

## DIE IDEE DES GUTEN IN HEIDEGGERS EXISTENZIALER ANALYSE

Robert PETKOVŠEK

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani

Poljanska 4, SI – 1 000 Ljubljana

robert.petkovsek@siol.net

### Zusammenfassung

Platon gilt als der »Entdecker des Apriori«. Die platonische Definition des Guten, die am tiefsten das Konzept des Apriori bestimmte, erklärt es als »epekeina tēs ousias«. Die nachfolgende Entwicklung der abendländischen Philosophie, die von vielen als Geschichte der platonischen Transformationen angesehen wird, kehrte immer wieder zu diesem platonischen Topos zurück und versuchte es als die zentrale Frage der Philosophie selbst zu erklären. Die Trennlinie, die verschiedene Interpretationen in zwei Gruppen teilt, ist der Unterschied zwischen zwei grundlegenden Möglichkeiten des Lebens: *Praxis* und *Theōria*. Nach Heidegger hat die traditionelle Philosophie das Apriori im theoretischen Sinne falsch interpretiert. Im Gegensatz zum »theoretischen Apriori« versuchte Heidegger zu zeigen, dass die wahren Wurzeln des Apriori in der *Praxis* liegen, im menschlichen Sein, das er als Existenz bezeichnet. Das wahre Apriori ist nicht »jenseits« vom Sein, sondern »diesseits« vom Sein, das Platon als utopische, undefinierbare *chōra* – als unhaltbaren Behälter aller Dinge – beschrieb. *Chōra* ist der platonische Äquivalent für den Heideggerschen Konzept von Existenz.

*Schlüsselwörter:* Heidegger, Platon, Derrida, Apriori, Gute, *epekeina tēs ousias*, Existenz, *praxis*, *theōria*, *logos*.

### 1. Innerhalb der platonischen Grundfrage

Die Idee des Guten, welche Platon in seinem siebten Buch des *Staates* entwickelte, ist eine der philosophischen Grundthemen. Vielleicht sogar das wichtigste Thema überhaupt, weil Platon mit der Idee des Guten erstmals in der Geschichte der Philosophie die Frage des Apriori thematisiert. Heidegger be-

zeichnet Platon als den »Entdecker des Apriori«.<sup>1</sup> Diese Entdeckung ist die entscheidende Richtungsweisung für die Entwicklung der gesamten späteren Philosophie. Mit den Worten von Alfred North Whitehead, die er in seinem Buch *Process and Reality* im Jahr 1929 niedergeschrieben hat, können wir sagen, dass die abendländische Philosophie »eine Reihe von Fußnoten zu Plato ist.«<sup>2</sup> Diese Erkenntnis wurde später allgemein anerkannt. Jacques Derrida hat nur noch betont, dass Platon als Model des philosophischen Denkens nicht nur im Anschluss ausgesucht wurde, sondern dass seine Rolle in der Philosophie bedeutend ursprünglicher ist: er ist das erste Glied, das die Philosophie in ihrem Kern allein bestimmt hat.<sup>3</sup> Obwohl die Entwicklungsformen der Philosophie heterogen und sogar konfliktgeprägt waren, sind sie in ihrem Kern und Ursprung an Platon und seine Thematik des Apriorischen gebunden geblieben.

Diese Erkenntnis hat Heidegger bereits ein Jahrzehnt vor Whitehead ausgedrückt, als er Platon als den Richtunggebenden der abendländischen Philosophie bezeichnete. Die Achse, um die sich der philosophische Gedanke bildete, war die Frage des Apriori und da war der Einfluss Platons entscheidend. Auf unbemerkbare Weise wurde sein Verständnis des Apriori zur Norm des abendländischen philosophischen Denkens und zwar sogar in der Zeit, als die Lebensphilosophie das Leben und seine Geschichtlichkeit zum Mittelpunkt der philosophischen Problematik gemacht hat.<sup>4</sup> Aber trotz der Fokussierung auf die Geschichtlichkeit und das Leben hat die Lebensphilosophie keine Notwendigkeit verspürt, den Begriff des Apriori zu radikalisieren. Schon jetzt können wir erwähnen, dass nach Heidegger das traditionelle Verständnis des Apriori nicht genug radikal war; es war in der theoretischen Haltung eingebettet, die der Philosophie nicht erlauben konnte, das Leben in seinem Ursprung zu denken. In Wirklichkeit ist das Apriori ein »theoretisches Apriori«.<sup>5</sup> Nach Heidegger ist das die Grunddeterminante der traditionellen Philosophie.

Die verschiedenen philosophischen Richtungen sind Ergebnisse verschiedener Interpretationen dieser Grundthematik, welche Platon in den philosophischen Gedanken gebracht hat. Weil die Philosophie eine Serie der Interpretationen Platons ist, welche eine nach der anderen entstanden sind, hat sie

<sup>1</sup> Martin HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), Frankfurt am Main, <sup>2</sup>1988., 100. (Forts.: Ga, 20 [Ga = Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, 1975.–]).

<sup>2</sup> Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York, 1960., 63.

<sup>3</sup> Jacques DERRIDA, *Khôra*, Paris, 1993., 84.

<sup>4</sup> Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), Frankfurt am Main, 1993., 71 (Forts.: Ga, 59).

<sup>5</sup> *Idem.*

Adriaan Peperzak mit Recht als Geschichte der »platonischen Transformationen« bezeichnet. Ähnlich hat sie auch Heidegger verstanden. Für ihn ist die Entwicklung der Philosophie die Geschichte verschiedener platonischer »Modifikationen und Ausdeutungen«. <sup>6</sup> In den verschiedenen Formen der Philosophie waren die platonischen Wurzeln nicht immer erkennbar. Und doch haben die verschiedenen Formen des philosophischen Denkens, aus welchen die abendländische Philosophie entstand, die gleiche globale Ausrichtung gehabt, welche die erste Philosophie, das ist die Metaphysik, diktiert hatte und welche Heidegger als Platonismus bezeichnete. »Die Metaphysik ist Platonismus«. <sup>7</sup> Der Kern der traditionellen Philosophie ist die Metaphysik, der Kern der Metaphysik ist der Platonismus. Auch Husserls Phänomenologie, welche die traditionelle Philosophie zu übersteigen versuchte, konnte sich vor dem Einfluss des Platonismus nicht verschließen. Husserl blieb innerhalb des Platonismus, weil er das Apriori, den Grundbegriff Platons übernahm. Deshalb spricht Heidegger vom »Platonismus in der Phänomenologie«. <sup>8</sup> Und nicht zuletzt blieb Heidegger selbst vor dem Problem des Apriori stehen, welches Platon in seiner Allegorie der Sonne entwickelt hat und gab zu, dass sich auch die existenziale Analytik »in einem Grundproblem Platons bewegt«. <sup>9</sup> Der Grund dafür ist der, dass die Frage Platons an die »äußerste Grenze des philosophischen Fragens, d.h. den Anfang und Ausgang der Philosophie« <sup>10</sup> gestoßen ist. In einem kurzen Kommentar über Platons Allegorie der Sonne, hat Heidegger klar gezeigt, dass die existenziale Reinterpretation der Idee Platons vom Guten der Grund seiner existenzialen Analytik ist. <sup>11</sup> Der Versuch, sich an Platon anzuschließen, zeigt sich in der Aneignung des platonischen Verständnisses der Philosophie: »Auch wir wollen mit der scheinbar so abstrakten Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Seinsverständnisses nichts anderes, als uns aus der Höhle ans Licht zu bringen, aber in aller Nüchternheit und in der völligen Entzauberung eines rein sachlichen Fragens. Was wir suchen ist das *epekeina tēs ousias*«. <sup>12</sup> Das Suchen des Apriori hat Platon der Dialektik anvertraut, Heidegger aber der Diahermeneutik, der Methode der existenzialen Analytik.

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> Martin HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969., 63. Ders., *Nietzsche, II*, Pfullingen, 1961., 222.

<sup>8</sup> Ga, 20, 102.

<sup>9</sup> Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927)*, Frankfurt am Main, <sup>2</sup>1989., 400 (Forts.: Ga 24).

<sup>10</sup> Ga, 24, 402.

<sup>11</sup> Ga, 24, 395–405.

<sup>12</sup> Ga, 24, 404.

Für Heidegger ist Platon nicht nur ein interessanter Denker, sondern er spielt die Rolle eines Katalysators des griechischen Denkens. Durch Platon hat sich das griechische Denken am klarsten und am kürzesten ausgedrückt. Am Boden dieses Gedankens wurde Philosophie geboren, welche auch die abendländische Geschichte am tiefsten bestimmte und ausrichtete. In diesem Sinn wird er später in seinem Vortrag *Was ist das – die Philosophie?* sagen: »Das Wort *Philosophie* spricht jetzt griechisch. Das griechische Wort ist als *griechisches* Wort ein Weg. Dieser liegt einerseits vor uns, denn das Wort ist uns seit langer Zeit vorausgesprochen. [...] Das Wort *philosophia* sagt uns, dass die Philosophie etwas ist, was erstmals die Existenz des Griechentums bestimmt. Nicht nur das – die *philosophia* bestimmt auch den innersten Grundzug unserer abendländisch-europäischen Geschichte.«<sup>13</sup>

Wie also können wir Heideggers Interpretation von Platon verstehen? Die Rückkehr der Philosophie zu Platon ist nicht nur eine Rückkehr zu den Wurzeln der Philosophie, sondern auch zu den Wurzeln der abendländischen Geschichte und somit die Rückkehr zum Verständnis, welches das Abendland über sich selbst hat. Das Studium der Geschichte ist im Grunde die Konfrontation mit sich selbst. Es geht um die »Auseinandersetzung mit der Geschichte, die wir selbst *sind*.«<sup>14</sup> Das Griechentum und seine eminenten Vertreter helfen uns nicht nur die Geschichte des Abendlandes, sondern auch unsere eigene Existenz zu verstehen. Die Geschichte sind wir selber. Heidegger versteht die Geschichte nicht objektivistisch, sondern existenzial.

Heideggers Interpretation von Platons Sinnbild der Sonne ist existenzial. Sie geht aus dem Grundaxiom hervor, wonach der Mensch als Dasein und damit als Existenz definiert wird; als Existenz ist er von seinem Wesen her geschichtlich; die Geschichte des Abendlandes hat in ihrem tiefsten Kern die Philosophie bestimmt; die Philosophie spricht Griechisch; der griechische Gedanke hat sich am klarsten und verdichtetsten bei Platon ausgedrückt und zwar in seinem siebten Buch des *Staates*. Als Abendländer sind wir *ipso facto* Platons Erben. Ganz besonders noch ist die Rückkehr zu diesem zentralen Buch des platonischen *Opus* die Aufgabe der Philosophie. Die Thematisierung der Apriorifrage, die wir in diesem Buch finden, ist nämlich die Frage nach dem Ausgangspunkt und der Grenze der Philosophie. Platon hält also den Schlüssel für das Verstehen der Philosophie in seinen Händen. Das hat die Philosophie im Laufe ihrer ganzen Entwicklung verstanden, deshalb kehrte sie immer wieder nachfragend zurück zu Platon und versuchte ihn besser

<sup>13</sup> Martin HEIDEGGER, *Was ist das – die Philosophie* (1955), Pfullingen, 1956., 12–13.

<sup>14</sup> Martin HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 2<sup>1978</sup>., 5.

oder schlechter nachzuahmen. Die existenziale Analytik will aber Platon nicht nachahmen, sondern radikalieren. Die existenziale Analytik ist ausgerichtet auf das Suchen nach den existenzialen Wurzeln. Aus den Wurzeln aber kann etwas Neues wachsen. Die Philosophie muss zu Platon zurückkehren, wenn sie ihn und ihre eigene Geschichte übertreffen will.

## 2. Das existenziale Sein oder diesseits des Denkens

Die Echtheit des Denkens und des Seins ist die Hauptsorge der hermeneutischen Phänomenologie. Die Geschichte des abendländischen Denkens ist aber eine Geschichte des Verfalls, des allmählichen Entfernens vom Sein. Die Echtheit des Denkens beschreibt Heidegger mit einem Bild vom Boden, das er sich vom Grafen Yorck geliehen hat. Die Philosophie, welche vergessen hat, dass die Frage des Seins ihre wichtigste Frage sein müsste (Kardinalfrage), ist *bodenlos* und verstrickt sich, laut Yorck, in »Expektoration eines bodenlosen Denkens.<sup>15</sup> Das entwurzelte, »bodenlose Denken« hat die Verabsolutierung der Theorie, die Formalisierung und die Objektivierung des Denkens ermöglicht, in welche sich die neuzeitliche Philosophie verlaufen hat.

Die echte Philosophie steht dem bodenlosen Denken gegenüber. Von Beginn seines Denkweges an hat Heidegger, unter dem Einfluß der Lebensphilosophie, versucht, das Denken auf den Boden des Lebens und der Existenz zu übertragen, »weil Philosophieren Leben ist«.<sup>16</sup> Zwischen dem Leben und der echten Philosophie gibt es nur einen formalen, aber keinen realen Unterschied. Weil sie eben nur verschiedene Aspekte der einen und selben Bewegung sind, darf das Leben nicht zum Objekt der Philosophie werden. Die Echtheit und Ursprünglichkeit schöpft das Denken aus dem Leben und der Mittelpunkt des Lebensgeschehens ist die Existenz. Deshalb ist die Echtheit des Denkens dann radikal, wenn das Denken auf den »existenzialen Grund« trifft.<sup>17</sup> Das ist die Absicht der existenzialen Analytik: das Denken zu seinen Wurzeln (*radix*) führen. Mit dem Begriff »existenzialer Grund« betont Heidegger die Eigenheit des existenzialen Lebensverstehens. Das existenziale Verstehen sucht keine Fundamente, auf denen es Denksysteme baut, sondern es ist seine Aufgabe, dass es dem Strom des Lebens folgt und sich ihm überläßt.<sup>18</sup> In seinem Wesen

<sup>15</sup> Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, <sup>16</sup>1986., 401–402 (Forts.: SZ).

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> Ga, 20, 402.

<sup>18</sup> Martin HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), Frankfurt am Main, 1992., 100, 117 (Forts.: Ga, 58).

ist das Leben Geschichtlichkeit, d.h. eine spezifische Bewegung: »Die Geschichte ist dem Leben immanent.«<sup>19</sup> Der tiefste Ursprung dieser Geschichtlichkeit ist aber die Zeitigung.

Heidegger hat den Begriff »existenzieller Grund« in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* im Kapitel »Die Unheimlichkeit«<sup>20</sup> eingeführt. Das Kapitel handelt von der Grunderfahrung der Existenz, die eine Erfahrung des Abgrunds ist. Im Gegensatz zum »bodenlosen Denken«, welche die Tatsache bezeichnet, dass das theoretische Denken den Kontakt zum Sein verloren hat und sich in die Objektivierung und Formalisierung verschlossen hat, ist die echte Existenz Offenheit auf das Sein und seine Zeitigung. Das Sein hat keine substantialen, d.h. gegenständlichen Eigenschaften. Es »verwirklicht« sich nicht substantial in den Gegenständen, sondern es verwirklicht sich als »reine Transzendenz« der ekstatischen Zeitigung, die das Dasein gleichzeitig für die Gewesenheit, die Gegenwart und die Zukunft eröffnet. Die Grunderfahrung, welche die Existenz von ihrem eigenen Sein hat, ist die Erfahrung der ekstatischen Zeitigung und der radikalen Offenheit für das Sein. Diese Ur-erfahrung bringt mit sich auch die Erfahrung der Angst und der Unheimlichkeit. Sie ist eine vor-weltliche Erfahrung, die sich nicht auf die Gegenstände hin orientiert. Im Gegenteil, sie ist die Erfahrung der Kontingenz der Welt und ihrer Gegenstände, also der Möglichkeit, dass sie auch nicht sein könnten. Diese negative Erfahrung der Gegenstandswelt ist gleichzeitig die positive Erfahrung einer ursprünglichen Offenheit der Existenz für das Sein, die angstgeprägt ist und die die Gegenstandserfahrung erst ermöglicht. Deswegen betont Heidegger, dass »das Wovor der Angst das Nichts ist, d.h. nichts in der Welt Vorkommendes, Bestimmtes, nichts Weltliches, [...] Dieses Nichts als nichts Weltliches ist die Welt in ihrer Weltlichkeit, die sich freilich nicht wie ein Welt Ding gibt.«<sup>21</sup>

Das existenziale Denken ist nicht bodenlos. Aber dieser Boden ist nicht ontisch, substantial oder gegenständlich. Es denkt das Seiende nicht im Licht des Seienden, wie das für die natürliche Einstellung charakteristisch ist, sondern im Licht des Seins und seiner Zeitlichkeit. Ihr Grundbewußtsein der Weltkontingenz macht sie offen für das Seinsverständnis. Deshalb spielt die vorweltliche Erfahrung der Kontingenz, der Vergänglichkeit und des nichts Weltliches, eine besondere Rolle. Heidegger bezeichnet sie als »existenzi-

<sup>19</sup> Vgl. Theodor KISIEL, *The Genesis of Heidegger's 'Being & Time'*, Los Angeles – London, 1993., 497; Jean GREISCH, *L'arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Paris, 2000., 158.

<sup>20</sup> Ga, 20, § 30.

<sup>21</sup> Ga, 20, 401.

ale Positivität des Nichts der Angst«. <sup>22</sup> Aus ihr entspringt das existenziale Bewußtsein, das der Grund einer echten Seinsweise des Daseins ist. »Das Dasein ist sein Grund existierend«. <sup>23</sup> Der Abgrund des Daseins bedeutet nicht, dass das Dasein bodenlos ist, sondern dass sein Grund in der Offenheit und in der Transzendenz liegt. »Die Substanz des Menschen ist die Existenz«. <sup>24</sup> Deshalb hat dieses »nicht Weltliche« <sup>25</sup> oder der Abgrund, der das Dasein in seinem Ursprung mit der Angst umgibt, eine positive Funktion. Die Positivität bedeutet das Konstituieren des Seins des Daseins: »Nichtigkeit bedeutet keineswegs Nichtvorhandensein, Nichtbestehen, sondern meint ein Nicht, das dieses *Sein* des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert. [...] Die existenziale Nichtigkeit hat keineswegs den Charakter einer Privation, eines Mangels, [...] sondern das Sein dieses Seienden ist vor allem, was es entwerfen kann und meist erreicht, *als Entwerfen schon nichtig*. [...] Die Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten.« <sup>26</sup>

Heidegger hat den Begriff des Abgrunds bei Meister Eckhart gefunden. Die Idee, dass die Substanz Gottes und des Menschen etwas Abgründiges ist, ist aber biblischen Ursprungs (Ps 42: »Abyssus abyssum invocat«). Meister Eckhart hat die Seele als einen »Abgrund des Nehmens« und Gott als »grundlos tiefen Abgrund« <sup>27</sup> beschrieben. Von Eckhart hat sich Heidegger noch andere Grundbegriffe abgeschaut: Nichtigkeit, Einsamkeit, Nacktheit, stille Wüste, Entfremdung, usw. Heidegger und Eckhart teilen die Meinung, dass die Echtheit der Seele bzw. des Daseins in ihrer Einsamkeit und Abgeschiedenheit von der gegenständlichen Welt besteht. Die Seele ist wie in das Nichts der Welt versunken. Aber genau diese Versunkenheit ins Nichts der Welt ermöglicht ihr nach Eckhart, <sup>28</sup> das unmittelbare Sehen Gottes, nach Heidegger aber das ursprüngliche Seinsverständnis. Das Dasein erfährt hier sein Sein in aller Abgeschiedenheit von den Gegenständen: »das nackte *Dass* im Nichts der Welt.« <sup>29</sup> Nichts anderes: keine Ursachen, keine Gründe. Diese Grunderfahrung des existenzialen Bodens hat Heidegger später mit dem Aphorismus

---

<sup>22</sup> Ga, 20, 402.

<sup>23</sup> SZ, 285.

<sup>24</sup> SZ, 314.

<sup>25</sup> Ga, 20, 401.

<sup>26</sup> SZ, 284–285.

<sup>27</sup> *Meister Eckharts mystische Schriften*, G. Landauer (Hg.), Frankfurt am Main, 1991., 31, 89.

<sup>28</sup> *Meister Eckharts mystische Schriften*, 71: »Gott ist ein so beschaffenes Wesen, dass man es am besten mit Nichts erkennt. Wieso mit Nichts? Dadurch, dass man alles Mittel abtut, aber nicht etwa bloss der Welt entsagen und Tugend haben, sondern ich muss auch die Tugend lassen, wenn ich Gott unmittelbar sehen will.«

<sup>29</sup> SZ, 276.

des Angelus Silesius ausgedrückt, mit dem er die Gratuität des Lebens in Gott lobpreist. »Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet. Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.«<sup>30</sup> Diese Grunderfahrung der Positivität des Seins, der Gratuität des Seins, welches weit weg von jedem »zureichendem Grund« ist, hat schon Meister Eckhart verspürt: »Aus diesem Innersten Grund heraus sollst du alle deine Werke wirken ohne ein Warum.«<sup>31</sup> Oder: »Ich lebe darum, weil ich lebe. [...] Ich wirke, weil ich wirke.«<sup>32</sup>

Der Abgrund bedeutet, dass das Dasein in seinem Sein die Offenheit oder Existenz ist. In der Offenheit des Daseins offenbart sich das Sein in seiner elementaren Positivität. Es ist nur beschreibbar als »Dass-Sein«. Es gibt keine Antwort auf die Leibnizsche Frage: »Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien?« Das Sein in seiner Gratuität hat keinen Grund außer sich selbst: es ist, weil es ist – ohne warum! Jede andere Definition reduziert es auf die ontische Ebene und objektiviert es. Die Erkenntnis, dass das Sein nicht thematisiert werden kann, ist das Resultat Heideggers »radikaler phänomenologischer Anthropologie.«<sup>33</sup>

»Radikale phänomenologische Anthropologie« analysiert den Menschen aus dem Blickpunkt des Elementarsten, radikalsten Seins. Das Sein bietet keinen Grund, keine Versicherung. Es muß als Gratuität und Positivität verstanden werden, ohne teleologischen Rahmen. Unmöglich ist es das Dasein den Ideen unterzuordnen und es zu klassifizieren, was die Dialektik versucht. Das Sein begrenzt den Menschen nicht, sondern befreit ihn. Als Empfänger des Seins versteht man sich selbst im Licht seines eigensten Seinkönnens.<sup>34</sup> In dieser Atmosphäre der Positivität des Seins bietet ihm die Welt keine Unterstützung. Das Dasein erfährt sein Sein als »nichts Weltliches«. Deswegen sind die existenzialen Grundentscheidungen, die er in aller Freiheit, ohne irgendeine Stütze in der Welt annehmen muß, auch die Erfahrung der Einsamkeit, der Abgeschlossenheit, der Unheimlichkeit und der Angst. Aber gerade »in dieser

<sup>30</sup> Angelus SILESIUS, *L'errant chérubinique*, Paris, 1993., 65 (I, 289). Martin HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957., 70–73, 102.

<sup>31</sup> *Meister Eckharts mystische Schriften*, 56: »Aus diesem Innersten Grund heraus sollst du alle deine Werke wirken ohne ein Warum.«

<sup>32</sup> *Idem*: »Warum lebst du? Wenn es antworten sollte, spräche es nichts anderes als: Ich lebe darum, weil ich lebe. Das kommt daher, dass das Leben aus seinem eigenen Grunde heraus lebt und aus seinem Eigenen quillt: darum lebt es ohne Warum, indem es sich selber lebt. Wer nun einen wahrhaften Menschen, der aus seinem eigenen Grunde heraus wirkt, fragte: Warum wirkst du deine Werke? wenn er recht antworten sollte, spräche er nichts anderes als: Ich wirke, weil ich wirke.«

<sup>33</sup> Martin HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote (Natorp-Bericht, 1922)*, Mauvezin, 1992., 33.

<sup>34</sup> SZ, 276.

Unheimlichkeit steht das Dasein ursprünglich mit sich selbst zusammen.«<sup>35</sup> Die in der Unheimlichkeit erfahrene Angst »bringt das Dasein zurück auf das pure *Dass* der eigensten, vereinzelt Geworfenheit.«<sup>36</sup>

Der Weg in die Abgeschiedenheit, in das Nichts als nichts Weltliches, in die Einsamkeit bedeutet für Meister Eckhart eine »Rückkehr diesseits aller Unterschiede.«<sup>37</sup> Nach der Überzeugung Eckharts und anderer mystischer mittelalterlicher Theologen (Bernhard von Clairvaux, Bonaventura und Tauler) ist das der Weg der »humilitas animi«. Nach Heidegger war das für sie keine leere Theorie, sondern eine wirkliche praktische Haltung. Dem Begriff »humilitas animi« widmete Heidegger eine besondere Aufmerksamkeit. Es scheint, dass dieser Begriff in seinem Ausdruck »ein Schritt zurück« nachklingt. Es geht um einen Schritt zurück in die ursprüngliche, existenziale Daseinsphase, die ontologisch ursprünglicher ist als die theoretische Trennung des Subjekts und des Objekts. Diese ursprüngliche Sphäre diesseits aller Teleologie und Kausalität ist die Sphäre der Positivität des Seins. Jean Greisch bezeichnet sie als die Sphäre der Ontopraxis, die ursprünglicher ist als jede Ontologie.<sup>38</sup>

Obwohl Meister Eckhart seine Inspiration dem Platonismus zu verdanken hat, scheint es mir, dass zwischen der platonistischen und eckhartschen Mystik ein großer Unterschied besteht. Der Weg, dem der Platonismus folgt, ist der Weg der dialektischen Progresivität von den niedrigeren zu den höheren Begriffen. Der Weg der eckhartschen und der heideggerschen Mystik geht in die entgegengesetzte Richtung der Regression, wie es die Ausdrücke »humilitas animi« und »Schritt zurück« bezeichnen. Das ist die Bruchlinie, die die Fundamentalontologie und die formale Ontologie der Metaphysik teilt und, nach Heidegger, den echten Platonismus vom unechten trennt.

### 3. Chōra: platonische Parallele zu Eckharts Begriff vom Abgrund

Der Schwerpunkt der Fundamentalontologie und der existenzialen Analytik ist die Frage nach dem Dasein, die Heidegger nicht im traditionellen, substantiellen Sinn, sondern im Eckhartschen Sinn als Abgrund versteht. Obwohl Heidegger davon nicht ausdrücklich spricht, könnten wir eine Parallele im Platonischen Begriff von *chōra* finden, der etymologisch und semantisch mit dem Wort *chaos* verwandt ist und der – so wie Abgrund – »gähnende Leere«

---

<sup>35</sup> SZ, 286.

<sup>36</sup> SZ, 343.

<sup>37</sup> *Meister Eckharts mystische Schriften*, 71.

<sup>38</sup> Jean GREISCH, *L'arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Paris, 2000., 284.

bedeutet. Der Begriff *chōra*, den Platon in seinem *Timaios*<sup>39</sup> eingeführt hat, kann dementsprechend als philosophischer Ersatzbegriff für den mythischen *chaos* gelten. Im *Siebten Brief* hat Plato die Elemente und das Verfahren der Dialektik beschrieben, die von den sinnlichen Bildern und Definitionen über das Wesen und Wissen zur Wesenheit strebt. Er fügte aber hinzu, dass die *chōra* der würdigsten Sorge des Philosophen wert sei.<sup>40</sup>

Was bedeutet also *chōra*? Es scheint, dass Plato die Dialektik und die *chōra* auf zwei gegenüberliegende Ufer stellt.

Platons Gedanke erstreckt sich zwischen zwei Extremen. Auf einer Seite finden wir das homerische Bild von den unterirdischen Abgründen, unter denen Tartar der Tiefste und der Schrecklichste<sup>41</sup> ist, auf der anderen Seite finden wir das Bild der Sonne, Quelle des Lichtes und des Lebens, die Plato im *Staat* mit der Idee des Guten und im *Parmenides* als das Eine auslegt. *Chōra*, die im platonischen philosophischen Diskurs den mythologischen Ausdruck Tartar ersetzt, bezeichnet das ursprüngliche Chaos und die gähnende Leere, die an den tragischen Begriff *deinon* aus Sophokles' *Antigone* erinnert. Zu erwähnen ist, dass Heidegger den Begriff *deinon* mit dem Wort »das Unheimliche« übersetzt.<sup>42</sup>

In der *Einführung in die Metaphysik*<sup>43</sup> hat Heidegger das Wort *chōra* im Sinne einer unbestimmten, ungegliederten, isotropen und homogenen Ausdehnung interpretiert. Nach seiner Interpretation hätte die platonische *chōra* die kartesianische Idee des Raumes als Ausdehnung angekündigt, die sich dann die neuzeitliche, mathematisch orientierte Physik angeeignet und weiterentwickelt hat. Es gibt aber die Interpreten, die diesem mathematisch verstandenen Begriff von *chōra* widersprechen. Mathematisch bestimmte Idee von *chōra* habe ihren Ursprung im Einen als formales Prinzip.<sup>44</sup> Weil die *chōra* diesseits der Dialektik ist, darf sie nicht durch den Begriff des mathematisch bestimmten ausgedehnten Raums definiert werden. Im Gegenteil dazu sollte *chōra* ein Hinweis auf das vorsokratische, unbestimmte *apeiron* sein. Ebenso lehnt Jacques Derrida die Idee ab, dass *chōra* einen leeren Raum oder die reinste Ausdehnung bedeutet, weil sie immer schon von etwas eingenommen oder besetzt wird.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> 48 E 2 – 53 A 8.

<sup>40</sup> 344 C 7.

<sup>41</sup> *Phaed.*, 111 E 7 – 112 A 4.

<sup>42</sup> Vgl. *Antigone*, vv. 332 – 333: »Polla ta deina kouden anthrōpou deinoteron pelei.« Heidegger übersetzt: »Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt« (Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1966., 112).

<sup>43</sup> Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, 51.

<sup>44</sup> Victor BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1974., 108.

<sup>45</sup> Jacques DERRIDA, *Khōra*, 58.

Nach Plato hat *chōra* neben dem Demiurg und den Ideen vor der Entstehung der Welt bestanden, deswegen wird sie »dritte Gattung«<sup>46</sup> genannt. Die ewigen Ideen nachahmend hat der Demiurg die sinnliche Welt gestaltet, der *chōra* den Ort gegeben hat. Platon nennt sie deswegen »Mutter und Pflegerin«;<sup>47</sup> die ewigen Ideen vergleicht er mit dem »Vater« und die sinnliche Welt mit dem »Kind«. Platon beschreibt sie noch mit anderen Namen: »Empfängerin«, »Worin«, »Wachs«. Für sie ist eine absolute Passivität und Anonymität charakteristisch. Sie ist »unsichtbares und gestaltloses, allempfängliches Gebilde, [...] das in einer ganz absonderlichen Weise an dem nur Denkbaren teilnimmt und nur sehr schwer begreifbar ist.«<sup>48</sup> So offenbart sie sich durch die Symbole, die der Gegenstand einer »unechter Einsicht« sind ›logismos nothos›.<sup>49</sup> Sie ist schwer zu »fassen und dunkel«.<sup>50</sup> Sie gehört also nicht einer logisch-eidetischen Ordnung. Deswegen ist sie nicht in der »Sprache des Tages« aussprechbar<sup>51</sup>, auf der die Kategorien der griechischen Philosophie begründet werden. *Chōra* ist also in den Kategorien des griechischen Denkens unaussprechbar und unbestimmbar. »Das, was alle Gattungen in sich aufnehmen soll, muß aller Gestalten ledig sein.«<sup>52</sup>

*Chōra* ist also ein blinder Punkt diesseits kategorialen, dialektischen Denkens. Eine Art Nachtkategorie, die man nicht rationalisieren kann. Sie ist eine »planlos umherschweifende Ursache«,<sup>53</sup> ein »seismisches Gebiet«,<sup>54</sup> welches das Gleichgewicht der Welt unmöglich macht und umstürzt. Platon hat diesen Gesichtspunkt in seiner *Republik* noch nicht miteinbezogen.

Jean-François Mattéi beschreibt sie als »camera oscura«, als dunklen, photo-sensiblen Spiegel, worin das Sinnliche und das Intelligible synthetisiert werden. Sie ist wie ein unbewußtes Feld der Weltseele. Wenn das platonische Gute jenseits der Ideen ist, dann ist *chōra* diesseits der Ideen, in denjenigen Tiefen der Seele, wo das Entstehen selbst seinen Geburtsort hat.<sup>55</sup> Sie ist eine Art der »pathischen Offenheit«, eine Art der »vor-kategorialen Rezeptivität.«<sup>56</sup>

<sup>46</sup> *Tim.*, 48 E.

<sup>47</sup> *Tim.*, 51 A 4.

<sup>48</sup> *Tim.*, 51 A 7 – B 1.

<sup>49</sup> *Tim.*, 52 B 2.

<sup>50</sup> *Tim.*, 49 A 3.

<sup>51</sup> Martin HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/24), Frankfurt am Main, 1994., 12. (Forts.: Ga, 17).

<sup>52</sup> *Tim.*, 50 E 4.

<sup>53</sup> *Tim.*, 48 A 7.

<sup>54</sup> *Tim.*, 52 E 4–5.

<sup>55</sup> Jean-François MATTÉI, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, 1996., 216.

<sup>56</sup> Jacques GARELLI, *Introduction au logos du monde esthétique. De la chōra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être-au-monde*, Paris, 2001., 468.

Nach Derrida ist sie ein utopischer Ort, ein Ort, der nicht situierbar, sondern situierend ist. Sie ist nämlich als *atopos* beschrieben, mit dem Wort also, mit dem Platon auch Sokrates beschreibt. Nach Derrida wird *chōra* als Bezeichnung für Sokrates selbst gebraucht, für seine Unsituierbarkeit, für seinen utopischen Charakter. Sokrates weicht nämlich jedem anthropo-theologischen Schema, jeder Wahrheit, jeder Geschichte aus.

Genauso könnte man in diese Überlegung den platonischen Begriff *exaiphnēs* aus dem *Parmenides*<sup>57</sup> einbeziehen. Platon bezeichnet ihn als utopisch, ortlos, der »wie Nachtträume unangekündigt kommt«. Dieses Wort könnte im Sinn Heideggerschen Augenblickes verstanden werden. Seine Funktion ist eine Funktion des Mittlers <metaxy>. Der Augenblick vermittelt zwischen dem Einen und dem Vielen, zwischen der Bewegung und der Ruhe, zwischen Ähnlichem und Unähnlichem. Als Mittler ist er Ursprung des Lebens, der Bewegung und der Seele. Er ist nicht nur Zeit der Seele, sondern die Zeitigung der Seele selbst. Auch die plötzliche Einsicht des Guten in der *Republik* wird als Augenblick – wie ein Aufwachen – bestimmt.<sup>58</sup> Im selben Sinn legt Heidegger die Zeitlichkeit als »das Zwischen«<sup>59</sup> aus.

Wir haben mit der Apriorifrage begonnen. Die These Heidegger's ist: 1) dass die Apriorifrage zum ersten Mal in Platons *Staat* thematisiert wurde und das alle späteren Gestalten der Philosophie nur Variationen zu Platons *Staat* waren; 2) dass die Philosophie seit der Zeit der Griechen theoretisch war und dass auch die Apriorifrage theoretisch beantwortet wurde. Weil die Philosophie am Model des technischen Denkens <*poiēsis*> begründet worden ist, setzt sie eine Trennung von Denken und Sein voraus, wobei das Denken und die Sprache über das Sein vorherrschen. Ein solcher theoretischer Dualismus des Subjekts und des Objekts hatte zur Folge die Objektivierung und die Formalisierung des Seins. Das abendländische Denken, begründet auf der Dialektik, hat sich demgemäß in die formalen Sprachstrukturen, in die Satz Wahrheit, in die formale Wahrheit verschlossen, und ist blind gegen die Gegebenheit geworden.<sup>60</sup> Es hat die Grundtatsache übersehen, dass der ursprüngliche Ort der Wahrheit die Unverborgenheit des Seins ist, und nicht die Übereinstimmung der Sprache mit der Realität. »Wir können an Platon und Aristoteles sehen, wie in ihrem Werk [...] Unverborgenheit zu Richti-

<sup>57</sup> *Parm.*, 156 D 3 – E 3.

<sup>58</sup> Martin HEIDEGGER, *Parmenides*, Frankfurt am Main, <sup>2</sup>1982., 222–223. (Forts.: Ga, 54).

<sup>59</sup> *SZ*, 374.

<sup>60</sup> Ga, 58, 225.

gkeit wird.«<sup>61</sup> Der logozentrische Rahmen, mit dem Plato und die Griechen die abendländische Philosophie umrahmt haben, hat das Denken von den Phänomenen, von dem Sein und damit von der ursprünglichen Gestalt der Wahrheit abgesondert.

Das Apriori bzw. das Unbedingte, das von Plato thematisiert worden ist, ist in den späteren philosophischen Richtungen jeweils entsprechend ihren theoretischen Schwerpunkten geprägt worden. Alle diese Richtungen hatten aber einen gemeinsamen Grundzug: ihr Apriori ist konstruktivistisch-theoretisch angelegt worden. Das heißt: sie wurden nicht auf dem Boden des Seins begründet. Heidegger charakterisiert deswegen ihren Platonismus als »Platonismus der Barbaren«. Diese Barbarei hat sich im Neukantianismus bis zu einer absoluten Theoretisierung entwickelt, die sich in leere Methodologie verstrickte.

#### 4. Von der Ontologie zur Metontologie

Heidegger meint, dass Plato in seinem Spätwerk – d.h. in den Dialogen als *Sophistes*, *Parmenides*, *Philebos*, *Timaios* oder *Politikos* – dem Aprioribegriff, den er in der Idee des Guten thematisiert hat, einen neuen, tieferen Gehalt gegeben hat. Diese Überzeugung Heideggers könnten wir mit der Idee von Paul Ricœur illustrieren, dass Plato hier eine innere Kritik an seiner eigenen Ideenlehre übt, was ihn zu einer Revision der Gesamtzusammenhänge der Sprache mit dem Sein bringt.<sup>62</sup> Diesen Wendepunkt hat Heidegger als einen Umschlag oder als eine Kehre bezeichnet, die von der Ontologie zur Metontologie vorführt, d.h. von der Ideenlehre zur Frage der Faktizität.

Zweifellos ist der *Staat* einer der Geburtsorte der Ontologie. Der dialektische Logos, an dem die Ontologie von der *Republik* begründet worden ist, ermöglicht das Seinsverständnis und damit die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein. Jedoch blieb Platon an dem Punkt nicht stehen. Er hat sich der Fundamentalontologie angenähert mit seinem Spätwerk, in dem er die Ontologie in einen ontischen Rahmen eingeordnet hat. Für Heidegger ist nämlich die Philosophie »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

<sup>61</sup> Martin HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (WS 1931/32), Frankfurt am Main, 1988., 17 (Forts.: Ga, 34).

<sup>62</sup> Paul RICŒUR, *Ontologie*, in: *Dictionnaire de la Philosophie*, Paris, 2000., 1308.

entspringt und wohin es zurückschlägt«. <sup>63</sup> Mit anderen Worten: »Ausgang sowohl wie Ziel der Philosophie ist die faktische Lebenserfahrung.« <sup>64</sup> Radikalisierung der Ontologie besteht in der Einordnung der Ontologie in die ontische Situation, die ihre Quelle und ihr Ziel ist. Solche, radikalisierte Ontologie, die aus einer bestimmten Situation ausgeht und zu ihr wiederkehrt, schließt die Ethik ein. Die Ontologie ist also in einen metontologischen Rahmen einzuordnen, den Heidegger auch als Metaphysik der Existenz bezeichnet. Die Aufgabe der Metontologie ist, die Seinsfrage unter dem Aspekt »des Seienden im Ganzen« <sup>65</sup> zu denken.

Diesen Schritt hat Plato in seinem *Sophist* gemacht, in dem er mit Parmenides bricht. Er spricht von einem Vatermord. Für die Griechen war es charakteristisch, das Sein als »immerwährenden Bestand« zu denken. <sup>66</sup> Platon hat diese Selbstverständlichkeit im *Sophistes* gebrochen, wo er hervorgehoben hat, dass das Seiende im Ganzen gedacht werden soll. <sup>67</sup> Das Seiende im Ganzen ist also der Ausgangspunkt der heideggerschen Metontologie und Platons *Sophistes*. Zum Seiendem im Ganzen gehören auch die Bewegung und das Leben, nicht nur die noetische, intelligible Welt. Damit, dass Plato der Bewegung, dem Leben und der Seele das ontologische Recht gegeben hat, wurde er gezwungen, mit der Ontologie Parmenides zu brechen. Um neue Phänomene beschreiben zu können, mußte er auch neue Kategorien einführen, wie Bewegung und Verschiedenheit. Diese Wende folgte der Tatsache, dass Plato seine Ontologie der Frage der Bewegung untergeordnet hat. Sowohl für den späten Platon als auch für Heidegger war das *kinēsis*-Problem eine der ontologischen Grundfragen. <sup>68</sup> Das ist nach Heidegger das Grundproblem der Faktizität. <sup>69</sup>

## 5. Existenzweisen

Im *Sophistes* hat aber Plato nicht nur die Frage der Faktizität berührt, sondern auch ihren Wesenskern, der in der Frage der Existenzweisen besteht. <sup>70</sup> Pla-

<sup>63</sup> SZ, 38. 436.

<sup>64</sup> Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, 1995., 15 (Forts.: Ga, 60)

<sup>65</sup> Martin HEIDEGGER, *Grundbegriffe der antiken Philosophie (SS 1926)*, Frankfurt am Main, 1993., 106 (Forts.: Ga, 22)

<sup>66</sup> Ga, 22, 104.

<sup>67</sup> *Soph.*, 248 E 6.

<sup>68</sup> Martin HEIDEGGER, *Platon: Sophistes (WS 1924/25)*, Frankfurt am Main, 1992., 578 (Forts.: Ga, 19).

<sup>69</sup> Ga 19, 578; Ga 22, 116, 268; Martin HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22)*, Frankfurt am Main, 1985., 117 (Forts.: Ga, 61).

<sup>70</sup> Ga, 19, 220–221.

to hat einen Unterschied zwischen dem Leben als Lebenskraft <zōē> und dem Leben als *modus vivendi* <bios> gemacht. Seine Analyse der Seinsweisen ist nach Heidegger der Ansatz der Existenzialanalytik. Platon hat die Seinsweisen vom Sophisten und Philosophen erforscht. Später hat Aristoteles die Seinsweise vom Philosoph in diejenigen vom Dialektiker und Philosophen zergliedert. Ebenso hat Aristoteles präzisiert, dass die Existenzweisen jeweils von einer Lebensentscheidung abhängen <proairesis tou biou>.<sup>71</sup> Weiters hat er gezeigt, dass in der Entscheidung der Existenzweise die entscheidende Rolle die Zukunft spielt. Man entscheidet sich immer nur für die Zukunft.<sup>72</sup> So hat Aristoteles die entscheidende Funktion der Zukunft in der Zeitigung der menschlichen Existenz entdeckt. Zu unterstreichen ist aber die Tatsache, dass sich beide – sowohl Plato als auch Aristoteles – der existenzialen Bedingung jeglicher Ontologie bewußt waren. Die Ontologie hängt von den Existenzweisen ab.

Welche sind also in den erwähnten Fällen die Zusammenhänge der Existenzweisen mit der Ontologie, wie sie Platon und Aristoteles nach Heidegger richtig gesehen haben?

Für den Sophisten ist es charakteristisch, dass er sich nicht auf die Sachen und die Wahrheit orientiert, sondern er »entscheidet sich für das formal-ästhetische Ideal menschlicher Existenz, d.h. eigentlich für die *Unsachlichkeit*« und für »das formale *Sprechen-Können*«. <sup>73</sup> Er sieht, was er sehen *will*. <sup>74</sup> Die Sophistik treibt also die Wissenschaft nur zum Schein. <sup>75</sup> Ihr Ziel ist, die Überzeugung bei den Zuhörern zu schaffen. <sup>76</sup> Der Sophist stellt also eine Art des Verhaltens vor, »in der das Seiende verdeckt und verstellt wird, die Art, in der etwas sich zeigt – bzw. *ist* – als etwas, was es im Grunde nicht ist«. <sup>77</sup> Gleichzeitig zeigt es sich, dass die Faktizität des Irrtums und der Täuschung ebenso vom Ethos, von der Existenzweise abhängig ist.

Für Platon war der Dialektiker auch Philosoph. Aristoteles, »der radikaler philosophierte, sah aber die immanenten Grenzen der Dialektik«. <sup>78</sup> So hat er den Unterschied zwischen beiden Existenzweisen hervorgehoben. Nach Aristoteles ist die Dialektik propädeutische Disziplin, die auf die Philosophie erst vorbereitet <peirastikē>. <sup>79</sup> Das Ziel der Dialektik ist nicht die Erze-

<sup>71</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, 1004b.24.

<sup>72</sup> ARISTOTELES, *EN*, 1139b.4–9.

<sup>73</sup> Ga, 19, 215, 217.

<sup>74</sup> Ga, 19, 200.

<sup>75</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, III, 2, 1004b.26; *Soph. Elench.* 11, 171b.29.

<sup>76</sup> PLATO, *Gorg.*, 453 A 2.

<sup>77</sup> Ga, 19, 220.

<sup>78</sup> Ga, 19, 11.

<sup>79</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, III, 2, 1004b.25.

ugung von Überzeugungen. Sie hat »in sich selbst die immanente Tendenz auf ein *noein*, auf ein Sehen« hin,<sup>80</sup> d.h. zum »Sehenlassen« vom Sein des Seienden *⟨dēloun⟩*. Es gelingt ihr, den Durchbruch in das alltägliche Gerede zu leisten und bis zu den Sachen zu kommen. Doch, dieser Durchbruch ist diskursiv, verwirklicht mittels des Logos. Die dialektische Erkenntnis hängt von den sprachlichen Strukturen ab. Sie wird als »Hindurchgehen durch das Sprechen« beschrieben.<sup>81</sup> Obwohl aber die Dialektik auf das unmittelbare Sehen gerichtet wird, gelangt sie nicht zu ihrem Ziel, weil sie durch die Sprachstrukturen und ihre Methode zurückgehalten wird. Entsprechend ihrer synoptischen Methode strebt sie nach den einheitlichen, unteilbaren Formen,<sup>82</sup> auf die sie die Sachen in ihrer Phänomenalisierung reduziert. Die Dialektik, begrenzt durch ihr Streben nach der Idealisierung, kommt nicht zum Sehen *⟨noein⟩*, sondern bleibt beim *Besprechen*, *Durchsprechen* oder bei dem *besprechenden Ansprechen* stehen.<sup>83</sup>

Die philosophische Seinsweise ist radikal auf die Sachen orientiert.<sup>84</sup> Als die Philosophie in ihrer Radikalität erscheint, wird die Dialektik, die für die Philosophie »eine echte philosophische Verlegenheit war, überflüssig«.<sup>85</sup> Die Radikalität der Philosophie besteht darin, dass sie das unmittelbare Sehen der Sachen *⟨thigein⟩* über die logisch-dialektischen Kategorien stellt. Obwohl sich Aristoteles des Vorranges bewußt war, den das unmittelbare Sehen vor der Dialektik hat, kommt ihm vor, dass er selbst das Sehen den sprachlichen Kategorien unterordnet. Trotzdem hält ihn Heidegger für einen Urphänomenologen, der »Augen hatte zu sehen und [...] die Energie und Zähigkeit, die Untersuchung immer wieder auf die Phänomene und das Gesehene zurück zu zwingen«.<sup>86</sup>

Die griechische Ontologie ist aber im allgemeinen durch den Einbruch des Logos in die Seinsproblematik gekennzeichnet. Das kommt daher, dass »das Sein des Seienden selbst, primär als Anwesenheit interpretiert ist und der *logos* die Art ist, in der ich mir etwas [...] primär vergegenwärtige«.<sup>87</sup>

<sup>80</sup> Ga, 19, 197.

<sup>81</sup> Ga, 19, 195; PLATO, *Soph.*, 253 B 10; 258 A 8; 218 C 4.

<sup>82</sup> PLATO, *Soph.*, 229 D 5; *Phaedr.*, 265 D 3; *Rep.*, 537 C; *Leg.*, 965 B; *Phaedr.*, 266 B; ARISTOTELES, *Phys.*, I, 6, 2.

<sup>83</sup> Ga, 19, 197, 214, 329–335.

<sup>84</sup> Ga, 19, 214.

<sup>85</sup> SZ, 25.

<sup>86</sup> Ga, 24, 329.

<sup>87</sup> Ga, 19, 225.

## 6. Hermeneutik des Logos

Das Seinsverständnis hängt von dem Verständnis und von der Verwendung der Sprache ab. So »wächst mit der *Hermeneutik* des *logos* die Möglichkeit einer radikaleren Fassung des Seinsproblems«. <sup>88</sup> Aus diesem Grund analysiert Heidegger das platonische Logosverständnis im *Sophistes*. Nach Heidegger hat Platon die vierfache synthetische Funktion des Logos entdeckt: onomatische, logische, intentionale und existenziale.

1) Die *onomatische Synthese*, die als erstes in den Blick kommt, verbindet das Hauptwort und das Zeitwort zum Satz. Sie entspricht der Grammatik.

2) Der Logos leistet auch die *logischen Synthesen*, d.h. die Verbindung des logischen Subjekts mit dem Prädikat. Das Ergebnis ist die logische Kategorisierung und Ordnung der Begriffe ‹Ordnungsbegriffe›. In der Dialektik ist die Kategorisierung vorwiegend. Heidegger spricht »von dem Vorrang des *logos* vor allen möglichen Arten des Aufdeckens und Erschließens«. <sup>89</sup>

3) Plato war sich der *intentionalen Synthese* bewußt, d.h. der Tatsache, dass jeder Logos sich auf ein Etwas richtet. Im Grunde ist jeder *logos* ein *logos tinos*. <sup>90</sup> Die intentionale Funktion der Sprache war in der Philosophie lange Zeit vergessen. Bei Platon finden wir noch keinen Psychologismus. Er ordnet aber die intentionale Synthese der logisch-dialektischen Synthese unter. Dementsprechend hat die Sprache den Vorrang vor dem Sein. Der Sinn von Sein wird durch die dialektischen Kategorien bestimmt. Daher seine Überzeugung vom abendländischen Logozentrismus.

4) Die wichtigste und die ursprünglichste ist die *existenziale Synthese*, die Heidegger nach dem griechischen Wort *déloun* »delotische« benennt. Der Logos hat nicht nur die Funktion vom Sehenlassen; er ist ursprünglich ein Existenzial, d.h. mitursprünglich mit dem Dasein. Das Sein des Logos ist ein erschließendes Sein; es ist das In-Sein, das In-der-Welt-sein, das Seinsverständnis, <sup>91</sup> das das Sehenlassen der Sachen erst ermöglicht. Der Logos als Existenzial, als In-der-Welt-Sein, *erschließt* die Welt und so erst ermöglicht er die intentionale Synthese, die die Sachen *entdeckt*. Die *praxis* ist also ursprünglicher als das *pragma*, die Existenz ursprünglicher als die Gegenstände, das Zeitwort ursprünglicher als das Hauptwort. Das In-der-Welt-sein ist die Existenzweise, das Ethos. Und die Erkenntniskraft des Logos hängt von der Existenzweise ab. In diesem Sinne hat der Logos eine hermeneutisch-eksi-

---

<sup>88</sup> SZ, 25.

<sup>89</sup> Ga, 19, 607.

<sup>90</sup> Ga, 19, 597.

<sup>91</sup> Ga, 17, 105.

stenziale Funktion.<sup>92</sup> Platon verstand den Logos nicht nur als kategorisierende Sprache, sondern auch als vor-kategoriale, existenzial-hermeneutische Rede. Er unterscheidet zwischen dem lebendigen, sprechenden Logos *⟨legein⟩* und dem Schon-ausgesagten *⟨legomenon⟩*. Die traditionelle Philosophie hat nach Heidegger das lebendige Sprechen, die Rede, versäumt.<sup>93</sup>

Obwohl Platon ein Dialektiker war, verstrickt in die ideellen, dialektischen Kategorien, läßt Heidegger zu, dass er die existenziale Funktion des Logos eingesehen hat. Bevor der Logos grammatische und logische Verbindungen leistet, muß er schon in der Welt sein. Deswegen hält Heidegger Platon nicht für einen bodenlosen Denker. Für Platon ist das Apriori ein Titel des Seins. Erst seine Nachfolger haben sich endgültig in die Normen des Bewußtseins und in die Sprachformen einfangen lassen, was Heidegger als »Platonismus der Barbaren« bezeichnet.

Unter Berücksichtigung dessen, was wir bis jetzt gesagt haben, könnten wir einen weiteren Berührungspunkt zwischen Platon und Heidegger feststellen. Heidegger definiert das Sein als »Seinkönnen«. Sowohl für den Logos als auch für das Sein ist die »Als-Struktur« fundamental. »Vom Seienden spricht man in mehreren Bedeutungen.«<sup>94</sup> Dasselbe Seiende kann mannigfaltig verstanden werden: als dasselbe, als verschiedenes, als bewegendes, als ruhendes, usw. Im *Sophistes* wird das Sein als »mögliches Beisammen«, als »*dynamis tēs koinōnias*« definiert.<sup>95</sup> Es ist möglich, »alles von allem zu trennen« oder »alles mit allen zu verbinden«.<sup>96</sup> Obwohl das möglich ist, ist es aber nicht immer sinnvoll. Es gibt manche sinnlose Weisen des Seins, des Erkennens oder des Sprechens, die Resultat eines sinnlosen Trennens oder Verbindens sind. Ein solcher Mensch wird als ungebildet und unphilosophisch bezeichnet *⟨amousos, aphilosophos⟩*<sup>97</sup>; er hat keine Kultur, d.h. keinen Sinn für Sinn. Die Fähigkeit des Trennens und des Verbindens der Begriffe in der Dialektik setzt eine kultivierte Freiheit voraus. Die Ontologie von *Sophistes* ist eine Möglichkeitsontologie. Die Verwirklichung der Möglichkeiten hängt von den Existenzweisen ab, d.h. sie hängt davon ab, wie jemand seine Entscheidungsfreiheit gegenüber den Existenzmöglichkeiten anwendet. Diese fun-

<sup>92</sup> Ga, 19, 585, 589.

<sup>93</sup> Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, 1974., 213: »Pour la philosophie occidentale le Dire s'épuise en Dits. Mais le scepticisme fait précisément une différence et met un intervalle entre le Dire et le Dit.«

<sup>94</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, E, 2, 1026b.2.

<sup>95</sup> Ga, 22, 128.

<sup>96</sup> PLATO, *Soph.*, 259 D 9 – 260 A 3.

<sup>97</sup> PLATO, *Soph.*, 259 E.

damentale Entscheidungsfreiheit hat Platon schon in seinem Buch *Der Staat* entdeckt<sup>98</sup>.

Die Möglichkeitsontologie ist auch der Kern der Fundamentalontologie und der Existenzialanalytik. »In-der-Möglichkeit-sein« besteht die eigenste Charakteristik des Lebens, das stets nach seiner Selbstverwirklichung strebt<sup>99</sup>. Das Seinkönnen ist ebenso das Konstitutivum der Existenz. Das Seinkönnen gibt mir »die Möglichkeit, die Existenz zu verfehlen«<sup>100</sup>, aber auch die Existenz im eigensten Sinne zu entwickeln. In der Möglichkeitsontologie kann der Existenzmodus nicht im voraus bestimmt und bedingt werden. Die Sorge um seine eigene Existenz konstituiert das Sein des Menschen. Nach Pierre Hadot ist die echte Existenz der gemeinsame Kernpunkt der platonischen und heideggerschen Philosophie.<sup>101</sup> Ihre gemeinsame Ethik ist die Ethik der Sorge, die situationsbedingt ist und der zu folge mit dem Augenblick, d.h. mit der Zeit der Seele zu tun hat. Wir denken an Sokrates und den Tadel, den er den Athenern erteilt: »Wie, mein Bester, du, ein Athener, Bürger der größten und durch Geistesbildung und Macht hervorragendsten Stadt, schämst dich nicht, für möglichste Füllung deines Geldbeutels zu sorgen und auf Ruhm und Ehre zu sinnen, aber um Einsicht, Wahrheit und möglichste Besserung deiner Seele kümmerst du dich nicht und machst dir darüber keine Sorge?«<sup>102</sup>

An diesem Punkt schließt sich Heidegger wieder an die Idee des Guten an. Platon hat sie als transzendent *επεκεῖνα* definiert. Nach Heidegger gehört das *επεκεῖνα* zur eigensten Seinsstruktur des Daseins, die sich als Selbstsorge manifestiert.<sup>103</sup> Doch, die Selbstsorge setzt nach Heidegger die Zeitlichkeit als ursprüngliche Transzendenz voraus, die in der Fundamentalontologie den Platz übernimmt, den in der (neu)platonischen Ontologie die Idee des Guten hatte. Fast wörtlich paraphrasiert Heidegger zweimal die berühmte Sonnenallegorie aus der *Republik* und ihre neuplatonische Interpretation, um die Rolle der Zeitlichkeit als eine »Übermacht der Quelle« in der hierarchischen, phänomenologischen Chronologie zu beschreiben. Er beschreibt die Zeitlichkeit als »den ontologischen Ursprung des Seins des Daseins«, der »nicht geringer ist als das, was ihm entspringt, sondern er überragt es vorgängig an Mächtigkeit,

<sup>98</sup> Ga, 22, 255, 99.

<sup>99</sup> Ga, 17, 26.

<sup>100</sup> Martin HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, 26.

<sup>101</sup> Pierre HADOT, Histoire du souci, in: *Magazine littéraire*, juillet-août 1996 (No 345), 18–23.

<sup>102</sup> PLATO, *Apol.*, 29 D.

<sup>103</sup> Ga, 24, 425.

und alles *Entspringen* im ontologischen Felde ist Degeneration.«<sup>104</sup> »Wenn wir die Zeitlichkeit als die ursprüngliche Verfassung des Daseins und somit als den Ursprung der Möglichkeit von Seinsverständnis bestimmen, dann ist die Temporalität als Ursprung notwendig reicher und trächtiger als alles, was ihm entspringen mag. Hierin bekundet sich ein eigentümliches Verhältnis, [...] dass innerhalb des Ontologischen höher als alles Wirkliche das Mögliche ist. Alles Entspringen und alle Genesis im Felde des Ontologischen ist nicht Wachstum und Entfaltung, sondern Degeneration, sofern alles Entspringende *entspringt*, d.h. gewissermaßen entläuft, sich von der Übermacht der Quelle entfernt.«<sup>105</sup>

Noch einmal bemerken wir die Zentralität des Seinkönnens in der Fundamentalontologie. In diesem Sinne eignet sich Heidegger die Idee des Guten an. Die existenzial verstandene Idee des Guten ist »alles ursprünglich *ermöglichend*« oder »die *ursprünglichste Möglichkeit*«. <sup>106</sup> Das Dasein mit seiner Entscheidungsfreiheit hat also seinen Grund in der Zeitlichkeit, in der reinsten und ursprünglichsten Möglichkeit, die das Prinzip seiner »radikalen Individuation« ist. <sup>107</sup> »Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*«. <sup>108</sup> Da steht das Dasein in seiner ursprünglichen Einsamkeit, sich selbst allein überantwortet. Diese absolute Überantwortung sich selbst ist der Ursprung seiner Unheimlichkeit. Das einzige Kriterium, auf das das Dasein sich stützen kann, ist die Positivität des Seins. Das Sein, das sich selbst transzendiert, ist im Grunde das »Zu-Sein«. Daraus der von Angelus Silesius übernommene kategorische Imperativ: »Werde, was du bist!«.

## Schluß

Die Grundabsicht der existenzialen Analytik geht vom Theoretischen zum Praktischen. Hier ist »das Praktische« im Sinne der Existenzialität, d.h. im Sinne der vor-dualistischen aristotelischen *praxis* zu verstehen, die die Einheit des Daseins mit seinem Denken voraussetzt. <sup>109</sup> Am Beginn des Verfalls des abendländischen Denkens ist die Trennung von Leben und Erkenntnis. Das stellt Heidegger zweimal dar, als er vom Baum des Lebens und vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen« aus der biblischen Geschichte von Eden

---

<sup>104</sup> SZ, 334.

<sup>105</sup> Ga, 24, 438.

<sup>106</sup> Ga, 22, 106.

<sup>107</sup> SZ, 38.

<sup>108</sup> *Idem*.

<sup>109</sup> ARISTOTELES, *Politikos*, 1254a.7: »ho de bios praxis, ou poiësis, estin.«

spricht (1 Mos 2, 10).<sup>110</sup> Die Begierde nach der Allwissenheit hatte die Verbannung aus dem Paradies zur Folge. Unter dem Einfluß der Lebensphilosophie, die den Zusammenhang von Leben und Wissen als eine ursprüngliche Gegebenheit versteht,<sup>111</sup> sucht die existenziale Analytik die Wiederkehr zum Paradies, zur verlorenen Einheit von Sein und Erkennens. Das ist aber ein Weg *diesseits* der Theorien, der Objektivierungen, des Formalismus in die Existenz. Das ist ein *Schritt zurück* in die Existenz, in die Geschichte, in die ursprüngliche Zeitlichkeit, die »unterirdisch da ist«.<sup>112</sup> Es geht um die Wiederkehr. Als Heidegger vom Ideenproblem spricht, unterstreicht er: »Das Dasein hat einen immanenten Bezug auf das Gute. [...] Verständnis des Seins geht jeder konkreten Erfahrung von Seiendem voraus. Dies ist die Formulierung der späteren Lehre vom Apriori des Seins und Wesens gegenüber dem Seienden.«<sup>113</sup> Der »Schritt zurück« bedeutet nicht nur die vergessene Intentionalität wieder zu entdecken, sondern die Frage der Intentionalität sollte bis zur Frage der Existenzialität radikalisiert werden. Heidegger versteht das platonische Sonnengleichnis als die Rückkehr zur ursprünglichen Existenzialität, die das wahre, praktische, nicht theoretische Apriori ist. Die radikalisierte Intentionalität ist die Existenzialität. Und die *anamnēsis* bedeutet für Heidegger nichts anderes als ihre Wiederaneignung.

---

<sup>110</sup> Jean GREISCH, *L'arbre de vie et l'Arbre du savoir*, 8.

<sup>111</sup> Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 61990., 240.

<sup>112</sup> Ga, 17, 117.

<sup>113</sup> Ga, 22, 262.

*Summary*

**THE IDEA OF GOOD IN HEIDEGGER'S EXISTENTIAL ANALYSIS**

Robert PETKOVŠEK

Faculty of Theology, University of Ljubljana  
Poljanska 4, SI – 1 000 Ljubljana  
robert.petkovsek@siol.net

*Plato is considered to be the »discoverer of the Apriori«. Platonic definition of Good most profoundly determined the concept of Apriori and explains it as »epekeina tēs ousias«. Subsequent development of Western philosophy seen by many as the history of Platonic transformations constantly returned to that Platonic topos and tried to explain it as the central question of philosophy itself. The dividing line separating diverse interpretations into two fundamental groups is the difference between two fundamental ways of life: praxis and theōria. Heidegger was convinced that traditional philosophy falsely interpreted Apriori in the theoretical sense. Contrary to »theoretical Apriori«, Heidegger tries to show that the true roots of Apriori are in praxis, in action that he describes as existence. True Apriori is not »beyond« the Being but »on this side« of the Being. Plato described it as utopic, indefinable chōra, uncontainable container of all things. Chōra is the Platonic equivalent of Heideggerian existence.*

*Key words: Heidegger, Plato, Derrida, Apriori, Good, epekeina tēs ousias, existence, praxis, theōria, logos.*