

# Grundzüge des postmetaphysischen Denkens Martin Heideggers

von

Brigitte Gensch \*

Martin Heidegger bestimmt das gegenwärtige Zeitalter als das Ende der Philosophie und der in ihr gegründeten abendländischen Weltzivilisation.

## I.

Die Geschichte der Philosophie war durch die sie bestimmende Frage nach dem Sein des Seienden geleitet und dergestalt ontologische Metaphysik. Diese ist in ihr Ende gekommen, insofern nach der geschichtlichen Vollendung der Metaphysik durch den Deutschen Idealismus und ihrer Umdrehung durch Marx und Nietzsche keine neuen, d.h. für Heidegger immer auch geschichtsprägenden Möglichkeiten des metaphysischen Denkens mehr gegeben sind (vgl. SD, S.63 u. N II, S.201). Es fand in der Philosophie Nietzsches seine Endgestalt, da Nietzsche die von Platon sich herschreibende Dominanz des beständig anwesenden Seins über das Werden - diesem nur als ein "me on" geltend - umkehrte und das Sein des Seienden in seiner Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen und des Willens zur Macht auslegte. Wenn Heidegger von der Geschichte der Metaphysik spricht, so meint er damit nicht eine Denkweise unter anderen oder gar bloß eine Lehre der Philosophie, sondern das schlechthin beherrschende Denken, durch welches die Welt- und Selbstausslegung des geschichtlichen Daseins des Menschen ermöglicht und geprägt wurden. Mit der Philosophie Platons und Aristoteles' fällt die Entscheidung über die Wesensbestimmung des Menschen; dieser ist durch den Besitz des Logos und Nous vor allem anderen Seienden ausgezeichnet und herausgehoben. Nur das noetische Vermögen gewährt die Möglichkeit, daß der Mensch in einen erkennenden Bezug zu sich und zur Welt gelangt, ohne den Nous bliebe auch die Welt, in dem, wie und was sie ist, verschlossen (1).

Das Ende der Philosophie ist nicht das Ende des Denkens. Jene geht in der Weise zu Ende, daß sie sich in die modernen Wissenschaften auseinander-

legt. Das Wesen dieser Wissenschaften ist, jenseits und vor aller technischen Anwendung, bereits technisch, insofern die wissenschaftliche Erschließung der Gegenstandsbereiche dem Gesetz gehorcht, diese als berechenbare und steuerbare sicherzustellen. Außer der "letzten Möglichkeit (der Auflösung der Philosophie in die technischen Wissenschaften)" gewährt Heidegger eine andere Möglichkeit für das Denken, die sogar den Rang beansprucht, eine "erste Möglichkeit" zu sein (SD, 5.65).

Das Werk Heideggers darf mit Recht als einer der ganz wenigen Versuche des 20. Jahrhunderts gelten, der damit ernst macht, daß die philosophische Tradition der Metaphysik in ihr Ende gelangt ist, und gleichwohl an ihrem Anspruch festhält, daß es einzig dem Menschen zukommt, in einem verstehenden Bezug zum Seienden im Ganzen zu stehen. Der Titel "postmetaphysisches Denken" möchte denn auch mehr als die Bedeutung einer Abgrenzung anzeigen, genauer, die spezifische Weise der Unterschiedenheit tritt erst dann zutage, wenn wir darauf achten, daß und wie Heideggers Denken der abendländischen Metaphysik gerade zugekehrt ist. Der Weg des Denkens, den Heidegger gegangen ist, führt von der Endgestalt der Philosophie, der modernen Technik, zurück in den bisher stets ungedacht gebliebenen Herkunftsbereich der gesamten Metaphysikgeschichte, d.i. das Geschehen der Differenz von Sein und Seiendem. Das Geschehen der Zwiefalt ist für jedes philosophische Denken die schlechthin erste Möglichkeit, ohne die es nicht wäre, was es ist: Denken des Seins des Seienden. Auch die metaphysische Tradition ging stets von dieser Ermöglichung ihrer selbst aus, jedoch so, daß sie von der ontologischen Differenz gerade wegging und, wie Heidegger nach der "Kehre" zu sagen vermag, weggehen mußte (2).

Bereits mit dem Hauptwerk "Sein und Zeit" ist der Denkweg eröffnet worden, die Metaphysik auf das hin zu befragen, was sie stets in Anspruch genommen,

doch nicht eigens thematisiert hat. "Sein und Zeit" stellt sich die Aufgabe, eine Fundamentalontologie vorzulegen, welche den Vorwurf gegen alle bisherige Ontologie impliziert, ihre Möglichkeitsbedingung ungeklärt gelassen zu haben, insofern sie zu fragen versäumt hat, welchen Seins denn dasjenige Seiende ist, das überhaupt so etwas wie die Frage nach dem Sein stellen kann.

Bekanntlich wird das menschliche Dasein als das ausgezeichnete Seiende bestimmt, dem aufgrund seines vorontologischen Seinsverständnisses die Möglichkeit der Seinsfrage offensteht (vgl. SuZ, S.7, 11-13). Mit der "Sein und Zeit" leitenden Frage nach dem Sinn von Sein verläßt Heidegger den Fragebereich des metaphysischen Denkens, das Wassein des Seienden zu thematisieren, indem nach dem Wovonher, d.h. dem Herkunftsbereich der Verstehbarkeit von Sein, die sich in allem Ist-Sagen bekundet, gefragt wird (vgl. hierzu ebd. §32, v.a. S.151f.).

Zugleich soll mit der Ausarbeitung der Frage nach dem Seinssinn der ontologischen Tradition das von ihr stets übersprungene Fundament zurückgegeben werden. Jene hat mit der "existenzialen Analytik des Daseins" zu beginnen (ebd., S.6f.u.13), und zwar deshalb, weil nur die Klärung der Beschaffenheit des Daseins, das unter allem Seienden einzig seinsverstehend ist, in der vor- und übergeordneten Frage nach dem Seinsinn überhaupt weiterführen kann (3).

Das Seinsverständnis, das dem Dasein stets schon mitgegeben ist, ermöglicht, daß der Mensch sich zu sich selbst und zur Welt verhalten kann, sei es im praktisch-teleologischen Umgang mit innerweltlich Zuhandenem, sei es im theoretischen oder wissenschaftlichen Bezug auf Vorhandenes. Die Einsicht, Sein müsse immerschon vorverstanden sein, um Gegenstand auslegendes Denken werden zu können, besaß auch die Tradition, nur konnte sie nicht die Frage nach dem stellen, worin dieses Seinsverständnis selbst gründet. Damit entging ihr jedoch auch die Frage nach dem Sinn von Sein, insofern Sinn als das definiert wurde, worin das Verstehen von etwas sich hält.

Das Ausbleiben der Daseinsanalytik, welche der Metaphysik den Boden gibt, verdunkelte die Frage nach dem Seins-

sinn in ihrer weiteren Bedeutung, wie das Sein, woraufhin das Seiende verstanden wird, als solches und in seiner Unterschiedenheit zu allem Seienden zu verstehen ist (ebd., S.6 u. S.21). Die Vergessenheit der Seinsfrage läßt jedoch nicht nur den höchsten Begriff der Ontologie im Unklaren, sondern schlägt auf alle ihre maßgeblichen Grundbegriffe durch. Mit dieser weitergehenden These ist der Horizont der Kritik an der bisherigen Philosophie bestimmt: zufolge des sie leitenden Seinsverständnisses, der Sinn von Sein sei als Vorhandenheit zu begreifen, mißrieten der Tradition die Bestimmung dessen, was die Welt ist, die Wesensbestimmung des Menschen und deshalb auch die Auslegung dessen, wie der Mensch auf die Welt bezogen ist. Wir sehen hier von Heideggers Entfaltung der "Idee der Weltlichkeit" (ebd., §§14-18) und der von ihr her zu verstehenden Kritik am Weltbegriff der Tradition, insbesondere Descartes' und Kants (ebd., §§19-21 u. §43) ab, um sofort auf die Kritik der Anthropologie und der bisherigen Bestimmung des Weltbezuges zuzugehen.

Gegen die "traditionelle Anthropologie", welche die christlich-theologische Auslegung des Menschen- Wesens miteinbefaßt, wird der Vorwurf erhoben, sie verstünde den Menschen als ein Vorhandenes, das unter anderem Seienden vorkommt. Die von der griechischen Philosophie sich herschreibende Definition besagt, daß der Mensch ein "zoon logon echon", ein animal rationale, ein vernünftiges Lebewesen sei (ebd., S.48 u. ÜH, S.13f.). Aus dem Umkreis des Seienden überhaupt wird ein Gegenstandsbereich ausgegrenzt, der Bereich der lebendig Seienden. Die Angabe der Gattung "Lebewesen" grenzt das Wesen des Menschen zwar auf eine erste Weise ein, indem sie es von allem nichtlebendig Seienden unterscheidet, doch fehlt noch die spezifische Differenz, die es ganz auf sich selbst hin bestimmt. Den "logos horismos" glaubte die Tradition damit gegeben zu haben, daß sie allein dem Menschen das Vermögen der Vernunft zusprach und dergestalt von allem anderen Seienden unterschied.

Die anthropologische Definition ist so bodenlos wie falsch. Sie ist bodenlos, weil sie Voraussetzungen in Anspruch

nimmt, über die sie sich keine Rechen-schaft gibt und geben kann. Diese erste Kritik läßt sich in drei Hinsichten entfalten:

1) Mit dem Gattungsbegriff "zoon", Lebewesen, ist bereits ein Verständnis dessen, was Leben ist, vorausgesetzt, ohne welches Vorverständnis die Identifizierung von etwas als eines Lebendigen nicht geschehen könnte. Aufgrund der notwendigen Begrenztheit jedweder Regionalontologie, hier der Biologie, ist jedoch der Versuch zum Scheitern verurteilt, ihre Grundbegriffe eigens zu thematisieren und begründen zu wollen. Die leitenden Kategorien der Forschung eröffnen und begrenzen den Wissenschaften ihren jeweiligen Gegenstandsbezirk. Eine Grenze bestimmen heißt, sie zu überschreiten: Die Begründung der horizontgebenden Kategorien bedürfte des Hinblicks auf die anderen Gegenstandsbereiche und die sie konstituierenden Grundbegriffe, letztlich also des ontologischen Blicks auf das Seiende im Ganzen. Die ontologische Frage nach dem Sein des Seienden weist ihrerseits auf die fundamentalontologische zurück, welches die Möglichkeitsbedingungen des Seinsverständnisses überhaupt sind.

2) Ein ähnliches Begründungsverhältnis zeigt die zweite Hinsicht der Kritik. Der traditionellen Auffassung zufolge gewährt die auszeichnende Wesensbestimmung des Logos dem Menschen die Möglichkeit, sich in einem erkennenden Bezug zu sich und zur Welt zu halten; die entscheidende Frage, worin denn das Wesen der Vernunft selbst gründet, Seiendes in seinem Sein vernehmen zu können, bleibt jedoch versäumt. Ihrem erkennenden Bezug zuvor muß sich die Erschlossenheit von Sein schon ereignet haben; diese gründet darin, daß das Dasein, sobald und solange es ist, verstehend in der Welt existiert.

3) Die dritte Hinsicht benennt die Defizienz der anthropologischen Bestimmung, ungeklärt gelassen zu haben, wie denn ein aus animalitas und ratio zusammengesetztes Seiendes zu verstehen ist. Nicht nur die Begriffe des Lebens und der Vernunft ruhen auf unausgewiesenen Voraussetzungen auf, auch die Art und Weise ihres Zusammen-Seins im Menschen bleibt dunkel.

Warum aber ist die tradierte Definition vom Menschen falsch?

Sie verfehlt sein Wesen, weil sie ihn aus dem her auslegt, was er gerade nicht ist: aus dem innerweltlich begegnenden Seienden. Getreu ihrer Leitidee, Seiendes zunächst als Vorhandenes zu bestimmen, etabliert die Tradition zwei Entitätsbereiche,

\* dort die Welt als Insgesamt des innerweltlich Vorkommenden,

\* hier das menschlich Seiende, das aufgrund des Logos eine Beziehung zur Welt aufnehmen kann;

der Bezug selbst wird gleichfalls als ein Vorhandenes begriffen (vgl. SuZ, S.57-59).

Weil Denken stets Denken von etwas ist und somit dem Menschen die Möglichkeit der Beziehung auf Seiendes beisteht, brachte die Philosophie seit Parmenides den Logos in den Vorrang, den Weltbezug zu begründen. Das "Welterkennen" bindet sich an den Seinssinn der Vorhandenheit. Steht nun das Denken für das Sich-Beziehen-Können ein und stellt es als einzige Interpretationskategorie die der Vorhandenheit bereit, so folgt daraus eine Verkehrung der Bestimmung, welchen Seins die Relata "Welt" und "Dasein" und ihre Relation zueinander sind:

es trennt, was nur zusammen sein kann, und nennt ein bloß Abgeleitetes ursprünglich. "Welt" und "Dasein" sind keine nebeneinander, unverbunden vorkommenden Entitätsbereiche, deren Bezogenheit aufeinander nachträglich zustandekommt (vgl. ebd., S.55). Sondern, sofern es Dasein gibt, gibt es Welt, d.h. die Entdecktheit des Seienden in seiner jeweiligen Bestimmtheit und seinen Bezügen zu anderem Seienden. Selbst die basale Frage, ob überhaupt etwas ist, weist auf die "ontische Möglichkeit" des Daseins zurück, hat jene doch nur Sinn, wenn Sein in irgendeiner Weise bereits verstanden ist (vgl. ebd., S.212).

Indem die metaphysische Philosophie die grundlegende Verfaßtheit des Daseins übersprang, stets schon in der Welt zu sein, und statt des vorgängigen Bezuges die Unverbundenheit von "Welt" und "Dasein" in den Anfang stellte, führte sie das Problem herauf, ob die Welt, auf die der Mensch sich erkennend zu beziehen glaubt, denn überhaupt existiert und ob sie so ist, wie sie

erkennend bestimmt wird (vgl. ebd., §43, S.202-208).

Die neuzeitliche Philosophie radikalisierte dieses Problem; der Mensch, nun als *res cogitans* im Rang des fundamentum inconcussum stehend, muß die Welt am Leitfaden einer eigens eingerichteten Methodik erst zurückgewinnen. Zunächst jedoch ist das Subjekt "weltlos", insofern vor seiner Gewißheit das Bestehen der Welt, so wie sie den Menschen lebensweltlich angeht, zunichte wird. Die Weltlosigkeit, welche von der wissenschaftlich-technischen Zivilisation in das Äußerste gesteigert wird, ist in der antiken Ontologie der Vorhandenheit schon hinterlegt.

Die Grundverfassung des Daseins ist, in der Terminologie von "Sein und Zeit" gesprochen, das "In-der-Welt-Sein". Das Dasein existiert in der Weise, daß es die Welt als Ganzheit von Bezügen offenhält, weil es verstehend ist. Zuzufolge dieser Grundstruktur, verstehend in der Welt zu sein, hat sich das Dasein sein Sein und das der Welt in irgendeiner Weise immer schon erschlossen; das In-der-Welt-Sein stiftet einen vorgängigen Bezug, in dem die Selbst- und Weltauslegung des Daseins untrennbar zusammengehören. Jener ist für das Dasein schlechthin unverfügbar und anfänglich, dergestalt alle theoretischen Versuche, den Weltbezug des Menschen eigens zu begründen, stets zu spät kommen, insofern sie das Zu-Begründende bereits in Anspruch nehmen.

Darüberhinaus hat jedwedes Sich-Beziehen auf Seiendes den basalen Sachverhalt zur Voraussetzung, daß das Dasein in eine Welt geworfen, mithin "auf eine begegnende 'Welt' angewiesen" ist. Zu "seinem Sein gehört wesenhaft diese Angewiesenheit" (ebd., S.87) oder, wie wir auch sagen können, die Endlichkeit.

Die Dominanz der traditionellen Leitidee der Vorhandenheit verstellt, was das Dasein zunächst und seinem Wesen nach ist. Mit der Grundverfaßtheit des "In-der-Welt-Seins" ist die Vorgängigkeit des Bezuges von Welt und Dasein herausgestellt, jetzt ist zu klären, in welcher Weise das Sein des "In-der-Welt-Seins" verstanden wird. Heidegger bestimmt das "Wesen" des Daseins als "Existenz", als "Zu-Sein" (vgl. ebd., S.42). Das Dasein findet sich je schon in der faktischen Grundsituation vor, daß es zu

sein hat; es ist in die Notwendigkeit hineinverfügt, sich in seiner Freiheit zu übernehmen und seine Möglichkeiten zu entwerfen. Solange das Dasein währt, ist es entwerfend oder, wie Heidegger auch sagt, versteht es sich aus Möglichkeiten (ebd., S.145).

"Sinn" wurde bestimmt als das, worin das Verstehen sich hält. Die Erschließungsweise des Verstehens geht wesentlich darauf, das jeweils Seiende auf seine Möglichkeiten hin freizugeben. Ohne diesen aufschließenden Grundzug gäbe es nicht die Dinge des praktischen Gebrauchs, welche doch ihrem Wesen nach zu etwas dienlich, für etwas verwendbar sind, gäbe es nicht das vorausgehende Weltverständnis, die Welt als Verweisungsganzheit aufzudecken. Das Verstehen vermag solches, weil es die "existenziale Struktur" des Entwurfes hat (ebd.).

Verstehen ist also das Entwerfen von Möglichkeiten, dergestalt, daß der Entwurf diese allererst erschließt: sie sind nicht einfachhin vorgegeben, sondern die Eröffnung von Möglichkeiten als je eigene Möglichkeiten des Daseins bedarf des Entwerfens. Ist dieses stets verstehend und Verstehen durch das bestimmt, woraufhin es entwirft, so ist der Sinn das woraufhin des Entwurfes. Sinn bedeutet mithin den sich eröffnenden Entwurfbereich, in den hinein der jeweilige Entwurf geschieht und ohne welchen er nicht geschehen könnte; jener gewährt in ursprünglicher Weise, Sein zu erschließen und in die Verständlichkeit zu heben. Das stets schon Offenbare und Gelichtete des Entwurfbereiches entfaltet das Dasein im verstehenden Entwerfen seiner Seinsmöglichkeiten, so eben, daß der Sinn niemals das durch den Entwurf Entworfenen ist, sondern diesem als Ermöglichung vorausliegt (4).

Die Horizonteröffnung jedweden Entwerfens verdankt das Dasein somit nicht sich selbst, es wäre sonst aus der Tradition neuzeitlicher Subjektivität her gedacht, die Heidegger mit "Sein und Zeit" bereits verlassen hat (5). Vielmehr bringt es den Sinn von Sein je schon mit, sofern es solches Seiendes ist, welches in das eigene Seinkönnen geworfen ist, also zu sein hat. Das Dasein kann der Grundstruktur des Zu-Sein nur entsprechen, ihr zu entgehen, vermag es jedoch

nicht, denn selbst die Weisen ihrer Verneinung sind solche, in denen sich das Dasein zu seinem Zu-Sein verhält.

Die Tradition glaubte, dem "Welterkennen" den Primat einräumen zu müssen, das Seiende in dem, was es ist, aufschließen zu können. Demgegenüber tritt "Sein und Zeit" mit der These auf, der lebensweltlich-praktische Weltbezug sei sowohl der ursprüngliche als auch derjenige, der die Dinge in ihrem An-Sich entdeckt (vgl. ebd., S.99f. u. S.106) (6). Dessen Vorordnung erhellt sich daraus, daß das praktische Besorgen, im Unterschied zum theoretischen, den teleologischen Grundzug der Welt erschließt und damit dem Wesen des Daseins entspricht. Die Um-zu-Struktur der Welt, so wie sie zunächst und an sich ist, gründet im Selbstverhältnis des Daseins, dem es um sein Sein geht oder das auf das eigene Sein qua Seinkönnen stets aus ist (vgl. Bd.21, S.234f.). Besteht nun zwischen Welt- und Selbstauslegung ein Verhältnis strikter Korrelation, dann liegt auf der Hand, warum die Weltlichkeit der Welt, die das praktische Besorgen aufdeckt, die eigentliche ist. Das Versäumnis der Tradition, danach zu fragen, welchen Seins das Seiende ist, das verstehend in der Welt existiert, hatte zur Konsequenz, bei der "Ausarbeitung der Idee eines 'natürlichen Weltbegriffs'" zu versagen (SuZ, S.52).

## II.

Seit 1930, (Terminus a quo der "Kehre"), fällt dieser Vorrang des praktischen Besorgens weg, mehr noch, es ist gar nicht mehr Thema. Stattdessen rückt nun das Denken in den Rang ein, maßgeblich darüber zu entscheiden, in welcher Weise der Mensch das Verhältnis seiner zu sich und zur Welt auslegt (7).

Man konnte einwenden, Heidegger sei damit genau in die Tradition zurückgefallen, die in "Sein und Zeit" doch vehementer Kritik unterzogen worden war. Zeigte sich bereits, inwiefern die neuzeitlich-subjektivitätstheoretische Interpretation des Grundsatzes, daß es Sein nicht ohne Dasein gibt, unhaltbar ist, so gilt dies gleichermaßen für ihre Umkehrung, auf welche der benannte Einwand sich stützen müßte: es gäbe, dem Denken zuvor, ein Sein, auf das jenes sich - nachträglich - bezöge.

"Denn dasselbe ist Denken und Sein" - in den Interpretationen dieses Fragments III des Parmenides (vgl. v.a. den Aufsatz "Moirai" in VA, S.223ff.) bewahrt Heidegger sich den Grundgedanken des vorgängigen Bezuges, allerdings in verwandelter Weise. Im Rahmen der Programmik von "Sein und Zeit", die Seinsfrage ausgehend von der Daseinsanalytik zu beantworten, war es noch nicht möglich, danach zu fragen, worin die Zusammengehörigkeit von Denken und Sein selbst gründet. Auf den Satz des Parmenides angewandt, lautet die Frage, die Heidegger erst nach der "Kehre" zu fragen vermag: welchen Wesens ist denn das Subjekt des Satzes, aufgrunddessen das Denken und das Sein in einen identischen Bezug hineingehören. Das späteste Wort, das Heidegger hierfür findet, ist das des "Ereignisses". Entgegen der Annahme, das Verhältnis wechselseitiger Angewiesenseitigkeit, in dem Denken und Sein stehen, komme seinerseits aus der Identität her, bezeichnet das Ereignis vielmehr das Geschehen einer Differenz (8).

Das Seinsgeschehen des Ereignisses spannt die Differenz von Verborgenheit und Unverborgenheit auf. In eins damit, daß Seiendes in die Anwesenheit hervorgebracht wird und so allererst ist, nimmt das Sein sich in die Verborgenheit zurück. Der Akt der "Epoche", in dem das Sein mit sich selbst zurückhält, gibt die Dimension der Anwesenheit frei, worin Seiendes als Seiendes wahren kann. Im Geschehen der Zurücknahme unterscheidet das Sein sich von dem gesamten Bereich des Aufgegangenen und ist als Verbergung das von der Unverborgenheit Verschiedene (9).

Jedoch, die ontologische Differenz käme nicht zum Tragen, entfaltet sie sich nicht im Wesen des Menschen. Dem in sich gegenwendigen Geschehnis des Seins entspricht der Widerstreit des Menschenwesens. Denn insofern unter allem Seienden allein der Mensch sterben kann, d.h. den Tod als Tod vermag, gehört er dem Abwesen, der Verbergung des Seins an (vgl. VA, S.171).

Insofern er denkendes Wesen ist, ist er in ausgezeichneter Weise auf den Bereich der Unverborgenheit bezogen, Seiendes in dem aufzudecken, was und wodurch es ist. Das Vermögen der Sterblichkeit und das des Denkens ver-

bürgen, daß der Mensch aus der Ganzheit des Seienden herausgehoben ist. Näher besehen, bestehen jene jedoch nicht in einem Verhältnis des Nebeneinander, sondern in einem solchen der Bedingtheit, welches demjenigen der ontologischen Differenz entspricht: nur weil dem Menschenwesen das Vermögen der Sterblichkeit mitgegeben ist, gelangt es in den Vorrang, in einem denkenden Welt- und Selbstverhältnis wahren zu können - nur weil das Sein mit sich zurückhält, d.h. abwest, geschieht Anwesen des Seienden in den Bereich der Unverborgenheit. So ist der Mensch vom Sein her immerschon in einem Bezug auf das hin verfügt, was ganz und gar nicht Seiendes ist, dergestalt er dem zu entsprechen vermag, das ganz und gar nicht Sein ist: der aletheia, d.h. dem Bereich der Anwesenheit, der durch den Vorenthalt der Verbergung definiert ist. Die ontologische Differenz des Ereignisses gewinnt im Menschen sich den Ort, welcher den Widerstreit des Seinsgeschehens selbst bei sich versammelt (10).

### III.

Erst der Vollzug dieses Gedankens läßt auf eine erste Weise verständlich werden, warum Heidegger das neuzeitliche Weltverhältnis, in der modernen Technik sich vollendend, die höchste Gefahr nennt; sie ist deshalb die höchste, weil sie ineins mit der Gefährdung des Wahrheitswesens die des Menschen heraufführt (vgl. TK, S.26f. u. HW, S. 271 f.). Denn die moderne Technik verwandelt den Umkreis dessen, was überhaupt ist, in Herstellbares und jederzeit Verfügbares. Damit richtet sie den Maßstab der Präsenz auf, unter dessen Herrschaft jeglicher Bezug zur Abwesenheit getilgt zu sein scheint.

Wir nennen Heideggers Denken ein postmetaphysisches, weil es ernst nimmt, daß die Geschichte der Metaphysik mit Nietzsche in ihr Ende gelangt ist (11). Mit dem Untergang der Metaphysik wird die Möglichkeit frei, das Ganze der abendländischen Denktradition kritisch zu rekonstruieren, d.h. in einen Aufklärungsprozeß darüber einzutreten, welche maßgeblichen Vorentscheidungen das bisherige Denken getragen haben. Daraus begründet sich die "Sein und Zeit" bereits eigene Me-

thode der "Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie", am Leitfaden der Seinsfrage (vgl. SuZ, §6, u.a. S.21f.). "Destruktion" bedeutet gerade nicht Zerstörung der metaphysischen Tradition, sondern das Abtragen von "Schichten" der metaphysischen Auslegungen dessen, was je anders unter dem Sein des Seienden verstanden wurde, bis auf das hin, welches ihnen insgesamt als Fundament vorausliegt: das leitende Seinsverständnis selbst und dessen Herkunftsbereich (12).

Aristoteles war es, der die Grundfrage der Metaphysik in maßgeblicher Weise formuliert und auf den Weg gebracht hat (vgl. Metaphysik, Buch IV, 1003a 21ff. u. Buch VII, 1028b 2ff.). Sie lautet: Was ist das Seiende, insofern es Seiendes und nicht vielmehr nichtseiend ist - was ist das 'on he on'. In dieser Frage wird auf das Ganze dessen, was überhaupt ist, hingesehen und gefragt, welches dasjenige ist, das jeglichem Seienden verbürgt, sich im Sein zu halten.

Die Frage differenziert sich in zwei Fragerichtungen, die ihrerseits zusammengehören:

welchen Wesens ist die jedem Seienden zukommende Bestimmtheit, die es sein läßt und gegen das Nichtsein unterscheidet.

Wodurch ist das Seiende und worin liegt die Bestimmtheit dieses Seinsgrundes.

Die erste Richtung gestaltete sich zur Tradition der Ontologie, die zweite zu der der Metaphysik aus. Sie gehören zusammen, da die Bestimmung des Seienden, die es vom Nichtsein unterscheidet, zugleich der Seinsgrund ist. Insofern dieser "Gott" genannt wurde, spricht Heidegger mit Recht von der onto-theo-logischen Verfaßtheit der Metaphysik.

Damit etwas als etwas, d.h. auf es selbst hin angesprochen werden kann, muß es zugänglich und offen sein. Aristoteles, der das Sein als "energeia", Wirklichkeit, auslegte, welche Auslegung die Folgezeit beherrschen sollte, dachte das von sich her Offenkundige als "Hypokeimeion", als das von sich her Vor- und Zugrundeliegende. Dem griechischen Denken insgesamt gilt das Seiende als "to phainomenon", als Erscheinung. Es unterscheidet sich nicht nach einer an sich seienden Seite, die vom Erscheinen

abzutrennen ist, sondern bleibt ganz und gar Erscheinung: das, was von sich her in die Offenbarkeit des Sich-Zeigens hervorkommt. Deshalb denkt das griechische Denken stets in den Bereich der "physis", der Natur zurück. Denn sie ist der Bereich, in dem jedwedes Seiende in die Anwesenheit vorkommt, dort die ihm angemessene Weile währt, um wieder zu vergehen.

Wenn das Denken sich nun dem Ist-Sagen der dem jeweilig Seienden zukommenden Seinsmodi - es ist kommend, ist gegenwärtig, ist gewesen - zuwendet, so fragt es in den Bereich hinaus, der, dem werden und Vergehen entnommen, einem Jeglichen die Anwesenheit gemährt: das schlechthin Anwesende, das von keinem Weggang in die Abwesenheit betroffen ist, das Sein des Seienden (13).

Obwohl das metaphysische Denken stets schon in der ontologischen Differenz seinen Aufenthalt genommen hat und diese in Anspruch nimmt, wenn es vom Seienden weg auf das Sein zugeht, so ereignet sich doch bereits im und als Beginn der Metaphysik der "unbedachte Wegfall der Zwiefalt" (vgl. VA, S.232f.). Denn sie fragt nicht nach dem Sein als solchem, d.h. in Differenz zum Seienden, sondern bestimmt es als Seinsgrund des endlich-kontingenten Seienden, um auf dieses zurückzukommen.

Der beherrschende Seinssinn der Tradition ist der, "Seiendes in seinem Sein als 'Anwesenheit'", "Vorhandenheit" zu fassen (vgl. SuZ, S.25f.). Anwesenheit ist jedoch ein Modus der Zeitlichkeit. Somit treibt die Frage nach dem Sinn von Sein notwendig zu derjenigen fort, welcher Zusammenhang zwischen Sein und Zeit besteht (ebd., S.17). Auch diese Frage ist neu.

Es ist evident, daß die Entfaltung des Zusammenhangs von Sein und Zeit in keiner Weise auf die traditionellen Fragestellungen zurückgreifen kann. Für die Frage nach dem Sein wurde dies bereits im Ansatz gezeigt. Der Rückgang auf die überlieferte Philosophie der Zeit zeigt noch eine andere Problematik, die den Rückgriff auf jene unmöglich macht. Das Problem besteht in einem Zirkel: Quid est enim tempus? Mit der Frage nach der Quidditas fragt die Metaphysik nach dem Wesen von etwas, hier dem Sein von Zeit. Damit fragt sie aber auf

das hin, was bereits eine zeitliche Bestimmung an sich trägt, sofern "Sein" dem ursprünglichen Sinn nach Anwesenheit besagt. Diese Zirkularität mußte dem bisherigen Denken jedoch entgegen, da es über den es tragenden Seinssinn keine Aufhellung erlangen konnte.

"Sein und Zeit" endet mit der Frage: "Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?" (vgl. SuZ, S.437). Sie eröffnet den Fragebereich, dem der dritte Abschnitt des ersten Teiles von SuZ - er blieb wie der gesamte zweite Teil unveröffentlicht - sich zuwenden wollte (vgl. SD, S.91): eine Zeitigungsweise herauszuarbeiten, die der Zeitlichkeit des Daseins noch vorausliegen und Zeit als Horizont des Seins enthüllen sollte. Ausgehend von "Sein und Zeit", wendet sich Heidegger den folgenden beiden Leitfragen zu:

Von woher empfängt das Sein die Sinnbestimmtheit, Anwesenheit zu sein?

Warum hat das bisherige Denken nicht nach der Herkunft dieses immerschon in Anspruch genommenen Seinsverständnisses gefragt und dieses nicht eigens zum Thema erhoben?

Beide Fragen konnten im Rahmen der existenzial-ontologischen Interpretation der Zeitlichkeit des Daseins nicht zureichend gelöst werden, gleichwohl bringt sie zum ersten Mal ein Zeitbestimmung ans Licht, die nicht mehr metaphysischer Natur ist. Ihre Grenze liegt darin, zwar erhellt zu haben, welchen Seins das Dasein ist, nicht aber den Sinn von Sein überhaupt. In der Zeitlichkeit des Daseins kann die Zeit, die den Horizont der Offenbarkeit von Sein bildet, nicht gegründet werden, und so zeichnet sich die Aufgabe des nach "Sein und Zeit" beschrittenen Denkweges Heideggers ab, von der Zeitlichkeit des Daseins zur Zeit des Seins überhaupt hinzuleiten, eine Aufgabe, die ohne die "Kehre" unlösbar geblieben wäre, d.h. ohne den Wandel des Wahrheitsbegriffes vom "Sinn des Seins", aus den Strukturen des Daseins her gedacht, zur "Unverborgenheit" des Seins als einem Seinsgeschehen selbst.

Durch die "Kehre" hat sich jedoch auch die Intention von "Sein und Zeit" geändert, die Zeitlichkeit des Daseins in einem ursprünglicheren Zeitigungsmodus zu begründen, der - immer noch aus

der Dimension des Daseins entworfen - den Sinn von Sein verständlich machen sollte. Nach der "Kehre" wird die ekstatische Verfaßtheit des Daseins nun so gedacht, daß sie der Offenbarkeit des

Seins selbst entspringt, eine Offenbarkeit, die ihrerseits dem "Zeitspielraum" des Ereignisses sich verdankt: das wird in dem späten Vortrag "Zeit und Sein" Thema.

#### Anmerkungen:

(1) Über den ausgezeichneten Rang der Theoria handelt Aristoteles im 7. und 8. Kap. des 10. Buchs der Nikomachischen Ethik. Die Tätigkeit der Theoria ist die seligste überhaupt, weil sie ganz in sich selbst steht und mit sich selbst genug hat, dergestalt sie den Menschen in die Nähe des Göttlichen bringt.

Die Bestimmung der Metaphysik, der Mensch sei durch den Nous ausgezeichnet, wird in ihrer Endgestalt der Philosophie Nietzsches destruiert: des Denken ist den Lebensgesetzen der Beständigkeit und Steigerung unterworfen, d.h. ganz in den Dienst dessen gestellt, worüber es im Anfang der Philosophie noch gebot. Mit Nietzsches Umdrehung der Seinsauslegung erfolgt die der Selbstausslegung des Menschen: das zumal von Platon geächtete "me on" des Leibes beansprucht nun, "fundamentum inconcussum" und Leitfaden der Philosophie zu sein (vgl. "Der Wille zur Macht", S.440f.).

(2) Heidegger gibt als Beginn der "Kehre" seines Denkweges den 1930 gehaltenen Vortrag "Vom Wesen der Wahrheit" an; vgl. N I, S.10 u. ÜH, S.17. Das Ausbleiben der Seinsfrage, so wie Heidegger sie im Unterschied zur Metaphysik versteht, wird nun nicht mehr allein aus der Tendenz des Daseins her begründet, an das innerweltlich Seiende zu verfallen, dessen "Vorhandenheit" das Dasein zum Maßstab der Welt- und Selbstausslegung macht (vgl. SuZ, S.15, 21f., 58f. und die Descartes-Kritik S.89-100). Vielmehr wird nun die Verfallens-tendenz des Daseins in das Seinsgeschehen der Verbergung selbst rückgegründet. Der Vorenthalt der Verborgenheit, die "aletheia", bedingt, daß der Mensch sich nur noch an das Offenkundige hält. Ineins mit der Entbergung des Seienden geht das Sein in die Verborgenheit zurück und entzieht sich dergestalt dem Umkreis des für den Menschen Sichtbaren; es läßt ihn "in seinem Gangbaren bei seinen Gemächten" stehen (WM, S.193).

(3) Es ist wichtig, die von Heidegger selbst vorgenommene Unterscheidung zwischen Daseinsanalytik und Seinsfrage zu beachten, vgl. SuZ, S.436f. Denn nur aufgrund der Unterscheidung, daß die Analytik der Seinsverfaßtheit des Daseins die Ausarbeitung der

Seinsfrage nur vorbereitet, mithin diese nicht in jener aufgeht, wird verstehbar, warum Heidegger über "Sein und Zeit" hinausgehen mußte.

(4) Hier und im §53 (dieser entwickelt das eigentliche Sein zum Tode) entfaltet Heidegger einen Möglichkeitsbegriff, der jenseits der gängigen Verhältnisbestimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit liegt. Ihr zufolge werden Möglichkeiten aus dem Maßstab der Verwirklichung her verstanden. Anders jedoch steht es mit dem "Seinkönnen" und dem "Sein zum Tode" des Daseins: zu diesen Möglichkeiten verhält sich das Dasein nur dann in eigentlicher Weise, wenn es sie als Möglichkeiten aushält (ebd., 5.145 u. 261f.). Als Sein zum Tode, im Horizont seiner endlichen Erstrecktheit, währt das Dasein so, daß es stets auf sich, sein eigenes Sein des Seinkönnens aus- und unterwegs ist.

(5) Wir widersprechen hiermit Versuchen, den Grundsatz von "Sein und Zeit", daß es Sein nur insofern und solange gibt, als die ontische Möglichkeit des Daseins währt (ebd., S.212), in neuzeitlich-subjektivitätstheoretischer Weise auszulegen; vgl. etwa R. Schaeffler, 1963, v.a. S.350ff. Schaeffler blendet den entscheidenden Gedanken der Faktizität ab, derzufolge das Dasein stets zu sein hat. Folgte man Schaefflers Versuch, die dem Dasein gerade unverfügbare Grundstruktur des "In-der-Welt-Sein" in das weltbildende Vermögen des Daseins rückzugründen, so bliebe unverstänglich, warum Heidegger über "Sein und Zeit" hinausgegangen ist und warum bereits in "Sein und Zeit" zwischen Seinsfrage und Daseinsanalytik unterschieden wird. Gleichwohl läßt sich benannter Grundsatz transzendentalphilosophisch interpretieren, wie "Sein und Zeit" insgesamt, auch im geschichtlichen Sinne, ein Übergangswerk ist: noch transzendentalphilosophisch, nicht mehr subjektivitätstheoretisch.

(6) Gegenüber der praktischen Weltauslegung, die innerweltlich Seiendes aus der Ganzheit von Verweisungsbezügen versteht, isoliert die theoretische Einstellung das jeweils thematische Seiende und reduziert es auf ein einzelnes Vorhandenes. Seine Verweisungsbezüge werden damit abgetrennt, vgl.



SuZ, §33, v.a. S.157f. Der Vorrang der Theorie, zumal in der Gestalt neuzeitlicher Wissenschaft, führt zu einer "Entweltlichung"; an die Stelle lebensweltlicher Bedeutsamkeit tritt der abstrakte, die Dinge vergleichgültigende "Naturraum", vgl. ebd., S.112. Außer der kritischen Diskussion des cartesianischen Weltbegriffs zeigen gerade die §§22-24, welche die ursprüngliche Räumlichkeit zum Thema haben, wissenschaftskritische Züge, die wir in späteren Schriften, vgl. etwa "Die Frage nach dem Ding" nahezu unverändert wiederfinden.

(7) Ein wesentliches Moment der "Kehre" besteht genau in diesem benannten Vorrang des Denkens. Bereits die erste Fassung des 1943 (nach mehrfacher Überarbeitung) erschienenen Vortrags "Vom Wesen der Wahrheit" zeigt den Umschwung.

Wir geben den hier in Frage kommenden Schlußabschnitt der Erstfassung gekürzt wieder (sie wurde mit dem Titel "Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit" vor der theologischen Fachschaft in Marburg am 5.12.30 gehalten): "Das Werben um die Offenbarkeit vollzieht sich als Suche nach dem, was das Seiende als solches im Ganzen sei, d.h. im Fragen nach dem Sein des Seienden. Das eigentliche Sich-Befreien des Daseins zur Freiheit ist das Fragen nach dem Sein, und dieses Fragen nennen wir seit alters Philosophieren... In der milden Strenge und der strengen Milde des Fragens nach dem Sein des Seienden als solchem im Ganzen sucht der Mensch philosophierend die erste freie Sammlung des Daseins auf es selbst, um sich in diesem Sein zu halten, damit die innerste Bündigkeit des Seins sich enthalte (entfalte?)..." Der Abschnitt in Gänze findet sich in W.Schulz, 1953/54, S.88f. Die Abkehr von der Vorordnung des "natürlichen Weltbegriffs" geht mit der Ausarbeitung des in "Sein und Zeit" bereits benannten Vorhabens einher, die Geschichte der Metaphysik einer kritischen Destruktion zu unterziehen, d.h. in einen Aufklärungsprozeß darüber einzutreten, welche wesentlichen Vorentscheidungen die abendländische Geschichte als Geschichte des metaphysischen Denkens getroffen hat.

(8) Zwar ist der Parmenideische Identitätssatz - denn dasselbe ist Denken und Sein ("einaí", Sein, nicht "eon", Seiendes) - aus der ontologischen Differenz her gesagt, doch ohne die Differenz eigens zu thematisieren, die Sein und Seiendes auseinanderhält. Im "Beginn des abendländischen Denkens (d.h. seit und mit Parmenides, B.G.) geschieht der

unbedachte Wegfall der Zwiefalt" (ebd., S. 232f.). Achten wir auf das Geschehen der Differenz, dann wandelt der im Identitätssatz angesprochene Sachverhalt sich: das Sein räumt den Umkreis der Anwesenheit, der Unverborgenheit ein und fügt die Ganzheit des Seienden und das Denken so zueinander, daß sie aufeinander verwiesen sind - Identität ist also das Verhältnis wechselseitiger Angewiesenheit von Denken und Anwesenheit.

(9) Die Begriffe "Verborgenheit" und "Verborgenes", von Heidegger selbst gebraucht, wären dann ihrer intendierten Bedeutung beraubt, wenn man meinte, sie zeigten ein für sich Bestehendes, Seiendes an. Davon einmal abgesehen, daß es Seiendes nur als Abwesendes geben kann, geht Heideggers Bemühen dahin, das Sein - gerade in Abgrenzung zum hypostasierenden Sprachgebrauch der Tradition - als Geschehen zu denken. So möchte Heidegger auch das Wort "Wesen" verbal verstanden wissen, vgl. TK, S.29f. Das "Wesen der Wahrheit" ist das in sich gegenwendige Geschehen des Seins, Seiendes in den Bereich der Unverborgenheit hervorgehen zu lassen, indem es sich verbirgt.

Vielleicht sollte man die Formulierung, das Sein geht in die Verborgenheit/ in das Verborgene weg, ganz vermeiden, insofern sie das Mißverständnis nahelegt, es gäbe einen (unabhängigen) Bereich, einen "Raum", in den hinein das Verbergen sich vollzieht.

(10) Das Verhältnis von Identität und Differenz bestimmt Heidegger in den beiden Vorträgen "Der Satz der Identität", ID, S.9ff., und "Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", ebd., S.31ff. Exponiert bereits der erste Vortrag, daß Identität auf Differenz angewiesen ist, so verläßt der zweite den Bereich des überkommenen Denkens ganz: im Gegenzug zu Hegel, der die Differenz nur als Moment einer letztlich übergreifenden Identität anerkennt, damit diese nicht zerfalle, bestimmt Heidegger die Differenz als das Erste überhaupt.

(11) Die Metaphysik ist zwar als Denken zu ihrem Ende gekommen, jedoch nicht zum Ende ihrer Herrschaft. Obwohl sie keine neuen geschichtlichen Möglichkeiten mehr birgt, richtet sie das eigene Ende paradoxerweise in die Vollzugsform der Dauer ein. Das Ende dauert an oder wie Heidegger sagt: Die Verendung der Metaphysik wird vielleicht die längste Zeit einnehmen, vgl. VA, S.67. Sie vollzieht sich in der Wesensgestalt der modernen Technik, der letzten Form

ihrer geschichtlichen Herrschaftsmöglichkeiten, vgl. ID, S.65.

(12) Für "Sein und Zeit" ergibt sich folgender "Stufenbau": Die Regionalontologien, d.h. die Einzelwissenschaften nehmen die meisten Voraussetzungen in Anspruch, die sie zudem nicht ausweisen können. Der Versuch, Rechenschaft über die sie leitenden Grundbegriffe abzulegen, höbe sie als Regionalontologie auf. Denn um ihre eigenen Grenzen bestimmen zu können, müßten die Wissenschaften auf die anderen Gegenstandsbezirke, letztlich auf das Ganze des Seienden ausblicken.

Die Frage nach dem Seienden im Ganzen ist ontologischer Natur; ihr ist die Frage vorgeordnet, was das Seiende als solches ist. In der Frage nach dem "on he on" birgt sich diejenige, die nach dem Sein des Seienden fragt, mithin nach dem, welches Jeglichem seine Seiendheit verbürgt. Aber die ausdrückliche Frage nach dem Sein ist ihrerseits an eine Voraussetzung gebunden: daß es ein vorontologisches Seinsverständnis gibt. Erst mit der Aufklärung darüber, welchen Wesens denn das Seiende ist, dem das vorontologische Seinsverständnis mitgegeben ist, gewinnt die Philosophie das ihr eigene Fundament (vgl. SuZ, §3).

(13) Diese Bewegung zeigt die aristotelische Philosophie, und zwar in der notwendigen Folge, in der die "Metaphysik" die ungelösten Probleme der "Physik" aufnimmt und zu lösen sucht.

Naturhaft Seiendes verdankt sich den beiden es bestimmenden Seinsgründen der "hyle" und des "eidos"; daß das eigentliche Sein der Natur die "morphe" (oder das "eidos") ist, kann die "Physik" selbst nicht mehr aus ersten und letzten Gründen herleiten. Ihr Gegenstandsbezirk, das naturhaft Seiende, bietet *stets* den Doppelanblick von Stoff und Form.

Seiendes von der Art der "physis" ist stets in Bewegung: diese ist also der durchgehende und immerwährende Grundzug der Natur. Die Stetigkeit der Bewegung bedarf eines Grundes, der als Grund ständig und immerwährend in der höchsten Weise sein muß. Gerade um die Natur in dem zu verstehen, was sie von sich her ist, muß das Denken, von ihr weg, auf eine erste "ousia" hinführen. Die Wesensbestimmungen, die Aristoteles der ersten Ousia verleiht, wurden für die nachfolgende Tradition tragend: sie ist ewig, erstanfänglich, selbst unbewegt und deshalb notwendig, identisch und intelligibel (vgl. Volkmann-Schluck, 1965, S.42-49).

#### Literatur: Schriften Martin Heideggers

- SuZ Sein und Zeit (1927), 15., durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen 1973  
Bd.21 Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Marburger Vorlesung WS 1925/26, Hrsg. W. Biemel, Gesamtausgabe, II. Abt., Frankf./M 1976  
N I Nietzsche, Bd.1 (1936-39)  
N II Nietzsche, Bd.2 (1939-41) 3. Aufl., Pfullingen 1961  
ÜH Über den Humanismus, erweiterter und durchgesehener Text des 1946 an J. Beaufret geschriebenen Briefes. Frankf./M 1975  
TK Die Technik und die Kehre, 4. Aufl., Pfullingen 1978  
VA Vorträge und Aufsätze, (1. Aufl, 1954), 4. Aufl., Pfullingen 1978  
ID Identität und Differenz, (1. Aufl. 1957), 6. Aufl., Pfullingen 1978  
SD Zur Sache des Denkens, (1. Aufl, 1969) 2. Aufl., Tübingen 1976  
FD Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen Freiburger Vorlesung WS 1935/36, (1. Aufl. 1962) 2. Aufl., Tübingen 1975  
WM Wegmarken, (1. Aufl, 1967), 2. erweiterte u. durchges. Aufl., Frankf./M 1978  
HW Holzwege, (1. Aufl. 1950), 5. Aufl., Frankf./M 1972  
D Denkerfahrungen (1910-1976), Frankf./M 1983 darin: Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens (1967) S. 135-149

#### Weitere Literatur:

- Aristoteles, Metaphysik, übers. v. H. Bonitz, hrsg. v. H. Seidl, Hamburg 1978  
Nietzsches, F., Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte, Stuttgart.  
Schaeffler, R. (1963), Die Struktur der Geschichtszeit, Frankf./M  
Schulz, W. (1953/54), Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Phil. Rundschau, 1, S.65-93 u. 211-232  
Volkmann-Schluck, K.-H. (1965), Einführung in das philosophische Denken, Frankf./M

\* Der folgende Text ist der philosophischen Magisterarbeit: "DIE TECHNIK UND DIE KEHRE < Heideggers Kritik der instrumental-anthropologischen Technikdeutung und seine Bestimmung der Wesensgestalt der modernen Technik" (1989 Fachbereich Phil. und SoWi I der FU Berlin) von Brigitte Gensch entnommen. Er bildet dort das zweite Einführungskapitel.