

Paru dans Th. RENTSCH (Dir.), *Heidegger : Sein und Zeit*, München : Beck, Reihe Klassiker Auslegen, 2001, 1-27.

Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion

Jean GRONDIN

« Wir nehmen 'Sein und Zeit' als den Namen für eine Besinnung, deren Notwendigkeit weit hinausliegt über das Tun eines Einzelnen, der dieses Notwendige nicht 'erfinden', aber auch nicht bewältigen kann. Wir unterscheiden daher die mit dem Namen 'Sein und Zeit' bezeichnete Notwendigkeit und das so betitelte 'Buch'. ('Sein und Zeit' als Name für ein Ereignis im Seyn selbst. 'Sein und Zeit' als Formel für eine Besinnung innerhalb der Geschichte des Denkens. 'Sein und Zeit' als Titel einer Abhandlung, die einen Vollzug dieses Denkens versucht.) »¹

Die Einleitung zu *Sein und Zeit* ist die Einführung in ein Werk, das wir nicht kennen. Sie versteht sich tatsächlich als die Einführung zu einem Buchprojekt, aus dem 'nur' 2 Sechstel vorliegen. Zeitgenossen, wenn nicht Heidegger selbst, erwarteten lange die versprochenen Teile, aber das Werk behielt hartnäckig - gleichsam als Dokument eines lehrreichen Scheiterns - seinen 'fragmentarischen' Charakter. Gewiß kann man versuchen, und es wurde nicht selten getan, die Intentionen der fehlenden Teile zu rekonstruieren.² Aber das Buch ist – trotz seiner

¹ M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen : Niemeyer, 1971, 229.

² Der 3. Sechstel, der Abschnitt « Zeit und Sein », deren erste Fassung geschrieben, aber alsdann von Heidegger zurückgehalten wurde, wurde nämlich in der Vorlesung vom SS 1927 erneut in Angriff genommen, und der Kant, Descartes und Aristoteles gewidmet sein sollende 2. Teil läßt sich ebenfalls aus den Vorlesungen im Umkreis von *Sein und Zeit* in seinen Grundzügen erahnen. Vgl. dazu die Textangaben in dem unüberbietbaren Einleitungskommentar von F.-W. VON HERMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit*. Band I : *Einleitung : Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Frankfurt a. M. : V. Klostermann, 1987, 402-403.

faszinierenden 437 Seiten, die es zu einem der Hauptwerke der philosophischen Literatur des 20. Jahrhunderts werden ließen - faktisch ein Torso geblieben. In die Werkstatt des Werkes bietet allein die Einleitung ein zeitgenössisches Bild. Als solche ist sie bereits das erste *Kommentar* über das faktisch vorhandene Werk.

In ihr treten auch Schwerpunkte in Erscheinung, die im gedruckten Werk eher unterbelichtet erscheinen. Das gilt ganz besonders für die Seinsfrage. Das veröffentlichte Werk (d.h. die Fundamentalanalyse des Daseins) wollte sie gewiß *vorbereiten*, ließ sie aber unentfaltet. Das verblüffte bereits viele Zeitgenossen : das Buch schien viel mehr vom menschlichen Dasein als vom Sein selbst zu handeln, sei also mehr 'Existenzphilosophie' als Ontologie. Heidegger beeilte sich, darin ein Mißverständnis und eine Verkürzung zu sehen, war aber meist redlich genug, einzusehen, daß er bzw. das 'fragmentarisch' gelassene Werk daran schuld war. So mochte er bedauert haben, den geschriebenen 3. Teil trotz seiner Mängel nicht doch veröffentlicht zu haben, um wenigstens die von ihm angestrebte Richtung anzuzeigen (vgl. GA 66, 414). Dieses Bedauern wird man jedoch relativieren dürfen : Wenn die vierzig Seiten der Einleitung es nicht vermocht hatten, die erwünschte Richtung anzumahnen, wäre schwerlich eine *völlig* andere Perspektive in einem fehlenden Teil zu Tage getreten. Es sieht beinahe so aus, als wäre sich Heidegger erst während der Niederschrift an seinem Werk des vollen Gewichtes der Seinsfrage, die seine Lebensfrage werden sollte, bewußt geworden. Auch wenn sie sich als Beiträge zu einer « Geschichte der Ontologie und Logik » verstanden, hielten Heideggers programmatische *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* von 1922 noch fest : « Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das menschliche Dasein als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter ». ³ Der Seinscharakter des Daseins, also nicht unbedingt das Sein als solches stand 1922 im

Mittelpunkt. Die Einleitung von 1927 wird zuweilen denselben Eindruck vermitteln, aber den Akzent doch stärker auf die Seinsfrage und ihre Vergessenheit legen. Diese Akzentuierung werden die späteren Arbeiten und die Uminterpretationen von *Sein und Zeit* noch dezidierter einschärfen. *Sein und Zeit* - und selbst dieser Titel entstand, als die Arbeit beendet war - markiert damit eine Wegscheide. Das gilt erst recht für die Einleitung. Sie ist emblematisch für Heideggers Denkweg, insofern sie sich unterwegs zur Seinsfrage weiß, ohne je an ein Ende gekommen zu sein, als sei hier das Unterwegssein das Entscheidende.

Dafür ist die Einleitung sehr systematisch angelegt. Heidegger ist vielleicht nirgendwoanders so systematisch gewesen wie in ihr. Ein erstes Kapitel verteidigt eindrucksvoll, aber zugleich provokativ die « Notwendigkeit, Struktur und [den] Vorrang der Seinsfrage » (§ 1 bis 4). Aus der Evidenz dieser wiedergewonnenen Frage heraus entwickelt ein zweites Kapitel die Doppelaufgabe der Werkes, die einer « ontologischen Analytik des Daseins » (§ 5) und einer « Destruktion der Geschichte der Ontologie » (§ 6), die die Zweiteilung des Werkes nach sich zieht. Aus dieser Doppelaufgabe fließt auch die phänomenologische (und hermeneutische) Methode (§ 7) des Werkes und dessen Plan (§ 8). Kein Zweifel: die Einleitung bietet eine kondensierte Fassung des gesamten Konzeptes von *Sein und Zeit*. Es ist aber die einzige Spur eines Werkes, das es als solches nicht gibt. Die Einleitung ist *Sein und Zeit* in nuce, aber in vielem wegweisender als das Werk selbst. Wir folgen der Zweiteilung der Einleitung, indem wir zunächst den Sinn der Seinsfrage und alsdann die vielfache Aufgabe des Werkes aufrollen.

³ M. HEIDEGGER, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), in *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), 237-238.

1. Der Sinn der Seinsfrage

Die Seinsfrage ist heute in Vergessenheit geraten, proklamiert die erste Zeile von *Sein und Zeit*. Es ist 1927 vielleicht nicht ganz klar, ob dieses Vergessen ein Versehen oder, wie der späte Heidegger betonen wird, eine Notwendigkeit darstellt (in diese Richtung weisen jedoch bereits Andeutungen der Einleitung – SZ 6, 36 -, auf die wir zurückkommen). Der späte Heidegger wird nämlich die Seinsfrage zunehmend als eine solche charakterisieren, die das abendländische Denken nicht bzw. nicht zureichend gestellt hat oder hat stellen können, so daß das Versäumnis der Seinsfrage zur Signatur der abendländischen Ontologie werden wird. Auch wenn es gegen diese Vergessenheit anrennt, malt *Sein und Zeit* ein etwas weniger düsteres Bild aus. Die Frage, behauptet er, habe nämlich bereits « das Forschen von Plato und Aristoteles in Atem gehalten », um erst von da an zu verstummen (SZ 2). Daß *diese* Frage das antike Philosophieren, wie es auch heißt, « in die Unruhe trieb », ist übrigens eine historisch diskutabile Sache. Daraus geht jedenfalls hervor, daß es Heidegger in der Einleitung doch um die *Wiedergewinnung* einer verstummtten Frage geht. Auch wenn das Buch und die Einleitung historisch ansetzen, mit Plato und Aristoteles, werden sie im allgemeinen mit historischen Nachweisen eher zurückhaltend sein (die zweifelsohne im zweiten, historisch destruierenden Teil breiter ausgeführt worden wären). Die Einleitung will zunächst in systematischer Absicht die *Notwendigkeit* der Seinsfrage erweisen. Wie argumentiert Heidegger?

Der erste Paragraph, der diese Notwendigkeit nahelegen will, muß als ein erster Anlauf betrachtet werden, über dessen Grenzen sich Heidegger auch bewußt war (da er sie wenige Seiten später auch vermerkte). In Wahrheit soll diese 'Notwendigkeit' allein aus dem später erörterten *Vorrang* der Seinsfrage, ja aus

dem Ganzen von *Sein und Zeit*, wenn nicht aus Heideggers gesamten Opus hervorgehen. Es ist überhaupt schwer, eine solche Notwendigkeit in wenigen einleitenden Seiten darzutun. Deshalb genießen diese ersten Seiten nur eine 'protreptische', d.h. eine zur Frage anleitende Funktion. Denn Heidegger begnügt sich dort weitgehend damit, gängige, in dieselbe Richtung gehende Vorurteile über die 'Unnötigkeit' der Seinsfrage namhaft zu machen, wobei er sich – ob ironisch oder mit vollem Ernst, ist nicht immer auszumachen - an der herkömmlichen Definitionslogik, aber auch an der ihm näher liegenden ontologischen Tradition von Aristoteles bis Thomas von Aquin orientiert : 1) Das Sein sei der allgemeinste Begriff (und folglich der Erörterung unbedürftig); 2) Es sei zudem (aber als Konsequenz vom ersten Vorurteil) undefinierbar; 3) Es sei schließlich auch der selbstverständlichste Begriff, verstehe ihn doch jeder ohne weiteres. Alle drei Vorurteile sollen von einer ausdrücklichen Thematisierung der Seinsfrage abhalten. So einfach ist das nicht, suggeriert nur Heidegger, ohne wohlgemerkt die Gültigkeit der Vorurteile entschieden in Abrede zu stellen. Die Allgemeinheit, macht er erstens geltend, schliesse nicht ein, daß der Seinsbegriff « der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig » (5) sei. Das stimmt, aber es demonstriert nicht allein die Notwendigkeit einer solchen Erörterung. Zweitens dispensiere die Undefinierbarkeit nicht von der Frage nach dem Sinn des Seins, sondern fordere sie gerade auf. Dies mag auch sehr wohl sein, aber Heidegger weicht damit der Frage aus, inwiefern eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins, die die Einleitung in Aussicht stellt, auf keinen Fall doch so etwas wie eine 'Definition' im weiten Sinne wäre. Die dritte Erwiderung wird die Diskussion wenig später weiterbringen : Ein selbstverständlicher Begriff könne doch Indiz eines *nur selbstverständlich gewordenen* Tatbestandes sein, das es kritisch zu hinterfragen gilt. Unvermeidlich wird man dabei an Hegels berühmtes Wort in der

Phänomenologie des Geistes denken : « Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt* ».

Ist aber damit die ‘Notwendigkeit’ der Seinsfrage - im starken Sinne – wirklich erwiesen? Der Schluß, den Heidegger aus seiner knappen Diskussion zieht, geht wohl zu weit : « Das wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von ‘Sein’ zu wiederholen. » (4). Das geht zu weit, weil das doch von sehr vielen, wenn nicht von allen Begriffen gilt : Wir leben doch alle in einem gewissen Verständnis von Kunst, vom Guten, vom Gerechten, von Liebe, von Vaterschaft, usw., dessen Sinn auch etwas dunkel ist, ohne daß damit die absolute Dringlichkeit einer philosophischen Frage nach ihnen demonstriert worden wäre. Wieso ausgerechnet das Sein? Bisher spricht für ihre Notwendigkeit allein, wie Heidegger später auch zugeben wird (8), die « Ehrwürdigkeit ihrer Herkunft » und das « Fehlen einer bestimmten Antwort ». Die Notwendigkeit der Seinsfrage wird damit nicht mehr als suggeriert, zumal die Ehrwürdigkeit einer Tradition, wie man später in Erfahrung bringen wird, einer Destruktion unterzogen werden kann! Die weitere Erörterung über die Struktur und vor allem den Vorrang der Seinsfrage werden diese Notwendigkeit auch einsichtiger machen helfen.

Die Reflexionen über deren Struktur (§ 2) packen die Seinsfrage zunächst auch nicht direkt an, da sie sich von der Struktur *einer jeden Frage* her legitimieren lassen. Heidegger greift hier auf Erörterungen über die Struktur des Fragens zurück, die er gelegentlich in seinen Vorlesungen vorgetragen hatte⁴. Diese Struktur hat den Vorteil, die bislang etwas unspezifisch erscheinende Seinsfrage

⁴ Vgl. die viel komplexere Aufstaffelung (mit 12 Strukturmomenten!) der Fragelogik in der Vorlesung vom WS 1923/24 : GA 17, 73. Dort erfolgt sie noch ohne spezifische Anwendung auf die Seinsfrage, die in der Vorlesung vom SS 1925 (GA 20, 194 ff.) statthat.

und damit den Gang der Heideggerschen Untersuchung zu strukturieren. Heideggers Erörterung werden auch besonders viel Wert auf die hier zu gewinnende Durchsichtigkeit legen.

Im Fragevollzug lassen sich nach Heidegger ein Gefragtes (wonach im allgemeinen gefragt wird), ein Befragtes (bei wem angefragt wird) und ein Erfragtes (das Intendierte) unterscheiden. Gefragt wird ganz allgemein nach dem Sein. Das Sein, führt Heidegger aus, ist aber das Sein vom Seienden, muß also vom Seienden unterschieden werden. Damit 'praktiziert' Heidegger die 'ontologische Differenz' von Sein und Seiendem, die *als solche* erst in den Schriften unmittelbar nach *Sein und Zeit* thematisch und zentral werden wird. Sie ist aber bereits in den ersten Seiten von *Sein und Zeit* präsent - und noch bevor das Dasein als solches eingeführt wird. Diese Unterscheidung impliziert vor allem für Heidegger, daß sich das Sein nicht nach der auf das Seiende zugeschnittenen Begrifflichkeit fassen läßt. Das Sein fordert nämlich « eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesentlich unterscheidet », « verlangt » also « eine eigene Begrifflichkeit » (6). Läßt sich die Begrifflichkeit für und das gängige Sprechen über das Seiende terminologisch als 'ontisch' bezeichnen, wird die Rede vom Sein rein 'ontologisch' sein müssen. Die programmatische Trennung zwischen der ontologischen und der ontischen Ebene, die sehr wohl ältere philosophische Entgegensetzungen wie die von Apriori und Aposteriori, von Fundamentalem und Abgeleitetem anklingen läßt, läßt sich nicht als die von zwei strikt voneinander geschiedenen Regionen faßen, weil dies wiederum zu 'ontisch' gedacht wäre. Trotz ihres unmittelbar einleuchtenden Charakters birgt die von Heidegger praktizierte ontologische Differenz enorme Rätsel in sich. Heidegger wird sich nämlich bis zum Ende seines Denkweges fragen, ob es so eine 'ontologische' Redeweise überhaupt gibt und immer neue Möglichkeiten erproben, darunter die der Dichtung und des

Schweigens, um das Sein hörbar werden zu lassen. Diese Rätsel wohnen aber bereits der Einleitung zum Hauptwerk inne. Denn die dort konstruierte Seinsfrage bleibt auf das ‘Seiende’ auf zweifache Weise angewiesen : Zum einen besagt Sein immer Sein vom Seienden (später wird Heidegger gelegentlich das Sein noch schärfer vom Seienden unterschieden wissen wollen⁵), zum anderen wendet sich die Frage nach dem Sein an ein spezifisches Seiende. Dieses Seiende, das das ‘Befragte’ in der Fragestruktur buchstäblich verkörpert, ist nämlich das Seiende, das wir sind und das Heidegger terminologisch als *Dasein* fixiert. Damit fällt Heideggers wohl wichtigster und berühmtester Terminus für die Weise, in der er den Menschen anspricht. Unter Dasein soll man also zunächst gleichsam nur so viel hören wie : « Da [ist das] Sein ». Da Sein ‘da’ und nur da ist, wird dieses Dasein auf sein Sein hin (ab)befragt werden müssen. Die Frage nach dem Sein wird also den ‘Umweg’ bzw. den Königsweg einer Herausstellung des Seins des Daseins einschlagen müssen.

Wie ist aber Sein ‘da’ im Dasein? In einem gewissen « Seinsverständnis », antwortet konsequent Heidegger. « Wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis » (5). Diese allgemeine, aber vage Seinsorientierung oder – vertrautheit wird Heideggers Leitfaden und das eigentliche ‘Befragte’ seiner

⁵ Erinnert sei an den berühmten Passus des Nachwortes (1943) zur 4. Auflage von « Was ist Metaphysik? » (*Wegmarken*, GA 9, 304), wo Heidegger die Formel wagte, « daß das Sein wohl west ohne das Seiende ». In der 5. Auflage modifizierte Heidegger seinen Text und schrieb, auf die Position von SZ zurückkommend, « daß das Sein nie west ohne das Seiende ». Die Abhandlung *Zur Seinsfrage* aus 1955 wird wiederum prägnant das Sein als das « ganz Andere zum Seienden » apostrophieren (vgl. GA 9, 412). Auf diese *Erfahrung* des Seins, ja auf dieses Erstaunen vor dem Sein, das wir nicht « machen », aber in dem wir sind, aber nur für eine atemverschlagende sterbliche Weile, kam es Heidegger immer an. Heidegger wußte, daß er diese Erfahrung etwas verkürzte, als er sie in *Sein und Zeit* in einen begrifflich-transzendentalen Rahmen preßte. Mit um so mehr Energie kehrte er im Nachwort zu seiner Antrittsvorlesung von 1929, *Was ist Metaphysik?*, das « Wunder aller Wunder » hervor, *daß* Seiendes ist, daß es etwas – und uns - gibt und nicht vielmehr nichts (GA 9, 412). Diese Erfahrung ist – schlicht und

Fragestellung werden. Das Ziel seiner Untersuchung (das Erfragte also) wird es somit sein, den Sinn dieses so verstandenen (und gekonnten) Seins zu ermitteln, um gleichsam dieses Verständnis zu einem besseren Verständnis seiner selbst zu bringen. Heideggers Ausführungen machen auch völlig klar, was dabei angestrebt ist. Es geht bei der Frage nach dem Sinn von Sein nicht etwa um den 'Sinn des Lebens' (so sehr dies auch mitanklingen mag), sondern um die begriffliche Herausstellung des Sinnes dessen, was unter 'Sein' vage und durchschnittlich verstanden wird. Darauf wird in diesem Abschnitt, es sei wiederholt, sehr viel Wert gelegt. Das unter Sein Verstandene soll zur Transparenz, zur begrifflichen « Durchsichtigkeit », zur « Aufklärung » gebracht werden. « Aus der Helle des Begriffs » (6) sollen schließlich, verkündet Heidegger, die Weisen des durchschnittlichen Seinsverständnisses und die seiner Verdunkelung (womit angedeutet ist, daß das Versäumnis der Seinsfrage alles andere als ein zu berichtigendes Versehen ist) erklärt werden. Damit scheint das Ziel der Fragestellung Heideggers deutlich abgesteckt zu sein : die Aufhellung des Sinnes von 'Sein'. Der Eindruck kann also entstehen, es ginge Heidegger dabei um eine analytische Worterklärung dessen, was allgemein, aber vage unter 'Sein' verstanden werden darf. Heidegger würde sich hier nahezu wie ein analytischer Philosoph ausnehmen. Wenn er das nicht ganz ist, liegt es an der eigentümlichen Struktur der Seinsfrage selber, die mit immer mehr Deutlichkeit hervortreten wird. Denn diese Frage ist nicht irgendwelche, die nach lexikalischer Klarheit schreit, sondern eine solche, bei dem das Sein dessen, das von ihr betroffen wird, auf dem Spiel steht : « Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage » (8, vgl. GA 20, 200). Damit wird angedeutet, daß die Seinsfrage die dringlichste Frage eines jeden Daseins ist, dem

einfach - die des Seins für Heidegger. Sie kann nur zeitlich sein und eine Erfahrung dessen sein,

es doch ständig um das eigene Sein geht. Damit wird übrigens die 'Notwendigkeit' der Seinsfrage näher begründet. Sie liegt an der Unausweichlichkeit der Seinsfrage für das Dasein. Was sich hier langsam « meldet » (8), ist ein Vorrang des Daseins für die Seinsfrage, den Heidegger im § 4 als « den ontischen Vorrang der Seinsfrage » auszeichnen wird. Diese sich aufdringende Thematik nahezu vertagend, wird Heidegger aber vorher den « ontologischen » Vorrang der Seinsfrage (§ 3) herausstellen, gleichsam um die ontologische Zielrichtung seiner Fragestellung vor die rein daseinsontische zu stellen.

Wiederum wird die Problematik des Seinsverständnisses die des ontologischen Vorranges bestimmen, der sich vor allem im Hinblick auf die Wissenschaften festmachen lassen soll. Die Analyse von Heidegger nimmt dabei eine nahezu wissenschaftstheoretische, transzendente Wende, die sich im neukantischen Kontext seiner Zeit einer gewissen Evidenz erfreute, die Heidegger jedoch geschickt ins Ontologische zurückbiegt. Der Neukantianismus, so wie ihn Heidegger zumindest verstand, ging vom Faktum der Wissenschaft aus und bemühte sich, die logischen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu rekonstruieren. Eine sehr ähnliche Argumentation führt bei Heidegger zum Vorrang der *ontologischen* Frage : Jede Wissenschaft hat es nämlich mit einem bestimmten Bereich des Seienden zu tun. Sie behandelt ihn mithilfe von Grundbegriffen, die meist aus der vorwissenschaftlichen Erfahrung gespeist sind. Diese Grundbegriffe oder Hinsichten auf das Seiende sind aber selber nichts Seiendes, nichts Ontisches. Sie betreffen nämlich das Sein des jeweils behandelten Gebietes. Grundbegriffe der Mathematik, der Physik oder der Geisteswissenschaften gründen also in einer « vorgängigen Durchforschung des Sachgebiets » (10), die nur ontologischer Natur sein kann: « Sofern aber jedes dieser Gebiete aus dem Bezirk des Seienden selbst

was sich entzieht und unbegreiflich bleibt.

gewonnen wird, bedeutet solche vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung nichts anderes als Auslegung dieses Seienden auf die Grundverfassung seines Seins. » (10) Es ist aber nicht Aufgabe der (nur ontischen) Wissenschaften selber, diese ontologische Klärung vorzunehmen, sondern die der Philosophie. Als « produktive Logik » muß sie « den positiven Wissenschaften vorauslaufen », versichert Heidegger. Als Beweis, daß dies möglich ist, weist er wieder auf Plato und Aristoteles hin.⁶ Damit wird so etwas wie ein ontologischer – und zudem sehr anspruchsvoller - Vorrang *der Philosophie* behauptet. Er liegt darin, daß die Philosophie die spezifischen Ontologien auszuarbeiten hat, in denen die Wissenschaften jeweils stehen. Es geht aber Heidegger darüber hinaus um den ontologischen Vorrang der Seinsfrage selber, noch vor diesen Ontologien (Husserl sprach hier von 'regionalen' Ontologien). Dieser Vorrang der Seinsfrage rührt daher, daß jede ontologische Explikation, die die Philosophie zu Diensten der Wissenschaft zu leisten hat, zuvor die grundsätzliche Frage nach dem Sinn von Sein geklärt haben muß. Eine sich als fundamental und damit ontologisch

⁶ Bemerkenswerte Spuren dieser produktiven Logik finden sich durchweg im gesamten Opus Heideggers. So wird beispielsweise im § 76 von SZ « Der existentielle Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins » nachgewiesen. Ein damals unveröffentlichter Vortrag von 1927 über « Phänomenologie und Theologie » (*Wegmarken*, GA 9, 45-77) skizzierte seinerseits die ontologischen Voraussetzungen der Theologie. Ferner interessierte sich Heidegger in einer Vorlesung vom WS 1929/30 (GA 29/30, 311 ff.) für die ontologischen Grundlagen der Biologie in ihrem Versuch, den Organismus und das Leben zu fassen, während sich die Vorlesung vom WS 1935/36 (*Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962) für die Grundlagen der Physik interessierte (vgl. dazu C. CHEVALLEY, La physique de Heidegger, in *Les Etudes philosophiques* 1990, 289-312). Man wird zwar nicht in Heideggers Mitte der 30er Jahre einsetzenden Erläuterungen über « das Wesen der Dichtung » eine Grundlegung der Poetik oder der Literaturwissenschaft, doch sehr wohl eine ontologische Klärung des « dichterischen Wohnens » des Menschen sehen dürfen, die den « ontologischen Vorrang der Seinsfrage » auf ihre Weise bekräftigt. - Ansonsten erkannte Heidegger anderen Philosophen das Verdienst zu, eine den Wissenschaften den Boden bereitende, ontologische Explikation vorgenommen zu haben. So hätte Kant nach der Einleitung zu SZ (11) eine « apriorische Sachlogik des Seinsgebietes Natur » für die Physik erarbeitet. Mit dieser Thematik der « produktiven Logik » begann übrigens die Vorlesung vom SS 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, 1-6), die der Niederschrift von SZ zugrundelag.

verstehende Philosophie wird darin ihre Frage *par excellence* erkennen müssen :
 « Ontologisches Fragen ist zwar gegenüber den ontischen Fragen der positiven Wissenschaften ursprünglicher. Es bleibt aber selbst naiv und undurchsichtig, wenn seine Nachforschungen nach dem Sein des Seienden den Sinn von Sein unerörtert lassen. [...] Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst. » (11) Bei aller Ablehnung einer deduktiven Genealogie scheint Heidegger den ontologischen Vorrang doch auf dem Weg einer Reduktion auf elementarere Fragestufen zu etablieren : Vor den ontischen Wissenschaften liegen die sie fundierenden Ontologien, die die Philosophie als produktive Logik zu erarbeiten hat, und vor ihnen liegt die noch grundsätzlichere Frage nach dem Sinn von Sein, wobei erneut präzisiert wird, daß es um eine begriffliche Vorverständigung geht : « Und gerade die ontologische Aufgabe einer nicht deduktiv konstruierenden Genealogie der möglichen Weisen von Sein bedarf einer Vorverständigung über das, ‘was wir denn eigentlich mit diesem Ausdruck ‘Sein’ meinen’. » (11)

Wirkte Heidegger wie ein analytischer Philosoph, als er mit solchen Wendungen im § 2 nach dem Sinn von Sein fragte, so entpuppt er sich nahezu im § 3 als ein transzendentaler Philosoph, wenn er den ontologischen Vorrang der Seinsfrage darin erblickt, daß die Seinsfrage auf die Bedingungen der Möglichkeit einer jeden gegenständlichen und wissenschaftlichen Thematisierung abzielt. Die alsdann einsetzenden Ausführungen über den ontischen Vorrang der Seinsfrage (§ 4) werden indes zeigen, daß Heideggers Grundfaktum nicht das der Wissenschaft, sondern das des um sein Sein besorgtes Daseins ist.

Wissenschaften werden ja selber von Menschen betrieben. Die Menschen zeichnen sich nicht allein durch ihre Wissenschaftskapazität, sondern durch ihren intimen Bezug zum Sein aus. In einem der rhetorisch gelungensten Passagen des Werkes legt Heidegger eine Quasidefinition des Daseins vor : « Es ist [...] dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden um dieses Seins selbst geht » (12). Heidegger verwendete die Formel auch sehr häufig, um die Unabdingbarkeit der Seinsfrage nahezurücken.⁷ Sie meint offenbar die Sorge um das eigene Sein, die das Dasein nicht nur charakterisiert, sondern auch plagt, so sehr, daß das Dasein, wie Heidegger auch magistral ausführen wird, nicht zuletzt darum bestrebt ist, der Last dieser bohrenden Frage auszuweichen. Dieses Ausweichen erweist sich aber als eine Flucht vor sich selbst, wenn sich das Dasein tatsächlich dadurch definiert, daß er vor dieser Frage nun einmal steht. « Dasein » heißt also auch für Heidegger : vor diese Frage gestellt zu sein, auch wenn man von ihr wegläuft. Denn auch wenn man ihr ausweicht, bleibt man da, nämlich im Modus der Flucht vor sich selbst, d.h. vor dem Dasein. In späteren Texten wird Heidegger das Dasein, das sich so von sich selbst ablenken läßt, genial als « Wegsein » kennzeichnen. Das Wegsein darf als der eigentliche Gegenbegriff zum Dasein gelten, wobei das « weg » eine

⁷ Vgl. bereits in den frühen « Anmerkungen zu Karl Jaspers » aus 1919/21 das Abheben auf die « Grunderfahrung des 'ich bin', in der es radikal und rein um mich selbst geht », so daß die Grunderfahrung die « des *bekümmerten* Habens seiner selbst [ist], welches *vor* einer möglicherweise nachkommenden, aber für den Vollzug belanglosen 'ist'-mäßig objektivierenden Kenntnisnahme vollzogen ist » (*Wegmarken*, GA 9, 29-30) ». Vgl. ferner *Der Begriff der Zeit* (1924), Tübingen : Niemeyer, 1989, 14 : « Das so charakterisierte Seiende ist ein solches, dem es seinem alltäglichen und jeweiligen In-der-Welt-sein *auf sein Sein ankommt*. ». Aus den Vorlesungen, vgl. GA 20, 405: « Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein, in seinem In-der-Welt sein, *um sein Sein selbst geht* » (vgl. GA 21, 220); GA 28, 171 : « Damit ist das Seiende bezeichnet, dem seine eigene Weise zu sein in einem bestimmten Sinne ungleichgültig ist ».

Weise, vielleicht die primäre, jedenfalls die ‘gewöhnliche’ Weise des « da » indiziert.⁸

So plastisch und dramatisch sich diese Frage nach dem « eigenen Sein » ausnimmt, darf man sich fragen, was sie mit der bisher erörterten Seinsfrage verbindet. Bislang ging es anscheinend nur um die Wortklärung dessen, was wir unter ‘Sein’ verstehen, gar um die ontologischen Vorbedingungen der wissenschaftlichen Themenstellung. Auf einen Nenner gebracht : Darf die Frage nach dem eigenen Sein mit der allgemeinen Frage nach dem Sinn von Sein vermengt werden? Handelt es sich um dieselbe Frage? Die Frage stellt sich um so mehr, als der späte Heidegger dazu tendieren wird, das Gewicht der Frage « um das eigene Sein » zugunsten der reinen Seinsfrage abzuschwächen. Das Dasein, wird er beispielsweise im *Brief über den Humanismus* von 1946 ausführen, zeichne sich durch die « Sorge für das Sein » schlechthin. Vom späten Heidegger aus wirkt die Sorge um das eigene Sein eher wie ein Anthropozentrismus, zu dem das seinsgeschichtliche Denken immer mehr auf Distanz gehen will. *Sein und Zeit* redet hier aber eine klare Sprache : Dem Dasein geht es um das eigene Sein und damit ist das « Seinkönnen » gemeint, für das sich das Dasein zu entscheiden hat. Worin besteht in *Sein und Zeit* das Band⁹ zwischen der allgemeinen Seinsfrage und der

⁸ Vgl. GA 29/30, 95 ff. Daß sich dieser sehr wichtige Begriff des Wegseins bis in den späteren Entwurf der Seinsgeschichte hinein als unentbehrlich hinein erwies, zeigt sein Wiederauftauchen unter ganz neuen Auspizien in den *Beiträgen zur Philosophie* (GA 65), 323 : « Ist nämlich das Da-sein als der schaffende Grund des Menschseins erfahren und damit zum Wissen gebracht, daß das Da-sein nur *Augenblick* und *Geschichte* ist, dann muß das gewöhnliche Menschsein von hier aus als Weg-sein bestimmt werden. [...] Weg-sein ist der *ursprünglichere* Titel für die Uneigentlichkeit des Da-seins. » Vgl. auch den *Besinnung* betitelten Band, der als die Folge der *Beiträge* gelten darf : GA 66, 219-220.

⁹ Dieter THOMÄ, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1990, 254, sieht hier – mit gewissem Recht - eine Vermengung von zwei Fragen, die sich nicht auf eine einheitliche Fragestellung zurückführen lassen. Ich versuche im folgendem, ihre Zusammengehörigkeit aus Heideggers Intentionen nachzuweisen, muß Thomä zugeben, daß Heidegger selber diesen Zusammenhang nicht mit aller

nach dem eigenen Sein? Man findet es vielleicht nirgends mit letzter Klarheit ausgesprochen, aber es besteht wohl keinen Zweifel über die allgemeine Ausrichtung der Heideggerschen Intuitionen : Der primäre Tatbestand ist der der grundsätzlichen Sorge um das eigene Sein, das eigene Selbst. Dieses Sein ist nun einmal vom Tode gezeichnet (nicht *cogito sum*, sondern *sum moribundus* ist die Grundgewißheit des Daseins, sagte Heidegger am Ende einer Vorlesung vom SS 1925, GA 20, 437). Wir sind 'da', aber nur für eine Zeit (diese Intuition faßt auch der Titel « Sein und Zeit » zusammen). Das Dasein bleibt so von seinem Sein-zum-Tode beschattet, der ihm natürlich eine wahre Angst einflößt, da es kein Entrinnen vor dem Entrinnen gibt. Wenn sich die Sorge um das eigene Sein von daher gut nachvollziehen läßt, welchen Bezug hat *diese* Sorge zur Seinsfrage im allgemeinen? Diesen : Das *gesamte Seinsverständnis* des Daseins wird sich nämlich von dieser Sorge (und der Flucht vor ihr) aus bestimmen lassen. Sprechendstes Indiz dafür ist die Tendenz des Daseins, das Sein 'zeitlos', d.h. als permanente Gegenwart zu deuten. Sein ist das, was besteht und immer Bestand hat und haben wird. Geschichtliche Studien von Heidegger werden auf brillante Weise ausführen, wie sehr sich diese Deutung des Seins als stete Gegenwart durch die ganze Geschichte der Ontologie hindurch erhalten hat. Woher aber dieses Bestehen auf Permanenz und Bestand, wenn nicht aus einer Verdrängung der eigenen Zeitlichkeit? Das temporale Seinsverständnis ist also auf seine Quelle im Dasein hin zurückzuverfolgen. Die 'Stellung' des Daseins zu seinem eigenen Sein diktiert nämlich das allgemeine Seinsverständnis und damit den Sinn von Sein überhaupt. Heidegger wird hier insbesondere die *eigentliche* von der *uneigentlichen*

wünschenswerter Deutlichkeit dargestellt hat. Suggestiert wird er aber durch Passagen wie der folgende in dem Vortrag *Der Begriff der Zeit* (1924), a.a.O., S. 14 : « *Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt*, wie er in der herrschenden Auslegung des Daseins bekannt und verstanden ist. » Gespannt darf man in dieser Hinsicht auf die größere Abhandlung aus dem Jahre 1924, *Der Begriff der Zeit*, die als Band 64 der GA vorgesehen ist.

Zeitlichkeit (und damit die entsprechende Stellung zum Sein) unterscheiden. Die eigentliche versteht sich aus dem radikal ergriffenen Dasein in seiner unüberbietbaren Zeitlichkeit, die uneigentliche als Flucht vor dieser Zeitlichkeit in die Beruhigung des permanenten Immer-so-weiter. Am Leitfaden dieser Ergriffenheit von der eigenen zeitlichen Existenz wird sich das Programm der Destruktion der Geschichte der Ontologie orientieren. Von der Frage nach dem eigenen Sein zur allgemeinen Seinsfrage läßt sich also durchaus eine Brücke schlagen, auch wenn es die Einleitung zu *Sein und Zeit* meist bei sehr formalen Anzeigen beläßt. Aber die formale Anzeige, die jedes Dasein mit Inhalt zu füllen berufen ist, ist nun einmal nach Heidegger eine Grundeigenschaft jeder philosophischen Begrifflichkeit (vgl. GA 29/30, 421-431).

Kehren wir also zu den Anweisungen des § 4 über die Sorge um das eigene Sein zurück. Das Sein, um das es dem Dasein geht, faßt Heidegger terminologisch als *Existenz* auf. Das Dasein läßt sich also nicht durch eine Wesensdefinition bestimmen, sondern dadurch, daß es « je sein Sein als seiniges zu sein hat » (12). Das Dasein ist aber immer schon in Existenzmöglichkeiten geraten, die der Aufhellung über sich selbst bedürfen. Diese Möglichkeiten, sofern sie konkrete Existenzvollzüge meinen, lassen sich als *existentiell* charakterisieren. Sie sind von der sich als rein ‘existential’ verstehen wollenden Analyse Heideggers auseinanderzuhalten. Ihr geht es nämlich nicht um spezifische, ‘ontische’ Existenzvollzüge, sondern – neutraler – um die Strukturen, die die Existenz als solche konstituieren. Die Daseinsanalyse wird also – im technischen Sprachgebrauch, der die Einleitung charakterisiert (den Heidegger aber kurz nach *Sein und Zeit* fallenlassen wird) - die Form einer Analytik der Existenzialität der Existenz nehmen.

Zu diesen Strukturen gehört zweifelsohne die prinzipielle Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Existenz : « Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. » (12). Der konkret gewählte Vollzug bleibt zwar dem jeweiligen Dasein ('existentiell') überlassen, aber *daß* er vor einer Entscheidung steht, ist nun einmal ein Existential, das es im Hinblick auf seine Bedeutung für die gesamte Seinsproblematik hin zu befragen gilt. Sicherlich kann man sich mit Autoren wie Jaspers und Löwith fragen, ob sich diese Trennung des Existentialen und des Existentiellen so streng durchhalten läßt. Gewiß nicht, aber sie hat einen beträchtlichen methodologischen Sinn, an dem sich Heideggers Analysen auch kritisch messen lassen dürfen. Heidegger gibt zwar zu, daß seine existentielle Analytik selber *ontisch* verwurzelt ist (13), aber dies will vor allem unterstreichen, daß die Ergreifung der philosophischen Seinsfrage lediglich die « Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen Seinstendenz » (15) vollzieht. Damit wird in der Tat, nach Heideggers Analyse, das Seinsverständnis, das das Dasein von Hause aus praktiziert, zu sich selbst gebracht, d.h. über sich selbst aufgeklärt. Die Klärung des Seinsverständnisses des Daseins drängt sich hier als die fundamentale Aufgabe von *Sein und Zeit* auf. Als Fundamentalaufgabe war oben (§ 3) die Klärung des « Sinnes von Seins » nahhaft gemacht. Beide Aufgaben scheinen in der Einleitung zu *Sein und Zeit* ineinander verschmolzen zu sein.

Heidegger wird zwar später mit Recht den *vorbereitenden* Charakter der Daseinsanalyse im Hinblick auf die Seinsfrage hervorheben. Aber das Verhältnis der Fundamentalontologie zur Daseinsanalytik weist eine erstaunliche Schwankungsbreite in der Einleitung auf. Diese Vielfalt dokumentiert sich in drei wichtigen Passagen des § 4, die sich beinahe auf derselben Seite finden :

1) Es wird zunächst als Konsequenz des ontologischen Vorranges der Seinsfrage (§ 3) unterstrichen, daß « auch die Möglichkeit einer Durchführung der Analytik des Daseins an der *vorgängigen Ausarbeitung* der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt [hängt] » (13). Die Fundamentalfrage (11) nach dem Sinn von Sein müßte demnach der Daseinsanalyse *voranstellen*, wie sie ja jeder Ontologie vorgeordnet ist.

2) Wenige Zeile später erfährt man indes, daß « die Fundamentalontologie, aus der alle andern erst entspringen können, *in* der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden [muß] » (13).

3) Am Ende des Paragraphen wird sich nun zeigen, « daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie *ausmacht* » (14).

Die Vielfalt ist in der Tat unerhört.¹⁰ Einerseits soll die vorgängige Ausarbeitung der Fundamentalfrage nach dem Sinn von Sein (also die Fundamentalontologie) *vor* der Daseinsanalyse erfolgen, andererseits soll sie sich *in* ihr vorfinden bzw. sie sogar *ausmachen*. Wie ist aus dieser Vielfalt klugen Sinn zu machen? Friedrich-Wilhelm von Herrmann, der auch vom « nicht ohne weiteres einsehbaren Übergang » von einer Bestimmung zur anderen sprach,¹¹ hat eine elegante Lösung vorgeschlagen : die vorgängige Ausarbeitung der Seinsfrage vor der Daseinsanalytik, die in 1) angedeutet war, sei von Heidegger als unmöglich

¹⁰ Die Idee der Fundamentalontologie wird in den kommenden Jahren noch mehrere Verwandlungen durchgehen, bis sie allmählich durch den Entwurf des seinsgeschichtlichen Denkens abgelöst, aber auch erfüllt werden wird. Vgl. insbesondere die Vorlesung vom Sommer 1928 (GA 26, 196-202), wo Heidegger eine völlig neue « Kennzeichnung der Idee und Funktion der Fundamentalontologie » umreißt (wo die Fundamentalontologie als der erste Teil der « Metaphysik » erscheint, deren zweiter eine ängstliche « Metontologie » sein soll), ferner und wohl zum letzten Mal öffentlich den vierten Abschnitt von *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), insbesondere den abschließenden Teil über « Die Metaphysik des Daseins als Fundamentalontologie », wo die Endlichkeit zum das Dasein tragenden Grundthema der Ontologie befördert wird. Leider verbietet es der Rahmen des vorliegenden Kommentars, auf diese spannungsvollen und spannenden Wandlungen und ihre Konsequenz einzugehen.

¹¹ F.-W. VON HERRMANN, a.a.O., S. 127.

anerkannt, da sich der Sinn von Sein allein von einer Ontologie des Daseins her verstehen lasse.¹² Sachlich trifft das vielleicht zu, aber Heidegger hat diese Unmöglichkeit der direkten Ausarbeitung der Seinsfrage in *Sein und Zeit* nicht selber hervorgehoben. Als von dem ontologischen Vorrang der Seinsfrage (§ 3) die Rede war, schien sich diese direkte Ausarbeitung, der der spätere Heidegger ohne den Rahmen der Daseinsanalytik auch konsequent nachgehen wird, von selbst aufzudrängen. An ihr « hing » ja selbst (13) die Analytik des Daseins.

Man muß also feststellen, daß der Textbefund zur Bestimmung der Fundamentalontologie in sich undeutlich ist. Aber so ist es nicht selten, wenn Philosophen ihren *grundsätzlichen* Projekt präsentieren (erinnert sei etwa an die knappen, aber ebenso verwirrenden Bestimmungen der Idee des Guten bei Platon, der prima philosophia bei Aristoteles, der transzendentalen Kritik bei Kant, der Wissenschaftslehre bei Fichte, der Phänomenologie des Geistes bei Hegel oder der phänomenologischen Reduktion bei Husserl). Es ist schwer zu erklären, aber es ist so : Selten scheinen die Philosophen selber über klare Begriffe zu verfügen, um das Licht, unter das sie ihren Entwurf stellen, zu beleuchten. Vielleicht liegt das in der Sache begründet : Wie kann eine Philosophie das Licht, aus dem der Denkentwurf seine Strahlkraft gewinnt, selber beleuchten? Angesichts des Wesentlichen stammelt man vielleicht immer. Denn wichtiger als die Projektbestimmung, ist dessen Grundrichtung. Die der Fundamentalontologie ist in dieser Hinsicht deutlich genug und wurde von F.-W. von Herrmann sachlich zutreffend dargestellt : Soll die fundamentale Frage nach dem Sinn von Sein neu entfacht werden, so ist sie an dem Seienden zu entwickeln (und zu wecken), das dem Seinsproblem ständig ausgesetzt ist : dem Dasein. In der Ontologie des Daseins scheint somit die *Grundaufgabe* der Philosophie beschlossen.

¹² Ebd., S. 135.

Heidegger warnte zwar davor, dies subjektivistisch mißzudeuten (freilich ohne Erfolg, weshalb er später die direkte Ausarbeitung der Seinsfrage, die die Einleitung nur erwog, doch vorzog). Aber er leistet diesem Mißverständnis selber Vorschub, als er sich im selben Atemzug an den Ausspruch des Aristoteles in *De anima* positiv anlehnte, wonach die Seele, d.h. (!) das Sein des Menschen, alles sei.¹³ Im Dasein bzw. in dessen Seinsverständnis schien nunmehr das Sein eines jeden Seienden seinen Grund und Boden zu finden. Die Ontologie des Daseins nahm sich so wie eine *Art philosophia perennis* aus. Ein so hochgesteckter Anspruch war jedenfalls seit Hegel der Philosophie nicht mehr zugemutet worden.

Fassen wir die Vielfalt der Seinsfrage zusammen, wie sie uns im ersten Kapitel der Einleitung begegnet, so läßt sich stichwortartig folgender Eindruck gewinnen: Im § 1 tritt ein Philosoph auf, der sich selbstbewußt in die Kontinuität der aristotelisch-thomistischen Tradition stellt, um provokativ und protreptisch die Wiedererweckung der Seinsfrage anzumahnen; im § 2 begegnet alsdann ein quasi-analytischer Philosoph, der sich die Aufklärung dessen, was wir unter ‘Sein’ allgemein verstehen, zum Ziele macht; im § 3 erscheint plötzlich ein transzendentaler Philosoph, der im Seinsverständnis die apriorische Bedingung jeder wissenschaftlichen Erschließung von Seiendem festnageln will, während der § 4 einen ‘Existenzphilosophen’ in Erscheinung treten läßt, der in seinem Programm bei allem Festhalten an dem rein ontologischen und existentialen Charakter seiner Untersuchung eine Radikalisierung der zum Dasein gehörenden Seinstendenz durchführt. Was diese Vielfalt zusammenhält, ist allein die ‘Einheit’ der Seinsfrage. Diese findet sich im Seinsverständnis des um sein Sein besorgten

¹³ Auf diese verblüffende Herkunft des Daseins aus der *psychè* (und *nicht* aus dem Subjektbegriff, wie es meist geschieht) wies auch Heidegger in seinen Vorlesungen hin (vgl. GA 19, 23, 579, 608; GA 22, 107). Sie wäre einer eingehenderen Interpretation wert.

Daseins verankert, aus dem sich das Seinsverständnis überhaupt - in seinen originären und abkünftigen Spielweisen – bestimmen lassen soll.

2. Die phänomenologische Hermeneutik des Daseins auf dem Weg einer Destruktion der abendländischen Ontologie

Das erste Kapitel ließ bereits so verschiedenartige Facetten der Seinsfrage in Erscheinung treten, daß Heidegger in einem zweiten Kapitel einen neuen Anlauf nimmt, um seine Aufgabenstellung und Methode straffer zu gestalten. Sehr vieles von diesen Aufgaben wurde aber bereits vorweggenommen : daß die Ontologie des Daseins (Aufgabe 1 nach § 5) den Königsweg zur Seinsfrage bildet, wurde nämlich bereits im ersten Kapitel nahegelegt, aber ebenfalls die Tatsache, daß sie eine Destruktion der bisherigen Ontologie nach sich ziehen muß (Aufgabe 2 nach § 6). Die im Grunde einheitliche Doppelaufgabe des Werkes wird also die einer « ontologischen Analytik des Daseins » und einer « Destruktion der Geschichte der Ontologie » werden und konsequent die geplante Zweiteilung des Werkes gebieten, das es als solches aber nicht gibt. Ihnen werden sich – nahezu ex post – Erörterungen über die phänomenologische Methode der Untersuchung (§ 7) hinzugesellen.

Allen Themenkomplexen des 2. Kapitels ist eine Sorge gemeinsam, die der rechten Zugangsart zum Phänomen des Daseins. Die bisherigen Ausführungen mochten nämlich den Eindruck hervorgerufen haben, das Dasein « müsse auch das ontisch-ontologisch primär gegebene sein » (15). Dem ist nicht so, stellt nun Heidegger fest. Das Dasein ist sich selbst vielleicht das Fernste. Dies liegt an nichts anderem als dem, was wir mithilfe der späteren, aber sehr glücklichen Begrifflichkeit das « Wegsein » des Daseins genannt haben : Anstatt seinem Dasein voll gewachsen zu sein, schreckt das durchschnittliche Dasein gleichsam vor ihm

zurück, ist also 'da' im Modus des 'möglichst-davon-weg'. Dieses Wegsein nimmt eine charakteristische Gestalt in den ersten Paragraphen von *Sein und Zeit* : Das Dasein, das von sich 'fällt', 'fällt' nämlich in die Welt und versteht sich aus dieser. Dieses Fallen (von sich und in die Welt) ist freilich in Heideggers Augen ein 'Verfallen', so natürlich es auch sein mag. Es besitzt aber nicht nur eine 'negative' Seite. Denn aus dieser Weltverfallenheit des Daseins geht hervor – und dies wird für den weiteren Lauf der Heideggerschen Untersuchung von Bedeutung werden –, daß das Dasein als In-der-Welt-Sein begegnet und sich aus diesem zu verstehen hat. Die Weltverfallenheit ist also nicht als ein 'gnostischer' Abfall zu deuten. Diese Bedeutung schwingt nichtsdestoweniger mit, *sofern* das Dasein dazu verführt wird, sich *nur* aus der Welt und das heißt rein 'dinghaft' zu verstehen. So kommt das Dasein dazu, sich als ein vorhandenes Seiendes, als Substanz oder Subjekt mit Eigenschaften und Relationen zu von ihm unabhängigen Objekten zu denken. Diese 'Kategorien', wie man sie gut aristotelisch und kantisch nennen kann, sind nach Heidegger auf die ontische Welt zugeschnitten, dem Dasein als Dasein aber zuhöchst unangemessen. Warum? Weil sie den Existenzcharakter des Daseins verfehlen, nämlich die Aufgabe, die Sorge, den jeweiligen Vollzug, der das Dasein für sich selber immer ist. Etwas plakativ ausgedrückt : Im Dasein liegt die Tendenz, sich rückstrahlend aus der Welt zu verstehen, anstatt die Welt aus dem Dasein zu begreifen : « Das Dasein hat [...] gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der 'Welt'. Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung aufweisen werden. » (16) Die 'Weltlichkeit' des Daseins erscheint also auf doppelte Weise besetzt bei Heidegger : einerseits gehört sie unabdingbar zum faktischen Dasein,

andererseits verleitet sie es dazu, sich dinghaft und damit inadäquat zu konzipieren. So wird es eine der vordringlichsten Bemühungen der Ontologie des Daseins sein, eine rein auf das Dasein zugeschmiederte Begrifflichkeit zu entfalten, die die Kategorien des dinghaften Seienden tunlichst vermeidet und sie sogar aus dem Daseinsvollzug heraus ableitet, wenn sich die These bewahrheiten lassen soll, wonach alles Seinsverständnis im Dasein gründet.

Diese Ontologie des Daseins wird dabei nicht zufällig auf die das Dasein konstituierende Zeitlichkeit zusteuern. Die « Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit hin » bildet somit die erste Aufgabe dieser Ontologie. Sie umfaßt auch die veröffentlichten zwei Drittel des Buchkonzeptes. Dem Programm nach war sie aber kein Zweck an sich, da sie in einem dritten Teil (geplant unter dem Titel « Zeit und Sein », das man nicht mit der Abhandlung gleichen Titels aus dem Jahre 1962 verwechseln wird) eine « Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein » vorbereiten wollte. Dazu kam es literarisch nicht. Ein erneuter Anlauf zum damals zwar niedergeschriebenen, aber anscheinend sofort verbrannten 3. Teil wurde in der Vorlesung vom SS 1927 über *Grundbegriffe der Phänomenologie* unternommen. Sie gewährt Einblick in die damalige Werkstatt Heideggers, aber der § 5 ließ bereits keinen Zweifel über den springenden Punkt des Heideggerschen Programms. Er greift auf früher Erörtertes zurück sowie in die historische Aufgabe der Destruktion vor. Die im Hinblick auf die Seinsfrage konzipierte Analytik des Daseins setzte sich zum vorläufigen Ziel, alle Strukturen des Daseins als Modi seiner Zeitlichkeit herauszustellen - gemäß den Spielarten der eigentlichen und der uneigentlichen Zeitlichkeit. Aus dieser Zeitlichkeit heraus wird nämlich das Sein verstanden. In Heideggers Worten, die das Beweisziel von *Sein und Zeit* auch bündig zusammenfassen, sollte also gezeigt werden, « daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und

auslegt, *die Zeit* ist » (17). Wie ist aber hier ‘die Zeit’ zu verstehen? Eine komplexe Frage, da diese Zeit selber von einem gewissen Existenzvollzug abhängt. Das ‘positive’ Zeitverständnis, auf das Heidegger aus ist, wird von einem « vulgären » Zeitverständnis abgekoppelt. ‘Vulgär’ meint hier nichts etwas Unziemendes, sondern einfach das gängige, übliche, aber dingliche Verständnis der Zeit als reine Abfolge von Jetztmomenten, die sich ewig wiederholen und fortsetzen. Die philosophische Basis für dieses ‘vulgäre’ Zeitverständnis hätte Aristoteles in seiner *Physik* erbracht, die seitdem die gesamte Geschichte der Ontologie durchherrscht hat. Das Zeitverständnis, das Heidegger dem vulgären entgegensetzt, bleibt etwas im Dunkel, aber man vermutet unschwer, daß es eine Zeit wäre, die die (übrigens in der Einleitung nicht namentlich auftretende) *Endlichkeit* ernstnehmen würde. Die Zeit würde sich nicht mehr als endlose Reihe von Jetztpunkten, sondern aus der radikal gefaßten Sterblichkeit heraus verstehen lassen. Man kann auch unschwer erraten, warum in dieser Konzeption die vulgäre Zeit als ‘abgeleitet’ gilt : Um seine intime, radikale Zeitlichkeit zu verdrängen, vergegenständlicht das Dasein eine Zeit, die sich ewig fortsetzt. Aber so eine Zeit ist ja keine Zeit mehr, sondern nahezu ihr Gegenteil. Diese Ableitung scheint aber Heidegger in diesem Kontext weniger zu interessieren als die daraus zu ziehende ontologische Konsequenz.

Heidegger trennt nämlich mit mehr oder weniger Künstlichkeit zwei Schritte in seiner Ausarbeitung der Zeitlichkeit des Daseins als des Horizontes, aus dem her Sein aufgefaßt werden soll. Die Problematik der Zeitlichkeit, erfährt man nun, bleibe auf das Dasein ‘beschränkt’. Herausgehoben soll aber darüber hinaus die Zeitlichkeit des Seins selber. Um sie von der Zeitlichkeit des Daseins getrennt zu halten, bezeichnet Heidegger diese rein ontologische Problematik mit einem lateinischen Terminus als die der *Temporalität* des Seins. Handelt es sich aber sachlich um eine *andere* Thematik, wenn anders das Sein nur im Seinsverständnis

des Daseins begegnet? Bleibt es doch nicht bei Zeitlichkeit des Daseins als des Horizontes eines jeden Seinsverständnisses? Es ist schwer zu sagen, inwiefern sich die Aufrollung der Temporalitätsproblematik von der Zeitlichkeitsanalyse wirklich abgehoben hätte, da der der Temporalität gewidmete 3. Abschnitt (« Zeit und Sein ») unveröffentlicht blieb. Man findet zwar Überlegungen zur Temporalität des Seins in der als Fortsetzung zu SZ gemeinten Vorlesung vom SS 1927 (GA 24), aber sie sind offensichtlich von einem Kantischen Schematismus der Zeithorizonte stark geprägt, von dem sich Heidegger sehr bald distanzierte (und die übrigens die Abhängigkeit der Temporalitäts- von der Zeitlichkeitsproblematik eklatant bestätigt). Hätte der 3. Teil eine anschaulichere Entfaltung der Temporalitätsproblematik geboten? Das Ausbleiben seiner Veröffentlichung bezeugt eher ein Scheitern in dieser Hinsicht.¹⁴ Die Nichtveröffentlichung ist aber um so bedauerlicher, als Heidegger explizit versprochen hatte, just in der Exposition der Problematik dieser Temporalität « allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins » (19) zu geben. Insofern man *Sein und Zeit* an seiner präzisen Frage und deren Antwort mißt, wie sie übrigens in der allerletzten Zeile des Buches noch einmal anklingen, darf man an dieser Stelle von einem gewissen ‘Scheitern’ des Unternehmens sprechen. Es handelt sich aber eher um ein literarisches Versagen vor dem, was Heidegger ausführen wollte und nur andeuten

¹⁴ Nach der Auskunft von F.-W. VON HERRMANN hätte Heidegger die erste Fassung des 3. Teiles « bald nach ihrer Niederschrift verbrannt » (vgl. das Nachwort zu GA 2, 582). Das ist aber offenbar eine späte mündliche Äußerung von Heidegger. In früheren Texten, nämlich im berühmten *Brief über den Humanismus* (GA 9, 325), aber auch in den *Beiträgen* (GA 65, 451) sowie in *Besinnung* (GA 66, 414) bezeichnete Heidegger das Schicksal dieses Abschnittes durchweg mit etwas anderen Worten. Nach *all* diesen Texten sei der fragliche 3. Abschnitt « zurückgehalten » worden. Kann man zugleich einen Text « zurückhalten » und « bald nach seiner Niederschrift verbrennen »? Wohl nicht, denn das « Zurückhalten » schließt ein, daß das Zurückgehaltene – wenigstens eine Zeit lang – noch existierte. Ein Zurückhalten scheint also – rein sprachlich – ein sofortiges Vernichten auszuschließen. Deshalb gehört der Verfasser wider alle Wahrscheinlichkeit zu denjenigen, die nicht ausschließen möchten, daß dieser 3. Teil eines Tages auftauchen könnte.

konnte. In aller Gerechtigkeit muß man in der Tat anerkennen, daß Heidegger, als er die Einleitung niederschrieb, nicht wissen konnte, daß der ihm damals vorschwebende 3. Abschnitt nie zur Veröffentlichung gelangen würde. Deshalb ist es eine historische Aufgabe der Heideggerforschung, sein damaliges Vorhaben zu rekonstruieren, denn die Grundzüge dazu liegen sehr wohl vor. Philosophisch bedeutete aber die Preisgabe des horizontschematischen Konzepts des 3. Abschnitts nicht unbedingt ein Scheitern, denn sie führte Heidegger vielleicht besser zu seiner eigenen Frage. Das Scheitern machte damit die Kehre möglich.¹⁵

Das 'Scheitern' der 'konkreten Antwort' von « Zeit und Sein » im Jahre 1927 mochte auch damit zusammenhängen, daß Heideggers Stärke weniger in der systematischen Konstruktion als in der historischen-phänomenologischen Destruktion lag, die er vor und nach *Sein und Zeit* mit sicherem Instinkt praktizierte. Die im § 6 dargelegte Aufgabe der Destruktion bezeichnete ferner wohl auch Heideggers *ursprünglichste* Forschungsaufgabe, ehe sich die Aufgabe einer Ontologie des Daseins vor sie schaltete. Die Entwürfe zu einer Geschichte der Ontologie, als die sich die *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles* von 1922 empfahlen, beschrieben sich ja ursprünglich als eine destruktive Hermeneutik, d. h. eine Auslegung der ontologischen Tradition auf ihre verborgenen Motive hin. Großartig hieß es dort : « Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich demnach, sofern sie der heutigen Situation durch die Auslegung zu einer

¹⁵ Zur Deutung der Kehre in diesem Sinne, vgl. A. ROSALES, Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1984), 241-262; F.-W. VON HERMANN, Das Ende der Metaphysik und der andere Anfang des Denkens. Zu Heideggers Begriff der Kehre, in seinem Band *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'*, Frankfurt a. M. : V. Klostermann, 1994, 64-84; sowie meine Prolegomena to an Understanding of Heidegger's Turn, in *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14-15 (1991), 85-108. Deuter wie Hans-Georg GADAMER und T. KISIEL sahen freilich in der Kehre eine 'Rückkehr' Heideggers zu seinen Urintuitionen. Aber erst das systematische Scheitern machte diese Rückkehr möglich, so daß die Rede von einer 'Kehre vor der Kehre' cum grano salis zu nehmen ist.

radikalen Aneignungsmöglichkeit verhelfen will – und das in der Weise des konkreten Kategorien vorgebenden Aufmerksammachens -, darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im *abbauenden* Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen. Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion. »¹⁶ Diese damals Heidegger offenbar voll in Anspruch nehmende Aufgabe der Destruktion wird 1927 zur zweiten, nach der Analytik. Die Konzeption von *Sein und Zeit* ist insofern reifer, als sie in einer eigens ausgebildeten Ontologie des Daseins auf die Zeitlichkeit hin den Leitfaden festgemacht hat, an dem sich eine solche hermeneutische Destruktion allererst zu halten hat.

Die Destruktion läßt sich nicht als eine rein historische Aufgabe beschreiben, die der Daseinsanalytik von außen aufgeschraubt worden wäre, als diene sie lediglich der geschichtlichen Veranschaulichung. Denn das Dasein zeichnet sich nun einmal durch seine Zeitlichkeit aus. Zu ihr gehört eine wesentliche Geschichtlichkeit. Mit diesem Thema der Geschichtlichkeit knüpft Heidegger natürlich an ein Grundkonzept von Dilthey (der in diesem Zusammenhang aber nicht namentlich erwähnt wird) an, das sich auch einer großen Wirkungsgeschichte in Gadammers Hermeneutik erfreuen würde. Heideggers Problematik der Geschichtlichkeit bleibt aber – im Unterschied zu Dilthey und Gadamer – strikt im Hinblick auf die Seinsproblematik hin konzipiert : Die Seinsfrage ist selbst durch eine Geschichtlichkeit charakterisiert (20), wobei Heidegger die Grundintuition seiner späteren Seinsgeschichte vorwegnimmt. Konzentrierte sich Heidegger früher auf die ‘Weltverfallenheit’ des Daseins, so wird ihn in diesem Zusammenhang vor

¹⁶ Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation),

allem die 'Traditionsverfallenheit' des Daseins interessieren: « Das Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und sich reluzent aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. » (21) Vielleicht ist diese Traditionsverfallenheit phänomenologisch sogar einleuchtender als die Weltverfallenheit, sofern das Dasein immer schon einer tradierten Daseinsauslegung (20) oder Welterschließung verfällt, die sich etwa in den Vorurteilen (Gadamer) oder in Ideologien niederschlägt.

Heideggers Akzent liegt hier durchaus auf der ontologischen Tradition. In ihr hat sich nämlich eine Seinsauslegung durchgesetzt, deren Herkunft vergessen und verdeckt bleibt. Die Destruktion zielt just auf diese Verdeckung : « Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichsten Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden. » (22)

Und diese Destruktion trifft nicht primär die Vergangenheit als solche, dies wäre ja nur historisch, sondern das 'Heute' (22), den ontologischen Schlummer der Gegenwart. Ja, es gilt, die Kräfte der Vergangenheit und der Tradition für das Heute neu freizulegen, um den Sinn für die Seinsfrage erneut zu wecken. Insofern ist die Absicht der Destruktion 'positiv'. Sie versteht sich als Abbau von Verdeckungen um einer neuen Freilegung willen. Es läßt sich gleichwohl nicht in Abrede stellen, daß Heidegger sehr wohl die Aufmerksamkeit auf Grundentscheidungen in der Geschichte der abendländischen Ontologie richten

möchte, die die Seinsthematik auf verhängnisvolle Weise verdeckt haben (der Gedanke einer abfallenden Seinsgeschichte wird auch damit antizipiert). Welche Entscheidungen gemeint sind, wird in der Einleitung nur angedeutet. Heidegger hat sich aber in seinen frühen Vorlesungen so sehr mit ihnen beschäftigt, daß ihm vollkommen bewußt ist, daß er hier über einen Umriß (den die Gesamtausgabe inzwischen mit reichem Inhalt füllen hilft) nicht hinauskommt. Er lenkt jedoch die Aufmerksamkeit auf den ihm wichtigsten Punkt : das Verständnis des Seins aus der Zeit heraus. Denn auch die abendländische Ontologie verstand das Sein aus der Zeit. Sie tat es aber unausdrücklich, d. i. ohne sich ihres Leitfadens bewußt zu werden. So wird es eine der vordringlichsten und überzeugendsten Aufgaben der Destruktion werden, die abendländische Ontologie über ihren eigenen stillschweigenden Leitfaden aufzuklären, der in der griechischen Auslegung des Seins als Gegenwart gründet : « Diese griechische Seinsauslegung vollzieht sich jedoch ohne jedes ausdrückliche Wissen um den dabei fungierenden Leitfaden, ohne Kenntnis oder gar Verständnis der fundamentalen ontologischen Funktion der Zeit, ohne Einblick in den Grund der Möglichkeit dieser Funktion. » (26) Allein Kant hätte sich diesem Bezug zwischen dem Sein und der Zeit genähert, ohne ihn angemessen zu stellen, da er der gängigen, kartesianischen Ontologie des Subjekts verfiel, anstatt eine Ontologie des Daseins auszuarbeiten und von da aus die Seinsfrage neu aufzurollen. Diese Debatte mit Kant wird in Heidegger nächstem großen Buch, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), fortgesetzt.

Der Anspruch der Heideggerschen Destruktion ist also nicht gerade bescheiden (und bescheidene Philosophien sind auch selten) : Erstmals in ihrer Geschichte soll die Ontologie über ihren Leitfaden aufgeklärt werden. Er wird durch einen noch weitergehenden überbietet : Erstmals wird in Heideggers Buch auch versucht, dieses fundamentale Verhältnis zwischen Sein und Zeit auf den

rechten Boden zu stellen. So sehr Heidegger auf eine Rückkehr zu den Urerfahrungen der griechischen Ontologie bestehen mag, er gibt auch sehr klar zu erkennen, daß die griechische Erfahrung selber auf einer wenn nicht unangemessenen, so doch sehr einseitigen Seinsauslegung beruht, nämlich der Fixierung auf die Gegenwart und die permanente Anwesenheit (*ousia*), die die Grundausstattung der Substanz ausmacht. Dieser Permanenzobsession will Heidegger einen Schreck einflößen, wenn er verspricht, die Zeit nicht mehr von der Gegenwart, sondern von der (endlichen) Zukunft her, also von der radikalen Zeitlichkeit her anzugehen. Zusammenfassend : Die Destruktion, die dem ontologischen Schlummer der Gegenwart gilt, klärt nicht nur die Geschichte der Ontologie über ihren verborgenen Leitfaden auf, sie will es endlich möglich machen, die grundsätzliche Frage nach dem Verständnis des Seins aus der Zeit her zu stellen. « Sein und Zeit » ist gleichsam das verborgene Thema der gesamten Geschichte der Ontologie, ja der Menschheit, auf das die abendländische Philosophie zusteuert, das aber zum ersten Mal in Heideggers Buch sichtbar und gestellt geworden wäre.¹⁷ Es nimmt also nicht Wunder, daß die Destruktion, die Heidegger in seiner späteren Auseinandersetzung mit der Metaphysik nur radikalisierte, die primäre und originäre Aufgabe seiner Untersuchungen war.

In den frühen Vorlesungen konnte es indes so scheinen, als sei die Destruktion Heideggers eigentliche 'Methode'. In *Sein und Zeit* wird sie nunmehr als 'Aufgabe' gefaßt, da sie die eigentliche Zielrichtung seines Unternehmens anzeigt. Die *Methode* seiner Untersuchung stellt Heidegger lieber unter den Titel

¹⁷ In der Vorlesung vom SS 1928 (GA 28, 196) bekräftigte Heidegger diesen aufklärerischen Anspruch seiner Destruktion : « Mit dieser Fundamentalontologie und durch sie ergreifen wir nur, und zwar in einer bestimmten Hinsicht, das innere und verborgene Leben der Grundbewegung der abendländischen Philosophie » » Wie das dem Schelling-Buch entnommene Motto des vorliegenden Aufsatzes zeigt, unterschied aber Heidegger sehr wohl die geschichtliche

der Phänomenologie (§ 7). Damit reiht er sich offenbar in die Denkrichtung seines ‘Lehrers’ Edmund Husserl ein (sein eigentlicher ‘Lehrer’ war er aber nicht, da Husserl erst 1916, nach Heideggers Habilitation bei Rickert, nach Freiburg kam). Man könnte vielleicht bedauern, daß Heidegger dabei keinen direkten oder genaueren Bezug auf Husserls eigene Methode (weder die Reduktion noch die Intentionalität werden in der Einleitung genannt) oder Schriften nimmt. Er beläßt es nämlich bei einer allgemeinen Danksagung an Husserl, der ihn « während seiner Freiburger Lehrjahre durch eindringliche persönliche Leitung und durch freieste Überlassung unveröffentlichter Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phänomenologischen Forschung vertraut machte. » (38) Heidegger zieht es offenbar vor, seinen phänomenologischen Ansatz eigenständig zu entwickeln. Es wäre aber voreilig, darin einen Affront Husserl gegenüber zu erblicken. Denn ein derartiges direkt auf die Sachen zugehendes Vorgehen war durchaus auch im Sinne Husserls. Der Affront liegt vielleicht anderswo, wie wir sehen werden.

Heideggers Phänomenologiebegriff soll sich also von den Sachen selbst her entwickeln lassen. Tatsächlich führt Heidegger seinen Phänomenologiebegriff aber zunächst mithilfe von etymologischen Auslegungen der griechischen Termini *phainomenon* und *logos* ein. Damit exerziert Heidegger eine ‘Methode’ der begrifflichen Auslegung antiker Termini vor, mit der er die Zuhörer seiner Vorlesungen bezauberte. Diese Deutungsmethode erhob er zu einer wahren Kunst, sowohl in seiner Lehrtätigkeit als auch in seinen Schriften. Gemessen an diesen hohen Maßstäben läßt sich vielleicht nicht behaupten, daß die Ausführungen von *Sein und Zeit* über die Herkunft des Phänomenologiebegriffs zu den Meisterstücken dieser Kunst gehören. So imposant sie an sich sein mögen, gelangen sie kaum über Tautologisches hinaus : *Phainomenon*, erfährt man nämlich, heißt « das Sich-an-

Notwendigkeit der Besinnung über « Sein und Zeit » von dem Buch dieses Titels, das nur einen

ihm-selbst-Zeigende »¹⁸, während *logos* als *apophainestai* so viel heißt wie Sehenlassen von den Sachen her. Die Zusammensetzung in der Phänomenologie ergibt nicht viel mehr als die folgende, sehr wohl in Kauf genommene Tautologie : « Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen »(34).

Ebenso tautologisch fällt die rein deskriptive Anlehnung an eine Maxime, die Husserl nur ein passant formuliert hatte : « Zu den Sachen! », ¹⁹ auch wenn Heidegger den rein prohibitiven Methodensinn einer « Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens » (47) betont. Sofern jede Wissenschaft von den Sachen selbst zu sprechen vorgibt, sind nämlich Versicherungen darüber, daß sich die Phänomenologie an den Sachen selbst zu halten hat, wie Heidegger selber notiert, « reichlich selbstverständlich » (28). Vermutlich versteckt sich darin sogar ein Seitenhieb gegen die ‘Naivität’ der Husserlschen Phänomenologiekonzeption.

Nachvollzug dieser Besinnung versuchte.

¹⁸ Zur Charakterisierung des Phänomens als « das Sich-an-ihm-selbst-zeigen » (SZ 31, Z.3) bemerkte Husserl in einer Randbemerkung seines Handexemplars (Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit*, in *Husserl Studies* 11 (1994), S. 17) : « Das ist gar zu einfach ». Zur berechtigten Frage « To What Extent was Heidegger a Phenomenologist? », vgl. die skeptischen Bemerkungen in der klassischen Schilderung von Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3. Aufl. The Hague/Boston/London : Martinus Nijhoff, 1982, 336-421. Die Frage beschäftigt auch sehr die neuere französische Tradition der Phänomenologie, in der die Fragestellung Heideggers – viel stärker als in Deutschland – von der Husserlschen her verstanden wurde, freilich um den Preis einer nahezu vollkommenen Vernachlässigung der hermeneutischen Herkunft Heideggers, die in Deutschland natürlich mehr Beachtung fand. Wegweisend sind hier die Arbeiten von J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris : Vrin, 1990 und Jean-Luc MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris : PUF, 1989.

¹⁹Vgl. Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Husserliana XIX/1, § 2, 10, wo Husserl von einem zu vollziehenden Rückgang « von den bloßen Worten ... zu den Sachen selbst » sprach (weitere Texte bei F.-W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, a. a. O., 286). Heideggers Hinweis auf den tautologischen Ausdruck « deskriptive Phänomenologie » (SZ 35, Z. 6-7) quittierte Husserl mit der Randbemerkung (a.a.O., 18) : « Gleichwohl, das ist nicht zureichend ». Über den okkasionellen Charakter der Maxime bei Husserl, vgl. H. SPIEGELBERG, a.a.O., 379 : « From the start for Heidegger the central idea of phenomenology was

Viel spannender wird es, wenn Heidegger sich zu bestimmen anschickt, was die Phänomenologie primär zu beschäftigen habe. Es ist schön und gut, die Sachen, wie sie von sich aus sind und von sich aus zeigen, auch zeigen zu wollen, aber was soll denn die Phänomenologie sichtbar machen? Was muß Thema einer ausdrücklichen phänomenologischen Ausweisung werden? Heideggers Antwort ist von verblüffender Kühnheit : « Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht. » (35)

Ausdrückliches Thema der Phänomenologie soll also das sein, was sich nicht (!) zeigt (eine Konzeption, die Husserl natürlich auf den Kopf stieß), was aber dennoch danach schreit, offenbar zu werden, da es den Grund von allem ausmacht. Das Phänomen, das Heidegger hier im Auge hat, ist offenbar das Sein. Es zeigt sich ja nicht, wird ja sogar als Thema verdrängt, aber die Erörterungen über das Seinsverständnis haben gerade erweisen wollen, daß allem Verstehen und Verhalten zu Seiendem ein solches Verständnis zugrunde liegt. Als Methode bildet also die Phänomenologie die Zugangsart zum Thema der Ontologie (35). Wie soll aber die Phänomenologie die Zugangsart zum Sein freilegen? Eine vertrackte, aber notwendige Frage : Wie läßt sich denn das, was sich nicht zeigt, überhaupt zeigen? Es liegt auf der Hand, daß die Phänomenologie ihre zugangerschließende Aufgabe nur erfüllen kann, wenn sie sich als *Hermeneutik* versteht. Daher erklärt sich Heideggers leider allzu knappe Bezugnahme auf die Hermeneutik am Ende seiner langen Ausführungen über die Phänomenologie.

Wie ist sie des genaueren zu verstehen? In der Heidegger-Literatur gibt es eine allgemeine Erklärung, um diese hermeneutische Wende der Phänomenologie

verständlich zu machen. Die Phänomenologie wäre etwa hermeneutisch, weil die ‘Sachen’, mit denen sie es tun habe, interpretatorischer Natur wären. Es gäbe somit keine Sachen an sich, sondern nur interpretierte. Sachlich mag das sinnvoll sein, aber diese Deutung findet keinen direkten Anhalt im Text von Heideggers.

Nirgends sagt er nämlich, daß die hermeneutische Ausrichtung der Phänomenologie so zu fassen sei. Einschlägiger noch : Nirgends sagt er, daß es keinen Zugang zu den Sachen selbst gibt. Er behauptet geradezu das Gegenteil in der Einleitung, aber auch im zu Recht berühmten § 31 von *Sein und Zeit* über « Verstehen und Auslegung », dem hermeneutischen Zentrum des Werkes, wo er expressis verbis von der Auslegung schreibt, daß ihre « erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern » (153). Heidegger hält durchaus an einer Ausweisung « aus den Sachen selbst » fest. Es ist also verfehlt, die hermeneutische Orientierung der Phänomenologie allein aus dem interpretatorischen Charakter der Phänomene erklären zu wollen (was die Einleitung auch nicht tut).

Der hermeneutische Charakter der Phänomenologie erklärt sich auch besser und einsichtiger aus dem Kontext der Einleitung, wo er explizit gefordert wird.²⁰ Bei der Einführung des Grundproblems der Phänomenologie wird nämlich mehrfach darauf hingewiesen, daß ihr Thema « verborgen » sei. Heidegger sagt

incidentally. »

²⁰ Vgl. meine Studie über L’herméneutique dans *Sein und Zeit*, in J.-F. COURTINE (Hrsg.), *Heidegger 1919-1929. De L’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, 179-192. Nach F.-W. VON HERMANN (1988, 368 ff.) sei die hermeneutische Akzentuierung Heideggers aus ihrer Opposition zur *reflexiven* Phänomenologie des Bewußtseins bei Husserl zu verstehen. Sachlich ist das einwandfrei, aber der Text der Einleitung legt nicht selbst den Finger auf diesen Aspekt, sondern unmißverständlich auf den Grundtatbestand der Verdeckung, die eine hermeneutische Intervention auf den Plan ruft.

auch vielfach, es sei « versteckt », « verstellt », « verdeckt », « vergessen », « verschüttet », usw. Just gegen diese Verdeckung, die eigentlich eine Verdrängung ist, erhebt sich die Phänomenologie : « Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu ‘Phänomen’ » (36; vgl. GA 20, 119 : « Das Verdecktsein ist der Gegenbegriff zu Phänomen, und die Verdeckungen sind es gerade, die das nächste Thema der phänomenologischen Betrachtung sind »). Um diese fehlende Phänomenologizität aber namhaft zu machen als das, was sie ist, d. h. als Verdeckung, bedarf es der Auslegung, d.h. der Hermeneutik. Aus der hermeneutisch gewordenen Phänomenologie sollen nämlich die *Motive* dieser Verdeckung aufgeklärt, ja destruiert werden. In diesem Sinne sprach ja der oben angeführte Natorp-Bericht von 1922 von den « verdeckten Motiven », denen die phänomenologische Hermeneutik nachzugehen habe. Dieser kritische Hermeneutikbegriff, der sich übrigens bestens in die Kontinuität der hermeneutischen Tradition stellt, die stets nach dem Motiv (*scopus*) hinter dem Buchstaben fragte, bildet somit die notwendige Ergänzung einer jeden Phänomenologie. Wiederum zeigt sich hier, wie 1922, daß die Hermeneutik mit der Destruktion Hand in Hand geht. Es soll nämlich erklärt werden, warum das Dasein bzw. die Philosophie das doch dringliche Seinsthema in der Verborgenheit (bzw. Vergessenheit) hält. Darin versteckt sich nämlich eine Flucht der Philosophie und des Daseins vor ihrer primären Sorge, dem Sein.

Diese Flucht ist wiederum in der Konstitution des Daseins begründet, nämlich in dessen Hang zum Wegsein, d.h. seiner Tendenz, seiner dringlichsten Frage – d.h. – augustinisch gesprochen – der Frage, die es doch für sich selber ist²¹

²¹ Über diesen augustinischen Sinn (die Frage, die ich für mich selbst bin) des Daseinsbegriffs, vgl. meine Studie *Zur hermeneutischen Wahrheit. Heidegger und Augustinus*, in E. RICHTER (Hrsg.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a. M. : Vittorio Klostermann, 1997, 161-173.

- auszuweichen. Dies hat eine beträchtliche systematische Folge. Die phänomenologische Hermeneutik der Seinsvergessenheit ist in die Hermeneutik des Daseins zurückzuverfolgen. Die Verschüttung der Seinsfrage ist eigentlich die Tat des von sich selbst fallenden Daseins. Die Hermeneutik will somit das Dasein aus seiner eigenen Verfallstendenz erschüttern. Just in dieser Erschütterung und in einem zu erweckenden Wachsein des Daseins über sich selbst sah die frühe Vorlesung vom SS 1923 (GA 63, 15) die Grundaufgabe der Hermeneutik : « Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein. (...) Thema der hermeneutischen Untersuchung ist je eigenes Dasein, und zwar als hermeneutisch befragt auf seinen Seinscharakter im Absehen darauf, eine wurzelhafte Wachheit seiner selbst auszubilden. »²²

Die elliptischen und gedrängteren Formulierungen von *Sein und Zeit* zur Hermeneutik fallen wohl etwas weniger dramatisch aus und beziehen sich zweifelsohne betonter auf die Seinsfrage. Aber der Einführung des Hermeneutikkonzeptes (37 ff.) gingen unmittelbar Überlegungen (36) über die Versteckung, Verstellung, Verschüttung und Verdeckung der Seinsfrage vor. Sie gründen offenbar in einer Selbstverstellung des Daseins. Die Seinsvergessenheit geht nämlich mit einer Daseinsvergessenheit einher. Aufgabe der Hermeneutik des Daseins, die sich jetzt auch als Ontologie des Daseins bezeichnen läßt, ist es, das

²² Ein letztes Mal sei es dem Verfasser gestattet (und dies nur, weil es der Rahmen des vorliegenden Kommentars verbietet, ausführlicher zu werden) auf frühere Arbeiten zu verweisen : « Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik » und « Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität », in seinem Band *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, 71-102.

Dasein für sich selbst und das Sein für die Philosophie zurückzugewinnen. Allein eine solche destruierende Hermeneutik kann also das Sein und das Dasein phänomenologisch sichtbar werden lassen. Wer sehen, d. h. Phänomenologie treiben will, muß zunächst die das Sehen verhindernden Verdeckungen kraft eines hermeneutischen Rückganges auf die verborgenen Motive der Verschüttung destruieren. Die eigentliche Methode der hermeneutischen Phänomenologie bleibt also die der Destruktion (die stillschweigend die Husserlsche Reduktion ablöst). Deshalb wird die Hermeneutik des Daseins die Basis bilden, von der her die phänomenologische Ontologie ihren Anlauf nehmen wird. Dies ist der bündige Sinn der geschlossenen Philosophiekonzeption, mit der Heidegger seine einleitenden Überlegungen faktisch beschließt : « Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*. » (38) So formelhaft die Titel Ontologie und Phänomenologie klingen mögen, ihre hermeneutische Inanspruchnahme und das Zurückschlagen auf die Existenz deuten unmißverständlich auf die ethische Dimension des Heideggerschen Unternehmens hin.