

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 23 (1976)

Heft: 3

Artikel: Heideggers Denken : eine Wegweisung

Autor: Geiger, Louis-Bertrand

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761353>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LOUIS-BERTRAND GEIGER

Heideggers Denken

Eine Wegweisung *

I

Man hat mich gebeten, über Heidegger und die Existenzphilosophie zu sprechen. Auf die Gefahr hin, Sie zu enttäuschen, muß ich aber klar machen, daß ich versuchen werde, *nicht* über die Existenzphilosophie zu sprechen. Und zwar aus zwei Gründen: 1. weil es nicht als ausgemacht gelten kann, daß es so etwas wie eine Existenzphilosophie bei Heidegger gibt; 2. weil nach meiner Ansicht ein Sprechen *über* die Philosophie Heideggers deren Anliegen grundsätzlich verfehlen muß. Es würde nicht in die Philosophie Heideggers einführen, sondern deren Zugang und Verständnis versperren.

Heidegger hat dies selbst klar ausgesprochen. Er schrieb an WILLIAM J. RICHARDSON: «Ich zögere mit den Antworten [betr. der Frage Richardsons über den *ersten Anstoß*, der Heideggers Denkweg bestimmt hat], weil sie notgedrungen nur *Hinweise* bleiben. Durch eine lange Erfahrung belehrt, muß ich vermuten, daß man die Hinweise nicht als *Weisung* aufnimmt, *sich selber auf den Weg* zu machen, um der gewiesenen Sache selbständig nachzudenken. Man wird die Hinweise als eine von mir

* Der hier veröffentlichte Text beruht auf einer im Wintersemester 1970/71 gehaltenen Vorlesung. Diese war Teil einer größeren Lehrveranstaltung, die die Theologiestudenten mit verschiedenen Richtungen zeitgenössischen Denkens vertraut machen sollte. Der Text wurde für die Veröffentlichung umgearbeitet, aber nicht wesentlich verändert. Trotz des elementaren Charakters des Textes habe ich mich auf das wiederholte freundliche Drängen des Herausgebers der FZPhTh schließlich zu einer Veröffentlichung bereit erklärt, um das Andenken des großen, kürzlich verstorbenen Philosophen zu ehren.

geäußerte Meinung zur Kenntnis nehmen und als solche weiterverbreiten»¹.

Was Heidegger von seinen eigenen Hinweisen sagt, gilt natürlich in verstärktem Maß von einer Vorlesung über seine Philosophie. Man wird sie verstehen als eine Art Information über Heideggers Meinungen oder Äußerungen, über das Sein, das Denken oder das Nichts, und alles «getrost nach Hause tragen» und vielleicht weiterverbreiten. Eigentlich aber sollte man sich, geleitet und geführt durch die Hinweise, «auf den Weg machen».

Das Mißverständnis, das Heidegger befürchtet, bestünde also hauptsächlich nicht darin, daß man seine Meinungen oder Auffassungen falsch verstehen würde – solches Mißverständnis ist ja die Gefahr, der alles Verstehen und Interpretieren ausgesetzt ist –, sondern darin, daß man seine Aussagen als Meinungen über etwas hinnimmt und versteht, daß man also im Gebiet der Meinungen über etwas verbleibt, während es doch gilt, Weisungen aufzunehmen, sich selbst auf den Weg zu machen und der gewiesenen Sache selbst nachzudenken. Weisungen, also nicht Meinungen über etwas.

Es gibt verschiedene Weisungen: Man kann z. B. jemandem den Weg weisen. Dies ist eine Art Verständigung. Dabei kann man Meinungen über den Weg äußern: z. B. der Weg ist nicht sehr lang, die Straße ist gut usw. Die Hauptsache ist aber die Richtung, die Angabe, wie ich marschieren oder fahren soll, um an ein bestimmtes Ziel zu gelangen. Also eine praktische Verhaltensregel wie: sie gehen geradeaus usw. Und ich nehme diese Weisung entgegen, nicht als eine Meinung über etwas, sondern als Weisung etwas zu tun, mich so und so zu verhalten.

Gäbe es nur praktisches Verhalten, dann müßten wir bei Heideggers Mahnung etwa an eine praktische Philosophie denken. Aber es gibt auch *Denkwege*. Heidegger benützt dieses Bild vom Weg sehr oft. Wir gebrauchen es ja auch geläufig im Ausdruck Methode, *methodos*. Jede Methode ist ein Weg, den das Denken durchlaufen muß, wenn es an ein bestimmtes Ziel gelangen soll. Regeln der Methode kennen wir in jeder Wissenschaft.

Heideggers Weisung wäre also oder müßte eine Angabe über die Art und Weise sein, wie wir vorgehen sollen, um durch ein bestimmtes methodisches Denken an ein bestimmtes Ziel zu gelangen. Nicht einfach

¹ MARTIN HEIDEGGER: «Vorwort» zu WILLIAM J. RICHARDSON: Heidegger, *Through Phenomenology to Thought*. Den Haag 1963 (Phaenomenologica. 13), IX–XXIII: Zit. S. IX.

ein Resultat hinnehmen als eine Aussage über etwas, über das, was Heidegger denkt und sagt, sondern mit ihm oder nach ihm «sich auf den Weg machen», um zum Ziel zu gelangen.

Gewiß ist jede Philosophie ein Weg, ein Denkweg, dem der Denker gefolgt ist, um zur Wahrheit zu gelangen, sei es auch, wie der Skeptiker, zur Wahrheit, daß der menschliche Geist in Wahrheit keine Wahrheit mit Sicherheit erkennen kann. Wir wissen von diesem Denkweg nur insofern, als ein gesprochenes oder geschriebenes Wort ihn uns vermittelt. Wir müssen also immer durch das Wort oder den Ausdruck einen Zugang zu dem Inhalt finden, der den Denkweg des Denkers darstellt und der uns schließlich zum Denkinhalt, d. h. zur Wahrheit führen soll. Dieser Zugang ist für jeden ein persönlicher Denkweg, der so persönlich sein kann, daß er nicht nur jedem eigen ist, sondern auch zu verschiedenen Zielen führen kann, eine Tatsache, die durch die Geschichte der Philosophie und den Streit der Historiker und Kommentatoren leicht belegt werden kann.

Die Weisung, «sich selber auf den Weg zu machen, um der gewiesenen Sache selbständig nachzudenken», drückt also die methodische Regel aus, ohne deren Befolgung allenfalls Wörter und Sätze korrekt wiederholt werden könnten, aber weder die Sache selbst noch die vom Philosophen ausgesprochene Vorstellung über die Sache getroffen würden. Heidegger verwahrt sich also mit Recht gegen das Reden *über* seine Meinungen, welches rein äußerlich und sozusagen teilnahmslos, also sinnlos, Aussagen wiederholt. Wir müssen dieser Weisung folgen. Aber obwohl sie zu selten befolgt wird, gilt sie gleichermaßen für jedes Verstehen von philosophischen Werken. Wir werden also nicht, in dem von Heidegger gerügten Sinn, *über* seine Philosophie sprechen, sondern versuchen, uns «selbst auf den Weg zu machen».

Aber gerade hier stoßen wir auf die eigentliche Schwierigkeit, in Heideggers Denken einzuführen. Gewiß, Heidegger hat philosophische Werke veröffentlicht. Er hat Philosophie gelehrt. Er lädt uns also ein, durch seine Schriften den Denkweg zurückzulegen, den er selbst gegangen ist. Wenn nun bei Heidegger sowohl das Denken als auch der Weg einen Sachverhalt bezeichnen, der zutiefst verschieden ist von jenem, den wir gewöhnlich mit diesen Worten verbinden, dann ist es allererst geboten, den Unterschied klar herauszustellen, um zu verhindern, daß wir gerade durch eine hier unanwendbare Vorstellung vom Denken und vom Weg daran gehindert werden, den von Heidegger gefolgten Denkweg zu entdecken. Irreführen, anstatt einführen.

Heidegger hat immer wieder über das Denken und den Weg nachgedacht. Läßt man seine Texte reden, hört man ihnen aufmerksam zu, so ergibt sich m. E. eine relativ einfache Einsicht, die es erlaubt, einen Zugang zum Verständnis seines Werkes zu eröffnen, oder wenigstens den Zugang nicht von vorneherein zu verbauen.

Damit meine ich folgendes: Tritt man an einen Philosophen wie Aristoteles oder Kant oder Whitehead heran, so weiß oder meint man wissen zu können, worüber er redet: von der wirklichen Welt, vom Werden, von seinen Ursachen usw., von den verschiedenen formalen Aspekten, unter denen die einzelnen Teile der Philosophie dies alles betrachten usw. Wir stellen uns dabei gleichsam an die Seite des Philosophen, um uns mit ihm dem gleichen Objekt zuzuwenden und es so zu verstehen, wie der Philosoph es versteht. Das Objekt ist gegeben. Es ist, es ist da. Es ist schon erkannt, ja sogar auf eine bestimmte Art und Weise interpretiert. Wenn ich den Überlegungen Aristoteles' bei seinen einzelnen Schritten folge, gelange ich zu einer Reihe von Definitionen, Urteilen, Beweisen, die mit der schon bekannten Wirklichkeit zu tun haben, um diese besser zu erkennen, ihrem Wesen und ihren Ursachen auf die Spur zu kommen.

Dies gilt – *mutatis mutandis* – für fast alle Philosophen. Sie wollen uns *sehen* lassen, was sie selbst gesehen und entdeckt haben – welches auch immer der Kontext sein mag, zu dem die *Objekte*, von denen die Philosophen uns Erkenntnisse vermitteln, gehören – Erkenntnisse, die die Objekte selber vermitteln. Wir sind eingeladen, einen Weg zu gehen, der schließlich zur Begegnung mit dem Objekt führt, und zwar so, daß in uns möglichst die gleichen «Begriffe» zustande kommen wie beim Philosophen – selbstverständlich immer den verschiedenen Methoden entsprechend, durch die die verschiedenen Philosophien charakterisiert werden. Sind wir seinem Weg genau gefolgt, ist das Ziel des Ganges erreicht: Wir besitzen nun eine mehr oder weniger systematische Sicht des Universums des betreffenden Philosophen – mag diese Sicht nun auf jenes Universum zurückverweisen, das wir real nennen, wie in der realistischen Philosophie, oder nicht.

Wenn ich das zentrale Anliegen Heideggers richtig verstanden habe, das schon in «Sein und Zeit» anwesend ist, aber in den Werken des späteren Heidegger immer deutlicher hervortritt, so geht es Heidegger nicht so sehr darum, uns bisher ungesagte Erkenntnisse *über* die Seienden zu vermitteln, sondern er will uns vielmehr darauf aufmerksam machen, daß *es* Seiendes für uns *gibt*. Das heißt, daß wir seiende Dinge bemerken

und über sie reden, weil sie immer schon als erste gesprochen haben, erschienen sind, sich geoffenbart haben².

Wir dürfen uns nicht damit zufrieden geben – wie es fast notwendig und unvermeidbar immer geschieht –, uns um die schon existierenden Dinge zu kümmern und über sie zu reden, sondern wir müssen zum Ursprung zurückkehren, wo alles, durch eine Art Einbruch und Ankunft anfängt, zurück zu jenem Augenblick, wo das Sich-zeigen und Auf-uns-Zukommen der Dinge uns eine Botschaft bringt, von der unsere Rede anfänglich nichts anderes als eine vermittelnde, weil irgendwie verstandene Wiedergabe im sprachlichen Ausdruck ist.

Es gilt, sich ausdrücklich bewußt zu werden, nicht nur, daß wir sprechen oder jemanden, der zu uns spricht, hören und verstehen können, sondern auch, daß es überhaupt so etwas wie Worte, Hören oder Verstehen gibt, und wir selbst Wesen sind, die für Sinn empfänglich sind – im Unterschied etwa zu einer Mauer, die von denselben Schallwellen getroffen wird. Es gilt, die Phänomenologie voranzutreiben bis zum Erscheinenlassen der Erscheinung selbst, bis zur Präsenz des Präsenten, zur Anwesenheit des Anwesenden, bis zu einem Kommen, das immer schon von vornherein irgendwie eine Bedeutung einschließt, die wir verstehen bevor wir verstehen oder wissen, daß wir verstanden haben. Wir waren immer schon Horchende und haben immer schon gehorcht, wenn wir zu organisieren und umgestalten anfangen. Wir sollten uns dessen immer bewußt bleiben und – gleich dem Dichter – fähig sein, auch tiefere Offenbarungen zu vernehmen.

Sich in der Nachfolge Heideggers auf den Weg machen, besagt also nicht, einem Weg folgen, um zu einem Resultat (Definition, Theorem, Gesetz oder System) zu gelangen, das wir angesichts eines Objektes, dessen Gegenwart oder Anwesenheit problemlos ist, erarbeiten. Sich mit Heidegger auf den Weg machen, besagt: Rückkehr zum Ursprung, zum Ereignis, das sich ereignet hat und sich immer neu ereignet, auch dann, wenn wir dies nicht wahrnehmen – Rückkehr zum Ereignis, das alle Denkwege ermöglicht. Gleichsam gefangen genommen – sicher legitimerweise – durch die Probleme, welche die seienden Dinge uns stellen, was ja auf ihre Art auch die übrigen Lebewesen tun, vergessen wir, daß wir allein die Macht haben, der *sich-zeigenden* Präsenz innezuwerden und uns auf ihren Sinn zu besinnen. Holzwege –, aber nicht Wege, die nirgendwohin führen, als ob es Wege wären, die zu nichts nütze sind, sondern Wege,

² Vgl. die Abschnitte über die Phänomenologie in «Sein und Zeit».

die anstatt den Wald zu durchqueren, um zu irgendeiner Siedlung oder andern Straße zu führen, in die Mitte des Waldes führen, dort aufhören und den Wanderer in jene Stille des anwesenden Waldes entlassen, von der wir mit Recht sagen, daß sie uns *einhülle*, uns *umgebe* wie eine über uns kommende Gegenwart, nicht als Folge einer von uns geplanten Tätigkeit. Ein Weg also, dessen Ziel der Ursprung ist, das ursprüngliche Geschehen, das schweigend und zu oft verschwiegen allem Handeln und Sprechen zugrunde liegt. Die anscheinende Schwierigkeit des Heideggerschen Denkens liegt wohl zum großen Teil an der Einfachheit und Ursprünglichkeit seines Ansatzes: ein Denkweg, der nicht wie andere zuerst oder ausschließlich von einem Punkt des Wissens zu einem anderen führt, sondern versucht, die ursprüngliche Begegnung als Begegnung in den Blick zu bringen und seine grundlegende Bedeutung aufleuchten zu lassen.

II

Sind die vorausgegangenen Überlegungen richtig, so erlauben sie uns, wenn auch kein volles Licht auf das *Sein* – das Zentralthema der Heideggerschen Philosophie – zu werfen, so doch zu verhindern, daß sein Zentralthema in einem seine Züge verzerrenden Licht erscheine. Gewiß könnte man zuerst die Frage nach der berühmten «Kehre» in Heideggers Denkweg aufwerfen oder sich fragen, ob Heidegger nicht einer Illusion erlegen sei, wenn er behauptet, die Frage nach dem Sein sei zugunsten der Frage nach den Seienden vergessen worden. Da nun aber eine gerechtfertigte Antwort auf diese Frage notgedrungen die Klärung des Sinnes des Wortes *Sein* – wie er von Heidegger selbst verstanden wird – voraussetzt, werde ich mich im folgenden bemühen, diesen Sinn näher zu bestimmen. Wenn der Interpretationsversuch, den ich vorlege, richtig ist, werden viele Mißverständnisse und Verstehensschwierigkeiten hinfällig.

Ich werde von einem Text ausgehen, den ich Heideggers «Nietzsche» entnehme³. Nach Ausführungen über «Die Unterscheidung von Sein und Seiendem» und die «Natur des Menschen» betrachtet Heidegger das Sein «als die Leere und de[n] Reichtum».

«Wir reden von 'Sein', nennen 'das Sein', hören das Wort und sagen es weiter und wieder. Fast ist es nur wie ein flüchtiger Wortschall; *fast*,

³ MARTIN HEIDEGGER: Nietzsche. 2. Bd. Pfullingen 1961, S. 246–256.

und dennoch nie ganz. Immer bleibt noch der Anflug eines Wissens; selbst wenn wir dem Wortschall nur die Erinnerung nachschicken, daß wir dabei etwas 'denken' [...] 'Das Sein' – von der Wortform her gesehen ein Hauptwort, gebildet dadurch, daß wir das Zeitwort 'sein' durch die Vorsetzung des 'das' zum Namen machen. Das Zeitwort 'sein' gilt als der 'Infinitiv' des uns allzu geläufigen 'ist'. Wir bedürfen nicht erst einer Vorlesung über den Nihilismus und des häufigen Gebrauches des Namens 'das Sein', um sogleich bei jedem ausdrücklichen Hinweis zu erfahren, daß wir *noch* häufiger und ständiger im Gebrauch des 'ist' das 'Sein' sagen.»

Das «ist» sagt also das Sein, aber wir bemerken es nicht. «Das 'ist' geht in der Sprache um wie das vernutzteste Wort, ...» Man könnte sogar behaupten, daß es meistens überhaupt nicht beachtet wird. Unsere Aufmerksamkeit gilt *dem, was* ist, oder so und so ist, weil unser Handeln und Denken direkt durch die Gegenstände bedingt wird und ihr Sein selbstverständlich mit- oder vorgegeben ist und nur die Art und Weise ihres Seins von Belang ist. «... und gleichwohl trägt es [das 'ist'] doch wieder alles Sagen, dieses nicht nur im Sinne der sprachlichen Verlautbarung.» Nicht nur das Sagen: «Auch in allem schweigenden Verhalten zum Seienden spricht das 'ist'. Überall, auch wo wir nicht sprechen, verhalten wir uns doch zu Seiendem als solchem und verhalten uns zu solchem, was 'ist', was so und so ist, noch nicht und nicht mehr ist, was schlechthin nicht ist.»

Scheinbare Leere also des «ist» und des «Seins», des «Seins», das wir im Gebrauch des «ist» sagen. Aber: «Die Einförmigkeit dieses vernutzten und doch je wieder unverbrauchten 'ist' verbirgt hinter der Selbigkeit des Wortlautes und der Wortgestalt einen kaum bedachten Reichtum.» Dieser wird zuerst sichtbar durch die Vieldeutigkeit des «ist». «Wir sagen: 'dieser Mann ist aus dem Schwäbischen'; 'das Buch ist dir'; 'der Feind ist im Rückzug'; 'Rot ist backbord'; 'der Gott ist'; 'in China ist eine Überschwemmung'; 'der Becher ist aus Silber'; 'die Erde ist'; ... 'Über allen Gipfeln / Ist Ruh'...»

«Jedesmal hat das 'ist' eine andere Bedeutung und Tragweite des Sagens», die leicht durch eine verschiedene Ausdrucksweise dargestellt werden kann. «Der Mann ist aus dem Schwäbischen – besagt: er *stammt* her: das Buch ist dir – bedeutet: *gehört* dir; der Feind ist im Rückzug – heißt: er *hat* den Rückzug *angetreten*; Rot ist backbord – meint: die Farbe *bedeutet*; der Gott ist – wir erfahren ihn als *wirklich gegenwärtig*; ... eine Überschwemmung ... *herrscht*; der Becher ... *besteht* aus ...»

Aber die Verse von Goethe: «Über allen Gipfeln / Ist Ruh ... – – ‘*befindet sich*’ Ruh? ‘*findet statt*’? ‘*hält sich auf*’? ‘*herrscht*’? oder ‘*liegt*’? – oder ‘*waltet*’? Hier will keine Umschreibung glücken. Gleichwohl spricht hier dieses selbe ‘ist’ – einfach, unersetzlich mit einem Mal, hingesagt in jene wenigen Verse, die Goethe mit Bleistift an den Fensterpfosten einer Bretterhütte auf dem Kickelhahn bei Ilmenau geschrieben ...»

Das «ist» ist hier in der Tat unersetzlich. Warum? Weil es nichts anderes ausdrückt und ausdrücken will als gerade die Ruhe selbst, ihre Gegenwart, ihr Gegenwärtigsein und die bestimmte, unverwechselbare Art ihres Gegenwärtigseins. Der Dichter stellt nicht etwa die Ruhe fest wie in einem Wetterbericht, als nützliche Auskunft für den Segelflieger oder den Bergsteiger, oder weil er selbst im Freien lesen oder arbeiten möchte. Die Ruhe wird nicht *auch* festgestellt, neben anderen brauchbaren Objekten der Wirkwelt. Sie ist nicht die Antwort auf ein Fragen oder Suchen, ein Tatbestand, der auch anders sein könnte, aber, zum Glück, so ist, wie ich ihn brauche und den ich auch genau messen kann.

Das Verhältnis ist hier ein anderes. Nicht *ich* suche die Ruhe als Mittel für etwas. Die Ruhe selbst wird in ihrer besonderen und einzigartigen Seinsweise gegenwärtig: als Ruhe. Nicht etwa die Ruhe des Dichters, eine subjektive Seinsweise, die *auch* durch die Ruhe bewirkt werden kann und sehr wahrscheinlich im Gemüte des Dichters bewirkt worden ist. Ruhe wirkt beruhigend und wohl auch das Bewußtsein dieser «Seelenruhe». Diesem Bewußtsein nachzugehen ist eine mögliche Richtung des Forschens. Sie wäre aber grundverschieden von dem Sagen des Dichters. Dieser sagt einfach und schlicht das Sein, das Anwesen, die Präsenz der Ruhe selbst. Sie *ist*, weil sie zuerst den Dichter sozusagen umfassen und angesprochen hat, weil er, als Dichter, offen war, reine Offenheit, reines Empfangen war für dieses Sich-öffnen der Ruhe: «Über allen Gipfeln / Ist Ruh»⁴.

⁴ Der Dichter sagt dieses Gegenwärtigsein, aber, als Dichter, denkt er nicht an das Ereignis, das unbewußt sich ereignet hat, damit die Ruhe, so wie sie im Gedicht ausgesprochen ist, erscheinen konnte. Wenn wir über das Ereignis nachdenken, müssen wir feststellen, daß wir selbst, wenn wir es durch die Worte des Dichters nacherleben, nur durch eine bestimmte Weise selbst zu sein, die Ruhe, wie der Dichter sie ausspricht und sein läßt, erfahren können: die Offenheit (das Da-Sein) für das Seiende; nicht Bewußtsein von Vorstellungen (intentionalen Inhalten, *cogitata*, die wir entweder selbst bilden oder als Vorstellungen nur betrachten), sondern angesichts der Seienden der realen Welt Klarwerdung von Entbergung, Sichzeigen, Ankommen oder Anwesen (im Sinne Heideggers) als Bedingung des Gegenwärtighabens. Nicht Bewußtsein, sondern Da-Sein; nicht Vorstellen, sondern Denken.

Im Sagen des Dichters erscheint die Ruhe in ihrem Sein. Der Dichter läßt sie sein; das heißt nicht, daß er sich gleichgültig verhalte, sich von ihr abkehre oder entferne. Sein-lassen bedeutet für Heidegger: erlauben, gewähren, dem Seienden als reines Empfangen begegnen, damit es sich selbst eröffne, in *seinem* Sein entfalte. Wir dürfen das Seiende als Seiendes bei Heidegger nicht formal als Existenz, Subsistenz, Gegenstand, auch nicht als Wirkursache verstehen, sondern als aktive *Mitteilung*, als Kunde, die vom Seienden als Seiendem ausgeht, und immer schon irgendwie ausgegangen ist, wenn wir anfangen zu denken und zu sprechen. Dieser quasi-aktive Aspekt erklärt wohl, warum Heidegger so oft die Substantiva durch ein ihnen entsprechendes Zeitwort ergänzt (die Sprache spricht, das Wesen west ...). Die moderne Philosophie und Wissenschaft kennt nur die Beziehung zwischen einem Verstand, der Wissenschaft und Weltanschauung aufbaut, und einer Wirklichkeit, die das Material hergibt, die rohen Bausteine, die in das vom Verstand entworfene Gedankensystem eingeordnet werden. «Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt»⁵. HUSSERL hat das Prinzip ausgesprochen: Zu den Sachen selbst. Heidegger, so möchte ich sagen, gibt den Sachen ihr *Sprechen* zurück, ihr Sagen und Offenbaren, für das wir immer Da-sein, Offenheit und Hören sein sollten.

Es wäre natürlich falsch, dieses einfache Denken der wissenschaftlichen und systematischen Denkweise entgegenzusetzen. Beide gehören zur menschlichen Begegnung mit der Wirklichkeit. Die Technisierung wirkt verheerend nur, wenn sie die alleinige Auslegung der Beziehung des Menschen zur Wirklichkeit, also des Menschen und der Wirklichkeit abgeben will. In diesem Sinne sind wohl die zahlreichen Mahnrufe Heideggers und die Verbindung der Metaphysik mit dem Nihilismus zu verstehen. Erkennen, nicht nur als passives Empfangen eines Eindruckes, eines Abbildes, sondern auch Vernehmen des Sinnes von Sein.

Um es hier nur kurz zu erwähnen: die Art und Weise, das Heideggersche Anliegen am wenigsten zu verfehlen, wäre wohl, Sein und Seiendes nicht in die mittelalterliche, thomanische Metaphysik des Seins (ens,

⁵ I. KANT: Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur 2. Auflage. B XIII.

esse), sondern in die thomanische Lehre der ontologischen Wahrheit einzustufen. Die ontologische Wahrheit geht zwar letztlich auf den schöpferischen Akt des göttlichen Geistes zurück. Doch ist zu bemerken, daß THOMAS VON AQUIN die ontologische Eigenschaft des Seienden, sein Wahr- und Gutsein, zuerst (quoad nos) auf die ontologische Beziehung zwischen dem Seienden und dem menschlichen Geist gründet, ohne überhaupt von Gott zu sprechen. In den beiden, oft zitierten Texten *De veritate*⁶ wird das *verum* (und das *bonum*) begründet als eine mögliche Beziehung zwischen jedem Seienden (nicht dem Begriff des Seins!) und dem Geist (intellectus und appetitus): *convenientia ad intellectum*^{6a}, *perfectivum intellectus*⁷. Das *verum* ist nichts anderes als das Seiende selbst, insofern es, als *so* Seiendes, *conformatum est vel conformabile* intellectui⁸. Heidegger, der den Text *De veritate* 1,1 zitiert, bemerkt: «Der hier hervortretende, obzwar ontologisch nicht geklärte Vorrang des 'Daseins' vor allem anderen Seienden hat offensichtlich nichts gemein mit einer schlechten Subjektivierung des Alls des Seienden»⁹. Ich möchte hinzufügen: sie hat nichts zu tun mit einer schlechten Idealisierung des Seienden. Wir sprechen von der ontologischen Wahrheit als einer Eigenschaft des Seienden, weil wir erkennen, daß das Seiende als Seiendes, in seinem Sein, erkennbar ist und daß unser Wissen real vom Seienden abhängig ist.

Diese Abhängigkeit kann natürlich rein von der Wirkursächlichkeit verstanden werden, von der *impressio* einer *species*, eines Abbildes. Man kann sie aber auch vom Erkennen selbst her verstehen, wie Thomas es so tief und einfach ausdrückt: «Intellectus ... per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens»¹⁰. Das *verum* ist nicht, als ontologische Eigen-

⁶ THOMAS VON AQUIN: *De veritate*, 1, 1; 21, 1.

^{6a} A. a. O., 1, 1.

⁷ A. a. O., 21, 1.

⁸ A. a. O.

⁹ MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit* (1926), S. 14.

¹⁰ THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* I, q. 16, a. 4 ad 2. – Übersetzen wir *intellectus* durch: *das geistige Sein*, welches sowohl Erkennen wie Streben einschließt (oft von Thomas auch durch den augustinischen Ausdruck *mens* bezeichnet), so tritt der Vergleich mit der Position Heideggers von der ursprünglichen Beziehung von Da-sein, Seiendem und Sein deutlich hervor: Das geistige Sein (das wir selbst sind) erkennt zuerst Seiendes; dann erkennt es, daß es Seiendes erkennt und dadurch die Erkennbarkeit (*verum*) als *Eigenschaft* des Seienden. Das Seiende wird also nicht vom Erkennenden getroffen wie die Zielscheibe durch den Pfeil. Das Seiende hat einen Gehalt der Erkennbarkeit, als Seiendes, dem sich der *intellectus* (*intus-lege*!) öffnet und den die *ratio* verarbeitet.

schaft des Seienden, etwas, das durch unser Erkennen entsteht. Indem wir das Seiende erkennen – nicht hervorbringen –, können wir im Erkenntnisakt bewußt werden, daß das Seiende das Erkennbare und das Erkannte ist, also als Seiendes, in diesem Sinne, wahr ist. Das Seiende gibt zu erkennen, insofern es, als Seiendes, als so Seiendes, sich zu erkennen gibt. Diese Erkennbarkeit wird von Thomas zuletzt auf den Schöpferakt eines allmächtigen Geistes zurückgeführt. Aber gerade weil der Schöpferakt Seiendes hervorbringt, wirklich Seiendes, nimmt dieses eine Mittelstellung ein zwischem dem Intellekt Gottes und unserem Intellekt. Es selbst ist erkennbar, und wir nennen diese Erkennbarkeit sein Wahrsein.

Es scheint mir also durchaus erlaubt, das Sein Heideggers mit dieser Erkennbarkeit in Beziehung zu bringen, mit der ontologischen Wahrheit, die wir im Seienden selbst, als seine Erkennbarkeit entdecken können, bevor wir sie letztlich auf Gottes Schöpferakt zurückführen. Es wäre aufschlußreich zu zeigen, wie die verschiedenen Ausdrucksweisen, die Heidegger für das Sein verwendet, von diesem Standpunkt aus gesehen, einen einheitlichen und festen Sinn erhalten. Vielleicht könnte es auch verständlich werden, warum Heidegger in seinen späteren Werken das Wort Sein mehr und mehr vermeidet, weil es immer wieder als *esse, existere...* verstanden wurde.

Kehren wir nun zurück zum Text von dem wir ausgegangen sind. Heidegger hat dort eine Reihe von Aussagen zusammengestellt, und, als letzte, den Vers von Goethe. Wenn wir nun die ganze Reihe näher betrachten, stellen wir fest, daß alle Beispiele sich auf die *reale* Welt beziehen. Wir finden keine Sätze aus der Logik oder Mathematik, obwohl wir in diesen Wissenschaften auch Sätze bilden, die, grammatisch gesehen, genau die gleiche Form haben: Der Artbegriff *ist* ein Allgemeinbegriff; der Kreis *ist* eine Figur. Wir finden nicht einmal eine Definition wie zum Beispiel: Der Mensch *ist* ein vernünftiges Lebewesen. Die Seinsregion, in der Heidegger sich aufhält, ist also eine ganz bestimmte. Sie umgreift nicht alles, was im allgemeinsten Seinsbegriff von manchen Philosophen, den Begründern der Ontologie, verstanden wird: *quod non implicat contradictionem*, Sein als alles Denkbare, das *possibile* von Christian Wolff, das, weil es sein kann, eine *essentia* genannt wird.

Hätte Heidegger, in unserem Text, Sein und Seiendes auch so weit gefaßt, so würde es schwer, wenn nicht unmöglich sein, von den ersten Beispielen zu Goethes Vers überzugehen. Wir müßten vom allgemeinsten Begriff des Denkobjekts ausgehen, auf die Gefahr hin, die Wissenschaft

vom Sein und Seienden wieder als Erkenntnis- oder sogar als Bewußtseinstheorie aufzufassen. Zielt aber das Bestreben Heideggers, besonders in seiner Auffassung der Phänomenologie nicht dahin, außer oder neben dem *Erkennen*, als Vorstellen und Vorstellung, das *Denken*, als Denken des Seins, als Vernehmen von seiendem Sinn, wieder ins Bewußtsein zu rufen?

Im Brief an Richardson schreibt Heidegger im April 1962: «Verstehen Sie nun im Titel Ihres Werkes 'Der Weg von der Phänomenologie zum Seinsdenken' die 'Phänomenologie' in dem zuletzt gekennzeichneten Sinne einer philosophischen Position Husserls, dann trifft der Titel die Sache, insofern die von mir gestellte Seinsfrage etwas ganz anderes ist als jene Position. Der Titel ist vollends berechtigt, wenn der Name 'Seinsdenken' aus der Zweideutigkeit herausgenommen wird, nach der er sowohl das Denken der Metaphysik – das Denken des Seins des Seienden – als auch die Seinsfrage im Sinne des Denkens des Seins als solchen (die Offenbarkeit des Seins) nennt.

Verstehen wir aber die 'Phänomenologie' als das Sichzeigenlassen der eigensten Sache des Denkens, dann müßte der Titel lauten: 'Ein Weg *durch* die Phänomenologie in das Denken des Seins'. Dieser Genitiv sagt dann, daß das Sein als solches (das Seyn) sich zugleich als jenes zu Denkende zeigt, was ein ihm entsprechendes Denken braucht»¹¹.

Sein zeigt sich als das zu Denkende. Dieses Sich-selbst-Zeigen, im Gegensatz zum Hervorbringen oder Gestalten, bildet die Einheit der von Heidegger aufgezählten Beispiele. In diesem Sinne dürfen wir wohl folgenden Text verstehen: «Diesen selben Reichtum [wie im Goetheschen Vers] bezeugt, nur anders und im groben Hinweis, die Aufzählung der verschiedenen Aussagen, in denen wir das 'ist' jeweils sogleich nach einer besonderen Hinsicht auslegen konnten ... Ein Reichtum der Sagbarkeit des Seins zeigt sich, welcher Reichtum erst das ermöglicht, was wir in logischer und grammatischer Hinsicht als 'Vieldeutigkeit' ausrechnen mögen»¹². Sagbarkeit also des Seins selbst, und nicht nur der Vorstellungen, die wir auf verschiedene Weise hervorbringen und deren Sein von unserem Bewußtsein abhängig ist. Da-sein als Offenheit, im Gegensatz zum geschlossenen Raum des Bewußtseins, Offenheit für das Anwesen des Seins, des Seienden und des Seins als solchem, Verschiedenheit dieser Sagbarkeit und doch «Einförmigkeit des 'ist' und des 'Seins'»¹³.

¹¹ HEIDEGGER: «Vorwort» (vgl. Anm. 1), S. xv u. xvii.

¹² HEIDEGGER: Nietzsche (vgl. Anm. 3), S. 248 f.

¹³ A. a. O., S. 249.

Wir wollen hier das Problem der Einheit und Vielheit des «Seins» nicht weiter verfolgen (vgl. S. 249 ff.). Man kann aber mit Recht die Frage stellen, ob der Gebrauch des Wortes Sein nicht doch zuletzt irreführend sei, wenn nicht immer Einheit *und* Vieldeutigkeit zusammengedacht und ausgedrückt werden. Sein ist kein Seiendes, so bemerkt Heidegger oft. Und doch tritt es auf als eigenständiges und fast unabhängiges Subjekt. Wir müßten hier die Beziehungen zwischen der ontologischen Differenz Heideggers und der Analogielehre, z. B. mit dem *conceptus confusus* Cajetans näher verfolgen. Wenn die Vieldeutigkeit zu Recht besteht und auf eine Verschiedenheit des Anwesens selbst zurückgeht, wäre es dann nicht ratsam, auch von der Phänomenologie her gesehen, diese Verschiedenheit auch und immer zugleich mit der Einheit zur Sprache kommen zu lassen? Einheit ohne die Vielheit bedeutet *de facto* immer eine Entscheidung für den Vorrang einer der Seinsweisen, wie die Geschichte der Metaphysik beweist.

Im gleichen Zusammenhang möchte ich auch kurz bemerken, daß das personale Sein, die personale Begegnung in der Philosophie Heideggers kaum eine Rolle spielt. Doch zeigt das Beispiel von MAX SCHELER oder EMMANUEL LEVINAS, um hier nur zwei von der Phänomenologie ausgehende Philosophen zu nennen, daß sowohl im Personsein als auch in der interpersonalen Begegnung eine ausgezeichnete Seinsweise vorliegt, von der aus das ganze Seinsverständnis zutiefst verändert werden kann und verändert werden muß. Es ist auch erstaunlich, daß die Heideggerische Problematik fast ausschließlich um das Sein und kaum um das Dasein kreist. In der «Einführung in die Metaphysik» hat Heidegger die Grundfrage gestellt und erläutert: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Später wurde das «Es», in der Aussage: Es gibt Sein, zum Thema gemacht. Aber das Dasein? Seine Offenheit, sein Seinsverständnis, sein Seinsdenken? Seine Freiheit? Haben nicht schon Philosophen und christliche Denker über das *Sein* des menschlichen Geistes (*mens, intelligentia* ...) tief geforscht, vor der «Umdeutung des Geistes zur *Intelligenz* als der bloßen Verständigkeit in der Überlegung, Berechnung und Betrachtung der vorgegebenen Dinge und ihrer möglichen Abänderung und ergänzenden Neuherstellung»? ¹⁴ Wenn sich nun vom Dasein selbst – verstanden in seiner ganzen Seinsfülle und nicht nur als «Ent-borgenheit des menschlichen Daseins *für* die Lichtung des Seins» ¹⁵

¹⁴ MARTIN HEIDEGGER: Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1953, S. 35.

¹⁵ A. a. O., S. 16.

– ein Weg öffnet zu seinem Ursprung und immerwährenden Seinsgrund – AUGUSTINUS: «Fecisti nos Domine *ad* Te», also das Sein verstanden als Hinordnung, in seinem Sein, durch denselben Gott, der auch das Ziel ist –, dann müssen wir gestehen, daß dies von Heidegger entweder nicht geahnt oder wenigstens zu wenig beachtet wurde. Vielleicht befürchtete er ein Ableiten in die Subjektivität? Wie dem auch sei, sein tiefes Anliegen, vielleicht zu einseitig bedingt durch das Prinzip der Phänomenologie: zu den Sachen selbst, bestand darin, wie er im erwähnten Brief an Richardson als Wunsch für dessen Werk schrieb, «das mehrfältige Denken der einfachen und deshalb die Fülle bergenden Sache des Denkens in Gang zu bringen»¹⁶.

III

Die vorliegenden Ausführungen – so möchte ich noch einmal betonen – sind gedacht als eine mögliche Interpretation des Seins und des Seinsdenkens, die den Aussagen Heideggers entspricht. Ein Hinweis also, Heideggers Texte nicht zu lesen, als ginge es um einen neuen Seinsbegriff, einen «Riesenbehälter, in den alles Mögliche an Abwandlung hineinfallen kann»¹⁷, auch nicht zuerst als Aussagen *über* Gegenstände oder Objekte des Denkens, die schon als vorgestellt angenommen und weiter verarbeitet werden, sondern als das Ereignis oder das Sich-Ereignen der Lichtung, der Entbergung, des Ankommens und der Gabe, das für uns der ständige Ursprung des Denkens ist.

Im erwähnten Brief an Richardson hat Heidegger selbst seinen Denkweg zu erfassen und zu verstehen versucht. Ausgehend vom Satz des Aristoteles: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, den er auf folgende Weise übersetzt: «Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig», bemerkt er: «In diesem Satz verbirgt sich die meinen Denkweg bestimmende *Frage*: Welches ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende einfache, einheitliche Bestimmung von Sein?» Und Heidegger fährt fort: «Diese Frage weckt die folgenden: Was heißt denn Sein? Inwiefern (weshalb und wie) entfaltet sich das Sein des Seienden in die von Aristoteles stets nur festgestellten, in ihrer gemeinsamen Herkunft unbestimmt gelassenen vier Weisen ...? Wie lassen sie sich in einen verstehbaren Einklang bringen? Diesen Einklang können

¹⁶ HEIDEGGER: «Vorwort» (vgl. Anm. 1), S. xxiii.

¹⁷ HEIDEGGER: Nietzsche (vgl. Anm. 3), S. 250.

wir erst dann vernehmen, wenn zuvor gefragt und geklärt wird: Woher empfängt das Sein als solches (nicht nur das Seiende als Seiendes) seine Bestimmung?»¹⁸

Im Unterschied zur Analogielehre, die ja auch das Problem der Einheit des Seins betrifft, sich aber mehr der Vielheit oder Verschiedenheit zuwendet, will sich Heidegger streng an die Frage halten, warum, trotz aller und tiefen Verschiedenheit des Seienden, das gleiche Wort Sein gebraucht wird. Um diese Frage zu beantworten, sofern eine Antwort möglich ist, müssen wir uns nicht nur an die Seienden der verschiedenen Seinsarten: Akt und Potenz, das Schema der Kategorien usw. wenden, sondern wohl vor allem an das Wort Sein, an das Sein als solches, dessen Sinn und Bestimmung.

Heidegger schreibt nun weiter: «Indes verging ein Jahrzehnt, und es bedurfte vieler Um- und Abwege durch die Geschichte der abendländischen Philosophie hindurch, bis auch nur die genannten Fragen in eine erste Klarheit gelangten. Dafür waren drei Einsichten entscheidend, die freilich noch nicht ausreichten, um eine Erörterung der Seinsfrage als Frage nach dem Sinn von Sein zu wagen.» Er nennt zuerst den Begriff der Phänomenologie, «der in der Einleitung zu 'Sein und Zeit' (§ 7) dargestellt ist», und er erwähnt ausdrücklich, daß «hierbei [...] die Rückbeziehung auf die entsprechend ausgelegten Grundworte des griechischen Denkens: λόγος (offenbar machen) und φαίνεσθαι (sich zeigen) eine maßgebende Rolle [spielt]». Eine weitere Einsicht ergab sich aus einem erneuten Studium aristotelischer Abhandlungen, und zwar der «Einblick in das ἀληθεύειν als entbergen und die Kennzeichnung der Wahrheit als Unverborgenheit, in die alles Sichzeigen des Seienden gehört.» Weiter wurde «mit dem Einblick in die ἀλήθεια als Unverborgenheit ... der Grundzug der οὐσία, des Seins des Seienden erkannt: die Anwesenheit. Aber die wörtliche, d. h. die aus der Sache gedachte Übersetzung spricht erst dann, wenn der Sachgehalt der Sache, hier die Anwesenheit als solche, vor das Denken gebracht wird»¹⁹.

Heidegger gibt dann eine wichtige Angabe über das schwierige Problem des Zeitcharakters des Seins, das in seinem Denken eine so große Rolle spielt. Es ist erwachsen aus der «beunruhigende[n], ständig wache[n] Frage nach dem Sein als Anwesenheit (Gegenwart)». Schließlich zeigt er, wie «mit der vorläufigen Aufhellung von ἀλήθεια und οὐσία

¹⁸ HEIDEGGER: «Vorwort» (vgl. Anm. 1), S. XI.

¹⁹ A. a. O., S. XI u. XIII.

[...] sich in der Folge Sinn und Tragweite des Prinzips der Phänomenologie: 'Zu den Sachen selbst' [klärte]. Bei der nicht mehr nur literarischen, sondern vollzugsmäßigen Einarbeitung in die Phänomenologie blieb jedoch die durch Brentanos Schrift erweckte Frage nach dem Sein im Blick. Dadurch entstand der Zweifel, ob 'die Sache selbst' als das intentionale Bewußtsein oder gar als das transzendente Ich zu bestimmen sei. Wenn anders die Phänomenologie als das Sichzeigenlassen der Sache selbst die maßgebende Methode der Philosophie bestimmen soll und wenn die Leitfrage der Philosophie sich von alters her in den verschiedensten Gestalten als die Frage nach dem Sein des Seienden durchhielt, dann muß das Sein die erste und letzte Sache selbst für das Denken bleiben.» Die Phänomenologie, wie sie Heidegger verstand, war und ist für ihn ein «sachgerechtere[s] Festhalten am Prinzip der Phänomenologie» als die von Husserl «zu einer bestimmten, von Descartes, Kant und Fichte her vorgezeichneten philosophischen Position ... Gegen diese philosophische Position setzte sich die in 'Sein und Zeit' entfaltete Seinsfrage ab»²⁰.

Als ich selbst über die enge Beziehung nachdachte, die zwischen der Phänomenologie (wie Heidegger sie seit «Sein und Zeit» verstand) und der Seinsfrage besteht, kam ich zur Überzeugung, daß man, um Heidegger gerecht zu werden, in der Art und Weise, die Frage des Seienden und des Seins zu stellen, zuerst einen radikalen Wechsel vollziehen muß. Eine Frage setzt die Gegenwart eines Erkennenden und eines erkannten Objektes voraus. Wenn ich die Art und Weise, wie Heidegger das Problem angeht, richtig verstehe, so ist zu sagen: er schließt nicht nur jede philosophische Position aus, die auf irgendeine Art das Objekt als Produkt des Subjektes betrachtet (also jede Transzendentalphilosophie als solche), sondern auch jene Position, die sich damit begnügt, das Objekt als rein intentionales Korrelat des Subjektes zu betrachten, wie auch jene Philosophie, die das Objekt, um es zu gebrauchen oder über es zu diskutieren, als gegeben betrachtet, ohne sich Rechenschaft zu geben über die Art und Weise, wie es gegeben wurde, bzw. sich selbst gegenwärtig gesetzt hat, um sich in verhüllender Enthüllung zu offenbaren. Diese charakteristische Enthüllung gehört nun ausschließlich den Seienden, die gegenwärtig sind, weil sie auf eine bestimmte Art «gekommen» und weder von uns gemacht noch zuerst durch Worte und deren Bedeutung empfangen worden sind. Über eine Metaphysik des *actus essendi* hinaus – ohne sie

²⁰ A. a. O., S. XIII u. XV.

jedoch auszuschließen –, die das Seiende als schon gegenwärtig betrachtet²¹, ginge es im Grunde darum, jenen Augenblick zurückzugewinnen, in dem sich das Ereignis ereignet, welches die Erkenntnis und jede Frage erst ermöglicht. Um ein Beispiel zu gebrauchen: es geht nicht darum, sich nur mit einem Besucher zu unterhalten, noch weniger darum, sich in Betrachtungen über seine Person zu verwickeln, sondern es geht darum, das Kommen selbst zu bedenken – das physische Kommen zweifelsohne, vor allem aber das Kommen verstanden als ein Hereintreten in meine Gegenwart und meinen Empfang –, so daß aus dem Besuch z. B. eine freundliche Begegnung wird, und kein Eindringen, das man zurückweisen muß. Ein Kommen und ein Empfangen, die sich – so will mir scheinen – entsprechen wie *Sein*, als Anwesen des Seienden, und *Dasein*.

Von diesen sehr allgemein gehaltenen Betrachtungen aus gälte es nun, womöglich die großen Themen des Heideggerschen Denkens zu erhellen und inhaltlich zu würdigen. Unsere Hinweise machen wenigstens deutlich, daß man in Heideggers Werk – ganz besonders in dem, was er über das Sein sagt – nicht einen Ausgangspunkt für eine systematische Konstruktion suchen darf. Man darf in Heideggers Denken auch nicht neue Thesen über das Seiende suchen, im Unterschied z. B. zu den Thesen über die reale Zusammensetzung des Seienden, über den Seinsakt usw.

²¹ Es gibt m. E. keinen theoretischen Gegensatz zwischen einer Metaphysik des *actus essendi* (de l'acte de l'être) und Heideggers Fundamentalontologie, wohl aber einen verschiedenen Standpunkt. Das Sein des Seienden als *actus essendi* zu verstehen, bedeutet unzweifelhaft ein Letztes und Tiefstes, das über das wirklich Seiende ausgesagt werden kann. Seiendes, dessen Sein nicht darauf gründet, daß es gedacht wird oder widerspruchslos ist, sondern weil es sich selbst sozusagen wie durch einen Seinsakt im Sein verwirklicht und, weil es wirklich *ist*, die Eigenschaften des real Seienden besitzt (Substantialität, Akzidentalität, Kausalität usw.). Thomas befragt das reale Sein, das *gegenwärtig ist*, über das, was es letztlich und formaliter als real Seiendes konstituiert.

Heidegger unterscheidet, so möchte ich sagen, weil er von der Phänomenologie ausgegangen ist, zuerst das Seiende und sein Sein von den Bewußtseinsinhalten, die letztlich als Vorstellungen oder intentionale Korrelate des Bewußtseins betrachtet werden. Der Seinsakt (*actus essendi*) erscheint dann nicht nur, metaphysisch gesehen, als das Sein des Seienden, wodurch es selbst ein Seiendes ist, sondern auch in seinem Sich-Öffnen, Sich-Kundgeben in seinem Sinn, also Akt und Sosein, beides in eins, weil es ja auch für Thomas kein Seiendes gibt, das nicht durch sein Sosein geprägt wäre; im Gegensatz zu dem «en soi» von Sartre, einem massiven, sinnlosen Existenzblock, umkreist vom Nichts, das wir selbst sind und seinen letztlich sinnlosen «projets». Heidegger geht zurück bis auf das Ereignis, das Sich-entbergen einerseits, das Offene des Daseins andererseits und die Begegnung, wodurch das Denken des Seinsaktes, von dem Thomas, aber nicht Heidegger spricht, zustande gekommen ist.

Heideggers Denken kehrt zum Ereignis und zum Ankommen zurück, das jede Erkenntnis und jede Wissenschaft begründet, ohne selber von der Wissenschaft erwähnt zu werden, ja – so würde ich sagen – ohne es selber nötig zu haben, von der Wissenschaft erwähnt zu werden – wie ich es auch nicht nötig habe, mir in jedem Augenblick zu sagen, daß ich sehe bzw. daß das Objekt auf mein Gesichtsfeld einwirkt, wenn ich mit Arbeiten oder Lesen beschäftigt bin oder einfach eine Landschaft betrachte. Ich muß – im Gegenteil – explizit sowohl meinen Akt in seiner eigenen Beschaffenheit als auch die Rolle des Objektes als Objekt erwähnen, sobald ich sozusagen das Sehen selbst ins Auge fasse und nicht nur die Dinge, die ich sehe.

Ist unsere Auffassung richtig, so müssen wir folgern, daß Heideggers Denken vom Sein weder der Wissenschaft entspricht noch genau dem, was wir Philosophie nennen, weil er versucht, das Denken selbst zu denken als das Ereignis, das Philosophie, einschließlich der Metaphysik und der Lehre vom Seienden als solchem, in Gang setzt. Ontologische Bedingungen des Denkens, als Begegnung von Seiendem in seinem Sein und dem Dasein. Stehen wir aber hier nicht an der Grenze des Erfäßbaren und Sagbaren? Geht es doch im Grunde darum, jenes ursprüngliche Geschehen zu vergegenwärtigen, in dem sich Ankommen, Entbergen und Offenbaren von Seiendem ereignet, in seinem Anwesen und seinem Sinn, rein als solches erfahren und ausgedrückt, wie im Sagen des Dichters, unberührt noch von Besitznahme, Planung, Berechnen und Ausbeuten, von all dem, das auch auf verschiedene Weise in der Wissenschaft und in der technischen Beherrschung der Natur letztlich in jenem ursprünglichen Ereignis verwurzelt ist.

Wittgenstein ist der Ansicht, daß man über das, wovon man nicht mehr sprechen kann, schweigen soll. Es ist aber etwas anderes, über etwas zu schweigen, ohne seine Gegenwart zu vergessen oder zu leugnen, etwas anderes, es zu *verschweigen*, d. h. zu handeln, zu denken und sich zu stellen, ohne es je zu bemerken oder bemerken zu wollen. Schweigen bedeutet Gegenwart, gegenwärtig haben, Wissen um die Grenze des Sagbaren. Verschweigen ist Verzerrung. Über das, was wir nicht mehr sagen können, müssen wir wohl schweigen. Aber wir dürfen nicht verschweigen, daß wir schweigen müssen, daß all unser Tun und Sagen von jeher und immer, in uns und außer uns, eingebettet ist in ein Geben und Empfangen, das unser Sein, Erkennen, Sagen und Handeln auf unergründliche Weise begründet.

P. S. Ich habe Heidegger eine Zusammenfassung dieser Vorlesung geschickt und ihn gebeten, mich wenn möglich wissen zu lassen, ob meine «Wegweisung» ihren Zweck erreiche oder verfehle, und im besonderen, ob die von mir vorgeschlagene Auswertung der Stelle über das Goethe-Zitat seiner Auffassung entspräche. In einem Brief vom 9.1.1971 antwortete mir Heidegger:

«Sie haben einen günstigen Ansatzpunkt mit dem Goethe-Zitat gewählt. Sie bringen auf diese Weise die Hörer sogleich auf den Weg der Seinsfrage und vermeiden dadurch die Mißverständnisse, die mit der kaum auszurottenden anthropologischen Auslegung von *Sein und Zeit* verbunden sind.

Vielleicht ließe sich die Methode Ihrer durchsichtigen Darstellung des Themas noch verdeutlichen, indem Sie den Vortrag 'Kants These über das Sein' (Wegmarken 273 ff.) in ihre Einführung einbeziehen. Dabei wäre die Unterscheidung von 'Bewußtsein' und 'Da-sein' (im Sinne von S. u. Z.) zu klären und die Seinsfrage aus der Fragestellung des Idealismus herauszunehmen ...»

Um dieser Weisung nachzukommen, sei hier folgende Stelle aus «Kants These über das Sein» von Heidegger wiedergegeben: «Die Kennzeichnung des Denkens als Reflexion der Reflexion gibt uns einen, wenn gleich nur ungefähren, um nicht zu sagen verführerischen Wink. Das Denken ist auf eine zweifache Weise im Spiel: einmal als Reflexion und dann als Reflexion der Reflexion. Doch was heißt dies alles?

Angenommen, die Charakteristik des Denkens als Reflexion reiche aus, um den Bezug zum Sein zu kennzeichnen, dann sagt dies: das Denken gibt als einfaches Setzen den Horizont vor, darin dergleichen wie Gesetztheit, Gegenständigkeit erblickt werden kann. Denken fungiert als Horizontvorgabe für die Erläuterung des Seins und seiner Modalitäten als Position.

Das Denken als Reflexion der Reflexion meint dagegen das Verfahren, wodurch, sowie das Instrument und Organon, womit das im Horizont der Gesetztheit erblickte Sein ausgelegt wird. Denken als Reflexion meint den Horizont, Denken als Reflexion der Reflexion meint das Organon der Auslegung des Seins des Seienden. Im Leittitel 'Sein und Denken' bleibt das Denken in dem gezeigten wesenhaften Sinne zweideutig, und dies durch die ganze Geschichte des abendländischen Denkens hindurch.

Wie aber nun, wenn wir Sein im Sinne des anfänglichen griechischen Denkens vernehmen als sich lichtend-währende Anwesenheit des

Je-Weiligen, nicht nur und nicht erst als Gesetztheit in der Setzung durch den Verstand? Kann für dieses anfänglich geprägte Sein das vorstellende Denken den Horizont bilden? Offenbar nicht, wenn anders die sich lichtend-währende Anwesenheit verschieden ist von der Gesetztheit, mag auch diese Gesetztheit mit jener Anwesenheit verwandt bleiben, weil die Gesetztheit ihre Wesensherkunft der Anwesenheit verdankt.

Muß, wenn es so steht, nicht auch die *Art* der Auslegung des Seins, die Weise des Denkens, einen entsprechend anderen Charakter haben? ..., nicht gegen die Logik, sondern ... für eine zureichende Bestimmung des *λόγος*, d. h. desjenigen Sagens, darin das Sein sich zur Sprache bringt als *das* Denkwürdige des Denkens.

Im unscheinbaren 'ist' verbirgt sich alles Denkwürdige des Seins. Das Denkwürdigste darin bleibt jedoch, daß wir bedenken, ob 'Sein', ob das 'ist' selbst sein kann, oder ob Sein niemals 'ist' und daß gleichwohl wahr bleibt: Es gibt Sein.

Doch woher kommt, an wen geht die Gabe im 'Es gibt', und in welcher Weise des Gebens? »²²

²² Martin Heidegger, *Kants These über das Sein*. Sonderdruck. Frankfurt a. M. 1963, S. 34 f.