

Borislav Mikulić, Tübingen

Figuren des »Seins« und ihre Bedeutung

Vorlage für eine Heidegger-Kritik

Zusammenfassung

Die Wandlungen der Seinsidee bei Martin Heidegger – als dessen Versuche, den »Sinn von Sein« herauszustellen – weisen eine Kontinuität auf, die die Gewichtigkeit der sogenannten Kehre ins Zwielicht bringt. Sie ist nämlich bereits in »Sein und Zeit« deutlich erkennbar: die Hermeneutik der Existenz, ausgerichtet auf den Zeitlichkeitscharakter des Daseins hin, enthüllt am Ende den Primat des Seins und geht in diesem völlig auf; das Sein selbst wird von der Zeit als dessen Sinn nicht radikal betroffen, es sei denn, der Zeitsinn von Sein soll im Faktum der Endlichkeit gesehen werden. Doch gerade dies besiegt seinen Primat.

Die spätere Entfaltung der Rede vom »Sein« über das Thema des »Nichts« (»Was ist Metaphysik?«, 1929) bis hin zum »Geschick« vollzieht sich als weitere Herausarbeitung des nun, nach dem endgültigen Widerruf der Daseins-hermeneutik, zur ständigen Denkfigur gewordenen Seinsprimats.

Diese Ausrichtung läßt sich schon an der Festlegung Heideggers auf das Wort »Sein«, eine Substantivierung des einfachen 'ist' (so Tugendhats Kritik), ablesen. Ob diese Substantivierung als Zeichen einer Vergegenständlichung des Denkens verstanden werden soll, bleibt fraglich. Doch das einfache 'ist', das das unwiderrufliche Faktum der Existenz bezeichnet, erweist sich bei Heidegger angesichts des Seinsprimats als Auflösung des »daß ist« als Zeichen des von Heidegger wieder aufgenommenen, aber in seiner noetischen Vermittlung unterschlagenen Sinns des Parmenideischen »Seiend-seins«. Durch die Neutralisierung des Vermittlungszeichens »daß« ist die Herausarbeitung des geschichtlichen Horizontes der Seinsfrage, zumal beim späten Heidegger, für eine radikale Thematisierung des Menschen verlorengegangen.

Auch wenn wir bereit wären, den Urteilen über Heidegger als den größten Philosophen unseres Jahrhunderts zuzustimmen, könnten wir doch nicht darüber hinwegsehen, daß er der umstrittenste Denker – in philosophischer und politischer Hinsicht – dieser Epoche ist. Vielleicht liegt seine epochale Größe gerade darin. Die bevorstehende Arbeit handelt jedoch nicht von der Streitfrage nach dem Verhältnis der Heideggerschen Philosophie zu seiner politischen oder einer anderen »(Un-)Praxis« (eine Trennung zwischen der »Philosophie« eines Denkers und seiner »Politik« ist im übrigen – wenn überhaupt – nur im methodischen Zusammenhang haltbar), sondern vorzugsweise von einer dem Heideggerschen »wesentlichen Denken« inhärierenden Kontroverse. Zur Diskussion steht nämlich die Tatsache, daß zwei grundlegende Themen seines Philosophierens – die Frage nach dem »Sein« und die nach der »Wahrheit« – ein ungelöstes Geheimnis geblieben sind. An diesem Geheimnis scheiden sich nach wie vor die Interessen an Heideggers Philosophie, und zwar in einem bunten Spektrum von vorbehaltloser Begeistertung für dieses entdeckende Denken über skeptische Vorsicht und

kritische Auseinandersetzungen bis hin zu vollkommener und gehässiger Ablehnung¹. Im vorliegenden Versuch wird Heideggers Idee des »Seins« in einigen Schritten mit dem Ziel dargelegt, das »Geheimnis« des Heideggerschen Denkens, so wie es sich im Laufe seiner Denkphasen durchgehalten hat, mit kritischem Interesse besser zu beleuchten.

1. Heideggers Versuche, die zwei genannten »wesentlichen« Fragen als »eine« bzw. »dieselbe« oder als zwei Seiten eines und desselben Gedankenkomplexes auszuweisen, sind auf »Sein und Zeit« (1927) zurückzudatieren²: gerade in diesem seinem ersten großen und anerkanntermaßen bedeutendsten Werk gibt Heidegger die Seins- und Wahrheitsfrage formal und inhaltlich als eine einheitliche Frage – nämlich die nach dem »Sinn« des Seins – zu verstehen. (Er formuliert dort seine einheitlichen Fragen wohlgerne jedoch als »Doppelfragen«; also sind seine »singularia tantum« in sich irgendwie gespalten und insofern schon fragwürdig.)

Das Wort »Sinn« versammelt für Heidegger in sich sowohl das Interesse am Sein, verstanden als die innerste Sache des Denkens, wie auch an der Wahrheit; diese ist allerdings nicht als eine gegebene, sondern gleichsam als das Unterwegssein des Denkens zu der »Sache selbst« verstanden. Es ist also die Frage nach dem **Sinn** des Seins, und nicht die Frage, **was** die »Sache« Sein sei, in der für Heidegger die Abstandnahme von der metaphysischen Denktradition zu suchen ist, einer Tradition, die Heidegger zufolge mit der Frage, **was Seiendes** sei, beginnt. Die analoge Frage, **was Sein** sei, bedeutete laut Heidegger, die ontologische Differenz zu erkennen; auf dieser Verkennung beruhe die metaphysische Denkgeschichte, denn die nur vermeintlich auf das »Sein« hinzielende Frage der Metaphysik enthüllte, daß das »Sein« lediglich als Gegenstand oder Thema des Denkens genommen und mit (beliebigem) Seiendem gleichgesetzt werde, sei dieses als einzelnes Seien-des oder als »Seiendes im Ganzen« konzipiert³.

Die eigentliche Absicht der Heideggerschen Frage nach dem »Sinn« von Sein kommt gleich konkret zum Vorschein: in SuZ wird nämlich die ganze Betrachtung in den Horizont des Menschen (die Schreibweise »Mensch« wäre genauer) oder, wie es heißt, des einzigen Wesens, das nicht nur »im Sein sei, sondern dadurch, daß es ihm »um« das Sein »gehe«, »sich« zum Sein »verhalte« gestellt. Das kennzeichnet bekanntlich den ontischen Status dieses »Seienden«: »Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist« (SuZ, 12).

Die in den genannten Ausdrücken (»im Sein sein«, »um das Sein gehen«, »sich zum Sein verhalten«) nur andeutungsweise offengelegten Bedeutungen der komplexen Heideggerschen Formel »Dasein«, Bedeutungen, die später in der Daseinsanalytik als »In-der-Welt-Sein«, »Sorge«, »Verstehen und Auslegen« expliziert werden, sind sozusagen Gestalten des **Verhältnisses** zum Sein, das Heidegger dem »ausgezeichneten Seienden« Mensch auferlegt und so die Frage nach dem Sein als eine durch die Frage nach dem Dasein zu beantwortende angekündigt hatte.

Das ist die berühmte »Doppelfrage« des Heidegger der frühen Phase. In ihr macht sich die Proteus-Gestalt seines Philosophierens erkennbar, das in Zukunft immer von neuem und immer zugleich ein »ontologisches« und ein anderes, »anthropomorphes« Gesicht zeigen wird. Doch eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins in dessen wesentlichem Verhältnis zum Dasein, also auf die Frage, die die Konstante des Heideggerschen Denkens

ebenso vor wie nach der »Kehre« bleibt, ist nirgendwo endgültig oder gar nur annähernd gegeben; sie wird vielmehr nur angekündigt, sei es in der Existenzanalytik (der sog. »Hermeneutik der Zeitlichkeit«, SuZ 38), sei es in der Darlegung der »Seinswandelungen« als »Geschichte der Wahrheit«¹.

Die oben genannte »Doppelfrage« ist inzwischen (bei Heidegger, aber auch in diesen Zeilen) unmerklich zerfallen. Die zwei Seiten, die des Seins und die des Daseins, halten sich schon jetzt nicht mehr zusammen: es wird nämlich stillschweigend die Redeweise geändert, als ob den jeweils unterschiedlichen Redeformen – (1) »Verhältnis des Daseins zum Sein«, (2) »Verhältnis des Seins zum Dasein«, (3) »Wandlungen der Seinswahrheit« – ein und dasselbe »Hypokeimenon« zugrundeläge. Im Gegenteil, Heidegger meint nicht **dasselbe** mit den jeweils unterschiedlichen Ausdrücken, wohl aber bleibt das **Schema** seiner Denk- und Redeweise **gleich**; denn was eigentlich mit »Kehre« genannt wird, bezieht sich nicht so sehr auf den Begriffsgehalt von »Sein« und »Dasein«, sondern in erster Linie auf den Charakter des ihnen zugeschriebenen Verhältnisses. Was eigentlich »um-gekehrt« wird, ist das »Verhältnis« selbst. Diese »Kehre« zeigt dann im nachhinein, daß Heidegger allzu vieles in den Begriff »Dasein« investiert haben dürfte (z. B. die Verfügung über das »verstehende Verhältnis« oder die Befähigung zum »Entwurf«), was seine Idee vom »Menschen« nicht tragen konnte. »Dasein« und »Mensch« fallen umfangsmäßig schon in SuZ nicht zusammen; daß Heidegger unter »Dasein« aber doch vorzugsweise den »Menschen« meinte, beweisen nicht nur derartige Äußerungen in SuZ, sondern vielleicht noch besser gleichsam ex negativo die Wiederaufnahme des Wortes »Mensch« und die Reduktion des Terminus »Dasein« auf ein gehörigeres »Verhältnis« nach der Kehre.

Die spätere Explikation des Seinsthemas wie etwa in Form der Rede von einer Geschichte der Seinswahrheit stellt eine konsequente Heideggersche Umgehung der von ihm selbst proklamierten Not dar, dem, was das Wort »Sein« bezeichnet oder auch nur andeutet, zu begegnen. Die »Frage nach dem Sein« scheint eine radikale Erfragung zu scheuen. So verzichtet Heidegger bekanntlich schon vor der Vollendung von »Sein und Zeit« auf Zeit als »geahnte« Antwort auf die Frage nach dem Seinssinn und versucht nun – scheinbar

¹

Zu verschiedenen Typen der Heidegger-Rezeption vgl. die Einleitung zum grossen Aufsatz von Walter Schulz »Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers« in: **Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes**, hrsg. von O. Pöggeler, 2. Aufl. Königstein/Ts. 1984, S. 95–140

²

Zitiert nach: **Sein und Zeit**, 13. Aufl. Tübingen 1976; künftig unter der Abkürzung »SuZ«

³

Der Gedanke einer »Seinsvergessenheit« ist die Grundlage der Heideggerschen Sicht der abendländischen Metaphysikgeschichte und gleichzeitig der Grund ihrer Pauschalität. Im Hinblick auf die Aristotelische Frage 'ti to on' kritisiert diese pauschale Sichtung etwa Horst Seidl, der diese Frage ge-

rade als Frage nach »Sein« und nicht nach »Seiendem« versteht. Vgl. H. Seidl, »Zur Seinsfrage bei Aristoteles und Heidegger« in: **Zeitschrift f. philos. Forschung** 30/1976, S. 203–226

⁴

Von den »Seinswandelungen« als der »Geschichte der Wahrheit« handelt der 54. Band der Gesamtausgabe (Frankfurt/M. 1981) unter dem Titel »Parmenides«. Das entscheidende Geschein der Geschichte der Seinswahrheit, im Hinblick auf ihre Verwandlung in eine Metaphysikgeschichte, ist für Heidegger die »römische Übersetzung« des griechischen 'pseudos' als 'falsum'. Dadurch sei das »verborgene Unverborgene« – nämlich der Sinn dessen, was das Abendland 'verum' und dadurch die Grenzlinie des 'imperiums' nenне – für die gesamte nachkommende Historie verlorengegangen. (Vgl. aaO, S. 42 ff., 57 ff.)

paradox –, in der Meidung einer Begegnung mit dem als »Sein« **Bezeichneten** das Sein als Sache selbst zur Sprache kommen zu lassen. Die von Heidegger gesuchte »Freilegung des ontologischen Horizontes« liegt in dieser Abstraktion vom »Sein« als Zeichen, ohne daß Heidegger es offen eingestanden hätte; die Rede vom »Sein« wird unmerklich identisch mit der Rede des Seins selbst. Die sogenannte »Kehre«, konstatiert als Umkehrung der Verhältnisse, liegt uns eigentlich als Verwandlung der jeweils aktuellen Heideggerschen Redeweise offen. Vor diesem Hintergrund wird die uneindeutige und verführerische Wendung »Zur-Sprache-kommen des Seins« vielleicht etwas transparenter: die **Frage** nach dem Sinn des »Seins« kehrt in die **Rede** (von) der Wahrheit des Seins (»Sage«) um. Das »von« – das Zeichen des »Ontischen« – wird reduktionistisch ausgeklammert, und was übrigbleibt, sind gauklerhafte genitivi possessori. Diese haben eine Verwirrung hervorgerufen, die auch nach Heideggers Tod die Kritik betrifft, ohne daß Heidegger selbst sich dadurch wesentlich beeinflussen lassen⁵.

Die genannte »Verwirrung der Fälle«, deren unschuldiger Stifter Heidegger ist, prägt indessen nicht nur Heideggers Denken und Sprache, sondern auch jede Heidegger-Interpretation. Die Unmöglichkeit, eine eindeutige oder auch nur annähernde Antwort auf Heideggers »Fragen« zu finden, ist anscheinend durch die »Not« bedingt, in den Winkel eingehen zu müssen, aus dem heraus Heidegger denkt und spricht; die unmittelbare Folge dessen ist der Verlust der eigenen interpretatorischen Integrität oder die Kontamination der Mehrzahl der apologetischen, aber nicht minder auch der kritischen Interpretationen (die vorliegende einbegriffen) mit Heideggers Denk- und Redeweise. Doch die Möglichkeit, zumindest eine Distanz dieser anziehenden Kraft gegenüber zu bewahren, ist vielleicht in der Aufgabe zu suchen, den besagten »Winkel« des Heideggerschen Denkens genauer zu ermessen. Die »intentio recta« – ein Ausdruck, mit dem Adorno die Legitimation des Heideggerschen »Denkens der Sachen selbst« etwas verkürzend bei Husserl zu erkennen gibt – zeigt sich bei Heidegger auch entgegen seinem Pathos der »Ursprünglichkeit« als »intentio obliqua«, unterzieht er doch nicht nur die »Sache« (»Sein«), sondern auch das Denken einer gründlichen Überprüfung. Darin wiederholt Heidegger in Wirklichkeit – allerdings mit einer für ihn sehr typischen »gelassenen« Geste eines verklärten Weisen – Nietzsches leidenschaftliches Pathos einer »Wahrheit«, die uns nach Nietzsche »leibhaft angehen« muß; erst eine solche »Wahrheit« hat die Kraft, sich das Denken und die Sprache zu unterwerfen und ihnen die Form zu geben⁶.

Doch Heideggers wichtigste philosophiegeschichtliche Interpretationen lassen den Eindruck entstehen, daß Heidegger die sogenannte »ursprüngliche Zusammengehörigkeit« von Sein, Denken und Sprache nur für sich reserviert und sie dabei selbst den von ihm bevorzugten Philosophen vorenthält. So zeigt beispielsweise J. Derrida, der größte kritische Nachfolger Heideggers unter den neuen französischen Philosophen, den Konflikt auf, den Heidegger mit seinem Stil, die Texte gleichsam »vortexuell« zu lesen, hervorruft, indem er über das in die Konfigurationen des jeweiligen Textes eingeschriebene Denken hinwegsehe; so versäume es Heidegger – entsprechend seiner pauschalen Kritik der gesamten Geschichte des philosophischen Denkens –, dem aporetischen Charakter beispielsweise der Aristotelischen sowie der Hegelschen und Nietzscheschen Ausführungen Rechnung zu tragen und aus ihnen einen Nutzen zu ziehen⁷. Ähnliches läßt sich auch im Hinblick auf Heideg-

gers Vorgehen in seiner Heraklitinterpretation konstatieren, die trotz aller Minutiosität und radikaler Eingriffe in einzelnen Aufsätzen und ganzen Vorlesungen einem hermeneutischen Fall gleichkommt⁸. Heraklit, Heideggers »Kronzeuge« in Sachen »Sein« und »ontologische Differenz«, scheint gegen ihn zu zeugen.

Von daher wird ersichtlich, daß Heraklit, Nietzsche und Heidegger, drei Denker, auf die Derridas Worte von einem neuen Typ der Metaphysikkritik durch Zersetzung ihrer Sprache mit gleichem Recht zutreffen könnten, trotz Heideggers Bemühung nicht zu derselben (wenn überhaupt einer) philosophischen Partei gehören. Heideggers Versuch, seine Idee eines ursprünglichen Denkens entgegen aller »metaphysischen« Philosophie historisch zu legitimieren, mißlingt im Grunde schon im Ansatz, da sich Heraklit, sein bevorzugter »Anfangsdenker«, gegen eine Interpretation als ursprünglicher »Seins-Denker« zu sträuben scheint; desgleichen überzeugt auch die Ausweisung Nietzsches als des »Vollenders der Metaphysik« nicht⁹.

5

Diese Schwierigkeiten mit Heidegger schildert sehr treffend folgende Aussage Adornos: »Daß Sein weder Faktum noch Begriff ist, eximiert es von Kritik. Woran immer sie sich hält, ist als Mißverständnis abzufertigen.« (**Negative Dialektik**, Frankfurt/M. 1982, S. 84) Die schwerwiegendste Kritik an Heidegger war der Vorwurf, daß das griechische Wort für Wahrheit, 'aletheia', die Wahrheit des Redens und nicht eine Selbstentbergung des Seins darstelle. Diese Kritik entstammt der philologisch-historisch orientierten Interpretatorenfront, doch sprach-analytisch hat sie E. Tugendhat neu formuliert und begründet. Heideggers Fehler besteht laut Tugendhat darin, daß Heidegger die philosophische Wahrheit – in der Absicht, sie transzendent zu fundieren – mit der »Entborgenheit« als der transzendentalen Ermöglichung der Aussagewahrheit identifiziert habe. (Vgl. E. Tugendhat, **Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger**, Berlin/New York 1970; zusammengefaßt in: »Heideggers Idee von Wahrheit« im Sammelband O. Pöggelers, s. Anm. 1; vgl. auch **Wahrheitstheorien**, hrsg. von G. Skirbekk, Frankfurt/M. 1980, S. 431–448). Heidegger hat seinerseits diese Kritik ignoriert, indem er stillschweigend der These zustimmte, die 'aletheia' sei für die Philosophie die Aussagewahrheit, und künftig in der 'aletheia' gerade das Nichtphilosophische emphatisch betonte. So übersetzt er die 'aletheia' in der späten Schrift »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens« als »Lichtung«, während er sie früher mit diesem Wort lediglich zu erklären versuchte. (Vgl. **Zur Sache des Denkens**, Tübingen 1976, S. 75)

6

Vgl. Heidegger: »Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter ande-

rem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht.« (SuZ, 12)

7

J. Derrida, »Ousia et gramme. Note sur une note de Sein und Zeit« in: **Marges de la philosophie**, Paris, 1972; **De la grammatologie**, Paris 1967.

8

Vgl. M. Heidegger, **Heraklit**, Gesamtausgabe Bd. 55, Frankfurt/M. 1979; ferner auch die Aufsätze »Logos (Heraklit, Fragment 50)« und »Aletheia (Heraklit, Fragment 16)« in: **Vorträge und Aufsätze**, Pfullingen 1978.

9

Vgl. Derrida: »Pour sauver Nietzsche d'une lecture de type heideggerien, il ne faut donc surtout pas tenter, semble-t-il, de restaurer ou d'expliquer une 'ontologie' moins naïve, des intuitions ontologiques profondes accédant à quelque vérité originale, toute une fondamentalité cachée sous l'apparence d'un texte empiriste ou métaphysique. On ne saurait mieux méconnaître la virulence de la pensée nietzschéenne. Il faut au contraire accuser la 'naïveté' d'une percée qui ne peut esquisser une sortie hors de la métaphysique, qui ne peut critiquer radicalement la métaphysique qu'en utilisant d'une certaine manière, dans un certain type ou un certain style de **texte**, des propositions, qui, lues dans le corpus philosophique, c'est-à-dire, selon Nietzsche, mal lues ou non leus, ont toujours été et seront toujours des 'naïvetés', des signes incohérents d'appartenance absolue. Peut-être ne faut-il donc pas soustraire Nietzsche à la lecture heideggerienne mais au contraire

Auf ähnliche Schwierigkeiten stoßen auch Heideggers orthodoxe Interpreten, die Heidegger in einem radikalen Gegensatz zur Tradition – sei sie antik oder neuzeitlich – verstanden wissen wollen. Die umgekehrten Versuche sind viel überzeugender. An die Antike ist Heidegger mit seinem Wort »Sein« gebunden, einem Wort, auf dem er zeit seines philosophischen Lebens hartnäckig bestanden hat. Mit der Philosophie nach Descartes, zumal nach der Krise des klassischen Idealismus bei Schelling und Kierkegaard, verbindet Heidegger seine Idee eines selbständigen, vom »Seienden im Ganzen« zurückgezogenen und nach dem »Sein« trachtenden »Subjekts«, das die Zeichen eines sich in der »Entborgenheit« des Seienden verbergenden Seins »vernimmt«¹⁰. Hinzuzufügen wäre noch: mit der mittelalterlichen Philosophie verbindet Heidegger sein eschatologischer Sprachduktus.

Die durch die soeben genannte Idee eines sich »entziehenden« oder »verbergenden« Seins entstandene Kluft zwischen »Sein« und »Denken« deckt Heidegger mit der bekannten Rede von der »wesentlichen Zusammengehörigkeit von Sein und Denken« zu; dies erfolgt so, daß Heidegger die Wandlungen des Seins als Geschichtswandlungen der Seinswahrheit darstellt und nicht als Geschichte des Denkens. Auf diese Weise neutralisiert er im vorhinein alle möglichen Vorwürfe, sein »neuanfängliches wesentliches Denken« hätte einen subjektiven Charakter. Doch durch den Verzicht auf die Idee eines entdeckenden und projektiven Denkens und mithin auf eine vom Dasein ausgehende Freilegung des »Sinns von Sein« und andererseits durch die Zuwendung zu einem Sein, das »denken heißt«, wird der subjektive Charakter der besagten »Seinswandlungen« nur ungenügend umgedacht; er wird lediglich stark abgeschwächt. Die »Sache des Denkens« sind nämlich nicht mehr »Phänomene« und Strukturen der Welt-im-Ganzen, sondern ist nur noch eine einzige Sache, die das Denken »(zu)schickt«, indem sie sich ihm in ihren undurchschaubaren Figuren »(auf)gibt«. In einem Rückblick auf Heideggers sukzessiv vor sich gehenden Verzicht auf jedwede Subjektivität des Daseins erweisen sich die Wandlungen des Seins eigentlich als Figuren eines Denkens, das seinen projektiven Charakter zugunsten eines rezeptiven verblassen läßt.

2. Das »Sein«, für Heidegger vom Anfang seines Philosophierens an **die Sache des Denkens**, erweist sich zugleich als die größte Mühsal dieses Denkens, läßt es sich doch nicht als eine »Sache« denken. Das »Sein« ist nämlich schon in der Frage bzw. im fragenden »Dasein« anwesend und läßt sich nicht als eine Sache oder ein Thema für sich herauslösen, nach dem gefragt wird. In SuZ ist »Sein« für das Dasein im wesentlichen Sinne sein (verständendes) Verhältnis zum Sein. Das macht, wie bereits gezeigt, den ontologischen Charakter der ontischen Position des Seienden »Dasein«, einer Position, die Heidegger ihrerseits näher als »Zeitlichkeit« versteht.

Somit ist »Sein« in der ersten Heideggerschen Denkphase in der Figur der Zeit zu erkennen, die ihren (ontologischen) Sinn auf den Wegen der zeitlichen Analyse der Daseinsstrukturen erhalten soll. Doch der hermeneutische Gang durch ontische Strukturen der Existenz (»In-der-Welt-Sein«, »Sorge«, »Sein zum Tode«, »Zeitlichkeit«), vollzogen mit einem ontologischen Ziel, läßt an seinem äußerlichen Punkt erkennen, daß Heideggers hermeneutisches Apriori – nämlich die »Frage« nach dem Sinn (die von Heidegger allerdings an keiner Stelle als ein Apriori offengelegt wird) – ontologisch fundiert ist: die Zeit ist nämlich die ontische Struktur des Seins von Dasein und mithin der »ontologische Horizont« der Existenzanalyse,

insofern unter »Sein« das Faktum der Endlichkeit des Daseins verstanden wird. Die Hermeneutik des Daseins, die als die Möglichkeit dargeboten wird, den transzendentalen Horizont des Denkens (der Frage) **erst** freizulegen, stößt am Ende des (geschriebenen) Buches auf ein ontologisches Apriori, das ihr **immer schon** unmerklich vorausgeht und den Boden entrückt sein läßt. Mit anderen Worten: Der transzendentale Sinn des Seins ist nicht deswegen Zeit, weil das Dasein diesen »Sinn« aus zeitlichen Strukturen der Existenz hermeneutisch (oder irgendwie anders) herausstellen würde, sondern weil der »Sinn« (»Inhalt«?) des schon im voraus fundamental-ontologisch begriffenen Seins im Sinne eines »ungründigen Grundes« Zeit ist.

Zwar ist »Sein« nicht als »Grund« im klassischen Verständnis angeboten (deswegen »ungründiger Grund«), wohl aber ist es ein »Ursprüngliches«, das allem Nicht-Ursprungsmäßigen (Seiendes im Ganzen einschließlich des Daseins) vorerst noch transzental vorausgeht.

Die Zeit selbst kommt irgendwo in einem Spielraum zwischen Sein und Dasein zum Vorschein, einerseits als Sinn des Seins, andererseits auf ontischer Ebene als Grundstruktur der Existenz. Daraus wird ersichtlich, daß das Thema »Zeit« die philosophische Rede in SuZ bei weitem nicht erfüllt. Mehr noch, dieses Thema hat einen relativen Status im Hinblick auf den Primat der Rede vom Sein; »Zeit« ist sozusagen die erste Figur des mit »Sein und Zeit« begonnenen Heideggerschen Seinsdiskurses. Dieser in SuZ noch transzental konzipierte Diskurs verwandelt sich bei Heidegger langsam, jedoch nie völlig und eindeutig, in einen Diskurs der Transzendenz.

Diese Sachlage wird besser am Übergang vom ersten, veröffentlichten (aber auch nicht vollständigen) Teil von SuZ zum zweiten, ungeschriebenen Teil einsichtig, in dem das »Sein« hätte restlos als »Zeit« thematisiert werden müssen; vor diesem Übergang ist aber die Figur der Zeit durch eine andere ersetzt worden. So wird am Ende des **Buches** bestätigt, was sich bereits im laufenden Text aufspüren läßt: daß nämlich Heideggers Hermeneutik des Konkreten vom unkonkreten Nährboden lebt. Das »Sein«, gedacht als ein nur aus den Daseinsstrukturen (»Welt«) herauszustellender Sinn des Daseins (»Mensch«), wird als ein Sein hingestellt, das das Dasein wesentlich transzendierte. Die Zeit als Sinn von Sein »erfüllt« dabei nur die ontische Ebene (»Zeitlichkeit« als Struktur des Ontischen, nicht als ein Ontisches unter anderem); es wird nicht zugleich klar, wie das Existential »Zeitlichkeit« mit dem Ontologem »Zeit« zusammenhängt, und wie das eine »Ontologem« (Zeit) das andere (Sein) erfüllen kann. Die fundamentalontologische Ebene wird von der

I'y offrir totalement, souscrire sans réserve à cette interprétation; d'une **certaine manière** et jusqu'au point où le contenu du discours nietzschéen étant à peu près perdu pour la question de l'être, sa forme retrouve son étrangeté absolue, où son texte enfin appelle un autre type de lecture, plus fidèle à son type d'écriture; Nietzsche a écrit ce qu'il a écrit. Il a écrit que l'écriture – et d'abord la sienne – n'est pas originièrement assujettie au logos et à la vérité.« (**De la grammatologie**, pp. 32–33)

10

Daß Heidegger am Ende der Subjektphilosophie zu philosophieren anfängt und in einer Art symbolistischer Subjektphilosophie zu philosophieren aufhört, zeigen plausibel einerseits W. Schulz (Anm. 1) und andererseits Hassan Givsan in seinem Text »Heideggers Überwindung des Menschen« (veröffentlicht in der Zagreber Zeitschrift **Filozofska istraživanja** 12/1985, S. 75–89, mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache).

Zeit nicht eigens ergriffen, obwohl gerade das Gegenteil zum anfänglichen Ziel des Buches gesteckt wurde. Die »Zeit« ist somit Heideggers ungeschriebenes und seit dann in Vergessenheit geratenes Buch geblieben.

Doch bevor dies genauer dokumentiert wird, wollen wir uns die Mechanismen der Stillegung des Schreibens vor Augen führen, die im hermeneutischen Gang der Aufweisung des Doppelcharakters der Wahrheit offenbar werden. Diese Aufweisung ist nämlich zugleich eine hermeneutische Herausstellung des »Sinns« durch das Dasein und das besagte transzendentale Apriori dieser Hermeneutik. Heidegger lässt diese Doppelzüngigkeit unfreiwillig an folgenden Stellen erkennen:

Primär »wahr«, das heißt entdeckend ist das Dasein. Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht entdeckend-sein (Entdeckung), sondern entdeckt-sein (Entdecktheit). (...) Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da ist. (...) Mit und durch sie ist Entdecktheit, daher wird erst mit der Erschlossenheit des Daseins das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit erreicht. (...) Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft »wahr«. **Dasein ist »in der Wahrheit«.** Diese Aussage hat ontologischen Sinn. (SuZ, 220 f.)

Warum müssen wir voraussetzen, daß es Wahrheit gibt? Was heißt »voraussetzen«? Was meint das »müssen« und »wir«? Was besagt: »es gibt Wahrheit«? Wahrheit setzen »wir« voraus, weil »wir«, seind in der Seinsart des Daseins, »in der Wahrheit« sind. (...) Nicht wir setzen die »Wahrheit« voraus, sondern sie ist es, die ontologisch überhaupt möglich macht, daß wir so **sein** können, daß wir etwas »voraussetzen«. Wahrheit ermöglicht erst so etwas wie Voraussetzung. (SuZ, 227 f.)

Bei genauerem Vergleich dieser zwei Stellen zeigt sich, daß sie einander inhaltlich neutralisieren: das Dasein ist entdeckend, doch was es entdeckt, ist je schon entdeckt, weil die Offenheit (»Wahrheit«) gleichsam sich selbst voraussetzt. Dadurch kommt der problematische Charakter der Heideggerschen Rede von der »Erschlossenheit« des Daseins für den Sinn des Seins zum Vorschein, die in Wirklichkeit die **voraus**-gesetzte Erschlossenheit des Seins für das Dasein ist. (Diese »Voraussetzung« ist ihrerseits nur in negativer Form und nur auf ontischer Ebene realisiert: nämlich als Vorentaltung des Seins und Uneigentlichkeit der Existenz; das ist der epochale Tatbestand der Unwahrheit, von dem aus Heidegger – ähnlich wie Nietzsche oder Marx – zu philosophieren anfängt.)

Indessen zeigt das zweite Zitat die Richtung des Perspektivenwechsels, der schon in SuZ hintergründig spürbar wird, bevor Heidegger das Schreiben des Buches eingestellt hat. Die Stillegung des Schreibens, die zugleich eine Stillegung des hermeneutischen Ganges ist, bedeutet zugleich die Verunmöglichung der geplanten Fundierung der Ontologie; sie ist ihr Ausdruck. Das Sein wird also nicht in der Suche nach seinem Sinn in einem hermeneutisch konstituierten Dasein (des Menschen) thematisch, es »gibt« sich umgekehrt der Hermeneutik des Daseins dadurch »auf«, daß die Möglichkeit der Erschlossenheit vorerst oder überhaupt dem Sein zukommt bzw. dem Sein entstammt. Das »Sein« und die Frage nach dessen Sinn werden somit in der Rede von der »Sache« Sein als unhintergehbarem Ursprünglichem eingeholt. Was dieses Sein noch mit dem **hermeneutischen** Diskurs von SuZ verbindet, ist das Thema der Wahrheit, die die wirkliche Grundlage, ja sozusagen die Drehscheibe der archaisch-denkerischen Werkstatt Heideggers darstellt,

auf der sich die Umkehrung der Hermeneutik vom Fragen nach dem Sinn zum Sagen der (Seins-)Wahrheit »ereignet«.

Es ist eine längst bekannte, jedoch nicht genügend respektierte Tatsache, daß Heidegger zu seiner Idee von der Wahrheit durch phänomenologische Interpretationen des Aristoteles¹¹ gekommen ist, und zwar ausgehend von Husserls »Logischen Untersuchungen« (namentlich der sechsten der ersten Auflage), die ihm von allen Husserlischen Schriften philosophisch am neutralsten erschienen sein sollen¹². Was Heidegger dabei interessierte, war die phänomenologische Unterscheidung zwischen sinnlicher und kategorialer Anschauung, die ihn auf die Aristotelische Doppelbestimmung des Logos als logischer Struktur (Satz) und isoliertem Begriff zurückverwiesen habe. Dem ersten Typ des Logos entspricht laut Heidegger die synthetisch strukturierte Erkenntnisform (*dianoia*), dem zweiten hingegen eine nichtsynthetische Erkenntnisform, nämlich die der unmittelbaren geistigen Erfassung (*noein*), die so einfach ist wie direktes Berühren (*thigain*) oder sinnliche Wahrnehmung (*aisthesis*)¹³.

Ausgehend von diesen Momenten läutert Heidegger Aristoteles' Philosopheme von scholastischem Gepräge und beginnt so seine Beschäftigung mit griechischer Philosophie, die einerseits sein eigenes späteres Philosophieren mitbestimmt und dadurch andererseits die griechische Philosophie in unserer Epoche erneut unumgänglich gemacht hat. In diesem Zusammenhang ist folgende Aussage Heideggers charakteristisch:

Aristoteles hat nie die These verfochten, der ursprüngliche »Ort« der Wahrheit sei das Urteil. Er sagt vielmehr, der logos ist die Seinsweise des Daseins, die entdeckend oder verdeckend sein kann. Diese doppelte Möglichkeit ist das Auszeichnende am Wahrsein des logos, er ist die Verhaltung, die auch verdecken kann. Und weil Aristoteles die genannte These nie behauptete, kam er auch nie in die Lage, den Wahrheitsbegriff vom logos auf das reine noein zu »erweitern«. Die »Wahrheit« der aisthesis und des Sehens der »Ideen« ist das ursprüngliche Entdecken. Und nur weil noesis primär entdeckt, kann auch der logos als dia-noein Entdeckungsfunktion haben. (SuZ, 226)

In der 'noesis' findet Heidegger also die philosophiegeschichtliche Bestätigung für seine Idee der grundlegenden Erschlossenheit des Daseins für das Sein, die aber – dies zeigt sich nun wieder – auf einer prinzipiell vorausgesetzten Erschlossenheit des Seins für das »entdeckende« Dasein beruht. Diesen Eindruck bestätigt die nur nebenher vorfindliche und in SuZ nur vorläufige, weil noch kritisch zögernde Berufung auf Parmenides, bei dem Heidegger sehr bald die Möglichkeit der Radikalisierung der anhand von Aristoteles erhobenen Befunde sehen wird:

¹¹

Vgl. M. Heidegger, »Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles' Physik B 1« (1939), in: *Wegmarken*, 2. Aufl. 1978, S. 237–299; ferner: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1921/22), Gesamtausgabe Bd. 61, Frankfurt/M. 1985. Doch die Entdeckung der Bedeutung »Unverborgenheit« des Wortes 'aletheia' ist nicht erst Heideggers Verdienst; in dieser Bedeutung versteht 'aletheia' auch N. Hartmann, der sich auf J. Classen stützt. Heidegger geht gleichwohl anscheinend seine eigenen Wege in die Philosophiegeschichte, geleitet von Hölderlins Poesie.

¹²

Vgl. M. Heidegger, »Mein Weg in die Phänomenologie«, in: *Zur Sache des Denkens*, aaO., S. 84.

¹³

Vgl. die bedeutende, durch Heidegger inspirierte Studie Klaus Oehlers *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München 1962 (2. Aufl. Hamburg 1985); es handelt sich um Aristoteles' Ausführungen in Met. IX. 10, Peri Herm. 1, Eth. Nik. VI.

Die Philosophie hat von altersher Wahrheit mit Sein zusammengestellt. Die erste Entdeckung des Seins des Seienden durch Parmenides »identifiziert« das Sein mit dem vernehmenden Verstehen von Sein: *to gar auto noein estin te kai einai.* (SuZ, 212)

Wenn **Wahrheit** aber mit Recht in einem ursprünglichen Zusammenhang mit **Sein** steht, dann rückt das Wahrheitsphänomen in den Umkreis der fundamentalontologischen Problematik. (SuZ, 213)

Diese scheinbar harmlose Stelle enthüllt die Heideggersche Denkrichtung, mehr noch, sie ist der geheime Ort des Umschlags, der »Kehre« **innerhalb** von SuZ. In den einleitenden Paragraphen des Buches, bevor die Analyse der Existenzstrukturen einsetzt, deckt Heidegger durch die am Rande sich vollziehende Diskussion über das 'noein' und das »vulgär« verstandene Sein als »Anwesenheit« und »ewige Gegenwart« (SuZ, 25) sein eigenes Interesse am »eigentlichen Sein« (aber doch wieder »Sein«), das er »Sein des Seienden« und »Sein überhaupt« nennt. Dadurch verbaut er sich aber unwillentlich die Wege, eine Zeit zu denken, in der das sogenannte »Sein« völlig aufgehen würde. Die »Sache des Denkens« bleibt also auch fürderhin das »Sein«, so sehr sich Heidegger darum bemüht, diesem alten metaphysisch-philosophischen Wort einen neuen Sinn zu verleihen.

Dieser »neue Sinn« ist verblüffend interessant: Einerseits ist es höchst reizvoll, daß Heidegger das unzeitliche, ja geradezu anti-temporale Sein der alten Metaphysik als »Zeit« auszulegen verspricht; andererseits ist es aber nichtsdestoweniger enttäuschend, daß er den Zeitbegriff in einer eigenartig abgeschwächten Form anwendet. Die »Zeit« kommt nämlich in SuZ schließlich nur als ein **hermeneutisch** konstituierter Begriff zur Geltung, mit dem das Verhältnis des Daseins zu sich selbst bezeichnet wird, eines Daseins, wie es »immer schon ist«, oder genauer: »wie es immer schon **gewesen ist**«. Der Zeitbegriff gewinnt hier seinen Gehalt aus dem Bezug zum »Gewesen-Sein« des Daseins, denn die Zeit ist ja gerade dieser Bezug: sie ist, so denkt Heidegger, das »ekstatische Auf-sich-zurückkommen« des Daseins **als Gewesenheit**, oder kürzer: »Zu-kunft«¹¹.

Damit suggeriert Heidegger, daß wir nicht mehr im metaphysisch verengten Rahmen der Zeit als »Gegenwart« stehen; doch diese Suggestion täuscht. Die »Zukunft« ist nämlich nur im **metaphorischen** Sinne Zeit, denn sie ist – wie Heidegger emphatisch beteuert – »Zu-kunft«; dabei ist – und darin liegt das ausschlaggebende Charakteristikum Heideggers – das »zu« im voraus als »zurück« umgedacht: die »Zu-kunft« ist eigentümlicherweise das hermeneutische Zurück-kommen des Daseins auf sich selbst als ein **Gewesenes** (»Gewesendes«).

Den metaphorischen Charakter dieser hermeneutisierenden Umkehrung des Zeitbegriffs und die dadurch letztendlich verdeckte Unberührtheit des »Seins« von der Zeit, bemerkte man gewöhnlich nicht. Deshalb konnte sich der Konflikt der Rede von Sein und Zeit bis in die späte Denkphase Heideggers (»Zeit und Sein«, 1962) hinein erhalten. Es ist dies eine ungelöste »Aufgabe« des Denkens geblieben, die Heidegger stillschweigend aufgegeben hat.

3. Das erste explizite Zeichen des »unberührbaren«, also sich entziehenden Seins ist die berühmte Heideggersche Figur des »Nichts«. Dieses Thema markiert Heideggers Denkphase unmittelbar nach »Sein und Zeit« und läßt sich als Vorstufe zur »Kehre« fassen. Wir verbleiben bei diesem Thema nur so lange, wie es nötig ist, die

Problematik der Seinsidee von einem neuen Aspekt her zu verschärfen: es ist dies das Problem der terminologischen Fixierung des Wortes »Sein«, die sich ausgehend von »Nichts« vor Augen führen läßt. Das »Nichts« wird also nicht nochmal und auf gleiche Weise wie bei Heidegger dargestellt.

Das Wort »Nichts« bezeichnet in »Was ist Metaphysik?« (Vortrag 1929) dasjenige, was in SuZ als »Sein« nicht zu Ende gedacht und gesagt wurde; jetzt aber ist es weit entfernt davon, die Bedeutung von »Zeit« oder »Zeitlichkeit« zu tragen oder gar nur zu suggerieren. »Nichts« bringt in negativer Weise eine positive Idee zum Ausdruck: nämlich die einer »Hineingehaltenheit« des Daseins »in das Nichts«, also in dasjenige, das seine »Innerweltlichkeit« transzendent¹⁵. Das ist aber wiederum das Sein im Unterschied zum »Seienden im Ganzen«.

Die besagte »Hineingehaltenheit in das Nichts« scheint Heidegger einmal als transzentaler Horizont der menschlichen Freiheit vorgeschwungen zu haben (vgl. »Vom Wesen des Grundes«, 1929), doch nicht lange, denn das Sein, auf das es nunmehr ankommt, ist schon vordem als Sein-im-Entzug konzipiert worden. Es entzieht sich mittels des schon im Anfang des Philosophierens (SuZ, 2 ff.) prinzipiell angenommenen Unterschieds, und zwar sowohl vor dem »Seienden im Ganzen« wie vor dem »verstehenden Verhältnis« des Daseins: das Dasein bleibt somit der ontischen Sphäre des Seienden im Ganzen verhaftet und kann deshalb seine Freiheit nicht als transzental bearündet verstehen, sie ist ihm über die Grenze der ontologischen Differenz hinaus, in das Areal des Seins entwichen. (Damit aber nicht genug: der ontologisch und hermeneutisch gemeinte Selbstentzug des Seins hat sein literarisches Pendant; das Sein entzieht sich vor jedem Akt des Lesens, so daß es in keinem der Heideggerschen Texte, die ja alle vom »Sein« handeln, angehbar ist.) Das Wort »Nichts« unterstreicht nunmehr geradezu emphatisch, vielleicht besser als irgend eine andere Denkfigur Heideggers, die besagte »ontologische Differenz« des Seins, die ja mit »Nichts« erst recht denkerisch zum Durchbruch kommt¹⁶.

Demgegenüber stellt E. Tugendhat in seinem aufschlußreichen Aufsatz »Das Sein und das Nichts«¹⁷ fest, daß Heideggers Rede vom »Nichts«, gerade weil sie eine Rede vom »Sein« ist, das Ende von allem bedeutet, oder genauer, daß Heidegger mit »Nichts« einen unerwünschten Effekt erzielt habe, stelle dieses Wort doch genauso eine unglückliche Wahl dar wie der Terminus »Sein«. Tugendhat geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Ausdrücke »Nichts« und »Sein« Nominalisierungen der nichtsubstantivischen Ausdrücke »nichts« und »seine seien« und somit eine Verdinglichung des Denkens in der Sprache verrieten. Er faßt seine Diskussion folgendermaßen zusammen:

14

Vgl. SuZ §§ 65, 69, insbes. S. 325–329

15

Wegmarken, aaO., S. 103–121, insbes. 114 f.

16

Daß das »Nichts« bei Heidegger für »Sein« steht, zeigt beispielsweise auch Stanley Rosen im Aufsatz »Thinking about Nothing«, *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. M. Murray, New Haven/London 1978, p. 132.

17

Vgl. *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, hrsg. von V. Klostermann, Frankfurt/M. 1980, S. 132–161

»Das Nichts« erweist sich als eine vergegenständlichende Bezeichnung für das, was jener universale negative Existenzsatz (»Es gibt nicht«, B. M.) besagt. Kann man »das Sein« analog verstehen, als eine vergegenständlichende Bezeichnung für das, was der universale positive Existenzsatz »daß überhaupt etwas ist«? Tatsächlich wird »das Sein« von Heidegger in seinen späteren Schriften so gebraucht, nachdem er in »Was ist Metaphysik?« noch den ebenfalls substantivierenden Ausdruck »das Seiende im Ganzen« verwendet. (aaO., 160)

Diese sprachanalytisch angelegte Kritik führt das Resultat jenes Prozesses vor Augen, dem wir bereits auf die Spuren gekommen sind: Heideggers Idee eines nichtsubstantiell-ursprünglichen Seins ist – nachdem sie im hermeneutischen Diskurs der Zeit nicht konkretisiert wurde – in das Medium der Sprache, nämlich in die Bedeutung ihrer Einheiten (Namen) übergegangen. Damit gewinnt die Seinsidee eine fixe, wenn auch undurchsichtige, Bedeutung, einen Selbständigkeitsscharakter, der sich zwar nicht als ein objektivistischer behandeln läßt, dafür aber den Eindruck eines versteinerten Sprachbildes erweckt. Das Wort »Sein« nimmt immer mehr den geheimnisvollen Charakter des Wortes aller Worte an und wird in bezug auf seinen Ursprung (das »ist«) immer weniger transparent.

Tugendhats sprachanalytische Kritik hat aber die Möglichkeit einer positiven Interpretation der Heideggerschen Seinsidee nicht wesentlich vorangebracht; sie verbleibt im Grunde bei einer (sprachanalytisch motivierten) Beschreibung der aktuellen Zustände in Heideggers Texten, ermöglicht aber nicht die Einsicht in ihre Vorgeschichte. Dies verwundert umso mehr, als Tugendhat im ersten Teil desselben Aufsatzes die Parmenideische Sprache einer ähnlichen Analyse unterzieht und dabei anscheinend verkennt, daß Heidegger seine Wendungen wie »Seiendes ist« oder »Seiendes im Ganzen« nicht *ad hoc* gegen jegliche logische Plausibilität bildet, sondern sie aus Parmenides »übersetzt«. So versucht Tugendhat in der Absicht einer Widerlegung der Heideggerschen Thesen nachzuweisen, daß der Parmenideische Satz »Nichtseiendes ist nicht« ein Äquivalent des Ausdrucks »Nichts« ('meden') sei und die Negation der Grundlagen des Denkens darstelle; als solches sei es für das Denken »gegenstandslos«.

In prinzipiellem Einverständnis mit Tugendhats Befund hinsichtlich des Parmenides ist gleichwohl im Hinblick auf Heideggers Bezugnahme auf Parmenides Folgendes festzuhalten: Heidegger intendiert mit seinem Ausdruck »Nichts« nicht einen (nicht bestehenden) globalen Gegenstand (wie etwa Parmenides mit 'meden'), sondern eine Negation oder genauer: »Nichtung« des mit dem Ausdruck »Seiendes im Ganzen« Benannten. Auf diese Weise versucht Heidegger gleichsam auf negativem Wege, die unaussagbare »Sache des Denkens« zur Sprache zu bringen, die Parmenides seinerseits laut Heidegger mit 'eon emmenai' oder indirekt mit 'houneken esti noema' benennt; das »Nichts« fällt somit ebensowenig mit dem »Seiendes im Ganzen« Genannten wie das »Sein« zusammen. Tugendhat, trotz allem weit entfernt davon, den positiven Sinn in Heideggers Wiederaufnahme des »Seiendes ist« zu sehen, betrachtet die genannten Ausdrücke nur als tautologische Sätze oder als etwas archaischere Formen des universalen Existenzsatzes »Alles Seiende ist«; seine Gegenvorschläge wie »Etwas ist« oder »Es gibt etwas« lassen erkennen, daß er (zumindest hier) diese Tautologien nur formal lösen will. Die Idee der »Welt«, die Heidegger als »Seiendes im Ganzen« formuliert, versteht Tugendhat entsprechend gegenständlich als ein globales »Etwas«; darin scheint sich eine Voll-

endung jener Vergegenständlichung des Denkens zu bekunden, die er bei Heidegger nachweist und kritisiert¹⁸.

Doch ungeachtet dieser Fragwürdigkeiten läßt sich im Einklang mit Tugendhats sprachanalytischer Kritik an Heideggers Nominalisierungen der nichtsubstantivischen Wortformen ein sonst für die traditionelle metaphysische Sprache charakteristischer Vorgang feststellen, daß Heideggers »wesentliche« Wörter als verselbständigte Wort-Bilder fungieren. Das sieht man am besten an Heideggers Interpretationen der antiken philosophischen Schlüsselbegriffe wie 'logos', 'aletheia', 'moira', 'to hreon', 'physis', 'eon'; sie alle stellen Zeichen des von Heidegger gemeinten Seins dar. Das Sein selbst, verstanden als das nichtsubstantielle Ursprüngliche, zeigt sich immer klarer als eine fixe, aber leere Stelle, nämlich als neutralisierte bzw. des »Inhalts« verlustig gegangene 'Arkhe'. Heideggers Projekt einer Überwindung der Metaphysik zeigt sich entsprechend als Neutralisierung des typisch metaphysischen Welt-Transzendenz-Schemas, das heißt: als Auflösung seiner Inhalte, nicht des Schemas selbst. Die Entfernung von der Zeitidee und der endgültige Verzicht auf eine Herausarbeitung des als radikal angekündigten geschichtlichen Charakters des Daseins, der nicht sekundär gegenüber dem des Seins wäre, all das wird mit Heideggers Emphase der ontologischen Differenz widerrufen. Die besagte »ontologische Differenz« ist nun dasjenige, was der Fixierung auf Parmenides und der Beständigung des Wortes »Sein« in Heideggers Bild-Vokabular eine ungewöhnliche Bedeutung verleiht. Im Folgenden sei in Form eines kurzen Exkurses die Weise und der Sinn der Heideggerschen Bindung an Parmenides umrissen; dabei soll, zwar sehr verkürzt, derjenige Kern des Parmenideischen Gedankens dargelegt werden, der eine Heidegger gerechter werdende Kritikgrundlage offenlegt.

4. In seiner Analyse der Parmenideischen Topoi hat Heidegger plausibel auf die Differenz zwischen dem verbalen und nominalen Aspekt des Präsenspartizips 'eon' hingewiesen: der verbale Aspekt enthalte noch die Idee des reinen 'sein', während der nominale Aspekt bereits so früh die Vorherrschaft des Seienden ankündige¹⁹. Die Kritiken an diesen angeblichen philologischen Unterstellungen Heideggers haben sich vor allem auf seine These konzentriert,

18

Der von Tugendhat offengelegte Fehler Heideggers, die Wahrheit mit ihrer transzendentalen Ermöglichung verwechselt zu haben, wiederholt sich anscheinend, allerdings in etwas veränderter Form, bei Tugendhat selbst. Er scheint nämlich das Parmenideische 'esti einai' – diese **onto-logische** Voraussetzung aller Aussagbarkeit – mit einem logischen Existenzsatz zu konfundieren, der dann zwangsläufig als tautologisch erscheinen muß. Daher auch die übrigen Mißverständnisse Tugendhats wie etwa folgendes: »Es ist schwer, das Wort 'Seiendes' in der Weite zu verstehen, die Heidegger meint. Man denkt unwillkürlich nur an raumzeitliche Dinge, während man bei dem Satz 'daß es überhaupt etwas gibt' durchaus ebenso gut an Ereignisse, Sachverhalte, Angelegenheiten usw. denken kann.« (aaO., S. 158, Anm. 20 b). Daß Heidegger genau dasselbe wie Tugendhat im Auge hat, zeigt sich etwa im

berühmten Anaximander-Aufsatz, wo Heidegger – ausgehend vom griechischen Präsenspartizip 'eon' – das 'Seiende' als Bezeichnung für »ideelles« und »materielles«, »räumliches« und »nichträumliches Seiendes« verstanden wissen will. (Vgl. »Der Spruch des Anaximandros in Holzwege, 5. Aufl. Frankfurt/M. 1972, S. 305). Darüber hinaus ist es bekannt, daß Heidegger in der späten Schrift »Zeit und Sein« (1962) auch nach dem Ausdruck »es gibt« greift, doch nicht um »Seiendes« als gegenstandsmäßiges Etwas, sondern um »Sein« vor Augen zu führen: »Das Sein ist nicht, das Sein gibt Es als Entbergen und Anwesen.« (**Zur Sache des Denkens**, S. 6)

19

Vgl. **Einführung in die Metaphysik**, 4. Aufl. Tübingen 1976, S. 23; ferner: **Was heißt Denken?**, 3. Aufl. Tübingen 1972, S. 141 f.

bei Parmenides sei die ontologische Differenz nicht nur nachweisbar, sondern sie diene als unentbehrlicher Ausgangspunkt des anfänglichen Seinsdenkens.

Für die Diskussion um das eigenartige Parmenideische »Ideogramm« 'eon' ist charakteristisch, daß Heideggers Mißverständnis mit der philologischen Kritik (oder ihres mit ihm) nie richtig geklärt worden ist; es ist nicht die Herausstellung des doppelten Aspekts des Präsenspartizips so sehr strittig, sondern vielmehr die Tatsache, daß Heidegger das sogenannte »reine sein« im 'eon' in der Formel »Sein des Seienden« überzieht. Diese Heideggersche Wendung besagt nämlich viel mehr, als Parmenides sagen zu wollen scheint. Seine Formel 'eon' trifft genauer gesprochen die Mitte zwischen »Sein« und »Seiendem« (sei es einzeln oder global konzipiert); es scheint nämlich »Seiendes-im-Ganzen« **als seiend** zu bezeichnen, und das heißt genauer: das »Seiende« in seinem **noetisch nachweisbaren** »Zustand«. (Die Ausdrücke »Sein« und »Seiendes« sind insofern irreführend: das 'eon' wäre entsprechender mit dem Ausdruck »das Seiend« wiederzugeben; so K. Held, vgl. unten Anm. 22)

Dasselbe Problem läßt sich auch im Hinblick auf das berüchtigte 'esti' aufzeigen. Heideggers Texte beweisen, daß er sich nie kritisch und systematisch auf eine Diskussion hat einlassen wollen, um etwa seine Einsichten plausibler erscheinen zu lassen, als wäre die ständige Wiederholung einer heiligen philosophischen Formel ('eon' wie 'aum') an sich eine Garantie der denkerischen Einsicht. So hat Heidegger bei seiner Diagnose eines »ursprünglichen Seins« eine Beweisführung des unmittelbaren Zusammenhangs zwischen dem Präsenspartizip 'eon' und dem sogenannten absoluten 'esti' als entbehrlich unterlassen, obwohl er von der philologischen Diskussion über den existentiell-veritativen und prädiktiven Aspekt des 'esti' gerade zu seinem Vorteil hätte Gebrauch machen können. Diese Umgehung einer diskursiveren Form der Auseinandersetzung mit archaischen Topoi mag indessen nicht zufällig gewesen sein; bei einem kritischen Interesse ließe sich zeigen, daß die Problematik der Heideggerschen Parmenides-Interpretation (sowie auch der Heraklits) nicht eigentlich auf philologischer, sondern vorrangig auf philosophischer Ebene anfängt. Wir wollen daher vorerst Heidegger auf philologischer Ebene verteidigen.

Die Diskussion um das Parmenideische 'esti' ist gekennzeichnet durch die Frage, was denn das »Subjekt« dieses »Prädikats« sei, als wäre das 'esti' ein Überbleibsel eines halbierten (urlogischen) Satzes²⁰. Tugendhat schwächt die Frage nach dem Subjekt in eine angemesseneren Frage ab, nämlich eine Frage nach dem, »wovon die Rede« sei, und läßt dadurch die Möglichkeit eines »absoluten Gebrauchs« von 'esti' offen (vgl. aaO.). Der eigentliche Vorteil dieser Diskussion, an dem Heidegger kein Interesse hatte, zeigt sich dann, wenn man von der Annahme ausgeht, daß das 'esti' des Parmenides tatsächlich ein Prädikat ist, dem ein Subjekt »fehlt«. Das Resultat, zu dem man schließlich kommt, läßt zwar im Nachhinein die Absurdität der Annahme selbst erkennen, kann sich aber ihrer methodischen Nützlichkeit erfreuen. Das Resultat läßt sich in zwei Schritten darlegen:

- 1) Mit Hilfe einer sehr einfachen struktural-grammatischen Analyse der Stellen B 2.3/5 (nach Diels/Kranz)²¹ – unter der Voraussetzung, daß die zwei Verse als eine einheitliche Sinnganzheit genommen werden – läßt sich zeigen, daß das in 2.3a/5a bemängelte »Subjekt« im vermeintlichen »Prädikat« 'esti' bereits **mitenthalten**

ist, und daß eine Explikation dieses »Subjekts« nur eine redundante Information ergeben würde; das gesuchte »Subjekt« ist nämlich der Infinitiv 'eīnai', so wie es analog die negierte Form dieses Infinitivs 'mē eīnai' in der jeweils zweiten Hälfte der zitierten Verse ist (B 2.3b/5b).

Dieser Befund ist nun aber nicht nur analogisch möglich. Die Analogie hat ihre Rechtfertigung im Hinblick auf die vorläufige Annahme, das 'estī' sei ein unkomplettes Prädikat. Nun, dasjenige, wovon das 'estī' ausgesagt wird, läßt sich unabhängig von einem analogen Schluß als das Positivum der doppelten Negation '**ouk** estī **mē** eīnai' herauslösen. Doch gerade dadurch wird erst richtig klar, daß das einfache 'estī' und das (»neugewonnene«) 'estī eīnai' bedeutungs- und sinnmäßig äquivalent sind, so daß der erste Ausdruck eine formale Verkürzung (nicht zuletzt aus metrischen Gründen) darstellen kann, oder die zweite Wendung eine formale und daher »tautologische« Erweiterung derselben Aussage ist, ohne aber dabei interpretativ völlig redundant zu sein: das sogenannte absolute 'estī' büßt in der Verbindung mit 'eīnai' seine volle Verbalbedeutung ein und nimmt eine quasi-prädiktive Funktion an (darin mag das ersehnte denkgeschichtliche »Novum« liegen), während das subjekt-mäßige 'eīnai' die eingebüßte volle Bedeutung ('sein') des formalisierten 'estī' nachholt. Bei Parmenides ist also über ein (bewußtes oder unbewußtes) »protologisches« Spiel mit Aussagen nicht hinwegzusehen; doch ihm geht es unverkennbar gerade um das »Protologische« oder genauer: um das »Prä-logische« als das jegliches Aussagen Ermöglichende.

2) Die obige Überlegung bestätigt Parmenides nunmehr direkt und unmißverständlich; die Stelle B 6.1b läßt vernehmen: 'estī gar eīnai'. Das gesuchte »Subjekt« des »Prädikats« 'estī' lautet also 'eīnai'. Doch im Kontext der darauf folgenden Aussage B 6.7a 'meden d'ouk estī' geht hervor, daß es Parmenides nicht primär auf die Bildung der prädiktiven Aussagen ankommt.

In der Tat verstellt die Subjekt-Prädikat-Diskussion die eigentlich philosophisch relevanten Verhältnisse bei Parmenides. Denn die sogenannte These des Parmenides, die man in der Regel durch eine Partialisierung der konzentrisch aufgebauten Aussagen ('estī', 'estī eīnai', 'ouk estī mē eīnai') konstruieren will, geht aus dem Verhältnis der Bindeglieder der Sätze hervor – ausgehend von einer Kernaussage ('estī'), die sich beliebig erweitern läßt, sei es tautologisch-positiv ('estī eīnai') oder tautologisch-negativ, also durch doppelte Negation ('ouk estī mē eīnai').

Damit ist das ganze Problem keineswegs genügend erschöpft. Philologische Interpretationen der Parmenideischen Aussage, »daß 'sein' ist« und »daß 'nicht-sein' nicht ist«, bleiben bei ihrer Partialisierung der komplexen syntaktischen Einheiten und Herauslösung einzelner Wörter völlig blind für den synthetischen Charakter der archaischen Sprache und in eins damit – was hier vielleicht noch

20

Die These, daß Parmenides sowie das gesamte archaische philosophische Denken den Unterschied zwischen prädiktivem und existentiell-veritativem Aspekt des »ist« nicht kenne, hat am systematischsten, auf der Grundlage des logischen Positivismus, G. Calogero in *Studi sull'eleatismo*, Firenze 1932 (dt. Ausgabe Darmstadt 1970), entfaltet.

21

Parmenides, Fragment B 2. 3/5:
Hē men hopōs estī te kai hōs ouk estī mē eīnai;
Hē d'hōs ouk estī te kai hōs hrēōn estī mē eīnai;

wichtiger ist – für den axiologischen Charakter der Parmenideischen Seinsthese, der im veritativischen Aspekt des 'esti' vorliegt. Mehr noch, es ließe sich zeigen, daß das Parmenideische 'esti' vorrangig »veritativ« konstituiert ist. Dies suggeriert implizit und daher ungenügend das epochale Parmenides-Buch Karl Reinhardts; viel expliziter, aber in einer anderen Hinsicht, zeigt dies Klaus Held; in Parmenides' Seinsthese und deren Kontrastierung mit der »doxa« liege ein Bruch einerseits mit dem gewöhnlichen verstellenden Bewußtsein (»Lebenswelt«) und andererseits mit der »historie«, der naturwissenschaftlichen Denkweise deskriptiven Charakters, die in Ionien heimisch wurde²². Was bei alledem in einer positivismusähnlichen Geste unthematisch belassen wird (Helds Interesse gilt einem positiv feststellbaren Anfang des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens auf der Grundlage des noetischen Denkmodells, mit dem aber schon im Ansatz den nicht-noetischen Denkmodellen, wie dem Heraklits, nicht Rechnung getragen werden kann), ist, daß der veritative Aspekt des 'esti' in erster Linie den noetischen Charakter der Seinsidee oder genauer: eine denkmäßige Vermitteltheit des Inhalts erkennen läßt, der mit dem einfachen 'esti' oder 'ouk esti' zum Ausdruck gebracht wird. Der »Weg des Denkens« zum Sein ist gegenüber dem zum »Nichtsein« nach Parmenides die Frage einer Entscheidung ('kekritai d'oun', B 8.16), die aufgrund einer dem Denken vorgegebenen (»offenbarten«) Unterscheidung von »Sein« und »Nichtsein« erfolgen muß. Die Parmenideische Darstellung läßt trotz ihrer Abgeschlossenheit die Frage offen, ob die Entscheidung notwendig richtig ausfällt; seine Auseinandersetzung mit der Nichtseinsthese suggeriert eine negative Antwort. Doch unabhängig davon ergibt sich die entscheidende Rolle des 'noein' aus dem apodiktischen Zeichen »daß« bzw. dem konsekutiven »so daß« ('hōs'/ 'hopōs').

5. Was nun Heidegger seinerseits aus dem Parmenideischen »reinen« 'esti einal' herauszulesen vermag, ist nicht dessen noetisches Gepräge, d. h. eine Vermittlung des Seins durch das Denken, sondern eine »Zusammengehörigkeit« von Sein und Denken, die ihre Bedeutung als »Zugehörigkeit« des Denkens zum Sein und mithin als Primat des Seins vor dem (»aufnehmenden«) Denken überhaupt nicht verhohlen hält²³. Das Parmenideische 'esti' ist für Heidegger die »Lichtungsstätte« des Seins.

So sehr sich diese Idee vor der philologischen Kritik verteidigen läßt, ergeben sich die eigentlichen Probleme einer solchen Annahme erst aus der Aufgabe einer philosophischen Auseinandersetzung. Das »Sein«, einst begriffen als Erschlossenheit und Grundlosigkeit eines »Ungrundes«, dann als zeitweiliges »Sichgeben« in die Entborgenheit des Seienden bei gleichzeitigem Selbstentzug, dieses Sein erweist sich nunmehr als ein geschlossenes und undurchschaubares, nur scheinbar transparentes Wort-Bild »Sein«, mit dem versucht wird, die Spuren der noetischen Vermittlung des Begriffs, von dem ja die Rede ist, zuzudecken. Anstelle der noetischen Vermittlung bietet Heidegger einen Diskurs der Dinge an, die als Zeichen der heimlichen Anwesenheit des »reinen« Seins zu verstehen sind²⁴. Die Welt der Dinge (für Heidegger nicht identisch mit einer Welt der Objekte) verwandelt sich so in eine Welt der sprechenden Dinge. Darin erinnert Heideggers Denken auch vor dem endgültigen Übergang zur mantischen Dichtung an die symbolische Sprache der Dinge selbst in Rilkes »Stundenbuch«. Dieser Umstand enthüllt mittelbar eine tiefgreifende »symbolisierende« Verwandlung des Subjekts, dieser neuzeitlich-metaphysischen Größe, in die Gestalt eines »Hirten des Seins«. Das Wesen dieses »Subjekts« besteht

im aufnehmenden Denken, das sich »anschicken« muß, auf die Zeichen der Ankunft des Seins zu horchen oder selbst mit Zeichen die geheime Anwesenheit des Seins anzudeuten, wie es nach Heidegger die Dichtung Hölderlins tut. Die Zeichen der Ankunft oder der geheimen Anwesenheit werden auf diese Weise zu vielsagenden oder stummen Sprachbildern.

Der Kreis des Denkens wird dadurch völlig geschlossen. Auf die Frage: »Was ist das Sein?« antwortet Heidegger: »Das Sein ist es selbst²⁵. Das noetische »daß«/»so daß« verschmilzt alchemistisch mit dem reinen »ist«. Es geziemt sich nicht zu fragen, »warum«, sondern sich an die Notwendigkeit des »ist« zu halten²⁶. Die Geschichtlichkeit, die zur grundlegenden Charakteristik des Daseins, dessen je epochales »so daß« werden wollte, wird hiermit zu einer in der Verfügungsmacht des Seins ('arkhe' als »Machtung«) stehende »Geschichte«.

Heideggers Bestehen auf »Geschichtlichkeit« als solcher, die er in SuZ als Existenzial vorzugsweise in den Strukturen des In-der-Weltseins unterbringt, wird letztendlich im reinen »ist« eingeholt, das – zum Sein erhoben – immer undurchsichtiger wird. Dieses »ist«, das reine Faktum der Existenz, besagte einmal, daß das Dasein immer schon irgendwie »ist« (als Zeichen der »epochalen Jeweiligkeit« wäre eigentlich die Konjunktivform »sei« erforderlich), gehört ihm doch wesentlich eine Geworfenheit an (die Konjunktivform wird durch dieses **Faktum** neutralisiert). Dies alles ist aber eine sehr düftige Grundlage, auf der Heidegger die Geschichte (genauer: seinen Mythos) von der Seinsvergessenheit aufbaut; es wird nur behauptet, daß diese Geschichte nicht in der Macht und Kompetenz des Daseins sei, und zwar nicht, weil es vergeßlich wäre (»Der Spruch des Anaximander«, Hw. 336), sondern weil sie, diese Geschichte, ein geschicktes Geschick – »Schickung« – des Seins ist, das Selbst »ungegenwärtig anwest«; darin besteht die »Eschatologie des Seins« (Hw. 302).²⁷

22

Vgl. K. Reinhardt, **Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie**, Frankfurt/M. 1959; Klaus Held, **Heraklit und Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft**, Berlin/New York 1981.

23

Vgl. M. Heidegger, **Identität und Differenz**, Pfullingen 1982. Wie verführerisch Heideggers Idee einer »Zugehörigkeit« des Denkens zum Sein ist (darin liegt die eigentliche Bedeutung der Rede von deren »Zusammengehörigkeit«), lassen auch solche kritische Texte erkennen wie **Identität oder Nicht-Zur kritischen Theorie der Ontologie** von Ute Guzzoni (Freiburg/München 1981); die Autorin vermag nämlich nur mit großer Mühe den Primat des Seins vor dem Denken durch die Idee einer » gegenseitigen Implikation« zu vermeiden. (Vgl. »Parmenides«, aaO., S. 138–172)

24

Davon zeugen sehr anschaulich Heideggers Ausführungen zu Van Goghs

Gemälde alter Schuhe in »Vom Ursprung des Kunstwerkes«, **Holzwege** (1972), S. 30 f. sowie die Aufsätze »Bauen Wohnen Denken« und »Das Ding« in **Vorträge und Aufsätze** (1978).

25

Vgl. »Brief über den Humanismus«, **Wegmarken** (1978), S. 328

26

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang Heideggers Zitieren des Angelus Silesius, »Die Rose blüht, weil sie blüht«, oder des Goetheschen Verses »Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum«; vgl. **Der Satz vom Grund**, 5. Aufl. Pfullingen 1978, S. 68, 206

27

Vgl. die sehr treffende Formulierung von W. Schulz: »Heidegger denkt absolut geschichtlich, aber er denkt nicht die Geschichte als das Absolute. Das Sein, das verbergend Offenbarende, ist ja schon über das Geschehen hinaus, das sich »aus« ihm vollzieht« (aaO., S. 131). Die darauf folgende Er-

Daraus ist zu entnehmen, daß die geschichtliche Unbewußtheit, nämlich die besagte Seinsvergessenheit, die Notwendigkeit aller bisherigen (aber auch aller künftigen) Geschichte sein müsse, denn der Mensch »weilt« notwendig so, daß er das Sein nicht versteht. Heideggers Berufen auf das 'est', das er in »Zeit und Sein« (1962) als ein »Sichgeben des Seins« deutet, verdeckt einerseits durch die ontologische Redeweise, daß es sich eigentlich beim Terminus »Sein« um den **Sinn** des »ist« handelt; andererseits wird nicht gezeigt, ob und wie dieses Berufen auf das Sein selbst dem Geschick der Seinsvergessenheit entkommt. So erhebt Heideggers Denken anscheinend konsequent keinen größeren Anspruch, denn nur eine Verwindung der Seinsvergessenheit zu sein. Diese Bescheidenheit des Denkens ist jedoch ganz entbehrlich, denn das reine »ist« ist ohnehin weit davon entfernt, das wahre Problem, den sogenannten »Sinn« des Seins, zu erschöpfen.

Insofern erscheint es sehr problematisch, wenn von einer »radikalen« Überwindung der Metaphysik oder von einer »radikalen Kehre« in Heideggers Philosophie nach »Sein und Zeit« gesprochen wird; die sogenannte »Kehre« in Heideggers Philosophie ist in Heideggers ursprünglicher Seinsidee mitgegeben, so daß sich die nach einer Hinsicht geplante »Radikalisierung« (Geschichtlichkeit des Daseins) als Entwurzelung der subjektmäßigen Machtposition, also als Radikalisierung in einer bis dann ungeahnten Richtung erweist. Das eigentliche »Novum« der Heideggerschen Position und seine Herausforderung an das zeitgenössische Denken scheint vor allem in einer sehr radikalen Schwächung der Position des neuzeitlichen, die unbegrenzte Herrschaft über die Welt im Ganzen beanspruchenden Subjekts (wie Heidegger es versteht) zu liegen; dadurch hat Heidegger etliche wichtige Ideenverschiebungen und Denkperspektiven im neueren Philosophieren ermöglicht und mitbeeinflußt. Hierüber gibt W. Schulz Aufschluß, indem er Heideggers Position vor dem Hintergrund der hegelianisch-idealistischen »Moderne« markiert:

Hegel hebt die voridealistische Tradition, der zufolge das Subjekt Seiendes unter Seiendem ist, auf im unendlichen alles Seiende und sich selbst vermittelnden Geist. Schelling aber entdeckt die Endlichkeit und Faktizität dieses Geistes: weil er sich selbst zu seinem Sein nicht ermächtigen kann, ist er schon immer auf sein Zusein angewiesen. Aber Schelling und Kierkegaard versuchen gleichwohl, daß dieses Subjekts noch theologisch auf Gott zurückzuführen. Heidegger dagegen nimmt dieses Daß in die Bestimmungen des Daseins selbst mit hinein. (aaO. 102)

Das Spiel mit dem Wort »Daß« darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß im zitierten Text darunter ein für das besagte »Subjekt« unumstößliches Faktum der Existenz verstanden wird, und nicht ein reflektiertes, ja »gebrochenes« 'so daß'; auch wenn Heidegger das »Daß« in die Bestimmung des Daseins »mit hinein nimmt« (das gilt allerdings für SuZ), so verwandelt er doch die neuzeitlich-subjektivistische »intentio recta« der Bezugnahme auf die Welt in eine verfremdliche, völlig entsubjektivierte »intentio obliqua«, die durch seinen ontologischen Seinsdiskurs erneut eine »intentio recta« zu werden droht. Das als Seinsfaktum gedachte »Daß« verwischt nämlich alle nachweisbaren Spuren einer Seinsvermittlung in »so daß«; es steht nur noch für das reine »ist«, das heißt für ein unmittelbares und doch unangehbares »Verhältnis« zum Sein. Heideggers Bindung an den deutschen Idealismus ist daher negativer Art; sie besteht in entschiedener Ablehnung jeglichen Subjekts, das noch einen Stellenwert für das neuanfängliche Denken hätte. Es ist dies

die Grenze, die ein jeder Versuch, Heidegger mit Nietzsche oder Marx in Verbindung zu bringen, mitreflektieren muß.

Womit Heidegger für jedes moderne oder künftige Philosophieren – auch wenn er selbst alles andere als »modern« sein wollte und das zukünftige »Denken« gerade nicht der Philosophie vermachte – verbindlich erscheint, ist sein Pathos einer Konkretion des Denkens. Gerade unter diesem Aspekt sind die hier skizzierten »Figuren« des Seins zu betrachten; sie scheinen nichts anderes sein zu wollen als Versuche, den konkret-geschichtlichen Sinn des grundlegenden »ist« vor Augen zu führen. Das Sein als »Zeit«, als »Nichts«, als »geschicktes Geschick« sind vielleicht drei Hauptzeichen, unter denen sich das »ungegenwärtig Anwesende«, das sich durch die Entborgenheit des Seienden Entziehende »ereignet«. Doch die Problematik dieser Ereignisformen als Konkretionsformen besteht darin, daß Heidegger einer dem Sein »als solchem« selbst zukommenden Geschichtlichkeit zuliebe diejenigen Vermittlungsmechanismen völlig lahmgelegt hat, die das Sein **restlos** zur Geschichte hätten werden lassen können; der Grund dafür liegt vielleicht darin, daß er die Macht der Konkretion nur dem verhaftet wissen wollte, was sich dem Denken »aufgibt«, und nicht dem »Denken« selbst.

Diese neue Art der Rezeptivität des Denkens, die sich bei Heidegger konstatieren läßt, ist zwar nicht erkenntnistheoretisch motiviert, wohl aber poetisch-symbolisch. Die Wandlungen der Seinsidee muten bei Heidegger wie Lichtwechsel in einem »gelichteten« (ausgeräumten) »Zeitraum« an (ein Höhlengleichnis bei Heidegger?) und bedingen anscheinend den Doppelcharakter des von Heidegger gemeinten Wahrheitsgeschehens: nämlich als hermeneutisches »Horcheln« auf Zeichen des »sich-gebenden« Seinssinns und gleichzeitig als dessen Selbstentziehen. »Denken« heißt für Heidegger, Zeichen des Seins »versammeln«/»vernehmen«. So bringt sein neuanfängliches Denken des Seins am Ende eine radikale Versprachlichung der Welt zustande, die eigentümlicherweise mit bereits aktuellen Formen des technologischen Denkens einhergehen; ob Heidegger sich dieser Konsequenzen seines Denkens bewußt war oder nicht, bleibt zu erfragen.

Borislav Mikulić

The Figures of »Being« and their Significance

The changes in Heidegger's concept of Being, as attempts to establish the »meaning of Being«, show a continuity which brings into question the weight of what is called the »turning around«. This turning around is already obvious in Being and Time: the hermeneutics of existence, led by the question of the temporal

klärung, das Sein sei nicht das »vor« oder »über« dem Geschehen Stehende, sondern der unerschöpfliche und insofern die Menschen »überschwingende« Sinn des Geschehens, hält einerseits Heidegger selbst vor metaphysischer Eschatologie zurück und warnt andererseits die Kritik davor, Heidegger an die alte Metaphysik verloren gehen zu lassen.

character of survival, discloses in the end an implicitly superimposed primacy of Being which definitively negates it. In this manner time permeates survival, but not Being, unless its temporal meaning is seen in the »factum of the finite«. But this very factum is the final seal of the primacy of Being.

Further development of speech on Being that acquires the nature of a discourse on Being, through the theme of »Nothing« (»Was ist Metaphysik?«, 1929) to the »lot«, can be followed as a further elaboration of the primacy of Being that then becomes a permanent figure of thinking.

Such a direction is already evident in Heidegger's attachment to the word »Being«, which, as a substantive form of the verb »to be« also represents a possible sign for »reification« of thinking (E. Tugendhat). Aside from these critiques, however, the fact holds that »it is«, designating the irrevocable factum of existence, seems, in terms of the primacy of Being, a neutralization of the expression (»that it is«), through which Heidegger's neutralization of traces of »noetic mediation« come forth from Parmenides's idea of the »pure Being«. With this neutralization of the sign of mediation (»that it is«) and transformation of »it is« into »Being« the option that a radical thematization of man emerges from the creation of a historical horizon for the question of Being is lost irrevocably, especially in late Heidegger.

(Translated by Ellen Elias-Burstein)

Borislav Mikulić

Les figures de »l'Etre« et leur signification

Les mutations de l'idée de l'Etre chez Heidegger, comme tentatives de fixer le »sens de l'Etre«, montrent la continuité qui met en doute l'intensité du dit »tournant«. Celui-ci est en effet clairement identifiable dans L'Etre et le temps déjà: l'herméneutique de l'existence, dirigée par la question sur le caractère temporel de l'être-là, révèle à la fin le primat (implicitelement supposé) de l'Etre qui la révoque définitivement. Ainsi le temps pénètre l'être-là, mais non pas l'Etre à moins qu'il faille voir son sens temporel comme »factum de la finitude«. Or, c'est précisément ce factum qui est la dernière empreinte de l'Etre.

Le développement ultérieur du langage sur l'Etre, qui commence à prendre les traits du discours de l'Etre, — depuis le thème du »Rien« (»Qu'est-ce que la métaphysique?«, 1929) jusqu'au »sorte« (Geschick) — peut être suivi comme la poursuite de l'œuvre du primat de l'Etre qui par là-même devient figure constante de la pensée.

Une telle orientation vient apparemment de la façon dont Heidegger lie le mot »Etre«, qui comme substantif du verbe »être« représente en même temps le signe possible de la réification de la pensée (E. Tugendhat). Cependant, à côté de cette critique, le fait »(il) est«, marquant le factum irrévocable de l'existence oblige à considérer le primat de l'Etre comme la neutralisation de l'expression »que (il) est« ce qui fait apparaître la neutralisation de Heidegger des traces de la médiation noétique de l'idée fort ancienne de Parménide de »l'être pur«. Chez Heidegger, plus tard, la possibilité que l'horizon historique de la question sur l'Etre ouvre sur une thématisation radicale de l'homme est perdue; et cela, par cette neutralisation du signe de médiation »que« et par la transformation de »(il) est« en Etre.

(Traduit par Monique Falout)