

**ANNALES**  
**UNIVERSITATIS SCIENTIARUM**  
**BUDAPESTINENSIS**  
**DE ROLANDO EÖTVÖS NOMINATAE**

SEPARATUM

**SECTIO PHILOSOPHICA**  
**ET SOCIOLOGICA**



**BUDAPEST**  
**1981**

## HEIDEGGER UND DAS TRADITIONSPROBLEM

ISTVÁN FEHÉR

Lehrstuhl für Philosophiegeschichte, Philosophische Fakultät der Loránd Eötvös  
Universität Budapest

Die kulturelle und gesellschaftliche Krise des Jahrzehntes nach dem ersten Weltkrieg, der Untergang traditioneller Werte, die Suche nach neuen Orientationen: das ist die geistige Atmosphäre, in der das Hauptwerk Heideggers, *Sein und Zeit* 1927 erscheint. Jene mit dem Unaussprechbaren ringenden, trüb tiefsinnigen begrifflichen Analysen, welche mit heiligem Grauen oder lautstarker Ablehnung aufgenommen, als Spracherneuerung gefeiert oder als Sprachverderben zurückgewiesen wurden, übermittelten bei alledem ein Weltbild, das gewissen kennzeichnenden Strömungen und hervorragenden Denkern der Zeit nicht fremd war. Die deutschen und österreichischen neokonservativen Strömungen machten allmählich die Gebundenheit des Menschen an Tradition, Überlieferungen, Autoritäten bewußt. Diese Ideen dienten als Hintergrund zur Entfaltung der späten Philosophie Wittgensteins<sup>1</sup> und die durch sie umrissenen Probleme sind auch in den Heideggerschen Analysen häufig erkennbar. Was man eigentlich konservieren müßte, was für Traditionen man bewahren oder gerade erneuern müßte, das liegt freilich überhaupt nicht auf der Hand, - und das ist das zentrale Problem aller Arten von Traditionalismus. Die Fragestellung selbst aber umreißt bereits einen spezifischen philosophischen Standpunkt und dessen Erörterung wird im Heideggerschen Werk unternommen. In der Gedankenwelt von Heidegger wird die traditionelle philosophische Behandlungsweise des Verhältnisses zwischen Mensch und Welt in Frage gestellt: *Sein und Zeit* will neue Wege einschlagen.

Wie verhält sich Heidegger den klassischen Traditionen der neuzeitlichen Philosophie und Kultur gegenüber? Denn das Buch kündigt bereits auf den ersten Seiten einen radikalen Bruch mit den früheren Philosophien an. Nicht nur auf ihre Fragen will es neue Antworten geben, sondern auch die Fragen selbst werden umkonzipiert, selbst der Philosophiebegriff wird neudefiniert. Die Phänomenologie, die bei Husserl rein Methode war, identifiziert er mit der Ontologie – und erweckt damit den

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Studie von Kristóf Nyíri: „Das späte Schaffen von Wittgenstein im Spiegel des Konservativismus“ in: *Valóság* 1978/12.

Zorn Husserls —, sowie teilt mit, daß eine Destruktion der ganzen philosophiegeschichtlichen Problematik notwendig sei. Trotzdem, oder gerade deshalb, ist Heidegger — wie ich das beweisen möchte — ein tief traditionalistischer Denker.

### Das Problem der Welt

Wie ist ein „natürlicher Weltbegriff“ zu erreichen, fragt zuerst Heidegger. Was ist die Welt? Die Welt ist, wie wir im ersten Augenblick zu antworten geneigt wären, nichts anderes, als die Gesamtheit jener Dinge, welche wir in der Welt antreffen: Häuser, Bäume, Wälder, Berge, Himmelskörper; mit einem Wort die Vollständigkeit des Seienden. Eine derartige Antwort geht aber die Frage auch unbewußt um. Wenn wir nämlich von obigen Dingen behaupten, daß sie in der Welt sind, später die Welt als ihre Gesamtheit definieren, so *setzen* wir den Weltbegriff *voraus* statt ihn zu *erläutern*. Implizite ist es uns freilich recht stark klar, was es bedeutet, daß ein Ding in der Welt ist; fraglich ist aber, ob wir es schaffen, dieses vorangehende Begreifen zu entfalten, zu begrifflicher Gestalt zu bringen.

Heidegger geht bei der Analyse des Weltbegriffes, der im *Sein und Zeit* systematisch angewendeten Methode entsprechend, von der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Menschen aus. Die Welt, der wir bei unserer alltäglichen Tätigkeit vor allem begegnen, in der wir uns auch immer bewegen, ist die *Umwelt*. Unser *Umgang* in ihr verwendet die Dinge spontan und unbewußt: um die Tür zu öffnen brauche ich die Klinke zu drücken. Die Mittel, welche wir bei diesem alltäglichen Tun ständig verwenden, charakterisiert, daß sie sich in den Rahmen unserer jeweiligen Tätigkeitsformen etwa hineinschmiegen: sie erwecken keine Aufmerksamkeit für sich, fügen sich zur Hand, sind *zuhanden* und das bildet ihr „An-sich-sein“. Diese alltägliche Tätigkeit ist zwar bewußtseinlos, doch nicht ganz blind: ihre eigenartige Erkenntnis- oder Sichtweise ist die *Umsicht*, welche unsere manipulierenden, ordnenden, *besorgenden* Handlungen im Kreise der Gegenstände automatisch steuert und lenkt. Diese Sichtweise ist jene, welche auch immer im voraus die Art und Weise der Verwendbarkeit des Gegenstandes sucht, welche die Funktionen der Gegenstände einteilt, bestimmt. Das „An-sich-sein“ des Mittels, daß es zuhanden ist und entsprechend anwendbar ist — behauptet Heidegger herausfordernd — könnte eine theoretische Betrachtung („das schärfste Nur-noch-*hinsehen* auf das so und so beschaffene ‚Aussehen‘ von Dingen“) nie entdecken. Daß zum Beispiel dieses „Wesen“ des Hammers das Hammern ist, das könnte selbst die schärfste und feinste theoretische Beobachtung des Hammers nie entdecken, welche theoretische Beobachtung gleichzeitig als Modifizierung dieser alltäglichen Umsicht entsteht und so in ihr wurzelt.

Die Dinge und Mittel enthalten weiterhin Verweisungen in sich: der Füllhalter weist auf den Schreibtisch, der Schreibtisch auf die Lampe, die Lampe auf das Zimmer hin. Streng gesagt das Zimmer ist das Nächstbegegnende, jedoch nicht als „Zwischen den vier Wänden“ in einem geo-

metrischen räumlichen Sinne, sondern als *Wohnzeug*. So geht dem einzelnen Zeug schon immer eine Zeugganzheit voran und das einzelne Zeug ist nur in dieser Ganzheit das, was es ist. Im Sinne des obigen Beispiels ist die Klinke nur an die Tür montiert, die Tür ist nur durch Bänder an den Türstock befestigt. Wenn ich die Klinke von der Tür abmontiert in der Hand haltend betrachte, ist sie keine Klinke mehr. Die Mittel weisen auch auf jene Materialien hin, aus denen sie gefertigt wurden; und so verwenden wir bei ihrer Verwendung implizite die „Natur“. Die Entfaltung der komplizierten Verweisungen der Mittel führt uns also aus der Umwelt zur Entdeckung der Natur; die Natur ist aber wiederholt nicht als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis *vorhanden*, sondern als etwas, was wir verwenden. Der Wind ist primär was „in den Segeln“ ist, ferner sind, bemerkt es Heidegger mit thesenartiger Kompaktheit, die Pflanzen des Botanikers nicht Blumen am Rain.<sup>2</sup>

Vorläufig ist es aber immernoch nicht klar, wo in all dem die „Welt“ zu erwischen ist. Denn die Mittel, welche ebenfalls innerhalb der Welt sind, verstärken ihre Weltartigkeit noch in sich. Wie „gibt es“ Welt? Nun, schlägt Heidegger vor, stellen wir uns vor, daß ein Mittel unverwendbar wird, und analysieren wir diese Situation. Was geschieht eigentlich? Das Mittel, das vor kurzem noch „zuhanden“ war, wurde plötzlich unanwendbar: es liegt noch vor uns in seiner bloßen Vorhandenheit, zeigt die Art und Weise seiner Anwendung auch an, ferner auch den Platz seiner Zugehörigkeit, wechselte aber gleichzeitig auch seinen Aspekt; es riß sich aus jenem Verweisungszusammenhang aus, in welchem es als Mittel funktionierte, und jetzt ist es aufdringlich nur „vorhanden“. Im Augenblick aber, wo die Zuhandenheit des Zeuges verlustig geht, es verläßt, blitzt die Verweigungsganzheit auf, in die es sich bisher einfügte und welche noch nicht bewußt wurde. „Der Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie gesehenes, sondern in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt.“<sup>3</sup> Die Welt bildet also jene Gesamtheit der Verweigungskomplexe, welche den sozusagen transzendentalen Rahmen unseres alltäglichen Besorgens ausmacht, in der die einzelnen Mittel ihre Bedeutung und ihren Platz gewinnen, und welche nur in seltenen Augenblicken — Disfunktion usw. — bewußt wird.

Heidegger bestimmt den Weltbegriff noch genauer; uns ist es aber nicht notwendig, seine Analyse weiter zu verfolgen, da ihre Richtung, so glaube ich, auch aus den Bisherigen gut hervorgeht. Die Welt, suggeriert Heidegger, sei kein homögäner kosmischer Raum, in den der Mensch so kommen würde, als ob er sich früher nicht dort aufgehalten hätte, sondern den Menschen selbst in den Alltags seiner Tätigkeit durch und durchwebt. *Die Welt verwebt sich in den Menschen, der Mensch verwebt sich in die Welt*. In diesem Sinne ist die primäre menschliche Seinsart das

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Zwölfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972. S. 70.

<sup>3</sup> Ebenda S. 75.

„In-der-Welt-sein“, womit Heidegger signalisiert, daß der Mensch kein isoliertes weltloses Subjekt sei, zu dem als Zugabe noch eine Welt kommt, sondern an sich *weltlich*, weltbildend sei. Der Mensch verhält sich schon immer zu der Welt in der er lebt und die theoretische Erkenntnis sei nur ein untergeordneter Fall dieses Verhältnisses. Dazu, daß die Erkenntnis als betrachtende Bestimmen der Gegenstände möglich sei, ist vor allem eine bedeutende Modifizierung des Umgehens mit der Welt nötig. Diese Modifizierung und die als ihr Ergebnis ausbildende thematische Erkenntnis ist dann das, wodurch der sekundäre – und so abgeleitete – Begriff der Welt als homogenen kosmischen Raumes *nachträglich* entsteht.

### *Befindlichkeit und Verstehen*

Bevor ich noch einige Konsequenzen dieser Auffassung des Mensch-Welt-Verhältnisses entfalten würde, möchte ich die obige These einigermaßen noch weiter illustrieren. Das Sein des Menschen ist: in-der-Welt-sein. Ein wichtiges Element in dieser Struktur ist neben „Welt“ auch *in*. Was bedeutet also genauer das *In-Sein*? Wie ist der Mensch *in* der Welt? Aus dem Gesagten ist es schon zu erahnen: kaum so, wie das Wasser im Glas, oder der Schlüssel im Schloss. (Diese letztere Art von Sein, welche die bloße Raumrelation der Dinge anzeigt, sondert Heidegger mit dem Terminus „Sein in“ ab.) Was bedeutet dann *in*? Im Sinne der auf Jakob Grimm zurückgehenden Wortdeutung von Heidegger entstand die Vorstellung der bloßen räumlichen Relation erst später; ursprünglich war der Wurzel „in-“ mit „habitare“ verbunden und bedeutete: wohnen, sich aufhalten; ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas. Das In-Sein bedeutete also ursprünglich soviel, daß der Mensch mit der Umgebung, in der er *wohnt* und an die er *gewöhnt* ist, in intimer Bekanntschaft ist.

Das In-Sein teilt sich auf weitere Strukturen, von denen ich zwei erwähnen würde: die *Befindlichkeit* und das *Verstehen*. Die Befindlichkeit ist kein bloßer psychischer Zustand, erklärt Heidegger, sondern eine Seinsart des Menschen als In-der-Welt-sein. Der Mensch ist in der Art und Weise der Befindlichkeit – d. h. gestimmt – in der Welt. Die Befindlichkeit ist mit dem Verstehen verknüpft. „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis“; „Verstehen ist immer gestimmtes“; auch noch die reine Theorie ist nicht frei von Gestimmtheit. Das Verstehen bedeutet wieder nicht primär theoretisches Begreifen. Heidegger bringt *Verstehen* mit *Vorstehen* in Zusammenhang; verstehen bedeutet „einer Sache vorstehen können“, „ihr gewachsen sein“, „etwas können“<sup>4</sup>. Wenn ein Kind zum Beispiel, dem wir erklärt haben, was zu machen ist, folgendes antwortet: „Ich verstehe“, so bedeutet das soviel: „Ich kann es machen, ich bin dazu fähig“. Dementsprechend ist die Funktion des Verstehens: *Sein-können*. Der Mensch, suggeriert Heidegger, versteht primär nie bloße Dinge, sondern das eigene Verhältnis zur Welt, was gleichzeitig durch

<sup>4</sup> Ebenda S. 143.

Gestimmtheit belastet ist. Als der Mensch etwas versteht, versteht er nichts anderes, als „*woran* es mit ihm selbst ist“, wie die Dinge aus seiner Sicht stehen. Der Mensch versteht von seinen eigenen Möglichkeiten her gesehen den Stand der Dinge, das Verstehen bewegt sich stets in der Dimension der Eröffnung und der Verschließung von Möglichkeiten. Eine Sache wird dann verstanden sein, wenn wir die Bedingungen ihrer Möglichkeit verstehen. Ist es wohl ein bloßer Zufall, stellt Heidegger die charakteristische Frage, daß das Sein der Natur, das heißt des vom Menschen verschiedenen Seiende auch noch für Kant dann *verstanden* wird, wenn es ihm gelingt, es auf die Bedingungen seiner *Möglichkeit* zurückzuführen?

### *Kritiken an Descartes und Kant*

Das Herausgreifen dieser einiger Momente des In-der-Welt-Sein charakterisiert meiner Meinung nach entsprechend die philosophische Orientierung von Heidegger und sein Verhältnis zu den traditionellen philosophischen Fragestellungen. Wenn das In-der-Welt-sein die Grundstruktur des Menschen ist, so folgt daraus offensichtlich – wie ich darauf per tangenter Hinweis –, daß *Sein und Zeit* den in der philosophischen Tradition verwurzelten Begriff des isolierten, weltlosen Subjektes und im Anschluß daran die an Descartes zurückgehende Auffassung der Welt als *res extensa* ablehnt. Ich würde mit dem letzterwähnten Problem beginnen, was gleichzeitig Gelegenheit bietet, die Raumauffassung von Heidegger bekanntzugeben.

Die bei der alltäglichen Tätigkeit verwendeten Mittel sind räumlich. Ihre Räumlichkeit bedeutet aber keine Vorhandenheit in einem universellen homogenen Raum, sondern, daß sie als Mittel, welche für dies oder das verwendbar sind, über einen bestimmten *Platz* verfügen. Bereits die Bezeichnung „Zuhandensein“ weist auf eine gewisse Räumlichkeit, genauer auf eine Nähe hin. Das heißt, das Mittel (Zeug) sei nur in einem Zeugzusammenhang das, was es ist und genauso gehört zum Mittel (Zeug) sein spezifischer Platz. „Der Platz ist je das bestimmte ‚Dort‘ und ‚Da‘ des *Hingehörens* eines Zeugs.“<sup>5</sup> Die Klinke ist nur an einem bestimmten Platz Klinke. Die alltägliche manipulierende Tätigkeit weiß es auch ohne jedem besonderen Betrachten welches Zeug in welcher Richtung zu suchen ist; „das ‚Oben‘ ist das ‚an der Decke‘, das ‚Unten‘ das ‚am Boden‘.“ Die spontane Nutzung der Welt baut auch den Platz solcher ferner Dingen in ihre Tätigkeit ein, wie zum Beispiel die Sonne, deren Stand es bestimmt, welche die sonnige und welche die Schattenseite des zu errichtenden Hauses sein soll. „Kirchen und Gräber [...] sind nach Aufgang und Niedergang der Sonne angelegt“. Der reine homogene Raum ist in der zu den alltäglichen Dingen gehörenden Platzmannigfaltigkeit noch versteckt. Diese Räumlichkeit der Dingen weist aber auf die Räumlichkeit des Menschen hin, was primär wieder nicht soviel bedeutet, daß der Mensch eine *Stelle* des kosmischen Raumes ausfüllt, sondern vielmehr, daß der

<sup>5</sup> Ebenda S. 102.

Mensch den Raum erschließt: den Platz der Dingen bestimmt, „einräumt“, sie um- und wegräumt, ihnen sozusagen Raum gibt. Die verschiedenen Entfernungen werden in der alltäglichen Tätigkeit nicht mittels objektiver Messungen bestimmt: „Wir sagen: bis dort ist es ein Spaziergang, ein Katzensprung, eine Pfeife lang“. Der alltägliche Fleiß und Tun teilt die Entfernungen eigenartig ein: *ent-fernt* sie, bringt sie tendenziös näher. Die Brille, die abstandsmäßig mir so nahe ist, daß sie mir auf der „Nase sitzt“, ist für die Umsicht der alltäglichen Tätigkeit weiter entfernt, wie das an der Wand hängende Bild; der Bürgersteig, den ich bei jedem Schritt berühre, ist viel ferner, als der sich mir nähernde Bekannte. Der Raum, dieses entscheidende Element der Weltlichkeit der Welt, habe also – behauptet Heidegger – mit der reinen Mannigfaltigkeit der drei Dimensionen nichts zu tun. Die Welt ist nicht *in* einem kosmischen Raum, noch der Mensch an einer *Stelle* dessen, sondern vielmehr ist der Raum „in“ der Welt, inwieweit der Mensch als In-der-Welt-sein den Raum, als Feld seiner alltäglichen Tätigkeit erschließt und in sich räumlich ist.

Um nun die Welt mit einem homogenen Raum zu identifizieren, wie Descartes als eine „ausgedehntes Ding“ aufzufassen, dazu ist – erörtert Heidegger – die vollkommene Vernachlässigung, oder vielmehr eine Art Störung des alltäglichen besorgenden Umgehens nötig. In der Descartschen Auffassung werden die Dinge von ihrem Platz ausgehoben, aus dem Rahmen der alltäglichen Tätigkeit ausgerissen, um in irgendeinen der indifferenten, miteinander ablösbaren Stellen des reinen Raumes geworfen zu werden.<sup>6</sup> „Die Plätze und die umsichtig orientierte Platzganzheit des zuhandenen Zeugs sinken zu einer Stellenmannigfaltigkeit für beliebige Dinge zusammen“. Das bringt eine „Entweltlichung“ der Welt mit sich. „Die ‚Welt‘ als zuhandenes Zeugganzen wird verräumlicht zu einem Zusammenhang von nur noch vorhandenen ausgedehnten Dingen“: „Die Umwelt wird zur Naturwelt.“ Die Umwelt der alltäglichen Tätigkeit wird von Descartes nicht nur übersprungen, sondern gleichzeitig für die folgende philosophische Tradition die Wahrnehmung desselben verunmöglicht. Bei alledem ist dazu, daß die Welt für den Philosophen als ein ausgedehntes Ding erscheinen könne, eine bedeutende Modifizierung des primär tätigen Verhältnisses zur Welt nötig. Diese Modifizierung besteht darin, erörtert Heidegger, daß bei Descartes zum einzigen adäquaten Weg des Zuganges zur Dinge, infolge der die neuzeitliche wissenschaftliche und philosophische Orientierung charakterisierenden Ursachen, die *intellectio*, die mathematisch-physisch aufgefaßte Erkenntnis wird.<sup>7</sup> Daß das Wesen einer Sache die in dieser Erkenntnisart entdeckte *extensio* ergibt, war – mindestens zur Zeit des Entstehens der gegebenen Tradition – überhaupt nicht selbstverständlich. Als Descartes zum Beispiel an einer charakteristischen Stelle seiner *Meditationes* ein Stück Wachs untersuchend zur Folgerung kommt, daß nicht die Gestalt, die Farbe, usw. sondern die Ausdehnung das „Wesen“ des Wachses ergibt, so ist diese Auffassung in der gegebenen

<sup>6</sup> Ebenda S. 361.

<sup>7</sup> Ebenda S. 95 f.

Epoche – wie das M. Gelven in seinem Kommentar zu *Sein und Zeit* schreibt – so abstrakt und spekulativ erschienen, daß sich auch zahlreiche Cartesianer weigerten sie sich eigen zu machen. Es wäre viel offensichtlicher zu behaupten – argumentiert Gelven im Geiste von Heidegger –, daß das Wesen des Wachses darin besteht: man kann aus ihm Korzen gießen oder mit ihm Briefe versiegeln, wie dies für den Knecht Descartes' offensichtlich die Bedeutung von Wachs gewesen sein muß.<sup>8</sup> Auf die Einwendung, daß man nämlich das „Wesen“ einer Sache von der Art und Weise ihrer Anwendung abstrahiert festzustellen habe – schreibt Gelven –, kann man die folgende Antwort geben: daß das Wachs zum Kerzengießen verwendet wird, das charakterisiert die Welt, in der ich lebe und in der das Wachs auf diese Art und Weise funktioniert; während die gedankliche Bestimmung seiner als Ausdehnung das Wachs aus dieser Welt ausreißt. Sie charakterisiert nicht das Verhältnis zwischen Mensch und Welt, nur soviel, wie ich vom Wachs denken kann – obwohl ich von ihm nicht notwendigerweise so denken muß.

Daß die mathematisch aufgefaßte theoretische Erkenntnis nicht die primäre Erkenntnisform der Orientation in der Welt ist, das geht aus einer anschließenden Analyse von Heidegger kennzeichnend hervor. Die in der alltäglichen Umwelt vorkommenden Mittel sind, wie wir das sahen, weltlich, das heißt enthalten verschiedene Verweisungen in sich, welche meistens nur in Ausnahmefällen – Störungen, Pannen – bewußt werden. Es gibt aber auch ein Mittel, in dem die Verweisungen explicit werden, sich sozusagen verkörpern. Und das ist das *Zeichen*. Wie zeigt ein Zeichen – ein Verkehrsschild oder der Blinker eines Fahrzeuges? Wie verwenden wir sie, welches ist das sich auf sie beziehende entsprechende Verhalten? Nun das ist im Falle des Blinkers nicht anders als das Ausweichen. Das Zeichen setzt im gegebenen Falle die Räumlichkeit des Menschen voraus, daß der Mensch ein räumliches, ausgerichtetes, sich unterwegs befindliches Seiendes ist. Das Zeichen erfassen wir nicht damit richtig, daß wir es als ein einfaches Ding anstarrten und auch damit nicht, daß wir ein in der Richtung eines Pfeiles liegendes Ding mit dem Blick folgen. Die *Umsicht*, als eine die alltägliche Tätigkeit charakterisierende Erkenntnisart, nimmt das Zeichen so in Besitz, daß sie mit seiner Hilfe imstande ist, die *Umwelt* zu ermessen, zu überblicken und die Richtung seines *Umganges* in ihr dementsprechend zu bestimmen.<sup>9</sup> Die Besonderheit des Zeichens besteht darin, daß während es selbst als ein „zuhandenes“ Mittel funktioniert, gleichzeitig die in den anderen Mitteln versteckten und sich auf den Menschen beziehenden Verweisungen explicit gestaltet, meldet, die Struktur der Weltmäßigkeit veroffenbart. Eine sich der Welt gegenüber auf die Descartsche Art der theoretischen Kontemplation, der „*intellectio*“ verhaltende Theorie (welche notwendigerweise die Voraussetzung der Auffassung der Welt als *res extensa* ist) – suggeriert Heidegger –, wäre nie imstande, jene Seinsart des Men-

<sup>8</sup> Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. New York: Harper and Row, 1970. S. 124.

<sup>9</sup> *Sein und Zeit*, z. W. S. 79.

schen zu erklären, durch welche der Mensch fähig ist, auf die Zeichen entsprechend zu reagieren; denn sie übersprang bereits das In-der-Welt-sein des Menschen und bei ihrer Erklärung würde sie auch immer vom Boden einer bereits abgeleiteten Seinsart, des betrachtenden Verhaltens ausgehen.

Wenn das In-der-Welt-sein die Grundstruktur des Menschen ausmacht und wenn die Welt so in den Menschen eingeflochten wird, daß der Mensch ohne diese „Welt“ in der Tat nicht aufgefaßt werden kann, so ist die in der neuzeitlichen Philosophie verwurzelte Vorstellung des weltlosen Subjektes, ferner auch jenes sich daran anknüpfendes Problem in Frage zu stellen, welches das erforscht, wie sich der Mensch von der Realität, von der „Sein“ der Außenwelt überzeugen kann; wie das Bewußtsein fähig ist, aus sich selbst austretend die „Dinge selbst“ zu erreichen. Kant bezeichnete es als Skandal der Philosophie, daß man bezüglich der Realität der Außenwelt bisher keinen entsprechenden Beweis liefern konnte: seiner Ansicht nach sei es ihm gelungen, unerschütterliche Beweise zu finden. Parallel damit, daß Heidegger auf logische Schwierigkeiten des Kantschen Beweises aufmerksam macht, behauptet er: „Die Frage, ob überhaupt eine Welt sei und ob deren Sein bewiesen werden könne, ist als Frage, die das *Dasein* als In-der-Welt-sein stellt – und wer anders sollte sie stellen? – ohne Sinn“.<sup>10</sup> „Der ‚Skandal der Philosophie‘ besteht nicht darin, daß dieser Beweis bislang noch aussteht, sondern *darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden.* Dergleichen Erwartungen, Absichten und Forderungen erwachsen einer ontologisch unzureichenden Ansetzung *dessen, davon* unabhängig und ‚außerhalb‘ eine ‚Welt‘ als vorhandene bewiesen werden soll. Nicht die Beweise sind unzureichend, sondern die Seinsart der beweisenden und beweisheischenden Seienden ist *unterbestimmt.*“<sup>11</sup> Die Realität der Außenwelt zu beweisen, an der Realität der Außenwelt zu glauben oder ihre Realität vorauszusetzen: all diese Versuche setzen also ein weltloses Subjekt voraus, das in seiner eigenen Welt unsicher ist, und das deshalb damit beginnen müßte, sich deren vergewissern. Die Frage lautet richtig aufgefaßt eher wie folgt: wie so ist es möglich, daß der Mensch *als* In-der-Welt-sein geneigt ist, die Welt durch irgendeine erkenntnistheoretische Reduktion in Nichtigkeit zu begraben, um dann zwischen den übrig gebliebenen Trümmern, dem isolierten Subjekt und der „Außenwelt“ ständig und hoffnungslos zu versuchen, eine Brücke zu schlagen?<sup>12</sup> Am Morgen der neuzeitlichen Philosophie, suggeriert Heidegger, riß sich der Mensch von seiner natürlichen Welt und Tradition los; dieser Bruch mit der Tradition und die damit einhergehenden, ständig zurückkehrenden Zweifel und Unsicherheiten, die die Entfaltung der bürgerlichen Kultur verfolgten, können in der Art ertappt werden, wie die Philosophie ihre eigenen Fragestellungen formuliert.

<sup>10</sup> Ebenda S. 202.

<sup>11</sup> Ebenda S. 205.

<sup>12</sup> Die Antwort gibt Heidegger mit dem „Verfallen“. Außerhalb der zitierten Stelle vgl. noch den 38. §.

### Rede und Sprache

Der Mensch braucht hingegen, wie Heidegger feststellt, von sich selbst nicht auszutreten, denn er ist im Sinne des In-der-Welt-seins schon immer „draußen“. Einige Strukturen des In-der-Welt-seins habe ich schon oben angeschnitten. Außer der Befindlichkeit und des Verstehens braucht man noch über einen dritten Charakterzug des In-Seins: über die Rede, bzw. die Sprache zu sprechen, umso mehr, weil sie unter anderen an entscheidenden Punkten auch in die Eigenarten des im *Sein und Zeit* gebrauchten Begriffapparates und der Sprache des Werks schlechtin Licht wirft.

Die Sprache wurzelt Heidegger zufolge in der Rede; und die Rede, als eine Form des In-der-Welt-seins, artikuliert, expliziert jene Weise, wie der Mensch sein In-der-Welt-sein *versteht*. Redend spricht sich der Mensch *aus*: nicht als ob er früher in die saubere Innigkeit der Seele eingeschlossen gewesen wäre, um dann seine psychische Zustände mit Hilfe der vorhandenen Wörterdinge zu kommunizieren, sondern weil er als In-der-Welt-sein schon von jeher „draußen“ ist. Der Mensch spricht ferner in der Rede *sich selbst* aus; die Art und Weise, wie er sein In-der-Welt-sein ursprünglich verstanden und *ausgelegt* hat.<sup>13</sup> In der Rede *kommt* das befindliche und verstandene In-der-Welt-sein des Menschen – im engen Sinne des Wortes – *zu Wort*. Die Rede ist deshalb eine fundamentale Seinsart des Menschen; ursprünglich versteht sie eine *apophantische* – und nicht deskriptive – Funktion: die des Sehenlassens. Was sie sehen läßt, sind natürlich primär nicht innerhalb der Welt vorhandene Dinge, sondern wiederholt das Verhältnis des Menschen zur Welt, zum Sein. Dieses Verhältnis wird durch die Rede und die aus derselben auswachsende Sprache aufgespeichert: in die Sprache ist auf charakteristische Weise die Geschichte des Verhältnisses des Menschen zum Sein codiert. Diese Geschichte aber, und hier würde ich mich dem Grundproblem von *Sein und Zeit* anknüpfen, ist die Geschichte der stufenweisen Entfernung des Menschen vom Sein, des Bruches mit der ursprünglichen Tradition, der Verdinglichung. Die Tatsache, daß die Rede und die Sprache heutzutage nicht auf die durch ihn beschriebene Weise aufgefaßt wird, stellt Heidegger fest, hat auch an sich eine geschichts- und kulturphilosophische Bedeutung. Kein Zufall – schreibt er – , daß die Griechen den *Logos* als im obigen Sinne rekonstruierte Rede aufgefaßt haben, und für die Sprache selbst kein besonderes Wort hatten. Der Mensch erschien für die Griechen als ein redendes Wesen.<sup>14</sup> Daß der Terminus „Logos“ später die Bedeutung von Vernunft, Urteil, Aussage, Gesetz, Begriff, usw. aufgenommen hat, schreibt Heidegger, kann nur im Hinblick auf diese Grundbedeutung verstanden werden. Gleichzeitig dokumentieren diese Bedeutungswechsel den Prozess der Entfernung des Menschen vom Sein.

Die Frage nach dem Sinn von Sein fiel im Verlauf der Philosophiegeschichte der Vergessenheit anheim, stellt Heidegger auf den ersten Seiten des

<sup>13</sup> Ebenda S. 161 f.

<sup>14</sup> Ebenda S. 165.

*Sein und Zeit* fest; und das Ziel des Werkes ist gerade die Wiederstellung-Wiederaufnahme dieser Frage. Insofern aber die Vergessenheit der Seinsfrage nicht nur eine philosophiegeschichtliche Kuriosität oder Zufall ist, sondern die Gestaltung der europäischen Geschichte an wichtigen Punkten abbildet; und diese Geschichte als Geschichte des Mensch-Sein Verhältnisses auch in die transzendente Struktur der Sprache auf radikale Weise eingeflochten wurde (da auch die Rede und die Sprache selbst Seinsweisen des Menschen sind), fehlen zum Schreiben des vorliegenden Werkes, bemerkt Heidegger in der Einleitung, nicht nur die Worte, sondern sozusagen auch die Grammatik.<sup>15</sup> Wenn nun die in ihrer apophantischen Funktion aufgefaßte Rede bei den Griechen die primäre Weise des ursprünglichen Verhältnisses zum Sein war, und wenn im weiteren auch die Sprache selbst verdinglicht wurde, ist es zur Wiederstellung der Seinsfrage notwendig, zu dieser ursprünglichsten Funktion der Sprache zurückzureichen; auf diese Weise versucht die im ganzen *Sein und Zeit* gebrauchte Sprache „sehen zu lassen“. *Bereits die Beschreibung der Heideggerschen Sprachauffassung selbst geschieht auf apophantische Weise*: zum originellen, plastischen Sinn der Worte und Ausdrücke zurückreichend. Die apophantische Funktion kann sich freilich (mehr oder weniger) nur zeigen; ihr Aussprechen in „adäquater“ Form ist prinzipiell unmöglich: ein und dasselbe Wort oder Ausdruck kann seine eigenen Bedeutungsmodifizierungen – ohne Inanspruchnahme anderer Worte oder Ausdrücke – kaum charakterisieren. Das, was oft als die „Zauberei“ Heideggers mit der Sprache charakterisiert wird, folgt so organisch aus der Grundstellung des Werkes. Heidegger versucht die ursprünglichen, nichtverdinglichten Bedeutungen der verschiedenen deutschen und griechischen Ausdrücke zu rekonstruieren und gleichzeitig zu benutzen; so ist sein Stil oft vielfarbig glänzend: hinter den von jedermann bekannten, aber explizite noch nicht begriffenen abstrakten Bedeutungen läßt er die ursprünglichen konkreten, die „Seinsnähe“ bewahrenden Bedeutungsdimensionen aufleuchten und erfordert gleichzeitig, daß wir im weiteren den gegebenen Ausdruck auf diese Weise auffassen.

Im Besitz dieser existenzialen Sprachauffassung bestreitet Heidegger einige traditionell angenommenen Fragestellungen. Die *Aussage*, schreibt er, bezieht sich primär nicht auf Ideen, mentale Vorstellungen: es handelt sich nicht darum, ein Subjekt mit einem Prädikat zu verknüpfen; die Aussage ist nur im sekundären Sinne ein Prädikation. Die Aussage „*der Hammer ist schwer*“ bedeutet vor allem „*zu schwer*“, „*den anderen Hammer!*“, und nicht, daß das Hammerding die Eigenschaft der Schwere hat.<sup>16</sup> Im letzteren Fall büßte die *Umsicht* bereits eine wesentliche Beschränkung ein; das Mittel wurde aus der Ganzheit seiner Verweisungszusammenhänge ausgerissen. So eröffnet sich dann der Weg zu etwas, wie die Entdeckung der „*Eigenschaften*“, und dann zu der in der

formalen Logik als „*Urteilstheorie*“ bekannten Formalisierung der zuerst von Aristoteles ausgearbeiteten Logos-Struktur. Die Urteilstheorie, die Inherenz, Verknüpfung und Trennung von Subjekt und Prädikat kann schließlich in einer „*Relationstheorie*“, oder im System von „*Zuordnungen*“ formalisiert werden, schreibt er. In all diesen Theorien bleibt aber die Rolle der Kopula, des „*ist*“, die die Verknüpfung durchführt, im Dunkeln. Selbst die Sprachwissenschaft, die „*Grammatik*“ suchte im Rahmen dieser auf diese Weise aufgefaßten Logos-Theorie ihre eigenen theoretischen Grundlagen. Die philosophische Untersuchung müßte, schreibt Heidegger, einmal schon die Frage nach der Seinweise der Sprache stellen. Wie soll die Sprache z. B. dazu sein, daß wir über „*tote*“ Sprachen sprechen können? „*Wir besitzen eine Sprachwissenschaft, und das Sein des Seienden, daß sie zum Thema hat, ist dunkel; sogar der Horizont ist verhüllt für die untersuchende Frage darnach. [...]* Die philosophische Forschung wird auf ‚*Sprachphilosophie*‘ verzichten müssen, um den ‚*Sachen selbst*‘ nachzufragen, und sich in den Stand einer begrifflich geklärten Problematik bringen müssen“.<sup>17</sup>

Der Mensch, als „*redendes*“ Wesen; die Sprache, die nicht nur Dinge und Tatsachen abbildet, sondern primär, für das empfindliche Ohr wahrnehmbar, auch ihre eigene Abbildungsform; – aber inwieweit kann diese Abbildungsform hörbar gemacht werden? Und wenn diese Abbildungsform im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung entscheidende Veränderungen durchgemacht hat, wie kann sie – vorausgesetzt, daß es überhaupt möglich ist – zur Rezeption einer solchen Problematik – der Frage nach dem Sein – geeignet gemacht werden, die mit ihr unvereinbar zu sein scheint? Denn bei Heidegger die Rekonstruktion des ursprünglichen Sinnes der Sprache als Rede, sowie die im Werk ausgeführte und systematisch angewandte Sprachauffassung keineswegs ein bloßes Selbstziel ist, sondern nur ein Mittel zur Ausarbeitung der Grundfrage.

Der dritte Abschnitt des ersten Teiles von *Sein und Zeit*, der den vielsagenden Titel „*Zeit und Sein*“ gehabt hätte, wurde nie vollendet. In diesem Abschnitte hätte dem ursprünglichen Plan nach die Frage nach dem Sein eine endgültige Antwort erhalten müssen, um den Platz der im zweiten Teil versprochenen philosophiegeschichtlichen Umdeutung, der Destruktion der Ontologieggeschichte zu übergeben. Von diesem zweiten Teil wurden später bedeutende Schriften erschienen, wenn auch nicht in der ursprünglich umrissenen Form. So führte das Fehlen des dritten Abschnitts in der Heidegger-Literatur zu verschiedenen Gerüchten. Der späteren Erklärung Heideggers zufolge hätte im fehlenden dritten Abschnitte eine entscheidende Wendung eintreten müssen, aber die Sprache der Metaphysik war zur Charakterisierung dieser *Kehre* nicht geeignet<sup>18</sup>; noch später wählte er den Grundfehler des Werkes darin zu entdecken, daß es das Verhältnis zwischen „*Sprache und Sein*“ nicht zureichend in den Vorder-

<sup>15</sup> Ebenda S. 39.

<sup>16</sup> Ebenda S. 157.

<sup>17</sup> Ebenda S. 166.

<sup>18</sup> Vgl. *Brief über den „Humanismus“*, in: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern: Francke, 1947. S. 71, 91.

grund stellte.<sup>19</sup> Zur Durchführung der „Kehre“ hätte unseres Verhalten zur Sprache revolutioniert werden müssen, mit dessen Hilfe wir plötzlich darauf kommen, daß das Wort das des Seins sei, in dessen Relation das allein richtige menschliche Verhalten das Schweigen ist.<sup>20</sup> Daß sich die Sprache zur Durchführung der Wendung nicht geeignet erwies, spielte von Gesichtspunkt des Umbaus des Gedankensystems von Heidegger aus eine entscheidende Rolle. Der Ton seiner späten Philosophie nimmt parallel damit mythologische Züge an, daß die Sprache selbst mythische Dimensionen bekommt: sie wird nunmehr zum absolut transzendenten Ereignis der Seinsgeschichte: „Nur wo Sprache, da ist Welt [...] Nur wo Welt waltet, da ist Geschichte. [...] Die Sprache ist nicht ein verfügbares Werkzeug, sondern dasjenige Ereignis, das über die höchste Möglichkeit des Menschseins verfügt.“ „Seitdem die Sprache eigentlich als Gespräch geschieht, kommen die Götter zu Wort und erscheint eine Welt.“<sup>21</sup> Heidegger interpretiert Hölderlin und spricht über die Sprache der Dichtung; seine Worte können aber auch an ihn selbst bezogen werden: es hängt von der göttlichen Gnade ab, ob der Dichter oder der Philosoph überhaupt sprechen kann, ob sein Wort verständlich, hörbar ist.

#### *Die Möglichkeiten der menschlichen Existenz*

Im *Sein und Zeit* werden immerhin diese Folgerungen noch nicht offen formuliert. Der Mensch erscheint als ein zur Welt gebundenes, über eigene Zeit und eigenen Raum verfügendes redendes Wesen. Wie sich aber die das In-der-Welt-sein des Menschen anschaulich erschließenden Analysen vertiefen, so stellt es sich heraus: der Mensch, der kein isoliertes weltloses Subjekt ist, der nicht in die saubere Innigkeit der Seele, die eigene Ideenwelt eingeschlossen ist, lebt doch in der Weise des In-der-Welt-seins zugleich ein uneigentliches, entfremdetes Leben; er ist nicht *Selbst*, sondern ein beliebig verwechselbares, sich in das Besorgen der Dinge und Abgelagenheiten endgültig verwickeltes, sich vergessenes, phantomartiges Gespenst (*das Man selbst*). Wieso ist dann *Eigentlichkeit* möglich? Die Gebundenheit des Menschen zur Welt macht ja jede Verschließung von ihr, jeden Auszug von ihr von Anfang an unmöglich. Heidegger betont auch selbst: „Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie

<sup>19</sup> Vgl. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959. S. 92.

<sup>20</sup> In diesem Zusammenhang wurde auch die Hypothese formuliert, daß der fehlende Abschnitt des *Sein und Zeit* gerade mit seinem Nicht-Vorhandensein anwesend ist. Vgl. die Einleitung von P. Chiodi zur italienischen Ausgabe des Werkes: Heidegger, *Essere e tempo*. Milano: Longanesi, 1970. S. VI. – Es muß bemerkt werden, daß es sich auch im *Sein und Zeit* in diese Richtung weisenden Anfänge befinden: Heidegger deutet z. B. das Schweigen als ein Modus der Rede, und zwar scheinbar als ihre eigentliche Modalität, denn das Gewissen, als das die Möglichkeit der eigentlichen Existenz bezeugt, „redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.“ (S. 273., vgl. S. 296.)

<sup>21</sup> „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“. In: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: V. Klostermann. 1951. S. 35, 37.

sollte sie das auch – wo sie doch als eigentliche Erschlossenheit nichts anderes als das *In-der-Welt-sein eigentlich* ist.“<sup>22</sup> Aber wieso dann?

Eines der schwersten Dilemmas von *Sein und Zeit* wird hier umrissen, das meiner Meinung nach ins Problem der Tradition auf charakteristische Weise Licht wirft. Das Dilemma – das sich an wichtigen Punkten dem Ideensystem des Neokonservatismus anknüpft – kann vielleicht so formuliert werden: wie ist es möglich, in einer Welt ohne Tradition traditions-treu zu sein? Das Dilemma steckt auf latente Weise bereits auf den ersten Seiten des Werkes: die Ausarbeitung der Frage nach dem Sein, schreibt Heidegger in der Einleitung, hat eine wissenschaftlich-philosophische Bedeutung. Die Wissenschaften haben auf Grund einer vorwissenschaftlichen, alltäglichen Erfahrung und eines impliziten Seinsverständnisses die verschiedenen Regionen des Seins unter sich schon im voraus aufgeteilt. So erfüllt die Beantwortung der Frage nach dem Sein eine entscheidende Wissenschaft-fundierende Funktion: und da auch die traditionellen Ontologien diese ihre zentralste Frage vergessen haben – während sie sich natürlich ständig auf ihrem Horizont bewegten –, würde sie gleichzeitig auch in ihre Möglichkeitsbedingung Licht werfen. So ist die Ausarbeitung der Frage nach dem Sein: *Fundamentalontologie*. Das ist aber noch nicht alles.

Die Aufwerfung und Beantwortung der Frage nach dem Sein hat auch für den existierenden Menschen eine entscheidende Bedeutung. Wissenschaft kann als „das Ganze eines Begründungszusammenhanges wahrer Sätze“ oder auf jede beliebige Weise definiert werden: dies wäre doch jedenfalls die Selbstbestimmung ihrer. „Wissenschaften haben als Verhaltensweisen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). [...] Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden.“<sup>23</sup> Dasselbe gilt mit gewisser Beschränkung auch für die Philosophie. Eine ausgezeichnete Eigenart des Menschen als Seienden ist aber, daß er in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint die Wissenschaft oder die Philosophie als Form – und zwar als abgeleitete Form – seines Verhältnisses zum Sein. Die Lösung der Seinsfrage ist, *von hier aus gesehen*, auch für den jeweiligen existierenden Menschen von schicksalsvoller, das heißt weltanschaulicher Bedeutung. Deshalb ist die Fundamentalontologie zugleich: *existenziale Analytik*.<sup>24</sup>

Diese doppelte, innig zusammenhängende, hervorgehobene Stellung der Seinsfrage bestimmt dann die in *Sein und Zeit* verfolgte Methode. Wenn daher die ontologiegeschichtliche Tradition, nach Heidegger, vom Wege ihrer eigenen Problematik abgelenkt ist, ihre eigenste Fragestellung in dem Maße vergessen hat, daß heutzutage schon die bloße Frage fast unverständlich ist, dann handelt es sich um keinen nur zu berichtenden Fehler, sondern das weist auch auf die stufenweise Entfernung des Menschen

<sup>22</sup> *Sein und Zeit*, z. W. S. 298.

<sup>23</sup> Ebenda S. 11.

<sup>24</sup> Ebenda S. 13.

vom Sein hin; es wirft auch in die Gestaltung der Geschichte Licht. Wann der Mensch begann, sich vom Sein zu entfernen, wann er sich vom Boden seiner natürlichen Tradition trennte, wann der Prozess der Verdinglichung eingeleitet wurde, stellt sich von *Sein und Zeit* nicht eindeutig heraus. Die Descartes- und Kant-Analysen scheinen davon zu zeugen, daß der entscheidende Bruch irgendwann am Anfang der Neuzeit erfolgte.<sup>25</sup> An einer anderen Stelle datiert er aber die Wendung auf die Zeit von Platon und Aristoteles, und sogar direkt von Parmenides.<sup>26</sup> Die Wurzellosigkeit, der Traditionsverlust des neuzeitlichen Menschen wird so immer mehr zur kosmischen geschichtlichen Heimatlosigkeit. Die europäische Geschichte ist nichts anderes, als der ständige Prozess des Bruches mit der Tradition, in dem jeder einzelne und den vorherigen noch mehr vertiefende Bruch gleichzeitig die ursprüngliche Seinsnähe immer mehr verhüllt und verschleiert. *Die Tradition der europäischen Zivilisation und Kultur ist die Traditionslosigkeit selbst.*

Wie kann man dann traditionell, Überlieferung bewahrend sein, und hauptsächlich – was davon unvertrennbar ist – wie kann man dann eigentliches Leben führen?

Daß der Mensch ein an Welt gebundenes Seiende ist, bedeutet soviel, und – mit den vorwärtsschreitenden Analysen – bedeutet sogar primär soviel: der Mensch ist ein an *geschichtlichliche* Welt gebundenes Wesen. Der Mensch ist nicht so geschichtlich, daß er zuerst nur *ist*, und sich dann aus irgendeinem rätselhaften Grund in die Geschichte verwickelt. Der Mensch ist, im Grunde seines Seins, durch und durch geschichtlich. Sogar Hegel, der zwar als erster die Geschichtlichkeit in den Mittelpunkt seiner Philosophie stellte, war nicht genügend radikal: seine Bestimmung, derzufolge der Geist „in“ der Zeit erscheint, setzt ein Sein außerhalb der Zeit voraus, und so ist sie unzulänglich.<sup>27</sup> Der Mensch ist seine eigene „Gewesenheit“. Aber diese Gewesenheit ist der ständige Bruch mit dem, wie er „gewesen“ ist – so vertieft sich das Dilemma immer mehr.

Die Geschichte, stellt Heidegger, dem Grundgeist des Werkes entsprechend fest, ist ursprünglich nicht der Gegenstand einer Wissenschaft, sondern die Seinsweise des Menschen. So ist der Mensch auch dann *geschichtlich*, wenn er keine Geschichtswissenschaft treibt. Entwickeltes *historisches* Gefühl und Interesse beweisen daher an sich noch nicht den eigentlichen geschichtlichen Charakter einer Zeit. Wie kann aber der Mensch *eigentlich* geschichtlich sein? Die Darlegungen Heideggers über die Eigentlichkeit, die sogar bei der Analyse des *Gewissens* und der *Schuld* ihren kühl formellen, streng ontologischen Ton, frei von jeder moralischen Nuance bewahrten, streifen an diesem Punkt plötzlich inhaltliche Fragen: wozu sich der aus dem Wirrwarr der Uneigentlichkeit sich zurückgenommene Mensch von Zeit zu Zeit entschließt, schreibt er, gehört prinzipiell nicht zum The-

<sup>25</sup> In einem charakteristischen Kontext kommt das folgende Zitat aus der Korrespondenz von Yorck von Wartenburg mit Dilthey vor: „Der ‚moderne‘ Mensch das heißt der Mensch seit der Renaissance ist fertig zum Begrabenwerden“. (ebenda S. 401.)

<sup>26</sup> Vgl. S. 2 ff und 100.

<sup>27</sup> Vgl. S. 435.

menkreis der existenzialen Analytik. Trotzdem muß man darauf hinweisen, von wo *überhaupt* die in Frage kommenden Möglichkeiten stammen können.<sup>28</sup> Und das ist: die Geschichte. Eigentlich zu existieren ist daher nichts anderes, als eigentlich geschichtlich zu existieren. Und der auf die Weise der Eigentlichkeit existierende Mensch übernimmt bewußt und entschlossen die Tradition der Vergangenheit, mit all deren Tugenden und Schulden. Er entwirft seine jeweiligen Möglichkeiten vom Erbe hinausgehend, das er frei übernimmt. Von hier aus gesehen ist die Eigentlichkeit die freiwillig übernommene *Wiederholung* der Tradition.

Ist der Mensch ein an Welt, und zugleich an Geschichte, Tradition gebundenes Seiende, so kann er auch seine eigentliche Existenz nur darin suchen. Diese Eigentlichkeit ist aber, suggeriert Heidegger, doch nur quasi-eigentlich. Das heißt: sie ist insofern eigentlich, indem ein seiner uneigentlicher Existenz bewußt gewordener Mensch *überhaupt noch* eigentlich sein kann. Die vollkommene Lösung des Problems wäre, könnten wir sagen, wenn es überhaupt nicht aufgeworfen worden wäre. Und dieser Gedanke steht von Heidegger auch nicht weit weg.<sup>29</sup> Er weist ja bereits am Anfang des Werkes darauf hin – wie oben erwähnt wurde –, daß der sich zwischen seinen alltäglichen Beschäftigungen bewegende Mensch sich der Welt seiner eigenen Mittel nur bewußt wird, als sich innerhalb dieser Welt eine Störung zeigt. Diese Welt wird parallel damit erleuchtet, hebt sich von der unreflektierten alltäglichen Tätigkeit hervor, daß sie der sich in ihr bewegende Mensch immer mehr verläßt, sich von ihr trennt. Dann kann aber die philosophische Darlegung nur noch soviel tun, daß sie das In-der-Welt-sein des Menschen abbildet und zeigt, wie jene Welt ist, in welcher er sich *schon immer* bewegt.<sup>30</sup>

Damit wurde aber der Kreis geschlossen. Die zwei, das Hauptwerk Heideggers durchziehenden gegensätzlichen Gedanken wurden endgültig klar. Heideggers Menschen- und Weltauffassung bringt, mit der traditionellen Orientation der neuzeitlichen Philosophie brechend, mit außerordentlicher

<sup>28</sup> Ebenda S. 383.

<sup>29</sup> Die Analyse des *Lebenszusammenhanges*, die die methodologische Grundlage des ganzen Geschichtskapitels bildet, mündet letzten Endes in die Konsequenz, daß sich jene philosophische Diskussion, welche die methodologischen Fundamente der Geschichtswissenschaft sprengt und ganz bis zu Dilthey zurückreicht, aus ein solcher Fragestellung nährt, deren ontologische Grundlage das Verschwinden der Kontinuität und des organischen Charakters des Lebens, der Verfall der Integrität des Menschen sind. Vgl. §§ 72–77, besonders S. 387 und 390.

<sup>30</sup> Die Welt „ist [...] etwas, ‚worin‘ das Dasein als Seiendes je schon *war*, worauf es in jedem irgendwie ausdrücklichen Hinkommen immer nur zurückkommen kann.“ (Ebenda S. 76.) Diese Philosophiauffassung ist am meisten mit Hegel verwandt, vgl. vor allem die bekannte Vorrede der Rechtsphilosophie: „Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie [die Philosophie] erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies [...] zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut.“ (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke. Theorie Werkausgabe, Band 7, Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1970. S. 28.)

Kraft die Tatsache zum Ausdruck: die Welt ist unsere Welt, die Welt des Menschen. Der Mensch ist weder ein bloßes Atom der Welt, noch ein der Welt gegenüber stehendes, in sich geschlossenes Subjekt. Der Mensch ist: die Welt des Menschen. Und gleichzeitig ist er sie doch nicht. Wenn er sie wäre, müßte das nicht in der Form eines radikalen Bruches mit der – philosophischen – Tradition zum Ausdruck gebracht werden. Wenn er sie wäre, müßte – und könnte – die Frage nach der Übernahme der Tradition nicht aufgeworfen werden. Um welche Tradition geht es nun? Die, welche Heidegger heraufbeschwört, hat eigentlich keine Tradition. Und jene, die hat, ist die Traditionslosigkeit selbst. Ist es möglich, die ursprüngliche Tradition wiederherzustellen? Wiederherzustellen – mit bewußter menschlicher Handlung?

*Sein und Zeit* ist 1927 erschienen. Die Traditionsgebundenheit des Menschen wurde von ihm in einem solchen Moment zum Bewußtsein gebracht als die Traditionen und Werte schon zerstört worden waren. Als dies in der Zeit erfaßt wird, kann kaum noch etwas getan werden. Wie – in einem anderen Zusammenhang – Hegel schreibt: „Der Kampf gegen sie verrät die geschehene Ansteckung; er ist zu spät, und jedes Mittel verschlimmert nur die Krankheit [...] es gibt darum auch keine Kraft in ihm, welche über ihr währe.“<sup>31</sup>

Für Heidegger schien es für einen kurzen Augenblick: es gibt welche. Später sah er aber in diesem Versuch nur noch die Vollendung des für die europäische Kultur charakteristischen Traditionsverlustes und der Entwurzelung. Sein Wort hüllt sich von da an auch selbst in Dunkel.

<sup>31</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Werke. Theorie Werkausgabe*, Band 3, Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1970. S. 403.