

CHRISTOPH JAMME

Martin Heideggers Neubegründung der Phänomenologie

Heideggers Philosophie „Fundamentalontologie“, d. h. eine grundlegende Lehre vom Sein, und insofern Fundament für das, worum es eigentlich geht: die Regionalontologien. Heidegger fragt (im Anschluß an und in Abhebung von Aristoteles) nach dem Unzureichenden der antiken Frage nach dem Sein (angestoßen u. a. durch die Erörterung des Gedankens der analogia entis in Franz Brentanos Schrift *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* [1862]). Es geht um die Suche nach einem einheitlichen Begriff des Seins hinter den mannigfaltigen Bedeutungen von Sein. Die vielerlei geschichtlichen Ansätze zur Auslegung des Seins haben das Sein stets nur unter bestimmten Seinsbestimmungen (Daßsein, Wassein, Wiesein) abgehandelt (Mittelalter: »ens tamquam verum«), sind ihm aber nicht nahegekommen. Für Heidegger war die gesamte abendländische Metaphysik von Plato bis Hegel und Nietzsche »Ontotheologie«, d. h. aus einem höchsten Seienden (theion) wurden alle Regionen des Seienden abgeleitet und begründet (Engel - Mensch - Tier -Pflanze - Kristall).

Dieses Programm der Fundamentalontologie läßt sich lesen als Reformulierung der Husserlschen Phänomenologie; *Sein und Zeit* ist, so Gadamer »eine sehr schnell zusammen montierte Publikation, in der Heidegger gegen seine tiefsten Intentionen sich noch einmal der transzendentalen Selbstauffassung Husserls angepaßt hat«. In der Tat ist das Verhältnis zu Husserl ambivalent. Von der Phänomenologie übernimmt er das Programm, das Verhältnis von Mensch und Welt zu bestimmen. Leitend wurde für Heidegger besonders die in der fünften der *Logischen Untersuchungen* (1900-01) entwickelte allgemeine Lehre von der »intentionalen« Struktur des Bewußtseins. Doch ging Husserl dann von den *Logischen Untersuchungen* zu den *Ideen* den Weg zum transzendentalen Ich und zur phänomenologischen Reduktion. Diesen Weg hat Heidegger nicht mitgemacht; er hat an ihm vor allem zweierlei kritisiert: daß die theoretische Sphäre zum Modell gemacht und daß das, was dort geschieht, für die Theorie gesichert werden soll. Husserl stehe letztlich noch in der cartesianischen Tradition. Die Welt aber (als Mannigfaltigkeit der Horizonte) habe eine Seite, die von unserem Bewußtsein, unserem Vorstellen-Können abgewandt sei. Heidegger versucht deshalb, den Husserlschen Begriff der Intentionalität durch den Begriff der Transzendenz zu übersteigen (ich übersteige das einzelne Seiende hin zu seinem Sein), was er dann auch mit dem Terminus »Welt« bezeichnet. Husserls Phänomenologie versage an einer entscheidenden Stelle: an dem was damals (mit Bergson) als (organisches wie geschichtliches) Leben bezeichnet wurde und was Heidegger mit Jaspers, dessen *Psychologie der Weltanschauungen* er um 1920 rezensierte, »Existenz« nennt; »Existenz« ist das Faktisch-Historische, das, indem es sich öffnet, erst den Weg zu einem »Wesen«. oder, »Was-Sein« freimacht. Phänomenologie ist für Heidegger jetzt die Urwissenschaft des Lebens und des Erlebnisses. Es geht um die Suche nach Grundsituationen, in denen sich die Totalität des Lebens ausdrückt. Ziel ist die Gewinnung einer Vertrautheit des Lebens mit sich selbst, eines Habens des Selbst in seiner Ganzheit und Ursprünglichkeit. Wenn es die Existenz gibt und wenn diese Existenz das Zeithafte ist, warum, so fragt Heidegger, ist dann diese Existenz in der bisherigen Philosophie nicht angemessen dargestellt worden. Die Zeit selber, so die Antwort, ist immer schon von einer bestimmten ontologischen Option her wahrgenommen worden, auch sie sollte ein Sein sein und wurde daher zu einer Reihe von vorhandenen Jetztpunkten. Zeit kam immer nur in den Blick vom Vorrang der Gegenwart oder des Vorhandenen bzw. Anwesenden her. Dies führte Heidegger auf den Weg von *Sein und Zeit*.

Von Husserl aus suchte Heidegger in diesem Weg eine Brücke zu schlagen zu Dilthey. Zwar habe Dilthey die Seinsfrage nicht gestellt, sie sei in seinen Forschungen, die »durch die ständige Frage nach dem »Leben« in Atem gehalten« würden (*Sein und Zeit*, §10), aber tendenziell angelegt. Mit Dilthey suchte Heidegger die Nähe zur Geschichte; im Dezember 1923 bittet er Rothacker, ihm ein Rezensionsexemplar des eben erschienenen Briefwechsels zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg zuzuleiten; die geplante Rezension ist dann eingegangen in die (noch unveröffentlichte) 1924 ausgearbeitete umfangreiche Abhandlung *Der Begriff der Zeit* und dann in den § 77 von *Sein und Zeit*. In zehn Vorträgen in Kassel über *Wilhelm Diltheys*

Forschungsarbeit vom 16. bis 21.4.1925 (auf die unlängst Frithjof Rodi hingewiesen hat)¹ konstatiert Heidegger die »Geschichtslosigkeit« der Phänomenologie, wirft andererseits aber auch Dilthey vor, er habe in seinem Werk die Frage nach dem Wesen der Geschichte nicht radikal gestellt. Diesem Mangel sucht *Sein und Zeit* abzuwehren, indem es die Frage nach dem Seinssinn des Geschichtlichen stellt.

Diese Frage nimmt Heidegger aber nicht nur bei Dilthey auf, sondern bei Aristoteles und Augustinus, den er auf seine aristotelischen Fundamente hin befragt. 1919-23 wollte Heidegger die »Phänomenologie des Lebens« in einem großen Werk über Aristoteles darstellen. Hier orientierte er sich vor allem an den Ausführungen über die »dianoetischen Tugenden« im 6. Buch der *Nikomachischen Ethik*, die Wahrheit nicht nur für den theoretischen Bereich, sondern auch für den der Techne und der Praxis beanspruchen - ein deutlicher Affront gegen Husserls Primat des Theoretischen. Aristoteles wird aber gleichzeitig vorgehalten, er habe die entscheidenden Fragen, die nämlich nach der Situationsgebundenheit und dem Kairos in der Praxis, nur unzureichend beantwortet, weil er das Erkennen als ein Sehen des ständig Anwesenden bestimme, statt des Kairos nur das Jetzt gewürdigt habe. Das wahre Wesen des Kairos deutet Heidegger von der (früh)christlichen Geschichtserfahrung her, die er auf ihre niemals gelegten ontologischen Fundamente hin befragt. Es sind vor allem Paulus' Brief an die Galater und der erste Brief an die Thessalonicher, von denen her Heidegger die frühchristliche religiöse gelebte Erfahrung her entwickelt. Er will ausarbeiten, was er die »vollzugsgeschichtliche Situation« nennt: die religiöse Situation, insofern sie historisch ist. Wo Paulus von der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi spricht, fallen die für Heidegger zentralen Begriffe von »chronos« und »kairos«, die er als »Zeit und Augenblick« übersetzt. In der Vorlesung *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommer 1921) wird im Ausgang vom 10. Buch der *Confessiones* dargelegt, wie Augustin aus der faktischen Lebenserfahrung denkt, gleichzeitig aber aufgrund seiner neuplatonischen Orientierung die faktische Lebenserfahrung des Urchristentums auch verfehlt.

I Von Husserl zu Dilthey

Sein und Zeit wurde unter dem Druck der Marburger Bedingungen geschrieben; hier wollte man Heidegger gern als Nachfolger Hartmanns berufen, was aber in Berlin auf Schwierigkeiten stieß, weil Heidegger seit seiner Habilitationsschrift von 1916 nichts mehr veröffentlicht hatte. Heute wissen wir durch die in den letzten Jahren erfolgte Publikation einer Reihe von Heideggerschen Vorlesungen, daß Heideggers Hauptwerk, als seine zwei Abschnitte 1927 endlich erschienen, längst in wichtigen Teilen in Vorlesungen mündlich vorgetragen worden war und daß Heidegger seit ungefähr 1923 konkret an diesem Buch gearbeitet hat. Das Generalthema der Vorlesungen der Jahre von 1919-1923 bildet das faktische Leben, das Leben in seiner Tatsächlichkeit. Hier hat Heidegger immer wieder betont, daß »Existenz« stets ein Existieren in der Zeit sei, daß man das transzendente Ich als endliches, nämlich als faktisch-historisches auffassen müsse, und daß die Phänomenologie als Selbstausslegung des faktischen Lebens auszubilden sei. Die früheste erhaltene Vorlesung, die Heidegger für das »Kriegsnotsemester« 1919 über *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* hielt, ist bahnbrechend und antizipatorisch für den Denkweg Heideggers; sie machte Sensation in den philosophischen Kreisen. Sie bildet die Problematik der Faktizität vor, ohne den Terminus zu nennen. Umweltliches Erleben, so lautet hier die Hauptthese, sei nicht theoretisch zu erfassen; Heidegger sieht im »Primat des Theoretischen« die größte Gefahr: »alles theoretische Verhalten ist ein entlebendes«. Zur Erfassung des »vorweltlichen Lebens-Etwas«, des »Lebens an und für sich« taue allein »die verstehende, die hermeneutische Intuition« (Heidegger verschmilzt hier Bergson und Dilthey), denn - so heißt es in Anspielung auf Dilthey -: »Leben ist historisch; keine Zerstückelung in Wesenselemente, sondern Zusammenhang«. In dem Kolleg *Grundprobleme der Phänomenologie* aus dem Wintersemester

¹ F. Rodi: Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von „Sein und Zeit“. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925), in: F. R. Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 1990, S. 102-122.

1919/20 definiert Heidegger Philosophie als Erfahrung, die sich geschichtlich aufbaut, und zwar als faktische Lebenserfahrung, die geschichtlich werden will. Indem das faktische Leben sich als historisches begreift, wird es es selbst. Heidegger definiert hier die Phänomenologie als „Ursprungswissenschaft“ vom Leben an sich, und das „Leben“ ist für ihn wesentlich geschichtlich, d. h. daß ihm eine bestimmte Welt der Bewegtheit zukommt: die Fähigkeit der „Vollzugsfähigkeit“. Wenn die Phänomenologie zu dieser Vollzugshaftigkeit einen Zugang gewinnen will, muß sie sich selber verstehen lernen als einen Modus der Vollzugshaftigkeit des Lebens. Da das Leben kein Objekt, kein Ding ist, kann ich mich ihm gegenüber nicht theoretisch verhalten: „Ich bin nicht der Zuschauer und am allerwenigsten gar der theoretisierend Wissende meiner selbst und meines Lebens in der Welt“. Wenn wir versuchen, uns Leben zugänglich zu machen, müssen wir selbst „mitgehen“. Das Selbst erfährt sich immer als in einer Situation stehend. „In Bedeutsamkeitszusammenhängen lebend erfahre ich die Welt“. Die Phänomenologie muß somit von Anfang an die Distinktion zwischen Theorie und Praxis unterlaufen. „Daß Philosophie nicht in allgemeinen abgezogenen Definitionen besteht, sondern immer ein Element der faktischen Lebenserfahrung ist“, sucht Heidegger in dem Kolleg vom Sommersemester 1920 Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks einzuschärfen. Diese „faktische Lebenserfahrung“ ist die wahre Thematik der Phänomenologie - aber bisher verdeckt geblieben - und die „phänomenologische Destruktion“ besteht darin, „die Philosophie zu sich selbst aus der Entäußerung zurückzuführen“. Die leitende These ist folgende: Die Philosophie hat zum Gegenstand die „Selbstwelt“, „es wird gesucht die reine Selbstgenügsamkeit“ (1919/20), ihre Methode müßte sein „Radikalismus des Fragens und der Kritik“, der alle Begriffe in Frage stellte. Im Zentrum des Kollegs vom Sommer 1920 findet man das Problem einer Begriffstheorie der Philosophie: Wie wird das Leben als Erleben rational zugänglich für die Philosophie? Indem Heidegger den Vollzugssinn gegenüber dem Gehaltssinn und dem Bezugssinn privilegiert, gewinnt er das selbstweltliche Dasein als entscheidendes Kriterium. Die entscheidende Problemstellung sei, „wie das Erleben gehabt wird“, und, obwohl Natorp und Dilthey bereits entschiedene Schritte zur Beantwortung dieser Frage getan hätten, sei es bisher noch nicht erkannt worden, „daß einzig ein Radikalismus, der alle Begriffe in Frage stellt, weiterführen kann“. Die neue Methode charakterisiert Heidegger als „formale Anzeige“ ohne sie an dieser Stelle bereits näher inhaltlich zu bestimmen. In der Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, die der junge Privatdozent Heidegger an der Freiburger Universität im Wintersemester 1920/21 gehalten hat, beantwortet er zwei Fragen: einmal die nach dem Wesen der faktischen Lebenserfahrung, sodann die nach der der Faktizität angemessenen neuen phänomenologischen Methode. Der Ansatz bei der faktischen Lebenserfahrung erfordere »eine völlige Umwandlung der Philosophie«. »Das Sich-auseinandersetzen des Menschen mit der Welt« gliedert sich in die Umwelt, in der wir handeln, die geteilte »Mitwelt«, zu der andere Menschen individuell und sozial gehören, und die »Selbstwelt«, in der wir es mit uns selbst zu tun haben. Diese drei Ebenen oder Modalitäten der Welt sind zugänglich nur in und durch die faktische Lebenserfahrung, was eine Korrektur an Husserls reinem Ego beinhaltet. Die Hauptumformung der Husserlschen Phänomenologie müsse in ihrer Wendung zum »Historischen« bestehen: »Philosophie ist der Rückgang ins Ursprünglich-Historische.« Durch Analyse der Bedeutung von »Erfahrung« in dem Terminus »gelebte Erfahrung« arbeitet Heidegger eine neue Richtung der phänomenologischen Methode aus. Er beginnt mit der gewöhnlichen Alltagserfahrung (»Alltäglichkeit«). Die Vorlesung über Aristoteles aus dem Wintersemester 1921/22 gründet ebenfalls die Philosophie auf die Analyse des »faktischen Lebens«. Im dritten Teil analysiert Heidegger hier die »Faktizität faktischen Lebens selbst« als Wurzel und Sinn des Historischen. Dabei gebraucht er für die phänomenologische Deutung der Faktizität des Lebens die hermeneutische Kategorie der >Interpretation<, um deutlich zu machen, daß es »gegenüber dem faktischen Leben keine theoretischen Möglichkeiten [gibt], die man nach Laune und dergleichen wählt«. Die »Kategorien«, mit denen die Philosophie arbeitet, sind »nichts Erfundenes [...], sondern sie sind in ursprünglicher Weise im Leben selbst am Leben [...]«. Als eine »kategoriale Grundbestimmtheit der Faktizität« führt Heidegger die »Ruinanz« ein, womit gemeint ist, daß das faktische Leben sich ständig selbst mißversteht. Der Philosophie kommt nun die Aufgabe zu, dieses Selbstmißverständnis des Lebens aufzuheben, und in diesem Sinne ist sie Hermeneutik, denn die Hermeneutik diene ja ursprünglich weniger dem Verstehen als der Abwehr des Mißverstehens. Im September/Oktober 1922 skizzierte Heidegger den Aufriß eines

geplanten großen Aristoteles-Werkes, das ab 1923 erscheinen sollte. Dieser lange Zeit für verschollen gehaltenen, dann durch H. U. Lessing wiederaufgefundenen und 1989 vollständig edierten - Skizze stellte Heidegger eine große einleitende »Anzeige der hermeneutischen Situation« voran, in der die eigentliche Keimzelle von *Sein und Zeit* zu sehen ist. In diesem programmatischen Forschungsbericht erklärt Heidegger zum Gegenstand der philosophischen Forschung »das menschliche Dasein als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter« bzw. »das faktische menschliche Dasein als solches«. Als Methode dieser philosophischen Forschung bestimmt Heidegger die »Anzeige der hermeneutischen Situation«: »Durch die Aufzählungen der wichtigsten konstitutiven Elemente der Faktizität soll das mit diesem Terminus Gemeinte in den Blick gebracht und für die konkrete Untersuchung als Vorhaben verfügbar gemacht werden.« Als die wichtigsten dieser Elemente der faktischen Lebensbewegtheit nennt Heidegger die »Sorgensbewegtheit« und deren Grundcharakter, das »Verfallen«. Als die wichtigste »Gegenbewegung gegen die Verfallenstendenz« nennt Heidegger die Möglichkeit die Erfahrung des Todes »bekümmert zu ergreifen«. Philosophie in diesem Sinne als »der genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz der Grundbewegtheiten des Lebens« verwandelt sich zu einer »phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität«. Während des Sommersemesters 1924 sprach Heidegger über Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie, um so sein seit längerem versprochenes Buch über Aristoteles voranzubringen. In dieser Vorlesung, die vielleicht seine „beste“ (Pöggeler) ist, führt Heidegger seine Hermeneutik der Praxis von der Nikomachischen Ethik bis zur Politik und Rhetik, die eine Disziplin der praktischen Philosophie ist und zur Dialektik führt. In dieser Vorlesung (deren Manuskript leider verloren ist) findet man die erst ausführliche Ausarbeitung von *ousia* als Gegenwärtigkeit - ein Geistesblitz, der Heidegger schon im Jahre 1923 gekommen war, vorher aber nicht greifbar ist. Im ersten Teil des Kollegs über den Sophistes des Platon (Wintersemester 1924/25) geht es um die Leitfrage, „ob die *phronesis*, die als solche das menschliche Dasein zum Ziel des Aufdeckens hat, oder ab die *sophia* die höchste Art des Aufdeckens ist.“ Heidegger findet die Antwort in einem ganz spezifischen „Sinn von Sein“, „der den Leitfaden abgibt, aufgrund dessen Aristoteles dazu kommt, der *sophia* gegenüber der *phronesis* den Vorrang auszusprechen“. Und dieser Sinn, den das Sein für die Griechen hatte, läßt sich in der Formel zusammenfassen: „Das Seiende ist das, was im eigentlichen Sinne anwesend ist“. Deshalb bestimmt Aristoteles das Erkennen als ein Sehen des Ständig-Anwesenden. Die *sophia* wird auf das Immer-Sein festgelegt, weil sie von der *techné* her gedacht wird.

II Hermeneutik der Faktizität

Das hier aufgestellte Programm wird von Heidegger dann am Ende seiner ersten Freiluriger Zeit, im Sommersemester 1923, systematisch einzulösen gesucht: in der Vorlesung *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. In diesem Kolleg macht Heidegger die Position Diltheys geltend, indem er sie in radikalierter Form mit der Position Husserls zu vermitteln sucht. Dies führt ihn zu einer Revision der traditionellen philosophischen Begriffsbildung, die in letzter Konsequenz schließlich zum Bruch mit Husserl führen mußte. Angezielt ist ein Sich-Selbst-Verstehen des Daseins, das sich grundsätzlich vom Verstehen von Fremdem (Leben, Texten usw.) unterscheidet; »das Auslegen selbst ist ein mögliches ausgezeichnetes Wie des Seinscharakters des faktischen Lebens selbst«. Hermeneutik ist ein Wesenskonstituens der Faktizität selbst, von Heidegger in einem ersten Anlauf als »Wachsein des Daseins für sich selbst« bestimmt. Die »eigene (eigenste) Möglichkeit seiner selbst, die jedes Dasein als solches ist«, nennt Heidegger »Existenz«. »Von der Existenz her und auf sie hin wird die Faktizität ausgelegt.« Das ist schon das Programm von *Sein und Zeit*: »Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt« (§ 7). Heidegger bestimmt es 1923 als Aufgabe der Philosophie, das Heute dergestalt zu analysieren, daß sein »Seinscharakter« sichtbar wird. Er untersucht dann die »Grundphänomene« dieses Seinscharakters der Faktizität, die er bereits hier »Existenziale« nennt, definiert als die »Weisen des Umgangs des Daseins mit sich selbst«. Doch bleibt diese Daseinsanalyse insgesamt

noch sehr unsystematisch; die Zeitlichkeit etwa spielt bei der Analyse der Faktizität noch nicht die herausragende Rolle wie drei Jahre später. Vieles hat auf dieser Stufe noch reinen Postulatcharakter und bleibt (zum Teil bewußt) zu thesenhaft. Heidegger gliedert seine Daseinsanalyse in drei Teile: 1. »Was heißt Welt?« 2. »Was heißt *in* einer Welt?« 3. »Was heißt *Dasein* in einer Welt?« Er stellt heraus, daß man das Sein nicht zum Gegenstand theoretischer Betrachtungen machen dürfe, sondern von seinen »Begegnischarakteren« her aufzuschließen versuchen müsse. Das Wie des Begegnens, des Daseins von Welt bezeichnet Heidegger als »Bedeutsamkeit«. Das Dasein kennzeichnet sich in diesem Verhalten zu den Dingen als »Sorgen« - wobei Sorge hier noch kein prinzipielles Definiens des Lebens darstellt, wie später in *Sein und Zeit* (vgl. § 41). Als Konstituens des Begegnischarakters der Welt stellt Heidegger die Zeitlichkeit des Daseins heraus. Die Vorlesung endet mit der nachdrücklichen Forderung, die Sorge als ursprüngliches Phänomen zu sehen, dem theoretisch nicht beizukommen sei. Damit ist Heidegger bis unmittelbar an jene Schwelle gelangt, jenseits deren jetzt (wie im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*) das Verhältnis von »Dasein« und »Zeitlichkeit« zu erörtern wäre.

Auch der im Juli 1924 vor der Marburger Theologenschaft gehaltene Vortrag *Der Begriff der Zeit* klammert die für das Hauptwerk zentrale Fragestellung nach dem Sinn von Sein überhaupt aus. Die Frage nach dem Wesen der Zeit führt auch hier auf die Analyse des »Daseins«, dessen »Grundstrukturen« in acht Schritten angegeben werden. Eine zentrale Rolle spielt jetzt das früher noch ausgesparte Problem des »Vorlaufens des Daseins« zum Tod als radikalste Form seiner »Selbstausslegung«. Bleibt auch unklar, ob Heidegger zu diesem Zeitpunkt schon über einen vollständigen Aufriß seines Hauptwerkes verfügt hat, so muß die gesamte Konzeption ihm bereits wenig später deutlich gewesen sein, denn schon Anfang 1925 beabsichtigte er, in der *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* einen vier Bogen umfassenden Aufsatz herauszubringen, der - nach den Forschungen von Th. Kisiel² - als Urfassung von *Sein und Zeit* gelten kann. Eine Publikation dieser - bereits erwähnten - Abhandlung *Der Begriff der Zeit* kam aber nicht zustande. Die Marburger Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* aus dem Sommer 1925 entspricht dann den ersten beiden Abschnitten von *Sein und Zeit*, wobei es allerdings hinsichtlich der Begrifflichkeit (»Appräsentation« und »Jeweiligkeit«) noch Unterschiede gibt.

III „Sein und Zeit“

Heidegger versucht in *Sein und Zeit* von der Thematik der Temporalität her eine Neubegründung der Philosophie. Der erste Abschnitt bringt eine Fundamentalanalyse des Daseins (der Charakter des In-der-Welt-seins wird als »Sorge« bestimmt), der zweite Abschnitt deutet die Seinsweise der Sorge als Zeit. Hier soll ausgelegt werden, was die Tradition auszulegen versäumt hat, daß nämlich die Seinsweise der Existenz durch Zeit bestimmt ist. Es geht Heidegger insgesamt um die Frage, wie aus einem einheitlichen »Sinn« von Sein durch eine Wissenschaft vom Seienden die verschiedenen Seinsweisen, d. h. die »Bedeutungen« von Sein, verständlich gemacht werden können. Das Prinzip der Unterscheidung dieser Seinsweisen ist die Zeit oder Temporalität.

Der erste Abschnitt des ersten Teils stellt als die Grundstruktur des Daseins das In-der-Welt-sein heraus, das nach seinen verschiedenen Momenten hin auseinandergelegt wird. Anschließend macht er dann das In-sein des In-der-Weltseins eigens zum Thema. Die Welt des Daseins in seiner Alltäglichkeit ist die »Umwelt«. Das Seiende, das uns alltäglich begegnet, ist kein distanzierendes »Vorhandenes«, sondern ein »Zuhandenes«, ein »Zeug«, das zu etwas dient (§ 15). Der hier gemeinte Welt-»Umgang« ist kein theoretisches Erfassen, sondern eine unreflektierte »Umsicht«: »das Hämmern selbst entdeckt die spezifische >Handlichkeit< des Hammers«. Da das Zeug nicht nur Zeug zu etwas ist und Zeug aus etwas, sondern stets auch Zeug von jemandem (seinem Träger nämlich), begegnet in ihm »nicht allein Seiendes, das Zuhandene ist, sondern auch Seiendes von der Art des Daseins [...]; in eins damit begegnet die Welt, in der die Träger und Verbraucher leben, die

² Th. Kisiel: *The Genesis of Heidegger's „Being and Time“*, Berkeley/Los Angeles/London 1993, Part III (S. 309 ff.).

zugleich die unsere ist. « Die Zeuganalyse bzw. die Analyse der »Werkwelt des Handwerkers« führt somit automatisch zur Analyse der Welt als »Mitwelt«, denn »zum Sein des Daseins, um das es ihm in seinem Sein selbst geht, [gehört] das Mitsein mit Anderen« (§ 26). Führen Störungen des Umgangs mit Zeug (Auffallen, Aufdringlichkeit, Aufsässigkeit) zur Entstehung der theoretischen Wissenschaften (vgl. § 69 b), so führen im Bereich der Mitwelt Störungen in der Begegnung mit anderen zur Auflösung des eigenen Daseins, zur Zerstreuung des eigentlichen Selbst in das Dasein des »Man«. »Das Man entlastet [...] das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit« und führt schließlich zur Auflösung des eigenen Daseins in die Seinsart »der Anderen«. Am Phänomen des »Man« macht Heidegger eine Grundart des Seins des »Da« sichtbar, die er als »Verfallen« interpretiert, das er deshalb neben »Befindlichkeit« und »Verstehen« als drittes fundamentales Existential nennt (§28). Unter dem Titel der »Befindlichkeit« sucht Heidegger dann (§ 29 ff.) den Vorrang des Daseins vor anderem Seienden näher zu fassen. Das Dasein ist immer schon in das Seiende »geworfen«: Das Dasein findet sich immer schon in seinem Da (Faktizität). Gleichzeitig ist das Dasein - als freie Existenz - immer auch »Entwurf« weshalb Heidegger das In-Sein im in-der-Welt als den »geworfenen Entwurf« bestimmt. Gleichursprünglich mit der »Befindlichkeit« konstituiert das Sein des »Da« das »Verstehen«. Es macht »in seinem Entwurfcharakter existenzial das aus, was wir die Sicht des Daseins nennen«. Als Verstehen entwirft das Dasein sein Sein auf Möglichkeiten, wobei Selbstverständnis und Weltverständnis in einem positiven (hermeneutischen) Zirkel verbunden sind (§ 32). »Existenzial gleichursprünglich« mit »Befindlichkeit« und »Verstehen« ist schließlich die »Rede«. Was versteht Heidegger unter Rede? »Die verbindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus. Das Bedeutungs ganze der Verständlichkeit kommt zu Wort. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.« Als Mit-Sein steht das Dasein immer schon in einer bestimmten Mit-Teilung, erst über die Sprache sind wir in der Lage, gemeinschaftlich (politisch) zu existieren. In der Öffentlichkeit besteht aber die Gefahr, daß die Rede zur »Bodenlosigkeit des Geredes« verfällt, womit ein wirkliches Daseinsverständnis verschlossen wird. (Der von Heidegger hier entwickelte Begriff von Öffentlichkeit kann demokratische Politik nicht stützen). Im § 39 geht es Heidegger dann darum, »dieses Struktur ganze der Alltäglichkeit des Daseins in seiner Ganzheit zu fassen«. Das in seiner in sich vielfältigen Inhaltlichkeit gefaßte Sein des Daseins nennt Heidegger »Sorge«: »Die Sorge charakterisiert nicht etwa nur Existentialität, abgelöst von Faktizität und Verfallen, sondern umgreift die Einheit dieser Seinsbestimmungen. « Das Dasein geht nie in bloßer Faktizität auf, vielmehr besagt das Sein des Daseins: »Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels Sorge« (§41). Im »Sich-vorweg-sein« liegt die Möglichkeit des »Freiseins für eigentliche existentielle Möglichkeiten«.

Mit der Bestimmung des Daseins als Sorge ist der erste zentrale Schritt von *Sein und Zeit* abgeschlossen. Die Dreiheit Existentialität, Faktizität und Rede (an späterer Stelle spricht Heidegger von Existentialität, Faktizität und Verfallen, gelegentlich spricht er auch von einer Vierheit) bildet die Einheit des Struktur ganzen der Sorge. Das Seiende ist erst aus dem Woraufhin des Entwurfs von Sein verständlich und das Sein erst aus seinem Woraufhin, dem Sinn, zu erschließen. Als Strukturen dieses Woraufhin nennt Heidegger Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff.

Im zweiten Abschnitt des ersten Teils interpretiert Heidegger die Seinsweise des Daseins auf die Zeit hin und kann so das ableiten, was er zuvor nur aufgewiesen hatte. Er begründet jetzt über die existentielle Analyse des Vorlaufens zum Tode den zweiten Schritt von der Bestimmung der Sorge qua Sein des Daseins zu dem Aufweis der Zeitlichkeit als Sinn dieses Seins. Heidegger will die Zeitlichkeit als Einheitsgrund der Struktur mannigfaltigkeit der Sorge erweisen. Zu Beginn (im § 45) fragt Heidegger, was durch die vorbereitende Analyse des Daseins gewonnen wurde. Von der Vorhandenheit zu unterscheiden war die »Existenz«, im Sinne Kierkegaards als menschliche Existenz: der Mensch ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern Heidegger bestimmt den Menschen als Sich-zu-sich-selber-verhalten, sich-selbst-verantworten. Der Mensch ist nicht so wie ein Ding durch Essenzen (Kategorien) bestimmt, weshalb Heidegger Existentiale einführt: die existentielle Fragestellung bewahrt vor der Verwischung des Unterschieds zwischen Mensch und Ding. Das Dasein ist modifikabel, es gibt Uneigentlichkeit bzw. Durchschnittlichkeit und Eigentlichkeit. Eigentlich wird das Dasein, wenn man Selbständigkeit und Ganzheit gewinnt. Im § 65 geht es um diese Selbständigkeit (»Selbstheit«) des Daseins. Das Dasein wird es selber. Der

Mensch soll schon im Leben der Ganzheit seiner Existenz bewußt sein (Vorlaufen zum Tode) und sich als ein Ich erfahren. Dagegen ist »Sorge« das Sein des Daseins, das selbstvergessen in einer Umwelt lebt (Schuster). Der ontologische Sinn dieser Sorge liegt in der Zeitlichkeit. Es geht darum, wie die Momente des Daseins (sich-verstehen-auf, Befindlichkeit-in) eine Ganzheit ausmachen können. »Der ontologische Sinn des Seins des Daseins« ist die Einheit der mannigfaltigen Strukturmomente der Sorge, sie liegt in der Zeitlichkeit. »Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit. Das Sich-Vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in ... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei ... wird ermöglicht im Gegenwärtigen« (§ 65). Das ist eine sehr formale Zeitanalyse. Heidegger hatte Sorge bestimmt als Sich-vorweg-sein-bei seinen Möglichkeiten (Verstehen, Sein-Können). Das ist jetzt die Zukunft, nach Heidegger das erste Zeitelement. Die Annahme meiner Geworfenheit, so fährt Heidegger fort zeigt, daß Dasein immer schon war: das ist die Ekstase der Gewesenheit. Die Gegenwart schließlich sieht Heidegger einseitig als Sich-verlieren; eine erfüllte Gegenwart kennt er nicht.

Im § 68 werden die Strukturmomente der Sorge von der Zeitlichkeit her neu aufgenommen und interpretiert. Verstehen (als Sich-vorweg-sein-bei) wird mit der Zukunft parallelisiert, Befindlichkeit (als Schon-sein-bei) mit der Vergangenheit, Verfallen (als Sein-bei) mit der Gegenwart. Die letzten beiden Paragraphen von *Sein und Zeit* zeigen das zweifache Wesen der Zeit: als »Innerzeitigkeit« und als »Geschichtlichkeit«. »Innerzeitigkeit« meint die Zeit als Durchlaufen einer Reihe von Jetztpunkten (Skala), Heidegger nennt sie auch die »uneigentliche« Zeit. Die Geschichtlichkeit dagegen ist für ihn die »eigentliche Zeit«. Wie kann man nun die Zeit gebrauchen, um verschiedene Gegebenheitsweisen des Seins daraus abzuleiten? Heidegger unterscheidet folgende »Ekstasen«:

	Zukunft	Gegenwart	Gewesenheit
eigentliche Zeit	Vorlaufen (zum Tod)	Augenblick (kairos)	Wiederholung
uneigentliche Zeit	Gewärtigen	Gegenwärtigen	Vergessen/Behalten

Zu den Ekstasen der eigentlichen und uneigentlichen Zeitigung gibt Heidegger dann noch die (aus Kants *Kritik der reinen Vernunft* entlehnten) »Schemata« an (umwillen = Zukunft, Wovor/Womit = Vergangenheit, um-zu = Gegenwart). Diese Schemata dienen ihm als Prinzipiengefüge für die Ableitung verschiedener Seinsweisen. Blickt man durch die Brille der uneigentlichen Zeit mit Schema (wozu), so sieht man das Zuhandene (der Schuster selbstvergessen am Werk); blickt man durch dieselbe Brille ohne Schema (ohne wozu), so sieht man das Vorhandene. Durch die Brille der eigentlichen Zeit sieht man das Existenzsein (leitender/erfüllter Seinssinn, vergleichbar der Ousia bei Aristoteles). Existenz ist nur, wenn die Zeit in der eigentlichen Zeit gezeitigt wird: wenn wir vorlaufen in unsere Möglichkeiten und besonders in die letzte Möglichkeit, den Tod, dann unsere Vergangenheit (im Sinne Kierkegaards) »wiederholen«, d.h. sie in Bejahung bzw. Reue in den Augenblick hineinholen, und dann augenblicklich sind für unsere Zeit. Wenn die Zeit uneigentlich gezeitigt wird, geschieht der Umschlag von Zuhandenheit in Vorhandenheit (der ein Umschlag in der uneigentlichen Zeit ist): ein Zurücktreten der Zukunft und Sich-Vordrängen des Sich-Gegenwärtigen.

Heidegger brach *Sein und Zeit* nach dem zweiten Abschnitt des ersten Teils in den ersten Januar-Tagen 1927 unvermittelt ab. Der dritte Abschnitt »Zeit und Sein« sollte zeigen, wie die Zeit das Kriterium für die Unterscheidung der verschiedenen Seinsbereiche ist. Auf den ersten Teil der »Konstruktion« (Systematik) sollte mit dem zweiten Teil eine Geschichte der philosophischen Gedanken folgen. Diese »Destruktion« der ontologischen Überlieferung, die in drei Abschnitten Kant, Descartes und Aristoteles behandeln sollte, läßt sich rekonstruieren über die Vorblicke, die der veröffentlichte Teil gibt, sowie über einige Vorlesungen. Heidegger wollte zeigen, daß die Tradition keinen genügenden Zeitbegriff hat. Aristoteles galt ihm als Haupturheber dieses verfehlten Zeitbegriffs. Von diesen Plänen ist wenig publiziert; einen Anhalt finden wir einzig im Anhang des Bandes 24 der Gesamtausgabe *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, der eine Kritik des Aristotelischen Zeitbegriffs enthält, wie er in dessen *Physik* dargestellt ist. Heidegger

wirft Aristoteles vor, er lege die »vulgäre« Zeit aus (als Zahl der Bewegung). Was Kant angeht, so sagt Heidegger in der Vorlesung *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* vom Wintersemester 1927/28, es sei ihm in dieser Zeit wie Schuppen von den Augen gefallen weil er Kants *Kritik der reinen Vernunft* im Hinblick auf Husserls Phänomenologie gelesen habe. Husserls (etwa in den §§ 81 ff. der *Ideen* mitgeteilte) Analyse des immanenten Zeitbewußtseins als Einheit von Impression, Retention und Protention wird auf Kants Einbildungskraft (drei Schemata) bezogen; diesen entsprechen die drei Zeitdimensionen bzw. Artikulationen. Dies sollte, wie Otto Pöggeler gezeigt hat³, den Kernbestand des geplanten dritten Abschnitts von *Sein und Zeit* ausmachen; im §69c erhalten wir einen Vorblick davon.

IV Wirkung

Sein und Zeit war auf viele Zeitgenossen - und hierunter nicht nur Philosophen - von schlechthin umwerfender Wirkung; Aufsehen erregten besonders die Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, die Gewissens- und Schuldanalyse, vor allem aber die Ausführungen über den Tod. Den neuen Ansatz des Werkes erkannte als einer der ersten Max Scheler, doch seine in der Aufsatzfolge *Idealismus-Realismus* begonnene Auseinandersetzung mit der Problematik des Daseins, der Zeitlichkeit und des Todes wurde durch den Tod des Verfassers (im Mai 1928) abgebrochen. Husserl freilich war enttäuscht, wie seine erst unlängst publizierten Randbemerkungen zu *Sein und Zeit* aus dem Sommer 1929 zeigen. Deutlich wird der Anthropologismus-Vorwurf erhoben: „Heidegger transponiert oder transversiert die konstitutiv-phänomenologische Klärung aller Regionen des Seienden und Universalen, der totalen Region weit ins Anthropologische; die ganze Problematik ist Übertragung, dem Ego entspricht Dasein etc. Dabei wird alles tiefsinnig unklar und philosophisch verliert es einen Wert.“ Besonders irritiert Husserl Heideggers Abweichung bei dem von ihm geprägten Begriff „Intentionalität“. „(...) wie kann all das anders geklärt werden als durch meine Lehre von der Intentionalität (Geltung) und zunächst der erfahrenden? Was da gesagt ist, ist meine eigene Lehre, nur ohne ihre tiefere Begründung“. Enttäuscht waren zum Teil aber auch einige der frühen Schüler. Löwith vermißte ein existentielles Philosophieren, O. Becker die Unterscheidung der einzelnen Wissenschaften. Hans Jonas machte gegenüber dem Werk den Vorbehalt, die Kategorien der existenzialen Analyse seien theologischen Ursprungs. *Sein und Zeit* wurde vielfach existenziell verstanden, als Aufruf zur Autonomie, als »konkrete Philosophie« (Herbert Marcuse). Der Theologe Rudolf Bultmann forderte eine »existenziale Interpretation« des Neuen Testaments. Emil Staiger erweiterte die Literaturgeschichte zu einer »Phänomenologie der Literatur«, Hannah Arendt entwickelte nach dem Zweiten Weltkrieg im Ausgang von Heidegger eine eigenständige politische Philosophie. Sartre berichtet in seinen *Tagebüchern* (November 1939 - März 1940), daß er während des Zweiten Weltkrieges deshalb von einem Husserlianer zu einem Heideggerianer geworden sei, weil einzig »Heideggers Philosophie [...] ein freies Aufsichnehmen ihrer Epoche« sei. Eine Alternative zu Sartres Rezeption stellt 1946/47 die Pariser Vortragsreihe *Le temps et l'autre* von Emmanuel Levinas dar, der 1927/28 bei Husserl und auch ein Semester lang bei Heidegger gehört hatte. Sein eigener Denkansatz, den er hier erstmals der Öffentlichkeit vorstellte, enthält eine Kritik der Ontologie dahingehend, daß das Sein als sinnlos erfahren wird und das Gute nur dank dem Sich-Verhalten des Existierenden zum Anderen entsteht. Motive der »Hermeneutik der Faktizität« werden in Gadammers Hauptwerk von 1960 *Wahrheit und Methode* ausgestaltet. Derrida führt Heideggers »Destruktion« in einer »Dekonstruktion« fort.

Da Heideggers erstes Hauptwerk in seiner philosophischen Grundkonzeption nicht eindeutig ist, hat sich die wissenschaftliche Diskussion seit den dreißiger Jahren in verschiedene konkurrierende Interpretationsansätze aufgesplittert.

³ Vgl. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1990, S. 313 ff.

V Die sog. „Kehre“

Heideggers Fundamentalontologie wollte Phänomenologie und Hermeneutik verbinden: ursprünglich ist nicht die »theoria«, nicht die Trennung von Subjekt und Objekt, sondern ursprünglich ist die Verbundenheit beider durch die Erfahrung, ursprünglich ist ein Umgehen mit ... Die Welt - so macht etwa die Zeug-Analyse deutlich - ist nicht unabhängig davon, ob sie vollzogen wird. Heidegger selbst sagte in seinen *Nietzsche-Vorlesungen*, der Anstoß für die Abhandlung *Sein und Zeit* sei die Einsicht gewesen, daß »die jeweilige Auslegung des Menschen und damit das geschichtliche Menschsein jeweils nur die Wesensfolge des jeweiligen >Wesens< der Wahrheit und des Seins selbst« sei. Doch sei, so klagte er 1940, diese Suche nach einer nicht-metaphysischen Wesensbestimmung des Menschen, diese Überwindung des Objektivismus und damit der Subjekt-Objekt-Spaltung nicht verstanden worden; es sei »nicht im geringsten gelungen auch nur ein erstes Verständnis für diese Fragestellung zu wecken«. Dieses von Heidegger beklagte Unverständnis hat natürlich auch seinen Grund darin, daß Heidegger selbst den fundamentalontologischen Ansatz der Seinsfrage, wie er in *Sein und Zeit* systematisch ausgearbeitet war, schon kurze Zeit nach dem Erscheinen des Buches aufgegeben und sich der seynsgeschichtlichen Ausarbeitung der Seinsfrage zugewandt hat: Technik, Politik und Kunst treten jetzt in sein Blickfeld. Gleichwohl hat Heidegger auch nach dem Verlassen des Ansatzes von *Sein und Zeit* sein späteres Denken stets auf dieses Werk zurückbezogen, wie das erst jüngst edierte »Hüttenexemplar« zeigt, in das Heidegger beim neuen Durchdenken seines eigenen Buches seine Randbemerkungen eingetragen hat. Diese Ambivalenz spiegelt sich auch bei Medard Boss, der explizit auf der Grundlage der Daseinsanalytik Heideggers eine Psychotherapie aufgebaut hat, die wertvolle Innovationen in Theorie und Praxis einführt: er geht zwar vom späten Heidegger aus, greift aber für seine Auslegung des Daseins in seinen Seminaren konkret auf *Sein und Zeit* zurück. *Sein und Zeit* bricht ab, weil die Geschichtlichkeit des Denkens eine in sich ab-gründige Begründung ist. Der ursprüngliche Plan bei der Abfassung von *Sein und Zeit* war gewesen, vom Dasein her den Sinn von Sein zu erschließen (Reduktion) und von diesem her dann das Dasein legitimieren zu lassen (Deduktion). Die Geschichtlichkeit macht aber diese letzte Deduktion unmöglich. Die Frage nach dem »Sinn« von Sein war die Frage, wie aus einem einheitlichen Sinn von Sein durch eine Wissenschaft von Sein (Fundamentalontologie) die verschiedenen Seinsweisen, d. h. die »Bedeutungen« von Sein verständlich gemacht werden können. Das Prinzip der Unterscheidung von Zuhandenheit, Vorhandenheit und Existenz war die Zeit oder Temporalität. Die Frage aber stellte sich, ob der Terminus »Sinn«, der uns eine völlige Durchsichtigkeit zu versprechen scheint, nicht in Wahrheit problematisch ist. Sind nicht die Gegebenheitsweisen epochal gebunden, sind nicht Vorhandensein, Zuhandensein und Existenzsein kennzeichnend jeweils für eine ganz bestimmte geschichtliche Epoche (Technik z. B. hat es bei den Griechen nicht gegeben)? Man muß darauf achten, ob nicht das Sein eine Geschichte hat. Damit ergibt sich eine Aporie: entweder ist Geschichte ein Prinzip zur Unterscheidung von Seinsweisen oder die Geschichte ist selbst geschichtlich und kann kein Prinzip sein. Diese Aporie versucht der Begriff des »Geschicks« als Vereinigung von historischer und prinzipieller Substanz zu lösen. Die Frage nach der »Wahrheit« des Seins muß von einer konkreten geschichtlichen Interpretation des Seins-Sinnes ausgehen: Heidegger erkennt, daß die Kategorie der „Geschichtlichkeit“ nicht als ein Übergeschichtliches angesehen werden kann. Die Kunst lehrt uns, daß ein großes Kunstwerk aus Aspekten besteht, die jeweils in unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Konnotationen wecken: ein großes Werk der Kunst steht in einem geschichtlichen Prozeß, in dem es immer in unterschiedlicher Weise aufgebaut wird. Von einer Besinnung auf die Kunst her will Heidegger die Metaphysik durchbrechen, die das Vorhandene stets nur so sieht, wie es ist. Was ein Schuh ist - so heißt es im Aufsatz über den Ursprung des Kunstwerkes - erfahren wir nicht durch wissenschaftliche Analyse der Bestandteile, sondern eher durch van Goghs Bild der (angeblichen) Schuhe einer Bäuerin (in Wahrheit des Malers eigene Schuhe). Ein großes Kunstwerk, etwa der Parthenon-Tempel, richtet das Leben einer ganzen Stadt oder Polis aus. Die Kunst gibt dem Leben Offenheit, d. h. Wahrheit; Wahrheit wird definiert als Unverborgenheit, immer dem Sich-Verbergen abgerungen. So gehört Wahrheit als „Wahrheit“ als Ereignis in die Zeit. Ewigkeit ist damit zeit- und geschichtsbezogen. Heidegger sieht bei seinen kunstphilosophischen Betrachtungen nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft: so nimmt er auch Hölderlins Hymnen auf. Man dürfe,

so setzt er seiner ersten Vorlesung über den „Dichter des Dichters“ im Winter 1934/35 voran, nicht verkennen, daß sein (Hölderlins, C. J.) noch zeit-raum-loses Werk unser historisches Getue schon überwunden und den Anfang einer anderen Geschichte gegründet hat, jener Geschichte, die anhebt mit dem Kampf um die Entscheidung über Ankunft oder Flucht des Gottes“.

Die theoretischen Grundlagen der Zuwendung zur Kunst als „Werk“ liefern die 1936-38 niedergeschriebenen (aber erst 1989 veröffentlichten) *Beiträge zur Philosophie*. Als neues Grundwort seiner Philosophie wird in diesem zweiten Hauptwerk Heideggers das »Ereignis« eingeführt: ein verschärfter Hinweis auf den radikal geschichtlichen, ja epochalen und augenblicklichen Charakter der ganz und gar immanenten, zeit- und werkhafte und *deshalb* ab-gründigen »Wesung« des Seyns. Jetzt erst können Technik, Politik und Kunst in das Blickfeld Heideggers treten. Der Aphorismus 125 blickt auf *Sein und Zeit* zurück, das nur als eine (wenn auch notwendige) Stufe gedeutet wird: »Die >Zeit< sollte erfahrbar werden als der >ekstatische. Spielraum der Wahrheit des Seyns. Die Ent-rückung in das Gelichtete sollte die Lichtung selbst gründen als das Offene, in dem das Seyn sich in sein Wesen sammelt. [...] An die Stelle der Systematik und der Herleitung tritt die geschichtliche Bereitschaft für die Wahrheit des Seyns. Und dies fordert zuvor, daß diese Wahrheit selbst aus ihrem kaum anklingenden Wesen doch schon die *Grund-züge ihrer Stätte* schaffe (*das Da-sein*), in *deren Erbauer und Wächter das Subjekt des Menschen* sich verwandeln muß. Um den Vollzug dieses Vorbereitenden unserer Geschichte handelt es sich allein in der Seinsfrage. Alle >Inhalte< und >Meinungen< und >Wege< im Besonderen des ersten Versuchs von >Sein und Zeit< sind zufällig und können verschwinden. [...] >Sein und Zeit< ist daher kein >Ideal< und kein >Programm<, sondern der sich vorbereitende Anfang der Wesung des Seyns selbst, [...] was uns [...] in ein Denken zwingt, [...] das [...] die Wahrheit gründet als den Zeit-Spiel-Raum, in dem das Seiende wieder seiend, d. h. zur Verwahrung des Seyns werden kann. Weil es dieser Verwahrungen manch einer und auszeichnender bedarf, um überhaupt das Seiende in sich erstehen zu lassen, muß die Kunst sein, die in ihr Werk die Wahrheit setzt. «

Bibliographische Hinweise

Schriften M. Heideggers

Sein und Zeit. Erste Hälfte. Halle: Niemeyer, 1927. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 8.) - 14. Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. Tübingen: Niemeyer, 1977. - *Sein und Zeit*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977. (Gesamtausgabe. Abt. 1. Bd. 2.)

Zitiert wird nach der 11., unveränderten Auflage, Tübingen: Niemeyer, 1967

Zur Bestimmung der Philosophie. (Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919.) Hrsg. von Bernd Heimbüchel. Frankfurt a. M. 1987. (Gesamtausgabe. Abt. 2. Bd. 56/57.) [Die Gesamtausgabe ist im folgenden zitiert als: GA; mit römischer Ziffer für die Abteilung, arabischer für den Band.]

Phänomenologie des religiösen Lebens. (Frühe Freiburger Vorlesungen Wintersemester 1920/21; Sommersemester 1921.) Hrsg. von Mathias Jung, Thomas Regehly, Claudius Strube. Frankfurt a.M. 1995 (GA II, 60.)

Grundprobleme der Phänomenologie. (Frühe Freiburger V

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/22.) Hrsg. von Walter Bröcker u. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M. 1985. (GA II,61).

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Hrsg. von Hans Ulrich Lessing. In: Diltthey-Jahrbuch 6 (1989) S. 235-274.

Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923.) Hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanus. Frankfurt a. M. 1988. (GA 11,63.)

- Der Begriff der Zeit. (Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924.) Hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Hartmut Tietjen. Tübingen 1989.
- Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. (Marburger Vorlesung Sommersemester 1925.) Hrsg. von Petra Jaeger. Frankfurt a. M. 1979. (GA 11,20).
- Die Grundprobleme der Phänomenologie. (Marburger Vorlesung Sommersemester 1927.) Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1975. (GA 11,24).
- Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. (Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28.) Hrsg. von Ingrid Görland. Frankfurt a. M. 1987. (GA 11,25).
- Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Hrsg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1989. (= GA 111,65.)
- Nietzsche. 2 Bde. Pfullingen 1961. - Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst. (Freilurger Vorlesung Wintersemester 1936/37.) Hrsg. von Bernd Heimbüchel. Frankfurt a. M. 1985 (GA 11 43). - Nietzsches metaphysische Grundeinstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen. (Freilurger Vorlesung Sommersemester 1937). Hrsg. von Marion Heinz. Frankfurt a. M. 1986. (GA 11,44.) - Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis. (Freilurger Vorlesung Sommersemester 1939.) Hrsg. von Eberhard Hanser. Frankfurt a. M. 1989. (GA 11,47.) - Nietzsche: Der europäische Nihilismus. (Freilurger Vorlesung, 11. Trimester 1940). Hrsg. von Petra Jaeger. Frankfurt a. M. 1986. (GA **11,48**)
- Ein Vorwort. Brief an P. William Richardson (Anfang April 1962). In: Philosophisches Jahrbuch 72 (1964/65) S. 397-402.
- Bibliographien* (zur Information über die umfangreiche Forschungsliteratur)
- Sass, Hans-Martin: Heidegger-Bibliographie. Meisenheim a. Gl.
- Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972. Hrsg. von Hans-Martin Sass. Meisenheim a. Gl. 1975.
- Philologische Hilfsmittel*
- Feick, Hildegard: Index zu Heideggers ~Sein und Zeit«. Tübingen 1968.
- Bast, Rainer A. / Delfosse, Heinrich P.: Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers ~Sein und Zeit«. 2 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 1979-81.
- An einem deutschsprachigen *Kommentar* arbeitet Friedrich-Wilhelm von Herrmann (der Band I seiner *Hermeneutischen Phänomenologie des Daseins* erschien 1986).
- Zur philosophiegeschichtlichen *Auslegung* von Heideggers Denken sei verwiesen auf: Otto Pöggeler, *Der Denique Martin Heideggers*, 3. erw. Aufl. Pfullingen 1990.
- Eine gute *Einführung* in *Sein und Zeit* ohne viele Voraussetzungen bietet: Klaus Held, ~Die Welt und die Dinge. Zur Deutung der Philosophie Martin Heideggers«, in: *Kunst, Politik, Technik. Martin Heidegger 1889-1989*, hrsg. von Christoph Jamme und Karsten Harries, München 1992.