



Helmut Vetter

# GRUNDRISS

Ein Handbuch zu  
Leben und Werk

# HEIDEGGER

Meiner



# GRUNDRISS HEIDEGGER



Helmuth Vetter

# GRUNDRISS HEIDEGGER

Ein Handbuch zu  
Leben und Werk

**Meiner**

# UXORI IOANNAE



Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2276-3

ISBN eBook: 978-3-7873-2690-7

Umschlagfoto: © François Fédier

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2014. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 URG ausdrücklich gestatten. Gestaltung: Jens-Sören Mann. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Westermann Druck Zwickau. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

# Inhalt

Vorbemerkung .....	13
<b>Erster Teil: Synopsis</b> .....	<b>15</b>
<b>Einleitung</b> .....	<b>17</b>
§1 »Wege – nicht Werke« .....	17
a) Die Sache des Denkens .....	18
<i>i. Unterwegs</i> .....	18
<i>ii. Metaphysik und Onto-Theo-Logie</i> .....	19
b) Der hermeneutische Zirkel .....	20
§2 Besonderheiten der Lektüre .....	21
a) Hindernisse .....	22
b) Die Adressaten und die Suche nach dem gemäßen Wort .....	25
<b>A. Sein</b> .....	<b>27</b>
§3 Frühe Schriften .....	27
a) Erste Veröffentlichungen .....	27
b) Frühe Impulse .....	29
<i>i. Franz Brentano</i> .....	29
<i>ii. Wilhelm Vöge und Carl Braig</i> .....	30
§4 Die akademischen Abschlussarbeiten .....	32
a) Die Dissertation: Kritik am Psychologismus .....	33
b) Die Habilitation: Kategorien und Bedeutungen .....	35
c) Der Habilitationsvortrag: Zeit und Geschichte .....	36
<b>B. Welt und Sein</b> .....	<b>38</b>
§5 Die Hermeneutik der Faktizität .....	38
a) Wissenschaft, Weltanschauung, Philosophie .....	38
b) Der Sprung in die Welt .....	40
c) Die frühchristliche Lebenserfahrung .....	41
<i>i. Die Zukunft</i> .....	41
<i>ii. Die Ruinanz</i> .....	42
<i>iii. Die Hermeneutik der Faktizität</i> .....	44
d) Die formale Anzeige .....	45

§ 6	Destruktion der Metaphysik	47
	a) Die Aufgabe der Destruktion	48
	b) Platons Grundlegung der Metaphysik	49
	<i>i. Die Idee des Guten</i>	49
	<i>ii. Metaphysik als Platonismus</i>	51
	c) Die οὐσία als Grundbegriff des Aristoteles	52
	<i>i. Von der vorphilosophischen Bedeutung zum philosophischen Terminus</i>	52
	<i>ii. Die Herstellung als Verstehenshorizont und ihre Bedeutung für die Metaphysik</i>	53
	d) Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes	54
	<i>i. Die Methode</i>	54
	<i>ii. Das Ich als Fundament</i>	55
	e) Die Auslegung des Seins als Monade durch Leibniz	56
	<i>i. Der universale Anspruch der Logik</i>	56
	<i>ii. Die Substanz als Monade</i>	58
	<b>C. Dasein und Sein</b>	<b>60</b>
§ 7	Dasein und Zeitlichkeit	60
	a) Gesamtplan und Ziel des ersten Hauptwerks	60
	b) Die Frage nach dem Sinn von Sein	61
	<i>i. Die Dogmen der Überlieferung</i>	61
	<i>ii. Der dreifache Vorrang des Daseins</i>	63
§ 8	Phänomenologie und Hermeneutik	64
	c) Die Phänomenologie	64
	<i>i. Phänomen und Logos</i>	64
	<i>ii. Die Grundstücke der Phänomenologie</i>	66
	d) Hermeneutische Phänomenologie	66
	<i>i. Hermeneutik als Destruktion</i>	66
	<i>ii. Vier Begriffe der Hermeneutik</i>	67
	e) Husserl und Heidegger	68
	<i>iii. Heideggers Kritik</i>	68
	<i>iv. Zwei Arten von Phänomenologie</i>	70
	f) Philosophie als universale phänomenologische Ontologie	72
§ 9	Das alltägliche Dasein	73
	a) Grundbegriffe	73
	b) Welt und Umwelt	76
	<i>i. Das In-der-Weltsein</i>	76
	<i>ii. Das Besorgen von Zeug</i>	77

§ 10 Die Konstitution des Daseins .....	78
a) Befindlichkeit (die Furcht) .....	79
b) Verstehen .....	79
c) Die Auslegung der Vorstruktur des Verstehens .....	80
d) Die Rede .....	81
<i>i. Rede und Sprache</i> .....	81
<i>ii. Hören und Schweigen</i> .....	82
e) Das Mitsein .....	83
<i>i. Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit</i> .....	83
<i>ii. Einspringende und vorausspringende Fürsorge</i> .....	84
f) Das Verfallen des Daseins und das Man .....	85
<i>i. Gerede, Neugier und Zweideutigkeit</i> .....	85
<i>ii. Das Man</i> .....	86
g) Die Angst und die Sorge .....	87
<i>i. Die Grundbefindlichkeit der Angst</i> .....	87
<i>ii. Die Sorge als Ganzheit des Daseins</i> .....	89
§ 11 Eigentliche Existenz .....	90
a) Geburt und Tod .....	90
<i>i. Die Gebürtigkeit des Daseins</i> .....	90
<i>ii. Die ausgezeichnete Stellung des Todes</i> .....	91
b) Gewissen und Schuld .....	94
<i>i. Der Ruf des Gewissens</i> .....	94
<i>ii. Das Schuldigseinkönnen</i> .....	94
§ 12 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit .....	96
a) Der ekstatische Charakter der Zeitlichkeit .....	96
b) Aristoteles und das vulgäre Zeitverständnis .....	97
<i>i. Die aristotelische Definition des χρόνος</i> .....	97
<i>ii. Die uneigentliche Zeitlichkeit</i> .....	97
c) Die eigentliche Zeitlichkeit .....	98
d) Die Geschichtlichkeit .....	101
§ 13 Kant und das Problem der Zeit .....	103
a) Die Zeit als Form der Anschauung .....	103
b) Die Zeit und das Ich-denke .....	104
<b>D. Kehre zum Sein</b> .....	<b>109</b>
§ 14 Die Kehre .....	109
a) Von der Wahrheit als Übereinstimmung zum Wesen der Wahrheit .....	109
b) Wahrheit und Un-wahrheit .....	110
c) Die Freiheit und das Böse (Schelling) .....	112

§ 15 Die Kunst .....	116
a) Hinführung zum Werkhaften des Werkes .....	116
b) Welt und Erde .....	121
§ 16 Dichtung als Geschick .....	125
a) Neue Wege mit Hölderlin .....	126
b) Leitworte Hölderlins .....	127
§ 17 Schritt zurück zu den anfänglichen Denkern .....	130
a) Das Un-verhältnis zum ersten Anfang .....	132
b) Ἀρχή und ἄπειρον (Anaximander) .....	133
c) Sein und Denken (Parmenides) .....	136
d) Φύσις und λόγος (Heraklit) .....	138
<b>E. Sein und Nichts .....</b>	<b>140</b>
§ 18 Das Nichts .....	140
a) Das Nichts und die Wissenschaften .....	140
b) Die Wissenschaften und das Denken .....	141
§ 19 Ontologie und Seinsgeschichte .....	142
a) Hegels Geschichtsphilosophie und Heideggers Geschick des Seins (Seinsgeschichte) .....	143
b) Hegels spekulative Deutung des Nichts .....	147
§ 20 Nietzsche und der Nihilismus .....	148
a) Der Streitfall Nietzsche .....	149
b) Die Umwertung aller Werte .....	150
§ 21 Sein – Seiendes – Nichts .....	151
a) Identität und Selbigkeit .....	151
<i>i. Unterscheidungen</i> .....	151
<i>ii. Seiendes, Nichts und ontologische Differenz</i> .....	153
b) Die Selbigkeit von Sein und Nichts .....	154
c) Grund und Ab-grund .....	155
<b>F. Ereignis und Sein .....</b>	<b>158</b>
§ 22 Der andere Anfang .....	158
a) Erstes und zweites Hauptwerk .....	158
b) Die Architektonik .....	159
<i>i. Das System</i> .....	159
<i>ii. Die Fuge</i> .....	160

§ 23	Übergang zum anderen Anfang .....	161
	a) Armut und Schmerz .....	161
	b) Die sechs Fugen .....	162
	<i>i. Der Anklang</i> .....	162
	<i>ii. Das Zuspiel</i> .....	162
	<i>iii. Der Sprung</i> .....	163
	<i>iv. Die Gründung des Da-seins</i> .....	164
	<i>v. Die Zu-künftigen</i> .....	165
	<i>vi. Der letzte Gott</i> .....	165
§ 24	Der Raum und die Zeit .....	167
	a) Räumlichkeit und Metaphysik des Raumes .....	167
	b) Zeit-Raum und Zeit-Spiel-Raum .....	169
§ 25	Das Ge-stell .....	171
	a) Instrumentale und anthropologische Deutung der Technik .....	171
	b) Das Wesen der Technik .....	172
	<i>i. Machenschaft und Ge-Stell</i> .....	172
	<i>ii. Die Gefahr</i> .....	175
§ 26	Das Ereignis .....	176
	a) Unterscheidungen .....	176
	b) Stimmungen – Sprache – Schönheit .....	178
<b>G.</b>	<b>Bauen am Sein</b> .....	<b>181</b>
§ 27	Wohnen .....	181
	a) Bauen und Wohnen .....	181
	<i>i. Pflegen und Errichten</i> .....	181
	<i>ii. Das Wohnen als Grundzug des Seins</i> .....	181
	b) Horizont, Gelassenheit, Gegnet .....	182
	c) Das Unheimliche und Un-geheure .....	184
	<i>i. Die Mächte des Seienden und die Gewalt des Menschen</i> .....	184
	<i>ii. Das Hereinblicken der Götter</i> .....	185
§ 28	Die Dinge .....	187
	a) Das Überspringen der Dinge in der Metaphysik .....	187
	b) Die Nähe .....	188
§ 29	Das Geviert .....	190
	a) Welt und Sein .....	191
	b) Das Spiegel-Spiel .....	193
	<i>i. Welt und Erde und das Geviert</i> .....	193
	<i>ii. Das Spiegel-Spiel der Welt</i> .....	195

<b>H. Haus des Seins</b> .....	<b>196</b>
§ 30 Die Sprache .....	196
a) Sagen .....	196
<i>i. Haus des Seins</i> .....	196
<i>ii. Das Wort</i> .....	198
b) Hören .....	199
<i>i. Sehen und Hören</i> .....	199
<i>ii. Auf den Λόγος hören</i> .....	200
c) Schweigen .....	201
<i>i. Schweigen und Sage</i> .....	201
<i>ii. Stimme und Stille</i> .....	201
§ 31 Dichten und Denken .....	202
a) Das Gespräch mit den Göttern .....	202
b) Der Dichtung vordenken .....	203
§ 32 Wege .....	204
<b>Exkurse</b> .....	<b>208</b>
Exkurs I: Heidegger und die Theologie .....	208
Exkurs II: Heidegger und die Künste .....	211
Exkurs III: Philologie und Literaturwissenschaft .....	217
Exkurs IV: Medizin, Psychiatrie, Psychotherapie .....	221
<b>Zweiter Teil: Lemmata</b> .....	<b>227</b>
Stichworte A bis Z .....	227
<b>Dritter Teil: Daten</b> .....	<b>385</b>
<b>A. Biographisches</b> .....	<b>385</b>
§ 1 Heideggers Leben, Schriften und Lehre .....	385
Tabellarische Übersicht .....	386
§ 2 Heidegger und der Nationalsozialismus .....	402
a) Persönliche Motive .....	403
<i>i. Vorurteile und Erwartungen</i> .....	403
<i>ii. Hauptmotiv</i> .....	404
<i>iii. Heideggers Verhältnis zum Judentum</i> .....	406
<i>iv. Vor und nach dem Rektorat</i> .....	412
b) Die Rektoratsrede .....	416
c) Hinweis auf Sekundärliteratur .....	422

<b>B. Heideggers Schriften</b> .....	<b>427</b>
§1 Gesamtausgabe .....	427
a) Erste Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976 .....	427
b) Zweite Abteilung: Vorlesungen 1919–1944 .....	439
i. <i>Marburger Vorlesungen (1923–1928)</i> .....	439
ii. <i>Spätere Freiburger Vorlesungen (1928–1944)</i> .....	443
iii. <i>Frühe Freiburger Vorlesungen (1919–1923)</i> .....	454
c) Dritte Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes .....	458
d) Vierte Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen .....	466
§2 Ausgewählte Einzeltexte .....	472
<b>C. Personen im Umfeld Heideggers</b> .....	<b>479</b>
<b>Vierter Teil: Appendices</b> .....	<b>495</b>
<b>A. Bibliographie</b> .....	<b>495</b>
§1 Abkürzungen, Siglen und Zeichen .....	495
a) Abkürzungen und Siglen .....	495
b) Zeichen .....	496
§2 Bibliographien, Handbücher, Indices und Lexika .....	497
a) Allgemeine und spezielle Nachschlagewerke und Lexika .....	497
b) Bibliographien, Handbücher, Indices und Lexika zu Heidegger ....	498
c) Heidegger-Periodica .....	499
d) Fotos .....	500
e) CD, DVD .....	500
§3 Zitation von Heideggers Schriften .....	501
a) Gesamtausgabe .....	501
b) Einzelschriften .....	501
c) Korrespondenzen (Einzelbriefe in Auswahl) .....	505
d) Fest- und Gedenkschriften .....	507
§4 Literatur .....	508
a) Quellen .....	508
b) Literatur zu Heidegger .....	512
c) Sonstige in GH zitierte Literatur .....	547

d) Literatur nach Sachgebieten .....	550
i. Zur Biographie .....	550
ii. Einführungen, Gesamtdarstellungen .....	550
iii. Kommentare zu <i>Sein und Zeit</i> .....	550
iv. Epochen .....	550
v. Einzelne Themen .....	551
<b>B. Sachregister zum Ersten Teil .....</b>	<b>553</b>

# Vorbemerkung

*Wir untersuchen die Wege, die ein anderer beim Schaffen seines Werkes ging, um durch die Bekanntheit mit den Wegen selber in Gang zu kommen. Es soll uns diese Art von Betrachtung davor bewahren, das Werk als etwas Starres, unverändert fest Stehendes aufzufassen. Wir werden durch solche Übungen uns davor bewahren können, uns an ein Werkresultat heranzuschleichen, um schnell das Vorderste abzupflücken und damit wegzulaufen.*

PAUL KLEE

**D**er *Grundriss Heidegger* (»GH«) versteht sich als Orientierungshilfe. Der Gesamtausgabe (»GA«) seiner Schriften hat Heidegger das Motto »Wege, nicht Werke« vorangestellt. Dies spricht für einen Gedanken-Fluss und weniger für ein abgeschlossenes Werk, was freilich angesichts der Entschiedenheit mancher Formulierungen leicht übersehen werden kann. Heidegger klagt einmal selbst über ein Buch über ihn, das »Unterwegs« sei verschwunden, und fügt hinzu: »Es darf keine Heidegger-Scholastik aufkommen.« (H/M 48)<sup>1</sup>

Der Grundriss enthält vier Hauptteile: die Einführung, das Heidegger-Lexikon, Daten und Verzeichnisse.

**GH I (Synopsis)** versucht eine Zusammenschau der wichtigsten Themen Heideggers. Schon der gewaltige Umfang allein der bisher vorliegenden Dokumente gebietet eine Beschränkung auf das Nötigste. Dabei sollte der schwierigen und eigenwilligen Terminologie des Autors Rechnung getragen werden, ohne sie nachzuzahlen und dem Gemeinten doch zu entsprechen.

**GH II (Lemmata)**, ein Lexikon mit 245 Stichworten, enthält von Heidegger selbst geprägte Begriffe (»Ge-Stell«) sowie Termini der philosophischen Überlieferung, die für ihn von besonderer Bedeutung waren (»Metaphysik«). Der Mehrzahl dieser Stichworte sind Angaben zur Sekundärliteratur beigefügt.

**GH III (Daten)** umfasst drei Abschnitte: A. biblio-biographische Angaben zu Heideggers Leben, Lehre und Schriften; B. kurze Zusammenfassungen der Inhalte aller bisher in GA erschienenen Schriften sowie einiger in GA noch nicht publizierter Texte; C. Kurzbiographien von Personen aus Heideggers engerem Umfeld.

**GH IV (Appendices)** enthält zwei Abschnitte: A. das Verzeichnis aller in GH verwendeten Abkürzungen und Zeichen, allgemeine und spezielle Bibliographien, eine Liste der Schriften Heideggers, seiner Quellen, der Sekundär- und sonstigen Literatur; B. das Sachregister zu GH I.

<sup>1</sup> Zur Zitation ↑GH IV.

Der Text folgt mit Ausnahme der Zitate der neuen Orthografie. Die Übersetzungen aus anderen Sprachen stammen, falls der Übersetzer nicht eigens genannt wird, vom Autor des *Grundrisses*.

Alle Angaben *masculini generis* gelten auch dann für beide Geschlechter, wenn das *genus femininum* mitgemeint ist. Weitere Angaben zur Textgestaltung sind den einzelnen Teilen zu entnehmen.

Ich danke meinem Verleger Manfred Meiner, der mich mit der Abfassung dieses Handbuchs betraut hat, und dem Verlag Meiner, insbesondere Horst D. Brandt, meinem ersten Leser, für dessen Mühe und seine umsichtige und geduldige Begleitung dieses Projektes, sowie Jens-Sören Mann für die sorgfältige und aufwändige Herstellung des Buches.

*Gratiam habeo et gratias lego:* Otto Pöggeler, dem Doyen der Heidegger-Forschung, und Severin A. Müller, Begleiter *in itinerario mentis*; jenen, von denen ich meine, dass sie mich über Heidegger und über ihn hinaus belehrt haben – namentlich nenne ich hier Damir Barbarić, Danilo Basta, Wilhelm Dupré, Ferdinand Fellmann, Hans Rainer Sepp; dazu die Un-entwegten, allem *struggle for life* zum Trotz Unbeirrten wie Matthias Flatscher, Alfred Dunshirn und Gerhard Thonhauser; und nicht zuletzt Bernhard Waldenfels, *quaerentem, respondentem*. Von Alexandra Matz und Gerhard Titze wurde ich bei der Beschaffung von Literatur stets sachkundig und freundlich unterstützt – auch ihnen gilt mein Dank.

Das Buch ist meiner Frau zugeeignet.

Wien, im Januar 2014

*Helmuth Vetter*

## Erster Teil: Synopsis

Der *Grundriss Heidegger* (»GH«) beginnt mit einer Synopsis<sup>1</sup>. Doch allein die Tatsache, dass sich Heideggers Schriften über insgesamt siebenundsechzig Jahre erstrecken (die erste Veröffentlichung stammt von 1909, die letzte aus seinem Todesjahr 1976), macht ein derartiges Vorhaben nur durch Ausblendung zahlreicher Fragen und Themen möglich.

GH I ist nach Kapiteln (A bis H) und Paragraphen unterteilt, im Allgemeinen in chronologischer Reihenfolge, die aber aus sachlichen Gründen mehrfach nicht eingehalten wird.

Die Bände der *Gesamtausgabe* (»GA«) werden mit Band- und Seitenzahl bzw. Paragraphen zitiert, alle *Einzelveröffentlichungen* Heideggers nach GH IV, A3.b. Innerhalb eines Abschnitts (a, b, c; i, ii, iii) wird derselbe Band bei unmittelbarer Aufeinanderfolge nur mit der Seitenzahl angegeben. Aufeinanderfolgende Seiten bzw. Paragraphen sind durch Kommata getrennt.

Die *Heidegger-Zitate* sind im Allgemeinen im Haupttext nachgewiesen, jene der *Sekundärliteratur* in den Fußnoten, und zwar in G I in Kurzform (nur Autor und Jahreszahl), vollständig in GH IV, A.4.

Personen, die Heidegger auf die eine oder andere Weise nahe gestanden sind, finden sich mit Kurzbiographien in GH III C. Für Heidegger besonders bedeutungsvolle Philosophen und Wissenschaftler werden in den Fußnoten mit bio-bibliographischen Hinweisen angeführt<sup>2</sup>. Angaben zu solchen aus Heideggers näherem Umfeld finden sich in GH III C.

Zu einigen *typographischen* Besonderheiten: Alle Titel, auch jene von Aufsätzen und Lehrveranstaltungen, sind kursiv gesetzt, die Siglen in Normalschrift. – Hinweisen auf andere Paragraphen ist ein Pfeil ↑ vorangestellt. – Ergänzungen bzw. Einfügungen vom Autor des Grundrisses sind kursiv gesetzt, innerhalb von Zitaten zudem in einer *anderen Schrift*. Heidegger-Zitate sowie besonders signifikante Stellen anderer Autoren sind im Haupttext eingerückt und kleiner gesetzt.

<sup>1</sup> Verbum συνοῶν: »zugleich od. zusammensehen, überblicken« (Gemoll 1965).

<sup>2</sup> Ausgenommen sind freilich Philosophen, deren Bekanntheit vorausgesetzt werden kann. Vgl. Volpi 1999/1–2; Bedorf/Gelhard 2013.



---

## Einleitung

### § 1 »Wege – nicht Werke«

»Ein Gebirge erscheint.« Mit dieser Überschrift kündigt der SPIEGEL für 1975 die Edition der Gesamtausgabe von Martin Heideggers Schriften durch den Verlag Vittorio Klostermann an<sup>3</sup>. Der damals 85jährige Autor schätzt die Gesamtzahl der Bände auf »höchstens 50«, im Verlag ist von 70 Bänden die Rede. Doch knapp vier Jahrzehnte später steht fest, dass diese Erwartungen bei weitem übertroffen wurden: Die GA umfasst bisher 80 Bände mit 27.406 Seiten<sup>4</sup>; hinzukommen zahlreiche in die GA noch nicht aufgenommene Einzelpublikationen und eine stets wachsende Zahl von Briefbänden.

Wenn bei Heideggers Denkweg<sup>5</sup> angesichts des Umfangs der vorliegenden Texte<sup>6</sup> die Beschränkung auf das Nötigste unvermeidlich ist, so gilt dies noch mehr für die Auswahl der Sekundärliteratur. Bei allem Bemühen um Ausgewogenheit liegt es auf der Hand, dass jede referierende Darstellung bereits durch die Entscheidung für bestimmte und das Fortlassen anderer Texte eine Art von Interpretation ist.

<sup>3</sup> DER SPIEGEL, Nr. 27/1974.

<sup>4</sup> Stand: Mai 2013; geplant sind 102 Bände. – Zu den Wirkungen der GA zur Halbzeit, d. h. nach 40 Bänden: Herrmann 1994b. – Zur Editionspolitik: »Selbst das Druckbild seiner Texte in der Gesamtausgabe spiegelt Heideggers Distanznahme zu aller Herkömmlichkeit wieder: Die seltene Schrifttype ›Walbaum-Antiqua«, in der bezeichnenderweise auch das 1936 erschienene ›Hölderlin-Vermächtnis‹ des von Heidegger so verehrten Philologen Norbert von Hellgrath gesetzt ist, untermauert optisch die prätendierte Singularität seines Denkens. Das Unternehmen der Erstellung einer Gesamtausgabe folgt einer genau kalkulierten Editionspolitik, die darauf abzielt, Heideggers Autorschaft als Werkherrschaft gegen die Fremdkommentierung seiner Texte auch postum zu garantieren.« (Appelhans 2002, 345.110). S. a. Mehring 1992, 143 f. und 149 ff.; Mehring 2009. – Trotz aller oft geäußerten Kritik an der GA ermöglicht sie, anders als eine historisch-kritische Edition, überaus schnell einen umfassenden Einblick in Heideggers Schriften. Dies ist vor allem den Herren Dr. Hermann Heidegger, Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann und Dr. Hartmut Tietjen zu verdanken.

<sup>5</sup> Das Wort »Denkweg« erscheint als Buchtitel erstmals bei Pöggeler 1994 [1963]; s. a. Peng 1998, Kim 2001 u. a. – »Weg« oder »Wege« sind seit Ott<sup>Hc</sup> 1959 noch häufiger anzutreffen, vgl. Gadamer 1986; Beaufret 1976. – »Unterwegs«: Denker 2011.

<sup>6</sup> »Texte« oder »Schriften« werden in GH als Sammelnamen für Bücher, Aufsätze und Vorträge, Lehrveranstaltungen und Aufzeichnungen Heideggers gebraucht.

## a) Die Sache des Denkens

### i. *Unterwegs*

Wenige Tage vor seinem Tod stellt Heidegger der *Gesamtausgabe letzter Hand* diesen *Leitspruch* voran: »Wege – nicht Werke« (GA 1, 437):

»Die Gesamtausgabe soll auf verschiedenen Wegen zeigen: ein Unterwegs im Wegfeld des sich wandelnden Fragens der mehrdeutigen Seinsfrage. Die Gesamtausgabe soll dadurch anleiten, die Frage aufzunehmen, mitzufragen und vor allem dann fragender zu fragen. (.) Es handelt sich um das Wecken der Auseinandersetzung über die Frage nach der Sache des Denkens (als Bezug zum Sein als Anwesenheit; Parmenides, Heraklit;  $\nu\epsilon\acute{\omicron}\tau\upsilon\nu, \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ) und nicht um die Mitteilung der Meinung des Autors und nicht um die Kennzeichnung des Standpunktes des Verfassers und nicht um die Einordnung in die Reihe anderer historisch feststellbarer philosophischer Standpunkte. Dergleichen ist freilich, zumal im Zeitalter der Information, jederzeit möglich, aber für die Vorbereitung des fragenden Zugangs zur Sache des Denkens gänzlich ohne Belang.« (GA 1, 437f.)

Die Unterscheidung in »Wege« und »Werke« ist für Heideggers Schriften bedeutsam: Werke sind in sich geschlossen, auf Wegen ist der Wanderer »unterwegs«. Dies trifft auch auf die »Seinsfrage« zu, die im Zentrum von Heideggers Denken steht. Auch wenn er selbst oft nur diese Kurzform gebraucht, kann nicht von einer allen Veränderungen entzogenen Frage ausgegangen werden. Denn dann besteht die Gefahr einer Substantivierung, indem der Geschehnischarakter des Fragens außer Acht bleibt<sup>7</sup>. Auch ist Heideggers Weg nicht von vornherein eindeutig – es gibt verschiedene Wege, die auch zu Um- oder gar Irrwegen werden können. Dies alles gehört zum »wundersamen Wegebau« (GA 12, 105).

»Der Denk-Weg zieht sich weder von irgendwoher irgendwohin wie eine festgefahrene Fahrstraße, noch ist er überhaupt irgendwo an sich vorhanden. Erst und nur das Gehen, hier das denkende Fragen, ist die Bewegung. Sie ist das Aufkommenlassen des Weges.« (GA 8:2, 174)

Der Titel des ersten Hauptwerks, *Sein und Zeit*, zeigt das Problem an: Welcher Sinn von *Sein* leitet die Überlieferung? Welche Auffassung der *Zeit* steht dahinter? Wie ist das *und* zu verstehen, das »Sein« und »Zeit« eint?

Die Tradition folgt seit Platons  $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  und der  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$  des Aristoteles einem fraglos übernommenen Sinn von *Sein*. Die *Zeit* wird im Hinblick auf ihre Messbarkeit

<sup>7</sup> In diesem Sinne sagt D. Barbarić, es sei »irreführend (.)«, Heideggers Philosophie im Ganzen schlicht als ›die Seinsfrage‹ zu bestimmen; mit einer solchen Substantivierung wäre »ein sich selbst stets gleich bleibendes Seiendes« gemeint und damit verkannt, dass »das Sein das *Grundgeschehnis* ist« (Barbarić 2012, 40 mit Hinweis auf GA 40, 210). Dies gilt auch, wie Heidegger betont, für *Sein und Zeit*, das »ein Weg und kein Gehäuse (ist), und wer nicht gehen kann, soll sich darin nicht zur Ruhe setzen. Und zwar ein Weg, nicht ›der‹ Weg, den es in der Philosophie nie gibt.« (GA 42, 111)

definiert (↑ GH I, § 7 b). Der Zusammenhang von Sein *und* Zeit resultiert daraus, dass »Sein« seit den frühen Griechen im Zeitmodus der Anwesenheit steht und dies die nachfolgende Metaphysik prägt (↑ § 6). Trotz späterer und teils grundlegender Modifikationen stellt die Überlieferung diese Vorgaben nicht grundsätzlich in Frage.

## ii. Metaphysik und Onto-Theo-Logie

Für Heidegger beginnt die Metaphysik mit Platon und endet mit Nietzsche. Seit Aristoteles verbirgt sich in ihr ein ihr selbst unbekanntes Geschick, ihre *onto-theo-logische Verfassung*. Deren Grund wird im dritten und sechsten Buch der *Metaphysik* gelegt. Das dritte Buch beginnt mit dem Satz:

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.<sup>8</sup> »Es gibt eine gewisse Wissenschaft, die erforscht das Seiende als Seiendes und dasjenige, was diesem als solchem eignet.« (GA 26, 12)

Diese Wissenschaft wird in der Neuzeit unter dem Namen »*Ontologie*« zur *metaphysica generalis*<sup>9</sup>. Sie ist eines der Hauptthemen der *πρώτη φιλοσοφία* (der *prima philosophia* oder Ersten Philosophie, die später den Titel *Metaphysik* bekam<sup>10</sup>): die Wissenschaft vom *Seienden als solchen*, dem ὄν ἢ ὄν.

Das sechste Buch untersucht das *würdigste* Seiende (τὸ τιμιώτατον ὄν) als *allgemeinstes* (κοινότατον)<sup>11</sup>. Dies ist von fundamentaler Bedeutung: »καθόλου besagt für Aristoteles zugleich: κοινότατον und τιμιώτατον ὄν (GA II, 63<sub>(54)</sub>). Die Wissenschaft vom *Göttlichen* (θεῖον<sup>12</sup>) gilt jenem Seienden, an dem am reinsten der Grundzug des Seins hervortritt: die Überzeitlichkeit.

»*Ontologie*« und »*Theologie*«<sup>13</sup> interpretiert Aristoteles am Leitfaden des λόγος qua Aussage: λέγειν τι κατὰ τινος, »etwas von etwas aussagen«<sup>14</sup>. Zu dieser »logischen« Einheit des Seienden als solchen (ὄν ἢ ὄν) und im Ganzen (καθόλου) sagt Heidegger 1957:

»Für den, der lesen kann, heißt dies: Die Metaphysik ist Onto-Theo-Logie.« (63).

<sup>8</sup> Aristoteles, *Metaph.* Γ 1, 1003a21 f. »Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes und das diesem an ihm selbst Zugrundeliegende betrachtet.«

<sup>9</sup> Vgl. Ritter 6, 1190–11–1198 (K. Kremer)

<sup>10</sup> Vgl. GA 29/30, § 8. S. a. Haeffner 1981; Winter<sup>s</sup> 1993.

<sup>11</sup> Vgl. *Metaph.* E 1, 1026a 16–23.

<sup>12</sup> Aristoteles *Metaph.* E 1, 1026a 10–22.

<sup>13</sup> Das θεῖον des Aristoteles hat nichts mit dem Gott der Bibel gemein. Deren λόγος τοῦ θεοῦ ist für den »christlichen Theologen« (Heidegger) von grundlegend anderer Art. Heidegger 1921 an K. Löwith: »Zu dieser meiner Faktizität gehört, daß ich christlicher Theologe bin.« (H/Löwith, 29) – Zum Verhältnis des jungen Heidegger zur Theologie B. Casper: »1) Heideggers eigene theologische Studien«, »2) Die Lehrveranstaltungen Heideggers für die Theologen 1915–1917«, »3) Heideggers Verhältnis zu Fragen des Christentums und der Theologie 1917–1923« (Casper 1980).

<sup>14</sup> S. a. Tugendhat 1958.

Dem λόγος liegt ein bestimmter und nicht weiter befragter Begriff des Seienden als solchen (ὄν ἢ ὄν) zugrunde; er leitet sich aus dem alltäglichen Umgang mit Gebrauchsdingen her (↑ § 6c). Dazu kommt, dass das θεῖον Thema der aristotelischen *Physik* ist; es ist das Ziel (wie auch in *Metaphysik* Λ 8), die Göttlichkeit des κόσμος, also der Welt, zu beweisen. Dieser onto-theo-logische Beginn der *Metaphysik* endet mit Nietzsches Erkenntnis: »Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!«<sup>15</sup>

Die Herkunft des metaphysischen Gottesbegriffs veranlasst Heidegger, »von Gott im Bereich des Denkens zu schweigen«, und zwar »aus der Erfahrung eines Denkens, dem sich in der Onto-Theo-Logie die noch *ungedachte* Einheit des Wesens der *Metaphysik* gezeigt hat (GA II, 63).

## b) Der hermeneutische Zirkel

Schon früh spricht Heidegger von einer »Kreisbewegung des Denkens« (GA I, 217), später sagt er vom Zirkel, er sei »das Fest des Denkens« (GA 5, 3). Dieser sogenannte *hermeneutische Zirkel* unterscheidet sich vom *circulus vitiosus* der Logik<sup>16</sup>: Es liegt keine *petitio a principiis* vor, denn das Sein, auf das sich das Fragen richtet, ist beim ersten Mal das Gefragte, erwartet wird als Antwort das Sein als Erfragtes.

Der hermeneutische Zirkel geht auf die *Praxis des Lesens* zurück. Ein erstes Vorverständnis bringt der Leser mit und reichert es bei fortschreitender Lektüre mit neuen Details an. Steht am Anfang ein weitgehend unbestimmtes »Ganzes« (z. B. ein Inhaltsverzeichnis), so führt die wachsende Kenntnis der »Teile« zu einem genaueren Wissen um das Ganze, was wieder der Detailkenntnis zugute kommt<sup>17</sup>. Dieser Zirkel ist unvermeidlich:

»Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen« (GA 2, 203)<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125 (Nietzsche KSA 3, 480f.).

<sup>16</sup> τὸ δὲ κύκλω καὶ ἐξ ἀλλήλων δεικνύσθαι. »Durch Kreisbewegung wechselseitig beweisen.« (Aristoteles, *APr.* B 5, 57<sup>b</sup>18)

<sup>17</sup> Zum »Zirkel der Aufgabe« vgl. F. Rodi, »*Erkenntnis des Erkannten*«. *August Boeckhs Grundformel der hermeneutischen Wissenschaften* (Rodi 1990, 70–88).

<sup>18</sup> Vgl. dazu die im Heraklit-Seminar gestellte Frage, wie es möglich sei, aus dem hermeneutischen Zirkel herauszukommen. Heideggers Antwort: »Wittgenstein sagt dazu folgendes. Die Schwierigkeit, in der das Denken steht, gleicht einem Manne in einem Zimmer, aus dem er heraus will. Zunächst versucht er es mit dem Fenster, doch das ist ihm zu hoch. Dann versucht er es mit dem Kamin, der ihm aber zu eng ist. Wenn er sich nun drehen möchte, dann sähe er, daß die Tür immer schon offen war. – Was den hermeneutischen Zirkel anbetrifft, so bewegen wir uns in ihm und sind in ihm gefangen.« (GA 15, 33)

Mit dem Hineinkommen meint Heidegger allerdings mehr als nur den Lesevorgang. Zu ihm gehören die Arbeit der hermeneutischen Phänomenologie (↑ GH I, § 8), die Gewaltsamkeit der Interpretation (↑ § 2 a) und die formale Anzeige (§ 5 d). Die *Auslegung* erschließt die dem Verstehen immanente Vorstruktur, um »seine Antizipationen nicht einfach zu vollziehen, sondern sie selber bewusst zu machen, um sie zu kontrollieren und dadurch von den Sachen her das rechte Verständnis zu gewinnen«<sup>19</sup>. Ziel ist die Destruktion der Metaphysik (↑ § 6), die Wiederholung des im frühen Griechentum gestifteten ersten Anfangs (↑ § 17) und die Vorbereitung des anderen Anfangs (↑ § 22). Jeder Schritt setzt alle vorigen voraus; dies ist für das Verständnis des Spätwerks von größter Bedeutung. Nur lässt sich dieser Weg nicht von vornherein festlegen:

»Aber der Weg dahin läßt sich nicht wie eine Straße planmäßig abstecken. Das Denken huldigt einem, fast möchte ich sagen, wundersamen Wegebau.«

Die *Leit- und Hauptfrage* der abendländischen Metaphysik lautet: »Was ist das Seiende?« Heidegger stellt dagegen die *Grundfrage*: »Was ist das Sein?«<sup>20</sup>

»Die Frage steht darnach, was das Seiende sei. Diese überlieferte ›Hauptfrage‹ der abendländischen Philosophie nennen wir die Leitfrage. Aber sie ist nur die vorletzte Frage. Die letzte und d. h. erste lautet: Was ist das Sein selbst? Diese allererst zu entfaltende und zu begründende Frage nennen wir die Grundfrage der Philosophie, weil in ihr die Philosophie erst den Grund des Seienden als Grund und zugleich ihren eigenen Grund erfragt und sich be-gründet.« (GA 6.I, 64)

Das Ende der Metaphysik, das Göttliche im Griechentum, die Abwesenheit Gottes in der Epoche des Nihilismus und die Frage nach dem künftigen Menschentum sind Themen, die Heidegger auf dem Weg zur Grundfrage begleiten.

## § 2 Besonderheiten der Lektüre

Zur Haltung beim Lesen von Hegels *Phänomenologie des Geistes* sagt Heidegger:

»Zunächst negativ: nicht voreilig kritisieren und stückweise, einfallweise Einwände vorbringen, sondern mitgehen, auf langhin mitgehen und mit Geduld, d. h. Arbeit mitgehen.« (GA 32, 61)

»Auf langhin mitgehen« meint vor allem, Heideggers eigene Haltung gegenüber der Philosophie nicht schon vor einer genaueren Prüfung zu kritisieren, auch wenn er vielen Zeitgenossen als unzeitgemäß erscheint: *Philosophie* ist für Heidegger

<sup>19</sup> *Vom Zirkel des Verstehens* (Gadamer GW 2, 61).

<sup>20</sup> Zur Leit- und Grundfrage: Vorlesung SS 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 31, I. Teil).

»ein menschlich-übermenschlich Erstes und Letztes wie die *Kunst* und die *Religion*, d. h. sie steht – gerade weil klar geschieden von beiden und doch mit beiden ein *gleich Erstes* – notwendig im Glanz des Schönen und im Wehen des Heiligen« (61).

Man wird eine solche Auffassung bei Platon<sup>21</sup> und Aristoteles oder bei den Philosophen des deutschen Idealismus allenfalls hinnehmen, ungleich schwerer jedoch bei einem Philosophen des 20. Jahrhunderts<sup>22</sup>.

### a) Hindernisse

Mindestens *vier Momente* erschweren den Zugang zu Heideggers Texten: 1. sprachliche Besonderheiten, 2. die Art der Interpretation, 3. die Gewaltsamkeit, 4. die Zweideutigkeit.

1. Zu den *sprachlichen Besonderheiten* gehören *Neologismen*: »Diiudication«, »Praestruktion«, »Ruinanz«, »Darbung«, »Geworfenheit«, »welten« und »nichten«.

Häufiger sind Kombinationen von Wörtern aus dem *vorphilosophischen Sprachgebrauch*. Substantive: »Begegnisart«, »Bewandtniszusammenhang«, »In-der-Welt-sein«, »Jemeinigkeit«, »Möglichkeitscharakter«, »Verständniszueignung«, »Zeugzusammenhang«, die »Sorge« als »Sich-vorweg-sein – im-schon-sein-in ... – als Sein-bei«; Verben: »durchherrschen«, »gegenwärtigen«, »mitbegegnen«; Adjektive bzw. Adverbien: »als-frei«, »bewandtnishaft«, »gewesend«, »innerzeitig« oder »zuhanden«<sup>23</sup>.

Der alltägliche Wortgebrauch wird *terminologisch* umgedeutet: »Anzeige«, »Befindlichkeit«, »Dasein«, »Ekstase«, »Entwurf«, »Ereignis«, »Existenz«, »Lichtung«, »Fürsorge«, »Machenschaft«, »Sorge«; aus dem »Gestell« wird das »Ge-Stell«. Es gibt Neuschöpfungen, die, leicht geändert, von den üblichen Bedeutungen abweichen: »Gedanc«, »Gegnet«, »die Zeige«.

<sup>21</sup> Heidegger wechselt zwischen »Plato« und »Platon«; unter Beibehaltung des Originals wird in GH durchgehend »Platon« geschrieben.

<sup>22</sup> Animositäten persönlicher Art sind in GH nur ausnahmsweise ein Thema. Zum Beispiel war die Feindschaft zwischen Th. W. Adorno und Heidegger ein unübersteigbares Hindernis für jedes sachliche Eingehen auf den jeweils anderen. Mit dem *Jargon der Eigentlichkeit* wollte Adorno Heideggers Denken als Ganzes treffen: »Der Jargon der Eigentlichkeit ist Ideologie als Sprache, unter Absehung von allem besonderen Inhalt.« (Adorno 1971 [1962–64], 132) Damit werden sachliche Gemeinsamkeiten ausgeblendet. Heidegger selbst hat nie auch nur ansatzweise den Versuch unternommen, auf Adornos Argumente einzugehen. Um ein ausgewogenes Verständnis beider hat sich vor allem der Heideggerschüler H. Mörchen bemüht (Mörchen 1980). S. a. Düttmann 1991.

<sup>23</sup> Ausführlich Schöfer 1962. Obgleich E. Schöfers Buch lange vor der GA erschienen ist, bringt es einen immer noch brauchbaren Überblick zu Wortbildungen und Sprachstil Heideggers.

Termini der *philosophischen Überlieferung* erhalten eine neue Bedeutung: »Dasein«, »Existenz«, »Wesen«.

2. Heideggers *Art zu interpretieren* ist an Sorgfalt oft kaum zu übertreffen. Zugleich ist er so sehr von einer bestimmten Absicht geleitet, dass er sich Alternativen entzieht; dies betrifft besonders die *Auswahl* der Texte. So sind z. B. an seiner genauen Kenntnis Nietzsches kaum Zweifel angebracht. Doch kommt er immer wieder auf bestimmte Passagen zurück, um den eigenen Ansatz zu stützen, und lässt dabei andere Texte außer Betracht, die ihn möglicherweise korrigieren könnten.

Eine Bemerkung Heideggers zur Interpretation von Hölderlins Hymne *Wie wenn am Feiertage ...*<sup>24</sup> ist ein extremes Beispiel für das Verhältnis von *interpretandum* und *interpretes*:

»Der hier zugrunde gelegte Text beruht, nach den urschriftlichen Entwürfen erneut geprüft, auf dem folgenden Versuch einer Auslegung.« (GA 4, 51)

Auf die von Detlev Lüders<sup>25</sup> vorgebrachte Bitte um Erklärung antwortet Heidegger, der Satz sei »in der vorliegenden Fassung unmöglich«, er werde ihn deshalb in einer Neuauflage »streichen« (GA 4, 207, Nachwort); geschehen ist das nie.

Freilich ist es plausibel, dass eine Auslegung nicht nur »von der Kenntnis des Wortlautes« abhängt, »sondern von der Wesentlichkeit der leitenden Auffassung dessen, was Dichtung, was Geschichte, was Wahrheit ist, und was überhaupt ›ist‹ und was als ›Sein‹ erfahren wird« (GA 53, 157). Deshalb führt erst der Umweg über eine Prüfung der »leitenden Auffassung« des Interpreteten zur Auseinandersetzung mit Heideggers Interpretationen; die philologische Arbeit ist aber deshalb keineswegs zu vernachlässigen.

Heideggers *Gewaltsamkeit* hat die Aufgabe, das alltägliche Vorverständnis in Frage zu stellen:

»Die existenziale Analyse hat ⟨.⟩ für die Ansprüche bzw. für die Genügsamkeit und beruhigte Selbstverständlichkeit der alltäglichen Auslegung ständig den Charakter einer Gewaltsamkeit.« (GA 2, 413)

Die Interpretation bedarf der Gewalt, denn das Dasein neigt konstitutiv zum Verfallen (↑GH I, § 10f.). Dies betrifft nicht nur den Alltagsverstand, sondern auch die Dogmen der philosophischen Überlieferung, im Besonderen jene, die den »Sinn von Sein« fraglos voraussetzen (↑§ 7b). Somit ist die »bereits schon sprichwörtlich gewordene ⟨.⟩ Gewaltsamkeit und Einseitigkeit des Heideggerischen Auslegungsverfahrens« (GA 40, 184) kein Akt der Willkür: »Die Kraft einer vorausleuchtenden Idee muß die Auslegung treiben und leiten.« (GA 3, 202)

<sup>24</sup> Hölderlin SW IV, 151–153.

<sup>25</sup> Damals Doktorand der Literaturwissenschaft bei dem Hölderlin-Forscher Adolf Beck, dann Direktor des freien Hochstifts in Frankfurt a. M.

Nicht zuletzt zeigt sich die Gewaltsamkeit an den *Übersetzungen*<sup>26</sup>, vor allem jenen der frühen griechischen Denker. Drei Beispiele<sup>27</sup>:

	Urtext:	Diels/Kranz:	Heidegger:
Anaximander 12 B 1	δίκη und τίσις	»gerechte Strafe« und »Buße«	»Fug« und »Ruch«
Heraklit 22 B 54	ἄρμονία ἀφανῆς φανερῆς κρείττων	»Unsichtbare Fügung stärker als sichtbare.«	»Fügung unschein- bare über das zum Vorschein drängende Gefüge edel«
Parmenides 28 B 3	... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι	»denn dasselbe ist Denken und Sein.«	»das nämliche Selbe In-die-Acht-nehmen ist so auch Anwesen des Anwesenden«.

Die Philologen reagieren auf Heideggers Übersetzungen (falls überhaupt zur Kenntnis genommen) meist kritisch bis negativ, auch wegen Heideggers freizügigem Umgang mit dem Lexikon<sup>28</sup>. Doch sie übersehen dabei, dass jede Übersetzung auch Interpretation ist. Die Vorstruktur der Auslegung (↑GH I, § 10c) als selbstverständlich vorauszusetzen heißt, sich dem sogenannten gesunden Menschenverstand fraglos anzuvertrauen.

Die *Zweideutigkeit* lässt in mehrfacher Hinsicht Heideggers Stellung zur Philosophie erkennen. Er unterscheidet drei Formen:

- »1. Die Zweideutigkeit im Philosophieren überhaupt; 2. Die Zweideutigkeit in unserem Philosophieren hier und jetzt im Verhalten der Hörer und im Verhalten des Dozenten; 3. Die Zweideutigkeit der philosophischen Wahrheit als solcher.« (GA 29,30, 15)

Das *Philosophieren überhaupt* ist zweideutig. Denn es kann zwar als Wissenschaft oder Weltanschauung auftreten, unterscheidet sich aber von beiden, zumal von deren Vermischung.

<sup>26</sup> Vezin 1987/88; Buchheim<sup>Th</sup> 1989; Tsujimura 1989; Smith 1992; Pöggeler 1996; Borghi 2003; Cioabă 2005.

<sup>27</sup> Anaximander: GA 5, 357, 360; Heraklit: GA 55, 142; Parmenides: GA 8, 245. – Der Heideggerschüler G. Krüger (ein Kenner u. a. der Philosophie der Antike) bemerkt zu *Platons Lehre von der Wahrheit*: »Der aufmerksame Leser wird schon in der Übersetzung des Höhlengleichnisses bei einigen Eigenwilligkeiten des Übersetzers stocken, wie denn überhaupt Heideggers Übertragungen aus dem Griechischen ein Problem für sich sind, mit dem sich einmal ein Philologe befassen müßte.« (Krüger 1950, 1642)

<sup>28</sup> Zum Beispiel δίκη: »Recht und Gerede«, τίσις: »Strafe, Rache, Genugtuung, Buße« (Gemoll 1965).

»So geht die Philosophie in mannigfachen Verkleidungen auf den Märkten umher. ⟨.⟩ Sie ist nur für den zu erkennen, der zuinnerst mit ihr verwandt geworden ist.« (17)

Jede philosophische *Lehre* und deren Rezeption ist zweideutig. Der Lehrende kann sich als Autorität geben, weil er über die Terminologie und die entsprechende wissenschaftliche Apparatur verfügt. Doch die Philosophie vereinzelt den Menschen auf das je eigene Dasein. Wenn die Lernenden selbst nicht philosophieren, geht die Autorität ohnehin ins Leere; philosophieren sie aber, macht Autorität keinen Sinn.

»So ist jede philosophische Vorlesung – sei sie ein Philosophieren oder nicht – ein zweideutiges Beginnen, in einer Weise, wie es die Wissenschaften nicht kennen.« (19)

Schließlich *verführt* die *Philosophie* zur Zweideutigkeit. Für Heidegger geht die Philosophie zwar jeden Menschen an, doch ist daraus nicht zu schließen: »Was jedermann angeht, muß jedermann eingehen.« (22)

Weil manche die Philosophie als »ein Letztes, Äußerstes« (24) betrachten, suchen sie ein *Ideal*, das ihrer Auffassung entspricht. Sie meinen, ein solches in der Mathematik gefunden zu haben. Doch gerade diese bringt nur »die leerste Erkenntnis ⟨.⟩ und für den Menschen die unverbindlichste« (25).

In Wahrheit ist die Philosophie »das Gegenteil aller Beruhigung und Versicherung« (28). Für die »philosophierende Auseinandersetzung« ist es

»die eine wirkliche und schwerste Aufgabe, das eigene Dasein und das der anderen in eine fruchtbare Fraglichkeit hineinzutreiben« (29).

Der Zweideutigkeit der philosophischen Begriffe begegnet Heidegger mit der *formalen Anzeige* (↑GH I, § 5 d).

## b) Die Adressaten und die Suche nach dem gemäßen Wort

Die dem *Alltag* entnommenen Bestimmungen von *Sein und Zeit* können in den *Einzelwissenschaften* als Grundlage fungieren, etwa in der Anthropologie oder der Theologie. Doch wie steht es mit den Bestimmungen der *eigentlichen Existenz*? Muss nicht unbedingt mit der begrifflichen Ausarbeitung auch der Vollzug übereinstimmen? Sagt Heidegger nicht, die Frage der Existenz sei »immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen« (GA 2, 17)? Ist z. B. die Analytik des Todes (↑GH I, § 11 a) nur dann relevant, wenn das Vorlaufen zum Tod auch existenziell vollzogen wird? Unmittelbar verständlich ist wohl nur, dass die begrifflich-existenziale Untersuchung nicht nur möglich, sondern sogar geboten ist, soll der Vollzug auch ausweisbar sein.

Um beim Beispiel des Todes zu bleiben: In den *Beiträgen zur Philosophie* sagt Heidegger, nur die anfänglichen *Denker* hätten das Vorlaufen zu vollziehen, doch

könnten alle *Schaffenden* davon wissen – überhaupt »die Wissenden, Glaubenden, Handelnden, Schaffenden, kurz die Geschichtlichen«:

»Der Vollzug des Seins zum Tode ist nur den Denkern des anderen Anfangs eine Pflicht, aber jeder wesentliche Mensch unter den künftig schaffenden kann davon wissen.« (GA 65, 285)

Dass das gemäße *Wort* stets von neuem erkämpft werden muss, lassen Heideggers Texte immer wieder erkennen<sup>29</sup>. Sie sind so außerhalb des tradierten Diskurses und dessen Terminologie (an die Heidegger in *Sein und Zeit* immerhin noch anknüpft), dass sie sich oft (vor allem seit der Kehre) an der Grenze des Sagbaren befinden:

»Die seit 1930 einsetzende Suche nach der ! gemäßen Weise der schriftlichen Mitteilung der Sage des Seins als solchem. Nichts Überliefertes genügt – ! daher die Not des gleichsam aufrufenden Sagens seit den ›Beiträgen‹. ! Alle Möglichkeiten von einer ›Systematik‹ bis zum Aphorismus zweifelhaft. ! Die rechte Bestimmung des Weges und des Wegfeldes ! ὁδός – nicht Methode und Verfahren« (H-2011/2012, 91)

<sup>29</sup> Auf Heideggers Lehrveranstaltungen trifft dies nur bedingt zu. – Zum »Adressaten« vgl. Trawny 2010, 22 ff., 42 ff., 61 ff.

---

## A. Sein

### § 3 Frühe Schriften

1907 liest Heidegger Franz Brentanos Dissertation *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, im Jahr darauf das Buch des Theologen Carl Braig, *Vom Sein*. Heideggers erste Veröffentlichungen erscheinen seit 1909. Es handelt sich um literarische Versuche, den Bericht über eine Denkmalsenthüllung und einige z. T. längere Rezensionen. Den auf festen Dogmen beruhenden Glauben stellt Heidegger damals noch nicht in Frage, im Gegenteil: Er inspiriert ihn zu seiner Lyrik.

#### a) Erste Veröffentlichungen

Heidegger beginnt mit *literarischen Versuchen*<sup>30</sup>. Als allererste Veröffentlichung erscheint 1909 die Prosa *Allerseelenstimmungen*, 1910 folgt das Gedicht *Sterbende Pracht*. 1916 entsteht der *Abendgang auf der Reichenau*, dessen Wiederabdruck 1963 eine größere Leserschaft mit dem »Dichter« Heidegger bekanntmacht<sup>31</sup>. All dies ist vom antimodernistischen Geist beeinflusst, dem Heidegger privat und später als Theologiestudent begegnet.

1910 wird in Kreenheinstetten bei Meßkirch ein Denkmal des dort geborenen Wiener Hofpredigers Abraham a Sankta (recte »Santa«) Clara enthüllt. Heidegger schreibt einen *Bericht* und erinnert an die »(u)rkatholische Kraft, Glaubens-treue und Gottesliebe« (GA 13, 2). Der Dekadenz »heutige(r) Kunst jeder Art« hält er den »Jenseitswert des Lebens« (3) entgegen.

Die beiden *Rezensionen* von 1911 und 1912 (GA 1, 17–43) sind Heideggers umfangreichste Buchbesprechungen (sieht man von den Anmerkungen zu Karl Jaspers ab [1919–21 = GA 9]).

Die Rezension *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* wendet sich gegen den Konzientialismus<sup>32</sup> und den Phänomenalismus<sup>33</sup>. Das ist deshalb er-

<sup>30</sup> Oft scharfe Kritik: »Schlechter Geschmack allein erlaubte es ihm übrigens auch, Verse zu veröffentlichen, die ein gebildeter Mann in der Schublade wohlverwahrt gelassen hätte. (·) Aber stand es mit Fichte etwa besser?« (Spaemann 1989, 1) – Nach H.-G. Gadammers Bericht hat Heidegger »seinen Freund und Schüler Walter Bröcker« besucht und ihm ein ganzes Paket seiner Gedichte zum Lesen gegeben – »und am nächsten Tag, beim späten Frühstück, sah er ihn erwartungsvoll an«. Bröckers Antwort: »Ach ja, das! der Ofen steht nebenan. Und Heidegger hat es ihm nicht übelgenommen!« (Zitat: Kemmann 2009, 449)

<sup>31</sup> Richardson 1963.

<sup>32</sup> Ritter 4, s. v. »Immanenzpositivismus« (K. Acham).

<sup>33</sup> Ritter 7, s. v. »Phänomenalismus« (W. Halbfass).

wähnenswert, weil beide Positionen die Realität der Außenwelt in Frage stellen. Doch während die Konzientialisten das Problem nicht weiter verfolgen, halten die Phänomenalisten die Setzung von Realem für denkbar, wenn auch nur als *ignotum X*. Heidegger versteht sich als »Realist« und sieht seine Aufgabe darin, »das Gegebene, Vorgefundene mit Eliminierung der modifizierenden Auffassungsweisen und Zutaten des erkennenden Subjekts in seinem Ansich zu bestimmen« (GA I, 12). Wichtig ist ihm schon damals, dass die Selbständigkeit des Gegenstandes nicht im erkennenden Subjekt untergeht. Doch belässt er es bei der allgemeinen (wohl von Kant inspirierten<sup>34</sup>) Forderung, »empirische und rationale Momente ⟨müssten⟩ zusammenwirken« (13). Für Heidegger ist klar, »daß es unselbständiges Reales gibt, das wir mit unserer Sinneserkenntnis nicht erreichen können«; er lässt jedoch offen, »ob die eigentliche Natur der Realitäten eindeutig bestimmt werden« könne (14). Im Übrigen betont er seine Nähe zur »aristotelisch-scholastische(n) Philosophie«, die »von jeher realistisch« (15) gedacht habe.

Mit der Rezension *Neuere Forschungen über Logik* nähert sich Heidegger der Kritik Husserls am Psychologismus. Er verwirft Schopenhauers psychologische Interpretation Kants<sup>35</sup> und tritt gegen die »Naturalisierung des Bewusstseins« (19) auf.

Die Frage nach der Realität der Außenwelt ist für Heidegger sehr bald auch eine Frage der angemessenen *Begrifflichkeit*: Den unterschiedlichen Gegenstandsbereichen müssten die entsprechenden Gebietskategorien zugeordnet werden. Mit Emil Lask<sup>36</sup> unterscheidet Heidegger zwischen Kategorien, die sich auf sinnlich anschauliches Material und solchen, die sich auf unsinnliches Material beziehen. Im ersten Fall heißt die Gebietskategorie »Sein«, im zweiten »Gel-

<sup>34</sup> 1913 bespricht Heidegger *Kants Briefe in Auswahl* (GA I, 45), 1914 Charles Sentroul, *Kant und Aristoteles* (49–53) und das *Kant-Laienbrevier* (54).

<sup>35</sup> Auch in der Dissertation erwähnt Heidegger die »durch Schopenhauer (.) begründete und begünstigte psychologische Interpretation Kants« (GA I, 63); seine Polemik gegen Schopenhauer könnte hier ihre Wurzeln haben. In einer frühen Vorlesung spricht er von »den bekannten ressentimentgeladenen, oft billigen Invektiven von Schopenhauer und Nietzsche« (GA 6I, 66), in der letzten Marburger Vorlesung heißt es: »Was Schopenhauer sachlich etwa aufgrund seiner eigenen Philosophie aufzubringen hätte, ist nichts – denn der verärgerte Ton.« (GA 26, 140) Inhaltlich lebe Schopenhauer, so später, »von denen, die er beschimpft, Schelling und Hegel. Wen er nicht beschimpft, ist Kant, aber stattdessen mißversteht er Kant von Grund aus.« (GA 43, 125) Für Heidegger ist Schopenhauer »nur ein Schriftsteller, aber nie ein Denker« gewesen (GA 55, 151).

<sup>36</sup> Emil Lask (1875–1915), »bedeutendster Schüler Rickerts und sehr eigenständiger Denker des Südwestdeutschen Neukantianismus« wird 1910 außerordentlicher Professor in Heidelberg und dort 1913 Nachfolger von Kuno Fischer. Seine Hauptwerke sind *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911) und *Die Lehre vom Urteil* (1912). Volpi 1999/2, 883–885 (S. Nachtsheim). – Dem 1915 im Alter von 40 Jahren Gefallenen ruft Heidegger »ein Wort dankbar treuen Gedenkens in sein fernes Soldatengrab« nach (GA I, 191).

ten« (25<sup>37</sup>) – eine terminologische Unterscheidung, derer sich Heidegger noch längere Zeit bedient, um sie dann entschieden zurückzuweisen.

Die Kategorienfrage hat für Heidegger bleibende Bedeutung:

»Das Seinsproblem hat die Form des Kategorienproblems.« (GA 32, 205)

## b) Frühe Impulse

### i. Franz Brentano

Zu Heideggers frühesten Förderern zählt Conrad Gröber, Stadtpfarrer an der Dreifaltigkeitskirche in Konstanz und dann Erzbischof von Freiburg<sup>38</sup>. Er gibt dem Achtzehnjährigen die Dissertation des Philosophen Franz Brentano<sup>39</sup> zu lesen: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*<sup>40</sup>. Das Buch wird zum Anstoß für Heideggers Frage nach dem Sein. Mehrmals erinnert er an seine Bedeutung, so in der 1957 gehaltenen Rede anlässlich der Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften:

»Im Jahre 1907 gab mir ein väterlicher Freund aus meiner Heimat, der spätere Erzbischof von Freiburg i. Br., Dr. Conrad Gröber, Franz Brentanos Dissertation in die Hand: ›Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles‹ (1862). Die zahlreichen, meist längeren griechischen Zitate ersetzten mir die noch fehlende Aristotelesausgabe, die jedoch schon ein Jahr später aus der Bibliothek des Internats in meinem Studierpult stand. Die damals nur dunkel und schwankend und hilflos sich regende Frage nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein *blieb* durch viele Umkippen, Irrgänge und Ratlosigkeiten hindurch *der* unablässige Anlaß für die zwei Jahrzehnte später erschienene Abhandlung ›Sein und Zeit‹.« (GA 1, 56)

<sup>37</sup> Lask 1923, 100: »wofern Sein die Gebietskategorie für das Sinnliche abgibt, (muss) dem Gelten die entsprechende Rolle einer Gebietskategorie für das Unsinnliche zukommen«.

<sup>38</sup> Vgl. GA 12, 88.

<sup>39</sup> Franz Brentano (1838–1917), katholischer Priester und Philosoph, 1866 in Würzburg mit der Arbeit *Die Psychologie des Aristoteles* habilitiert, überwirft sich nach dem Ersten Vatikanum (1869/70) wegen des Dogmas der Unfehlbarkeit des Papstes mit der katholischen Kirche und verlässt sie 1879. 1874 bis 1880 lehrt er an der Wiener Universität, muss aber nach seiner Eheschließung auf die Professur verzichten. Er setzt in Wien als Privatdozent seine Lehrtätigkeit bis 1895 fort und zieht sich dann aus dem universitären Leben zurück. Seine *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Brentano 1973 [1924]) ist »Husserls philosophischer Ausgangspunkt«, Heideggers »eigener Ausgangspunkt« (GA 15, 385) dagegen Brentanos Aristoteles-Dissertation (Brentano 1976 [1867]). Doch gibt es später nur noch kurze Hinweise auf diese Arbeit (z. B. GA 86, 43). – Heideggers Rezeption Brentanos: Volpi 1976.

<sup>40</sup> Brentano 1960 [1862].

Ähnlich *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963):

»Aus manchen Hinweisen in philosophischen Zeitschriften hatte ich erfahren, daß Husserls Denkweise durch Franz Brentano bestimmt sei. Dessen Dissertation ›Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles‹ (1862) war jedoch seit 1907 Stab und Stecken meiner ersten unbeholfenen Versuche, in die Philosophie einzudringen.« (GA 14, 93)<sup>41</sup>

Brentanos Dissertation beginnt mit dem für Heidegger entscheidenden Zitat:

»Das Seiende wird in mehrfacher Weise gesagt, τὸ δὲ ὄν λέγεται πολλαχῶς, sagt Aristoteles im Anfange des vierten Buches seiner Metaphysik und wiederholt es im sechsten und siebenten Buche und an anderen Orten zum Öfteren.«<sup>42</sup>

Das ὄν πολλαχῶς λεγόμενον (das Seiende als vielfach Gesagtes) bestimmt Aristoteles unter verschiedenen Gesichtspunkten, z. B. unter diesen vier: Τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον (das schlechthin gesagte Seiende) ist 1. τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός (das immer schon einem Seienden Zugefallene und daher Zufällige); 2. ὄν ὡς ἀληθές bzw. ὡς ψεῦδος (Seiendes hinsichtlich dessen, dass es wahr bzw. falsch ist); 3. τὸ ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (das Seiende gemäß der Formen der Aussage, d. h. der zehn Kategorien); 4. τὸ ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (das Seiende hinsichtlich seiner Möglichkeit und Wirklichkeit)<sup>43</sup>.

Aristoteles bestimmt das ὄν als λεγόμενον. Er richtet sich prinzipiell gegen Parmenides, der das ὄν als ἓν, das Sein als unwandelbare Einheit, gegen jede Vielfalt verteidigt und damit Bewegung begrifflich nicht fassen kann (so schon Platons Argument im *Sophistes*<sup>44</sup>). Dass das ὄν in verschiedener Weise sagbar ist, begründet seine Vielfalt. Es ist ein λεγόμενόν τι – oder, wie Heidegger 1955 am Ende von *Was ist das – die Philosophie?* sagt:

»Das Seiend-Sein kommt vielfältig zum Scheinen.« † Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.« (GA 11, 26)

## ii. Wilhelm Vöge und Carl Braig

Zwei Lehrer hebt Heidegger später besonders hervor: den Kunsthistoriker Wilhelm Vöge und Carl Braig, Professor für systematische Theologie. Während der

<sup>41</sup> Der einstige Theologiestudent wird bei »Stab und Stecken« an das Wort des Psalmiten gedacht haben: »Dein Stecken vnd Stab trösten mich.« Der Psalter XXIII, 4 (Biblia 1974 [1545] 2, 985)

<sup>42</sup> Brentano 1960 (1862), 6; Hinweise auf Aristoteles Metaph. Γ 2, 1003a33; Δ 8, 1017a7; E 2, 1026a33; Z 1, 1028a10.

<sup>43</sup> Wörtlich Metaph. E 2, 1026a33–1026b2. – ὄν κατὰ συμβεβηκός: GA 22, Anhang Nr. 70.80.84. Dazu Weiss 1967 [1942]. – ὄν ὡς ἀληθές καὶ ψεῦδος: GA 21, erstes Hauptstück; HGSch 4 (1997), HF 7 (2012). – Kategorien: GA 33, § 1. – ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ: GA 33 ganz. Müller-Lauter 1960, Lara 2008.

<sup>44</sup> Vgl. GA 19, § 66. – Zur Kritik am ἓν τὰ πάντα der Eleaten aus der Perspektive der *Physik* des Aristoteles: GA 62, §§ 23–26.

Einfluss von Vöge eher im Hintergrund bleibt (ob es Spuren in den *Übungen über Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* [SchB] gibt, lasse ich offen), ist Braig als Autor für Heideggers weitere Entwicklung wichtig. Dieser würdigt ihn als den letzten »aus der Überlieferung der Tübinger spekulativen Schule, die durch die Auseinandersetzung mit Hegel und Schelling der katholischen Theologie Rang und Weite gab«. Von ihm und von Vöge sei »die entscheidende und darum in Worten nicht faßbare Bestimmung für die spätere eigene Lehrtätigkeit« ausgegangen (GA I, 57)<sup>45</sup>.

Braigs Werk *Vom Sein. Abriß der Ontologie* liest Heidegger im letzten Jahr seiner Gymnasialzeit. Er findet darin »Textstellen aus Aristoteles, Thomas v. A. und Suarez, außerdem die Etymologie der Wörter für die ontologischen Grundbegriffe« (GA 14, 93). Doch besonders wird ihm mit den Bestimmungen der *Metaphysik* und *Ontologie* auch die *Einheit beider* zu denken gegeben haben:

»Die Wissenschaft von dem, was *hinter, über, jenseits* der Sichtbarkeit liegt, was an sich *vor* der Außenseite der Physis, für die Erkenntniß aber *nach* der Durchforschung der Physis kommt, heißt mit einem sehr alten, zufällig geschöpften Namen *Metaphysik*. †〈.〉 Weil allgemein *Ein Sein* angenommen wird, auf welches das Nachsinnen betreffs der vielen Seienden kommt und über welches es nicht hinauskommt; weil fast allgemein das *unbedingte* Sein, welches die besondern Seinsformen bedingt, *Gott* genannt wird, heißt die Wissenschaft der *Metaphysik* nach ihrem vornehmsten Untersuchungsgegenstande *Theologie*. †〈.〉 Die *Metaphysik* betrachtet an jedem Seienden *nur* das, aber *all* das, was ihm eignen muß, um überhaupt zu *sein*, was mithin allem Seienden *gemeinsam* ist. Daher führt die Wissenschaft vom *Sein im allgemeinen* oder von den *allgemeinsten Seinsformen* die Bezeichnung *Ontologie*.«<sup>46</sup>

Braig geht vom einen Sein als dem Allgemeinen aus, »welches die besondern Seinsformen bedingt (und) genannt wird«: Die *Metaphysik* (der spätere Buchtitel für die *πρώτη φιλοσοφία*<sup>47</sup>) ist erstens *Theologie*. Zweitens ist sie als »Wissen-

<sup>45</sup> Heidegger hat bei Braig zwei vierstündige Lehrveranstaltungen belegt: WS 1910/11, *Einleitung in die katholische Dogmatik: Gotteslehre*; SS 1911, *Theologische Kosmologie: Erschaffung, Erhaltung, Regierung der Welt* (Casper 1980, 536). – 1911 bricht Heidegger sein Theologiestudium ab. Anlass: die Forderung Roms, den Irrtümern des Modernismus abzuschwören (»Iusiurandum contra errores modernismi«: Denzinger 1973, Nr. 3537–3550) und damit der Ausschluss der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung. Im Dekret *Lamentabili* (1907) verurteilt Papst Pius X. 1907 den Modernismus und verteidigt die göttliche Eingebung und Irrtumsfreiheit der Heiligen Schrift (inspiratio et inerrantia s. Scripturae).

<sup>46</sup> Braig 1896, 5.

<sup>47</sup> Andronikos von Rhodos hat zwischen 20 und 40 die Vorlesungen des Aristoteles zu sogenannten Pragmatien zusammengestellt (πραγματεία = Wissensgebiet), die esoterischen Schriften für Fachleute. Die exoterischen Schriften des Aristoteles sind an ein größeres Publikum gerichtet. ↑GA 29/30, § 8. – I. Kant hat sich mit dieser zufälligen Namensklärung nicht zufrieden gegeben: »Was den Namen der *Metaphysik* betrifft,

schaft des öv *Ontologie*: Die Metaphysik als *Onto-Theo-Logie* (↑§ 1 a) ist hier in nuce vorgebildet.

#### § 4 Die akademischen Abschlussarbeiten

1913 wird Heidegger mit der Arbeit *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* zum Doktor der Philosophie promoviert; Gutachter ist Arthur (Artur) Schneider, der durch Forschungen zur mittelalterlichen Philosophie (*Die Psychologie Alberts des Großen*, 1903 und 1906) und zur philosophischen Pädagogik hervorgetreten ist<sup>48</sup>. Heidegger erwähnt in seinen zahlreichen Rückblicken weder seine Dissertation noch Schneider.

Zu Heideggers wichtigsten Förderern zählen der Historiker Heinrich Finke und Heinrich Rickert<sup>49</sup>, ein führender Vertreter der badischen Schule des Neukantianismus. Bei ihm habilitiert sich Heidegger 1915 mit der Arbeit *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*<sup>50</sup>. Die Habilitationsschrift widmet er Rickert »in dankbarster Verehrung«.

Mit seinem Beitrag zur Philosophie und Theologie des Mittelalters<sup>51</sup> werden für Heidegger zwei Themen von bleibender Bedeutung: Zeit und Geschichte. Er nimmt sie im Habilitationsvortrag auf, doch ist dieser »mehr dem Charakter eines Aufsatzes angepaßt« (GA I, 436). Er gehört mit den anderen akademischen Arbeiten zu jenen »Versuchen, die als Veröffentlichungen nur pflichtmäßige Mitteilungen sind und nur Einiges anzeigen von dem, was unbewältigt und ohne eigentliche Führung durcheinander sich drängte« (GA 66, 412).

so ist nicht zu glauben, daß derselbe von ohngefähr entstanden, weil er so genau mit der Wissenschaft paßt: denn da φύσις die Natur heißt, wir aber zu den Begriffen der Natur nicht anders als durch die Erfahrung gelangen können, so heißt diejenige Wissenschaft, die auf sie folgt, Metaphysik (von μετά, trans, und physica). Es ist eine Wissenschaft, die gleichsam außer dem Gebiete der Physik, jenseits derselben liegt). (Zitiert nach Eisler 1972, 363) ↑ GA 29/30, § 11.

<sup>48</sup> Rektoren Köln 2006; Leaman 1993, 77. – Dissertationsgutachten: H/R 93. ↑ GH III C.

<sup>49</sup> Zu Finke und Rickert ↑ GH III C; Ott<sup>Hu</sup> 1988, 78 ff.; Cercel 2011. Zu Rickerts Lehr-tätigkeit 1912–16 H/R 152 ff.; Volpi 1999/2, 1272–1274 (P.-U. Merz-Benz). Rickerts Habilitationsgutachten: H/R 95 ff.

<sup>50</sup> Autor der *Grammatica speculativa*, die Heideggers Habilitationsschrift zugrunde liegt, ist aufgrund der Forschungen von Martin Grabmann nicht Duns Scotus, sondern Thomas von Erfurt (Schaber 2007, 113). – Johannes Duns Scotus gilt als »sehr bedeutender Erneuerer der Metaphysik, dessen Sentenzenkommentar in mehreren Redaktionen erhalten ist« (Schulthess/Imbach 2002, 414). Thomas von Erfurt (Thomas de Erfordia, nachweislich 1300 bis 1325) war »Sprachlogiker, Rektor und Magister Regens in den Schottenklöstern von St. Severi und Jakob, wichtiger Vertreter der modistischen Theorie« (ebd. 596; über die Modisten ebd. 220 ff.). – Thomas von Aquin: GA 23, I. Abschnitt (§§ 10–22). Duns Scotus (Thomas von Erfurt): GA I, 189–412. – Pöltner 2011a; Welte in: H/W 74–90; Wucherer-Huldenfeld 1999.

<sup>51</sup> Baier 1999.

Doch habe die Klärung in zwei Richtungen gewirkt: hin zur griechischen Philosophie, namentlich zu Aristoteles, und zur Phänomenologie Husserls (freilich ohne dessen Cartesianismus); »der eigene Weg führte auf eine Besinnung über die Geschichte–Auseinandersetzung mit Dilthey und der Ansetzung des ›Lebens‹ als Grundwirklichkeit« (ebd.).

### a) Die Dissertation: Kritik am Psychologismus

Die 1913 eingereichte und im Jahr darauf gedruckte Dissertation ist deshalb nicht ganz unwichtig, weil ihre Kritik am Psychologismus ein Hindernis auf dem Weg zur Seinsfrage beseitigt<sup>52</sup>. Damit greift sie auch ein besonderes Thema von Husserl auf<sup>53</sup>.

Der Anspruch des *Psychologismus* ist universal und führt zur »Naturalisierung des Bewußtseins« (GA I, 63) – Husserl spricht von »Naturalismus«<sup>54</sup>. Grundsätzlich hätten Husserls *Logische Untersuchungen* »den psychologistischen Bann gebrochen« (64). Hinsichtlich der speziellen Probleme der Logik, namentlich jener des Urteils, bleibe aber noch viel zu tun. Heidegger untersucht die Lehre vom Urteil bei Wilhelm Wundt, Heinrich Maier, Franz Brentano, Anton Marty und Theodor Lipps<sup>55</sup>. Sie vertreten zwar »verschiedene Arten des Psychologismus«

<sup>52</sup> Heidegger wird diese Kritik VO WS 1925/26, GA 21, §§ 6–10, noch erweitern.

<sup>53</sup> »P(sychologismus)« ist ein polemischer Begriff, der vor allem auf philosophische Positionen des nachidealistischen 19. Jh. anwendbar ist, welche vor dem Zeitpunkt der Konstitution der Psychologie als Einzelwissenschaft dieser die Aufgabe der Grundlegung anderer Wissenschaften zugewiesen haben.« Ritter 7, 1675 (P. Janssen); s. a. Vetter 2004, 440f. (R. Kühn).

<sup>54</sup> »Der Naturalismus ist eine Folgeerscheinung der Entdeckung der Natur, der Natur im Sinne einer Einheit des räumlich zeitlichen Seins nach exakten Naturgesetzen. (.) Der Naturalist (.) sieht nichts anderes als Natur und zunächst physische Natur. Alles was ist, ist entweder selbst physisch, es gehört dem einheitlichen Zusammenhang der physischen Natur an, oder es ist zwar Psychisches, aber dann bloße abhängig Veränderliche von Physischem, bestenfalls eine sekundäre ›parallele Begleittatsache‹. Alles Seiende ist psychophysischer Natur, das ist nach fester Gesetzlichkeit eindeutig bestimmt. (.) Was alle Formen des extremen und konsequenten Naturalismus, angefangen vom populären Materialismus bis zum neuesten Empfindungsmonismus und Energetismus, charakterisiert, ist einerseits die Naturalisierung des Bewußtseins, einschließlich aller intentional-immanenten Bewußtseinsgegebenheiten; andererseits die Naturalisierung der Ideen und damit aller absoluten Ideale und Normen.« (Hua XXV, 8f.)

<sup>55</sup> Wilhelm Wundt (1832–1920), Physiologe, Psychologe und Philosoph, hat in Leipzig das erste Institut für experimentelle Psychologie gegründet; Volpi 1999/2, 1604–1607 (R. Cristin). – Heinrich Maier (1867–1933), Professor für Philosophie in Zürich, Heidelberg (Nachfolger: Karl Jaspers) und Berlin; Neukantianer (Quelle: Wikipedia). – Anton Marty (1847–1914), Brentano-Schüler, Sprachphilosoph und Sprachwissenschaftler; Volpi 1999/2, 1002–1003 (E. Dölling). – Theodor Lipps (1851–1914), Hauptvertreter der psy-

(65), sehen jedoch alle ihre Aufgabe darin, das *Urteil als psychischen Akt* mit Hilfe der Psychologie zu begründen.

Doch am Urteil als dem »Urelement der Logik« lässt sich »am schärfsten der Unterschied zwischen Psychischem und Logischem herausstellen« (64). Für Heidegger besteht »das eigentliche Wesen des Psychologismus« darin, dass die »Eigenart des Logischen gegenüber dem Psychischen« nicht beachtet wird, die »Eigenwirklichkeit des logischen Gegenstandes gegenüber einer psychischen Realität« (122). Schon hier geht es ihm nicht um die Logik als solcher, sondern um deren Bezug zur Realität. Demgegenüber interessiere z. B. Brentano nur »das psychische Verhalten, die seelische Tätigkeit gegenüber dem Objekt« (123).

Der logische Gegenstand ist etwas »Nichtpsychisches«, die Urteile sind »auf etwas Beharrendes, Identisches« gerichtet (168). Gerade »dieses rätselhafte Identische« wird für Heidegger zur Frage, ohne eine Antwort zu finden:

»Die Daseinsweise und Struktur dieses Etwas ist bis jetzt allerdings noch unbestimmt.« (169)

Dieses *Etwas* nimmt Heidegger in der Habilitationsschrift auf. Doch erst in der VO KNS 1919 erfolgt der entscheidende Durchbruch zum Weltbegriff (GA 56/57:1, ↑GH I, § 5 b). In der Dissertation geht es ihm noch um das *Gelten*<sup>56</sup>: »Die Wirklichkeitsform des im Urteilsvorgang aufgedeckten identischen Faktors kann nur das Gelten sein.« (GA I, 170) Sinnlich erfassbares Seiendes *ist*, ideales Seiendes *gilt* und hat darin seinen *Sinn*.

VO WS 1925/26 kommt Heidegger selbstkritisch auf diese Bestimmungen zurück: Der Begriff der Geltung lasse die Frage nach dem Sein ungeklärt:

»Welche Wirklichkeit hat gegenüber dem realen Sein das der Ideen?« (GA 63; vgl. GA 2, 133)

In der Dissertation ist Erkenntnis noch »Gegenstandsbemächtigung«; sie wird von der »Erkenntnistätigkeit, <dem> psychischen Gedankenverlauf« (175) abgegrenzt. »Bemächtigung« meint die Partizipation an der Wirklichkeit eines Gegenstandes; die Teilhabe an ihm soll Sinn und Wesen des Urteils begründen. Die Aufgabe der Logik besteht in einer Systematik der »objektiven Sinnverschiedenheiten« (186). Die der Logik vorausgehende Erkenntnistheorie müsste »den Gesamtbereich des ›Seins‹ in seine verschiedenen Wirklichkeitsweisen gliedern, deren Eigenartigkeit scharf herausheben und die Art ihrer Erkenntnis und die Tragweite derselben sicher bestimmen« (GA I, 186 f.). Mit diesem Ausblick – er steht schon »im Dienste des letzten Ganzen« (187) – endet die Arbeit.

chologistischen Philosophie, wichtig für die Entwicklung der Münchner phänomenologischen Schule (Max Scheler); Volpi 1999/2, 925 (S. Blasche).

<sup>56</sup> »Gelten« ist ein zentraler Begriff in Lotzes Logik (Lotze 1912, 505 ff.). Zu Hermann Rudolf Lotze (1870–1881) ↑GA 2I, § 9. Volpi 1999/2, 942–944 (T. Rehbock). – Über »Geltung und Sein«: Brach 1996, 77 ff.

## b) Die Habilitation: Kategorien und Bedeutungen

Folgt man dem anlässlich der Habilitation verfassten Lebenslauf, so untersucht die Dissertation ein zentrales Problem der Logik und Erkenntnistheorie und orientiert sich an der modernen Logik und den »aristotelisch-scholastischen Grundurteilen«. Das weitere Studium (vor allem bei Finke und Rickert) habe jedoch die »durch die Vorliebe für Mathematik genährte Abneigung gegen die Geschichte grundlegend zerstört« und den Autor zur *Scholastik* geführt und zu einem »deutenden Verstehen des theoretischen Gehaltes ihrer Philosophie mit den Mitteln der modernen Philosophie«. Der Autor hofft, seine Arbeit in Zukunft der mittelalterlichen Logik und Psychologie »im Lichte der modernen Phänomenologie« (GA 16, 39) widmen zu können. Grundlage dafür sind seit 1909 Husserls *Logische Untersuchungen*.

Heidegger sind für seine problemgeschichtliche Interpretation der Scholastik die historischen Forschungen von Clemens Baeumker und Martin Grabmann bekannt. Doch mit der Historie ist es schon damals für ihn nicht getan – es handelt sich um *Geschichte*:

»Nur Geschichte ist nun einmal die Geschichte der Philosophie nicht und kann sie nicht sein, wenn anders sie in das wissenschaftliche Arbeitsgebiet der Philosophie hineingehören soll. Die Geschichte der Philosophie hat zur Philosophie ein anderes Verhältnis als z. B. die Geschichte der Mathematik zur Mathematik. Und das liegt nicht an der *Geschichte* der Philosophie, sondern an der Geschichte der *Philosophie*.« (GA I, 195)

Von Anfang an geht es um das »Bestimmtheit aller Philosophie vom Subjekt her« (196)<sup>57</sup>. Untersucht wird ein Grundbegriff des Duns Scotus, die *haecceitas*, »Diesheit«<sup>58</sup>. Damit habe der Autor »eine größere und feinere Nähe (haecceitas) zum realen Leben, seiner Mannigfaltigkeit und Spannungsmöglichkeit gefunden als die Scholastiker vor ihm« (203). Diese »Form der Individualität (haecceitas) (sei) dazu berufen, eine Urbestimmtheit der realen Wirklichkeit abzugeben« (253).

Dies relativiert die aristotelische Kategorienlehre, die nur einen bestimmten Seinsbereich betrifft. Der mittelalterliche Autor sieht hier mehr, weil jedes denk-

<sup>57</sup> Rickert scheint die Bedeutung dieses Ansatzes nicht gesehen zu haben, wenn er in seinem Gutachten feststellt: »Die historische Einleitung, die Dr. Heidegger versucht hat, ist verfehlt und muß ganz wegbleiben.« (H/R 95)

<sup>58</sup> »Haecceitas (scholastische Neuschöpfung zu lat. haec; dtsh. ›Diesheit‹, ›Dieseseinzigkeit‹) ist ein in der Diskussion um das Individuationsprinzip bei Duns Scotus selten, bei den Skotisten häufiger vorkommender Terminus zur Bezeichnung der in jedem Individuum zur natura communis hinzutretenden individuierenden Differenz.« Ritter 3, 985 (J. P. Beckmann) – Denker 2011, 43 ff.

bare Phänomen »seinem Gehalt nach einen bestimmten Ort fordert«; so gibt es »mehrere verschiedene Wirklichkeitsbereiche« (212)<sup>59</sup>.

Schon das Thema der Arbeit weist auf die Frage der gegenstandsbezogenen Kategorien und deren sprachliche Artikulation durch Bedeutungen hin:

»Die Kategorie ist die allgemeinste Gegenstandsbestimmtheit.« (403) ; »Durch Bedeutungen werden Gegenstände ausgedrückt; diese ihrerseits bestimmen die Bedeutungen.« (42)

Das Sein, das der *modus essendi significandi* verleiht, ist nicht das realer Objekte, sondern das von Bedeutungen. Der Gegenstand ist, da intentional vermeint, nie unabhängig vom Bewusstsein – »nur was irgendwie gegenständlich da, bewußtseinsmäßig intentional ist, kann in Bedeutungen ›ausgedrückt‹ werden« (316).

Sie kommen in Wörtern und Sätzen zum Ausdruck. »Satz und Wort« bzw. »Sinn und Bedeutung« gehören beide zu verschiedenen Wirklichkeitsbereichen. Die »Sprachelemente sind *sinnlich* wahrnehmbar; sie gehören in die Welt des real Existierenden, sie dauern in der Zeit, entstehen und vergehen« (292 f.). Sinn und Bedeutung dagegen »sind zeitlos identisch dieselben« (293).

Die Wissenschaftlichkeit dieser am »Lebenswert« (195) orientierten Philosophie liegt in der systematischen Erfassung des Verhältnisses der Kategorien zu ihren Gegenständen. Zugleich aber rückt mit dem mittelalterlichen Text das Problem der Geschichte in Heideggers Blickfeld. Er hofft, dass die »Erforschung der *historischen* Bedingungen« »der *rein philosophischen* Ausdeutung *die* lebendige besondere Gestaltung und Fülle geben ‹werde›, die nun einmal aus der tiefer gefaßten Geschichte immer entspringt« (207).

Rückblickend meint Heidegger, die Habilitationsschrift enthalte den ersten Ansatz für die Frage nach Sein und Denken und deren Verhältnis:

»Kategorienlehre« ist der übliche Name für die Erörterung des Seins des Seienden; »Bedeutungslehre« meint die *grammatica speculativa*, die metaphysische Besinnung auf die Sprache in ihrem Bezug zum Sein. Doch all diese Verhältnisse waren mir damals noch undurchsichtig.« (GA 12, 87)

### c) Der Habilitationsvortrag: Zeit und Geschichte

*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* – so der Titel der Probevorlesung – wird von jenem der Naturwissenschaft unterschieden; deren Zeitbegriff bleibe aber durch »die modernste Theorie der Physik«, d. h. »durch die Relativitätstheorie unangetastet« (GA I, 424).

In der Physik hat die Zeit die Funktion, »*Messung zu ermöglichen*« (423). Grundsätzlich anders verhält es sich mit der Positionierung der Zeit in der Ge-

<sup>59</sup> Zur späteren Kritik Heideggers an den Modalitäten ↑ GA I, § 25 b.

schichtwissenschaft. Ihr Thema ist der Mensch, doch »nicht als biologisches Objekt, sondern insofern durch seine geistig-körperlichen Leistungen die Idee der Kultur verwirklicht wird« (426). Der Zeitbegriff der Naturwissenschaften ist homogen, jener der Geschichte qualitativ: Nur was historisch bedeutsam ist, gibt der Geschichtszahl »Sinn und Wert« (431). Als »Prinzip der historischen Begriffsbildung« fungiert die »Wertbeziehung« (433)<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Heidegger bezieht sich im Vortrag u. a. auf Droysens *Grundriß der Historik* (vgl. Droysen 1960, 317–428). SS 1926 hält er Übungen über Geschichte und historische Erkenntnis im Anschluß an J.G. Droysen (Bremmers 2004, Nr. 2602). – Johann Gustav Droysen (1808–1884) ist einer der bedeutendsten Historiker des 19. Jahrhunderts. Er hat in Berlin bei Hegel Philosophie studiert, der für ihn bei aller Distanz eine seiner wichtigsten Bezugspersonen ist. Volpi 1999/I, 407 f. (F.-L. Kroll).

---

## B. Welt und Sein

### § 5 Die Hermeneutik der Faktizität

Als Heidegger KNS 1919 die Vorlesung *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* hält, hat er sich von seinen katholisch-theologischen Anfängen bereits losgesagt. In einem Brief an den ihm nahe stehenden Theologen Engelbert Krebs verabschiedet er sich vom »System des Katholizismus« (HJb I, 67) und sucht fortan seinen eigenen Weg.

In den frühen Freiburger Vorlesungen bleibt die Seinsfrage im Hintergrund. Sie wird allerdings durch die Gewinnung eines neuen Weltbegriffs und durch die Hermeneutik der Faktizität in entscheidender Hinsicht vorbereitet. Dabei entsteht bei zunehmender Abkehr von Husserls transzendentaler Phänomenologie Heideggers hermeneutische Phänomenologie.

Die in GA veröffentlichten Vorlesungen<sup>61</sup> beginnen KNS 1919 und enden SS 1923 mit *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Darüber hinaus haben für Heideggers Hermeneutik die *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles* von 1922 (die Einleitung zu einem nicht geschriebenen Buch) besonderes Gewicht.

#### a) Wissenschaft, Weltanschauung, Philosophie

Heideggers Ungenügen an der wissenschaftlichen Philosophie und den schon längst nicht mehr durchschaubaren Weltanschauungen lässt ihn nach einer »Urwissenschaft« (GA 56/57, 15) oder »Ursprungswissenschaft« (GA 58, 55,) Ausschau halten; Wissenschaft und Weltanschauung stellt er prinzipiell in Frage.

Dass die *Wissenschaft Theorie* ist, scheint sich von selbst zu verstehen, doch bleibt dabei etwas Wesentliches auf der Strecke. Ihrem Selbstverständnis zufolge garantiert sie ein »objektives« Wissen, vergisst jedoch auf ihre »subjektiven« Voraussetzungen. Sie ist weniger von der Sache als vom Wunsch geleitet, ihre Urteile möchten überzeitliche Geltung besitzen. Damit versteht sich die Theorie als »fundamentale Schicht« (GA 56/57, 59), auf der alle anderen Wahrheiten (auch die von Sittlichkeit, Kunst und Religion) aufbauen.

<sup>61</sup> Die Probevorlesung WS 1915/16, *Die Geschichte der antiken und scholastischen Philosophie*, das Seminar *Über Kants Prolegomena* und die Vorlesungen und die Übungen SS 1916 und WS 1916/17 sind nicht dokumentiert. – Im Übrigen stand Heidegger der Veröffentlichung seiner frühen Freiburger Vorlesungen reserviert gegenüber. »Daß er bei dem Entwurf der Gesamtausgabe seine eigenen frühen Vorlesungen ausschließen wollte, erklärt sich, wie Pöggeler m. E. richtig darstellte, aus seiner Selbstauffassung.« (Gadamer 1986/87, 20)

Heidegger stellt diesen Vorrang des Theoretischen grundsätzlich in Frage: Er setzt nämlich ein von den Wissenschaften ignoriertes Fundament voraus, das *Vortheoretische*:

»Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, zwar nicht in *der* Weise, daß man einen Primat des Praktischen proklamiert, und nicht deshalb, um nun mal etwas anderes zu bringen, was die Probleme von einer neuen Seite zeigt, sondern weil das Theoretische selbst und als solches in ein Vortheoretisches zurückweist.« (GA 56/57, 59)

Was bedeutet dies, dass es »etwas gibt«? Die »Allherrschaft der Sachspäre« (d.h. die Theorie) hat darauf keine Antwort, und so ist weiter zu fragen: »Gibt es das »es gibt«?« (63) Es geht nicht um dieses oder jenes *Seiende*, um Stühle, Tische, Häuser, Bäume oder Mozart-Sonaten, sondern darum, »ob es etwas überhaupt gibt« (68) – in späterer Terminologie: um das *Sein* des Seienden. Das *Es* geht nicht vom »Subjekt« aus, *gibt* diesem vielmehr etwas – daher die Betonung: »ob es etwas gibt« (67).

In den frühen Freiburger Vorlesungen kritisiert Heidegger an den *Weltanschauungen* vor allem deren Beliebigkeit; die »großmäulige Breitspurigkeit dieses Wortes« (GA 61, 44) stößt ihn ab. Erst die Marburger Vorlesungen finden zu einer sachlicheren Beurteilung des Verhältnisses von Philosophie und Weltanschauung (GA 27, § 32). Im Vortrag *Die Zeit des Weltbildes* von 1938 (GA 5) erhält diese ihren Platz innerhalb der Geschichte der Metaphysik<sup>62</sup>.

Ausführlich erörtert Heidegger den Zusammenhang von Weltanschauung und Philosophie VO WS 1928/29, *Einführung in die Philosophie*, am Phänomen des Halts. Es gibt zwei Grundmöglichkeiten: Halt als Bergung und Halt als Haltung, beide auf das Ganze des Seienden bezogen.

»Halt als Bergung hat den Halt primär in dem, woran sie sich hält, im Seienden, darin sie geborgen ist; Halt als Haltung hat den Halt primär im Sichhalten selbst.« (GA 27, 366)

Als *Bergung* gibt die Weltanschauung Halt vor der Übermacht des Seienden durch den Mythos. Sie kann zum Betrieb *entarten*, wenn sie den Macht- und Herrschaftsansprüchen einer Organisation verfällt.

Aus der Weltanschauung als *Haltung* geht die Auseinandersetzung mit dem Seienden hervor. Die Bergung verschwindet dadurch nicht, doch wandelt sich der Charakter der Wahrheit. Die »spezifisch mythische Modifizierung«, d.h. die »Mächtigkeit als Heiligkeit«, ist geschwunden, das Seiende erscheint dem Dasein

<sup>62</sup> Heidegger gebraucht das Wort »Weltanschauung« auch neutral: Jemand »wächst in einer solchen (Weltanschauung) auf und in sie hinein«, in die »Umgebung: Volk, Rasse, Stand, Entwicklungsstufe der Kultur« (GA 24, 7). – An dieser Stelle sei angemerkt, dass der Begriff der Rasse nichts mit dem Missbrauch durch den Rassismus zu tun hat, sondern mit Diltheys Begriff der »Faktizität der Rasse« (GS VII, 287f.).

nun »als das, »was bewältigt, beherrscht, gelenkt werden soll« (368). So kann Forschung und Wissenschaft entstehen.

Dreifach kann die Weltanschauung als Haltung *entarten*: Alles wird auf den Menschen bezogen; das Handeln wird wesentlich; die freie Entscheidung übernimmt eine leitende Rolle. Dies alles ist »Subjektivismus in verschiedenen Abwandlungen« (374).

Eine klare Grenze zwischen Weltanschauung und Philosophie ziehen die *Beiträge zur Philosophie*:

»Die ›Weltanschauung‹ richtet die Erfahrung in eine bestimmte Bahn und ihren Umkreis ein, so weit immer, daß die Weltanschauung nie in Frage gestellt wird; die Weltanschauung verengt und unterbindet daher eigentliche Erfahrung. Das ist ihre Stärke, von ihr aus gesehen. † Die Philosophie *eröffnet* die Erfahrung, aber deshalb vermag sie gerade *nicht unmittelbar* Geschichte zu gründen. † Weltanschauung ist immer ein Ende, meist ein langhingezogenes und als solches nicht gewußtes. † Philosophie ist immer ein Anfang und fordert die Überwindung ihrer selbst. † Weltanschauung muß sich neue Möglichkeiten versagen, um sie selbst zu bleiben. † Philosophie kann langhin aussetzen und scheinbar verschwinden.« (GA 65, 37)

## b) Der Sprung in die Welt

Was folgt, ist praktizierte *Phänomenologie*; von Urwissenschaft und urwissenschaftlicher Methode ist keine Rede mehr. Stattdessen verlangt Heidegger den *Sprung* in eine neue Dimension – die *Welt*:

»Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d. h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt.« (63)

Im Rahmen seiner phänomenologischen Analyse von *Umwelt* und Umwelterlebnis wählt Heidegger als Beispiel den Katheder im Hörsaal. Es wäre nur »schlechte, mißdeutete Interpretation, Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis«, würde man die einzelnen Teile für sich herausheben (Flächen, Kiste, Pult) und »das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufkleb(en) wie ein Etikett« (71). Denn das Etwas zeigt sich *als* solches, als Katheder, und dieses spezifische »Als« hat den Charakter der *Bedeutsamkeit*:

»In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, ›es weltet‹ (.)« (73)

Für die Eigenart des »Wesens« der Welt prägt Heidegger das Wort *welten*. Auch das spätere Grundwort seines Denkens, »Ereignis«, findet sich hier:

»Die Erlebnisse sind Er-eignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt.« (75)

Der Ereignischarakter der *Erlebnisse* ist ein »Wesensmoment des Lebens an und für sich« (116). Die *Er-eignisse* sind »ge-eignet durch ein historisches Ich«, d.h. durch »Gruppen, Gemeinden, Gesellschaften, Kirche, Staat« (78).

### c) Die frühchristliche Lebenserfahrung

#### i. Die Zukunft

Die faktische Lebenserfahrung thematisiert Heidegger in der Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, WS 1921, anhand von Texten des Apostels Paulus. Zwei Thesen: 1. Urchristliche Religiosität ist faktische Lebenserfahrung. 2. Sie ist historisch (späterer Terminus: »geschichtlich«). Dazu gehört ein für Heideggers weitere Betrachtung der Zeit wesentliches Moment:

»Die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche.« (80)<sup>63</sup>

Heideggers leitendes Interesse gilt keiner Vertiefung der religiösen Erfahrung, weil »die Interpretation eine phänomenologische und nicht eine theologische ist« (210). Daher ist die *Methode* besonders wichtig:

»Alle Fragen der Philosophie sind im Grunde Fragen nach dem Wie, im strengen Verstande Fragen nach der Methode.« (88)

Heidegger entnimmt den paulinischen Briefen wesentliche Momente für den konkreten Lebensvollzug, dessen *Wie* »Grundbedeutung hat« (80). Paulus lebt in der Erwartung der *παρουσία* des Messias, der Wiederkunft Christi. Hier zeigt sich der fundamentale Unterschied zwischen dem christlichen und dem griechischen Verständnis von *Zeit*. Die Griechen verstehen unter der *παρουσία* die »Anwesenheit«<sup>64</sup>, die Christen »das Wiedererscheinen des schon erschienenen Messias« (102)<sup>65</sup>. Doch der wesentliche Unterschied liegt in der verschiedenen Auffassung der *Zukunft*.

Für die Griechen ist die Zukunft das noch nicht Gegenwärtige, für die Christen ist sie noch völlig unbestimmt, ja unbestimmbar. Im ersten *Thessalonicherbrief*

<sup>63</sup> GA 60, 80<sub>3</sub>, steht in der Mitschrift von F. J. Brecht zu »lebt« das Wort »transitiv«, womit der Bezugscharakter betont wird.

<sup>64</sup> »Anwesenheit, Gegenwart« (Gemoll 1965, 583); *παρ-ουσία* »Gegenwart«, »der gegenwärtige Augenblick, die günstige Gelegenheit«, »Anwesenheit, Vorhandensein; auch Ankunft«, »Vermögen« (Pape 2006/2 [1807–1854], 528).

<sup>65</sup> NT Paulus, 1 Thess 4, 15: *παρουσίαν τοῦ κυρίου*. – *παρουσία* »v. Christus, und zwar beinahe immer v. der messianischen Ankunft des Verklärten zum Gericht am Ende dieses Aeons« (Bauer 1971, 1249).

vergleicht Paulus die Zukunft mit dem überraschenden Eintritt der Wehen einer schwangeren Frau:

»Über die Zeiten aber und Stunden, Brüder, muss ich euch nicht schreiben; denn ihr wisst genau, dass der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht kommt (οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἐρχεται). Wenn sie sagen: Friede und Sicherheit, dann kommt über sie das Verderben so wie die Wehen über eine Schwangere, und sie entfliehen nicht (οὐ μὴ ἐκφύγωσιν).«<sup>66</sup>

Heideggers Philosophie ist trotz deutlicher Aufnahme von Anstößen aus der christlichen Lebenserfahrung (vor allem in den frühen Vorlesungen) kein säkularisiertes Christentum. Dass er auch von christlichen Theologen lernt, gehört zu seiner Suche nach einem zureichenden Zeitbegriff, und dies stellt sich für ihn ausschließlich als ein Problem der Philosophie dar.

## ii. Die Ruinanz

Der Grundcharakter des faktischen Lebens ist das *curare*, »Bekümmertsein« (die »Sorge«, *cura*, in *Sein und Zeit*). Der »Zerstretheit«, dem »Auseinanderfallen« des Lebens, wirkt die *continentia* entgegen: als »Zusammenhalten«, von defluxio zurückreißen« (GA 60, 205<sup>67</sup>). In jeder Erfahrung sind deren »Gegenmöglichkeiten mit da«, und die *continentia* bleibt solange ohne Hoffnung, als der Mensch meint, sich auf seine eigene Kraft verlassen zu können, obgleich diese »gegeben sein muss« (209).

Den *Confessiones* des heiligen Augustinus entnimmt Heidegger drei »Richtungen des defluere, der Defluxionsmöglichkeit und der Gefahr« (211): die *concupiscentia carnis*, die *concupiscentia oculorum* und die *ambitio saeculi*<sup>68</sup>. Gemeinsam ist ihnen die Neigung, *die Welt zu lieben*<sup>69</sup>.

Bei der *concupiscentia carnis* geht es zwar auch um die Sexualität, doch nicht aus biologischer oder psychologischer Sicht, sondern hinsichtlich dessen, dass es etwas gibt, »was nicht *von uns* vollzogen ist (<.), was aber doch an und in uns sich ereignet«: Es meldet sich das nicht vollzogene »Selbstsein in seiner vollen Faktizität« (213).

Die verschiedenen voluptates (sinnlichen Freuden) deprimieren: »Wir sind ein corruptibile und schleppen an dieser Last.« (214) Dies gilt zwar für alle Sinne, besonders aber für die *voluptas oculorum istorum carnis meae*, »die Lust dieser

<sup>66</sup> NT Paulus, 1 Thess 5, 1–4.

<sup>67</sup> Heidegger betont, dass *continentia* hier nicht »Enthaltbarkeit« bedeutet, sondern »Zusammenhalten« (die Bedeutung des Verbums *continere*).

<sup>68</sup> »Gewiß befiehst du, daß ich mich enthalten soll von Fleischeslust und Augenlust und Hoffart dieser Welt.« (Conf. XXX 1, 263 [Schiel]). Augustinus verweist auf den 1. Johannesbrief: ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου (NT 1 Jo 2, 16–18), »die Lust des Fleisches, die Begierde der Augen und das Großtun mit seinem Lebenswandel«.

<sup>69</sup> S. a. *Vom Wesen des Grundes* (GA 9, 143 ff.).

Augen meines Fleisches«. Es ist ein Sehen um des Sehens willen, »die nackte *Neugier* ist der beherrschende Sinn« (224)<sup>70</sup>.

Geht in diesen Formen der Defluxion das Selbst in der *Umwelt* auf, kommt mit der *ambitio saeculi* die *Mitwelt* ins Spiel. Mit Augustinus unterscheidet Heidegger ein *timeri et amari velle* ab *hominibus*, von den Menschen gefürchtet und geliebt werden. Im ersten Fall drängt sich die *Selbstwelt* in den Vordergrund. Man meint, seiner Mitwelt überlegen zu sein und ist bestrebt, seinen Willen durchzusetzen. Im zweiten Fall sucht man den Mitmenschen zu gefallen.

Zur Faktizität gehört die *molestia*, die *Beschwernis*. Sie nimmt mit dem Leben nicht ab, sondern »wächst, je mehr das Leben zu sich selbst kommt« (242). Denn das Leben tendiert ständig dazu, sich selbst haben zu wollen, und erreicht gerade dadurch den Abfall von sich selbst. Doch in der *molestia* liegt »zugleich (<.>) die ›Gelegenheit‹, sich zu gewinnen« (245).

Die Vorlesung WS 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, beschreibt die Möglichkeit des Abfalls von sich selbst mit dem Terminus *Ruinanz*<sup>71</sup>, doch schon hier ohne Bezug zur frühchristlichen Lebenserfahrung. Die Aufgabe, ein Selbst zu werden und sich dieses erkämpfen zu müssen, diese im Selbst lebendige Gegentendenz findet sich genau in dieser Formulierung wieder:

»In formal-anzeigender Definition läßt sich die Ruinanz also bestimmen: Die Bewegtheit des faktischen Lebens, die das faktische Leben *in ihm* selbst *als es* selbst *für sich* selbst *aus sich hinaus* und in all dem *gegen sich selbst* ›vollzieht‹, d. h. ›ist‹.« (GA 6I, 131)

Die Ruinanz ist »eine kategoriale Grundbestimmtheit der Faktizität« (133). Wie das Selbst gerade durch die Steigerung seines Lebenswillens von sich abfällt, ist es auch »hier, wo das Sorgen sich selbst in die Sorge nimmt, diese ins Sorgen genommene Sorgen welthaft begegnet« (135). Dem faktischen Leben ist die Zeit anvertraut, es gilt, im rechten Augenblick zu handeln<sup>72</sup>. Damit stellt sich das *Da-sein*<sup>73</sup> dem Anspruch der *Geschichte*:

»Die Zeit nicht haben, sondern sich von ihr haben lassen, ist das Geschichtliche, das ›mit der Zeit‹.« (139)

Das ruinante Leben hat »keine Zeit«. Die Ruinanz nimmt sie dem Menschen, und damit meldet sich das Nichts: eine Leere, die »faktisch *den Sturz mitzeitigt*« (147).

Dass die Faktizität, die Unhintergebarkeit des je eigenen Lebens, zuerst im frühen Christentum in die Mitte rückt, hängt mit der Differenzierung des Weltbegriffs zusammen. Die Welt, von der bisher die Rede war, ist die *Umwelt*, d. h. jene

<sup>70</sup> Conf. XXX I, 263 (Schiel). Vgl. Heideggers Analyse der *Neugier*, *Sein und Zeit*, §36.

<sup>71</sup> Von lat. *ruina*, »Sturz«; *Sein und Zeit*: »Verfallen«.

<sup>72</sup> Im Unterschied zu *χρόνος*, der berechenbaren Zeit, meint *καιρός* die günstige Zeit.

<sup>73</sup> Als Terminus ab jetzt statt des mehrdeutigen Wortes »Leben« gebraucht.

Welt, in der sich der Mensch nach seinen Bedürfnissen orientiert. Seine *Mitwelt* teilt er mit anderen, also mit der Gemeinschaft, die ihn »gleichursprünglich«<sup>74</sup> in seinem Wesen bestimmt. Doch Umwelt wie Mitwelt sind in der *Selbstwelt* zentriert; darin liegt die neue Sichtweise der frühen Christen: Der einzelne Mensch lebt nicht nur in seinen »Lebenswelten«<sup>75</sup>, er hat, seiner Selbstwelt zugehörig, auch ein Verhältnis zu ihnen<sup>76</sup>.

Denn Mit- und Selbstwelt sind voneinander nicht streng zu trennen und laufen »im faktischen Erfahren« (GA 60, 88) durcheinander. Dadurch ist es möglich, dass sich die Selbstwelt von den Erfordernissen von Umwelt und Mitwelt her bestimmt.

### iii. Die Hermeneutik der Faktizität

Im SS 1923 liest Heidegger *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*<sup>77</sup>:

»Der Ausdruck *Hermeneutik* soll die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zuhens, Befragens und Explizierens der Faktizität anzeigen.« (GA 63, 9)

Heidegger bringt zwei leitende Momente der Vorstruktur der Auslegung zur Sprache: die *Vorhabe*, d. h. das jeder Auslegung vorausgehende faktische Dasein als »Sein in einer Welt«; und den *Vorgriff* (der hier allerdings nicht nur die Begrifflichkeit meint, sondern auch die »Vorsicht« einschließt: ↑ § 10c): ein »Wie des Ansprechens und Befragens«.

Das Ziel der Hermeneutik ist *das Wachsein* des Daseins für sich selbst« (15). Es geht dabei, wie es später heißen wird, um nichts Geringeres als um die Weckung der Philosophie:

<sup>74</sup> H.-G. Gadamer verortet hier einen »der Lieblingsausdrücke Heideggers, der noch in Sein und Zeit öfters begegnet. (. . .) Damit wehrte er sich im Sinne phänomenologischer Deskriptionsgerechtigkeit gegen das Ableitungsschema des neukantianischen so gut wie des klassischen Idealismus.« (Gadamer 1986/87, 18) – K. Lehmann erblickt »die Idee der ›Gleichursprünglichkeit‹ am ehesten noch in der scholastischen Lehre von der ›Konvertibilität‹ der ›Transzendentalien‹ (. . .): ens et unum et verum et bonum convertuntur« (Lehmann 2006/1, 230).

<sup>75</sup> Dieser Terminus spielt später in Husserls Spätwerk, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI), eine zentrale Rolle. Ob Heidegger diese Arbeit gekannt hat, ist ungewiss. Husserl durfte während der Nazi-Diktatur nicht mehr publizieren und hat die *Krisis* 1936 in Arthur Lieberts Zeitschrift *Philosophia* in Belgrad veröffentlicht (Hua VI, S. XIV).

<sup>76</sup> S. Kierkegaard leitet *Die Krankheit zum Tode* mit der Bestimmung des Selbst als einem »Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält«, ein (Kierkegaard Abt. 24/25, 8).

<sup>77</sup> Nach Mitteilung der Herausgeberin war der Titel »Ontologie« »vage und zufällig«: Heidegger wollte »Logik« ankündigen, doch weil ihm einer der Ordinarien zuvorgekommen war, sagte er: »Na, dann Ontologie.« (Käte Bröcker-Oltmanns, Nachwort zu GA 63, 113) Der Untertitel entspricht dem Hauptthema der Vorlesung.

»Weckung ist ein Wach-machen, ein Wachwerdenlassen dessen, was schläft.«  
(GA 29/30, 91)

Heidegger unterscheidet drei *Sinnesrichtungen*: den Gehalts-, Bezugs- und Vollzugssinn. Der *Gehaltssinn* meint das *Was*, den an den Phänomenen begrifflich fassbaren Inhalt (z. B. was »Verfallen« bedeutet). Der *Bezugssinn* bezieht sich auf das ursprüngliche *Wie* der Erfahrung der Phänomene (z. B. auf das Faktum, dass mit dem Verfallen das eigentliche Existieren abgedrängt und verdeckt wird). Hier kommt der *Vollzugssinn* ins Spiel. Denn gerade die Philosophie tendiert dazu, alles Vollzugsmäßige nicht nur theoretisch zu erfassen, sondern der Theorie die Priorität einzuräumen. Damit verfehlt sie aber den Bezugs- und vor allem den Vollzugssinn.

#### d) Die formale Anzeige

Um den Vollzugssinn nicht im Bezugs- und Gehaltssinn aufzuheben, fungiert als Methode die formale Anzeige<sup>78</sup>.

Husserls *Logischen Untersuchungen* zufolge sind *Anzeigen* Zeichen, Merkmale oder Erinnerungszeichen<sup>79</sup>. Sie unterscheiden sich von den Beweisen, die einen Sachverhalt »einsichtig« aus anderen Sachverhalten erschließen. Anzeigen hingegen sind »uneinsichtig«, denn es besteht zwischen den Prämissen und der Konklusion keine unmittelbare Verbindung. Es wird bloß angezeigt, dass jemand von Gegenständen oder Sachverhalten überzeugt bzw. motiviert ist und daher überzeugt ist oder vermutet, »daß die einen Sachen bestehen dürften oder bestehen müssen, weil jene anderen Sachen gegeben sind«<sup>80</sup>.

Ein streng logischer Zusammenhang fehlt auch bei Heideggers Begriff der Anzeige. Sie ist ein Zeichen von der Art eines Wegweisers: Er zeigt an, wohin der Weg führt, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Entsprechend ist die Begriffs-

<sup>78</sup> »Dies Problem der ›formalen Anzeige‹, die selbst nicht mehr ›begrift‹, was sie anzeigt, führt erst aus der falschen (bloß formalen) Unendlichkeit der Philosophie heraus in ihre Endlichkeit hinein. (H/M 11) – S. a. G. Simmels Aufsatz *Metaphysik des Todes*: Tod als »formales Moment unseres Lebens«, sein »formaler Charakter« (Simmel 1910). Zu Simmel Imdahl 1994, I. Abschnitt. Schon im Vorblick auf *Sein und Zeit*: »Die Konzeption der formalen Anzeige erweist ihren wesentlichen Ertrag daher vor allem in existenzialen Begriffen, denn sie entfalten eine Rückwirkung auf das Leben erst dann, wenn sie als Vollzugsaufgabe aufgefaßt werden – eine Rückwirkung, die Heidegger noch in *Sein und Zeit* nachdrücklich fordert.« (Imdahl 1994, 331) – Ein Bezug zu S. Kierkegaards Unterscheidung von direkter und indirekter Mitteilung, jene die Vermittlung eines Wissens, diese der Aufruf zu einem Können (Kierkegaard Tb IV, 113 ff.), liegt zwar nahe, wird aber von Heidegger nicht erwähnt. Zu »Kierkegaards Theorie der Mitteilung« vgl. Anderson 1979.

<sup>79</sup> Vgl. Gander 2010, s. v. »Zeichen« (M. Doyon).

<sup>80</sup> Hua XIX/1, 32.

bestimmung zwar unumgänglich, doch nicht das Eigentliche. Für sich genommen, bleibt sie leer und uneigentlich.

Heidegger bezieht sich auf Husserls *Logische Untersuchungen* und dessen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Wie *Ideen*, § 13, ist auch GA 60:1, § 12, mit »Generalisierung und Formalisierung« überschrieben. Doch Heidegger sucht eine »Weiterbildung«, um »den Sinn der formalen Anzeige zu erklären« (GA 60, 57).

Husserl trennt Generalisierung und Formalisierung; beide verallgemeinern, leisten aber Unterschiedliches. Unter *Generalisierung* versteht er die Gewinnung der Gattungen und der Arten (z. B. »Dreieck« oder »Rot«) bis zu den höchsten Gattungen (z. B. »Raumgestalt« oder »sinnliche Qualität«). Das *Wesen* ist aber weder Gattung noch Art, sondern gehört zu den »logischen Formwesen« so wie die Kategorien, die »nicht in den sachhaltigen Vereinzlungen so »liegen«, wie das allgemeine Rot in den verschiedenen Rotnuancen, oder wie die »Farbe« in Rot oder Blau«. Die »Rede von einem Enthaltensein« wäre sinnlos<sup>81</sup>.

Bezüglich der Generalisierung stimmt Heidegger mit Husserl überein. Die Formwesen haben mit dem Formalen der Anzeige insofern etwas gemeinsam, als beide »sachhaltig nicht gebunden« sind und doch »irgendwie motiviert sein« müssen (58). Der fundamentale Unterschied: Heideggers Begriff des Formalen meint nicht »logische Formwesen«, sondern Begriffe, die sich auf den *Vollzugsinn* beziehen und erst durch ihn ihre Erfüllung erlangen. Damit befindet sich die formale Anzeige »außerhalb des einstellungsmäßig Theoretischen« (59).

Die formale Anzeige ist unumgänglich: Sie wehrt die einseitige Ausrichtung auf den Gehaltssinn zu Lasten des Bezugs- und Vollzugssinnes ab. Doch muss auch der Gehaltssinn geklärt sein; die schlichte Berufung auf den Vollzug wäre zu wenig<sup>82</sup>. Das Formale ist somit unverzichtbar, doch liegt seine Grenze darin, dass es nur negativen, »prohibitiven Charakter« (GA 61, 141) hat:

»*Formal angezeigt*« heißt nicht, irgendwie nur vorgestellt, vermeint, angedeutet, daß es nun freistände, den Gegenstand selbst irgendwo und -wie ins Haben zu bekommen, sondern angezeigt so, daß das, was gesagt wird, vom Charakter des Formalen ist, uneigentlich, aber gerade in diesem »un« zugleich positiv die Anweisung. Das leer Gehaltliche in seiner Sinnstruktur ist zugleich das, was die Vollzugsrichtung gibt. † Es liegt in der formalen Anzeige eine ganz bestimmte Bindung; es wird in ihr gesagt, daß ich an der und einer ganz bestimmten *Ansatzrichtung* stehe, daß es,

<sup>81</sup> Hua III/1, 32. Zum Kontext Hua III/1, §§ 10–13; Hua XVII, § 24. S. a. Vetter 2004, 189f., s. v. »Formalisierung« (M. Weiß); ebd., 219, s. v. »Generalisierung« (T. Eden).

<sup>82</sup> Hierin liegt auch die Gefahr des Biographischen. Heidegger scheint ihr eine Zeitlang etwas zu viel Bedeutung gegeben zu haben, so wenn er sich vom Maler Otto Ubbelohde einen »existentiellen Anzug« entwerfen ließ (Safranski 1994, 159), was seine Hörer wohl beeindruckt hat. – Dies legitimiert freilich noch nicht ein »Psychogramm« über »Heideggers Gemütsverfassung als Fundamentalontologie« (Fischer<sup>^</sup> 2008, 183 ff.).

soll es zum Eigentlichen kommen, nur den Weg gibt, das uneigentlich Angezeigte auszukosten und zu erfüllen, der Anzeige zu folgen.« (33)<sup>83</sup>

In den *Anmerkungen zu Karl Jaspers* (GA 9, 9 u. ö.) und in *Phänomenologie und Theologie* kommt die formale Anzeige ausführlich zur Sprache (GA 9, 65 u. ö.). In *Sein und Zeit* wird sie zwar relativ oft genannt (z. B. GA 2, 19, 55, 155 f., 415 f.), doch nicht näher bestimmt. Ihre Universalität betont VO WS 1929/30:

»Alle philosophischen Begriffe sind formal anzeigend, und nur, wenn sie so genommen werden, geben sie die echte Möglichkeit des Begreifens.« (GA 29/30, 425)

## § 6 Destruktion der Metaphysik

Am 1. Oktober 1923 wird Heidegger ordentlicher Professor *ad personam* auf einem außerordentlichen Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Marburg an der Lahn<sup>84</sup>. Am 1. Oktober 1928 folgt er Husserl auf dessen Freiburger Ordinariat. Über seine Marburger Jahre sagt er einmal, sie seien »das Fruchtbare (& s) einer ganzen akademischen Tätigkeit« gewesen (H/M 27). In dieses halbe Jahrzehnt fallen die Liebesbeziehung zu Hannah Arendt<sup>85</sup> und der Beginn der lebenslangen Freundschaft mit Rudolf Bultmann<sup>86</sup>. Regelmäßig findet in dessen Haus eine »Graeca der Ordinarien« statt, zu der außer Heidegger der Altphilologe Paul Friedländer, der Archäologe Paul Jacobsthal, der Theologe Hans von Soden und der Philosoph Erich Frank gehören<sup>87</sup>.

Dieses neue Betätigungsfeld wird weitgehend von der Marburger Schule des Neukantianismus dominiert. Deren Häupter sind Hermann Cohen<sup>88</sup> und Paul

<sup>83</sup> S. a. den »Merkzettel« von E. Fink: »Die formale Anzeige als ›Wegweiser‹ in doppeltem Sinne: 1) den Weg zeigend, weisend, 2) wegweisend, fortweisend, abweisend.« (Fink EFGA I–3/1, 311)

<sup>84</sup> Heideggers Marburger Zeit: Keiling 2013, 18.

<sup>85</sup> A/H; Arendt/Jaspers 1993.

<sup>86</sup> B/H; BNT. – Hammann 2009.

<sup>87</sup> Es gibt auch eine Graeca mit jüngeren Teilnehmern, u. a. mit den Philosophen Hans-Georg Gadamer und Gerhard Krüger sowie den Theologen Günther Bornkamm, Heinrich Schlier und Erich Dinkler. Sie lesen Texte »von Homer und den Tragikern bis hin zu den Kirchenvätern« (BH 242).

<sup>88</sup> Hermann Cohen (1842–1918), Begründer und Hauptvertreter des Marburger Neukantianismus, war 1876 bis 1912 Ordinarius in Marburg und ging dann nach Berlin, wo er Vorlesungen an der Lehranstalt des Judentums hielt. Auf sein erstes Hauptwerk, *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), nimmt Heidegger mehrmals Bezug (vgl. GA 56/57, 40; GA 3, 305; GA 20, 18). Cohens »System der Philosophie« umfasst die *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), die *Ethik des reinen Willens* (1904), und die *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912). Posthum wird 1919 das religionsphilosophisch grundlegende Werk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* veröffentlicht. (Volpi 1999/1, 312–318 [H.-L. Ollig]).

Natorp, letzterer maßgeblich an Heideggers Berufung nach Marburg beteiligt<sup>89</sup>. 1924 stirbt Natorp, Heidegger hält VO WS 1924/25 einen von großer Anteilnahme getragenen Nachruf (GA 19, 1–5). 1927 verfasst er zum 400-Jahr-Jubiläum der Universität den Beitrag *Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866* (GA 3, 304–311). Er publiziert wenig, hält aber zehn teils überaus umfangreiche Vorlesungen. Steht in den frühen Freiburger Vorlesungen die Hermeneutik der Faktizität und damit das »Leben« (»Dasein«) im Mittelpunkt, so kommen nun deren Resultate der Frage nach dem Sein zugute. Wie bisher nimmt das Methodische eine vorrangige Stellung ein.

Heidegger beginnt seine Marburger Lehrtätigkeit mit einer *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), trägt jedoch die eigene hermeneutische Phänomenologie vor und verbindet dies mit einer prinzipiellen Kritik an Husserls transzendentaler Phänomenologie und deren Cartesianismus (↑GH I, §8c). Es folgen Vorlesungen zu Aristoteles (GA 18, GA 21) und zu Platons *Sophistes* (GA 19, Heideggers umfangreichste Vorlesung), zu Kant (GA 25) und Leibniz (GA 26) und – für Heidegger ungewöhnlich – zwei sogenannte Überblicksvorlesungen: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22) und *Geschichte der Philosophie von Thomas bis Kant* (GA 23). Die Vorlesung *Prolegomena* (GA 20) nimmt Teile von *Sein und Zeit* schon vorweg, die Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), mit der die Veröffentlichung der GA beginnt, ergänzt den 3. Abschnitt des veröffentlichten Teiles von *Sein und Zeit*.

#### a) Die Aufgabe der Destruktion

Die Destruktion ist nicht »destruktiv«. Sie geht hinter den Text auf die »motivgebenden ursprünglichen Situationen (zurück), denen die philosophischen Grunderfahrungen entspringen« (GA 9, 3f.), und ist ein wesentlicher Teil der *Hermeneutik* (vgl. GA 62, 368). Ihr Ziel ist nicht ein Zerstören vorliegender Meinungen, »sondern Abbauen, Abtragen und Auf-die-Seite-stellen – nämlich die nur historischen Aussagen über die Geschichte der Philosophie«, um auf diese Weise

<sup>89</sup> Anlass ist der »Natorp-Bericht« vom Herbst 1922 (GA 62, Anhang). Gadamer hat diese »Aristoteles-Einleitung« zu Heideggers 100. Geburtstag veröffentlicht und in Anlehnung an Hegels theologische Jugendschriften (Hg. Hermann Nohl) Heideggers »theologische« Jugendschrift genannt (PhIA<sup>2</sup>, 76–86). – Zur Kritik Heideggers an Natorp in den frühen Freiburger Vorlesungen: VO WS 1919/20 *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58) und Kolloquium im Anschluss an Natorps *Allgemeine Psychologie* (Natorp 1986 [1912]); VO SS 1920: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59) mit einer phänomenologischen Destruktion von Natorps Psychologie und Diltheys Philosophie. – In seinem Nachruf auf Natorp sagt Heidegger, dessen »Gründlichkeit und Weite seines Sachwissens« sei heute nicht mehr erreicht« (GA 19, 5). – S. a. Wolzogen 1988; Figal 2006; Stolzenberg 2009; Strube 2009; Kim 2010. ↑GH III C.

»unser Ohr (zu) öffnen, freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seienden zuspricht« (GA 11, 20). Als eines der drei Grundstücke der *Phänomenologie* ist die Destruktion »ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind« (GA 24, 31).

Für die Metaphysik bedeutet dies, bei ihrem Beginn anzusetzen; er ist zugleich das Ende des ersten Anfangs der Philosophie. Es ist eine der vordringlichen Aufgaben des Interpretieren, die Welt des Autors (z. B. des Aristoteles) zu erschließen.

Mit dem Rückgang auf die Philosophie vor Platon und Aristoteles eröffnet Heidegger den Zugang zu Denkern, die meist nur als Vorläufer der klassischen Philosophie betrachtet werden und daher »Vorsokratiker«, »Vorplatoniker« oder »Voraristoteliker« heißen. Für Heidegger sind es die anfänglichen Denker (↑ § 17), weil sie den ersten Anfang der abendländischen Philosophie gestiftet haben.

## b) Platons Grundlegung der Metaphysik

### i. Die Idee des Guten

Heideggers Stellungnahmen zu Platon durchziehen sein ganzes Schrifttum. Es gibt zwei Vorlesungen: WS 1924/25, *Platon: Sophistes* (GA 19); WS 1931/32 *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (GA 34). Dazu kommen GA 83 (II, IV und VI), *Seminare. Platon – Aristoteles – Augustinus* mit den Übungen WS 1930/31 zu Platons *Parmenides* und SS 1932 zum *Phaidros*; GA 88:1 *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Die Vorlesungen über Nietzsche und dessen Anti-Platonismus<sup>90</sup> sind zu nennen, und der 1940 gehaltene Vortrag *Platons Lehre von der Wahrheit* (GA 9) bringt einen vorläufigen Abschluss von Heideggers Platon-Interpretationen<sup>91</sup>.

Platons Grundwort heißt ἰδέα, *Idee*. Was damit gemeint ist, wird in der *Politeia* anhand dreier Gleichnisse erläutert: dem Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis. Der Gebrauch von Gleichnissen (εἰκόνες) liegt an ihrem »mythischen Charakter«, doch ist damit »das philosophische Motiv noch nicht enthüllt« (GA 26, 237). Doch selbst wenn dies der Fall wäre, bleibt das Eigentliche unsagbar. Es ist damit keineswegs irrational, sondern erst der Weg über das Sagbare zeigt, dass etwas unsagbar ist:

»Aber das Unsagbare verstehen wir nur auf dem Grunde des zuvor recht gesagten Sagbaren, – gesagt nämlich in und aus der Arbeit des Philosophierens.« (GA 34, 97)

Heidegger erinnert an Platons *VII. Brief*:

<sup>90</sup> Patt 1997.

<sup>91</sup> Zu Platon und Heidegger: Brach 1996; Berti 1997; Figal 2006b; Barbarić 2007a; Pedrique 2007; Kopperschmidt 2009b; Kim 2010.

ὄητόν γάρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἑξαιφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἑξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.<sup>92</sup>  
»Sagbar freilich ist es in keiner Weise, wie anderes (in den Wissenschaften) Erlernbares, sondern es geschieht – auf Grund eines reichen miteinander existierenden Verweilens bei der Sache selbst – plötzlich in der Seele – gleich als wenn ein vom Feuer überspringender Funke ein Licht aufgehen läßt – um dort dann schon allein in sich zu wachsen.« (GA 16, 59f.)

Die Idee, in der sich das Wesen aller Ideen erfüllt, ist die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, die *Idee des Guten*. Als Sokrates erklären soll, was sie sei, erzählt er im *Sonnengleichnis* von einem Sprössling des Guten (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ<sup>93</sup>). Die Sonne ist dieser Idee am meisten ähnlich: Sie läßt sehen und schenkt Werden, Wachstum und Nahrung. Entsprechend verleiht die Idee des Guten den Dingen ihr Sein und den Menschen Erkenntnis. Sie steht an Würde und Kraft »jenseits des Seins« (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας<sup>94</sup>).

Am Sonnengleichnis zeigt sich, »daß für die Griechen der Sinn des *Gesichts* der ausgezeichnete Sinn ist für das Erfassen des Seienden«, und »der Sinn des *Sehens* den Leitfaden abgibt für die Bedeutung des Erkennens« (§ 30b). Gesichtssinn und das gesichtete Seiende werden von Platon »unter ein *Joch* (ζυγόν) zusammengespannt« (GA 34, 102).

Das *Höhlengleichnis* zeigt den Weg zur παιδεία, zur *Bildung*. Dies setzt eine vollständige *Umkehr* der »Seele« des Menschen voraus:

»παιδεία bedeutet nach Platons Wesensbestimmung die περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς, das Geleit zur Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen.« (GA 9, 217)

»Bildung« ist erstens »Bilden im Sinne der entfaltenden Prägung« und zweitens »Anmessung an (.) ein Vor-bild« (217).

Der Weg führt schrittweise aus der Höhle zur Sonne hinauf, d. h. zur Idee des Guten. Die Bewohner der Höhle sind aber nur schwer davon zu überzeugen, dass diese nicht die wahre Welt ist. Nur unter Zwang lassen sie sich von ihren Fesseln befreien.

»Freiwerden zum Licht besagt: sich ein Licht aufgehen lassen, das Sein und Wesen verstehen und so erst Seiendes als solches erfahren.« (GA 34, 60)

Die Rückkehr in die Höhle bringt die nunmehr Befreiten in äußerste Gefahr: Sie werden von ihren früheren Mitbewohnern sogar mit dem Tod bedroht – das Schicksal des Sokrates und aller »Vorkämpfer«, die »den Weg für das andere« (69), d. h. das Sein des Seienden, bereiten.

<sup>92</sup> Platon Ep. VII, 341 c–d.

<sup>93</sup> Platon R. VI, 506 e.

<sup>94</sup> Ebd., 509 b.

Das Gleichnis wird »im voraus von der für die Griechen selbstverständlichen Grunderfahrung der ἀλήθεια, der Unverborgenheit des Seienden, mitbestimmt« (GA 9, 224). Der Vorrang des *Sehens*, das Joch, das Sehen und Gesichtetes zusammenspannt, bedeutet für die künftige *Metaphysik*, dass der *Entbergung* der entscheidende Vorrang zukommt, die zu ihr gehörige Verbergung aber nicht weiter befragt wird.

## ii. *Metaphysik als Platonismus*

*Plotin*, der wichtigste Autor des Neuplatonismus<sup>95</sup>, tritt bei Heidegger ganz in den Hintergrund. Er hat zwar auch von Plotin für seine Zeitanalysen »gelernt« (↑GH I, o), und dieser gebe der mittelalterlichen Diskussion über den Äon<sup>96</sup> »mehr als eine theologische Spekulation über die Zeit als eine streng am Phänomen selbst bleibende und das Phänomen in den Begriff zwingende Interpretation« (GA 24, 527 f.). Doch weder auf Plotin noch auf den (bis Hegel und darüber hinaus bestimmenden) Neuplatonismus lässt sich Heidegger näher ein.

Platons Interpretation des Seins als ἰδέα begründet den *Platonismus* der abendländischen *Metaphysik*. »Platonismus« ist der metaphysische Begriff, der historische Begriff ist »Christentum« (GA 71, 98), »denn Christentum ist Platonismus für's ›Volk«, wie Nietzsche in der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* sagt<sup>97</sup>. Zwar hat Nietzsche »erstmal die Schlüsselstellung Platons und die Tragweite des Platonismus für die Geschichte des Abendlandes (Heraufkunft des Nihilismus) erkannt« (GA 65, 219); doch weil ihm »jedes Wissen vom metaphysischen Ursprung des ›Wertes« (↑GH I, § 20b) fehlte, sei er »der zügelloseste Platoniker innerhalb der Geschichte der abendländischen *Metaphysik*« (GA 9, 227).

Eine zusammenfassende Behandlung des Platonismus enthalten die Beiträge zur Philosophie, Nr. 110: *Die ἰδέα, der Platonismus und der Idealismus*. Die 14 Punkte werden hier kurz zusammengefasst (GA 65, 208–213).

1. Für Platon ist das Seiende »seiend in der beständigen Anwesenheit, ἰδέα<sup>98</sup>, das Gesichtete *in seiner Gesichtetheit* (ἀλήθεια)«. – 2. Mit Bezug auf das Viele ist die ἰδέα das κοινόν, das Gemeinsame, das als das »Generellste« »zur ersten und letzten Bestimmung der Seiendheit (des Seins)« wird. – 3. Was der Seiendheit nicht genügt, ist das Einzelne, das damit zum μὴ ὄν wird. – 4. Das Viele hat den höchsten Seinsgrad nur als κοινόν, »d.h. in der κοινωνία unter sich«. – 5. Weil die einzelnen Ideen das Seiendste nicht voll erfüllen, transzendieren sie die Seiendheit und sind solcherart ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. – 6. Damit kommt der Bezug

<sup>95</sup> Als Begründer des Neuplatonismus gilt Ammios Sakkas (etwa 175–242 n. Chr.). Als Plotin (205–270) nach Alexandria kam, wurde Ammonius dessen Lehrer. Dieser hat nichts Schriftliches hinterlassen.

<sup>96</sup> Ἡ αἰών »Leben«, hier »ewiges Leben«. Vgl. Ritter I, 117–119, s. v. Aion (αἰών) (W. Wieland).

<sup>97</sup> Nietzsche KSA 5, 12; vgl. GA 65, 219.

<sup>98</sup> Hier noch nicht »Vorstellung«, wie R. Descartes und J. Locke, maßgeblich für die Neuzeit, die ἰδέα (lat. und engl. idea) interpretieren.

von ἰδέα und ψυχή zum Tragen: »a) als εἶδος zum ἰδεῖν und νοεῖν – νοῦς ; b) als κοινόν und κοινωνία zum διαλέγεσθαι und λόγος ; c) als ἀγαθόν – καλόν zum ἔρως.« – 7. Die ψυχή wird zur »ἀρχὴ ζωῆς und ζωή die Grundgestalt des Seienden«. – 8. Das ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ist wegen seines Bezugs zur εὐδαιμονία das θεῖον und der θεός. – 9. Damit ist das erste Ende des ersten Anfangs der Philosophie erreicht. Die platonisch-aristotelische Philosophie kann nun »den Rahmen und den Begründungsbereich für den jüdisch (Philo) christlichen (Augustinus) Glauben« geben. – 10. Darüber hinaus wird ἐπέκεινα τῆς οὐσίας<sup>99</sup> zum »Urbild« für alle Kultur und deren Werte, zur Sinndeutung der Wirklichkeit, zum Maß für Ideale, für die Weltanschauung. – 11. Angemessener für den Platonismus ist die Auslegung im echten mittelalterlichen »Realismus«: das *universale* als ens qua ens. – 12. Der Nominalismus macht die *realitas* zur »Sachheit des Einzelnen«, »Realität wird jetzt der Titel für ›Existenz‹, ›Wirklichkeit‹, ›Dasein‹«. – 13. In der Folge wird das »Ich« als das *Seiendste*, Realste erfahren und so erst das *ego cogito – ergo sum* möglich«, mit der Mathesis als dem Methodenideal. – 14. Mit der Auslegung der ἰδέα als *perceptio* ist der erste Schritt zum Idealismus getan. Hegels Geschichtsphilosophie schafft »die Möglichkeit, Plato neu zu begreifen und die griechische Philosophie als die Stufe der Unmittelbarkeit anzusetzen«.

Heidegger hat 1939 in einem Privatseminar Ernst Jüngers Buch *Der Arbeiter* besprochen. Gegen Jüngers Versuch, die Umkehrung des Platonismus rückgängig zu machen, wendet er ein, dies führe nur zur Wiederkehr des Platonismus, »nämlich: in der Setzung *der Gestalt*« (GA 90, 22). Damit sei auch »die Seinsverlassenheit unbedingt geworden« (134).

## c) Die οὐσία als Grundbegriff des Aristoteles

### *i. Von der vorphilosophischen Bedeutung zum philosophischen Terminus*

Aristoteles ist für Heidegger der »Gipfelpunkt« (GA 26, 11) der antiken Philosophie, die οὐσία der »Grundbegriff schlechthin der aristotelischen Philosophie« (GA 18, 22), denn sie prägt den Seinsbegriff der Metaphysik<sup>100</sup>. Heidegger geht zuerst auf den vorphilosophischen Sprachgebrauch von οὐσία ein und untersucht dann das Verhältnis zur οὐσία als philosophischen Terminus.

Im *vorphilosophischen* Sprachgebrauch bedeutet οὐσία »Vermögen, Eigentum, Besitz«<sup>101</sup>, »das Hauswesen ohne Kinder«<sup>102</sup>. Heideggers Beispiele: »Vermögen, Besitzstand, Hab und Gut, Anwesen«. Diesen geläufigen Bedeutungen stellt er den philosophischen *Terminus* gegenüber und weist gleichzeitig auf einen Umstand von größter Tragweite hin:

<sup>99</sup> Vgl. Beierwaltes 1992.

<sup>100</sup> Früher Heidegger und Aristoteles: Yfantis 2009.

<sup>101</sup> Gemoll 1965 s. v. οὐσία.

<sup>102</sup> Pape 2006/2 [1807–1854] s. v. οὐσία.

»Wir haben das Merkwürdige, daß ein *bestimmtes* Seiendes, seiende Sachen wie Besitzstand, Hausgerät usw. von den Griechen als *eigentlich* Seiendes angesprochen werden.« (GA 18, 24)

In vorphilosophischer Bedeutung meint οὐσία *Seiendes* und dessen Arten und Gattungen. In terminologischer Bedeutung bedeutet οὐσία »das Wie des *Seins* des Seienden« (26). Dabei enthält die geläufige Bedeutung »Anweisungen«, die den philosophischen Terminus mitbestimmen.

Heidegger zieht *Metaphysik Δ* heran, jene Abhandlung, in der Aristoteles die mannigfachen Bedeutungen grundlegender Termini referiert; der 8. Abschnitt behandelt die οὐσία. Fünf *Seinscharaktere* werden aufgezählt: 1. das ὑποκείμενον – Seiendes, das im Vorhinein schon da liegt (Tiere, Pflanzen, Menschen, Berge, Sonne); 2. das ἄτιον τοῦ εἶναι – die ψυχή (Seele), welche Orientierung und Bewegung der Lebewesen möglich macht; 3. das μόριον ἐνυπάρχον – die Grenze, die Seiendes in seinem Sein bestimmt; 4. das τὸ τί ἦν εἶναι – der ὁρισμός (die definitio) und ein »Komplex von Seinsbestimmungen« (GA 18, 35<sup>103</sup>); 5. das εἶδος – der Grund der Möglichkeit, das eigenständige Vorhandensein eines Seienden zu erfassen (z. B. dass ein τόδε τι, ein Dies-da, ein Tisch und kein anderes Seiendes ist).

In diesen Charakteren kommt, durch die vorphilosophische Bedeutung beeinflusst, eine *bestimmte Auffassung des Seins* zum Ausdruck: »οὐσία im Sinne des ›Verfügbaren‹, ›Gegenwärtigen‹, des Vorhandenen im Sinne des ›Anwesens‹, ›Besitzstandes««. Im Übrigen gibt es »einen indifferenten Sinn von Sein ⟨.⟩ letztlich gar nicht« (33)! Dies bedeutet nicht weniger, als dass der Substanzbegriff der *Metaphysik* nie allgemein ist, sondern sich immer schon in einem bestimmten Verstehenshorizont befindet.

## ii. Die Herstellung als Verstehenshorizont und ihre Bedeutung für die *Metaphysik*

Seiendes, das als φύσει ὄν von sich her aufgeht und da ist, z. B. eine Pflanze, bedarf keiner weiteren Herstellung und ist somit fertig. Ein τέχνη ὄν, z. B. ein Haus, das zwar hergestellt werden muss, ist aufgrund seines εἶδος gleichfalls fertig<sup>104</sup>. Fertigigkeit setzt voraus, dass Seiendes »jederzeit für den *Gebrauch* verfügbar« (GA 24, 161) ist; dazu muss es anwesend sein. Die Auslegung des Seins von Seiendem als οὐσία orientiert sich unausdrücklich an dessen Fertigigkeit, Verfügbarkeit, Herstellbarkeit und Anwesenheit (παρουσία qua οὐσία [GA 18, 33]). Alle diese Bestimmungen entstammen jenem Verhältnis des Menschen zum Seienden, mit dem er es täglich zu tun hat.

<sup>103</sup> »Das Seiende wird an ihm selbst angesprochen auf das, von wo es herkommt, γένος, und innerhalb seiner Herkunft auf das, was es ist, εἶδος. Der ganze Seinszusammenhang des γένος und εἶδος ist das τὸ τί ἦν εἶναι: τί ἦν = γένος, τὸ εἶναι = εἶδος.« (GA 18, 283f.)

<sup>104</sup> Ausführlich GA 18, § 11, zu *Metaphysik Δ* 16, τέλειον in der Doppeldeutigkeit von »Fertigseiendes« und »die Seinsweise des Fertigseienden« (GA 18, 80).

Aufgrund der Dominanz der Alltäglichkeit liegt darin eine wie selbstverständlich erscheinende Orientierung am Sein im Sinne der *Fertigkeit, Herstellung und Anwesenheit*:

»Dasein heißt also zusammenfassend: 1. primär *Gegenwärtigkeit, Gegenwart*, 2. das *Fertigsein*, die *Fertigkeit* – die beiden Charaktere des Da bei den Griechen. In diesen beiden ist alles Seiende hinsichtlich seines Seins auszulegen.« (35)

Dieser stillschweigende und fraglose Vorgriff auf einen bestimmten Sinn von Sein begleitet Heideggers gesamte Interpretation der Metaphysik. Doch er fragt zugleich nach dem Horizont dieser Seinserfahrung und sucht ihn im Wesen der *Zeit*:

»Das Sein, als beständige Anwesenheit, wird verstanden aus der *Zeit*, wobei das Wesen der *Zeit* und ihr Anspruch, der Entwurfsbereich für das Verstehen von Sein zu werden, dunkel bleiben.« (GA 49, 46)

#### d) Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes

##### i. Die Methode

René Descartes will zweierlei: eine *Methode*, die ihm Gewissheit verbürgt, und ein *Fundament* als deren Garant. Ersteres geben die *Regulae ad directionem ingenii* vor; das fundamentum inconcussum ist Thema der *Meditationes de Prima Philosophia*.

Zur Erlangung der *Gewissheit* ist eine methodische Vorkehrung nötig. Ihre Generalregel besagt, nur dies sei möglicher Gegenstand der Wissenschaften, was von vornherein Gewissheit im Sinne mathematischer Evidenz verspricht. Die Präambel zur 2. Regel der *Regulae* besagt:

»Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam & indubitatam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere.«<sup>105</sup> »Es ist ratsam, nur im Umkreis jener Objekte, das heißt Gegenstände, zu verweilen, zu deren sicherer, unbezweifelbarer Erkenntnis unsere natürliche Begabung zureicht.« (ZoSe 136)

Descartes beschreibt das Umfeld möglicher Gegenständlichkeit im Zeichen zweifelsfreier Gewissheit; alle Gegenstände, die dieser Voraussetzung nicht genügen, scheiden aus. Nicht das Seiende ist hinkünftig der Leitfaden der Erkenntnis, sondern die *Methode*.

Der Vorrang der Mathematik ergibt sich daraus, dass für alle Dinge »das durchgängig gleiche Maß, d. h. die zahlenmäßige Messung« (GA 4I, 94) verlangt wird. Der Grundzug eines solchen Denkens ist aber nicht die Mathematik als Einzelwissenschaft, sondern *das Mathematische*.

<sup>105</sup> Descartes AT X, 362.

Für die Griechen ist dies nur eine besondere Sicht der Dinge neben anderen Sichtweisen. Die μαθήματα sind Dinge, von denen der Mensch schon weiß und auf die er sich nicht mehr eigens einlassen muss (↑GH I, § 28 a). Nun tritt die in der Antike beginnende Seinsvergessenheit in eine neue Phase ein.

## ii. Das Ich als Fundament

Doch auch für die Mathematik muss die Zweifelsfreiheit eigens bewiesen werden. Diesem Ziel dienen die *Meditationes de prima philosophia*. Mit diesem Selbstgespräch über die Erste Philosophie will Descartes die πρώτη φιλοσοφία des Aristoteles ersetzen.

Der absolute Zweifel<sup>106</sup> setzt bei den Sinnen an. Weil sie manchmal täuschen, können sie das gesuchte Fundament nicht sein. Auch der Unterschied von Wachen und Träumen lässt sich bezweifeln, ebenso ist die Natur der Körper (der *res extensae*, d.h. der durch Ausdehnung bestimmten Dinge) nicht frei von jedem Zweifel. Schließlich ist sogar die Gewissheit der Arithmetik dem Zweifel ausgesetzt:  $2 + 3 = 5$ , doch könnte es einen *genius malignus*, einen bösen Geist geben, der alles daran setzt, uns zu täuschen.

Doch ein solcher Geist mag täuschen oder nicht: das Wissen um den Vollzug des Ich ist und bleibt gewiss:

»Ego sum, ego existo; certum est.«<sup>107</sup>

Doch was ist dies – ein Ich?

»Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.«<sup>108</sup> »Was also bin ich? Ein denkendes Ding. Was ist das? Sicherlich eines, das zweifelt, erkennt, bejaht, verneint, will, nicht will, auch sich etwas vorstellt und fühlt.«

Heidegger analysiert Descartes' metaphysische *Grundstellung* im Hinblick auf die »überlieferte ›Hauptfrage‹ der abendländischen Philosophie« (GA 6.I, 64): »Was ist das Seiende?« Dessen Seiendheit wird von nun an »aus dem Gesichtskreis des Denkens« (GA 88, 12) bestimmt. Die Grundlegung der neuzeitlichen

<sup>106</sup> Der absolute Zweifel ist nicht mit dem alltäglichen Zweifel zu verwechseln: »(·) wenn es sich um die Lebensführung handelt (de regenda vita), wäre es wirklich albern, den Sinnen nicht zu glauben, und geradezu lächerlich haben sich jene Skeptiker gemacht, die alles Menschliche so vollkommen ignorierten, dass sie von ihren Freunden behütet werden mussten, wenn sie sich nicht in Abgründe stürzen sollten. Daher habe ich auch einmal bemerkt, kein Mensch mit gesundem Verstande zweifle an solchen Dingen.« (Descartes AT VII, 351). Daher spricht Descartes auch vom hyperbolischen oder metaphysischen Zweifel, der ad usum vitae nullo modo transferendam esse (AT VII, 460), der keinesfalls auf die alltägliche Lebenspraxis übertragen werden darf.

<sup>107</sup> Meditatio secunda (Descartes AT VII, 27).

<sup>108</sup> Descartes AT VII, 28. Vgl. GA 17, § 42; GA 23, § 28.