

Karl Kraatz

Zhejiang Universität, Institut für Philosophie,
Zijingang Campus, Zhejiang Universität, 866 Yuhangtang Rd., CN-310058 Hangzhou
k.kraatz@gmx.de

„Entweder Sein oder Seiendes“ – über ein fundamentales Missverständnis Heideggers Seinsbegriffes

Zusammenfassung

Heideggers Philosophie wird seit Jahrzehnten von berühmten Philosophen dafür kritisiert, dass ihr alles Wirkliche der einen Frage nach dem Sein untergeordnet werde. Die alleinige Thematisierung des Seins ließe blind werden für das Seiende – für das Hier und Jetzt der gegenwärtigen Lage. Unterstellt wird dabei, dass das Sein keinen Bezug zum Seienden habe. In diesem Artikel wird mit Blick auf das, was Heidegger die „konkrete Allgemeinheit“ des Seinsbegriffes nennt, gezeigt, dass die Kritik unberechtigt ist. Die zu prüfende These lautet, dass das Fragen nach dem Sein als Konkretisierung des Seienden verstanden werden müsse. Zur Aufklärung und Widerlegung der Kritik an Heidegger muss dafür auf Heideggers Verständnis der konkreten Allgemeinheit des Seinsbegriffes eingegangen werden. Gezeigt wird, dass Heidegger von einer notwendigen Vermittlung zwischen der Allgemeinheit der Begriffe und der Konkretheit des philosophierenden Vollzugs ausgeht. Philosophie ist für Heidegger zugleich Begriffsarbeit und existenzieller Einsatz.

Schlüsselwörter

Martin Heidegger, Ontologie, Methodologie, Formale Anzeige, Universalienstreit

1. Einleitung und Problematisierung

Das Dasein, um das es in Heideggers Philosophie geht, „habe nie Hunger“, bemängelte Levinas.¹ Er fand damit sehr anschauliche Worte für eine gebräuchliche Kritik, derzufolge in Heideggers Philosophie nur das Sein zähle, aber nie das Seiende. Dem Einzelnen in seiner Besonderheit schenke Heidegger keine Beachtung, da die Frage nach dem Sein für die vielgestaltige Wirklichkeit blind werden ließe. Das Soziale, Freundschaft, Liebe, aber auch ethische Fragen kämen bei Heidegger nicht vor, der besessen mit der „einen Frage“ seiner Philosophie nach dem Sein nur noch Verachtung für alles „Konkrete“ und das „Allzumenschliche“ übrig hätte.

Um diese starke Kritik an Heideggers Philosophie und die Implikationen geht es in diesem Text. Gefragt wird nach ihrer Stichhaltigkeit. Die Kritik lässt sich weiter differenzieren:

- 1) die „Neutralitäts-These“, derzufolge die philosophische Frage nach dem Sein rein deskriptiv sei und in neutraler Abstraktheit über dem normativen Bereich des Seienden schwebe.²

1

Vgl. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Übers. von Alphonso Lingis, Nijhoff, Boston – London 1979, S. 134.

2

Vgl. Eric S. Nelson, „Heidegger and the Questionability of the Ethical“, *Studia Phaenomenologica* VIII (2008), S. 411–435, hier S. 412.

- 2) die „Entweder-Oder-These“, mit der behauptet wird, das Sein stünde dem Seienden nicht neutral gegenüber, sondern würde das Seiende verdrängen. Die Allgemeinheit der philosophischen Problematik ließe blind werden für die Konkretheit und Partikularität der Einzelphänomene. Diese Partikularität, beispielsweise die genuine Alterität der Mitmenschen, müsse jedoch zum Ausgangspunkt der Philosophie gemacht werden.³ Entweder das Sein *oder* das Seiende – Heidegger entschiede sich für das Sein.

Die Kritiker sind sich einig, dass Heideggers Philosophie des Seins entweder neutral sei – neutral im Sinne der Irrelevanz, weil ohne Bezug auf das Seiende und daher auch nicht ausweisbar am Seienden (worin sie die Gefahr des Irrationalismus zu entdecken vermeinen) – oder drastischer, dass diese Philosophie in den Nihilismus führe, da die Verdrängung des Seienden blind werden lässt für die Verbindlichkeiten der sozialen Praxis und die Verbindlichkeit am Seienden ausweisbarer Wahrheiten.⁴ Fixierung auf das Sein führe weg vom Seienden und damit in die Unwissenschaftlichkeit. Diese Unwissenschaftlichkeit des Seinsdenkens sei das Einfallstor für den Nihilismus, für Gewalt und Zerstörung.⁵

Levinas war einer der ersten, die das bemerkt haben – und ist auch heute noch wichtiger Bezugspunkt für diese Linie der Kritik:

„Heideggerian ontology, which subordinates the relationship with the Other to the relation with Being in general, remains under obedience to the anonymous, and leads inevitably to another power, to imperialist domination, to tyranny. [...] To conclude, the well-known theses of Heideggerian philosophy – the pre-eminence of Being over beings, of ontology over metaphysics – end up affirming a tradition in which the same dominates the other.“⁶

An anderer Stelle schreibt Levinas: In *Sein und Zeit* seien „all articulations characteristic of human concreteness, beyond the traditional attributes of the ‚reasonable animal,‘ [...] reduced, as ‚existentials,‘ to the ontological level“.⁷ Auch Sartre’s Kritik trägt diese Züge.⁸ Wiederholt wird sie in ähnlicher Form von Slavoj Žižek, der damit Heideggers „ontologization“ und die damit zusammenhängende Indifferenz „toward problems of human rights, democracy, and so on“ bemängelt; Phänomene, die laut Žižek von Heidegger bloß als „ontic dilemmas unworthy of philosophical concern“⁹ verstanden werden:

“... the price he [Heidegger] pays for this, however, is that this opposition is deprived of the dimension of concrete ethical engagement, translated into a kind of proto-transcendental, formal *a priori* indifference toward concrete choices.”¹⁰

Die Kritiker zielen mit ihrer Kritik nicht nur auf die vermeintliche Vernachlässigung der sozialen Dimension des Seienden, sondern behauptet wird ferner, dass diese Verdrängung des Seienden durch ein Übergewicht des Seins alle Bereiche unseres Bezuges auf Seiendes überschatte.¹¹ Blind sei Heidegger beispielsweise aufgrund der alleinigen Sorge um das „Wesen der Technik“ auch gegenüber den Entwicklungen in Wissenschaft und Technik, was als innerer Mangel Heideggers Technikphilosophie bezeichnet wird.¹²

Auch Habermas stimmt in diese Kritik ein und ergänzt, dass in Heideggers Denken das Sein eine übergeschichtliche, trans-rationale und über allem schwebenden Instanz sei.¹³ Während die Seinsfrage beim frühen Heidegger bloß an einen „Dezisionismus leerer Entschiedenheit“ gebunden bliebe und sich so selbst aushebelte, erkennt Habermas in der Spätphilosophie Heideggers nur noch die autoritäre Forderung nach Gehorsam und Unterwerfung unter ein ungreifbares, unerfindliches und leerbleibendes Sein.¹⁴ Habermas beschreibt

die Methode von Heideggers Philosophie abwertend als eine „Abstraktion durch Verwesentlichung“:

„With the help of an operation that we might call ‚abstraction via essentialization‘, the history of Being is thus disconnected from political and historical events [...] Heidegger dwells, as always, in the Universal. His concern is to show that man is the ‚neighbour of Being‘ – not the ‚neighbour of man‘.“¹⁵

Habermas erklärt so nicht zuletzt Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus: das Sein könne aufgrund jener Leerheit der Abstraktion in der Philosophie Heideggers nur zu leicht die Rolle der Legitimation des Barbarischen übernehmen.¹⁶ Heidegger, so Habermas, fühle sich jeglicher persönlichen Verantwortung enthoben, weil die Allgemeinheit des Seinsdenkens über dem Seienden schwebe.¹⁷

Philipse, der Heidegger ganz ähnlich wie Habermas kritisiert, meint, dass der einzige Unterschied zwischen Heideggers „heteronomistischer Doktrin vom Sein“ und einer fundamentalistischen Religion sei, dass Heideggers Sein

3

Vgl. E. Levinas, *Totality and Infinity*, S. 194ff.

4

Vgl. E. S. Nelson, „Heidegger and the Questionability of the Ethical“, S. 411–435.

5

Vgl. John D. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington 1993, S. 121. Caputos Kritik (und die von Levinas) wird diskutiert in Frank Schalow, *The Incarnality of Being. The Earth, Animals, and the Body in Heidegger's Thought*, SUNY Press, Albany 2006, S. 139–140.

6

Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, Übers. von Alphonso Lingis, Nijhoff, Dordrecht – Boston – Lancaster 1987, S. 52–53.

7

Emmanuel Levinas, *Entre nous. Thinking of the Other*, Übers. von M. B. Smith — B. Harshay, Columbia University Press, New York 1998, S. 226.

8

Vgl. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness. An Essay in Phenomenological Ontology*, Übers. von Sarah Richmond, Routledge, London – New York 2018, S. 130, 341, 506, 565, 689, 708, *et passim*.

9

Slavoj Žižek, *The Parallax View*, MIT Press, Cambridge 2006, S. 87.

10

Ebd., S. 86.

11

Vgl. David Webb, *Heidegger, Ethics and the Practice of Ontology*, Continuum, London

– New York 2009, S. 133. Vgl. Jacques Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, Puyot, Paris 1992. Selbst Gadamer spricht von einem „Übergewicht des ontologischen Interesses“, Hans Georg Gadamer, „Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift“, in: F. Rodi (ed.), *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 6, Göttingen 1989, S. 228–234, hier S. 233.

12

So die wiederholte Kritik Doh Idhes an Heidegger, der deshalb eine „materiale Hermeneutik“ fordert, siehe: Don Ihde, *Heidegger's Technologies*, Fordham University Press, New York 2010, S. 27.

13

Vgl. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, S. 168, 181.

14

Ebd., S. 165–169.

15

Jürgen Habermas, „Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective“, Übers. von John McCumber, *Critical Inquiry* 15 (1989) 2, S. 431–456, hier S. 449.

16

Ebd., S. 455.

17

Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 181ff.

stumm bliebe und überhaupt keine Normen oder Handlungsanweisungen vorgäbe.¹⁸ Rentsch spricht diesbezüglich von „Privatmythologie“ und „Kryptotheologie“¹⁹ und argumentiert, dass Heideggers Seinsbegriff ebenso leer wie abstrakt bliebe, aber eben aufgrund dieser Losgelöstheit vom Seienden leicht für ideologische Zwecke zu Vereinnahmungen sei. Rainer Marten, ein Schüler Heideggers, ist der Meinung, dass bei Heidegger Esoterik und Mystik des Seins an die Stelle der konkreten Auseinandersetzung mit dem Gegebenen treten.²⁰ In der Allgemeinheit des Seinsproblems verlöre sich die Konkretheit des Einzelnen.

Die Kritiker sind sich darin einig: Entweder stünde die Philosophie Heideggers dem Seienden bloß neutral gegenüber oder sie ersetze die Beschäftigung mit dem Seienden und mache blind für alles Menschliche. Beide Wege jedoch, indem sie weg vom Seienden führen, führen bei Heidegger zur Abkehr von der abendländischen Rationalität einschließlich ihrer Wahrheitsansprüche.²¹ Es drohe Irrationalität, die nur münden kann in nihilistischem Wertzerfall, wozu Heideggers Wissenschaftsfeindlichkeit und seine Verachtung der modernen Demokratie gezählt werden. Heideggers Verstrickung in den Nationalsozialismus zeige unzweifelhaft die Richtigkeit dieser Thesen: Neutralität des Seins und Verdrängung des Seienden durch das Sein hätten dazu geführt, dass Heidegger dem Nationalsozialismus in die Arme laufen konnte.²² Für die Heutigen bliebe in Bezug auf Heideggers Philosophie demnach nur noch, sie als gefährliche Unphilosophie zu entlarven, beispielsweise indem dieser vermeintlich bestehende Zusammenhang zwischen Seinsdenken und nationalsozialistischer Ideologie aufgedeckt wird.²³

Dieser Text wird zeigen, dass es ein großes Problem mit diesen Kritiken an Heideggers Seinsdenken gibt: Sie lassen sich nicht an der Philosophie Heideggers ausweisen. Die Kritik ist ohne Fundament, ohne Boden. Dass die Kritik auch von berühmten Philosophen wiederholt wird, macht sie nicht weniger problematisch.

Heidegger selbst hat immer wieder versucht, darauf aufmerksam zu machen, dass die Seinsfrage keine abstrakte Frage sei, losgelöst vom Seienden und ohne jegliche Beziehung zum Hier und Jetzt, sondern dass sie zugleich die prinzipiellste und konkreteste Frage sei.²⁴ Heidegger zufolge sei der Seinsbegriff ein Begriff, in dem höchste Allgemeinheit und größte Konkretheit zusammenkämen, weil erst durch den Vollzug der Frage das Seiende werden kann, was es ist.²⁵ Statt den Kritiken blind zu folgen, soll daher zunächst geprüft werden, was Heidegger damit gemeint hat und ob in der Tat der Seinsbegriff jenen Bezug auf das Seiende in sich trägt. Die hier zu bewahrheitende These lautet, dass das Fragen nach dem Sein als Konkretisierung des Seienden verstanden werden müsse und dass dem Seinsbegriff selbst zugleich höchste Allgemeinheit und Konkretheit zukommen. Die Seinsfrage bereitet vor oder ist die Voraussetzung einer philosophisch begründeten, „verantwortungsvollen“ Auseinandersetzung mit dem Seienden.

Die Begründung dieser These kann zum Verständnis des Verhältnisses von Sein und Seiendem beitragen. Gelingt es zu zeigen, dass das Fragen der Seinsfrage bereits in sich die Möglichkeit der Konkretisierung des Seienden trüge, wären den oben genannten Kritiken der Boden entzogen. Was Heidegger als „ontologization“ (Žižek), als „abstraction *via* essentialization“ (Habermas), als „Übergewicht des ontologischen Interesses“ (Gadamer) vorgeworfen wird, welche vermeintlich in die Tyrannei führe (Levinas), wird

sich als Strohmannargument entpuppen, mit dem man es sich bequem hat, vor der Philosophie Heideggers auszuweichen.

Aber mehr steht auf dem Spiel: Bei dem Nachweis der Konkretheit der Seinsfrage geht es um die Beziehung der Philosophie (Heideggers) zu unserer Lebenswelt. Dass der frühe Heidegger den „ontisch-ontologischen Vorrang“ der Seinsfrage betont²⁶ oder dass der späte Heidegger äußert, dass die Frage nach dem Sein des Menschen in sich bereits ursprünglich ethisch sei,²⁷ beides könnte man erklären durch den Hinweis auf die Konkretheit des Seinsbegriffes. Denn sie impliziere, dass die Ontologie, oder allgemeiner: die philosophische Frage nach dem Sein, aufgrund dieser in sich aufgenommenen Konkretion bereits den Bezug auf Seiendes, d.h. den Bezug auf Wissenschaft, auf Politik, auf Ethik, usw. in sich trüge. Der Vollzug der Seinsfrage müsste demnach vorgestellt werden als „Voraussetzung“ jeglichen Verhaltens zum Seienden. Gerade das wäre die „Ursprünglichkeit“, von der Heidegger zur Charakterisierung der eigenen Philosophie immer wieder spricht.²⁸ Man könnte dies mit Heidegger als unsere „Verantwortung für das Sein“ bezeichnen, die eben nicht – wie die Kritiker meinen – im Gegensatz zu unserer Verantwortlichkeit für die Mitmenschen und das Seiende stünde, sondern jene allererst ermöglicht.²⁹

Es hieße außerdem, dass man jenseits der Unterscheidung von „abstrakt“ und „konkret“ philosophische Begriffe als konkret bestimmen könnte, oder

18

Vgl. Herman Philipse, „Heidegger and Ethics“, *Inquiry* 42 (1999) 3–4, S. 439–474, doi: <https://doi.org/10.1080/002017499321480>, hier S. 440.

19

Thomas Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, S. 74–152. Vgl. Thomas Rentsch, *Martin Heidegger, Das Sein und der Tod. Eine Kritische Einführung*, Serie Piper, München 1989, S. 34ff.

20

Rainer Marten, „Martin Heidegger: Das Sein selbst“, in: *Heideggers Weg in die Moderne*, ed. by Hans-Helmuth Gander, Magnus Striet, Klostermann, Frankfurt a.M. 2017, S. 229–242.

21

Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 158ff.

22

Vgl. Emmanuel Levinas, *Basic Philosophical Writings*, Indiana University Press, Bloomington 1996, S. 98–100. Ähnlich bei Habermas, siehe: J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 168ff.

23

Marion Heinz, Tobias Bender (Hg.), *Sein und Zeit neu verhandelt, Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Meiner, Hamburg 2019; Gregory Fried (Hg.), *Confronting Heidegger*.

A Critical Dialogue on Politics and Philosophy, Rowman and Littlefield, London – New York 2020.

24

Vgl. Martin Heidegger, *GA 2*, 9. Heidegger wird im Folgenden zitiert nach der von Klostermann in Frankfurt am Main herausgegebenen Heidegger Gesamtausgabe (zitiert als *GA*).

25

Vgl. M. Heidegger, *GA 27*, 400.

26

M. Heidegger, *GA 2*, 8ff.

27

Vgl. M. Heidegger, *GA 9*, 356.

28

Im Humanismusbrief: Seinsdenken als ursprüngliche Ethik (*GA 9*, 356), in *Sein und Zeit*: ursprüngliches Schuldigsein als Voraussetzung der Moralität (*GA 2*, 286) oder „Entschlossenheit“ als „ursprünglichste Wahrheit“ (*GA 2*, 297), oder in den Frühen Freiburger Vorlesung die Idee der Ursprungswissenschaft und ihrer ursprünglichen Strenge (z.B. *GA 59*, 174).

29

Vgl. M. Heidegger, *GA 11*, 40, Randbemerkung 33. Zu diesem Verantwortungsbegriff, siehe Abschnitt 5.

genauer: dass die Allgemeinheit der Begriffe nicht als im Gegensatz zur Konkretheit der Phänomene gedacht werden müsste. Philosophische Begriffe sind „konkrete Begriffe“, die zur Konkretisierung durch einen bestimmten Vollzug hinleiten. Aus sprachphilosophischer Perspektive könnte damit Wittgensteins Gebrauchstheorie der Bedeutung zu einer Vollzugstheorie der Bedeutung erweitert werden.³⁰ Ergänzt wird damit auch die bei Heidegger nie gänzlich ausdrücklich gemachte Begriffstheorie, die den Namen „formale Anzeige“ trägt. Das erlaubt die Anknüpfung an Überlegungen zu Heideggers Verständnis der *phronesis* und zur Bedeutung der „praktischen Philosophie“, da sich hier Begriffstheorie (Sprachphilosophie) und praktische Philosophie berühren.³¹

2. Heideggers Verständnis von „konkret“

Heidegger selbst verwendet „konkret“ am häufigsten im Sinne des üblichen Sprachgebrauchs, beispielsweise wenn er betont, es ginge ihm in *Sein und Zeit* um die „konkrete Ausarbeitung der Seinsfrage“. Hier scheint „konkrete Ausarbeitung“ eine wirkliche, in der Erfahrung des Einzelnen begründeten Ausarbeitung zu meinen im Gegensatz zu einer abstrakt-leeren rein Begrifflichen ohne lebensweltliche Verwurzelung.³² Gleichzeitig verwendet Heidegger den Ausdruck „konkret“ jedoch auch in einem dezidiert philosophischen Sinne, wenn er nämlich von der Seinsfrage als „konkreteste[r] Frage“ spricht und meint, sie sei zugleich die „prinzipiellste“.³³ Heidegger verwendet dort und an anderen Stellen „konkret“ zur Bestimmung des (begrifflich) Allgemeinen. Die Abweichung vom üblichen (modernen) Sprachgebrauch ist einerseits dadurch angezeigt, dass „Fragen“, insbesondere philosophisches, vermeintlich mit dem „Konkreten“ nichts zu tun habe, eher vom „Konkret-Anschaulichen“ wegführe. Außerdem macht Heidegger selbst deutlich, dass er damit auch vom philosophischen Sprachgebrauch und vom philosophischen Verständnis von Abstraktion und Konkretheit wegführt, indem er vom Sein zugleich von „größter Allgemeinheit“ und „Konkretheit“ spricht.³⁴ Wie lässt sich beides zusammendenken? Die Frage nach dem möglichen Zusammengehen von Allgemeinheit und Konkretheit dient als Leitfaden für die folgenden Ausführungen. Das Ziel wird sein, Allgemeinheit nicht mehr nur noch vornehmlich, wie seit dem Universalienstreit und gemäß der dominanten Position des Nominalismus üblich, als etwas Abstraktes und Leeres zu denken, sondern ein neues Verständnis der Allgemeinheit der philosophischen Begriffe vorzubereiten, der gemäß man die Allgemeinheit der Begriffe wie „Sein“ als „konkrete Allgemeinheit“ verstehen kann, deren „Fülle“ dadurch ausgezeichnet ist, dass sie die Konkretisierung im Bezug auf Seiendes allererst ermöglicht.³⁵

3. Konkretisierung als Vollzug formal anzeigender Begriffe

Zunächst sei auf ein Merkmal von Heideggers Begriffstheorie hingewiesen, mit der er die „Konkretheit“ der philosophischen Begriffe erklärt. Heidegger begründet das methodische Vorgehen in *Sein und Zeit* dadurch, dass er die erarbeiteten Begriffe („Welt“, „Angst“, „Ganzheit“, „eigentliches Selbstseinkönnen“, „Sorge“, usw.) durch mögliche Erfahrungen ausweist und damit „erdet“.³⁶ Wir könnten, den üblichen Sprachgebrauch folgend sagen, dass Heidegger das Begriffliche „konkretisiert“, allerdings mit dem

Zusatz, dass Heidegger die Möglichkeit dieser Konkretisierung als einen besonderen philosophischen Vollzug versteht (und nicht als das unvermittelte Nennen von Fällen, die das Gesagte „veranschaulichen“). Heidegger, darauf muss hingewiesen werden, hat in den 1920er Jahren eine Theorie der philosophischen Begrifflichkeit ausgearbeitet, in der diese Aspekte und der Sinn der „Konkretisierung“ als solche eigens begründet wurden. Diese Begriffstheorie und die philosophischen Begriffe werden beschrieben als „formale Anzeigen“.³⁷ „Konkretisierung“ meint bei Heidegger nicht einfach den Verweis auf das unvermittelt und vermeintlich schlicht Gegebene, sondern hat einen dezidiert philosophischen Sinn, bei dem die Begriffe die Aufgabe der Vermittlung des durch sie Angezeigten übernehmen.

Die Möglichkeit der „Eigentlichkeit“ beispielsweise gilt für Heidegger so lange als unausgewiesen, bis er sie nicht durch die Erfahrung des Gewissensrufes, der Angst und des Todes aufgewiesen hat.³⁸ Es handelt sich wohlgerne nur um das Ausweisen im Sinne des Aufzeigens der Möglichkeit einer bestimmten Erfahrung. Heidegger war sich bewusst über die Differenz zwischen dem Anzeigendem (Begriff) und dem Angezeigten (die Erfahrung). Dahingehend, dass Heidegger die Notwendigkeit des Vollzuges durch den Einzelnen und damit auch die Notwendigkeit dieser Differenz als zentrales Bestandteil in seine Begriffstheorie der „formalen Anzeige“ aufgenommen und immer wieder als solche betont hat. Philosophische Begriffe im speziellen, können die durch sie formal angezeigten Erfahrungen in deren Fülle nicht vorwegnehmen. Die „Ausweisung“ selber findet strenggenommen erst im Nachvollzug des begrifflich Angezeigten an. Wird das über die „Eigentlichkeit“ Geschriebene nur gelesen, aber eben nicht nachvollzogen, bleibt es ebenso „unausgewiesen“ wie unverstanden (der Nachvollzug kann trotzdem ein gedanklicher sein).

Alle philosophischen Begriffe sind Heidegger zufolge formal anzeigend. Sie zeigen Erfahrungen an, deren Vollzug dem Einzelnen aufgegeben und so „in der Schwebe gehalten“ werden.³⁹ Diesen Vollzug, und das ist für die hier verhandelten Zusammenhänge am wichtigsten, versteht Heidegger als „Konkretisierung“.⁴⁰

30

Vgl. Carl Friedrich Gethmann, *Dasein. Erkennen und Handeln*, De Gruyter, Berlin – Boston 1993, S. 265.

31

Ansätze finden sich bei Antonio Cimino, *Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2013.

32

M. Heidegger, *GA S. 58*, 247. „konkrete Selbst“: Heidegger, *GA S. 9*, 35. „konkretes Dasein“: Heidegger, *GA S. 59*, 66. Heidegger, *GA S. 59*, 74–75. „konkret faktische Lebenserfahrung“: *GA S. 9*, 34. Im §37 von *GA S. 27* geht es um die Gewinnung eines „konkreteren Verständnisses“, siehe S. 323ff. Fast durchgängig wird „konkret“ im Sinne von: „genau“ oder „ausdrücklich“ verwendet.

33

M. Heidegger, *GA S. 2*, 1 und 9.

34

Vgl. M. Heidegger, *GA S. 2*, 3, 9, 13, 15, 39, 200; siehe auch: M. Heidegger, *GA S. 26*, 176–177.

35

Vgl. M. Heidegger, *GA S. 2*, 200: „Die ontisch sich aufdrängende ‚Leere‘ und ‚Allgemeinheit‘ der existenzialen Strukturen hat ihre eigene ontologische Bestimmtheit und Fülle.“

36

Vgl. M. Heidegger, *GA S. 2*, 35, 217.

37

Vgl. M. Heidegger, *GA S. 60*, 55ff.

38

Vgl. M. Heidegger, *GA S. 2*, 233–234.

39

Vgl. M. Heidegger, *GA S. 60*, 64.

40

Vgl. M. Heidegger, *GA S. 61*, 31.

Die „konkrete Ausarbeitung der Seinsfrage“ hat demnach zwei Aspekte, die zusammengehören: „Konkret“ bei Heidegger meint zum einen, dass das begrifflich Ausgearbeitete durch die Anzeige möglicher Erfahrungen „geerdet“ wird. Das Ausgesagte lässt sich durch den in ihm angezeigten Vollzug ausweisen. Wir sprechen von „Konkretheit“ in Bezug auf die philosophische Begrifflichkeit Heideggers, weil diese den möglichen Nachvollzug in sich trägt und dadurch ermöglicht. Dies ist die erste Bedeutung von „konkret“ in Heideggers Philosophie, die wir festhalten müssen.

Der damit zusammenhängende zweite Aspekt beschreibt die durch die Begriffe angezeigte Konkretisierung selbst, denn Heidegger versteht diese als einen eigentümlichen Vollzug. Es handelt sich dabei um die Konkretisierung im Sinne des Zueigenmachens – modern gesprochen der „Aktualisierung“. Denn das begrifflich Angezeigte muss jeweilig durch das zur jeweiligen Situation Gehörige „erfüllt“ werden. Jene „Konkretisierung“ der „konkreten Begriffe“ meint daher bei Heidegger eine ganz bestimmte Art der Situierung des Verstehens.⁴¹

Diese Betonung des Ichs (dessen „Jeweiligkeit“) für das Verstehen führt Heidegger darauf zurück, dass die Zugangs- und Verstehenssituationen notwendigerweise für jeden Einzelnen verschieden sind; was aber auch bedeutet, dass das jeweilige „Vorverständnis“⁴², d.h. wie das Seiende „gehabt“ wird, ein jeweilig anderes ist.⁴³ Das bedeutet nicht, dass jedes Verstehen relativ und Verständigung daher unmöglich sei. Betont ist damit bei Heidegger nur die Notwendigkeit einer gegenseitigen Verständigung über diese unterschiedlichen Vorverständnisse. Beliebigkeit ist ausgeschlossen, sofern man „die Sache“ als das Bindende für die gegenseitige Verständigung gelten lässt.⁴⁴

Es gibt einen weiteren und nicht so naheliegenden Grund für Heideggers Betonung des Ichs für das Verstehen: „Konkretisierung“ meint bei Heidegger immer eine bestimmte Art des Vollzuges, der gegen sich immer und überall aufdrängenden Verdeckungstendenzen gerichtet ist. Heideggers Ausgangspunkt für diese Überlegungen ist das, was er die „Verdecktheit“ des Seienden nennt.⁴⁵ Er beschreibt damit das uns bekannte Phänomen, dass selbst einmal ursprünglich angeeignete Sachverhalte schnell in Vergessenheit geraten und nicht mehr „eigentlich“ und in originärer Anschauungsfülle gegeben sind. Auch werden für gewöhnlich Sätze nachgesprochen, ohne dass das durch diese Sätze Angezeigte in eigener Verantwortung, d.h. jeweilig an der Sache ausgewiesen wird. Dazu gehört auch, dass das für das Seiende Wesentliche, das, was Heidegger das Sein des Seienden nennt, zunächst und zumeist verdeckt ist.⁴⁶ Das hat nur bedingt mit einem Fehlverhalten der Menschen zu tun; es könnte auch sein, dass sich das Wesentliche unserem Zugriff entzieht, sofern – wie das der späte Heidegger betont – die An- oder Abwesenheit der Dinge nicht in unserem Vermögen liegt.⁴⁷

Zudem erwähnt Heidegger, dass diese Verdecktheit mit der Sprache selbst zu tun haben könnte, denn wir sind, so Heidegger, im Sprechen über das Seiende einerseits auf das Vereinzelte und Besondere bezogen (modern gesprochen: auf „das Konkrete“), aber meinen zugleich dieses Seiende in seinem Wesen:

„Der Name für das Wesen gleitet ab in die Benennung dessen, was solchen Wesens ist.“⁴⁸

Auch hier spricht Heidegger davon, dass wir zumeist zum Seienden gezogen werden und dass was etwas ist, dessen „Wesen“, verdeckt wird.⁴⁹ Die Verdecktheit des Seienden ist nach Heidegger demnach nichts Zufälliges, sondern etwas mit Notwendigkeit zur Grundsituation des Menschen Gehöriges.⁵⁰

Für Heideggers Bestimmung des Konkreten heißt das, dass aufgrund dieser Verdecktheit, die nicht ein und für alle Mal überwunden werden kann, sondern das Verstehen ständig gefährdet, eine besondere „Vorsichtsmaßnahme“ notwendig wird.⁵¹ Diese Maßnahme ist ein besonderer Vollzug, der gegen die Verdecktheit, oder genauer: gegen die Tendenzen zum Abfallen in die Verdecktheit, die Heidegger auch als „Verfallen“ bezeichnet, gerichtet ist.⁵² Heidegger beschreibt das Philosophieren selbst als eine solche Gegenteilstendenz (nicht die Philosophie, sondern der Vollzug des Philosophierens).⁵³ „Konkretisierung“ philosophischer Begriffe meint jene Vollzugserneuerung, die an ein jeweiliges Ich und an dessen jeweilige Situation gebunden bleibt.

Es gilt daher zu beachten, dass „konkret“ (auch wenn Heidegger häufig den gewöhnlichen Sprachgebrauch aufgreift und „konkret“ verwendet im Sinne von faktisch oder anschaulich⁵⁴), derselbe Begriff von ihm auch streng methodisch gebraucht wird. „Konkrete Ausarbeitung“ meint ein methodisches Vorgehen, bei dem das begrifflich Angezeigte durch einen gegen die Verfallenheit gerichteten Vollzug an der Sache ausgewiesen wird.⁵⁵ Jene „Konkretisierung“ und die Probleme des Verhältnisses von Sprache (Anzeige der Notwendigkeit eines jeweiligen Vollzuges) und Wirklichkeit (der jeweilige Vollzug selbst) wurden von Heidegger insbesondere in den 1920er Jahren streng reflektiert. Sie haben Einzug gefunden in die von Heidegger niemals aufgegebenen Begriffstheorie, die unter dem Namen der „formalen Anzeige“ bekannt geworden ist.⁵⁶

4. Die problematische Allgemeinheit des Seinsbegriffes

Auch in *Sein und Zeit* könnte man zunächst von der Konkretheit des Seinsbegriffes im Sinne der formalen Anzeige von Erfahrungsvollzügen

41
Vgl. M. Heidegger, *GA* 62, „Natorp-Bericht“, 345ff.

42
M. Heidegger, *GA* 61, S. 42.

43
Vgl. M. Heidegger, *GA* 61, 18.

44
Vgl. M. Heidegger, *GA* 34, 286.

45
Vgl. den Methodenparagrafen §7 von *Sein und Zeit*, 27ff.

46
Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 35.

47
Vgl. Heideggers auslegende Übersetzung des Spruchs des Protagoras, in M. Heidegger, *GA* 48, 175ff.

48
M. Heidegger, *GA* 43, 178.

49
Vgl. M. Heidegger, *GA* 43, 179.

50
Vgl. M. Heidegger, *GA* 9, 177.

51
M. Heidegger, *GA* 60, 64. Vgl. M. Heidegger, *GA* 61, 153.

52
Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 175ff.

53
Vgl. M. Heidegger, *GA* 61, 153.

54
Fast durchgängig wird „konkret“ in den 1920er Jahren im Sinne von „tatsächlich“, „anschaulich“ im implizierten Gegensatz zu „bloß abstrakt“ gebraucht, siehe beispielsweise: M. Heidegger, *GA* 2, 9: „konkrete Erschließung“, 19: „konkrete Antwort“, 32: „im konkreten Vollzug“, 34: „konkrete [...] Vergegenwärtigung“.

55
M. Heidegger, *GA* 61, 33–34

56
Siehe dazu: C. F. Gethmann, *Dasein*, S. 161ff.

sprechen, denn Heidegger spricht dort von der Allgemeinheit des Seins in Bezug auf dessen Möglichkeit der „Vereinzelung auf das jeweilige Dasein“:

„Die Frage nach dem Sinn des Seins ist die universalste und leerste; in ihr liegt aber zugleich die Möglichkeit ihrer eigenen schärfsten Vereinzelung auf das jeweilige Dasein.“⁵⁷

Hier scheint Heidegger davon auszugehen, dass das Fragen nach dem Sein zusammengeht mit bestimmten Erfahrungsvollzügen, innerhalb derer es zu einer Konkretisierung kommen muss („konkret“ in der ersten Bedeutung).

Das wirkliche Fragen der Seinsfrage beispielsweise muss Heidegger zufolge einhergehen mit einer Einstimmung auf das, was bei der Seinsfrage auf dem Spiel steht. Hier könnte zum Vorschein gebracht werden, was die Philosophie traditionell als ihren Anfang kennt: dass das philosophische Fragen getragen wird von den Grundgefühlen des Wunderns oder des Staunens. Heidegger scheint außerdem davon auszugehen, dass das Fragen der Seinsfrage notwendigerweise gebunden ist an das Infragestellen des eigenen Seins, was wiederum mit dem oben beschriebenen „gegen die Verfallenheit gerichteten Vollzug“ zusammengehen müsse. Nach dem Sein zu fragen, heißt für Heidegger eben nicht, ein Gedankenexperiment oder eine Rechenaufgabe durchzuführen, die mit dem eigenen Leben überhaupt nichts zu tun haben, sondern die Frage nach dem Sein ist die das eigene Leben miteinbeziehende und so in Frage stellende Frage nach dem tragenden Ganzen. Die Frage ist – oder besser gesagt: wird konkret – durch das Zusammenwachsen mit dem eigenen Leben.⁵⁸ „Konkretheit“ des Seinsbegriffes meint zunächst also dieses notwendige Zusammenwachsen mit dem Leben: Konkretisierung im und durch das (eigene) Leben im Vollzug des Fragens.

Wir können daher sagen, dass das Zusammengehen von Konkretheit und Allgemeinheit im Seinsbegriff von Heidegger begründet wird durch die Eigentümlichkeit des im Begriff Angezeigten: Dass es sich bei dem Seinsbegriff um einen Begriff handelt, in den wir inbegriffen sind, weil bei ihm und mit ihm „alles auf dem Spiel steht“. Später schreibt Heidegger, dass der Mensch im philosophischen Fragen ein „Angegriffener und Ergriffener“ sei und so im „begreifende[n] Fragen miteinbegriffen“⁵⁹ und nennt das den „Angriffscharakter“ der Frage.⁶⁰ Im Unterschied zu reinen Gattungsbegriffen zeichnet sich so gesehen die konkrete Allgemeinheit des Seinsbegriffes durch dieses existenzielle Betroffenwerden aus. Der Begriff „geht uns an“. Allerdings nur, wenn wir bereit sind, uns von dem in ihm Angezeigten angehen zu lassen. Heidegger nennt das die Bereitschaft, die Frage wirklich zu vollziehen, echt zu fragen, oder die Fragwürdigkeit auszuhalten.⁶¹

Aber das hieße doch wohl, dass diese Konkretheit gebunden ist an unser Fragen. Konkret ist hier strenggenommen überhaupt nicht der Begriff „Sein“, sondern unser Fragen nach ihm. Mir scheint es daher falsch zu sein, von der „konkreten Allgemeinheit“ des Seinsbegriffes zu sprechen oder wie Heidegger von einem „Zusammengehen“ von Allgemeinheit und Konkretheit, denn es handelt sich nicht um eine besondere Auszeichnung des Seinsbegriffes, sondern um ein Grundmerkmal des Philosophierens: Das Philosophieren zeichnet sich dadurch aus, dass durch es und in ihm die Fragen und das Begriffliche „konkret“ werden. Wohlgemerkt „konkret“ im dezidiert philosophischen Sinne wie zuvor beschrieben („konkret“ in der ersten Bedeutung). Philosophieren meint dann dieses Sichinfragestellen, mit dem man sich öffnet für ein mögliches Angegangenwerden oder „Angegriffenwerden“ von der im Begriff angezeigten Sache.⁶²

Es scheint daher noch nicht beantwortet zu sein, was Heidegger unter der Konkretheit und Allgemeinheit des Seinsbegriffes versteht. Gezeigt wurde lediglich, dass das Fragen, sofern es uns miteinbezieht, als konkretisierend beschrieben werden kann. Bestätigt hat sich nur, was als erste Bedeutung von „konkret“ in Bezug auf die philosophische Begrifflichkeit weiter oben erläutert wurde: Dass formal anzeigende Begriffe wie „Sein“ konkret sind, insofern sie im Vollzug (im infrage stellenden Fragen) konkretisiert werden.

Unklar ist noch, was diese Konkretheit des Fragens mit der Allgemeinheit des Begriffes zu tun hat. Genau das muss aber geklärt werden, um die These von der konkreten Allgemeinheit des Seinsbegriffes zu bewahrheiten. Ansonsten steht diese Allgemeinheit des Begriffes gänzlich unvermittelt neben der ans Fragen gebundenen Konkretheit. Die Schwierigkeit besteht demnach darin, wie man Konkretheit und Allgemeinheit im Seinsbegriff zusammendenken könne. Es handelt sich hier um die so oft missverständene eigentümliche konkrete Allgemeinheit des Seinsbegriffes, zu deren Klärung wir beitragen wollen. Spricht diese Allgemeinheit tatsächlich gegen die Konkretisierung? Steht das Sein dem Seienden unvermittelt gegenüber? Oder gibt es tatsächlich eine Möglichkeit, wie man das Allgemeine mit dem Konkreten zusammendenken könnte?

5. Die metaphysische Allgemeinheit des Seinsbegriffes

Heidegger selbst spricht in Bezug auf diese Allgemeinheit des Begriffes auch von „metaphysischer Allgemeinheit“, um ihren Sonderstatus hervorzuheben. Heidegger schreibt: „die echte metaphysische Allgemeinheit [des Begriffes] schließt die *Konkretion* nicht aus, sondern ist in einer Hinsicht das Konkreteste, wie schon Hegel gesehen, wenngleich übersteigert hat“.⁶³ Mit „metaphysischer Allgemeinheit“ scheint demnach dasselbe Zusammengehen von Konkretheit und Allgemeinheit benannt zu sein.

57

M. Heidegger, *GA* 2, 39.

58

Der Heideggerforscher Thomas Sheehan schlägt daher vor, bei der Seinsfrage primär an die Frage nach „meaning“ oder „sense“ zu denken. – Thomas Sheehan, *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*, Rowman & Littlefield Publishers, Washington 2014. John Haugeland, in seinem angefangenen Kommentar zu *Sein und Zeit*, betont in einem ähnlichen Sinne die Schwere oder Relevanz der Seinsfrage, wenn er die Frage zurückbindet an den eigenen Lebenszusammenhang und betont: „humans give a damn“. Vgl. John Haugeland, *Dasein Disclosed, John Haugeland's Heidegger*, Joseph Rouse (ed.), Harvard University Press, Harvard 2013. Systematisch ausgearbeitet wurde dieser Ansatz („normativity-first“) von Steven Crowell, siehe: Steven Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

59

M. Heidegger, *GA* 29/30, 31. Das Fragen trägt demnach notwendigerweise einen „disruptiven“ Charakter, der uns vom Seienden wegstößt und zum Sein hinzieht. Darauf wird im Folgenden näher eingegangen.

60

M. Heidegger, *GA* 31, 32ff., 117.

61

Vgl. M. Heidegger, *GA* 65, 11ff., dort zum Verhältnis von „Mut“, „Wagnis“ und „Bereitschaft“ als ein „eigentliches Wissen“, das gestimmt werden muss durch „Grundstimmungen“.

62

Vgl. M. Heidegger, *GA* 29/30, 36ff.

63

M. Heidegger, *GA* 26, 176. Die Ergänzung im Zitat durch „des Begriffes“ ist übernommen aus dem vorhergehenden Satz: „die Neutralität ist keineswegs identisch mit der Unbestimmtheit eines vagen Begriffes von einem Bewußtsein überhaupt.“

Zunächst muss betont werden, dass „metaphysisch“ in diesen Jahren in Heideggers Vorlesungen noch die Bedeutung trägt von „fundamentalontologisch-metontologisch“, d.h. „metaphysisch“ wird verwendet zur Beschreibung von Heideggers eigener Philosophie.⁶⁴ Es wandelt sich in diesen Jahren bereits der Sprachgebrauch: Was vorher in *Sein und Zeit* in Anknüpfung an die Scholastik und Kant als „transzendente Allgemeinheit“ des Seinsbegriffes bezeichnet wurde,⁶⁵ ist jetzt „metaphysische Allgemeinheit“. Der Sache nach ist demnach auf dieselbe Eigentümlichkeit des Begriffes verwiesen.⁶⁶

In diesem Zusammenhang spricht Heidegger von der „Gewinnung“ von „Grundbestimmungen“ der Ganzheit des Daseins, die nur möglich wird durch den „existenziellen *Einsatz*“ des Einzelnen.⁶⁷ Heidegger schreibt:

„Je radikaler der existenzielle Einsatz, um so konkreter der ontologisch-metaphysische Entwurf.“⁶⁸

Heidegger führt dies an der bereits angeführten Stelle aus, wo er von der „metaphysischen Allgemeinheit“ der Begriffe sagt: sie „schließt die *Konkretion* nicht aus, sondern ist in einer Hinsicht das Konkreteste“.⁶⁹ Auf den ersten Blick handelt es sich dabei um den in *Sein und Zeit* bereits verhandelten Sachverhalt, dass die Allgemeinheit der Begriffe an den Vollzug durch den Einzelnen gebunden ist. Genauer besehen handelt es sich jedoch um eine leichte Verschiebung, denn Heidegger geht es hierbei nicht nur um die Konkretheit des konkretisierenden Vollzuges (was er den existenziellen Einsatz nennt), sondern zudem um die Konkretheit des „ontologisch-metaphysische[n] Entwurf[es]“.⁷⁰ Die metaphysische Allgemeinheit der Begriffe ist nicht Ausgangspunkt und Quelle der möglichen Konkretisierung (als formale Anzeige der Vollzugsrichtung für die Konkretisierung), sondern *folgt* aus dem „extremen existenziellen *Einsatz* [...] des Entwerfenden“.⁷¹ Während in *Sein und Zeit* „Konkretheit“ noch vornehmlich ausgesagt wurde von diesem existenziellen (gegen die Verfallenheit gerichteten) Einsatz, verschiebt sich nun die Betonung zur Konkretheit des durch diesen Einsatz Gewonnenen. „Konkret“ ist das Allgemeine nicht primär durch die Anzeige seiner möglichen Konkretisierung durch den Einzelnen (die erste Bedeutung von „konkret“, die zum Fragevollzug gehört), sondern *aufgrund* dieser Konkretisierung (eine neue Bedeutung von „konkret“, die zur Allgemeinheit der Begriffe gehört).

Über die konkrete Allgemeinheit des Seinsbegriffes lässt sich demnach Näheres in Erfahrung bringen, indem man verfolgt, wie sich diese ausbildet. Man ist daran gehalten, sich diesen „existenziellen Einsatz“ näher anzuschauen, um aus der „Genese“ der „konkretesten metaphysischen Allgemeinheit“ etwas über das Zusammenkommen von Konkretheit und Allgemeinheit sichtbar zu machen.

In der Vorlesung, aus der diese Passagen stammen, spricht Heidegger in Bezug auf diesen „existenziellen Einsatz“ von einer „Konstruktion einer extremsten Möglichkeit eines eigentlichen und ganzen Seinkönnens des Daseins“.⁷² Diese extremste Möglichkeit wird in *Sein und Zeit* als „Entschlossenheit“ beschrieben und durch die Phänomene Angst, Tod und Gewissensruf formal angezeigt (d.h. konkretisiert). Nun werden diese Passagen in allen möglichen Varianten gelesen und interpretiert, aber nie in Hinblick auf die Ausbildung eines konkret ontologisch-metaphysischen Entwurfes. Zwei zusätzliche Hinweise müssen daher als Stützen für das Verständnis dienen. Beide Hinweise dienen dazu, eine Verbindung herzustellen zwischen dem „eigentlichen Selbstseinkönnen“ und dem hier genannten „ontologisch-metaphysischen Entwurf“.

Das geschieht mit Blick auf *Sein und Zeit*, denn bereits dort wurde dieser Zusammenhang der Sache nach verhandelt, sogar mit Bezug auf die „extremste Möglichkeit“ des eigentlichen Ganzseinkönnens; dort nämlich, wo Heidegger von einer Modifikation der „Erschlossenheit“ zur „Entschlossenheit“ spricht.⁷³ Es geht bei beiden Begriffen, Er- und Entschlossenheit, um die Offenheit, die wir für den Bezug auf Seiendes voraussetzen. Heidegger spricht diesbezüglich auch von „Wahrheit“, und betont, dass mit der „Entschlossenheit“ die „ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins“ gewonnen ist.⁷⁴ Im eigentlichen Ganzseinkönnen wandelt sich diese Offenheit, d.h. wie wir jeweilig auf Seiendes (und uns selbst) bezogen sind.⁷⁵ Erst hier, in der Entschlossenheit, ermöglicht sich der Mensch die „eigentliche Durchsichtigkeit“ seines Verstehens der Welt.⁷⁶

Die Details Heideggers Hinführung müssen nicht rekonstruiert werden, um zeigen zu können, dass es bei der „extremsten Möglichkeit“ des Selbstseinkönnens (in *Sein und Zeit*: „Entschlossenheit“) um einen Modus des Existierens geht, mit dem sich eine besondere Art der Verständlichkeit der Welt ausbildet. Im „eigentlichen Selbstseinkönnen“ verwandelt sich die Erschlossenheit zur Entschlossenheit.

Ein zweiter Hinweis soll dazu dienen, die Brücke zum vorherigen zu schlagen, indem wir den Begriff „Entwurf“ hinzunehmen, der sowohl in *Sein und Zeit* als auch in den späteren Vorlesungen benutzt wird, um dieses Verhältnis zwischen Selbstseinkönnen und Offenheit des Seienden anzuzeigen.

Heidegger versteht unter „Entwurf“ die vorhergehende Konstitution des Seienden in dessen Sein, welche uns den jeweiligen Bezug auf Seiendes ermöglicht.⁷⁷ Weil Heidegger die Konstitution als faktische und geschichtliche versteht (als „geworfenen Entwurf“, der im Dasein geschieht und nur

64

Vgl. M. Heidegger, *GA* 26, 202.

65

Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 3.

66

In *GA* 26 schwankt die Begrifflichkeit: Mal heißt es, das ursprüngliche Wesen der Existenz sei die Transzendenz, ein anderes Mal spricht Heidegger vom metaphysischen Wesen der Existenz und nennt wiederum die Transzendenz. Siehe *GA* 26, 225, 232, *et passim*. In der Literatur spricht man von dieser Zeit nach *Sein und Zeit* von einer metaphysischen Dekade in Heideggers Denken (bevor „Metaphysik“ als Titel für die bisherige an der Leitfrage orientierte Philosophie reserviert wird). Siehe: Steven Crowell, „Metaphysics, Metontology, and the End of *Being and Time*“, *Philosophy and Phenomenological Research* 60 (2002) 2, S. 307–331.

67

M. Heidegger, *GA* 26, 176.

68

M. Heidegger, *GA* 26, 177.

69

M. Heidegger, *GA* 26, 176.

70

M. Heidegger, *GA* 26, 177.

71

M. Heidegger, *GA* 26, 176.

72

M. Heidegger, *GA* 26, 176.

73

Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 297ff.

74

Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 297. Später auch als „ontologische Wahrheit“ oder „Unverborgenheit von Sein“ bezeichnet. Siehe M. Heidegger, *GA* 27, 209.

75

Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 297.

76

M. Heidegger, *GA* 2, 299.

77

Heidegger verwendet „Konstitution“ und „Entwurf“ synonym. Siehe Heidegger in einem Brief an Edmund Husserl vom 22. Oktober 1927, in: Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Hua IX), hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, S. 602.

vollzogen wird),⁷⁸ verwendet er statt dem neutralen Begriff „Konstitution“ den Begriff „Entwurf“, der sowohl mit dem jeweiligen Verstehen als auch mit dem Seinkönnen des Daseins verflochten ist.⁷⁹ Diese Entwürfe sind keine willentlichen Entscheidungen des Subjekts für oder gegen ein bestimmtes Seinsverständnis, sondern gehen jeder möglichen Entscheidung voraus, indem sie diese ermöglichen.

Nach dem Vorherigen gilt, dass es (mindestens) zwei Modi dieses Entwerfens gibt: Der Entwurf kann sich entweder uneigentlich ausbilden – das wird von Heidegger thematisiert als „Erschlossenheit“ oder „Undurchsichtigkeit“ des Daseins⁸⁰ – oder der Entwurf kann als solcher eigentlich ergriffen und explizit als solcher ausgebildet werden. Letzteres wäre nach *Sein und Zeit* die „Entschlossenheit“ oder die „Durchsichtigkeit“ des Daseins.⁸¹ Wenn Heidegger von einem „ontologisch-metaphysischen Entwurf“ spricht (1928), der sich im eigentlichen Selbstseinkönnen ausbildet, meint er genau jene Durchsichtigkeit, die sich das Dasein im Gewissensruf ermöglicht. Sie wird in *Sein und Zeit* auch als das „Positivste“ bezeichnet, was sich das Dasein im „eigentlichen Selbstseinkönnen“ zu verstehen gibt.⁸²

Was sich nach *Sein und Zeit* verändert, ist, dass Heidegger in seinen Ausführungen den Schwerpunkt verlegt: Es geht nicht mehr primär um die Beschreibung des existenziellen Einsatzes (also nicht mehr um eine detaillierte Aufweisung der Möglichkeit des Gewissensrufes), sondern um die Ausführung von dem durch diesen Einsatz Gewonnenen (die eigentümliche Konkretheit des ontologisch-metaphysischen Entwurfes). In dem Gewonnenen oder besser: Eröffneten, sieht Heidegger die Möglichkeit einer neuen Wissenschaft, die Erkenntnisgewinn dort verspricht, wo die einzelnen Wissenschaften vollständig blind bleiben müssen: im Bereich des Seins (und nicht des Seienden). In diesem neu eröffneten Bereich werden wir auf die zweite Bedeutung von „konkret“ stoßen: eine Konkretheit, die sich der Einzelne im eigentlichen Selbstseinkönnen allererst ermöglicht.

Heidegger führt dies kurz am Ende der Vorlesung des Sommersemesters 1927 weiter aus und spricht von der Möglichkeit einer „Vergegenständlichung des Seins als solchen“⁸³ (genannt: „temporale“ oder „transzendente Wissenschaft“)⁸⁴ als „Zugang zum Sein als solchem und die Ausarbeitung seiner Strukturen“.⁸⁵ Aber erst in dem Folgejahr, in der Vorlesung des Wintersemesters 1928/29, erläutert Heidegger Grundzüge dieser auf die Transzendenz des Daseins gegründeten Möglichkeit einer Philosophie. Dort trägt Heidegger zunächst vor, dass in „ontologischen Entwürfen“ (im Transzendieren) das Sein zwar verstanden, aber nicht „eigens als Sein“ begriffen sei.⁸⁶ Er führt daraufhin aus, dass es jedoch eine Möglichkeit gäbe, wie das Sein im Entwurf selbst thematisch und ausdrücklich werden könne.⁸⁷ Diese Möglichkeit wird als „ausdrückliches Transzendieren“ beschrieben und mit dem Philosophieren und der Frage nach dem Sein gleichgesetzt:⁸⁸ „Hier eröffnet sich eine neue und fundamentale Möglichkeit des Fragens: Transzendieren als Seinsverstehen und Seinsbegreifen“.⁸⁹

Es ist in dieser Vorlesung ein Schwanken zu vermerken: Heidegger hängt einerseits noch an den Verheißungen einer neuen, rein philosophischen Wissenschaft des Seins, die das Sein und dessen Strukturen ausdrücklich macht (auch wenn er nicht mehr vom „Vergegenständlichen“ spricht). Andererseits ist ihm bewusst, dass sich selbst im ausdrücklichen Transzendieren, an das er seine Hoffnungen koppelt, kein neuer Gegenstandsbereich eröffnet und auch nicht etwas sichtbar wird, was „hinter“ oder „im“ im Seienden sich von

diesem Seienden abhebt. Das „ausdrückliche Transzendieren“ ist vielmehr ein „Geschehenlassen der Transzendenz“, in der „konkrete Möglichkeiten“, die aus dem jeweiligen Dasein bestimmt sind, „öffnen“.⁹⁰ Ein Geschehenlassen, das wohlgerne nicht in der alleinigen Macht des Daseins liegt, sondern bei dem es zurückverwiesen wird auf die Geworfenheit seiner Entwürfe.⁹¹

Auf beide Aspekte muss daher die Aufmerksamkeit gelenkt werden: Einerseits wird von Heidegger die Möglichkeit eines begrifflichen Erfassens des Seins betont – es ginge dabei um das Sein (und nicht das Seiende), welches erfassbar wäre im „ausdrücklichen Transzendieren“ (in ontologisch-metaphysischen Entwürfen); andererseits wird jenes Transzendieren auch als Eröffnen von konkreten Möglichkeiten beschrieben, die jeweilig durch das Dasein bestimmt sind: d.h. *einerseits* Seinserfassung, *andererseits* Eröffnen von konkreten Möglichkeiten. Beides muss zusammengedacht werden: Dass laut Heidegger die begriffliche Durcharbeitung der allgemeinsten Probleme wie „Sein“ an einen bestimmten Vollzug gebunden sei; und dass sich zugleich mit dieser Durcharbeitung jeweilig konkrete Möglichkeiten eröffnen.

Wir haben es hier mit jener Vermittlung der Allgemeinheit der Begriffe mit der Konkretheit der Vollzüge zu tun, die wir vorher noch vermisst hatten. Konkretheit kommt den „ontologisch-metaphysischen Entwürfen“ zu, weil sich in ihnen neue konkrete Möglichkeiten eröffnen. Gleichzeitig bleiben diese Entwürfe an die jeweilige faktische Situation sowie an den „existenziellen Einsatz“ des Einzelnen gebunden. Die neu eröffneten Möglichkeiten sind solche, die aus dem jeweiligen Dasein bestimmt sind. Kurz gesagt: die philosophisch-begriffliche Durcharbeitung der „allgemeinsten Probleme“ muss bei Heidegger verstanden werden als Eröffnung von neuen Möglichkeiten des Bezuges. Es wiederholt sich damit nur auf existenzieller Ebene die Einsicht, dass das Sein zum Seienden gehört und umgekehrt: Die begriffliche Erfassung des Seins ist ein bestimmter Modus des Existierens. Das Sein wird vom Seienden nicht abstrahiert, sondern in der begrifflichen Ausarbeitung der Seinsproblematik wird das Seiende „seiender“.

78

M. Heidegger, *GA* 2, 285.

79

Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 147.

80

Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 146.

81

Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 146 und 299.

82

M. Heidegger, *GA* 2, 294.

83

M. Heidegger, *GA* 24, 458.

84

M. Heidegger, *GA* 24, 460.

85

M. Heidegger, *GA* 24, 466.

86

M. Heidegger, *GA* 27, 213.

87

Vgl. M. Heidegger, *GA* 27, 213.

88

M. Heidegger, *GA* 27, 214.

89

M. Heidegger, *GA* 27, 223.

90

Vgl. M. Heidegger, *GA* 27, 395–397. Dieses Eröffnen von konkreten durch das jeweilige Dasein bestimmten Möglichkeiten nennt Heidegger auch „Konstruktion“: „Der innere Gehalt in der zentralen Bedeutung des Verstehens als Entwurf liegt darin, daß das ursprüngliche Verstehen der Transzendenz als Entwerfen den Charakter der Konstruktion hat. Mit anderen Worten, Philosophieren ist in seinem inneren Wesen nach Konstruktion.“ (396) Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 297–298.

91

Vgl. M. Heidegger, *GA* 26, 177.

6. Allgemeinheit und Konkretheit des Seinsbegriffes

Dass das begriffliche Seinsverstehen nur möglich wird innerhalb jener Durchsichtigkeit des eigentlichen Selbstseinkönnens, wird in der Vorlesung des darauffolgenden Wintersemesters 1929/30 wie folgt beschrieben:

„So ergab sich, daß dieses begreifende Fragen am Ende in einer *Ergriffenheit* gegründet ist, die uns bestimmen muß und aufgrund deren wir erst begreifen können und das zu greifen vermögen, wonach wir fragen.“⁹²

Und außerdem:

„[Grundbegriffe] begreifen je immer den begreifenden Menschen und sein Dasein mit in sich – nicht nachträglich, sondern so, daß sie nicht jenes sind ohne dieses, und umgekehrt. Kein Begriff des Ganzen ohne Inbegriff der philosophierenden Existenz.“⁹³

In der begrifflichen Ausarbeitung der philosophischen Problematik ist das Dasein inbegriffen.⁹⁴ Aber es ist dies ausdrücklich ein Ergriffenwerden, das auf das Begreifen und auf die begriffliche Durcharbeitung zielt. Das affektive Ergriffenwerden tritt bei Heidegger nicht an die Stelle des streng begrifflichen Erkenntnisstrebens. Es wird vielmehr zusammengedacht.

Vorbereitet wurde dieser Gedanke bereits durch den Aufweis der Gleichursprünglichkeit von „Verstehen“ und „Befindlichkeit“ in *Sein und Zeit*, wo Heidegger auf die „weitgehendsten und ursprünglichsten Erschließungsmöglichkeiten“ von „Grundbefindlichkeiten“ gesetzt hat, um Seinsstrukturen des Daseins sichtbar zu machen.⁹⁵ Nach *Sein und Zeit* verlegt Heidegger den Schwerpunkt: Während vorher das Ziel war, das Sein des Daseins sichtbar zu machen, werden nun viel umfassender die Möglichkeiten erläutert, *die sich im eigentlichen Selbstseinkönnen für die Philosophie erst ergeben*. Was Heidegger als „neue und fundamentale Möglichkeit des Fragens“ bezeichnet, nämlich „das Transzendieren als Seinsverstehen und Seinsbegreifen“,⁹⁶ zielt nicht mehr nur noch auf das begriffliche Erfassen der Seinsstrukturen des Daseins. Es eröffnet den Horizont für eine neuartige Ontologie aller Gegenstandsbereiche. Man könnte auch sagen: eine neue Art des Philosophierens, bei dem das Begreifen an den „existenziellen Einsatz“ gebunden bleibt. Begriffe werden „Inbegriffe“, in der die philosophierende Existenz mitinbegriffen ist.⁹⁷

Für unsere eigene Zielstellung, das Verhältnis von „Konkretheit“ und „Allgemeinheit“ näher zu bestimmen, um zu zeigen, dass die begriffliche Ausarbeitung der Seinsfrage in Heideggers Philosophie als „Konkretisierung“ verstanden werden muss, bleibt nur, die Implikationen für Heideggers Philosophie und für die Kritik an Heideggers Seinsbegriff offenzulegen.

Wir wiederholen: Das Philosophieren bewege sich laut Heidegger in der Frage nach den „allgemeinsten Problemen“, wie Sein, Welt, Transzendenz zwar im Medium des Begrifflich-Allgemeinen, aber immer so, dass Dasein sich in der Auseinandersetzung miteinander bezieht.⁹⁸ In Bezug auf die neu eröffneten konkreten Möglichkeiten, die sich im „ausdrücklichen Transzendieren“ ausbilden, macht Heidegger deutlich, dass es nicht das Wesen oder die Aufgabe der Philosophie sei, eine bestimmte Haltung vorzugeben.⁹⁹ Die Aufgabe der Philosophie sei es lediglich, die „Voraussetzungen“ der konkreten Möglichkeiten des Einzelnen auszubilden, indem sie als ausdrückliches Transzendieren diese Möglichkeiten als Möglichkeiten „öffnet“¹⁰⁰ und sie, nach vorherigem, „durchsichtig“ macht: „Das Wesen der Philosophie besteht darin, daß sie den Einbruchsspielraum ausbildet für das konkrete

geschichtliche, durch Haltung bestimmte Dasein“.¹⁰¹ Die genuin philosophische begriffliche Arbeit versteht Heidegger dabei als das Freilegen grundlegender Strukturen, wozu er auch die Auseinandersetzung mit der Tradition zählt.¹⁰²

Heidegger nennt den Vollzug des Transzendierens einen Vollzug „ureigener Art“, um die Neuartigkeit gegenüber Vorherigem hervorzuheben:

„Die begriffliche Ausarbeitung der Transzendenz ist ein verstehendes Ausbilden des Transzendierens selbst, ist in sich Vollzug des Transzendierens, und zwar ein solcher ureigener Art.“¹⁰³

Heidegger führt daraufhin aus, dass erst dieser Vollzug aus etwas ein „Phänomen“ mache und es zum „Sichzeigen“¹⁰⁴ bringe. Der „volle Begriff“ der Phänomenologie (im Gegensatz zum in *Sein und Zeit* entwickelten „Vorbegriff“) sei erst hier gewonnen, wo deutlich geworden ist, dass etwas als Phänomen erst in jenem „ausdrücklichen Vollzug“ des Transzendierens zum Sichzeigen gebracht werden kann.¹⁰⁵ Der von uns vorher näher beschriebene gegen die Verfallenheit gerichtete Vollzug erfährt hier erst seine vollständige Bestimmung, wenn er als „Geschehenlassen der Transzendenz“ verstanden wird. Und erst hier zeichnet sich die zweite Bedeutung von „konkret“ ab, wo „konkret“ in Bezug auf die ontologisch-metaphysischen Entwürfe und die darin sich ausbildenden „konkreten Möglichkeiten“ ausgesagt wird: „Phänomen“ ist für Heidegger das in diesen Entwürfen konkret gewordene Seiende. Nach dem vollen Begriff „Phänomenologie“ ist „Phänomen“ das „konkrete Seiende“, welches sich in diesen Entwürfen, im Vollzug des Transzendierens, selbst „bildet“. Aufgabe des Phänomenologen sei es demnach, das Seiende sich selbst „bilden zu lassen“: „zum Phänomen, zum Sichzeigen bringen, heißt, sie sich allererst im Grunde ihres Wesens bilden lassen“.¹⁰⁶

92

M. Heidegger, *GA* 29/30, 12.

93

M. Heidegger, *GA* 29/30, 13.

94

Vgl. M. Heidegger, *GA* 27, 397.

95

M. Heidegger, *GA* 2, 182.

96

M. Heidegger, *GA* 27, 223.

97

M. Heidegger, *GA* 29/30, 13.

98

Vgl. M. Heidegger, *GA* 27, 396.

99

M. Heidegger, *GA* 27, 397: „Je reiner sie sich selbst versteht, je reiner ihr nur liegt am Geschehenlassen der Transzendenz aus ihrem Grunde, um so reiner und unmittelbarer genügt sie dem, was sie mit Rücksicht auf faktische Weltanschauungsbildung allein sein kann, für die je faktisch existierenden Menschen Veranlassung zu sein für das

Aufbrechen der Möglichkeiten einer Haltung in ihnen.“

100

Vgl. M. Heidegger, *GA* 27, 397.

101

M. Heidegger, *GA* 27, 398. Siehe auch Heidegger, *GA* 26, 202: „Philosophie ist die zentrale und totale Konkretion des metaphysischen Wesens der Existenz“.

102

Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 26: „Erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion.“

103

M. Heidegger, *GA* 27, 395.

104

M. Heidegger, *GA* 27, 395.

105

Vgl. M. Heidegger, *GA* 27, 395–396.

106

M. Heidegger, *GA* 27, 395.

Der Vollzug des Transzendierens (das „Geschehenlassen der Transzendenz“) ist ein bestimmtes Seinlassen, welches die Dinge nicht selbst erschafft oder vor sich zum Stehen bringt, sondern diese sich selbst „im Grunde ihres Wesens“ „bilden lässt“. ¹⁰⁷ Im Kern geht es dieser neuen, fundamentalen Art des Fragens um das „Seinlassen“, das im Selbstseinkönnen möglich wird und in welchem man das Seiende sich „als es selbst“, „unverdeckt“ zeigen lässt. ¹⁰⁸ Dieses Sichbildenlassen des Seienden innerhalb der ontologisch-metaphysischen Entwürfe ist das, was wir als „Konkretisierung“ verstehen; jene bereits erwähnte zweite Bedeutung von „konkret“, demgemäß das sich selbst (im philosophischen Fragen nach dem Sein) bildende Seiende als „konkret“ bezeichnet werden kann.

Von hier aus kann auch deutlicher werden, was Heidegger bereits in *Sein und Zeit* über diese neugewonnene Möglichkeit in Bezug auf unsere Mitmenschen geschrieben hat: „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigenen Seinkönnen“. ¹⁰⁹ In diesem Seinlassen werden die Anderen erst, was sie selbst sind (im Gegensatz zu etwas durch uns und unsere Zwecksetzungen Bestimmten, bei der das Sein der Mitmenschen verdeckt bleibt). Wir können nach Vorherigem auch sagen: Die Mitmenschen werden in diesem Seinlassen „konkret“, denn darum geht es Heidegger hier: dass in der begrifflichen Durcharbeitung der „höchsten und allgemeinsten Probleme“ sich zugleich jene „konkreten Möglichkeiten“ eröffnen und ausbilden.

Heidegger schreibt genau das in größter Ausdrücklichkeit und drückt zugleich sein Bedauern aus, dass es trotzdem immer noch missverstanden wird:

„Dieser Einsprung des Philosophierens in die Transzendenz aus dem Grunde ist aber notwendig der Einsprung in die eigene Geschichtlichkeit. Je geschichtlicher und ursprünglicher das philosophierende Dasein seine konkrete Transzendenz gewinnt, umso wesentlicher wird es. Das ist es an der Philosophie, was der vulgäre Verstand – und wenn er gar noch Philosophie zur Wissenschaft degradiert – am wenigsten begreift, daß mit der Ausbildung der höchsten und allgemeinsten Probleme wie Sein und Welt notwendig zusammengehen soll der Einsprung in die konkrete geschichtliche Lage.“ ¹¹⁰

Die Allgemeinheit der Begriffe ist „konkret“, weil durch sie der Einsprung in das Konkrete (hier: die konkrete geschichtliche Lage) allererst möglich wird. Die metaphysische Allgemeinheit, von der vorher die Rede war, oder das Zusammengehen des Konkreten mit den hier erwähnten „höchsten und allgemeinsten Problemen“, wird verstanden als Ermöglichung und Eröffnung von durch das jeweilige Dasein bestimmten konkreten Möglichkeiten. Diese Möglichkeiten sind streng genommen vor der Auseinandersetzung mit der Allgemeinheit der Probleme noch keine Möglichkeiten. Sie *sind* nur in der Ermöglichung. Das Philosophieren wird als Auseinandersetzung mit den allgemeinsten Problemen wie „Sein“ und „Welt“ zum Seinlassen des Seienden, in welchem das Seiende zum „Sichzeigen“ gebracht wird und in welchem sich das Seiende „im Grunde [seines] Wesens bildet“. Die Frage nach dem Sein ermöglicht die Konkretisierung, welche weder Erschaffung oder Bildung noch unvermitteltes Aufzeigen von „Gegebenem“ ist, sondern ein „Sichbildenlassen“ des Seienden, in dem das Seiende sich zeigen kann, als das, was es ist. Das ist der voll entwickelte Begriff des Phänomens im Gegensatz zum in *Sein und Zeit* entwickelten Vorbegriff: Der Phänomenologie Heideggers geht es primär um die Ermöglichung des Sichbildenlassens des Seienden. Diese Ermöglichung versteht sie als begriffliche Durcharbeitung allgemeinsten Probleme.

7. Konkretisierung als Seinlassen der Phänomene

Wir sind wieder am Ausgangspunkt unserer Überlegungen angekommen, wo es um die Frage nach dem Zusammengehen von Allgemeinheit und Konkretheit ging. Gestört haben wir uns an der von Heidegger hervorgehobenen Allgemeinheit des Seinsbegriffes, die er auch als „metaphysische Allgemeinheit“ beschrieben hat. Zur Erläuterung hielten wir uns an Heideggers Erklärungen, wie diese Allgemeinheit zustande kommt: durch einen existenziellen Entwurf werde ein konkreter ontologisch-metaphysischer Entwurf möglich, hieß es in den Vorlesungen, die Heidegger nach *Sein und Zeit* gehalten hat. In jenen Vorlesungen entwickelt Heidegger die Idee eines „ausdrücklichen Transzendierens“, in dem die jeweiligen konkreten Möglichkeiten des Daseins allererst eröffnet und als solche wählbar werden. Das „Konkrete“ ist für Heidegger nicht das bereits in durchschnittlicher, vom Man bestimmter Verständlichkeit vorliegende, in anschaulicher Fülle „gegebene“ Seiende. Sondern als „konkret“ werden von Heidegger diejenigen Möglichkeiten beschrieben, die sich im Ausbilden der „höchsten und allgemeinsten Probleme wie Sein und Welt“ allererst ausbilden und eröffnen. „Konkret“ ist für Heidegger demnach das, was durch die Allgemeinheit des Begrifflichen bestimmt und durch es vermittelt ist. Dies ist die zweite Bedeutung von „konkret“ in Heideggers Philosophie. Während Hegels „konkrete Allgemeinheit“ noch an die dialektische Vermittlung durch die Vernunft gebunden ist, wird sie bei Heidegger als von jenem „existenziellen Einsatz“ abhängig gedacht: „Konkretheit“ gäbe es nur im eigentlichen Selbstseinkönnen, mit das sich ontologisch-metaphysische Entwürfe ausbilden.

Am wesentlichsten für das Verständnis von Heideggers „konkreter Allgemeinheit“ ist, dass das begriffliche Ausbilden der „allgemeinsten Probleme“ verstanden wird als ein Sichmiteinbeziehen, bei dem der Mensch für sich selbst ausdrücklich wird. Während der frühe Heidegger jenes Miteinbeziehen noch primär als methodisch notwendigen, gegen die Verfallenheit gerichteten Vollzug versteht (rein „ontisch“ sozusagen), wird gegen Ende von *Sein und Zeit* und in den Vorlesungen nach *Sein und Zeit* deutlicher, dass sich mit diesem Vollzug die jeweilige Offenheit des Seienden verwandelt. Der Vollzug ist als „Geschehenlassen der Transzendenz“ ein Seinlassen des Seienden.¹¹¹ In jenem Ausdrücklichwerden des Selbst und in der Entschlossenheit des eigentlichen Selbstseinkönnens, wird eine ganz neue Art von „konkretem Bezug“ auf das Seiende möglich. Eine „Konkretheit“, die aus der (in)begrifflichen Durcharbeitung der Probleme erst gewonnen wird und die es vorher gar nicht gibt. „Konkret“ ist für Heidegger nicht das unvermittelt als gegeben sinnlich Angeschaute, sondern das philosophisch Vermittelte und (in)begrifflich Erarbeitete.

Es klärt sich dadurch, was wir vorher noch als Problem an Heidegger kritisiert hatten, wenn wir fragten, was die Konkretheit des Fragens mit der Allgemeinheit des Begriffes zu tun habe. Denn nun hat sich gezeigt, dass die

107

Vgl. M. Heidegger, *GA* 27, 395.

108

Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 354.

109

M. Heidegger, *GA* 2, 298.

110

M. Heidegger, *GA* 27, 400.

111

Vgl. M. Heidegger, *GA* 27, 395.

Allgemeinheit des Begriffes als das Vermittelnde aufgefasst werden muss, weil es den Bezug auf konkret Seiendes (sich selbst Bildendes) allererst ermöglicht, indem es dieses als Möglichkeiten eröffnet.

Was in dieser Zeit bei Heidegger noch so klingt, als wären es zwei voneinander unterschiedene und aufeinander folgende Schritte: zunächst das Eröffnen durch das Ausdrücklichwerden des Selbst im Fragen nach dem Sein, dann die Entscheidung für diese oder jene konkrete Möglichkeit, wird von Heidegger in den folgenden Jahren immer stärker als zusammengehörig betont. Der „Einsprung in die konkrete geschichtliche Lage“ geschieht bereits mit jenem Denken, sofern das Denken um das Ausdrücklichwerden des Selbst besorgt ist.¹¹² Die so gewonnene Konkretheit wurde bereits in *Sein und Zeit* als Ergreifen des faktisch Möglichen beschrieben.¹¹³ Statt „Einsprung in die konkrete Lage“ hieß es dort, dass das Dasein in die „Situation“ „vorgerufen“¹¹⁴ werde. Heidegger versteht die eigenen Ausführungen dort als „interpretierende Befreiung des Daseins für seine äußerste Existenzmöglichkeit“,¹¹⁵ womit er nur einen anderen Namen findet für jenes Zusammengehen von Allgemeinheit und der jeweiligen Konkretheit des Daseins. „Interpretierende Befreiung“ ist Begriffsarbeit, insofern sie in der Auseinandersetzung mit der Geschichte grundlegende Strukturen freilegt. Aber eben eine solche Begriffsarbeit, in der wir selbst inbegriffen sind und in der unser Selbstverständnis mit auf dem Spiel steht. Heidegger fasst das in den 1930er Jahren einmal zusammen, wenn er schreibt:

„Erkennen und Wissen, das ist nicht bloße Kenntnis der Begriffe, sondern ist Begreifen des im Begriff Ergriffenen, das Sein begreifen, d.h. dem Angriff des Seins wissentlich ausgesetzt bleiben.“¹¹⁶

Was aber nur in *Sein und Zeit* und erst später gelegentlich erwähnt wird, ist das die so gewonnene Möglichkeit des „Einsprunghes in die konkrete Lage“ als „Verantwortung“ verstanden wird.¹¹⁷ Erwähnt sei dies nur, um die Bedeutung dieser Gedanken für die Philosophie Heideggers anzuzeigen. Denn auch später wird Heidegger noch von dieser Art des begrifflichen Verstehens sprechen – eine begriffliche Durcharbeitung von allgemeinen Problemen, in der wir selbst inbegriffen, einbezogen sind – um dort erneut die Möglichkeit der „Verantwortung“ hervorzuheben.¹¹⁸ Philosophieren als dieses konkretisierende begriffliche Denken ermögliche uns die Verantwortung unserer Existenz gegenüber anderen, was wiederum später von Heidegger viel grundsätzlicher als Verantwortung des Seyns verstanden wird.¹¹⁹

„Konkret“ heißt bei Heidegger in der zweiten Bedeutung das sich selbst Bildende und so zum Sichzeigen gebrachte Seiende. Dessen Gegenbegriff ist nicht die Abstraktheit, sondern – nach *Sein und Zeit* – die Verborgenheit. Das unvermittelt als gegeben Aufgefasste ist für Heidegger gerade das Abstrakte, wohingegen das philosophisch Vermittelte als das Konkrete verstanden wird. „Konkretisierung“ meint bei Heidegger das Sehenlassen des Seienden, d.i. das zur Phänomenologie gehörige: „das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“.¹²⁰ Konkret ist hier das, was im Vollzug der Transzendenz erst gebildet wird, oder genauer gesagt (nämlich in der Zeitform des Mediums), was wir im Geschehenlassen der Transzendenz sich erst sich selbst bilden lassen. „Konkret“ ist das unverborgene im Seinlassen sich selbst zeigende Seiende. Die Konkretheit der „metaphysischen“ oder „transzendentalen Allgemeinheit“ der (In-)Begriffe meint die durch sie ermöglichte Konkretisierung des Seienden.

8. Ausblick

Um die Bedeutung dieser Überlegungen zur Konkretheit allgemeiner Begriffe deutlich zu machen, seien die weitreichenden Implikationen zuletzt noch skizziert. Zunächst das Naheliegendste, dass all diejenigen Kritiken nicht greifen, die behaupten, Heidegger verlöre das Seiende aus dem Blick, weil er zu sehr auf das Sein fixiert wäre. Wir hatten eingangs die Kritik von Levinas, Sartre, Habermas, Ihde, und anderen erwähnt: Weder die These von der Neutralität des Seinsbegriffes lässt sich bewahrheiten, noch die gewichtigere, dass es entweder um das Sein oder um das Seiende gehen müsse und das Sein das Seiende verdränge. Die Einzelanalysen der Kritiker und ihre Hinweise auf Spannungen und Probleme in Heideggers Philosophie können sich immer noch als richtig herausstellen, was sich aber unabhängig von dem wiederholten Missverständnis des Seinsbegriffes in Einzelanalysen zeigen lassen müsste. Worum es hier ging, war die Zurückweisung dieses Missverständnisses, das zu einem Gemeinplatz der Heidegger-Literatur geworden ist und mit dem man vor der ontologischen Fragestellung ausweicht. Für die Philosophie Heideggers gilt: Zielt man auf die Erkenntnis des Seienden, nämlich dass es unverdeckt, als es selbst zum Sichzeigen gebracht wird, muss es notwendigerweise primär um das Sein gehen. Umgekehrt gilt auch: Der alleinige Blick auf das Seiende – ohne jeglichen Bezug auf das Sein – ist zu kritisieren, weil dabei der jeweilig leitende Hinblick und das leitende Vorverständnis unausdrücklich bleibt. Empirische Forschung, die meint, ohne Klärung der zugrunde liegenden und im voraus den jeweiligen Gegenstand bestimmenden Grundbegriffe auskommen zu können, ist methodisch naiv und einer philosophischen Kritik bedürftig.

Das trifft auch zu, wenn es um unseren Bezug zu Mitmenschen geht: im eigentlichen Selbstseinkönnen werden diese erst aus ihrem „eigensten Seinkönnen“ „„sein“ gelassen“.¹²¹ Das Ausdrücklichwerden des eigenen Seins in der „interpretierenden Befreiung“ hat auch hier einen Vorrang. Aus diesem Grunde kann Heidegger im „Brief über den ‚Humanismus‘“ sagen, dass das Denken der Seinsfrage in sich schon ursprüngliche Ethik sei.¹²²

Es trifft aber auch zu für die Thematisierung des Seienden im Allgemeinen. Jegliche Verhaltung zum Seienden wird getragen von einem jeweiligen Seinsverständnis, welches wir als solches nur in (in)begrifflicher Arbeit

112

Vgl. M. Heidegger, *GA* 9, 358: „dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung.“

113

Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 299–300.

114

M. Heidegger, *GA* 2, 300.

115

M. Heidegger, *GA* 2, 303.

116

M. Heidegger, *GA* 43, 69.

117

M. Heidegger, *GA* 2, 288, 127. Es eröffnet sich hier die moralisch-ethische Dimension Heideggers Philosophie und es wird deutlich,

dass Heideggers „existenzialer Solipsismus“ nur ein Hinweis ist auf jenen methodischen Vorrang des das Seiende konkretisierende Selbstseinkönnens.

118

M. Heidegger, *GA* 38, 121 und 125.

119

Vgl. M. Heidegger, *GA* 27, 397.

120

M. Heidegger, *GA* 2, 34.

121

Vgl. M. Heidegger, *GA* 2, 298.

122

Vgl. M. Heidegger, *GA* 9, 356.

erfassen können. Hier ließe sich noch viel über das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften sagen und darüber, ob in philosophischer Arbeit etwas über wissenschaftliche Grundbegriffe in Erfahrung gebracht werden könnte.

Nicht weniger wichtig wäre die Frage nach einer Alternative zur „technologischen Herausforderung“ der Erde, die sich auf das von Heidegger beschriebene Seinlassen einlässt.¹²³ Voraussetzung wäre auch dort, dass wir uns aus dem Bann des Seienden befreien („interpretierend“), um aus der Auseinandersetzung mit den höchsten und allgemeinsten Problemen wie dem Sein einen neuartigen Bezug zu diesem Seienden in dessen Konkretheit gewinnen können.¹²⁴

Auch für unser Nachdenken über die Sprache und die Bestimmung unseres Verhältnisses zu ihr könnten Heideggers Überlegungen wesentlich werden. In der heutigen Abnutzung der Sprache und ihre Auflösung in den unterschiedslosen Fluss von Informationen kennt man so etwas wie die „Nennkraft“ von Worten nicht mehr: Dass Worte, besonders die dichterischen, in der Lage sind, uns in die „Situation“ „vorzurufen“. Man erklärt den Bezug der Sprache zur Wirklichkeit als Abbildung. In der Unterscheidung zwischen beiden lässt sich der zwischen „abstrakt“ und „konkret“ erkennen. Dass Begriffe konkret sein können und dass man für das Gesagte und Geschriebene Verantwortung trägt gegenüber anderen, ist ein Gedanke, mit dem sich vielleicht der ein oder anderer noch herausfordern lässt zu einem Nachdenken über das Wesen der Sprache und damit über unser Verhältnis zum Sein.¹²⁵ Diese Herausforderung allein kann in der heutigen Zeit die Hoffnung der Philosophie sein.

Für die Beschäftigung mit Heideggers Philosophie ist mit diesen Erläuterungen über die Konkretheit des Seinsbegriffes nur ein erster Schritt getan. In weiteren Schritten müsste z.B. geklärt werden, wie sich philosophische Grundbegriffe wie „Wahrheit“, „Erkenntnis“, „Geltung“ gemäß der Weiterentwicklung Heideggers Philosophie in die Richtung des im Entwurf sich erst Bildenden verwandeln. Es ist offensichtlich, dass sich philosophische Aussagen über Dinge, die sich erst im Entwurf in bestimmten Hinsichten zeigen, nicht wie eine Aussage über Objekte ausweisen lassen. Aber daraus darf nicht geschlossen werden, die Aussagen dieser Philosophie ließen sich überhaupt nicht ausweisen (Habermas). Die prominente und oft autoritär wirkende Kritik an Heidegger steht dem Versuch, die Gedanken Heideggers ernstzunehmen, oft sehr hinderlich im Wege. Deshalb bleibt die Auseinandersetzung mit den Kritikern eine zentrale Aufgabe für die Heidegger-Forschung. Sie muss den Weg freimachen für die eigentliche Auseinandersetzung mit Heideggers Philosophie.

123

M. Heidegger, *GA 7*, 16ff.

124

Gedacht ist hier an das, was Heidegger später das „Verhältnis“ nennt, was sich aber bereits in den 1930er Jahren als Verantwortung ankündigt. Siehe M. Heidegger, *GA 11*, 40 und *GA 12*, 256.

125

Vgl. M. Heidegger, *GA 18*, 6: „... daß der, der die Wissenschaft gewählt hat, die Verantwortlichkeit für den Begriff übernommen hat (eine heute abhanden gekommene Sache).“

Karl Kraatz

»Ili bivstvovanje ili bića« – o temeljnom nerazumijevanju Heideggerova pojma bivstvovanja

Sažetak

Slavni su filozofi desetljećima kritizirali Heideggerovu filozofiju zbog činjenice da je u njegovoj filozofiji sve podređeno jednom pitanju bivstvovanja. Po njihovu mišljenju, Heideggerov je naglasak na bivstvovanje doveo do sljepoće u pogledu mogućnosti bića. Pretpostavlja se da bivstvovanje nema nikakve veze s bićima. U ovom se radu, s obzirom na ono što Heidegger naziva “konkretnom univerzalnošću” pojma bivstvovanja, pokazuje da je kritika neopravdana. Istražit ću Heideggerovu tvrdnju da se pitanja o bivstvovanju moraju shvatiti kao konkretizacija (Konkretisierung) bića. Da bismo razjasnili i opovrgli kritiku Heideggera, potrebno je adresirati Heideggerovo razumijevanje konkretne općosti pojma bivstvovanja. Pokazuje se da Heidegger, na temelju svojega rada na formalnom označavanju pojmova, pretpostavlja nužno posredovanje između univerzalnosti pojmova i konkretnosti filozofiranja. Za Heideggera, filozofija je konceptualni rad i egzistencijsko opredjeljenje podjednako.

Ključne riječi

Martin Heidegger, ontologija, metodologija, formalna indikacija, problem univerzala

Karl Kraatz

“Either Being or beings” – about a Fundamental Misunderstanding of Heidegger’s Concept of Being

Abstract

Heidegger’s philosophy has been criticized by famous philosophers for decades for the fact that in his philosophy everything is subordinated to the one question of Being. According to their view, Heidegger’s emphasis on Being led to a blindness regarding the affordances of beings. It is assumed that Being has no relation to beings. In this paper, with regard to what Heidegger calls the “concrete universality” of the concept of Being, it is shown that the criticism is unjustified. I will explore Heidegger’s claim that questions about Being must be understood as a concretization (Konkretisierung) of beings. In order to clarify and refute the criticism of Heidegger, Heidegger’s understanding of the concrete generality of the concept of being must be addressed. It is shown that Heidegger, based on his work on formally indicating concepts, assumes a necessary mediation between the universality of concepts and the concreteness of philosophizing. For Heidegger, philosophy is both conceptual work and existential commitment.

Keywords

Martin Heidegger, ontology, methodology, formal indication, problem of universals

Karl Kraatz

« Soit l’être soit l’étant » – sur le malentendu fondamental du concept de l’être chez Heidegger

Résumé

Depuis des décennies, la philosophie de Heidegger est critiquée par des philosophes renommés pour avoir subordonné toute réalité à la question unique de l’être. Cette thématization exclusive de l’être aurait occulté l’étant – le « ici et maintenant » de la situation actuelle. Il est supposé ainsi que l’être n’ait aucun lien avec l’étant. Cet article montre, en se référant à ce que Heidegger appelle la « généralité concrète » du concept de l’être, que cette critique est infondée. La thèse selon laquelle la question de l’être doit être comprise comme une concrétisation (Konkretisierung) de l’étant sera examinée. Pour clarifier et réfuter la critique faite à Heidegger, il est nécessaire d’examiner la compréhension heideggerienne de la généralité

concrète du concept de l'Être. Il sera démontré que Heidegger part d'une médiation nécessaire entre la généralité des concepts et la concrétude de l'acte philosophique. Pour Heidegger, la philosophie est à la fois un travail conceptuel et un engagement existentiel.

Mots-clés

Martin Heidegger, ontologie, méthodologie, indication formelle, querelle des universaux