

Von der existentialen Möglichkeit zum mögenden Vermögen der Seinsgeschichtlichkeit

Von
 ŽELJKO RADINKOVIĆ
 Belgrad, Serbien

In diesem Beitrag möchte ich den Möglichkeitsbegriff bei Heidegger thematisieren. Der Grund dafür liegt nicht nur in meiner Auffassung, dass seine Philosophie einen eigentümlichen modallogischen Entwurf entwickelt, sondern auch und vor allem darin, dass der Möglichkeitsbegriff und die ihn begleitende entsprechende modallogische Sprache das Kernstück seiner früheren wie späteren Philosophie ausmacht.

Die Philosophie Heideggers handelt m. E. von den Bedingungen der Möglichkeit der Seinserfahrung, wobei sich die Fragestellung grob gesagt von dem „Wer“ des Seinsvollzugs zum „Wo“ des Angesprochenenseins durch das Sein verschiebt, ohne dass damit allerdings dem transzendentalphilosophischen Ansatz Abbruch getan würde. So spannen sich diese transzendentalphilosophischen Versuche von der existentialen Möglichkeit des das Sein verstehenden Daseins bis zum seinlassenden Vermögen des Mögens, das das Element des „wesentlichen“ Denkens sein soll. Durch die heideggersche Philosophie zieht sich ein roter Faden der Möglichkeit, ein systematischer Einsatz von Möglichkeitsbegriffen, der hier in seiner konstitutiven Funktion beleuchtet werden soll.

Dem wird ein Überblick über die (heideggerschen) „metaphysischen“ Möglichkeitsbegriffe vorausgeschickt, von denen dann der heideggersche Möglichkeitsbegriff abgegrenzt werden soll. Zunächst wird der existentiale Möglichkeitsbegriff des frühen Heidegger (*Sein und Zeit*), dann auch die seinsgeschichtliche Möglichkeitsauffassung des späten Heidegger (*Brief über der Humanismus*) unter die Lupe genommen werden.

I.

Die terminologische Unterscheidung zwischen Daseinsmöglichkeit und Begriffsmöglichkeit lässt sich u. a. bei Kant, Leibniz, aber auch bei Duns Scotus vorfinden. Kant sprach von der „realen“ und „logischen“ Möglichkeit, Leibniz von *compossibilitas* und *possibilitas*, Duns Scotus von *possibile reale* und *possibile logicum*. Wenn wir nach einer Gemeinsamkeit in diesen Unterscheidungen suchen würden, dann wäre das ein Unterschied zwischen der faktischen Realisierbarkeit (Dasein der Dinge) und bloßer Denkbarkeit (Bestehen der Begriffe

ohne zwingenden Anspruch auf Realisierbarkeit). Demnach bezieht sich die *possibilitas* auf die Widerspruchslosigkeit des Gedachten bzw. die widerspruchslose Subsumtion eines einzelnen Begriffs unter ein und dieselbe „Idee“, während die *compossibilitas* die Möglichkeit des Nebeneinander-Existierens von mehreren Gegenständen, die verschiedenen „Ideen“ entsprechen, und zwar in ein und derselben „Welt“, im Blick hat. August Faust¹ macht auf die wesentliche Abhängigkeit der *compossibilitas* vom systematischen Gesamtcharakter der betreffenden Philosophie aufmerksam, der etwa seinerseits von dem Grad der Ontologisierung, dem Verhältnis der ontologischen und nicht-ontologischen konstitutiven Begrifflichkeit etc. abhängt. *Possibilitas* als das logisch Mögliche scheint wiederum unabhängig von dem oben Angeführten zu sein, wobei es doch durchaus nicht an historisch vorausgehenden philosophischen Versuchen der systematischen Verortung des Formallogischen mangelt. In diesem Zusammenhang sind etwa sowohl die Fragen nach den subjektiven und temporalen Bedingungen des denkenden Vollzugs der formallogischen Widerspruchslosigkeit als auch die Fragen nach ihrer Relevanz für die Erkenntnis von Bedeutung.

August Faust bemerkt, dass sich im Zusammenhang solcher Erörterungen die Auffassung weitgehend gefestigt hat, wonach die vorkantische eine mit der ontologischen Begrifflichkeit durchsetzte Philosophie ist. Dazu gehört, dass das Mögliche bei den Vorsokratikern stets an etwas Vorhandenes gekoppelt und als den bereits vorhandenen Realitäten zugehörig betrachtet wird. Das Mögliche bezieht sich so gut wie niemals auf die Totalitäten wie etwa das Weltganze als solches, sondern auf einen in der Regel als Einzelding erscheinenden Weltausschnitt, in dem es in Gestalt bestimmter „Vermögen“, „Kräfte“ oder „Mächte“ der Einzeldinge vernehmbar ist. Dementsprechend entzieht sich dieser archaisch anmutenden Ontologisierung der Möglichkeitsproblematik eine Vorstellung des allgemeinen Möglichkeitsbegriffs, die jedoch bereits hier ansatzweise vorhanden ist, wenn man in Betracht zieht, dass etwa der Begriff der *dynamis* sowohl eine aktivische als auch eine passivische Bedeutung aufweist, d. h. sich auf alles bezieht, was irgendwie wirken oder bewirkt werden kann. Je mehr mit der *Dynamis* letztendlich die am meisten hervortretende Soseinsbestimmung einer Sache bestimmt wird, umso mehr zeichnet sich auch ein umfassenderer Möglichkeitsbegriff ab, ungeachtet der Tatsache, dass er vielerorts noch an bestimmte an der Sache hervortretende Kräfte gebunden bleibt.

Die Verbindung des ontologischen und des logischen Möglichkeitsbegriffs gestaltet sich in der aristotelischen Metaphysik laut Faust zugunsten der ontologischen unter nur gelegentlicher Einbeziehung der logischen Möglichkeit. In Buch IX der *Metaphysik* bestimmt Aristoteles das Mögliche als „dasjenige, bei

¹ August Faust, *Der Möglichkeitsgedanke. Erster Teil: Antike Philosophie*, Heidelberg 1931; *Der Möglichkeitsgedanke. Zweiter Teil: Antike Philosophie*, Heidelberg 1932.

welchem, wenn die wirkliche Tätigkeit (*energeia*) dessen eintritt, wessen Vermögen (*dynamis*) ihm zugeschrieben wird, nichts Unmögliches (*adynaton*) eintreten wird“.² Die Verwendung der grundsätzlich ontologischen Grundbegriffe, wie etwa in der aristotelischen Kosmologie, belässt die Philosophie in der Sphäre des Seienden. Dort, wo der abgeschlossene kosmologische Ansatz aufgrund logischer Begriffe durchbrochen und verlassen wird, wie etwa zunächst in der Hochscholastik und dann zunehmend bei Leibniz und in der modernen Philosophie, verschiebt sich der Fokus der Philosophie auf das Seiende überhaupt und auf die rein ontologischen Formen, die nicht mehr kosmologisch abgeschlossen sind und die transzendenten, weltüberschreitenden Entitäten zulassen.

Die Transzendentalphilosophie verlässt aufgrund ihres noologischen Charakters grundsätzlich jeden vorphilosophischen Ausgangspunkt und somit weitgehend auch die ontologischen und kosmologischen Strukturen. Haben bei Aristoteles etwa die rein ontologischen Begriffe noch die Grenzen des fertigen kosmologischen Systems überschreiten können, so haben die für die Transzendentalphilosophie systembildenden Begriffe (und damit auch der Möglichkeitsbegriff) nun denselben Charakter wie die ausgebildete Systematik selbst. Der transzendente Möglichkeitsbegriff hat daher nur innerhalb des Systems der Transzendentalphilosophie seine Gültigkeit und die Grenzen der Ontologie sind durch die systembildende Funktion des transzendentalen Möglichkeitsbegriffs abgesteckt. Gemäß den von Kant formulierten Postulaten des Denkens ist nur das möglich, „was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt“. Wirklich ist, was „mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt“. Das Notwendige bestimmt er folgendermaßen: „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) *notwendig*.“³ Wilhelm Metz betont, dass damit die als Possibilität aufgefasste Möglichkeit in Bezug auf das Erkenntnisvermögen bestimmt wird: „Allein das, was wir anschauen oder denken, d. i. synthetisch bestimmen und zur Einheit der Apperzeption bringen *können*, ist ein *möglicher* Gegenstand unserer Erfahrung. Was das transzendente Subjekt tätig ermöglicht, ist für es möglich.“⁴ Andernorts wird im Zuge einiger Versuche kritischer

² Aristoteles, *Metaphysik* Θ 3, 1047a 24–26. Im Hinblick auf den Möglichkeitbegriff bei Aristoteles verweise ich auf die eingehenden Untersuchungen von Klaus Jacobi und Ulrich Nortmann im folgenden Sammelband Thomas Buchheim / Corneille Henri Kneepkens / Kuno Lorenz (Hrsg.), *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001 (Klaus Jacobi, „Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität“, 9–23; Ulrich Nortmann: „Das Saatkorn ist dem Vermögen nach eine Pflanze“. Über ontologische und logische Aspekte Aristotelischer Möglichkeitssätze“, 43–58).

³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, B 265f.

⁴ Wilhelm Metz, „Die transzendente Möglichkeit bei Kant und Fichte“, in: Thomas Buch-

Modalphilosophie insbesondere der Status des ersten Postulats in Frage gestellt und gefragt, ob und inwiefern diese Möglichkeitsbestimmung mehr ist als eine weitere Art der negativen logischen Möglichkeitsbedingung.⁵ Grundsätzlich wird am Unterschied zu den vorkantischen Möglichkeitsbegriffen festgehalten, die zwar innerhalb des Seienden der Welt vorkommen, sie können aber noch über diesen festgelegten Bau eines Systems und über alles Wirkliche und Notwendige hinaus greifen. Die Transzendentalphilosophie verlagert also den Möglichkeitsbegriff aus der Welt, schränkt aber seinen Geltungsbereich auf das ihm zugehörige System ein, was die Ausbildung neuer Möglichkeitsbegriffe unnötig, ja unmöglich macht.

Wenn sich so mit der Transzendentalphilosophie eine auf die Totalitäten abzielende Allgemeinheit des Möglichkeitsbegriffs meldet, dann steht sie nicht im Zeichen der Frage nach dem Dasein (*quaestio facti*) solcher Totalitäten (Ding an sich), sondern im Zeichen der auf die bestimmte Art des Soseins abzielende Frage (*quaestio juris*). Der transzendente Möglichkeitsbegriff bezieht sich also nicht auf die Ermittlung des Daseinsursprungs der Objekte selbst. Er zielt vielmehr auf den Grund der rechtmäßigen Gültigkeit der Objektivität der Objekte. So wird bei Kant anstelle des Daseins von dem „Ding an sich“ die Gültigkeit der Kategorien deduziert, d. h. die transzendente Geltung der Gegenständlichkeit. Das transzendental Mögliche soll imstande sein, über diese Rechts- bzw. Gültigkeitsfrage zu entscheiden.⁶ Auch wenn es um die Kategorien der Modalität geht, gilt „daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken“.⁷ Ein Zusammenhang der transzendentalen Möglichkeit mit dem *possibile logicum* besteht darin, dass dieses auch mit der *essentia* (dem Sosein, dem Wesen) und nicht etwa der *existentia* (der empirischen Faktizität, dem Dasein) zu tun hat. Der Unterschied liegt darin, dass es sich bei der transzendentalen Möglichkeit letztendlich doch um Seins-erzeugung und bei der logischen Möglichkeit lediglich um eine rein begriffliche Bedingtheit handelt.

August Faust zufolge wird das Besondere der transzendentalen Möglichkeit aber erst bei Fichte sichtbar bzw. tritt in seiner Philosophie explizit hervor, indem er nicht nur wie Kant die metaphysischen Spekulationen des alten Dogmatismus, sondern auch seine eigene (sogenannte) Metaphysik durch die Untersuchung der Grundbegriffe seiner Wissenschaftslehre einer besonderen Kritik

heim / Corneille Henri Kneepkens / Kuno Lorenz (Hrsg.), *Potentialität und Possibilität*, 293–304, 299f.

⁵ Ralf Wingendorf, *Kritische Modalphilosophie. Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in der „Kritik der reinen Vernunft“*, Trier 2005 (vgl. <http://d-nb.info/973349131/34> [Stand: 22.10.2015]).

⁶ August Faust, *Der Möglichkeitsgedanke. Erster Teil*, 7f.

⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 266.

unterzieht. Metz betont, dass es sich dabei eigentlich um die Fundierung der theoretischen in der praktischen Vernunft bzw. im Freiheitsprinzip handelt: „Die Welt der verschiedenen ‚Möglichkeiten‘ (Posibilität) wird so auf das freie Vermögen des Subjekts bezogen und aus dem Prinzip der Freiheit letztlich deduziert.“⁸ Ungeachtet solcher Unterschiede macht die Trennung der Daseins- von der Gültigkeitsfrage die Transzendentalphilosophien von Kant und Fichte grundsätzlich pluralistisch und erlaubt die Bestimmung eines rein transzendentalen Möglichkeitsbegriffes.

Laut Faust stehen demgegenüber die eher monistischen philosophischen Systeme von Schelling und Hegel, in denen der Unterschied zwischen der *quaestio facti* und der *quaestio juris*, zwischen logischer Rechtsgültigkeit und ontologischer Faktizität, weitgehend wieder aufgehoben wird. Bei Hegel etwa hat das Mögliche den Status des Vorübergehenden auf dem Weg zum Wirklichen und Notwendigen, wodurch seiner Logik nur ein relativ selbstständiger Wert zugebilligt wird, indem sie eigentlich nur im Zusammenhang mit seiner Natur- und Geistesphilosophie bestehen kann. „Deshalb sind die logischen Bestimmungen“, behauptet Faust, „bei Hegel nur vorläufig, ja sogar nur scheinbar etwas rein Logisches; deshalb können sie (mit deutlicher Anklänge an scholastische Redewendungen) als Gedanken Gottes vor der Schöpfung bezeichnet werden. Damit aber ist wiederum eine Verbindung von Logik und Ontologie (wenn auch in veränderter Form) herbeigeführt; und der rein transzendentallogische Möglichkeitsbegriff muß daher aus der Philosophie des Hegelianismus verschwinden.“⁹ Und dennoch kann man sagen dass sich die Hegelsche Systematik in einer entsprechenden Möglichkeitslehre widerspiegelt. Denn sie kombiniert die alten Möglichkeitsbegriffe und zwar in einem kontinuierlichen Übergang von einem Möglichkeitstyp zum anderen, welcher der Kontinuität der dialektischen Selbstentwicklung des Absoluten entspricht. Das Hegelsche System zeigt sich als eine dialektisch abgestufte Kombinationsform „der kosmologischen, der ontologisch-theologischen und der rein noologischen Systematik“.¹⁰

II.

Im Folgenden möchte ich die heideggersche Auffassung des existentialen Möglichkeitsbegriffs in diese modallogische Überlegungen einordnen. Hierbei soll uns eine Unterscheidung behilflich sein, und zwar jene zwischen der Möglichkeit *de re* und der Möglichkeit *de dicto*.

⁸ Wilhelm Metz, „Die transzendente Möglichkeit bei Kant und Fichte“, in: Thomas Buchheim / Corneille Henri Kneepkens / Kuno Lorenz (Hrsg.), *Potentialität und Possibilität*, 304.

⁹ August Faust, *Der Möglichkeitsgedanke. Erster Teil*, 18f.

¹⁰ August Faust, *Der Möglichkeitsgedanke. Erster Teil*, 15.

Möglichkeit *de dicto*: „Es ist möglich, dass x P ist.“ *De dicto*, weil sich die Möglichkeit auf die Aussage „x ist P.“ bezieht. Möglichkeit *de re*: „x ist es möglich, P zu sein.“ Möglichkeit wird hierbei von dem x und nicht von der Aussage ausgesagt. Nun wäre es aber naheliegend, die Vermutung zu äußern, dass die existentiale, d. h. die für das existentielle Dasein (in der existentialontologischen Auffassung) charakteristische Möglichkeit eine *de re*-Möglichkeit sein könnte: „Dem Dasein ist es möglich, dass ...“ Das aber ist ausgeschlossen, weil die Möglichkeit des Daseins eben kein wesenhaftes Vermögen ist, sondern in einem gewissen Sinne eine Metamöglichkeit. Das Dasein ist nämlich frei für das eigenste Seinkönnen. Das Dasein ist das, was es je sein kann. Das Dasein *ist* in der Weise des Möglichseins und realisiert nicht etwa die in ihm angelegten Möglichkeiten.¹¹

Heidegger kommt zu dieser Erkenntnis vor allem im Rahmen der Aufgabe einer ursprünglichen existentialen Interpretation des Daseins. Diese bestimmt er von den Ergebnissen oder – genauer – von den Mängeln der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins her. In § 45 von *Sein und Zeit* stellt er fest, dass „die bisherige existentielle Analyse des Daseins [...] den Anspruch auf Ursprünglichkeit nicht erheben“ kann.¹² Der Rückblick auf die hermeneutische Situation der vorausgegangenen Auslegung der Daseinsstrukturen macht klar, inwiefern es ihrer Vorhabe, ihrer Vorsicht und ihrem Vorgriff bzw. der gesamten bisherigen ontologischen Interpretation an Ursprünglichkeit gefehlt hat. Sie ging von einer Idee der Existenz aus, intendierte aber lediglich das durchschnittliche, alltägliche Dasein, blieb also eine Analyse der uneigentlichen Existenz.

Eine ursprünglicher ansetzende Vorsicht hat jedoch die Aufgabe, in die Idee der Existenz auch das eigentliche Existieren, das eigentliche Seinkönnen aufzunehmen. Zudem hat sich die Vorhabe nicht der Ganzheit des Daseins versichert: Als seinkönnendes ist das Dasein immer auch ein Noch-nicht-Sein, ja, so Heidegger, es scheint als würde zur Essenz des Daseins, zur Existenz also die Unmöglichkeit seiner ganzheitlichen Erfassung gehören. Die Problematisierung dieses Ausstandes im Hinblick auf das Ganzseinkönnen des Daseins beinhaltet auch die Frage nach dem „Ende“ des In-der-Welt-seins, nämlich nach dem Tod. Die ursprüngliche ontologische Interpretation des Seinssinnes des Daseins hat dieses Ganzseinkönnen in ihre Vorhabe zu bringen, indem sie einen existentialen Begriff des Todes aufzeigt. Vor allem bedeutet dies zu zeigen, dass das Dasein die Möglichkeit seiner Eigentlichkeit in sich hat, ja diese Möglichkeit selbst ist. Einen existentialen Begriff des Todes zu ermitteln bedeutet, die ontologische Bestimmung des eigentlichen, ganzheitlich existierenden Daseins von

¹¹ Vgl. dazu die Beispiele von Andreas Luckner, *Martin Heidegger: ‚Sein und Zeit‘. Ein einführender Kommentar*, Paderborn 2007, 67.

¹² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 2), Frankfurt am Main 1977, 233.

sonstigen ontischen oder ontologischen Vorgaben fernzuhalten. Dadurch ist der Ansatz der Überwindung des eingangs gezeigten Mangels der Analytik des un-eigentlichen Daseins erreicht:

Mit der Aufweisung eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins versichert sich die existenziale Analytik der Verfassung des ursprünglichen Seins des Daseins, [...]. Damit ist denn auch der phänomenal zureichende Boden für eine ursprüngliche Interpretation des Seinssinnes des Daseins gesichert.¹³

Das alltägliche Sein zum Tode flieht vor dem Tod und weicht ihm durch die Zweideutigkeiten der Todesartikulation aus. Diesem so verstandenen alltäglichen Sein zum Tode geht es aber in seiner nivellierenden Art doch stets um den Tod:

*Dem Dasein geht es auch in der durchschnittlichen Alltäglichkeit ständig um dieses eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen, wenn auch nur im Modus des Besorgens, einer unbehelligten Gleichgültigkeit gegen die äußerste Möglichkeit seiner Existenz.*¹⁴

Die existenziale Gewissheit des Todes wird aber nur aus der Unbestimmtheit des Todesaugenblicks geschöpft. Diese Unbestimmtheit verdankt sich keinem hier und da angestrebten Verzicht auf die Bestimmung, sondern ist die schlechthinnige Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit des Wann des Todes. Der Tod ist in seinem Möglichkeitscharakter für das Dasein nicht aufhebbar. *„Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende.“*¹⁵

Die existenziale Gewissheit des Todes zeigte sich nicht als Gewissheit des „Wissens“ um den Tod, sondern als der Seinscharakter des Daseins. Über den Weg der ontologischen Interpretationen des Noch-nicht wies Heidegger die Unangemessenheit dieses epistemischen Ansatzes für die Seinsweise des Daseins auf. Das Dasein kommt nicht am Ende zum Tode, sondern es steht ständig in der *Möglichkeit* des Aufhebens der Existenz. Der Tod als die ständige Möglichkeit der Nichtmöglichkeit verweist auf den Möglichkeitscharakter der Existenz. Die prinzipielle Unmöglichkeit des Daseins, seine letzte Möglichkeit zu verwirklichen, sei es herstellend oder reifend oder bestimmend, ist für alle existentiellen Möglichkeiten des Daseins konstitutiv. Ganz gleich in welchem Maße sich das Dasein existentiell verwirklicht hat, gereift ist oder sich so und so begriffen hat, steht jede existenzielle Bestimmung völlig zur Disposition. Denn das existenzielle Ergreifen einer jeden neuen Möglichkeit stellt prinzipiell alle bis dahin verwirklichten Möglichkeiten als verwirklichte in Frage.

¹³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 234.

¹⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 254 f.

¹⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 258 f.

Unschwer lässt sich darin die Figur des hermeneutischen Zirkels erkennen, so etwa die wechselseitige Bestimmung des Teils und des Ganzen eines Textes, bei dem die „Wirklichkeiten“ des Teils und des Ganzen im Zuge des Verstehens stets zur Disposition gestellt, d. h. wieder in die Möglichkeit überführt werden können. Die existenziale Radikalisierung dieser Frage besteht darin, dass das Ganze nun von der uneinholbaren und unverfügbaren Möglichkeit der Unmöglichkeit verstanden wird. Es handelt sich also um die prinzipielle „Nichtkorrumpierbarkeit“ des *existentialen* Ganzen durch die Wirklichkeitscharaktere.

Es geht nun um die Frage, ob sich das Dasein in einem eigentlichen Sein bis zum Ende zu halten vermag. Ansonsten wäre nicht verständlich, weshalb die bisherige Abgrenzung der existenzialen Möglichkeit von den verdeckenden Tendenzen, d. h. ihre Zurückführung auf die für die nichtdaseinsmäßig Seienden konstitutiven Möglichkeitscharaktere, nicht bereits so etwas wie das eigentliche Sein zum Tode intendiert hat.

Der existenziale Entwurf des eigentlichen Seins zum Tode hat einen Seinscharakter in den Blick zu nehmen, der nicht durch das verdeckende fliehende Ausweichen vor der uneinholbaren Möglichkeit gekennzeichnet ist. Als solcher muss das Sein zum Tode den Tod nicht als das zu besorgende vorhandene oder zuhandene Seiende, sondern als *die* Seinsmöglichkeit des Daseins intendieren, so dass sich im Sein zum Tode die Möglichkeit als Möglichkeit erschließen kann:

Im Sein zum Tode [...], wenn anders es die charakteristische Möglichkeit als *solche* verstehend zu erschließen hat, muß die Möglichkeit als Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden.¹⁶

Das im Sein zum Tode beschlossene Verhalten zum Tod, das die Möglichkeit als solche ungeschmälert enthüllt, bezeichnet Heidegger als Vorlaufen in die Möglichkeit. Es handelt sich dabei um kein besorgendes, sondern um ein verstehendes Näherkommen an die uneinholbare Möglichkeit des Todes. Der Tod ist existenzial nah, auch wenn er als Zuhandenes oder Vorhandenes fern ist. Vorlaufend wird diese existenziale Nähe der äußersten Möglichkeit nur verstehbar gemacht, und zwar als eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit im existenzialontologischen Sinn von Verstehen, d. h. als Möglichkeit der Existenz selbst. Denn es geht nicht um die Kenntnisnahme dieser Möglichkeit, sondern um das Dasein schlechthin. Diese Möglichkeit ist auch eine unbezügliche, da das Vorlaufen vereinzelt, insofern es den Tod als das Eigenste der Existenz enthüllt, bei dem jedes besorgende und fürsorgende Verhalten versagt. Der Tod beansprucht das Dasein als einzelnes. Und im Vorlaufen wird der Tod als eine unüberholbare, d. h. äußerste Möglichkeit verstehbar. Das Vorlaufen in den Tod befreit für das Bestimmen vom Ende her. Denn jede andere dem Tod der Sache

¹⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 261.

nach vorgelagerte Möglichkeit sowie die aus ihr hervorgehenden Bestimmungen sind prinzipiell spätestens von der äußersten Möglichkeit der Selbstaufgabe überholbar. Die Gewissheit der Möglichkeit des Todes als der eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Möglichkeit ist auf das Vorlaufen in den Tod angewiesen. Dies wird von Heidegger m. E. auf eine für das ganze Projekt aufschlussreiche Weise verdeutlicht. Heidegger schreibt: „Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung. Das Sichhalten in dieser Wahrheit, das heißt das Gewißsein des Erschlossenen, beansprucht erst recht das Vorlaufen.“¹⁷ Hier ist auf die Ermöglichungsfunktion des Vorlaufens in die Möglichkeit zu achten. Das Gewissein des Todes wurde zunächst als die Erschlossenheit eingeführt. Ob also verdeckt oder nicht, die Gewissheit des uneinholbaren Todes als Daseinsmöglichkeit gehört prinzipiell zu seiner Möglichkeitssphäre.

Existentiell bezeugt wird das Vorlaufen in den Tod in der Entschlossenheit. Denn nur in einem Entschluss zur Übernahme seiner eigensten Möglichkeit ist das berechnende und nachsinnende Verhältnis zum Tod zu umgehen.

Am Anfang der Überlegungen zum eigentlichen Ganzseinkönnen des Daseins steht für Heidegger das Problem der Zusammengehörigkeit der Phänomene Vorlaufen in den Tod und Entschlossenheit. Es stellt sich also die Frage nach der vorlaufenden Entschlossenheit. Um nicht in eine konstruierende, unphänomenologische Betrachtungsweise zurückzufallen, soll daher die Zusammengehörigkeit der „situativ-handelnden“ Entschlossenheit und des Vorlaufens in den Tod aufgezeigt werden. Im Zuge des Umgangs mit dieser möglichen Gefahr des Abrutschens in die konstruierende Vorgehensweise soll dann auch der methodische Charakter der existentialen Interpretation stärker zum Vorschein kommen. Und das heißt hier, dass das existentielle Phänomen der Entschlossenheit auf seine existentialen Möglichkeiten hin entworfen wird. Die nachzuweisende existentielle Möglichkeit bei der Entschlossenheit, ihre „*Seinstendenz*“ wäre dann die „*vorlaufende Entschlossenheit als ihre eigenste eigentliche Möglichkeit*“.¹⁸

An dem aus dem existentiellen Phänomen der Entschlossenheit gewonnenen eigentlichen Ganzsein des Daseins, d. h. am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit soll erst die Zeitlichkeit erfahren werden. Und „wenn sich die Zeitlichkeit hierin ursprünglich bekundet, dann ist vermutlich die Zeitlichkeit der vorlaufenden Entschlossenheit ein ausgezeichneter Modus ihrer selbst“.¹⁹

¹⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 264.

¹⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 302.

¹⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 304.

III.

Die existentielle Möglichkeit ist weder ein Mangel an Wirklichkeit noch eine Negation der Notwendigkeit. Darauf kommt Heidegger im „Brief über den ‚Humanismus‘“ zurück, wenn er moniert, dass die „Möglichkeit“ und „möglich“ stets unter der Herrschaft der „Logik“ und „Metaphysik“ gedacht worden seien und zwar im Unterschied zur „Wirklichkeit“, was auf eine metaphysische Interpretation des Seins als *actus* und *potentia* zurückzuführen sei, welche dann mit der Interpretation von Sein als *existentia* und *essentia* identifiziert werde. Heidegger schreibt:

Wenn ich von der „stillen Kraft des Möglichen“ spreche, meine ich nicht das possibile einer nur vorgestellten *possibilitas*, nicht die *potentia* als *essentia* eines *actus* der *existentia*, sondern das Sein selbst, das mögend über das Denken und so über das Wesen des Menschen und das heißt über dessen Bezug zum Sein vermag. Etwas vermögen bedeutet hier: es in seinem Wesen wahren, in seinem Element einbehalten.²⁰

Das Sein ist das eigentlich Vermögende und als solches das eigentliche Element des Denkens.

Das Denken ist – dies sagt: das Sein hat sich je geschichtlich seines Wesens angenommen. Sich einer „Sache“ oder einer „Person“ in ihrem Wesen annehmen, das heißt: sie lieben: sie mögen. Dieses Mögen bedeutet, ursprünglicher Gedacht: das Wesen schenken. Solches Mögen ist das eigentliche Wesen des Vermögens, das nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern etwas in seiner Herkunft „wesen“, das heißt sein lassen kann. Das Vermögen des Mögens ist es, „kraft“ dessen etwas eigentlich zu sein vermag. Dieses Vermögen ist das eigentlich „Mögliche“, jenes, dessen Wesen im Mögen beruht. Aus diesem Mögen vermag das Sein Denken. Jenes ermöglicht dieses. Das Sein als das Vermögend-Mögliche ist das „Mögliche“. Das Sein als das Element ist die „stille Kraft“ des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen.²¹

Mit Hilfe des Möglichkeitsbegriffs lässt sich nun das gemeinsame transzendentalphilosophische Anliegen dieses und des existentialontologischen Ansatzes erkennen. Denn die Aufgabe der Klärung des Sinnes von Sein bestimmt Heidegger in seiner frühen Philosophie vor allem im Hinblick auf die Unmöglichkeit, aus dem metaphysischen Seinsbegriff ein Deduktionsprinzip der Kategorien zu gewinnen. Der Inhaltsleere des Seins, die ihm (in einer metaphysischen Auffassung) als dem obersten Genus zukommt, ist kein Differenzierungsprinzip zu entnehmen. Denn die Seinsspezifizierungen in den Kategorien haben mehr Inhalt als das Sein, bleiben aber ohne das Differenzierungsprinzip rhapsodisch. Jeder Versuch, ein deduktives Differenzierungsprinzip zusammen mit der Analogie des Seins zusammen zu denken, d. h. die rhapsodische Prinzi-

²⁰ Martin Heidegger, „Brief über den ‚Humanismus‘“, in: ders. *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 9), Frankfurt am Main ²1996, 312–364, 317.

²¹ Martin Heidegger, „Brief über den ‚Humanismus‘“, 316.

pienlosigkeit der Analogie aufzuheben, bleibt unbefriedigend, weil er sich auch bei der Bestimmung der attributiven Differenzierungen an die Inhaltslosigkeit des obersten Genus klammern muss.

Daher bietet sich für Heidegger die Notwendigkeit, die Transzendentalphilosophie und Ontologie zusammenzuführen, allerdings ohne dabei in die Naivität der realontologischen Seinssetzung zurück zu fallen. Der Versuch Brentanos etwa, das deduktive Differenzierungsprinzip (bei ihm die Aristotelische „erste Substanz“) zusammen mit der Analogie des Seins zusammen zu denken, d. h. die rhapsodische „Prinziplosigkeit“ der Analogie aufzuheben, blieb unbefriedigend, da sie sich doch gewissermaßen ebenfalls bei der Bestimmung der attributiven Differenzierungen an der Inhaltslosigkeit des obersten Genus klammern musste.²² Nur eine Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Seins kann laut Heidegger aus dieser Lage führen:

Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festgeklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat.²³

Franco Volpi hat gezeigt, dass die Suche Heideggers nach dem einheitlichen Sinn von Sein zunächst innerhalb der von Aristoteles vorgezeichneten vier Grundbedeutungen des Seienden verlief.²⁴ Die unter anderem auch von Brentano vorgezogene ousiologische Lösung gab er nämlich relativ schnell auf und widmete sich danach der Reihe nach dem Wahrsein, der *dynamis* und der *energeia*.²⁵ Genauer genommen kann daher ein notwendiges Einheitsprinzip der Seinsweisen gar nicht auf dem Boden einer Ontologie gefunden werden, da sie ihn bereits voraussetzen würde. Gethmann vermerkt dazu:

Die Frage nach dem Sinn von Sein zielt also nicht nur auf irgendeine Identität (welche durch willkürliche Abstraktionsverfahren für jede Differenz konstruiert werden kann), sondern auf diejenige Identität, die Identität *der* Differenz ist und für die Differenz dem kritischen Denken gegenüber aufkommen kann. [...] genauer: der Sinn von Sein [...] ist dann expliziert, wenn die Modi und Derivate von Sein gerechtfertigt werden können,

was letztendlich nur zeigt, so Carl Friedrich Gethmann, dass die Frage nach dem Sinn von Sein bereits in dieser formalen Verfassung eine kritische Frage

²² Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Berlin/Boston 2014.

²³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 11.

²⁴ Franco Volpi, „Sein und Zeit‘: Homologien zur ‚Nikomachischen Ethik‘“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), 225–240.

²⁵ Als die mit der Bedeutung des Seienden im Sinne des Wahren befassten Vorlesungen der 1920er Jahre führt Volpi *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26) sowie *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (WS 1929/30) an. Das Thema *dynamis* und *energeia* verortet er in der Vorlesung *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931). Vgl. Volpi, „Sein und Zeit‘: Homologien zur ‚Nikomachischen Ethik‘“, 227.

ist.²⁶ Daher ist nicht nur in seiner frühen Phase, etwa in der Zeit der Habilitationsschrift, der Einfluss des Neukantianismus auf Heidegger spürbar. Auch nach *Sein und Zeit* in *Kant und das Problem der Metaphysik*²⁷ ist die transzendentalphilosophische Frage nach der Synthesisleistung für Heidegger von entscheidender Bedeutung. Allerdings deutet sich auch das für Heidegger spezifische Verständnis der Transzendentalphilosophie, das den bewusstseinsphilosophischen Formalismus durch den Rückgriff auf die scholastisch-metaphysische Transzendentalienlehre, insbesondere auf den Begriff des „verum“ zu umgehen versucht, bereits sehr früh an. Die ausdrückliche Gleichsetzung von Transzendentalphilosophie und Ontologie in *Kant und das Problem der Metaphysik* folgt dem dort eingeschlagenen Weg, indem die apriorische Synthesis als der Ermöglichungsgrund der Einheit der Erkenntnisaussagen und Gegenstandsweisen gedacht werden soll.²⁸ Die Frage nach dem Sein ist also die Frage nach der so verstandenen apriorischen Synthesis.

Insofern dies kein Rückfall in die „realistische“ Ontologie ist, sondern, wie Heidegger selbst in *Vom Wesen des Grundes* und *Sein und Zeit* ausdrücklich betont, eher ein Fortführen der „idealistischen“ Ontologie²⁹, da darunter die Nichterklärbarkeit des Seins durch das Seiende verstanden wird,³⁰ steht Gethmann zufolge auch der transzendentalphilosophische Charakter des philosophischen Ansatzes von Heidegger nicht in Frage. Denn fragend nach der Einheit von Dasein und nichtdaseinsmäßigem Seienden versucht Heidegger eine „transkategoriale Bedingung der Möglichkeit“ dieser apriorischen Einheit zu bestimmen:

Der oberste synthetische Grundsatz ist daher auch und gerade für jede kategorialontologische Fragestellung der Satz vom Grund [...]. Damit ist bereits zwingend klar, daß die Methode der Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein nur die transzendente Methode sein kann [...].

Und daher liegt es nahe, auch die heideggersche Thematisierung der grundlegenden Bedeutung der ontologischen Differenz als eine „Weiterentwicklung der Unterscheidung von Apriori und Aposteriori zu interpretieren“, was jedoch, so Gethmanns vorsichtige Formulierung, nicht berücksichtigt, dass „in der Seinsfrage der heideggerschen Ontologie die transzendental-synthetische und die kategorial-ontologische Dimension zusammengehören“. Es fragt sich daher, auf welche Synthesis sich denn die ontologische Differenz bei Heidegger

²⁶ Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974, 35 f.

²⁷ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 3), Frankfurt am Main 1991.

²⁸ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3), 85, 116.

²⁹ Martin Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“, in: *Wegmarken* (GA 9), 123–175, 133.

³⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 208.

bezieht.³¹ Die „zweifache Differenz“ oder die „Zweideutigkeit der Seinsfrage“ macht doch vor allem deutlich, inwiefern es sich hier um eine Verschiebung innerhalb der transzendentalphilosophischen Fragestellung handelt: von der Frage nach dem Sein des Seienden (die kategorial-ontologische Differenz: etwa die Seiendheit des Seienden) zur Frage nach dem Sinn des Seins (transzendental-ontologische Differenz: die Wahrheit des Seins).

Demnach wäre die Kantsche Apriorität immer noch an die erste Differenz gebunden, indem sie die zweite Frage auf die Frage nach dem Objektsein (oder: Gegenständlichkeit) reduziert, d. h. die Frage nach dem Sinn des Seins als bereits beantwortet voraussetzt. Die Vertiefung der transzendentalen Fragestellung zielt also auf die Ermittlung des in den Seinspostulaten (bei Kant: Sein = Gegenständlichkeit) vorausgesetzten einheitlichen Seinsverständnisses, des Sinns von Sein, d. h. auf die Beantwortung der Frage nach dem Sein als Sein. Gethmann sieht hier formale Parallelen zum Lichtbegriff in Fichtes *Wissenschaftslehre* (1804),³² in der das Licht als der „übersubjektive und überobjektive Einheitspunkt“ bestimmt wird,

von welchem her alle Faktizität des Bewußtseins von etwas genetisch begriffen werden soll. Die Einheit kann daher weder auf Seiten des Bewußtseins noch auf Seiten der Objektivität liegen. Zwischen Licht und Bewußtsein bzw. Objektivität liegt eine jeweils eigentümliche „ontologische Differenz“. So wenig wie Licht Objektivität ist, so wenig ist Sein bei Heidegger Objektivität. Vielmehr geht es um die Einheit, von welcher her die im Ausdruck „Bewußtsein von etwas“ ausgesagte Dualität verstanden werden kann. Es geht um die transzendente Einheit als Grund der „Intentionalität“, welche Grundstruktur des menschlichen Lebensvollzugs überhaupt ist. Von dieser Einheit ist alle faktische („ontische“) Differenz genetisch („ontologisch“) aufzuklären [...].³³

Folgt man Kant darin, dass die transzendente Subjektivität sowohl die apriorische Synthesis der Gegenstände der Erfahrung als auch die apriorische Synthesis der Einheit ihrer selbst und der Gegenstände der Erfahrung ist, dass also allen synthetischen Leistungen a priori eine Selbstsetzung der Subjektivität als Einheitspol zugrunde liegen muss, so würde sich auch die husserlsche Verlegung der Synthesis a priori in das Zeitbewusstsein als ein Denken der transzendentalen Selbstkonstitution begreifen lassen, wenn dadurch die intentionale Verfasstheit des Zeitbewusstseins nicht in Frage gestellt würde.

Gethmann fragt nun, ob der von Husserl angenommene intentionale Charakter der apriorischen Selbstsetzung der Subjektivität im Zeitbewusstsein mit der Absolutheit der Selbstsetzung noch vereinbar ist. Heideggers Kritik an Husserl, so Gethmann, konzentriert sich vor allem auf diesen Punkt, indem Heidegger die Ursprünglichkeit der apriorischen Selbstsetzung der transzen-

³¹ Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, 41.

³² Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre 1804*, WW IV (Medicus), Darmstadt 1962, 165–392 (Nachtrag: VI, 627–639).

³³ Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, 45.

dentalen Subjektivität anzweifelt. Die heideggersche Gegenargumentation fasst Gethmann folgendermaßen zusammen:

Wenn das Bewußtsein als das Konstitution leistende als Bedingung seiner Konstitutionsmöglichkeiten noch eine ursprüngliche Einheit voraussetzt, kann es nicht – will man noch die ‚Leistungsfähigkeit‘ des Subjekts nicht so überfordern, daß die intentionale Einheit zerstört wird – das ursprünglich Konstituierende sein. Dann muß das Leisten des Bewußtseins selbst auf ein ursprünglicheres Konstituens zurückverweisen. Folglich ist aber das transzendente Leisten des Bewußtseins ursprünglich betrachtet ein Geleistetwerden.³⁴

Die husserlsche Phänomenologie, so Gethmann weiter, kam doch in vielen Hinsichten dem heideggerschen Vorhaben einer „Ontologisierung der Transzendentalphilosophie“ entgegen, indem sie die Wahrheitslehre als einen Zusammenhang von Kategorien- und Bedeutungslehre auffasste, d. h. die transzendente Fragestellung als Zusammengehörigkeit der kategorialontologischen und phänomenologischen Momente dachte. Die Einheit dieser Momente wurde phänomenologisch als Einheit des intentionalen Bewusstseins aufgefasst, also als Einheit des noetischen und noematischen Moments, d. h. des intentionalen Akts und des im Akt intendierten Gegenstandes. Die Bestimmung des Grundes dieser Einheit blieb aber laut Heidegger ähnlich wie bei Kant auf der kategorialen Ebene stecken, da Husserl die intentionale Korrelation als Gegebensein (Akt) des Gegebenen (Gegenstand) auffasste, d. h. bestimmte Vorentscheidungen unbefragt stehen ließ. Denn es lässt sich, wie Gethmann zeigt, bei Husserl eine Zuordnung nachweisen, die die „Wahrheit“ der Aktseite, das „Sein“ aber der Korrelatseite zuweist, dann aber das gegenständliche Korrelat des intentionalen Aktes als „gegeben“ bestimmt, wodurch die nominell an die Aktseite gekoppelte Wahrheitsfrage (Heidegger: die Frage nach dem Sinn von Sein) bereits als das „Gegebensein“ präjudiziert wird.

Es ist letztendlich die husserlsche Verortung der Frage nach der Selbstkonstitution des transzendentalen Subjekts innerhalb der Problematik des intentionalen Zeitbewusstseins, die seine Vorentscheidung zugunsten einer Seinsweise, nämlich des Gegebenseins offenbart. Der Umstand, im Lichte dieser Seinsweise die Selbstkonstitution nicht mehr als Intentionalität denken zu können, verweist auf die Hinterfragbarkeit der transzendentalen Selbstkonstitution. Die transzendente Ursprungsfrage nach der Wahrheit des Seins ist zu stellen, d. h. bezüglich Husserl: die Frage nach dem Sinn der Gegebenheit des Gegebenen. Anders als bei Husserl wird die Seinsfrage auch auf den Konstituierenden bezogen, d. h. es ist nun auch die Seinsweise des Konstituierenden zu erfragen, denn die Frage nach der Seinsart des Konstituierenden selbst ist nicht zu umgehen. Gethmann zufolge verändert sich dadurch die Aufgabe der Ontologie: *„Während für Husserl Ontologie die transzendente Wissenschaft von der uni-*

³⁴ Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, 50.

*versalen Eidetik des Konstituierten ist, wird sie bei Heidegger transzendente Wissenschaft von der universalen Synthesis von Konstituiertem und Konstituierenden im Konstitutionsvollzug des Subjekts.*³⁵

Die Frage nach dem Sein ist also vielmehr die Frage nach der apriorischen Synthesis, insofern diese als der *Ermöglichungsgrund* der Einheit der Erkenntnisaussagen und Gegenstandsweisen gedacht werden soll. Die Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein soll das Differenzierungsprinzip der analogen Seinsweisen bereitstellen, und zwar so, dass dieses als eine transkategoriale *Bedingung der Möglichkeit* der apriorischen Einheit fungiert. Diese in den frühen Arbeiten von Heidegger zu beobachtende Vertiefung bzw. Neubestimmung der transzendentalen Fragestellung, der es nicht etwa um die Einheit des Gegenstandes (Kant: Gegenständlichkeit), sondern um das einheitliche Seinsverständnis (Seinsweisen) geht, wird m. E. von ihm auch später nicht verlassen. Im „Brief über den ‚Humanismus‘“ etwa ist diese transzendente Fragestellung weiterhin wirksam, indem vom Sein als der *Metamöglichkeit* ausgegangen wird, die sowohl die Differenz als auch die Einheit der Seinsweisen im Seinsgeschehen stiftet. Dass das Sein stets ein Möglichsein ist, besagt auch hier, dass das Sein als ein exzentrischer Ausstand, eben als Ek-sistenz, gedacht werden soll.

³⁵ Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, 50f.