Rostocker Phænomenologische Manuskripte

19

Matthias Wunsch

«Welt» in Heideggers metaphysischer Periode

Herausgegeben
von
Michael Großheim

Rostocker Phænomenologische Manuskripte

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Clemens Albrecht (Koblenz)

Prof. Dr. Christoph Demmerling (Marburg)

Prof. Dr. Jürgen Hasse (Frankfurt a.M.)

Prof. Dr. Hilge Landweer (Berlin)

Prof. Dr. Helmut Lethen (Wien)

Prof. Dr. Andrzej Przyłebski (Poznan)

Prof. Dr. Hans Jürgen Wendel (Rostock)

Rostocker Phänomenologische Manuskripte (RPM):
Großheim, Michael (Hrsg.)

RPM 17
«Welt» in Heideggers metaphysischer Periode / von Matthias Wunsch
Rostock 2013

ISBN: 978-3-86009-379-5

Satz & Layout: Dr. Steffen Kammler

Bezugsmöglichkeit:
Prof. Dr. Michael Großheim
Universität Rostock | Institut für Philosophie | 18051 Rostock

https://doi.org/10.18453/rosdok_id00004970

«Welt» in Heideggers metaphysischer Periode

MATTHIAS WUNSCH (WUPPERTAL)

In der neueren Heideggerforschung wird zunehmend deutlich, dass die Zeit von 1927 – der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* – bis 1930 eine relativ eigenständige und philosophisch aufschlussreiche Phase in Heideggers Denken ist. Es besteht allerdings keine Einigkeit darüber, wie diese Phase am besten einzuordnen und zu bestimmen ist. Mit dieser Frage werde ich mich im ersten Schritt meiner Überlegungen beschäftigen (I.). Anschließend wende ich mich einem Aspekt von Heideggers Philosophie zu, der im Vorfeld der genannten Phase problematisch bleibt. Genauer gesagt, werde ich mich mit einem methodischen Grundproblem des Ansatzes von *Sein und Zeit* auseinandersetzen. Auf dem Weg der Ausarbeitung der Seinsfrage sucht Heidegger einen Übergang vom Verständnis unseres eigenen Seins zu dem des Verständnisses von Sein überhaupt. Es gelingt ihm jedoch nicht, diesen Übergang einsichtig zu machen. Als ein Ursprung dieses Problems kann der Weltbegriff gelten (II.). In der Zeit nach *Sein und Zeit* wendet sich Heidegger verstärkt der Metaphysik zu. Damit geht eine folgenreiche Modifikation seines Denkens einher. Sie zeigt sich darin, dass zu der aus *Sein und Zeit* bekannten Fundamentalontologie in seiner Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928) eine ebenso grundlegende, «Metontologie» genannte Untersuchungsrichtung hinzukommt. Infolgedessen etabliert sich «Welt» neben «Sein» als ein zweiter Hauptbegriff von Heideggers Philosophie (III.). Da es sich dabei um einen neuen Weltbegriff handelt und Heidegger in dem hier betrachteten Zeitraum den Ansatz am eigenen Sein nicht aufgibt, sondern in seiner Konzeption der «Transzendenz des Daseins» vielmehr weiterentwickelt, stellt sich

die Frage, ob es ihm gelingt, das genannte methodische Grundproblem von *Sein und Zeit* doch noch zu lösen. Meines Erachtens lässt sich zeigen, dass er in dieser Frage tatsächlich einen signifikanten Fortschritt erreicht (IV.).

I.
Eine eigene Phase in Heideggers Denken 1927–1930

In der jüngeren Diskussion von Heideggers Philosophie wird zunehmend die Auffassung vertreten, dass sich zwischen der Formulierung des Ansatzes von *Sein und Zeit* (1927) und dem Neuansatz, der üblicherweise mit dem Terminus der «Kehre» belegt wird, eine relativ eigenständige Phase seines Denkens identifizieren lässt. Diese Phase wird in der Regel auf die Jahre von 1927 bis 1930 datiert.[1] Es herrscht in der Forschung aber bisher keine Einigkeit darüber, wodurch genau sie inhaltlich charakterisiert ist. Drei Vorschläge stehen zur Diskussion.

1. Der erste Vorschlag ist von Christa Hackenesch ausgearbeitet worden. Er geht davon aus, dass Heideggers Versuch, das Verhältnis zwischen Selbst und Welt auf dem daseinsanalytischen Weg von *Sein und Zeit* zu begründen, gescheitert ist und besteht darin, die ab 1927 folgenden Texte bis zur sogenannten «Kehre» als einen geschlossenen Neuansatz zu verstehen, mit dem Heidegger in Reaktion auf dieses Scheitern eine «andere Theorie der Subjektivität» formuliert.[2] Im Zentrum dieses Neuansatzes steht der Begriff der Transzendenz, der Heidegger zufolge «die Grundstruktur der Subjektivität» ausmacht, da «Subjektsein heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein» (GA 9: 137f.).[3]

[1] Der *terminus post quem* wird mich hier nicht weiter beschäftigen. In seiner Datierung auf 1930 kann man sich vorerst an Heidegger selbst orientieren. Im «Brief über den ‹Humanismus›» (GA 9: 313–364) hat er von einer «Kehre von ‹Sein und Zeit› zu ‹Zeit und Sein›» in seinem Denken gesprochen und auf seinen 1930 gehaltenen Vortrag «Vom Wesen der Wahrheit» (GA 9: 177–202) als einen Text hingewiesen, der schon «einen gewissen Einblick in das Denken» dieser Kehre gibt (GA 9: 328).

[2] Hackenesch 2001, 55.

[3] Vgl. Hackenesch 2001, 56.

Hackenesch verallgemeinert und vertieft mit ihrem Vorschlag eine Interpretation, die Ingtraud Görland vor allem anhand von Heideggers Vorlesungen *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26) aus dem Sommersemester 1928 und *Hegels Phänomenologie des Geistes* (GA 32) aus dem Winter 1930/31 entwickelt hat.[4]

2. Michael Großheim setzt sich mit dem hier betrachteten Zeitraum von Heideggers Denken als einem «anthropologischen Zwischenspiel» auseinander. [5] Er verwendet diese Bezeichnung allerdings nicht in Bezug auf die verschiedenen Perioden von Heideggers Denken insgesamt, sondern relativ auf unterschiedliche Phasen von dessen Verhältnis zur philosophischen Anthropologie. Gerade dieses Verhältnis sei bei Heidegger aber «zu keiner Zeit eine Nebensache», «sondern verweist stets auf den Kern seines Denkens».[6] Das anthropologische Zwischenspiel, so Großheim, ist eingerahmt durch zwei Phasen, in denen Heidegger der Anthropologie ausgesprochen ablehnend gegenüberstehe: «In der Frühzeit ist das Motiv der Protest gegen die Absorption der Selbstbesinnung durch Einordnung in überpersönliche Kultursysteme. Seit Mitte der dreißiger Jahre steht die Anthropologie dann für eine die philosophische Disziplin dieses Namens weit überschreitende metaphysische Tendenz des Menschen zur Weltbemächtigung».[7]
   Interessanterweise fällt Heideggers nach *Sein und Zeit* einsetzende anthropologieaffine Phase in die Zeit, in der sich die moderne philosophische Anthropologie als ein eigener philosophischer Denkansatz[8] konstituiert. Noch 1927 veröffentlicht Scheler seinen Aufsatz «Die Sonderstellung des Menschen», der dann 1928, leicht überarbeitet, als Separatveröffentlichung unter dem Titel

[4] Görland 1981. Siehe dazu Hackenesch 2001, 55f. Anm. 117. – Auch Hermann Schmitz hat seine Diskussion von wichtigen Elementen von Heideggers Denken nach *Sein und Zeit* unter der Überschrift «Die Transzendenz» gestellt (Schmitz 1996, 368–380).
[5] Großheim 2003, 333.
[6] Großheim 2003, 337.
[7] Großheim 2003, 333.
[8] Zu diesem Denkansatz siehe umfassend Fischer 2008.

Die Stellung des Menschen im Kosmos erscheint.[9] Zu Beginn desselben Jahres wird auch das erste anthropologische Hauptwerk Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch* veröffentlicht.[10] In der Bestimmung des Einflusses des in diesen Texten begründeten neuen Denkansatzes auf Heidegger ist Hermann Schmitz besonders weit gegangen. Er meint, dass sich nach *Sein und Zeit* die dort noch verfolgte «existenziale Analytik in eine Modifikation des 1928 von Plessner vorgelegten anthropologischen Modells der exzentrischen Positionalität verwandelt».[11] Obwohl diese These wohl zu stark formuliert ist, weil sie den naturphilosophischen Hintergrund von Plessners *Stufen des Organischen* zu wenig berücksichtigt, muss es als ein Verdienst von Schmitz gelten, dass er die beiden genannten Deutungsmuster der auf *Sein und Zeit* folgenden Phase von Heideggers Denken zusammendenkt: Mit Verweis auf Görland spricht er von Heideggers «Transzendenzphase» und sieht diese Phase dadurch gekennzeichnet, dass Heidegger hier die «strikte Subjektivität der existenzialen Analytik» zugunsten eines neuen subjektivitätstheoretischen Ansatzes aufgibt, den er für «eine modifizierte Plessner'sche Anthropologie» hält.[12]

3. Neuerdings hat László Tengelyi von dem genannten Zeitraum zwischen 1927 und 1930 als Heideggers «metaphysischer Periode» gesprochen.[13] Den Anlass dazu bietet der Umstand, dass sich bei Heidegger von seiner im Wintersemester 1927/28 gehaltenen Vorlesung *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* an (GA 25) ein neues Interesse an der Metaphysik zeigt, das sich etwa bis zu seiner Vorlesung über *Die Grundbegriffe der Metaphysik* im Winter 1929/30 durchhält (GA 29/30). In diese Zeit fällt auch seine Freiburger Antrittsvor-

[9] Scheler 1927, Scheler 1928.
[10] Plessner 1928.
[11] Schmitz 1996, 410.
[12] Schmitz 1996, 407, vgl. 423, 374, 389.
[13] Tengelyi 2011b, 95: «metaphysical period». Siehe auch Tengelyi 2011a und 2012. Vgl. auch die ausführliche Untersuchung von Jaran 2010.

lesung «Was ist Metaphysik?» (GA 9: 103–122). Will man das philosophische Projekt benennen, das für Heidegger in dieser Periode im Mittelpunkt steht, so bietet sich der von ihm selbst etwa in *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929; im Folgenden: *Kantbuch*) gewählte Titel einer «Grundlegung der Metaphysik» an (vgl. GA 3: 1–3).

Meines Erachtens stehen die drei Vorschläge, den genannten Zeitraum in Heideggers Denken zu klassifizieren, in sachlicher Hinsicht nicht in Konkurrenz zueinander. Sie machen nicht nur jeweils auf zentrale Aspekte von Heideggers Denken dieser Zeit aufmerksam, sondern ergänzen sich auch wechselseitig. Mit Blick auf die ersten beiden Vorschläge hat sich das schon angedeutet; und es gilt auch unter Einbeziehung des dritten. Der Hauptgrund dafür liegt darin, dass Heidegger sein Projekt einer Grundlegung der Metaphysik in dieser Zeit auf dem Weg einer «Metaphysik des Daseins» verfolgt (GA 3: 230, GA 28: 40f.). In Heideggers Idee einer für die Metaphysik insgesamt grundlegenden Metaphysik des Daseins zeigt sich einerseits, dass er den schon für *Sein und Zeit* charakteristischen methodischen Ansatz, die Philosophie im Ausgang von einem Fragen nach uns selbst zu betreiben, auch in der sich anschließenden Phase seines Denkens beibehält. Während *Sein und Zeit* diesen «subjekttheoretischen» Ansatz als «existenziale Analytik des Daseins» entwickelt, wird er in der darauf folgenden Phase von Heideggers Denken in eine «Metaphysik des Daseins» transformiert. Genau wie oben im ersten Vorschlag, diese Phase zu beschreiben, formuliert, kommt darin also eine neue Theorie der Subjektivität zum Ausdruck. Andererseits weist Heideggers Vorhaben einer Grundlegung der Metaphysik auf dem Weg einer Metaphysik des Daseins eine strukturelle Parallele mit dem für die Spätphase von Max Scheler kennzeichnenden Projekt auf, von der philosophischen Anthropologie aus den Übergang in die Metaphysik zu suchen. Es ist von daher auch gut verständlich, dass es Scheler war, dem Heidegger mit dem *Kantbuch* (GA 3) den Text gewidmet hat, in dem er sein Grundlegungsprojekt ausarbeitet. Auch wenn man einräumen muss, dass Heidegger trotz der struk-

turellen Vergleichbarkeit nicht dasselbe Projekt wie Scheler oder die Philosophische Anthropologie verfolgt und sich von dieser an verschiedenen Stellen auch ausdrücklich abgrenzt (vgl. etwa GA 28: § 2; GA 3: § 37), weist seine Position in dieser Zeit gleichwohl ein Maß an Nähe zur Philosophischen Anthropologie auf,[14] das weder mit früheren noch späteren Phasen seines Denkens vergleichbar ist.

Im Titel meines Aufsatzes habe ich die Bezeichnung der «metaphysischen Periode» von Heideggers Denken aufgegriffen. Wie klar geworden sein dürfte, ist der Grund dafür nicht, dass ich die anderen beiden Varianten, die betreffende Periode einzuordnen, für ungeeignet halte. Mein Punkt ist eher, dass die Rede von der «metaphysischen Periode» für das Thema, das ich hier inhaltlich in den Mittelpunkt stelle, und zwar den Weltbegriff, besonders angemessen ist. Denn «Welt» ist für Heidegger in der hier betrachteten Phase seines Denkens ein Grundbegriff der Metaphysik.[15]

II.
Der Weltbegriff als Ursprung eines Dilemmas im Ansatz von *Sein und Zeit*

Sein und Zeit ist Fragment geblieben. Weder der für den ersten Teil geplante dritte Abschnitt «Zeit und Sein» noch der geplante zweite Teil des ursprünglichen Plans (SZ 41f.) sind je erschienen. Mein Ziel ist es hier nicht, die Diskussion darüber aufzurollen, woran die Fertigstellung des Gesamtwerks gescheitert ist. Es geht mir im Folgenden eher darum, die Forschungsdiskussion einer systematischen Grundschwierigkeit von *Sein und Zeit* fortzuführen, die sich direkt auf den Weltbegriff beziehen lässt.

---

[14] Siehe Wunsch 2010.

[15] Vgl. dazu den Titel von Heideggers Vorlesung des Wintersemesters 1929/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30). Der Weltbegriff steht in dieser Vorlesung Heideggers im Mittelpunkt und wird dort in einer «vergleichenden Betrachtung» anhand der Thesen, dass der Stein weltlos, das Tier weltarm und der Mensch weltbildend ist, entwickelt (GA 29/30: 263).

Die methodische Grundidee von *Sein und Zeit* besteht darin, die Seinsfrage auf dem Weg einer Analytik des Daseins auszuarbeiten. Dieses Vorgehen macht es erforderlich, eine Verbindung zwischen dem eigenen Sein und dem Sein überhaupt herzustellen. Dem Dasein, so Heideggers Ausgangsbestimmung, gehe es in *seinem* Sein um *dieses* Sein selbst (SZ 12). Es steht also in einem Verhältnis zum eigenen Sein. In der Seinsfrage aber geht es um das Sein überhaupt. Daher stellt sich nach dem für die methodische Grundidee charakteristischen Schritt vom «Sein» zum «Dasein» die Frage nach dem Rückweg zum «Sein». Dieter Thomä zufolge vermag Heidegger diese Frage nicht zu klären. Nachdem die Ausarbeitung der Seinsfrage an die Daseinsanalytik delegiert worden ist, misslinge «nun umgekehrt wieder die Öffnung auf das ‹Sein›, sofern es nicht allein dem Dasein zugedacht ist».[16] Man kann das als ein Paradox werten. Heidegger scheint trotz der *Sein und Zeit* durchziehenden Absetzbewegung gegenüber einer cartesianischen Position mit einem Problem konfrontiert zu sein, in dem man sonst Descartes befangen sieht: Er hätte sein Schiff methodisch auf eine Sandbank gesetzt, die zwar mit dem eigenen Sein einen relativ festen Grund bietet, von der erneut in See zu stechen, sich aber als unmöglich erweist.

Heidegger selbst meint, über die systematischen Ressourcen zu verfügen, um die Schwierigkeit zu überwinden. Seine These ist, dass in der Idee der Seinsverfassung des Daseins bereits «die Idee von Sein überhaupt» liege: «Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in der [a] Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie [b] ‹Welt› und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der [c] Welt zugänglich wird» (SZ 13). Der hier von Heidegger angedeutete Schritt vom Verständnis des eigenen Seins zu dem von Sein überhaupt wird offenbar über den Weltbegriff vermittelt. Vielleicht sollte besser gesagt werden: über eine Reihe von drei verschiede-

[16] Thomä 1990, 255; vgl. ebd., 445ff. – Thomä nimmt übrigens auch auf die Heideggerdeutung Jean Grondins Bezug (ebd., 254 Anm. 18), der ihm in einer späteren Veröffentlichung im Wesentlichen zustimmt. Siehe Grondin 2001, 10f.

nen Weltbegriffen. Wie gut die Vermittlung gelingt, wird daher davon abhängen, wie gut sich diese Begriffe in einen einheitlichen Gedankengang integrieren lassen. Heidegger hat in *Sein und Zeit* selbst mehrere Weltbegriffe explizit unterschieden (SZ 64f.). Anknüpfend an seine Unterscheidung schlage ich folgende Lesart des obigen Zitats vor: An der Stelle (a) steht «Welt» für «das, ‹worin› ein faktisches Dasein als dieses ‹lebt›» (SZ 65); bei (b) bedeutet «Welt» dann «das Sein» von Seiendem einer bestimmten Region (die so genannte Welt des Mathematikers, des Biologen etc.) oder von demjenigen Seienden, das insgesamt das «All des Seienden» bildet und schließlich an der Stelle (c) «Welt» genannt wird (SZ 64).

Auf diese Weise ergibt sich ein Argument, mit dem aus dem Bestehen eines Verständnisses des eigenen Seins gefolgert wird, dass auch ein Verständnis des Seins überhaupt besteht:

(i) Das Dasein besitzt Verständnis von seinem Sein.
(ii) Das eigene Sein ist ein Sein in dem, «‹worin› ein faktisches Dasein als dieses ‹lebt›», kurz gesagt, ein «Sein in der Welt».
(iii) Ein Verständnis des eigenen Seins ist daher ein Verständnis des Seins in der Welt.
(iv) Das Verständnis des Seins in der Welt ist aber zugleich ein Verständnis des Seins bestimmter Regionen sowie des Alls des Seienden und damit des Seins überhaupt.
(v) Also besitzt das Dasein ein Verständnis des Seins überhaupt.

Mit dieser Rekonstruktion von Heideggers Überlegungen setze ich den Akzent etwas anders als Thomä. In dessen Interpretation scheint mir der wichtigste Punkt darin zu bestehen, dass er Heidegger den Gedanken eines «Übergangs» vom eigenen Sein des Daseins zum Sein des sonst Seienden bzw. den Gedanken der «Identifikation» beider zuschreibt, um dann zu kritisieren, dass dieser Gedanke unbegründet bleibt.[17] Die hier vorgeschlagene Rekonstruktion umgeht dieses Problem, indem der «Übergang», wie meines Erachtens auch von Heidegger selbst, auf der Ebene des *Verständnisses* beiderlei Seins angesiedelt wird. Siehe dazu die Sätze

[17] Siehe Thomä 1990, 253–255.

(iii) und (iv). Für Heideggers Ansatz ergeben sich allerdings auch hinsichtlich dieser Sätze Probleme. Das möchte ich nun erläutern.

Gesteht man die Prämissen (i) und (ii) zu, so erscheint mir die Schlüssigkeit des rekonstruierten Arguments vor allem aus zwei Gründen fraglich zu sein: Zum einen folgt Satz (iii) nicht aus den genannten Prämissen, da Begriffe wie «wissen», «verstehen», «denken» etc. bekanntlich intensionale Kontexte erzeugen. Das klassische, auf Frege zurückgehende Beispiel zur Verdeutlichung dieses Punktes ist das folgende: Wenn eine Person weiß, dass die Venus der Morgenstern ist, und es der Fall ist, dass der Morgenstern derselbe Himmelskörper wie der Abendstern ist, dann folgt nicht schon, dass die Person auch weiß, dass die Venus der Abendstern ist. – Zum anderen ist auch Satz (iv) fragwürdig. Denn der Zusammenhang der verschiedenen Weltbegriffe bzw. die Einheit des Weltbegriffs in *Sein und Zeit* bleibt unklar. Der Ausdruck «Sein in der Welt» involviert in ontischer Hinsicht «Welt» im Sinne von (a), also als «das, ‹worin› ein faktisches Dasein als dieses ‹lebt›».[18] Der theoretische Hintergrund dafür ist in *Sein und Zeit* aber, dass «Sein in der Welt» ein ontologischer Ausdruck ist, und zwar in dem Sinn, dass er anzeigt, wie das Sein des Daseins konzipiert wird, das heißt als In-der-Welt-sein.[19] Zu dieser Konzeption gehört wesentlich die Weltlichkeit des Daseins. Dazu heißt es bei Heidegger: «‹Welt› ist ontologisch keine Bestimmung des Seienden, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst» (SZ 64). Wird das «Sein in der Welt» vor dem Hintergrund eines Weltbegriffs konzipiert, in dem Welt als ein Charakter *des Daseins* gilt, dann bleibt unverständlich, wie das Verständnis dieses Seins über das Verständnis des eigenen Seins hinausreichen kann. Insbesondere wäre nicht einzusehen, dass ein Verständnis des Seins in der

[18] SZ 65. Ich sage: «in ontischer Hinsicht», weil Heidegger den genannten Weltbegriff als einen «ontischen» begreift (ebd.).

[19] Zum «In-der-Welt-sein» als Seinsverfassung des Daseins siehe einführend SZ 53. Ihre ausgeführte Gestalt gewinnt Heideggers Konzeption des Seins des Daseins in der Charakterisierung dieses Seins als «Sorge» (dazu: SZ 191ff.).

Welt, wie in Satz (iv) behauptet, zugleich ein Verständnis des Seins überhaupt sein soll.

Die Schwierigkeit, mit der Heideggers Argument konfrontiert ist, sitzt jedoch systematisch noch tiefer als die bisherige Skizze der Probleme der Sätze (iii) und (iv) vermuten lässt. Der Grund dafür ist, dass die systematische Konstellation der beiden Sätze einen Drehtüreffekt erzeugt. Unter der Annahme, dass das «Sein in der Welt» vom Begriff der Welt als Charakter des Daseins her zu begreifen ist, erscheint die Behauptung von Satz (iii), dass zum Verständnis des eigenen Seins auch ein Verständnis des Seins in der Welt gehört, insofern gut nachvollziehbar, als Welt als Charakter des Daseins zum eigenen Sein gehörte.[20] Allerdings ist gerade deutlich geworden, dass genau diese Annahme dazu führt, dass Satz (iv) uneinsichtig wird. Modifiziert man daher die Annahme, indem man das «Sein in der Welt» von einem Begriff von Welt her konzipiert, in dem diese nicht als Seinsart des Daseins, sondern als Charakter von allem Seienden gilt, so lässt sich womöglich an Satz (iv) festhalten. Unter der modifizierten Annahme bliebe dann aber unverständlich, wie sich ein Verständnis des Seins in der Welt gerade aus dem Verständnis des eigenen Seins ergeben sollte. Anders gesagt, Satz (iii) wäre nicht mehr einsichtig. – Jede der beiden Konzeptionen des Weltbegriffs erweist sich für den von Heidegger anvisierten Übergang vom Verständnis des eigenen Seins zu dem von Sein überhaupt als problematisch. Der daseinsanalytische Ansatz in der Ausarbeitung der Seinsfrage scheint damit vor einem Dilemma zu stehen, das Heideggers Weltbegriff entspringt.

Indem ich das Dilemma im Fokus auf den Weltbegriff formuliere, möchte ich keineswegs bestreiten, dass der Übergang vom Verständnis des eigenen Seins zu dem des Seins überhaupt in dem Projekt von *Sein und Zeit* ebenso sehr ein Übergang von der Zeitlichkeit als dem Sinn des Seins des Daseins zur Zeit des Seins überhaupt sein sollte. Interessanterweise steht *dieser* Übergang vor strukturell ganz ähnlichen Schwierigkeiten, wie den eben in Bezug

[20] Indem ich das sage, lasse ich den eben mit Frege erläuterten Kritikpunkt außen vor.

auf den Weltbegriff herausgestellten. In jüngerer Zeit sind diese Schwierigkeiten etwa von Inga Römer offen gelegt worden.[21] Der Gewinn, den ich mir hier von der Fokussierung auf den *Weltbegriff* verspreche, besteht darin, dass es gerade dieser Begriff ist, der im Mittelpunkt der Neuorientierung von Heideggers Denken in seiner metaphysischen Periode steht. Denn das Dilemma, in das der Weltbegriff von *Sein und Zeit* geführt hat, lässt sich als ein Motiv für diese Neuorientierung begreifen und diese entsprechend als ein Versuch, das Dilemma zu bewältigen.

III.
Der Doppelbegriff der Metaphysik: Fundamentalontologie und Metontologie

Eingangs habe ich darauf hingewiesen, dass Heidegger sich nach *Sein und Zeit* verstärkt für die Metaphysik zu interessieren beginnt. Sein Fokus verschiebt sich von dem Projekt der Ausarbeitung der Seinsfrage zu dem einer Grundlegung der Metaphysik. Dieses Vorhaben gewinnt primär in Auseinandersetzung mit Kant Gestalt (GA 25, vgl. GA 3); doch es ist Aristoteles, auf den Heidegger in seiner Bestimmung des Metaphysikbegriffs zurückgeht. Aus dem Problem der Ersten Philosophie bei Aristoteles ergibt sich seines Erachtens ein Doppelbegriff der Metaphysik. Heidegger skizziert ihn zunächst durchaus traditionell mit den Stichworten «Ontologie» und «Theologie». Allerdings bringt er das «Übermächtige», nach dem letztere frage, von Beginn an mit dem Begriff κόσμος in Verbindung (GA 26: 13). Dieser Zug ist programmatisch und erlaubt es Heidegger dann, das Thema der Metaphysik folgendermaßen auf doppelte Weise zu bestimmen: «Es geht um a) das Sein als solches, b) das Seiende im Ganzen» (GA 26: 33). Die damit verbundenen Grundfragen werden von Heidegger als die Frage «nach dem Seienden als einem solchen» und die «Frage nach dem Seienden im

[21] Römer 2010, 206–213.

ganzen» bezeichnet.[22] Beide Fragen und die dritte Frage nach ihrem Zusammenhang markieren für ihn in der Zeit nach *Sein und Zeit* bis etwa 1930 die zentralen Probleme der Philosophie.

Den Schlüssel zum systematischen Verständnis von Heideggers Doppelbegriff der Metaphysik liefert seine sogenannte «Leibniz-Vorlesung», *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Während Heidegger in seiner Vorlesung über *Die Grundprobleme der Phänomenologie* aus dem Sommersemester 1927 noch erklärt: «Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie» (GA 24: 15), heißt es in der im Sommer 1928 gehaltenen Leibniz-Vorlesung, dass «es bei der ontologischen Grundfrage der Philosophie irgendwie zugleich um das Ganze des Seienden» geht (GA 26: 21).[23] Zur Frage nach dem Sein bzw. nach dem Seienden als solchen tritt damit die Frage nach dem Ganzen des Seienden bzw. nach dem Seienden im Ganzen hinzu. Entsprechend meint Heidegger nun, «die Fundamentalontologie erschöpft nicht den Begriff der Metaphysik», sondern bedarf der Erweiterung durch eine von ihm «*Metontologie*» genannte Untersuchungsrichtung (GA 26: 199). Er erläutert diesen Terminus vom griechischen Ausdruck «μεταβολή» her, den er mit «Umschlag» übersetzt (GA 26: 199).[24] Sein Gedanke ist, dass es im Verfolgen der Fundamentalontologie zu einem Umschlag der Ontologie kommen muss. Denn die Möglichkeit des Seinsverständnisses des Daseins, um dessen Ausarbeitung es in der Fundamentalontologie geht, hat, wie Heidegger nun sieht,

[22] GA 3: 8, 220; GA 28: 26, 29; vgl. «Was ist Metaphysik?» (1929), GA 9: 118. – Zum Zusammenhang zwischen der oben genannten Formulierung von dem «*Sein* als solchen» (GA 26: 33) und dem «*Seienden* als solchen» siehe etwa GA 3: 222f.

[23] Auf diesen Punkt hat László Tengelyi hingewiesen; siehe Tengelyi 2011a, 139.

[24] Vgl. dazu: Die Fundamentalontologie «ist 1. Analytik des Daseins und 2. Analytik der Temporalität des Seins. Diese temporale Analytik ist aber zugleich die *Kehre*, in der die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik, in der sie unausdrücklich immer steht, ausdrücklich zurückläuft. Es gilt, durch die Bewegtheit der Radikalisierung und Universalisierung die Ontologie zu dem in ihr latenten Umschlag zu bringen. Da vollzieht sich das Kehren, und es kommt zum Umschlag in die Metontologie» (GA 26: 201). Wie sich diese metontologische Kehre zu der oben in Anm. 1 erwähnten Kehre verhält, lässt sich nicht verstehen, solange über Heideggers metaphysische Periode noch keine hinreichende Klarheit gewonnen ist – muss also vorerst als offene Frage gelten.

«zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur. Gerade im Horizont des radikal gestellten Seinsproblems zeigt sich, daß all das nur sichtbar ist und als Sein verstanden werden kann, wenn eine mögliche Totalität von Seiendem schon da ist» (GA 26: 199). Diese Voraussetzung des faktischen Vorhandenseins der Natur und der Totalität von Seiendem zu klären und das Seiende im Ganzen zum Thema zu machen, fällt der Metontologie zu. Der Weltbegriff, das deuten diese Überlegungen Heideggers schon an, bildet das Zentrum der Metontologie. «Welt» wird auf diese Weise neben «Sein» zu dem zweiten Hauptbegriff seiner Philosophiekonzeption dieser Zeit. Wie sich noch zeigen wird, handelt es sich dabei allerdings um einen Weltbegriff, der sich nicht mehr mit dem im Wesentlichen existenzialen aus *Sein und Zeit* deckt, sondern der auch kosmologische Elemente ursprünglich in sich aufnimmt.

Heidegger fasst die Modifikation seines philosophischen Ansatzes nach *Sein und Zeit* in der Leibniz-Vorlesung folgendermaßen zusammen: «Fundamentalontologie und Metontologie in ihrer Einheit bilden den Begriff der Metaphysik» (GA 26: 202). Wenn man die Texte der «metaphysischen Periode» überblickt, stellt sich allerdings der Eindruck ein, dass Heidegger über den von ihm anvisierten Neuansatz keine volle Klarheit gewonnen hat. Es lässt sich zwar eine ganze Reihe von Themen benennen, die er im Untersuchungshorizont der Metontologie entdeckt oder neu akzentuiert, etwa den Menschen,[25] das Tier bzw. das organische Leben,[26] Ethik,[27] Freiheit,[28] Wahrheit[29] sowie das Verhältnis zwischen der Philosophie auf der einen und der Wissenschaft sowie der Weltanschauung auf der anderen Seite.[30] Jedoch scheint er die Aufgaben, die sich im Zuge der metontologischen Ausrichtung seines Denkens stellen,

[25] Siehe Muñoz Pérez 2008 und Wunsch 2010.
[26] Siehe Beelmann 1994; Kessel 2011; Wunsch 2012.
[27] Siehe Köhler 2000.
[28] Siehe Schmidt 2013.
[29] Siehe Tengelyi 2011b.
[30] Zu den letzteren Themen siehe Tengelyi 2012, 175–181.

weder in einen durchgängigen inneren Zusammenhang noch überhaupt in eine Übersicht zu bringen, die systematisch hinreichend transparent wären. Heideggers «metaphysische Periode» bildet eine relativ eigenständige Phase seines Denkens. In der systematischen Rekonstruktion dieser Phase steht die Heideggerforschung jedoch noch weitgehend am Anfang.[31]

Auch die Frage, wie die Einheit zu verstehen ist, in der die Fundamentalontologie und die Metontologie stehen, scheint von Heidegger selbst nicht ausreichend geklärt zu werden. In der Leibniz-Vorlesung erfährt man: «Metontologie ist nur auf dem Grunde und in der Perspektive der radikalen ontologischen Problematik und einig mit dieser möglich; gerade die Radikalisierung der Fundamentalontologie treibt den genannten Umschlag der Ontologie aus dieser selbst hervor» (GA 26: 200). Der Fundamentalontologie scheint damit ein gewisser Vorrang gegenüber der Metontologie eingeräumt zu werden. Doch es bleibt hier offen, ob dieser Vorrang nur methodischer oder auch systematischer Art ist. Heidegger kommt auf diese Frage im *Kantbuch* zurück. Dort schreibt er bezüglich der fundamentalontologischen und der metontologischen Fragerichtung: «So dunkel auch ihr Zusammenhang bleibt, in einer Hinsicht läßt sich doch eine Rangordnung zwischen beiden herausheben. Sofern die Frage nach dem Seienden im Ganzen und in seinen Hauptbezirken schon ein gewisses Begreifen dessen, was das Seiende als solches sei, voraussetzt, muß die Frage nach dem ὂν ᾗ ὄν der Frage nach dem Seienden im Ganzen vorgeordnet werden» (GA 3: 222). Doch Heidegger macht nun klar, dass es sich dabei um einen *methodischen* Vorrang handelt, das heißt um einen Primat «in der Ordnung der möglichen Durchführung einer grundsätzlichen Erkenntnis des Seienden im Ganzen»; zugleich macht er darauf aufmerksam, dass dies keinen «Vorrang auch in der Ordnung der entscheidenden Selbstbegründung der Metaphysik» bedeute (ebd.).

[31] Mit Jaran 2010 liegt eine erste wichtige Monographie zu Heideggers «metaphysischer Periode» insgesamt vor.

Die Hauptfrage nach der *systematischen* Ordnung von Fundamentalontologie und Metontologie wird damit offen gelassen. Im *Kantbuch* hatte Heidegger sie dann auch ausdrücklich als eine Frage behandelt, die «hier lediglich genannt sei» (GA 3: 222). Die bisher plausibelste Antwort auf diese Frage hat meines Erachtens László Tengelyi gegeben: «Il y a [. . .] un rapport de conditionnement réciproque entre l'ontologie fondamentale et la métontologie».[32] Für die Bedingtheit der Metontologie durch die Fundamentalontologie spricht etwa, dass erstere «nur auf dem Grunde und in der Perspektive der [. . .] Radikalisierung der Fundamentalontologie» möglich ist (GA 26: 200), während umgekehrt für die Bedingtheit der Fundamentalontologie durch die Metontologie spricht, dass das für die Fundamentalontologie grundlegende Seinsverständnis an die Voraussetzung gebunden ist, dass «eine mögliche Totalität von Seiendem schon da ist» (GA 26: 199), eine Voraussetzung, die nur die Metontologie reflexiv einholen kann.[33]

IV.
Wege der Dilemmabewältigung: «Transzendenz» und der neue Weltbegriff

Der daseinsanalytische Ansatz der Ausarbeitung der Seinsfrage erfordert, wie im II. Abschnitt gesehen, eine befriedigende Konzeption des Übergangs vom Verständnis des eigenen Seins zu dem des Seins überhaupt. Der von Heidegger in *Sein und Zeit* dazu entwickelte Vorschlag führt jedoch in ein Dilemma, für das der Weltbegriff verantwortlich ist: Wird «Welt» als eine Seinsbestimmung des Daseins konzipiert, so bleibt der Übergang vom Verständnis des Seins in der Welt zum Verständnis des Seins überhaupt uneinsichtig; wird «Welt» aber als Charakter alles Seienden konzipiert, so bliebe ein anderer Übergang uneinsichtig, und zwar, wie mit dem Verständnis des eigenen Seins ein Verständnis des Seins in der Welt gegeben sein sollte. Beide Übergänge sind für den daseins-

[32] Tengelyi 2011a, 140.
[33] Vgl. Tengelyi 2012, 170.

analytischen Ansatz, die Seinsfrage auszuarbeiten, unverzichtbar. Jeder von ihnen ist aber immer nur auf Kosten des jeweils anderen zu bewältigen. Die Frage, ob sich das Dilemma vermeiden lässt, konnte von *Sein und Zeit* her nicht beantwortet werden.

Im III. Abschnitt zeigte sich dann, dass Heidegger seinen in *Sein und Zeit* verfolgten fundamentalontologischen Ansatz in der Folge öffnet und signifikant erweitert. Mit der Metontologie entwickelt er eine neue Perspektive, die um einen Weltbegriff zentriert ist, der sich nicht mehr mit dem als Ursprung des genannten Dilemmas identifizierten Weltbegriff aus *Sein und Zeit* zu decken scheint. Die Aussichten auf eine Bewältigung des Dilemmas könnten sich damit verbessern. Wenn man die Belastbarkeit dieses Gedankens prüfen möchte, bieten sich meines Erachtens zwei Wege an. (1) Es sollte überlegt werden, ob der daseinsanalytische Ansatz in der Ausarbeitung der Seinsfrage in der Zeit nach *Sein und Zeit* von Heidegger so modifiziert oder erweitert wird, dass sich das Dilemma umgehen lässt. (2) Man sollte untersuchen, in welcher Weise Heidegger den Weltbegriff, der ja für das Dilemma verantwortlich war, neu fasst, und überprüfen, ob sich das Dilemma dadurch beseitigen lässt. Ich werde beide Wege verfolgen. Der erste erweist sich als steinig; der zu betreibende Aufwand wird sich dann aber auch für den zweiten auszahlen.

(1) Die zentrale Gemeinsamkeit zwischen Heideggers Vorgehen in *Sein und Zeit* und der darauf folgenden Periode (1927–1930) besteht in dem Ansatz am eigenen Sein. Das Scheitern von *Sein und Zeit*, wo das Seinsverhältnis des Seienden, dem es «in seinem Sein um *dieses* Sein selbst geht» den Ausgangspunkt bildet (SZ 12; meine Hvh., M. W.), zieht zunächst nicht einen Wechsel der Vorgehensweise nach sich, sondern führt zu dem neuerlichen Anlauf einer «Theorie der Subjektivität».[34] Im Zentrum dieses Neuansatzes steht der Begriff der Transzendenz. «Transzendenz» bezeichnet dabei allgemein «die ursprüngliche Verfassung der Subjektivität eines Subjektes» und inhaltlich das Überschreiten des Seienden, sodass

[34] Hackenesch 2001, 55.

dieses dem Subjekt dann als Seiendes gegenüberstehen kann, wobei das, woraufhin überschritten wird, als Welt gilt.[35] Wird Transzendieren formal als dreistellige Relation verstanden: «x transzendiert y auf z hin», so steht «x» für das Dasein, «y» für alles Seiende und «z» für Welt. Der Bezug, in den sich das Dasein im Transzendieren zur Welt bringt, wird von Heidegger auf zweierlei Art konzipiert: als Entwurf und als Bindung.

Der Weltentwurf sei ein vorgängiger «Überwurf der entworfenen Welt über das Seiende», der es ermögliche, «daß Seiendes als solches sich offenbart» (GA 9: 158). Indem sich das Seiende *als solches* offenbart, erschließt sich sein Sein. Es erschließt sich Heidegger zufolge aber nicht im Weltentwurf allein, sondern nur insofern, als mit diesem eine «ursprüngliche Bindung» einhergeht. Die Transzendenz mache das Dasein nicht nur zu einem weltentwerfenden, sondern gebe ihm zugleich «die Möglichkeit der Bindung» (GA 26: 247). Es gehöre zum Entwerfen von Welt, dass das Dasein darin einen «freie[n] Halt» findet, der es, «in allen seinen Dimensionen der Transzendenz, in einen möglichen Spielraum der Wahl stellt. Diese Bindung hält sich die Freiheit selbst entgegen. Die Welt ist in der Freiheit wider diese selbst gehalten» (GA 26: 248). Welt, so daher Heideggers These, muss nicht nur entworfen werden, sondern auch dem Dasein entgegengehalten sein, wenn «Seiendes überhaupt als solches offenbar werden» soll (GA 26: 249). Weltentwurf und Weltgebundenheit zusammen ermöglichen demnach das Verstehen von Sein überhaupt. Zusammengefasst ergibt sich also folgender Gedankengang:

(i) Das eigene Sein des Daseins ist Transzendenz.
(ii) Transzendenz ist das Übersteigen alles Seienden auf Welt hin.
(iii) Die Beziehung, in die sich das Dasein transzendierend zur Welt bringt, ist Entwurf und Bindung.
(iv) Weltentwurf und Weltgebundenheit ermöglichen das Verstehen von Sein überhaupt.

[35] GA 26: 211–213, obiges Zitat ebd., 211; vgl. GA 9: 137–139; GA 27: 206f. – Zu Heideggers Konzeption der Transzendenz siehe Görland 1981 und Hackenesch 2001.

Ebenso wie der systematisch korrelative Gedankengang in *Sein und Zeit* geht diese Überlegung von einer Bestimmung des eigenen Seins zum Seinsverständnis über. In beiden Fällen spielt der Weltbegriff eine wichtige Rolle, er verschiebt sich allerdings. Heidegger vertritt zwar auch in seiner metaphysischen Periode einen «subjektiven» Weltbegriff, versucht nun aber, sich deutlicher gegen einen Subjektivismus abzugrenzen (GA 26: 251f.). Subjektiv bleibt der Begriff darin, dass «Welt» die dritte Stelle der Relation der Transzendenz einnimmt und Transzendenz die Grundstruktur des Subjekts ist. Daher besteht auch hier wieder die Gefahr, dass von einem derartigen Weltbegriff kein Weg zum Sein überhaupt führt. Von seiner Leibniz-Vorlesung her kann Heidegger jedoch zweierlei gegen eine subjektivistische Lesart seiner Position ins Feld führen. Zum einen ist «Welt» nicht einfach das von einem Individuum – und sei es noch so eigentlich – Entworfene. Als Autor des Weltentwurfs muss das Dasein seinem gegen Ichsein, Dusein und Geschlechtlichkeit «neutralen» Begriff nach gelten, wobei das Individuum die «metaphysische Neutralität» des Daseins in einem besonderen «Einsatz» erst erringen muss.[36] Zum anderen geht mit dem Weltentwurf Bindung einher. Heidegger neigt zwar dazu, die Bindung eher vom Entwurf her bzw. als etwas zu denken, was mit entworfen wird; beispielsweise wenn er sagt, im Weltentwurf «gibt sich das Dasein die ursprüngliche Bindung» (GA 26: 247); doch es sollte nicht übersehen werden, dass es eine passive Dimension von Bindung gibt. Mit dem Ausdruck «Weltgebundenheit» möchte ich eben dies andeuten.

Das Dasein gibt sich Bindung nicht nur, sie widerfährt ihm auch, und zwar notwendigerweise. Das lässt sich von dem her erläutern, was Heidegger in der Leibniz-Vorlesung die «metaphysische Ohnmacht des Daseins» nennt (GA 26: 279). Mit dem Terminus knüpft er meines Erachtens an Max Scheler an, nach dessen Auffassung der Geist in Bezug auf die kategoriale Struktur niederer Seinsschichten

[36] GA 9: 157f.; GA 26: 171–177, 241–243; GA 27: 146. – Den Hinweis auf diesen Punkt verdanke ich einem Gespräch mit Inga Römer.

ohnmächtig ist.[37] Heidegger vertritt zwar kein Schichtenmodell, doch auch er hält das Dasein in seinem Weltentwurf in bestimmter Hinsicht für ohnmächtig. Der Weltentwurf ist einem «Widerstand» im Seienden ausgesetzt, wobei Widerständigkeit nicht mehr wie noch in *Sein und Zeit* bloß «das Sein des *innerweltlich* Seienden» charakterisiert,[38] sondern das Sein des Vorhandenen überhaupt. Der Widerstand, um den es Heidegger in der Leibniz-Vorlesung geht, ist derart, dass «das Seiende in dem Widerstand» als das erfahren wird, «wogegen das *transzendierende* Dasein ohnmächtig ist».[39] Da das transzendierende das weltentwerfende Dasein ist, besteht der systematische Ort der Widerständigkeit hier also darin, dass sie nicht einfach als Grenze für das Erschließen von Innerweltlichem, sondern als Grenze für das Entwerfen von Welt fungiert. Das Bestehen dieser Grenze weist auf «Welt» in einem anderen, nicht mehr existenzialen, sondern kosmologischen Sinn hin.

Um das genuin kosmologische Element des Weltbegriffs in Heideggers metaphysischer Periode kenntlich zu machen, muss eine begriffliche Unterscheidung zwischen dem Innerweltlichen und dem Vorhandenen beachtet werden. Der Weltentwurf ermöglicht Heidegger zufolge Innerweltlichkeit, diese «gehört aber nicht zum Wesen des Vorhandenen als solchen» (GA 26: 251). Das Vorhandene kann, muss jedoch nicht Innerweltliches sein (GA 25: 19). Gemessen an dem Weltbegriff, der in der Rede vom Entwerfen der Welt im Spiel ist, kann das Vorhandene seinem Wesen nach «unweltlich» genannt werden. Gleichwohl gehört es offenbar ganz unabhängig von seinem eventuellen «Welteingang» (GA 26: 249–251) zu «Welt», wobei jedoch ein anderer Weltbegriff als Maßstab anzulegen wäre. Heidegger selbst zeigt, dass er einen solchen Weltbegriff vorsieht, wenn er in seiner Vorlesung vom Wintersemester 1927/28 von «Natur» bzw. von dem spricht, was «*von sich aus* vorhanden ist»: «Die physische Natur kann nur innerweltlich vorkommen, wenn Welt, d. h. Dasein, existiert. Die Natur kann aber sehr wohl in ihrer

[37] Zu der angedeuteten Scheler-Interpretation siehe ausführlich Wunsch 2011.
[38] SZ 210; meine Hvh., M. W.
[39] GA 26: 279; meine Hvh., M. W.

eigenen Weise sein, ohne innerweltlich vorzukommen, ohne daß menschliches Dasein und damit eine Welt existiert» (GA 25: 19). Der Naturbegriff erhält damit eine im Vergleich zu *Sein und Zeit* neue Rolle,[40] die Rolle eines kosmologischen Weltbegriffs.

Auch in dem skizzierten kosmologischen Sinn gehört «Welt» auf eine bestimmte Weise zur Transzendenz – aber nicht zur dritten, sondern zur zweiten Stelle der Transzendenzrelation. Sie ist dabei nicht das, *woraufhin* überstiegen wird, sondern das, *was* überstiegen wird.[41] Genau darin stellt sie einen Widerstand für das transzendierende Dasein dar, das heißt eine Grenze für seinen Weltentwurf bzw. eine Beschränkung seiner Entwurfsmacht. Diese Grenze und Beschränkung liegt nicht im transzendierenden Dasein selbst; es gibt sie sich nicht selbst. Sie kommt aber in seinem Transzendieren zum Vorschein und macht damit kenntlich, wogegen es ohnmächtig und wodurch es gebunden ist. Entscheidend ist, dass diese Begrenztheit und Beschränktheit und die damit einhergehende Weltgebundenheit ebenso wesentlich zum Transzendieren gehören wie der Weltentwurf. Indem Heidegger «Welt» im kosmologischen Sinn der zweiten Stelle der Transzendenzrelation zuweist, versteht er sie als ein konstitutives Moment der Transzendenz selbst.

Weder der Weltentwurf noch die Weltgebundenheit werden dem Dasein in der Regel transparent genug sein, um schon ein ausdrückliches und entfaltetes Verstehen von Sein überhaupt zu verbürgen. Das ist auch nicht erforderlich. Für Heideggers Zwecke reicht es aus, dass der Weltentwurf und die Weltgebundenheit des transzendierenden Daseins ein vorontologisches Seinsverständnis ermöglichen. Denn es ging nur um die Rechtfertigung des methodi-

---

[40] In *Sein und Zeit* war der Naturbegriff dem Weltbegriff insofern nachgeordnet, als dem Naturerkennen der Charakter einer «Entweltlichung der Welt» zugesprochen wurde; zudem galt «‹Natur› als der Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten *innerweltlich* begegnenden Seienden» (SZ 65; meine Hvh., M. W.).

[41] Vor dem Hintergrund dieser Interpretation wäre es naheliegend zu sagen, dass nicht einfach das Seiende, sondern das *Seiende im Ganzen* transzendiert wird. Genau das macht Heidegger in seiner Vorlesung *Einleitung in die Philosophie*: «was überstiegen wird, ist das Seiende im Ganzen» (GA 27: 240). Auf diese Weise könnte man dann sagen, im Transzendieren wird das Seiende im Ganzen auf das «im Ganzen» hin überstiegen (vgl. ebd., 306f.).

schen Ansatzes, die Seinsfrage im Ausgang von einer Bestimmung des eigenen Seins auszuarbeiten. In *Sein und Zeit* scheiterte diese methodische Rechtfertigung an einem Dilemma, für das ein unzureichender Weltbegriff verantwortlich war. Über den dortigen subjektivistischen Ansatz kommt Heidegger jedoch in seiner metaphysischen Periode hinaus. Mit seiner Konzeption der Transzendenz durchbricht er den Subjektivismus in zwei Punkten: durch die von mir nur angedeutete Konzeption der «metaphysischen Neutralität» des Daseins und durch die Einführung eines genuin kosmologischen Elements in den Weltbegriff. Diese beiden Punkte lassen sich der ersten und der zweiten Stelle der formal dreistelligen Transzendenzrelation «x transzendiert y auf z hin» zuordnen. Der Entwurf von «Welt», die der dritten Stelle der Relation zugeordnet ist, ist daher auf eine innere Weise, das heißt durch die Struktur der Transzendenz selbst, beschränkt. Im Rahmen einer um den Transzendenzbegriff zentrierten Neukonzeption seines Ansatzes am eigenen Sein, das heißt im Kern durch den Gedankengang (i)–(iv), gelingt es Heidegger damit, das Dilemma zu umgehen, in das die methodischen Überlegungen von *Sein und Zeit* führten.

(2) Wie gesehen hängt der erste Weg, auf dem Heidegger das Dilemma der Rechtfertigung des methodischen Ansatzes von *Sein und Zeit* vermeidet, nicht nur mit dem Begriff der Transzendenz, sondern auch mit dem der Welt eng zusammen. Da es sich dabei um einen gegenüber *Sein und Zeit* modifizierten Weltbegriff handelt und der dortige Weltbegriff einen entscheidenden Anteil am Entstehen des Dilemmas hatte, eröffnet sich hier vielleicht ein zweiter Weg zu dessen Bewältigung. Romano Pocai hat Heideggers Analyse des Weltphänomens in *Sein und Zeit* meines Erachtens treffend dahingehend kritisiert, dass sie «zu einseitig am Entwurfscharakter des Daseins orientiert» sei und damit den Raum verstelle, «den Gedanken einer auch nicht-entworfenen Welt auszubuchstabieren».[42] In seiner metaphysischen Periode, die die Rede auch von Weltgebundenheit und einem kosmologischen Element von «Welt»

[42] Pocai 2001, 63, 64.

gerechtfertigt erscheinen lässt, kommt jene Analyse in eine Balance. Auf dieser Grundlage lässt sich das genannte Dilemma vielleicht *direkt* vermeiden, also nicht, indem man es umgeht, sondern indem man es beseitigt. Dieser Gedanke steht am Beginn des zweiten Wegs. Das Dilemma ergab sich, weil für die Verteidigung des Vorgehens von *Sein und Zeit* zwei Übergänge benötigt wurden – (a) der vom Verständnis des eigenen Seins zum Verständnis des Seins in der Welt und (b) der vom Verständnis des Seins in der Welt zum Verständnis des Seins überhaupt –, von denen einer jeweils nur auf Kosten des anderen nachvollziehbar war (vgl. Abschnitt II). In Heideggers metaphysischer Periode erscheint das Problem in einem neuen Licht. Das Verständnis des eigenen Seins ist ein Verständnis der Grundstruktur des Subjekts, das heißt der Transzendenz. «Welt» gehört in einem doppelten Sinn zur Transzendenz: zur zweiten und zur dritten Stelle der Transzendenzrelation. Sie ist das, was *und* woraufhin überstiegen wird. (a) Ein Verständnis des eigenen Seins (Transzendenz) ist also ein Verständnis des Seins in der Welt – aber «Welt» ist dabei in einem existenzial-kosmologischen Doppelsinn zu nehmen. In seinem Aufsatz «Vom Wesen des Grundes» hat Heidegger sein doppeltes Weltkonzept einmal so formuliert: «Die Welt gehört mithin gerade dem menschlichen Dasein zu, obzwar sie alles Seiende, auch das Dasein mit in Ganzheit umgreift».[43] (b) Ein Verständnis des Seins in der (so verstandenen) Welt ergibt sich nicht nur aus dem Verständnis des als Transzendenz konzipierten eigenen Seins, sondern ermöglicht auch den Übergang zum Verständnis des Seins des Alls des Seienden und damit des Seins überhaupt. Der Übergang wird dabei vor allem durch den kosmologischen Aspekt des doppelten Weltbegriffs vermittelt, dem zufolge Welt «alles Seiende» inklusive des Daseins «in Ganzheit umgreift». – Diesen Punkt zusammenfassend halte ich fest, dass sich das Dilemma der Rechtfertigung des Vorgehens von *Sein und Zeit* aufgrund des existenzial-kosmologischen Doppelbegriffs der Welt beseitigen lässt. Heideggers Neuansatz einer Theorie der Sub-

[43] GA 9: 143. Vgl. die Parallelstelle in GA 27: 241.

jektivität, dem sich der doppelte Weltbegriff verdankt, muss in dieser Hinsicht also als ein wichtiger Fortschritt gelten.

V.
Zusammenfassung und Ausblick

Die Zeit von 1927 bis 1930 in Heideggers Denken steht im Zeichen des Programms einer Grundlegung der Metaphysik und ist durch eine metontologische Ergänzung und Modifikation des fundamentalontologischen Projekts von *Sein und Zeit* geprägt. Sie stellt nicht nur eine relativ eigenständige Phase seiner Philosophie dar, sondern erweist sich auch als philosophisch aufschlussreich, gelingt es Heidegger hier doch, ein grundsätzliches methodisches Dilemma von *Sein und Zeit* zu bewältigen. In dem vorliegenden Aufsatz habe ich sowohl die relative Eigenständigkeit als auch die philosophische Aufschlusskraft der genannten Phase vor allem anhand des Weltbegriffs untersucht. Da ich das Ergebnis für ermutigend halte, erscheint es mir in systematischer Hinsicht aussichtsreich, die Perspektive in einer zukünftigen Arbeit zu erweitern. Insbesondere wäre dabei die von Heidegger angestrebte Grundlegung der Metaphysik zu rekonstruieren. In diesem Zuge würde über den Weltbegriff hinaus der Begriff der Endlichkeit in den Mittelpunkt rücken. Denn aus Heideggers Sicht ist es die «Frage nach der Endlichkeit im Menschen», in der die «Grundlegung der Metaphysik gründet» (GA 3: 217). Sofern die beabsichtigte Grundlegung auf die Metaphysik in ihrem metontologisch-fundamentalontologischen Doppelbegriff abzielt, wäre die Endlichkeit meines Erachtens als die Dimension herauszuarbeiten, in der die Fundamentalontologie in die Metontologie «umschlägt». Vielleicht lässt sich in diesem Kontext dann auch die für Heideggers Philosophiekonzeption der metaphysischen Periode grundlegende Idee ausarbeiten, dass die Möglichkeit des Seinsverständnisses «das faktische Vorhandensein der Natur» voraussetzt (GA 26: 199).

Literatur

BEELMANN, Axel 1994, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit»*. Würzburg.

FISCHER, Joachim 2008, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts.* Freiburg/München.

GÖRLAND, Ingtraud 1981, *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken.* Frankfurt a. M.

GRONDIN, Jean 2001, «Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion», in: Rentsch (Hg.) 2001, 1–27.

GROSSHEIM, Michael 2003, «Heidegger und die Philosophische Anthropologie (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen). Von der Abwehr der anthropologischen Subsumtion zur Kulturkritik des Anthropozentrismus», in: Thomä (Hg.) 2003, 333–337.

HACKENESCH, Christa, *Selbst und Welt. Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer.* Hamburg.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit.* Tübingen [16]1986. [= SZ]

– *Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M. 1975 ff. [= GA]

– *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1991.

– *Wegmarken*, GA 9, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1976

– «Was ist Metaphysik?» (1929), in: GA 9: 103–122.

– «Vom Wesen des Grundes» (1929), in: GA 9: 123–175.

–«Vom Wesen der Wahrheit» (1930), in: GA 9: 177-202.

– «Brief über den ‹Humanismus›» (1946), in: GA 9: 313–364.

– *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1975.

– *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, hrsg. v. Ingtraud Görland. Frankfurt a. M. 1977.

– *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, hrsg. v. Klaus Held. Frankfurt a. M. 1978.

– *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, hrsg. v. Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Frankfurt a. M. 1996.

– *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA 28, hrsg. v. Claudius Strube. Frankfurt a. M. 1997.

– *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1983.

– *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, hrsg. v. Ingtraud Görland. Frankfurt a. M. 1980.

JARAN, François 2010, *La Métaphysique du «Dasein». Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927–1930).* Bucarest.

KESSEL, Thomas 2011, *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie.* Freiburg/München.

KÖHLER, Dietmar 2000, «Metaphysische Anfangsgründe der Ethik im Ausgang von Heidegger», in: Großmann, Andreas/ Jamme, Christoph (Hgg.), Metaphysik der praktischen Welt im Anschluss an Hegel und Heidegger. Amsterdam/Atlanta, 174–187.

MUÑOZ PÉREZ, Enrique V. 2008, *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers*. Würzburg.

PLESSNER, Helmuth 1928, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York 1975.

POCAI, Romano 2001, «Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14–18)», in: Rentsch (Hg.) 2001, 51—67.

RENTSCH, Thomas (Hg.) 2001, *Martin Heidegger. Sein und Zeit* (= Klassiker Auslegen, hrsg. v. Otfried Höffe, Bd. 25). Berlin.

RÖMER, Inga 2010, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht et al.

SCHELER, Max 1927, «Die Sonderstellung des Menschen», in: Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. 8. Buch: Mensch und Erde, hrsg. v. Graf Hermann Keyserling. Darmstadt 1927, 161–254.

– 1928, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: ders., Späte Schriften (Gesammelte Werke, Bd. 9), hrsg. v. Manfred Frings. Bonn ^{2}1995, 7–71.

SCHMIDT, Stefan W., «Das Geschehen der Freiheit. Heideggers ontologischer Freiheitsbegriff», in: D'Angelo, Diego/ Gourdain, Sylvaine/ Keiling,

Tobias/ Mirkovic, Nikola (Hgg.), Frei sein, frei handeln. Freiheit zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Freiburg/München 2013, 76–93.

SCHMITZ, Hermann 1996, *Husserl und Heidegger*, Bonn.

TENGELYI, László 2011a, «L'idee de metontologie et la vision du monde selon Heidegger», in: Heidegger Studies 27, 137–153.

– 2011b, «Transformations in Heidegger's Conception of Truth between 1927 and 1930», in: Vandevelde, Pol/ Hermberg, Kevin (Hgg.), Variations on Truth. Approaches in Contemporary Phenomenology. London/New York, 94–108.

– 2012, «Die Metaphysik des Daseins und das Grundgeschehen der Weltbildung bei Heidegger», in: Honnefelder, Ludger et al. (Hgg.), Kants «Streit der Fakultäten» oder der Ort der Bildung zwischen Lebenswelt und Wissenschaft, Berlin, 167–185.

THOMÄ, Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*. Frankfurt a. M.

– (Hg.) 2003, *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar.

WUNSCH, Matthias 2010, «Heidegger – ein Vertreter der Philosophischen Anthropologie? Über seine Vorlesung ‹Die Grundbegriffe der Metaphysik›», in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58, 543–560.

– 2011, «Zur Standardkritik an Max Schelers Anthropologie und ihren Grenzen. Ein Plädoyer für Nicolai Hartmanns Kategorienlehre». XXII. Deutscher Kongress für Philosophie, 11.–15.09.2011, München 2011. Online im Internet: http://epub.ub.uni-muenchen.de/12502/ (Stand 15.06.2013).

– 2012, «Das Lebendige bei Heidegger. Probleme seiner privativen Bestimmung», in: Schaede, Stephan/ Hartung, Gerald/ Kleffmann, Tom (Hgg.), Das Leben, Bd. 2. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs. Tübingen, 387–405.

Rostocker Phänomenologische Manuskripte

Die «Rostocker Phänomenologischen Manuskripte» sind eine Schriftenreihe, in der in loser Folge Arbeiten aus dem Umkreis des Lehrstuhls für Phänomenologische Philosophie publiziert werden. Diese Texte sollen so etwas wie Werkstattberichte aus der lebendigen phänomenologischen Forschung sein.

Zur Tradition der Phänomenologie um Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre steht die Schriftenreihe in einem Verhältnis kritischer Dankbarkeit. Das Anliegen der älteren Phänomenologie war es, hinter die spekulativen Konstruktionen der traditionellen Philosophie auf die Gegebenheiten der Lebenserfahrung zurückzugehen. Die von Hermann Schmitz begründete Neue Phänomenologie ist eine philosophische Bewegung, die dieses Bemühen auf neuer Ebene fortführt. Ihr Ziel ist es, in empirisch und begrifflich weiter als bisher ausgreifenden Untersuchungen möglichst exakte Beschreibungsmittel zur Verfügung zu stellen, um die unwillkürliche Lebenserfahrung besonnenem Begreifen zugänglich zu machen.

Die Phänomenologie interessiert sich daher für das Phänomen selbst. Sie fragt: Was ist etwas? Wie läßt es sich beschreiben? Sie ist unzuständig für manche Fragen der bloßen Verursachung oder der technischen Verwendbarkeit, die dem heutigen Denken naheliegen und von der Sache selbst ablenken: Woher kommt etwas, wie läßt es sich hervorrufen, was steckt dahinter, worauf läßt es sich zurückführen? Ebenso wendet sich die Phänomenologie gegen alle Versuche, den Gegenstand zu reduzieren, ausgedrückt in Wendungen wie «das ist doch nur…» oder «das ist doch nichts als…».

Die in den «Rostocker Phänomenologischen Manuskripten» vorgestellte Phänomenologie nimmt alle Phänomene im Sich-Finden der Menschen ernst, auch diejenigen, die in herkömmlicher Perspektive als «bloß subjektiv» abgewertet und abgedrängt werden. Darin liegt ein problematischer Zug unserer Orientierung in der Welt. Die Phänomenologie bemüht sich demgegenüber um eine Rehabilitierung des Subjektiven, um eine Erforschung der Eigenart auch jener Erfahrungen, zu denen der Mensch sich nicht bloß neutral und vertretbar verhalten kann.

Sobald Menschen über ihr affektives Betroffensein zu sprechen versuchen, bleibt nur das schablonenhafte Stammeln, das vage Gerede oder der Ausweg zu den Dichtern, die alles mit schönen, aber unverbindlichen Worten sagen können. Wer sich Rechenschaft darüber geben möchte, wie ihm zumute ist, erhält von der Naturwissenschaft und der Philosophie wenig Hilfe.

Das hat Konsequenzen im Alltag: Wenn der Patient dem Arzt sagen soll, wie es ihm geht, wird es ihm nur mühsam und unzureichend gelingen, dem Gesprächspartner das mitzuteilen, was ihm wichtig ist. Dieser eigentümliche Mangel in der Sprachfähigkeit der Menschen hat seinen Grund in der Mißachtung der Phänomene menschlichen Erlebens durch die Wissenschaften. Was in der eigenen Lebensführung das Nächste, Vertrauteste ist, wird von der Theorie sträflich ignoriert. Diesen Graben zwischen Betroffensein und Besinnung zu überbrücken, hat sich die Neue Phänomenologie zur Aufgabe gemacht. Es geht ihr darum, den Menschen im Hinblick auf ihr Befinden zu einer konsistenten Sprechweise zu verhelfen, die es ermöglicht, den Zustand des bloß Fühlen-, aber nicht Sagenkönnens zu überwinden.

BISHER ERSCHIENEN

2008

RPM 1
Hermann Schmitz:
Epochen des menschlichen Selbstverständnisses in Europa

RPM 2
Michael Großheim:
Phänomenologie der Sensibilität

RPM 3
Steffen Kluck:
Der Zeitgeist als Situation

2009

RPM 4
Ulrich Pothast:
Lebendige Vernünftigkeit –
Exposition eines philosophischen Konzepts

RPM 5
Gernot Böhme:
Zeit als Medium von Darstellungen und
Zeit als Form lebendiger Existenz

RPM 6
Steffen Kammler:
Rauchzeichen aus dem Labyrinth –
Der ontologische Anspruch der Photographie

2010

RPM 7
Günther Jakobs:
Strafrechtstheoretische Bemerkungen zur Normenlehre
von Hermann Schmitz

RPM 8
Jan Slaby:
Gefühl und Weltbezug –
Eine Strukturskizze der menschlichen Affektivität

RPM 9
Barbara Wolf:
Die persönliche Situation als Bildungsaufgabe

RPM 10
Hermann Schmitz:
Geltung

2011

RPM 11
Joachim Fischer:
Universeller Ausdrucksüberschuss –
Randbeobachtungen zur philosophischen Anthropologie der Intersubjektivität

RPM 12
Andrzej Przylebski:
Hermeneutische Philosophie der Wissenschaft –
Bemerkungen im Ausgang von Gadamer und Fleck

RPM 13
Yuho Hisayama:
Ästhetik des kehai –
Zur transkulturellen Phänomenologie der Atmosphäre

2012

RPM 14
Hermann Schmitz:
Die Weltspaltung und ihre Überwindung

RPM 15
Walter Burger:
Der Beitrag der Neuen Phänomenologie zum Verständnis chronischer Krankheit –
Überlegungen und Erfahrungen am Beispiel des Diabetes mellitus

RPM 16
Michael Großheim:
Der Mensch in der Phänomenologie

2013

RPM 17
Christian Bendrath:
Von Weltwerdung und Menschenbildung –
Säkularisierung bei Hans Werhahn

RPM 18
Eva Kreikenbaum:
Was tun mit Schmerz? Eine phänomenologische Analyse

RPM 19
Matthias Wunsch:
«Welt» in Heideggers metaphysischer Periode