TOBIAS KEILING

Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus

Philosophische Untersuchungen
37

Mohr Siebeck

Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von

Günter Figal und Birgit Recki

37

Tobias Keiling

Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus

Eine Interpretation und Kritik der Spätphilosophie Heideggers

Mohr Siebeck

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

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

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

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

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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

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

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

KANT (Carazans Traum)

Vorwort

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

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

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

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

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

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

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

Freiburg, im November 2014 Tobias Keiling

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

Erster Teil

Ontologie und Phänomenologie

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

Zweiter Teil

Phänomenologischer Realismus

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

Dritter Teil
Eine Welt der Dinge

§ 12 Horizonte 428
§ 13 Welten 439
§ 14 Orte 460

Literaturverzeichnis 483

Sachregister 499

Personenregister 505

Einleitung

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

[9] Zum Motto der *Gesamtausgabe* – „Wege, nicht Werke." – vgl. die Anmerkungen des Herausgebers in: Heidegger, Frühe Schriften, GA 1, 437–440. Außerdem Steven Galt Crowell, Heidegger's Phenomenology and the Question of Being, in: Crowell, Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology, Evanston, IL 2001, 203–221, hier 203–204; Vetter, Grundriss Heidegger, 17–21.

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

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

[10] Die erhellendste Darstellung hierzu ist immer noch Werner Marx, Heidegger und die Tradition, Stuttgart 1961.

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

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

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

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

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

---

[11] Gadamer, Wahrheit und Methode, GW 1, 273.

[12] Günter Figal, Wahrheit und Methode als ontologischer Entwurf, in: Günter Figal (Hrsg.), Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode, Berlin 2007, 219–235, hier 223. Figal bezeichnet so den phänomenologischen Anspruch von Gadamers Hermeneutik.

[13] Ein Beispiel für eine solche Lesart ist Taylor Carman, The Principle of Phenomen-

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

[16] Im Rahmen einer so verstandenen Phänomenologie müssen verschiedene metaphysische Epochen nicht als ‚klassisch' verstanden werden, um ihrer Geschichtlichkeit relativ enthoben und simultan zugänglich zu sein. Vgl. Gadamer, Wahrheit und Methode, GW 1, 293.

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

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

---

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

[18] Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1983, 193.

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

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

---

[19] Am wichtigsten sind hier sicherlich Heidegger, Einführung in die phänomenologische Forschung, GA 17, und Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20. Vgl. zur Auseinandersetzung Heideggers mit Husserl den Überblick bei Christoph Jamme, Stichwort: Phänomenologie, in: Dieter Thomä (Hrsg.), Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2003, 37–47; außerdem ausführlich Schmitz, Husserl und Heidegger; zudem Søren Overgaard, Husserl and Heidegger on Being in the World, Dordrecht 2004; Francisco de Lara López, Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919–1923, Freiburg/München 2008 sowie die Beiträge in: Friederike Rese (Hrsg.), Heidegger und Husserl im Vergleich, Frankfurt am Main 2010; Rudolf Bernet/Alfred Denker/Holger Zaborowski (Hrsg.), Heidegger und Husserl, Heidegger-Jahrbuch 6, Freiburg 2012.

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

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

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

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

[21] Heidegger, Kants These über das Sein, GA 9, 447–448.

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

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

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

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

(1) Seinsgeschick und das Ende der Seinsgeschichte

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

[22] Die Hervorhebung der Pluralität von Seinsverständnissen ist zudem werkgeschichtlich für das ‚späte' Geschichtsverständnis Heideggers spezifisch. Beim frühen Heidegger spielt sie keine Rolle. Vgl. Jeffrey Barash, Heidegger and the Problem of Historical Meaning, Dordrecht 1988.

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

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

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

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

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

---

[23] Heidegger, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, GA 14, 70.

[24] Heidegger, Beiträge zur Philosophie, GA 65, 85.

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

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

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

---

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

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