das Wesen (ist) die Ursache für das Sein des Einzelnen“, ebenda, 194, H 2, 1043a 2; zur Ursachenlehre vgl. ebenda, 23, A 3; 50, α 2; 198, H 4, 1044a 33–1044b 3.

<sup>30</sup> „Es ist also deutlich, daß es Sache einer Wissenschaft ist, das Seiende zu betrachten, insofern es ist, und das, was an ihm besteht, insofern es ist, – und daß diese Wissenschaft nicht nur die Wesen betrachtet, sondern auch das, was an ihnen besteht ...“ (ebenda, 80, Γ 2, 1005a 12–16).

<sup>31</sup> Ebenda, 115–117, Δ 7.



keit und der Sinngleichheit aufgrund gattungsmäßiger Übereinstimmung) noch zwei weitere Bezeichnungsformen – die Paronyme<sup>32</sup> und die im Zusammenhang mit der Seinsfrage wesentliche pros-hen Beziehung.<sup>33</sup> Mit pros-hen charakterisiert Aristoteles jene Einheit der Kategorien, die für ihn die höchsten Gattungsformen des Ausgesagten darstellen. Sie beziehen sich jeweils auf eines und haben in diesem Bezugspunkt ihre Einheit, obgleich der jeweilige Bezug auf dieses Eine je verschieden ist. Diese Einheit nach der pros-hen-Beziehung, die später auch attributive Analogie genannt wurde, transzendiert die Gattungen und besitzt dennoch die Form einer Allgemeinheit. Auch hier zeigen sich Berührungspunkte zu Heidegger, dessen zweite These von einer Einheit der verschiedenen Wortbedeutungen von Sein ausgeht, die durch einen gemeinsamen Zug verbunden sind, ohne daß dieses einigende Band sich in Gattungsbestimmungen artikulieren ließe.

Soweit also jene Momente, die für die These sprechen, daß Heideggers Bezug auf das Sein nur im Rekurs auf die antike Tradition verständlich wird. In einer genaueren Betrachtung zeigen sich aber ebenso wesentliche Unterschiede, Verschiebungen, die Heidegger gegenüber Aristoteles vornimmt, deren Ursprung nicht selbst wieder in der Antike zu finden sein wird.<sup>34</sup>

Der wohl auffälligste Unterschied besteht wohl darin, daß bei Aristoteles jener hermeneutische Aspekt, der in Heideggers Konzeption eines Seinsverstehens zentral ist, fehlt. Die *ousia* hat für Aristoteles keinen Sinn, sie ist nicht an einen Verstehensprozeß geknüpft und schon gar nicht an ein Seiendes, das versteht. Was die Frage nach der *ousia* explizieren will, ist kein Sinn, sondern die eigentümliche Art von Ursachen, die bewirken, daß Seiendes ist und was Seiendes ist. Und daher ist,

<sup>32</sup> Vgl. Aristoteles, Kategorien, 1. Kapitel, in: Aristoteles, Philosophische Schriften Bd. 1 (Hamburg 1995) überetzt von Eugen Rolfes.

<sup>33</sup> Aristoteles, Metaphysik, a. a. O., 158, Z 4, 1030b 3; vgl. 75, Γ 2, 1003a 33–1003b 15; 203, Θ 1, 1045b 27–35.

<sup>34</sup> Die folgende Argumentation wendet sich zwar kritisch gegen die These von Günter Figal, daß man Heidegger aus der griechischen Antike verständlich machen müsse, setzt sich jedoch gerade nicht mit Figals konkreten Argumenten auseinander. Für seine These betrachtet Figal in erster Linie die ethischen Schriften des Aristoteles und findet in ihnen viele Parallelen zur Daseinsanalytik Heideggers, was auch nicht bestritten werden soll. Nur erscheint es mir unplausibel, die Frage nach dem Sein, die in der Ethik des Aristoteles nur marginal, in der metaphysischen Ontologie aber zentral ist, von den ethischen Schriften her zu explizieren. Da Heidegger selbst später die Seinsfrage von der Daseinsanalytik abtrennt, aber auch schon in SuZ die Daseinsanalytik nur als Weg oder Hilfsmittel zur Erfassung des Seins begreift, erscheint es mir sinnvoller, bei der Seinsfrage und nicht bei der Daseinsanalytik anzusetzen, um die Motive des Heideggerschen Denkens aufzudecken. Und das heißt in bezug auf einen Vergleich mit Aristoteles, die Metaphysik in den Vordergrund zu stellen. Der textgeschichtliche Nachweis, daß die Daseinsanalytik vor SuZ zentral war und die Seinsfrage erst mit SuZ als ein eigenständiges Moment im Denken Heideggers auftritt, scheint mir keine Widerlegung des Vorrangs der Seinsfrage gegenüber der Daseinsanalytik. Denn die Textgeschichte im Sinne von Dieter Thomä schließt Brüche und Neuanfänge in der Entwicklung keineswegs aus. Aus einer textgeschichtlich früheren Datierung der Daseinsanalytik auf ihren Stellenwert innerhalb des Textes von SuZ zu schließen und das Programm der Seinsfrage als bloß marginal und zum veröffentlichten Text recht unpassend zu bewerten, nimmt m.E. die Texte selbst nicht ernst genug. Vgl. D. Thomä, Die Zeit des Selbst auf die Zeit danach, a. a. O., 262. Daß davon der exzellente Ansatz der Textgeschichte, die Dieter Thomä vorgelegt hat, im Grundsatz nicht betroffen ist, versteht sich von selbst.

verbunden mit der Lehre von der Substanz, eben die Unterscheidung der verschiedenen Arten von Ursachen Kernstück der Ersten Philosophie des Aristoteles. Zwar muß der Mensch in seinem Verhalten zu Seiendem, sei es praktisch, wissenschaftlich oder philosophisch, schon immer das Seiende, zu dem er sich verhält, voraussetzen, damit er sich zu ihm verhalten kann, und hat in diesem Sinne immer schon ein Vorverständnis davon, was es heißt, daß etwas ist. Aber die Metaphysik des Aristoteles ist eben keine Erkenntnistheorie oder Hermeneutik, sondern Ontologie. Und in der Ontologie ist der Mensch Seiendes wie anderes Seiendes auch – und thematisch wird nicht, was der Mensch je schon voraussetzt, sondern was die Ursachen dafür sind, daß etwas ist.<sup>35</sup> Daß Heidegger seine Philosophie zumindest in „Sein und Zeit“ als Fundamentalontologie bezeichnet, verwischt diesen Unterschied, ohne ihn doch verdecken zu können. Daß Heidegger schließlich in „Sein und Zeit“ das menschliche Dasein vor allem anderen Seienden auszeichnet und die Existenzialien den aristotelischen Kategorien vorordnet, ist alles andere als aristotelisch. Einen Weg vom menschlichen Dasein zum Sein geht Aristoteles nicht. Diese Differenzen verweisen vielmehr Heideggers Denken in die Tradition der neuzeitlichen Subjektphilosophie, in der das *cogito* die aristotelische *ousia* ablöst. Sie wird grammatisch nun zum Subjekt eines Urteils, das als Leistung eines denkenden Subjekts gedacht wird. Und sie wird ontologisch zum Objekt eines denkenden Subjekts.

Aber nicht allein im Vorrang des menschlichen Daseins, in der Auszeichnung des Wer vor dem Was,<sup>36</sup> zeigt sich eine Verschiebung gegenüber der aristotelischen

<sup>35</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, a. a. O., 188–190, Z 17. Aristoteles fragt hier nach der spezifischen Ursachenart, die für das Wesen typisch sei – primär das Weswegen oder die Formursache. Er erläutert diese zentrale ontologische Problematik mit einer methodischen oder erkenntnistheoretischen Reflexion – man müsse das Daß immer schon voraussetzen, sonst könne man gar nicht warum fragen. Aber daraus folgt für ihn in keiner Weise, den Prozeß dieses Voraussetzens aufklären zu müssen, mithin zu einer Betrachtung des Menschen überzugehen. Vielmehr expliziert er die Frage nach der Wesensursache anhand von Beispielen, in denen der Mensch als ein Seiendes, als ein Ding unter anderem genommen wird.

<sup>36</sup> Vgl. SuZ 42, 45; dagegen selbstkritisch, BH 327. Die Unterscheidung von Existenzialien und Kategorien, denen jeweils die Wer- bzw. Was-Frage zugeordnet ist, erscheint zunächst wie ein Anknüpfen an Aristoteles. Zwar ist die Akzentuierung des Wer neu gegenüber Aristoteles, aber die Frageform selbst impliziert eine ontologische, nicht etwa eine hermeneutische Position. Innerhalb eines ontologischen Rahmens suggeriert diese Unterscheidung einen spezifizierenden Vergleich zwischen nichtdaseinsmäßigem Seiendem und Dasein. Diesen Eindruck verstärkt Heidegger dadurch, daß das Dasein in Opposition zum Vorhandensein eingeführt wird (SuZ 12, 42). Dem widerspricht nun der Gang der Daseinsanalytik. Denn hier spielt keine ontologische Vergleichshinsicht eine Rolle, sondern Seiendes wird thematisch immer nur in bezug zum Dasein. Ja, die Opposition von Dasein und Vorhandenem kann gar nicht fundamental sein, da Heidegger das Vorhandene selbst als Derivat des Zuhandenen darstellt (SuZ 71). Was also zunächst wie ein Anknüpfen und Fortschreiben aristotelischer Ontologie anmutet, wird in der Durchführung klar zur Dominanz des Daseins. Heidegger hat diesen Weg eines Vergleichs zwischen Dasein und nichtdaseinsmäßigem Seiendem nur noch einmal wieder aufgenommen – allerdings mit der Vorankündigung, daß auch dieser Weg nicht zum Ziel, zum Sein überhaupt findet. In der Vorlesung von 1929/30, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (GA Bd. 29/30 [Frankfurt/Main 1983] 264, 272, im folg. GB), spricht er von drei möglichen Wegen, das in dieser Vorlesung thematische Phänomen Welt zu fassen. Erstens ist eine historische, d. h. ideengeschichtliche Betrachtung möglich – ein Weg, der der in SuZ genannten Destruktion der Geschichte der Ontologie entspricht. Zweitens könne als Ausgangspunkt das alltägliche Weltverständnis genommen werden, was mit der Daseinsanalytik von SuZ korrespondiert. Drittens schließlich – und diesen Weg beschreitet Heidegger dann in dieser Vorle-

Konzeption. Sondern die Bestimmung des menschlichen Daseins durch Existenz und Jemeinigkeit akzentuiert Heidegger mit dem Satz: Dasein ist je seine Möglichkeit, und nur die Möglichkeit erlaubt einen Zugang zur Wirklichkeit menschlichen Daseins. Die aristotelische Priorität der Wirklichkeit<sup>37</sup> wird damit von Heidegger aufgehoben und bringt ihn in die Nähe von neuzeitlichen Philosophen wie Kant.<sup>38</sup> Dieser Vorrang des Möglichen aber ist im letztlich hermeneutisch, nicht ontologisch orientierten Vorgehen Heideggers begründet. Denn geht es dem Aristoteles um Ursachen und daher um die Erklärung der Wirkungen als Wirklichkeit, und dies noch gesteigert, da die Substanz als *causa sui* nicht nur wirklich ist, sondern sich selbst erwirkende, höchste Wirklichkeit, so impliziert ein Verstehen immer schon den Vorrang von Möglichem. Denn im Verstehensvollzug wird nach Heidegger Etwas als Etwas betrachtet und mithin als ein Gewordenes und möglicherweise anders werdendes angesprochen.<sup>39</sup>

Weitere Unterschiede zeigen sich auch in der jeweiligen Besinnung auf das Wort Sein. Aristoteles unterscheidet hier zwei Grundbedeutungen: 1. das nur hinzugekommenerweise Seiende oder auch akzidentiell Seiende; und 2. das von sich selbst her Seiende oder das substantiell bzw. selbständig Seiende. Dieses wird dann nochmals unterschieden, denn das selbständig Seiende hat wiederum verschiedene Bedeutungen, und zwar so viele, wie es verschiedene Formen des Ausgesagten (Kategorien) gibt. Sodann expliziert Aristoteles wahr und falsch als Bedeutungen von

---

sung – ist ein Vergleich denkbar, in dem der Mensch im Unterschied zu Stein, Pflanze und Tier auf sein Sein hin befragt wird. Heidegger aber setzt sofort hinzu, daß dies keineswegs alle möglichen Wege seien noch dem Phänomen Welt angemessen, „weil jeder Weg von außen kommt“ (GB 264). Daß Heidegger es mit diesem dritten Weg dennoch versucht, zeugt von seinem Bestreben, der Fixierung auf die hermeneutisch orientierte Daseinsanalytik zu entkommen. Programmatisches Ziel in SuZ war ja Sein überhaupt, das gleichermaßen Dasein und anderes Seiendes umfaßt. Die Durchführung des Vergleichs jedoch zeigt Heidegger weiterhin in der Perspektive des Daseins befangen. Stein und Tier werden privativ bestimmt, so daß das menschliche Dasein als weltbildend gegenüber dem weltlosen Stein und dem weltarmen Tier das Maßgebende bleibt, so wie in SuZ das Vorhandene über das Zuhandene nur vom Dasein aus in den Blick trat. Diese Problematik ist Heidegger durchaus bewußt, ohne sie dennoch konzeptionell lösen zu können. „Das Arme ist keineswegs das bloße ‚Weniger‘ ... Armsein heißt nicht einfach, nichts oder wenig oder weniger besitzen als der andere, sondern Armsein heißt *Entbehren*“ (GB 287). Die Maßstabsfunktion des Menschen soll so rückgängig gemacht werden – es ginge nicht um Vollkommenheit und Unvollkommenheit (GB 286). Aber die Dominanz des menschlichen Dasein bleibt konzeptionell erhalten, da auch ohne solche Bewertung das „Armsein“ und „Entbehren“ negativ zum Menschen hin bestimmt bleiben. In der Schilderung einer Eidechse, die sich auf einer Steinplatte sonnt, wird dieses Problem dann eindringlich (GB 291 f.) und führt Heidegger zu der Frage: „Wie steht es um die Möglichkeit des Menschen, sich in Seiendes zu versetzen, das er nicht selbst ist – mag es ein Seiendes seinesgleichen oder ganz anderer Art sein?“ (GB 296). Heideggers einziger Versuch einer Naturphilosophie bleibt an den hermeneutischen Zugang von SuZ gebunden. Daß aber der hermeneutische Ansatz per se das Phänomen des Lebendigen oder des anders als menschlich Seienden verfehlt, kann ich nicht sehen. Im Falle Heideggers gibt es dafür spezifischere Gründe (siehe FN 76). Vgl. zu dieser Passage auch J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage* (Frankfurt/Main 1992) 62–70.

<sup>37</sup> Vgl. zum Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit, Aristoteles, *Metaphysik*, a. a. O., © 8.

<sup>38</sup> Den Vorrang der Möglichkeit gegenüber der Wirklichkeit, den Heidegger mit Kant teilt, hat Günter Figal aus ethischer Perspektive herausgestellt. Vgl. G. Figal, *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, a. a. O., 98–132.

<sup>39</sup> Vgl. SuZ 149.

seiend, schließlich Möglichkeit oder Vermögen und Wirklichkeit oder Vollendung.<sup>40</sup>

Anders als Heidegger jedoch beansprucht Aristoteles hier nicht explizit, eine vollständige Differenzierung von Bedeutungen des Wortes Sein zu geben. Und ebensowenig behauptet er, daß es sich hierbei um eine Einheit nach der pros-hen-Beziehung handelt. Die hier vorgenommenen Bedeutungsunterscheidungen sind vielmehr auf den Gang der Untersuchung abgestimmt. Und das Ziel der Ersten Philosophie besteht nicht etwa darin, das Sein im Sinne einer Kopula zu interpretieren – diese gehört der Systematik nach in die Lehre vom Satz und ist gleichwohl eine Grundbedeutung des Wortes Sein, ohne von Aristoteles hier angeführt zu werden.<sup>41</sup> Weit davon entfernt, jegliche Bedeutung des Wortes Sein zu diskutieren, wird hier nur in einem eingeschränkten Sinne das Sein in seiner Funktion, die Existenz auszusagen, differenziert. Denn die Frage nach dem Seienden, insofern es ist, erhebt die Existenz zum Thema. Und nur in dieser Thematik finden die hier vorgenommenen Differenzierungen des Sinnes von seiend eine Einheit. So gibt es Dinge, die nicht selbständig zu existieren vermögen, und Dinge, die von sich aus bestehen. Was dasjenige sein soll, was von sich her besteht, zeigen nun die Formen des Ausgesagten an – denn die Kategorien beziehen sich auf eines, das sich grammatisch als hypokeimenon, als Satzsubjekt zeigt, als das Worüber der Aussage.<sup>42</sup> Die pros-hen-Beziehung hat demzufolge nur die Funktion, festzustellen, was die Erste Philosophie zu untersuchen hat – die Substanz, auf die in attributiver Analogie die Kategorien als höchste Gattungen bezogen sind. Die nicht gattungsmä-

<sup>40</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, a. a. O., 115–117, Δ 7.

<sup>41</sup> Vgl. Aristoteles, *Lehre vom Satz*, 10. Kapitel, in: Aristoteles, *Philosophische Schriften* Bd. 1, a. a. O.

<sup>42</sup> Genauer faßt Aristoteles die Substanz nicht einfach als das Worüber, sondern stärker als „das, was selbst nicht über ein Substrat (hypokeimenon), über das vielmehr alles andere ausgesagt wird“ (Aristoteles, *Metaphysik*, a. a. O., 154, Z 3, 1029a 7–8). Und in bezug auf die Formen des Ausgesagten, die Kategorien, heißt es: „Es gibt nämlich etwas, über das all dies ausgesagt wird und dessen Sein verschieden ist vom Sein dieser Arten des Ausgesagten“ (ebenda, 1029a 22f.). Aristoteles diskutiert dann, ob dieses Wesen nun Stoff, Form, etwas aus beiden Kombiniertes oder etwas Allgemeines im Sinne einer Gattung sei. Aus der grammatischen Einführung mittels der pros-hen-Beziehung fällt die Kennzeichnung des Wesens als Gattungsallgemeinheit aus. Es ist ein Einzelnes, worüber die Gattungen ausgesagt werden. Aber auch der Stoff kann nicht ohne weiteres Substanz oder Wesen sein. Er erscheint zwar mit der grammatischen Definition des Wesens übereinzustimmen (vgl. auch Δ 8), hat aber den entscheidenden ontologischen Nachteil, amorph zu sein. Mit ihm kann nicht erklärt werden, warum die Dinge sind, was und wie sie sind: „Denn dem Wesen wird in erster Linie zugeschrieben, abgesondert und ein Dieses zu sein“ (ebenda, 155, Z 3, 1029a 28f.). D.h. das Worüber des Ausgesagten ist zwar nicht gattungsmäßig bestimmt, aber auch nicht völlig unbestimmt. Einerseits muß es ja zumindest numerisch Eines sein – dieses Eine –, sonst wäre der Bezug der Kategorien auf Eines nicht möglich. „Denn nicht eines bezeichnen heißt gar nichts bezeichnen“ (ebenda, 84, Γ 4, 1006b 7). Eine bloß numerische Interpretation wird jedoch dem Aristotelischen Einen nicht gerecht; vgl. ebenda, Δ 6; vgl. auch U. Eco, *Semiotik und Philosophie der Sprache* (München 1985) 99. Zum anderen ist das Worüber der Aussage nicht unbestimmt, weil es nicht nur Eines, sondern ein Wirkliches sein muß. Es muß in einem starken Sinne präsent sein: Ohne die möglicherweise kontrafaktische Unterstellung eines Seins im Sinne einer verwirklichten Existenz wird das Aussagen über etwas sinnlos. Daß ich diese Wirklichkeit oder Präsenz als eine kontrafaktische Unterstellung, ein Als-ob bezeichne, das im hermeneutischen Etwas als Etwas mitgegeben ist, ist natürlich schon wieder neuzeitlich gedacht: unter der Dominanz des Möglichen.

Bigie Einheit bezieht sich daher bei Aristoteles gar nicht auf alle möglichen Bedeutungen des Wortes Sein. Und noch weniger ist mit ihr etwa die Problematik der Einheit des Seienden oder der Ganzheit alles Seienden berührt. Denn jenes, worauf sich alle Gattungen beziehen in je unterschiedlicher Weise, konstituiert keine Gesamtheit, sondern ist ein Einzelnes, ein unmittelbares Dieses, wie Aristoteles bemerkt.<sup>43</sup> Zwar bezieht sich die Leitfrage des Aristoteles auf eine allgemeine Ursache, die bewirkt und erklärt, daß Seiendes existiert – aber das ist ein begriffliches Problem, kein ontologisches. Denn nach Aristoteles hat jedes Seiende sein spezifisches Wesen, sein je ihm zugehöriges Sein. Denn nur so kann erklärt werden, daß etwas ist und genau so ist, wie und was es ist. Die Frage nach einer Einheit des Seienden thematisiert Aristoteles nicht an der pros-hen-Beziehung der Kategorien, sondern mittels der Differenz von Möglichkeit/Wirklichkeit, dynamis/entelechia, Stoff/Form bzw. Gestalt (eidos, morphé).<sup>44</sup> Auch sie sind eine Spezifizierung des Existenzsinnes von Sein und dienen Aristoteles zur genaueren Kennzeichnung der Substanz, die als Worüber des Ausgesagten in der pros-hen-Beziehung gefunden wurde. Jedes selbständig bestehende Einzelne ist für Aristoteles entweder möglich oder wirklich oder ein aus beiden Momenten zusammengesetztes Wesen. Über den Begriff der vollendeten oder wirklichen Form will Aristoteles dann zur Antwort seiner Leitfrage vordringen. Die Form bestimmt nach Aristoteles den Grund dafür, daß etwas ist, wie und was es ist, als Formursache. Dabei sieht Aristoteles sehr genau die Schwierigkeit, über Einzelnes derartig Allgemeines auszusagen, und wählt daher ein kasuistisches Verfahren: Beispielhaft wird am Konkreten unterschieden, was sich in Form einer proportionalen Analogie wie Stoff und Form verhält – und nur in dieser von der attributiven Analogie zu unterscheidenden Analogie zeigt sich so etwas wie Einheit von Welt in der Aristotelischen Metaphysik.<sup>45</sup> Aber diese Problematik zwischen Einzelnen und Allgemeinem betrifft nicht nur das Verhältnis des einzelnen Seienden zum Seienden im ganzen. Es ist ebenso innerhalb des einzelnen Seienden präsent im Verhältnis des jeweiligen Stoffes und der jeweiligen Form<sup>46</sup> und reicht in seiner Ambivalenz bis in den Formbegriff hinein, die als Eidos

<sup>43</sup> Vgl. Aristoteles, Metaphysik, a. a. O., 155–158, Z 4.

<sup>44</sup> Vgl. ebenda, 216f., © 8.

<sup>45</sup> „Man darf nämlich nicht für alles nach einer Definition suchen, sondern kann im vorliegenden Falle nur Analoges in einem Blick zusammenfassen, insofern es sich nämlich um eine Beziehung handelt in der Art, wie sich ein Mensch, der ein Haus baut, zum Baukundigen verhält, wie sich das Wachende zum Schlafenden ... Mit dem ersten Glied dieser Unterscheidungen soll jeweils die Verwirklichung, mit dem zweiten das Vermögen definiert sein“ (ebenda, 211, © 6, 1048a 36–1048b 6; vgl. 281, A 4, 1070b 15–20).

<sup>46</sup> Bspw. wenn Aristoteles von verschiedenen Dingen spricht, „die zu derselben Gestalt gehören“ (ebenda, 283, A 5, 1071a 27), erscheint es so, als würde sich die Gestalt oder Form zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen so verhalten, wie in der Semiotik ein type zum token. Das Verhältnis beider jedoch ist unklar. Nach allem bisher Gesagten kann das type (die Form oder Gestalt) nicht als Gattung, das token (Stoff, sinnlich wahrnehmbares Ding) nicht als Fall verstanden werden. Gleichwohl ist das type allgemein. Es dient gleich einer Regel als das identisch wiederholbare Muster, das sich je fallweise ausdrückt in einem Stoff. Die in dieser Beziehung verborgene Problematik – allgemein, identisch und dennoch iterierbar sein zu müssen, zugleich aber jene Identität stets in der Anwendung auf Fälle zu verlieren, was die Gefahr eines Verlustes an Iterierbarkeit zur Folge hätte – hat Derrida anhand der Sprechakttheorien

sowohl bestimmte Art oder bestimmter Typ ist und damit verursacht, daß ein Seiendes ein bestimmtes Was ist. In diesem Sinne entspräche die Form als Eidos jener zweiten Substanz, von der Aristoteles in den Kategorien sagt, sie gebe die ursprüngliche Bedeutung der ersten Substanz in einer Wesensdefinition an.<sup>47</sup> In ihr sind jene wesentlichen Charakteristika enthalten, die nicht als bloße Prädikate nur hinzugekommen sind, sondern je einem Seienden zugehören. Aber ebenso ist die Form etwas Einzelnes, ein unmittelbares und darin bestimmungsloses Dieses. Die Auflösung dieser Ambivalenz von Einzelem und Allgemeinem bleibt jedoch dunkel und hat bis heute zu zahlreichen Deutungsversuchen geführt, denen nachzugehen hier nicht Thema sein kann.<sup>48</sup>

Nun findet sich bei der vierfachen Unterscheidung des Seienden durch Aristoteles auch die Charakterisierung von wahr und falsch als Bedeutungsaspekt des selbständig Seienden.<sup>49</sup> Und während bei den bisher betrachteten Sinndifferenzierungen der Bezug auf die thematische Existenzdimension klar schien – die Formen des Ausgesagten beziehen sich auf ein von sich aus bestehendes Seiendes, Möglichkeit und Wirklichkeit sind Modi der Existenz –, so will der Bezug auf die Prädikate wahr und falsch als Kennzeichnungen des an sich Seienden nicht recht passen und fällt auf den ersten Blick aus der Aufzählung heraus. Der weitere Gang der Untersuchung scheint dies auch zu bestätigen. In ihm wird zunächst das unselbständig Seiende diskutiert. Aristoteles bestimmt es als die Eigenschaften, die einem Ding zukommen können und differenziert hier nochmals zwischen Eigenschaften, die es nur manchmal, die es zumeist und die es immer hat – und nur von den letzten beiden sei Wissenschaft möglich.<sup>50</sup> Aber für eine Erste Philosophie, die das selbständig Seiende zum Ziel hat, kann dies nicht Gegenstand sein. Und so wird das hinzukommenderweise Seiende ausgeschlossen.<sup>51</sup> In diesem Zusammenhang nun

---

aufgezeigt. Vgl. J. Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, in: derselbe, *Randgänge der Philosophie* (Wien 1988) 301. Die Wirklichkeit oder Präsenz der Form, oder allgemeiner: der Vorrang des Wirklichen gegenüber dem Möglichen wird damit fragwürdig.

<sup>47</sup> Vgl. Aristoteles, *Kategorien*, 5. Kapitel, in: derselbe, *Philosophische Schriften* Bd. 1, a. a. O.; vgl. derselbe, *Metaphysik*, a. a. O., 52,  $\alpha$  2, 994b 17f.; 157, Z 4, 1030a 10–17; 183, Z 13, 1039a 14–24.

<sup>48</sup> Vgl. H. Steinfath, *Selbständigkeit und Einfachheit. Zur Substanztheorie des Aristoteles* (Frankfurt/Main 1991); vgl. O. Höffe, *Aristoteles* (München 1996) 163–175. In der sogenannten *Ontotheologie* des Aristoteles, Buch  $\Lambda$ , scheint jedoch die *pros-hen*-Beziehung, der Bezug auf eines, doch die Beschreibungsfunktion des Ganzheit des Seienden zu erfüllen, wenn Aristoteles schreibt: „Die Dinge verhalten sich also nicht so, daß eines mit dem anderen nichts zu tun hätte; vielmehr haben sie durchaus miteinander zu tun. Alle sind auf eines hin zugeordnet“ – und dieser Bezug wird dann beispielhaft mittels einer proportionalen Analogie eines Hauswesens erläutert, vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, a. a. O., 294f.,  $\Lambda$  10, 1075a 17–25. Diese Zuordnung des Einzelnen auf eine höchste Substanz hin hat jedoch mit der ursprünglichen *pros-hen*-Beziehung, der Bezüge der Kategorien auf das Worüber des Ausgesagten, selbst nur noch eine analoge Verbindung. Der an den Kategorien gefundene attributive Zusammenhang wird nun in Form einer proportionalen Analogie auf das Seiende im Ganzen übertragen. So wie sich die Kategorien auf eines beziehen, so auch die einzelnen Dinge. Die proportionale Analogieform bleibt somit dominant für die aristotelische Lösung des Problems der Ganzheit des Seienden.

<sup>49</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, a. a. O., 116,  $\Lambda$  7, 1017a 25–30.

<sup>50</sup> Ebenda, 147, E 2, 1026b 27–1027a 15.

<sup>51</sup> Allerdings kennt Aristoteles auch für das akzidentell Seiende noch eine substantielle Ursache – es ist der Stoff, der damit hier schon früh innerhalb des Gedankengangs als geeigneter Kandidat für das letzte

verwirft Aristoteles auch wahr und falsch, was dem ersten Eindruck recht zu geben scheint: Sie erscheinen nur fälschlich als Momente des substantiell Seienden. Auch sie seien nur Formen des hinzugekommenen Seienden, sagt Aristoteles, was zunächst ihrer Aufzählung unter die Formen des substantiell Seienden widerspricht. Und das Argument des Aristoteles ist hier durchaus plausibel, denn das hinzukommenderweise Seiende ist grammatisch gesehen nur das Prädikative. Wahr und falsch jedoch sind ebenfalls Prädikate und zwar zweiter Stufe – sie werden nicht von den Dingen ausgesagt, sondern über die Aussagen, die über die Dinge sprechen, und sind daher vom selbständig Seienden weiter noch entfernt als die gewöhnlichen Prädikate.<sup>52</sup> Aristoteles hat ganz offensichtlich keine schlichte Korrespondenztheorie der Wahrheit; vielmehr kennt er sehr wohl den rein prädikativen Sinn von wahr – und eben dieser ist es, den er aus dem Hauptgang seiner Untersuchung ausschließt. Der damit auftretende Widerspruch – daß Wahrheit einmal in  $\Delta$  7 zum substantiell Seienden gerechnet wird und dann dennoch in E 4 ausgeschlossen wird – löst sich späterhin, wenn in  $\Theta$  10 ein anderer Wahrheitsbegriff eingeführt wird, der allein auf das selbständig Seiende bezogen ist – und zwar auf solches substantiell Seiende, welches nicht zusammengesetzt ist und nur der Wirklichkeit nach oder nur als Form besteht. Von diesen Substanzen nämlich gilt, daß sie immer wahr sind, daß es über sie keine Täuschung geben kann. Wahrheit ist hier nicht mehr sprachlich vermittelt, sondern ein Erfassen, eine „Berührung“,<sup>53</sup> die vor jeder Kennzeichnung von wahr und falsch liegt.

Aus dieser Schrittfolge, in der die vierfache Unterscheidung des Seienden in den sogenannten Substanzbüchern verfolgt wird, geht hervor, daß es kaum das Ziel des Aristoteles gewesen sein kann, eine Einheit dieser Bedeutungsunterschiede aufzuzeigen, geschweige denn die Einheit aller möglichen Bedeutungen des Wortes seiend.<sup>54</sup> Vielmehr geht es bei Aristoteles um eine methodische Engführung, in der das zur Leitfrage Unpassende ausgeschlossen wird. Die pros-hen-Beziehung der Kategorien identifiziert den Gegenstand der Untersuchung, der dann genauer bestimmt wird in einer schrittweisen Bedeutungsanreicherung dieses Einen, auf das sich alle Formen des Ausgesagten beziehen. Aristoteles beschreibt dieses Eine unter verschiedenen Aspekten mit dem Begriffspaar Möglichkeit/Wirklichkeit, das wiederum mittels Stoff und Form präzisiert wird, um schließlich eine Wahrheit zu skizzieren, die identisch ist mit Existenz.

---

Wesen ausgeschlossen wird, obgleich er grammatisch als Subjekt (*hypokeimenon*) zunächst als erste Substanz erscheinen konnte. Vgl. ebenda.

<sup>52</sup> „Das Wahre und das Falsche sind ja nicht in den Sachen selbst – als ob etwa das Gute wahr und das Schlechte ohne weiteres falsch wäre –, sondern in der Überlegung“ (ebenda, 149, E 4, 1027b 26–28); vgl. auch derselbe, Lehre vom Satz, 1. Kapitel; vgl. auch derselbe, Kategorien, 4. Kapitel, 2a, 10. Kapitel, 13 b, in: derselbe, Philosophische Schriften Bd. 1, a. a. O.

<sup>53</sup> So die Übersetzung des *thigein* von H. Bonitz, Aristoteles, *Metaphysik*,  $\Theta$  10, 1051b 24f., in: Aristoteles, *Philosophische Schriften* Bd. 5 (Hamburg 1995) 197; vgl. auch BH 332.

<sup>54</sup> Ernst Tugendhat weist darauf hin, daß in der Aufzählung des Aristoteles wesentliche, damals durchaus gebräuchliche Bedeutungsvarianten des Wortes Sein fehlen. E. Tugendhat, *Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles* (*Metaphysik*  $\Delta$  7), in: derselbe, *Philosophische Aufsätze* (Frankfurt/Main 1992) 136.

Daß Heidegger unterstellt, es ginge bei Aristoteles um das Aufweisen der Einheit der vierfachen Unterscheidung des Seienden,<sup>55</sup> und sodann gegen Aristoteles einwendet, es sei bei ihm völlig unklar, worin denn nun diese Einheit bestehe,<sup>56</sup> hat nun nichts mehr mit Aristoteles zu tun. So bleibt die Frage, woher diese zwei gravierenden Umdeutungen in der Heideggerschen Seinsfrage herrühren. Woher kommt der Vorrang des menschlichen Daseins? Und inwiefern ist er verbunden mit den Thesen, das Wort Sein sei fundamental und in seiner Bedeutungsvielfalt dennoch auf eine Einheit bezogen?

Hier nun ist zweierlei denkbar. Geht man davon aus, daß Heideggers Denken ein neues Paradigma begründet, dann leuchtet wie von selbst ein, daß die Seinsfrage Heideggers sich von der Frage des Aristoteles unterscheiden muß. Und Heidegger hat späterhin gerade bei Platon und Aristoteles den Beginn der abendländischen Seinsvergessenheit diagnostiziert: Hier werde gar nicht nach dem Sein gefragt, sondern das Sein sei schon zu einem bloß höchsten Seienden herabgesetzt. Gegenüber dieser Selbstausslegung gibt es jedoch die naheliegendere Möglichkeit: Heideggers Verschiebungen in der Reflexion auf das Sein entspringen nicht der antiken, sondern der neuzeitlichen Tradition einer Subjektphilosophie. Und der Vorrang des Daseins wie auch die Dominanz der Möglichkeit über die Wirklichkeit deuten darauf hin. Zu klären wäre nur, inwiefern Heideggers Besinnung auf das Wort Sein selbst auf die subjektphilosophische Tradition verweist – denn die Seinsfrage hat Priorität gegenüber dem Dasein, das ja nur Ausgangspunkt und Mittel ist für Heidegger, um zum Sein zu gelangen.

#### 4.2. Der anthropologische Gehalt der Seinsfrage. Heidegger und die Tradition neuzeitlicher Subjektphilosophie

Um nicht bei bloßer Verdächtigung stehenzubleiben, bedarf es nun einer genaueren Interpretation der Heideggerschen Seinsfrage und ihrer Bezüge zur subjektphilosophischen Tradition. Heideggers Seinsfrage implizierte zwei Thesen: 1. Sein ist das Wort aller Wörter, ohne das wir weder Sagende noch Verstehende noch Handelnde sein können. Und 2. besitzt dieses Wort einen schillernden Bedeutungsreichtum, der dennoch, gleichsam analog der aristotelischen *pros-hen*-Beziehung, eine Einheit aufweist – jenen Sinn von Sein, den Heidegger in „Sein und Zeit“ als Temporalität bezeichnet.

Nun stoßen beide Thesen auf sprachphilosophische Bedenken, denn dem Wort Sein eine derart transzendente Bedeutung zuzusprechen, erscheint unplausibel, da es Sprachen ohne dieses Wort gibt; aber auch, weil nicht alle Sätze unserer Sprache in solche mit einem „ist“ verwandelt werden können – zumindest nicht, ohne ihre semantische und syntaktische Vielfalt zu reduzieren. Die zweite These ist ebenfalls unhaltbar. Zwar gibt es eine Vielzahl von Bedeutungen des Wortes Sein –

<sup>55</sup> Vgl. M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in: *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1988) 81.

<sup>56</sup> Vgl. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1–3. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA Bd. 33 (Frankfurt/Main 1981) 46.



Kopula, Existenz, Identität und veritatives Sein.<sup>57</sup> Aber sie verweisen auf keine Gemeinsamkeit, sondern sind Homonyme. Mit einer solchen sprachphilosophischen Kritik wäre die Seinsfrage „widerlegt“, wenigstens insofern sie von Heidegger in einer Besinnung auf das Wort Sein eingeführt wird. Und somit bleibt Heideggerianern nur der Hinweis, daß dies nicht trifft, weil Sein etwas ganz anderes meine und alles andere, nur kein bloßes Wort sei.<sup>58</sup> Daß Heidegger selbst auf dem Wort insistiert hat, scheint hier nicht von Rang. Die Treue zu einem Denken bedeutet nicht in jedem Fall, den Texten dieses Denkens treu zu sein. Die sich hier zeigende interpretatorische Schwierigkeit wird jedoch durch solche Parteinahmen nicht beseitigt. Es gilt vielmehr, beides ernst zu nehmen: sowohl Heideggers Besinnung auf das Wort Sein, wie auch die sprachphilosophische Kritik derselben, deren Recht man schwerlich abweisen kann. Die Frage muß nur präziser formuliert werden: Unter welchen Bedingungen kann das Wort so verwendet werden, daß es die Thesen Heideggers dennoch erfüllt? Wittgensteinianisch: In welchem Sprachspiel nimmt das Wort Sein transzendente Bedeutung an und weist trotz verschiedener Bedeutungen ein einigendes Band auf? Diese Frage widerspricht nicht der sprachphilosophischen Kritik. Sie nimmt im Gegenteil die sprachphilosophische Einsicht auf, daß der Sinn eines Wortes sich nur als Verwendungsweise in bestimmten Kontexten erschließt. Und da die skizzierte kritische Argumentation der Sprachphilosophie sich offensichtlich auf die Verwendung des Wortes in „natürlichen“ Sprachen stützt und so zu den Aussagen kommt, daß es dort weder transzendente Funktion noch einheitlichen Sinn hat, so zielt unsere Frage auf ein Sprachspiel, das gleichsam „künstlich“ ist, das emanzipiert von der unmittelbaren Einbettung in lebensweltliche Kontexte gleichwohl auf sie verwiesen bleibt. Gesucht wird ein philosophisches Sprachspiel. Und nach allen bisherigen Hinweisen – dem Vorrang des Daseins und einer Möglichkeitskonzeption im Denken Heideggers – liegt es nahe, die neuzeitliche Subjektphilosophie zu befragen, ob sie ein Sprachspiel darstellt, das mit jenen Thesen Heideggers über das Wort Sein vereinbar ist.

Ausgangspunkt dieser Philosophie ist ein sich selbst versicherndes Subjekt, von dessen Zweifel nichts geschont wird. Die so gegenüber der aristotelischen Substanz gewonnene Gewißheit seiner selbst aber hat den Preis einer Isolation. Der Ansatz beim Subjekt hat einen Subjekt-Objekt-Dualismus zur Konsequenz. Aus ihm entspringt das erkenntnistheoretische Kernproblem, von Heidegger ironisch Transzendenzproblem genannt:<sup>59</sup> wie denn nun das vereinsamte Subjekt aus sich heraus zu einer Welt zu finden vermag. Eine Brücke muß geschlagen werden, und diese Funktion übernimmt das Urteil in seiner paradigmatischen Form „S ist P“. Es ermöglicht als vermittelnde Mitte zwischen Subjekt und Objekt Welt und Aneignung der Welt durch ein Subjekt. In der Mitte dieser vermittelnden Mitte kommt jedoch das Ist zum Stehen und wird damit zum Drehpunkt der gesamten Konzeption. In der kopulativen Synthesis von Subjekt und Prädikat vollzieht sich zugleich die ontologische Synthesis von Subjekt und Objekt – daß überhaupt Seiendes ist für ein

<sup>57</sup> Vgl. E. Tugendhat, Heideggers Seinsfrage, in: derselbe, Philosophische Aufsätze, a. a. O. 108–135.

<sup>58</sup> Vgl. K.-H. Volkman-Schluck, Die Philosophie Martin Heideggers, a. a. O., 24 f.

<sup>59</sup> Vgl. SuZ 60; KM 16, 70 f.

Subjekt. In dieser Kopula aber entscheidet sich auch die Wahrheit; von ihr hängt ab, ob die subjektiven Vorstellungen und Gedanken mit den jeweils intendierten Objekten übereinstimmen. In diesem Modell also hat Heideggers These von der transzendentalen Bedeutung des Wortes Sein ihr Recht – das Ist wird zum Wort der Wörter. Aber auch die zweite These erweist hier ihren Sinn, denn die verschiedenen, in „natürlichen“ Sprachen nur homonymen Bedeutungen des Seins als Kopula, Existenz, Identität und veritatives Sein haben hier trotz ihrer Unterschiede einen semantischen Gleichklang. Ihr Bedeutungseinheit erhalten sie durch die zentrale Funktion, die dem bestimmenden Urteil in diesem Sprachspiel zugewiesen wird.<sup>60</sup>

Heideggers Seinsfrage erweist sich so als Fortschreibung und Wiederholung neuzeitlicher Philosophie und ist weit davon entfernt, ein neues Paradigma zu sein. Und für die ihr zugemutete Schlagkraft gegen eine philosophische Anthropologie gibt sie wenig Grund. Vielmehr zeigt sie sich selbst als anthropologisch, insofern sich in ihr die Vorstellung vom Menschen als einsamen Urteilswesen findet – das animal rationale in neuzeitlichem Gepräge.

Aber das ist doch nicht der Heidegger, der mit scharfem Problembewußtsein den Menschen in die Fragwürdigkeit hebt? Nein. Aber er ist es auch. Und bei genauem Hinsehen stellt sich der hier hervortretende Widerspruch zwischen seinem Problembewußtsein und der Seinsfrage geringer als erwartet heraus. Zwar bringt Heideggers Besinnung auf das Wort Sein eine Wiederholung des animal rationale, aber gerade dieses Sein wird in Frage gestellt. Und so sind anthropologische Frage und Seinsfrage im Grunde verwandt. So aber erfüllt die Seinsfrage nicht mehr jenen Anspruch, den Heidegger ihr mitgegeben hat: fundamentaler zu sein als jede Anthropologie. Hegels Argument gegen Kant trifft auch sie – das Fundament einer Anthropologie zu legen heißt schon, Anthropologie zu betreiben. Und daher kann man mit gutem Recht in einem starken Sinne von einer Anthropologie Heideggers sprechen, gegen sein Selbstverständnis, aber im Einklang mit seinen Texten.

Wenn sich dergestalt die Seinsfrage als eine Infragestellung der neuzeitlichen Bestimmung des Menschen lesen läßt, bleibt offen, inwiefern sie mehr ist als eine bloße Wiederholung des animal rationale, dessen Bestimmung in den Interrogativ gesetzt wird, inwiefern Heideggers Denken mehr ist als bloßes Anfügen eines Fragezeichens.

### *5. Heideggers Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie*

Die bisherige Interpretation verfolgte das Ziel, die Seinsfrage als ein gegen die philosophische Anthropologie gerichtetes Argument zu prüfen. Dabei war es nötig zu sehen, ob Heideggers Denken ein neues Paradigma in der Philosophie eröffnet oder ob Heidegger einer philosophischen Tradition angehört, aus der heraus sein Philosophieren zu begreifen ist. Nach dem Vergleich mit der Metaphysik des Ari-

<sup>60</sup> Diese Interpretation der Heideggerschen Seinsfrage hat in Ansätzen erstmals Georg Misch vorgelegt, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, a. a. O., 38–41, 240, 249.

stoteles schied die antike Ontologie aus. Die Verschiebungen und Umstellungen, die Heidegger an der aristotelischen Ontologie vornahm, führte den Argumentationsgang zur neuzeitlichen Subjektphilosophie: Statt als neues Paradigma muß Heideggers Denkansatz vielmehr von den Standards, Rahmenbestimmungen, Aufgaben und Problemen dieser Tradition her verstanden werden. Der so gewonnene Maßstab wäre jedoch mißverstanden, diene er nur einer Verrechnung und Abgleichung Heideggers, so daß jede Originalität seines Denkens verschwände. Vielmehr gilt es, diesen Maßstab so zu gebrauchen, daß Heideggers Spezifik in der innovativen Fortschreibung neuzeitlicher Subjektphilosophie sichtbar wird. Genauer läßt sich Heideggers Denkweg als Fortführung jener Gegenströmung innerhalb der neuzeitlichen Subjektphilosophie begreifen, die mit Kant anhebt und seit Kant nach den Voraussetzungen und Grenzen des Sprachspiels fragt, in dem ganz selbstverständlich von einer Selbstgewißheit, einem Subjekt-Objekt-Dualismus und einer auf bestimmenden Urteilen beruhenden Diskursivität ausgegangen wird. Dieses Modell erhält in der Transzendentalphilosophie Kants eine erste große Erschütterung. Denn in ihr wird sichtbar, daß dieses Sprachspiel auf Voraussetzungen ruht, die ihm selbst entzogen sind; daß das Funktionieren dieses Spiels Bedingungen unterworfen ist, die letztlich von keinem bestimmenden Urteil mehr expliziert werden können. Seine Brückenfunktion kann das Urteil nach Kant nur in einer Erscheinungswelt erfüllen, ohne je die Dinge an sich zu erreichen. Aber ebenso versagt das Urteil den Dienst zu einer diskursiven Selbstvergewisserung des Subjekts – das Ding an sich ist das Cogito selbst, ein durch Urteile nicht bestimmbares subjektives Vermögen, das vor allem Urteilen dieses erst ermöglicht. Diese doppelte Charakteristik des Ding an sich bei Kant – als jene Welt hinter den Erscheinungen, als jenes Vermögen, das einem nur urteilenden Subjekt unverfügbar ist – führt zu einer Dominanz des Möglichen. Das Ding an sich, die Wirklichkeit ist dem Subjekt nur als Möglichkeit gegeben – einmal als das Erscheinungen und Vorstellungen Ermöglichende, sowie zum anderen als Vermögen des Subjekts, diese Vorstellungen in Urteilen nach Kategorien zu synthetisieren. Diese Wirklichkeit ist Möglichkeit und zwar unbestimmte Möglichkeit, insoweit das Ding an sich per se von keinem bestimmenden Urteil erfaßt werden kann. Darin aber, daß dem Subjekt das Wirkliche als eine Möglichkeit gegeben ist, diese Möglichkeit jedoch als unbestimmte ihm zugleich entzogen bleibt – in dieser Aporie der Kantischen Philosophie liegt ihre Herausforderung, die auf verschiedenste Weise angenommen wurde: im Deutschen Idealismus mit einer Wende gegen das Ding an sich hin zu einer Vergrößerung der Macht des Subjekts, allerdings nicht ungebrochen, wenn man an die Spätphilosophie Schellings denkt oder an Hegels ambivalentes Programm einer Dialektik von Substanz und Subjekt, die einer einseitigen Willkür der über alles verfügenden Subjektivität entgegenwirkt. Und Hegels Theorie des spekulativen Satzes sucht den von Kant noch festgezurrten Rahmen einer auf bestimmende Urteile festgelegten Diskursivität zu verlassen.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Vgl. K. Haucke, Hegels Theorie des spekulativen Satzes in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, in: *prima philosophia* 10 (1997) 43–75.

In diesem Spannungsfeld kommt nun auch Heidegger zu Wort. Menschliches Dasein ist für ihn je seine Möglichkeit und kann dies nur sein, weil es sich mittels eines unbestimmten Vermögens auf unbestimmte Möglichkeiten bezieht – nichts anderes meint seine Rede von einem Seinsverstehen: Dasein versteht sich auf sein Sein, auf etwas, das unbestimmt ist und dennoch das Dasein angeht. Verstehen aber ist ein Prozeß, der genuin Möglichkeiten generiert. Etwas verstehen, heißt nach Heidegger, es als Etwas, d. h. als Mögliches, werdendes, Gewordenes zu gewahren. Das Verstehen von Sein ist daher ein Bezug zu unbestimmten Möglichkeiten. Durch dieses Möglichkeitskonzept wird auch Heideggers Rede von der Zeit als Sinn des Seins verständlich, denn nur Mögliches bedarf der Zeit, ist darauf angewiesen, temporal ausgelegt zu werden. Das faktisch Mögliche ist das Zeitliche, das in der Zeit geworden ist und wird. Verwiesen bleibt es auf einen Raum unbestimmter Möglichkeiten, der nichts anderes ist als ein Zeitraum vor jeder Messung.<sup>62</sup> Die Zeit als transzendentaler Horizont und das Konzept unbestimmter Möglichkeiten interpretieren sich wechselseitig. Heideggers Originalität liegt aber weniger im Herausstellen der inneren Verknüpfung von Sein als unbestimmter Möglichkeit und Zeit als vielmehr in der Weise, wie er den Bezug menschlichen Daseins auf unbestimmte Möglichkeiten zu fassen sucht. Hierin liegt sein innovativer Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie, wenn er gegen den Subjekt-Objekt-Dualismus das Schon-sein-in-einer-Welt stark macht, das menschlichem Dasein im Entwurf erschlossen ist. Die Fähigkeit zum Entwurf aber liegt vor jeglichem Urteil und ist diesem entzogen. Der Entwurf als Bezugsweise des Daseins auf unbestimmte Möglichkeiten ist aber so bar jeder Diskursivität und daher ebenfalls unbestimmt. Aber diese Unbestimmtheit ist für Heidegger nur und zunächst eine Unbestimmtheit, wenn man die traditionelle Urteilslogik zum Maß erhebt. Daß weder Entwurf noch Sein bestimmbar ist in der Form „S ist P“, heißt gerade nicht, daß es sich um Beliebigkeiten handelt. Der Entwurf auf unbestimmte Möglichkeiten ist zugleich geleitet von der Stimmung als gleichursprünglicher Weise der Welter-schließung. Durch und in der Stimmung findet der Entwurf sein Maß und wird befähigt, aus der unbestimmten Möglichkeitsfülle Bestimmbarkeiten zu generieren, die dann zu je faktisch gelebten Möglichkeiten werden können. Auch die Stimmung läßt sich nicht in der Urteilslogik fassen. Ihre Erschließungsweite trägt und reicht über jedes Wollen und Vorstellen eines animal rationale hinaus.<sup>63</sup> In ihr zeigt sich ein Maß vor jeder Differenz von wahr und falsch, das seine eigene Richtigkeit besitzt und das nicht der willkürlichen Botmäßigkeit eines rationalen Subjekts un-

<sup>62</sup> Heidegger selbst hat die Zeit explizit nicht aus der Möglichkeitskonzeption und damit der Tradition neuzeitlicher Philosophie erläutert, sondern nur in bezug auf die Antike, in der seiner Auffassung zufolge die Aristotelische *ousia* (die er mit Anwesenheit übersetzt) einen genuinen Zeitbezug birgt, den es zu enthüllen gilt (vgl. SuZ 25; GB 464; KM 240f.; EM 46, 138, 147; BPh 31; M. Heidegger, Was heißt Denken? [Tübingen 1984] 40–42). Ich halte diese Selbstaussagen, in denen die Zeit von Heidegger wie eine ursprüngliche Intuition präsentiert wird, für irreführend. Dieter Thomä hat m.E. überzeugend dargestellt, wie das Zeitproblem aus den Subjektphilosophien Schellings und Hegels hervorgeht, allerdings ohne den systematischen Bezug auf den Möglichkeitsbegriff (siehe FN 70). Vgl. D. Thomä, Die Zeit des Selbst und die Zeit danach, a. a. O., 236 ff.

<sup>63</sup> SuZ 136.

tersteht. Mit Stimmung und Entwurf, die Heidegger in einer Phänomenologie der Alltäglichkeit aufzuweisen versteht, wird eine Lösung sichtbar für jene Kantische Aporie, daß uns die Dinge an sich als Möglichkeiten gegeben und dennoch für uns unerreichbar, weil unbestimmt sind. Die nicht ausbleibende Frage, wie wir denn dann überhaupt von einem Ding an sich wissen können, ist nach Heidegger je schon beantwortet: Das, was unseren bestimmenden Urteilen entzogen ist, ist uns immer schon in Stimmung und Entwurf erschlossen.

Wie ein solches Maß jenseits urteilslogischer Bestimmungen jedoch zu verstehen ist, bleibt bei Heidegger offen. Ebenso ist unklar, ob dieses Maß aus Stimmung und Entwurf nur für eine Urteilslogik unbestimmt bleibt oder aber einer anderen Form von Diskursivität zugänglich wird. Mir scheint, daß Heidegger hier eine ästhetische Dimension im Blick hat – die Kreativität des Entwurfs ebenso wie dessen intuitive Leitung durch das Gefühl. Was weder wahr noch falsch, weder gut noch schlecht ist, kann dennoch ästhetische Relevanz besitzen. Und so könnte man Heideggers Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie als unterwegs zu einer ästhetischen Bestimmung des menschlichen Wesens fassen. Aber auf eine solche ästhetische Reflexion, eine die Grenzen der Urteilslogik transzendierende ästhetische Diskursivität hat er sich nie eingelassen. Im Gegenteil: seiner Selbsteinschätzung zufolge, war die Daseinsanalytik ein Irrweg in seinem Denken, eine Ablenkung von der einen, alles entscheidenden Frage nach dem Sein. Was ist das für ein Sein, dem Heidegger bis zu seinem Lebensende nachjagt? Verläßt er mit dieser Abkehr von der Daseinsanalytik, in der sich gegenüber der Tradition produktive Neuansätze auftun, endgültig den Rahmen neuzeitlicher Subjektivität?<sup>64</sup> Daß er diesen Vorsatz hat, ist bekannt. Subjektivität, auch in der abgeschwächten Form des menschlichen Daseins, wie es in „Sein und Zeit“ konzipiert wurde, wird für ihn zu einem Grundübel philosophischen Denkens. Jede Erinnerung an Kants transzendente Fragestellung will er nun überwinden.<sup>65</sup>

### *6. Von der Möglichkeit zur Notwendigkeit. Die negative Wiederkehr des animal rationale*

Wendet man sich Heideggers Spätphilosophie zu, dann scheint es, als würden die bisherigen Argumente für eine Anthropologie bei Heidegger allein auf die Periode von „Sein und Zeit“ zutreffen. Zwar geht es auch jetzt noch um das menschliche Wesen, aber wie hier nun Sein beschrieben wird, als ein Geschick, das sich dem Menschen entbergend und verbergend zuschickt, als ein schicksalhafter Anspruch, dem gegenüber der Mensch in die Pflicht der Hörigkeit gerückt wird<sup>66</sup> – all dies scheint wenig mit den subjektphilosophischen Bezügen der Seinsfrage des jünge-

<sup>64</sup> Vgl. Th. Rentsch, Martin Heidegger, Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung (München 1989) 228 f.

<sup>65</sup> Vgl. M. Heidegger, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: Zur Sache des Denkens (Tübingen 1988) 61–80, 61 ff.

<sup>66</sup> Vgl. BH 316, 335.

ren Heideggers zu korrespondieren. Zwar bleibt gleichsam als Rest der frühen Konzeption eine Möglichkeitsbestimmung des Seins erhalten – es ist das Vermögende, das den Menschen mag.<sup>67</sup> Der Bezug des Seins zum Menschen aber folgt anderen Kriterien. Das Sein selbst ist nun das Werfende des Entwurfs und vollbringt den Bezug zum Menschen; nicht mehr das Dasein versteht sich auf sein Sein.<sup>68</sup> Der für „Sein und Zeit“ tragende hermeneutische Aspekt in der Konzeption des Seinsverstehens fehlt nun, und mit ihm entfällt auch der genuine Zusammenhang von Verstehen und Möglichkeit. Mag das Sein in sich selbst auch noch Möglichkeit sein – gegenüber dem Menschen erscheint es als Schicksal und Notwendigkeit. Die Überkomplexität unbestimmter Möglichkeiten, die das Dasein in „Sein und Zeit“ zur Last machten – zur Last der je wieder und wieder zu vollziehenden Entscheidungen für diese oder jene zu lebende Möglichkeit,<sup>69</sup> verschwindet in einer neuen, gleichwohl monumentalen Einfachheit, die Heil versprechen soll.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> BH 316; vgl. auch derselbe, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, a. a. O., 8.

<sup>68</sup> BH 337.

<sup>69</sup> SuZ 134.

<sup>70</sup> Damit rückt auch die Zeit aus dem Zentrum des Heideggerschen Denkens, da (in meiner Interpretation) Zeit und Möglichkeit als einander wechselseitig interpretierend begriffen werden. Dieter Thomä (*Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, a. a. O.) konstatiert die auffallende Abwesenheit der Zeit in Heideggers Spätphilosophie und weist darauf hin, daß, wenn sie dennoch erscheint, eigentlich mit Zeit nichts mehr zu tun hat (457). Allerdings sieht Thomä andere Gründe für diese Vernachlässigung des Zeitthemas. Nicht, wie hier geschehen, ein Übergang von einer Möglichkeitskonzeption zu einer Notwendigkeit, sondern das Mißlingen der Zeitschemata in SuZ bei der Analyse der Eigentlichkeit sei hierfür verantwortlich. Dort nämlich gelingt es Heidegger nicht, zu einer eigentlichen Gegenwart vorzudringen. Und da er dieses Problem nach Thomä zwar zu lösen sucht, etwa mit der Konzeption des rechten Augenblicks, aber dies nicht bewältigt, wird Zeitlichkeit und Zeit zugunsten eines überzeitlichen Grundgeschehens ausgeblendet (496 f.). So treffend Thomäs Textanalysen im Detail sind, so erfrischend seine Zurückweisungen der Selbstausslegungen Heideggers sind – hier jedoch scheint mir, daß ein eher untergeordnetes Problem für Heidegger zu einer Kardinalfrage aufgebaut wird. Den Grund dafür sehe ich in der Aussparung des Programms der Seinsfrage, wie es von Heidegger am Anfang von SuZ formuliert wurde. Thomä liest die Daseinsanalytik so, als hätte es diese Einleitung nicht gegeben. Nimmt man aber das ernst, was Heidegger hier sagt – daß er zum Sein will –, dann ist am Ende der Daseinsanalytik nicht so sehr das Fehlen einer eigentlichen Gegenwart das Entscheidende, sondern vielmehr die Einsicht, daß auch das eigentliche Dasein nie zum unbestimmten Sein gelangen kann, weil es immer schon schuldig ist. Die Schuld aber besteht alleinig darin, daß es je nur in konkreten Möglichkeiten existieren kann, nie aber rein in einer Unbestimmtheit des Seins. Der Unterschied zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit, dem weite Teile von SuZ gewidmet sind, wirkt von dieser Schuld aus gesehen fast unscheinbar. Alleinig die Einsicht in die Unmöglichkeit trennt nun noch das eigentliche Dasein vom uneigentlichen. Und diese Einsicht ist zugleich das Zugeständnis, notwendig verfallen zu sein an das Seiende und die faktischen Möglichkeiten. Im Schuldbegriff Heideggers kulminiert gewissermaßen der Weg vom Sein als unbestimmter Möglichkeit hin zu einer für das Dasein negativen Notwendigkeit, vor der es kein Entrinnen gibt. Die Betrachtungen zum Tod, denen Thomä sich ausschließlich widmet (368–428), ohne auch nur einmal die Paragraphen über Schuld und Gewissen heranzuziehen, lesen sich aus dieser Perspektive eher als ein Vorspiel: Gesucht wird ein Zugang zum unbestimmten Sein, und der Tod erscheint hier als eine unmögliche Möglichkeit, als eine negative Notwendigkeit und Gewißheit, die im Gewissensruf explizit wird. Zweierlei wird in einer solchen Lesart sichtbar: In dem Maße wie Heidegger das Sein als unbestimmte Möglichkeit prinzipiell zu fassen sucht – als das definitiv Unbestimmte –, wird ein Zugang über das Dasein, das stets im Bestimmten hausen muß, unhaltbar für ihn. Der Weg, den Heidegger gehen muß, scheint vorgezeichnet: Er hat jener Notwendigkeit zu folgen, die sich dem Dasein im Gewissensruf offenbart hat. Und seine Bestimmungen der Eigentlichkeit, die nicht nur seinsverlassen ist, sondern auch

Und dennoch bleibt dieser Wandel von der Möglichkeit zur Notwendigkeit innerhalb des Rahmens neuzeitlicher Philosophie. Und dieser Wandel ist keineswegs eine Art Kehre nach „Sein und Zeit“, sondern auch hier präsent, ohne sich doch schon entfalten zu können. Wenn sich dergestalt eine Ambivalenz von Möglichkeit und Notwendigkeit schon in „Sein und Zeit“ finden läßt, dann wäre zumindest eines vermieden: das Ausspielen von Spätwerk gegen Frühwerk. Allerdings bleibt damit noch die innere Konstitution dieser Ambivalenz ungeklärt. Daß auch das Spätwerk, allem Anschein entgegen, aus der Neuzeit zu begreifen ist, setzt voraus, daß das Übergehen von der Möglichkeit zur Notwendigkeit selbst eine Möglichkeit ist: eine mögliche, wenn auch abwegige Konsequenz jener Tradition, die mit einer Konzeption schicksalhafter Notwendigkeit überboten werden soll.

Vom Sein wissen wir seit „Sein und Zeit“, daß es kein Seiendes ist und mithin unbestimmt, und wir wissen, daß es irgendwie verstanden wird vom Dasein – und beide, Unbestimmtheit wie Verstehen, erwiesen das Sein als unbestimmte Möglichkeit, denn Verstehen können wir nur Mögliches. Die Konzeption unbestimmter Möglichkeiten birgt nun in der Tat eine Art von Notwendigkeit, wenn auch nur eine negative Notwendigkeit. Denn die Rede vom Unbestimmten setzt implizit das Maß des bestimmenden Urteils als notwendig voraus. Was in der traditionellen Urteilslogik nicht bestimmt werden kann, ist notwendig unbestimmt. Die Rede von einer unbestimmten Möglichkeit impliziert so die Möglichkeit einer unbestimmten, negativen Notwendigkeit – genau dann, wenn die Unbestimmtheit dogmatisch als Prinzip festgehalten wird, wenn also die Unbestimmtheit wiederum mittels bestimmender Urteile erfaßt wird. Daß bei der Negation einer Verstandesmetaphysik nur eine neue Metaphysik mit anderem Vorzeichen entsteht, hat Heidegger sehr genau gewußt. Seine seit 1929 nahezu konstante Polemik, daß die Verneinung vom Nichts her gedacht werden muß und seinem Nichten, welches weder Verneinung noch Vernichtung sei, zeigt dies eindringlich.<sup>71</sup> Aber selbst noch das Nichts besagt nur eine Verneinung: kein Seiendes zu sein. Daß die negative Notwendigkeit, die sich aus einem Konzept unbestimmter Möglichkeiten ergeben kann, dennoch verspricht, aus der Verstandesmetaphysik entkommen zu können, liegt in den Problemen, die uns Kants Subjektphilosophie hinterlassen hat. In ihr scheint ein Schutz gegenüber der entfesselten Willkür der neuzeitlichen Subjektivität zu liegen, deren Wirkungen Heideggers Technikanalysen eindringlich beschreiben. In ihr aber liegt auch ein Trost für eben jene mit sich selbst überforderte Subjektivität, die nicht weiß, wie sie sich in unbestimmten Möglichkeiten zurechtfinden soll und daher eine einfache Notwendigkeit als Entlastung begrüßen mag. Ein kurzer Blick auf „Sein und Zeit“ zeigt Heidegger schon auf der Suche nach solchen Gewißheiten, die unabhängig vom menschlichen Dasein ihm Halt geben könnten – der Tod als negative Gewißheit wird zentral,<sup>72</sup> ebenso eine Schuld, für die wir nichts können, da

---

isoliert vom Seienden, führen zu einer massiven Überlastung des menschlichen Daseins, von der es im Namen einer Notwendigkeit, einer Schuld, an der keiner schuld ist, erlöst werden kann.

<sup>71</sup> Vgl. M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: Wegmarken, a. a. O., 103–122, hier 114; vgl. BH 347 f., 359.

<sup>72</sup> SuZ 258.

sie aus unserer Unfähigkeit besteht, den unbestimmten Möglichkeiten des Seins zu entsprechen. Wir sind der nichtige Grund einer Nichtigkeit.<sup>73</sup>

So zeigt sich, daß auch Heideggers Orientierung am Sein als einer negativen Notwendigkeit noch einer alten Anthropologie verhaftet bleibt. Es ist immer noch der Mensch als Urteilswesen, der als Garant für die negative Notwendigkeit eintreten muß. Und so bleibt auch die Spätphilosophie im Kern anthropologisch. Aber an sie anzuknüpfen erscheint schwierig – nicht, weil hier ein neues Paradigma nun doch noch gelänge, auch nicht, weil sie im Rahmen der nachkantischen Philosophie nicht mehr verständlich wäre, sondern weil sie zwar eine Reaktion auf das anthropologische Problem darstellt, aber die anthropologische Frage aus der möglichen Verantwortung menschlicher Individuen entläßt. Wie sich menschliche Individuen als Menschen ansprechen können, ohne sich als Exemplare einer Gattung verstehen zu müssen – darüber erfährt man nichts. Alles, was uns nach Heidegger zu tun bleibt, ist die „Pflege des Buchstabens“.<sup>74</sup> Ansonsten gilt: „Die Not ist, daß die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen und dem Seienden zufallen möge“.<sup>75</sup>

Läßt man die bisher verfolgten Gedankengänge Revue passieren, zeigt sich gleichsam eine kreisförmige Bewegung im Denken Heideggers. Die negative Gewißheit der Fragwürdigkeit des Menschen, wie sie sich aus lebensweltlichen Erfahrungen in der Modernität ergibt, wird von Heidegger auf den Seinsbegriff übertragen. Der Seinsbegriff trägt seit nun fast 2500 Jahren das Signum der gattungsmäßigen Unbestimmtheit. Indem Heidegger mit diesem Begriff die anthropologische Frage fundieren will, wiederholt er nicht nur die lebensweltliche negative Gewißheit über die Fraglichkeit des Menschen, sondern schreibt sie als prinzipielle fest. Damit rückt die Fraglichkeit in den Rang einer schicksalhaften Notwendigkeit und wird somit scheinbar ins Extrem gesteigert. Aber ebenso wird dergestalt die Fragwürdigkeit selbst nicht mehr dem Fragen ausgesetzt. Das Denken kehrt zu seinem Ausgangspunkt, zur fraglosen Gewißheit der Fragwürdigkeit des Menschen zurück.

Aber diese Metapher eines Kreises trägt. Denn der „Umweg“ über das Sein verändert zugleich den Ausgangspunkt so, daß er nie wieder erreicht werden kann. Die gleichsam ursprüngliche Gewißheit über die Fragwürdigkeit des Menschen ist nicht von Anfang an schon eine schicksalhafte Notwendigkeit, sondern zunächst Kontingenzerfahrung. Es ist ein enormer Aufwand an philosophischer Reflexion vonnöten, um aus der lebensweltlich erfahrenen Not, die sich aus einer konkreten Konfrontation mit unabsehbaren Möglichkeiten ergibt, zu einer schicksalhaften Notwendigkeit zu gelangen. Dieser Weg von einer historischen und kontextuellen Kontingenzerfahrung zu einem Geschick des Seins ist jedoch selbst nicht notwendig, und Heideggers eigener Denkweg ist Zeugnis dafür, daß die Notwendigkeit nur eine mögliche Konsequenz ist. Notwendig erscheint dieses Finale nur dann, wenn die ursprüngliche lebensweltliche Gewißheit dekontextualisiert und als Maß der

<sup>73</sup> SuZ 284 f.

<sup>74</sup> BH 364.

<sup>75</sup> M. Heidegger, Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“, in: Wegmarken, a. a. O., 303–312, hier 310.



Erfahrung die Struktur bestimmender Urteile gesetzt wird – wenn also wieder das alte transzendente Subjekt zur Norm erhoben wird.<sup>76</sup> Nur dann erscheint der lebensweltliche Gewißheitsverlust als eine inverse urteilslogische Notwendigkeit. Was an Heidegger stark ist und bleibt, ist die Daseinsanalytik, in der alle Potentiale versammelt sind, gerade dieser Ausweglosigkeit zu entgehen – einer Aporie, die tröstend nur für jene ist, die meinen, in ihr eine höhere Notwendigkeit einzusehen. Solche Einsichten gar als Freiheit zu bezeichnen, grenzt an einen Widersinn, der in unserem Jahrhundert deshalb nicht weniger wirksam war. Mit und gegen Heidegger daraus zu lernen, erscheint ratsam. Und nicht zuletzt aufgrund seiner Ambivalenz bleibt Heidegger ein spannender Denker.

#### ABSTRACT

In all periods of his work Heidegger has raised the objection against a philosophical anthropology, that the question What is the human? has to be founded in a further question, the question of being. The article explores this argument in several steps. A comparison between Heidegger's question of being and the Metaphysics of Aristoteles can show, that Heidegger's thinking has to be understood in the tradition of modern subjectphilosophy. This implies that Heidegger's program can be read as a traditional anthropology. Nevertheless: Heidegger's analysis of the human-being contains a lot of innovative aspects, which are important for contemporary philosophical anthropology.

Heidegger hat sich zeit seines Lebens gegen eine philosophische Anthropologie gewandt und ihr gegenüber geltend gemacht, daß die Frage nach dem Menschen der Fundierung in der Seinsfrage bedarf. Der Aufsatz untersucht diesen Einwand in mehreren Schritten. In einem Vergleich der Heideggerschen Seinsfrage mit der Metaphysik des Aristoteles wird gezeigt, daß man Heideggers Denken in der Tradition neuzeitlicher Subjektphilosophie verstehen muß. Dabei wird deutlich, daß Heideggers Einwand nicht nur eine philosophische Anthropologie nicht trifft, sondern daß sein Programm der Seinsfrage selbst als eine traditionelle Anthropologie gelesen werden kann. Nicht im Programm der Seinsfrage, sondern in der Analytik des Daseins erweist sich Heideggers Denken als immer noch aktuell.

<sup>76</sup> Weil Heidegger auf der prinzipiellen Unbestimmtheit des Seins besteht, um noch eine Notwendigkeit ausmachen zu können in einer kontingenten Welt, wiederholt sein Denken die Kantische Aporie. Denn diese ergab sich aus dem Anspruch, dem Erkennen definitive Grenzen setzen zu wollen und damit auch prinzipiell das Unbestimmte vom Bestimmten zu scheiden. Anthropologisch bedeutete dies, daß der Mensch in jener Aporie gefangen ist: zugleich Bürger zweier Welten und doch entweder Naturwesen oder intelligibel. Dieser Dualismus prägt daher auch das Heideggersche Denken und ist der tiefere Grund dafür, daß Heideggers Dasein dennoch so gut wie körperlos bleibt. Zwar bietet die Daseinsanalytik mit ihrer Betonung des Gestimmtseins prinzipiell die Möglichkeit, Dasein als leibliches zu begreifen, denn die Stimmungen sind nicht nur Weisen der Überwindung des äußerlichen Subjekt-Objekt-Dualismus, sondern angemessen nur als ein psychosomatisches Phänomen zu beschreiben. Aber die Orientierung an einer notwendig unbestimmten Möglichkeit verhindert dies. Die noch für die Antike selbstverständliche Bestimmung des Menschen als Lebewesen, die in der nachkantischen Philosophie mühsam wieder errungen wird, hat in Heideggers Philosophie letztlich keinen Platz, insoweit sie so gelesen wird, wie Heidegger sie verstanden wissen will: als Weg zum Sein.