

TOBIAS KEILING

Seinsgeschichte und  
phänomenologischer  
Realismus

*Philosophische Untersuchungen*

37

---

**Mohr Siebeck**

# Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von  
Günter Figal und Birgit Recki

37





Tobias Keiling

Seinsgeschichte  
und phänomenologischer  
Realismus

Eine Interpretation und Kritik  
der Spätphilosophie Heideggers

Mohr Siebeck

*Tobias Keiling*, geboren 1983; Studium der Philosophie, Soziologie und des Europa- und Völkerrechts in Freiburg, Basel und Paris; 2009 Magister Artium an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; 2013 Ph. D. am Boston College, USA, und Promotion zum Dr. phil. an der Albert-Ludwigs-Universität.

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds der VG WORT.

e-ISBN PDF 978-3-16-153565-9  
ISBN 978-3-16-153466-9  
ISSN 1434-2650 (Philosophische Untersuchungen)

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

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Stempel-Garamond gesetzt, von Gulde-Druck auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

In dieser Betäubung streckte ich meine Hände  
mit solcher Heftigkeit nach Gegenständen  
der Wirklichkeit aus, daß ich darüber erwachte.

KANT (Carazans Traum)



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2013 von der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie überarbeitet und um einen dritten Teil ergänzt.

Seit der Publikation der ersten sogenannten *Schwarzen Hefte* vor wenigen Monaten ist der Gedanke einer Seinsgeschichte ins öffentliche Bewusstsein getreten. Es bestätigt sich, dass dieser Gedanke von Heidegger zeitweilig mit anderen, als antisemitisch zu bewertenden und auf den Nationalsozialismus ausgerichteten Momenten seiner Philosophie zusammengebracht wurde, deren Stellenwert für Heideggers Denken im Ganzen zu bestimmen sein wird. Dennoch bleibt der Gedanke der Seinsgeschichte einer philosophischen Interpretation und Kritik zugänglich. Mit der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* bestätigt sich deshalb auch, dass ‚mit‘ Heidegger zu philosophieren nie heißen konnte, ihm naiv zu folgen, und ‚gegen‘ Heidegger zu denken nicht, einen philosophischen Gehalt seines Denkens gar nicht erst zu suchen. Bereits in dieser Alternative liegt der Wunsch, Freiheit und Verantwortung des Selbstdenkens zu verleugnen. Diese Arbeit soll daher zu einem Weiterdenken jenseits dieser Alternative beitragen.

Die Entstehung dieser Arbeit ist verschiedenen geteilten Ideen, Lektüren und Gesprächen zu verdanken. Nennen möchte ich zuerst die Studienstiftung des deutschen Volkes, die mich in meiner Promotionszeit und auch während eines Forschungsaufenthalts in Boston finanziell gefördert und so jene zeitlichen und geistigen Freiräume geschaffen hat, die eine solche Arbeit braucht. Besonders die interdisziplinäre Arbeit im Geisteswissenschaftlichen Kolleg der Stiftung hat mein Denken geprägt. Auch auf die großzügige Hilfe, die vertrauens- und liebevolle Unterstützung meiner Eltern konnte ich mich immer verlassen.

Mit William Britt, Peter Hanly, Timo Helenius und Gustavo Gomez Perez habe ich am Boston College Heidegger gelesen und diskutiert. Durch Simone Neuber habe ich in einem gemeinsamen Heidelberger Seminar zu den *Grundproblemen der Phänomenologie* einiges anders sehen gelernt. Den Mitgliedern des Graduiertenkollegs Philosophie des Ortes in Eichstätt danke ich für die Gelegenheit, den dritten Teil dieser Arbeit zu diskutieren, Annika Schlitte dafür, dass sie dies möglich gemacht hat. Auch den Teilnehmern der Freiburger Kolloquien und Seminare gilt Dank für großes Interesse an meinen Ideen und viele

kritische Nachfragen. Danken möchte ich auch Jussi Backman und Andrew Mitchell, mit denen ich in Freiburg meine Interpretation des Gevierts diskutieren konnte. Markus Gabriel und Alexander Schnell haben es mir ermöglicht, durch Gespräche auf einer Sommerakademie und in Freiburg das philosophische Anliegen dieser Arbeit in größeren Zusammenhängen zu sehen. Gleiches gilt für Bent Gebert, dessen disziplinäre Außenperspektive nah an der Sache, und Volker Gerhardt, dessen Aufforderung zum Selbstdenken unverzichtbar ist. Thomas Arnold, Diego D'Angelo, Sylvaine Gourdain, Christos Hadjioannou, Ole Meinefeld, Christopher Merwin, Nikola Mirković, Margot Wielgus und Guang Yang haben nicht nur in geselligen Runden und sachlichen Diskussionen, sondern auch durch kritische Lektüre diese Arbeit weitergebracht. Viel mehr noch, in eigener Weise, Anna Hirsch.

Den Herausgebern der *Philosophischen Untersuchungen*, Birgit Recki und Günter Figal, danke ich für die Aufnahme des Titels in diese Buchreihe, Georg Siebeck und Stephanie Warnke-de Nobili für die Unterstützung der Publikation. Sonja Feger und Henrike Gätjens haben den Text mit großer Sorgfalt Korrektur gelesen.

John Sallis hat mit wichtigen Nachfragen die Grundausrichtung der Arbeit geprägt. Seiner unaufgeregten Sorgfalt bei der Interpretation der Klassiker und seinem eigenen Denken verdanke ich viel. Seit meinem Studium begleitet mich die Förderung Günter Figals, dessen Philosophie diese Arbeit angestoßen hat, und in Gesprächen mit ihm hat sie sich entscheidend weiterentwickelt. Dafür gilt ihm mein besonderer Dank.

Freiburg, im November 2014

Tobias Keiling

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	1
------------------	---

## Erster Teil

### Ontologie und Phänomenologie

§ 1 Am Ende der Philosophie .....	92
§ 2 Epochen des Seinsgeschicks .....	113
§ 3 Fragen nach dem Sein .....	125
§ 4 Sachen des Denkens .....	146
§ 5 Phänomenologische Freiheit .....	175
§ 6 Schritt zurück .....	191

## Zweiter Teil

### Phänomenologischer Realismus

§ 7 Etwas als Phänomen .....	207
§ 8 Vorstellen und Erfahren .....	251
§ 9 Gegenständlichkeit, Intentionalität, Polarität .....	283
§ 10 „Sein ist kein reales Prädikat“ .....	334
§ 11 Sprechen über Dinge .....	377

Dritter Teil  
Eine Welt der Dinge

§ 12 Horizonte .....	428
§ 13 Welten .....	439
§ 14 Orte .....	460
Literaturverzeichnis .....	483
Sachregister .....	499
Personenregister .....	505

## Einleitung

Heideggers Spätphilosophie bietet dem philosophischen Denken bislang vernachlässigte Möglichkeiten. Ziel dieses Buches ist es, diese Möglichkeiten aus einer bestimmten Perspektive zu erschließen und einige von Heideggers Thesen und Argumenten dem philosophischen Diskurs in neuer Weise zugänglich zu machen. Denn viele Interpreten haben Heideggers Philosophie und insbesondere die sogenannte ‚späte‘ Phase seines Denkens in einer oft voreingenommenen Weise behandelt und dieses auf Grund seiner offenkundigen Ambiguitäten und Ambivalenzen für unzugänglich und unverständlich erklärt.

Es ließe sich im Einzelnen beobachten, an welchen Punkten verschiedene Interpreten vor der Aufgabe zurückschrecken, einzelne Momente von Heideggers Spätphilosophie in systematischer Absicht zu rekonstruieren. Oft geht der Verzicht auf eine nähere Beschäftigung dabei mit einer pauschalen Bestimmung etwa als *mystisch* einher, die dazu dienen kann, das interpretatorische Problem zu umgehen.<sup>1</sup> Strukturell auffällig ist dabei, dass der Topos des Unverständlichen gerne dann aufgerufen wird, wenn die Grenzen des eigenen Erkenntnisinteresses und Interpretationsansatzes erreicht sind. Der ‚mystische‘ Rest an Unverständlichkeit erscheint so als Stärkung der vorgebrachten Interpretation, die an bestimmten Gedanken der Spätphilosophie Heideggers scheitern musste – alles darin Verständliche aber (dank des gewählten Interpretationsansatzes) erfolgreich zu erschließen vermochte.<sup>2</sup> Dadurch entsteht jedoch nicht nur das

---

<sup>1</sup> Der Vorwurf ‚mystischer‘ Unverständlichkeit wurde vermutlich zuerst von Gilbert Ryle in seiner Rezension von *Sein und Zeit* formuliert, richtet sich dort allerdings mehr an Husserl als an Heidegger, denn Heidegger „shows himself to be a thinker of real importance by the immense subtlety and searchingness of his examination of consciousness, by the boldness and originality of his methods and conclusions, and by the unflagging energy with which he tries to think behind the stock categories of orthodox philosophy and psychology. And I must also say, in his behalf, that while it is my personal opinion that *qua* First Philosophy Phenomenology is at present heading for bankruptcy and disaster and will end either in self-ruinous Subjectivism or in a windy mysticism, I hazard this opinion with humility and with reservations since I am well aware how far I have fallen short of understanding this difficult work.“ (GILBERT RYLE, *Sein und Zeit* by Martin Heidegger, in: *Mind* 38 (1929), 355–370, hier 370)

<sup>2</sup> Besonders offensichtlich ist dies in William Blattners Interpretation, derzufolge Heideggers Philosophie genau dann mystisch wird, wenn sie nicht mehr (gemäß Blattners Leitthese) als ontologischer Idealismus verstanden werden kann: „If Heidegger came to believe that his temporal idealism is unsubstantiated – and we have no direct proof that he did – then he would also have reason to abandon his ontological idealism. And this, I want to argue, is pre-

Problem, dass die Grenze dessen, was jeweils als konstitutiv unverständlich verstanden wird, durch die Reichweite verschiedener Interpretationen verschieden bestimmt wird. Die Aufgabe einer systematischen Rekonstruktion der Spätphilosophie in ihrem Zusammenhang, die ihre eigene Perspektivität nicht zugunsten eines Pauschalurteils leugnet, wird von solchen Interpretationen gar nicht erst gestellt. Dies gilt ebenso für Interpretationen, die im ‚Mystischen‘ eine Stärke von Heideggers Denken sehen.<sup>3</sup> Ab welchem Punkt Heideggers begriffliches Denken ‚mystisch‘ wird und warum, wird hier ebensowenig klar.

Dass die Aufgabe einer wohlwollenden Interpretation lösbar ist, ohne vor-eilig bestimmte Texte oder Passagen als unverständlich abzutun, soll im Folgenden in einer textnahen Interpretation einiger Grundfiguren von Heideggers Spätphilosophie gezeigt werden. Ausgehend von einer Diskussion des Verhältnisses von *Ontologie und Phänomenologie* im ersten Teil wird im zweiten Teil dieses Buches Heideggers Philosophie als ein *phänomenologischer Realismus*

---

cisely what characterizes the transition from the early to the later Heideggerian philosophies of being. Heidegger rejects his early ontological idealism and adopts a quasi-mystical stance toward the obtaining of being, a stance that is neither idealistic nor realistic in any recognizable sense.“ (WILLIAM D. BLATTNER, *Heidegger’s Temporal Idealism*, Cambridge 1999, 290–291) Ähnlich Karsten Harries, der darin eine genuine Folge des Interesses der Spätphilosophie an den Dingen sieht: „Continued reflection of what is presupposed by our experience of what makes a thing a thing pushes Heidegger still further, to a point where transcendental reflection invites a turn to what we may want to call the mystical. In this connection Heidegger introduces the fourfold, the *Geviert*, that is said to be copresent in the presencing of things.“ (KARSTEN HARRIES, *The Descent of the ‚Logos‘, Limits of Transcendental Reflection*, in: Steven Crowell/Jeff Malpas (Hrsg.), *Transcendental Heidegger*, Stanford 2007, 74–92, hier 89) Ähnlich auch Stanley Rosen, für den Heideggers Subjektkritik in einem nietzscheanischen Paganismus kulminiert: „what counts is the general observation that the repudiation of modern subjectivity is conditioned, at first by the acceptance of modern, transcendental subjectivity under the designation of *Dasein*, and then, after the so-called *Kehre* (‘turn’), by the transference of the locus of subjectivity from *Dasein* to the departed gods who maintain an ambiguous relation to the veiled and apparently inaccessible ‚origin‘ [...]. The critic of onto-theo-logy is himself transformed into a quasi-Zarathustrian prophet of Being and the pagan gods of the Germanic folk.“ (STANLEY ROSEN, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, New Haven/London 1993, 293)

<sup>3</sup> Eine positive Bewertung findet der Topos des Mystischen durch David Caputo Untersuchung *The mystical element in Heidegger’s thought*. Caputo versteht Heideggers Philosophie zugleich als mystisch (worunter die eckhartsche Mystik zu verstehen sei) und nicht-mystisch, womit sich im Paradigma einer solchen Interpretation nur noch die Aufgabe stellen kann, diese Grenze innerhalb der Heideggerschen Philosophie genauer zu bestimmen. Vgl. JOHN D. CAPUTO, *The mystical element in Heidegger’s thought*, New York 1986, 261. Trotz der Umwertung des Forschungstopos bleibt die explanatorische Leistung der Überlegung, Heideggers Spätphilosophie im Ganzen sei (aufgrund von Heideggers Eckhart-Rezeption) mystisch (oder mystisch und nicht-mystisch zugleich), jedoch auffällig gering. Der Topos des Mystischen richtet auch neuere Interpretationen von Heideggers Gesamtwerk aus, die von einer pragmatistischen Lesart ihren Ausgang nehmen, etwa JOHN RICHARDSON, *Heidegger*, London/New York 2012, 46: „a more decisive influence on Heidegger in these early years were the Christian mystics. He takes from them the demand for a special truth-experience transcending all ordinary kind; he gets a sense of such experience, in these years, that he never loses.“

interpretiert. Damit soll eine Möglichkeit aufgezeigt werden, den Diskurs über die Geschichtlichkeit der Philosophie mit den Beschreibungen einer Welt zu verbinden, die Heidegger als Welt der zueinander relativen Dinge versteht.<sup>4</sup> Die daraus erwachsende Phänomenologie einer *Welt der Dinge* im eminenten Sinne wird im dritten Teil des Buchs näher bestimmt. Dieser Teil soll zentrale Begriffe für die Arbeit an den Phänomenen aufnehmen und klären, setzt sich gerade deshalb aber am Maßstab des phänomenologischen Realismus mit einigen Überlegungen Heideggers auch kritisch auseinander. Die so benannten Ziele bringen nicht nur eine Überzeugung darüber zum Ausdruck, welche systematisch interessanten Punkte eine Interpretation des späten Heideggers einbeziehen müssen. Es wird auch der Versuch gemacht, einen Beitrag zu der Frage zu leisten, wie man über die Philosophie Heideggers nachdenken sollte, ohne sich in spezialistischen Detaildiskussionen zu verlieren oder sich durch Pauschalurteile wie jenes ‚mystischer‘ Unverständlichkeit vorschnell den argumentativen und begrifflichen Möglichkeiten dieser Philosophie zu verschließen. Die Weise, wie sich Heideggers Denken artikuliert, zeichnet sich immer wieder durch ihre sicherlich auch bewusst gestaltete Ambivalenz aus. Ergeben sich daraus konkurrierende Möglichkeiten, was mit einer bestimmten Überlegung gemeint sein könnte, dann sind diese am Maßstab ihrer deskriptiven Plausibilität zu messen.

Die hier entwickelte Heideggerinterpretation stellt die Geschichtlichkeit des ontologischen Denkens mit bestimmten Momenten des phänomenologischen Philosophierens zusammen. Um wiederum zu klären, wie die sogenannte *Seinsgeschichte* mit der Beschreibung des Erscheinenden in seinem Erscheinen zusammengehört, das mehr als das Handeln der Menschen die Welt prägt, ist die Figur eines neuen, freien und im Unterschied zur Philosophiegeschichte genuin phänomenologischen Neuanfangs der Philosophie entscheidend. Dieser konkretisiert sich als Zuwendung zu den *Dingen*. Der so verstandene Anfang von Heideggers Denken ist daher *realistisch* in einem sehr spezifischen Sinn. Dies so zu formulieren, soll zunächst nur als Hinweis darauf verstanden werden, dass die Grundlage der hier entwickelten Interpretation eine Gewichtung von Be-

---

<sup>4</sup> Damit wird auch die Aufgabe formuliert, jene Aspekte des Werkes, die Ute Guzzoni als die *anderen Heidegger* bezeichnet hat, aufzunehmen, und mit den prägenden Diskursen um Sein und Phänomenalität zu verbinden: „Um diesen *anderen Heidegger*, den Heidegger des Denkens von Welt und Dingen ist es mir zu tun. Zweifellos ist das nicht der ‚ganze‘ Heidegger. Es ist weder der Heidegger, der sich philosophiegeschichtlich als Weiterführer der Phänomenologie Husserls einordnen läßt, noch der große und rätselhafte *Seinsdenker* Heidegger.“ (UTE GUZZONI, *Der andere Heidegger*, Freiburg/München 2009, 9) Eine ähnliche Aufgabe haben sich neuerdings aus unterschiedlichen Perspektiven Jussi Backman (JUSSI BACKMAN, *Complicated Presence. The Unity of Being in Parmenides and Heidegger*, Tampere 2009) und Andrew J. Mitchell (ANDREW J. MITCHELL, *The Fourfold. Reading the Later Heidegger*, Evanston, IL, im Erscheinen) gestellt. Die systematische Position des Dingbegriffs für die Phänomenologie, die hier im Zentrum steht, spielt für beide jedoch keine Rolle.

griffen und Thesen ist, die nicht selbstverständlich sein mag. Doch sollte schon jetzt deutlich gesagt werden, welche Entscheidungen mit diesem Ansatz getroffen sind: Wenn der hier gemachte Versuch gelingt, den Zusammenhang der sogenannten Seinsgeschichte mit der phänomenologischen Frage nach dem Wesen der Phänomene ausgehend von der Partikularität des Einzeldings als einheitlichen Sach- und Problemzusammenhang von philosophischer Relevanz zu formulieren, dürften wichtige Schritte gemacht sein, um ein Paradigma der Heideggerinterpretation und damit auch eine genuine Möglichkeit des philosophischen Denkens zu exponieren. Andere Aspekte, die als charakteristisch für Heideggers Spätphilosophie gelten, werden dadurch jedoch ausgeblendet: Eine genauere Erläuterung von Heideggers mit *Unterwegs zur Sprache* so prominent entwickelter und in der Philosophischen Hermeneutik wirkmächtiger Sprachphilosophie oder eine Erläuterung dessen, was Heidegger mit dem von vielen Interpreten als Schlüsselbegriff verstandenen *Ereignis* meint, werden zurückgestellt.

Geht man nicht nur vom wissenschaftsgeschichtlichen oder -soziologischen Faktum, sondern auch von der hermeneutischen Legitimität verschiedener Paradigmen in der Interpretation philosophischer Texte aus, dürften die mit den gerade angestellten Überlegungen verbundenen Ansprüche wenig befremden. Bedingt durch die bleibende Herausforderung dieser Texte folgen sie vielmehr aus der Tatsache, dass der Versuch gemacht werden soll, ein Interpretationsparadigma zu etablieren, das zunächst anhand von bestimmten hier untersuchten Texten entwickelt werden muss, dessen heuristische Möglichkeiten sich aber in diesen Interpretationen nicht erschöpfen. Dass das Paradigma eines Anfangens mit den Dingen für die Heideggerinterpretation ergiebig ist, kann aus Gründen, die in der Struktur der hermeneutischen Philosophie und vermutlich in der Struktur von Wissen selbst liegen, hier nur im Ansatz gezeigt werden.<sup>5</sup> Die im Folgenden entwickelten Interpretationen sollten also, weil sie sich nicht als An-

---

<sup>5</sup> Im Horizont der Philosophischen Hermeneutik Gadammers wäre dafür auf den Gedanken der Wirkungsgeschichte zu verweisen. Gerade das Gelingen philosophischer Innovation kann sich nur in der Wirkung auf andere Interpreten erweisen und keinesfalls deren Verstehen vorwegnehmen, sodass Wirkung nicht als determinierende Einwirkung und als bruchlose Kontinuität zu verstehen ist, sondern als Vorgabe eines Verständnishorizonts, in dem sich Interpreten frei bewegen können. Vgl. HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke (im Folgenden: GW), Band 1, Tübingen 1990, 346–386. Gadamer verwendet für diesen Zusammenhang jedoch nicht den seit Thomas Kuhns *The structure of scientific revolutions* für die Wissenschaftsgeschichte vor allem der Naturwissenschaften gebräuchlichen Begriff des Paradigmas und des Paradigmenwechsels. Neben einigen Überlegungen Heideggers (vgl. HEIDEGGER, Protokoll zu einem Seminar über ‚Zeit und Sein‘, GA 14, 60) hat lediglich Giorgio Agamben die paradigmatische Struktur der Geisteswissenschaften und der Philosophie direkt thematisiert. Agamben grenzt das Paradigma insbesondere gegen Foucaults Begriff der Episteme ab, wählt zu diesem Zweck jedoch eine selbst voraussetzungsreiche zeichentheoretische Erläuterung im Rückgriff auf Paracelsus. Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Signatura Rerum*. Zur Methode, Frankfurt am Main 2009.

wendung eines bestehenden Paradigmas begreifen und daher auch nicht an dessen methodischen Vorgaben messen, als Explorationen verstanden werden. Dadurch machen sie sich die Tatsache zunutze, dass die Realität der interpretierten Texte nicht in einem unveränderlichen aber unzugänglichen festen Sinn, wohl aber darin besteht, auch für neue Interpretationsansätze offen zu sein. Der Maßstab einer philosophischen Interpretation kann jedoch letztlich nur darin bestehen, die erkannten philosophischen Positionen und Argumente auf ihre Überzeugungskraft zu überprüfen. Auch die folgenden Interpretationen sind als hermeneutisch artikulierte Beiträge zur systematischen Philosophie zu verstehen.

Aus den bisher angestellten Überlegungen ergeben sich Konsequenzen für das methodische Vorgehen: Die hier entwickelte Interpretation ist keine chronologische Darstellung des heideggerischen Denkens oder eine Detailanalyse der Struktur einiger Argumente, sondern stellt sich eine texthermeneutische Aufgabe, die zwei zusammenhängende systematische Schlüsselprobleme der heideggerischen Philosophie in ihrer Verbindung verständlich machen soll. So soll ein philosophisches Paradigma des phänomenologischen Realismus rekonstruiert werden, das sich auf Heideggers Philosophie beziehen kann. Thesen über die Homogenität und Einheit eines „Denkwegs Martin Heideggers“<sup>6</sup> oder über gerade Wegstrecken und Kehren auf dem Weg, die in den meisten Interpretationen verfolgt werden,<sup>7</sup> sind für diese Aufgabenstellung nicht relevant.

---

<sup>6</sup> Das Thema der Einheit seines Denkens wird im Anschluss an Heideggers eigene einschlägige Bezeichnung als derjenigen nach dem Ziel, der Einheit und eventuellen *Kehre* von Heideggers *Denkweg* gestellt. Die Fragestellung dominiert Otto Pöggelers *Der Denkweg Martin Heideggers* (vier Auflagen seit 1963). Oliver Cosmus hat 2001 versucht, eine phänomenologische Problemstellung als die „Einheit von Heideggers Denkweg“ zu erweisen (OLIVER COSMUS, *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg*, Würzburg 2001). Ähnlich STEVEN GALT CROWELL, *Heidegger's Phenomenology and the Question of Being*, in: CROWELL, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, IL 2001, 203–221. Crowell unterscheidet vier Werkphasen, deren Einheit er in einer transzendentalphänomenologischen Fragestellung sieht. Als Beispiel für eine weitere Deutung und die immense Produktivität der Wegmetaphorik in der Sekundärliteratur vgl. FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Frankfurt am Main 1990. Einen alternativen interpretatorischen Ansatz zu einer solchen Erzählung gewissermaßen zwangsläufiger Kontinuität wählt DIETER THOMÄ, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*, Frankfurt am Main 1990. Vgl. neuerdings HELMUTH VETTER, *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburg 2014. Vetter orientiert sich am Seinsbegriff und entwickelt dessen Relevanz in verschiedenen, nicht deutlich chronologisch getrennten Hinsichten, hebt am Ende seines Überblicks über das Werk aber die Verbindung von Welt und Ding als entscheidende Einsicht Heideggers zur „*Rettung des Seienden*“ hervor. (VETTER, *Grundriss Heidegger*, 205)

<sup>7</sup> Helmut Schmitz problematisiert die gängige Unterscheidung von Werkphasen zwar, wählt aber letztlich eine durchaus vergleichbare genetische Perspektive. In seinen Worten: „Heidegger wiederholt mit dem Umschlag seines Denkens, dem Rückschlag des späten Heidegger gegen den frühen, den Umschlag des Denkens vom frühen zum späten Fichte. [...] Bei dem unoffenen, hinter sprunghaften Effekten sich nebelhaft bedeckten haltenden Heidegger ist

Die Vielzahl der Versuche, eine Einheit der Philosophie ‚Heideggers‘ aufzuweisen, macht jedoch darauf aufmerksam, dass diese Einheit nur das Produkt einer auf die Konstruktion einer solchen Einheit ausgerichteten, aber perspektivisch bleibenden Textinterpretation sein kann. Denn in einer hermeneutischen Methodenreflexion würde sich erweisen, dass jede Interpretation nur eine unter verschiedenen sein wird und weitere Interpretationen weder ausschließen kann noch ausschließen darf, auch dann nicht, wenn diese einen ganz fremden sachlichen und methodischen Ansatzpunkt wählen. Ein Denken Heideggers findet sich nicht außerhalb seiner Schriften und findet sich besonders in Texten, die als „eminente“ oder „starke“ Texte interpretationsbedürftig sind und bleiben.<sup>8</sup> Gerade mit Heidegger selbst müsste man sagen, dass sein Denken nicht nur nicht aus abgeschlossenen „Werken“, sondern auch aus einer Vielzahl verschiedener „Wege“ besteht.<sup>9</sup> Wenn hier also vom Denken ‚Heideggers‘ oder von Heideggers ‚später‘ Philosophie gesprochen wird, dann dient dies lediglich einer Anzeige dessen, was Gegenstand der Interpretation werden soll. Maßgeblich sind

---

der Grund für die spätere rabiate Verleugnung und Verdrehung seiner wesentlichen früheren Errungenschaften nur rekonstruierbar. Hilfreich kann dafür eine Fortführung der Phasenfolge in seinem Denken sein, die ich unter 4.1.2, was den frühen Heidegger angeht, den Absätzen eines Wasserfalls verglichen habe. Dieser stürzt beim späten Heidegger zunächst weiter und flacht erst allmählich ab, um dann während der letzten 30 Jahre seines Lebens so etwas wie ein stehendes Gewässer zu bilden. Auf die Transzendenzphase (1927–1929) folgt die Kontingenzphase (4.3.3, 1929–1933), die sich mit der Phase der Plakat-Wahrheit (4.5) im Hitlerkult 1933 überschneidet; diese Phase hört nicht mehr auf, verliert aber 1936 oder 1937 ihre beherrschende Stellung an die erste Phase des Ereignisdenkens (4.7), in der neuplatonische Motive noch keine Rolle spielen. Mit dem Krypto-Neuplatonismus, der zuerst durch das Feldweggespräch (nach Heidegger 1944/45) im Druck belegt ist, zeichnet sich eine zweite Phase des Ereignisdenkens ab, in der der Mythos vom Geviert im Mittelpunkt steht; ein Weiterstürzen des Wasserfalls kann ich danach nicht mehr ausmachen. Anhand dieser Phasengliederung versuche ich nun ein Nachzeichnen der vermutlichen Motivation.“ (HELMUT SCHMITZ, Husserl und Heidegger, Bonn 1996, 565–567)

<sup>8</sup> Gadamer hat als *eminente* Texte vor allem die lyrischen verstanden. Trotzdem ist der in diesem Ausdruck artikulierte Gedanke, Texte besäßen als interpretationsoffene eine eigene Realität, auch auf philosophische Texte übertragbar. Bei diesen mag es zwar deutlicher sein, dass sie ihre Wahrheit nicht außerhalb des Weltverstehens artikulieren können, doch gilt dies für Lyrik letztlich nicht weniger. Vgl. HANS-GEORG GADAMER, Der ‚eminente‘ Text und seine Wahrheit, in: Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage, GW 8, Tübingen 1993, 286–295. Gottfried Boehm hat in der Bildwissenschaft einen ähnlichen Gedanken artikuliert, indem er *starke* von *schwachen* Bildern unterscheidet. Anders als schwache Bilder, worunter insbesondere bloße Abbildungen zu verstehen sind, sind starke Bilder, eben weil sie eine eminent eigene Realität besitzen, interpretationsbedürftig. Vgl. GOTTFRIED BOEHM, Zuwachs an Sein. Hermeneutische Reflexion und bildende Kunst, in: BOEHM, Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens, Berlin 2007, 243–268.

<sup>9</sup> Zum Motto der *Gesamtausgabe* – „Wege, nicht Werke.“ – vgl. die Anmerkungen des Herausgebers in: HEIDEGGER, Frühe Schriften, GA 1, 437–440. Außerdem STEVEN GALT CROWELL, Heidegger’s Phenomenology and the Question of Being, in: CROWELL, Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology, Evanston, IL 2001, 203–221, hier 203–204; VETTER, Grundriss Heidegger, 17–21.

die drei genannten Problemkreise: die sogenannte Seinsgeschichte, Heideggers Überlegungen zu einem phänomenologischen Realismus und die Diskussion einiger Grundbegriffe einer realistischen Phänomenologie. Aus dem Zusammenhang dieser Probleme soll sich eine eigene Interpretationsperspektive ergeben, die einen eigenen Denkstil freigibt. Dass sich – etwa unter Rückgriff auf andere Texte – andere Interpretationen entwickeln lassen und Heideggers Werk auch für andere systematische Positionen in Anspruch genommen werden kann, ist so mitgesagt. Dies weist aber weniger auf die Inkohärenz eines Denkens ‚Heideggers‘ hin, als es auf den hermeneutischen Reichtum vieler Texte aufmerksam macht, die Heidegger zur Philosophie beigetragen hat.

Da sich Heideggers Denken in der Auseinandersetzung mit anderen philosophischen Positionen ergibt, muss sich jede Interpretation seiner Texte auch darauf beziehen, wie Heidegger selbst seine philosophischen Gegner und Gesprächspartner darstellt. Für die Problematik des phänomenologischen Charakters der Philosophie wie für das Realismusproblem sind Kant, Hegel und Husserl die einschlägigen Autoren, wobei wiederum nicht alle Texte, die Heidegger diesen Autoren gewidmet hat, in gleichem Maße relevant sind. Die Relevanz der herangezogenen Texte bestimmt sich dabei aus dem bereits erwähnten Interesse, eine innovative Interpretation in der Verbindung verschiedener Sachprobleme zu entwickeln. Bereits wegen der Textauswahl kann es jedoch nicht darum gehen, Heideggers eigene philosophiegeschichtliche Interpretationen in ihrer Gesamtheit, ihrer Absicht oder Triftigkeit zu bewerten. Dies wäre auch für das hier leitende Erkenntnisinteresse keineswegs sinnvoll. Wenn im Folgenden Heideggers Stellungnahmen zu anderen Philosophien referiert werden, dann allein, um sie als Medium der Artikulation von Heideggers Denken zu verstehen, soweit sie in das hier zu entwickelnde Paradigma gehört. Die Herausarbeitung des realistischen Phänomenologieverständnisses, dessen Verbindung mit der sogenannten Seinsgeschichte, der Möglichkeit des freien Anfangens und einer Welt der Dinge sowie die damit einhergehende Verbindung des ontologischen Diskurses mit der Phänomenologie können nur gelingen, wenn Momente von Heideggers Kantinterpretation, die sich mit der ontologischen Differenz beschäftigen, ebenso wie seine Kritik des hegelschen Erfahrungsbegriffs und seine Abgrenzung von der Geschichtsphilosophie Hegels miteinbezogen werden. Diese soweit zu berücksichtigen, wie es für den Gedankengang notwendig ist, schließt Kommentare zu Absicht und Stimmigkeit von Heideggers jeweiligen Interpretationen nicht aus. Jedoch wäre es ein eigenes und ganz anderes Unterfangen, Heideggers Verhältnis zu den genannten Positionen der Philosophiegeschichte ebenso wie zu anderen in den seinsgeschichtlichen Abhandlungen behandelten Autoren zu beurteilen.<sup>10</sup> Da sich Heideggers Philoso-

---

<sup>10</sup> Die erhellendste Darstellung hierzu ist immer noch WERNER MARX, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart 1961.

phie in Interpretationen artikuliert und entwickelt, sind diese schlicht deshalb miteinzubeziehen, weil und soweit sie für die Sache relevant sind. Gerade weil jedoch die Relevanz für die sachliche Problemdiskussion und die Entfaltung des hermeneutischen Paradigmas entscheidend ist, gibt es darüber hinaus Gründe, auch Problemlagen und Positionen anderer Autoren, die der hier verfolgten Interpretationsabsicht nahe stehen, selbst dann miteinzubeziehen, wenn Heidegger diese nicht kommentiert und sein eigenes Denken nicht in Auseinandersetzung mit diesen Autoren entwickelt.

Dies ist bei der Phänomenologie Husserls der Fall und gibt damit vor, in welcher Weise diese miteinzubeziehen ist. Zwar unterscheiden sich die Phänomenologien Husserls und Heideggers in den Grundzügen: Transzendente Inter-subjektivität, Wahrnehmung und Leiblichkeit spielen bei Husserl eine wesentlich prominentere Rolle als bei Heidegger, der dagegen die Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit von Sinnkonstitution hervorhebt und sich an Dichtung und Kunst als eminenten Phänomen orientiert. Doch sind die Philosophien dieser beiden Autoren keine für sich einheitlichen Gebilde, sondern müssen auch auf ihre Einheit hin (,die‘ Phänomenologie Husserls, ,die‘ Phänomenologie Heideggers oder ,die‘ Phänomenologie) erst interpretiert werden. Gerade die anhaltenden Debatten über die Konstellation der beiden Autoren als Geburtsstunde der modernen phänomenologischen Tradition weisen auf den eigenständigen Charakter auch solcher Rekonstruktionen hin, die sich ganz dem Werk eines einzelnen Philosophen verschreiben wollen. Verantwortlich für die Stimmigkeit und die Sachlichkeit einer Interpretation ist der Interpret, der sich vom Interpretierten auch distanzieren kann, nicht der Autor der interpretierten Texte. Deshalb gehört es zum hermeneutischen Geschäft, kritisch in der Sache zu sein, und deshalb kann es der Sache dienlich sein, auch Texte anderer Autoren heranzuziehen. Gerade die Interpretationsbedürftigkeit der in Texten sedimentierten Philosophien erlaubt es, Überlegungen aus den Werken verschiedener Autoren in einer gemeinsamen Perspektive zu fassen. Um Texte, die von einer Sache handeln, besser zu verstehen, ist es aufgrund ihres deskriptiven Anspruchs legitim, andere Texte heranzuziehen, die von derselben Sache handeln, unabhängig davon, wer diese verfasst hat. Eine solche Bündelung wird zu einer doppelten Interpretationsperspektive, mit der sich dann in dem hier unternommenen Versuch nicht nur das Denken Heideggers als realistische Phänomenologie verstehen, sondern etwa auch Momente von Husserls Werk neu erschließen ließen. Werden andere Autoren herangezogen, löst sich die Interpretation zudem stärker aus ihrer historischen Bedingtheit.

Dies führt zu einer weiteren Leitthese dieser primär Heidegger gewidmeten Untersuchung: Die als *phänomenologischer Realismus* bezeichnete Position schließt sowohl an Husserls Überlegungen zum Anfang phänomenologischen Denkens als auch an Probleme der Intentionalitätstheorie und Husserls Beschreibung der Dingkonstitution durch Horizontintentionalität so unmittel-

telbar an, dass es gerechtfertigt ist, diese miteinzubeziehen, obwohl Heidegger sich mit ihnen nicht ausdrücklich beschäftigt. Dieses Vorgehen ist dadurch gerechtfertigt, dass auch die Entwicklung eines Paradigmas zur Interpretation bestimmter philosophischer Texte in eine sachorientierte Problementwicklung und -diskussion umschlagen kann, und als eine genuin philosophische Interpretation auch umschlagen muss. Hermeneutisches Philosophieren mag sich zwar dadurch auszeichnen, dass es sich (wie das Denken Heideggers und vieler anderer) in Interpretationen artikuliert. Es ist daraus jedoch eben nicht zu schließen, es erschöpfe sich darin, bloße Interpretation zu sein. Vielmehr geht das hermeneutische Geschäft „von selbst in eine sachliche Fragestellung über“.<sup>11</sup> Philosophische Textinterpretationen zeichnen sich durch eine „Tiefenschicht“ aus,<sup>12</sup> in der sie Sachbeschreibungen, philosophische Probleme, Thesen und Argumente entwickeln. Die Entwicklung triftiger Argumente und überzeugender Beschreibungen ist das Ziel auch einer sich als Textinterpretation artikulierenden Philosophie. Das hier zu entfaltende Interpretationsparadigma zur Interpretation der Spätphilosophie Heideggers ist deshalb dazu angetan, Probleme, Thesen und Argumente zugänglich zu machen, die außerhalb der Interpretation seiner Philosophie relevant sind.

Dies betrifft etwa die Bezeichnung von Heideggers Realismus als ‚phänomenologisch‘, die mit den Momenten von Husserls Phänomenologieverständnis sicher nicht in allen Punkten übereinstimmt, wohl aber durch dieses erläutert werden kann. Manche der konkretesten Beschreibungen des phänomenologischen Realismus lassen sich deshalb nicht bei Heidegger, sondern bei Husserl finden – und zwar durchaus im Widerstreit zu konkurrierenden Auffassungen von Phänomenologie in Husserls Werk. Deren ontologische Geltung mag Husserl zwar anders auffassen, und Heidegger macht Husserl unter anderem eben dies zum Vorwurf. Aber auf solche Zuordnungen zu einem Autor kommt es bei der Herausarbeitung einer systematischen Position, wie sie mit dem Ausdruck ‚phänomenologischer Realismus‘ angezeigt ist, nicht an. Zunächst handelt es sich dabei zwar lediglich um ein Interpretament, das aus der Textlektüre heraus tentativ angesetzt wird. Im Laufe der Interpretation muss der Gedanke eines phänomenologischen Realismus aber selbst systematische Gestalt und deskriptiven Gehalt gewinnen. Daher ist der Rückbezug auf Husserl nicht so zu verstehen, dass Figuren wie ‚Heidegger‘ und zumal der ‚späte Heidegger‘ ebenso wie Husserl selbst ‚noch‘ oder ‚wieder‘ ‚Phänomenologen‘ oder ‚Husserlianer‘ wären, dass es also um die Rekonstruktion von Kontinuitäten und Brüchen in der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts ginge.<sup>13</sup> Vielmehr sind es bestimmte,

<sup>11</sup> GADAMER, Wahrheit und Methode, GW 1, 273.

<sup>12</sup> GÜNTER FIGAL, Wahrheit und Methode als ontologischer Entwurf, in: Günter Figal (Hrsg.), Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode, Berlin 2007, 219–235, hier 223. Figal bezeichnet so den phänomenologischen Anspruch von Gadammers Hermeneutik.

<sup>13</sup> Ein Beispiel für eine solche Lesart ist TAYLOR CARMAN, The Principle of Phenomen-

in der Sache liegende Motive, die sich bei den beiden klassischen Phänomenologen finden, die sich in der philosophischen Thematisierung dieser Sache engagieren lassen und hier unter dem Interpretationsbegriff des ‚Realismus‘ thematisch werden sollen. Wie es sachliche Gründe gibt, Husserl und Heidegger als Phänomenologen zu bezeichnen, so gibt es gute sachliche Gründe, auch die hier entwickelte Position als deskriptiv und damit als ‚phänomenologisch‘ zu bezeichnen. Das Denken Husserls und Heideggers soll also als eine philosophische Konstellation begriffen werden, in der sich bestimmte Motive und Argumentationsstränge von anderen erst interpretativ abheben und dann in einem philosophischen Denkmodell zusammenführen lassen. Auf Husserls Texte ebenso wie auf diejenigen Heideggers zurückzugreifen dient damit einer sachnahen Interpretation, ohne das Verhältnis der beiden Personen und Philosophien zu beurteilen.

Unter den verbindenden und trennenden Themen und Motiven in dieser für die moderne Phänomenologie entscheidenden Konstellation ‚Husserl und Heidegger‘ sind verschiedene bereits untersucht worden. Für Heideggers positives Verständnis von Phänomenologie als genuiner Möglichkeit des anfangenden Denkens maßgeblich ist jedoch ein bislang nicht untersuchter Zusammenhang des Phänomenalen mit dem Dinglichen und dessen ontologischer Beschreibung.<sup>14</sup> Die Verbindung von Seinsgeschichte und phänomenologischem

---

ology, in: Charles B. Guignon (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, zweite Auflage, Cambridge 2006, 97–119. Eine dazu verschiedene genetische Kontinuitätsthese vertritt die bereits erwähnte Dissertation von Oliver Cosmus (*COSMUS*, *Anonyme Phänomenologie*). Robert J. Dostal verbindet beide Phänomenologen durch ihr gemeinsames sachliches Interesse an der Zeit (ROBERT J. DOSTAL, *Time and phenomenology in Husserl and Heidegger*, in: Charles B. Guignon (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, zweite Auflage, Cambridge 2006, 120–148). Friedrich-Wilhelm von Herrmann hat in der Bestimmung des Phänomenologiebegriffs den Zirkel des Verstehens mit der phänomenologischen Reflexion in Verbindung gebracht. Vgl. FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main 2000. Ähnlich, aber unter Hervorhebung des Fragens STEVEN GALT CROWELL, *Question, Reflection, and Philosophical Method in Heidegger's Early Freiburg Lectures*, in: CROWELL, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, IL 2001, 129–151.

<sup>14</sup> Heideggers Diskurs über ‚Dinge‘ hat bisher nur sehr geringes Interesse gefunden. Als Monographie sticht Arnaud Dewalques *Heidegger et la question de la chose* heraus. Dewalque legt jedoch, wie der Untertitel lautet, lediglich *Esquisses d'une lecture interne* vor, hat also ein primär werkgeschichtliches Interesse. Fragen der phänomenologischen Theoriebildung behandelt Dewalque nicht ausführlich. Vgl. ARNAUD DEWALQUE, *Heidegger et la question de la chose. Esquisse d'une lecture interne*, Paris 2003. Die Wichtigkeit des Dingbegriffs für Heideggers Kantinterpretation hat Simone Neuber hervorgehoben. Vgl. SIMONE NEUBER, *Alle Wege führen zu Kant. Heideggers Vorlesung ‚Die Frage nach dem Ding‘ und das Programm einer ‚aneignenden Verwandlung‘ Kants*, in: Bärbel Frischmann (Hrsg.), *Sprache – Dichtung – Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, Freiburg/München 2010, 174–190. In systematischer Absicht auf die Erneuerung der Metaphysik nimmt der sich als hermeneutisch verstehende Entwurf Jean Grondins *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique* die

Realismus ist also auch interessant, weil sie diese von vornherein systematische Weise der Einführung beider Autoren erlaubt. Im Kontext der Bestimmung der Phänomenologie ist das Erscheinen der Dinge nämlich deshalb relevant, weil die Frage nach dem Wesen des Phänomenalen, als die für die Erneuerung der Phänomenologie entscheidende Frage, richtungslos bliebe, wenn die Epoché oder, wie Heidegger dieselbe philosophische Grundoperation nennt: der *Schritt zurück*, nicht auch eine Orientierung an *Dingen* forderte. ‚Realismus‘ in dem hier relevanten Sinn ist demnach keine metaphysische oder, wie Heidegger sagen würde, seinsgeschichtliche Position unter anderen, die aus der metaphilosophischen Perspektive der Phänomenologie unterschieden werden kann.<sup>15</sup> Vielmehr stellt die Ausrichtung der phänomenologisch untersuchten Erfahrung auf Dinge als etwas je partikular Erscheinendes die Bedingung dafür dar, historisch verschiedene ontologische Denkweisen als simultane Beschreibungsmöglichkeiten phänomenologisch zu unterscheiden und in ihren jeweiligen metaphysischen Implikationen zu bestimmen. Heidegger bringt, so verstanden, die Geschichtlichkeit des Denkens wieder in einen phänomenologischen Theoriezusammenhang zurück, in dem sich die verschiedenen Denkmöglichkeiten der Metaphysik am Urphänomen von Dinglichkeit gegenwärtig erweisen müssen, ohne die Geschichtlichkeit des Denkens selbst absolut zu nehmen.<sup>16</sup>

Dinglichkeit ist in diesem Verständnis jenes komplexe, aber einheitliche Phänomen, das in der Geschichte der Metaphysik in verschiedenen Weisen (ontologisch) beschrieben wurde, ohne dass es je in ebenjener Deutlichkeit thematisiert worden wäre, wie dies in einer seinsgeschichtlich aufgeklärten Phänomenologie der Fall sein sollte und in Heideggers spätem Denken in Ansätzen bereits gelingt. Philosophische Paradigmen und ontologische Beschreibungsmuster, wie

---

Frage nach dem Sinn der Dinge auf. Auch wenn die Idee, Hermeneutik als Dingauslegung zu konzipieren, interessant ist, identifiziert Grondin Philosophie mit Metaphysik und den Sinn der Dinge mit dem Sinn ihres Seins: „La tâche de la métaphysique ou de la philosophie est de nous faire comprendre quelque chose au sens des choses. Ce sens, c'est d'abord celui des choses elles-mêmes, *le sens de l'être*.“ (JEAN GRONDIN, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris 2013, 51) Grondins Überlegungen entwickeln sich damit in geringerer Komplexität als diejenigen von Heideggers Metaphysikkritik, die Grondin im Ergebnis ablehnt. Vgl. GRONDIN, *Du sens des choses*, 169. Als systematischen Entwurf einer Hermeneutik des Gegenständlichen vgl. GÜNTER FIGAL, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen 2006.

<sup>15</sup> Den metaphilosophischen Anspruch der Phänomenologie hat zuletzt Steven Crowell betont. Crowell bindet diesen jedoch an die Verpflichtung der Philosophie, sich über die Möglichkeiten beschreibenden Denkens Rechenschaft zu geben. Diese Motivation scheint mir auch für Heideggers Versuch einschlägig, die Seinsgeschichte nicht nur als supraontologisches Geschehen, sondern als metaontologisches Forschungsfeld anzusehen. Vgl. programmatisch STEVEN GALT CROWELL, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge 2013, 1–3.

<sup>16</sup> Im Rahmen einer so verstandenen Phänomenologie müssen verschiedene metaphysische Epochen nicht als ‚klassisch‘ verstanden werden, um ihrer Geschichtlichkeit relativ enthoben und simultan zugänglich zu sein. Vgl. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 293.

sie sich für Heidegger insbesondere in verschiedenen Seinsbegriffen ausdrücken, sollen dann vor allem klären, wie Dinge erscheinen. Wenn Phänomenologie die Sachen selbst beschreiben soll, muss sie deshalb die ontologischen Beschreibungen nicht nur in ihrer geschichtlichen Differenz, sondern gerade hinsichtlich des Erscheinens von Dingen beschreiben können. Positiv bestimmt Heidegger als entscheidendes Merkmal der Dinge, sofern sie nicht ontologisch, also ausgehend von einem Seinsbegriff beschrieben werden, dass diese phänomenale Charakteristika *versammeln* und so Sinnerfahrung bündeln. Damit ist zunächst eine sozusagen fokale Strukturierung von Erfahrungszusammenhängen gemeint, die nicht im menschlichen Handeln oder Erkennen, sondern in den jeweiligen Dingen selbst ihr Zentrum hat.<sup>17</sup> Da das Versammeln für Heidegger jedoch nicht nur das Wesen der Dinge, sondern auch das Wesen der Sprache ausmacht, ist die Erfahrung von Einzeldingen dem Aussprechen von Worten und ebenso dem Formulieren von Fragen strukturgleich. Phänomenalität ergibt sich daher in Bezug auf die Singularität des Einzeldinges immer phänomenologisch, im geschichtlichen Zusammenhang der Einzelsprachen wie im Ganzen des λόγος des Erfahrbaren und Verständlichen, das die Philosophie durch die Erörterung einzelner Worte wie durch Fragen erschließt. Allein unter dieser Bedingung verbindet sich die Phänomenologie auch mit einer Theorie von Wortbedeutung, was Heidegger besonders durch den Rückgriff auf Etymologien zu zeigen versucht. Die seinsgeschichtliche Aufklärung der Phänomenologie führt so zu deren semantischer und sprachgeschichtlichen Sensibilisierung. Damit diese jedoch nicht historisch missdeutet werden kann, muss sie an die alltägliche Dingerfahrung und das lebensweltliche Sprechen zurückzubinden sein. Nur eine solche Herangehensweise, welche die Sprachphilosophie an der Phänomenologie der Dinge der Lebenswelt orientiert, vermeidet es, Sprache als bloßes „Medium der Seinsgeschichte“ verstehen zu müssen.<sup>18</sup> Deutlich wird dies in Heideggers Versuchen, sich an der Sprachgeschichte zu orientieren, um neue philosophische Begriffe zu prägen, die von einem Spielraum innerhalb der Sprache positiven Gebrauch machen.

Das realistische Phänomenologieverständnis, das sich an jenem an den Dingen exemplarisch stattfindenden Versammeln orientiert, als dasjenige des ‚späten Heideggers‘ zu bestimmen, bringt die Überlegung zum Ausdruck, dass die so umrissene spezifische Form von Realismus in den spätesten Texten am pro-

<sup>17</sup> Diese versammelnde „Kraft der Dinge“ ist in den vergangenen Jahren innerhalb der Kulturwissenschaften immer wieder hervorgehoben worden. Vgl. etwa Iris Därmann (Hrsg.), *Kraft der Dinge. Phänomenologische Skizzen*, Paderborn 2014; Friedrich Balke/Maria Muhle/Antonia von Schönning (Hrsg.), *Die Wiederkehr der Dinge*, Berlin 2011. Die hier vorgestellte Position des phänomenologischen Realismus kann als Beitrag nicht nur zur Philosophie, sondern auch zum Selbstverständnis dieses kulturwissenschaftlichen Diskurses verstanden werden.

<sup>18</sup> JÜRGEN HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1983, 193.

minentesten vertreten wird. Diese Texte bleiben tatsächlich so lange hermetisch, wie das realistische Phänomenologieverständnis, das dort zu finden ist, nicht auch problem- und positionsgenetisch untersucht und so eine Perspektive für Interpretation und Kritik dieser Texte gewonnen wird. Dies soll hier im Rückgang eben von Heideggers späten Texten bis zu *Sein und Zeit* und an einigen Stellen auch im Rückgriff auf Husserl unternommen werden. Zwar geschieht Heideggers umfangreiche explizite Auseinandersetzung mit Husserl in den Vorlesungen vor *Sein und Zeit*.<sup>19</sup> Diese konzentriert sich jedoch auf Fragen der ontologischen Fundierung von Intentionalität in Zeit und Geschichte und präsentiert damit nicht die Themen des hier zu rekonstruierenden philosophischen Paradigmas. Insbesondere der Gedanke der Seinsgeschichte verändert sich noch mit den spätesten Texten wie *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* in einer Weise, die es nötig macht, von hier aus in das heideggerische Werk zurückzublicken und die in den zuvor verfassten Texten diskutierten Probleme neu zu stellen und aus der späteren Perspektive zu betrachten und zu bewerten. Es wird also der Versuch gemacht, von den besonders interessanten systematischen Positionen der spätesten Texte aus Heideggers Philosophie zu überblicken<sup>20</sup> – ein Umgang mit philosophischen Texten übrigens, den Heidegger in seinen eigenen Erörterungen des *Endes* der Philosophie in ähnlicher Weise gefordert hat, sodass sich dieses Vorgehen sogar mit Heidegger rechtfertigen ließe. Am Leitfaden bestimmter philosophischer Begriffe werden Einzelprobleme dargestellt, deren sich nach und nach ergebendes Zusammenspiel ein komplexes Bild jener systematischen Positionen ergibt, die sich aus Heideggers Denken interpretierend entwickeln lassen.

In Heideggers eigenem Bild von Philosophie wäre die maßgebliche Interpretationsweise der Versuch einer vom Ende seiner Philosophie ausgehenden *Er-*

<sup>19</sup> Am wichtigsten sind hier sicherlich HEIDEGGER, Einführung in die phänomenologische Forschung, GA 17, und HEIDEGGER, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20. Vgl. zur Auseinandersetzung Heideggers mit Husserl den Überblick bei CHRISTOPH JAMME, Stichwort: Phänomenologie, in: Dieter Thomä (Hrsg.), Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2003, 37–47; außerdem ausführlich SCHMITZ, Husserl und Heidegger; zudem SØREN OVERGAARD, Husserl and Heidegger on Being in the World, Dordrecht 2004; FRANCISCO DE LARA LÓPEZ, Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919–1923, Freiburg/München 2008 sowie die Beiträge in: Friederike Rese (Hrsg.), Heidegger und Husserl im Vergleich, Frankfurt am Main 2010; Rudolf Bernet/Alfred Denker/Holger Zaborowski (Hrsg.), Heidegger und Husserl, Heidegger-Jahrbuch 6, Freiburg 2012.

<sup>20</sup> Am Beispiel des Freiheitsverständnisses hat Günter Figal etwas Ähnliches in der Untersuchung der Freiheitsphilosophie Heideggers dadurch unternommen, die Zeitlichkeitsanalyse von *Sein und Zeit* und die Überlegungen zur Temporalität in den *Grundproblemen der Phänomenologie* vom späten Vortrag über *Zeit und Sein* her zu lesen. Auch die Perspektive, *Sein und Zeit* als eine Freiheitstheorie zu verstehen, ergibt sich am deutlichsten, wenn man von späteren Texten aus, etwa *Zeit und Sein* oder *Vom Wesen des Grundes*, auf *Sein und Zeit* zurückschaut. Vgl. GÜNTER FIGAL, Phänomenologie der Freiheit, vierte Auflage, Tübingen 2013, 235–352.

örterung oder *topologischen Interpretation*, welche die Verstehenssituation, den Ort des Verstehens, zu explizieren sucht. Um die hier versuchte Vorgehensweise zu erläutern, könnte man also auf Heidegger zurückgehen, jedoch nur dann, wenn man das, was Heidegger mit diesem Ausdruck meint, recht versteht. Es geht darum, die für die einzelnen Sachprobleme jeweils „geeigneten Texte so einander gegenüberzustellen, daß sie sich wechselweise erhellen“. Damit würde sich eine spezifische Konfiguration von Verstehensmöglichkeiten ergeben, die nach Heidegger einen eminenten *Ort* der Erfahrung darstellt, den eine topologisch ausgerichtete Interpretation aufsucht. Dies zielt Heidegger zufolge jedoch darauf, „jenes, was nicht unmittelbar gesagt werden kann, doch zum Vorschein“ kommen zu lassen.<sup>21</sup> Doch darum, an irgendeinem Punkt des Vorgehens einfach zu schweigen – und womöglich die Texte, die Stille oder wen auch immer sprechen zu lassen oder alternativ das Unverständliche als Unverständliches zu belassen –, kann es in einer philosophischen Textinterpretation und in einem durch diese Texte geleiteten Weltverstehen grundsätzlich nicht gehen.

Durch die Zusammenstellung geeigneter Texte, die Zusammenführung von Verstehensmöglichkeiten an einem Ort kommt zwar durchaus etwas „zum Vorschein“, Sinn wird erfahrbar. Dennoch gehört es zu einer Interpretation wesentlich dazu, die eigene Artikulation des Problemverständnisses eben als eine Interpretation und damit als etwas auszuweisen, das sich tatsächlich „nicht unmittelbar“ sagen lässt. Daraus ist jedoch nicht zu folgern, dass es sich gar nicht sagen lässt, sondern nur, dass es sich allein in der Interpretation philosophischer Texte erkennen lässt, die dieser Interpretation nicht assimiliert werden. Heideggers missverständliche Warnung ist also bis zu einem gewissen Grade berechtigt. Denn die systematischen Positionen, die Heidegger erreicht, lassen sich durchaus positiv und „unmittelbar“ formulieren, wie dies in der zweiten Hälfte dieser Einleitung auch versucht werden soll. Doch ist eine solche Reformulierung nicht mehr als Interpretation nachvollziehbar. In Positionierungen dieser Art werden die systematischen Thesen und Argumente zwar womöglich ökonomischer, aber nicht in einer Weise zugänglich, die sich anhand der einschlägigen Texte (Heideggers) weiter explizieren lässt und so auf diesen Verstehenskontext zurückgreifen könnte. Dadurch sind die Thesen und Argumente nicht nur weniger anschlussfähig, sie verlieren auch an Überzeugungskraft, da die philosophischen Texte jene Argumente und Beschreibungen bündeln, die in der Interpretation entfaltet werden.

Das in Heideggers Sinne topologische Vorgehen soll dieses Buch von anderen Rekonstruktionen der heideggerschen Spätphilosophie abheben, die auch aufgrund anderer Erkenntnisinteressen manchmal in extremer Weise vorgehen, wenn sie entweder den Text an die Stelle der Interpretation zu stellen beabsichtigen und versuchen, diesen für sich sprechen zu lassen, oder sich weit von

---

<sup>21</sup> HEIDEGGER, Kants These über das Sein, GA 9, 447–448.

ihrem Interpretandum entfernen und – von Heideggers Text inspiriert, aber letztlich wieder von diesem losgelöst – in eine eigenständige Erörterung übergehen. Interpretationen im ersten Fall sind keine, weil sie sich nicht als aneignende Übertragung verstehen und die Verantwortung des Interpreten für die perspektivierende Leistung seiner Interpretation ablehnen. Interpretationen im zweiten Fall sind ebenfalls keine, auch wenn sie das bieten, was Heidegger als eine *destruierende Interpretation* bezeichnet hätte, also eine Rückführung des interpretierten Textes auf einen Erfahrungsgehalt, ein philosophisches Problem oder eine philosophische Frage, die als das eigentliche Explanandum des Textes identifiziert und dann als solches erneut und eigenständig erörtert, gelöst oder beantwortet werden. In einer solchen Interpretation dient der Text zur Wiederholung einer philosophisch relevanten Erfahrungsdimension, die den interpretierten Text jedoch letztlich zugunsten seiner destruirenden Wiederholung überflüssig macht. Auch wenn Heideggers eigene Interpretationen häufig destruirend und aneignend in diesem Sinne sind – jedoch gerade deshalb, wirkungsgeschichtlich betrachtet, Wesentliches zur Aktualität der Philosophiegeschichte beigetragen haben – läuft dieses Vorgehen immer Gefahr, in der Wiederholung der philosophischen Problemstellung die Komplexität der Entwicklung des Problems im Text zu übergehen. Damit ist sie aber noch nicht einmal eine Wiederholung der Problemstellung auf der Höhe ihres Vorbildes. Nur dann, wenn eine Interpretation sich eng genug an den Text hält, den sie interpretiert, wird sie weder als Überbietung noch als bloße Assoziation, sondern eben als perspektivierende Interpretation zugänglich. Nur dann ist sie eine Möglichkeit unter anderen, (etwa Heideggers) Texte verstehend zu lesen und so das Spektrum deren philosophischer Bedeutung auszuloten, ohne sich selbst an die Stelle jener Philosophie zu setzen.

Zudem scheint diese Herangehensweise nicht nur methodisch, sondern auch sachlich geboten, wenn es tatsächlich jene enge Verknüpfung, wenn auch nicht Identität, von Phänomenalität und sprachlicher Artikulation gibt, die Heidegger immer wieder beschreibt. Dass gerade Heideggers Sprache die einzige Möglichkeit ist, Phänomene adäquat zu artikulieren, sollte aus der Nähe von Sprachlichkeit und Phänomenalität allerdings nicht gefolgert werden. Aber für den Versuch, Heideggers Texte durch die Erörterung zusammenhängender Sachprobleme topologisch in seinem Sinne und als (oft eigenwillige, oft auch scheiternde) Beschreibungen von Phänomenen auch *phänomenologisch* zu interpretieren, muss Heideggers Sprechen in irgendeiner Weise relevant und verbindlich bleiben. Allein Heideggers eigene Interpretationen von lyrischer Sprache ebenso wie die Interpretation anderer Philosophen machen jedenfalls darauf aufmerksam, dass es für ihn durchaus verschiedene Weisen gibt, angemessen über die Phänomene zu sprechen, die als verschiedene, auch konkurrierende Beschreibungsweisen der Phänomene einer sich hermeneutisch verstehenden Philosophie zur Verfügung stehen. Eine Interpretation Heideggers jedoch, die ihn

nicht zu Wort kommen ließe und sich dennoch als perspektivierende Wiedergabe der in den überlieferten Texten entwickelten oder angedeuteten Positionen und Argumente versteht, wäre als Interpretation gescheitert.

Um einen Vorblick auf das in diesem Buch Entwickelte zu gewinnen, lassen sich systematische Positionen, Denkfiguren und Argumente, die Ergebnisse der verschiedenen Interpretationen sind, anhand der Konzentration auf einige Probleme und Thesen zusammenfassen. Der folgende Überblick versucht zudem, Hinweise zu geben, wie sich das Programm eines phänomenologischen Realismus in der Diskussion um metaphysische und semantische Realismen verorten lässt.

### (1) Seinsgeschick und das Ende der Seinsgeschichte

Im Ergebnis seiner Überlegungen zur Seinsgeschichte vertritt Heidegger einen ontologischen Pluralismus hermeneutischer Ausrichtung, durch den verschiedene Bedeutungen von ‚Sein‘ unterschieden werden. War Heidegger lange davon ausgegangen, dass sich ein eindeutiger Sinn von Sein angeben lassen müsse, weisen seine Arbeiten zur Geschichte der Philosophie dieses Vorhaben letztlich als aussichtslos aus. Vielmehr gebe es eine unaufhebbare Pluralität verschiedener Seinskonzeptionen. Dies ist die entscheidende Einsicht von *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, hinter die eine Interpretation der Seinsgeschichte nicht zurückfallen darf, und von der aus auch die früheren Texte zu lesen und zu kritisieren sind.<sup>22</sup> Heideggers ontologischer Pluralismus zeichnet sich dadurch aus, dass nicht verschiedene Seinsarten oder ontologische Regionen innerhalb eines wie auch immer zu bestimmenden Oberbegriffes von Sein oder verschiedene Verwendungsweisen von ‚sein‘ unterschieden werden. Heidegger unterscheidet vielmehr verschiedene Bedeutungen von Sein, die sogenannten seinsgeschichtlichen ‚Epochen‘ entsprechen. ‚Das Sein‘ bezeichnet damit jeweils eine Weise unter anderen, alles, was ist, dadurch als eine Totalität zu verstehen, dass ein spezifischer Sinn von Sein in einer impliziten oder expliziten Ontologie verbindlich festgelegt wird. Dieser Seinssinn ist das Kennzeichen einer Epoche der Seinsgeschichte. Damit ist für den Sinn von Sein eine ontologisch verstandene Generalisierung kennzeichnend, wie diese in der Geschichte der Philosophie immer wieder zu entdecken ist. In Anlehnung an Hegel könnte man sagen, dass für Heidegger eine Philosophie ihre Zeit dann in Gedanken erfasst, wenn sie ein solches zuvor implizites Seinsverständnis artikuliert. Sofern ihr dies gelingt, prägt die Philosophie auch selbst die Ideengeschichte. Was also

---

<sup>22</sup> Die Hervorhebung der Pluralität von Seinsverständnissen ist zudem werkgeschichtlich für das ‚späte‘ Geschichtsverständnis Heideggers spezifisch. Beim frühen Heidegger spielt sie keine Rolle. Vgl. JEFFREY BARASH, *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Dordrecht 1988.

ein philosophiegeschichtliches Paradigma oder einen philosophischen Denkstil – eine Epoche – ausmacht, so Heideggers Überzeugung, kann sich für eine Interpretation der Philosophiegeschichte nur aus dem jeweiligen Seinsverständnis ergeben. Weil sich aus dem menschlichen Seinsverstehen jedoch keine Eindeutigkeit des Sinnes von Sein angeben lässt, gibt es eine Vielzahl verschiedener ontologischer Paradigmen, die in einer seinsgeschichtlich aufgeklärten Philosophie unterschieden werden können und unterschieden werden sollten.

Da diese ontologischen Paradigmen jedoch immer in Bezug zur Realität der Phänomene expliziert werden müssen – dies ist die Grundeinsicht und damit die These des phänomenologischen Realismus – ist die Geschichte dieser Seinsverständnisse mehr als eine bloße Erfassung der Geschichte (des Geistes) in Gedanken. Die Möglichkeit, Sein zu verstehen, ist nicht das Vermögen, dem Verständnis eines Sinnes von Sein innezuwerden, der sich in der Geschichte entfaltet, sondern besteht darin, die Strukturen jenes Diskurses zum Thema zu machen, der die in sich ontologisch verschieden verständliche Wirklichkeit abbildet. Das Stellen der Seinsfrage artikuliert Realität durch die Frage nach dem Ganzen in elementarer und für die Seinsgeschichte inauguraler Weise. Phänomenologisch einsichtig und eine genuine Erweiterung menschlichen Verstehens wird dieser Diskurs jedoch nur im Blick darauf, wie der ontologische Diskurs und die in ihm aufeinander bezogenen ontologischen Paradigmen in der Lage sind, Realität zu explizieren, und das heißt: Dinge zu beschreiben.

Die Tatsache, dass die verschiedenen Explikationen von Sein jeweils Anspruch auf Verbindlichkeit erheben, schließt nicht aus, verschiedene Typen solcher ontologischer Generalisierungen, die in der Geschichte der Philosophie *diachron* aufgetreten sind, in der Interpretation der Philosophiegeschichte *synchron* zu differenzieren, ohne sie zu historisieren. Die historische Folge ist auf jener Theorieebene, die ontologische Generalisierungen als solche untersucht, nicht relevant, und Ontologie als Philosophie (als Denken im eminenten Sinn) zu treiben besteht gerade darin, jene Theorieebene aufzusuchen. Ein synchroner Vergleich historisch verschiedener Seinsbegriffe ist möglich, weil die Seinsgeschichte keine lineare oder von bestimmten Brüchen gezeichnete (dialektische) Folge bestimmter Zeitabschnitte oder geistesgeschichtlicher Ideen ist, die bis in die Gegenwart hineinwirkten und für diese verbindlich wären. Das Geschichtsverständnis der Seinsgeschichte geht vielmehr von einer Kontingenz des Geschehens geschichtlicher Ereignisse aus, die es dennoch möglich macht, diese Ereignisse durch die Explikation eines impliziten Seinsverstehens als Einheit zu begreifen. Der Vorrang der Kontingenz kommt darin zum Ausdruck, dass Heidegger die Seinsgeschichte als *Seinsgeschichte* bestimmt, was eine Abhängigkeit von der Faktizität der Einzelereignisse in der Welt zum Ausdruck bringen soll und keine Hypostase eines verborgenen (etwa teleologischen, eschatologischen oder tragischen) Sinnes der Geschichte als etwas, das Ereignisse ‚schickt‘. Nur aufgrund dieser Kontingenz kann Heidegger in seinem Vortrag über das Ende der Philosophie be-

haupten, es gebe keinen „Maßstab, der es erlaubte, die Vollkommenheit einer Epoche der Metaphysik gegen eine andere abzuschätzen. Es besteht überhaupt kein Recht, in dieser Weise zu schätzen“.<sup>23</sup> Verstanden als Seinsgeschick gibt es in der Seinsgeschichte nicht „jenes Verhältnis des Späteren zum Früheren, wonach in diesem schon Jenes beschlossen läge“. Im „Denken des Seyn“, das auf die geschichtlichen Ereignisse aufmerksam geworden ist, seien vielmehr „Umstürze gleichsam die Regel“.<sup>24</sup> Dass die Seinsgeschichte Geschichte *des Seins* sei, meint also letztlich die Persistenz einer bestimmten Form philosophischen Fragens angesichts der Realität der Welt. Antworten auf dieses Fragen haben sich in der Geschichte ontologischen Denkens sedimentiert, und das Sein der Seinsgeschichte ist das Korrelat dieses Fragens.<sup>25</sup> Am Ende der Seinsgeschichte wird diese durch die Unterscheidung verschiedener Antworten auf die Seinsfrage gewissermaßen von innen heraus zugänglich. Dieser Wechsel in der Theorieebene unterscheidet Philosophie in der Form des von Heidegger favorisierten ‚Denkens‘ von Philosophie als ‚Metaphysik‘.

Die Kontingenz des Seinsgeschicks ist damit für das seinsgeschichtlich verstandene *Ende* der Philosophie konstitutiv, das keineswegs durch Heidegger zu einem identifizierbaren Zeitpunkt erreicht wurde (der Vortrag über das Ende der Philosophie wurde 1964 gehalten), sondern immer dann erreicht ist, wenn die Philosophiegeschichte in bisher nie da gewesener Weise im Ganzen erfasst wird. Dann kommt es zu einer neuen Gesamtdeutung der Geschichte der Philosophie, welche die Philosophie zugleich abschließt, in ihr ‚Ende‘ bringt, und einen neuen Anfang setzt, der eine andere seinsgeschichtliche Epoche markiert. Das Ende der Philosophie ist also lediglich eine herausgehobene hermeneutische Situation, die sich nicht etwa dadurch auszeichnet, dass eine geschichtliche Bewegung ‚der‘ Philosophie zu einem ihr gesteckten Ziel und Abschluss kommt, sondern dadurch, dass von der Möglichkeit eines Rückblicks auf das Ganze und eines genuinen Neuanfangs faktisch Gebrauch gemacht wird/worden ist/wer-

<sup>23</sup> HEIDEGGER, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, GA 14, 70.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, Beiträge zur Philosophie, GA 65, 85.

<sup>25</sup> Emil Angehrn weist jedoch zu Recht darauf hin, dass Heidegger auch immer wieder kontinuierliche Erzählungen der Seinsgeschichte unternimmt, die einfachen Grundmustern folgen: „Das ‚Geschick‘ des Seins ist in äußerster Abstraktion anderen, klassischen Geschichtsbildern analog: Im Rahmen einer umfassenden Dreiphasigkeit wird, nach einem unverdorbenen Ursprung, die abendländische Geschichte als ein Verfallsprozeß gesehen, der in der Gegenwart in eine Phase der Entscheidung, der möglichen Umkehr mündet. Die Stadien sind hier solche der Offenbarung des Sein“. (EMIL ANGEHRN, Geschichtsphilosophie. Eine Einführung, Basel 2012 (Nachdruck der Erstauflage von 1991), 160) Eine mögliche Alternative dazu, die Frage nach dem Sein als Einheitspunkt dieser Geschichte auf sich beruhen zu lassen, wäre, sie als Schlüssel zur Philosophiegeschichte zu verstehen, die mit den verschiedenen Antworten auf die Seinsfrage die untersuchte Geschichte ausmacht. Dies würde jedoch bedeuten, auf die Kontinuitätsbehauptung zu verzichten und den „seinsgeschichtlichen Zugang“ zur Geschichte auf die „Durchleuchtung auf ontologische Paradigmen hin“ zu beschränken. (ANGEHRN, Geschichtsphilosophie, 160)

den wird.<sup>26</sup> Dieser Neuanfang relativiert das Bisherige, mag diese Möglichkeit auch unter den philosophischen Selbstverständlichkeiten bisheriger Epochen verborgen gewesen sein. Nicht nur das derart verstandene Ende, sondern auch historisch, besonders texthermeneutisch, ausweisbare philosophische Anfänge, die eine Philosophie gestiftet haben, ebenso wie die Möglichkeit eines erneuten (anderen) *Anfangens* werden so zu Phänomenen einer von Heidegger explizit topologisch verstandenen Geschichtlichkeit des Philosophierens und nicht zu bestimmten Momenten des Bruchs innerhalb einer grundsätzlich linear und kontinuierlich verstandenen Geschichte. Eine determinierte, etwa teleologische Struktur der Geschichte könnte diese Bestimmungen von Enden, Anfängen und der Möglichkeit von Neuanfängen, die sich nach Heideggers Darstellung ergeben, nicht plausibel machen.

Jeder Anfang einer Epoche bestimmt sich nach Heideggers Überzeugung dadurch, dass ein verschieden zu artikulierendes Verständnis von Sein vertreten wird, sei es implizit in menschlichen Handlungen (wie etwa im nihilistischen Seinsverständnis der Technik), sei es explizit im ontologischen Diskurs (also seit Parmenides). Durch einen solchen Anfang wird eine Möglichkeit gestiftet, einen Sinn für das Ganze des Seienden anzugeben. Das Ende der Philosophie zeichnet sich im Unterschied dazu dadurch aus, dass die epochalen Seinsbestimmungen als historische Formationen des Nachdenkens über Sein verstanden werden und diesen gegenüber Abstand gewonnen wird. Dadurch wird ‚Sein‘ jedoch nicht nur zu einem selbst nicht mehr explizierbaren und einfachen Begriff, der gerade deshalb in höchstem Maße fragwürdig bleibt. Die Bestimmung der Geschichte als Seinsgeschichte macht auch darauf aufmerksam, dass gerade in seiner geschichtlichen Bedeutungsvielheit ‚Sein‘ ein geeigneter interpretatorischer Bezugspunkt für Interpretationen der Philosophiegeschichte ist. Solche Interpretationen vorzunehmen, ist die ontologische Aufgabe der Philosophie als „Archäologie der Seinsgeschichte“.<sup>27</sup> Ontologie erweist sich also weiterhin als Klärung des Sinnes von Sein. Diese geschieht jedoch nicht primär – wie dies durch die aristotelische Fragestellung vorgegeben ist – durch die Aufhellung des Seinsbegriff in seinen verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten etwa als substanzielles, kategoriales oder akzidentelles Sein, oder, wie Hei-

---

<sup>26</sup> Mit Gadamer könnte man diese Situation als die eines aufgeklärten „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins“ (GADAMER, Wahrheit und Methode, GW 1, 306) bezeichnen. Dieses zeichnet sich für Heidegger jedoch nicht durch eine „Selbstdurchsichtigkeit“ (GADAMER, Wahrheit und Methode, GW 1, 306) aus, die – wie auch Gadamer zeigt – fiktiv bleiben müsste, sondern durch die sachliche Rechtfertigung zu einem philosophischen Neuanfang, dessen Möglichkeit Gadamer unbedacht lässt.

<sup>27</sup> MARKUS GABRIEL, Unvordenkliches Sein und Ereignis. Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger, in: Lore Hühn/Jörg Jantzen (Hrsg.), Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/28) und die Akten des internationalen Schelling-Tags 2006. Lektüren F.J.W. Schellings I, Stuttgart/Bad Cannstatt 2010, 81–112, hier 104.

degger dies kanonisch formuliert hat, durch die „Ausarbeitung“ und „Beantwortung“ der Seinsfrage etwa in der Antizipation einer Antwort im Horizont der „*Temporalität des Seins*“.<sup>28</sup> Ein solcher Versuch, Univozität und definitivische Eindeutigkeit herzustellen, ist zum Scheitern verurteilt, wie Heidegger am Ende von *Sein und Zeit* erkennt, wenn es heißt, es komme darauf an, den philosophischen „Streit bezüglich der Interpretation des Seins“<sup>29</sup> nicht zu schlichten, sondern erst einmal zu entfachen. Eine Erkenntnis, die für das ‚späte‘ Denken Heideggers konstitutiv ist und den Versuch motiviert, das ontologische Fragen besser zu verstehen.

Mag Heidegger den Wunsch, eine definitive Ontologie zu artikulieren, nie aufgegeben haben, so ist doch die Einsicht entscheidend, dass philosophiegeschichtliche Untersuchungen zur Ontologie zuvor unter der Bedingung einer Pluralität und wesentlichen Heterogenität verschiedener Seinsverständnisse stehen,<sup>30</sup> die es zunächst zu rekonstruieren gilt, weil sie für die Möglichkeiten der Explikation innerhalb einer seinsgeschichtlichen Epoche zentral sind. Heidegger geht also nicht nur davon aus, dass Philosophiegeschichte weder durch Kontinuität oder Bruch, noch durch Fortschritt oder Verfall, durch ein Schicksal, durch ein gestecktes oder erreichtes Ziel, durch einen wieder einzuholenden maßgeblichen ersten Anfang ausgezeichnet wäre. Vielmehr macht der ontologische Pluralismus der Seinsgeschichte darauf aufmerksam, dass sich die Philosophie in ihrer Auseinandersetzung mit dem Sinn der Welt in einer Weise geschichtlich ausdifferenziert hat, die irreversibel und irreduzibel ist. Diesem Faktum muss eine Theorie der Philosophiegeschichte gerecht werden.

## (2) Epochen

Heidegger selbst hat verschiedene seinsgeschichtliche Epochen unterschieden, die jeweils in einem anderen Seinsverständnis ihr Zentrum haben, doch weist bereits die Variabilität seiner Beschreibungen darauf hin, dass *Epoche* ein Interpretationsbegriff ist, der sich auf verschiedene Konstellationen anwenden lässt: Es ist nicht zu sehen, warum gerade so viele Epochen rekonstruiert werden sollten, wie Heideggers immer neue Darstellungen der Seinsgeschichte sie jeweils aufzählen. Vielmehr bewirkt die Einsicht in den kontingenten Charakter der

<sup>28</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 26, 9 und 11.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 577.

<sup>30</sup> Taylor Carman versteht Heidegger als pluralistischen Denker, verbindet diesen Gedanken jedoch überraschenderweise nicht mit dem ontologischen Diskurs der Seinsgeschichte, an dem sich diese These konkretisieren könnte: Heidegger „is a thoroughgoing pluralist, and so believes that there are many possible true descriptions of the world and that no particular class of descriptions has any special privilege or authority a priori“. (TAYLOR CARMAN, *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being an Time*, Cambridge 2003, 166)

Seinsgeschichte, dass eine ontologische Epoche letztlich ein Interpretament darstellt, das sich auf die untersuchten Texte der Philosophiegeschichte jeweils verschieden anwenden lässt.<sup>31</sup> Epochen sind, wie Heidegger immer wieder betont, keine Zeitalter der Philosophie als Abschnitte der Philosophiegeschichte. So können durchaus mehrere Epochen gleichzeitig auftreten, was Heidegger insbesondere am Beispiel philosophiehistorischer Umbruchzeiten wie der Herausbildung der klassischen griechischen Philosophie diskutiert und was etwa hinsichtlich der parallelen Formation verschiedener philosophischer Schulen in der Antike, im Mittelalter oder heutzutage auch faktisch unabweisbar ist. Diese Gleichzeitigkeit verschiedener Paradigmen erscheint sogar als äußerst fruchtbar, solange sich die Philosophie in diesen frei bewegen kann. Ihr stehen dann reichhaltigere Möglichkeiten zur sachlich angemessenen Beschreibung der Welt zur Verfügung.

Von so etwas wie ‚der Epoche der Neuzeit‘ oder einer ‚Epoche des Nihilismus‘ auszugehen oder einem philosophischen Autor (‚Platon‘), einer Schule oder Tradition (‚die Scholastik‘) oder einem Früh- oder Spätwerk (‚der vorkritische Kant‘) jeweils eine Epoche zuzuordnen, sind zwar Beispiele für die Differenzierung von Epochen, die Heidegger selbst vornimmt. Keiner dieser Fälle ist jedoch exemplarisch, noch restringieren diese oder eine Klasse dieser Fälle den Gebrauch des Begriffs. Dafür, in der Philosophie eine Epoche zu identifizieren, kommt es lediglich darauf an, dass ein irgendwie geartetes Verständnis des Ganzen entwickelt wird, das in der rückblickenden Textexegese von anderen solchen Verstehensmöglichkeiten als Seinsbegriff unterscheidbar wird. Das Prinzip, die Herkunft und die Einheit dieser Epochen ist jedoch bloß als kontingentes Seinsgeschick denkbar und daher nicht deskriptiv einsichtig. Ein alle Epochen umfassender einheitlicher Sinn ontologischer Grundbegriffe bleibt innerhalb jeder Epoche verborgen.

Wohl aber wird, wie Heidegger meint, die Welt immer auch ontologisch verstanden, sodass aus den meist textuellen Zeugnissen solchen Verstehens ein Verständnis von Sein überhaupt, vom Seienden und verwandten Begriffen interpretatorisch zu rekonstruieren ist, das es erlaubt, von einer in sich einheitlichen Epoche der Seinsgeschichte zu sprechen. Dabei ist es irrelevant, ob bestimmte

---

<sup>31</sup> Werner Marx hat diese Kritik bereits 1961 formuliert: „Es läßt sich hinsichtlich der Struktur der Seinsgeschichte auch fragen, welche ‚Art‘ von Notwendigkeit eigentlich Heideggers Auswahl der von ihm behandelten Philosophen bestimmt hat. Würde sich eine andere Auffassung der Seinsgeschichte ergeben haben, wenn Heidegger etwa auch Plotin, Spinoza und den späten Schelling als eine solche ‚Stufe‘ anerkannt hätte? [...] Da Heideggers seinsgeschichtliche Interpretationen sich meist nur auf einen bestimmten, vorher ausgewählten Teil des Gesamtwerkes eines ‚metaphysischen‘ Denkers richten, fragt es sich weiter, nach welcher ‚Art‘ von Notwendigkeit denn jeweils diese Auswahl der Textstellen getroffen wurde.“ (MARX, Heidegger und die Tradition, 171) Man kann vermuten, dass diese treffende und berechtigte Kritik Heidegger zu einer Revision der Seinsgeschichte mit *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* bewegt hat.

Textpassagen, das Gesamtwerk eines Autors oder eine Vielzahl verschiedener Philosophen, die ontologische Grundüberzeugungen teilen, eine eigene Epoche ausmachen. Es kommt jeweils allein auf die Artikulation eines Seinsverständnisses in der Unterscheidung des Seins als solchem vom Seienden, also auf die *ontologische Differenz* an. Daraus entsteht klarerweise das Folgeproblem, wann eine solche Artikulation vorliegt, also gerechtfertigterweise in der philosophiegeschichtlichen Interpretation behauptet werden kann.<sup>32</sup> Heideggers immer neue Anläufe zur Seinsgeschichte, die ihrerseits eine Vielzahl konkurrierender Darstellungen auf den Plan gerufen haben, könnten darin motiviert sein, eben dieses Problem durch eine (letztlich unerreichte) maßgebliche Erzählung von *der* Geschichtlichkeit *des* Seins zu umgehen, und Heidegger hat den Versuch, diese zu schreiben, sicherlich nie ganz aufgegeben. An seinen Überlegungen fällt jedoch auf, dass die Kriterien für die Beschreibung einer Epoche selbst nicht ontologisch sein können, sondern vielmehr von den Strukturvorgaben ontologischen Denkens unabhängig sein müssen. Das führt jedoch zu der Frage, wie die Bedingungen des ontologischen Diskurses beschrieben werden können, ohne diesen Diskurs vorauszusetzen. Die Frage nach hermeneutisch geeigneten und phänomenologisch rekonstruierbaren Kriterien zur Anwendung des Epochenbegriffs etwa ist für Heidegger von geringem Interesse, dabei müsste genau diese Frage geklärt werden, um den Versuch einer Überbietung der Seinsgeschichte mit ontologischen Mitteln endgültig hinter sich zu lassen.

Die ontologische Explikation des Epochenbegriffs führt Heidegger zunächst zu dem Ergebnis, dass die Pluralität der verschiedenen Epochen, auch wenn sie als solche durch einen interpretatorischen Einheitspunkt („Sein“) definiert werden, eine wesentliche Heterogenität einschließt: Weil sich alle philosophiegeschichtlichen Epochen, verstanden als Epochen der Seinsgeschichte, darin unterscheiden, wie sie Sein explizieren, sind sie für eine ontologische Rekonstruktion der Philosophiegeschichte radikal voneinander verschieden und treffen jeweils eine Entscheidung über *die* Seinsfrage als Grundfrage der Philosophie. Einerseits haben die Epochen eben als Epochen des Seins im Sinn dieses Ausdrucks einen gemeinsamen Bezugspunkt. Was jedoch jeweils mit „Sein“ (oder verwandten Wortformen oder seinen fremdsprachlichen Äquivalenten) gemeint wird, ist so verschieden, dass die Gemeinsamkeit bloß in der gewissermaßen

---

<sup>32</sup> Frederick Olafson sieht dieses Problem, versteht die Seinsgeschichte jedoch als Wechsel von Epochen ohne Verständnis des Seins des Seienden zu jenen, in denen ein solches Verständnis artikuliert sei, vermisst dabei aber „an empirical criterion for distinguishing epochs in which being is hidden from those in which it is not.“ (FREDERICK A. OLAFSON, *Heidegger and the Philosophy of Mind*, New Haven/London 1987, 201) Olafson rekonstruiert daher eine lineare und chronologische Erzählung der Seinsgeschichte, der jedoch jede Spezifität mangle: „The history of being, as Heidegger presents it, begins in Greece, and its main subsequent stages are Rome, the Christian Middle Ages, and modern Europe.“ (204–205) Ähnlich MICHAEL A. GILLESPIE, *Hegel, Heidegger, and the Ground of History*, Chicago 1984, 164–166.

formalen Eigenschaft besteht, überhaupt ein Verständnis des Ganzen, ein Verständnis der Welt als Einheit zu entwickeln.<sup>33</sup> Explikationen von Sein sind daher epochenimmanent leicht möglich, sei es in jenen trivialen Antworten, die Heidegger dem Alltagsverstand oder anderen Philosophen in den Mund legt, sei es in den oft simplifizierenden Rekonstruktionen eines Seinsverständnisses philosophischer Autoren, die Heidegger entwickelt. Die wirkliche philosophische Herausforderung besteht nicht darin, einen Seinsbegriff zu formulieren, sondern darin, die Struktur des ontologischen Denkens zu explizieren. Dies versucht Heidegger mit den wenigen Überlegungen zum Epochenbegriff ebenso wie beim Versuch, Ontologie als Fragen zu erläutern.

### (3) Leitfrage und Grundfrage

Werden durch ihre Infragestellung die verschiedenen Antworten auf die Seinsfrage entscheidend relativiert, so gilt dies nicht in gleicher Weise von der Seinsfrage als einer *Frage*, denn der ontologische Diskurs der Seinsgeschichte führt zwangsläufig zu seiner Ausgangsfrage zurück. Als Gegenstand dieser neu gestellten, *offenen* Frage ist ‚Sein‘ – quer zu den seinsgeschichtlichen Epochen – unbestimmt. Das Denken am Ende der Seinsgeschichte spezifiziert sich damit jedoch nicht nur als freies Neuanfangen, sondern zugleich als epochentransversales, ontologisch voraussetzungsloses Fragen. Diese Form des radikalen Anfangens und voraussetzungslosen Fragens sind in einem monistischen oder dialektischen Geschichtsbild ausgeschlossen, weil diese Konzeptionen von Geschichtlichkeit nicht ohne eine Ontologie auskämen, die selbst wieder epochal verstanden werden müsste. Als Seinsgeschichte ist die Ideen- und insbesondere die Philosophiegeschichte für Heidegger der primäre Zugang zu einer heterogenen und pluralen Ontologie, deren eigene Geltungsansprüche sich keineswegs aus einer Ontologie der Geschichte ergeben. Die Konsequenz der Annahme einer Pluralität und Heterogenität der seinsgeschichtlichen Epochen ist eine radikale Veränderung der Motivation und der Gestalt der Seinsfrage, da diese noch immer als Zugang zur Seinsgeschichte dient, jedoch die Heterogenität der seins-

---

<sup>33</sup> Mark Wrathall und Morganna Lambeth haben dagegen zu zeigen versucht, dass die Überlegungen zu den verschiedenen Epochen der Seinsgeschichte nur im Zusammenhang von Heideggers Versuchen verständlich sind, ein nicht mehr metaphysisches (nicht mehr onto-theo-logisches) Verständnis von Religiosität zu entwickeln. Die Epochen der Seinsgeschichte würden daher nicht von ihrem Seinsbegriff, sondern von ihrem jeweiligen Gottesbegriff her verständlich: „A metaphysical epoch involves a single, all-encompassing understanding of the entities in the world and how they ought to be arranged, usually established by a God who serves as paradigm for these entities.“ (MARK WRATHALL/MORGANNA LAMBETH, *Heidegger's Last God*, in: *Inquiry* 54 (2011), 160–182) Bereits mit dem Gedanken des letzten Gottes lasse Heidegger deshalb die gesamte seinsgeschichtliche Problematik hinter sich und wende sich einer explizit religionsphilosophischen Fragestellung zu.

geschichtlichen Epochen berücksichtigen muss. Mag das Stellen der Seinsfrage auch zur Konstitution von Dasein gehören, das ein Seinsverständnis ausbildet, so ist damit nicht festgelegt, welche Struktur diese Frage als Frage hat. Es hieße zudem zu vergessen, dass diese Frage mit der Welt ihr reales Korrelat hat, würde die Struktur dieser Frage nur daseinsanalytisch oder anthropologisch erörtert. Weder das menschliche Bedürfnis, diese Frage zu stellen, noch die Struktur ihres Vollzugs determinieren ihren Gegenstand, sondern es ist von ihrem Gegenstand, der erscheinenden Welt her, dass diese verständlich werden.<sup>34</sup>

Um den Vollzug ontologischen Weltverstehens zu klären, beginnt Heidegger einen eigenen Diskurs über das Fragen und beschreibt dessen Struktur in verschiedenen Weisen, deren komplexeste die maßgebliche sein dürfte. Diese unterscheidet einen allein intra-epochalen Sinn der Seinsfrage von einem noch radikaleren Fragen: Innerhalb einer Epoche fragt die Frage in gewissermaßen dogmatischer Form nach dem Sinn von Sein und danach, was Sein innerhalb einer bestimmten Epoche heißt und welche ontologischen Grundannahmen daraus folgen. Diese Frage versteht Heidegger als sogenannte *Leitfrage* der Philosophiegeschichte. Ihr zufolge geht jede seinsgeschichtliche Epoche davon aus, dass Sein durch seine Unterscheidung vom Seienden explizierbar ist, denn eben dies definiert eine Epoche als solche. Die Leitfrage zielt also auf eine definitive Explikation des Seinsbegriffs der Epoche und damit auf eine konkrete Antwort durch die Bestimmung dessen, was Sein heißt. Während dementsprechend keine einzelne positive ontologische Bestimmung quer zu den verschiedenen Epochen ihren Sinn behalten kann, ist dies für die Seinsfrage *als Frage* nicht der Fall. Die Frage danach, was Sein innerhalb einer Epoche bedeutet, ist vielmehr, so meint Heidegger, über die verschiedenen Epochen hinweg sinnvoll. Mit dieser geht jedoch eine gewisse ontologische „Konstruktion“ einher,<sup>35</sup> wie Heidegger sie in den *Grundproblemen der Phänomenologie* auch explizit in Anspruch nimmt. Die Seinsfrage als Leitfrage zu stellen überträgt dabei das Begriffschema von *Sein und Seiendem*, das Heidegger durch die aristotelische

---

<sup>34</sup> Gerade weil es der Metaphysik darum geht, die Dinge der Welt zu verstehen (*making sense of things*), kann Metaphysik nicht anthropologisch sein. Aber Metaphysik kann, mit einer Unterscheidung Adrian Moores gesagt, anthropozentrisch verstanden werden, ohne anthropologisch sein zu müssen. Heideggers Beschreibung der Seinsfrage wie seine Überlegungen zum Anfangen heben diese gegenseitige Abhängigkeit von Metaphysik und Selbstverstehen hervor. Vgl. ADRIAN WILLIAM MOORE, *The Evolution of Modern Metaphysics: Making sense of Things*, Cambridge 2012, 604–605.

<sup>35</sup> HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 29–30. Zur Idee einer notwendigen „phänomenologischen Konstruktion“, vgl. ALEXANDER SCHNELL, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble 2007; ALEXANDER SCHNELL, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg 2011, 19–27; ALEXANDER SCHNELL, *Phänomenbegriff und phänomenologische Konstruktion bei Husserl und Heidegger*, in: Gert-Jan van der Heiden/Karel Novotný/Inga Römer/László Tengelyi (Hrsg.), *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives*, Leiden/Boston 2012, 43–54.

Unterscheidung von ὄν und οὐσία exemplifiziert sieht,<sup>36</sup> in andere Philosophien und rekonstruiert analog zu diesem Schema Antworten auf die Frage danach, was das Sein des Seienden (überhaupt) ist. Damit setzt die Leitfrage die ontologische Differenz voraus.

Die Leitfrage ist daher die Seinsfrage in einer durch das Schema von Sein und Seiendem sozusagen geschlossenen Form, die eine Beantwortung durch die Explikation eines Sinnes von Sein versucht und, jeweils epochenrelativ, auch erfolgreich erreicht. In der philosophiegeschichtlichen Interpretation stellen Antworten auf die Leitfrage daher eine epochenübergreifende Analogisierung der verschiedenen Bedeutungen von Sein dar, welche jedoch die selbst nicht ontologisch fassbare Einheit der Epochen nicht thematisiert, auch wenn sie durch die Möglichkeit des erneuten Fragens von einer die Epoche überschreitenden Freiheit des Denkens bereits in Ansätzen Gebrauch macht. Das Schema der ontologischen Differenz, die binäre und hierarchische Opposition von Sein und Seiendem, bleibt für die Leitfrage jedoch in Geltung. In dieser reflektierten Form jedoch ist die Leitfrage primär eine *hermeneutische* Frage, denn sie richtet sich an die Texte der Philosophiegeschichte und rekonstruiert in diesen Antworten auf die Seinsfrage als Frage nach dem Sein des Seienden, wie Heidegger dies immer wieder getan hat. Damit kann diese Frageform zwar die Philosophiegeschichte als in der Beschäftigung mit dem Sein des Seienden einheitlichen Raum ontologischen Fragens erschließen. Aber eine *neue* Antwort auf die Seinsfrage muss die Leitfrage schuldig bleiben.

Der genuin philosophische Freiheitsgebrauch geschieht dagegen erst durch die Seinsfrage als sogenannte *Grundfrage*, die auf die Möglichkeit des Fragens zielt, verstanden als eigenständiges und reales Phänomen der Artikulation von Welt. Die Grundfrage zielt in Heideggers Beschreibung nicht mehr auf eine Antwort, die angibt, wie sich der Sinn des Seins von Seiendem explizieren lässt.

---

<sup>36</sup> Aristoteles stelle die Seinsfrage in der Form: „τί τὸ ὄν; was ist das Seiende, d.h. für ihn, was ist οὐσία als die Seiendheit des Seienden? Sein meint hier die *Seiendheit*.“ (HEIDEGGER, Beiträge zur Philosophie, GA 65, 75) Auch wenn die aristotelische Begrifflichkeit für Heidegger in den einschlägigen Passagen über die Leitfrage maßgeblich ist, findet sich dieselbe Grundstruktur auch im parmenideischen ἔστι γὰρ εἶναι, worauf Heidegger ebenfalls hinweist (PARMENIDES, DK 28 B 6. Die Fragmente der Vorsokratiker werden zitiert nach: Hermann Diels/Walther Kranz (Hrsg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, siebte Auflage, Berlin 1954, Band 1–3; vgl. außerdem HEIDEGGER, Zeit und Sein, GA 14, 12; HEIDEGGER, Brief über den Humanismus, GA 9, 335; HEIDEGGER, Phänomenologische Interpretationen, GA 62, 371–372). Darum sind Interpretationen wie die Olafsons, die im Rückgriff auf andere Varianten der Seinsgeschichte bei Parmenides deren (historischen) Beginn und ihren (für die ontologische Differenz inauguralen) Anfang festmachen, durchaus am Text zu rechtfertigen. Vgl. OLAFSON, Heidegger and the Philosophy of Mind, 201–205. Sie übersehen jedoch, dass es Heidegger letztlich auf die Struktur der ontologischen Differenz, nicht auf die Maßgeblichkeit des Beginns ankommt. Der Ursprung der ontologischen Differenz liegt im Fragen der Leitfrage und der damit erbrachten, selbst wiederum problematischen Abstraktionsleistung, egal wann oder von wem dieses unternommen wird.

Vielmehr geht es mit dieser Frage um die Struktur und die Bedingungen, den Grund der Frage nach dem Sinn von Sein und damit nach der ontologischen Differenz, die die Antworten auf die Leitfrage voraussetzen. Die Grundfrage geht dabei von den Antworten auf die Seinsfrage als Leitfrage aus, um diese Struktur des an die Welt gerichteten Fragens selbst einsichtig zu machen.<sup>37</sup> Durch diese metaphilosophische Thematisierung des Fragens, die in die Seinsfrage und deren Antworten integriert werden soll, sei die Grundfrage die radikalere gestellte Seinsfrage, weil sie Sein in jener Unbestimmtheit thematisiert, die dieses außerhalb der mit den Antworten auf die Seinsfrage gegebenen ontologischen Festlegungen der Epochen besitzt. Diese Unbestimmtheit ist es auch, die durch die veränderte Schreibweise (Seyn) und das Durchkreuzen des Wortes (Sein) zum Ausdruck kommen soll. ‚Sein‘ soll so als etwas verstanden werden, das fragwürdig im eminenten Sinne ist, weil nur das Fragen als Phänomen und erneuernder Vollzug theoretischer Freiheit, nicht jedoch eine explikative Beantwortung diesem Gegenstand gerecht werden könne.

Die Seinsfrage als Grundfrage ist mithin eine konstitutiv offene Frage, weil jede Antwort allein eine epochale Konstellation unter anderen beschreiben würde. Eine Antwort auf die Seinsfrage zu geben, würde nicht die Grundfrage, sondern die Leitfrage beantworten. Die emphatische Hervorhebung der freien Möglichkeiten solchen (seins)fragenden Denkens macht jedoch deutlich, dass Heidegger keineswegs ein negativistisches Pathos („mystischen“) Nichtverstehens für verbindlich hält, sondern der Philosophie zutraut, ihr Fragen zu erneuern. Offen bleibt für ihn jedoch, sieht man von einigen Hinweisen auf das Phänomen des *Grundes* als Gegenstand der Grundfrage ab,<sup>38</sup> in welcher Weise dies geschieht. Dass die Grundfrage nicht zu beantworten ist, soll jedoch nicht heißen, dass diese bedeutungslos werden müsste und deshalb für die Philosophie nicht relevant sein kann. Im Gegenteil überschreitet dieses Fragen zwar das Schema der ontologischen Differenz und damit der Ontologie, besitzt aber selbst einen Erfahrungsgehalt, der Sein nicht in gleicher Weise vergegenständlicht und verzerrt, wie dies beim Fragen der Leitfrage innerhalb der seinsge-

---

<sup>37</sup> Heidegger erreicht so dieselbe Theorieebene, wie sie in anderen hermeneutischen Theorien der Frage, etwa bei Collingwood und Gadamer, maßgeblich ist. Heideggers Versuch der Unterscheidung von Leitfrage und Grundfrage ließe sich dabei als der Versuch verstehen, den Grundgedanken Collingwoods aufzunehmen, dass Metaphysik die Möglichkeit biete, von Antworten auf Fragen zurückzugehen (vgl. ROBIN G. COLLINGWOOD, *An Essay on Metaphysics*, Oxford 1940, 3–80, zur Logik der Voraussetzung besonders 21–33), zugleich jedoch keinen „hermeneutischen Vorrang“ des Fragens anzunehmen, wie Gadamer dies tut (vgl. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 368–386). Für Heidegger gibt es vielmehr – zumindest den *Beiträgen* zufolge – eine Kontinuität des Fragens zwischen Leitfrage (als Erschließung von Antworten) und Grundfrage (als ontologisch offener Frageform). Ob sich durch den Vorrang der Grundfrage, deren Form unbestimmt ist, nicht auch ein heuristischer Vorrang des Fragens vor seinen möglichen Antworten ergibt, ist offen.

<sup>38</sup> Vgl. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 76–77.

schichtlichen Epochen der Fall ist. Die Seinsfrage als Grundfrage zielt darauf, das offene, nicht durch die Möglichkeit von Antworten geschlossene Fragen als solches in seiner „Fragekraft“<sup>39</sup> philosophisch zu fassen,<sup>40</sup> und versucht so die Möglichkeitsbedingung der Philosophie als Ontologie zu thematisieren, die in der Infragestellung ihrer eigenen Verstehensmöglichkeiten und der Suspension ihres metaphysischen Wissens besteht.<sup>41</sup> Als Fragen nach dem Sein und Fragen nach dem Grund dieser Frage ist die Seinsfrage als Grundfrage eine für die Philosophie wesentliche Erfahrung, die deren ontologischen Diskurs und dessen epochale Gestalten konstitutiv überschreitet. Da es also auf die Reflexion dieser Erfahrung des Fragens ankommt, ist die Grundfrage eine genuin *phänomenologische* Frageform, sie thematisiert das Phänomen des Fragens nach dem Sein selbst (nicht nach dem Seienden) als Erfahrung des Beschreibens von Welt. Dass es ein solches Fragen gibt und seine Erfahrung gehaltvoll ist, verbürgt für Heidegger die Möglichkeit eines genuinen, gegenüber den bisherigen epochalen Anfängen *anderen* Anfangs: Die Möglichkeit, erneut nach dem Sein zu fragen, garantiert die Fähigkeit eines Distanzgewinns der Philosophie zu ihrer Geschichte und damit die Freiheit, die sogenannte *Sache des Denkens* anders zu bestimmen. Damit ist sie für dasjenige charakteristisch, was Heidegger zufolge das *Denken* im Unterschied zur Philosophie auszeichnen soll.

Heidegger geht also trotz seiner seinsgeschichtlichen Rekonstruktionen nicht davon aus, dass Philosophie sich als Schlichtung eines Streitens über den Sinn von Sein entfalten könnte. Zwar konstatiert Heidegger mit der Heterogenität der seinsgeschichtlichen Epochen einen Dissens hinsichtlich des Seins, und insofern ist eines der Ziele von *Sein und Zeit* mit der Entdeckung der Pluralität der Seinsgeschichte erreicht.<sup>42</sup> Die Bedingungen dafür, diesen Dissens jedoch als einen Streit über den maßgeblichen Sinn von Sein auszutragen und zu schlichten (wie dies vor allem die *Grundprobleme der Phänomenologie* auf vier verschiedenen Problemfeldern der Ontologie versuchen), sind jedoch nicht erfüllt, da diese Bedingungen in eben jenen metaphysischen und insbesondere ontologischen Vorannahmen bestehen, die in der Seinsfrage als Grundfrage fragwürdig geworden sind. Heidegger schließt daraus jedoch gerade nicht auf eine konfliktuelle Gestalt der Philosophie, sondern Sein (oder Seyn oder ~~Sein~~) soll

<sup>39</sup> HEIDEGGER, Beiträge zur Philosophie, GA 65, 75.

<sup>40</sup> Dass es Heidegger letztlich um das Fragen als Erfahrung geht, hat Tilo Eilebrecht gezeigt. Vgl. TILO EILEBRECHT, Durch Fragen ins Offene. Zur Charakteristik von Heideggers Denkwegen, Freiburg/München 2008. Eilebrecht folgt darin einer unter anderem an Heidegger exemplifizierten Überlegung Emil Angehrns, wonach „Fragen und Fragenkönnen“ sich in der Philosophie als „die eigentlich kreative, Sinn konstituierende, Verstehbarkeit begründende Potenz“ erweist (EMIL ANGEHRN, Vom Sinn des Fragens. Wege nachmetaphysischen Philosophierens, in: ANGEHRN, Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken, Würzburg 2008, 51–68, hier 53).

<sup>41</sup> Vgl. GADAMER, Wahrheit und Methode, GW 1, 304.

<sup>42</sup> Vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit, GA 2, 576–577.

vielmehr als ein jenseits bestimmter Antworten liegendes Fragwürdiges verstanden werden, über das sich nicht in gleicher Weise streiten lässt wie über eine beliebige Aussage betreffs eines Sachverhalts oder eine andere philosophische These. Die Thematisierung von Sein durch das Fragen nach dem Grund der Seinsfrage wird daher als voraussetzungslose Alternative zu einem Philosophieren verstanden, das von gemeinsamen Grundannahmen (wie dem für den ontologischen Diskurs inauguralen Begriffsschema der ontologischen Differenz) ausgeht und über dessen Charakter und dessen Ergebnisse sich daher sinnvoll streiten ließe.

#### (4) Explanatorische Generalisierung und ontologischer Zirkel

Für die Leitfrage als Frage nach dem Sinn des Seins des Seienden ist jene Unterscheidung von Sein und Seiendem maßgeblich, die Heidegger als *ontologische Differenz* terminologisiert hat. Diese thematisiert vom Seienden aus den Sinn von Sein, welches wiederum das Seiende in seinem (jeweiligen) Sein bestimmt. Mögen solche Bestimmungen innerhalb eines gewissermaßen geschlossenen ontologischen Diskurses sinnvoll sein, so verdecken sie doch ein wesentliches Problem: Die Seinsfrage wird an ein jeweils bestimmtes Seiendes gerichtet, sie zielt aber nicht auf ein singuläres Verständnis dieses Seienden (in seinem Sein), sondern auf den Sinn von Sein *überhaupt*.<sup>43</sup> Mit der Terminologie von *Sein und Zeit* (§ 2) gesagt: Um den „Sinn von Sein“ (nämlich den Sinn von Sein überhaupt) zu *erfragen*, wird nach dem Sein als „Sein von Seiendem“ (nämlich als Sein von Seiendem überhaupt) *gefragt*, indem „das Seiende“ *befragt* wird – „das Seiende“ ist aber immer partikular, sodass unklar ist, „an *welchem* Seienden der Sinn von Sein abgelesen werden, von welchem Seienden [...] die Erschließung von Sein

---

<sup>43</sup> In seiner aristotelischen Fassung ist dieses Problem anders formuliert, nämlich als die Frage, ob das Seiende eine (oberste) Gattung sein könne. Aristoteles verneint dies und wendet sich stattdessen den Fragen nach der Einheit der Bedeutungen von ‚seiend‘ und dem Unterschied von Wirklichkeit und Möglichkeit zu. Heideggers paradigmatische Formulierung anhand der Struktur der Frage nimmt also bereits eine entscheidende Verschiebung vor, die sich auch von der Frage Kants, wie Seiendes erscheine, noch einmal unterscheidet. Vgl. dazu ANTON FRIEDRICH KOCH, Warum ist das Seiende keine Gattung?, in: *Prima Philosophia* 6 (1993), 133–142. Koch weist zudem darauf hin, dass sich die Vielheit des Seienden auch ohne Annahme einer obersten Gattung aus der Kontraposition der *identitas indiscernibilium* ergibt: „Damit es verschiedene Seiende gebe, muß es also Unterschiede, d.h. verschiedene Bestimmtheiten des Seienden geben. Offenkundig geraten wir hier in einen unendlichen Progreß. Denn verschiedene Bestimmtheiten wird es nur geben, wenn es verschiedene Bestimmtheiten zweiter Stufe gibt usf. Der Progreß an sich mag harmlos sein. Auf daß kein *infiniter Regreß*, d.h. kein Fehler im Erklären aus ihm werde, muß man sich aber hüten, die Verschiedenheit und Vielfalt des Seienden *ursprünglich* im Rückgriff auf seiende Unterschiede *erklären* zu wollen.“ (KOCH, Warum ist das Seiende keine Gattung, 139)

ihren Ausgang nehmen“ soll.<sup>44</sup> Auf diese aus der Struktur der Seinsfrage als Leitfrage (und damit aus der ontologischen Differenz) entstehende Vorfrage zur Seinsfrage kann Heidegger letztlich keine befriedigende Antwort geben. Denn *Sein und Zeit* zufolge ist das exemplarische Seiende das Dasein, das in seinem Sein durchsichtig werden soll, um den Sinn von Sein überhaupt erkennen zu lassen. Aber warum diese Möglichkeit der Selbsttransparenz hinsichtlich des eigenen Seins und des Vollzugs des Fragens nach dem Sein überhaupt das entscheidende Kriterium bilden, um den ontologischen Vorrang des Daseins zu sichern, wird nicht eigens begründet. Sicherlich ist diese „Durchsichtigkeit“<sup>45</sup> der Seinsfrage für eine Beantwortung entscheidend, die über sich selbst Rechenschaft ablegen können soll. Aber ‚durchsichtig‘ lässt sich diese Frage auch an ein anderes Seiendes stellen. An diesem erklärungslogischen Problem, den Sinn von Sein überhaupt aus dem Sinn des Seins von Dasein erläutern zu wollen, scheitert die Fundamentalontologie von *Sein und Zeit*.<sup>46</sup> Der Versuch, die ontologische Differenz zu einer klaren Distinktion auszuarbeiten, führt auf das Problem der Exemplarität des Seienden, das sich weder innerhalb der ontologischen noch innerhalb der fundamentalontologischen Fragestellung lösen lässt, weil beide von dieser Lösung abhängig sind. Die Frage, welches das exemplarische Seiende der Ontologie sein muss, ist keine bloß methodologische Frage, sondern sie liegt noch der Frage nach dem Sein des Seienden voraus. Sie erweist sich damit als eine Form der Grundfrage, jedoch wird sie nicht in befriedigender Weise beantwortet, weil Heidegger das epistemologische Problem des exemplarischen Seienden mit den Mitteln des ontologischen Diskurses zu lösen versucht, mit denen es nicht zu lösen ist. Allerdings treibt dieses Problem gerade deshalb die Weiterentwicklung dieses Diskurses an und dynamisiert das Fragen zwischen Befragtem und Gefragtem.

Diese Spannung macht erneut darauf aufmerksam, dass ontologisches Denken, wie es in der von der Leitfrage thematisierten Form innerhalb einer philosophischen Epoche stattfindet, strukturell spekulativ ist, und zwar in der eine nicht restringierte Generalisierung einschließenden Weise des Übergangs vom (partikularen) Seienden zum Sein (überhaupt). Dieser Übergang, der Heideggers Rekonstruktion zufolge in der Philosophiegeschichte verschieden konzipiert und in seinen eigenen Überlegungen zur Seinsfrage und zur ontologischen Differenz auch direkt thematisiert worden ist, ist jedoch keineswegs beliebig,

<sup>44</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 8–9.

<sup>45</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 9.

<sup>46</sup> Dies ist eine andere Weise, jene „latent inconsistency“ zu beschreiben, die Steven Crowell in der Systematik von *Sein und Zeit* darin entdeckt, dass Heidegger nach einem ontischen Fundament der Ontologie sucht. Dieses Problem bricht am Ende von *Sein und Zeit* auf und führt zum Gedanken der Metontologie in der letzten Marburger Vorlesung. Vgl. STEVEN GALT CROWELL, *Metaphysics, Metontology, and the End of Being and Time*, in: CROWELL, Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology, Evanston, IL 2001, 222–234, hier 224.

sondern gehorcht einer eigenen Logik ontologischen Fragens: Durch die Notwendigkeit, den Überstieg von gerade diesem Seiendem zum Sein überhaupt zu plausibilisieren, also ein Seiendes als exemplarisches Seiendes auszuweisen, entsteht ein eigenes argumentatives Problem, das sich innerhalb des ontologischen Diskurses nur dadurch lösen ließe, vom einmal in seiner einheitlichen Bedeutung festgelegten Seinsbegriff aus die Wahl gerade dieses Seienden zu rechtfertigen. Wird das Ziel einer Beantwortung der Seinsfrage jedoch nicht erreicht, ist auch der Ausgangspunkt der ontologischen Frage erneut in Frage zu stellen. Der Kreis des ontologischen Fragens schließt sich nicht. Deutlich wird dies in Heideggers Kurzdarstellungen der Seinsgeschichte. Diese machen darauf aufmerksam, dass es keineswegs selbstverständlich ist, vom menschlichen Seienden (Dasein) aus Sein zu thematisieren anstatt dies etwa vom göttlichen Seienden (vom  $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$ ) oder vom substanziellen Sein aus zu tun. Das jeweils angesetzte Seiende übernimmt eine für die jeweilige Epoche exemplarische Funktion, die nur dann unproblematisch wäre, wenn sie sich in einer verbindlichen Explikation des Sinnes von Sein als unschädlich erwiese. Gelingt eine solche Explikation dagegen nicht, wird auch die Generalisierung als solche fragwürdig. Es ist nicht so, dass die ontologische Spekulation, die Artikulation eines Seinsverständnisses durch Befragung eines exemplarischen Seienden, nicht erfolgreich wäre. Sie ist im Gegenteil nach Heideggers Verständnis in der Seinsgeschichte immer dann erfolgreich gewesen, wenn sich in einem epochalen Umbruch ein neues Seinsverständnis etablierte. Doch kann dieses keinen einheitlichen Seinsinn stabilisieren und so einen Anspruch auf unreviewbare Geltung erheben.

Geht man von der Heterogenität seinsgeschichtlicher Antworten, aber auch der einheitlichen Struktur ontologischen Fragens aus, lässt sich aus diesen Denkfiguren eine eigene Logik der Seinsgeschichte rekonstruieren: Der Grund dafür, dass Heidegger gezwungen ist, eine Vielzahl verschiedener Seinsbegriffe in der Geschichte der Philosophie zu differenzieren, ohne ihre Einheit erweisen zu können, ist eine philosophiegeschichtlich und deskriptiv angereicherte Form des erklärungslogischen Problems der undefinierbarkeit von Sein. Dieses Problem tritt in verschiedenen Gestalten bei allen Versuchen auf, Sein durch die ontologische Differenz von einem Seienden zu unterscheiden und dann vom Sein eines Seienden auf den Sinn von Sein überhaupt zu schließen, etwa von der temporalen Beschaffenheit des Seienden Dasein auf den temporalen Sinn von Sein überhaupt. Auch wenn Heidegger mit *Sein und Zeit* und den *Grundproblemen der Phänomenologie* darauf zielt, eben diese Form der Generalisierung im Überstieg vom Dasein (qua Seiendes) zum Sein (qua Temporalität als Sinn von Sein) zu plausibilisieren, gelingt dies keineswegs.<sup>47</sup> Die Ontologie wird viel-

---

<sup>47</sup> So auch Rainer Thurnher, der die „fundamentalontologische Problematik“ als eine „Verengung“ beschreibt, aus der sich Heidegger in den auf die *Grundprobleme* folgenden

mehr auf „Ontochronie“ eingeschränkt.<sup>48</sup> Heidegger beobachtet also am Scheitern seiner eigenen ontologischen Absichten, dass die Übergeneralisierung, die in der Formulierung eines Seinsbegriffs wie der Formierung eines epochalen Bezugrahmens für dessen Explikation liegt, für alle Möglichkeiten, ein Seinsverständnis zu artikulieren, konstitutiv ist. Auch wenn Heideggers eigenes fundamentalontologisches Projekt für dieses Scheitern das maßgebliche Beispiel ist und der Versuch, die Seinsgeschichte zu schreiben, sich deshalb auch als Versuch verstehen lässt, dieses Scheitern zu überwinden, so bleibt die Logik des Seinsfragens, die Heidegger zufolge das ontologische Denken seit der Philosophie Parmenides' auszeichnet, unabhängig von der Geschichte des Heideggerschen Werks. Anstatt dass die ontologische Differenz es nämlich erlauben würde, den ontologischen Diskurs erfolgreich mit der Herausstellung eines Sinns von Sein zu schließen, geschieht das Gegenteil, wie Heidegger selbst erfahren konnte: Die verschiedenen Formen der ontologischen Differenz treten als verschiedene ontologische Epochen auseinander, sodass das Scheitern der aufhebenden Überbietung der Metaphysik zu einer Vielzahl verschiedener Paradigmen zurückführt. Die Seinsfrage wird dann jedoch wieder fraglich, und zwar in einem radikaleren Sinne als vor dem Geben einer scheiternden Antwort, weil nun klar ist, dass die Seinsfrage durch die ontologische Differenz als solche nicht beantwortet werden kann. Die Grundannahmen des fundamentalontologischen Diskurses, dass Menschen als verständige Lebewesen Seinsverständnis besitzen, Philosophie die Ausbildung dieses Seinsverständnisses ist und sich die Erfahrung von Sein und Seiendem daher qua Seinsverständnis in einer Aufklärung der Geschichtlichkeit des menschlichen Seinsverstehens klären lasse, erweist sich als irrig.<sup>49</sup> Dieses Scheitern der Seinsfrage als Leitfrage

---

Vorlesungen befreie, und zwar aus der Erfahrung heraus, dass „Fragemöglichkeiten, die mit dem Ansatz von ‚Sein und Zeit‘ bereits in den Blick gekommen waren, sich nicht mehr aufgreifen ließen“. (RAINER THURNHER, *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach ‚Sein und Zeit‘*, Tübingen 1997, 50) Die Themen, die für Thurnher in der Fundamentalontologie letztlich keinen Platz mehr haben, sind die Analyse des In-der-Welt-seins, die Geschichtlichkeit des Daseins und Heideggers Wahrheitstheorie.

<sup>48</sup> HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, 144.

<sup>49</sup> Eunhae Cheong hat dagegen im Anschluss an Friedrich-Wilhelm von Herrmann (FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie‘*, Frankfurt am Main 1994, 70–79) zu zeigen versucht, dass es sich lediglich um einen „immanenten Wandel von der fundamentalontologischen Blickbahn in die seinsgeschichtliche Blickbahn“ (EUNHAE CHEONG, *Die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichte des Seins*, Berlin 2000, 39) handele: „Die Setzung des seinsgeschichtlichen Ansatzes bedeutet zugleich das Aufgeben des transzendental-horizontalen Ansatzes. Weil aber die seinsgeschichtliche Kehre keine Veränderung des Standpunktes, d.h. der Sinnfrage nach dem Sein, sondern die Umwandlung des Ansatzes innerhalb desselben Standpunktes besagt, ist sie ein immanenter Wandel.“ (CHEONG, *Die Geschichtlichkeit des Menschen*, 44) Marion Heinz hat die werkgenetische Perspektive produktiv umgekehrt und zu zeigen versucht, dass die Temporalitätsanalysen der *Grundprobleme der Phänomenologie* letztlich existenzielle Geltung haben: „Die ausgearbeiteten formalen Strukturen des Seinsverständnisses überhaupt sind

und damit das Scheitern der ontologischen Differenz erzwingt die Grundfrage, zu der die selbstbezügliche Thematisierung des Fragens gehört, ohne in dieser aufzugehen. Vielmehr legt die Grundfrage eine bestimmte Logik der Seinsgeschichte als Bedingung der Möglichkeit, als Grund des ontologischen Diskurses frei.

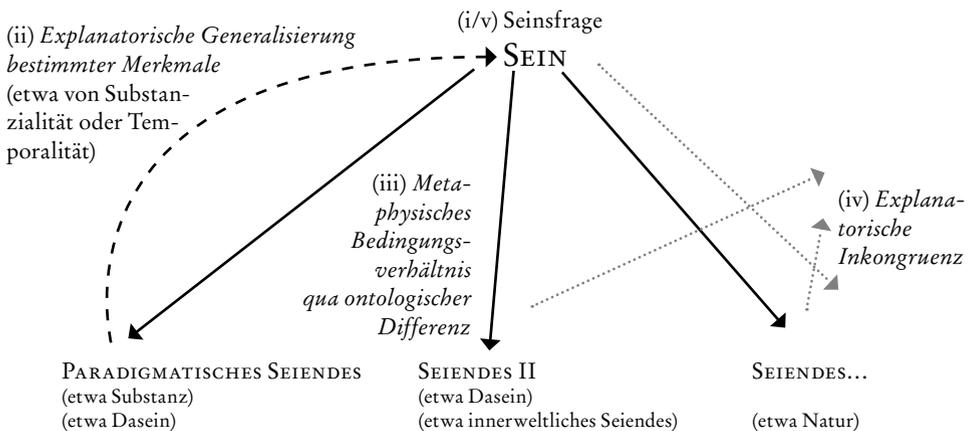
In abstrakter Weise lassen sich die Schritte der übergeneralisierenden Artikulation eines Seinsverständnisses und damit das logische Grundmuster der epochalen Ontologien, wie Heidegger es beschreibt, folgendermaßen darstellen und die Logik der Seinsgeschichte, über Heideggers Text hinausgehend, als Heuristik präzisieren: Ausgehend von der Annahme, dass nach dem Sein gefragt werden kann (i) und dies gemäß dem Schema der ontologischen Differenz, also nach der Form der Leitfrage geschieht, indem Seiendes auf Sein hin befragt wird, vollzieht der Ontologe eine explanatorische Generalisierung (ii), indem vom Sinn eines Seienden aus der Sinn von Sein erschlossen wird. Die Form der Generalisierung, gegen die Heidegger sich in *Sein und Zeit* wendet, orientiert sich am selbständigen Einzelding, so dass das Sein des Seienden auf seinen Substanzcharakter festgelegt wird. Dies kommt in *Sein und Zeit* dadurch zum Ausdruck, dass die Ontologie der Vorhandenheit sich an einem bestimmten „vorphänomenalen Boden“ orientiere: im „Ansprechen des Seienden als ‚Ding‘ (res) liegt bereits eine unausdrücklich vorgreifende ontologische Charakteristik“. Geht der Ontologe also von Dingen aus und versteht sie von vornherein als vorhanden, dann verzerrt die Wahl dieses paradigmatischen Seienden die Explikation von Sein: „Die von solchem Seienden zum Sein weiterfragende Analyse trifft auf Dinglichkeit und Realität“ auch dort, wo diese nicht originäre Eigenschaften eines Seienden sind. So verzerrt eine am Vorhandenen orientierte Ontologie aufgrund ihrer übergeneralisierenden Struktur das Sein des Daseins. Die „ontologische Explikation findet [...] Seinscharaktere wie Substantialität,

---

nicht das überzeitliche Muster aller geschichtlichen Ausprägungen des Seinsverständnisses. Es ist vielmehr die im Ausgang einer bestimmten geschichtlichen Situation erarbeitete und durch sie bestimmte ontologische Begrifflichkeit, mit der sich die je geschichtlichen ‚Subjekte‘ ihre Situation und ihre Tradition verstehend aneignen können. Diese Art von geschichtlicher Wahrheit und die damit zugestandene geschichtliche Vielfalt von Sinnesartikulationen führt gleichwohl nicht zu einem ‚historistischen‘ Relativismus im Sinnbereich.“ (MARION HEINZ, *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution einer Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers, Würzburg/Amsterdam 1982*, 205–206) Entscheidend ist für sie daher die bereits zu Beginn von *Sein und Zeit* formulierte Einsicht, dass „die mit dem Begriff der Temporalität erreichte Antwort auf die Frage nach dem Horizont des Verstehens von Sein daher ‚ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete ontologische Forschung [gibt], innerhalb des freigelegten Horizontes mit dem untersuchenden Fragen zu beginnen – und sie gibt nur das‘ [GA 2, 26]“. (HEINZ, *Zeitlichkeit und Temporalität*, 207) Doch wäre keineswegs klar, wie dieses „untersuchende Fragen“ aussehen sollte, soweit Heidegger es noch nicht selbst unternommen hat. Daher kann sich hier eine Rückbesinnung auf die Struktur ontologischen Denkens und dessen Angewiesenheit auf die Phänomenologie anschließen.

Materialität, Ausgedehntheit, Nebeneinander...“<sup>50</sup> und verzerrt damit die phänomenologische Beschreibung des Seienden Daseins. Dies motiviert Heideggers alternative Beschreibung der Dinge als zuhanden, die zu einem anderen, nämlich fundamentalontologischen Seinsverständnis hinführt, das auf die Alltäglichkeit des In-der-Welt-seins abstellt und in diesem die Zeitlichkeit des Daseins entdeckt. Die Revision des ontologischen Beschreibungsvokabulars soll so ihrerseits wiederum ontologisch in der Herausstellung eines temporalen Seins sinns fundiert werden.

Für die Logik der Seinsgeschichte ist es entscheidend, dass dieses Fehlgehen der Ontologie durch die Orientierung am ‚falschen‘ Seienden kein Mangel ist, der durch die Umorientierung auf das Dasein als „exemplarisches Seiendes“<sup>51</sup> mit der *Sein und Zeit* einsetzt, geheilt werden könnte, ohne die Ontologie anthropologisch zu verzerren. Blickt man von den ausdrücklich der Seinsgeschichte gewidmeten Texten und Heideggers Selbstkritik aus werkgeschichtlich zurück, dann fällt auf, dass sich *Sein und Zeit* selbst einer Übergeneralisierung schuldig macht: Wenn das menschliche Dasein auf seinen Seinsinn hin befragt, dieser in der Zeitlichkeit gefunden und dann im Diskurs über Temporalität als für den Sinn von Sein überhaupt maßgeblich verstanden wird, dann liegt auch hierin eine mit diesen beiden Schritten erfolgte ontologische Generalisierung, wie sie in der Geschichte des Seins, wie Heidegger später einsehen wird, strukturell immer wieder stattgefunden hat. Darin erschöpft sich die Logik der Seinsgeschichte jedoch nicht.



<sup>50</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 91.

<sup>51</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 9.

Denn mit der Ansetzung des Seins im Unterschied zum Seienden – so nimmt Heidegger mit der ontologischen Tradition an – ist nun auch (iii) ein metaphysisches Bedingungsverhältnis artikuliert, demzufolge Seiendes nur durch das in dieser Weise verstandene Sein seiend ist. Die Seinsfrage war eben motiviert von der Absicht, durch die Herausstellung des maßgeblichen Sinnes von Sein dieses erste Prinzip oder diesen Grund des Seienden zu finden. Da dieses Bedingungsverhältnis jedoch *ex hypothesi* für *alles* Seiende qua Seiendes gelten soll, kommt es, wie Heidegger beobachtet, zu einer Inkongruenz der Erklärungsansprüche des ontologischen Diskurses und dessen Fähigkeit, tatsächlich mit der vom Seinsbegriff und dessen (epochaler) Explikation bereitgestellten Begrifflichkeit alles Seiende in gleicher Weise plausibel zu beschreiben. Dies kann man wiederum an Heideggers eigenem ontologischen Diskurs nachvollziehen: *Sein und Zeit* ist im Ganzen darauf ausgerichtet, die Übertragung der Merkmale des Vorhandenen auf das Dasein als deskriptiv unplausibel zu erweisen. Sobald aber die Zeitlichkeit des Daseins als Temporalität als maßgebliche Bestimmung des Sinnes von Sein behauptet wird, stellt sich wiederum die Frage, ob dieses Seinsverständnis wirklich plausible Beschreibungen alles Seienden zu generieren vermag, oder ob diesmal nicht die Beschreibung menschlicher Existenz übergeneralisiert wird, wenn die „Welt [...] eine Bestimmung des Seins des Daseins“ sein soll.<sup>52</sup> Der Fall, für den Heidegger die Beschreibungskraft der Fundamentalontologie am zweifelhaftesten erscheint, ist das Sein des Vorhandenen und insbesondere das Sein der Natur. Wird in der Ontologie der Vorhandenheit das menschliche Dasein zur Substanz, so wird in der Fundamentalontologie das Sein der Natur zum „Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichen Seienden“<sup>53</sup> herabgestuft, sodass zweifelhaft wird, ob das Sein der Natur aus dem zeitlichen Sinn der Welt des Daseins verständlich werden kann. Wenn Heidegger der Natur ein Sein jenseits der Welt zuspricht, dann ist völlig unklar, wie dieses Sein sich aus der Temporalität erklären lassen soll.<sup>54</sup>

Ist damit in Zweifel gezogen, ob sich das Sein des Daseins aus der Seinsart des Vorhandenen verstehen oder umgekehrt sich das Sein der Einzeldinge plausibel aus der Seinsart des Daseins und einem aus dieser gewonnenen Seinsbestimmung beschreiben lässt, kommt es (iv) zu Phänomenen explanatorischer Inkongruenz, an denen deutlich wird, dass der Erklärungsanspruch der ontologischen Generalisierung scheitert. Die qua Seinsbegriff vorgenommene Gleich-

<sup>52</sup> HEIDEGGER, Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA 24, 420.

<sup>53</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 88.

<sup>54</sup> Vgl. HEIDEGGER, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, GA 25, 19: „Die physische Natur kann nur innerweltlich vorkommen, wenn Welt, d.h. Dasein, existiert. Die Natur kann aber sehr wohl in ihrer eigenen Weise sein, ohne innerweltlich vorzukommen, ohne daß menschliches Dasein und damit eine Welt existiert; und weil die Natur *von sich aus* vorhanden ist, kann sie auch dem Dasein innerhalb einer Welt erst begegnen.“

ordnung der verschiedenen Seienden qua Seiende schlägt fehlt, weil nicht klar ist, ob sich der Besitz bestimmter phänomenaler Merkmale, die aus dem expliziten Seinsbegriff zu erwarten sind (im Fall der Vorhandenheitsontologie Substanzialität, im Fall der Fundamentalontologie ein wesentlicher Bezug des Seienden zur Zeit) hinsichtlich alles Seienden gleichermaßen plausibilisieren lässt. Ist dies nicht der Fall und bleibt die durch den Seinsbegriff erzeugte explanatorische Inkongruenz bestehen, wird die paradigmatische Funktion des Seienden, an dem der Seinsbegriff entwickelt wurde (in unseren beiden Beispielen das Vorhandene und das Dasein als Seiendes), zweifelhaft. Dadurch aber kommt es (v) zu einer neuen, und zwar gesteigerten Fragwürdigkeit der Seinsfrage: Es ist erneut fraglich, was es ist, das als Sein alles Seienden das Ganze des Seienden zu erklären vermag, weil es dieses begründet. Da zumindest eine durchaus legitime Antwort auf die Seinsfrage als Leitfrage gegeben wurde, erzwingt die erneute Fragwürdigkeit des Seins eine Veränderung der Fragestellung. Ontologische Explikationen mithilfe eines exemplarischen Seienden beginnen und enden also mit der offenen Frage nach dem Sein überhaupt (i, v), da eine an einem Seinsbereich orientierte Antwort (ii) auf die Seinsfrage zu einer Verzerrung der Beschreibung anderer Seinsbereiche führt (iv), sobald man davon ausgeht, dass sich der einheitliche Sinn von Sein an allem Seienden ausweisen muss (iii).

Diese für den ontologischen Diskurs konstitutive Eigenlogik, die Heideggers eigenes Werk mindestens zweimal durchläuft – einmal in der Kritik der Substanzontologie, einmal im scheiternden Versuch, eine eigene Ontologie der Temporalität zu entwerfen – ließe sich als der spezifisch *ontologische Zirkel* beschreiben. Anders als ein hermeneutischer Zirkel trägt dieser jedoch nicht per se zu einem immer tieferen Verständnis dessen bei, was der Sinn von Sein ist. Der ontologische Zirkel markiert lediglich deutlich die Grenzen der Seinsfrage als an die ontologische Differenz gebundene Form des Fragens. Die alternative Fraglichkeit der Seinsfrage in der Grundfrage fordert eine radikalere Infragestellung des Sinnes von Sein, die sich insbesondere nicht ontologischer Vorannahmen bedienen darf, aber auf Sein bezogen bleiben soll (was sich bei Heidegger durch das Durchkreuzen von Sein oder durch veränderte Schreibweisen ausdrückt). Der Zirkel der ontologischen Generalisierung ist jedoch auch nur dann vitiös, wenn mit derselben Explikation von Sein dieselbe Generalisierung vorgenommen und damit dieselbe Operation wiederholt wird. Dann wird ein Seinsdenken dogmatisch, weil es immer dieselbe ontologische Differenz und damit immer dieselbe Generalisierung wiederholt. Dies ist – wie Heideggers Rekonstruktionen zeigen sollen – jeweils innerhalb einer seinsgeschichtlichen Epoche der Fall, aber eben darin erschöpft sich die Freiheit des fragenden Denkens nicht. Im Gegenteil wird die Differenz der Explikationen von Sein in der Seinsgeschichte selbst zu einem philosophisch relevanten Faktum, und der Vollzug des Fragens unter Voraussetzung der ontologischen Differenz kann, wie durch den Unterschied von Leitfrage und Grundfrage erläutert, modifiziert

werden. Dass eine Generalisierung als Übergeneralisierung einsichtig wird, eröffnet zumindest die Möglichkeit, eine alternative Generalisierung vorzunehmen und so einen Neuanfang in der Seinsgeschichte zu markieren. Auch dies wird für Heidegger durch die Möglichkeit, nach dem Scheitern einer *Fundamentalontologie* (der Begründung des Sinnes von Sein im Sein des Daseins) etwa durch den Gedanken der sogenannten *Metontologie* neu anzufangen, am deutlichsten, auch wenn sich diese Form der Ontologie ebenfalls nicht aus der Logik des ontologischen Zirkels befreit.<sup>55</sup> Werden dagegen verschiedene ontologische Generalisierungen vorgenommen und als solche verstanden, ergänzen sich diese als hermeneutische Erfahrungen eben zu demjenigen, was Heidegger als das Ende der Philosophie bezeichnet – zu einer Pluralität heterogener Seinsbegriffe und seinsgeschichtlicher Epochen. Die ontologische Generalisierung kann dann zwar nicht jene Erklärung des Ganzen durch die Anführung ihres Prinzips leisten, die innerhalb des ontologischen Denkens verlangt wird. Die Philosophie ist als ‚Metaphysik‘ unfähig, den ontologischen Zirkel als solchen zu thematisieren und damit das Ende der Philosophie als solches zu verstehen. Aber die Herrschaft dieser Logik der Generalisierung kann durchschaut werden, und Heideggers Erneuerung der Philosophie setzt deshalb damit ein, mit dem ‚Denken‘ eine Alternative zur so verstandenen Metaphysik zu suchen.

Das oben gewählte zweite Beispiel einer Generalisierung des zeitlichen Seins von Dasein ist dabei derjenige Fall, an dem Heidegger durch das Scheitern seiner eigenen Fundamentalontologie auf die hier als ontologischer Zirkel bezeichnete Struktur aufmerksam wird. Für Heidegger selbst stellt die so entdeckte, wenn auch implizit bleibende Grundstruktur ontologischen Denkens ein wertvolles Interpretament dar, weil sie die Philosophiegeschichte tatsächlich als eine Auseinandersetzung mit immer derselben Frage lesbar macht. Zugleich vermeidet diese Untersuchung der Seinsgeschichte es, sich selbst einer Logik der Überbietung zu unterstellen, derzufolge das ontologische Fragen zu einem Zeitpunkt einfach beendet werden könnte, ohne dass es Anlass gäbe, durch ein erneutes Eröffnen der Seinsfrage philosophisch neu anzufangen. Heidegger kann daher Totalitätsthesen zugestehen – „Hegel hat alles gesehen, was möglich ist.“ – und zugleich behaupten, für die Philosophie wesentlich sei nicht der Erfolg der Generalisierung, sondern, die Möglichkeit alternativer Generalisierungen offen zu halten – „Aber die Frage ist, ob er [...] alle Möglichkeiten des Anfangs ausgeschöpft hat, um zu sagen, er sei am Ende.“<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Die Metontologie fordert nämlich eine erneute Fundierung der Ontologie im Ontischen – jedoch nicht nur im menschlichen Seienden, sondern in der vorausgesetzten ontischen Einheit der Welt als Welt der Natur. Daher orientiere ich mich an diesem Beispiel, um die explanatorische Inkongruenz zu erläutern. Vgl. RAONI PADUI, *The Problem of Nature in Heidegger's Marburg Period*, in: Tobias Keiling (Hrsg.), *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*, Frankfurt am Main 2013, 177–190.

<sup>56</sup> HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 400.

Auch wenn Heidegger das explanatorische Grundproblem (iii) nie als eines der Logik der Seinsgeschichte benannt hat, ist es für seine späte Philosophie offenkundig kennzeichnend, zu der für die Ontologie konstitutiven Logik der Generalisierung Abstand zu nehmen und eine Theorieform zu suchen, die deren historische Formen beschreiben kann und unvoreingenommen zueinander in ein Verhältnis zu setzen vermag. Dazu notwendig ist die Radikalisierung der Seinsfrage als Grundfrage und eine Neubewertung der ontologischen Differenz, die keineswegs das fraglos zu antizipierende Grundmuster der schlussendlich erfolgreichen Formulierung eines Seinsbegriffes darstellt, sondern als eine epistemologische und hermeneutische Figur verstanden werden muss. Die radikalste Hermeneutisierung der ontologischen Differenz besteht darin, sie als Verbindung von Verb und Partizip in eine Funktion der Sprache zurückzunehmen.<sup>57</sup> Die Kriterien, die Heidegger gebraucht, um ontologische Generalisierungen abzulehnen, sind zudem implizit phänomenologisch: Die Bestimmung des Seienden durch einen Seinsbegriff ist für dasjenige Seiende oder denjenigen Seinsbereich (mit Husserl gesagt: für denjenigen Wesensbereich) plausibel,

---

<sup>57</sup> Vgl. HEIDEGGER, Was heißt Denken?, GA 8, 224–229. Die ontologische Differenz ist der Ausgangspunkt für Christina Lafonts Rekonstruktion und Kritik von Heideggers Sprachbegriff. Vgl. CHRISTINA LAFONT, Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers, Frankfurt am Main 1994, 235–382. Lafont geht jedoch davon aus, dass mit der ontologischen Differenz eine transzendentalphilosophische Figur gemeint ist, was für das fundamentalontologische Projekt sicher zutrifft, für die Konzeption von *Was heißt Denken?* jedoch nicht in gleicher Weise. Dabei wäre hier der Ansatzpunkt gewesen, um Heideggers Zurücknahme einer verallgemeinerten ontologischen Differenz zugunsten gerade der Ding- und der dieser entsprechenden Sprachtheorie zu diskutieren, für die gewissermaßen in jedem Ding und in jedem Wort eine alternative ontologische Differenz hervortreten kann. Lafont geht in ihrer Darstellung der Wissenschaftstheorie Heideggers hingegen von einer weiterhin transzendentalen Geltung des jeweils entworfenen Seins aus, macht aber zugleich kritisch und zu Recht geltend, dass das Seinsverstehen nicht für die Referentialität von Sprache entscheidend sein kann: „Nur deswegen, weil wir aufgrund der Bezeichnungsfunktion der Sprache bzw. durch die Beherrschung des referentiellen Gebrauches sprachlicher Ausdrücke den Unterschied zwischen der Sprache und demjenigen, worüber jeweils gesprochen wird, intuitiv verstehen und voraussetzen können, *kann es uns überhaupt gelingen, über dasselbe zu sprechen, unabhängig davon, ob unser Hintergrundwissen über das Bezeichnete, synchronisch betrachtet, von allen mehr oder minder präzise geteilt wird, oder diachronisch gesehen, sich verändern kann.* Erst unter Einbeziehung dieses Unterschiedes sind wir in der Lage, *retrospektive Referenzzuschreibungen* und damit *empiristische Interpretationen anderer Theorien* vorzunehmen, ohne dafür bereits eine *faktische Übereinstimmung in einer Sprache* bzw. einem ‚Seinsverständnis‘ voraussetzen zu müssen“ (LAFONT, Sprache und Welterschließung, 381–382). Genau diese These könnte sich an Heideggers Dingtheorie und der Überzeugung, dass Dinge gerade die Explananda der verschiedenen epistemologischen Zusammenhänge ausmachen, allerdings erhärten. Dieser vor-ontologische phänomenologische Realismus ist es, den wir ‚intuitiv‘ verstehen und voraussetzen, wenn wir etwas überhaupt als etwas verstehen, und kein epochales Seinsverständnis. Als eine Verteidigung Heideggers gegen Lafonts Kritik, die genau diese Möglichkeit lebensweltlicher Übereinstimmung einräumt, vgl. DENIS MCMANUS, Heidegger and the Supposition of a Single, Objective World, in: European Journal of Philosophy 2012, 1–26.

an dem diese Bestimmung entwickelt wurde, denn durch diese Bestimmungen lässt sich eben dieses Seiende treffend beschreiben; allerdings scheitert die ontologische Bestimmung *als Beschreibung* im Hinblick auf anderes Seiendes und in anderen Seinsbereichen außer dem jeweils exemplarischen. Die These etwa, dass Sein zeitlich ist, mag im Hinblick auf das zu seinem Tode existierende menschliche Dasein einleuchten, kann aber das Sein der Natur letztlich nicht hinreichend beschreiben, allein, weil nicht einsichtig zu machen ist, weswegen natürliche Bewegungen in der Zeitlichkeit des Daseins ontologisch gründen sollten. Würde man dies behaupten, verleihe dies einer solchen Ontologie der Natur deutlich internalistische und anti-realistische Züge. Um die Inkongruenz der verschiedenen ontologischen Generalisierungen zu entdecken, müssen also implizit Kriterien gelten, die von der Philosophie verlangen, nicht nur spekulativ und argumentativ kohärent, sondern auch *deskriptiv* überzeugend zu sein, ohne dass dadurch schon klar wäre, welchen Sinn diese Forderung hat. Dies zu erläutern ist die letztlich entscheidende Aufgabe einer Interpretation von Heideggers Spätphilosophie, zumal sich Heidegger der phänomenologischen Geltung von Philosophie nicht über das Problem der Beschreibung nähert, sondern Deskriptivität als ausschlaggebendes Geltungskriterium von Philosophie wie selbstverständlich voraussetzt.<sup>58</sup>

Der für Heidegger zunächst entscheidende, mit der Forderung nach einem genuinen Neuanfang angesprochene Punkt ist vielmehr die Freiheit des philosophischen Anfangens, die außerhalb des ontologischen Zirkels liegen muss und für Heidegger nur darin bestehen kann, durch die Grundfrage die Eigenlogik ontologischer Erklärungen als solche verständlich zu machen. Einerseits stellt Heidegger sich so in die Kontinuität mit dem philosophischen Denken, das er – mit Husserl gesagt – zu erneuern sucht. Andererseits ist seine Ablehnung des Philosophiebegriffs ebenso wie die Ablehnung von ‚Metaphysik‘ deutlich als eine revisionäre Überbietungsgeste zu erkennen.<sup>59</sup> Heideggers oft bloß lapi-

---

<sup>58</sup> Heidegger versucht also Peter Strawsons Alternative zwischen einer deskriptiven und einer revisionistischen Metaphysik zu unterlaufen, wenn er die Struktur revisionistischer Metaphysiken als solcher zu verstehen und in eine letztlich deskriptive (phänomenologische) Metaphysik zu integrieren sucht. Vgl. PETER FREDRICK STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London/New York 1959, 9–11.

<sup>59</sup> Heidegger will mit der Logik der Seinsgeschichte hinsichtlich der Frage nach der Kreativität von Metaphysik sowohl die Möglichkeit von kreativer, revisionärer Metaphysik einräumen als auch diese Möglichkeit in der Selbstreflexivität der Metaphysik einbehalten. Ob Metaphysik kreativ sein, also den Dingen Sinn verleihen kann, ist also nicht einfach zu bejahen oder zu verneinen, sondern Heideggers Antwort auf diese Frage fällt ausgesprochen komplex aus. Allerdings stellt sich die Frage, ob Metaphysik dann noch ontologisch, also über die Bestimmung/Verleihung/Entdeckung eines allgemeinsten Sinns der Dinge definiert werden kann. Vgl. MOORE, *The Evolution of Modern Metaphysics*, 13–14: „We should not rule out the possibility that there is scope *both* for our being creative in our sense-making *and* for our discovering the sense that things themselves already make. Indeed it is clear that, in many projects of non-*metaphysical* sense-making, there are elements of both. That is to say, there

dare Formulierungen der Seinsgeschichte als einer Geschichte ontologischer Generalisierungen, die jeweils eine andere ontologische Figur oder einen anderen Seinsbereich als Sein und damit als ontologische Bestimmung von Totalität ausgeben, zeigen vielleicht eine Schwäche dieses Interpretationsansatzes in der Form, die Heidegger diesem gibt. Viel mehr als das aber zeigen sie, dass es Heidegger nicht einfach um eine Reduktion von Geschichtlichkeit durch die letztendliche Explikation des Seinsbegriffs und damit um eine definitive ontologische Erzählung geht. Vielmehr stellen seine Überlegungen zur Seinsgeschichte den Versuch dar, die hier als ontologischer Zirkel rekonstruierte Struktur als solche zu begreifen und eine Alternative zu ihr zu suchen. Soweit sich Heideggers Denken als diese Alternative am Ende der als Seinsgeschichte verstandenen Philosophie außerhalb des ontologischen Zirkels zu stellen versucht, gehorcht es nicht der generalisierenden Grundstruktur ontologischen Denkens, sondern kann als eminent *kontextualistisch* verstanden werden.<sup>60</sup> Diese Sensitivität für Partikularität und mögliche Singularität in der Erfahrung ist jedoch im Kontrast zum ontologischen Diskurs eminent *phänomenologisch* deshalb, weil sie die Deskriptivität der Philosophie sicherstellen soll.<sup>61</sup> Die Phänome-

---

are elements both of creation and of discovery: it is less clear whether there are any individual elements that are elements of both.“ Moore entscheidet sich letztlich aber für die Innovationsfähigkeit der Metaphysik, vgl. MOORE, *The Evolution of Modern Metaphysics*, 20.

<sup>60</sup> Was jedoch unter diesem Begriff zu verstehen ist, ist bei den Interpreten, die diese Bezeichnung verwenden, umstritten. Ein Verständnis von Kontextualismus als Auszeichnung postmodernen Denkens nach Heidegger und als vermeintliche „Kehrseite des Logozentrismus“ geht auf Jürgen Habermas (JÜRGEN HABERMAS, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, in: HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988, 35–60, hier 59) zurück. Graham Harman schließt hieran seine Heidegger-Interpretation an. Vgl. GRAHAM HARMAN, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago 2002, 174. Kontextualismus ist so verstanden jedoch eine philosophiehistorische Kategorie zur Bezeichnung des postmodernen oder postmetaphysischen Philosophierens. Jocelyn Benoist hat dagegen präzise formuliert, dass es gerade ein wohlverstandener Realismus ist, der durch diese Historisierung des kontextualistischen Denkens verloren zu gehen droht: „Malheureusement, la philosophie des dernières décennies, à la faveur du reflux de la philosophie du langage, qu'on soupçonnait d'avoir introduit trop de médiations entre le réel et nous, a trop vite fait, dans des pans entiers de son développement, d'oublier cette contrainte de contextualité, qui pourtant représentait le véritable constituant réaliste qu'il aurait fallu retenir de la critique philosophique linguistique. La résurgence de la métaphysique, très souvent, s'identifie aujourd'hui au déploiement d'un mode d'interrogation acontextuel, donc ignorant les conditions de détermination de ce réel qu'il prétend circonscrire, en tant que conditions réelles.“ (JOCELYN BENOIST, *Éléments de philosophie réaliste*, Paris 2011, 62) Benoist schließt damit, wie er im Vorwort hervorhebt, an die Arbeiten von Charles Travis an. Vgl. CHARLES TRAVIS, *Occasion-Sensitivity. Selected Essays*, Oxford 2008. Zu unterschiedlichen systematischen Varianten des Kontextualismus vgl. auch MARKUS GABRIEL, *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Freiburg/München 2012, 94–156.

<sup>61</sup> Dieser Bezug zur Phänomenologie ist selten als Unterschied zum ontologischen Diskurs herausgearbeitet worden. Jussi Backman etwa erläutert Kontextualität gerade als für Heidegger maßgeblichen Seinsbegriff: „For Heidegger the unity of Being is precisely [...] the multidimensional spatiotemporal contextuality and referentiality of each instant of awareness

nologie ist nach diesem Verständnis diejenige Form von Philosophie, durch deren Beschreibungen jeweils kontextspezifische und dennoch für den jeweiligen Sachbereich allgemeine Aussagen getroffen werden können. Diesem Verständnis nach spricht die Phänomenologie dabei nicht von anderen Gegenständen als die Ontologie, sie tut dies jedoch in einer anderen Weise, nämlich derart, dass sie ontologische Generalisierungen vermeidet und Sein in seiner konstitutiver Fraglichkeit belässt. Dabei stützt sie sich auf die gesprochene Sprache und ihre Geschichte, nicht auf den ontologischen Diskurs.

Dass die Phänomenologie die Frage nach dem Einheitlichen in der Pluralität der Epochen behandeln soll, ohne sie zu beantworten, wird etwa in einer der spätesten überlieferten mündlichen Äußerungen Heideggers zur Phänomenologie deutlich. Heidegger stellt hier die Grundfrage als Frage nach der seinsgeschichtlichen Struktur der Philosophie:

Wenn schon die Metaphysik durch ihre ganze Geschichte hindurch vom Sein *des Seienden* in den verschiedenen Abwandlungen *idea, energiea, actualitas, Monade, Gegenständigkeit, absoluter Geist, absolutes Wissen, Wille zur Macht* spricht, woher bestimmt sich dann das Wesen von *Sein*?<sup>62</sup>

Diese Frage sei nun eine, die Heidegger „als phänomenologische [beansprucht]“,<sup>63</sup> die sich also phänomenologisch behandeln lassen soll. Auch für den spätesten Heidegger gilt also, dass Ontologie „*nur als Phänomenologie möglich*“ ist.<sup>64</sup> Doch welche Konsequenzen dies für phänomenologisches Denken als deskriptives Denken am Ende der Seinsgeschichte hat, bleibt damit noch offen.

---

that makes that instant singularly meaningful. Being as taking place (Being<sub>3</sub>) is no longer beingness or Entity as the absolute, universal, comprehensive, and common, over against beings or entities as its situated and singular particular instances. It is rather the singularizing contextuality of presence that is never ‚alike‘ in two meaningful situations but only structurally or ‚analogically‘ the one and the selfsame as a reference to and differentiation from a context.“ (BACKMAN, *Complicated Presence*, 613; vgl. JUSSI BACKMAN, *The absent foundation. Heidegger on the Relationality of Being*, in: *Philosophy Today. SPEP Supplement 2005*, 175–184) Jene Autoren wiederum, die auch den späten Heidegger als Phänomenologen lesen (Sallis, Held, Courtine, Figal, Crowell, Cosmos), tun dies dagegen nicht explizit wegen dieses Kontextualismus.

<sup>62</sup> HEIDEGGER, *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage*, GA 14, 147.

<sup>63</sup> HEIDEGGER, *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage*, GA 14, 147.

<sup>64</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 48.

## (5) ‚Zu den Sachen selbst!‘

Der Kontrast von Phänomenologie und Ontologie wird darin am deutlichsten, dass Phänomenologie die einzige zur Beobachtung ontologischer Generalisierungen fähige Theorieform ist. Anders als die Ontologie hat die Phänomenologie in den Dingen als ontologische Explananda und in ihrem lebensweltlichen Erscheinen einen voraussetzungslosen Anhalt. Der ontologische Diskurs fordert für Heidegger aufgrund der Heterogenität der Seinsbegriffe einen ontologischen Pluralismus und kann die Heterogenität der Epochen zwar beschreiben, aber nicht aufheben. Dagegen ist die Phänomenologie trotz deren Beschäftigung mit *Sachen des Denkens* (im Plural) grundsätzlich als einheitliches Theoriekorpus zu verstehen, dem es um die Beschreibung der Phänomene in der Welt geht. Dies wird nur dadurch denkbar, verschiedene ontologische Generalisierungen zu kontrastieren, ihre metaphysische Geltung dagegen einzuklammern.<sup>65</sup> Die Grundfrage als Frage nach der Möglichkeitsbedingung der konstitutiven Heterogenität und Plurivozität von Sein stellt sich daher für Heidegger phänomenologisch in einer besonderen Form: Während *Sachen des Denkens* jeweils gesetzt werden, kann nach *der Sache* des Denkens allein gefragt werden.<sup>66</sup> An diesem Punkt schließen sich ontologisches und phänomenologisches Philosophieren als Aspekte des Denkens zusammen: Die Phänomenologie beobachtet ontologische Generalisierungen, indem sie deren Geltung konstitutiv in Frage stellt und beschreibt, welche (ontologischen) Theorien sich ergeben, wenn ein bestimmter Phänomenbereich maßgeblich und ein an solchen Phänomenen expliziertes Seinsverständnis zur Sache des Denkens wird. Damit fordert die Phänomenologie in letzter Konsequenz ihre eigene Infragestel-

---

<sup>65</sup> Dies bringt Tugendhat in seiner Husserl-Interpretation dadurch zum Ausdruck, dass verschiedene Ontologien, da sie an Evidenz verantwortlich zu messende Ansprüche auf Wahrheit hervorbringen, als „Aletheiologien“ (ERNST TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, zweite Auflage, Berlin 1970, 180) reformuliert werden können. Heidegger wählt jedoch ausgehend von der Frage nach der Sache des Denkens einen anderen Ansatz, in dem sich die Fähigkeit zu Kritik und Verantwortung zunächst in der Wahl eines explanatorischen Rahmens niederschlägt, der nicht vorausgesetzt werden könne. Auch wenn die Wahrheitsansprüche verschiedener Ontologien zunächst nicht konvertibel sind, dient der Versuch, sie als unterschiedliche Sachen des Denkens oder als verschiedene Verständnisse von Dinglichkeit zu verstehen, gerade der Absicht, die philosophische Verantwortlichkeit in radikalerer Weise wiederherzustellen. Heideggers ausführliche Auseinandersetzungen mit der phänomenologischen Maxime sind erst nach der Veröffentlichung von Tugendhats Buch erschienen. Diese wie die selbstkritischen Äußerungen in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* könnten Reaktionen auf Tugendhats Kritik sein. In der Überzeugung, dass es der Zusammenhang von Phänomen- und Sprachbeschreibung ist, in der sich auch philosophische Verantwortung abspiele, nähern sich Heidegger und Tugendhat systematisch wieder an.

<sup>66</sup> Genau das ist auch für Jocelyn Benoist zur Formulierung der Idee der Phänomenologie verbindlich. Vgl. JOCELYN BENOIST, *L'idée de la phénoménologie*, Paris 2001, 130.