

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Adorno, Theodor W.
Ontologie und Dialektik

(1960/61)

Herausgegeben von Rolf Tiedemann

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1877
978-3-518-29477-2

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1877

Adornos Vorlesung von 1960/61 kann für jenes Buch über Heidegger stehen, das Adorno nicht geschrieben hat – und nicht schreiben wollte. Es ist zugleich die verspätete Ausführung eines Projekts, das Walter Benjamin schon um 1930, bald nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit*, verfolgt hatte, ohne es je auszuführen: »den Heidegger zu zertrümmern«, wie er es formulierte. Für Adorno bedurfte es nicht der Erinnerung an den Plan des Freundes; wie dieser hatte er bereits unmittelbar nach Erscheinen von *Sein und Zeit*, also längst vor Heideggers berüchtigter Rektoratsrede, reagiert und die Fundamentalontologie abgelehnt. In Heidegger sah er einen eher bescheidenen, darum freilich um so gefährlicheren Denker, der nach dem Zweiten Weltkrieg zu seinem intellektuellen Gegenspieler wurde. Adorno hat Heideggers Denken vielfach der Kritik unterzogen, niemals und nirgends jedoch in der Form der politischen Denunziation, sondern indem er den Zusammenhang des philosophischen Gehalts mit dem politischen aufzeigte: als Plädoyer für Aufklärung und Rationalität.

Das Werk Theodor W. Adornos (1903–1969) liegt im Suhrkamp Verlag vor.

Theodor W. Adorno
Ontologie und Dialektik

(1960/61)

Herausgegeben von
Rolf Tiedemann

Suhrkamp

Dieser Band ist textidentisch mit Abteilung IV:
Vorlesungen Band 7
der *Nachgelassenen Schriften* von Theodor W. Adorno,
herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1877

Erste Auflage 2008

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2002

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Satz: Memminger MedienCentrum AG

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29477-2

Inhalt

Vorlesungen	7
<i>Anmerkungen des Herausgebers</i>	343
<i>Nachbemerkung des Herausgebers</i>	419
<i>Register</i>	433
<i>Übersicht</i>	441

Ontologie und Dialektik

I. VORLESUNG

8. II. 1960

Meine Damen und Herren,¹ bekannt ist Gustav Mahlers passioniertes Verhältnis zu Dostojewski, der um 1890 noch für anderes stand als im Zeitalter Moellers van den Bruck². Bei einem Ausflug mit Schönberg und dessen Schülern soll Mahler diesen einmal weniger Kontrapunktstudium und mehr Dostojewskilektüre empfohlen haben, um von Webern die heroisch schüchterne Antwort zu vernehmen: Entschuldigen Sie, Herr Direktor, aber wir haben den Strindberg. Obwohl die Geschichte wahrscheinlich apokryph ist, eignet sie sich, um auf das Verhältnis von Ontologie und Dialektik übertragen zu werden. Eben dies: Wir haben den Strindberg, oder: Wir haben die Dialektik, soll vermieden werden. Die Versuchung zu einer solchen Haltung mag vom Orientierungsbedürfnis der Nicht-Fachphilosophen herrühren, aber wir wollen in dieser Vorlesung gerade versuchen, über Standpunktphilosophie³ hinauszukommen; also die Vorstellung, auf der einen Seite kann man Ontologie beziehen, und auf der anderen kann man Dialektik beziehen, hinter uns zu lassen. Man hat dann von vornherein das Gefühl, als wäre zwischen derartigen Standpunkten zu wählen. Obwohl – ich glaube, ich kann das ohne Übertreibung sagen – von den Philosophen, die mit den bezeichneten Richtungen etwas zu tun haben, keiner, auf beiden Seiten, jemals für den Begriff der Standpunktphilosophie oder, wie man vielleicht es auch nennen kann: für Philosophie als Weltanschauung sehr viel übrig gehabt hat; sondern alle Menschen, die ernsthaft über diese Dinge nachgedacht haben, haben den Begriff der gewissermaßen zur Auswahl stehenden und additiv zum Leben hinzukommenden Weltanschauung von jeher mit einer gewissen berechtigten Verachtung dem Dilettantismus überlassen. Aber diese Haltung wird noch dazu verstärkt von dem kulturellen Klima, in dem wir uns bewegen; und die Macht dieses kulturellen Klimas ist so groß, daß es vielleicht gut ist, wenn Sie darüber auch einen Augenblick

nachdenken: daß nämlich ununterbrochen alles, was es zwischen Himmel und Erde gibt, und ganz gewiß das, was es an Geistigem gibt, in solche geronnenen, verdinglichten Formen gebracht und Ihnen zur Auswahl gestellt wird. Ich nenne das allgemein überhaupt das verdinglichte Bewußtsein, das in solchen Warenmarken des Denkens sich niederschlägt. Gerade vorhin habe ich zufällig den Bericht über irgendeine Rundfunktagung gelesen, wo ein Mann, der sich angeblich auch noch theoretisch mit Radiofragen in unserer Kultur beschäftigt – sein Name ist Maletzke⁴ –, erklärt, die Menschen hätten geradezu ein Anrecht darauf, daß man ihnen Bilder zur Auswahl stellt, zwischen denen sie sich entscheiden können. Das klingt auch noch weiß Gott wie demokratisch, – und klingt so, als ob man dann zwischen dem Hohen und dem Niedrigen die freie Wahl hätte. In Wirklichkeit aber ist dabei schon die Welt des Geistes vorweg vorgestellt etwa so wie das Angebot von Autos: wo man es billig haben kann, von dem allerkleinsten Volkswagen (falls man einen solchen auftreiben kann), und schließlich auch ganz teuer, bis zu dem Cadillac, den man sich aus Amerika importiert. Ich glaube, es ist deshalb nützlich, daß Sie auf diese Dinge sich besinnen, damit Sie dabei von vornherein verstehen, was in dieser Vorlesung eigentlich geschehen soll. Ich möchte zwar auf der einen Seite die Neugier befriedigen, die auch hinter dieser Alternative steht; also ich möchte Ihnen schon dieses Bedürfnis in dem Sinn erfüllen, daß Sie nun wirklich erfahren, warum sowohl mein Freund Horkheimer wie ich der Ontologie ungemein kritisch gegenüberstehen und eine dialektische Philosophie lehren. Das soll in dieser Vorlesung durchaus geleistet werden. Ich will Ihnen aber zugleich auch zeigen, daß der Gegensatz zwischen diesen beiden Philosophien nicht ein unvermittelter ist; daß es eben nicht zwei Marken sind, zwischen denen man zu wählen hat ungefähr so, wie man entweder CDU oder SPD wählen kann; sondern daß der Ansatz, den ich Ihnen vortrage, ein motivierter und begründeter Ansatz ist, der nicht in der Beliebtheit einer sogenannten Entscheidung gründet, sondern der

aus der Sache selbst heraus zu verstehen ist. Sie sollen also anstelle der Wahl zwischen bloßen Weltanschauungen ein bißchen etwas – wenn mir das gelingt, was ich mir vorgenommen habe – davon zu spüren bekommen, was man eben mit philosophischer Motivation gegenüber dem bloßen Standpunktdenken bezeichnen könnte. Nun lassen Sie mich das aber gleich insofern ein bißchen einschränken, als ich nicht falsche Erwartungen in Ihnen erwecken möchte. Die Stringenz nämlich, die die Erwägungen vielleicht beanspruchen können, die ich Ihnen vortrage, – diese Stringenz ist nicht dieselbe, die Sie etwa aus den positiven Wissenschaften, ja aus den mathematischen Naturwissenschaften gewöhnt sind. Die strukturphilosophische Stringenz, die Struktur also, mit der philosophische Gedanken überhaupt sich plausibel machen und ihr Recht gewinnen, die ist von der positiv wissenschaftlichen sehr verschieden. Die Struktur der positiven Wissenschaften kann vor allem bei philosophischen Grundsatzkontroversen wie denen, mit denen wir uns für die kommenden Monate zu beschäftigen haben, deshalb nicht vorausgesetzt werden, weil die Gestalt des wissenschaftlichen Denkens selber ja etwas ist, was durch die sogenannten philosophischen Konstitutionsfragen, die wir hier abzuhandeln haben, seinerseits erst konstituiert wird; so daß wir also in ein *ὑστερον πρότερον*⁵ verfielen, wenn wir eben die Wissenschaft und die Verfahrensweisen der Wissenschaft zum Maß von Erwägungen machen wollten, die ihrerseits unter anderem auch der Wissenschaft vorgängig sind und etwas wie Kritik des wissenschaftlichen Denkens bieten sollen. Übrigens ist das ein Punkt, wenn ich das gleich ansagen darf, in dem ich mich – so sehr es manchen von Ihnen auch erstaunen mag – mit Heidegger in Übereinstimmung befinde.

Ich habe Ihnen kurz den Weg anzuzeigen, den ich in dieser Vorlesung gehen möchte. Im allgemeinen bin ich von solchen Ankündigungen kein gar so großer Freund. Aber da wir hier ja nun wirklich wesentlich systematisch, also wesentlich mit gedanklichen Operationen, und zum Teil mit gar nicht ganz einfachen, zu tun haben werden, so ist es doch vielleicht er-

laubt, wenn Sie nun erfahren, in welcher Weise ich dabei vorzugehen beabsichtige, – wobei die Gestalt dieser Absicht sich herleitet aus der Intention, Ihnen eben nicht eine Position als Gegenposition gegen eine andere von außen her zu entwerfen, sondern diese Position ihrerseits als notwendig aus der Behandlung der anderen hervortreten zu lassen. Mit anderen Worten also: der Weg, der Sie zu dialektischem Denken und zu einigen dialektischen Modellen geleiten soll, ist (wie wir das in der Dialektik zu nennen pflegen) der Weg der immanenten Kritik⁶. Ich gehe also von dem Bedürfnis aus, das heute nach Ontologie vorliegt. Und es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß die Ontologie nicht so nachhaltig wirken würde, wenn nicht etwas wie ein solches Bedürfnis bei den Intellektuellen und insgesamt ihr entgegen käme. Ich möchte dieses Bedürfnis positiv und negativ nehmen; ich möchte also versuchen, sowohl das Berechtigte wie das Fragwürdige dieses Bedürfnisses, oder besser: dieser Bedürfnisse Ihnen darzustellen. Denn ich werde versuchen, diesen Komplex des ontologischen Bedürfnisses Ihnen in seine Aspekte aufzulösen; und ich werde mich dann bemühen, über einige Motive der Ontologie durch immanente Kritik hinauszuführen; indem ich sie beim Wort nehme, bei ihrem eigenen Anspruch nehme, Ihnen zu zeigen, daß sie diesen Anspruch nicht einlöst. Und was nun Dialektik heißt, ist im Grunde genommen gar nichts anderes als eben dieses Verfahren. Man könnte das auch so ausdrücken, daß in unserer gegenwärtigen Situation die Dialektik durch die Ontologie vermittelt ist; und die Analysen, die zu dialektischen Aussagen führen, sind in gewisser Weise gar nicht unverwandt den phänomenologischen Analysen, wie sie zunächst zur Ontologie geführt haben. Ich könnte Ihnen diese Verwandtschaft an Hegel selbst, an der »Logik« von Hegel aufzeigen. Vielleicht werden wir später im Lauf der Vorlesung, wenn ich Ihnen einiges wenigstens über die Fiber, über die Struktur des Hegelschen Denkens sage, auch auf diesen Punkt ein bißchen eingehen. Dialektik ist also, daß der Übergang zur Dialektik eigentlich in der kritischen Selbstreflexion

der Ontologie bestehen soll; oder, um es noch einmal hegelisch auszudrücken, die Dialektik ist eben durch die Ontologie in sich vermittelt. Daß ich dabei nicht sozusagen ins Leere hinein, aus freier Spekulation rede, sondern daß gerade diese Überlegung im Zusammenhang der philosophischen Tradition sich befindet, können Sie ganz einfach und drastisch daran erkennen, daß der eine der Grundtexte von Dialektik überhaupt, nämlich eben die große »Logik« von Hegel, die »Wissenschaft der Logik« anhebt mit der Lehre vom *Sein* und daß durch die Analyse des Seinsbegriffs, also durch die Analyse dessen, was Sein eigentlich meint, die dialektische Bewegung überhaupt erst in Gang kommt, – während nun bezeichnenderweise die moderne Ontologie, sofern sie Seinsphilosophie ist, genau von dieser dialektischen Bewegung, die in ihrem Begriff selbst gelegen ist, absieht. – Nachdem ich Ihnen diesen Übergang, wie ich hoffe, einigermaßen zwingend entfaltet haben werde, werde ich dann versuchen, gegen Ende der Vorlesung Ihnen einige Kategorien und einige Modelle dialektischen Denkens selber zu entwickeln.

Ehe ich nun aber dazu komme, Ihnen etwas über das ontologische⁷ Bedürfnis, über sein Recht und sein Unrecht, zu sagen, bin ich es Ihnen doch, glaube ich, schuldig, zunächst einmal zur Verständigung zu sagen, was Ontologie eigentlich sei. Das ist allerdings leichter gefordert als getan. Denn es gilt für den Begriff Ontologie wie für jeglichen philosophischen Begriff, der nicht ein ganz willkürlich festgesetzter Terminus ist, daß seine Fülle sich eigentlich erst in der Behandlung der Sache selber entfaltet. Es ist nun in diesem Fall deshalb besonders schwierig, etwa mit einer allgemein verpflichtenden Definition von Ontologie einzusetzen, weil (wie man zu sagen pflegt) über die Bedeutung dieses Begriffs die Gelehrten selbst gar nicht einig sind. Sie werden ja wohl wissen, daß es eine ganze Reihe sogenannter ontologischer Richtungen gibt, unter denen eine der ersten in Deutschland die von Nicolai Hartmann⁸ gewesen ist. Und wenn Sie die Schriften, vor al-

lem die späteren Schriften des berühmtesten ontologischen Philosophen in Deutschland, nämlich die Schriften Martin Heideggers lesen, dann werden Sie finden, daß – zum mindesten implizit – von ihm das, was von Nicolai Hartmann unter Ontologie verstanden wird: nämlich die Rückwendung zum Realismus, also zur Lehre von dem Sein der Außenwelt unabhängig von unserem Bewußtsein, als das eigentliche Kriterium von Ontologie geradezu abgelehnt und als eine viel zu oberflächliche Anschauung charakterisiert wird, – womit übrigens Heidegger wiederum wohl Recht hat. Da ich es in dieser Vorlesung nicht vorhabe, mit Ihnen Philosophiegeschichte zu treiben, auch nicht etwa eine Übersicht über heutige Richtungen zu geben, sondern wirklich versuchen will, die sachlichen Fragen zu fördern, kann ich darauf nicht weiter eingehen; ich möchte Ihnen das aber doch wenigstens zum Bewußtsein bringen. – Ontologie heißt zunächst einmal dem einfachen Wortsinn nach: die Lehre vom Sein. Ich frage also, was Sein eigentlich sei. Es ist selbstverständlich (ich glaube, das bedarf kaum der näheren Erläuterung), daß es mit einer bloßen Verbaldefinition von Sein, einem bloßen Hinstarren auf diesen einen Begriff dabei nicht getan ist; obwohl man gerade in der Spätphase des Denkens von Heidegger sich manchmal des Eindrucks nicht ent schlagen kann, als ob das, was einmal als Existentialontologie mit einer gewissen Fülle eingesetzt hat, sich wirklich mehr und mehr auf diesen einen Begriff zusammenzieht und in eine Art von insistenter Betrachtung dieses Begriffs übergeht, die man kaum mehr als ein Denken dieses Begriffs bezeichnen kann, sondern mehr als eine Art manisch-fasziniertes Hinstarren; übrigens eine Haltung dem Seinsbegriff gegenüber, die merkwürdigerweise von Hegel selbst antezipiert und verhöhnt worden ist: er hat bereits diese Haltung dem Seinsbegriff gegenüber gekannt; er hat sie erfahren an Jacobi und an diesem aufs schärfste kritisiert⁹. Aber wenn man davon einmal absieht, und wenn wir uns heute, für unsere einleitenden Betrachtungen, zunächst einmal einfach an das halten, was so unter dem Namen Ontologie wirksam

geworden ist, dann handelt es sich dabei natürlich nicht einfach, nicht *nur* um das, was dann bei Heidegger pointiert Seinsfrage oder Seinsproblem heißt, also um die Frage nach dem Sein, als welche dann eine bündige Antwort zu erheischen scheint. Sondern es wird dann der Versuch gemacht, eine Struktur auszubreiten, in der eben dieses Sein sich darstellt, – so wie die älteren traditionellen Ontologien, vor allem die Aristotelische und die an sie eng anschließende des heiligen Thomas von Aquino, eben die Ontologie als einen solchen Strukturzusammenhang von an sich seienden Begriffen dargestellt haben. Man hat in den Anfangsphasen, in früheren Phasen des ontologischen Denkens denn auch von dem ›Gefüge des Seins‹ gesprochen und damit zum Ausdruck gebracht, was doch das Pathos dieses Begriffes Sein hat verstärken wollen: daß er nämlich nicht wie mit einem Schlag, wie irgendein anderer Begriff sich aufspießen läßt; sondern daß man, um seiner mächtig zu werden, eines ganzen Zusammenhangs von Begriffen sich versichern muß, deren Zusammenhang eben dann überhaupt erst das ergibt, was dieser Begriff des Seins eigentlich sei. Wenn Heidegger dann in einer Spätschrift den Begriff des ›Gerüsts‹ eingeführt hat,¹⁰ der nun schrecklich konkret klingt, aber dieselbe ontologische Intention auch hat, so mögen Sie daran bemerken, daß dieser Versuch, die sogenannte Frage nach dem Sein: was Sein eigentlich sei, durch eine Struktur zu beantworten, doch auch immer noch in den ontologischen Schulen nach wie vor wirksam ist.

Die Ontologie soll also sein die Lehre vom Sein. Ich bin mir dessen bewußt, daß mit einer solchen doch einer Definition recht nahe kommenden Aussage – wie sie im übrigen ja sich herleitet aus einigen Stellen von Aristoteles, auf die ich noch zu sprechen kommen werde¹¹ – Ihnen zunächst sehr wenig geholfen ist. Es ist nämlich mit den philosophischen Begriffen so, und mit den philosophischen Lehren so: wenn man sie so isoliert erfährt, vor allem wenn man sie erfährt ohne ihre spezifische Differenz von dem, wogegen sie eigentlich gehen, wogegen sie absetzen, worauf sie antworten, – daß sie dann

eigentlich recht wenig besagen. Und ich könnte mir vorstellen, wenn Sie nun zunächst einmal hören: Ontologie ist die Lehre von dem Sein oder die Lehre von den Strukturen, deren Zusammenhang Sein ausmacht, – daß Sie dann so ein bißchen reagieren: na ja, das sind so die Sorgen von Philosophen; und die wollen uns jetzt also etwas vom Sein vorerzählen, was hat das mit diesem Sein überhaupt für eine Bewandnis? Nun, – das was ich einmal den historischen Stellenwert dieser Problematik nennen möchte, darauf werde ich eingehend zu sprechen kommen, wenn ich in den nächsten Stunden von dem ontologischen Bedürfnis rede. Ich möchte aber, um schon heute Ihnen wenigstens diese Perspektive zu eröffnen, doch sagen, daß die ontologische Philosophie, wie sie entstanden ist im Anschluß an die Phänomenologie von Edmund Husserl, dann zuerst als Ontologie ausdrücklich formuliert wurde von Max Scheler und dann eben zu dieser Breitenwirkung gebracht worden ist von Heidegger, – daß diese Ontologie zunächst einmal ihre Wirkung verdankt, und ihre Pointierung besitzt, im Gegensatz zu dem Neukantianismus im besonderen und zu der Position des Idealismus im allgemeinen. Heidegger sagt, wenn ich mich recht erinnere, an einer Stelle der Arbeit »Vom Wesen des Grundes«, daß der Unterschied des ontologischen Denkens vom Idealismus nicht das Entscheidende sei.¹² Und lassen Sie mich gleich hier es sagen, daß in der Tat das Verhältnis von Ontologie und Idealismus außerordentlich komplex ist; und die These, die ich selber Ihnen dazu werde vorzutragen haben, befindet sich in recht scharfem Gegensatz zum mindesten von den üblichen Anschauungen, die den Idealismus in einfachen Gegensatz zur Ontologie rücken. Aber damit Sie überhaupt erst einmal verstehen, welches Pathos diese sogenannte Frage nach dem Sein hat; warum die Menschen über diese Seinsfrage sich so schrecklich aufregen; und warum diese Sache so wirksam geworden ist, daß Termini wie Befindlichkeit, Situation und was noch solche Worte sind¹³, beinah bis in die Sphäre von Radioansagern und Zahnpasten-Reklame herabgesunken sind, – dazu ist es doch gut,

wenn Sie sich zunächst einmal klarmachen, daß dieser ganzen philosophischen Richtung, die in sich wieder sich keineswegs einig ist und deren Repräsentanten sich gegenseitig die Hälse abschneiden, zugrunde liegt, daß es in dieser Richtung sich darum handelt, daß die Frage nach dem Sein gegenüber der Rückfrage nach der Erkenntnis zunächst einmal bevorzugt wird oder hervorgehoben wird. Ich glaube, so viel kann man doch als das Grundmotiv der Ontologie festhalten, daß in ihr der Degout an einer Philosophie wesentlich ist, die im Grunde genommen zu nichts anderem geworden war als zu Methodologie; also zu der Rückfrage darauf, wie man denkt, oder: wie Gegenstände vom Bewußtsein, vom Denken her konstituiert werden, – ohne daß sie eigentlich das mehr einzulösen scheint, wozu Philosophie nun einmal da ist, nämlich über die, ja, lassen Sie mich das ganz schlicht sagen: über die wesentlichen Dinge überhaupt irgend etwas auszumachen.

Diese Tendenz, gegen die die Ontologie rebelliert, ist ganz ausgeprägt in Kant. Und wenn Heidegger Kant seinerseits ebenfalls *für* die Ontologie mit Beschlag belegt, so ist ihm zwar zu konzedieren – wir werden auch darauf eingehend zu sprechen kommen¹⁴ –, daß in Kant ontologische Momente enthalten sind und daß Kant alles eher als einfach so ein Subjektivist war; aber zunächst hat Kant ja eben absolut verbindliche Aussagen über Sein, über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, also über die eigentlichen metaphysischen Gegenstände, *verwehrt*. Und das Bedürfnis, über diese wesentlichen Dinge etwas Verbindliches zu sagen, anstatt sie bloß einer Sonntags-Weltanschauung zu reservieren, ist doch wohl einmal eines der wesentlichen Bedürfnisse gewesen, die diese Frage nach dem Sein aktualisiert haben. Ontologie heißt also Philosophie über das Sein in einem pointierten Gegensatz zu einer Philosophie, die im wesentlichen bei der Vorfrage stehen bleibt, nämlich bei der Frage, wie Erkenntnis überhaupt möglich sei; die im allgemeinen das, was erkannt werden soll und worauf es der Erkenntnis wesentlich ankommen soll, gar nicht mehr er-

reicht. – Nun, Heidegger definiert an einer Stelle von »Sein und Zeit« Ontologie ausdrücklich als das »explizite theoretische Fragen nach dem Sinn des Seienden«¹⁵. Diese Formulierung ist schwierig und ist in gewisser Weise auch mißverständlich; und ich glaube, es ist gut, wenn Sie diesen Satz (den sicher diejenigen von Ihnen, die Heidegger gelesen haben, alle gegenwärtig haben) nicht einfach so naiv nehmen, wie er dasteht, – als ob man es nämlich mit allem möglichen Seienden zu tun habe und dann, etwa wie es eine mystische Spekulation unternehmen würde, nach dem *Sinn* des Seienden, also etwa nach dem verborgenen göttlichen Sinn der Schöpfung, nach den in der Schöpfung verschlossenen und verschlüsselten metaphysischen Prozessen, auslegen würde. Der Ausdruck Sinn – lassen Sie mich das Ihnen gleich sagen; damit werden wir sehr viel zu tun haben – ist in den ganzen ontologischen Schulen heute zweideutig; und eine Kritik des Ontologiebegriffs muß mit diesem Begriff von Sinn sich sehr wesentlich abgeben. Er stammt auf der einen Seite aus der Phänomenologie, die wesentlich Bedeutungsanalyse ist, also den Sinn von Begriffen ausmachen und klarstellen will; er hat aber zugleich auch die metaphysische Farbe: was hat das alles für einen Sinn? was ist mit dem nun einmal für uns gemeint? Aber das ist nicht einmal so sehr das Entscheidende. Wenn Ontologie bei Heidegger an dieser Stelle definiert wird als die Frage nach dem Sinn des Seienden, so liegt dem nämlich eigentlich bereits die Antwort zugrunde, die diejenigen von Ihnen, die sich damit nicht eigens abgegeben haben, nicht ohne weiteres unterstellen können, – nämlich daß der *Sinn des Seienden* sein soll eben *Sein*. Damit berühre ich nun den eigentlich zentralen Komplex, der überhaupt für das ganze Problem des Seins der wesentliche ist: nämlich die Frage des Verhältnisses von Sein und Seiendem oder, wie dieser Gegensatz in der griechischen Terminologie heißt, auf die er ja zurückgeht, den Unterschied zwischen τὸ ὄν – wobei der Singular des Partizipiums unserem Begriff Sein entspricht – und τὰ ὄντα – wobei der Plural entspricht dem Begriff des vielen zerstreuten, individuierten

Seienden. Sie könnten zunächst einmal (wozu Sie die Grammatik veranlaßt) denken, Sein sei nichts anderes als der Oberbegriff alles Seienden; also alle *ὄντα* zusammengenommen seien eben das Sein. Es ist nun das Entscheidende und das, worin die ganze Problematik der Ontologie wie in einer Nußschale sich versteckt, daß jedenfalls die maßgebenden Formulierungen des Programms der Ontologie eben das bestreiten; daß also für sie Sein nicht einfach der allgemeinste Begriff ist, der alles besondere Seiende unter sich befaßt, sondern daß gegenüber dem darunter Befaßten Sein selber etwas qualitativ anderes sein soll.

Das klingt Ihnen vielleicht sehr mystisch. Aber was hier gemeint ist, das können Sie verhältnismäßig leicht sich klar machen, wenn Sie dabei nun an einen Begriff denken, der im alltäglichen Denken dem Begriff des Seins geradezu entgegengesetzt ist, und der auch bei Hegel ihm geradezu entgegengesetzt ist: nämlich den Begriff des *Wesens*. Wesen heißt das, was an allem Seienden dieses Seiende seinem Begriff nach eigentlich ermöglicht; alles Seiende soll ein Wesen haben. Wenn wir also wahrnehmen etwa alle diejenigen Kleider und Blusen in diesem Raum, die irgendwelche Nuancen von Rot haben, dann wäre das Wesen dieser Kleider oder Blusen eben das Rot überhaupt, das in den besonderen roten Kleidern oder Kostümen, wie man das in der Phänomenologie nennt: sich abschattet¹⁶. Der Unterschied zwischen beidem – und ich glaube, es ist entscheidend, daß Sie das von Anbeginn, zunächst einmal nur terminologisch, festhalten, damit Sie verstehen, worüber die Verhandlung über Sein eigentlich geht –, der Unterschied soll nun der sein, daß das Seiende, *τὰ ὄντα*, einfach das ist, was Tatsache ist, was, wie man es mit der Terminologie von Schopenhauer und übrigens auch von Husserl nennen würde, individuiert ist in Raum und Zeit. Das Individuelle, Besondere in Raum und Zeit, das entspräche also *τὰ ὄντα*. Und demgegenüber ist das dem vorgeordnete rein begriffliche Wesen, das Geltung haben soll als ein Abstraktum, unabhängig von dieser Individuation, – dies Wesen soll, wenn es auf der al-

lerhöchsten Abstraktionsebene sich findet, τὸ ὄν sein. Das ist also zunächst einmal der Seinsbegriff, mit dem Sie es hier zu tun haben. – Ich habe Ihnen zunächst diesen Seinsbegriff ganz einfach so erläutert, wie man dazu im alltäglichen Bewußtsein kommt; nämlich durch die Abstraktion, daß es also ein Wesen Rot gibt, unabhängig von den einzelnen Individuationen von Rotem, die sich finden.¹⁷ Und ganz ähnlich läßt sich dann auch ein alleroberstes Abstraktum Sein bilden – unabhängig von dem jeweils darunter befaßten einzelnen Seienden. Das jedenfalls ist genetisch der Weg, den man zu der Bildung dieses Seinsbegriffes geht, der (wie ich glaube, Ihnen hier gezeigt zu haben) zunächst einmal viel mehr mit Wesen zu tun hat als mit dem, was Sie so im allgemeinen geneigt sind, unter Sein zu verstehen. – Aber (das will ich Ihnen dazu noch sagen) es ist doch kein Zufall, daß die ontologische Philosophie in ihrer konsequenten Form nun dieses Etwas, das da Sein heißt, Sein nennt und nicht Wesen. Sie kommt nämlich deshalb dazu – und damit bin ich bereits bei einer Kernthese, die der modernen Ontologie jedenfalls in ihrer radikalen Gestalt eigentümlich ist –, sie kommt dazu zu sagen, es sei eine bloße Illusion oder ein bloßes Mißverständnis des wissenschaftlichen abstrahierenden, ordnenden, klassifizierenden Denkens, daß wir diesen Begriff des Seins erst von allem einzelnen Seienden ableiten; daß er ihm gegenüber ein Sekundäres ist; daß er sozusagen eine falsche Spiegelung des Sachverhaltes in einem Bewußtsein sei, das, wie Heidegger sagen würde, »seinsverloren« ist oder des Seinsbegriffs eigentlich gar nicht mehr mächtig ist. Er würde wohl heute sogar so weit gehen zu sagen, daß sensu strictissimo Sein überhaupt gar kein Begriff sei. Dieses Sein also soll nicht etwa das oberste Abstraktum sein, das durch Weglassen aller besonderen Individuationen von räumlichem und zeitlichem Seienden erreicht wird; sondern in Wirklichkeit soll dieses Sein das schlechterdings Vorgängige, Oberste, Erste und Konstitutive sein, und demgegenüber das einzelne Seiende nun erst das Sekundäre. Oder: besonderes einzelnes Daseiendes soll wohl auch, wie er es ausdrückt, nur eine