

# International Yearbook for Hermeneutics

Internationales Jahrbuch für Hermeneutik

edited by

Günter Figal

in cooperation with

Damir Barbarić, Béla Bacsó, Gottfried Boehm,  
Luca Crescenzi, Ingolf Dalferth, Nicholas Davey,  
Donatella Di Cesare, Jean Grondin, Pavel Kouba,  
Joachim Lege, Hideki Mine, Hans Ruin,  
John Sallis, Dennis Schmidt

12 · 2013

*Focus: Reading*  
*Schwerpunkt: Lesen*

Mohr Siebeck

Editorial team/Redaktion:

Dr. David Espinet  
Tobias Keiling, Ph.D.  
Jerome Veith, Ph.D.  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
Philosophisches Seminar  
Platz der Universität 3  
79085 Freiburg  
Germany

The Yearbook calls for contributions on topics in Philosophical Hermeneutics and bordering disciplines. Please send manuscripts to: [jahrbuch@philosophie.uni-freiburg.de](mailto:jahrbuch@philosophie.uni-freiburg.de). All articles, except when invited, are subject to blind review.

We assume that manuscripts are unpublished and have not been submitted for publication elsewhere.

Citations are to be made according to the style in the present volume. Detailed information on formatting manuscripts can be downloaded from: <http://www.philosophie.uni-freiburg.de/ijh>.

Das Jahrbuch bittet um Zusendungen zu Themen der Philosophischen Hermeneutik und angrenzender Disziplinen. Bitte senden Sie Manuskripte an: [jahrbuch@philosophie.uni-freiburg.de](mailto:jahrbuch@philosophie.uni-freiburg.de). Alle Artikel, die nicht auf Einladung des Herausgebers verfasst worden sind, werden in einem blind review-Verfahren begutachtet.

Es wird davon ausgegangen, dass es sich bei eingereichten Manuskripten um unveröffentlichte Originalbeiträge handelt, die nicht an anderer Stelle zur Veröffentlichung vorgelegt worden sind.

Literaturhinweise bitte wie im vorliegenden Band. Ausführliche Hinweise für Manuskripte können unter <http://www.philosophie.uni-freiburg.de/ijh> heruntergeladen werden.

ISBN 978-3-16-152711-1  
ISSN 2196-534X

Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2013 by Mohr Siebeck Tübingen, Germany. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

This book may not be reproduced, in whole or in part, in any form (beyond that permitted by copyright law) without the publisher's written permission. This applies particularly to reproductions, translations, microfilms and storage and processing in electronic systems.

The book was typeset by Martin Fischer in Tübingen using Bembo Antiqua and OdyseaU, printed by Laupp & Göbel in Nehren on non-aging paper and bound by Buchbinderei Nädle in Nehren.

Printed in Germany.

## Inhaltsverzeichnis

*Schwerpunkt: Lesen*

|  |     |
|--|-----|
| HEIKE GFREREIS (Deutsches Literaturarchiv Marbach)<br>Nicht-Lesen. Die Entzauberung einer alten Vorstellung . . . . .  | 1   |
| BERNHARD ZIMMERMANN (Universität Freiburg)<br>Ovid liest Klassiker . . . . .   | 12  |
| JOHN SALLIS (Boston College)<br>Doubly Slow Reading . . . . .  | 27  |
| LUCA CRESCENZI (Università di Pisa)<br>Sich wandelnde Wahrheit und selbstkritisches Lesen.<br>Nietzsche-Variationen . . . . .                                    | 35  |
| BEN VEDDER (Radboud Universiteit Nijmegen)<br>The Historicity of Reading . . . . .   | 47  |
| DENNIS J. SCHMIDT (Pennsylvania State University)<br>The Garden of Letters. Reading <i>Plato's Phaedrus</i> on Reading . . . . .                                 | 61  |
| DANIELA VALLEGA-NEU (University of Oregon)<br>At the Limit of Word and Thought.<br>Reading Heidegger's <i>Das Ereignis</i> . . . . .                             | 77  |
| GERT-JAN VAN DER HEIDEN (Radboud Universiteit Nijmegen)<br>Reading <i>Bartleby</i> , Reading <i>Ion</i> . On a Difference between Agamben<br>and Nancy . . . . . | 92  |
| NICHOLAS DAVEY (University of Dundee)<br>Critical Excess and the Reasonableness of Interpretation . . . . .  | 109 |

|   |     |
|---|-----|
| DAVID ESPINET (Universität Freiburg)<br><i>Read thyself!</i> Hobbes, Kant und Husserl über die Grenzen<br>der Selbsterfahrung ..... | 126 |
|---|-----|

*Beiträge*

|  |     |
|--|-----|
| ANDREA KERN (Universität Leipzig)<br>Das Kunstwerk zwischen Autonomieanspruch und Wahrheit .....   | 147 |
| ALEXANDER SCHNELL (Universität Paris-Sorbonne)<br>Kontingenz und Entzug. Zum Transzendentalismus Heideggers ....   | 165 |
| ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ (Universidad Católica del Maule)<br>Heidegger und Scheler. Ein vergessener Bezug .....  | 182 |
| CSABA OLAY (Eötvös Universität Budapest)<br>Die Überlieferung der Gegenwart und die Gegenwart<br>der Überlieferung. Heidegger und Gadamer über Tradition ..... | 196 |
| EBERHARD GEISLER (Universität Mainz)<br>Hölderlin und die Gabe .....   | 220 |
| Autoren und Herausgeber .....  | 257 |
| Namenverzeichnis .....   | 259 |
| Sachverzeichnis .....  | 261 |

## Kontingenz und Entzug

### Zum Transzendentalismus Heideggers

von

ALEXANDER SCHNELL (Universität Paris-Sorbonne)

Jede Erschließung von Sein als des transzendenten ist *transzendente* Erkenntnis.  
M. Heidegger<sup>1</sup>

„Transzendental“ bedeutet bei Kant so viel wie: ontologisch; aber Ontologie der „Natur“, im weitesten Sinne, betreffend. Für uns ist der Ausdruck gleichbedeutend mit: fundamental-ontologisch.  
M. Heidegger<sup>2</sup>

Im Folgenden soll die Kontingenzproblematik nicht im direkten Zusammenhang mit der Modalitätslogik – also insbesondere mit dem real („faktisch“) Vorhandenen und dem Notwendigen – gestellt, sondern dahingehend behandelt werden, dass versucht wird, aufzuzeigen, wie ein bestimmtes Verständnis der Kontingenz sowohl Heideggers „Transzendentalismus“ als auch sein Denken nach der „Kehre“ bestimmt. Hierzu wird in erster Linie auf *Sein und Zeit* und bloß eher skizzenhaft auf *Was heißt Denken?* eingegangen werden. Dabei wird es darum gehen, zu zeigen, wie die Kontingenzproblematik jeweils auf dem tiefsten spekulativen Grund von Heideggers unterschiedlichen Ansätzen angetroffen wird. Es handelt sich hierbei um keine endgültige, die Problematik in allen Einzelheiten abhandelnde Studie, sondern eher um einen Entwurf, der die anvisierte Perspektive erst einmal eröffnen möchte. Tiefer gehende Überlegungen führten dann sicherlich über Heidegger hinaus – wobei freilich die Verankerung in

<sup>1</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe (im Folgenden: GA) Band 2, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main 1977, S. 51.

<sup>2</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, hrsg. von Klaus Held, Frankfurt am Main 1978, S. 218–219.

dessen Denken – insbesondere auch nach *Sein und Zeit* – niemals aus den Augen verloren werden kann.

## 1.

Der Begriff der Kontingenz kommt in *Sein und Zeit* nur ein einziges Mal vor: Heidegger benutzt ihn im § 31 im Zusammenhang mit der Charakterisierung eines „Vorhandenen“, „vorhanden“ Seienden, im Gegensatz zum „daseins“-mäßigen „Möglichsein“.<sup>3</sup> Wenn hier also der Kontingenzbegriff im Zusammenhang mit dem Projekt einer „phänomenologischen Ontologie“ und insbesondere mit dem „Transzendentalismus“ Heideggers behandelt werden soll, dann verlangt dies genauso nach einer Rechtfertigung, wie das für den Gebrauch des Begriffs des „Transzendentalismus“ in diesem Kontext *überhaupt* der Fall ist. Diese Rechtfertigung soll dadurch zu liefern versucht werden, dass zunächst *zwei Thesen* aufgestellt werden, deren (dieselben in ihrer Zusammengehörigkeit darlegende) *Begründung* unmittelbar daran anschließen wird.

Erste These: Heideggers Entwurf einer phänomenologischen Ontologie in den zwanziger Jahren ist eine originelle Gestalt der Transzendentalphilosophie.

Zweite These: Heideggers Transzendentalismus setzt im Herzen des Möglichkeits- und des Ermöglichungsbegriffs, welcher diesen Transzendentalismus selbst in ausgezeichneter Weise kennzeichnet, einen *Kontingenzbegriff* (im Sinne einer „Problematizität“) an, der einerseits einer „Fundierungsperspektive“ nicht völlig entsagt, andererseits aber eine „Öffnung“ beziehungsweise einen „Abstand“ oder eine „Abweichung“ zeitigt, die mit den klassischen Entwürfen einer philosophischen Fundierung nicht mehr in Einstimmigkeit gebracht werden können.

Wie kann die Auffassung, es handele sich beim Entwurf Heideggers einer phänomenologischen Ontologie um eine Gestalt der *Transzendentalphilosophie*, gerechtfertigt werden? Zwei Begründungsstrategien werden dazu entwickelt. Die erste knüpft dabei unmittelbar an Kant an, während die zweite hier ein allgemeineres Verständnis der transzendentalphilosophischen Position nutzbar machen wird. Erstens soll also aufgezeigt werden, dass Heideggers Gleichsetzung des „phänomenologischen Phänomenbegriffs“ mit dem „Sein“ die Verankerung der – kantischen – transzendentalen Strukturen in der phänomenologischen Ontologie verwirklicht. Zweitens soll dann eine verallgemeinerte Definition der Transzendentalphilosophie

<sup>3</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, S. 190.

versucht und daran anschließend gezeigt werden, dass Heideggers phänomenologische Entwürfe sich hier voll und ganz einschreiben lassen.

Um Heideggers viel größere Nähe zu Kant als allgemein zugestanden und erwiesen in aller Deutlichkeit hervortreten lassen zu können, muss in einem ersten Schritt eine meines Erachtens noch zu wenig beachtete Grundstruktur in Heideggers Analyse des Phänomenbegriffs ans Licht gebracht werden. Dies macht es einmal mehr nötig, den bereits häufig kommentierten Methodenparagrafen von *Sein und Zeit* (nämlich den § 7) aufs Neue unter die Lupe zu nehmen.

Es geht an dieser sehr bekannten Stelle um die Aufklärung des Phänomenbegriffs im Allgemeinen und um die Hervorkehrung eines spezifisch *phänomenologischen* Phänomenbegriffs im Besonderen. Heidegger führt hierfür eine zweifache Unterscheidung ein. Zunächst unterscheidet er zwischen „Phänomen“ und „Erscheinung“. Der Unterschied besteht hier darin, dass im *Phänomen* je ein „Sich-Zeigen“ statthat, während die *Erscheinung* ein *Sich-nicht-Zeigen* ist, das heißt, dass sie je auf etwas *Anderes* verweist, das sich nicht zeigt, sondern sich *in* einem (seinerseits) sich Zeigenden beziehungsweise *durch* dasselbe „meldet“ oder „bekundet“ (wie etwa das Fieber in den geröteten Wangen), weswegen *dieses* sich Zeigende hier als ein *Meldendes* bezeichnet wird. Die Erscheinung (also das Meldende) „indiziert“ dabei das nicht sich Zeigende, sie „zeigt es an“. Das Phänomen ist somit durch eine „Auto-Phänomenalisierung“ (beziehungsweise Selbstgebung) und die Erscheinung durch eine „Hetero-Phänomenalisierung“ (beziehungsweise Gebung eines Anderen) gekennzeichnet.

Sodann werden „Phänomen“ und „Erscheinung“ ihrerseits unterteilt. Ein *Phänomen* kann sich an ihm selbst und von ihm selbst her zeigen so, wie es *ist*; es kann sich aber auch so zeigen, wie es *nicht* ist. Im ersten Fall spricht Heidegger vom „*echten Sinn von Phänomen*“, im zweiten von einem bloßen „*Schein*“ beziehungsweise „*Scheinen*“. Die *Erscheinung* dagegen kann einmal den gesamten Vorgang des „*Erscheinens*“ („Anzeigens“, „Indizierens“) nennen, nämlich dass hier ein *Verweisungszusammenhang* zwischen einem Meldenden (das sich zeigt) und einem Verborgenen, Angezeigten, Indizierten (das sich, wie gesagt, nicht zeigt) besteht, und dann wiederum das „*Meldende*“ („Anzeigende“, „Indizierende“) selbst.<sup>4</sup> Es muss nun beachtet und betont werden, dass für die von Heidegger angestrebte Klarstellung des phänomenologischen Phänomenbegriffs zumindest das „*Scheinen*“ unerheblich ist. Dagegen sind hierfür festzuhalten: der „*echte Sinn von Phänomen*“ – das sich (an sich selbst und von sich selbst her) Zeigende –

<sup>4</sup> Darüber hinaus kann „Erscheinung“ aber auch noch, wie Heidegger betont, als „Sichzeigendes“ verstanden werden (also in der ersten Bedeutung des „Phänomens“).

und das „Meldende“ – das den „sichtbaren“ Bestandteil des Vorgangs eines Sich-nicht-Zeigens (nämlich gerade des „Erscheinens“) ausmacht. Im phänomenologischen Phänomenbegriff spielen damit sowohl ein Sich-Zeigen (nämlich am sich Zeigenden) als auch ein Sich-nicht-Zeigen mit hinein.

Schließlich kommt es zur entscheidenden Unterteilung in drei Phänomenbegriffe (nämlich in einen „formalen“, einen „vulgären“ und einen „phänomenologischen Phänomenbegriff“). Um hier klar zu sehen, muss der historische Bezug zu Kant fest ins Auge gefasst werden.

Heidegger bezeichnet zunächst einmal als „bloße Erscheinung“ die Verkoppelung von sich Zeigendem und Meldendem – in Kants Begriffen: von einem *sich zeigenden* „Gegenstand (der empirischen Anschauung)“ und einer „Erscheinung“, die als ein *Meldendes* auf etwas verweist, das sich niemals zeigt (nämlich auf das „Ding an sich“). Sodann ist bei ihm vom „formalen Phänomenbegriff“ wie auch vom „vulgären Phänomenbegriff“ (der eine „rechtmäßige Anwendung“ des formalen Phänomenbegriffs ausmache) und eben vom „phänomenologischen Phänomenbegriff“ die Rede. Der Sinn dieser Ausdrücke erschließt sich scheinbar nicht eindeutig. In seinem lesenswerten Buch *Anonyme Phänomenologie* setzt Oliver Cosmus den „formalen Phänomenbegriff“ mit dem „echten Phänomenbegriff“ gleich: Er umfasse nämlich, so schreibt er, „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende und seine Modifikationen“. <sup>5</sup> Nun ist es aber fraglich, ob diese Behauptung im Gesamtzusammenhang hier tatsächlich haltbar ist. <sup>6</sup> Freilich scheint das aus dem unmittelbaren Kontext so hervorzugehen. Dann stellt sich aber erstens die Frage, weshalb Heidegger der Unterscheidung dieser drei Phänomenbegriffe die Darlegungen hinsichtlich der „bloßen Erscheinung“ vorgeschaltet hat; zweitens, warum er diesen Begriff des Sich-an-ihm-selbst-zeigenden inflationär sowohl als „echten Sinn von Phänomen“ als auch als „formalen Phänomenbegriff“ bezeichnet – die sich beide ja auf den ersten „Phänomenbegriff“ (im Unterschied zur Erscheinung) beziehen (ein einziger Ausdruck hätte es hierfür doch getan!); und drittens, weshalb beim „vulgären Phänomenbegriff“ (der sich ja unmittelbar auf die komplexe Struktur, die Heidegger „bloßes Phänomen“ nennt, bezieht) von einer „rechtmäßigen Anwendung“ des „formalen Phänomenbegriffs“ gesprochen werden kann – wo doch die Struktur dieses Phänomenbegriffs (qua sich Zeigendem) dann völlig von der von jenem (bei dem ja ein Mel-

<sup>5</sup> OLIVER COSMUS, *Anonyme Phänomenologie*. Die Einheit von Heideggers Denkweg, Würzburg, 2001, S. 41.

<sup>6</sup> Und zwar gerade deshalb, wie wir gleich sehen werden, weil der „Erscheinung“ durch ihren *Verweisungscharakter* eine qualitativ völlig andere Struktur zukommt als dem „Phänomen“, das lediglich in einem „Sich-an-ihm-selbst-“ und „Sich-von-sich-selbster-zeigen“ besteht.

des mit hineinspielt) unterschieden wäre und somit von einer „Anwendung“ sinnvoll gar keine Rede sein könnte.

Eine schlüssige Antwort auf diese Fragen kann meines Erachtens nur dann gegeben werden, wenn man sich klar macht, dass die „Verkoppelung“, von der bei der „bloßen Erscheinung“ die Rede ist, die Folie für diese drei Phänomenbegriffe abgibt. Um auf die Struktur des „formalen Phänomenbegriffs“ zu kommen, muss – in umgekehrter Richtung und eben gerade Kants „bloße Erscheinung“ im Auge habend – vom „vulgären Phänomenbegriff“ ausgegangen werden. Der „vulgäre Phänomenbegriff“ wird anhand des Bezugs von „Erscheinung“ und „Ding an sich“ illustriert – also eben durch das Zusammenspielen von einem Phänomen (im Sinne des sich Zeigenden) und einer Erscheinung (im Sinne des sich Meldenden, das ein sich nicht Zeigendes anzeigt). Heidegger spricht hier von der *Zugänglichkeit* „durch die empirische Anschauung“ <sup>7</sup> – Zugänglichkeit aber *wovon?* Eben gerade von dem, worauf sie verweist. Für den *formalen* Phänomenbegriff kann somit festgehalten werden, dass es sich hierbei je um ein sich zeigendes Erscheinendes, das ein sich nicht Zeigendes indiziert, handelt. (Der formale Phänomenbegriff steht somit der ersten Bedeutung von „Erscheinung“ viel näher als dem „echten“ und „ursprünglichen“ Sinn von „Phänomen“.)

Der Unterschied zwischen „vulgärem“ und „phänomenologischem“ Phänomenbegriff besteht dann darin, wie der formale Phänomenbegriff „angewendet“ beziehungsweise „entformalisiert“ wird. Anders gesagt, er besteht darin, auf welche Art von „Seiendem“ beziehungsweise „Sein“ er verweist. Im Fall des „vulgären“ Phänomenbegriffs verweist das Erscheinende (Meldende), nämlich die „empirische Anschauung“, auf das sich verbergende „Ding an sich“. Dieses ist *prinzipiell unentdeckbar*, ein *nie* zu Offenbares, weshalb die Erscheinung ja auch lediglich eine „bloße Erscheinung“ ist, die gerade *nicht* das „*eigentliche Sein*“ des Angezeigten ausmacht. <sup>8</sup> Für den „phänomenologischen“ Phänomenbegriff stellt sich Heidegger wiederum in den „Horizont der Kantischen Problematik“: in diesem kann das, was phänomenologisch unter Phänomen begriffen wird, [...] so illustriert werden, daß wir sagen: was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, *kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende* („*Formen der Anschauung*“) *sind Phänomene der Phänomenologie*. Denn offenbar müssen sich Raum und Zeit so zeigen können, sie müssen zum Phänomen werden können, wenn Kant eine sachgegründete transzendente Aussage damit beansprucht, wenn er sagt, der Raum sei das apriorische *Worinnen* einer Ordnung. <sup>9</sup>

<sup>7</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, S. 42.

<sup>8</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, S. 41.

<sup>9</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, S. 42 (Hervorhebungen durch den Verfasser).

Hier verweist die Erscheinung auf ein Verdecktes, *das zum Sichzeigen gebracht werden kann*, das heißt, das in seinem – freilich zu bestimmenden – Sein aufgewiesen werden kann.

Entscheidend ist nun Folgendes: Heideggers „Entformalisierung“ des „formalen“ Phänomenbegriffs führt – nun nicht mehr im Horizont Kants, sondern in der Perspektive einer phänomenologischen Ontologie – zu folgender Behauptung:

Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne ‚Phänomen‘ genannt werden muß? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.<sup>10</sup>

Positiv und konkret wird das „phänomenologische Phänomen“ dann so bestimmt: „Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur ‚*verstellt*‘ sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das *Sein* des Seienden.“<sup>11</sup>

Dies bedeutet, dass eine lückenlose Analogie zwischen dem, was bei Kant die *transzendentalen* Bedingungen der Erfahrung und der Erkenntnis ausmacht („Formen der Anschauung“ und so weiter) und dem, was *in der phänomenologischen Ontologie* das Sein heißt, besteht. Das Sein als „phänomenologisches Phänomen“ par excellence erfüllt genau die Funktion, die bei Kant die transzendentalen Bedingungen und Bestimmungen einnehmen. Mit anderen Worten, Heideggers Beitrag zur Phänomenologie ist in ihrem Kern – nämlich da, wo eben das Phänomen im *phänomenologischen* Sinne definiert wird<sup>12</sup> – eine *Transposition* des kantischen transzendentalen Idealismus auf ein phänomenologisches (beziehungsweise phänomenologisch-ontologisches) Gebiet.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, S. 47.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, S. 47.

<sup>12</sup> Rekapitulierend sei angemerkt, dass Heideggers Unterscheidung von formalem und entformalisiertem Phänomenbegriff doch sehr gekünstelt erscheint. Wenn das „Phänomen“ das „Sich-zeigende“ bezeichnet und die „Erscheinung“ einen Verweisungszusammenhang von „Anzeigendem“ und „Angezeigtem“ betrifft, dann nennt Heidegger hierbei „Erscheinung“ im strengen Sinne das Anzeigende („Meldende“). Unter „formalem Phänomen“ versteht er diesen ganzen Verweisungszusammenhang (das „Erscheinen“) und unter „phänomenologischem Phänomen“ das in diesem Verweisen Angezeigte oder Indizierte, sofern dieses phänomenologisch in seinem Sein erschließbar ist (und wo das nicht der Fall ist, handelt es sich also lediglich um ein „vulgäres Phänomen“).

## 2.

Aber dies ist bei Weitem noch nicht alles, was es gestattet, bei Heidegger von einem „Transzendentalismus“ zu sprechen. Über den durchgängigen Gebrauch der transzendentalen Terminologie in *Sein und Zeit* hinaus ist hier noch ein weitaus bedeutsameres Argument zu nennen, das Anleihen nicht bei Kant, sondern einerseits bei Fichte und andererseits bei Schelling nimmt. Worum handelt es sich hier genau?

Für Fichte besteht Kants Grundentdeckung des Transzendentalismus darin, dass er das notwendige Einheitsprinzip<sup>13</sup> der Philosophie nicht auf ein an sich Seiendes, sondern auf die Sein / Denken-Korrelation, die offenbar die phänomenologische Intentionalitätsstruktur bereits vorwegnimmt, zurückgeführt hat. Eine solche Korrelation bringt natürlich wiederum eine Dualität ins Spiel und wirft die Frage nach der Möglichkeit einer zugrunde liegenden Einheit auf. Fichtes entscheidende Einsicht ist die, dass er diese Frage mit der kantischen Idee einer transzendentalen Begründung in Verbindung setzt. Dabei sind zwei Aspekte entscheidend – wobei der erste allein Fichte betrifft, während der zweite auch Schelling miteinbezieht. Einerseits werden die – transzendentalen – Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis dadurch legitimiert, dass diese sich gleichsam reflexiv „verdoppeln“, das heißt, dass das, was (die Erkenntnis) möglich macht, seinerseits möglich gemacht wird – eine Verdoppelung, die bei Fichte „Ermöglichung“ heißt (als eine das Möglich-Machen auf diese Art ermöglichende). Und andererseits spielt in dieser Ermöglichung insofern eine Problematizität hinein, als Fichte diese Ermöglichung in einer „kategorischen Hypothesizität“ verankert, das heißt, dass die die Legitimierung charakterisierende *Kategorizität* (*Notwendigkeit*) auf einer *Hypothesizität* (*Möglichkeit*) fußt, die diese Erkenntnisbegründung jeglicher Form von Dogmatismus beraubt. Allgemeiner gefasst gründet jeder Transzendentalismus in der Art und Weise, wie Problematizität und Kategorizität in ihrem Verhältnis zueinander betrachtet werden – im Transzendentalismus Fichtes stellt sich die Problematizität dabei, wie man sieht, eher wie eine „Hypothesizität“, in jenem Schellings dagegen eher wie eine „Kontingenz“ dar.<sup>14</sup> Deswegen ist, was diesen zweiten Aspekt angeht, für Heideggers eigenen Standpunkt auch eher Schellings *System des transzendentalen Idealismus* als Fichtes *Wissenschaftslehre* von Belang. Aber dies kann ohnehin nur von einem philosophiegeschichtlich betrachteten Standpunkt aus aufgewiesen werden, da dieser

<sup>13</sup> Philosophieren heißt für Fichte je, eine Mannigfaltigkeit auf Einheit zurückzuführen (siehe hierzu die „Prolegomena“ der *Wissenschaftslehre von 1804/II*).

<sup>14</sup> Für Näheres hierzu siehe ALEXANDER SCHNELL, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble 2009.

Zusammenhang ja auf keinerlei direkten Einfluss der beiden klassischen transzendentalen Idealisten auf den Verfasser von *Sein und Zeit* beruht. Dies würde den Rahmen dieser Überlegungen jedoch sprengen und braucht uns deshalb hier auch nicht weiter zu beschäftigen.

Was berechtigt nun dennoch diese Bezugnahme auf die transzendentalen Standpunkte Fichtes und Schellings? Die so bemerkenswerte wie erstaunliche Tatsache, dass sowohl das Motiv der Ermöglichung als auch der Status der Kontingenz in Heideggers eigenem Transzendentalismus wiederkehren! Wenden wir uns zunächst der „Ermöglichung“ in Heideggers Arbeiten aus der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre zu.

In den wichtigsten Texten aus dieser Zeit kommt der Begriff der „Ermöglichung“ zweimal an entscheidender Stelle vor. Einmal in der zunächst gegebenen Antwort auf die Frage nach der (fundamental-)ontologischen Motivation des Aufsuchens von „Bedingungen der Möglichkeit“ (dadurch nämlich, dass das Dasein ein „Sein-Können“, der tiefliegende ontologische Motivationsgrund dieser Frage somit gleichsam in dessen ontologischer Struktur verankert ist). Und ein zweites Mal eben in der *Verdoppelung der Ermöglichungsstruktur* (siehe hierzu *Sein und Zeit*, die *Grundprobleme der Phänomenologie* und die *Grundbegriffe der Metaphysik*).

Da ich all das bereits an anderer Stelle behandelt habe,<sup>15</sup> fasse ich mich hier kürzer und beziehe mich lediglich auf den § 53 von *Sein und Zeit* und den § 68 der *Grundbegriffe der Metaphysik*.

In seinem „existenzialen Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode“ in *Sein und Zeit* stellt Heidegger zunächst den Sinn des Seins zum Tode als ein Verhalten zur („äußersten“) Möglichkeit seiner selbst heraus. Üblicherweise zielt das Verhalten des Seins gegenüber einer gewissen Möglichkeit ja darauf ab, diese zu *verwirklichen*. Was aber seinen eigenen Tod angeht, kann es sich *nicht* um eine solche Verwirklichung handeln, da diese das Dasein des Bodens seines Seins-zum-Tode beraubt. Wie muss also dieser „Bezug“ zu seinem Tode aufgefasst werden? Ein eigentliches Verhalten zu seinem Tod darf diesen nicht zu vermeiden suchen, nicht davor fliehen oder ihn umgehen, sondern muss ihn *als Möglichkeit aushalten*. Das *Erwarten* des Todes entspricht hier nicht dem Geforderten, denn jedes *Erwarten* ist ja ein solches einer Verwirklichung einer Möglichkeit. Wie kann dann aber dieser *Möglichkeitscharakter* des Todes im Verhalten zu ihm bewahrt bleiben? Heidegger antwortet: im *Vorlaufen* dieser Möglichkeit und zwar dergestalt, dass im „Eintauchen“ in dieselbe diese Möglichkeit „immer größer“ wird – bis zur buchstäblichen Maßlosigkeit. Je mehr das Dasein sie in ihrer Unver-

<sup>15</sup> Vgl. ALEXANDER SCHNELL, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg 2011.

borgenheit versteht, desto mehr nähert es sich der Möglichkeit der Unmöglichkeit überhaupt zu existieren an. Dieses Eintauchen in den Abgrund dieser Möglichkeit der Unmöglichkeit macht also einen eigentlichen Bezug zum Tode aus. In letzterem haben wir keinerlei Anhaltspunkt, der es uns erlaubte, ihn in irgendeiner Weise „darzustellen“. Worauf gründet dann aber folgender entscheidender Satz: „Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei“? Darauf, dass das „Sein zum Tode [...] Vorlaufen in ein Seinkönnen *des Seienden* [ist], dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist“.<sup>16</sup> Im Sein zum Tode entdeckt sich das Dasein *in den beiden Grundkonstitutionen seines eigenen Seins* – nämlich in seinem „Möglich-Sein“ (Existenz) und seinem „Sich-vorweg“ (Sorge). „Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*“.<sup>17</sup> Um diese These zu erhärten, muss kurz auf die *konkrete* Struktur dieses Vorlaufens in den Tod eingegangen werden.

Der Tod ist die *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu dieser Möglichkeit eröffnet dem Dasein sein eigenstes Sein-Können, „mit“ oder „bei“ dem es ihm also um sein eigenes Sein geht. Diese ureigenste Möglichkeit schneidet das Dasein von *jedlichem Bezug* ab und wirft es auf es selbst zurück. Sie vereinzelt das Dasein und überantwortet ihm sein eigenes Sein.

Diese Möglichkeit ist „unüberholbar“, das heißt, als *letzte* Möglichkeit entdeckt sie allererst all die anderen (faktischen) Möglichkeiten als endliche und von ihr ausgehende Möglichkeiten. Das Entscheidende dabei ist, dass das Vorlaufen sich für diese unüberholbare Möglichkeit *befreit*. Damit ist gemeint, dass das Dasein sich im Angesicht des (vorgelaufenen) Todes von den faktischen, es bedrängenden Möglichkeiten frei macht. Das Vorlaufen erlaubt es ihm, sich davor zu hüten, sich ausschließlich an diese oder jene *bereits verwirklichte* Möglichkeit zu halten und sich je aufs Neue vor seine eigenen Möglichkeiten zu stellen. Heidegger schließt diese Überlegungen damit ab, dass das Dasein, *gerade dadurch, dass das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit zugleich alle faktischen Möglichkeiten eröffnet*, sich *im Ganzen* vorwegnimmt, das heißt als ganzes Seinkönnen existiert. Genau hierin liegt die Immanenz des sich je auf sich selbst zurückwerfenden Daseins begründet, die dessen Ganzheits- und Endlichkeitscharakter ausmacht (und die Levinas in *Totalité et infini* in einem Atemzuge mit Hegels Ganzheitsanspruch kritisieren wird).

Das Dasein kann sich dieser äußersten Möglichkeit aber nur dann auch *gewiss* sein, wenn es diese Möglichkeit als eigenstes Sein-Können für sich

<sup>16</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, § 53, S. 345–354, hier S. 348.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, § 53, S. 345–354, hier S. 349.

selbst möglich macht. Die Tatsache, dass das Vorlaufen in den Tod die eigene Seinsart des Daseins selbst ausmacht, bringt eine vorlaufende *Ermöglichung* der Erschließung der Möglichkeit mit sich: „Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung“.<sup>18</sup> Dieser Punkt ist absolut wesentlich – Heidegger bringt dadurch nämlich die Fundierung des Transzendentalismus hinsichtlich des Existenzials des Verstehens und der Sorge als Sein des Daseins zu einem (vorläufigen) Abschluss. *Das Dasein als Möglich-Sein macht sein Möglich-Sein selbst möglich* – und zwar durch eine die transzendente Einstellung kennzeichnende *Verdoppelung* dessen, was möglich macht, in eine Ermöglichung, das heißt in die Möglichmachung dessen, was möglich macht. Das Sein des Daseins ist also durch diese Verdoppelung, durch diese Ermöglichung ausgezeichnet.

Diese erprobt Heidegger nach *Sein und Zeit* an mehreren Stellen in den *Grundproblemen der Phänomenologie* und den *Grundbegriffen der Metaphysik*. In unserem Zusammenhang ist dabei insbesondere die „Ermöglichung“ als Grundbestimmung des ‚Weltentwurfs‘ in der Vorlesung von 1929/1930 von Interesse.

Heideggers Grundthese besteht hier darin, dass das Offenbarwerden des Seienden eben genau der ‚Weltbildung‘ entspricht. Er behauptet näher im erwähnten § 68 der *Grundbegriffe*, dass die Ermöglichung des Daseins (zumindest zum Teil) in dem, was er als ‚Weltbildung‘ ansetzt, besteht, das heißt, dass das Dasein durch letztere ermöglicht wird.<sup>19</sup> Dabei spielt er implizit auf den gerade angesprochenen § 53 von *Sein und Zeit* an, wo diese Ermöglichung ja in das Vorlaufen in den Tod, das heißt *in das Dasein selbst* verankert wurde.

Heidegger nennt den einheitlichen Charakter dessen, was dieser ‚Weltbildung‘ Rechnung zu tragen vermag, einen ‚Entwurf‘. Dieser Entwurf ist nicht mehr – so wie das noch in *Sein und Zeit* der Fall gewesen ist – ein solcher des Sein-Könnens des *Daseins*, sondern, aufgrund einer grundlegenden ‚Verwandlung‘ des Menschen, ein *Weltentwurf*. Zwar ist der ‚Mensch‘, das Dasein, weltbildend, nicht aber diese oder jene faktische konkrete<sup>20</sup> Existenz, sondern der Mensch in seinem inneren *Wesen*: Dort, wo Heidegger die Natur dieses Wesens entwickelt, ist nicht mehr vom Dasein, sondern von dem, was dieses Wesen übersteigt, was in ihm *transzendiert*, also gerade von der ‚Grundstruktur der Weltbildung‘, die den ‚Weltentwurf‘ selbst ausmacht, die Rede.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, § 53, S. 345–354, hier S. 351.

<sup>19</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main 1983, S. 414.

<sup>20</sup> Vgl. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, S. 528.

Inwiefern konstituiert dieser ‚Weltentwurf‘ nun die ursprünglich einheitliche Struktur dessen, was Heidegger das ‚Grundgeschehnis‘ der ‚Verwandlung des Menschen in sein Dasein‘ nennt? Heidegger antwortet hierauf (auf den vier wichtigsten Seiten der gesamten Vorlesung<sup>21</sup>) mit seiner grundlegenden Analyse des ‚Entwurfs‘, der in einem sehr engen Bezug zur ‚Ermöglichung‘ steht. Dieser Begriff bringt eine *Doppelbewegung* zum Ausdruck: eine ‚zentripetale‘ und eine ‚zentrifugale‘ Bewegung, wobei das Dasein als entwerfendes hier das Zentrum ausmacht. Das ‚Ent-‘ bezeichnet hier eine gewisse Ent-fernung, ein Abstandnehmen. Einerseits ‚entfernt‘ sich also das Dasein von sich selbst im Entwerfen und nimmt einen gewissen ‚Abstand‘ zu sich ein. Andererseits findet zugleich ein eigentümliches ‚Zukehren‘ des Daseins zu sich selbst statt – das es aber nicht zur Ruhe kommen lässt (im Sinne der Reflexion zum Beispiel), sondern den ‚Charakter des *Enthebens in das Mögliche* hat“.<sup>22</sup> Auch hier werden dieser Doppelbewegung die Charakteristiken der ‚Ermöglichung‘ zugeschrieben. Indem das Dasein dergestalt enthoben wird, enthebt es der Entwurf in das ermöglichende Mögliche (das heißt in das *möglich machende Mögliche*). Hierdurch wird deutlich, dass das Dasein im Entwurf in einer ständigen Spannung steht, in einer Bewegung, die sich durch die wesentliche Einsicht ausdrückt, dass das im Entwurf entworfene vor das mögliche Wirkliche *zwingt*, das heißt, dass ‚der Entwurf bindet – nicht an das Mögliche und nicht an das Wirkliche, sondern an die *Ermöglichung*, das heißt an das, was das mögliche Wirkliche der entworfenen Möglichkeit für sich von der Möglichkeit zu seiner Verwirklichung fordert“.<sup>23</sup> Der *Weltentwurf* ist somit das Grundgeschehnis an der Wurzel jeglicher Bindung, das heißt jeglicher *Notwendigkeit* – eine Notwendigkeit, die je eine Möglichkeit, genauer: das, was die Möglichkeit selbst möglich macht (also eine Ermöglichung) voraussetzt.

Durch dieses Möglichmachen des Möglichen bindet die Ermöglichung das Dasein an ein mögliches Wirkliches. In dieser Bindung agiert das Wirkliche wie eine Beschränktheit (Heidegger sagt: wie eine ‚Schranke‘), die es dem Möglichen gestattet, seine Möglichkeit zu vergrößern. Diese Vergrößerung wird durch eine ‚Ausbreitsamkeit‘ in ein ‚Ganzes‘ ermöglicht, welche sich folgendermaßen darstellt: ‚Der Entwurf ist in sich *ergänzend* im Sinne des vorwerfenden *Bildens* eines ‚im Ganzen‘, in dessen Bereich ausgebreitet ist eine ganz bestimmte Dimension möglicher Verwirklichung. Jeder Entwurf enthebt zum Möglichen und bringt in eins damit zurück in

<sup>21</sup> Vgl. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, S. 527–531.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, S. 528.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, S. 528.

die ausgebreitete Breite des von ihm her Ermöglichten“.<sup>24</sup> Das bedeutet, dass das Entwerfende, indem es sich bindet und ausbreitet, sich einem Ganzen gegenüber sieht, in dem dieses oder jenes Wirkliche als Wirkliches eines entworfenen Möglichen wirklich werden kann.

Im Entwurf geschieht also eine enthebende und bindende Ausbreitung. Zugleich offenbart sich hier ein „Sichöffnen“, das als ein „Entbergen“ ein drittes strukturierendes Moment des erwähnten Grundgeschehnisses ausmacht. Ein „Sichöffnen“ wovon? Nicht *statisch* des Möglichen (da das ja das Mögliche fixieren und als Mögliches vernichten würde) und auch nicht des bloß Wirklichen (da auch hier das Mögliche entgleiten würde), sondern der *Ermöglichung*. Das Sichöffnen ist ein Sichöffnen *für* die Ermöglichung. Das Mögliche ist in seinem Wesen nur dann seine Möglichkeit, wenn wir uns an es in dessen Ermöglichung (in dem, was es möglich macht) binden. „Weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit ist Gegenstand des Entwurfs – er hat überhaupt keinen Gegenstand, sondern ist das *Sichöffnen für die Ermöglichung*. In dieser ist die ursprüngliche Bezogenheit von Möglichem und Wirklichem, von Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt als solchen entborgen“.<sup>25</sup>

Die Figur des Weltentwurfs bildet somit den krönenden Abschluss der heideggerschen Erprobung der „Ermöglichung“. In ihr versammeln sich alle grundlegenden Merkmale der vorhergehenden Versuche: der *Selbstentwurf* – freilich nicht mehr des *Daseins*, und auch nicht der *Zeitlichkeit*, sondern eben der *Welt* –, die *Zuspitzung* (nicht mehr auf das *Dasein*, sondern das *Wirkliche* Ermöglichende) und die *Verwirklichung* (nicht mehr bloß des *Lebens*, sondern des *möglichen Wirklichen in der Welt* überhaupt).

Worin besteht nun in alledem der Zusammenhang mit dem Begriff der *Kontingenz*? Darin genau, dass der Grund für die Ermöglichung sich eben nicht selbst in einer wie auch gearteten Form der *Notwendigkeit* aufweisen lässt. Die *Bindung an* die Notwendigkeit ist nicht weniger kontingent als die *Rückbindung* der verdoppelnden Ermöglichung (im existenzialen Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode) an die ontologische Konstitution des Daseins selbst, welche Rückbindung ja gerade dessen *Freiheit* ausmacht! Die hier vertretene Grundthese ist also folgende: In den fundierenden Entwürfen aus der Zeit um die Veröffentlichung und Selbstkommentierung von *Sein und Zeit* macht der Begriff der *Kontingenz* den Kernpunkt der Ermöglichung aus. Dies bedeutet kein Begründungsdefizit, sondern zeugt bloß von jener Klarsicht, die auch Fichte in seinen eigenen Entwürfen der Ermöglichung, wo die *Kontingenz* sich ebenfalls im Herzen der „katego-

<sup>24</sup> HEIDEGGER, Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA 29/30, S. 528.

<sup>25</sup> HEIDEGGER, Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA 29/30, S. 529.

rischen Hypothetizität“ einschrieb, bereits geleitet hatte (siehe hierzu etwa die Deduktion von Raum und Zeit im *Grundriss* von 1795), und für die dann später auch die „neuere Phänomenologie in Frankreich“ empfindsam sein wird.

### 3.

In einem zweiten Schritt soll nun das soeben Dargelegte mit einem Text vom Anfang der fünfziger Jahre konfrontiert werden, um so – freilich nur ansatzweise – kurz anzuzeigen, welche Entwicklung Heideggers Denken genau in den ausgeführten Punkten nach der „Kehre“ genommen hat. Es handelt sich hierbei um den Vorlesungszyklus *Was heißt Denken?* von 1951/1952.

Wie oben erwähnt, ist für Fichte der Transzendentalismus seit Kant dadurch gekennzeichnet, dass er für die Sein/Denken-Korrelation eine transzendente Begründung sucht. Es ist nun bemerkenswert, dass Heidegger, der ja die *Seinsfrage* ins Zentrum aller seiner Fragestellungen gestellt und nach der Kehre eine *seinsgeschichtliche* Perspektive entworfen hat, zu einer Zeit, als er sich einer Vielfalt von Themen widmet (der Dichtung, der Technik, der Architektur und so weiter), sich nun explizit dem *Denken* zuwendet. Ich möchte diesbezüglich einige Überlegungen anstellen, die für das weiter oben Auseinandergesetzte einige noch nicht zureichend behandelte Blickrichtungen zu eröffnen sucht.

*Was heißt Denken?* besteht aus zwei kurzen Vorlesungsreihen aus dem WS 1951/1952 und dem SS 1952. In beiden Semestern verfährt Heidegger auf eine je unterschiedliche Art (auf Einzelheiten hierzu braucht jetzt nicht eingegangen zu werden). Auffallend dabei ist, dass er den Zugang zum Denken und vor allem die Natur des „Bedenklichsten“ zu Anfang des Semesters jeweils auf eine unterschiedliche Art bestimmt. Ich zitiere hierfür die beiden einschlägigen Auszüge:

„[D]as Bedenkliche“ [...] ist das, was uns zu denken gibt. Beachten wir es wohl und lassen wir jetzt schon jedem Wort sein Gewicht. Es gibt solches, was selber, von sich her, gleichsam von seinem Haus aus, uns zu denken gibt. Es gibt solches, das uns daraufhin anspricht, daß wir auf es bedacht sind, daß wir, denkend, ihm uns zuwenden: es denken. Das Bedenkliche, das, was uns zu denken gibt, ist demnach keineswegs durch uns festgesetzt, nicht durch uns erst aufgestellt, nicht durch uns nur vor-gestellt. Was am meisten von sich aus zu denken gibt, das Bedenklichste, ist [...] *daß wir noch nicht denken*.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> MARTIN HEIDEGGER, Was heißt Denken?, GA 8, hrsg. von Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt am Main 2002, S. 7–8 (Hervorhebung durch den Verfasser).

Zu Anfang des zweiten Semesters lesen wir dann:

Wir nennen Solches, was zu denken gibt, ein Bedenkliches. Jenes aber, was nicht nur gelegentlich und in einer jeweils beschränkten Hinsicht bedenklich ist, was vielmehr von Hause aus und darum von jeher und immerfort zu denken gibt, ist das schlechthin Bedenkliche. Wir nennen es das Bedenklichste. Was dieses zu denken gibt, die Gabe, die es an uns verschenkt, ist nichts Geringeres als *es selbst*, es, das uns in das Denken ruft.

Die Frage „Was heißt Denken?“ fragt nach dem, was in dem ausgezeichneten Sinne bedacht werden möchte, dass es uns nicht nur etwas, auch nicht nur sich selbst zu bedenken gibt, sondern daß es das Denken erst an uns vergibt, uns das Denken als unsere Wesensbestimmung zutraut und uns so allererst dem Denken vereignet.<sup>27</sup>

Hierzu können nun drei Anmerkungen gemacht werden. Die ersten beiden werden jeweils den eigenen Gehalt des „Bedenklichsten“ zu Anfang beider Semester kennzeichnen, und die letzte wird dann diese Charakterisierungen zueinander ins Verhältnis setzen und dabei auf den Kontingenzbegriff verweisen.

(1) „Es“ gibt „etwas“, „das“ zu denken gibt, das uns zu denken gibt. Das Denken ist also *ursprünglich* in einem Bezug zu „etwas“, das über es hinausgeht. Denken versetzt uns somit von vornherein in Bezug zu einer „*Transzendenz*“.

Wie ist diese Transzendenz aufzufassen? Heidegger gibt hierzu in *Was heißt Denken?* einen Wink, der uns in keinerlei theologische Bahnen lenkt, sondern seine Überlegungen im ersten Teil dieser Vorlesungsreihe, die daraufhin ausgerichtet waren, das „Vor-stellen“ als ausgezeichnete Bestimmung des Denkens *abzuweisen*, mit entscheidenden Einsichten aus *Sein und Zeit* und den *Beiträgen zur Philosophie* verbindet. Dieser Wink besteht in der In-Beziehung-Setzung der Zeitwörter „stehen“ und „stellen“ und deren philosophischer Auseinanderlegung.

„Stehen“ und „stellen“ sind in der Tat ursprünglich aufeinander bezogen. Ein Stellen ist ein Zum-stehen-Bringen und ein Stehen ist nur möglich durch ein vorgängiges (Hin-)Stellen. Alle wesentlichen Wortbildungen, die in „stehen“ und „stellen“ verwurzelt sind, bilden ein Netz von Bedeutungen aus, die alle Denkansätze Heideggers durchziehen: verstehen, ausstehen, innestehen, vorstellen, nachstellen, bestellen, Gestell, Gegenstand, Bestand, Instand, selbständig, inständig und so weiter. „Ver-stehen“ ist die fast wörtliche Übersetzung von *ἐκ-ἵστημι*, aus dem ja „existieren“, was bei Heidegger zum Sein des Daseins wurde, abstammt.<sup>28</sup> Ganz entscheidend hierbei ist dann der Ausdruck „ausstehendes Innestehen“, zu dem Heidegger in seiner Kunstwerkabhandlung folgendes schreibt:

<sup>27</sup> HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, GA 8, S. 125 (Hervorhebung durch den Verfasser).

<sup>28</sup> Ausführlicher hierzu siehe ALEXANDER SCHNELL, *De l'existence ouverte au monde fini*, Paris 2005.

Die in „Sein und Zeit“ gedachte Ent-schlossenheit ist nicht die decidierte Aktion eines Subjekts, sondern die Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins. In der Existenz geht jedoch der Mensch nicht erst aus einem Innern zu einem Draußen hinaus, sondern das Wesen der Existenz ist das ausstehende Innestehen im wesenhaften Auseinander der Lichtung des Seienden.<sup>29</sup>

„Ausstehen“ und „Innestehen“ verweisen hierbei jeweils aufeinander. Kein „Innestehen“, das nicht zugleich auch ein „Ausstehen“ ist, und kein „Ausstehen“, das nicht in einem „Innestehen“ verankert wäre. „Ausstehen“ ist dabei die wortwörtliche Übersetzung von *ἐκ-ἵστημι* („existieren“, siehe oben), während „Innestehen“, „Instand“, „Inständigkeit“ einerseits natürlich im Gegensatz zu „Gegenstehen“, „Gegenstand“, „Gegenständlichkeit“ und andererseits als ein „endogenes“ Halten in der Inständigkeit des Daseins verstanden werden muss. Die *Beiträge zur Philosophie* führen dazu weiter aus: „die Inständigkeit des Ausstehens des Da-seins [ist] nichts anderes [...] als die Anwohnerschaft im Zeit-Raum jenes Geschehens, das sich als die Flucht der Götter ereignet“.<sup>30</sup> Soll das etwa heißen, dass das „ausstehende Innestehen“ der Name für den Transzendenzbezug des Daseins nach „Gottes Tod“ und somit für eine *Auflösung* der Transzendenz sei? Gerade eben *nicht*: Das wechselseitige „Schwingen“ zwischen Dasein und Sein, das Heideggers Standpunkt in den *Beiträgen* von den in *Sein und Zeit* primär auf die Daseinsentwürfe fixierten Positionen *abgrenzt* (wo also dieses Schwingen einseitig auf die Begründung des Seinsbezugs *im Dasein* beschränkt wurde) beharrt ja gerade auf den *beidseitigen* Bezug von Dasein und Sein – womit also die Transzendenz in ihrer Nichtreduzierbarkeit aufgewiesen wird.

Wenn Heidegger nun davon spricht, dass wir „noch nicht“ denken, dann bedeutet das wiederum nicht, dass sich hier ein bisher noch nicht überwundenes Unvermögen anzeigte, sondern dass es schlichtweg *unmöglich* ist, das Bedenklichste zu denken, *da es sich wesentlich dem Denken entzieht*. Somit kommt hier eine andere Modalität der Kontingenz zur Sprache: nämlich in der Form der „Undenkbarkeit“ im Kerne des zu Denkenden (des Bedenklichsten).

(2) Ein zweiter wesentlicher Punkt betrifft die Tatsache, dass Heidegger das Bedenklichste im zweiten Teil der Vorlesung dann auf eine interessante Art und Weise die Stelle dessen einnehmen lässt, was in der klassischen deutschen Philosophie das Selbstbewusstsein eingenommen hatte. Grob

<sup>29</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: Holzwege, GA 5, hrsg. von Friedrich Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main 1977, S. 1–74, hier S. 55.

<sup>30</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, hrsg. von Friedrich Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main 1989, S. 52. Vgl. auch S. 64 und S. 260.

gesagt wurde in den reflexiven Ansätzen der nachkantischen Philosophie jedes Bewusstsein dergestalt auf das Selbstbewusstsein zurückgeführt, dass jeder Subjekt-Objekt-Bezug eine Struktur zur Voraussetzung hatte, in der das dem Subjekt gegenüberliegende Objekt mit dem Subjekt identifiziert und dadurch das Selbstbewusstsein selbst begründet wurde. Heideggers Begriff des „Bedenklichsten“ ersetzt nun insofern diese Selbstbewusstseinsstruktur, als der Gegenstand des „am meisten“ zu Denkenden nicht mit dem *Denkenden* (dem Denker, dem Subjekt, dem Bewusstsein und so weiter), sondern mit sich selbst *als dem zu Denkenden* gleichgesetzt wird: „Was dieses [das Bedenklichste] zu denken gibt, die Gabe, die es an uns verschenkt, ist nichts Geringeres als *es selbst*“.<sup>31</sup> Anstatt das „Subjekt“ mit dem „Subjekt“ wird so gleichermaßen das „Objekt“ mit dem „Objekt“ identifiziert. Nichts vermag klarer die Abkehr von der Subjektivitätsphilosophie zum Ausdruck bringen als diese Einsetzung der Identität des Bedenklichsten an der Stelle der Identität des Bewusstseins.<sup>32</sup>

(3) Dies kann schließlich durch die In-Beziehung-Setzung dieser beiden Ansätze noch weiter vertieft werden – wodurch wiederum der Bezug zum Kontingenzbegriff hergestellt werden kann. *Entzug* und *Transzendenzbezug* vollziehen sich auf einem Gebiet der Neutralität der Denkbarkeit, wo zwar dem konstitutiven Vermögen der Subjektivität eine Absage erteilt wird, wo zugleich aber auch das „Geheiß“ und der „Ruf“ *des Denkens* und *in das Denken* in höchstem Maße ernst genommen wird – was wiederum den Bezug zum „Phänomenparagrafen“ in *Sein und Zeit* herzustellen gestattet, da „das Bedenklichste“ gerade dasjenige ist, was (wie Heidegger 1927 gesagt hätte) zum Sichzeigen gebracht werden soll.<sup>33</sup> In der Tautologie „das Bedenklichste ist das Bedenklichste“ spricht sich also sowohl eine *absolute Kontingenz* als auch – vielleicht deren radikalster Ausdruck – die *absolute Auflösung* der Kontingenz aus. Im Nächsten liegt das Fernste. Das Fernste spricht uns je im Nächsten an. Heidegger bietet hier zwar keine Lösung an – wie ja übrigens auch sonst niemand –, aber er macht uns in entscheidendem Maße für die Grundprobleme empfindlich. Und das ist gewiss nicht das Mindeste, was man von einem Philosophen erwarten darf.

<sup>31</sup> HEIDEGGER, Was heißt Denken?, S. 125.

<sup>32</sup> Dies wird auch dadurch bestätigt, dass Heidegger im ersten Zitat davon spricht, dass es solches gebe, was „selber, von sich her, gleichsam *von seinem Haus aus*, uns zu denken gibt“ (wo der unübliche Ausdruck „von *seinem* Haus aus“ vorkommt), während das zweite den korrekten Ausdruck „von Haus aus“ enthält, in dem der Bezug auf etwas Subjektives („seinem“) wegfällt und dadurch auch sprachlich die Aufgabe jeglicher subjektiver Perspektive angedeutet wird.

<sup>33</sup> Ich danke T. Keiling für diesen wohl begründeten Hinweis.

## Summary

This contribution explores Heidegger's transcendentalism in focussing on the notions of *contingency* and *withdrawal*. To this end, § 7 of *Being and Time* and passages from *What is called thinking?* are considered. Special attention is paid to both Heidegger's notion of the phenomenon in contrast to Kant's and his idea of *Ermöglichung* and thus to that which makes possible. The aim of this contribution is to show how what in the 1950's Heidegger calls 'that which calls most for thought' (das *Bedenklichste*) can be related to the discourse on self-showing in the 1920's. This idea is capable of providing an insight into the unity of Heidegger's philosophy as a whole, encompassing even the *Kehre* of the 1930's.

## Zusammenfassung

In diesem Beitrag behandelt der Verfasser den Transzendentalismus Heideggers anhand der Begriffe der *Kontingenz* und des *Entzugs*. Hierzu werden insbesondere der Methodenparagraf von *Sein und Zeit* und Auszüge aus *Was heißt Denken?* herangezogen. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf Heideggers Verständnis von *Phänomen* (in Abgrenzung von Kant) und *Ermöglichung* gelegt. Das Ziel dabei ist es, zu versuchen herauszustellen, dass das, was Heidegger in den 1950er Jahren das *Bedenklichste* nennt, mit dem in Verbindung gesetzt werden kann, was Heidegger Ende der 1920er Jahre als das Sich-Zeigende aufgefasst hatte. Über die *Kehre* der 1930er Jahre hinaus werden somit Verbindungen gezogen, die ein einheitliches Licht auf Heideggers Grundansatz zu werfen vermögen.