

Heidegger Lesebuch

Herausgegeben
und mit einer Einleitung
von Günter Figal

KlostermannSeminar

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2007

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9706

Satz: Mirjam Loch, Frankfurt am Main

Druck: Druckerei C.H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISSN 1612-4545

ISBN 978-3-465-04011-8

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
I. Das Umwelterlebnis	45
II. Anzeige der hermeneutischen Situation	51
III. Das Problem von Sein und Zeit	77
IV. Transzendenz	83
V. Lagebeschreibung; Grundstimmung	95
VI. Seinsentwurf in Wissenschaft und Kunst	121
VII. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität	125
VIII. Hölderlin und das Wesen der Dichtung	135
IX. Vom Ursprung des Kunstwerks (Erste Ausarbeitung)	149
X. »Wie wenn am Feiertage ...«	171
XI. Ereignis	197
XII. Zu Ernst Jünger (1)	209
XIII. Zu Ernst Jünger (2)	221
XIV. Die Zeit des Weltbildes	229
XV. Zu Nietzsche	247
XVI. Logos und Sprache	263
XVII. Bremer Vorträge: Einblick in das was ist	279
XVIII. Der Satz der Identität	311
XIX. Die Sprache Johann Peter Hebels	323
XX. Brief an Pater William J. Richardson	327
XXI. Die Kunst und der Raum	335
XXII. Cézanne	341
Anhang	
Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)	345
Nachweise	371
Chronik	375
Verzeichnis der Gesamtausgabe	383

Vorwort

In diesem Lesebuch wurden Texte zusammengestellt, von denen aus eine Erkundung des heideggerschen Denkens möglich ist. Das Lesebuch soll zur Orientierung im Zusammenhang dieses Denkens verhelfen und dabei auch Texte, die für das Verständnis Heideggers besonders wichtig sind, leichter zugänglich machen. Warum die versammelten Texte exemplarisch sind, erweist sich erst im Gebrauch – darin also, daß sie als Ausgangspunkte für die Erkundung des heideggerschen Denkens taugen.

Die Einleitung zeichnet den Zusammenhang der Texte nach: Heideggers Denkgeschichte. Sie ist um Klarheit bemüht, bietet aber keine Vereinfachungen um jeden Preis. Philosophie ist unalltägliches Denken; ihre eigentümliche Perspektive findet man nicht ohne Konzentration und Geduld. Aber dann vermag sie Leben und Welt in unvergleichlicher Weise erschließen. Heideggers Texte sind ein mittlerweile klassisch gewordenes Beispiel dafür.

Mein herzlicher Dank geht an Dr. Hermann Heidegger, der das Zustandekommen dieses Lesebuchs in jeder Hinsicht gefördert hat. Wie ihm danke ich auch seiner Frau Jutta, Dr. Hartmut Tietjen und Katrin Sterba für die Unterstützung bei der Redaktion und beim Korrekturlesen.

Günter Figal

Einleitung

1 Denkwege

Die Bedeutung eines Philosophen liegt wie die eines Künstlers nicht nur in seiner Originalität, sondern vor allem in seiner Anverwandlungs- und Umwandlungskraft. Keiner fängt von allein an, und keiner entwickelt Gedanken, die einfach nur die seinen sind. Deshalb ist entscheidend, inwieweit es gelingt, das Vorgegebene und Übernommene zu etwas unverwechselbar Eigenständigem zu machen. Dazu müssen Fragen und Probleme, Methoden und Begriffe aufgenommen und neu in einen Zusammenhang gestellt werden, im günstigen Fall so, daß sie anders, vielleicht auch besser zu verstehen sind. In diesem Sinne ist jedes bedeutende philosophische Werk eine Summe und eine Eröffnung neuer Denkmöglichkeiten zugleich.

Das Denken Martin Heideggers ist bedeutend in diesem Sinne. In der Philosophie der Moderne gehört es in eine Reihe mit dem Denken Kants, Hegels und Schellings. Mit Nietzsche verbindet Heidegger die Überzeugung, daß die Moderne ein Umbruch sei – Abschluß der Tradition und zugleich die Möglichkeit, im reflektierten Umgang mit dieser neue Wege zu finden. Doch in seiner umfassenden Gelehrsamkeit und begrifflichen Strenge ist Heidegger, verglichen mit Nietzsche, der Überlegene. Er hat die Philosophie als ganze neu durchdacht und ist so für das zwanzigste und beginnende einundzwanzigste Jahrhundert geworden, was Hegel für das neunzehnte war.

Die Bedeutung von Heideggers Denken wurde recht bald erkannt; die Wirkung setzte früh ein und ist seit der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* stetig gewachsen. Inzwischen ist die Beschäftigung mit Heidegger eine notwendige Bedingung für das Verständnis der Philosophie. Sein Denken gibt Möglichkeiten für jede philosophische Arbeit vor, die sich aus der Tradition und im reflektierenden Bezug auf sie versteht. Das gilt nicht zuletzt auch für Philosophen, die sich mit Heidegger kritisch auseinandersetzen. Kritisieren ist

Unterscheiden; in der Kritik entscheidet sich, in welcher Hinsicht und wie weit man jemandem folgen will. Insofern bestätigt die Kritik die Bedeutung eines Philosophen. Das läßt sich im Hinblick auf Heidegger etwa bei Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, Hannah Arendt und Hans-Georg Gadamer verfolgen. Sie und andere, die von Heidegger ausgegangen sind, führen auch dort, wo sie von Heidegger abweichen, wieder auf Heidegger zurück.

Heideggers Wirkung ist inzwischen unübersehbar. Tausende von Abhandlungen wurden und werden über ihn geschrieben, die Tagungen, Seminare und Vorlesungen zu seiner Philosophie sind nicht zu zählen. Dabei liegen die Ergebnisse seiner Arbeit noch nicht einmal vollständig vor. Die von ihm selbst geplante Gesamtausgabe, die einhundertundzwei Bände umfassen wird, ist noch nicht abgeschlossen. Aber schon jetzt läßt sich sagen, daß die Beschäftigung mit Heideggers Denken durch die Gesamtausgabe auf einen neuen Boden gestellt worden ist. Heideggers Entscheidung gegen eine historisch-kritische Ausgabe hat die Veröffentlichung seiner Schriften beschleunigt; in einunddreißig Jahren wurden siebzig Bände vorgelegt. Das hat die Auseinandersetzung mit Heideggers Denken radikal verändert. Die meisten Forschungsbeiträge aus der Zeit vor 1975 – dem Jahr, in dem der erste Band der Gesamtausgabe erschien – haben nurmehr historischen Wert. Erst mit der Gesamtausgabe ist Heideggers Denken im einzelnen zugänglich geworden.

Aber die Fülle des Materials ist überwältigend. Beinahe in jeder Schrift oder Vorlesung setzt Heidegger neu an, und meist gewinnt er dabei seinen Gedanken einen neuen Aspekt ab. Oft verwendet er seine Begriffe neu, in anderen Zusammenhängen, und erweitert so deren Bedeutung. Insofern kommt niemand, der es mit Heideggers Denken ernst meint, an einem gründlichen Studium der Gesamtausgabe vorbei. Es gibt keinen kurzen Weg, auf dem sich das heideggerische Denken hinreichend erschlösse. »Wege – nicht Werke« – das hat Heidegger der Gesamtausgabe als Motto vorangestellt. Wege aber muß man selbst gehen, damit man sie kennenlernt – so auch die vielen Wege des heideggerschen Denkens.

Doch um sich derart in der Landschaft von Heideggers Denken bewegen zu können, ist es nötig, daß man Übersicht gewinnt. Man sollte das Ganze in den Blick nehmen können, damit man weiß, wo ein bestimmter Weg verläuft und wohin er führt. Auch sollte man mögliche Ausgangspunkte kennen; es ist nicht erforderlich, daß man mit den frühesten Texten beginnt. Ausgangspunkte in einer Land-

schaft sind Orte, die durch Wege miteinander verbunden sind. Deshalb geht es von Orten, die, chronologisch gesehen, nicht am Anfang oder am Ende liegen, sowohl vorwärts als auch zurück. Gleichwohl ist im Anfang auch schon vieles von dem da, was erst später Gestalt gewinnt. Mit dem Anfang erschließt sich außerdem das Herkommen; indem man versteht, wie einer zum Denken gefunden hat, sieht man; auch leichter, was ihn im Denken bewegt.

2 Anfänge

Heideggers philosophische Entwicklung verläuft zunächst recht unauffällig. Sein Studium in Freiburg im Breisgau – er hatte 1909 mit Theologie und Philosophie begonnen, die Theologie aber 1911 aufgegeben – schließt er 1913 mit einer Dissertation¹ ab, die noch ganz in den Umkreis des Neukantianismus gehört, der zu dieser Zeit herrschenden akademischen Philosophie. Auch die Habilitationsschrift, einem mittelalterlichen Thema gewidmet, im Jahr 1915 vorgelegt und 1916 veröffentlicht,² ist ein gediegener Beitrag zur Forschung, nicht mehr. Doch in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg wird deutlich ein philosophisches Profil erkennbar. Heidegger war inzwischen Assistent Edmund Husserls geworden, der 1916 als Nachfolger von Heideggers bis dahin wichtigstem Lehrer Heinrich Rickert von Göttingen nach Freiburg gewechselt war. Mit Husserls frühem Hauptwerk, den *Logischen Untersuchungen* (1900),³ war Heidegger zwar schon während seines Studiums vertraut; seit dem ersten Semester, so schreibt er in einem autobiographischen Rückblick, hätten die Bände auf seinem Studierpult gestanden.⁴ Doch nun macht er Husserls Phänomenologie zu seiner eigenen Sache. Allerdings weicht er dabei von der Philosophie seines Lehrers auch schon deutlich ab und läßt Grundlinien eines eigenen Ansatzes erkennen.

1 Martin Heidegger, Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (1913), in: Frühe Schriften; GA 1, 59–188.

2 Martin Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915), in: Frühe Schriften; GA 1, 189–411.

3 Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, 2 Bände (Band 2 in zwei Teilen), herausgegeben von Elmar Holenstein (Band 1) und Ursula Panzer (Band 2), Husserliana Bände XVIII, XIX.1 und XIX.2, Den Haag 1975 (Band XVIII) und 1984 (Band XIX).

4 Vgl. Martin Heidegger, Mein Weg in die Phänomenologie, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 81–90, hier 81.

Das geschieht in der Vorlesung *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* aus dem Jahr 1919. Hier nimmt Heidegger den Grundgedanken Husserls auf, philosophisch seien die Dinge nicht in ihrem realen Vorkommen zu nehmen, sondern als »Phänomene«, das heißt: so wie sie sich, in Absehung von ihrer zufälligen Gegebenheit, im Bewußtsein zeigen, so daß sie in ihrem Sichzeigen eigens bedacht und erforscht werden können. In diesem Wechsel von der »natürlichen« zur phänomenologischen Einstellung wird das faktische Vorkommen von etwas »eingeklammert«, damit statt der zufälligen jeweiligen Gegebenheit das Wesen einer Sache sich zeigen und in den Blick kommen kann. Husserl bezeichnet diese Einklammerung als Epochē.⁵ Sie ist im Wortsinne eine »Enthaltung« vom Realismus der natürlichen Einstellung, derart, daß die Aufmerksamkeit nicht mehr bei den Dingen, sondern bei ihrer reinen Gegebenheit im Erscheinen ist. Erst jetzt sieht man, wie sich die Gegebenheit der Dinge im Bewußtsein aufbaut, und dabei versteht man ihren inneren Aufbau, ihre Struktur.

Diesem Gedanken gibt Heidegger nun eine eigentümliche Wendung. Die phänomenologische Epochē, wie er sie versteht, setzt nicht die alltägliche Orientierung an den »tatsächlich« gegebenen Dingen außer Kraft, sondern die wissenschaftliche Einstellung, in der das, was ist, »objektiviert« wird. Außer Kraft gesetzt wird die wissenschaftliche Einstellung nicht, sofern sie noch in einer natürlichen Einstellung befangen ist, sondern als wissenschaftliche Einstellung. Heideggers Phänomenologie ist Wissenschaftskritik; sie richtet sich gegen die »Generalherrschaft des Theoretischen«⁶ und, sofern auch die Philosophie theoretisch ist, ebenso gegen diese. Heideggers Phänomenologie ist von der Überzeugung getragen, daß ein wahres Philosophieren gegen die Festlegungen der herrschenden Philosophie erkämpft werden muß. Sie richtet sich gegen das Philosophieverständnis des Neukantianismus, aber nicht weniger gegen Husserls theoretisch ansetzendes phänomenologisches Programm. Eine Philosophie, die objektivierend verfährt, indem sie alles als dinglich auffaßt und die Dinge als nur etwas nimmt, das betrach-

5 Vgl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, herausgegeben von Karl Schuhmann, *Husserliana* III.1, Den Haag 1978, §§ 31–32, 61–66.

6 Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Kriegsnotsemester 1919, in: *Zur Bestimmung der Philosophie*; GA 56/57, I–II7, hier 87.

tet, erforscht und bestimmt werden kann, verfehlt nach Heideggers Überzeugung den ursprünglichen Zugang zu den Dingen. Dieser liegt nicht in der wissenschaftlichen Betrachtung, sondern im Erleben der Dinge in ihrem ursprünglichen Zusammenhang; er liegt im Leben, sofern es das Erleben von Welt ist.

Was das genauer heißen soll, hat Heidegger in seiner ersten Nachkriegsvorlesung in einer phänomenologischen Beschreibung des »Umwelterlebnisses« gezeigt (*Text I*). Die Beschreibung ist schwierig und anschaulich zugleich. Schon hier ist Heideggers außerordentliche Sprachkraft am Werk, aber noch ist es eine Kraft, die um ihre Realisierungsmöglichkeiten kämpfen muß. Heidegger ringt um eine seinen Gedanken angemessene Sprache; vieles ist noch wie in die Wörter und Begriffe eingepackt, kompakt und unentwickelt. Doch zugleich sind Heideggers Sätze von der Sache erfüllt, um die es ihm geht. Diese Sache steht ihm deutlich vor Augen, und gerade dadurch, daß sie nicht mühelos zur Sprache kommt, spürt man, daß sie da ist.

Der Text hat Schlüsselcharakter für Heideggers Denken; »Welt« bleibt ein zentraler Begriff bis in die spätesten Schriften hinein. Welt ist der Zusammenhang der Dinge, in dem sie »bedeutsam« sind, das heißt: in dem sie eine *Bedeutung* haben und darin für den Erlebenden und sein Leben wie auch immer *wichtig* sind. »Das Bedeutsame«, sagt Heidegger, sei »das Primäre« (46), das heißt: Es gibt nicht zunächst die Dinge, die dann noch im jeweiligen Erleben im erläuterten zwiefachen Sinne bedeutsam sind, sondern es gibt die Dinge allein als bedeutsame. Die Bedeutsamkeit ist die Weise, in der es die Dinge gibt. Es gibt sie, indem sie als etwas Bestimmtes *im* Erleben und im Zusammenhang des eigenen Verhaltens gegeben sind, und zwar als etwas, mit dem man in mehr oder weniger ausgeprägter Weise etwas anzufangen weiß.

3 Selbstwelt und Seinsfrage

Folgt man den Überlegungen, wie Heidegger sie in seiner frühen Vorlesung entwickelt, so ist das »Welterleben« der Ausgangspunkt der Phänomenologie. Heidegger versteht die Phänomenologie als eine »Urwissenschaft«,⁷ die »mit dem Erleben« mitgeht.⁸ Aber das

7 Heidegger, *Die Idee der Philosophie*; GA 56/57, 15.

8 Heidegger, *Die Idee der Philosophie*; GA 56/57, 117.

heißt nicht, sie sei eine am jeweils Erlebten orientierte und darin eine letztlich zufällige Beschreibung. Phänomenologisch ist die Beschreibung nur, sofern sie auf die *Struktur* des Welterlebens abzielt und so »das Bedeutsame« als solches zu erfassen versucht. Das Bedeutsame, davon ist Heidegger in der Nachfolge Husserls überzeugt, erschließt sich als solches nur, wenn man sich nicht an den Dingen, sondern an ihrem Erleben orientiert. Bedeutsam sind die Dinge in ihrem Zusammenhang für das Welterleben, und also gibt es den Zusammenhang der Welt nicht ohne das Welterleben.

Wenn es so ist, muß das »Umwelterlebnis« mit der Betonung auf »Erlebnis« beschrieben werden. Das wiederum ist nur möglich, wenn im Leben selbst eine Umstellung vom umweltlich Erlebten zu einem ausdrücklichen Umwelterleben vollzogen werden kann. Das ist, wie Heidegger es in der Vorlesung des Wintersemesters 1919/20 ausdrückt, eine Umstellung von der »Lebenswelt« auf die »Selbstwelt«. Phänomenologie in Heideggers Sinne gibt es nicht ohne »die Zugespitztheit des faktischen Lebens auf die Selbstwelt«.⁹ In der Selbstwelt liegt die Möglichkeit der Phänomenologie; die »Zuspitzung« auf sie ist gleichbedeutend mit einer im Leben selbst vollzogenen Epochē, die, weil es sie im Leben selbst gibt, auch philosophisch ergriffen werden kann.

In den Vorlesungen der frühen zwanziger Jahre versucht Heidegger, die mit dem Begriff der »Selbstwelt« angezeigte Verankerung der Philosophie im Leben und seiner eigentümlichen Bewegtheit genauer zu fassen. Er sucht nach einem »historischen Paradigma«,¹⁰ an dem sich die Phänomenologie, wie er sie versteht, ausrichten kann. Die philosophische Tradition, davon ist Heidegger überzeugt, habe das Entscheidende, nämlich »Geschichte« und »Leben«, nicht gesehen;¹¹ der Erlebnischarakter des Lebens und dessen in bestimmte Situationen und Zeiten eingebundene Vollzug blieb ihr verschlossen. Entsprechend findet Heidegger das Gesuchte zunächst außerhalb der Philosophie: in der urchristlichen Religiosität. Aber der in der Vorlesung des Winters 1920/21 zur »Phänomenologie der Religion«¹² durchgeführte Versuch scheitert: Heidegger kommt zu der Überzeugung, das religiöse Erleben sei letztlich nur religiös zugäng-

9 Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20); GA 58, 172.

10 Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20); GA 58, 61.

11 Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20); GA 58, 146.

12 Martin Heidegger, Einleitung in die Phänomenologie der Religion, in: Phänomenologie des religiösen Lebens; GA 60, 1–156.

lich, jedem begrifflichen Bestimmungsversuch gegenüber bleibe es fremd. Wenn es so ist, kann sich die Philosophie nicht auf das religiöse Erleben als auf ihre Quelle berufen. Deshalb setzt Heidegger neu an und sucht nun die Lebensverankerung der Philosophie in der Philosophie selbst. Das führt ihn zu dem Philosophen, den er von nun an als Schlüsselfigur zum Verständnis der Philosophie überhaupt betrachten wird und dem er auch die sein weiteres Denken bestimmende Fragestellung verdankt: Aristoteles.

Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles beginnt mit der Vorlesung des Wintersemesters 1921/22;¹³ sie wird mit der Vorlesung des Sommersemesters 1922¹⁴ fortgesetzt und konzentriert sich in einem Text, der im Herbst 1922 entstanden ist und der das Denken Heideggers aus dieser Zeit so gut dokumentiert wie kein anderer sonst. Der Text ist zur Vorlage bei der Marburger und der Göttinger Philosophischen Fakultät geschrieben worden. In beiden Universitäten hatte Heidegger Aussichten, auf eine Professur berufen zu werden. Allerdings hatte er seit seiner Habilitationsschrift, also seit 1916, nichts mehr veröffentlicht, so daß man anders über seine neueren Forschungen unterrichtet zu werden wünschte. Der Text, der – benannt nach dem Marburger Ordinarius Paul Natorp (1854–1924) – als »Natorp-Bericht« bekannt geworden ist, skizziert ein Werk über Aristoteles, das Heidegger plante, aber nie schrieb. Stattdessen entwickelte sich aus der Skizze der Einleitung zu diesem Werk (*Text II*) in den folgenden Jahren das Buch, mit dem Heidegger dann schnell berühmt werden sollte: *Sein und Zeit*.

Die genauer auf Aristoteles eingehenden, hier nicht abgedruckten Abschnitte von Heideggers Programmschrift sind vor allem von Bedeutung, weil sie zeigen, wie Heidegger eine Möglichkeit findet, die Zuspitzung des Lebens auf die »Selbstwelt« genauer zu bestimmen. Diese Möglichkeit bietet ihm die aristotelische Konzeption der praktischen Vernunft (φρόνησις). Φρόνησις, wie Heidegger sie aufnimmt, ist »Umsicht« (56); sie ist die Zugänglichkeit der Welt unter dem Gesichtspunkt des möglichen eigenen Verhaltens; in ihr ist der »volle Augenblick des faktischen Lebens« unverhüllt da.¹⁵ Mit

13 Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung; GA 61.

14 Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Einführung in die phänomenologische Forschung; GA 62.

15 Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger

seiner Beschreibung der *φρόνησις* hat Aristoteles eine Vernunft entdeckt, die in den Vollzug des Lebens eingebunden bleibt. So hat er auch die Möglichkeit einer Philosophie eröffnet, die sich nicht theoretisch auf das Leben richtet, sondern dem Leben verstehend folgt und es in seiner Struktur auslegt. In der aristotelischen Konzeption der praktischen Vernunft ist für Heidegger eine Phänomenologie des Lebens angelegt, die als verstehende und auslegende zugleich *hermeneutisch* ist.

Doch – und davon handelt der hier abgedruckte Teil von Heideggers Programmschrift – Aristoteles hält diese Wahrheit des Lebens nicht fest. Er ist nicht nur der Entdecker der Wahrheit des Lebens, sondern ebenso der Vater der von Heidegger kritisierten theoretischen Philosophie und insofern eine janusköpfige Figur. Das macht für Heidegger seine unvergleichliche Bedeutung aus: Es gilt, die durch Aristoteles geprägte und an ihm geschulte philosophische Tradition in ihrer Selbstverständlichkeit abzubauen, zu »destruieren«, um so »im abbauenden Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen«, also zur praktischen Wahrheit des Lebens, zu gelangen (69). Der Gedanke, daß die Wahrheit der philosophischen Tradition in ihrem Anfang liegt, bleibt von nun an für Heideggers Denken bestimmend, wie sehr sein Denken sich auch entwickeln und wandeln mag. Erst in seinen spätesten Schriften rückt Heidegger von diesem Gedanken ab.¹⁶

Noch in anderer Hinsicht ist Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles für ihn entscheidend. Erst jetzt findet Heidegger zu der sein weiteres Denken bestimmenden Frage: der Frage nach dem »Sein«. Das geschieht, indem Heidegger den aristotelischen Gedanken aufnimmt, daß es bei aller vielfältigen Verwendung der Ausdrücke »ist« und »seiend« eine »leitende Grundbedeutung«¹⁷ geben müsse. Aristoteles hatte diese in der »Seiendheit« (*οὐσία*) gesehen, die er im siebten Buch der *Metaphysik* als die jedem Seienden immanente Form (*εἶδος*) bestimmt.¹⁸ Demgegenüber beantwortet Heidegger die Frage nach der leitenden Grundbedeutung des »seiend« mit dem Hinweis auf das »Sein des faktischen Lebens« (66),

und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922), in: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles; GA 62, 341–419, hier 384.

16 Vgl. Martin Heidegger, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: Zur Sache des Denkens, 61–80.

17 Heidegger, Mein Weg in die Phänomenologie, 81–90.

18 Aristoteles, *Metaphysik* VII, 11, 1037a 29–30.

das nun auch »Dasein« genannt wird (53). Das heißt: Alles *ist* derart, wie es sich im Dasein an ihm selbst zeigt. Dasein hingegen, von der »Umsicht« her verstanden, ist die Offenheit dafür, daß etwas sich überhaupt zeigen kann. So ist das Sein des Daseins dasjenige Sein, das sich selbst in seinem Sein versteht und von dem her jedes andere Sein zu verstehen und zu bestimmen ist. Die Ontologie des Daseins ist deshalb auch die Ontologie aller Ontologien; sie ist, wie es in *Sein und Zeit* heißen wird, »Fundamentalontologie«. ¹⁹

Heideggers Wendung zur Frage nach dem Sein kommt einerseits überraschend. Noch in der Vorlesung des Wintersemesters 1919/20 hatte er die ontologische Ausrichtung der traditionellen, von Aristoteles her verstandenen Philosophie für die Vernachlässigung des »entscheidenden Problems«, nämlich »Geschichte« und »Leben« verantwortlich gemacht. ²⁰ Doch nachdem Heidegger sich mit seinem Verständnis der philosophischen Tradition derart eng an Aristoteles gebunden hat, ist seine ontologische Wendung andererseits konsequent: Wenn es eine Ontologie des Lebens oder Daseins gibt, läßt sich die aristotelische Ontologie als deren problematische Verkürzung verstehen. Nur dann ist die ontologische Ausrichtung der philosophischen Tradition kein schlichter Irrweg, sondern die Verdeckung eines Ursprünglichen und Anfänglichen, das als solches in der »Destruktion« zurückgewonnen werden kann.

Die Überzeugungskraft der aristotelischen Ontologie leidet für Heidegger daran, daß sie an den Einzeldingen orientiert ist. Sie ist, in der Sprache von *Sein und Zeit* gesagt, eine Ontologie des »Vorhandenen«, ²¹ die sich vom Lebens- oder Daseinsvollzug abgewendet und, in theoretischer Einstellung, den Dingen zugewendet hat. Aber daß es sich so verhalte, kann nur einleuchten, wenn die Wendung als solche verständlich gemacht wird. Warum wendet man sich im Dasein vom eigenen Sein ab und dem Seienden zu?

Heidegger beantwortet diese Frage in seiner Programmschrift, indem er die Ungewißheit und Endlichkeit des Daseins betont: Wir wissen nicht, wie wir sein werden, und ob wir überhaupt sein werden. Dasein ist *zeitlich*; in seiner Zeitlichkeit ist es immer schon in der Welt gewesen; und es ist zukünftig darin, daß es in der Welt sein kann. Im Dasein liegt die Möglichkeit, sich so oder anders zu

19 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*; GA 2, 18.

20 Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20); GA 58, 146–147.

21 Heidegger, *Sein und Zeit*; GA 2, 83.

verhalten, und dieses Verhalten wiederum steht unter dem grundsätzlichen Vorbehalt des Seins oder Nichtseins. Diesem Vorbehalt versucht man im allgemeinen zu entgehen; man will die eigene Endlichkeit nicht wahrhaben und sucht nach einem stabilen, nicht von der Möglichkeit des Nichtseins bestimmten Sein. Ein solches Sein ist das Vorhandensein der Dinge in ihrer durch ihre Form (εἶδος) ermöglichten Gegenwart. Die Gegenwart der Form ist »Anwesenheit« und nur dieses; ihr fehlt die Vergangenheit ebenso wie die Zukunft. Doch sobald sie einmal in ihrem zeitlichen Wesen durchschaut ist, gilt es, sie und mit ihr das aristotelisch verstandene Sein aus der Zeit, genauer: aus der Zeitlichkeit des Daseins, verständlich zu machen.

Damit ist der Grundgedanke des Buches formuliert, das sich aus Heideggers früher Programmschrift entwickeln wird. Die »Absicht« von *Sein und Zeit* ist »die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ›Sein‹«, und »die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel«. ²²

Die Frage nach der Zeit hatte Heidegger schon früh beschäftigt. Die zu seiner Habilitation gehörende Probeforlesung hält er über den »Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft«. In Heideggers religionsphänomenologischer Vorlesung hatte die Struktur der Zeit, wie sie in *Sein und Zeit* ausgearbeitet wird, erstmals deutlichere Konturen gewonnen: Die urchristliche Religiosität, wie Heidegger sie deutet, ist durch die Annahme des Glaubens und darin durch ein Vergangenes bestimmt; zukünftig ist sie in der Erwartung der Wiederkunft Jesu Christi. ²³ In der Programmschrift von 1922 findet Heidegger dieselbe Struktur in der φρόνησις. Als »Umgangsbereitschaft« ist die φρόνησις durch die Vorgegebenheit dessen, was zu tun ist, ebenso bestimmt wie dadurch, daß dieses als etwas zu Realisierendes bevorsteht. ²⁴ Sofern die φρόνησις das Modell für Heideggers Bestimmung des Daseins als »Sorge«, als Bekümmern um sich als des je eigenen Seins in der Welt, abgibt, ist es von hier aus nur noch ein verallgemeinernder Schritt zur Konzeption von *Sein und Zeit*.

Aber das Buch steht Heidegger bei der Abfassung der Programmschrift noch nicht im Blick. Das ändert sich erst allmählich, in den Jahren, die mit Heideggers Berufung nach Marburg beginnen. In den Vorlesungen der Marburger Jahre intensiviert Heidegger

22 Heidegger, *Sein und Zeit*; GA 2, 1.

23 Vgl. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*; GA 60, 175–180.

24 Heidegger, *Anzeige der hermeneutischen Situation*; GA 62, 384.

seine Beschäftigung mit Aristoteles. Doch zugleich nimmt *Sein und Zeit* immer deutlichere Gestalt an; bei der Ausarbeitung des Buches greift Heidegger auf seine Vorlesungen zurück. Die Ausarbeitung wird durch äußeren Druck wenn nicht veranlaßt, so doch beschleunigt. Im Jahr 1925 wird Heidegger, der bis dahin eine Stelle als außerordentlicher Professor innehatte, von der Fakultät als Nachfolger Nicolai Hartmanns für den ersten philosophischen Lehrstuhl vorgeschlagen. Um sich für die Berufung zu qualifizieren, bereitet er, auf das Material seiner Vorlesungen zurückgreifend, eine Veröffentlichung vor. *Sein und Zeit* erscheint 1927 im Band VIII des von Husserl herausgegebenen Jahrbuchs für Philosophie und Phänomenologische Forschung.

Was hier erscheint, ist freilich nur ein Fragment, genauer ein unvollständiger erster Teil von zwei geplanten Teilen. Der dritte Abschnitt des ersten Teils, der unter dem Titel »Zeit und Sein« den Schritt von der Ontologie des Daseins zur Fundamentalontologie hätte vollziehen sollen, liegt ebensowenig vor wie der zweite Teil, der sich mit Kant, Descartes und Aristoteles hätte beschäftigen sollen.

Warum es mit *Sein und Zeit* nicht weiterging, ist nicht einfach zu sagen; verschiedene Schwierigkeiten, an das Ausgearbeitete anzuschließen, werden zusammengekommen sein. Doch wie die letzten Seiten von *Sein und Zeit* zu erkennen geben, haben sie wohl alle mit dem Übergang von der Analyse des Daseins zur Ausarbeitung der Fundamentalontologie zu tun. Fluchtpunkt der Erörterungen von *Sein und Zeit* ist »die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt«, und im Hinblick auf diese, so betont Heidegger, sei die »Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins [...] nur ein Weg«. ²⁵ Und wenn Heidegger hinzufügt, die »thematische Analytik« des Daseins bedürfe »ihrerseits erst des Lichtes aus der zuvor geklärten Idee des Seins überhaupt«, ²⁶ so ist damit gesagt, daß eine Klärung des »Seins überhaupt« von der »Seinsverfassung des Daseins« her nicht zu gewinnen ist. Was Heidegger in *Sein und Zeit* erörtert hatte, war das Dasein in seiner Alltäglichkeit, es war das vorphilosophische Dasein. Das Seinsverständnis, wie es für dieses Dasein charakteristisch ist, erschließt das je eigene Sein, aber es führt nicht zu einem Begriff des »Seins überhaupt«.

25 Heidegger, *Sein und Zeit*; GA 2, 575.

26 Heidegger, *Sein und Zeit*; GA 2, 575.

4 Weltentwurf

Die Zeit nach *Sein und Zeit* bleibt für Heidegger durch die Frage nach dem »Sein überhaupt« bestimmt, und sie ist eine Zeit fortwährenden Suchens. Zwar kristallisiert sich mit den Jahren ein schlüssiger Zusammenhang von Gedanken heraus, die als Antworten auf die offen gebliebenen Fragen des Buches aus dem Jahr 1927 gelten können. Aber diese Gedanken finden nicht mehr zu einer so bündigen Form, wie *Sein und Zeit* sie bei aller Unabgeschlossenheit geboten hatte. *Sein und Zeit* bleibt das einzige große systematische Buch, das Heidegger selbst veröffentlicht hat. Danach spricht sein Denken sich in Vorlesungen, in Aufsätzen und Vorträgen und in Abhandlungen aus, von denen Heidegger keine veröffentlicht. Die großen Selbstverständigungsmanuskripte *Beiträge zur Philosophie* (GA 65) und *Besinnung* (GA 66) kommen im Sinne von Heideggers Anweisung erst heraus, nachdem die meisten seiner Vorlesungen zugänglich gemacht sind. Heideggers öffentliche Wirkung in späteren Jahren verdankt sich immer noch *Sein und Zeit*, außerdem einigen von ihm selbst veröffentlichten Vorlesungen²⁷ und einer Reihe von Sammelbänden.²⁸ Wie sich das in diesen Schriften Artikulierte zu einem dichten Gewebe von Gedanken fügt, sieht man erst heute. Man sieht es vor allem deshalb, weil sich die Entwicklung des heideggerischen Denkens an den Vorlesungen so gut verfolgen läßt.

Nach dem Abschluß von *Sein und Zeit* steht die Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten und Grenzen des Buches im Zentrum von Heideggers Arbeit. Die Vorlesung des Sommersemesters 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) ist ein Versuch der Weiterführung des Buches; Heidegger nimmt aus dem Buch die Erörterung der Zeitlichkeit auf und versucht, sie im Hinblick auf eine Zeit des »Seins überhaupt«, die »Temporalität«, zu modifizieren. Dieser in *Sein und Zeit* bereits angekündigte Versuch wird abgebrochen. Stattdessen konzentriert Heidegger sich nun auf den Begriff des Daseins und macht sich daran, diesen im Sinne der abschließenden Überlegungen von *Sein und Zeit*, also vom Gedanken des »Seins überhaupt« her, auszuarbeiten. Es geht um das Dasein unter dem Gesichtspunkt der Philosophie, oder, wie Heidegger selbst sagt, um die »Metaphysik des Daseins« (77).

27 Einführung in die Metaphysik, Die Frage nach dem Ding, Nietzsche I und II, Der Satz vom Grund, Was heißt Denken?

28 Holzwege, Wegmarken, Vorträge und Aufsätze, Unterwegs zur Sprache.