

Tag der mündlichen Prüfung:17.11.2004.

Hauptgutachter: Prof. Dr. W. Post (Dortmund)

Zweitgutachter: Prof. Dr. W. Schweidler (Bochum)

Prüfer: Prof. Dr. H. Busche (Hagen)

Heideggers *Wahrheitsbegriff* im Hinblick auf „Und-Denken“ und „Ist-Denken“

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
der Humanwissenschaften und Theologie Fakultät
der Universität Dortmund.

Vorgelegt
von Dong-Uhn Suh
aus
Eui-jeong-bu/Korea

Inhaltsverzeichnis

Einleitung (5)

I. Heideggers Denkweg und Wahrheits*begriff* (12)

1. Die Wörter „und“ und „ist“ und deren Bedeutungen bei Heidegger (12)

2. Von der Metaphysik zur Fundamentalontologie (22)

1. Was ist Metaphysik? (25)

2. Ein Überblick über die Metaphysikgeschichte nach Heideggers Interpretation (28)

3. Der Weg zur Überwindung der Metaphysik (30)

3.1. Sein des Seienden, Seiendes des Seins (31)

3.2. Sein und Zeit, Sein der Zeit (32)

3.3. Sein und Nichts, Sein des Nichts (35)

3.4. Sein als Geschehen (39)

3. Die Philosophie der „Kehre“ (41)

1. Die „Kehre“ als die Umkehr vom „Und-Denken“ zum „Ist-Denken“ (41)

2. Die Philosophie der „Kehre“ (50)

4. Der Ausgangspunkt der Kehre im „Und-Denken“ (53)

1. Was ist Wahrheit? (53)

1.1. Platons Wahrheitslehre (53)

1.2. Aristoteles' Wahrheitslehre (57)

1.2.1. Wahrheit als Satz Wahrheit (57)

1.2.2. Wahrheit und Sein (59)

2. Wahrheit des Daseins, Wahrheit des Seins (65)

2.1. Und-Struktur des Daseins (69)

2.2. Kehre im Dasein (72)

- 2.3. Ist-Struktur des Daseins (74)
- 3. Wahrheit und Kunst, Wahrheit der Kunst (77)
 - 3.1. Und-Struktur der Kunst (78)
 - 3.2. Kehre in der Kunst (81)
 - 3.3. Ist-Struktur der Kunst (84)
 - 3.3.1. Wahrheit der Kunst (84)
 - 3.3.2. Wahrheit der Technik (87)
- 4. Wahrheit und Sprache, Wahrheit der Sprache (91)
 - 4.1. Und-Struktur der Sprache (91)
 - 4.2. Kehre in der Sprache (93)
 - 4.3. Ist-Struktur der Sprache (95)
- II. Wahrheitstheorien und Heideggers *Wahrheitsbegriff* (99)
 - 1. Hermeneutischer Wahrheitsbegriff (99)
 - 1.1. Wahrheit als Verstehen (99)
 - 1.2. Wahrheit bei Gadamer und Heidegger (103)
 - 1.3. Platon, Aristoteles und Heraklit für Gadamer und Heidegger (109)
 - 1.4. Die Überwindung der Metaphysik bei Gadamer und Heidegger (112)
 - 1.5. Hermeneutik und Wahrheitskriterium (114)
 - 1.6. Wahrheit bei Austin (117)
 - 1.6.1. Das Problem der Philosophie (119)
 - 1.6.2. Der Sprechakt und die Wahrheit (121)
 - 1.7. Die Aufhellung, die Erörterung bzw. Destruktion und das Verstehen (122)
 - 2. Logischer positivistischer Wahrheitsbegriff (124)
 - 2.1. Logik als Methode des Philosophierens (125)
 - 2.2. Die Überwindung der Metaphysik bei Carnap (127)
 - 2.3. Die Kohärenztheorie der Wahrheit von Carnap (130)
 - 2.4. Carnap und Heidegger (132)

3. Pragmatischer Wahrheitsbegriff (135)

3.1. Der Pragmatismus (135)

3.2. Der Pragmatismus und die Überwindung der Metaphysik (137)

3.3. Der Pragmatische Wahrheitsbegriff (138)

3.4. Der Pragmatismus und Heidegger (141)

4. Der *Wahrheitsbegriff* bei Nishida und Heidegger (143)

4.1. Heidegger und Ostasien (143)

4.2. Die Realität (149)

4.3. „*Locus logos*“ (153)

4.4. Das Gute (155)

4.5. Die Wahrheit (157)

4.5.1. Die reine Erfahrung und die Wahrheit bei Nishida (157)

4.5.2. Wahrheitsbegriffe bei Nishida (158)

4.5.3. Die reine Erfahrung und Wahrheit des Seins (160)

4.5.4. Wahrheit der Sprache und Wahrheit des Ortes (161)

4.5.5. Die Erfahrung der Wahrheit und die Ethik (163)

4.6. Die Überwindung der Metaphysik bei Nishida und Heidegger (164)

Schlussfolgerung (167)

III. Verzeichnis der zitierten Schriften (172)

1. Schriften von Heidegger (172)

2. Andere Schriften (173)

Einleitung

Die Geschichte der abendländischen Philosophie ist nicht anderes als die Geschichte der Überwindung der Metaphysik. Aristoteles, der Schüler von Platon war, war schon auf dem Weg zur Überwindung der platonischen Metaphysik. Descartes, Kant, Nietzsche, Carnap, der logische Positivismus, Wittgenstein, der Pragmatismus und der Marxismus versuchten, die Metaphysik zu überwinden. Trotz dieser Versuche finden Whitehead und Heidegger in diesen Versuchen immer noch die Spur der Metaphysik bzw. die Sprache Platons. Auch Heidegger bemüht sich um die Überwindung der Metaphysik. Sein Versuch zielt aber nicht auf eine Antwort oder Alternative ab, wie sie bei den oben genannten Philosophen zu finden sind, sondern nur auf die Fragestellung. Einige Interpreten beachten zwar Heideggers Denkweg, aber der Weg des Denkens rückt bei der Untersuchung in den Hintergrund. Sie interessieren sich mehr für die Sache, die Heidegger auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik in Frage gestellt hat. G. Figal hat versucht, in der Auseinandersetzung mit der Interpretation, Heideggers Philosophie als das Ende der Subjektivitätsphilosophie zu deuten und mit der transzendental-philosophischen Heidegger-Interpretation eine umfangreiche Interpretation der Heideggerschen Konzeption von Phänomenologie zu unternehmen. Figal zufolge wären die Interpretationen, die jeweils W. Schulz und C.F. Gethmann vertreten, zu kurz, Heideggers Philosophie zu greifen. Er hält den Freiheitsbegriff bei Heidegger nicht für einen Anhaltspunkt in seinem Denkweg, setzt aber voraus, dass der Freiheitsbegriff Heideggers ganze Texte durchzieht. Er meinte, dass Heideggers Philosophie im Ganzen die Philosophie der Freiheit sei. Und diese Voraussetzung entnimmt er Heideggers Abgrenzung von der Phänomenologie Husserls. Heidegger nimmt Figals Interpretation nach von Anfang an im Anschluss an Platon und Aristoteles den Husserlschen phänomenologischen Ansatz von der Seinsfrage her auf. Die Freiheit wird zwar bei Heidegger erst mit der Frage nach dem Sein verwirklicht, aber der Freiheit gilt Figal zufolge Heideggers Hauptinteresse. Heidegger hätte sein eigenes neues Konzept, bzw. eine neuere Theorie der Freiheit entwickelt. Heidegger hätte sogar eine Ontologie der Freiheit entwickelt.¹ Heidegger stellte laut Figal im Anschluss an Aristoteles die Freiheit als Möglichkeit des Seins voran, während Aristoteles die Wirklichkeit des Seins voranstellt.² Wenn man aber Heideggers Versuch, das Wesen der Phänomenologie ursprünglicher zu denken und Heideggers Deutung der „Phänomenologie“ in „Sein und Zeit“, beachtet, weiss man schon, dass sein Versuch von Anfang an nicht der Freiheitstheorie, sondern dem Problem des Denkens gilt. Von seinem phänomenologischen Ansatz her wird

¹ Vgl. Figal, Günter, Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Weinheim, 1988. S. 25.

² Vgl. Figal, Günter, Martin Heidegger zur Einführung, Hamburg, 1999.S. 79.

klar, dass Heidegger von Anbeginn den Anfang des Anfangs aufzuweisen versuchte. Noch klarer ist, dass er nach der „Kehre“ in „Sein und Zeit“ nicht irgendeine Ontologie oder Theorie entwerfen wollte, weil er die metaphysische Sprache nicht weiter durchdringen konnte. Die Interpretation, Heideggers Philosophie als die Phänomenologie der Freiheit zu deuten, genauso wie die Phänomenologie der Sprachlichkeit bei Gadamer³, vernachlässigt, dass es Heidegger darum geht, am Ende der Philosophie die Aufgabe des Denkens zu stellen. Oder man kann auch sagen, Heidegger werde zum Metaphysiker gemacht, der von dem eigenen Ansatz her eine Theorie⁴ entwickelt, die aber Heidegger immer vermeiden wollte.

Auch Kettering meinte, dass es sich um das Verhältnis des Seins zu dem Menschenwesen in Heideggers gesamten Schriften dreht. Er entwickelte seine Kernthese, dass „Nähe“ bei Heidegger ein Schlüsselbegriff sei, um Heideggers gesamte Schriften zu deuten, indem er dem „Humanismusbrief“ den Begriff entnimmt.⁵ Die Ortschaft des Seins bildet Kettering gemäß eine Grunderfahrung Heideggers. Er teilt Heideggers Denken in drei Phasen ein: 1. Frage nach dem Sinn von Sein. 2. Frage nach der Wahrheit des Seins. 3. Frage nach dem Ort des Seins.⁶ Diese Fragen passt Kettering in „Nähe“ zusammen. Das heißt, dass die oben genannten zwei Fragen an sich bei Heidegger auf die Frage nach der „Nähe“, d. h. auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sein und Menschenwesen, bzw. nach dem Da-sein zurückzuführen sind.

Figal und Kettering sehen in dem Begriff der Freiheit und der Nähe die Einheit der Heideggerschen Philosophie. Diese Interpretationen sind zwar sehr einleuchtend, aber sie gehen an Heideggers Grundintention völlig vorbei, weil diese Untersuchungen Heideggers Philosophie als eine Theorie verallgemeinern, indem sie das Gesamtwerk Heideggers von einem Heideggerschen Begriff bzw. von einer Fragestellung aus systematisch neu zu lesen versuchen. Wenn man den Heideggerschen phänomenologischen Weg von der „Phänomenologie der Freiheit“ oder von der „Phänomenologie des Da-seins“ her betrachte, gehen diese Untersuchungen Heideggerschen „Denkweg“ vorbei. U. Barth meinte, dass Heidegger gegenüber der cartesianischen Subjektivität eine hermeneutische Subjektivität repräsentiert.⁷ Das Verstehen heißt hier nach Barth die Handlungen im pragmatischen Sinne. Er unterzieht die Interpretation in einer Kritik, dass Heidegger die Grundstruktur der Freiheit

³ Gadamer entwarf seine „Ontologie der Sprachlichkeits“ im dritten Teil von „Wahrheit und Methode“. Er nennt seine Ontologie die „hermeneutische Ontologie“. Vgl. Gadamer, H-G., Wahrheit und Methode, Tübingen, 1986. S. 387-494.

⁴ Figal, Günter, Martin Heidegger Phänomenologie der Freiheit, Weinheim, 1988. Vgl. S. 22, S. 27.

⁵ Kettering, Emil, Nähe Das Denken Martin Heideggers, Pfullingen, 1987. S. 22.

⁶ Vgl. Kettering, Emil, Nähe im Denken Martin Heideggers, in: Wisser, Richard, (Hg.) Martin Heidegger – Unterwegs im Denken, Freiburg/München, 1987. S. 129.

⁷ Vgl. Barth, Ulrich, Von der cartesianischen zur hermeneutischen Subjektivität. Werkgeschichtliche Annäherungen an Heideggers *Sein und Zeit*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 83. S. 180-198. S. 197.

herausstellen würde. Diese Interpretation weicht seiner Meinung nach von dem tatsächlichen Schwerpunkt Heideggers völlig ab. Diesen Schluß zieht er, indem er sich werkgeschichtlich an „Sein und Zeit“ annähert. Auch seine hermeneutische Interpretation weicht meiner Meinung nach vom wahren Ziel Heideggers völlig ab. C.F. Gethmann hat versucht, Heideggers Philosophie von der Transzendentalphilosophie her zu interpretieren. Seine transzendente Interpretation orientiert sich daran, inwieweit die Synthese *a priori* möglich ist. Gethmann meinte, dass Heideggers gesamte Philosophie nur von dem Transzendentalen Grundsatz her zu verstehen ist und die „Kehre“ bei Heidegger nur als Methodenelement dienen würde.⁸ Gethmann neigt zu der Auffassung, Heidegger habe gegenüber den Descartes, Fichte, Kant und Husserl angeschlossenen transzendentalphilosophischen Richtungen und gegen diese seine eigene Erkenntnistheorie entworfen. Auch diese Interpretation geht an Heideggers Denkweg völlig vorbei. Heidegger versucht nicht, eine alternative Erkenntnistheorie zu entwerfen. An die Stelle der metaphysischen Bestimmung der Freiheit, der Erkenntnis und der Menschen setzt Heidegger keine andere.⁹ Heidegger macht sich auf den Weg, die Tradition der Metaphysik zu umkreisen. Dies erweist sich als Heideggers Denkweg in Auseinandersetzung mit den abendländischen Metaphysikern. Descartes, Fichte, Kant, Husserl sind die Metaphysiker, mit denen sich Heidegger auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik auseinandergesetzt hat. Heideggers Wahrheitskonzeption ist nur auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik richtig zu verstehen. Tugendhats Kritik an Heideggers Wahrheitskonzeption weicht auch von dem Heideggerschen Weg ab, indem er Heideggers Wahrheitskonzeption, die in „Sein und Zeit“ knapp ausgeführt wurde, wie eine Wahrheitstheorie oder einen Traktat über Wahrheit interpretiert. Er berücksichtigt auch bei Heidegger die ursprüngliche Wahrheit als Möglichkeit von falscher und richtiger Aussage nicht und betrachtet die falsche Aussage und die richtige Aussage in bezug auf die Wahrheitstheorie nacheinander.

„Sollen wir also sagen: in der falschen Aussage sei das Seiende teilweise entdeckt und teilweise verborgen? Dann würde sich das Falsche aus einem Teil Wahrheit und einem Teil Unbekanntheit zusammensetzen. Natürlich hat das Heidegger nicht gemeint, aber dann bleibt eben, wenn man sich

⁸ Vgl. Gethmann, Carl, Friedrich, Verstehen und Auslegung, Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers, Bonn, 1974. S. 12. 276. 280.

⁹ Vgl. Pöggeler, Otto, Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen, 1983. S. 185.

auf die beiden Begriffe Entborgenheit und Verborgenheit beschränkt, gar keine Möglichkeit, den besonderen Sinn des Falschen und damit auch den des Wahren zu bestimmen.“¹⁰

Noch sinnvoller wäre es, nicht über Heideggers „Philosophie“ zu spekulieren, sondern auf seinen Denkweg zu achten, weil er im Grunde nicht intendierte, eine Theorie über eine Alternative zur Metaphysik zu entwickeln. Deshalb wäre es noch wichtig, dem Weg zu folgen, den Heidegger vorbereitet hat. Heidegger hat das schon am Ende von „Sein und Zeit“ durch den kursiven Ausdruck „einen Weg gehen“ betont.

„Nach dem Ursprung und der Möglichkeit der ‚Idee‘ des Seins überhaupt kann nie mit den Mitteln formal-logischer ‚Abstraktion‘, das heißt nicht ohne sicheren Frage- und Antworthorizont geforscht werden. Es gilt, einen *Weg* zur Aufhellung der ontologischen Fundamentalfrage zu suchen und zu *gehen*.“¹¹

Dem Weg nachzugehen, heißt hier, dass man in Heideggers Werke die Spur des Weges zu finden versucht und im Zusammenhang mit anderen Denkalternativen zur Überwindung der Metaphysik in Betracht zu ziehen versucht, wie Heidegger es getan hat. Das Ende der Metaphysik und die Aufgabe des Denkens gehören meines Erachtens in einen Heideggerschen größeren Zusammenhang. Heidegger korrigierte im Vorwort von „Through Phenomenology to Thought“ den Titel in „Ein Weg *durch* die Phänomenologie in das Denken des Seins“.¹² Die Phänomenologie oder das Wesentliche der Phänomenologie hält Heidegger nicht für die Wirklichkeit einer philosophischen Richtung oder für die Ontologie der Freiheit als Möglichkeit, sondern für die Möglichkeit des Denkens.¹³ Von Anfang an geht Heidegger von der völlig anderen Vorstellung der „Phänomenologie“ im Vergleich zu Husserl aus. Deshalb geht auch der Titel „Through Phenomenology to Thought“ von Richardson völlig am Heideggerschen Denkweg vorbei. Sachlich gesehen ist der Titel zwar richtig. Aber dies darf nicht stufenweise betrachtet werden. Solche Fragestellung führt notwendigerweise zum Missverständnis der „Kehre“. Richards Fragestellung spiegelt sich in Hermann und Löwiths Heidegger - Interpretation wider. Auch die Untersuchungen von Hermann und Löwith beachten zwei Denketappen bei Heidegger, indem sie auf die Akzentverschiebung vom

¹⁰ Tugendhat, Ernst, Heideggers Idee von Wahrheit, in: Skirbekk, Gunnar (Hg.), Wahrheitstheorien, - Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main, 1996. S. 438. Vgl. C.F. Gethmann, Zu Heideggers Wahrheitsbegriff, in: Kant-Studien 66. S. 195.

¹¹ SZ, S. 437. Die Hervorhebung im Original.

¹² Richardson, William J.: Heidegger- Through Phenomenology to Thought, The Hague 1963. S. XVII. Es ist hier meines Erachtens anzumerken, dass das kursiv ausdrückte „durch“ nicht im überlichen methodischen Sinn verstanden werden soll.

¹³ Vgl. SD, S. 90.

Dasein zum Sein aufmerksam machen. Deshalb interpretieren Löwith und Hermann die „Kehre“, als wäre sie einmal oder dreimal bei Heidegger vorgekommen. Wenn der Weg des Denkens bzw. die Aufgabe des Denkens bei der Heidegger - Interpretation außer Acht gelassen wird, verfehlen die Interpretationen den Kernpunkt Heideggers. Heideggers Denkweg an sich ist der dialogische Weg mit der Metaphysik. Das Ende der Philosophie bedeutet für Heidegger nicht das Aufhören der Philosophie als Metaphysik, sondern volle Verwirklichung der abendländischen metaphysischen Denkweise.

„Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung. Ende der Philosophie heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Weltzivilisation.“¹⁴

Angesichts des Endes der Philosophie sucht Heidegger nach einer möglichen Aufgabe des Denkens. Die Frage nach einer möglichen Aufgabe des Denkens durchzieht Heideggers Gesamtes Werk nach „Sein und Zeit“. Heidegger interessiert sich nicht dafür, eine Alternative am Ende der Philosophie zu finden, sondern nur eine mögliche Aufgabe für das Denken zu stellen. Deshalb meine ich, dass man an Heideggers Absicht völlig vorbeigeht, wenn man nur von einer bestimmten Fragestellung her systematisch Heideggers gesamten Denkweg verallgemeinert. Dies wäre ein Versuch, mit dem man Heidegger noch einmal zum letzten Metaphysiker macht, der vom eigenen Ansatz her die Welt zu erklären versucht. Heidegger stimmt zwar mit Nietzsche darin überein, dass die Metaphysik überwunden werden soll. Aber Heidegger bezeichnet Nietzsche als Metaphysiker, weil auch Nietzsche von seinem eigenen Ansatz, d. h. „Der Wille zur Macht“ her die bisherigen platonischen Werte umdeutet. Das ist wiederum onto-theologische metaphysische Denkweise, die -so Heidegger- seit Aristoteles geprägt worden ist. Heidegger versucht, die Aufgabe des Denkens zu finden, indem er ungedacht gebliebenes Sein in der abendländischen Philosophiegeschichte zur Diskussion stellt. Dies ist aber nicht eine mögliche Antwort, sondern nur eine mögliche Fragestellung. Die Aufgabe des Denkens setzt sich nur in Gang, wenn man das bisherige Denken an die Bestimmung des Denkens preisgibt, bemerkt Heidegger.

„Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens.“¹⁵

¹⁴ SD, S. 65.

¹⁵ SD, S. 80.

Heidegger selbst hat schon verschiedene Worte geschaffen, um seinen eigenen Denkweg zu zeigen: In-der-Welt-Sein, Da-sein, Un-verborgenheit und das manchmal kursiv geschriebene „und“ etc. Das Ziel in der vorliegenden Untersuchung liegt darin, den Sinn des "und" in Heideggers Denkweg zu erhellen. Wie wir sehen werden, verwendet Heidegger häufig das "und" in dem Fall, wo es zwar zwei Sachen sind, aber im Grunde doch nicht zwei. Außerdem betont Heidegger gelegentlich das "und" in dem Fall, wo man die zwei Sachen nicht nacheinander betrachten darf. Aus dieser Beobachtung wird festgestellt, dass Heidegger im bestimmten Zusammenhang das "und" kursiv betont hat, um die Sachen zu Worte kommen zu lassen, die eigentlich nicht getrennt betrachtet werden dürfen. Ein wichtiges Beispiel dafür ist das "und" von "Sein und Zeit". *Sein und Zeit* sind die zwei Sachen, die man eigentlich bei Heidegger nicht nacheinander betrachten darf, obwohl sie aus der Perspektive der bisherigen metaphysischen Tradition für zwei Sachen gehalten werden können. Deshalb weist Heidegger darauf hin, dass ein zentrales Problem im "und" bei „Sein und Zeit“ steckt.

Im ersten Abschnitt werden die philosophischen Grundbegriffe im Hinblick auf das "und" und "ist" behandelt, die sich meines Erachtens für die Interpretation von Heideggers Denkweg grundlegend ergeben. Von dieser Betrachtung leite ich zwei Begriffe ab. Diese Begriffe beziehen sich zugleich bei Heidegger auf die zwei Denkweisen. Ich bezeichne hier zwei Denkweisen jeweils als "Und-Denken" und "Ist-Denken". Und diese Unterscheidung dient weiterhin als ein Horizont zur Interpretation der "Kehre" bei Heidegger, die im Spannungsfeld zwischen Heidegger-Interpretationen bleibt. Dies führt dazu, dass die Philosophie der "Kehre" bei Heidegger konkret untersucht werden soll, damit wir wissen werden, inwieweit die "Kehre" bei Heideggers Denkweg zum Tragen kommt. Weiter werde ich mich damit beschäftigen, worauf Heidegger auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik aufmerksam zu machen versucht. Die Zeitlichkeit des Daseins, Sein und Nichts und Bergung (Entbergung/Verbergung) bezüglich der Wahrheit sind solche Begriffe, die auf diesem Weg zur Überwindung der Metaphysik betrachtet werden können. Heideggers Wahrheitskonzeption kann ohne diesen Bezug auf die Überwindung der Metaphysik nicht richtig verstanden werden. Die Überwindung als Verwindung der Metaphysik ist mit der Wahrheitskonzeption von Heidegger untrennbar verbunden. Genauso wie Heidegger auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik die überlieferte Metaphysik zu ergänzen versucht, versucht er Aussagewahrheit oder Wahrheit als Richtigkeit durch Wahrheit als Unverborgenheit zu ergänzen. Heideggers Wahrheitskonzeption kann weiter in Bezug auf Dasein, Sein, Kunst und Sprache betrachtet werden. Dadurch werden wir sehen, inwieweit

Heidegger sich zwischen „Und-Denken“ und „Ist-Denken“ bewegt. Heideggers Wahrheitskonzeption wird in der Diskussion über die Wahrheitstheorie außer Acht gelassen. L.B. Puntel hat z. B. in seinem Buch „Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie“ Heideggers Wahrheitsbegriff nicht behandelt, weil er meinte, dass Heideggers Wahrheitskonzeption selber bei Heidegger nicht einheitlich dargestellt wird und sein Wahrheitsbegriff nicht für eine „Theorie“ gehalten werden kann.¹⁶ Puntel behandelt Gadammers Wahrheitskonzeption nicht. Der Grund dafür liegt, wie er sagt, darin, dass Gadammers Wahrheitskonzeption zur Darstellung nicht präzise genug sei. Er behandelt auch nicht die pragmatische Wahrheitskonzeption wegen der Schwierigkeiten, „rein“ pragmatische Wahrheitstheorie ausfindig zu machen. Zwar orientiert sich Heidegger nicht an der Wahrheitstheorie, aber seine Wahrheitskonzeption kommt nur im Zusammenhang mit den anderen Wahrheitstheorien zum Tragen, weil seine Wahrheitskonzeption von Anfang an nur auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik und deren Wahrheitskonzeption eingesetzt werden sollte. Interessanterweise hat H.-D. Heckmann zwar Heideggers und Gadammers Wahrheitskonzeptionen als hermeneutische Wahrheitstheorien behandelt, aber er hat Heideggers Wahrheitskonzeption für eine *Wahrheitstheorie* gehalten.¹⁷ Diese Arbeit steht genau zwischen den beiden oben genannten Positionen. Heidegger hat zwar keine Wahrheitstheorie entwickelt, aber seine Wahrheitskonzeption ist nur in Auseinandersetzung mit anderen Wahrheitstheorien von Bedeutung.

Im zweiten Abschnitt wird Heideggers Denkweg in Auseinandersetzung mit anderen Philosophen behandelt, die auch unterwegs zur Überwindung der Metaphysik waren. Deshalb versuche ich einen Konvergenzpunkt und einen Divergenzpunkt zwischen Heidegger und anderen Philosophen in Betracht zu ziehen. Heidegger zielt nicht darauf ab, die überlieferte Metaphysik durch Ontologie bzw. Fundamentalontologie zu ersetzen, ähnlich wie Carnap durch die logische Analyse die Metaphysik zu beseitigen versucht. In dieser Arbeit soll der Unterschied zwischen den beiden bezüglich ihrer Wahrheitskonzeptionen deutlich werden. Heideggers Wahrheitskonzeption kann weiter mit anderen Wahrheitskonzeptionen, z.B. hermeneutischem Wahrheitsbegriff und pragmatischem Wahrheitsbegriff verglichen werden. Damit wird klar, wie Heidegger und andere Philosophen auf dem Weg der Überwindung der Metaphysik ihre eigenen Wahrheitskonzeptionen entwickelt haben. Die Unterscheidung zwischen dem „Und-Denken“ und dem „Ist-Denken“ bekommt bei der Interpretation des Wahrheitsbegriffs sowohl innerhalb als auch ausserhalb des Heideggerschen Gedankenganges

¹⁶ Vgl. Puntel, L. B., Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, Darmstadt 1978. S. 17ff.

¹⁷ Vgl. Heckmann, Heinz-Dieter, Was ist Wahrheit? Eine systematische-kritische Untersuchung philosophischer Wahrheitsmodelle, Heidelberg, 1981.S. 164f.

Bedeutung. In diesem Zusammenhang können die zwei Ausdrücke „Und-Denken“ und „Ist-Denken“ anders zum Ausdruck gebracht werden: das rein theoretische Denken und das lebensweltliche, ursprüngliche Denken. Heideggers Wahrheitskonzeption kann darüber hinaus mit dem Wahrheitsbegriff des japanischen Philosophen Nishida Kitaro (1870-1945) verglichen werden, weil bei ihm trotz anderer Denktradition bezüglich der Wahrheit Ähnlichkeiten zu finden sind. Die vorliegende Arbeit zielt nicht darauf ab, Heideggers Philosophie bzw. Wahrheitskonzeption systematisch stufenweise zu untersuchen, sondern durch die Wahrheitskonzeption in den Heideggerschen Werken und durch deren Auseinandersetzung mit anderen Wahrheitstheorien Heideggers eigenen Denkweg aufzuzeigen.

Was Heidegger *fragwürdig* macht, ist die Metaphysik, in der es letzte Antwort gibt, und was Heidegger *fraglich* macht, ist das Sein, für das es keine letzten Antworten gibt. Heidegger geht von dem Fraglichem aus und damit macht er fragwürdig, was seit langem fragwürdig war, aber nie fragwürdig wird. Heideggers Werke stellen den Weg zur Frage nach dem Sein dar. Heidegger setzt noch andere „metaphysische Begriffe“, z. B. Sein, Zeit, Mensch, Sprache, Dichtung, Technik, Kunst, Wissenschaft, Philosophie, usw. Die Frage nach dem Sein des Seins stammt bei Heidegger von der Suche nach dem Weg zur Überwindung der Metaphysik oder umgekehrt. Die Frage nach der Überwindung der Metaphysik und die Frage nach dem Sein gehören bei Heidegger untrennbar zusammen.

II. Heideggers Denkweg und Wahrheitsbegriff

1. Die Wörter „und“ und „ist“ und ihren Bedeutungen bei Heidegger

Ich gehe davon aus, dass sich kein Aspekt im Heideggerschen Denken von seinem Schreibstil trennen lässt. Sein Etymologisieren und Entwurzeln deutscher und griechischer Wörter ist mehr als nur ein Instrument. Heideggers Denken geschieht in einem „Unterwegssein“, wie viele Teile seines Werkes zeigen: Holzwege, Wegmarken, Unterwegs zur Sprache, der Feldweg. Heideggers Philosophie richtet sich von Anfang an auf den Denkweg. Auf diesem Weg stellt Heidegger die bisherige philosophische Frage auf zwei Weisen. Einerseits stellt er die Frage nach der „Washeit (*Quid est*)“, die Heidegger zufolge schon seit Platon in der abendländischen philosophischen Tradition geprägt worden ist. Er stellt aber auch die Frage nach der „Istheit“, die er Ontologie bzw. Fundamentalontologie nennt. Diese Frage nach der Istheit ist nach Heidegger ursprünglicher als die Frage nach der „Washeit“. Deshalb nennt er

seine ontologische Frage Fundamentalontologie im Vergleich zur Ontologie in der abendländischen metaphysischen Tradition. Heidegger nimmt in Anspruch, dass man in die ursprünglichen philosophischen Bedeutungen bzw. philosophischen Grundbegriffe wieder erwecken soll, indem man in die griechische und deutsche ursprüngliche Etymologie eindringt. Heidegger thematisiert somit immer gleichzeitig zwei Fragen nach der „Washeit“ und nach der „Istheit“.

Heidegger berücksichtigt die Unterschiede zwischen Washeit und dem Wie des Seins, indem er mit formal anzeigenden Titeln bzw. Begriffen anfängt. Als Beispiele kann man die Titel anführen. „Was ist das - die Philosophie?“, „Was ist Metaphysik?“, „Vom Wesen der Wahrheit“, „Sein und Zeit“ usw. sind typische Beispiele. Diese beziehen sich in unserem Zusammenhang auf das „Und-Denken“ und das „Ist-Denken“. Heidegger stellt sich seine Fundamentalontologie so vor, dass sie sich letzten Endes nicht mit der linearen Argumentation, d. h. mit der nachträglichen logischen Argumentation vereinbaren lässt. Die Frage nach der Washeit gründet Heidegger gemäß in der Frage nach der Istheit. Man stellt sich diese Frage nicht. Deshalb meint Heidegger, dass die Philosophie im Abendland in Seinsvergessenheit geriet, dessen Fraglichkeit Heidegger in „Sein und Zeit“ an die erste Stelle gestellt hat. Um die Frage nach der Washeit möglich zu machen, sollte man zunächst auf die Frage nach der Istheit eindringen. Die „Istheit“ ist auf Griechisch „*On*“, auf Deutsch „Sein“. Aber der Begriff „*On*“ oder „Sein“ wird im Laufe der Philosophiegeschichte als Substantiv verstanden. Das Sein als Substantiv nennt Heidegger in „Sein und Zeit“ „Vorhandenes“ bzw. „Seiendes“. Heidegger wendet sich zu dem Begriff, der verbal verstanden werden soll. Heidegger interessiert sich dafür, auf die verschiedenen konkreten Verwendungen von „ist“ einzugehen. Heidegger zufolge geschieht „Ist“ oder „Istheit“ in fast allen Sätzen bzw. beim Sprechen. Die „Istheit“ wird seit Platon nivelliert und substantiviert. Heideggers Ziel bzw. Denkweg liegt darin, auf den ursprünglichen Begriff „*On*“ oder „Istheit“ zurückzugehen. Dieser Weg verwirklicht sich im Prozess der Destruktion. Der Weg der Destruktion der Metaphysik heißt bei Heidegger nicht Abschaffen der Metaphysik, sondern eine Reinterpretation bzw. eine neue Übersetzung der Metaphysik oder ein Umgang mit den metaphysischen Grundbegriffen. Das „Wesen“ bzw. die Frage nach dem „Wesen“ ist mit der Frage nach der Washeit gleichursprünglich. Heidegger versucht, den Begriff „Wesen“ verbal zu verstehen. Bei Heidegger heißt „wesen“ das verbal verstandene „Wesen“. Das nominal verstandene „Wesen“ gründet eigentlich in dem verbal verstandenen „wesen“. Der Weg, den man durch „wesen“ zum „Wesen“ zurücklegt, ist Heideggers Denkweg. Heidegger versucht auf diesem Weg, um uns zu diesem Weg zu führen, philosophische ursprüngliche

Grundbegriffe in Erinnerung zu rufen. Heidegger geht davon aus, dass das Sein bzw. das Leben nie durch die wissenschaftlichen Methoden zugänglich ist, die von der Logik bzw. der Metaphysik geprägt worden sind. Das Leben ist an sich für Heidegger der Ursprung des Lebens. Das Leben ist nicht von einem Standpunkt abzuleiten, ähnlich wie die Wissenschaftler von dem Axiom die Mannigfaltigkeit des Lebens abzuleiten versuchen. Das Leben an sich ist nie von den bestimmten Wissenschaften ableitbar, weil der Beobachter des Lebens schon immer in einer Welt lebt. Das Leben an sich ist Heidegger zufolge von daher einer nachträglichen logischen linearen Denkweise nicht zugänglich. Um diese Unzugänglichkeit zu zeigen, verwendet Heidegger hier beispielsweise die bestimmten Redewendungen. „... dass er zuvor leer wäre und dann erst eine Welt suchen müsste,“¹⁸ Hier wird hervorgehoben, dass das Leben an sich nie nachträglich betrachtet werden kann. Diese Nachträglichkeit des Denkens ist manchmal mit dem „und“ verbunden, wie wir sehen. In diesem Sinne meine ich, dass Heidegger in „Kant und das Problem der Metaphysik“ das „und“ von „Sein und Zeit“ betont hat. Im „und“ steckt das nachträgliche Denken, das traditionell als Logik betrachtet wird. Heidegger schreibt manchmal das „und“ kursiv, um ihm die doppelte Bedeutung zu geben, ähnlich wie die Deutschen im alltäglichen Sprachgebrauch bestimmte Wörter in Anführungszeichen setzen, um dies zu leisten. Da wir wissen, dass Heideggers Denkweg mit den künstlich oder etymologisch ableitenden Wörtern eng zusammenhängt, ist es sinnvoll, darauf zu achten, um ihn zu verstehen. In der folgende Stelle sehen wir, wie Heidegger das „und“ betont hat. Die zwei Textstellen halte ich in dieser Arbeit für wichtig. Die folgenden Stellen stellen den zentralen Hauptpunkt dar, auf den sich diese Untersuchung stützt.

„Sein wird verstanden aus einem Zeitbezug, aber das Problem dieses Bezuges von Sein und Zeit ist das ‚Und‘.“¹⁹

„Wenn die Problematik der Metaphysik des Daseins als die von ‚Sein und Zeit‘ benannt wird, so kann jetzt aus der Verdeutlichung der Idee einer Fundamentalontologie klargeworden sein, dass in diesem Titel das ‚und‘ das zentrale Problem in sich birgt. ‚Sein‘ sowohl wie ‚Zeit‘ brauchen die bisherige Bedeutung nicht aufzugeben, wohl aber muss eine ursprünglichere Auslegung ihr Recht und ihre Grenze begründen.“²⁰

¹⁸ GP, S. 34.

¹⁹ MAL, S. 182.

²⁰ KPM, S. 242. Auch Hermann achtet auf das „und“ von „Sein und Zeit“ auf Grund dieser Stelle. Vgl. Hermann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein – Interpretationen zu ‚Sein und Zeit‘*, Frankfurt am Main, 1974 S. 26f. „Sein und Zeit heißt: das Sein aus der Zeit bzw. im Unterschied zum Seiendsein *als* ursprüngliche Zeit begreifen.

Heideggers Hauptinteresse in „Sein und Zeit“ liegt nicht im Sein, sondern im Zeit-Sein. Heidegger hat hier auf das „und“ Gewicht gelegt. Unabhängig davon, dass er das „und“ betont, indem er das „und“ kursiv schreibt, bringt er häufig das „und“ zum Wort. Sein Augenmerk auf dem „und“ tritt vor allem auch in einem Brief an Hannah Arendt in Erscheinung. In dem Brief wirft er einen Blick auf das „und“.

„Das eigentliche ‚Und‘ zwischen ‚Jaspers und Heidegger‘ bist nur Du.“²¹

Manchmal bringt er das „und“ zum Ausdruck, wenn er zwar nicht besonders streng nacheinander zwischen zwei Sachen unterscheiden will, aber die zwei unterschiedlichen Sachen nacheinander akzeptieren kann. Beispielsweise dürfen zwar das Sein und das Dasein nachträglich betrachtet werden, aber im Grunde nicht nacheinander betrachtet werden. Heidegger setzt oft einen Bindestrich zwischen Da und Sein hin, damit er den untrennbaren Zusammenhang zwischen „Da“ und „Sein“ zeigen kann. Heidegger hebt damit hervor, dass Seinserfahrung ekstatisch zeit-räumlich ist. Diese Erfahrung kann nur dann nachvollzogen werden, wenn man die gleiche Erfahrung hat. Heidegger verwendet an mehreren Stellen das „und“ kursiv geschrieben. Es wird ersichtlich, in welchem Zusammenhang er das „und“ kursiv schreibt, wenn man den Zusammenhang genau betrachtet. Heidegger schreibt das „und“ in dem Zusammenhang, dass er zwar das „und“ verwendet aber zugleich in Anspruch nimmt, dass das „und“ nicht im üblichen Sinne verstanden werden darf. Die Sachen, die durch das kursiv ausgedrückte „und“ verbunden werden, dürfen Heidegger zufolge vom Ursprung der Sachen her gesehen nicht nacheinander nachträglich betrachtet werden. Aus dieser

Im Gegenzug gegen den metaphysischen Seins- und Zeitbegriff wird die Neubestimmung des Wesens des Seins *und* der Zeit gefordert. Das Wesen der ursprünglichen Zeit ist durch den Zeitbegriff der Metaphysik nicht nur noch nicht gedacht, sondern vom metaphysischen Denken her niemals erreichbar. Heidegger betont in ‚Kant und das Problem der Metaphysik‘, daß in dem Titel ‚Sein und Zeit‘ ‚das ‚und‘ das zentrale Problem in sich birgt‘. Denn die Metaphysik hat, wenn sie das wahre und beständige Sein gedacht hat, dieses der Zeit im Sinne des Zeitflusses des unbeständigen Seienden entgegengesetzt. So gesehen, bilden Sein und Zeit für das metaphysische Denken einen Gegensatz, analog den Gegensätzen von Sein und Werden, Sein und Schein. In der Formel ‚Sein und Werden‘ wird das Reich des Seins vom Reich des Werdens abgegrenzt; ebenso wird in der Formel ‚Sein und Schein‘ dem Reich des Seins das Reich des Scheins gegenübergestellt. Das ‚und‘ verbindet hier jedesmal zwei durch einen ontologischen Riß getrennte Bereiche: den Bereich des wahren, eigentlichen Seiendseins mit dem des uneigentlichen Seiendseins, der vom Nichtseindsein durchsetzt ist. Man könnte beim erstmaligen Hören des Buchtitels ‚Sein und Zeit‘ versucht sein, ihn im metaphysischen Sinne zu lesen. Dann würde die Zeit vom Sein abgegrenzt, so wie das Werden und der Schein vom Sein abgehoben werden. Das Sein würde zeitlos und die Zeit letztlich seinslos gedacht werden. Das trifft in der Tat für die Metaphysik.“ Vgl. auch Hermann, Friedrich Wilhelm, Heideggers Selbstinterpretation, Meisenheim am Glan 1964. S. 266.

²¹ Ludz, Ursula, Hannah Arendt/ Martin Heidegger (Briefe 1925 bis 1975), Frankfurt am Main 1999.S. 110. Heidegger schiebt das „und“ kursiv an anderen Stellen in diesem Brief. S. 104. 162.

Betrachtung geht hervor, dass die zwei Sachen Heidegger zufolge immer zugleich mitgedacht werden sollen. Anders ausgedrückt dürfen die zwei Sachen, die durch das „und“ verbunden werden, nicht gegenständlich verstanden werden. Die Gegenständlichkeit beinhaltet bei Heidegger zugleich die Nachträglichkeit. Die Nachträglichkeit heißt bei Heidegger, dass die Sachen logisch nacheinander betrachtet werden können. Die Nachträglichkeit beinhaltet das vorstellende Denken, das von der Trennung zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten ausgeht. Dieses Denken beruht Heidegger zufolge auf der Logik, die seit Aristoteles in der abendländischen Philosophie geprägt worden ist.

„Weil jedoch die Wahrheit im Wesen Freiheit ist, deshalb kann der geschichtliche Mensch im Seinlassen des Seienden das Seiende auch *nicht* das Seiende sein lassen, das es ist und wie es ist. Das Seiende wird dann verdeckt und verstellt. Der Schein kommt zur Macht. In ihr gelangt das Unwesen der Wahrheit zum Vorschein. Weil aber die ek-sistente Freiheit als Wesen der Wahrheit nicht eine Eigenschaft des Menschen ist, sondern der Mensch nur als Eigenschaft dieser Freiheit ek-sistiert und so geschichtsfähig wird, deshalb kann auch das Unwesen der Wahrheit nicht erst *nachträglich* dem bloßen Unvermögen und der Nachlässigkeit des Menschen entspringen. Die Unwahrheit muss vielmehr aus dem Wesen der Wahrheit kommen. Nur weil Wahrheit und Unwahrheit im *Wesen* sich *nicht* gleichgültig sind, sondern zusammengehören, kann überhaupt ein wahrer Satz in die Schärfe des Gegenteils zum entsprechend unwahren Satz treten. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit reicht daher erst dann in den ursprünglichen Bereich des Erfragten, wenn sie aus dem Vorblick in das volle Wesen der Wahrheit auch die Besinnung auf die Unwahrheit in die Wesensenthüllung einbezogen hat. Die Erörterung des Unwesens der Wahrheit ist nicht *nachträgliche* Ausfüllung einer Lücke, sondern der entscheidende Schritt in die zureichende Ansetzung der *Frage* nach dem Wesen der Wahrheit“²²

Beispielsweise gehören Wahrheit und Unwahrheit zueinander. Sie sind im Grunde untrennbar. Unwahrheit ist auf gar keinen Fall nach Heidegger ein Resultat einer nachträglichen Überprüfung. Unwahrheit geschieht dort, wo Wahrheit geschieht. Nachträglichkeit ist meines Erachtens bei Heidegger mit dem Wort „und“ verbunden. Die formale Logik ist ein gutes Beispiel dafür, weil sie oft versucht, ausgehend von der Trennung zwischen Sachen und Denken wieder in Verbindung zu bringen. Für Heidegger ist von Anfang an Denken und Sein nicht mehr trennbar. Diese Nachträglichkeit steht bei Heidegger auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik der Gleichursprünglichkeit oder Zusammengehörigkeit gegenüber. Diese Beziehung kann man im Zusammenhang mit dem „und“ und „ist“ deutlich sehen.

²² VWW, S. 18. Die Hervorhebung im Zitat von mir.

„Nun ist aber die abendländische Metaphysik seit ihrem Beginn bei den Griechen und noch ungebunden an diese Titel zumal Ontologie und Theologie. In der Antrittsvorlesung ‚Was ist Metaphysik‘ (1929) wird daher die Metaphysik als die Frage nach dem Seienden als solchem *und* im Ganzen bestimmt. Die Ganzheit dieses Ganzen ist die Einheit des Seienden, die als der hervorbringende Grund einigt.“²³

Cogito und *Cogitans* bzw. *Noiesis* und *Noema* dürfen bei Heidegger nicht mit dem „und“ verbunden werden. Diese Unmöglichkeit kann man nur verstehen, indem man auf dem vom Seinsdenken gerufenen Denkweg steht. Vom Seinssinn „sum“ her will Heidegger versuchen, auf das „und“ noch einmal aufmerksam zu machen.

„Die Zwiefalt birgt in sich das *noein und* sein Gedachtes (*noema*) als Gesagtes. Vernommen aber wird im Denken das Anwesen des Anwesenden. Das denkende Sagen, das der Zwiefalt entspricht, ist das *legein* als das Vorliegenlassen des Anwesens. Es geschieht rein nur auf dem Denkweg des von der *Aletheia* gerufenen Denkers.“²⁴

Zwar dürfen nicht alle Grundbegriffe auf diese Weise verbunden werden. Aber viele Grundbegriffe können auf diese Weise verbunden werden. Das „und“ in „Sein und Zeit“ und die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem kann schon in diesem Zusammenhang verstanden werden.²⁵

Wie wir im Zitat gesehen haben, versucht Heidegger den Zusammenhang zwischen Sein und Zeit deutlich zu machen, indem er das „Und“ zwischen Sein und Zeit *fraglich* macht. Man stellt sich gar nicht die Frage nach dem „Und“ zwischen Sein und Zeit. Aber das „Und“ wird fraglich, wenn man von der ursprünglicheren Auslegung her den Zusammenhang zwischen Sein und Zeit versteht. Denn das Sein wird aus der Zeit verstanden und umgekehrt. Das bedeutet, dass Sein und Zeit, von der Heideggerschen ursprünglichen Deutung her gesehen, nicht streng trennbar sind. Sein und Zeit sind gleichursprünglich. Oder Sein und Zeit gehören zusammen. Heidegger will nicht das Sein mit der Zeit identifizieren. Die Identität soll hier anders verstanden werden. Heideggers Denkweg bewegt sich somit zwischen Differenz und Identität. Eine Richtung dieser Bewegung, d. h. die Richtung von der Differenz zur Identität

²³ ID, S.45. Die Hervorhebung von „und“ im Original.

²⁴ VA, S.245. Die Hervorhebung von „und“ im Original.

²⁵ Vgl. Hermann, Friedrich Wilhelm, *Subjekt und Dasein – Interpretationen zu ‚Sein und Zeit‘*, Frankfurt am Main 1974 S.26f.

bildet sich meines Erachtens bei Heideggers „Kehre“. Daraus erhebt sich wieder die Frage: Was ist denn ursprüngliche Auslegung? Dies ist bei Heidegger Ontologie bzw. Fundamentalontologie. Heidegger deutet das Wort „und“ von drei verschiedenen Redewendungen her. Zunächst bedeutet „und“ Anfügung und Gegensatz als eine Weise der Unterscheidung. Es bedeutet auch die Eigenschaft der Zugehörigkeit.

„Wenn wir ‚Sein‘ sagen, werden wir fast wie unter einem Zwang fortgetrieben zu sagen, Sein und ... Das ‚und‘ meint nicht nur, daß wir ein Weiteres beiläufig dazusetzen und anfügen, sondern wir sagen solches dazu, wogegen das ‚Sein‘ sich unterscheidet: Sein und nicht ... Aber zugleich meinen wir in diesen formelhaften Titeln solches mit, was doch wieder zum Sein als von ihm Unterschiedenes irgendwie eigens gehört, wenn auch nur als sein Anderes.“²⁶

Das „und“ wird als Anfügung, Gegensatz und Eigenschaft in allem menschlichen Wissen mitbestimmt. Es ist dabei klar, dass die Unterscheidung von zwei verschiedenen Dingen bei der Verwendung der Wortes „und“ schon vorausgesetzt ist.²⁷ In den folgenden Sätzen kann man noch deutlicher sehen, was bei Heidegger mit „und“ gemeint ist:

„Man ist also ganz falsch beraten worden, wenn man meint: Philosophische Aussagen handeln vom Menschen *und* seinem Verhältnis zur Welt; es wäre ein von Grund aus verkehrter Ansatz, wollte man diese phänomenologische Sachlage so verstehen, als sei der Mensch zunächst ein Seiendes für sich, das dann auch noch überdies ein Verhältnis zur Welt habe. Das In-der-Welt-sein – in einem freilich näher zu bestimmenden Sinne – ‚ist‘ schon der Mensch selbst.“²⁸

Das „und“ bedeutet hier, dass man durch das Wort „und“ ausgehend von den Dingen als vorhandenen sein Denken ausführt, und zwar nachträglich. Der Titel „Sein und Zeit“ wird zwar mit „und“ verbunden, aber es handelt sich für Heidegger nicht um zwei verschiedene Dinge als vorhandene, sondern um Zusammengehöriges. Sein ist zeitlich schlechthin. Auch O. Pöggeler formuliert so: „Wenn Heidegger von Sein und Zeit spricht, dann meint Zeit nicht etwas, was *neben* dem Sein steht [...]. Sein *und* Zeit können vielmehr ineinander verstanden werden.“²⁹ Die Zeit ist Blickbahn für die Auslegung des Seins. Somit kann das „und“ von

²⁶ EM, S. 71.

²⁷ Vgl. EIP, S. 94.

²⁸ LFW, S. 212. Die Hervorhebung von „und“ im Original. Heidegger schieb oft das „und“ kursiv in noch mehreren Texten: SZ, S. 205; GP, S. 12. 26; HW, S. 71. 229; VA, S. 151. 262; BP, S. 465; PGZ, S. 89f.

²⁹ Pöggeler, Otto, Heidegger und hermeneutische Philosophie, München, 1983.S. 91.

„Sein und Zeit“ eigentlich durch die Kopula „ist“ ersetzt werden. Sein *und*³⁰Zeit bedeutet für Heidegger: Sein *ist* zeitlich. Hier ändern sich die Denkrichtung bzw. der Denkinhalt. In „Zeit und Sein“ bringt Heidegger dieses Verhältnis zwischen Sein und Zeit deutlich zum Ausdruck:

„Sein ist kein Ding, demnach nichts Zeitliches, wird indes gleichwohl als Anwesenheit durch Zeit bestimmt. Zeit ist kein Ding, demnach nichts Seiendes, bleibt aber in ihrem Vergehen ständig, ohne selber etwas Zeitliches zu sein wie das in der Zeit Seiende. Sein und Zeit bestimmen sich wechselseitig, jedoch so, daß jenes - das Sein - weder als Zeitliches noch dieses - die Zeit - als Seiendes angesprochen werden können.“³¹

Der Titel „Sein und Zeit“ hat vermittelnden Charakter, wie z.B. auch die Fragestellung „Was ist Metaphysik?“ und basiert darauf, dass Sein zeitlich ist, als jeweilige konkrete Erfahrung des Daseins. Sein ist seit Platon in der abendländischen Philosophiegeschichte zeitlos, in der die Untersuchung des Seins eine Suche nach dem ist, was ständig konstant und zeitlos unabhängig von Zeit und Wandel steht. Heidegger geht in eine andere Richtung mit dem Titel „Sein und Zeit“. Wir leben nicht in der Zeit, so als wäre Wasser in einem Glas oder ein Tisch in einem Zimmer, sondern wir leben selbst Zeit. Hier sind die „Leben“ bzw. „Sein“ und „Zeit“ nicht trennbar. Der Sinn von „ist“ wurde nach Heidegger in der Tradition der abendländischen Philosophie verkannt.

„Mit dem ‚cogito ergo sum‘ beansprucht *Descartes*, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem ‚radikalen‘ Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der *res cogitans*, genauer der *Seinssinn des ‚Sum‘*.“³²

Das „ist“ bedeutet für Heidegger das Wie des Seins. Das „ist“ bzw. der Sinn des Seins ist durch das Dasein zugänglich. Deshalb wendet er sich zur Daseinsanalyse in „Sein und Zeit“. Dabei handelt es sich um die ursprüngliche Seinsweise des Daseins, d. h. das „ist“ des Daseins. In „Einführung in die Metaphysik“ hebt Heidegger hervor, dass das Sein auf das Wort angewiesen ist. Ohne das Wort ist das Sein unvorstellbar. In diesem Zusammenhang geht er auf die Grammatik und Etymologie des Wortes „Sein“ zurück. Damit gelangt er zu dem Ergebnis, dass das Wort „Sein“ verwischt, ein unbestimmter Name wird. Das Wort

³⁰ Vgl. WMF, S. 118. „Das ‚und‘ ist der Titel für eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Sein und Zeit aus dem Grunde ihres Wesens.“

³¹ SD, S. 3.

³² SZ, S. 24. Vgl. auch GB, S. 29. „Die Fülle und Manigfaltigkeit des Seienden kommt niemals vom ‚ist‘ und vom Sein, sondern vom Seienden selbst: Wetter, Fenster, Straße, schlecht, geschlossen, dunkel.“

„Sein“ ist leer.³³ Die Substantivierung des Wortes „Sein“ vergegenständlicht die Verwischung und demzufolge wird das Wort „Sein“ ein Name, der etwas Unbestimmtes nennt.³⁴ Aus diesem Grunde wird schon ersichtlich, dass Heidegger vom Wort her die traditionelle Metaphysik vermeiden will, die von einem Oberbegriff ausgeht. Deshalb ist es sinnvoll, statt des Wortes „Sein“ das Wort „ist“ oder „Istheit“ zu verwenden, das schon oben eingeführt wurde. Um den konkreten Sinn des Seins gewinnen zu können, soll man auf die Mannigfaltigkeit des „ist“ gehen, weil das Sein von der Verschiedenheit des „ist“ her verstanden werden kann.

„Wir verstehen sonach das Verbalsubstantiv ‚Sein‘ aus dem Infinitiv, der seinerseits auf das ‚ist‘ und seine dargestellte Mannigfaltigkeit bezogen bleibt. [...] ‚Sein‘ gilt uns als Infinitiv des ‚ist‘.“³⁵

Der Infinitiv „Sein“ ist nach Heidegger ein Derivat der nachträglichen Ableitung.³⁶ Somit analysiert Heidegger die unterschiedliche Verwendung des Wortes „ist“. Nach Heidegger heißt „Gott ist“, dass Gott wirklich gegenwärtig ist. „Die Erde ist“ meint, dass sie ständig vorhanden ist. „Der Vortrag ist im Hörsaal“ bedeutet, dass er stattfindet. „Der Mann ist aus dem Schwäbischen“ bedeutet, dass er von dort stammt. „Der Becher ist aus Silber“ heißt, dass der Becher aus Silber besteht. „Der Bauer ist auf dem Feld“ bedeutet, dass er sich dort aufhält. „Das Buch ist mir“ heißt, es gehört mir usw.³⁷ In den verschiedenen Verwendungen findet man, dass das Sein sich auf verschiedene Weise enthüllt. „In dem ‚ist‘ eröffnet sich uns das Sein in einer vielfältigen Weise.“³⁸ In diesem Zusammenhang würde man das „Ist-Denken“ (Sein) als Vorkommen des Seins bezeichnen. Immer wenn wir den Ausdruck „ist“ verwenden, bedeutet das „ist“ das Sein. Wird Seiendes als Seiendes bestimmt, ist „ist“ als ein Sein jeweils immer schon dabei. Was hier überprüft werden soll, ist, ob verschiedene Sätze auf die Fälle des Vorkommens von „ist“ reduziert werden können. Darauf richtet sich die sprachanalytische Kritik an Heidegger. Aber Heidegger sucht nicht nach der Gemeinsamkeit im „ist“ der Aussage, wie die sprachanalytische Kritik übersieht, sondern sieht im „ist“ der Aussage die vielfältige Struktur des Seinsverständnisses überhaupt, wie wir gerade oben gesehen haben.³⁹ Graeser folgt der sprachanalytischen Kritik an Heidegger und

³³ Vgl. EM, S. 78f.

³⁴ Vgl. ebenda, S. 78f. Vgl. auch GB, S.34f.

³⁵ Ebenda, S. 98.

³⁶ Vgl. ebenda, S. 225.

³⁷ Vgl. ebenda, S. 95f.

³⁸ Ebenda, S. 96.

³⁹ Vgl. GP, S. 291.

lehnt Gethmanns Gegenkritik an der sprachanalytischen Kritik an Heidegger ab.⁴⁰ Stegmüller sieht sogar im Begriff des „Seins“ bei Heidegger den stillschweigend angenommenen Platonismus.⁴¹ Gethmann hat recht, wenn er sagt: „Eine einheitlich Überbedeutung aller Weisen der Verwendung von „ist“ wird von Heidegger weder vorausgesetzt noch angestrebt. [...] *Ein genus ‚Sein‘ ist so wenig Grundlage der Ontologie, daß es Ontologie unmöglich machen würde.*“⁴² Das Denken ist für Heidegger vor-prädikatives Denken. In dem „Ist-Denken“ sind Sein und Denken nicht trennbar, während Sein und Denken im „Und-Denken“ immer getrennt bleiben. Das Wort „und“ und die dahinter steckenden Gedanken werden von Heidegger aufgrund des „ist“ kritisiert bzw. kritisch ergänzt. Demgemäß darf ursprüngliche Wahrheit für Heidegger nicht überprüft werden, sondern sie ist das In-der-Welt-sein als solches. Aussagewahrheit als Richtigkeit gründet sich aber darin, zunächst eine Aussage zu machen, die dann auf das Ding als in der Welt vorhandenes bezogen werden soll. Hinter der Aussagewahrheit steckt ein Gedanke, der auf „und“ basiert: Eine Aussage und deren Verhältnis zur Welt. Dabei sind zwei Dinge, d. h. eine Aussage und die Dinge, auf die eine Aussage bezogen werden soll, vorausgesetzt. In diesem Prozess steckt das „Und-Denken“. Heidegger bestimmt die Aussagewahrheit als Richtigkeit im „Nacheinander“ der Logik. Eine Aussage ist eigentlich für Heidegger nicht nur eine Satzbildung zum Zwecke der Überprüfung, sondern es zeigt sich darin auch die Wahrheit als Offenheit. Heidegger interpretiert die Wahrheit von der Aussage her, d.h. der Aussage als „Entdeckend-sein“⁴³:

„Die Aussagen halten sich zunächst und zumeist innerhalb eines bestimmten Zutunhabens mit, d. h. sie vollziehen sich auf dem Grunde des In-der-Welt-seins.“⁴⁴

Das „Und-Denken“ gründet in der Beschränkung, Trennung, nachträglichen Überprüfung und Nivellierung. Das „Ist-Denken“ dagegen konvergiert auf das „ist“ als jeweiliges Geschehen. Das „Und-Denken“ orientiert sich an der Tatsache, während das „Ist-Denken“ sich als Geschehen zeigt. Heideggers Interesse liegt eben darin, hervorzuheben, dass das „Und-Denken“ auf dem „Ist-Denken“ basiert. Das „Und-Denken“ bezieht sich für Heidegger meines Erachtens nicht nur auf das wissenschaftliche Denken, sondern auch auf die

⁴⁰ Vgl. Graeser, Andreas, Philosophie in Sein und Zeit - Kritische Erwägungen zu Heidegger, Sankt Augustin, 1994. S. 44. 46. Vgl. auch Carnap, Rudolf, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis, Bd. II. Leipzig, 1931. S. 235.

⁴¹ Vgl. Stegmüller, Wolfgang, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie Bd. I Stuttgart 1989. S. 190.

⁴² Gethmann, Carl Friedrich, Verstehen und Auslegung – Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers, Bonn, 1974. S. 55.

⁴³ Vgl. SZ, S. 218.

⁴⁴ LFW, S. 213.

alltägliche Denkweise. Nach Heidegger ist das Wort „ist“ die Ermöglichung des Wortes „und“. Auf der Sprachebene ist das „und“ meiner Meinung nach nur auf Grund des „ist“ möglich. Das „ist“ ermöglicht das „und“. In diesem Sinne liegt der Wahrheit des Seins als Vollzug des „Ist-Denkens“ die Aussagewahrheit, die auf dem „Und-Denken“ basiert, zugrunde. „Und-Denken“ führt Heidegger auf Platon und Aristoteles zurück, bei denen das Denken zum bloßen Vorstellen und Aussagen verallgemeinert und schließlich zur Domäne von Logik und Wissenschaft wird, während „Ist-Denken“ bei Anaximander, Parmenides und Heraklit den Anfang findet. Dies ist für Heidegger das ursprüngliche Denken, auf dessen Grund „Und-Denken“ überwunden werden soll.

„Nur dort, wo, wie im ersten Anfang, die Wesung nur als Anwesenheit heraustritt, kommt es alsbald zur Scheidung zwischen dem Seiendem und seinem ‚Wesen‘, was eben die Wesung des Seyns als Anwesenheit ist. Hier bleibt notwendig die Frage nach dem Seyn als solchem und d. h. nach seiner Wahrheit unerfahrbar und ungestellt.“⁴⁵

Somit bilden sich hier das „Und-Denken“ und „Ist-Denken“ ein methodische Zugangsbegriffe zur Heideggers Philosophie bzw. seinem Denkweg. Diese zwei Aspekte des „Und-Denkens“ und des „Ist-Denkens“ kann man im Hinblick auf die Metaphysik und die Fundamentalontologie bei Heidegger betrachten.

2. Von der Metaphysik zur Fundamentalontologie

Heidegger kritisiert die Denkweise, derzufolge das Subjekt als Erkennendes und das Objekt als Erkanntes, Sein und Zeit, das Wesen als *quidditas* bzw. Was-sein und die Wahrheit trennbar sind. Das ursprüngliche Denken ist kein nachträglicher Akt, keine Methode, kein Mittel für das Erkennen, sondern das Grundverhältnis des Daseins.

„Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, daß von ihm eine Wirkung ausgeht oder daß es angewendet wird.“⁴⁶

Diese Denkweise gründet sich für Heidegger im Wort „und“ bzw. in der Metaphysik der abendländischen Philosophie.

⁴⁵ BP, S. 259.

⁴⁶ WM, S. 313.

„Metaphysik fragt nicht nach der Wahrheit des Seins selbst. Sie fragt daher auch nie, in welcher Weise das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört.“⁴⁷

Das Grundproblem der Metaphysik besteht darin, dass sie das Sein als solches nicht zur Frage macht, sondern das Sein als stete Anwesenheit nimmt, als sei das Sein verfügbar. Alle Wissenschaften sind nach Heidegger auf die Metaphysik zurückzuführen. Heideggers „Ist-Denken“ bzw. die Wahrheit des Seins beginnt, wo die Metaphysik und die auf sie gegründeten Wissenschaften überwunden werden. Heidegger richtet sich nicht allein gegen die Wissenschaft als Methode, gegen die Gadamer seine philosophische Hermeneutik verteidigt, sondern auch vor allem gegen die vorwissenschaftliche Haltung des Menschen, d. h. gegen die alltägliche menschliche Denktendenz, die der „natürlichen Einstellung“ bei Husserl ähnelt.

„Die Kennzeichnung des Denkens als des ‚theoretischen‘ Verhaltens geschieht innerhalb der ‚technischen‘ Auslegung des Denkens.“⁴⁸

Vom „Ist-Denken“ her fragt er kritisch nach der Metaphysik als „Und-Denken“ und dessen Tradition, in der nach ihm alle Philosophen von Platon und Aristoteles bis zu Hegel, Kant und Descartes stehen, und Nietzsches Philosophie ist das letzte Schlusskapitel in der Geschichte der Metaphysik. In der metaphysischen Tradition wurden die Welt und der Mensch als vorhanden von vornherein vorausgesetzt. Im Laufe der Geschichte veränderten sich zwar die Begriffe, aber die Voraussetzung der Fragestellung blieb immer noch innerhalb dieser Tradition. Heideggers Ansatz lautet: Der Mensch ist In-der-Welt-sein. Der Mensch ist ohne Bezug auf die Welt, ohne Bezug auf die Sprache, ohne Bezug auf Sorge kein Mensch. Der Mensch und seine Umwelt hängen immer miteinander zusammen. Wenn man vom „Ist-Denken“ ausgeht, hängt alles miteinander zusammen. Vom „Ist-Denken“ her betrachtet er kritisch die Wissenschaften, z.B. die Biologie, die den Menschen wie ein Tier bezeichnet, die Physiologie, die den Menschen als Organismus untersucht, und die Sprachwissenschaft, die Sprache als Gegenstand untersucht. All diese wissenschaftlichen Fragen gehen auf denselben metaphysischen Entwurf zurück. Heidegger versucht, die durch die Metaphysik herbeigeführte Trennung zwischen dem Menschen und der Welt wieder aufzuheben, indem er die metaphysische Frage auf andere Weise stellt. Die metaphysische Frage, d. h. die Frage nach dem Wesen, wandelt sich in die Seinsfrage. Im Heideggerschen Sinne ist die Frage

⁴⁷ Ebenda, S. 154.

⁴⁸ Ebenda, S. 146.

„Warum ist überhaupt Seiendes und nicht Nichts?“ eine metaphysische Frage. Man darf die Frage nach dem Sein nicht aufgrund dessen stellen, was als stete Anwesenheit da ist. Sein und Dasein dürfen nicht als unveränderliche stete Anwesenheit betrachtet werden, weil Sein und Dasein immer zeitlich und endlich sind. Was man in der abendländischen Philosophiegeschichte das Sein als Idee, Substanz, Gott, Ich und Bewusstsein nennt, gibt es nicht. All diese Variationen basieren im Grunde auf der Metaphysik, die die Frage nach dem Wesen aufgrund von Abstrahierung und Nivellierung stellt. Außerdem gründet die Metaphysik in der „vulgären Zeitauffassung“, nach der die Zeit als Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verstanden wird. Eben darin sieht Heidegger das Problem der Metaphysik. In der traditionellen metaphysischen Frage fehlt die Frage der Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit. Das Sein ist kein Vorhandenes, sondern es ist im „Wurf des Daseins“.⁴⁹ Heidegger versucht, die traditionellen metaphysischen Begriffe wieder vom „Ist-Denken“ her zu interpretieren, bzw. sie auf die ursprünglichen Bedeutungen zurückzuführen, indem er sie dekonstruiert und rekonstruiert. Beispielsweise geht es in „Sein und Zeit“ und „Zeit und Sein“ nicht um den Vorrang des einen vor dem anderen, was Sartre mit seinem Ansatz, dass „die Existenz der Essenz voran geht“, durchzuführen versucht.⁵⁰ In „Was ist Metaphysik?“ versucht Heidegger die Metaphysik von deren ursprünglicher Bedeutung her wieder zu bestimmen, indem er eine metaphysische Frage stellt und darauf eine Antwort zu geben versucht: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht Nichts?“ Dies ist für Heidegger eine metaphysische Frage und zugleich eine Frage nach dem Wesen des Seins. Die Frage „Was ist Metaphysik?“ ist schon eine metaphysische Frage im traditionellen Sinne, aber die Frage „Was ist Metaphysik?“ fragt über die Metaphysik hinaus, weil sie einem Denken entspringt, das schon in die Überwindung der Metaphysik eingegangen ist.⁵¹ Die Aufgabe der Überwindung der Metaphysik liegt für Heidegger nicht darin, wieder auf der Basis der traditionellen Metaphysik zu denken, sondern von einem ganz anderen Denken, nämlich dem „Ist-Denken“ her die Frage nach dem Sinn des Seins wieder zu stellen und zu versuchen, darauf zu antworten. Auf diese Weise führt Heidegger die traditionelle Metaphysik durch eine metaphysische Frage zur Fundamentalontologie. Nach Heidegger entspringt die Frage „Was ist Metaphysik?“ als solche aus dem „Ist-Denken“. Die traditionelle Metaphysik soll vom „Ist-Denken“ überwunden bzw. ergänzt werden.

⁴⁹ Vgl. ebenda, S. 158.

⁵⁰ Vgl. ebenda, S. 159.

⁵¹ Vgl. WM, S. 303.

„Es galt, Sein im Durchblick durch die eigentliche Zeit in sein Eigenes zu denken - aus dem Ereignis - ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden. Sein ohne das Seiende denken, heißt: Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik zu denken. Eine solche Rücksicht herrscht nun aber auch noch in der Absicht, die Metaphysik zu überwinden.“⁵²

Für Heidegger sind der Titel „Sein und Zeit“ und die Frage „Was ist“⁵³ Metaphysik?“ die Leitfragen zur Grundfrage auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik: zur Überwindung des „Und-Denkens“ durch das „Ist-Denken“. Daraus erhebt sich die Frage: Was ist Sein für Heidegger? Welchen Charakter hat das Sein, wenn es nicht vom Seienden als Gegenständlichem her gedacht werden darf? Das Sein kann auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik, d. h. von der Geschichtlichkeit her, betrachtet werden. Bevor ich kurz darauf eingehe, werde ich betrachten, was Heidegger genau unter dem Begriff „Metaphysik“ versteht, weil der Begriff der Metaphysik beim späten Heidegger im übertragenen Sinne verwendet wird.

1. Was ist Metaphysik?

Heideggers Hauptanliegen konvergieren auf die Überwindung der Metaphysik. Er sucht von Anfang an einen Weg zur Überwindung der Metaphysik. Der Weg, den er sucht, ist nur zugänglich, wenn man von anderem Denken her denkt, das von Platon bis zu Nietzsche im Laufe der Geschichte der Metaphysik im Abendland in Vergessenheit geraten ist. Dieses Denken darf für Heidegger auf keinen Fall als logisches, nachträgliches Denken verstanden werden. Dieses Denken fragt nicht, wie der Titel dieses Abschnitts, nach „Was-sein“, sondern dringt in „Daß-sein“ ein. Die Metaphysik fängt Heidegger zufolge mit der Frage nach „Was“ an. Das, was gerade gefragt wird, wird in der Metaphysik im Seienden als Seiendes gesucht. Dieses „Was“ wird in der Geschichte der Metaphysik im Abendland nach Heidegger vom Seienden her verstanden, sei es Idee, Substanz, Gott, Subjekt oder reines Bewusstsein. In diesem Sinne sagt Heidegger, dass die Metaphysik im Abendland im Grunde Onto-Theologie ist. In der Metaphysik lässt sich das Sein (*on*) ständig auf irgendetwas als stete Anwesenheit zurückführen. Diese Denkweise geht nach Heidegger auf die griechischen Philosophen, vor allem auf Platon und Aristoteles, zurück. Die Metaphysik basiert nach Heidegger auf dem Dualismus zwischen Veränderlichem und Unveränderlichem, Sinnlichem und Übersinnlichem, Zeitlichem und Überzeitlichem. Diese Denkweise wird über den Abstand der

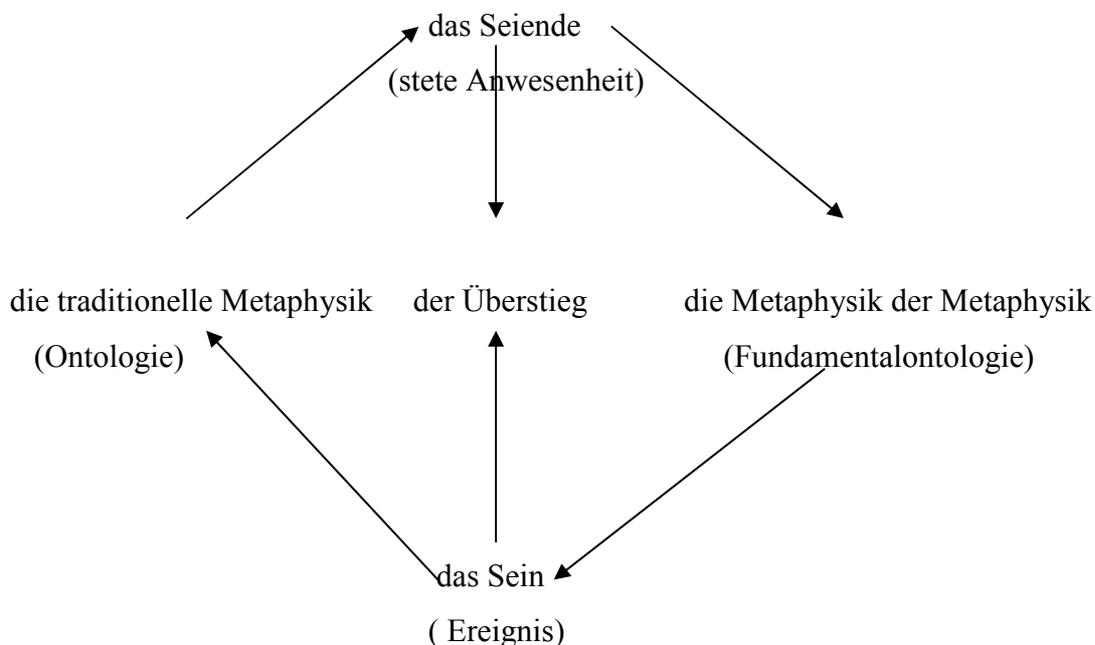
⁵² SD, S. 25.

⁵³ Hervorhebung von mir.

Zeit hinaus in der Metaphysikgeschichte im Abendland wiederholt. Der Grund dafür liegt nach Heidegger darin, dass die Metaphysik nicht in den Abgrund dieser Metaphysik zurückgeht und somit der Abgrund im Vergessen bleibt. Unter dem Begriff „Metaphysik“ versteht Heidegger somit zweierlei. Die Metaphysik ist für Heidegger zunächst ein Abwehrbegriff, d.h. ein „Gegenstand“ der Überwindung. Sie hat aber für den späten Heidegger eine andere Bedeutung. Die Metaphysik ist das, was er selbst tut. Allerdings darf hier der Begriff der Metaphysik bei Heidegger nicht missverstanden werden. Diese Metaphysik bedeutet für Heidegger die Metaphysik der Metaphysik oder die Metaphysik des Daseins.

„Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist Dasein selbst.“⁵⁴

Heidegger nennt in „Sein und Zeit“ seinen Weg Fundamentalontologie, und später bezeichnet er die Fundamentalontologie als die Metaphysik der Metaphysik. Mit diesen Begriffen wird deutlich, dass Heidegger versucht, die traditionelle Metaphysik an ihren Ursprung zurückkehren zu lassen. Diese Metaphysik bei Heidegger kann im genau umgekehrten Sinne gegenüber der traditionellen Metaphysik verstanden werden. Die Metaphysik ist der Überstieg. Dies kann wie folgt schematisiert werden.



Sobald sich Sein als „Seiendes“ oder „Idee“ verwirklicht, sobald Wesen idealisiert wird, zeigt der Pfeil nach oben. Aber sobald sich Seiendes als Sein oder „Istheit“ verwirklicht, zeigt der

⁵⁴ WM. S. 121.

Pfeil nach unten. Jener ist der Weg der traditionellen Metaphysik, dieser ist bei Heidegger der Weg zur Überwindung der Metaphysik. Heidegger bemüht sich dabei darum, in eine „Meta-Metaphysik“ d. h. den anfänglichen altgriechischen Begriff „*Physis*“ einzudringen. In „Sein und Zeit“ zeigt uns Heidegger, dass der Sinn des Seins davon abhängt, dass man den Unterschied zwischen Sein und Seiendem versteht. Man muss im Sinne Heideggers Sein erfahren oder „leben“, um das Sein zu denken. Das Sein wird als Seinsverständnis des In-der-Welt-seins bestimmt, während das Seiende als bloßer Gegenstand bestimmt wird: daseinsmäßiges Sein und nichtdaseinsmäßiges Seiendes. Dieses bezieht sich auf die überlieferte Metaphysik, während jenes sich auf die Fundamentalontologie bzw. Existenzialontologie, die die Metaphysik des Daseins ist, bezieht. Die ontologische Differenz verschwindet im Grunde für Heidegger, wenn das Seiende vom Sein her verstanden wird. Diese Differenz ist nur vorbereitend. „Der Begriff der ‚ontologischen Differenz‘[sic!] nur vorbereitend als Übergang von der Leitfrage zur Grundfrage.“⁵⁵

„Diese Unterscheidung ist seit ‚Sein und Zeit‘ als ‚ontologische Differenz‘ gefasst, und dieses in der Absicht, die Frage nach der Wahrheit des Seyns gegen alle Vermischung sicher zu stellen. [...] Im Übergänglichen Denken jedoch müssen wir dieses Zwiespältige aushalten: einmal mit dieser Unterscheidung zur ersten Klärung einzusetzen und dann doch gerade diese Unterscheidung zu überspringen. Dieses Überspringen aber geschieht mit durch den Sprung als die Er-gründung des Grundes der Wahrheit des Seyns, durch den Einsprung in das Ereignis des Da-seins.“⁵⁶

Die Metaphysik als ein Abwehrbegriff für Heidegger denkt das Seiende als das Seiende.

„Was ist im Grunde überhaupt Metaphysik? Sie denkt das Seiende als das Seiende. Überall, wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht. Das metaphysische Vorstellen verdankt diese Sicht dem Licht des Seins. Das Licht, d. h. dasjenige, was solches Denken als Licht erfährt, kommt selbst nicht mehr in die Sicht dieses Denkens; denn es stellt das Seiende stets und nur in der Hinsicht auf das Seiende vor. Aus dieser Hinsicht fragt das metaphysische Denken allerdings nach der seienden Quelle und nach einem Urheber des Lichtes.“⁵⁷

Die Metaphysik, die Seiendes als Seiendes sieht, sieht Heidegger bei Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Nietzsche usw.

⁵⁵ BP, S. 258.

⁵⁶ Ebenda, S. 251. Vgl. auch GB, S. 25. „Wir sagen: ‚das Sein‘ und meinen eigentlich das Seiende. Wir reden vom Seienden als solchen und meinen im Grunde das Sein“

⁵⁷ WM, S. 365.

2. Ein Überblick über die Metaphysikgeschichte nach Heideggers Interpretation

Heidegger zufolge fängt die Metaphysik im Abendland mit Platons Philosophie an. Seit Platon wird das Denken zu einem Aufblicken zu den „Ideen“. Für Platon gibt es die Stufen des Seins. Im Höhlengleichnis zeigen sich diese Stufen. Die Welt innerhalb der Höhle ist schattenhafte, sinnliche Welt, während sie außerhalb der Höhle helle, wirkliche Welt ist. Jene Welt ist für Platon die seiendste Welt als idea. Denken heißt seit Platon, daß man über die schattenhafte, abbildmäßige Welt hinaus zu den „Ideen“ aufblickt. Eine „Idee“ ist mit den Werkzeugen des Leibes unbegreiflich. Die „Idee“ aller Ideen ist für Platon die höchste und erste Ursache, die alle Dinge tauglich macht. Philosophie ist für Platon ein Name dafür, daß man sich mit „Ideen“ auskennt. Philosophie ist seit Platon im Abendland die Metaphysik, d. h. ein Aufblick zu „Ideen“. In diesem Sinne sagt Heidegger, dass das Denken seit der Auslegung des Seins als idea metaphysisch und zugleich theologisch ist, sofern die sinnliche Welt von der übersinnlichen Welt her gedacht wird und die Ursache des Seienden als Gott betrachtet wird.

„Diese höchste und erste Ursache wird von Platon und entsprechend von Aristoteles to Theion, das Göttliche genannt. Seit der Auslegung des Seins als idea ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik ist theologisch.“⁵⁸

Dies gilt auch für Aristoteles' Metaphysik. Heidegger versteht die Metaphysik bzw. Ontologie Aristoteles' auf zwei Ebenen: das Ganze des Seienden und das Ganze des Seienden im Sinne des höchsten und göttlichen Seienden. Demgemäß ist die Metaphysik Ontologie (*Ousia* des *On*) und Theologie (*Theion*). Heidegger nennt die Metaphysik Onto-theologie.⁵⁹ Heidegger sucht das Fundament für diese Ontologie und darum nennt er seine Frage nach dem „Seienden“ nicht Ontologie, sondern die Fundamentalontologie. Was er durch die Fundamentalontologie sucht, ist nicht die Wahrheit des Seienden, wonach alle Ontologie sucht, sondern die Wahrheit des Seins. Aristoteles' Ontologie ist Heidegger zufolge „*Logos*“ (Aussage) über „*On*“ (das Seiende). Metaphysik basiert auf dem *Logos* (der Aussage) und dessen *On* (deren Seiendem). Das bedeutet, dass die Metaphysik zweierlei Vorhandenes voraussetzt: eine Aussage und dessen Seiendes.

⁵⁸ WM, S. 235f.

⁵⁹ Vgl. WM, S. 379.

„So könnte es zu seiner Zeit nötig werden, erneut dem nachzudenken, was denn mit dem On, dem Wort ‚Seiend‘, eigentlich gesagt sei. Demgemäß wurde die Frage nach dem On wieder in das Denken geholt.“⁶⁰

Nach Heidegger versäumt Kant wie auch Descartes, den Seinssinn des *sum* im „cogito ergo sum“ ursprünglich zu fassen. Kant hat das Dasein oder die faktische Existenz vom transzendentalen Ich, d. h. vom ständig Vorhandenen her, gedacht, und damit ist er in Zeit- und Weltvergessenheit geraten. Zeit und Welt bleiben immer noch bei Kant als Vorhandenes.

„Das Ich ontologisch als Subjekt bestimmen, besagt, es als ein immer schon Vorhandenes ansetzen. Das Sein des Ich wird verstanden als Realität der *res cogitans*.“⁶¹

Eben darin sieht Heidegger das Problem der Metaphysik. Kant kam aus dem cartesischen Ansatz eines isoliert vorhandenen Subjekts nicht heraus.

„Gegenstand im Sinne von Ob-jekt gibt es erst dort, wo der Mensch zum Subjekt, wo das Subjekt zum Ich und das Ich zum *ego cogito* wird, erst dort, wo dieses *cogitare* in seinem Wesen als ‚ursprünglich synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption‘ begriffen wird, erst dort, wo der höchste Punkt für die ‚Logik‘ erreicht wird (in der Wahrheit als der Gewissheit des ‚Ich denke‘). Erst hier enthüllt sich das Wesen des Gegenstandes in seiner Gegenständlichkeit. Erst hier wird es dann in der Folge möglich und unumgänglich, die Gegenständigkeit selbst als ‚den neuen wahren Gegenstand‘ zu begreifen und ins Unbedingte zu denken.“⁶²

Heidegger sieht die Vollendung der Metaphysik im Nihilismus bei Nietzsche. Zwar hat Nietzsche den Wertvorrang zwischen der wahren übersinnlichen Welt und der unwahren sinnlichen Welt umgekehrt, aber er bleibt immer innerhalb derselben Tradition der Metaphysik, sofern das Übersinnliche wiederum bei ihm vom Willen zur Macht her betrieben wird.

„Die Rede von der Überwindung der Metaphysik kann dann auch noch die Bedeutung haben, daß ‚Metaphysik‘ der Name für den Platonismus bleibt, der sich der modernen Welt in der Interpretation durch Schopenhauer und Nietzsche darstellt. Die Umkehrung des Platonismus, demgemäß dann für

⁶⁰ Ebenda, S. 380.

⁶¹ SZ, S. 320.

⁶² VA, S. 80. Vgl. auch Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, S. 84f.

Nietzsche das Sinnliche zur wahren Welt und das Übersinnliche zur unwahren wird, verharrt durchaus innerhalb der Metaphysik. Diese Art der Überwindung der Metaphysik, die Nietzsche im Auge hat und dies im Sinne des Positivismus des 19. Jahrhunderts, ist, wenngleich in einer höheren Verwandlung, nur die endgültige Verstrickung in die Metaphysik. Zwar hat es den Anschein, als sei das ‚Meta‘, die Transzendenz ins Übersinnliche, zugunsten des Beharrens im Elementaren der Sinnlichkeit beseitigt, während doch nur die Seinsvergessenheit vollendet und das Übersinnliche als der Wille zur Macht losgelassen und betrieben wird.⁶³

Die Metaphysik, die das Seiende als Seiendes sieht, kann man auch bei Carnap finden, wenn er alle Sätze auf bestimmte Dinge zurückzuführen versucht, um zu überprüfen, ob sie wahr sind oder nicht. Die Sätze und die Dinge sind als Vorhandenes vorausgesetzt. Die Frage ist dabei, wie man die beiden in Übereinstimmung bringt. Die Logik trägt bei Carnap dazu bei, die Aussage und das Seiende zu verbinden. Er sieht die Bedeutung eines Wortes als etwas Gegenständliches (z. B. Konzept, Idee, usw.) an. Nach Austin besteht der Grundfehler dieser Vorstellung darin, dass man die Bedeutung eines Wortes als eine Entität sieht, ohne sich auf den gesamten Bedeutungszusammenhang zu beziehen. Warum denkt man einfach so? Dafür gibt es nach Austin zwei Gründe: 1. Eine falsche Meinung, dass alle Wörter Namen sind, d. h. etwas repräsentieren. 2. Eine Neigung zur Analyse (z. B. man analysiert, indem man fragt „Was ist der Staat?“ in einem Satz „Der Staat besitzt dieses Land“).⁶⁴ In diesem Sinne ist Austin mit Heidegger auf demselben Weg zur Überwindung der Metaphysik. Darauf werde ich später eingehen.

3. Der Weg zur Überwindung der Metaphysik

Der Weg zur Überwindung der Metaphysik kann bei Heidegger auf drei Ebenen betrachtet werden. Erstens darf das Sein nicht vom Seienden her betrachtet werden. Die Metaphysik im Abendland von Platon bis zu Nietzsche versteht das Sein nach Heidegger immer vom Vorhandenen her. Das Sein wird in der Metaphysik als stete Anwesenheit verstanden. Zweitens versteht demzufolge die Metaphysik die Zeit bzw. die Zeitlichkeit nicht von der ursprünglichen Erfahrung der Zeit her. Deswegen sollen das ursprüngliche Sein und dessen Zeitlichkeit zum Thema werden. Diese Zeitlichkeit als solche ist ein Zeichen der Endlichkeit des Seins. Drittens soll in Bezug auf die Zeitlichkeit und vor allem auf die Überwindung des Nihilismus das Nichts zum Thema werden. Im „Humanismusbrief“ schreibt Heidegger, dass

⁶³ VA, S. 75.

⁶⁴ Vgl. Austin, J.L., The meaning of a word, in: Philosophical Papers, London 1962. S. 29.

das Denken an sich „Denken des Seins“⁶⁵ ist. Dies können wir im doppelten Sinne verstehen. Das Denken geschieht vom Sein und das Objekt des Denkens ist das Sein. Im Folgenden betrachten wir Heideggers Weg zur Überwindung der Metaphysik im Hinblick auf *Genitivus Subjectivus* und *Genitivus Objektivus*. Dieses Schema kommt weiterhin in bezug auf die Wahrheit zum Tragen.

3.1. Sein des Seienden, Seiendes des Seins

Metaphysik heißt für Heidegger, dass man das Sein vom Seienden her denkt, d. h. über das Sein hinaus übersteigt: das Sein des Seienden. Der Weg zur Überwindung der Metaphysik besteht darin, dass man das Seiende vom Sein her denkt: das Seiende des Seins. Überwindung der Metaphysik heißt, in das ursprüngliche Seiende des Seins als Ereignis zurückzukehren.⁶⁶

„Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so auch das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht das Sein als solches, denkt nicht den Unterschied beider. Die Metaphysik fragt nicht nach der Wahrheit des Seins selbst.“⁶⁷

Auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik verschwindet die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein, während das Seiende und das Sein in der Metaphysik als zwei Vorhandene als Veränderliches und Unveränderliches immer vorausgesetzt sind, die nachträglich miteinander verbunden werden sollen. Das Sein des Seienden und das Seiende des Seins können zwar hier als *Genitivus subjectivus* verstanden werden, aber jenes setzt zwei Vorhandene, nämlich das Sein und das Seiende, voraus, während bei diesem die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein verschwindet. Demzufolge geht es bei jenem um die Erkenntnis, d. h. das Verbindungsproblem zwischen zwei Vorhandenen, während es bei diesem um das Verstehen geht. Nach Heidegger wird seit Platon bis zur Neuzeit in der abendländischen Geschichte das Sein vom Seienden her verstanden, wie wir schon oben gesehen haben. Das bedeutet, dass das Sein bzw. das Sinnliche vom Übersinnlichen her verstanden wird. Dies ist das Wesen der traditionellen Metaphysik: das Sein des Seienden.

⁶⁵ WM, S. 316.

⁶⁶ Vgl. BP, S. 251

⁶⁷ WM, S. 322.

„Indessen muß jeder Nachdenkende auch schon wissen, daß ein Fragen nach dem Wesen der Metaphysik einzig nur das im Blick haben kann, was die Meta-Physik auszeichnet: das ist der Überstieg: „*das Sein des Seienden*.“⁶⁸

Das Sein des Seienden kann von dem Seienden des Seins her verstanden werden. Dementsprechend ist die Zeit auch nicht mehr die Zeit des Seienden, sondern die Zeit des Seins.

3.2. Sein und Zeit, Sein der Zeit

Die Zeit wird nach Heidegger in der Metaphysik als Vorhandenes, d. h. als veränderlicher Ablauf des Seienden, verstanden. Die Zeitlichkeit bzw. ursprüngliche Zeit ist durch den Zeitbegriff der Metaphysik nicht zu denken.⁶⁹ Zeitlichkeit als der Horizont des Seinsverständnisses ist meines Erachtens das Ziel Heideggers in „Sein und Zeit“. Die Zeitlichkeit, die in der Metaphysik ungedacht bleibt, versucht Heidegger denkend zurückzuholen. „Sein und Zeit“ zielt darauf ab, zu zeigen, wie Sein und Zeit zusammengehören oder wie die Zeit zum Sinn des Seins gehört, und durch die Fundamentalanalyse des Daseins auf den vergessenen Grund der Metaphysik aufmerksam zu machen.

„Sein“ ist in „Sein und Zeit“ nicht etwas anderes als „Zeit“, insofern die „Zeit“ als der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins und so das Sein selbst ist.“⁷⁰

„Das Vorwort zu „Sein und Zeit“ auf der ersten Seite der Abhandlung schließt mit den Sätzen: „Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von „Sein“ ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.“⁷¹

Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses ist durch die Fundamentalanalyse des Daseins zugänglich. Das Dasein in „Sein und Zeit“ ist der Mensch. Dieser Mensch ist kein isoliertes Ich, kein reines Bewußtsein, keine ursprünglich synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption, wie es bei Kant der Fall ist, sondern

⁶⁸ WM, S. 418. Hervorhebung im Original.

⁶⁹ Vgl. WM, S. 376.

⁷⁰ Ebenda, S. 376.

⁷¹ Ebenda, S. 378.

die konkrete Existenz. Der Mensch ist In-der-Welt-sein. Dieses In-der-Welt-sein meint nicht im All des Seienden sein, sondern vielmehr Vertrautsein mit der Welt. In-der-Welt-sein bedeutet nicht nur, dass das Dasein immer schon bei den Dingen ist, sondern auch, dass das Dasein immer schon mit anderen ist. Es ist nicht ein weltloses Ich, von dem aus man, wie seit Descartes immer wieder versucht wurde, die Beziehung zur Welt und zu anderen Menschen aufnehmen könnte. Das Dasein ist für Heidegger nicht in der Welt, sondern das Dasein ist In-der-Welt-sein. Unter der Welt versteht Heidegger nicht das All des Seienden, von dem das Dasein ein Teil ist, sondern die dynamische Welt, die durch das Dasein jeweils geschieht. Diese Welt setzt sich von der theoretischen, statischen, nivellierten Welt ab. Diese theoretische, statische Welt gründet sich in der Welt des Daseins, und nicht umgekehrt. Die Welt gerät zur Entweltlichung, indem die Welt die ursprüngliche Beziehung mit dem Dasein verliert. Wenn die Weltlichkeit der Welt zurückgewonnen wird, dann kann die Welt nicht mehr als Vorstellen eines ständig Vorhandenen verstanden werden, sondern muss an der Umsicht des praktischen Besorgens gemessen werden. Das Dasein ist immer in die Welt geworfen. Die Geworfenheit in die Welt aber wird erst im Entwurf übernommen. Der geworfene Entwurf wird in der Befindlichkeit, im Verstehen und in der Rede artikuliert. Das Dasein als geworfener Entwurf entspricht der Struktur der Sorge. Geworfenheit des Daseins entspricht der Struktur der Schon-seins-in-der-Welt, die eine Seite der Sorge ist. Der Entwurf des Daseins entspricht der Struktur der Sich-vorweg-in-der-Welt der Sorgestruktur. Wie die Geworfenheit aus dem Entwurf entsteht, so ist Schon-sein in-der-Welt nur aufgrund der Sich-schon-vorweg-in-der-Welt möglich. Die Struktur der besorgenden Sorge hat zwei Zeitcharaktere: *Schon-sein* bei und *Sich-vor-weg-sein*. Das *Schon* heißt ein *Schon-gewesen*, *Nicht-mehr-jetzt*. Das *Vor* heißt ein *Noch-nicht-Jetzt* gegenüber einem *Jetzt* bzw. einem *Nicht-Mehr*.⁷² Die Struktur der Sorge heißt eigentlich: *Sich-selbst-vorwegsein* in eins mit dem *Schon-sein-bei* der Welt, d. h. *Sich-selbst-vorweg-schon-bei-seiner-Welt-sein*. Dieses *Vorweg-Schon* (nicht *Vorweg und Schon*) darf nicht in Bezug auf das *Jetzt* im Sinne des vulgären Zeitbegriffs verstanden werden. Heidegger begreift die Zeit nicht vom *Jetzt* als einem Moment der Zeitabfolge her, sondern vom *Vorweg-Schon* her. Diese Struktur der Sorge kann wiederum von der Zeitlichkeit her bestimmt werden. Die ursprüngliche Zeitlichkeit kann nur dann in der Eigentlichkeit des Daseins verstanden werden. Wenn man nicht eigentlich lebt, gerät das Dasein in Verfallenheit. Dies ist auch die alltägliche Seinsweise des Daseins. Das Dasein lebt nicht, sondern wird gelebt. Das bedeutet, dass das Dasein in die Uneigentlichkeit versinkt. Dies ist die Seinsweise des „Man“. Das Dasein steht immer vor dem Tod als dem

⁷² Vgl. LFW, S. 239.

„Ende“ des In-der-Welt-seins.⁷³ Die Sorge ist aufgrund des Todes als Endlichkeit des Daseins möglich. Die Sorge als „Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt“ ist im Grunde ein Zukünftig-sein, das in den Tod vorläuft und die Schuld des Schon-sein-in-der-Welt übernimmt. Im entschlossenen Vorlaufen in den Tod existiert das Dasein eigentlich. Das heißt, daß das Dasein aus seiner Zukünftigkeit auf seine Gewesenheit zurückkommt. Dieses einheitliche Phänomen als gewesen-gegenwärtige Zukunft nennt Heidegger Zeitlichkeit.

„Dies dergestalt als gewesend - gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*.“⁷⁴

Demzufolge faßt Heidegger die ursprüngliche Zeitlichkeit wie folgt zusammen:

„Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als welche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht. Die Zeitlichkeit ist wesenhaft ekstatisch. Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft. Die ursprüngliche Zeit ist endlich.“⁷⁵

Diese Zeitlichkeit hat den Vorrang in der Zukunft, sofern das Dasein als Sorge Sich-schon-vorweg-sein ist. Im Gegensatz dazu hat die „abgeleitete“ unendliche Zeit den Vorrang in der Gegenwart. Diese Zeit faßt Heidegger als „vulgäre“ Zeit bzw. „Innerzeitigkeit“, die ihre Herkunft einer Nivellierung der ursprünglichen Zeit verdankt.⁷⁶ Die Innerzeitigkeit ist die Zeitlichkeit als Abfolge der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, die unabhängig von der Zeiterfahrung des Daseins vergeht. In dieser Zeitlichkeit wird die Zeit auch als vorhandene verstanden. In der Innerzeitigkeit verfällt das Dasein auf das, was in der Zeit ist, und vergißt die ursprüngliche Zeit als die Zeitigung der Zeit selbst. Die Tradition der Metaphysik hat die Zeit in ihrer Ursprünglichkeit nicht gedacht. Die ursprüngliche Zeitlichkeit bleibt in Vergessenheit, indem in der Tradition der Metaphysik die Zeit von der Innerzeitigkeit her begriffen wird. In bezug auf die Zeitlichkeit und die Innerzeitigkeit, die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit kann die Struktur von „Sein und Zeit“ wie folgt schematisiert werden.

⁷³ Vgl. SZ, S. 234.

⁷⁴ Ebenda, S. 326.

⁷⁵ Ebenda, S. 331.

⁷⁶ Ebenda, S. 405.

Sein	Seiendes
Entwurf (Entschlossenheit) Sein zum Tod	man
Sorge	Verfallenheit
Eigentlichkeit	Uneigentlichkeit
Zeitlichkeit (ursprüngliche Zeit)	Innerzeitigkeit (Abgeleitete Zeit)
Zuhandensein	Vorhandensein
Verstehen	Erkennen

Zeit ist für Heidegger ein wichtiges Thema, weil die Zeitauffassung sehr eng mit der Überwindung der Metaphysik verbunden ist. Heidegger zufolge darf Zeit nicht als vorhandene verstanden werden. Zeit darf nicht als Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verstanden werden. Zeit wird in der überlieferten Metaphysik von der Anwesenheit und der Gegenwart her verstanden. Dementsprechend ist Zeit auch Zeit des Seienden: Sein des Seienden und Zeit des Seienden. Zeit ist für Heidegger der Horizont des Sinnes des Seins. Deshalb kann man sagen, daß man nicht „in der Zeit“ lebt, sondern daß man die Zeit selbst lebt. Zeit steht nicht dem Menschen gegenüber, sondern Zeit selbst zeitigt sich in der Erfahrung des Menschen. Heidegger bringt zum Ausdruck: *„Nicht: Zeit ist, sondern: Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein.“*⁷⁷ In der Zeiterfahrung des Menschen wird die Zeit gleichzeitig die drei Zeitmomente als Einheit der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft erfahren, während die Zeit als Jetztfolge, als zeitliches räumliches Nacheinander verstanden wird. Sein und Zeit gelten seit langem als gegensätzlich oder gar als miteinander unvereinbar. Sein besteht seit den Anfängen der Philosophie bei den Griechen im steten, unveränderlichen Immerseienden, während Zeit als vergehend und geschichtlich bedingt begriffen wird. Der Titel „Sein und Zeit“ kann als Zurückweisung einer solchen Gegenüberstellung aufgefaßt werden. Das Sein ist zeitlich.

3.3. Sein und Nichts, Sein des Nichts

Zunächst darf das Nichts nicht als das nur Nichtige verstanden werden. Das Nichts ist keine Verneinung, sondern die Ermöglichung der Verneinung. In der überlieferten Metaphysik wird das Nichts auch als etwas Nichtiges, d. h. ein Gegenstand, verstanden. Das Nichts ist meines Erachtens für Heidegger ein anderer Namen des Seins. Nichts und Sein gehören zusammen.

⁷⁷ PGZ, S. 442.

Man kann auch sagen: Nichts und Sein *ist* gleichursprünglich. Sein und Nichts sind nicht nacheinander.

„Sein und Nichts gibt es nicht nebeneinander. [...] Das Sein ‚ist‘ so wenig wie das Nichts. Aber *Es gibt* beides.“⁷⁸

Heidegger durchkreuzt das Wort Sein (Seyn), damit das Sein und das Nichts nicht nebeneinander verstanden werden können. Der Nihilismus ist nach Heidegger die notwendige Folge der überlieferten Metaphysik, weil das Nichts von Anfang an als wesentlicher Bezug mit dem Sein nicht mitgedacht wird.⁷⁹ Demgemäß ist der Weg zur Überwindung der Metaphysik Heidegger zufolge zugleich der Weg zur Überwindung des Nihilismus.

„Worin beruht dann die Überwindung des Nihilismus? In der Verwindung der Metaphysik. [...] Die Zone der kritischen Linie, d. h. die Ortschaft des Wesens des vollendeten Nihilismus wäre sonach dort zu suchen, wo das Wesen der Metaphysik seine äußersten Möglichkeiten entfaltet und sich in sie zusammennimmt.“⁸⁰

Die Frage ist dann, warum Heidegger das Nichts zum Thema macht. Die Antwort lautet: Weil das Sein endlich ist.⁸¹ Bisher wurde das Sein vom absoluten Sein her verstanden, sei es als Idee der Ideen, Substanz, Geist oder Denken. Das Sein bestimmt sich vom Unveränderlichen, Übersinnlichen, göttlichen her. Hegel hat zwar auch das Nichts und das Sein als Zusammengehörigkeit gefaßt. Aber das Nichts wurde Heideggers Interpretation nach für Hegel als reine Negativität der Gegenständlichkeit und des Denkens gefaßt.⁸² Das Nichts von Heidegger setzt sich von dem Nichts Hegels ab. Heidegger hat in „Was ist Metaphysik?“ die Absetzung von Hegels Nichts deutlich zum Ausdruck gebracht.

„Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Dieser Satz Hegels (Wissenschaft der Logik, I. Buch, WW III, S. 74) besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht, weil sie beide - vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen - in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.“⁸³

⁷⁸ WM, S. 419.

⁷⁹ Vgl. ebenda, S. 411.

⁸⁰ Ebenda, 413f.

⁸¹ Vgl. Löwith, Karl, Denker in dürftiger Zeit, S. 154.

⁸² Vgl. BP, S. 266.

⁸³ WM, S. 120.

Das Nichts wird in „Sein und Zeit“ bezüglich der Geworfenheit des Daseins in den Tod zum Thema. Die Angst bringt das Dasein vor das Nichts.⁸⁴ Die Angst ermöglicht das Nichts. Auch das Nichts wird in „Was ist Metaphysik?“ zum Thema. „Die Angst offenbart das Nichts.“⁸⁵ Das Wort Angst in „Was ist Metaphysik?“ kann allerdings anders verstanden werden, weil die Angst in „Sein und Zeit“ im Grunde ein Seinsvorzug des Daseins ist, während sie in „Was ist Metaphysik?“ das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bzw. zur Befremdlichkeit bringt. Die Angst des Daseins kann zweierlei ausgedrückt werden, und zwar aktiv und passiv. Das Dasein schwebt in Angst. Oder die Angst läßt uns schweben.⁸⁶ Löwith meinte, daß dieser Angstbegriff beim späten Heidegger sich zu einer religiösen „Scheu“ vor dem Geheimnis des Seins verwandeln würde.⁸⁷

Die Frage, „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“, die schon von Leibniz gestellt wurde, ist für Heidegger die Frage nach der Grundlage der Metaphysik. Sie ist keine kausale Frage, auf die man mit „weil...“ antworten kann. Wenn die Frage als kausale Frage verstanden wird, dann wird das Denken an das Sein völlig verleugnet. Diese Frage ist daraufhin die Frage nach dem Grunde der Metaphysik.⁸⁸ Nach Heidegger denkt die Metaphysik das Seiende als das Seiende. Das bedeutet, daß das Seiende immer vom Seienden her verstanden wird. Hier wird das Seiende als stete Anwesenheit verstanden. Aber der Grund oder die Wurzel, die das Seiende als das Seiende sehen läßt, ist nach Heidegger das Sein bzw. die Wahrheit des Seins, die aber in der Geschichte der Metaphysik immer in Vergessenheit geblieben ist. Das Sein oder die Wahrheit des Seins darf Heidegger zufolge nicht als stete Anwesenheit verstanden werden, weil das Sein im Grunde jeweils ein Geschehen ist. Dieses Sein als solches ist das Nichts, während das Nichts der Metaphysik fehlt. Das Sein und das Nichts gehören zusammen. Das Sein und das Nichts sind nicht nebeneinander.

„Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden.“⁸⁹

Das Sein ist zugleich das Nichts und umgekehrt. In diesem Sinne kann die Frage meines Erachtens auch so formuliert werden: Warum wird das Sein immer vom Seienden als dem

⁸⁴ Vgl. SZ, S. 308.

⁸⁵ WM, S. 112.

⁸⁶ Vgl. ebenda, S. 112.

⁸⁷ Vgl. Löwith, Karl, Heidegger- Denker in dürftiger Zeit: Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, GA 8, Stuttgart 1984. S. 145.

⁸⁸ Vgl. WM, S. 381f.

⁸⁹ Vgl. WM, S.120. Vgl. auch, VJÜ, S. 209. 166.

Seienden her gedacht, nicht vom Nichts als dem Sein her? Die Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ ist für Heidegger die Frage nach dem Rückgang in den Grund der Metaphysik und zugleich der Weg zur Überwindung der Metaphysik. Daraus ergibt sich nochmals die Frage: Was ist das Nichts? Das Nichts wird von der Existenz des Daseins als dem Platzhalter des Nichts her verstanden.

„Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts. [...] Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz.“⁹⁰

Das Nichts wird auch als der Schleier des Seins verstanden.

„Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins.“⁹¹

Das Nichts ist für Heidegger nicht unbestimmt als eine Ermöglichung der Veränderung in der Geschichte, sondern ein Zeichen der Endlichkeit des Seins bzw. des Daseins. In diesem Sinne will er auf die Endlichkeit des Seins gegenüber der Unendlichkeit des Seienden in der Metaphysik aufmerksam machen. Diese Endlichkeit wird in „Sein und Zeit“ von der Zeitlichkeit des Daseins her zum Thema. In „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“ kritisiert Heidegger die metaphysische Auffassung vom Nichts als das Nein im Gegensatz zum Ja. Auch die Hervorhebung des Wortes „*Und*“ bei dieser Kritik steht im Zusammenhang mit dem „Und-Denken“ und dem „Ist-Denken“:

„Und zuletzt, das Ja und das Nein, welchen Ursprung sind sie beide samt ihrem Unterschied und Gegensatz? Und noch anders: Wer gründete den Unterschied der Bejah- und Verneinbarkeit, das *Und* des Bejahbaren und Verneinbaren? Hier versagt alle ‚Logik‘ und die Metaphysik erst recht, da sie ja die Seiendheit nur aus dem *Denken* her begreift. Das Gegenwändige muß in der Wesung des Seyns selbst liegen, und der Grund ist die Er-eignung als Verweigerung, die eine Zuweisung ist. Dann wäre sogar das Nicht und Nein das Ur-sprünglichere im Seyn.“⁹²

Sein und Nichts sind für Heidegger eins. Darin liegt der Weg zur Überwindung der Metaphysik. Metaphysik denkt immer nur das Sein als das Seiende und unterstellt damit das Nichts des Seins. Nihilismus ist die äußerste Form solcher Metaphysikgeschichte. Der Weg

⁹⁰ WM, S. 118.

⁹¹ WM, S. 312.

⁹² BP, S. 247. Hervorhebung im Original.

zur Überwindung der Metaphysik und des Nihilismus liegt nach Heidegger darin, von Anfang an das Sein und Nichts als eins zu denken: in der Verwindung der Metaphysik. Dies hat Heidegger in „Sein und Zeit“ im Zusammenhang mit dem Vorlaufen zum Tod und auch in „Vom Wesen der Wahrheit“ und „Was ist Metaphysik?“ durchgeführt, indem er Wahrheit als Unverborgenheit im Zusammenhang mit der Verbergung betrachtet und das Sein im Zusammenhang mit dem Nichts betrachtet. „Ist-Denken“ dringt dagegen einfach in das Sein, d. h. in das Seiende im Ganzen oder das Seiende des Seins, ein. Nach Heidegger fängt die metaphysische Frage mit dem „Was ist...“ an. Das ist die Frage nach dem „Wesen“. In dieser Frage „Was ist...“ steckt schon das Wesen der Metaphysik, das von der Unterscheidung von Wesen und Existenz, Was-sein und Daß-sein ausgeht.⁹³

3.4. Sein als Geschehen

In der Einleitung von „Sein und Zeit“ fängt Heidegger zwar mit der Definition des Seins an, aber das Sein ist undefinierbar. Nach ihm ist das Sein der „allgemeinste“ Begriff, undefinierbar und der selbstverständlichste Begriff.⁹⁴ Das Sein darf zunächst weder als etwas Seiendes noch als das Prinzip der Welt, der Urgrund, die prima causa oder dergleichen verstanden werden. Im hermeneutischen Sinne ist das Sein die Voraussetzung oder das Vorverständnis des Verstehens. Das Sein ist nicht abzuleiten. Das Sein ist nicht vorhanden, sondern existiert mit dem Entwurf des Daseins. Es ist durch das Dasein zugänglich. In diesem Sinne ist das Sein auf das Dasein angewiesen und umgekehrt. Das Sein kann nur vom Dasein her verstanden werden, und das Dasein kann nur vom Sein her verstanden werden. Das Sein hat Geschehenscharakter in dem Sinne, daß das Sein sich nur mit dem Entwurf des Daseins enthüllt. Das Sein ist der allgemeinste Begriff nicht im Sinne der Gattung, sondern im Sinne der Allgemeinheit, die jede Bestimmung übersteigt. Das Sein ist undefinierbar, weil es überhaupt nicht irgendetwas Seiendes ist. Das Sein ist der selbstverständlichste Begriff, weil jeder schon immer fragend weiß, was es ist. Wenn man diese drei Gesichtspunkte kombiniert, dann ist das Sein für Heidegger das jeweilige augenblickliche Ereignis, an dem das Dasein immer teilnimmt. Das Sein ist zugleich Nichts, das durch die Angst offenbart wird. Das Sein und das Nichts sind für Heidegger zwei Seiten einer Medaille. Das Sein des Seienden ist nur möglich, wenn der Mensch sich zum Nichts verhält. Dieses Verhältnis zum Nichts nennt Heidegger die Transzendenz. Die Transzendenz ist deshalb möglich, weil der Mensch endlich ist. Die Befremdlichkeit des Seienden, die Verwunderung, ist nur möglich, wenn das Nicht im

⁹³ Vgl. WM, S. 417.

⁹⁴ Vgl. SZ, S. 3f.

Grunde des Daseins offenbar ist. Das Nichts ist keine Verneinung, sondern die Verneinung gründet auf dem Nichts. Das Nichts enthüllt sich dort, wo der Mensch sich ängstigt. Das Sein ist ein Ereignis der Entbergung oder Lichtung oder der Unverborgenheit.⁹⁵

Der Geschehenscharakter des Seins kann auch bezüglich der Zeitlichkeit in Betracht gezogen werden. Nach Heidegger ist das Sein bei Aristoteles ständige Anwesenheit, und dementsprechend wird die Zeit auch als ein irgendwie Anwesendes, *ousia tis*, verstanden. Die Zeit wird bei Aristoteles vom Jetzt her als Gegenwärtigkeit begriffen. Vergangenheit ist das „nicht-mehr-Jetzt“. Zukunft ist das „noch - nicht-Jetzt“. Dementsprechend wird die Zeit auch als Beständigkeit und Anwesenheit begriffen. Heidegger zufolge vergeht die Zeit nicht von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft, sondern sie kommt von der Zukunft zur Gegenwart.⁹⁶ Aber diese kommende Zeit darf nicht als zeitliches Nacheinander verstanden werden. Zwischen den beiden Zeitauffassungen gibt es zwei Unterschiede. Erstens legt Heidegger das Gewicht auf die Zukunft, während bei Aristoteles' Zeitauffassung die Gegenwart als Ewigkeit eine wichtige Rolle spielt. Zweitens vergeht die Zeit bei Aristoteles nacheinander, unabhängig von der Erfahrung des Menschen, während sie bei Heidegger nicht getrennt von der konkreten Erfahrung des Daseins in Betracht gezogen werden kann. An Stelle der Gegenwart als Ewigkeit bei Aristoteles tritt die Gegenwart als Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit bei Heidegger zutage. Der Mensch ist als Entwurf schon von Anfang an in die Welt geworfen. Im geworfenen Entwurf sind die Momente Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart mitbestimmt. Vor allem ist der Geschehenscharakter des Seins in der Sorgestruktur deutlich zu sehen. Die Sorgestruktur des Daseins bezeichnet Heidegger als „Sich - schon - vorwegsein“. In der Schon-vorweg Struktur verliert im Grunde die Gegenwart als ein Zeitmoment an Bedeutung, weil sie nur kurz erscheint, verschwindet. Darin liegt der Grundunterschied zwischen Aristoteles' Zeitauffassung und Heideggers Zeitauffassung: Gegenwart als stete Anwesenheit bei Aristoteles und Gegenwart als augenblickliches Geschehen bei Heidegger. Das Sein geschieht bei Heidegger.

„Daran liegt es, daß wir das Ereignis nie vor uns stellen können, weder als ein Gegenüber, noch als das alles Umfassende. Darum entspricht das vorstellend-begründende Denken so wenig dem Ereignis wie das nur aussagende Sagen.“⁹⁷

⁹⁵ Vgl. WM, S. 112.

⁹⁶ Vgl. SZ, S. 426.

⁹⁷ SD, S. 24.

Hier unterscheiden sich wiederum deutlich zwei Denkweisen: das begründende Denken und das Denken als Geschehen.

„Sein verschwindet im Ereignis. In der Wendung: ‚Sein als das Ereignis‘ meint das ‚als‘ Jetzt: *Sein, Anwesenlassen geschickt [sic!] im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis.*“⁹⁸

In diesen Formulierungen ist zu beachten, daß Heidegger im ersten der beiden kursiv gesetzten Sätze absichtlich statt des „und“ ein Komma einsetzt und daß er im zweiten Satz Zeit vorzieht und die dritte Person Singular als Prädikat von „Zeit und Sein“ nimmt. Auf diese Weise vollzieht sich die „Kehre“. Das Sein wird nicht mehr vom Seienden her gedacht, sondern vom Sein her. Sein als Ereignis ist nur durch das „Ist-Denken“ zugänglich. Oder besser gesagt: Sein als Ereignis ist „Ist-Denken“.

3. Die Philosophie der „Kehre“

1. Die Kehre als die Umkehr vom „Und-Denken“ zum „Ist-Denken“

Heideggers Grundfrage ist: Wie kann man anfänglicher denken? Damit man sich an das anfängliche Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit erinnern kann, soll man anfänglicher denken. Die Antwort darauf laute: durch die „Kehre“ von der Wahrheit als Richtigkeit zu der Wahrheit als Unverborgenheit, d. h. durch die „Kehre“ von der überlieferten Metaphysik zur Metaphysik des Daseins. In diesem Zusammenhang kann das „Zurückkehren“ des Gefangenen in Platons Höhlengleichnis im übertragenen Sinne als „Kehre“ verstanden werden. Diese „Kehre“ sei gewiss bei Heidegger geschehen. Heideggers Aufgabe bzw. sein Denkweg ist mit dem Zurückkehren und mit der Aufgabe des Gefangenen in Platons Höhlengleichnis vergleichbar. Das Ziel von Heidegger richtet sich gegen Platons Ziel, und zwar genau umgekehrt: den Rückgang in den Grund der Metaphysik, d. h. die Überwindung der Metaphysik als Verwindung. Heideggers Ziel liegt zunächst darin, zu zeigen, was Metaphysik ist bzw. wie man in der Geschichte in die Metaphysik gerät und dann in den Grund zurückkehren kann. Der Weg oder die „Methode“ liegt darin, daß er einfach das Wesen der überlieferten Metaphysik beschreibt, und zwar in Bezug auf die „Kehre“ von dem „Und-Denken“ zum „Ist-Denken“, in Bezug auf den Menschen und das Dasein, in Bezug auf das Seiende und das Sein, in Bezug auf die Natur und die Kunst, Sprache und Sprechen,

⁹⁸ Ebenda, S. 22f.

Wahrheit und Un-verborgenheit, usw. In der „Kehre“ geht es um das Denken, bei dem die Unterscheidung durch das Wort „und“ verschwindet. Vorgreifend ist die „Kehre“ für Heidegger sowohl ein methodischer Begriff als auch eine Seinsweise des Daseins, wobei beispielsweise die Unterscheidung zwischen Sein und Zeit verschwindet. Die traditionellen metaphysischen Begriffe gelangen durch das Prisma der „Kehre“ dorthin, wo sie ursprünglich bzw. anfänglich stehen.⁹⁹ Die „Kehre“ ist nämlich Akt der Kritik an der traditionellen Metaphysik und zugleich das „Ist-Denken“ als solches.

„Der folgende Text gehört in einen größeren Zusammenhang. Es ist der seit 1930 immer wieder unternommene Versuch, die Fragestellung von ‚Sein und Zeit‘ anfänglicher zu gestalten. Dies bedeutet: den Ansatz der Frage in ‚Sein und Zeit‘ einer immanenten Kritik zu unterwerfen. Dadurch muß deutlich werden, inwiefern die kritische Frage, welches die Sache des Denkens sei, notwendig und ständig zum Denken gehört. Demzufolge wird sich der Titel der Aufgabe ‚Sein und Zeit‘ ändern.“¹⁰⁰

Der Begriff der „Kehre“ innerhalb Heideggers Werk und seine Selbstinterpretation zur „Kehre“ vor allem im „Humanismusbrief“ und die Interpretationen von anderen sind weiterhin zwiespältig. Hier werden Interpretationen zur „Kehre“ bezüglich der Interpretation meinerseits auseinandergesetzt, damit die Grenzen und die Gültigkeit dieser Interpretationen deutlich werden können. Kettering zufolge ist das Sein methodisch gesehen nur durch das Dasein zugänglich, aber sachlich gesehen gibt es kein Erstes und Zweites, kein Vorher und Nachher.

„‚Kehre‘ erweist sich letztlich als Ausdruck der NÄHE als des wechselweisen *Zusammengehörens* von Sein *und* Menschenwesen selbst [...].“¹⁰¹

Kettering hat dazu geneigt, die „Kehre“ nur beschränkt in Bezug auf das Sein und Dasein zu interpretieren. Richardson versteht die „Kehre“ bei Heidegger als eine Akzentverschiebung vom Dasein zum Sein. Er unterscheidet zwischen Heidegger I und Heidegger II. Diesen Unterschied sieht Richardson in der Wandlung der „Methode“, d. h. von der Phänomenologie zum Denken.

⁹⁹ Vgl. ebenda, S. 159.

¹⁰⁰ SD, S. 61.

¹⁰¹ Kettering, Emil, NÄHE: Das Denken Martin Heideggers, Pfullingen, 1987. S. 329.

„1. Der Übergang von der Phänomeno-logie zum Denken ist eine Umwandlung der Phänomeno-logie ins Denken. Diese Umwandlung wird von der Sache selbst verlangt, insofern der Akzent vom Dasein zum Sein übergeht. 2. Insofern diese „Kehre“ des Akzentes immer schon vorgesehen war (wie verschiedene Anzeichen in SZ und dem Kantbuch beweisen), können wir sie aus dem inneren Zug der ursprünglichen Erfahrung vom Sein deuten.“¹⁰²

Das Denken der „Kehre“ hat meines Erachtens nichts mit der Akzentverschiebung oder der Wandlung des Denkens zu tun, die bei Heidegger im Laufe des Lebens einmal passieren würde. Die „Kehre“ ist im „Humanismusbrief“ ein Subjektivität verlassendes Denken. Dieses Denken ist mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht erreichbar und ein zureichendes Sagen dazu ist überflüssig. Heidegger selber hat sich in seinem Brief an Richardson über die „Kehre“ geäußert.

„Das Denken der Kehre ist eine Wendung in meinem Denken. Aber diese Wendung erfolgt nicht auf Grund einer Änderung des Standpunktes oder gar der Preisgabe der Fragestellung in ‚Sein und Zeit‘. Das Denken der Kehre ergibt sich daraus, daß ich bei der zu denkenden Sache ‚Sein und Zeit‘ geblieben bin, d. h. nach der Hinsicht gefragt habe, die schon in ‚Sein und Zeit‘ (S. 39) unter dem Titel ‚Zeit und Sein‘ angezeigt wurde.“¹⁰³

„Die Kehre ist in erster Linie nicht ein Vorgang im fragenden Denken; sie gehört in den durch die Titel ‚Sein und Zeit‘, ‚Zeit und Sein‘ genannten Sachverhalt selbst.“¹⁰⁴

„Das ‚Geschehen‘ der Kehre, wonach Sie fragen, ‚ist‘ das Seyn als solches.“¹⁰⁵

In diesem Sinne kann man auch die Kontinuität zwischen dem früheren und dem späteren Werk von Heidegger sehen. Es ist dabei klar, daß die „Kehre“ keine Veränderung des Standpunktes von Heidegger ist, sondern schon in „Sein und Zeit“ durchgeführt wurde. Ich bin der Meinung, daß Heidegger die „Kehre“ in „Sein und Zeit“ nicht bloß geplant hat, sondern,

¹⁰² Richardson, William, J., Heideggers Weg durch die Phänomenologie zum Seinsdenken, in: Philosophisches Jahrbuch 72(1964/65) S. 385-396, S. 395. K. Löwith interpretiert „Kehre“ als ein Bruch im Denken Heideggers Vgl. Pugliese, Orlando, Vermittlung und Kehre, Freiburg/München, 1965. S. 19).

¹⁰³ Richardson, William J.: Heidegger- Through Phenomenology to Thought, The Hague, 1963. S. XVII. Vgl. auch Heidegger, Martin, Brief über den „Humanismus“ S. 159f.

¹⁰⁴ Ebenda, S. XIX.

¹⁰⁵ Ebenda, S.XXI.

daß er sie schon eher durchgeführt hat.¹⁰⁶ In dem Brief an Richardson macht Heidegger den Zusammenhang zwischen dem früheren Werk und dem späteren Werk deutlich.

„Ihre Unterscheidung zwischen ‚Heidegger I‘ und ‚Heidegger II‘ ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: Nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist.“¹⁰⁷

Die „Kehre“ hat bei Heidegger meines Erachtens folgenden Charakter. Sie ist eine Wendung im Denken von Heidegger. Sie hat auch den Charakter eines Zeigefingers. Die Leser wurden aufgefordert, dass sie selbst die „Kehre“ ausführen sollen, wenn sie Heideggers Denkweg nachgehen wollen, weil Heidegger darauf abzielt, gar nicht auf die Leitfragen eine Antwort zu geben, sondern zum Nachdenken zu verhelfen.

„Der hier vorgetragene Versuch führt die Frage nach dem Wesen der Wahrheit über das Gehege der gewohnten Umgrenzung im üblichen Wesensbegriff hinaus und verhilft zum Nachdenken darüber, ob die Frage nach dem Wesen der Wahrheit nicht zugleich und zuerst die Frage nach der Wahrheit des Wesens sein muß. Im Begriff des ‚Wesens‘ aber denkt die Philosophie das Sein.“¹⁰⁸

Um zum Nachdenken zu verhelfen, lädt er uns zum Philosophieren ein, dass das Sein oder Seinsdenken als „wesen“ ist. Die „Kehre“ ist bei Heidegger Philosophie an sich, die mit der Überwindung der Metaphysik identisch ist. In diesem Sinne weist W. Schweidler meiner Interpretation nach darauf hin, dass die „Kehre“ bei Heidegger in der Reflexrichtung zurück auf die Philosophie selbst ist.¹⁰⁹

Die „Kehre“ ermöglicht die Bewegung vom „Und-Denken“ zum „Ist-Denken“. Wie die „Epoche“ bei Husserl, spielt die „Kehre“ für Heidegger eine Rolle als ein Zugang zu „den Sachen selbst“, d. h. zum Sein selbst bzw. zum „Ist-Denken“. Zwar ist die Husserlsche

¹⁰⁶ Vgl. WM, S. 327f. Vgl. auch Gethmann, Carl Friedrich, Verstehen und Auslegung – Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers, Bonn, 1974. S. 29 „Die Kehre ist nicht eine literarische und biographische Änderung des Standpunktes, sondern die methodische Bewegung einer identischen Fragestellung der Philosophie Heideggers. Das bedeutet, daß das Vor und Nach der Kehre nicht mit bestimmten literarischen und biographischen Abschnitten des Heideggerschen Denkens parallelisiert werden kann. Daher ist damit zu rechnen, daß in Heideggers späteren Schriften ebenso Stücke zu finden sind, die sachlich *vor* die Kehre gehören, wie in den früheren Werken Ansätze für das Denken nach der Kehre zu finden sein dürften.“ Vgl. auch Pöggeler, Otto, Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger, in: Philosophisches Jahrbuch 70 (1962), S. 118-37. S. 131.

¹⁰⁷ Ebenda, S. XXIII.

¹⁰⁸ WM, S. 200.

¹⁰⁹ Schweidler, Walter, Die Überwindung der Metaphysik – Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie, Stuttgart, 1987. S. 155. Insbes. S. 248. Vgl. auch Sinn, Dieter, Heideggers Spätphilosophie, in: Philosophische Rundschau 14. Heft 2/3, 1967. S. 1. S. 98f.

„Epoche“ für Heidegger hinfällig, weil er schon von vornherein von dem In-der-Welt-sein ausgeht, worauf Tugendhat hinweist.¹¹⁰ Aber die „Kehre“ spielt für Heidegger systemmorphologisch dieselbe Rolle wie die „Epoche“ für Husserl. Damit erreicht Heidegger nicht reines Bewußtsein als Gewißheit bzw. eine andere Einstellung, sondern jeweils Sein selbst als Geschehen. In diesem Sinne ist Phänomenologie für Heidegger nur als Ontologie möglich und umgekehrt.¹¹¹ Die „Kehre“ ist demnach einerseits eine Methode bzw. eine Logik, die das Sein zugänglich macht. Diese Methode soll hier als ein Weg verstanden werden, auf dem die im Anfang different gesetzte Identität tatsächlich Identität wird.¹¹² Die „Kehre“ ist andererseits ein Vollzug des „Ist-Denkens“ als solches, wobei die Unterscheidung zwischen dem Dasein und dem Sein verschwindet. Man kann die „Kehre“ als hermeneutischen Zirkel betrachten, wobei das Ganze und der Teil wechselseitig voneinander abhängig sind. Die „Kehre“ ist ein Weg, auf dem man vom bisherigen Denken als Methode bzw. von der Metaphysik zum Denken des Seins gelangt. Vom „Und-Denken“ und „Ist-Denken“ her gesehen führt Heidegger die „Kehre“ schon in „Sein und Zeit“ durch. In „Zeit und Sein“ oder „Sein und Zeit“ handelt es sich nicht um den Vorrang, so wie Sartre mit seinem Ansatz „Die Existenz geht der Essenz voran“ durchzuführen versucht.¹¹³ Es geht hier darum, sich von der Zeit als Horizont der Zeitlichkeit zum Sein überhaupt zu kehren. In der „Kehre“ geht es um das Denken, mit dem die Unterscheidung durch das Wort „und“ verschwindet. Durch die „Kehre“ werden Sein *und* Zeit „Sein *ist selbst* zeitlich“, werden Wahrheit *und* deren Wesen „Wahrheit *ist* als Wesen (oder Wahrheit west).“ Die „Kehre“ bei Heidegger kann als ein Sprung von der metaphysischen Fragestellung zum Denken des Seins verstanden werden. Um die Metaphysik zu verlassen bzw. zu überwinden, soll sie sich an das Sein als Sein kehren.

„Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein.“¹¹⁴

Dies bedeutet aber nicht, daß man sich gegen die Metaphysik wenden soll, sondern er-gänzt, indem man auf den Grund der Metaphysik zurückgeht. Demzufolge liegt der Weg zur Überwindung der Metaphysik für Heidegger nicht darin, die Metaphysik zu beseitigen, sondern sie zu beschreiben.

¹¹⁰ Vgl. Tugendhat, Ernst, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 262-264.

¹¹¹ Vgl. Gethmann, Carl Friedrich, Verstehen und Auslegung –Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers, Bonn, 1974. S. 99. 103.

¹¹² Vgl. ebenda, S. 280.

¹¹³ Vgl. WM, S. 159.

¹¹⁴ WM, S. 366.

„Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst. [...] Insofern ein Denken sich auf den Weg begibt, den Grund der Metaphysik zu erfahren, insofern dieses Denken versucht, an die Wahrheit des Seins selbst zu denken, statt nur das Seiende als das Seiende vorzustellen, hat das Denken die Metaphysik in gewisser Weise verlassen. Dieses Denken geht, und zwar noch von der Metaphysik her gesehen, in den Grund der Metaphysik zurück. [...] Ein Denken, das an die Wahrheit des Seins denkt, begnügt sich zwar nicht mehr mit der Metaphysik; aber es denkt auch nicht gegen die Metaphysik. [...] Doch diese ‚Überwindung der Metaphysik‘ beseitigt die Metaphysik nicht.“¹¹⁵

„Sein und Zeit“ gilt nur als eine Vorbereitung auf dem Denkweg zur Überwindung der Metaphysik. Man kann die Metaphysik verlassen, indem man auf den Ursprung der Metaphysik zurückgeht bzw. durch „Andenken an das Sein selbst.“

„Wenn somit bei der Entfaltung der Frage nach der Wahrheit des Seins von einer Überwindung der Metaphysik gesprochen wird, dann bedeutet dies: Andenken an das Sein selbst. [...] Das in ‚Sein und Zeit‘ (1927) versuchte Denken macht sich auf den Weg, die so verstandene Überwindung der Metaphysik vorzubereiten.“¹¹⁶

Die Antworten auf die zwei Leitfragen „Sein *und* Zeit (=Was ist Sein? Und Was ist Zeit?)“ und „Was ist Metaphysik? (=Metaphysik *und* deren Wesen) findet Heidegger jeweils in den zwei Grundfragen „Ist das Sein schlechthin zeitlich?“ und „Warum *ist* überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Dementsprechend findet Heidegger die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit auch („Vom Wesen der Wahrheit“ = Wahrheit *und* deren Wesen) in „Wahrheit des Wesens“. Hier kann der Genitiv im Titel „Vom Wesen der Wahrheit“ als *genitivus qualitatis* verstanden werden, während der Genitiv in „Wahrheit des Wesens“ als *genitivus subiectivus* verstanden werden kann. Die „Kehre“ hat hier die gleiche Struktur: „Die Zeit des Seins ist das Sein der Zeit“ und „Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens“. „Die Zeit des Seins“ und die Wahrheit des Wesens dürfen hier als *genitivus subiectivus* verstanden werden. Hier stehen das „Und-Denken“ und das „Ist-Denken“ im Zusammenhang. Das Wesen der Frage und der Antwort von Heidegger liegt meines Erachtens nicht darin, daß er eine Antwort wie ein Art Lösung zu geben versucht, sondern daß er darauf aufmerksam zu machen versucht, wie man richtig fragen soll, um sich

¹¹⁵ Ebenda, S. 367.

¹¹⁶ Ebenda, S. 368.

von der Subjektivitätsphilosophie loszulösen. Die Leitfrage kann für Heidegger durch die Grundfrage beantwortet werden.

W. Schulz versteht unter Heideggers Begriff „Kehre“ die Umkehr von der Hineingehaltenheit in das Nichts zur Übereignung an das Sein, d. h. den Wandel vom Nichts zum Sein. Dieser Wandel geschieht Schulz zufolge für Heidegger nur dann, wenn man den metaphysischen Willen des Begründenwollens aufgibt. Um diesen Verzicht leisten zu können, geht Heidegger auf zwei Arten vor. Zunächst treibt er von der Metaphysik ausgehend auf das Nichts vor, das aber das Sein verdeckt. Dies ist Schulz zufolge die Hineingehaltenheit in das Nichts. Das Nichts ist kein Etwas im Sinne eines Gegenstandes. Das Dasein findet im Nichts seinen Sinn und kehrt sich sodann in ein Sein. In diesem Moment erscheint das Nichts als das Sein selbst. Nach Schulz geschieht die „Kehre“ für Heidegger dort, wo die Unterscheidung zwischen dem Nichts und dem Sein verschwindet. Die „Kehre“ ist nach Schulz für Heidegger der Wandel vom Nichts zum Sein, d. h. die Umkehrung des Selbstverständnisses der Existenz.

Ich stimme seiner Auffassung zu, daß die „Kehre“ von Heidegger auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik durchgeführt wird, indem er auf das von zweierlei Vorhandenem ausgehende nachträgliche Denken, d. h. die überlieferte Metaphysik, verzichtet. Ich stimme auch seiner Auffassung zu, daß die Unterscheidung zwischen Sein und Nichts verschwindet, wenn man das Begründenwollen der Metaphysik aufgibt. Sein ist zugleich Nichts und umgekehrt. Aber Schulz interpretiert die „Kehre“ zweideutig. Einerseits deutet er darauf hin, daß das Sein und das Nichts in der „Kehre“ unabtrennbar geschieht. Andererseits beschreibt er die „Kehre“ schrittweise: Erst gelangt man zur Hineingehaltenheit in das Nichts, und danach erreicht man sich kehrend zum Sein.¹¹⁷ Unabhängig von dieser Zweideutigkeit seiner Interpretation der „Kehre“ ist zu bemerken, daß seine Interpretation der „Kehre“, worauf Heidegger in „Sein und Zeit“ hingewiesen hat und in „Vom Wesen der Wahrheit“, in „Einblick in das was ist“ aufmerksam gemacht hat, nicht erklärbar ist. Denn in anderen Werken Heideggers hat die „Kehre“ nicht mit dem Thema „Nichts“ zu tun. Diese

¹¹⁷ Vgl. Schulz, Walter, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Pöggeler, Otto (Hg.) Heidegger- Perspektive zur Deutung seines Werkes, Weinheim, 1994. S. 111f. S. 117. Rosales interpretiert, dass die „Kehre“ bei Heidegger im Zusammenhang mit der Auffassung von Wahrheit und Unwahrheit im Denken Heideggers notwendig gewesen sei. Ihm zufolge wurde die „Kehre“ bei Heidegger in Konfrontation mit dem Problem der Unwahrheit des Seins getrieben. Das Problem der Unwahrheit des Seins ist vom subjektivitätsmetaphysischen Denken nicht zu lösen. Die Lösung des Problems der Unwahrheit des Sein findet sich ihm zufolge im Wahrheitsbegriff als Un-verborgenheit (*A-letheia*) in „Platons Lehre von der Wahrheit“. Diese Interpretation halte ich zwar für richtig, sie übersieht aber meines Erachtens den wichtigsten Aspekt des Heideggerschen Denkweges zur Überwindung der Metaphysik, d. h. den Weg der „Kehre“, der von Heidegger im Zusammenhang mit anderen philosophischen Themen durchgezogen wird, wie es bei Schultz der Fall ist. Vgl. auch Rosales, Alberto, Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38, 1984. S. 241-262; S. 262.

Interpretation der Kehre als Wandel vom Nichts zum Sein, d. h. als das Geschehen der Untrennbarkeit zwischen Sein und Nichts, hat meines Erachtens seine Bedeutung nur in bezug auf das Thema „Nichts“. Die „Kehre“ bei Heidegger bezieht sich meines Erachtens im Grunde auf die Wende der Denkweise: die Wende vom metaphysischen Denken zum nachmetaphysischen Denken. Diese „Kehre“ führt Heidegger auf dem Endpunkt der Metaphysik durch. Deswegen geht er mit der metaphysischen Frage auf ein Thema ein und stellt die metaphysische Eingangsfrage in Frage. In „Was ist Metaphysik?“ versucht Heidegger, die Kehre bezüglich des Nichts durchzuführen, indem er die Leitfrage „Was ist Metaphysik?“ auf die Grundfrage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht Nichts?“ umformuliert. Die „Kehre“ führt Heidegger in „Vom Wesen der Wahrheit“ bezüglich der Wahrheit durch, in „Sein und Zeit“ bezüglich der Zeitlichkeit und in den Bremer Vorträgen „Einblick in das was ist“ bezüglich der Technik. Die „Kehre“ in bezug auf die Technik wird in den folgenden Sätzen deutlich:

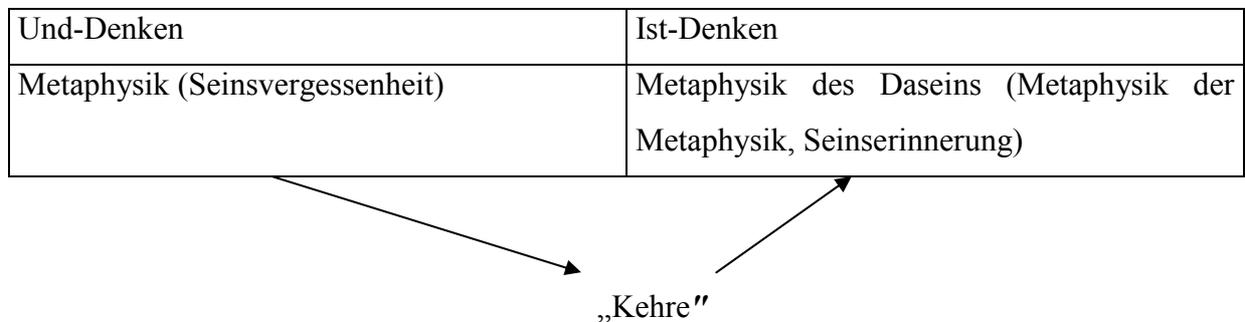
„Das Ausbleiben der Nähe bei allem Beseitigen der Entfernung hat das Abstandlose zur Herrschaft gebracht. Im Ausbleiben der Nähe bleibt das Ding in dem gesagten Sinne als Ding vernichtet. Wann aber und wie sind Dinge als Dinge? So fragen wir inmitten der Herrschaft des Abstandlosen. Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht durch die Machenschaften des Menschen. Sie kommen aber auch nicht ohne die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d. h. erklärenden Denken in das andenkende Denken. Der Schritt zurück von einem Denken in das andere ist freilich kein bloßer Wechsel der Einstellung. Dergleichen kann er schon deshalb nie sein, weil alle Einstellungen samt den Weisen ihres Wechselns in den Bezirk des vorstellenden Denkens verhaftet bleiben. Der Schritt zurück verläßt dagegen überhaupt den Bezirk des bloßen Sicheinstellens.“¹¹⁸

H. Otts Interpretation der „Kehre“ ist auf diese Stelle bezogen. H. Ott versucht in seinem Buch „Denken und Sein“ ein Gespräch der Theologie mit dem Denken Heideggers zu führen. Bei ihm geht es um die Frage, inwieweit die Theologie im Denken Heideggers neue Möglichkeit finden kann. In diesem Zusammenhang richtet er sein Augenmerk darauf, nach der Beziehung zwischen Denken und Sein bei Heidegger und dessen Bedeutung in der Theologie zu fragen. „Schritt zurück“ bei Heidegger ist seiner Interpretation nach nichts anderes als das Zurückdenken in die Dimension des Seins.¹¹⁹ Der Schritt zurück aus dem

¹¹⁸ EDW, S. 20. Vgl. auch ID, S. 41.

¹¹⁹ Vgl. Pugliese, Orlando, Vermittlung und Kehre, Freiburg/München 1965. S. 61f.

vorstellenden, erklärenden Denken in das andenkende Denken bedeutet für Heidegger die „Kehre“. Diese „Kehre“ bedeutet die Wandlung von dem „Und-Denken“ zum „Ist-Denken“. „Schritt zurück“ als die Bewegung aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik ist, ein Sprung von der Frage nach „Was“ zur Frage nach der „Wie“. „Schritt zurück“ ist eine immanente Notwendigkeit der Gedankenbewegung, wie Gadamer interpretiert.¹²⁰ Diese „Kehre“ führt Heidegger schon in „Sein und Zeit“ auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik durch.¹²¹ A. Bedes Interpretation der „Kehre“ als Drehung in die andere Herkunft, die vor der Metaphysik liegt, sind im Zusammenhang mit „Und-Denken“ und „Ist-Denken“ einleuchtend, weil er im Grunde den Kern der Heideggerschen „Kehre“ im Prozeß zur Überwindung der Metaphysik sieht.¹²²



Die Beziehung zwischen dem „Und-Denken“ und dem „Ist-Denken“ entspricht für Heidegger der Beziehung zwischen der Aussagewahrheit und der ursprünglichen Wahrheit. Auch in bezug auf Wahrheit fängt Heidegger mit der „metaphysischen Wahrheit“ an, kehrt zu den ursprünglichen Wahrheit zurück und ergänzt aufgrund der ursprünglichen Wahrheit die Wahrheit der Metaphysik.

„Das Wesen der Wahrheit erscheint der Metaphysik immer nur in der schon abkünftigen Gestalt der Wahrheit der Erkenntnis *und* der Aussage dieser.“¹²³

Die Interpretationen um Heideggers „Kehre“ beziehen sich auf verschiedene Themen. Wenn man die „Kehre“ nur innerhalb „Sein und Zeit“ oder „Vom Wesen der Wahrheit“ oder „Was ist Metaphysik?“ betrachtet, ist es leicht, den Weg des Heideggerschen eigenen Denkens zu übersehen. Heideggers Logik bzw. Philosophie ist immer unterwegs. Wichtig ist, diesen

¹²⁰ Gadamer, H.-G., Die Sprache der Metaphysik, in: Gadamer, H.-G., Heideggers Wege, Tübingen, 1983. S. 64.

¹²¹ Vgl. Brunjic, Branka, „Schritt zurück“, in: Wisser, Richard, (Hg.) Martin Heidegger – Unterwegs im Denken, Symposium im 10. Todesjahr, Freiburg/München, 1987.S. 162.

¹²² Vgl. Pugliese, Orlando, Vermittlung und Kehre, Freiburg/München, 1965. S. 57.

¹²³ WM, S. 369. Das „und“ ist die Hervorhebung von mir.

Denkweg im Auge zu behalten. In Bezug auf diesen Weg können beispielsweise folgende Themen behandelt werden:

Sein und Zeit

Sein und Mensch

Sein und Grund

Sein und Wahrheit

Sein und Technik (Kunst)

Sein und Sprache

Sein und Nichts

Die „Kehre“ ist eine Logik, durch die Heidegger die Seinsvergessenheit bzw. die Metaphysik zu überwinden versucht. Zwischen den Grundwörtern, die mit „und“ nebeneinander stehen, herrscht die Gleichursprünglichkeitsbeziehung. Diese Logik ist zugleich der Denkweg Heideggers. Die „Kehre“ ist somit bei Heidegger das Philosophieren des Daseins. In diesem Sinne wäre es sehr einseitig, wenn man es so sähe, dass Heidegger die „Kehre“ nur in einer bestimmten Phase oder in einem Werk planen und dann später ausführen würde. Heideggers Denkweg an sich ist der Weg der „Kehre“.

2. Die Philosophie der „Kehre“

Die Philosophie der „Kehre“ taucht allerdings am deutlichsten in „Vom Wesen der Wahrheit“ auf. Diese „Kehre“ hat in Bezug auf Wahrheit und deren Wesen mit der Fragerichtung bzw. mit der Reflexionsrichtung zu tun. Man kann deshalb am deutlichsten im Vortrag vom Wesen der Wahrheit einen Blick auf die „Kehre“ überhaupt bei Heidegger gewinnen.

„Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit findet ihre Antwort in dem Satz: das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens.“¹²⁴

Hier kehrt sich die Fragerichtung um. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit richtet sich nach dem *Was*, während sich die Frage nach der Wahrheit des Wesens nach dem *Wie des Seins* richtet. Es handelt sich hier um den Wandel des Denkens: von vorstellendem Denken

¹²⁴ WM, S. 201.

zum Seinsdenken. Das „Wesen“ der Wahrheit in der Frage nach dem Wesen der Wahrheit kann hier nominal verstanden werden. Diese Frage ist von der abendländischen Philosophie geprägt worden. Heidegger behält diese abendländische Metaphysik von Anfang an im Auge, deren Fragestellung Heidegger hier eine Ausgangsfrage gestellt hat. Die Antwort findet Heidegger in der Wahrheit des Wesens. Heideggers Philosophie ist meines Erachtens von Anfang an die Philosophie der „Kehre“, weil er von dem Seinsverständnis als konkrete Lebenswelt her die abendländische Metaphysik in Frage stellen möchte. Das Wesen heißt für Heideggers Interpretation das Sein. Das Wesen der Wahrheit ist nach Heidegger nicht die leere generelle, abstrakte Allgemeinheit, sondern sich verbergende Entbergung des Sinnes dessen, was man das Sein nennt und seit langem nur als das Seiende im Ganzen betrachtet. Wahrheit ist für Heidegger Sinneröffnung des Seins in der Geschichte. Bei Heidegger darf aber die „Methode“ nicht im Husserlschen Sinne verstanden werden. Zwar hat Heidegger in „Sein und Zeit“ einen Methodenbegriff verwendet, aber er meinte damit den hermeneutischen Zugang, indem Heidegger versucht, das Wesen der Phänomenologie ursprünglicher zu denken.

„Mit der leitenden Frage nach dem Sinn des Seins steht die Untersuchung bei der Fundamentalfrage der Philosophie überhaupt. Die Behandlungsart dieser Frage ist die *phänomenologische*. Damit verschreibt sich diese Abhandlung weder einem ‚Standpunkt‘, noch einer ‚Richtung‘, weil Phänomenologie keines von beiden ist und nie werden kann, solange sie sich selbst versteht. Der Ausdruck ‚Phänomenologie‘ bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser.“¹²⁵

Hier ist zu sehen, dass Heidegger und Husserl den Begriff „Phänomenologie“ unterschiedlich verstanden haben. An die Stelle der transzendentalen Phänomenologie Husserls tritt bei Heidegger die hermeneutische Phänomenologie. Es ist kein Wunder, dass Husserls Absicht, an dem für die 14. Auflage der „Encyclopaedia Britannica“ geplanten Artikel „Phenomenology“, mit Heidegger zusammenzuarbeiten, gescheitert ist und Husserl das ihm gewidmete Werk Heideggers „Sein und Zeit“ als philosophische Anthropologie bezeichnet hat. Heidegger hat von Anfang an den Begriff „Phänomenologie“ auf seine eigene Weise verstanden.¹²⁶ Heidegger dachte die Methode als „Weg“. An die Stelle der Methode und des Themas tritt bei Heideggers Seinsdenken die Besinnung auf die „Gegend“ und den „Weg“ als

¹²⁵ SZ, S. 27.

¹²⁶ Vgl. Jamme, Christoph, Stichwort: Phänomenologie Heidegger und Husserl, in: Thomä, Dieter, (Hg.) Heidegger Handbuch, Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart 2003. S. 37f.

„Weg“ des Denkens. Die Rede vom Weg beim späten Heidegger ist keine metaphorische Sprechweise, sondern Heidegger zielt darauf hin, dass man das aus den griechischen Wörtern „meta“ und „hodos“ zusammengesetzten Wort „Methode“ als eine hermeneutische Phänomenologie verstehen lernen soll.¹²⁷ Dieser „Weg“ ist mit dem neuzeitlichen Methodendenken oder mit der Methode der positiven Wissenschaften nicht vergleichbar. Deshalb handelt es sich bei diesem Weg um die Wandlung des Denkens, der Logik und der Philosophie. Dies führt notwendigerweise zur Wandlung des bisherigen Wahrheitsbegriffes. Um diese Wahrheit erreichen zu können, soll man sich auf den anderen Denkweg machen. Dieser Weg ist die „Kehre“ an sich. Die Bedeutung der „Kehre“ scheint zwar bei Heidegger verschiedene Bedeutungen zu haben, wie Hermann interpretiert,¹²⁸ aber im Grunde bleibt er meines Erachtens immer innerhalb desselbes Gedankenganges. Die „Kehre“ bei Heidegger muss nicht sehr genau auseinandergehalten werden, wenn man Heideggers Werke bzw. Wege in bezug auf Heideggers Denkweg, d. h. die Philosophie der „Kehre“ verstehen würde. Heidegger hat niemals versucht, seine eigene Theorie oder Philosophie systematisch zu entwerfen. Heidegger sagte einmal. „Wege, nicht Werke“.¹²⁹ Heidegger führt uns zum Weg zum Denken bzw. Seinsdenken. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit gilt auch auf dem Weg zur Überwindung der abendländischen Metaphysik als ein Versuch, sie von der Wahrheit des Wesens her zu verstehen. Heidegger versucht konsequent von „Sein und Zeit“ bis zu den „Beiträgen zur Philosophie“ das Verhältnis zwischen der Metaphysik und dem Sein bzw. Seinsdenken zu erhellen. Dies ist ein Grund, warum wir Heideggers Denkweg in Bezug auf die Überwindung der Metaphysik in Betracht ziehen sollen. Heideggers Denkweg ist an sich meines Erachtens das Resultat dessen, was er von seinem eigenen phänomenologischen Ansatz her bisherige abendländische Philosophie kritisch in Betracht zu ziehen versucht hat. Heideggers Philosophie der „Kehre“ richtet sich im Grunde gegen die bisherige abendländische Logik. Heidegger ging schon auf den Weg der „Kehre“ und ruft uns dazu auf, diesem Weg zu folgen. In diesem Sinne würde ich Heideggers Denken die „Philosophie der Kehre“ nennen. Im Folgenden werden wir versuchen, diesem Weg zu folgen.

¹²⁷ Vgl. Hermann, Wilhelm, Weg und Methode zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens, Frankfurt am Main, 1990. S.14.

¹²⁸ In „Heideggers Selbstinterpretation“ bezeichnete Hermann „Kehre“ als „Übergang aus dem transzendenten in den aletheologisch-eksistenzialen Ansatz“ unter der Bedingung, dass man wegen des Mangels des Materials über die „Kehre“ nichts genaues sagen kann. Später nennt er aufgrund der drei unterschiedlichen Kehreinsätze von Heidegger erstens die zur Fundamentalontologie selbst gehörende Kehre von der Daseinsanalytik zu „Zeit und Sein“, zweitens die Kehre im Ereignis in „Beiträgen zur Philosophie“, drittens die seinsgeschichtliche Kehre in „Die Kehre“. Vgl. Hermann, Friedrich-Wilhelm, Wahrheit – Freiheit – Geschichte, Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift ‚Vom Wesen der Wahrheit‘, Frankfurt am Main, 2002. S. 228. Hermann, Friedrich-Wilhelm, Heideggers Selbstinterpretation, Meisenheim am Glan, 1964.

¹²⁹ Vgl. Gadamer, H.-G. Existentialismus und Existenzphilosophie, in: Heideggers Wege, Studien zum Spätwerk, Tübingen, 1983. S. 15.

Ich versuche, diesen Weg in bezug auf die Wahrheitskonzeption innerhalb der Werke Heideggers einerseits und in bezug auf die Wahrheitstheorien außerhalb der Werke Heideggers andererseits mitzugehen.

4. Der Ausgangspunkt der Kehre im „Und-Denken“

1. Was ist Wahrheit?

Traditionelle Wahrheitskonzeption geht von der Frage nach Washeit aus. Heidegger betrachtet diese typische traditionelle Wahrheitskonzeption bei Platon und Aristoteles. Um die traditionelle Wahrheitskonzeption in Frage zu stellen, geht Heidegger in „Platons Lehre von der Wahrheit“ darauf ein, das Höhlengleichnis zu interpretieren, von dem man Platons Ideenlehre vorbildlich abzuleiten versucht. Heidegger setzt sich auch mit der Aristotelischen Logik bzw. Wahrheitslehre auseinander, die die abendländische Philosophiegeschichte beherrscht. Diese Auseinandersetzung führt Heidegger weiter mit Leibniz und auch mit Carnap, der Heideggers Philosophie typische unsinnige Metaphysik genannt hat. Auf die unterschiedlichen Positionen von Carnap und Heidegger in Bezug auf die Logik und Wahrheit werde ich später eingehen. Es ist hier nur zu bemerken, dass Heidegger bei Aristoteles, Leibniz und Carnap genau dieselbe Struktur der Metaphysik sieht. Wahrheit bildet sich für Heidegger parallel mit der Überwindung der Metaphysik. Abgeleitete Wahrheit bezieht sich auf die traditionelle Metaphysik, während ursprüngliche Wahrheit sich auf die Metaphysik des Daseins bzw. die Metaphysik der Metaphysik bezieht. Heideggers Wahrheitsbegriff kann in bezug auf das Dasein, das Sein, die Sprache und die Kunst betrachtet werden. Wie Heidegger sich zur Überwindung der Metaphysik mit der Metaphysik von Platon und Aristoteles auseinandersetzt, setzt er sich auch bezüglich der Wahrheit mit Platon und Aristoteles auseinander. Heidegger interessiert sich dafür, wie die ursprüngliche Wahrheit bei Platon und Aristoteles sich verlagert. Vorgreifend kann man sagen, dass die ursprüngliche Wahrheit als Unverborgenheit bei Platon und bei Aristoteles Heidegger zufolge zur Wahrheit als Richtigkeit wird.

1.1 Platons Wahrheitslehre

Bei der Interpretation von Platons Höhlengleichnis richtet Heidegger sich auf den Übergang aus der Höhle ans Tageslicht und von da zurück in die Höhle. Diese Übergänge haben nach

Heideggers Interpretation eigentlich für Platon mit dem Bildungsprozess zu tun. Die Bildung ist jeweils eine Umgewöhnung bzw. die Eingewöhnung in den jeweiligen Bezirk. Dieser Bildungsprozess ist zugleich das Geschehen der Wahrheit. Bildung und Wahrheit sind für Griechen nicht trennbar.

„Begnügen wir uns jedoch nicht damit, die Wörter Paideia und Aletheia nur ‚wörtlich‘ zu übersetzen, versuchen wir vielmehr das in den übersetzenden Worten genannte sachliche Wesen aus dem Wissen der Griechen zu denken, dann schießen sogleich ‚Bildung‘ und ‚Wahrheit‘ in eine Wesenseinheit zusammen.“¹³⁰

Bildung und Wahrheit sind gleichursprünglich. Wahrheit geschieht ursprünglich in Unverborgenheit aus der Verborgenheit. Wahrheit hat in diesem Sinne immer einen Wesensbezug auf die Verborgenheit. Diese Wahrheit hat Platon zur Wahrheit als Richtigkeit umgeformt, indem er die Wahrheit auf die Richtigkeit des ‚Blickens‘ beschränkt, d. h. die Unverborgenheit stufenweise betrachtet hat. Damit verliert Wahrheit als Unverborgenheit den Wesensbezug zur Verborgenheit, und dementsprechend wird die Wahrheit zur Beziehung des menschlichen Verhaltens zum Seienden. Wahrheit als ein Grundzug des Seienden selbst wird für Platon zur Übereinstimmung des Erkennens mit der Sache selbst. Auch die Bildung wird demgemäß zum Prozess der richtigen Anpassung an die Idee. Nach Heideggers Interpretation wendet Platon seine Aufmerksamkeit auf die Rolle der Sonne, d. h. der Idee der Ideen. Platon zieht eine scharfe Unterscheidung zwischen der Welt innerhalb und außerhalb der Höhle. Dementsprechend existiert die Abstufung der jeweiligen Zustände. Der jeweilige Prozess der Befreiung innerhalb der Höhle kann im Gleichnis als die bessere Stufe auf dem Weg zur Idea verstanden werden. Das Seiende in den jeweiligen Stufen kann komparativ verstanden werden. Alles Seiendste liegt für Platon außerhalb der Höhle. Das Seiendste hält Platon für wahr, während das Seiende innerhalb der Höhle nur die Schatten sind. Damit wird die ursprüngliche griechische Bedeutung der Unverborgenheit nach Heidegger beschränkt und im Grunde verloren.

„Die bildgebende Deutungskraft des ‚Gleichnisses‘ sammelt sich für Platon vielmehr in der Rolle des Feuers, des Feuerscheins und der Schatten, der Tageshelle, des Sonnenlichtes und der Sonne. Alles liegt am Scheinen des Erscheinenden und an der Ermöglichung seiner Sichtbarkeit. Die Unverborgenheit wird zwar in ihren verschiedenen Stufen genannt, aber sie wird nur daraufhin bedacht, wie sie das Erscheinende in seinem Aussehen (eidos) zugänglich und dieses Sichzeigende

¹³⁰ WM, S. 219.

(idea) sichtbar macht. Die eigentliche Besinnung geht auf das in der Helle des Scheins gewährte Erscheinen des Aussehens.¹³¹

„Unverborgenheit“ meint jetzt das Unverborgene stets als das durch die Scheinsamkeit der Idee Zugängliche.¹³² Platons Wahrheit als Unverborgenheit im Höhlengleichnis.

Die Bezirk der Wahrheit	Unwahrheit	Wahrheit
Das Begründende	Das Feuer	Die Sonne (<i>idea</i>)
Raum	Höhlengewölbe	Himmelgewölbe
Dinge	Das Seiende	Das eigentliche Seiende
Eigenschaften ders Dinge	Schatten	Ideen
	Höhlenartige Behausung (Alltag)	Übersinnliche Welt

Für Platon geschieht Wahrheit im Gleichnis nur einmalig in der dritten Stufe. Nur durch die Wandlung bzw. einen Sprung von der sinnlichen Welt zur übersinnlichen Welt geschieht Wahrheit. Heidegger zufolge gibt es aber nicht die Stufen des Seienden, wenn das Seiende vom Sein als Ereignis her betrachtet wird.

„Gibt es, von der Wahrheit des Seins als Ereignis aus gefragt, überhaupt Stufen dieser Art und gar Stufen des Seyns? [...] Hat sonach das Seyn Stufen? Eigentlich nicht; aber auch nicht das Seiende.“¹³³

Die ursprüngliche Wahrheit für Griechen geschieht Heideggers Interpretation nach im Gleichnis insgesamt dreimal in jeder Stufe und einmal im Prozeß des Zurückkehrens. Wahrheit ist hier jeweils im Alltag das Ereignis der Unverborgenheit, das immer gleichzeitig auf die Verborgenheit bezogen ist, wie die Paideia in sich den wesenhaften Rückbezug auf Bildungslosigkeit enthält.¹³⁴ Nach dieser Interpretation ist die Unterscheidung zwischen der sinnlichen Welt und der übersinnlichen Welt sinnlos. Die Wahrheit geschieht dort, wo der Übergang von einer Lage in die andere geschieht. Dieser Übergang ist der Bildungsprozeß und zugleich die eigentliche Befreiung. Dieser Übergang setzt notwendig die Freiheit voraus. Die Freiheit ist im Heideggerschen Sinne kein Vermögen, wählen zu können und keine Willkür, sondern eine Bindung. Die Freiheit hat bei Heidegger nicht den Charakter „Freiheit von...“, sondern den Charakter „Freiheit zu...“.

¹³¹ Ebenda, S. 225.

¹³² Ebenda, S. 226.

¹³³ BP, S. 274f.

¹³⁴ Vgl. WM, S. 222.

„Die eigentliche Befreiung ist die Stetigkeit der Zuwendung zu dem, was in seinem Aussehen erscheint und in diesem Erscheinen das Unverborgenste ist. Die Freiheit besteht nur als die so geartete Zuwendung. Diese erfüllt aber auch erst das Wesen der Paideia als einer Umwendung.“¹³⁵

Diese Freiheit wird bei Heidegger als „Seinkönnen“ des Daseins in der Entschlossenheit des Daseins in „Sein und Zeit“ und als „Seinlassen“ des Seins in „Vom Wesen der Wahrheit“ zum Thema. Der ursprüngliche Wahrheitsbegriff der Griechen hat demnach nach Heideggers Interpretation einen ganz anderen Charakter im Gegensatz zu Wahrheit als Richtigkeit. Diese Wahrheit ist jeweiliges Geschehen. Sie ist wesentlich auf Verborgenheit bezogen. Sie gründet in der Freiheit. Für Griechen sind Freiheit, Bildung und Wahrheit gleichursprünglich. Diese Wahrheit geschieht dort, wo das Seiende als solches sich zeigt. Aber das Denken wird bei Platon zur Philosophie, zu einer Vorliebe für ein rechtes Sichauskennen. Philosophie wird Metaphysik, ein Hinausgehen über das schattenhafte, sinnliche Seiende zum Sein des Seienden.¹³⁶

Heidegger zufolge versteht Platon zwar Wahrheit als Unverborgenheit, aber der ursprüngliche Charakter der Wahrheit als einer dynamischen Beziehung zwischen Verbergung und Entbergung sinkt bei ihm in Vergessenheit, indem er Unverborgenheit nur innerhalb der Idee faßt. Wahrheit als Unverborgenheit wird als Erkennen oder Sehen und damit als Richtigkeitsproblem verstanden. Wahrheit wird von Unverborgenheit zu Richtigkeit. Wahrheit ist für Heidegger nicht Unverborgenheit im Sinne von Platon, sondern Unverborgenheit, wo Verborgenheit zugleich Unverborgenheit ist. Deshalb bezeichnet Heidegger Wahrheit als Un-Verborgenheit (*A-letheia*) mit dem Bindestrich.¹³⁷ An Platons Wahrheitsauffassung schließt seine Philosophie bzw. seine Metaphysik an, die die abendländische Philosophie bzw. Metaphysik immer noch bestimmt. Diese Wahrheitskonzeption übernimmt Aristoteles in seiner Logik. Bei Aristoteles wird Wahrheit als Unverborgenheit zur Aussagewahrheit als Übereinstimmung einer Aussage mit einer Sache. Damit wird Wahrheit beschränkt.

¹³⁵ Ebenda, S. 222.

¹³⁶ Vgl. Ebenda, S. 235.

¹³⁷ Vgl. Wiplinger, Fridolin, Von der Un-Verborgenheit- Fridolin Wiplingers Bericht von einem Gespräch mit Martin Heidegger, Pfaffenweiler 1987. S. 8.

1.2. Aristoteles' Wahrheitslehre

1.2.1. Wahrheit als Satz Wahrheit

Wenn man „Diese Lampe brennt“ oder „Diese Kreide ist weiß“ sagt und die Dinge damit übereinstimmen, sind die beiden Aussagen wahr. Nach Heideggers Interpretation hat bei Aristoteles zwar jede Äußerung eine Bedeutung, d. h. alles wünschende, bittende, fragende, befehlende, aussagende Sichaussprechen bedeutet etwas,- aber nicht jede Äußerung ist Logos. Bitte, Befehl, Frage und Wunsch geben keine Kenntnis. Nur die Aussage oder der Satz ist Logos. Wahrheit gibt es nur in der Aussage, im Satz, in dem sich Subjekt und Prädikat verbinden. Wahrheit ist nur im Subjekt-Prädikat-Satz vorstellbar. Um zu urteilen, ob eine Aussage wahr oder falsch ist, muß die Aussage Subjekt-Prädikat-Struktur haben. Es gibt bejahende und verneinende Aussagen. Dementsprechend gibt es bejahende wahre oder falsche Aussagen und verneinende wahre oder falsche Aussagen:

Eine bejahende wahre Aussage ist: „Diese Kreide ist weiß.“

Eine bejahende falsche Aussage ist: „Diese Kreide ist blau.“

Eine verneinende wahre Aussage ist: „Diese Kreide ist nicht blau.“

Eine verneinende falsche Aussage ist: „Diese Kreide ist nicht weiß.“

Innerhalb jedes Aussagesatzes besteht eine prädikative Beziehung. Jeder Aussagesatz steht darüber hinaus in einer veritativen Beziehung zu dem Ding, zur weißen Kreide.

Satz (prädikative Beziehung)	Ding
„Diese Kreide ist weiß“	→ weiße Kreide
(veritative Beziehung)	

So gibt es bei jedem Aussagesatz eine doppelte Beziehung: eine prädikative und eine veritative. Wahrheit als Satz Wahrheit ist die Wahrheit als Übereinstimmung eines Satzes mit einem Ding. Die Subjekt-Objekt-Aussage ist eine Art der Bestimmung durch das Prädikat. Eine Aussage oder ein Satz ist nur dann wahr, wenn die Aussage verifizierbar ist. Ein Satz muß darauf hin überprüft werden, ob er richtig ist oder nicht. Die Satz Wahrheit ist das Resultat am Ende des Prozesses der Überprüfung. Nach Heideggers Interpretation weiß man, wenn man einen Satz wie „Diese Kreide ist weiß“ hört, daß er wahr ist im Heideggerschen Sinne - unabhängig vom aristoteleischen Wahrheitsbegriff. Woher weiß man, daß der Satz

„Diese Kreide ist weiß“ wahr ist? Wenn man gefragt wird, woher man weiß, daß der Satz wahr ist, dann kann man antworten. „Weil ich es einfach weiß“ oder „Weil ich schon weiße Kreide gesehen habe“ usw. Das bedeutet, daß man das, was ausgesagt wird, schon erfahren hat. Daß man weiß, daß der Satz wahr ist, ist deshalb möglich, weil man schon von vornherein in der Erfahrung bzw. in der Beziehung zum Ding steht. Jeder steht in einer solchen Beziehung zu den Dingen, sofern er in einer Gesellschaft und in einem Moment der Geschichte ist. Der Mensch steht von vornherein in gewisser Weise in der Subjekt-Objekt-Beziehung, sofern er redend lebt. „Die Aussage ist als solche Aussage über das Objekt; in der Aussage selbst liegt eine Beziehung auf das Objekt.“¹³⁸ „Diese Aussage ist Aussage *über* etwas, und zwar wesentlich, nicht nur gelegentlich.“¹³⁹ Zum Sprechen gehören das Subjekt und das Objekt. Der Mensch steht im Bedeutungszusammenhang, der ein Ganzes ist. Das Ganze heißt hier nicht das, was erst in der Zusammenschiebung der Stücke entsteht, sondern etwas, aufgrund dessen allein die Teile Sinn und Funktion haben.¹⁴⁰ Daß der Mensch von Anfang an in dem Bedeutungszusammenhang steht, ermöglicht, daß der Satz wahr ist. In-der-Welt-sein des Daseins ermöglicht die Satz Wahrheit. In-der-Beziehung-Stehen ist die Grundlage der Satz Wahrheit. „Nur das, wobei wir schon sind, können wir zu einem möglichen Worüber der Aussage machen. Die Aussage ist gar nicht die Art und Weise des Zugangs zu dieser Kreide. Nur weil wir schon vor dem Aussagen bei der Kreide sind und nicht erst durch das Aussagen als solches zu ihr gelangen, deshalb und deshalb allein kann die Aussage als präzisierende sich angleichen an das, was und wie das ist, worüber die Aussage eingehen soll.“¹⁴¹ Die Angleichung der Prädikation an das Objekt ist nur unter der Bedingung möglich, daß das Dasein schon von vornherein bei dem Seienden sich aufhält.

Wahrheit präsentiert sich primär im gesprochenen Wort.¹⁴² Heideggers Interesse liegt eben darin, auf die Grundsituation des Daseins als des Ortes der ursprünglichen Wahrheit aufmerksam zu machen. Man hört nicht den bloßen Wortlaut oder sieht das bloße Wortbild, sondern versteht das Wort vom Satz her, der schon auf ein Objekt bezogen ist, in dessen Bedeutung. Man versteht nicht einen Klang, sondern immer die Bedeutung. Um lediglich akustisch das Wortlautgefüge zu hören, bedarf es einer besonderen Abstraktion und Umstellung. „Wort ist kein Geräusch, sondern etwas Bedeutungsmäßiges, Verstehbares.“¹⁴³

¹³⁸ EIP, S. 64.

¹³⁹ Ebenda, S. 59.

¹⁴⁰ Vgl. ebenda, S. 61.

¹⁴¹ Ebenda, S. 66f.

¹⁴² Vgl. ebenda, S. 58.

¹⁴³ Ebenda, S. 61.

Eine Aussage steht vorgängig schon in der veritativen Beziehung. Jeder bezieht sich im Vollzug der Aussage auf die Kreide. Der Beziehungszusammenhang (aussagendes Subjekt, Vorstellung, Bedeutung, Objekt) darf nicht auseinander genommen werden. Man richtet sich nicht zuerst auf eine oder zwei Vorstellungen, die dann miteinander verbunden werden sollen, um durch diese Vorstellungsverbindung hindurch sich schließlich auf die weiße Kreide zu beziehen, sondern umgekehrt: Vor der Aussage des Satzes ist man unmittelbar schon auf das Ding selbst, auf die weiße Kreide, bezogen, und zwar nicht so, daß man nur eine ‚Vorstellung‘ in seiner Seele hätte, sondern – aussagend - hält man sich schon bei der Kreide auf.¹⁴⁴ Man bezieht sich direkt auf das Seiende (die Kreide). Diese Beziehung des Subjektes zum Objekt ist ein unmittelbares „Sein bei“ der Kreide.¹⁴⁵ Indem Heidegger auf die Bedeutungseinheit als ein Ganzes aufmerksam macht, stellt er fest, worauf die traditionelle Wahrheit als Satzwahrheit beruht. In diesem Sinne sagt Heidegger:

„Der Satz ist nicht das, darin Wahrheit erst möglich wird, sondern umgekehrt, der Satz ist erst in der Wahrheit möglich, sofern man das Phänomen gesehen hat, das die Griechen mit Wahrheit meinten und das Aristoteles zum ersten Mal begrifflich scharf gefaßt hat. Satz ist nicht der Ort der Wahrheit, sondern Wahrheit der Ort des Satzes.“¹⁴⁶

1.2.2. Wahrheit und Sein

Bevor man zur Aussage „Die Tafel ist schwarz“ kommt, steht der Mensch schon im Vorverständnis, aufgrund dessen die Aussage überhaupt verstanden werden kann. Dieses Vorverständnis begreift Heidegger als „Als-Struktur“. „Unser orientiertes Sein zu den Dingen und Menschen bewegt sich in dieser Struktur: etwas als etwas - kurz: hat die *Als- Struktur*.“¹⁴⁷ Die „Als- Struktur“ ist nur aufgrund des Redens möglich. Reden heißt für Heidegger von Anfang an Reden über und von etwas. Das Reden ist das Grundverhalten des Daseins. Die Rede ist nach Heideggers Interpretation für Platon und die Griechen sehenlassende, aufzeigende Rede.¹⁴⁸ Man weiß schon, daß die Tafel zum Schreiben, die Tür zum Aus- und Eingehen da ist, sofern man redet. Man lebt schon in den Bedeutungen. Diese Als-Struktur bleibt beim alltäglichen Leben unthematisch. Man lebt schon im Verständnis des Wozu. Mit anderen Worten: Das Dasein ist „Immer-schon-vorweg-sein-bei-etwas“. Das Verstehen als

¹⁴⁴ Vgl. ebenda, S. 66.

¹⁴⁵ Vgl. ebenda, S. 66.

¹⁴⁶ LFW, S. 135.

¹⁴⁷ Ebenda, S. 144. Vgl. auch SZ, S. 148-153.

¹⁴⁸ Vgl. Ebenda, S. 142.

wozu ist die Seinsweise des Daseins. Man begreift die Dinge immer in bezug auf die jeweiligen Gebrauchsdinge.

„Das Dasein ist an ihm selbst von Hause aus Welt- offen, offen für die Welt.“¹⁴⁹

Die Aussage „Die Tafel ist schwarz“ ist die Modifikation bzw. Nivellierung des ursprünglichen Verstehens.

„In dem Aussagevollzug in der Form der Prädikation, und zwar im Sinne der kategorischen Aussage, nivelliert sich das primär verstehende ‚als‘ zugleich in der reinen einfachen Dingbestimmung.“¹⁵⁰

Die ursprüngliche Bedeutung, d. h. das ursprüngliche Verstehen als Logos, beschränkt sich für Aristoteles auf die Aussage und dementsprechend wird es modifiziert. Durch die Nivellierung wird das Seiende als Gebrauchsding zu einem bloßen vorhandenen Ding. Die Wahrheit als Satz Wahrheit gründet im „Sein bei“. „Sein bei“ heißt, daß man als Subjekt auf das Ding, z.B. auf die Kreide, bezogen ist. Das auf das Ding bezogene Subjekt ist weder „Ich“ als denkendes Subjekt, wie bei Descartes, noch reines Bewußtsein, wie bei Husserl, sondern das Dasein, das im Alltag jeweils existiert. Dieses „Ich“ ist für Heidegger nicht isoliertes, abstrahierbares „cogito“, nicht reines Bewußtsein von etwas, sondern das konkret erfahrende Subjekt. Das Bewußtsein von etwas als die Intentionalität bei Husserl ist zwar schon auf das Ding bezogen, aber auf das Bewußtsein als das Subjekt der Erkenntnis beschränkt. Heidegger versucht, auf das „Sein bei“ als die ursprüngliche Situation des Menschen zurückzugehen, die in der abendländischen Philosophie vergessen wird.

„Sein bei..., Aufenthalt bei... kennzeichnet zunächst eine Art und Weise, gemäß der wir, die Menschen, sind.“¹⁵¹

In diesem Sinne verwendet Heidegger das Dasein statt des Menschen, und er nennt einen Grundcharakter der Art und Weise, wie das Dasein ist, Existenz. Das Dasein ist nicht anders als das Subjekt, das immer schon jeweils in der Beziehung steht. Nach Heidegger gibt es unterschiedliche Seinsweisen: Der Mensch existiert. Pflanzen und Tiere leben. Die materiellen Dinge sind vorhanden. Die Gebrauchsdinge sind zuhanden. Das Bestehende sind

¹⁴⁹ Ebenda, S. 143.

¹⁵⁰ Ebenda, S. 153.

¹⁵¹ EIP, S. 70f.

Zahl und Raum. Diese unterschiedlichen Seinsweisen sind aber nicht nebeneinandergeschobene Bereiche, sondern nur methodische Auffassungsbegriffe.

Die Satz Wahrheit, eine Aussage über..., ist nur zu vollziehen aufgrund dessen, daß das Dasein als solches sich bei dem Ding, z.B. bei der Kreide, aufhält. Das „Sein bei...“ hat zunächst passiven Charakter, weil das Ding beim Dasein einfach vorhanden ist, bevor das Dasein seine Aufmerksamkeit auf das bestimmte Ding richtet. Indem das Dasein sich auf das bestimmte Ding richtet, erfährt es zugleich, daß das bestimmte Ding schon vorher vorhanden war. Die Aufmerksamkeit auf die Dinge nennt Heidegger „Begegnen-lassen“, eine eigentümliche Passivität, Rezeptivität oder Spontaneität. Das „Begegnen-lassen“ ist zugleich ein Sichfreigeben für die Dinge, damit sie sich zeigen können, wie sie sind.¹⁵² „Begegnen-lassen“ heißt, daß man die einzelnen Dinge im Zusammenhang mit dem Ganzen erfährt. Die Dinge sind nicht vorhanden in einem beziehungslosen Nebeneinander.

„Die Kreide dient zum Schreiben auf der Tafel, der Schwamm zum Auslöschten des Geschriebenen auf der Tafel. Diese Dinge sind nicht einfach nur mehrere räumlich nebeneinanderliegende, sondern sie stehen in einem Zusammenhang, der Dienlichkeit zu...“¹⁵³

Die Dinge werden nur im Licht eines bestimmten Bewandtniszusammenhangs offenbar. Mit anderen Worten: Jedes einzelne hat das Ganze in sich aufgenommen. Jedes Verstehen bewegt sich in dem hermeneutischen Zirkel von Teil und Ganzem. Der Verstehensakt ist die Grundsituation des Menschen und so selbstverständlich, daß man gar nicht darauf achtet.

„Unser Sein bei... ist also in erster Linie ein Sein bei einer Mannigfaltigkeit von Seiendem, das durch eine bestimmte Bewandtnisganzheit durchherrscht ist.“¹⁵⁴

Das Seiende, das in einem Bewandtniszusammenhang steht, ist nicht verborgen. Die Offenbarkeit des Seienden ist eine Unverborgenheit, deren ursprüngliche Bedeutung Heidegger auf das griechische Wort *aletheia* zurückführt. Nach Heidegger ist das Seiende selbst für die Griechen unverborgen, d. h. wahr.

¹⁵² Vgl. ebenda, S. 74f.

¹⁵³ Ebenda, S. 75f.

¹⁵⁴ Ebenda, S. 77.

„Also nicht der Satz und nicht die Aussage über das Seiende, sondern das Seiende selbst ist ‚wahr‘. Nur weil das Seiende selbst wahr ist, können Sätze über das Seiende in einem abgeleiteten Sinne wahr sein.“¹⁵⁵

Wenn das Seiende selbst wahr ist, ist die Wahrheit je nach der Seinsart des Seienden verschieden. Mannigfaltiges Seiendes ist auf mehrerlei Weise offenbar. Wie das Dasein im „Sein bei dem Vorhandenen“ steht, bestimmt es selbst durch ein Mitsein mit den anderen. Das Dasein ist nicht allein teilnahmslos da, sondern mit den anderen zusammen. Das Dasein ist nicht einfach in einer bloßen Ansammlung vorhanden, wie die Dinge als materielle Körper zusammen sind. Nur Menschen können *miteinander* sein. In diesem Sinne sagt Heidegger:

„Die Menschen sind zwar auch nebeneinander vorhanden, aber überdies haben sie ein Bewußtsein von diesem Nebeneinander, der eine erfaßt den anderen. Demnach wäre ihr Miteinandersein nichts anderes als ein bewußtes Zusammenvorhandensein.“¹⁵⁶

Heidegger sieht im „Miteinandersein“, das eine eigene Seinsweise des Daseins ist, daß gegenseitiges Verstehen für Menschen möglich ist. Die Verstehbarkeit gründet im ursprünglichen „Miteinandersein“.

„Damit gegenseitiges Sicherfassen überhaupt als solches möglich sei, muß zuvor ein Miteinandersein möglich sein.“¹⁵⁷

Das Dasein ist von vornherein für anderes Dasein offenbar, genauso wie das „Sein bei dem Vorhandenen“ offenbar ist.

„Miteinandersein heißt sich in gleicher Weise verhalten zu...“¹⁵⁸

Man versteht die Dinge in bezug auf sich selbst. Aufgrund der jeweiligen eigentümlichen Erfahrung versteht man die Dinge. Diese Verstehensweise ist die eigene Verhaltensweise des Menschen. Diese nennt Heidegger die Selbigkeit. Selbigkeit ist nicht Unverändertes,

¹⁵⁵ Ebenda, S. 78.

¹⁵⁶ Ebenda, S. 86.

¹⁵⁷ Ebenda, S. 87.

¹⁵⁸ Ebenda, S. 89.

Unveränderliches, nicht substanzielle Beharrlichkeit und nicht die formale Identität des Seienden mit sich selbst.¹⁵⁹

„Selbigkeit ist eine Beziehung, die sich gerade ihrem Sinn nach auf das zurückwendet, was da selbiges ist, eine Relation, die nicht von dem betreffenden Etwas wegführt, sondern gerade immer nur auf es selbst zurück.“¹⁶⁰

Die Selbigkeit hat den Charakter der Beziehung von etwas zu sich selbst. Die Selbigkeit ermöglicht das „Miteinandersein“, aufgrund dessen man miteinander versteht. Die Selbigkeit ist das Gemeinsame. Wegen der Selbigkeit ist niemand allein. Das bedeutet, daß der einzelne schon von vornherein in der Beziehung steht, auch wenn andere faktisch nicht da sind. Alleinsein ist ein spezifisches Miteinandersein. Alleinsein setzt schon voraus, daß andere schon da sind. Für Heidegger ist es nicht möglich, allein zu sein in dem Sinne, daß es ein isoliertes Subjekt gibt, von dem Descartes ausgeht. Deshalb wendet er gegen den Subjektbegriff bei Descartes und die Grundposition des Solipsismus ein:

„Ego sum ist bei Descartes ohne Sein bei..., ohne Miteinandersein. [...] Es ist der Grundfehler des Solipsismus, daß er vergißt, bei dem Solus ipse wirklich ernst zu machen, daß nämlich jedes ‚Ich allein‘ als alleiniges schon wesentlich ein Miteinander ist.“¹⁶¹

Das Ich bei Descartes ist gegenüber dem Objekt, der „res extensa“, von vornherein beschnitten. Das Ich ist nicht so, als ob das Ich zunächst ohne die anderen ein einziges wäre *und* dann auf irgendeinem Weg zum Miteinander käme. Jedes „Sein bei...“ wird schon von vornherein durch das Miteinandersein mitbestimmt und umgekehrt. Sein bei Vorhandenem und Miteinandersein sind nicht trennbar. Beides ist „gleichursprünglich“.

„Im Wesen des Daseins haben Sein bei Vorhandenem und Miteinandersein keinen Vorrang voreinander. Beide gehören notwendig zum Wesen des Daseins.“¹⁶²

Sofern Dasein als Mitsein existiert, ist Vorhandenes offenbar. Wahrheit ist Entdecktheit, Unverborgenheit (Erschlossenheit). In der ursprünglichen Wahrheit sind das Wort und das Ding für Heidegger nicht getrennt. Durch die Rede enthüllt sich die Wahrheit. Ohne Rede ist

¹⁵⁹ Vgl. ebenda, S. 95f.

¹⁶⁰ Ebenda, S. 96.

¹⁶¹ Ebenda, S.119.

¹⁶² Ebenda, S. 118.

Wahrheit nicht vorstellbar. Man steht schon in der Wahrheit, sofern man redet. Nach Heidegger wird das Reden bei Aristoteles als Satz-Aussage abgegrenzt¹⁶³ und dementsprechend beschränkt sich die Wahrheit auch auf die Aussage. Heidegger erweitert den Wahrheitsort. Man kann wohl sagen, daß Heidegger die hinter der Satz Wahrheit stehende Bedeutung der Übereinstimmung mit dem Ding aufgrund des Seins des Daseins umdeutet. Heidegger sagt:

„Wahr ist, was dem Wirklichen entspricht, und wirklich ist, was in Wahrheit ist.“¹⁶⁴

Die Frage ist, was man unter dem Begriff Wirklichkeit versteht. Für Heidegger ist die Wirklichkeit nichts Vorhandenes, sondern das Sein als Geschehen. Dies ist „die Sache selbst“.

„Unverborgenheit des Seienden, das ist nie ein nur vorhandener Zustand, sondern ein Geschehnis. Unverborgenheit (Wahrheit) ist weder eine Eigenschaft der Sachen im Sinne des Seienden, noch eine solche der Sätze.“¹⁶⁵

Die Wahrheit als Erschlossenheit ist immer mit Wünschen, Fragen usf. verbunden. Das Reden schließt verschiedene Sprechweisen ein. Die ursprüngliche Wahrheit ermöglicht die Satz Wahrheit. Die ursprüngliche Wahrheit wird nicht abgeleitet, sondern ist die Verhaltensweise des Daseins. Enrico Berti weist darauf hin, daß Heideggers Interpretation von Aristoteles' und Platons Wahrheitskonzeption im Grunde falsch ist. Berti meint, daß Wahrheit für Aristoteles und Platon auf keinen Fall als eine unmittelbare Intuition verstanden werden darf. Berti zufolge weist die Wahrheitskonzeption der beiden offensichtlich eine Zweideutigkeit auf. Einerseits ist Wahrheit für die beiden Unverborgenheit, andererseits verstehen die Philosophen unter Wahrheit die Richtigkeit einer Aussage als Übereinstimmung mit einem Ding.

„Dies hat ein Zeitgenosse Heideggers, der Philologe und Philosophiehistoriker Paul Wilpert, bereits in einem 1940 veröffentlichten Aufsatz klar erkannt: von der historisch-genetischen These Jaegers ausgehend, behauptet er, die ‚ontologische‘ Wahrheit, d. h. die Wahrheit als Sein, und der

¹⁶³ Vgl. LFW, S. 151.

¹⁶⁴ HW, S. 36.

¹⁶⁵ Ebenda, S. 41.

„logische“ Wahrheitsbegriff, d. h. die Wahrheit als Urteil, kämen beide sowohl in Platon, als auch in Aristoteles vor.“¹⁶⁶

Heidegger hat zwar schon in den frühen Schriften bei Platon und Aristoteles Wahrheit als Unverborgenheit gefunden, dies jedoch außer Acht gelassen. Er hat aber diese Wahrheit als intuitionistisch, d. h. als unmittelbare Erkenntnis, aufgefaßt. Darin liegt Berti zufolge Heideggers Fehler. Wahrheit als Entdecktheit oder Unverborgenheit bei Aristoteles und Platon ist nach Berti die verstandesmäßige Erkenntnis des Wesens.¹⁶⁷ Dabei geht es nicht um das „Vernehmen“ oder die „Meinung“, sondern um die Wirklichkeit durch die Definition. Aber diese Wahrheit wird von Heidegger als Erkennen des Wesens, d. h. des Was-seins, aufgefaßt.

Ob Bertis oder Heideggers Interpretation von Platons und Aristoteles' Wahrheitsbegriff richtig ist oder nicht, geht über diese Arbeit hinaus. Heideggers Interpretationen der Griechen und Hölderlins ist inzwischen umstritten.¹⁶⁸ Ich beschränke mich hier auf Heideggers Auslegung. Wichtig ist aber, dass man zunächst beachten sollte, worauf Heidegger aufmerksam machen will, d. h. dass man seinem Denkweg zu folgen versucht.

2. Wahrheit des Daseins, Wahrheit des Seins

Heidegger zufolge gründet das Versäumnis der Frage nach dem Sein als solchem in der Verfallenheit des Daseins selbst, in der der Mensch als „Naturding Mensch“ verstanden wird.¹⁶⁹ Deshalb wendet sich Heidegger der Frage des Wesens des Menschen zu. Der Mensch als Dasein in „Sein und Zeit“ ist ein gründliches, zugängliches Thema auf dem Weg zum Seinsverstehen. Der Mensch ist für Heidegger in „Sein und Zeit“ das Dasein, das eine Übersetzung von dem lateinischen Begriff „*existentia*“ ist. Der Mensch ist zwar in „Sein und Zeit“ ein Seiendes unter vielem anderem Seiendem. Aber nur der Mensch ist Heidegger zufolge das einzige Seiende, das Sein verstehen kann. Das Sein verstehen heißt zugleich für Heidegger, dass das Dasein als Mensch der einzige Zugang zur Seinsfrage ist. Deswegen geht Heidegger auf die Daseinsanalyse in „Sein und Zeit“ ein. Das Dasein ist das verstehende Wesen. In diesem Sinne ist das Dasein „In-der-Welt-sein“. Um das Dasein zu analysieren,

¹⁶⁶ Vgl. Berti, Enrico, Heideggers Auseinandersetzung mit dem Platonisch-Aristotelischen Wahrheitsverständnis, in: Richter, Ewald, (Hg.) Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt am Main, 1997. S. 104.

¹⁶⁷ Vgl. ebenda, S. 102.

¹⁶⁸ Vgl. Beierwaltes, Werner, Heideggers Rückgang zu den Griechen, Bayerische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte Heft 1 München, 1995. S. 29f. Vgl. Steiner, George, Martin Heidegger. Eine Einführung, Aus dem Englischen von Martin, Pfeiffer, München, 1989. S. 206f.

¹⁶⁹ PGZ, S. 156.

geht Heidegger nicht von dem „Ich“ als Bewusstsein aus, das Heidegger zufolge der Ausgangspunkt der Philosophie in der Neuzeit war. Heidegger setzt sich von Anfang an von der Bewusstseinsphilosophie Descartes, Kants und vor allem der Husserlschen Phänomenologie vom Bewusstsein ab. Für Heidegger ist das Dasein kein statisches, abgekapseltes Subjekt, sondern ein dynamisches weltöffnendes Seiendes. Das Dasein hat immer Vorverständnis. Diesen Zustand des Daseins zeigt Heidegger deutlich in der Analyse der „Vor-Struktur“. Das Dasein ist somit geworfenes entworfenendes Dasein. Das Dasein ist immer jeweils „Da“. Durch das Verstehen steht das Dasein immer im Zeugzusammenhang. Die „Vor-Struktur“ des Verstehens wird Heidegger zufolge durch die Rede gegliedert. Der Mensch ist innerhalb von „Sein und Zeit“ das existenziale Wesen. Der Mensch ist das Dasein, das um das Sein geht. Das Dasein wird beim späten Heidegger aus der anderen Perspektive verstanden. Vom Sein her versteht Heidegger das Dasein als „Nachbar des Seins“ oder „Hirt des Seins“¹⁷⁰. Das Wesen des Menschen kann beim späten Heidegger nur in Bezug auf das Sein bestimmt werden. Alle anderen Wesensbestimmungen des Menschen sind metaphysisch, weil sie die Wechselbeziehungen zwischen dem Menschen und dem Sein nicht in Erwägung ziehen. Wer sich nicht gleichzeitig über das Sein und den Menschen Gedanken macht, der weicht Heidegger zufolge von der wesentlichen Bestimmung des Wesens des Menschen ab. Diese Abweichung von dem Wesen des Menschen stützt sich darauf, die Frage nach dem Sein und die Frage nach dem Wesen des Menschen nachträglich in Betracht zu ziehen. Diese nachträgliche Denkweise bezeichnet Heidegger als Metaphysik. Die metaphysischen Wesensbestimmungen des Menschen haben die „Und-Struktur“. Somit können die metaphysischen Wesensbestimmungen des Menschen in Bezug auf das „Und-denken“, d. h. auf das nachträgliche Denken betrachtet werden. Im Gegensatz zum nachträglichen Denken versucht Heidegger stets die Gleichursprünglichkeit des Seins und des Menschen anschaulich zu machen.

Bezüglich des Realitätsproblems bzw. der Nachträglichkeit und Gleichursprünglichkeit setzt sich Heidegger in §43 von „Sein und Zeit“ mit Kant, Descartes, dem Idealismus, Realismus, Dilthey und Scheler auseinander. Zwar scheint Kant Heidegger zufolge Descartes' Ansatz aufzugeben, aber er bleibt innerhalb der Subjekt-Objekt-Kategorie, die vom isolierten Subjekt ausgehend die Dinge oder die Welt zu beweisen versucht, so dass er bei Kant seine kausale Beweistendenz nicht recht finde, wie es bei Descartes der Fall sei. Dieser Beweistendenz gegenüber stellt Heidegger die ontologische Verfassung des Daseins, bei dem das Dasein in seinem Sein je schon ist. Bei dieser Verfassung des Daseins sind der

¹⁷⁰ WM, S. 331.

Unterschied zwischen dem Ich und der Welt zwar faktisch klar, aber der Zusammenhang wird nicht nachträglich erwiesen. Hinter der Beweistendenz steckt Heidegger zufolge kausal verstandene nachträgliche Denkweise. Heidegger sagt. „Den Unterschied *und* Zusammenhang des ‚in mir‘ und ‚außer mir‘ setzt Kant – faktisch mit Recht, im Sinne seiner Beweistendenz aber zu Unrecht – voraus.“¹⁷¹ Heidegger geht es nicht darum, zu beweisen, wie eine „Außenwelt“ vorhanden ist, sondern aufzuweisen, warum man die „Außenwelt“ zunächst „erkenntnistheoretisch“ in „Nichtigkeit begraben“ muss, um ihm Vorhandensein später nachträglich zu beweisen.¹⁷² Diese Beweistendenz liegt Heidegger zufolge dem Versäumnis der existenzialen Analytik des Daseins zugrunde. Das Dasein, das durch die existenziale Analytik zugänglich ist, wird aber nicht von dem nachträglichen phänomenologischen Ansatz her gewonnen. Die Fragestellung bezüglich des Realitätsproblems beruht bei Kant, Descartes, dem Idealismus und Realismus Heidegger zufolge auf der falschen Voraussetzung bzw. falschen Fragestellung. Im Heideggerschen Sinne kann wie folgt formuliert werden:

„Ich bin nicht in einer Welt, sondern Ich-bin-in-einer-Welt.“¹⁷³

In jener Aussage herrscht die nachträgliche Denkweise, in der das „Ich“ als Subjekt und die „Welt“ als Objekt verstanden wird, während in dieser Aussage von Anfang an „Ich“, „bin“, „in einer Welt“ miteinander zusammengehören oder gleichursprünglich sind. Dies darf aber nicht so verstanden werden, als hätte Heidegger das faktische Ich und die faktische Welt als Vorhandenes nicht akzeptiert. Der nachträglichen Beweistendenz stellt zwar Heidegger die Gleichursprünglichkeit deutlich gegenüber. Die Nachträglichkeit gründet sich aber auf der Gleichursprünglichkeit. In diesem Sinne sagt Heidegger:

„...nur wenn Seinsverständnis *ist*, wird Seiendes als Seiendes zugänglich; nur wenn Seiendes ist von der Seinsart des Daseins, ist Seinsverständnis als Seiendes möglich.“¹⁷⁴

Heidegger unterzieht weiterhin Diltheys und Schelers „voluntative Daseinstheorie“ einer Kritik, in der das Dasein Heidegger zufolge im Kantischen Sinne als Vorhandensein verstanden wird. Bei Dilthey und Scheler wird die Realität zwar nicht im Erkennen oder im Denken gegeben, ähnlich wie Kant und Descartes aber setzen sie wieder voraus, dass es in der Realität Trieb oder Wille geben soll, ähnlich wie bei Nietzsche. Das Leben an sich, das

¹⁷¹ SZ, S. 204. Die Hervorhebung von „und“ im Original.

¹⁷² Vgl. ebenda, S. 206.

¹⁷³ Vgl. ebenda, S. 211.

¹⁷⁴ Ebenda, S. 212.

Heidegger zufolge durch die ontologische Fundamentalanalyse zugänglich ist, kann nicht von außen her nachträglich betrachtet werden.

„Die ontologische Fundamentalanalyse des ‚Lebens‘ kann auch nicht nachträglich als Unterbau eingeschoben werden“.¹⁷⁵

Der Ansatz des „Bewusstseins“ des „Lebens“ kann bei Heidegger nur durch die Orientierung an dem Leben als solches, das von der Sorge bestimmt wird und nicht abgeleitet wird, seinen faktischen Sinn gewinnen. Das Verhältnis zwischen dem Sein und dem Dasein kommt bei Heidegger unterschiedlich zum Ausdruck. Das Dasein als das Seiende in „Sein und Zeit“, das um das Sein geht, und das Dasein als „Hirt des Seins“, das beim späten Heidegger aus einer anderen Perspektive d. h. aus der Seinsgeschichte betrachtet wird, werden in den unterschiedlichen Ausdrücken ersichtlich.

	In „Sein und Zeit“	„Beiträge zur Philosophie“ u. „Brief über den Humanismus“
Mensch	Dasein	Da-sein
	Existenz	Ek-sistenz

Das Lebewesen, das über die Sprache verfügt, ist nach Heideggers Interpretation für Griechen die Definition des Wesens des Menschen. Mensch zu sein heißt für die Griechen, dass der Mensch spricht. Sofern der Mensch sprechend lebt, wird er Mensch. Das Sprechen heißt nach Heideggers Interpretation für die Griechen das *legein*. Im *legein* zeigt sich zunächst die Wahrheit. Das heißt, dass die Wahrheit geschieht, sofern der Mensch spricht. Das Geschehen der Wahrheit und das Mensch-*sein* gehören nach Heideggers Interpretation für die Griechen zusammen. Wahrheit als *aletheia*, die Heidegger Unverborgenheit übersetzt, ist für Griechen die Seinsweise des Menschen. Wahrheit ist in diesem Sinne Wahrheit des Menschen. Wo die Wahrheit geschieht, dort existiert der Mensch. Heideggers Wahrheitskonzeption gründet in dieser Übersetzung des griechischen *aletheia* als Unverborgenheit. Das Mensch-*sein* geschieht dort, wo der Mensch an dem Sein bzw. der Wahrheit der Seins teilnimmt. Dass der Mensch „da“ ist, heißt immer, dass man sich an dem Sein bzw. der Wahrheit des Seins

¹⁷⁵ Ebenda, S. 210.

beteiligt. Um das Sein des Da-seins hervorzuheben, spricht Heidegger später häufig statt des „Daseins“ in „Sein und Zeit“ von dem „Da-sein“. Es kommt bei Heidegger darauf an, dass der Mensch und die Welt von Anfang an nicht getrennt betrachtet werden dürfen und Wahrheit von vornherein die Seinsweise des Menschen ist.¹⁷⁶ Für Heidegger ist der Mensch immer das Mensch-*sein*. Das Mensch-*sein* kann ins Heideggers Deutsch vorerst entweder als das Dasein, oder das Da-sein übersetzt werden, auch wenn Heidegger in der Vorlesung „Logik als die Fragen nach dem Wesen der Sprache“ den Begriff „Menschsein“ zum Ausdruck gebracht hat.

„Aber es ist irrig zu meinen, das Menschsein sei zuerst abgekapselt und müsse nachträglich aus dieser Abgekapseltheit herausgerissen werden.“¹⁷⁷

Der Mensch und das Sein bleiben im Laufe der Geschichte der Philosophie getrennt. Wenn man sie voneinander getrennt betrachtet, dann fängt die Metaphysik bei dem „Und-denken“ an. Dabei bleiben der Mensch *und* das Sein getrennt. Um dieses „und“ zwischen dem Menschen und dem Sein in Frage zu stellen, muss man Heidegger zufolge von einem anderen Anfang ausgehen, dessen Erfahrung sowohl der ursprünglichen griechischen Erfahrung entspricht als auch der ursprünglichen Erfahrung des Daseins entspricht. Dieser Erfahrung liegt die „Metaphysik des Daseins“ zugrunde. Von der „Metaphysik des Daseins“ her versucht Heidegger die zwei Sachen in Verbindung zu bringen, die in der Metaphysik immer getrennt bleiben.

2.1. Und-Struktur des Daseins

Wie bereits oben kurz erwähnt, besteht die Charakteristik der Metaphysik Heidegger zufolge darin, die Frage des Seins oder die Frage der Wahrheit des Seins nicht zu stellen.

„Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so auch das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht das Sein als solches, denkt nicht den Unterschied beider. [...] Die Metaphysik fragt nicht nach der Wahrheit des Seins selbst. Sie fragt daher auch nie, in welcher Weise das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört.“¹⁷⁸

¹⁷⁶ Vgl. SP, S. 17f.

¹⁷⁷ LFW, S. 156.

¹⁷⁸ WM, S. 322.

Auch die Bestimmung des Wesens der Menschen basiert in der Tradition der abendländischen Philosophie auf der metaphysischen Vorstellung, in der die Wahrheit des Seins nicht in Frage gestellt wird.

„Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch.“¹⁷⁹

Der Mensch gehört Heidegger zufolge von Anfang an zur Wahrheit des Seins. Die Metaphysik denkt nicht, dass der Mensch zur Wahrheit des Seins gehört, sofern sie nur das Sein vom Seienden als von solchem her denkt. Das Denken, das nur von solchem Seienden her denkt, ist Heidegger zufolge Metaphysik. Die Philosophie ist für Heidegger mit der Metaphysik gleichzusetzen, sofern die Philosophie auf dem Zug des metaphysischen Vorstellens, d.h. dem „Und-denken“ beruht.

„Philosophie folgt auch dort, wo sie wie bei Descartes und Kant ‚kritisch‘ wird, stets dem Zug des metaphysischen Vorstellens“¹⁸⁰

Die Frage nach dem Wesen des Menschen wird an sich bei Heidegger zum Thema in Bezug auf die Subjekt-Objekt-Beziehung. Der Mensch ist nie als ein „Subjekt“, sondern ist in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins. Die Auffassung des Menschen in der Verfallenheit bzw. in dem Vorhandenen beruht auf der „Und-Struktur“.

„Der Mensch ist nie zunächst diesseits der Welt Mensch als ein ‚Subjekt‘, sei dies als ‚Ich‘ oder als ‚wir‘ gemeint. Er ist auch nie erst nur Subjekt, das sich zwar immer zugleich auch auf Objekte bezieht, so daß sein Wesen in der Subjekt-Objekt-Beziehung läge. Vielmehr ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das ‚Zwischen‘ lichtet, innerhalb dessen eine ‚Beziehung‘ vom Subjekt zum Objekt ‚sein‘ kann.“¹⁸¹

Heidegger sieht das Wesen des Menschen in der Ek-sistenz in die Offenheit des Seins. Der Mensch ist für Heidegger nie ein abgekapseltes Subjekt wie bei Descartes, der zunächst das

¹⁷⁹ Ebenda, S. 321.

¹⁸⁰ Ebenda, S. 331.

¹⁸¹ Ebenda, S. 350.

denkende Ich klarstellt und dann davon ausgehend zur Subjekt-Objekt Beziehungsfrage kommt. Von diesem Standpunkt aus betrachtet Heidegger kritisch die Bestimmung des Wesens des Menschen bei Husserl, Scheler und Kant. In Bezug auf das Wesen des Menschen legt z.B. Husserl das Gewicht auf die Vernunft des Menschen. Heidegger zufolge beruht Husserls Anthropologie in „der Idee einer reinen Konstitution von Realität in Nichtrealität“.¹⁸² Auch Schelers Definition des Menschen beruht Heideggers Interpretation nach auf der christlichen Definition des Menschen. Das Wesen des Menschen bei Scheler liegt in der „Transzendenz“ selbst, das der Ebenbildlichkeit Gottes in der Genesis zugrunde liegt: „*Faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram*“. Die Bestimmung des Wesens des Menschen als die Ebenbildlichkeit Gottes ist auch bei Calvin, Zwingli und Kant zu finden. Auch Kant hat zwar in seiner Weise den Menschen als Vernunftswesen bestimmt, aber im Grunde die alte christliche Definition des Menschen übernommen. Heidegger meint, dass die Definition des Menschen bei Kant bloß enttheologisiert wurde. Diese Auffassung des Menschen als derjenige, der zu Gott unterwegs ist, war Heidegger in der ganzen Anthropologie im Mittelalter beherrscht. Die Wesensbestimmung des Menschen bei Heidegger steht gegenüber der christlichen, Cartesischen isolierten Subjektivität. Der Mensch steht wesentlich und unabtrennbar in seiner Welt oder in der Begegnung mit dem Anderen. Der Mensch als Existenz bei Heidegger wird vom Ding als Substanz entschieden abgehoben, während die Substanz lediglich vorhanden ist. Der Mensch ist nicht Substanz im Sinne des vorhandenen Seienden. Die Seinsweise des Menschen als „Substanz“ ist die Existenz. Die „Und-struktur“ der Menschenauffassung in der Metaphysik ist in einigen Stellen der Texte Heideggers zu sehen. Nach dieser Auffassung des Menschen stehen der Mensch und der Raum und der Mensch und der Zeigende nacheinander.

„Die Räume, die wir alltäglich durchgehen, sind von Orten eingeräumt; deren Wesen gründet in Dingen von der Art der Bauten. Achten wir auf diese Beziehungen zwischen Ort und Räumen, zwischen Räumen und Raum, dann gewinnen wir einen Anhalt, um das Verhältnis von Mensch und Raum zu bedenken. Ist die Rede von Mensch und Raum, dann hört sich dies an, als stünde der Mensch auf der einen und der Raum auf der anderen Seiten. Doch der Raum ist kein Gegenüber für den Menschen. Er ist weder ein äußerer Gegenstand noch ein inneres Erlebnis. Es gibt nicht den Menschen *und* außerdem *Raum*; denn sage ich ‚ein Mensch‘ und denke ich mit diesem Wort denjenigen, der menschlicher Weise ist, das heißt wohnt, dann nenne ich mit dem Namen ‚ein Mensch‘ bereits den Aufenthalt im Geviert bei den Dingen.“¹⁸³

¹⁸² PGZ, S. 180.

¹⁸³ VA, S. 151. Das „und“ im Zitat ist Hervorhebung von mir.

Bezüglich der Wesensbestimmung des Menschen kommt es bei Heidegger darauf an, dass man annehmen soll, dass sich der Mensch von Anfang an an dem Sein beteiligt und der Mensch und das Sein voneinander abhängen. All das führt dazu, dass man das Wesen des Menschen nicht von der Subjekt-Objekt Spaltung her auffassen darf. Um das Wesen des Menschen richtig bestimmen zu können, nimmt Heidegger in Anspruch, dass man „Umdenken“ soll. Das „Umdenken“ macht es möglich, dass man in die ursprüngliche Erfahrung zurückkehrt. Diese Erfahrung ist meines Erachtens für Heidegger das Seinsdenken einerseits und zugleich die „Kehre“ andererseits. Dies bedeutet, dass das Seinsdenken zwar durch die „Kehre“ zugänglich ist, aber die „Kehre“ als solche zugleich das Seinsdenken ist. Wiederum dürfen hier das Seinsdenken und die „Kehre“ nicht nachträglich betrachtet werden.

2.2. Kehre im Dasein

Heidegger zufolge betrachtet man in der Tradition der Metaphysik im Abendland den Menschen im Unterschied zu den anderen Lebewesen als „*animal rationale*“. Das Wesen des Menschen liegt bei Heidegger immer in der Ek-sistenz des Menschen. Die Ek-sistenz des Menschen heißt für Heidegger das Stehen in der Lichtung des Seins. Der Mensch steht in der Lichtung des Seins. Das Wesen des Menschen sieht Heidegger im Vermögen des Menschen, in der Lichtung des Seins zu stehen. In dieser Hinsicht ist der Mensch eigentlich Heidegger zufolge „*animal rationale*“. Diese Auffassung des Menschen im Unterschied zu den anderen Lebewesen ist im „Humanismusbrief“ deutlich zu sehen. Heidegger wendet sich im „Humanismusbrief“ den sechs historischen Formen des Humanismus zu. Diese sind: marxistischer Humanismus, christlicher Humanismus, römisch-ciceronischer Humanismus, der Humanismus der Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts, Humanismus der deutschen Klassik im 18. Jahrhundert und der sartresche Humanismus. Alle genannten Formen des Humanismus haben Heidegger zufolge trotz ihrer Unterschiede ihren gemeinsamen Boden im Fehlen der Frage nach der Wahrheit des Seins. Deshalb sind die Menschenbestimmungen der genannten sechs Formen des Humanismus im Grunde metaphysische Bestimmungen. Die metaphysischen Bestimmungen des Menschen gehen Heidegger zufolge von der Unterscheidung von *essentia* und *existentia*, von Was-sein und Wirklichkeit aus. Die Menschenbestimmung als „*animal rationale*“ geht davon aus, dass der Mensch, von *existentia* her gesehen, ein Lebewesen unter anderen ist. Aber der Mensch unterscheidet sich, von *essentia* her gesehen, von dem anderen Lebewesen nur hinsichtlich der Vernunft. Es kommt

bei dieser Menschauffassung darauf an, was der Mensch ist oder was das Wesen des Menschen ist. Aber um das Wesen des Menschen ursprünglich auffassen zu können, nimmt Heidegger in Anspruch, dass man die „Kehre“ des Denkens ausführen soll. Die „Kehre“ ist nur durch die Wandlung der Frageweise möglich. Das Wesen der „Kehre“ im Dasein liegt bei Heidegger meines Erachtens darin, von der Metaphysik in die Metaphysik des Daseins zurückzukehren. Das heißt, dass die „Kehre“ nur geschieht, sofern das Dasein ek-sistent da ist. Hier geht es nicht um die Frage, *was* das Wesen des Menschen ist, sondern um die Frage, wie der Mensch existiert.

„Die ‚Metaphysik‘ ist das Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch überhaupt geschieht.“¹⁸⁴

Heidegger versucht, aufgrund der Metaphysik des Daseins die abendländische Metaphysik zu überwinden. Deshalb hat der Begriff der Metaphysik für Heidegger zwei verschiedene Bedeutungen. Einerseits ist die Metaphysik, die überwunden werden soll und andererseits die Metaphysik, die das Grundgeschehen des Daseins ist. Der Metaphysik des Daseins liegt die Wesensbestimmung des Menschen zugrunde. Der Mensch ist das metaphysische Lebewesen, weil nur der Mensch ek-sistent lebt. Die Metaphysik ist das Grundgeschehen des Daseins, sofern das Dasein ek-sistent da ist. Das Wesen des Menschen liegt beim späten Heidegger in der Ek-sistenz des Menschen, indem er durch die Sprache dem Sein entspricht. Der Mensch ist in diesem Sinne „der Hirt des Seins“ oder „der Nachbar des Seins“.

„Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins. [...] Der Mensch ist in seinem seinsgeschichtlichen Wesen das Seiende, dessen Sein als Ek-sistenz darin besteht, daß es in der Nähe des Seins wohnt. Der Mensch ist der Nachbar des Seins.“¹⁸⁵

Das Wesen der „Kehre“, d. h. „Ist-Struktur“ des Daseins liegt bezüglich des Daseins bei Heidegger darin, von der traditionellen metaphysischen Auffassung des Menschen zur Auffassung des metaphysischen Menschen als dem Grundgeschehen des Daseins zurückzukehren. Mit anderen Worten: Die „Kehre“ ist das Grundgeschehen des Daseins.

¹⁸⁴ KPM, S. 242.

¹⁸⁵ WM, S. 342.

2.3. Ist-Struktur des Daseins

Apel sieht die eigentliche Entdeckung Heideggers darin, dass er nicht vom Menschen als gegenständlich vorhandenem Seienden ausgeht, sondern vom „ist“, das noch nicht die Funktion der Existenzaussage übernommen hat. Ich stimme der Meinung zu.¹⁸⁶ Wie wir oben betrachtet haben, versteht Heidegger den Menschen nicht im Unterschied zum anorganischen Ding oder dem Tier, sondern von Anfang an durch die Weise seines Seins. Heidegger zufolge existiert nur der Mensch.

„Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber er existiert nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht...“¹⁸⁷

Wenn Heidegger sagt, dass der Mensch ist (west), dann heißt hier das Wort „Wesen“ das „Geschehen“. Die Wörter „Wesen“ und „Geschehen“ können bei Heidegger im Sinne von „Sein“ verstanden werden. Dass der Mensch west, oder der Mensch geschieht, bedeutet bei Heidegger zugleich, dass der Mensch ist, oder das Dasein „da“ ist. Dies ist die „Ist-Struktur“ des Daseins. Das Dasein in „Sein und Zeit“ wurde existenzial aufgefasst. Das Dasein kann beim späten Heidegger von der Ortschaft zwischen dem Dasein und dem Sein her verstanden werden. Man kann hier somit feststellen, dass das *Wie* des Daseins die Leitfrage in „Sein und Zeit“ ist, während das *Wo* des Daseins, d. h. die Frage der Ortschaft des Seins und Daseins die Leitfrage beim späten Heidegger ist. Das Wesen des Menschen in „Sein und Zeit“ hat Heidegger als die Existenz als Transzendenz gefasst, während er im „Brief über den ‚Humanismus‘“ das Wesen des Menschen als Ek-sistenz gefasst hat. Ek-sistenz bedeutet für Heidegger, dass der Mensch im Geschick der Wahrheit der Seins ist.

„Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins. [...] Ek-sistenz nennt die Bestimmung dessen, was der Mensch im Geschick der Wahrheit ist.“¹⁸⁸

¹⁸⁶ Vgl. K.-O. Apel, Heideggers Radikalisierung der Hermeneutik, in: Transformation der Philosophie – Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik Bd. I. Frankfurt am Main, 1973. S. 301.

¹⁸⁷ WM, S. 374.

¹⁸⁸ WM, S. 326.

Das Dasein oder das Da-sein als Heideggers Wesensbestimmung des Menschen dürfen nicht von der Frage nach dem „Da“ (*existentia*) und dem Sein (*essentia*) her bestimmt werden. Die Frage nach dem Wesen des Menschen und die Frage nach dem Wesen des Seins bzw. die Frage nach dem Wesen der Sprache dürfen bei Heidegger nicht nacheinander getrennt gestellt werden. Die Frage nach dem Wesen des Mensch gehört wesentlich mit der Frage nach dem Wesen des Seins zusammen. Oder anders ausgedrückt, sind der Mensch und das Sein gleichursprünglich. Bei Heidegger wird der Begriff der Metaphysik durch die Frageweise gekennzeichnet, wie die Metaphysik nach dem Sein *und* nach dem Wesen des Menschen fragt. Die überlieferte metaphysische Frage richtet sich auf die Frage nach dem Wassein und Wirklichsein. Die Kritik der Metaphysik übt Heidegger, indem er zeigt, wie die Metaphysik ihr Gedachtes nicht ursprünglich erfährt. Das Wesen des Menschen wird bei Heidegger vor allem in „Hegel und die Griechen“ als Sagenden bestimmt. Der Mensch ist nach Heidegger der Sagende, was eigentlich ‚Zeigen‘ bedeutet. Der Mensch ist das Lebewesen, das durch das Zeigen die Wahrheit erscheinen lässt.

„Und zwar ist der Mensch nicht zunächst Mensch *und* dann noch außerdem und vielleicht gelegentlich ein Zeigender, sondern: gezogen in das Sichentziehende, auf dem Zug in dieses und somit zeigend in den Entzug ist der Mensch allererst Mensch. Sein Wesen beruht darin, ein solcher Zeigender zu sein“¹⁸⁹

Im Zeigen beruht das Wesen der Sprache. Von diesem Standpunkt aus sind das Geschehen der Wahrheit, das Wesen der Sprache und das Wesen des Menschen für Heidegger gleichursprünglich. Das Zeigen hat gleichzeitig zwei Aspekte d. i. den der Entbergung und den der Verbergung. Darin sieht Heidegger das Wesen der Sprache.¹⁹⁰ Die Wesensbestimmung des Menschen beim frühen und späten Heidegger kann wie folgt schematisiert werden:

¹⁸⁹ WD, S. 129f. Das „und“ im Zitat ist Hervorhebung von mir.

¹⁹⁰ Vgl. WM, S. 443.

	In „Sein und Zeit“	In „Beiträge zur Philosophie“
Nominal Ausdruck	<i>Dasein</i> (Da-sein)	<i>Da-sein</i>
Verbal Ausdruck	Der Mensch existiert (west). Der Mensch <i>ist</i> .	Der Mensch <i>ist</i> im Geschick des Seins
Die Weise der Frage	<i>Wie</i> des Daseins	<i>Wo</i> des Daseins
Die Bedeutung des „Da“	Erschlossenheit	Entsprechen

In „Sein und Zeit“ stellt Heidegger die Analyse der Existenz bzw. die Frage nach dem Wesen des Menschen die Vorbereitung der Seinsfrage dar. Beim späten Heidegger geht es auch nicht zunächst um die Frage nach dem Wesen des Menschen, sondern um die Frage des Menschseins¹⁹¹ als „Hirt des Seins“ nur in Bezug auf das Sein. Löwiths kritisiert Heideggers ontologisch-anthropologischen Ansatz. Löwiths zufolge war und ist die Welt, die unabhängig von welterfahrenen Menschen, losgelöst von jedem Bezug besteht.

„Diese Welt der Natur ist immer sie selbst und sie verändert sich nicht nach Maßgabe unserer wechselnden Weltauslegungen. Sie war zur Zeit des Aristoteles dieselbe wie zur Zeit von Newton und Einstein.“¹⁹²

Der Mensch ist von Natur aus als eine denkende Natur schon da. Der Mensch ist Löwiths zufolge ein leibhafter Zwiespalt von Animalität und Rationalität. Diese Kritik Löwiths' an Heideggers ontologisch-anthropologischer Wesensbestimmung des Menschen weicht meines Erachtens von dem Heideggerschen Weg zur Überwindung der Metaphysik dadurch völlig ab, dass er Heideggers Wesensbestimmung des Menschen wieder von der Subjekt-Objekt-Spaltung her begreift, die Heidegger immer einer Kritik unterzieht. Dies gilt auch für Sartres Auffassung des Menschenwesens. Sartre begreift das Wesen des Menschen von der Unterscheidung zwischen der Essenz und der Existenz her, in der Heidegger schon das „Wesen“ der abendländischen Metaphysik sieht. Bezüglich des Wesens des Menschen besteht Heideggers eigentlicher Beitrag meiner Meinung nach darin, die metaphysische Frage nach dem Wesen des Menschen fragwürdig gemacht zu haben und diese Frage erneut gestellt zu haben. Für Heidegger kann die Wesensbestimmung des Menschen nicht nachträglich betrachtet werden, dergestalt, dass man zunächst von der Gleichsetzung mit dem Tier (*Animal*)

¹⁹¹ Kettering vertritt die These, dass „Nähe“ als der wechselweise Bezug von Sein *und* Menschenwesen der Schlüsselbegriff zu Heideggers Seinsverständnis ist. Er achtet hier interessanterweise auf das „und“ von Sein und Menschenwesen. Kettering, Emil, Nähe im Denken Martin Heideggers, in: Wisser, Richard, (Hg.), Martin Heidegger – Unterwegs im Denken, Freiburg/München, 1987. S. 115.

¹⁹² Löwiths, Karl, Die Natur des Menschen und die Welt der Natur, in: Die Frage Martin Heideggers, Heidelberg, 1969.S. 47.

ausgeht und dann in der Absetzung von dem Tier das Wesen des Menschen als vernünftiges Lebewesen (*Animal Rationale*) ansieht. Heidegger zufolge muß man von vornherein davon ausgehen, dass der Mensch und das Sein untrennbar zusammengehören. Der Mensch ist nicht das Seiende, wie Tier, Pflanze und Stein. Die anderen Lebewesen sind vorhanden. Nur der Mensch „ist“. Das „ist“ bedeutet hier bei Heidegger das verbal verstandene „Wesen“. Mit anderen Worten ist das „ist“ mit dem „geschieht“ gleichsetzbar. Nur der Mensch geschieht. Das andere Lebewesen ist einfach vorhanden. Das Wesentliche bei der Heideggerschen Anthropologie liegt darin, dass der Mensch und das Sein in der Wechselbeziehung stehen. Für Heidegger ist die Lehre vom Wesen des Menschen eigentlich schon die Lehre vom Sein als solchem und umgekehrt. Anthropologie und Ontologie gehören für Heidegger zusammen und dürfen nicht getrennt nacheinander betrachtet werden. Die ontologische Frage und die anthropologische Frage sind für Heidegger eng miteinander verbunden: Onto-anthropo-logie. Der Mensch ist für Heidegger derjenige, der mittels Sprechens an der Welt bzw. an dem Sein teilnimmt.

3. Wahrheit und die Kunst, Wahrheit der Kunst

Die Frage nach dem Zugang zur Wahrheit steht von Anfang an bei Heidegger im Zusammenhang mit der Auffassung der Natur. Auch anhand des Kunstbegriffes handelt es sich beim späten Heidegger um die Frage des Zugangs zur Wahrheit. Ein Weg zur Wahrheit bzw. zur ursprünglichen Wahrheit liegt beim späten Heidegger darin, das Kunstwerk zu schaffen bzw. zu bewahren. Für Heidegger geschieht die ursprüngliche Wahrheit nicht durch das Erkennen oder die Übereinstimmung des Denkens, sondern im Werksein des Werkes. Die Kunst ist beim späten Heidegger der Ort, wo Wahrheit als Un-verborgenheit an sich zum Vorschein kommen kann. In „Der Ursprung des Kunstwerkes“, dem Vortrag, der zunächst 1936 am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt gehalten wurde und 1950 in „Holzwege“ erschien, behandelt Heidegger die Kunst im Zusammenhang mit dem Ding und mit dem Zeugsein des Zeuges. Die Kunst steht für Heidegger im Zusammenhang mit der Naturauffassung als Gegen-stand im Zeitalter der Technik. Wo die Natur als vorhandene verstanden wird, dort hat Wahrheit mit der ursprünglichen Wahrheit wenig zu tun. Die Wahrheit und die Kunst sind dann zwei verschiedene Bereiche, sofern die Natur als Gegen-stand verstanden wird. Die Kunst hat dabei eine „Und-Struktur“.

3.1. Und-Struktur der Kunst

Man hielt das Problem der Wahrheit für das Problem, das mit der Logik zu tun hat und die Kunst nur für das Problem der Schönheit, das mit der Ästhetik zu tun hat. Die Wahrheit und die Kunst betrachtet man als zwei verschiedene Sachen, die miteinander gar nichts zu tun haben. Wahrheit wäre bei dieser Auffassung durch die Logik bzw. die Wissenschaft zugänglich. Hinter dieser Vorstellung steckt die Auffassung der Natur als Vorhandenes bzw. als Gegenstand. Heidegger geht davon aus, dass man von vornherein die Natur aus dem Zeugzusammenhang erfährt. Aber man denkt die Natur als Vorhandensein, das mir gegenüber unabhängig ist. Demzufolge hat die Wahrheit nichts mit der Schönheit zu tun, sondern mit der Logik, obwohl Heidegger zufolge Wahrheit mit der Schönheit untrennbar zusammengehört. Wo die Natur nicht als Zeugzusammenhangsganzes betrachtet wird, wird die Natur bloß zu einem Ding, wobei Wahrheit für das Problem der Richtigkeit gehalten wird. Diese Wahrheit wurde von Heidegger als Wahrheit des Satzes bzw. Wahrheit der Aussage angesehen, die traditionell als Übereinstimmungstheorie der Wahrheit bezeichnet wird.

Wenn man aber die Natur als Zeugzusammenhangsganzes betrachtet, ist das Kunstwerk nicht bloß eine Abbildung des Naturdings, sondern mein Schaffen bzw. die Erhellung des Naturdings in meinem Zeugzusammenhangsganzem. Somit steht das Kunstwerk nicht im Zusammenhang mit der Erkenntnis, sondern mit dem Geschehen, mit dem Zeigen bzw. mit der Veranschaulichung. Man denkt immer in der Geschichte der Philosophie bloß das Ding als die Natur, die mir gegenüber steht. Dieser Charakter der Natur ist Heidegger zufolge bei Descartes deutlich zu sehen. Nach Heideggers Interpretation wurde die Welt bei Descartes von der Substantialität als *res extensa* her verstanden. Die Welt als *res extensa* existiert als eine Substanz, die sich in allen Veränderungen behauptet. Die Substanz bedarf bei Descartes keines anderen Seienden. Die Substanzen sind *cogito* als *res cogitans* und die Welt als *res extensa*. Descartes trifft eine radikale Unterscheidung von Ich und Welt. Die ontologische Bestimmung des Ich als *res cogitans* und der Welt als *res extensa* geht nach Heideggers Interpretation auf die traditionelle ontologische Bestimmung Gottes als des *ens perfectissimum*, der eines anderen nicht bedarf. Heidegger meinte, dass Descartes somit die Auswirkung der traditionellen Ontologie auf die neuzeitliche Physik umschaltet.¹⁹³ Der Zugang zum Vorhandensein ist bei Descartes, wie in der traditionellen Ontologie, das Denken. Dabei sind die Sinne des Menschen irrelevant. Der einzige Zugang zum Vorhandensein ist

¹⁹³ Vgl. SZ, S. 96.

das Erkennen durch das Denken. Die Aufgabe lag somit bei Descartes darin, das Ich und dessen Zugang zur Welt zu beschreiben. Diese Natur bloß als Gegenstand zu fassen, setzt Heidegger zufolge die Einheit des Seienden von Anfang an voraus, sei es als Idee, Substanz oder Subjekt. Die von der höchsten Einheit ausgehende Verfassung der Natur basiert für Heidegger auf der Metaphysik, d.h. Onto-theologie. Die Metaphysik bzw. die Onto-theologie hat also Heidegger zufolge immer eine „Und-Struktur“. Diese onto-theologische Verfassung der Natur vollendet sich in der Neuzeit. Heidegger denkt das Phänomen der Welt bzw. das Seiende im Ganzen nicht von der Summe alles dessen her, was ein Seiendes ist, sondern von derselben ursprünglichen Einheit her.

„Nun ist aber die abendländische Metaphysik seit ihrem Beginn bei den Griechen und noch ungebunden an diese Titel zumal Ontologie und Theologie. In der Antrittsvorlesung ‚Was ist Metaphysik‘ (1929) wird daher die Metaphysik als die Frage nach dem Seienden als solchem *und* im Ganzen bestimmt. Die Ganzheit dieses Ganzen ist die Einheit des Seienden, die als der hervorbringende Grund einigt.“¹⁹⁴

Heidegger faßt den Naturbegriff der Neuzeit ins Auge. Der Naturbegriff der Neuzeit ist nach Heidegger ein Gegenstand, der beherrschbar ist. Dieser Naturcharakter wurde in „Sein und Zeit“ als „Vorhandensein“ im Gegensatz zum „Zuhandensein“ dargestellt. In „Sein und Zeit“ bestimmt Heidegger die Natur als „Zuhandensein“ vom „Umzu“ bzw. „Woraufhin“ des Daseins, d. h. von der Lebenswelt des Menschen her. Heidegger betont, dass Natur nicht bloß Vorliegendes ist, die unabhängig von der Tätigkeit des Menschen da ist, sondern dass sie im Zeugzusammenhang des Menschen ist. Die Natur als Vorhandensein kommt in „Vom Wesen des Grundes“ anders zum Ausdruck. Die Natur als Vorhandensein ist das All des Seienden. Im Gegensatz dazu wird die Natur als „Zuhandensein“ in „Sein und Zeit“ von der Daseinsrelativität her verstanden. Die Natur als Vorhandensein wird im Gegensatz zur Welt des Daseins thematisiert. Bezüglich des Naturbegriffes kehrt sich die Fragerichtung in „Das Ding“ und „Einblick in das was ist“ um. In „Das Ding“ und „Einblick in das was ist“ wird die Natur als Gegenstand im Gegensatz zum Sein als solchen thematisiert. Das bedeutet, dass Heidegger in „Sein und Zeit“ die Natur bzw. die Welt allein im Hinblick auf die

¹⁹⁴ ID, S. 45. Hervorhebung im Original.

Seinsverfassung des Daseins herausgearbeitet hat, während er nach der Wandlung der Frage nach dem Dasein zur Frage nach dem Sein die Welt von der Seinsfrage her neu gestellt hat.¹⁹⁵

„Die Natur ist nicht einmal mehr ein Gegen-stand. Sie ist als das Grundstück des Bestandes im Gestell ein Beständiges, dessen Stand und Ständigkeit sich einzig aus dem Bestellen her bestimmt.“¹⁹⁶

Bei der Auffassung der Natur als theoretisch Erkanntes steht die Kunst neben der Wissenschaft und der Wahrheit. Heidegger zufolge ist die ursprüngliche Wahrheit nur im Zusammenhang mit dem Zeugganzen zu erfahren. Seit Platon bleibt diese Wahrheit Heidegger zufolge in der Geschichte des Abendlandes immer im Vergessen, indem sie für das Problem vom Denken bzw. vom Erkennen gehalten wird. Die Wahrheit wird von der Richtigkeit her verstanden.

„Wahrheit des Satzes ist immer und immer nur diese Richtigkeit. Die kritischen Wahrheitsbegriffe, die seit Descartes von der Wahrheit als Gewißheit ausgehen, sind nur Abwandlung der Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit.“¹⁹⁷

Wahrheit steht bei dieser Auffassung im Zusammenhang des Wissens bzw. der Wissenschaft. Die Wahrheit gehört dem objektiven allgemeingültigen Bereich an. Im Gegensatz dazu gehört die Kunst bzw. die Kunsterfahrung einem anderen Bereich an, nämlich dem rein subjektiven Geschmack. Dies ist beispielsweise bei Kant deutlich zu sehen.¹⁹⁸ Die Wahrheit und die Kunst sind somit zwei Bereiche, die miteinander gar nichts zu tun haben, sofern die Natur als Gegenstand verstanden wird und Wahrheit von der Richtigkeit her verstanden wird: Wahrheit *und* Kunst. Es steht außer Zweifel, dass die Wahrheit aber beim späten Heidegger Wahrheit der Kunst ist. Damit Wahrheit als die Wahrheit der Kunst verstanden werden kann, setzt Kunst eine andere Auffassung der Natur bzw. der Welt voraus, nämlich die Naturauffassung als Zeugzusammenhang, aufgrund deren in „Sein und Zeit“ und „Der Ursprung des Kunstwerkes“ die Zugangsfrage zur Wahrheit gestellt werden kann. Der Charakter der Natur als Zeugzusammenhang geht Heidegger zufolge auf die griechische Begriffe *Physis* und *Techne* zurück. Diese Begriffe *Physis* und *Techne* sind die Zugänge der „Ist-Struktur der

¹⁹⁵ Vgl. HW, S. 100. Vgl. auch VA, S. 88.

¹⁹⁶ EDW, S. 44.

¹⁹⁷ HW, S. 38.

¹⁹⁸ Vgl. Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft, Weischedel, Wilhelm (Hg.), Frankfurt am Main, 1995. S. 115.

Kunst“. Diese Begriffe, die von der ursprünglichen Erfahrung her gedeutet werden sollen, stehen in Verbindung mit dem Begriff der Natur als Zeugszusammenhangsganzes.

3.2. Kehre in der Kunst

Die *Physis* ist Heidegger zufolge für Griechen ursprünglich Her-vor-bringen, das das Seiende von Aussehen her vorkommen läßt. In diesem Her-vor-bringen des Seienden geschieht auch Wahrheit. In „Die Frage nach der Technik“ und „Der Ursprung des Kunstwerkes“ macht Heidegger auf den griechischen Naturcharakter bzw. Wahrheitscharakter aufmerksam. Die Natur als *Physis* ist für Heidegger nicht durch die Wissenschaft oder die Mathematik zugänglich, sondern durch die Kunst, d. h. durch das Werksein des Werkes.

„Auch die *physis*, das von-sich-her Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist *poiesis*. Die *physis* ist sogar *poiesis* im höchsten Sinne. Denn das physei Anwesende hat den Aufbruch des Her-vor-bringens, z.B. das Aufbrechen der Blüte ins Erblühen, in ihr selbst (*En heauto*).“¹⁹⁹

Nach Heideggers Interpretation ist der Künstler für Griechen derjenige, der das Seiende von seinem Aussehen her vorkommen lässt. Die *Physis* hat in sich den aufgehenden Charakter. Auch der Begriff „*Techne*“ ist für Griechen eng mit dem Begriff „*Physis*“ als „das von-sich-her Aufgehen“ verwandt.

„Der Künstler ist nicht deshalb ein *Technites*, weil er auch ein Handwerker ist, sondern deshalb, weil sowohl das Her-stellen von Werken als auch das Her-stellen von Zeug in jenem Her-vor-bringen geschieht, das im vornhinein das Seiende von seinem Aussehen her in sein Anwesen vor-kommen läßt. Dies alles geschieht jedoch inmitten des eigenwüchsig aufgehenden Seienden, der *Physis*.“²⁰⁰

Hier ist zu sehen, dass *Techne* und *Physis* nach Heideggers Interpretation wesentlich dasselbe sind. Der Künstler schafft im Zusammenhang mit dem Zeug ein Kunstwerk. Das Zeugsein des Zeuges tritt durch das Werksein des Werkes in Erscheinung. Das ursprüngliche *Weltende*, d. h. die *Physis*, fällt aber Heidegger zufolge in der Neuzeit zum Vorbild für das Abbilden und Nachmachen herab.

¹⁹⁹ VA, S. 15.

²⁰⁰ HW, S. 47.

„Das Zeugsein des Zeuges wurde gefunden. Aber wie? Nicht durch eine Beschreibung und Erklärung eines wirklich vorliegenden Schuhzeuges; nicht durch einen Bericht über den Vorgang der Anfertigung von Schuhen; auch nicht durch das Beobachten einer hier und dort vorkommenden wirklichen Verwendung von Schuhzeug, sondern nur dadurch, daß wir uns vor das Gemälde van Goghs brachten. [...] Vielmehr kommt erst durch das Werk und nur im Werk das Zeugsein des Zeuges eigens zu seinem Vorschein. Was geschieht hier? Was ist im Werk am Werk? Van Goghs Gemälde ist die Eröffnung dessen, was das Zeug, das Paar Bauernschuhe, in Wahrheit *ist*. Dieses Seiende tritt in die Unverborgenheit seines Seins heraus. Die Unverborgenheit des Seienden nannten die Griechen *Aletheia*. Wir sagen Wahrheit und denken wenig genug bei diesem Wort. Im Werk ist, wenn hier eine Eröffnung des Seienden geschieht in das, was und wie es ist, ein Geschehen der Wahrheit am Werk.“²⁰¹

Die Natur oder die Welt sind zunächst für Heidegger die Umwelt. Das bedeutet, dass einem die Welt im Zusammenhang des Zeugganzes im Alltag begegnet. Der Mensch steht schon in diesem Bezug zur Welt.

„Natur darf aber hier nicht als das nur noch Vorhandene verstanden werden - auch nicht als Naturmacht. Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind in den Segeln.“²⁰²

Diese Umwelt, die durch die Umsicht des Besorgens des Menschen zugänglich wird, darf nicht von der Allgemeinheit her verstanden werden. Die Dinge haben nur im konkreten Zusammenhang des Zeugganzes einen Sinn, wie ein Spielzeug nur beim Spielen einen Sinn hat. Das „Ding an sich“ bzw. die Substanz als etwas Allgemeines ist ein von dieser konkreten Erfahrung abstrahiertes und verallgemeinertes Seiendes. Dadurch wird die Welt Heidegger zufolge zur „Entweltlichung der Weltmäßigkeit des Zuhandenen.“²⁰³

„Dies sei durch ein Beispiel versucht, wobei im voraus zu beachten ist, daß es für das Wesen des Seins nirgends im Seienden ein Beispiel gibt, vermutlich deshalb, weil das Wesen des Seins das Spiel selber ist. Hegel erwähnt einmal zur Kennzeichnung der Allgemeinheit des Allgemeinen folgenden Fall: Jemand möchte in einem Geschäft Obst kaufen. Er verlangt Obst. Man reicht ihm Äpfel, Birnen, reicht

²⁰¹ Ebenda, S. 21. Das „ist“ im Zitat ist Hervorhebung im Original.

²⁰² SZ, S. 70.

²⁰³ Vgl. ebenda, S. 112.

ihm Pfirsiche, Kirschen, Trauben. Aber der Käufer weist das Dargereichte zurück. Er möchte um jeden Preis Obst haben. Nun *ist* aber doch das Dargebotene jedesmal Obst und dennoch stellt sich heraus: Obst gibt es nicht zu kaufen. Unendlich unmöglicher bleibt es, ‚das Sein‘ als das Allgemeine zum jeweilig Seienden vorzustellen. Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung: *Physis, Logos, En, Idea, Energeia*, Substantialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen. Aber dies Geschickliche gibt es nicht aufgereiht wie Äpfel, Birnen, Pfirsiche, aufgereiht auf dem Ladentisch des historischen Vorstellens.“²⁰⁴

Die Welt als Zuhandenheit in „Sein und Zeit“ bezeichnet Heidegger in „Vom Wesen des Grundes“ als ein Wie des Seins des Seienden.²⁰⁵ In „Einblick in das was ist“ beschreibt Heidegger die Weltphänomene als das Spiegel-Spiel des Geviertes von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen.²⁰⁶ Die zwei Arten Naturcharakter hat Heidegger jeweils unterschiedlich zur Sprache gebracht.

	Natur als umsichtig entdeckte	Natur als theoretisch Erkannte
„Sein und Zeit“	Zuhandenheit	Vorhandenheit
„Vom Wesen des Grundes“	Wie des Seins des Seienden	All des Seienden
„Einblick in das was ist“	Spiegel-spiel des Geviertes	Gegen-stand

Für Heidegger kann man sich nicht von der Welt oder von der Natur als Bewandniszusammenhang distanzieren. Die Welt bzw. die Natur als umsichtig entdeckte ist nicht isolierbar, sondern allem theoretischen Verhalten vorgängig. Heidegger zufolge kann die Welt bzw. die Natur nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern ontologisch philosophisch thematisiert werden. Die Welt ist nicht eine fixierte Vorgabe, sondern die Weise, jeweils gegenwärtig zu sein. Diese Welt ist der Zugang zur Wahrheit des Daseins und der Wahrheit der Kunst. Von da aus richtet sich Wissenschaft auf die abstrahierte, nivellierte Welt als Gegenstand, während sich die Philosophie für Heidegger auf die Offenheit des Seins richtet. Unter dem Begriff „Wissen“ versteht Heidegger anderes. Wissen heißt Heidegger zufolge Eröffnung des Daseins zur Offenheit des Seins. Wissen ist für Heidegger nicht bloßes Kennen oder Vorstellen von etwas. Wissenschaft ist kein ursprüngliches Geschehen der Wahrheit,

²⁰⁴ ID, S. 58. Hervorhebung im Original.

²⁰⁵ Vgl. WM, S. 143.

²⁰⁶ Vgl. EDW, S. 74.

sondern ein Teil der ursprünglichen Wahrheit. Wenn eine Wissenschaft über das Richtige hinaus zur Eröffnung des Daseins zur Offenheit des Seins kommt, ist sie Philosophie.

„Dagegen ist die Wissenschaft kein ursprüngliches Geschehen der Wahrheit, sondern jeweils der Ausbau eines schon offenen Wahrheitsbereiches und zwar durch das Auffassen und Begründen dessen, was in seinem Umkreis sich an möglichem und notwendigem Richtigen zeigt. Wenn und sofern eine Wissenschaft über das Richtige hinaus zu einer Wahrheit und d. h. zur wesentlichen Enthüllung des Seienden als solchen kommt, ist sie Philosophie.“²⁰⁷

Der Begriff „Philosophie“ darf hier nicht als Metaphysik verstanden werden, die Heidegger immer einer Kritik unterzieht. Durch das Philosophieren gelangt man für Heidegger in die ursprüngliche Wahrheit, während man durch die Wissenschaft nur einen Teil der ursprünglichen Wahrheit erfährt. Die Wahrheit der Wissenschaft richtet sich immer nach der Richtigkeit als Übereinstimmung des Erkennens mit der Sache. Die Wahrheit geschieht aber für Heidegger nicht durch eine Beschreibung und Erklärung eines wirklich Vorhandenen, sondern dadurch, dass sie das Zeugsein des Zeuges eigens zum Vorschein kommen lässt. Das Zeugsein des Zeuges zum Vorschein zu bringen, ist beim späten Heidegger zugänglich durch die Kunst bzw. das Schaffen des Kunstwerkes. Die Wahrheit ist nicht durch die Wissenschaft zu *erklären*, sondern sie *geschieht* in der Kunst, d. h. im Werksein des Zeuges. Die Wahrheit gehört für Heidegger weder in den Bereich der Logik noch in den Bereich der Ästhetik. Um diese Wahrheit erfahren zu können, die durch Kunst zugänglich ist, muss man sich in die „Ist-Struktur“ einkehren. In dieser Hinsicht ist die „Kehre“ das Philosophieren als solches und zugleich ein Weg, die Natur im Zusammenhang mit dem Zeug zu fassen. Es bedarf hier einer Umwandlung des Denkens.

3.3. Ist-Struktur der Kunst

3.3.1. Wahrheit der Kunst

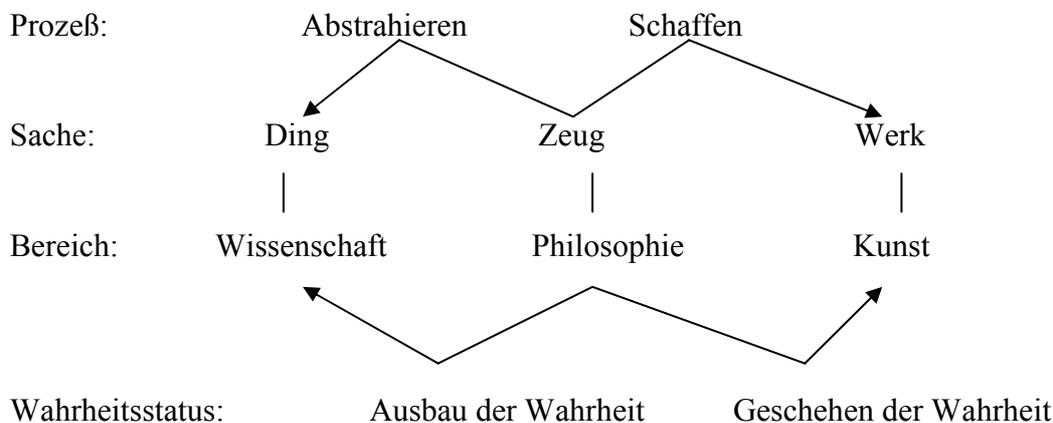
Das Wesen der Kunst besteht darin, sich ins Werk der Wahrheit zu setzen. Heidegger zufolge bezieht sich die Wissenschaft auf das Ding, während die Philosophie sich auf das Zeug

²⁰⁷ HW, S. 49f.

bezieht. Dieser Zeugcharakter der Philosophie bzw. die Wahrheit in der Philosophie geschieht in der Kunst, d. h. im Schaffen des Werkes.

„Kunst ist das Feststellen der sich einrichtenden Wahrheit in die Gestalt. Das geschieht im Schaffen als dem Hervor-bringen der Unverborgenheit des Seienden. Ins-Werk-setzen heißt aber zugleich: in Gang-und ins Geschehen-Bringen des Werkseins. Das geschieht als Bewahrung. Also ist die Kunst: die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk. *Dann ist die Kunst ein Werden und Geschehen der Wahrheit.* [...] Aus dem Vorhandenen und Gewöhnlichen wird die Wahrheit niemals abgelesen. Vielmehr geschieht die Eröffnung des Offenen und die Lichtung des Seienden nur, indem die in der Geworfenheit ankommende Offenheit entworfen wird“²⁰⁸

Bislang war die Philosophie mehr oder weniger auf die Wissenschaft bezogen. Heidegger zufolge ist die Philosophie aber auf die Kunst bezogen. Die Wahrheit, die in der Kunst geschieht, ist die ursprüngliche Wahrheit, während Wahrheit der Wissenschaft nur Nivellieren der ursprünglichen Wahrheit ist. Heideggers Interesse liegt darin, diese ursprüngliche Wahrheit mittels der Kunst und deren Bewahrungsvorgang zu zeigen. Hier kann ich Heideggers Gedanken in „Der Ursprung des Kunstwerkes“ folgendermaßen schematisieren.



In diesem Schema wird ersichtlich, dass die ursprünglich gedachte Philosophie stets auf das Zeug bezogen ist, während die Wissenschaft, die sich ständig mit dem Ding als solchem beschäftigt, aus dem Abstrahieren entsteht, wie der Linksrichtungspfeil zeigt, und die ursprüngliche Wahrheit durch das Schaffen der Kunst zugänglich wird. Wie wir gesehen haben, entspricht die Stellungnahme der Philosophie zwischen Wissenschaft und Kunst der Begrenzung der *phronesis* zwischen *episteme* (Wissenschaft) und *techne* (Kunst) in

²⁰⁸ Ebenda, S. 59.

Aristoteles' fünftem Kapitel VI. Buch in der „Nikomachischen Ethik“.²⁰⁹ Heidegger schließt nicht aus, dass Wissenschaft eine Weise der Wahrheit ist. Darüber hinaus zielt er darauf ab, zu zeigen, dass Philosophie und Kunst noch zwei Weisen der Wahrheit sind und zugleich Kunst der ursprünglichere Wahrheitszugang ist als die Wissenschaft. Hier ist zu sehen, dass die Philosophie bei Heidegger eng mit der Kunst verwandt ist. Die Wahrheit gehört aber Heidegger zufolge mit der Schönheit untrennbar zusammen.

„Das ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne. *Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west.*“²¹⁰

Der Prozeß vom Zeug zum Ding, wie oben der Linksrichtungspfeil zeigt, steht im Zusammenhang mit der Richtigkeit. Der Prozeß vom Zeug zum Werk, wie oben der Rechtsrichtungspfeil zeigt, steht im Zusammenhang mit dem Geschehen. Die Natur bzw. der ursprüngliche Charakter der Natur hat seine Eigenschaften im Werksein des Werkes. Diese Natur ist durch die Kunst zugänglich. Die Natur ist nicht kausal erklärbar.

„Aber die Wahrheit ist nicht zuvor irgendwo in den Sternen an sich vorhanden, um sich dann nachträglich sonst wo im Seienden unterzubringen.“²¹¹

Worauf Heidegger in „Der Ursprung der Kunstwerkes“ abzielt, liegt in diesem Sinne meiner Meinung nach darin, eine Zugangsfrage nach dem Weg zur ursprünglichen Wahrheit zu stellen. Die Wahrheit ist nicht nur die Wahrheit der Wissenschaft bzw. der Logik, sondern auch die der Kunst. Im Grunde ist die Wahrheit der Kunst die ursprüngliche Wahrheit, während die Wahrheit der Logik ein Ausbau der Wahrheit ist. Diese ursprüngliche Wahrheit geschieht beim späten Heidegger im Gegeneinander von Welt und Erde. Dies nennt Heidegger einen Streit. Die Erde ist hier das sich Verschließende und die Welt ist die sich öffnende Offenheit. Dies sind zwei Wesenszüge im Werksein des Werkes. Im Werkseins des Werkes gehören sie zusammen.²¹² Sie sind meines Erachtens mit dem Sein und mit dem Nichts in „Was ist Metaphysik“ zu vergleichen. In „Die Frage nach der Technik“ wurden diese zwei Wesenszüge anhand der Gefahr und des Rettenden der Technik behandelt. Es soll hier darauf hingewiesen werden, dass die „Erde“ als eine sich verschließende, d. h. sozusagen

²⁰⁹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, Hamburg, 1995. S. 135. 1140b.

²¹⁰ HW, S. 43.

²¹¹ Ebenda, S. 49.

²¹² Vgl. ebenda, S. 34f.

als Gegenspielerin im Streit von Lichtung und Verbergung eine Rolle spielt, während sie in „Einblick in das was ist“ ein Element zusammen mit dem Himmel, dem Sterblichen und dem Göttlichen im Geviert ist, wo die Welt erscheint (weltet). Diese Begriffe sind beim späten Heidegger die Bezeichnungen, die bildhaft-mythische Tendenzen aufweisen. Wichtig ist dabei, darauf zu achten, worauf Heidegger damit aufmerksam machen wollte. Dies sind für Heidegger zwei Wesenszüge in der „Wesung“ der Wahrheit des Seins.²¹³

3.3.2. Wahrheit der Technik

Heidegger stellt fest, dass die Wahrheit in der modernen Technik geschieht. Heidegger sieht das Wesen der modernen Technik im Ge-stell. Die Technik als Ge-stell ist das Schicksal unseres Zeitalters. Die Technik steht jedoch in sich in der Gefahr. Dass die Gefahr im Ge-stell steht, liegt daran, dass man die anfänglichere Wahrheit nicht erfahren könnte. Die höchste Gefahr beruht auf der Technik als Ge-stell. Die Gefahr ist aber zugleich das Rettende. Das heißt, dass die Gefahr in sich die Möglichkeit des Rettenden eröffnet. Die Gefahr liegt darin, dass man alles Anwesende im Lichte des Ursache-Wirkung-Zusammenhangs darstellt, ohne dabei jeweils die Wesensherkunft dieser Kausalität zu bedenken.²¹⁴

„Die Herrschaft des Ge-stells droht mit der Möglichkeit, dass dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zuspruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren.“²¹⁵

Es ist dabei ersichtlich, dass Heidegger im Vortrag „Die Frage nach der Technik“ gerade die Technik in ihrem Wesen zu erörtern versucht und demzufolge die Technik nicht nur anthropologisch und instrumental, sondern auch ontologisch deutet. Die Welt bzw. die Natur bleibt in der Geschichte der abendländischen Philosophie in Vergessenheit. Diese Vergessenheit bestimmt unser Zeitalter. Heidegger sieht somit seine Aufgabe darin, die zwei verschiedenen Welten als dasselbe zur Sprache zu bringen.²¹⁶ Heidegger zufolge ist die Natur in der Neuzeit zur Energiequelle für die moderne Technik geworden. Die Natur erscheint wie

²¹³ Vgl. Richardson, William, *Through Phenomenology to Thought*, The Hague, 1963. S. 572.

²¹⁴ Vgl. VA, S. 30.

²¹⁵ Ebenda, S. 32.

²¹⁶ Vgl. Walter, Schweidler, *Natur und Welt in den Bahnen von Technik und Ethik*, in: *Destruktion und Übersetzung : Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, Buchheim, Thomas (Hg.), Weinheim, 1989. S. 59.

ein Gegenstand, der durch „das rechnende Denken“ jederzeit zur Verfügung gestellt werden kann. Das ist die höchste Gefahr und zugleich die Rettung. Im Grunde liegt die Gefahr für Heidegger darin, im Lichte des Fragens nach „Was“ die Frage zu stellen. Man richtet sich manchmal auf die Frage: „*was* ist...?“. Diese Frage war und ist immer ohne Zweifel eine notwendige Frage im Abendland, um etwas zu forschen. Aber man stellt Heidegger zufolge im Abendland selten oder gar nicht die Frage: „Was *ist*...?“. Das Fehlen dieser Frage bedeutet für Heidegger die Seinsvergessenheit. Die Seinsvergessenheit heißt für Heidegger, dass man vergisst, die Frage zu stellen, was *ist*. Die bisherige Philosophie richtet sich nur darauf, *was* ist. Heideggers Frage ist eben eine „*Um-Frage*“. Man soll die folgende Frage stellen, „Wie *ist* bzw. geschieht, *was* ist...?“. Man soll darauf achten, wie das Seiende im Sein geschieht. *Das Seiende* im *Sein*, das Heidegger zufolge nur durch seine phänomenologische Forschung zugänglich wird, hat Heidegger schon früh in „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“ in Auseinandersetzung mit Brentanos und Husserls Begriffs „Intentionalität“ zum Thema gemacht.

„Also fragend bezeugen wir den Notstand, daß wir das Wesende der Technik vor lauter Technik noch nicht erfahren, daß wir das Wesende der Kunst vor lauter Ästhetik nicht mehr bewahren.“²¹⁷

Heidegger stellt die Frage nach dem Wesen der Kunst und der Technik im technischen Zeitalter. Heidegger bezeichnet „*Techne*“ einerseits als das Hervorbringen des Wahren in das Schöne und andererseits als das die Wahrheit ins Scheinende hervorbringende Entbergen.

„Einstmals trug nicht nur die Technik den Namen *Techne*. Einstmals hieß *Techne* auch jenes Entbergen, das die Wahrheit in den Glanz des Scheinenden hervorbringt. Einstmals hieß *Techne* auch das Hervorbringen des Wahren in das Schöne. *Techne* hieß auch die *Poiesis* der schönen Künste.“²¹⁸

Ob die Kunst und die Technik vom Ursprung bzw. vom Wesen her gesehen verschieden sind, ist für Heidegger fragwürdig.

„Kunst und Technik: das ‚*und*‘ gehört zu dem, was ins Fragwürdige gehört. Über Kunst kann nur die Kunst entscheiden (nicht außerkünstlerisch Reflexion und Planung). Aber wie entscheidet Kunst über

²¹⁷ VA, S. 40.

²¹⁸ Ebenda, S. 38.

sich selbst? Sie ist selbst nichts Absolutes. *Kunst und Wahrheit - Wahrheit des Seins (des Seienden) – Kunst und Geschick.*²¹⁹

Wichtig ist, dass die Frage nach der Kunst und der Technik bei Heidegger in engem und notwendigem Zusammenhang mit der Frage nach der Metaphysik steht. Die Fragwürdigkeit ist, ob die Kunst und die Technik zu anderen Bereichen gehören, wenn man von der ursprünglichen Bedeutung her die Kunst und die Technik betrachten würde. Ich nehme an, dass die Kunst und die Technik für Heidegger zusammengehören. Die Kunst und die Technik dienen zur Hervorbringung des Verdeckten. Sie lassen die Wahrheit in Erscheinung treten. Um die Technik und die Kunst als Unverborgenheitsmöglichkeiten verstehen zu können, muss man auf das anfängliche Denken eingehen. Das „und“ zwischen der Kunst und der Technik wird deshalb fragwürdig, weil man einerseits damit zwei nebeneinander getrennte Dinge denkt und andererseits im Grunde, vom Ursprung her gesehen, nicht nebeneinander getrennt denken darf. Heidegger sieht aber die Gefahr der Technik darin, dass man das Wirkliche durch die kausale Beziehung erklärt, weil sich damit die ursprüngliche Wahrheit nicht erfahren lässt. Entscheidend ist, dass Wahrheit beim späten Heidegger durch die Technik und die Kunst zugänglich ist. Die Technik und die Kunst sind für Heidegger grundverschieden und bleiben doch im Wesen verwandt.²²⁰ Heidegger stellt fest, dass ursprüngliche Wahrheit in der Kunst bzw. im Kunstwerk geschehen kann. Die Wahrheit ist beim späteren Heidegger die Wahrheit der Kunst. In „Sein und Zeit“ steht das Dasein bei der Wahrheitserfahrung in der Mitte, während in „Der Ursprung des Kunstwerkes“ die Kunst in der Mitte steht. Diese Wahrheit kann man als Wahrheit des Daseins und Wahrheit der Kunst bezeichnen. Man kann hier nicht sagen, dass beim späten Heidegger das Dasein bei der Wahrheitserfahrung keine Rolle spielt. Er legt bloß vom Thema her das Gewicht nicht auf das Dasein, sondern auf die Kunst. Die Verschiebung des Schwerpunktes steht meines Erachtens im Zusammenhang mit der Verschiebung von der Wahrheit des Daseins zur Wahrheit des Seins. Auch die Geschichtlichkeit des Daseins wird im Kunstwerkbegriff als Grundlage der Kunst mitbestimmt.²²¹ In „Sein und Zeit“ geht es bei Heidegger hauptsächlich um das Dasein bzw. den Menschen als In-der-Welt-sein gegenüber dem Subjekt als Erkennendem in der Philosophie der Neuzeit, während es in „Der Ursprung des Kunstwerkes“ um die Kunst als solche im technischen Zeitalter geht. Es kommt bei Heidegger darauf an, uns den Begriff des Menschen und der Kunst in einer vorwissenschaftlichen Welt vor Augen zu führen. Die

²¹⁹ KT, S. XIII.

²²⁰ Vgl. VA, S. 24.

²²¹ Vgl. Gethmann-Siefert, A., Martin Heidegger und die Kunstwissenschaft, in: Heidegger und die praktische Philosophie, Gethmann-Siefert, Annemarie und Pöggeler, Otto (Hg.), Frankfurt am Main, 1988. S. 282.

Charakteristik der Welt in „Sein und Zeit“ und in „Der Ursprung des Kunstwerkes“ ist demzufolge unterschiedlich. Die Welt gilt in „Sein und Zeit“ als Vollzugshorizont des Daseins, während sie in „Der Ursprung des Kunstwerkes“ als geschichtliche Welt oder als historische Kultur gilt.

Heidegger führt zwar als Beispiel für ein Kunstwerk das Bild „ein Paar Schuhe“ von van Gogh an. Es handelt sich aber bei Heidegger weder um die Kunsttheorie im herkömmlichen Sinne, noch um eine kunstwissenschaftliche Interpretation von Kunstwerken. Das Hauptinteresse Heideggers liegt vielmehr im Ursprung selbst, wie der Titel „Der Ursprung des Kunstwerkes“ anzeigt. Der Ursprung des Kunstwerkes ist mit dem Wahrheitsgeschehen eng verbunden. Es handelt sich bei Heidegger in „Der Ursprung des Kunstwerkes“ um eine schöpferische Welterschließung, die durch das Werksein des Werkes zugänglich wird. Trotz der Änderung der Fragestellung in „Sein und Zeit“ und in „Der Ursprung des Kunstwerkes“ bleibt die Frage immer noch, *wo* und *wie* die Wahrheit geschehen kann. Die Wahrheit geschieht für Heidegger in „Sein und Zeit“ in der Entschlossenheit des Daseins, während sie beim späten Werk Heideggers durch die Kunst vermittelt werden kann.²²²

„Bewahrung des Werkes heißt: Innestehen in der im Werk geschehenden Offenheit des Seienden. Die Inständigkeit der Bewahrung aber ist ein Wissen. Wissen besteht jedoch nicht im bloßen Kennen und Vorstellen von etwas. [...] Das Wissen, das ein Wollen, und das Wollen, das ein Wissen bleibt, ist das ekstatische Sicheinlassen des existierenden Menschen in die Unverborgenheit des Seins. Die in ‚Sein und Zeit‘ gedachte Entschlossenheit ist nicht die decidierte Aktion eines Subjekts, sondern die Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins.“²²³

Die Wahrheit wird beim späten Heidegger seinsgeschichtlich gedacht. Das bedeutet meines Erachtens, dass das Dasein, das in „Sein und Zeit“ in der Wahrheitserfahrung eine wichtige Rolle spielt, beim späten Werk bloß im Hintergrund steht. Es wird klar, dass der Zugang zur Wahrheit in „Sein und Zeit“, Philosophie als universale phänomenologische Ontologie ist, während der Zugang zur Wahrheit in „Der Ursprung des Kunstwerkes“, Kunst als „sich ins-Werk-setzen“ ist. Man kann hier sagen, dass sich der Philosophiebegriff bei Heidegger im späten Werk geändert hat. Die Philosophie ist nicht mehr eine phänomenologische Methode, sondern mit der Kunst bzw. der Dichtung gleichzusetzen. Auch Heidegger stellt hier die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerkes nicht mehr in ästhetischer Weise, wie er die Frage nach

²²² Vgl. Hermann, F.- W. : Heideggers Philosophie der Kunst- Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“, 1994. S. 416.

²²³ HW, S. 55f.

dem Wesen der Metaphysik nicht mehr in metaphysischer Weise stellt. Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerkes ist für Heidegger nur bedeutsam, sofern sie eine Weise ist, die Frage nach dem Sein zu stellen. Die Wahrheit der Kunst bzw. der Technik ist in diesem Sinne beim späten Heidegger die Wahrheit des Seins.

„Die Wahrheit ist die Unverborgenheit des Seienden als des Seienden. Die Wahrheit ist die Wahrheit des Seins. Die Schönheit kommt nicht neben dieser Wahrheit vor. Wenn die Wahrheit sich in das Werk setzt, erscheint sie. [...] In der Weise, wie für die abendländisch bestimmte Welt das Seiende als das Wirkliche ist, verbirgt sich ein eigentümliches Zusammengehen der Schönheit mit der Wahrheit.“²²⁴

4. Wahrheit und Sprache, Wahrheit der Sprache

4.1. „Und-struktur“ der Sprache

Es ist meines Erachtens feststellbar, dass die Sprache bzw. Rede in „Sein und Zeit“ als die Artikulation der Verständlichkeit des Daseins als In-der- Welt-sein verstanden wird, während die Sprache beim späten Heidegger als das „Haus des Seins“ verstanden wird. Die Sprache wird in „Sein und Zeit“ vom Dasein her verstanden, während die Sprache vom Sein her verstanden wird. Das bedeutet aber nicht, dass sich bei Heidegger die Auffassung der Sprache verändert, sondern dass er vielmehr nur die Sprache von den anderen Perspektiven aus, d. h. vom Seinsgeschick her betrachtet. Heidegger interpretiert in „Sein und Zeit“ die Rede d. h. das Phänomen der Sprache als eine menschliche Seinsweise. Innerhalb von „Sein und Zeit“ kann die Sprache für Heidegger existenzial ebenso wie die Wahrheit und die Welt verstanden werden. Die Rede gliedert die Erschlossenheit der Welt. Das Gliedern heißt hier nicht die nachträgliche Aktion, sondern die gleichzeitig geschehende Artikulation. Die Rede ist immer schon im Entwurf und in der Geworfenheit enthalten. Deshalb sind Entwurf, Geworfenheit und Rede gleichursprünglich. In „Sein und Zeit“ betont Heidegger den Charakter von Rede als Sehenlassen (*apophansis*) oder Entdecken und von Gerede als ein Verschließen.²²⁵ Die Sprache ist beim späten Heidegger der Zugang zum Sein. Heidegger denkt die Sprache aus dem Ereignis. Die existenziale Sprachauffassung als das menschliche Sprechens durch die faktische Welterschlossenheit in „Sein und Zeit“ verwandelt sich in eine Ermächtigung des menschlichen Sprechens durch das primäre Sprechens des Seins. Damit

²²⁴ Ebenda, S. 68.

²²⁵ Vgl. SZ, S. 32. S. 169.

wird das daseinsmäßige Reden in „Sein und Zeit“ zum Nach-sagen oder Nach-reden. Heidegger wendet sich von vornherein immer gegen die metaphysische Bestimmung der Sprache. Sie sei ein Ausdrucksmittel und Vermögen des Menschen.

Nach Heidegger wird die ursprüngliche Wahrheit des Seins auf die Wahrheit der Aussage fixiert. Dadurch wird der wahre Bezug von Logos und Sein verstellt. Sagen und Sein trennen sich voneinander. Ein Beispiel dafür ist Heideggers Interpretation nach bei Aristoteles deutlich zu sehen. Nach Heideggers Interpretation tritt die Kraft des Urteils bei Aristoteles, mit der das Seiende bestimmt wird, der ursprünglichen Wahrheitserfahrung in den Weg. Damit wird die ursprüngliche Wahrheit als Unverborgenheit als das Vorliegende in wahrer Aussage eingegrenzt. Aristoteles begründet Allgemeinheit aus der Aussage und seine Philosophie wird somit zur Metaphysik. Diese metaphysische Vorstellung fährt immer fort in der mittelalterlichen Zeit. In jener Zeit wurde die Welt aus dem unendlichen Seienden, d. h. von Gott begründet. Heidegger zufolge ist aber die Welt nicht aus dem unendlichen Seienden zu begründen, sondern geht auf im „Da“ des endlichen menschlichen Daseins. Diese Welt artikuliert die Rede in „Sein und Zeit“ und später macht die Sprache als solche die Welt offenbar. Dabei wird die Sprache als solche das Element, das in sich den Daseinsbezug zum Sein enthält. Das Dasein kommt beim späten Heidegger als „Botengänger des Seins“ zum Ausdruck.²²⁶ Heideggers Anliegen besteht darin, dass sich dieser getrennte Bezug von Sagen und Denken von der ursprünglichen Erfahrung des Seins bzw. des Sagens her erfahren lässt. Von der ursprünglichen Erfahrung des Seins her gesehen sind Denken und Sagen voneinander nicht trennbar. Die Sprachauffassung als Ausdrucksmittel ist auf die Denkweise der Metaphysik bezogen, die immer nach den ersten und letzten Gründen sucht. Die Sprache bzw. die Sprachauffassung der Metaphysik hat immer die „Und-Struktur“, sofern die Frage sich immer auf die Frage des Wesens beim Suchen nach den ersten und letzten Gründen richtet.²²⁷ Diese Wahrheitsvorstellung zeigt sich an der Übereinstimmungstheorie der Wahrheit deutlich. Um diese metaphysische Vorstellung der Sprache zu überwinden, geht Heidegger in „Sein und Zeit“ von der Rede als der alltäglichen menschlichen Grunderfahrung aus. Die Rede ist dabei die Seinsweise des Menschen. Die Erfahrung des Menschen ist von Anfang an von der Rede nicht trennbar. Dieses Verhältnis des Menschen zur Sprache kommt in Heideggers Begriff „In-der-Welt-sein“²²⁸ zum Ausdruck. Die metaphysische Vorstellung der Sprache d. h. die „Und-struktur“ der Sprache kann von der konkreten Redeerfahrung des Menschen ergänzt werden. Diese Erfahrung ist die Seinserfahrung und hat die „Ist-struktur“. Die

²²⁶ Vgl. US, S. 136, 150.

²²⁷ Vgl. US, S. 175.

²²⁸ SZ, S. 53.

Sprache *und* deren Wesen, d. h. die Erfahrung des Wesens der Sprache soll durch die Erfahrung der Sprache als die Sprache *des* Wesen ergänzt werden. Die Frage nach dem Wesen der Sprache kehrt sich beim späten Heidegger um.

4. 2. „Kehre“ in der Sprache

Die „Kehre“ in der Sprache kann hier im doppelten Sinne verstanden werden. Zunächst verwies Heidegger darauf, dass das Wesen der Sprache von der Sprache des Wesens her verstanden werden soll. Die Sprache als Wesen kommt für Heidegger deutlich im Verhältnis der Nachbarschaft von Denken und Dichten zum Vorschein. „Die Kehre“ in der Sprache kann auch von der Nachbarschaft zwischen Denken und Dichten her verstanden werden. Das „Und“ zwischen Denken und Dichten darf hier nicht in dem Sinne von „Nebeneinander“ her verstanden werden. Die Einsicht in das Wesen der Sprache als die Sprache des Wesens, hat Heidegger in „Sein und Zeit“ noch nicht. Das Wesen der Sprache als die Sprache des Wesens ist die spätere Position Heideggers.

„Der Titel ‚Das Wesen der Sprache‘ klingt dem Inhalt nach eher anmaßend, gleich als sollte hier ein sicherer Bescheid über das Wesen der Sprache verkündet werden. Der Titel klingt überdies nach der Form allzu geläufig, wie: das Wesen der Kunst, das Wesen der Freiheit, das Wesen der Technik, das Wesen der Wahrheit, das Wesen der Religion u. s. f. [...] Wie wäre es aber, wenn wir das Anmaßende und das Geläufige des Titels durch eine einfache Vorkehrung beseitigen?“²²⁹

Die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Denken und Dichten ist in seinem späten Werk „Das Wesen der Sprache“ deutlich zu sehen. In diesem Text hat Heidegger das Wesensverhältnis von Denken und Dichten als Nachbarschaft durchdacht.²³⁰ Das Wesen der Sprache kann für Heidegger nur von der Sprache des Wesens her verstanden werden.

„Das Wesen der Sprache-: Die Sprache des Wesens. [...] Das Ganze, was uns jetzt anspricht: Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens, ist weder Titel noch gar Antwort auf eine Frage.“²³¹

Die Sprache ist kein Gegenstand der Forschung, sondern die Sprache „west“, bevor man die Sprache zum Forschungsgegenstand macht. Die Sprache ist durch die Dichtung, die mit dem

²²⁹ US, S. 174.

²³⁰ Vgl. Herrman, Friedrich-Wilhelm, Wege ins Ereignis – Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“, Frankfurt am Main, 1994. S. 228f.

²³¹ US, S. 176.

„Sagen“ identifiziert werden darf. Die Dichtung oder das Sagen sind für Heidegger das Denken.

„Die Verwandlung des Titels ist von einer Art, daß sie ihn verschwinden läßt. Was dem folgt, ist keine Abhandlung über die Sprache unter einer veränderten Überschrift. Es ist der Versuch eines ersten Schrittes in die Gegend, die uns Möglichkeit für eine denkende Erfahrung mit der Sprache bereithält. In dieser Gegend trifft das Denken auf die Nachbarschaft zur Dichtung.“²³²

Man stellt sich unter dem Begriff „Denken“ Rechnen vor. Deshalb sieht man Heidegger zufolge nicht den Zusammenhang bzw. die Nachbarschaft zwischen dem Denken und dem Dichten. Der Kern der „Kehre“ anhand der Sprache liegt meines Erachtens darin, dass das Denken als das Rechnen durch das Denken als das Dichten ergänzt werden soll. Mit der Nachbarschaft zwischen Denken und Dichten hat Heidegger nicht die Absicht, Philosophie mit Poesie zu identifizieren. Herrmann zufolge richtet sich die Nachbarschaft von Denken und Dichten beim späten Heidegger sowohl gegen die Wesensbestimmung der Philosophie als Wissenschaft aus Vernunft, als auch gegen die Deutung der Poesie aus der Einbildungskraft. Heidegger richtet sich gegen die bisherige Wesensabgrenzung von Philosophie und Poesie. Heideggers Interesse liegt somit weder darin, sich der Dichtung zuzuwenden, noch darin, die Philosophie mit Poesie zu identifizieren. Beim späten Heidegger geht es um den Wandel der Wesensbestimmung der Philosophie. Die gilt auch für die Wesensbestimmung der Philosophie bezüglich der Kunst. Damit meint Heidegger nicht, dass die Philosophie zur Poesie oder zur Kunst werden soll. Heidegger meint damit, dass die Philosophie nicht der Philosophie als Wissenschaft aus Vernunft, sondern der Kunst und der Poesie näher steht oder stehen soll.²³³ Das „und“ von Denken und Dichten besagt beim späten Heidegger nicht zwei getrennte Bereiche. Das Verhältnis von Denken und Dichten steht in der Nähe und Differenz zwischen Denken und Dichten. Diesem Verhältnis hat Heidegger den Namen „Nachbarschaft“ gegeben.

„Beide, Dichten und Denken, brauchen einander, wo es ins Äußerste geht, je auf ihre Weise in ihrer Nachbarschaft. In welcher Gegend die Nachbarschaft selbst ihren Bereich hat, werden Dichten und Denken zwar auf verschiedene Weise, jedoch so bestimmen, daß sie sich im selben Bereich finden. Weil man aber von dem durch Jahrhunderte genährten Vorurteil benommen ist, das Denken sei eine Sache der ratio, d. h. des Rechnens im weitesten Sinne, mißtraut man schon der Rede von einer

²³² Ebenda, S. 170f.

²³³ Vgl. Herrmann, Friedrich-Wilhelm, S. 223.

Nachbarschaft des Denkens zum Dichten. Das Denken ist kein Mittel für das Erkennen. Das Denken zieht Furchen in den Acker des Seins.“²³⁴

Diese Nachbarschaft wurde früher anders ausgedrückt. Sein und Zeit stehen meines Erachtens für Heidegger eigentlich im Verhältnis der Nachbarschaft. Aber man kann auch sagen: Sein und Zeit gehören zusammen. Hinter dem Wort „und“ versteckt sich meines Erachtens Heideggers eigene Logik. Diese Logik würde ich unabhängig von der Heideggerschen Interpretation zur Logik als „*logos*“, als „Zusammengehörigkeitslogik (Gleichursprünglichkeitslogik oder Nachbarschaftslogik)“²³⁵ bezeichnen. Bei dieser Logik geht es nicht um die Verdeutlichung des Gedankenganges, sondern um den Ort des Denkens bzw. des Seins. In diesem Sinne steht Heideggers eigene Logik der „Ortslogik“ Nishidas nahe, auf die ich später eingehen werde.

4. 3. „Ist-Struktur“ der Sprache

Beim späten Heidegger spricht der Mensch nicht, sondern die Sprache spricht. Die Sprache steht nicht dem Menschen gegenüber, sondern der Mensch steht in der Mitte der Sprache, indem er der Sprache entspricht. Die Sprache ist kein Werkzeug, über das der Mensch verfügt, sondern der Mensch ist wesentlich in der Mitte der Sprache. Die Sprache ist für Heidegger einerseits ein Werkzeug, über das der Mensch verfügt und andererseits die Möglichkeit, das Seiende d. h. die Welt offenbar zu machen. Nur wo die Sprache ist, dort ist die Welt. Und wo die Welt ist, da ist Geschichte. Der Mensch ist geschichtlich, sofern er spricht. Die Sprache ist ein Gut. Die Sprache ist vom Ursprung her gesehen das Ereignis, das den Menschen Mensch sein lässt. Das Mensch-*sein* heißt für Heidegger, dass der Mensch geschichtlich ist. Dass der Mensch geschichtlich sein kann, ist nur durch die Sprache möglich. Das Wesen des Menschen beruht für Heidegger darauf, dass der Mensch mittels der Sprache dem Sein entspricht. Wo der Mensch sich entscheidet, erschließt sich die Welt. Das Wesen des Menschen liegt somit darin, die Welt durch die Sprache zu erschließen, die für Heidegger immer ein Gut ist. Das Mensch-*sein* heißt für Heidegger das Welterschließen oder das Sein offenbar zu machen. Das Sein offenbar zu machen ist nur durch die Sprache möglich. Die Sprache ist ein „Mittel“ der Welterschließung. Das Mittel darf hier nicht als ein Instrument verstanden werden. Der Mensch hat nicht die Sprache, sondern steht in der Mitte der Sprache. Der Mensch als *animal*

²³⁴ US, S. 163.

²³⁵ Kettering nennt dies „Genitiv des Zusammengehörens“. Vgl. Kettering, Emil, Nähe im Denken Martin Heideggers, in: Wisser, Richard, (Hg.), Martin Heidegger – Unterwegs im Denken Symposium im 10. Todesjahr, Freiburg/München, 1987. S. 127.

rationale soll somit in diesem Sinne verstanden werden. Wie bereits erwähnt, steht die Sprache nicht der Logik oder der Grammatik nahe, sondern der Dichtung. Die Dichtung wird immer von der Sprache bestimmt und die Sprache wird durch Dichtung verwahrt. Dichtung ist keine nachträgliche Ableitung, sondern einfaches Sagen. Das Gespräch fängt mit der Dichtung, d. h. mit dem Sagen an.

„Das Sein ist niemals ein Seiendes. Weil aber Sein und Wesen der Dinge nie errechnet und aus dem Vorhandenen abgeleitet werden können, müssen sie frei geschaffen, gesetzt und geschenkt werden. Solche freie Schenkung ist Stiftung. [...] Das Sagen des Dichters ist Stiftung nicht nur im Sinne der freien Schenkung, sondern zugleich im Sinne der festen Gründung des menschlichen Daseins auf seinen Grund.“²³⁶

Jeder steht immer im Geflecht der Sprache. Man kann nicht das Geflecht der Sprache verlassen. Man hört die Sprache und man spricht die Sprache. Man geht von der Sprache zur Sprache. Heidegger zufolge wandelte sich das Wesen der Wahrheit durch den Übergang von dem ursprünglichen griechischen Charakter des Zeigens der Sprache, zum Charakter des Instruments für ein Bezeichnen.

„In der hohen Zeit des Griechentums wird das Zeichen aus dem Zeigen erfahren, durch dieses für es geprägt. Seit der Zeit des Hellenismus (Stoa) entsteht das Zeichen durch eine Festsetzung als das Instrument für ein Bezeichnen, wodurch das Vorstellen von einem Gegenstand auf einen anderen eingestellt und gerichtet wird. Das Bezeichnen ist kein Zeigen mehr im Sinne des Erscheinenlassens. Die Änderung des Zeichens vom Zeigenden zum Bezeichnenden beruht im Wandel des Wesens der Wahrheit.“²³⁷

Die Sprache hat Heidegger zufolge ursprünglich einen Charakter des Zeigens. Die Sprache ist nicht ein an sich vorhandenes Instrument, sondern augenblickliches Zeigen. Die Sprache hat somit den Charakter des Ereignisses.

²³⁶ EHD, S. 41.

²³⁷ US, S. 246.

„Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige. Deren Zeigen gründet nicht in irgendwelchen Zeichen, sondern alle Zeichen entstammen einem Zeigen, in dessen Bereich und für dessen Absichten sie Zeichen sein können.“²³⁸

Es soll hier hervorgehoben werden, dass das Sprechen für Heidegger nicht ein theoretisches bzw. geistiges Verhalten ist, sondern eine praktische Tätigkeit. Diese Einsicht in die Sprache ähnelt der Auffassung des späten Wittgensteins und Austins.²³⁹ Die Sprache ist das Ereignis. Man hält sich in der Sprache auf. Das Sein ist auch augenblickliches Ereignis, solange man sich augenblicklich in der Sprache aufhält.

„Das Regende im Zeigen der Sage ist das Eignen. [...] Was das Ereignen durch die Sage ergibt, ist nie die Wirkung einer Ursache, nicht die Folge eines Grundes. Das erbringende Eignen, das Ereignen, ist gewährender als jedes Wirken, Machen und Gründen. Das Ereignende ist das Ereignis selbst – und nichts außerdem. Das Ereignis, im Zeigen der Sage erblickt, läßt sich weder als ein Vorkommnis noch als ein Geschehen vorstellen, sondern nur im Zeigen der Sage als das Gewährende erfahren.[...] Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren, das Einfachste des Einfachen, das Nächste des Nahen und das Fernste des Fernen, darin wir Sterblichen uns zeitlebens aufhalten. Das in der Sage Waltende, das Ereignis, können wir nur so nennen, daß wir sagen: Es- das Ereignis- eignet.“²⁴⁰

Die Sprache ist geschichtlich. Das Wesen der Sprache beruht auf der ereignisartigen Herkunft des Wortes. Um über das Wesen der Sprache nachzudenken, bedarf es Heidegger zufolge eines Wandels der Frage nach dem Wesen der Sprache. Das Ereignis der Sprache ist ein Ur-Verhältnis des Menschen. In diesem Sinne bringt Heidegger zum Ausdruck, dass das Ereignis das Verhältnis aller Verhältnisse ist. Dieses Ver-hältnis (Heidegger bezeichnet dieses Ur-Verhältnis als Ver-hältnis mit dem Bindestrich.) darf nicht mehr von der bloßen Beziehung zwischen der Sprache und dem Gegenstand betrachtet werden. Die Frage nach dem Wesen der Sprache wandelt sich. Heidegger fragt nicht nach dem ‚Was‘, sondern geht auf den Grund dessen, was das Wesen der Sprache ist, zurück.

²³⁸ Ebenda, S. 242.

²³⁹ Vgl. ebenda, S. 234. „Das Sprechen ist eine Art der menschlichen ‚Tätigkeit‘.“

²⁴⁰ Ebenda, S. 246f.

Wie wir oben gesehen haben, sind Mensch, Kunst und Sprache²⁴¹ für Heidegger die Zugänge des Seins bzw. Seinswahrheit, die nur durch die „Kehre“ zugänglich ist. Wahrheit ist nicht das Ergebnis im Prozess der Überprüfung, ob eine Aussage mit der Tatsache übereinstimmt oder nicht, sondern zeigt sich im Wie des Seienden im Sein. Wahrheit ist somit für Heidegger Wahr-*sein*. Die Erhellung der Wahrheit ist zugleich die Erhellung des Seins bzw. Wahr-*seins*, das wiederum mit dem Mensch-*sein* eng verbunden ist. Heidegger hält immer daran fest, dass Sein und Wahrheit und Mensch nicht getrennt betrachtet werden sollen. Wahrheit ist traditionell auf die Aussage bzw. die Urteile bezogen. Heidegger hebt hervor, dass dieser Wahrheitsbegriff eine Einschränkung der ursprünglichen Wahrheit ist und somit eine Erweiterung der Wahrheit notwendig ist. Heidegger zufolge entspricht dieser Wahrheitsbegriff nicht der ursprünglichen griechischen Wahrheit. Um eigentliche ursprüngliche Wahrheit wiedergewinnen zu können, betont Heidegger, dass man von dem phänomenologischen Ansatz her zu der griechischen ursprünglichen Wahrheit zurückkehren soll. Es kommt bei Heidegger darauf an, von dem phänomenologischen Ansatz her die abendländische Geschichte der Philosophie neu zu interpretieren. Diese neue Interpretation ist für Heidegger durch die Umwandlung des Denkens, d. h. die „Kehre“ möglich. Dieser Gedankengang Heideggers ist meines Erachtens im Zusammenhang zwischen „Und“ und „Ist“ deutlich zu sehen, wie wir oben dargestellt haben. Heidegger stellt in seinen Werken das nachträgliche Denken dem Seinsdenken entgegen, bei dem Denken und Sein nicht zu trennen sind. Das Seinsdenken ist anfängliches, ursprüngliches Denken, das Heidegger zufolge seit Platon in der Philosophiegeschichte in Vergessenheit geraten ist. Um diese anfängliche, ursprüngliche Erfahrung des Denkens wieder gewinnen zu können, ist es für Heidegger notwendig, sich der Erfahrung des Denkens bei Vorsokratikern, z. B. Parmenides und Heraklit zuzuwenden. Für Heidegger stehen Parmenides, Heraklit und Hölderlin dem Seinsdenken nahe, während die Metaphysik und die neuzeitliche Technik dem Seinsdenken fern sind. Die Überwindung der Metaphysik ist Heidegger zufolge erst möglich, indem man

²⁴¹ Was die Sprache angeht, ist zu sehen, inwieweit Heidegger Husserlschen Phänomenologischen Ansatz aufnimmt und sich dazu kritisch verhält. Heideggers Interpretation nach bleibt der Begriff der „Intentionalität“ bei Brentano und Husserl innerhalb des Bewusstseins, sei es reines psychisches oder Vernunft oder Geist. Heidegger weist darauf hin, dass im Akte der „Intentionalität“ *Noema*, *Intentum* enthalten ist. Heidegger geht es nicht nur um *Noesis*, der Akt der „Intentionalität“, sondern auch um *Noema*, *intentum*, die Heidegger meines Erachtens als Seiendes im Sein bezeichnen würde. Daraufhin kommt es bei Heidegger darauf an, wie das Seiende im Sein erscheint. Die Sprache als das Zeigen ermöglicht die Erscheinung des Seienden im Sein. Heidegger zufolge fehlt die Sprachlichkeit bzw. die Geschichtlichkeit bei aller metaphysischen Tradition einschließlich Husserls Phänomenologie. Die Sprache, phänomenologisch verstanden, trägt immer dazu bei, das Seiende im Sein in Erscheinung treten zu lassen. Indem Heidegger darauf aufmerksam zu machen versucht, wie das Seiende im Sein in Erscheinung tritt, wendet er sich der Frage nach dem Sinn des Seins zu. Phänomenologie wird bei Heidegger zur Ontologie. Von diesem Ansatz her macht er sich auf dem Weg der Destruktion der bisherigen Philosophie. Von der Seinsfrage her zieht er die abendländische Philosophie in Betracht und zugleich in Zweifel. (Vgl. PGZ, S. 61f.).

auf die anfängliche griechische Denkerfahrung zurückgeht. Heidegger stellt fest, dass Sein und Denken dasselbe sind, wie er in Parmenides' Fragmenten sieht, und Phänomenologie vom griechischen Ursprung her das Zeigen des Seienden ist. Heideggers Interpretation nach haben viele Grundwörter vom Ursprung her gesehen den Charakter des „Zeigens“, sei es *physis*, sei es *logos*, sei es *techne*. Heidegger versucht, den Charakter des Zeigens durch sein „Zeigen“ verständlich zu machen. Sein Denkweg ist somit der Weg des Zeigens der ursprünglichen Erfahrung. *Aletheia* ist für Heidegger *noema* bzw. das Seiende im Sein, die durch *noesis* und *legein* zugänglich wird.

„Die Zwiefalt birgt in sich das *noein* und sein Gedachtes (*noema*) als Gesagtes. Vernommen aber wird im Denken das Anwesen des Anwesenden. Das denkende Sagen, das der Zwiefalt entspricht, ist das *legein* als das Vorliegenlassen des Anwesens. Es geschieht rein nur auf dem Denkweg des von der *aletheia* gerufenen Denkers.“²⁴²

II. Wahrheitstheorien und Heideggers Wahrheitsbegriff

1. Hermeneutischer Wahrheitsbegriff

1.1 Wahrheit als Verstehen

Gadamer's Hauptwerk „Wahrheit und Methode“ erweckt zwar die Erwartung, dass es darin um die Wahrheit geht. Aber er geht nicht systematisch auf das Thema „Wahrheit“ ein. Er hat in seinem Hauptwerk keine Wahrheitstheorie gebildet. Er interessiert sich hauptsächlich für die Wahrheit vor der naturwissenschaftlichen methodischen Verfügung. Es ist festzustellen, dass er auf die ursprüngliche Wahrheit vor der naturwissenschaftlichen Methode aufmerksam machen will. Diese Wahrheit ist für Gadamer der Nährboden, aus dem alle andere Wahrheiten abgeleitet werden können. Gadamer versucht, auf die manchmal vergessen gebliebene Erfahrung des Alltagsdialogs aufmerksam zu machen. Darüber hinaus sucht er im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Verfahren den Geltungsanspruch der Geisteswissenschaften zu erheben. Die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften geht Gadamer zufolge auf die Wissenschaftskonzeption Platons zurück. Auf der Suche nach dem Geltungsanspruch der

²⁴² VA, S. 245. Das „und“ im Zitat ist Hervorhebung im Original.

Geisteswissenschaften stellt er einen Weg im Gespräch als die Grunderfahrung des Menschen fest:

„Es sei abschließend an eine Einsicht erinnert, die schon Platon vermittelt hat: Er nennt die Wissenschaften, die in *logoi*, in Reden bestehen, Nahrung der Seele, so wie die Speisen und Getränke Nahrung des Leibes sind.“²⁴³

Es ist hier deutlich zu sehen, dass Gadamer das griechische Wort *logos* bei Platon als Rede versteht und das Reden als Grund der Geisteswissenschaften annimmt. Gadamer geht es darum, im Gegensatz zu den Wissenschaften als Methoden und deren Wahrheitskonzeptionen die Möglichkeit der Geisteswissenschaften und deren Wahrheitskonzeption zur Geltung zu bringen. In diesem Zusammenhang steht er in der Fragestellung von Dilthey, der die Methoden der Naturwissenschaften als Erklärung und das Verfahren der Geisteswissenschaften als Verstehen unterschieden hat.²⁴⁴ Nach Gadamer steht jeder in einer Gesprächssituation, sofern jeder sprechend in einer Gesellschaft lebt. Die Tradition ist für Gadamer nicht bloß eine Tatsache in der Vergangenheit, sondern eine Überlieferung, die immer noch auf uns wirkt.

„Auf Überlieferung hören und in Überlieferung stehen, das ist offenbar der Weg der Wahrheit, den es in den Geisteswissenschaften zu finden gilt. Auch alle Kritik an der Überlieferung, zu der wir als Historiker gelangen, dient am Ende dem Ziele, sich an die echte Überlieferung, in der wir stehen, anzuschließen. Bedingtheit ist also nicht eine Beeinträchtigung geschichtlicher Erkenntnis, sondern ein Moment der Wahrheit selbst. Sie muß selbst mit gedacht sein, wenn man ihr nicht beliebig anheimfallen will. Es muß geradezu hier als ‚wissenschaftlich‘ gelten, das Phantom einer vom Standort des Erkennenden abgelösten Wahrheit zu zerstören.“²⁴⁵

Die Sprache ist ein gutes Beispiel dafür. Die Sprache, die die Vorfahren vor uns benutzt haben, benutzen wir immer noch. Aber die Bedeutung der Wörter verändert sich, weil die Wörter in veränderter Situation andere Bezüge haben und anders verstanden werden. „Anders Verstehen“ ist Gadamer zufolge die grundlegende hermeneutische Situation des Menschen. Die Tradition wirkt immer noch, sofern man immer etwas anders versteht. Die Tradition ist

²⁴³ Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit in den Geisteswissenschaften, in: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1986. S. 42.

²⁴⁴ Vgl. Gadamer, Hans-Georg, Zwischen Phänomenologie und Dialektik, in: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1986. S. 8.

²⁴⁵ Ders., Wahrheit in den Geisteswissenschaften, in: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1986. S. 40.

für Gadamer im Grunde die Voraussetzung unseres Verstehens. Wir können nicht über die Tradition bzw. Überlieferungsgeschichte springen. Die Tradition, die manchmal durch unsere Vorurteile lebendig wird, ist immer in diesem Sinne die Wirkungsgeschichte. Ohne Vorurteile zu haben, ist der Verstehensprozess für Gadamer nicht möglich. Man denkt, dass man Vorurteile möglichst vermeiden sollte, um die Sache objektiv betrachten zu können. Aber man kann auf keinen Fall das Vorurteil vermeiden, sofern man sprechend in der Geschichte lebt. Jeder hat irgendwelche Vorurteile. In diesem Sinne gibt es bei Gadamer keinen Anfang, als würde man mit dem Nullpunkt beginnen.²⁴⁶ Man lebt aus der Tradition und zugleich wird die Tradition immer anders verstanden. Diese beiden Seiten, d. h. ‚passiv in–der-Tradition–stehen‘ und ‚aktiv die Tradition neu interpretieren‘ bilden Gadamer zufolge die hermeneutische Situation des Menschen. Den Vorgang dieser hermeneutischen Grundsituation nennt Gadamer die „Horizontverschmelzung“. Im Verstehensprozess gibt es im Grunde kein Ende, sondern immer eine Öffnung in eine neue Dimension. Um diese hermeneutische Situation deutlich zu machen, führt Gadamer einige Beispiele an. Die Kunst, die Bildung und das Spiel dienen dafür als Musterbeispiele der Wahrheitserfahrung.

„Das Kunstwerk ist kein Gegenstand, der dem für sich seienden Subjekt gegenübersteht. Das Kunstwerk hat vielmehr sein eigentliches Sein darin, dass es zur Erfahrung wird, die den Erfahrenden verwandelt. Das „Subjekt“ der Erfahrung der Kunst, das was bleibt und beharrt, ist nicht die Subjektivität dessen, der sie erfährt, sondern das Kunstwerk selbst. Eben das ist der Punkt, an dem die Seinsweise des Spiels bedeutsam wird. Denn das Spiel hat ein eigenes Wesen, unabhängig von dem Bewusstsein derer, die spielen. Spiel ist auch dort, ja eigentlich dort, wo kein Fürsichsein der Subjektivität den thematischen Horizont begrenzt und wo es keine Subjekte gibt, die sich spielend verhalten. Das Subjekt des Spieles sind nicht die Spieler, sondern das Spiel kommt durch die Spielenden lediglich zur Darstellung.“²⁴⁷

Das Kunstwerk darf nicht von der Kunsterfahrung, d. h. der ästhetischen Erfahrung getrennt werden, wie beim Spielen der Spielende nicht vom Spielen getrennt betrachtet werden darf. Wie das Spiel als solches bestimmt, wer und wie gespielt wird und wie das Spiel durch das Spiel der Spielenden weitergeht, wird das Kunstwerk auch von den Kunsterfahrungen weiter bestimmt. Das Kunstwerk, das Spiel und die Sprache bilden sich bei Gadamer parallel. Die Sprache bestimmt die menschliche Lebensweise. Die Sprache darf nicht von der einzelnen

²⁴⁶ Vgl. Grondin, Jean, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Weinheim, 1982. S. 46: „In der Hermeneutik gibt es deshalb keinen Nullpunkt und mithin kein Problem des Anfangs wie bei Hegel“.

²⁴⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, ⁵1986. S. 108. Vgl. auch, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik*, in: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1986. S. 5.

Rede, den jeweils einzelnen Sprechenden getrennt werden, wie bei Heidegger Sein nicht vom Dasein getrennt werden darf. Die Tradition bzw. die Geschichte wird lebendig, indem sie neu oder anders verstanden wird. Der Verstehensprozess ist für Gadamer ein dynamischer Vorgang der Begegnung zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart.²⁴⁸ In bezug auf den Wahrheitsbegriff sagt es Gadamer in „Was ist Wahrheit?“ so:

„Was wir mit Wahrheit meinen, Offenbarkeit, Unverborgenheit der Dinge, hat also seine eigene Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Was wir in allem Bemühen um Wahrheit mit Erstaunen gewahren, ist, daß wir nicht die Wahrheit sagen können ohne Anrede, ohne Antwort und damit ohne die Gemeinsamkeit des gewonnenen Einverständnisses.“²⁴⁹

Hier geht es Gadamer um die Verstehbarkeit trotz aller Verschiedenheit der Sprache, die von der jeweiligen Rede abhängig ist. Diese Verstehbarkeit bezeichnet Gadamer als Wunder. Diese Verstehbarkeit als Wunder d. h. Offenbarkeit, Unverborgenheit der Dinge hat ihre eigene Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Wahrheit ist die Sinneröffnung, die durch den Dialog geschieht. Die Wahrheit ist für Gadamer ein Prozess des Verstehens, bzw. ein Wunder des Verstehens als Horizontverschmelzung, während Wahrheit für Heidegger Seinsgeschehen ist. An die Stelle der Dialektik des Geistes bzw. der Vernunft bei Hegel tritt bei Gadamer die Dialektik des Verstehens bzw. des Gesprächs. Logos als Vernunft für Hegel wird für Gadamer das Gespräch. So wie die Geschichte für Hegel ein Selbstverwirklichungsprozess des Geistes ist, ist die Geschichte für Gadamer ein Prozess des Dialogs. Aber der Dialog bei Gadamer richtet sich nicht teleologisch auf ein bestimmtes Ziel, wie bei Hegel. Gadamers philosophische Hermeneutik strebt keine Teleologisierung des Verstehensprozesses an, wie Hegel.²⁵⁰

²⁴⁸ Vgl. Grondin, Jean, *Hermeneutische Wahrheit? - Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Weinheim, 1982, S.45: „Die Geschichte ist damit die lebendige Selbstdarstellung der Wahrheit. Gadamer übernimmt den von Hegel aufgezeigten Wahrheitsanspruch der Geschichte. [...] Die Wahrheit liegt nicht so sehr in der geschichtlichen Manifestation des Geistes, sondern in der Vermittlung von Geschichte und Gegenwart, d. h. in der ‚Gleichzeitigkeit‘ beider. Die Geschichte wird ‚lebendig‘, indem sie immer neu verstanden wird“.

²⁴⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Was ist Wahrheit?* In: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1986. S. 56.

²⁵⁰ Vgl. Schulz, Walter, *Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers*, in: Bubner, Rüdger u.a. (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, 1970. S. 308f. Vgl. auch Schulz, Walter, *Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs*, in: *Philosophisches Jahrbuch 90* (1983) S. 150.

„Vollendete Erfahrung ist nicht Vollendung des Wissens, sondern vollendete Offenheit für neue Erfahrung. Das ist die Wahrheit, welche die hermeneutische Reflexion gegen den Begriff des absoluten Wissens geltend macht.“²⁵¹

Diese Wahrheitskonzeption Gadamers hat die Ähnlichkeit mit der Wahrheitskonzeption Heideggers.

1. 2. Wahrheit bei Gadamer und Heidegger

Robert J. Dostal versucht, den wichtigen Unterschied der Wahrheitskonzeptionen zwischen Heidegger und Gadamer zu erläutern, obwohl Gadamers Wahrheitsauffassung sich im Grunde eng an Heideggers Wahrheitsauffassung anlehnt. Der wichtige Unterschied liegt nach Dostal darin, dass die Erfahrung der Wahrheit für Heidegger unmittelbar ist, während sie für Gadamer mittelbaren Charakter hat. Wahrheit geschieht für Heidegger augenblicklich wie ein Blitz. Diese Plötzlichkeit oder Augenblicklichkeit der Wahrheit zieht sich nach Dostal durch das ganze Werk Heideggers hindurch. Wahrheit geschieht für Gadamer, wenn man sich die Zeit nimmt, während des Gesprächs mit anderen näher auf die Sache selbst einzugehen. Nach Dostal ist das Modell der Wahrheitserfahrung für Heidegger eine Art religiöser Erfahrung der Offenbarung, während es für Gadamer das Gespräch ist.²⁵² Nach Dostal fehlt bei Heideggers Wahrheitskonzeption der Dialog bzw. die Dialektik des Dialogs. Für Gadamer wird Wahrheit durch Sprache (*logos*) vermittelt.²⁵³ Die Wahrheit ist für Gadamer die Wahrheit des Verstehens. Das Verstehen ist für Gadamer das Wiedererkennen, das auf Platonische *Anamnesis* zurückgeht. Von Platons Trennung zwischen der Ideenwelt und der realen Welt setzt sich Gadamer jedoch ab. Das Verstehen bzw. die Wahrheit geschieht durch die Sprache oder Rede (*logos*) (im Hegelschen Sinn durch den „Geist“) in der Geschichte. In diesem Sinne folgt Gadamer der These Hegels, dass Vernunft und Wirklichkeit in der Geschichte eins sind. Die Wahrheit wird für Gadamer nicht durch den „Geist“ vermittelt, sondern durch das Gespräch. Aber um ein Gespräch zu führen, braucht man nach Dostals Interpretation bei Gadamer eine Bemühung, und zwar die Disziplin der Frage und der Antwort. Diese Disziplin

²⁵¹ Gadamer, Hans-Georg, Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik, in: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1986, S. 271.

²⁵² Vgl. Dostal, Robert J., The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lighting, in: Wachterhauser, Brice R.(Hg.), Hermeneutics and Truth, Illinois, 1994, S. 48f.

²⁵³ Vgl. ebenda, S. 64.

garantiert die Wahrheit.²⁵⁴ Sofern ein Gespräch nur durch eine Disziplin der Frage und der Antwort möglich ist und nur auf dem Grund der Geisteswissenschaft überhaupt zu begründen ist, ist Gadammers Wahrheitsbegriff meines Erachtens eine Beschränkung von Heideggers Wahrheitsbegriff. Wenn man Gadammers philosophische Hermeneutik innerhalb des Buches „Wahrheit und Methode“ betrachtet, dann kann man die Konsequenz ziehen, dass er im Gegensatz zu den Idealen der Naturwissenschaft und deren Wahrheit die geisteswissenschaftliche Wahrheit begründen will, die durch die Disziplin der Frage und der Antwort erreichbar ist. Später sind bei Gadamer auch alle Phänomene der Wahrnehmungen Vorgänge des Verstehens.

„Alle Phänomene der Verständigung, des Verstehens und Missverstehens, die den Gegenstand der sogenannten Hermeneutik bilden, stellen eine Spracherscheinung dar. Indessen ist die These, die ich im folgenden diskutieren möchte, noch einen Schritt radikaler. Sie besagt nämlich, dass nicht nur der zwischenmenschliche Vorgang der Verständigung, sondern der Prozeß des Verstehens selbst auch dann ein Sprachgeschehen darstellt, wenn er sich auf Außersprachliches richtet oder auf die erloschene Stimme des geschriebenen Buchstabens horcht, ein Sprachgeschehen von der Art jenes inneren Gesprächs der Seele mit sich selber, als das Plato das Wesen des Denkens charakterisiert hat.“²⁵⁵

Diese hermeneutische Wahrheit kann als Erkenntnis verstanden werden. Die hermeneutische Wahrheit geschieht, wenn ein Werk verstanden wird, wenn sein Bedeutungspotential im Rezeptionskontext aktualisiert wird und wenn ein Gegenstand aufgrund der Tradition bzw. aufgrund von Vorwissen oder Vorurteilen erkannt wird. Die hermeneutische Wahrheit wird nicht als objektive Erkenntnis, als Informationsspeicherung oder Datenwissen gewonnen, sondern geschieht als Erinnerung, indem der Vergangenheitsbezug der Sache zur Gegenwart aktualisiert wird.²⁵⁶ Was Dostal bei der Interpretation von Heideggers Wahrheitskonzeption übersieht, ist, dass die Sprache auch beim späten Heidegger als ein Mittel der Wahrheitserfahrung dient.²⁵⁷ Die Interpretation von Dostal, dass Wahrheit bei Heidegger eine Art religiöse Erfahrung der Offenbarung sei, gründet meines Erachtens in der Tendenz, Heideggers Wahrheitsbegriff von seinem theologischen Ursprung her zu interpretieren. Dies ist durchaus möglich, aber es wird dabei nicht berücksichtigt, dass Wahrheit bei Heidegger

²⁵⁴ Vgl. ebenda, S. 65.

²⁵⁵ Gadamer, Hans-Georg, Sprache und Verstehen, in: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1986. S. 184.

²⁵⁶ Vgl. Teichert, Dieter, Erfahrung, Erinnerung Erkenntnis - Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadammers, Stuttgart, 1991. S. 168.

²⁵⁷ Vgl. WM, S. 313; Vgl. auch Grondin, Jean, Hermeneutische Wahrheit? Weinheim, 1982, S. 187.

auf die griechische Wahrheitskonzeption als Un-verborgenheit zurückzuführen ist. Darüber hinaus steht Heideggers Wahrheit des Seins in einem Fundierungsverhältnis mit der Aussagewahrheit, während Gadamer geisteswissenschaftliche Wahrheit in scharfer Trennung von der naturwissenschaftlichen Wahrheit der Neuzeit im Gespräch lokalisiert. Die naturwissenschaftliche Wahrheit beruht nach Gadamer auf einem Methodenideal auf der Basis der formalen Logik, während die geisteswissenschaftliche Wahrheit sich an dem Gesprächsideal orientiert. Heideggers Wahrheitskonzeption als Erschlossenheit stellt die ursprüngliche Situation bzw. Seinsweise des Daseins heraus, die Aussagewahrheit ermöglicht, während Wahrheit für Gadamer Verstehensakt überhaupt ist. Für Heidegger setzt Wahrheit das Mitdasein schon voraus. Das bedeutet, dass der Dialog mit anderen als Hintergrund bleibt. Gadamer macht den Punkt vermittelt der Universalität der Sprachlichkeit deutlich. Der Punkt schiebt sich bei Gadamer in eine andere Richtung, nämlich in die Dialogsituation. Was bei Heidegger im Hintergrund bleibt, wird bei Gadamer zum Hauptthema.

„Ich hatte jedoch das besondere Phänomen des Anderen im Auge und suchte folgerichtig die Begründung der Sprachlichkeit unserer Weltorientierung im Gespräch.“²⁵⁸

Die unterschiedliche Charakteristik des Verstehens bei Gadamer gegenüber Heidegger tendiert bei Grondin dahin, dass Gadamer das Musterbeispiel dafür in der Erfahrung der Kunst sehe.²⁵⁹ Aber im Blick auf Heideggers spätes Werk „Der Ursprung des Kunstwerkes“ ist meines Erachtens nicht die Distanz, sondern die Nähe festzustellen. Die Dichtung, die Kunst und das Spiel sind beim späten Heidegger wie auch bei Gadamer die Musterbeispiele für ein grundlegendes Können des Seins. Allerdings wird die Dichtung als Musterbeispiel für ein Ereignis des Seins bei Gadamer kaum thematisiert. In Bezug auf die Dichtung distanziert sich Gadamer von Heidegger. Der Grund liegt meines Erachtens darin, dass sich Gadamer mehr an Hegelsche dialektische Geschichtlichkeit anschließt, während sich Heidegger an Hölderlins dichterische Geschichtlichkeit anschließt.²⁶⁰ Gadamers Hermeneutik unterscheidet sich von Heideggers Hermeneutik deutlich dadurch, dass er trotz des Anschlusses an Heideggers Hermeneutik um den Preis seiner verkürzenden Anwendung auf die Problematik

²⁵⁸ Gadamer, Hans-Gerog, Zwischen Phänomenologie und Dialektik- Versuch einer Selbstkritik, in: Hermeneutik II, Tübingen, 1986. S. 9f.

²⁵⁹ Grondin, Jean, Von Heidegger zu Gadamer – Unterwegs zur Hermeneutik, Darmstadt, 2001. S. 97.

²⁶⁰ Coltmann, Rod, The Language of Hermeneutics - Gadamer and Heidegger in Dialogue, Albany, 1998. S. 2. 94.

der Geisteswissenschaften den dialogischen Charakter des Verstehens in den Vordergrund rückt. Dies ist die Auffassung Grondins²⁶¹, der ich zustimme.

Wie das „In-der-Welt-sein“ bei Heidegger, ist das „Im-Gespäch-sein“ der Ansatzpunkt Gadamers. Heidegger geht von dem Selbstverständnis aus, während Gadamer von Anfang an von dem Verstehen des anderen ausgeht. In diesem Sinne stimme ich auch Tugendhats Interpretation des Unterschiedes zwischen Heidegger und Gadamer zu. Bezüglich der Hermeneutik und deren Gegenstand sieht Tugendhat den Unterschied zwischen Heidegger und Gadamer darin, daß Hermeneutik für Heidegger eine „Methode“ der Philosophie ist und deren Gegenstand das Selbstverständnis ist, während sie für Gadamer ein Phänomen der philosophischen Bedeutungs und ihr Gegenstand das Verstehen des anderen ist.²⁶² Heideggers Wahrheitsbegriff als Zusammengehörigkeit der Entbergung und der Verbergung wird von Gadamer von der Universalität der Sprachlichkeit her als ein in sich unendliches Gespräch verstanden, wobei die Seiten der Entbergung und der Verbergung im Prozess des Verstehens enthalten sind. Das Sprechen ist sowohl eine selbstvergessene Handlung als auch eine Sinneröffnung. Sprache als solche hat für Gadamer entbergend-bergenden Charakter.

„Wenn man das entbergend-bergende Wesen der Sprache erkannt hat, dann wird man über die Dimensionen der Aussagelogik hinausgenötigt und dringt in weitere Horizonte vor.“²⁶³

In diesem Zusammenhang kann Grondins Vergleich zwischen den Wahrheitsbegriffen Heideggers und Gadamers kritisiert werden. Grondin sagt:

„Der Gadamersche Wahrheitsbegriff erweist sich also als affirmativer als der von Heidegger. Wahrheit ist nicht so sehr ein verbergendes und einseitiges Erschließen, sondern vielmehr das großartige Geschehen der Sinneröffnung.“²⁶⁴

²⁶¹ Grondin, Jean, Von Heidegger zu Gadamer – Unterwegs zur Hermeneutik, Darmstadt, 2001. S. 98.

²⁶² Tugendhat, Ernst, Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main, 1992. S. 429. „The contrast to Heidegger, although hardly noticed by Gadamer himself, is obvious enough. For Heidegger hermeneutics was the method of Philosophy, for Gadamer it is a phenomenon of philosophical significance. Furthermore there is a striking contrast in the way in which the historicalis problem posed: for Heidegger, the object of hermeneutics is our own understanding, and in order to clarify it you have to trace back is historical presuppositions; for Gadamer, the object of hermeneutics is the understanding of others, and in order to make this enterprise meaningful it must be connected with our present understanding.

²⁶³ Gadamer, Hans-Georg, Sprache und Verstehen, in: Hermeneutik II, Tübingen, 1986. S. 198.

²⁶⁴ Grondin, Jean, Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers, Weinheim, 1982. S. 94.

Wahrheit ist bei Gadamer nicht nur ‚das großartige Geschehen der Sinneröffnung‘, wie Grondin es sieht, sondern auch der Sinnverschließung. Die Wahrheit geschieht immer dort, wo eine Sinnverschließung geschieht, weil Sprechen als solches diesen Charakter hat.²⁶⁵ Was die Geschichtlichkeit angeht, besteht ein Unterschied zwischen Heidegger und Gadamer. Für Gadamer und Heidegger dürfen Vergangenheit und Zukünftigkeit nicht scharf auseinandergehalten werden, doch die Betonung ist grundverschieden. Wo Unverborgenheit geschieht, da beginnt bei Heidegger erst Geschichte. Nach Heidegger gibt es einen Anfang der Geschichte, wenn Unverborgenheit bei einem Denker geschieht, während ein Anfang der Geschichte bei Gadamer von der Universalität der Sprachlichkeit her gar nicht in Frage kommt. Für Gadamer gibt es keine Sprache der Metaphysik bzw. keinen Anfang der Metaphysik wie bei Heidegger. Die Sprache ist nicht isoliert, sondern wird immer neu definiert, d.h. kommentierend, korrigierend und variierend umgesetzt.

„Nun muß ich selbst gegen Heidegger geltend machen, daß es gar keine Sprache der Metaphysik gibt. Das habe ich bereits in der Festschrift für Löwith ausgeführt. Es gibt nur Begriffe der Metaphysik, deren Inhalt sich aus der Verwendung der Worte bestimmt, so wie das mit allen Worten ist. Die Begriffe, in denen sich Denken bewegt, sind sowenig wie die Worte unseres alltäglichen Sprachgebrauchs durch eine starre Regel von fester Vorgegebenheit beherrscht. Die Sprache der Philosophie, auch wenn sie noch so schwere Traditionslasten trägt, wie eben die der ins Lateinische umgesetzten aristotelischen Metaphysik, versucht vielmehr immer wieder eine Verflüssigung aller sprachlichen Angebote. [...] Die Begriffe, die ich in meinem Zusammenhang verwende, sind durch ihren Gebrauch neu definiert.“²⁶⁶

Gadamer grenzt sich weiter von Heideggers Platon- und Aristotelesinterpretation ab.

„Damit berühre ich den Punkt einer echten Abweichung von Heideggers Denken, dem ein großer Teil meiner Arbeit und insbesondere meiner Platostudien gilt. [...] Mir will scheinen, dass man Plato nicht als den Vorbereiter der Onto-theologie lesen darf. Selbst die Metaphysik des Aristoteles besitzt noch

²⁶⁵ Vgl. Gadamer, Hans-Georg, Sprache und Verstehen, in: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1986. S. 197f.

²⁶⁶ Gadamer, Hans-Georg, Zwischen Phänomenologie und Dialektik, in: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1986. S. 11f.

andere Dimensionen als die seinerzeit von Heidegger aufgeschlossenen. Dafür glaube ich mich auf Heidegger selber in gewissen Grenzen berufen können²⁶⁷

Wahrheit ist bei Gadamer erinnerte Wirklichkeit,²⁶⁸ während sie bei Heidegger von der Zukunft her geöffnete Offenheit ist. In diesem Zusammenhang hat Grondin Recht, wenn er den Unterschied der Geschichtlichkeitsbegriffs bei Gadamer und Heidegger hervorhebt.²⁶⁹

Trotz der Unterschiedlichkeit der Wahrheitskonzeptionen bei Heidegger und Gadamer ist die Wahrheit als die Basis der abgeleiteten Wahrheit oder der wissenschaftlichen Methode für beide ein durchgehendes Motiv. Beide lehnen den Absolutheitsanspruch der Wahrheit ab. Für die beiden kommt deshalb das Maßproblem der Wahrheit gar nicht in Frage. Der Kontrast zwischen Heidegger und Gadamer liegt darin, dass Heideggers Entwurf unterwegs auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik ist, während Metaphysik bei Gadamer in Form der Wirkungsgeschichte bzw. des Wirkungsbewusstsein in allem Verstehen von Überlieferung immer wirksam bleibt.²⁷⁰ Mir scheint, dass die Wahrheitskonzeption bei Heidegger und Gadamer mit ihrer jeweiligen Fragestellung eng zusammenhängt. Heideggers Wahrheitskonzeption kann im Hinblick auf die Überwindung der Metaphysik verstanden werden, während Gadamers Wahrheit im Hinblick auf die Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften verstanden werden kann, weil Gadamer von der Problemstellung Diltheys ausgeht, der im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Verfahren geisteswissenschaftliche Verfahren zu begründen versucht hat. Demgemäß hebt Gadamer hervor, dass die geisteswissenschaftliche „Methode“ von der Absetzung der naturwissenschaftlichen Methode ausgehen soll. Sie ist eine Methode von Frage und Antwort im Gespräch. Die geisteswissenschaftliche „Methode“ hat nach Gadamer Dialogstruktur, während die Naturwissenschaft Monologstruktur hat. Wahrheit geschieht bei Gadamer im Verstehen, das im Hin und Her von Frage und Antwort geschieht. Gadamer übernimmt Platons Auffassung der Wahrheit als Wiedererkennen (*anamnesis*), allerdings im umgekehrten Sinne. Bei Platon wird das Wesentliche des Objekts, d. h. die Idee des Objekts, im Wiedererkennen zur Erscheinung gebracht, während es bei Gadamer im Bild der Kunst selbst zur Erscheinung kommt. Bei Platon ist das Kunstwerk von der Wesenswirklichkeit weit

²⁶⁷ Ebenda, S. 12.

²⁶⁸ Vgl. Gadamer, Hans-Georg, Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz, in: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen 1986. S. 141.

²⁶⁹ Grondin, Jean, Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer, Weinheim, 1982. S. 127.

²⁷⁰ Vgl. Habermas, Jürgen, Urbanisierung der Heideggerschen Provinz - Laudatio auf Hans-Georg Gadamer, in: Das Erbe Hegels – Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises Frankfurt am Main, 1979. S. 22f.

entfernt. Bei Gadamer erscheint das Wesentliche als Wahrheit, in der das Urbild vergegenwärtigt wird.²⁷¹ Wahrheit geschieht bei Heidegger und bei Gadamer als Erhellung einerseits und Verhüllung andererseits. Die beiden Seiten von Erhellung und Verhüllung im Vorgang des Verstehens bzw. im Seinsereignis bei Gadamer und Heidegger sind vor allem bei ihrer Interpretation Heraklits deutlich zu sehen.

1. 3. Platon, Aristoteles und Heraklit für Gadamer und Heidegger

Für Heidegger ist der Begriff der „Faktizität“ von Bedeutung, weil er von vornherein immer die Zeitlichkeit bzw. die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins betonen wollte. Die Hermeneutik der Faktizität geht nach Gadamers Interpretation bei Heidegger auf den Aristotelischen Begriff der *phronesis* zurück. Damit will Heidegger die ursprüngliche griechische Bedeutung des Daseins bzw. des Seins zurückgewinnen. Nach Heideggers Interpretation meint das griechische Wort „*ousia*“ für das ‚Sein‘ die temporale Anwesenheit.²⁷² Der Begriff der Faktizität ist für Heidegger ein Gegenbegriff gegen das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein im deutschen Idealismus und das transzendente Ego Husserls. Der Begriff der *phronesis* war für Gadamer ausschlaggebend, weil er darin seinen entscheidenden hermeneutischen Ansatz gefunden hat. Aber seine Interpretation des Begriffs *phronesis* wurde von Heideggers phänomenologischer Aristoteles- Interpretation beeinflusst, die ihm sein Lehrer Paul Natorp zum Lesen gegeben hat. Der Begriff der *phronesis* als ‚praktisches‘ Wissen stellt für Gadamer die philosophische hermeneutische Situation dar.

Gadamer sieht die Aufgabe der Philosophie nicht darin, eine eigene Sprache zu erschaffen, sondern die Sprache gründlich zu durchdenken, die alle Menschen immer schon sprechen. Gadamer sieht es als eine wichtige Aufgabe der Philosophie, griechische Grundgedanken zurückzugewinnen. Beispielsweise dient ihm der Aristoteles‘- Begriff *phronesis* als Modell für seine eigene philosophische hermeneutische Gedankenbildung.

„Am Ende ist die aristotelische Tugend der Vernünftigkeit, die *Phronesis*, die hermeneutische Grundtugend selbst. Sie diente mir als ein Modell für meine eigene Gedankenbildung. So wurde in meinen Augen die Hermeneutik, diese Theorie der Anwendung, das heißt des Zusammenbringens des Allgemeinen und des Einzelnen, eine zentrale philosophische Aufgabe.“²⁷³

²⁷¹ Vgl. Hammermeister, Kai, Hans-Georg Gadamer, München, 1999. S.42.

²⁷² Vgl. Gadamer, H.-G., Heidegger und die Griechen, in: Heidegger in Rückblick, Tübingen, 1995. S. 41.

²⁷³ Gadamer, H.-G., Probleme der praktischen Vernunft, in: Hermeneutik II. Tübingen, 1986. S. 328. Elm übersetzt diesen „*phronesis*“ Begriff mit „Klugheit“. Er versucht, in „Klugheit und Erfahrung bei

Auch die Hermeneutik ist für Gadamer eine zentrale philosophische Aufgabe als das Zusammenbringen des Allgemeinen und des Einzelnen. Er sieht die Aufgabe der Philosophie in der dialogischen Praxis. Da trennen sich nicht die Allgemeinheit und die Einzelnen. Auch Theorie und Praxis trennen sich in der dialogischen Praxis nicht. Wahrheit ist ein Geschehen in der dialogischen Praxis. Bei Wahrheit geht es bei Gadamer nicht um Objektivität, sondern um die vorgängige Beziehung zu dem Gegenstand.²⁷⁴ Gadamer steht somit in der Verteidigung der Sprache des Alltags gegenüber der Fachsprache und der reinen Begriffsbildung, die in der Naturwissenschaft geprägt worden ist.²⁷⁵

Nach Gadamers Interpretations versucht Aristoteles gegen das pythagoreische Denken Platons das Sein als Bewegtheit zu denken. Im pythagoreischen Denken Platons ist das Sein die konstante Zahlenharmonie. Diese Auffassung des Seins geht ursprünglich auf die Auffassung des Seins in der Schule von Elea zurück. Bei dieser Schule ist das Sein ständige Anwesenheit. Stattdessen betont Aristoteles das Sein als Bewegtheit. Daran schließt Gadamer zufolge Heideggers Auffassung des Seins an. Heideggers Platon-Interpretation lehnt sich von vornherein an Aristoteles' Platon-Kritik an. Er sieht Platon mit Aristoteles' Augen. Trotz seiner Anlehnung an Aristoteles' Platon distanziert sich Heidegger letzten Endes von Aristoteles' Logik. Darin sieht Heidegger wie bei Platon die Metaphysik, die er als einheitliches Geschehen der Seinsvergessenheit ansieht. Nach Gadamer versucht Heidegger, auf Aristoteles' Auffassung des Seins hin die ganze abendländische Geschichte der Philosophie und letzten Endes Aristoteles' Philosophie selbst als Metaphysik zu deuten. Auf der Basis dieser Auffassung des Seins als Bewegtheit setzt sich Heidegger mit den Philosophen auseinander, zu denen Plato, Descartes, Schelling, Kant, Leibniz, Hegel und Nietzsche zählen. Die Geschichte der Philosophie ist somit für Heidegger die Geschichte der Metaphysik als Geschick des Abendlandes. Heidegger versucht, von seiner Frage nach dem Sein her die Metaphysik als ein einheitliches Geschehen der Seinsvergessenheit zu

Aristoteles“ untrennbaren Zusammenhang zwischen Erfahrung und Klugheit bei Aristoteles in „sittlich-politischer Perspektive“ zu finden. Gadamars Interpretation zu Klugheitsbegriff bei Aristoteles wird in diesem Zusammenhang positiv im Vergleich zu Kant bewertet. Er wies auch darauf hin, dass Heideggers „Geworfenheit“ Begriff als die Faktizität der Überantwortung mit Aristoteles' „*phronesis*“ in Verbindung bleibt. Zu bemerken ist aber, dass er Heidegger für den Stammvater des Neoaristotelismus hält. Heidegger ist aber meines Erachtens keinen Neoaristotelist, genauso wie er keinen Phänomenologist im Husserlschen Sinne ist. Vgl. Elm, Ralf, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, München, 1996. S. 1. bes. S. 6. 8. Vgl. auch PIA, S. 11. „Die folgenden Untersuchungen jedoch haben weder die Absicht, eine philosophische Rettung und Apologie des Aristoteles ins Werk zu setzen, noch zielen sie auf eine Erneuerung des Aristoteles und Anbahnung eines Aristotelismus mit angeflickten Ergebnissen moderner Wissenschaften.“

²⁷⁴ Ebenda, S. 323.

²⁷⁵ Ebenda, S. 328.

interpretieren.²⁷⁶ Im Gegensatz dazu beruht Husserls und Beckers Phänomenologie auf der Platonischen Ideenlehre, die wiederum auf die Mathematik des Pythagoras zurückgeht, während die Phänomenologie Heideggers und Gadamer auf dem Aristotelischen „praktischen Wissen“ (*phronesis*) basiert. Husserl und Becker richten sich positiv nach dem Mathematischen Ideal. Im Gegensatz dazu richten sich Heidegger und Gadamer nicht nach dem Mathematischen Ideal.²⁷⁷ Heidegger schiebt den Akzent auf die Möglichkeit des Seins im Gegensatz zu Aristoteles' Ontologie. Bei der Aristotelischen Ontologie hat die Wirklichkeit oder die Bestimmtheit den Vorrang gegenüber der Möglichkeit und Unbestimmtheit. Heidegger kehrt das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit um. Durch die Fundamentalanalyse des Daseins, d. h. durch einen neuen ontologischen Ansatz macht Heidegger den Weg frei sowohl für eine Destruktion des Aristoteles als auch für eine Destruktion der gesamten abendländischen Tradition der Philosophie, wo die Philosophie durch die umgekehrte Rangordnung von Möglichkeit und Wirklichkeit bestimmt ist.²⁷⁸ Gadamer lehnt die Sprache der Metaphysik bei Heidegger ab und hält die Evokationskraft des Denkens bei Hölderlin bei Heidegger für unnötig. Er setzt sich aber nicht von der Heideggerschen Phänomenologie ab, indem er auch wie Heidegger den dynamischen Charakter des Seins bzw. des Wortes betont. Der Ausdruck „Die Welt weltet“ oder „Es weltet“ kann, um mit Gadamer zu sprechen, durch den Ausdruck „Das Wort wortet“ oder „Es wortet“ ersetzt werden. Das Sein bzw. das Ereignis des Seins gehört Gadamer zufolge bei ihm und bei Heidegger mit der Sprachlichkeit bzw. dem Phänomen der Sprache als Ereignis untrennbar zusammen.

Hinsichtlich der Interpretation Heraklits unterscheiden sich Heidegger und Gadamer. Heideggers Interpretation zufolge sind die Begriffe, z. B. *physis*, Wahrheit, Feuer, *logos* und Sein bei Heraklit als immerwährendes Aufgehen zu verstehen. Das immerwährende Aufgehen ist Heidegger zufolge einerseits die Entbergung und andererseits zugleich die Verbergung. Diese beiden Seiten Entbergung und Verbergung dürfen aber nicht getrennt verstanden werden. Das Verhältnis zwischen Entbergung und Verbergung ist in ihrer nächsten Nachbarschaft genannt.²⁷⁹ Die Welt, die Kosmos genannt wird, ist bei Heraklit nicht ein All, das statisch vorhanden ist, sondern etwas, das sich bewegend aufgeht und sich verhüllt. Bei der Interpretation Heraklits gehen Heidegger und Gadamer davon aus, dass Heraklit trotz der unterschiedlichen fragmentarischen Ausdrücke und der verschiedenen Interpretationen

²⁷⁶ Vgl. Gadamer, H.-G., Die Griechen, in: Heideggers Wege, Tübingen, 1983. S. 127.

²⁷⁷ Vgl. Pöggeler, Otto, Hermeneutische und mantische Phänomenologie, Pöggeler, Otto, (Hg.), Heidegger - Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Weinheim 1994. S. 349f.

²⁷⁸ Vgl. Figal, Günter, Martin Heidegger- zur Einführung, (3. verb. Aufl.) Hamburg, 1999. S. 79.

²⁷⁹ Vgl. VA, S. 219. Vgl. auch VA, S. 261.

späterer Philosophen z. B. Platon, Aristoteles und die Kirchenväter immer an eine sich bewegende Welt denkt, sei es *physis*, sei es *logos*, sei es *aletheia*, sei es Feuer. Daraus ziehen Heidegger und Gadamer unterschiedliche Schlüsse. Heidegger sieht in Heraklits Fragment die Dynamik des Seins, während Gadamer darin die Dynamik bzw. Beweglichkeit des Verstehens als Welterfahrung sieht.²⁸⁰

Gadamer sieht die Natur des Anderen bzw. der Andersheit im Nichts im Sein, das Gadamer zufolge auch Platon im Auge hatte. Die Möglichkeit des Verstehens besteht somit bei Gadamer darin, dass man mit dem Nichts im Sein konfrontiert wird. Das Nichts ist bei Gadamer die Möglichkeit der Andersheit.²⁸¹ Gadamer hebt hervor, dass Platon später nicht mehr von der Idee des Guten spricht und sich stattdessen für die Dialogführung als Dialektik interessiert. Gadamer zufolge ist Platon nicht mehr ein Urheber der abendländischen Metaphysik, wie Heidegger interpretiert, sondern ein Begründer der philosophischen Hermeneutik. Gadamer interpretiert Platon nicht wie Heidegger aus Aristoteles' Perspektive. Es gibt bei Gadamer keine Metaphysik bzw. keine Sprache der Metaphysik, die durch eine andere Denkweise oder die Logik überwunden werden soll. In der Wirkungsgeschichte gibt es kein Anfangswort. Die Überlieferung darf nicht von unserem Bewusstsein getrennt werden. Mit anderen Worten: es gibt in der Geschichte nur die Kontinuität durch das Verstehen. ‚Verstehen‘ heißt bei Gadamer zugleich ‚Anders Verstehen‘. Das Sein und das Nichts konvergieren bei Gadamer auf die philosophische Hermeneutik als Dialogführung. Die Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts beinhaltet Gadamer zufolge den Begriff des Heideggerschen „Wesens“. Das bedeutet bei Heidegger, dass das nominal verstandene Wesen verbal verstanden werden soll. Die Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts bedeutet nicht anderes als die Zeitlichkeit des Seins. Das Wesen des Seins bedingt sich für Heidegger zeitlich, während das Wesen des Seins bzw. das Phänomen des Seins für Gadamer auf das Phänomen des Verstehens hinausläuft. Das Ereignis des Seins bei Heidegger wird zum Phänomen des Verstehens bei Gadamer.²⁸²

1. 4. Die Überwindung der Metaphysik bei Gadamer und Heidegger

Für Gadamer ist die Metaphysik nicht nur die Onto-theologie, wie sie Heidegger zufolge bei Platon und Aristoteles erscheint, sondern auch die Öffnung in die Dimension, die unser Fragen, Sagen und Hoffen umschließt. Gadamer hebt vor allem hervor, dass die Tradition der

²⁸⁰ Vgl. Gadamer, H.-G., *Der Anfang des Wissens*, Stuttgart, 1999. S. 32.

²⁸¹ Vgl. ders. *Plato*, in: *Heideggers Wege*, Tübingen, 1983. S. 78f.

²⁸² Vgl. ebenda, S. 78f.

Metaphysik und der Autorität eher produktiv und positiv ist.²⁸³ Es ist ersichtlich, dass Metaphysik für Gadamer nicht mehr die Metaphysik der Schullogik ist, sondern die Metaphysik der Geschichtlichkeit. Dieser Metaphysikbegriff von Gadamer ist mit der Daseinsmetaphysik von Heidegger vergleichbar, in der die Endlichkeit des Daseins eine wichtige Rolle spielt. Was Heidegger und Gadamer mit ihrem eigenen Metaphysikbegriff zeigen wollen, liegt nicht in der Ersetzung der Metaphysik der Logik, sondern in der Ergänzung der Metaphysik der Logik. Wachterhauser unterliegt einem Missverständnis des Weges zur Überwindung der Metaphysik bei Heidegger, wenn er im Vergleich mit Gadamer sagt, dass Heidegger auf das „Ende der Metaphysik“ gezielt hätte, während Gadamer zur Transformation der Metaphysik neige.

“Unlike Heidegger, who forecasts the ‘End of metaphysics’, Gadamer looks toward its transformation, informed by human finitude.”²⁸⁴

Zuerst ist es nötig, darauf aufmerksam zu machen, dass Heidegger statt der Überwindung der Metaphysik die Verwindung der Metaphysik zum Ausdruck gebracht hat. Bei Heidegger darf die Überwindung der Metaphysik meines Erachtens auf gar keinen Fall als das Ende der Metaphysik verstanden werden. Klar ist allerdings, dass Heideggers Philosophie unterwegs zum „Ende der Metaphysik“ ist. Heidegger geht es nicht um die Eliminierung der Metaphysik, sondern um die „Kehre“ der metaphysischen Denkweise bzw. das „Umdenken“ der Metaphysik. Auch Gadamer interpretiert Heideggers Begriff „Destruktion“ auf diese Weise und schließt ihn an seine philosophische Hermeneutik an.²⁸⁵ Im Gegensatz zu Carnaps Entwurf zur Überwindung der Metaphysik stehen Heidegger und Gadamer auf der anderen Seite.²⁸⁶ Gadamers Anliegen liegt nicht in der Überwindung der Metaphysik, wie bei Heidegger, sondern in der Begründung der Geisteswissenschaften in Abgrenzung gegen das Methodenideal der neuzeitlichen Wissenschaften, deren Ursprung aber Heidegger zufolge bei Platon liegt. Es ist klar, dass beide Philosophen sich gegen die Philosophie gerichtet haben, die auf einem mathematischen Ideal beruht. Von Heidegger her gesehen ist das

²⁸³ Vgl. Grondin, Jean, Heidegger und Hans-Georg Gadamer Zur Phänomenologie des Verstehens-Geschehens, in: Thomä, Dieter, Heidegger Handbuch Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, 2003. S. 386.

²⁸⁴ Wachterhauser, Brice R. Gadamer’s Realism: The „Belongness“ of Word and Reality, in: Wachterhauser, Brice R., (Hg.), Hermeneutics and Truth, Evanston, 1994. S. 151. Vgl. auch Rosemann, Philipp W., Heidegger’s Transcendental History, in: Journal of the History of Philosophy Oktober 2002. Vol. XL, Nr.4, S. 501-523, S. 516. “What promises to be fruitful, then, is not an abolition of the transcendental approach, but a radical transformation and rethinking of the a priori.

²⁸⁵ Vgl. Gadamer, H.-G., Heidegger und die Sprache, in: Hermeneutik in Rückblick, Tübingen, 1995. S. 17.

²⁸⁶ Vgl. ders. Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik, in: Hermeneutik in Rückblick, Tübingen, 1995. S. 108.

Methodenideal der Naturwissenschaften eine Vollendung der Metaphysik. In diesem Sinne kann man sagen, dass auch Gadamer sich auf dem Weg zur Verwindung der Metaphysik befindet. Gadamer und Heidegger stimmen darin überein, dass sie auf die Husserlsche lebensweltliche Erfahrung aufmerksam machen. Aber ihre Ansätze unterscheiden sich dadurch, dass Heidegger immer noch in der Problemstellung von Husserl bleibt, während Gadamer in der Problemstellung von Dilthey bleibt. Trotz der unterschiedlichen Problemstellungen ist meines Erachtens die Frage „Wie ist heute Philosophie überhaupt möglich?“ eine grundsätzliche Frage für beide. Carnap und der Wiener Kreis versuchten, die Identität der Philosophie in Anpassung an das naturwissenschaftlichen Methodenideal zu suchen. Im Gegensatz dazu versuchten Heidegger und Gadamer, in Abgrenzung gegen das naturwissenschaftliche Methodenideal die philosophische Aufgabe von heute zu finden. Carnap und der Wiener Kreis richteten sich immer noch auf die Absolutheit der Wahrheit, während sich Heidegger und Gadamer auf die Relativität der Wahrheit richteten. Von Heidegger und Gadamer her gesehen fragen Carnap und der Wiener Kreis nicht danach, wie das Sein überhaupt möglich sei. Sie gehen von dem Seienden als nackter Tatsache aus. Heideggers Grundfrage lautet: Warum ist überhaupt das Sein und nicht Nichts? Diese Frage ist die allererste Grundfrage für Heidegger. Man müsse von der Fundamentalontologie ausgehen. Damit wird klar, dass das Seiende auf dem Sein beruht. Ontische Wahrheit füßt somit auf der ontologischen Wahrheit.

1. 5. Die Hermeneutik und das Wahrheitskriterium

Habermas zufolge fehlt der philosophischen Hermeneutik Gadamers die kritische Reflexion, weil sie von einem Pseudoeinverständnis auf der Basis der herrschenden gesellschaftlichen Vorurteile ausgeht.

„Sprache ist auch ein Medium von Herrschaft und sozialer Macht. Sie dient der Legitimation von Beziehungen organisierter Gewalt. Soweit die Legitimationen das Gewaltverhältnis, dessen Institutionalisierung sie ermöglichen, nicht aussprechen, soweit dieses in den Legitimationen sich nur ausdrückt, ist Sprache auch ideologisch. Dabei handelt es sich nicht um Täuschungen in einer Sprache, sondern um Täuschung mit Sprache als solcher. Die hermeneutische Erfahrung, die auf eine solche

Abhängigkeit des symbolischen Zusammenhangs von faktischen Verhältnissen stößt, geht in Ideologiekritik über.²⁸⁷

Gadamer antwortet auf diese Kritik. Man korrigiert das Vorurteil eines anderen, indem man es mit neuen Augen anblickt. Verstehen als solches impliziert kritische Reflexion, weil das Verstehen im Grunde Anders-Verstehen ist. Nach Gadamer vermittelt die hermeneutische Reflexion kein Wahrheitskriterium. Er bevorzugt nicht die Tradition als Herkömmliches, dem man sich unterwerfen muss. Die Tradition verändert sich ständig. Man übt Kritik, indem man schon aus dem Praxisbezug heraus versteht. Wenn man Kritik üben will, dann wird ein Kriterium verlangt. Hier soll Richtigkeit oder Wahrheit als ein Kriterium bestimmt werden. Solche Wahrheit setzt ein absolutes Wissen voraus. Daraus erhebt sich die Frage: Was ist Wahrheit? Wahrheit ist für Gadamer nicht absolutes Wissen als ein Resultat logischer Ableitung, sondern eine Offenheit, die beim Verstehen geschieht: Wahrheit aufgrund von Offenheit für eine neue Erfahrung.

„Die hermeneutische Reflexion ist darauf beschränkt, Erkenntnischancen offenzulegen, die ohne sie nicht wahrgenommen würden. Sie vermittelt nicht selbst ein Wahrheitskriterium.“²⁸⁸

„Nun hat offenbar die Wendung, die ich gelegentlich gebrauchte, dass es darauf ankäme, an die Tradition Anschluss zu gewinnen, Missverständnisse begünstigt. Darin liegt keineswegs eine Bevorzugung des Herkömmlichen, der man sich blind unterwerfen müsse. [...] Tradition ist selbst nur in beständigem Anderswerden. [...] Das geschieht wahrlich nicht ohne kritisches Unterscheiden. Ja, ich würde sagen, nur das allein sei wirkliche Kritik, was in solchem Praxisbezug, entscheidet.“²⁸⁹

Nach Gadamer gibt es überhaupt keine eigene Sprache der Wissenschaft außer der Mathematik, die nicht aus der alltäglichen Sprache erwächst. Die Sprache der Naturwissenschaften erwächst immer aus der alltäglichen Sprache. Dies ignorieren nach seiner Ansicht die Naturwissenschaftler. Hier ist angedeutet, daß Sprache und Wissenschaft in einem Fundierungsverhältnis stehen, denn Gadamer meint, dass wissenschaftliche Sprache

²⁸⁷ Habermas, Jürgen, Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien. Frankfurt am Main, ²1971. S. 287.

²⁸⁸ Gadamer, Hans-Georg, Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik, in: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1986. S. 263.

²⁸⁹ Ebenda, S.268.

aus der alltäglichen Sprache erwächst.²⁹⁰ In diesem Sinne kann man sagen, dass Gadamer auch auf das, worauf Heidegger hinweisen wollte, verweist, und zwar auf die ursprüngliche Wahrheit vor der abgeleiteten Wahrheit, bzw. vor der Methode. Auf Grund eines eigenen Wahrheitskriteriums entwickelt Habermas eine Wahrheitstheorie, d. h. die Konsensustheorie der Wahrheit. Das Kriterium der Wahrheit besteht Habermas zufolge weder in der logischen Konsistenz von Sätzen noch in der Evidenz von Erfahrungen, sondern in der „Kraft des besseren Argumentes“. Diese Kraft nennt er rationale Motivation, die im Rahmen einer Logik des Diskurses geklärt wird. Habermas zufolge kann Wahrheit durch rationale Argumente und die Zustimmung anderer in einer idealisierten Sprechsituation erreicht werden, während Wahrheit für Gadamer jeweils im Verstehen geschieht. Das Kriterium der Wahrheit liegt für Habermas im rationalen Argument und in der Zustimmung anderer als dessen Erfolg, während es für Gadamer von Anfang an im Verstehen als solchem liegt, d. h. dass jeder als Verstehender selbst jeweils entscheidet, was Wahrheit ist. Nach Gadammers Interpretation wurde das Sprechen von Aristoteles durch eine Formalisierung von Aussagesätzen abstrahiert, beschränkt. Nur in der Aussage enthüllt sich das, was in Wirklichkeit ist. Das griechische Wort *apophansis* heißt nach Gadamer das Sichzeigen. Nur das, was sich in einer Aussage zeigt, ist der Gegenstand der Analyse. Eben darin sieht Gadamer das Problem des Wahrheitskriteriums.

„Aristoteles, der Schöpfer jenes Teil der Logik, der meisterhafte Analytiker der Schlußprozesse des logischen Denkens, hat dies durch eine Formalisierung von Aussagesätzen und ihrer Schlüssigkeitszusammenhänge geleistet. [...] Das ist ein Satz, der in dem Sinne theoretisch ist, daß er von allem abstrahiert, was er nicht ausdrücklich sagt. Nur das, was er selber durch sein Gesagtsein offenbar macht, bildet hier den Gegenstand der Analyse und das Fundament der logischen Schlüssigkeit. Ich frage nun: Gibt es solche reinen Aussagesätze, und wann und wo?“²⁹¹

Dieses Problem gilt nach Gadamer auch für die moderne wissenschaftliche und technische Kultur. Eine Aussage ist nach Gadamer immer kontextabhängig, sie wird aber häufig von dem Kontext abgelöst.

²⁹⁰ Vgl. ebenda, S. 191.

²⁹¹ Gadamer, Hans-Georg, Sprache und Verstehen, in: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1986. S. 193.

„Jedenfalls scheint mir das Extrembeispiel der modernen wissenschaftlichen und technischen Kultur zu zeigen, dass die Isolierung der Aussage, ihre Ablösung von jeglichem Motivationszusammenhang, ihre Fragwürdigkeit hat, sowie man auf das Ganze der Wissenschaft sieht.“²⁹²

Die Wahrheit der Sprache hat bei Gadamer nichts mit der Überprüfung einer Aussage zu tun. Eine Aussage als solche weist schon auf die sich im Wort vollziehende Wahrheit des Seins (bzw. Wirkungsbewusstseins) hin.²⁹³ Gadamer interessiert sich nicht für das Kriterium der Wahrheit, sondern für die Bedingung der Wahrheit. Auch Austins Wahrheitskonzeption richtet sich auf die Bedingung der Wahrheit. Heideggers, Gadamers und Austins Wahrheitskonzeptionen richten sich nicht darauf, was Wahrheit ist, sondern darauf, wo und wann Wahrheit geschieht. Im folgendem gehe ich kurz auf die Wahrheitskonzeption Austins ein, die meines Erachtens in die hermeneutische Wahrheitskonzeption eingeordnet werden kann.

1. 6. Wahrheit bei Austin

Austin geht es nicht um die Wahrheit von Sätzen, sondern um die Wahrheit von Aussagen (statements). Seine Fragestellung ist, ob eine Aussage den Tatsachen (propositions) entspricht oder nicht.

„Eine Behauptung, die den Tatsachen entspricht, ist wahr; das gleiche gilt für Mitteilungen und Berichte; und Vermutungen und Voraussagen erweisen sich als wahr, wenn der vermutete und vorausgesagte Sachverhalt den eintretenden Tatsachen entspricht.“²⁹⁴

Austin versucht nicht zu definieren, was Wahrheit sei, sondern zu beschreiben, unter welchen Bedingungen eine Aussage wahr ist.²⁹⁵ Die Übereinstimmung liegt für ihn nicht in der Korrespondenz mit den atomaren Tatsachen, die logisch oder der Erfahrung entsprechend überprüft werden können, sondern in der Korrespondenz mit Konventionen der Sprache bzw. der Aussage. Austins Wahrheit ist somit eine durch den Begriff der Konvention geprägte

²⁹² Ebenda, S. 195.

²⁹³ Vgl. Grondin, Jean, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Weinheim, S. 188. Vgl. auch Gadamer, Hans-Georg, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik*, in: *Hermeneutik II, Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1986. S. 11.

²⁹⁴ Austin J.L., *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Stuttgart, 1994. S. 16.

²⁹⁵ Vgl. Ayer, A. J., *Wahrheit*, in: Skirbekk, Gunnar (Hg.), *Wahrheitstheorien*, Frankfurt am Main, 1996. S. 296f. Vgl. auch Strawson, P. F., *Wahrheit*, ebenda, S. 272.

Version der Korrespondenztheorie.²⁹⁶ Die Konvention heißt bei Austin eine traditionell anerkannte Sprachregel des sozialen Verhaltens, die in einer Gesellschaft als Norm gilt. Demzufolge wird die Übereinstimmung bei Austin als die Vereinbarung oder das Übereinkommen der Sprachregeln verstanden. Austin stellt die Wahrheitsbedingung wie folgt dar:

„Descriptive conventions correlating the words (= sentences) with the types of situation, thing, event, &c., to be found in the world. Demonstrative conventions correlating the words (=statements) with the historic situations &c., to be found in the world. A statement is said to be true when the historic state of affairs to which it is correlated by the demonstrative conventions (the one to which it ‚refers‘) is of a type with which the sentence used in making it is correlated by the descriptive conventions“²⁹⁷

Nach Austin gibt es zwei unterschiedliche Typen von Konventionen, nämlich deskriptive und demonstrative Konventionen. Jene beziehen sich auf die Wörter bzw. Sätze, die mit der Situation, den Dingen und dem Geschehen usw. in der Welt übereinstimmen. Diese beziehen sich auf geschichtliche Situationen in der Welt, wobei eine Aussage (statement) gemacht wird. Eine Aussage bzw. ein illokutionärer Akt ist wahr, wenn sie konventionell mit passenden Wörtern verwendet werden, die direkt mit der Situation, den Dingen und dem Geschehen übereinstimmen, und wenn sie konventionell in geschichtlich passenden Situationen verwendet werden. Es ist hier bemerkenswert, daß Austin von dem konkreten Sprechakt im Alltag ausgeht und dort eine Übereinstimmung sucht. Wahrheit liegt bei Austin nicht in einem Satz, der nachträglich überprüft werden soll, sondern in der jeweiligen Situation, wobei der Sprechakt konventionell geschieht. In diesem Sinne interpretiert Austin den traditionellen Übereinstimmungsbegriff auf seine eigene Weise. Die Übereinstimmung bezieht sich nicht auf einen logischen Überprüfungsprozeß, sondern auf einen Akt, nämlich einen Sprechakt. Wahrheit geschieht in alltäglichen sprachlichen Erfahrungen. Das bedeutet, dass eine Aussage immer von dem Kontext, d. h. von der Konvention abhängig ist. Eine Aussage kann je nach der Situation unterschiedlich verstanden werden. Wahrheit ist kein Derivat logischer Analyse, sondern ein Ereignis im Alltag. Es gibt keine isolierbare Wahrheit. Die Übereinstimmung liegt bei Austin nicht in der Beziehung zwischen der Aussage und dem Ding, wie es die Korrespondenztheorie der Wahrheit behauptet, sondern in der konventionellen Entsprechung einer Aussage im Alltag.

²⁹⁶ Ebenda, S. 20.

²⁹⁷ Austin, J.L., Truth, in: Philosophical Papers, London 1962. S. 90.

Ich bin der Meinung, daß Wahrheit bei Austin geschieht, wenn eine Aussage bzw. eine Äußerung im Alltag die sogenannte „illokutionäre Rolle“ spielt. Eine Äußerung ist wahr, wenn sie konventionell, direkt an jemanden gerichtet, korrekt, vollständig, ehrlich und konsequent angewandt wird, d. h. eine illokutionäre Rolle spielt. Wahrheit ist deshalb von den jeweiligen Umständen abhängig. Alltägliches Verstehen wäre meines Erachtens für Austin wie für Gadamer Wahrheit. Der Schwerpunkt für beide ist, daß eine Aussage je nach der Situation jeweils unterschiedlich verstanden werden kann. Die Äußerung „Ich komme morgen“ kann unter unterschiedlichen Umständen als ein Versprechen, eine Warnung, eine Mitteilung verstanden werden. Die Äußerung „Ich komme morgen“ darf im Alltag nicht bloß einseitig verstanden werden. Der Ort der Wahrheit ist nicht das Urteil einer Aussage, sondern jeweils die Erfüllung einer Äußerung. In diesem Sinne hat das Verstehen für beide einen Geschehenscharakter im Alltag. Für beide sind die Tradition und die Konvention entsprechend Sprachtradition und Sprachkonvention. Dementsprechend geschieht Wahrheit auch in Verbindung mit der Tradition und Konvention. Wahrheit geschieht für Austin nur im alltäglichen Sprechakt. Für Heidegger, Gadamer und Austin hat Wahrheit jeweils Geschehenscharakter in der Geschichte und einen praktischen Bezug im Alltag. Es handelt sich bei ihr nicht um die Übereinstimmung der Sätze mit den Dingen, sondern den Gebrauch der Aussagen im Alltag. Wahrheit als Ereignis steht für Heidegger, Gadamer und Austin mit der Satz Wahrheit, d. h. der Korrespondenztheorie der Wahrheit, jeweils in einem Fundierungsverhältnis, in einem Abgrenzungsverhältnis bzw. Fundierungsverhältnis und im Abgrenzungsverhältnis.

1.6.1. Das Problem der Philosophie

Austin zufolge interessieren sich Philosophen nicht dafür, dass man einem Versprechensakt ausführt, sondern dafür, dass man schon in Vergangenheit versprochen hat und überprüft, ob die Tatsache des Versprechens wahr oder falsch ist.²⁹⁸ Nach seiner Auffassung denken manche Philosophen, dass die Wörter „real“ oder „existiert“ außer den Wörtern „red“ und „grau“ immer nötig sind. Darin sieht Austin den Fehler der Philosophie.²⁹⁹ Mit dieser Auffassung steht Austin genau gegen die Wahrheitskonzeption in der formalisierten Sprache. Wahrheit kann man Austin zufolge nicht durch formalisierte Sprache erreichen, sondern sie kann nur rein und absolut konventionell geschehen. Austin kritisiert die Theorie der

²⁹⁸ Ebenda, S. 99.

²⁹⁹ Ebenda, S. 95f.

Satzwahrheit, die nachträglich überprüft werden soll. Nach Austin sind Sätze an sich nicht wahr oder falsch. Ob ein Satz oder eine Aussage wahr oder falsch ist, hängt Austin zufolge immer von den Umständen ab, unter denen gesprochen wird. Austin hebt hervor, dass man die Situation in Betracht ziehen müsse, in der man die Worte ausspricht, nicht nur die Worte selbst. Nach seiner Auffassung ignorieren Philosophen die Umstände, unter denen die Dinge bzw. die Sachen gesagt werden. Man denkt, dass man die Worte allein betrachten könne, und zwar auf ganz allgemeine Weise.³⁰⁰ Bei Austins Wahrheitskonzeption geht es nicht um den Überprüfungsprozess in einer Zwischenstation, sondern um die Konvention als einen Verstehensprozess in der alltäglichen Sprechsituation. Anders gesagt liegt die Übereinstimmung nicht in der Übereinstimmung des Denkens mit dem Ding, sondern in der konventionellen Übereinstimmung der Sprechweise. Austins Frage nach der Wahrheit richtet sich nicht auf die Frage, was Wahrheit sei, sondern auf die Frage, wann oder wo Wahrheit geschehe oder geschehen könne. In diesem Sinne nähert sich seine Frage nach der Wahrheit Heideggers und Gadamers Frage nach der Wahrheit. Heidegger, Gadamer und Austin beachten den Interpretationsakt bzw. den Verstehensakt in der alltäglichen Sprechsituation. In Bezug auf das Problem der Philosophie richtet sich Austin hauptsächlich gegen den Sense-data-Theoretiker.

„Meine Meinung über diese Doktrin ist generell die, dass sie eine typisch scholastische Ansicht darstellt, die erstens auf der Vorliebe für einige bestimmte Wörter beruht, deren Gebrauch zu sehr vereinfacht und nicht wirklich verstanden wurde oder der nicht sorgfältig genug untersucht oder nicht richtig beschrieben worden ist; und die zweitens auf eine Versessenheit auf einige wenige (und fast immer dieselben) halb-untersuchten ‚Tatsachen‘ zurückzuführen ist. (Ich sagte ‚scholastisch‘, aber ich hätte genauso gut ‚philosophisch‘ sagen können; denn Über-Vereinfachung, Schematisierung und dauernde zwanghafte Wiederholung derselben abgenutzten ‚Beispiele‘ sind nicht nur hier augenfällig, sondern kommen auch sonst viel zu häufig vor, als daß man sie als eine gelegentliche Schwäche der Philosophen abtun können).“³⁰¹

Austin sieht das Problem der Philosophie in der Vereinfachung der Sätze, vor allem der Reduktion auf atomare, einfachste Tatsachen. Austin geht es nicht um die Metaphysik und deren Überwindung oder Verwindung, wie es bei Kant und Heidegger der Fall ist, sondern um das Problem der Philosophie, ähnlich wie beim späten Wittgenstein. Trotz der

³⁰⁰ Vgl. Austin, J.L., Sinn und Sinneserfahrung, Stuttgart, 1975. S. 140f.

³⁰¹ Ebenda, S. 13.

unterschiedlichen Ausdrücke haben Austin und Heidegger eine Gemeinsamkeit darin, die Aufgabe der Philosophie nicht in der Analyse, sondern in der Erhellung der Sprachregel oder Sprache zu sehen. Das Problem der Philosophie oder das Problem der Metaphysik liegt für die beiden Philosophen in der Vereinfachung durch die Analyse.

1.6.2. Der Sprechakt und die Wahrheit

Bei Austin gibt es drei Sprechaktweisen: den lokutionären Akt, den illokutionären Akt, und den perlokutionären Akt. Austin geht von der Unterscheidung zwischen performativen und konstativen Sprechakten aus. Konstative Sprechakte beziehen sich auf die Aspekte wahr oder falsch, während performative Sprechakte sich auf die Aspekte felicious oder infelicious beziehen. In „performative utterances“ zwar geht Austin von dieser Unterscheidung aus, doch später kommt er dazu, dass die oben genannten zwei Sprechakttypen nicht streng unterschieden werden können.³⁰² Was den Wahrheitsbegriff angeht, sieht Austin in performativen Aussagen das Kriterium der Wahrheit, obwohl er von Anfang an nur in konstativen Sprechakten die Möglichkeit von Wahrheit oder Falschheit sieht. Und er wendet die Eigenschaft der traditionellen Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit dem Ding der alltäglichen konventionellen Übereinstimmung an. Insofern hat Wahrheit für Austin mit alltäglichen sprachlichen Konventionen, d. h. mit syntaktischen und semantischen Konventionen zu tun. Eine locutionäre Aussage ist bei Austin wahr, wenn sie eine illokutionäre Rolle spielt, d. h. vollständig gemäß den Konventionen ausgeführt wird. Das Kriterium der Wahrheit liegt nicht mehr bloß in einer Aussage, die nachträglich überprüft werden kann, sondern in einer Aussage, die über die lokutionäre Rolle hinaus zur illokutionären Rolle in alltäglichen Sprachhandlungen gewandelt wird. Das heißt, dass eine Aussage wahr ist, wenn sie gemäß den Konventionen vollständig zum Verstehen gelangt ist. Das Verstehen kann hier natürlich als eine Art Handlung bzw. eine Art Kraft (force) verstanden werden. Auch das Verstehen ist eine Handlung, die durch den Sprechakt jemanden beeinflusst.

Searle meint, dass der Sprechakt bloß der Sprechakt sei und nichts mit der Wahrheit zu tun habe. Deswegen meint Searle, dass Austin in Verwirrung geraten sei, indem er übersehe, dass der Akt keinen Wahrheitsanspruch enthalten könne. Er kritisiert Austins Unterscheidung zwischen lokutionärem Akt und illokutionärem Akt. Nach Searle ist diese Unterscheidung

³⁰² Austin, J.L., *Philosophical Papers*, London, 1962. S. 238.

unmöglich, wenn man der Theorie der Sprechakte folgt.³⁰³ Forguson meint, dass Searle Austins Absicht missverstanden habe. Alle Klassifizierungen der Sprechakte sind nach Forguson nur Abstraktionen der alltäglichen Sprachhandlungen. Nach seiner Auffassung stellt Austin fest, wann und wo eine Aussage eine lokutionäre Rolle, eine illokutionäre oder eine perlokutinäre Rolle spielt. Es gehe bei Austin darum, wie die Sprache in der Art der Handlung geschehe.³⁰⁴ Ich stimme hier zu. Austin stellt einmal fest, dass ein lokutionärer Akt der Sprache sich auf Wahrheit oder Falschheit beziehe, während ein illokutionärer Akt der Sprache sich auf die *felicity* oder *infelicity* bezieht. Searle zufolge bezieht sich Wahrheit nicht auf einen illokutionären Sprechakt, sondern nur auf einen lokutionären Satz. Ich denke, dass Wahrheit bei Austin geschieht, wenn ein lokutionärer Satz eine illokutionäre Rolle spielt. Das heißt, dass eine Aussage oder „utterance“ wahr ist, wenn sie zwei Konventionen, einer deskriptiven und einer demonstrativen entspricht. Man kann ein Beispiel dafür anführen. Austin will darauf aufmerksam machen, dass man im Alltag dass-Sätze verwende: „It seems to me that ...“ Es gibt an sich keinen dass-Satz ohne Hauptsatz. Damit Wahrheit geschehen kann, hält Austin Hauptsatz und Nebensatz (dass-Satz) für unbedingt notwendig. Die Wahrheitskonzeption als Übereinstimmung des Denkens mit dem Ding richtet sich nur auf den dass-Satz, der nachträglich objektiv überprüft werden kann. Die Objektivität kann aber Austin zufolge nur gegenwärtig und konventionell in alltäglichen Situationen überprüft werden. Um die Wahrheitsbedingung zu erfüllen, muss man den gegenwärtigen verbalen Akt zum Ausdruck bringen. Den lokutionären Sprechakt als solchen gibt es Austin zufolge nicht. Die Klassifizierung von lokutionärem und illokutionärem Akt ist bloß eine Abstraktion. An die Stelle von der Übereinstimmung als eines Prozesses des Denkens tritt bei Austin die Konvention als Übereinstimmung des traditionellen Sprachgebrauchs mit dem gegenwärtigen Sprachgebrauch. Der Ort der Wahrheit besteht nicht im Ergebnis des Überprüfens, sondern im jeweiligen Geschehen des Verstehens. In diesem Sinne würde ich Austins Wahrheitskonzeption als hermeneutische Wahrheitskonzeption bezeichnen.

1.7. Die Aufhellung, die Erörterung und das Verstehen

Worauf es bei Austin ankommt, liegt in der Betonung des Handlungscharakters der Sprache. Austins Interesse richtet sich nicht bloß auf die Klassifizierung alltäglicher Sprechweisen,

³⁰³ Vgl. Searle, J. R., Austin on Locutionary and Illocutionary Acts, in: Berlin, Isaiah, u. a. (Hg.), Essay on J.L. Austin, Oxford, 1973. S. 144.

³⁰⁴ Vgl. Forguson, L.W., Locutionary and Illocutionary Acts, in: ebenda, S. 160f.

sondern auch auf das Phänomen des alltäglichen Sprechens. Austin bemerkt, dass sein Versuch keine „Analyse“, sondern eine „elucidation“ sei. „Elucidation“ ist meines Erachtens mit „Destruktion“ bei Heidegger vergleichbar.³⁰⁵ Wenn man Austins Ansatz unabhängig von seiner Klassifizierung der Sprechakte beachtet, dann kann man Cerf darin folgen, Austin als Phänomenologe der Sprache zu bezeichnen.³⁰⁶ Auch Schnädelbach sieht die Möglichkeit einer Konvergenz zwischen Heidegger und der sprachanalytischen Philosophie darin, dass die Welt zunächst bei Heidegger und bei der sprachanalytischen Philosophie sich durch das Sprechen erschließt.³⁰⁷ Auch Gadamer ist in Bezug auf Heideggers Deutung des Aristotelischen Begriffs „*phronesis*“ der Auffassung, dass bei Heidegger mit der „Hermeneutik der Faktizität“ die Erhellung gemeint sei.

„Heidegger meinte mit ‚Hermeneutik der Faktizität‘, wie er sich damals ausdrückt, Erhellung. Er meint, dass das Dasein sich erhellt, hell wird. So hat er etwa auch den aristotelischen Begriff der Phronesis gelegentlich charakterisiert.“³⁰⁸

Cerf meint, dass der Begriff „elucidation“ bei Austin als „Verstehen oder Interpretation“ verstanden werden könne. Den Begriff „Analyse“ vermeiden Austin, der späte Heidegger und Gadamer. In „Der Ursprung des Kunstwerkes“ kommt Heidegger zu Wort:

„Die hier waltende Fragwürdigkeit sammelt sich dann an den eigentlichen Ort der Erörterung, dorthin, wo das Wesen der Sprache und der Dichtung gestreift werden, alles dies wiederum nur im Hinblick auf die Zusammengehörigkeit von Sein und Sage.“³⁰⁹

Sie sehen ihre philosophische Aufgabe in der ‚Interpretation der Sprache‘ im Gegensatz zu den logischen Positivisten, die in der ‚logischen Analyse der Sprache‘ ihre philosophische Aufgabe sehen. Bei ihnen kann die philosophische Logik durch die alltägliche Logik der Sprache ersetzt werden. Austin, Heidegger und Gadamer versuchen auf der Basis des Verstehensaktes in der alltäglichen Sprechsituation, die Metaphysik bzw. das Problem der bisherigen Philosophie zu überwinden. Ihnen ist gemein, dass sie keinen neuen philosophischen Ansatz entwerfen, sondern auf das Phänomen der Sprache im Leben

³⁰⁵ Vgl. Gadamer, H.-G., Heidegger und die Sprache, in: Hermeneutik in Rückblick, Tübingen, 1995. S. 17.

³⁰⁶ Vgl. Austin, J.L., Philosophical Papers, Oxford, 1962. S. 130. Vgl. auch Cerf, Walter, Critical Review of ‘How to do things with words’, in: Essays on J.L. Austin, Berlin, Isaiah, u. a. (Hg.), Oxford, 1973. S. 370f.

³⁰⁷ Vgl. Schnädelbach, Herbert, Phänomenologie und Sprachanalyse, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Heft 1, 2000. S. 94f.

³⁰⁸ Gadamer, H.G., Heidegger und die Griechen, in: Heidegger in Rückblick, Tübingen, 1995. S. 35.

³⁰⁹ HW, S. 74.

aufmerksam machen. Ihnen ist vor allem wichtig, dass Fragen der Theorie und Fragen der Praxis nicht getrennt betrachtet werden dürfen. Sie weisen die Meinung zurück, dass man beim Philosophieren eine Methode anwende. Ihre einzige Methode, wenn man so sagen darf, ist das Zeigen des Verstehensprozesses. Sie wollen nicht philosophische Sätze analysieren, sondern sich zu diesen philosophischen Sätzen oder philosophischen Fragen kritisch verhalten. Neben dieser Gemeinsamkeit soll der Unterschied zwischen Gadamer und Austin kurz erwähnt werden. Gadamer und Austin gehen zwar von der „Sprachontologie“ aus. Ihr jeweiligen Verstehensbegriff ist aber unterschiedlich. Verstehen geschieht nach Austin nur, wo ein Gespräch geführt wird, während nach Gadamer Verstehen geschieht, wo man auch wahrnimmt und ein Gespräch führt. In diesem Sinne hat Verstehen für beide einen Geschehenscharakter im Alltag.³¹⁰ Für beide sind Tradition und Konvention jeweils Sprachtradition und Sprachkonvention. Dementsprechend geschieht Wahrheit auch in Verbindung mit Tradition und Konvention. Wahrheit geschieht für Austin nur im Sprechakt im Alltag. Sie geschieht dort, wo die Zuhörer problemlos verstehen können. Das heißt, dass Wahrheit für Austin nicht geschieht, wenn ein Zuhörer nicht versteht. Für Gadamer hingegen geschieht Wahrheit überall, wo man versteht oder gar missversteht, solange man wahrnimmt, denkt und einen Dialog führt. Heidegger, Gadamer und Austin geht es nicht um Wahrheit, die nachträglich überprüft werden kann, sondern um Wahrheit, die in der Praxis der Sprechenden geschehen kann. Bei ihnen kommt es darauf an, die Metaphysik, d. h. „Undenken“³¹⁰ vermittels des Seinsdenkens oder das Methodenideal vermittels des Verstehensverfahrens zu überwinden oder Probleme der Philosophie vermittels der Aufhellung der Sprechakte zu lösen.

2. Logischer positivistischer Wahrheitsbegriff

Die logische Wahrheitskonzeption geht auf Aristoteles' Logik zurück, mit der sich Heidegger auseinandergesetzt hat. In Anlehnung an Aristoteles' Logik entwickelt sich eine neue Logik. Frege, Russell und Carnap versuchen diese neue Logik durch die Mathematik zu begründen. Die Phänomenologie und die sprachanalytische Philosophie divergieren in ihrer Auseinandersetzung mit der Mathematik gegenüber anderen philosophischen Auffassungen bzw. anderen philosophischen Richtungen. Die Streitfrage ist hier, ob die Mathematik a priori oder derivativ sei. Husserl vertritt die Auffassung, die Mathematik sei derivativ. Im Gegensatz

³¹⁰ Vgl. Gadamer, H.-G., Probleme der praktischen Vernunft, in: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1986. S. 328.

dazu sind Frege, Russell und Carnap der Meinung, dass die Mathematik *a priori* sei. Aus diesen unterschiedlichen Auffassungen ergeben sich wiederum unterschiedliche Sprachauffassungen, Logikauffassungen: Logik als mathematische Methode und Logik als Rede. Im Anschluss an Frege vertreten Carnap und Russell die Korrespondenztheorie der Wahrheit. Frege und Carnap versuchen, Korrespondenztheorie der Wahrheit auf der Basis der mathematischen Logik zu entwickeln. Die Mathematik betrachten sie als ein gutes Beispiel für das Philosophieren. Für Heidegger jedoch ist die Mathematik nicht grundlegend für die Logik, sondern derivativ, wie es bei Husserl der Fall ist. Der Grund der Unterschiede zwischen den Wahrheitspositionen Heideggers und Carnaps bzw. zwischen denen Husserls und Freges liegt in ihren jeweiligen Interpretationen der Mathematik: Philosophieren als mathematische Logik und Philosophieren als Dichtung. Rorty sieht in dem Dichtungsbegriff Heideggers einen Zusammenhang mit Deweys Pragmatismus. Darauf gehe ich später kurz ein. Hier befaße ich mich mit der Logikauffassung und Wahrheitskonzeption Carnaps.

2.1. Logik als Methode des Philosophierens

Unter dem Einfluss von Wittgenstein vertritt Carnap mit dem Wiener Kreis die Auffassung, dass eine Aussage letzten Endes auf der Basis von den atomaren Tatsachen sinnvoll und auf deren Grund wahr sei. Ob eine Aussage mit den atomaren Tatsachen übereinstimmt, ist zugänglich durch das „Verifizierungsprinzip“. Diese Auffassung behält Carnap durchgehend bei. Aber die Methode bzw. der Weg der Überprüfung ändert sich. Diese Methode ist für Carnap die Logik. Carnap zufolge liegt die Aufgabe der Philosophie darin, in enger Verbindung mit der empirischen Wissenschaft die Sätze der empirischen Wissenschaft auf ihre Grundbegriffe hin zu analysieren und zu klären.

„Der neue Kurs dieser Zeitschrift, der mit diesem Heft beginnt, stellt sich die Aufgabe, die *neue wissenschaftliche Methode des Philosophierens* zu fördern, die man vielleicht in aller Kürze dadurch kennzeichnen kann, daß sie in der *logischen Analyse der Sätze und Begriffe der empirischen Wissenschaft* besteht.“³¹¹

³¹¹ Carnap, Rudolf, Die alte und die neue Logik (1930), in: Skirbekk, Gunnar, (Hg.), Wahrheitstheorien, Frankfurt am Main, 1996. S. 73.

Damit erkennt Carnap die Philosophie als eigene Wissenschaft neben den anderen empirischen Wissenschaften nicht an. Carnaps Logik als Methode des Philosophierens geht im Grunde auf Aristoteles' Logik zurück. Er meint:

„Die formale Logik beruhte auf dem aristotelisch-scholastischen System, das im Laufe seiner weiteren Entwicklung nur geringfügige Verbesserungen und Ergänzungen erfahren hatte.“³¹²

Demnach sind alle Sätze auf grundlegende Begriffe zurückzuführen, die mit den Erlebnisinhalten übereinstimmen sollen. Wenn alle Begriffe im Satz mit dem Gegebenen übereinstimmen, ist er wahr. Wenn ein Satz in Bezug auf die grundlegenden Begriffe nicht mit dem Gegebenen übereinstimmt, dann ist er nicht falsch, sondern sinnlos.

„Alle Philosophie im alten Sinne, knüpfe sie nun an Plato, Thomas, Kant, Schelling oder Hegel an, oder baue sie eine neue ‚Metaphysik des Seins‘ oder eine ‚geisteswissenschaftliche Philosophie‘ auf, erweist sich vor dem unerbittlichen Urteil der neuen Logik nicht etwa nur als inhaltlich falsch, sondern als logisch unhaltbar, daher sinnlos.“³¹³

Demzufolge sind alle metaphysischen Sätze nach Carnap sinnlos. Alle Sätze – sei es in den Naturwissenschaften, in der Psychologie oder in den Sozialwissenschaften – sind auf Wurzelbegriffe zurückführbar. Durch die Zurückführung auf Wurzelbegriffe kann überprüft werden, ob wissenschaftliche Sätze sinnvoll sind. Sinnvolle Sätze sind demzufolge für Carnap Tautologien und Negationen von Tautologien und die empirische Sätze. Nur Wahrnehmungssätze oder Beobachtungssätze haben für Carnap im Grunde einen Sinn.

„Es gibt keine Philosophie als Theorie, als System eigener Sätze neben denen der Wissenschaft. Philosophie betreiben bedeutet nichts anderes als: die Begriffe und Sätze der Wissenschaft durch logische Analyse klären. Das Werkzeug hierfür ist die neue Logik.“³¹⁴

³¹² Ebenda, S. 74.

³¹³ Ebenda.

³¹⁴ Ebenda, S. 87f.

Diese starke Beschränkung der sinnvollen Sätzen nur auf die empirischen Sätze erinnert an Demokrits Grundgedanken, der vom Atom her den Kosmos zu erklären versuchte. Carnap versucht aber nicht wie Demokrit, zunächst auf der weltlichen Ebene, seinen Ansatz durchzusetzen, sondern auf der sprachlichen Ebene. Die Welt besteht für Carnap aus logischen Sätzen, während die Welt für Demokrit aus Atomen besteht. In diesem Sinne ist Carnap logischer Atomist. Was Carnap hier übersieht, ist, dass er den Kontext des Sprachgebrauchs völlig außer Acht lässt. Carnap betrachtet das Philosophieren alter Art als ein Dichten³¹⁵, während das Philosophieren neuer Art der Physik und der Mathematik gleiche. Carnap hebt hervor, dass das Philosophieren sich auf rein empirisch–rationales Denken berufen soll. Diese Auffassung des Philosophieren steht der Auffassung des Philosophieren als Dichten bei Heidegger gegenüber. Philosophieren heißt für Heidegger Dichten als *Weg* des Denkens, für Carnap hingegen Analyse als *Methode* des Denkens. Logik interpretiert Heidegger von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes her als Rede bzw. Sprechen. Carnap versteht unter Logik ein Instrument des Philosophierens. Im Blick auf die Logik grenzt Carnap die Aufgabe der Philosophie gegenüber der Wissenschaftlichkeit anderer Wissenschaften ab. Heidegger hingegen will die Wissenschaftlichkeit nicht scharf durch eine Methode abgrenzen, sondern dringt in das Begründungsverhältnis zwischen Wissenschaft und „Lebenswelt“ ein. Die Wissenschaftlichkeit basiert Heidegger zufolge auf der „Lebenswelt“. Das bedeutet, dass die *Methode* bzw. die Logik des Philosophierens auf dem *Weg* als der „Logik“ des Philosophierens basiert. Damit will Heidegger sagen, dass Ontologie auf Fundamentalontologie beruht. Bei Carnap fehlt diese grundlegende ontologische Frage. Er versucht, die Metaphysik durch die Konstruktion einer Metasprache zu überwinden, während Heidegger sie durch das Eingehen in die Metaphysik des Daseins zu überwinden versucht.

2. 2. Die Überwindung der Metaphysik bei Carnap

Carnap versucht metaphysische Sätze durch eine logische Analyse als Scheinsätze zurückzuweisen. Nach seiner Auffassung besteht die gesamte Metaphysik aus solchen Scheinsätzen. Scheinsatz ist ein Satz, der zwar aussieht, als wenn er eine Bedeutung hätte, aber im Grunde sinnlos ist. Um zu überprüfen, ob ein Satz eine Bedeutung hat oder bloß ein

³¹⁵ Carnap, Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, 1998. S. XIV-XV.

Scheinsatz ist, schlägt Carnap vor, ihn auf zwei Ebenen zu überprüfen, und zwar auf der Wortebene und auf der Satzebene.

„Eine Sprache besteht aus Vokabular und Syntax, d. h. aus einem Bestand an Wörtern, die eine Bedeutung haben, und aus Regeln der Satzbildung; diese Regeln geben an, wie aus Wörtern der verschiedenen Arten Sätzen gebildet werden können. Demgemäß gibt es zwei Arten von Scheinsätzen: entweder kommt ein Wort vor, von dem man nur irrtümlich annimmt, daß es eine Bedeutung habe, oder die vorkommenden Wörter haben zwar Bedeutungen, sind aber in syntaxwidriger Weise zusammengestellt, so daß sie keinen Sinn ergeben.“³¹⁶

Als Beispiel für die Bildung eines bedeutungslosen Wortes führt er die Wörter „nichten“ bzw. „Nichts“ auf der Wortebene und das Verb „sein“ auf der Satzebene an. Dies lasse sich auf die Tatsache zurückführen, daß das Wort ursprünglich eine Bedeutung gehabt habe, aber dann im Laufe der Zeit seine Bedeutung durch metaphorische Verwendung verloren habe. Aus diesem Grund versucht er, metaphysische Sätze von Heidegger als sinnlose Scheinsätze zu interpretieren. Ein Beispiel entnimmt er Heideggers „Was ist Metaphysik“ (1929):

„Wie steht es um dieses Nichts? [...] Wo suchen wir das Nichts? Wie finden wir das Nichts? [...] Die Angst offenbart das Nichts. Das Nichts selbst nichtet.“³¹⁷

Carnap sieht das Problem der metaphysischen Sätzen Heideggers darin, dass Heidegger das Wort „Nichts“ als Gegenstandsname verwendet habe, das aber nicht auf diese Weise verwendet werden dürfe.

„Die Bildung der Sätze (I) beruht einfach auf dem Fehler, daß das Wort ‚Nichts‘ als Gegenstandsname verwendet wird, weil man es in der üblichen Sprache in dieser Form zu verwenden pflegt, um einen negativen Existenzsatz zu formulieren.“³¹⁸

³¹⁶ Carnap, Rudolf, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in Erkenntnis, Bd. II. Leipzig, 1931. S. 220.

³¹⁷ Ebenda, S. 230.

³¹⁸ Ebenda.

Auch auf der Syntaxebene kritisiert er Heideggers Seinsbegriff. Heideggers erster Fehler besteht nach Carnap darin, daß sein Begriff „Sein“ zweideutig ist, weil er nicht deutlich zwischen der Kopula im Zusammenhang mit einem Prädikat und der Bezeichnung für Existenz (z. B. „Ich bin hungrig“ und „Ich bin“) unterschieden hat. Heideggers zweiter Fehler bestehe darin, daß er ein Zeichen mit nicht-prädikativer Bedeutung wie ein Prädikat verwendet hat. Sein dritter Fehler liege in einer Verletzung der Regeln der sog. ‚Typentheorie‘. Ein Beispiel dafür ist: „Caesar ist eine Primzahl“. Carnap bezeichnet den Verstoß gegen die logische Syntax als „Sphärenvermischung“, die sich bei Hegel und bei Heidegger häufig finde.³¹⁹ Heidegger weist deutlich darauf hin, dass das Nicht weder ein Gegenstand noch ein Seiendes ist. Trotz der Hinweise verfehlt Carnap Heideggers Auffassung des Nichts, indem er den Begriff „Nichts“ nur formal analysiert. Das heißt, dass er nicht inhaltlich in den Begriff „Nichts“ Heideggers eindringt. In der Anlehnung an Carnaps Kritik zum Heideggerschen Begriff „Nichts“ unterziehen auch A. Ayer, W. V. O. Quine und Georg Pitcher Heideggers Nichts-Begriff in einer Kritik.³²⁰ Metaphysische Sätze sind Carnap zufolge bloß ein Ausdruck des Lebensgefühls.

„Die (Schein-) Sätze der Metaphysik dienen *nicht zur Darstellung von Sachverhalten*, weder von bestehenden (dann wären es wahre Sätze) noch von nicht bestehenden (dann wären es wenigstens falsche Sätze); sie dienen *zum Ausdruck des Lebensgefühls*.“³²¹

Den Begriff „Metaphysik“ verwenden Heidegger und Carnap einerseits in derselben Bedeutung, aber andererseits ist ihre Auffassung von Metaphysik grundverschieden. Carnap versteht unter Metaphysik etwas, was in Wirklichkeit nicht zu erfahren ist, und Heidegger bezeichnet das Hinausgehen über das Seiende, das zugleich das Wesen des Daseins ist, als Metaphysik. Heidegger versteht unter dem Begriff Metaphysik die Abstraktion von alltäglichen Erfahrungen. Zur Überwindung der Metaphysik versucht er, einen Ausweg aufzuzeigen, indem er sie als ein anderes Denken beschreibt, von anderem Anfang her gedacht, während Carnap sie zu überwinden versucht, indem er durch die Logik als Methode die Metaphysik beseitigt. Diese Verfahren der Überwindung der Metaphysik kann man

³¹⁹ Vgl. ebenda, S. 235. Vgl. auch Stegmüller, Wolfgang, Zur Kritik über Heideggers Sein- und Nichtsbegriff, in: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. I., Stuttgart, 1989. S. 188-194.

³²⁰ Vgl. Witherspoon, Edward, Logic and the Inexpressible in Frege and Heidegger, in: Journal of the History of Philosophy, Oktober 2002. Vol. XL, Nr.1, S. 89-113. S. 95.

³²¹ Carnap, Rudolf, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in Erkenntnis, Bd. II. Leipzig, 1931. S. 238.

jeweils als den Weg des Denkens und als die Methode der Logik bezeichnen. Was Carnap durch logische Analyse versucht, bezieht sich für Heidegger auf die Metaphysik, die er zu überwinden versucht.

Carnap gibt später die Zurückführbarkeit aller Begriffe auf die beobachtbaren Grundprädikate einer empiristischen Sprache preis. Er entwirft einen rein theoretischen oder logischen Wahrheitsbegriff, wobei es sich auf Vorarbeiten von Tarski stützt.³²² Nach Tarski kann Wahrheit angemessen definiert werden, wenn ihre Definition in einer bestimmten formalen Struktur der Sprache ausgedrückt wird. Es geht dabei nicht nur um Wahrheit als Übereinstimmung, sondern auch um die formale Struktur der Definition der Wahrheit. Diese Struktur hat nach Tarski eine sog. „Wenn-dann-Struktur“. Wenn Wahrheit definiert werden soll, soll sie auf der Ebene der sog. „Metasprache“ überprüft werden.³²³ Diese semantische Ebene bei Tarski entspricht meines Erachtens strukturell der syntaktischen Konvention von Austin. Aber diese Ebene wird von Tarski formalisiert, während sie für Austin einfach in traditionellen, alltäglichen Konventionen bzw. im umgangssprachlichen Gebrauch der Sprache besteht. Unter dem Begriff „Semantik“ verstehen Tarski und Austin Grundverschiedenes. Tarski geht von der Grundannahme der Aristotelischen Wahrheitskonzeption aus. Auch Carnaps Grundgedanke ist, daß vage Redewendungen aus rein logischen Gründen, d. h. auf Grund der formalisierten semantischen Regeln, durch präzise Bestimmungen ersetzt werden sollen. Darin liegt der Grund für Alfred Ayers Verdacht, dass Carnaps späte Wahrheitskonzeption auf einer Kohärenztheorie basiert, die besagt, daß eine Aussage wahr ist, wenn sie mit einem System von Aussagen kohärent ist, d. h. wenn eine Aussage in bestimmten logischen Beziehungen steht.³²⁴

2. 3. Die Kohärenztheorie der Wahrheit von Carnap

Hempel gliedert die von den logischen Positivisten vertretenen Theorien der Wahrheit in zwei Arten, nämlich die Korrespondenztheorie der Wahrheit und die Kohärenztheorie der Wahrheit. M. Schick bestreitet diese Position, und O. Neurath und R. Carnap widerlegen dieser Position. Eigentlich vertritt Carnap bei den logischen Positivisten die Korrespondenztheorie der Wahrheit, die auf die Position des frühen Wittgensteins im „Traktatus“ zurückgeht. Beim

³²² Vgl. Stegmüller, Wolfgang, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd., I. Stuttgart 1989. S. 411. S. 417.

³²³ Vgl. Tarski, Alfred, Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik, in: Skirbekk, Gunnar, (Hg.), Wahrheitstheorien, -Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main, 1996. S. 145.

³²⁴ Vgl. Ayer, Alfred J., Wahrheit, in: Skirbekk Gunnar (Hg.), Wahrheitstheorien-Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1996. S. 292f.

frühen Wittgenstein sind Aussagen oder Sätze auf atomare Sätze zurückzuführen, die nicht weiter zurückzuführen sind. Wenn diese atomaren Sätze mit den Dingen in Wirklichkeit übereinstimmen, dann sind Aussagen oder Sätze, die aus diesen atomaren Sätzen bestehen, wahr. Die logischen Positivisten beziehen die Position des frühen Wittgenstein im „Traktatus“ auf die Frage der Wahrheit, jedoch geht es meines Erachtens beim frühen Wittgenstein nicht um die Wahrheit, sondern um die Frage nach dem Sinn oder Unsinn einer Aussage, die beim späten Wittgenstein in den „Philosophischen Untersuchungen“ eine wichtige Rolle spielt. Für M. Schlick ist eine Aussage dann wahr, wenn sie auf eine atomare Tatsache reduzierbar ist und mit dieser Tatsache übereinstimmt. Diese Tatsache ist das Kriterium der Wahrheit. Die Kohärenztheorie der Wahrheit geht aber nicht von atomaren Tatsachen aus, sondern von Protokollsätzen. Die Kohärenz der Logik innerhalb der Protokollsätze ist die Bedingung der Wahrheit. Die Bedingung der Wahrheit besteht nicht in den Aussagen, die auf atomaren Tatsachen basieren, sondern in der Kohärenz von Aussagen, die nur auf Propositionen zurückführbar sind. Carnap und Neurath verlassen Wittgensteins sogenannte Wahrheitstheorie, indem sie an die Stelle der atomaren Aussagen die Protokollsätze treten lassen. Demzufolge verändert sich die Auffassung der formalen Struktur von wissenschaftlichen Aussagen. Beim frühen Wittgenstein sind die Sätze nur dann wissenschaftlich und wahr, wenn sie auf atomaren Tatsachen basieren, während kohärente Sätze bei Carnap und Neurath nur dann wissenschaftlich und wahr sind, wenn sie auf Protokollsätzen, d. h. auf Propositionen, beruhen. Die logischen Positivisten können die Frage stellen, worin der Unterschied zwischen kohärenten Aussagen der Wissenschaften und kohärenten Erzählungen bestehe. Carnap und Neurath heben hervor, daß es dazwischen keinen formalen und keinen logischen Unterschied gebe. Der einzige Unterschied liege darin, daß kohärente Protokollsätze auf Erfahrungen basieren, die kohärenten Erzählungen hingegen nicht.³²⁵ In dem Sinne besteht kein Unterschied zwischen den Grundgedanken des frühen Wittgenstein und der Position von Carnap und Neurath insoweit als sie übereinstimmend meinen, daß Aussagen oder Sätze auf atomare Tatsachen und auf Protokollsätze zurückführbar sind, die letzten Endes auf erfahrbare Tatsachen weiter zurückzuführen sind.³²⁶ Das Kriterium der Wahrheit bei Carnap und Neurath besteht nicht in den atomaren Tatsachen, sondern in der Entscheidung wissenschaftlicher Gemeinschaften. Neurath vergleicht die Wissenschaft nicht mehr mit einer Pyramide, die auf einer starken Basis steht, sondern mit einem Schiff, das sich gelegentlich auf dem offenen Meer ändert und kein Trockendock

³²⁵ Vgl. Hempel, Carl G., On the logical positivists' theory of truth, in: Theories of truth, Horwich, Paul, (ed.), Sydney, 1994. S. 87.

³²⁶ Ebenda, S. 83. S. 87.

hat.³²⁷ M. Schlick kritisiert die Positionen Hempels, Neuraths und Carnaps aufgrund seines Prinzips der „Konstatierungen“. Er nimmt nicht an, daß Tatsachen und Propositionen unterschieden werden können, wie Hempel, Neurath und Carnap es versuchten. Er besteht darauf, dass das Kriterium der Wahrheit auf beobachtbaren Tatsachen beruhe.³²⁸ In „Meaning and Necessity“ macht Carnap deutlich, dass Sätze Sinn haben, sofern sie in einem logischen Zusammenhang stehen bzw. auf kunstsprachlichen semantischen Regeln beruhen.³²⁹ Den Sinn der Sätze bestimmen somit wissenschaftliche Gemeinschaften. Das heißt, dass Wahrheit nur innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaften bestimmt werden kann. Das Kriterium der Wahrheit liegt nicht in alltäglichen sprachlichen Akten, sondern in wissenschaftlichen Gemeinschaften. Für Carnap liegt das Kriterium der Wahrheit in der Logik. Diese Logik ist zwar eine formale Logik. Den Begriff der formalen Logik kann man aber je nach Phase in Carnaps Entwicklung unterschiedlich verstehen: atomare Logik, syntaktische und semantische Logik.³³⁰ Vor allem bezeichnet Heidegger Carnaps Position der semantischen Logik als Metaphysik.

„Neuerdings zielt die wissenschaftliche und philosophische Erforschung der Sprachen immer entschiedener auf die Herstellung dessen ab, was man die ‚Metasprache‘ nennt. Die wissenschaftliche Philosophie, die auf eine Herstellung dieser Übersprache ausgeht, versteht sich folgerichtig als Metalinguistik. Das klingt wie Metaphysik, klingt nicht nur so, ist auch so; denn die Metalinguistik ist die Metaphysik der durchgängigen Technifizierung aller Sprachen zum allen funktionierenden interplanetarischen Informationsinstrument. Metasprache und Sputnik, Metalinguistik und Raketentechnik sind dasselbe.

Nur darf allerdings nicht die Meinung aufkommen, die wissenschaftliche und die philosophische Erforschung der Sprachen und der Sprache werde hier abschätzig beurteilt. Diese Forschung hat ihr besonderes Recht und behält ihr eigenes Gewicht. Sie gibt jederzeit auf ihre Weise Nutzbares zu lernen.“³³¹

2. 4. Carnap und Heidegger

Das Thema der Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Carnap geht auf die Diskussion zwischen Husserl und Frege zurück, in der das Problem des Zusammenhangs zwischen

³²⁷ Ebenda, S.84. Vgl. auch Carnap, Rudolf, Logische Syntax der Sprache, Wien/ New York, 1968. S. VI.

³²⁸ Vgl. Schlick, M., Facts and proposition, in: Theories of truth, Horwich, Paul,(ed.), Sydney, 1994. S. 96.

³²⁹ Carnap, Rudolf, Empiricism, Semantics and Ontology, in: Supplement of Meaning and Necessity – A Study in Semantics and Modal Logic, Chicago, 1947. S. 214. S. 220.

³³⁰ Vgl. Bohnert, Herbert G., Carnap’s Logicism, in: Hintikka, Jaakko, (Ed.) Rudolf, Carnap, Logical Empiricist – Materials and Perspectives, Dordrecht/ Boston, 1975. S. 183.

³³¹ US, S. 160f.

Mathematik und Psychologie eine wichtige Rolle spielt. Frege vertritt die Auffassung, dass Mathematik unabhängig von Psychologie betrachtet werden sollte. Frege und Husserl gehen davon aus, dass Mathematik ein gutes Modell für die Logik sei. Husserl hingegen meint, die Mathematik sei eigentlich von der „Lebenswelt“ abgeleitet.³³² Husserl kritisiert Freges Versuch, die Logik unabhängig von der psychischen Seite des Menschen zu begründen. Dagegen kritisiert Frege, dass Husserls Ansatz zum Psychologismus führe.³³³ Frege und Carnap sind der Auffassung, dass die Logik auf das Modell der Mathematik gegründet werden könne, während Husserl und Heidegger versuchen, darauf aufmerksam zu machen, dass die „Lebenswelt“ ursprünglicher sei als die Mathematik bzw. mathematische Methode.

„Mit Hilfe von mathematischen Methoden wird versucht, das System der Aussageverknüpfungen zu errechnen; daher nennt sich diese Logik auch ‚mathematische Logik‘. Sie stellt sich eine mögliche und berechtigte Aufgabe. Was die Logistik beibringt, ist nur freilich alle andere, nur keine Logik, d. h. eine Besinnung auf den *Logos*. Die mathematische Logik ist nicht einmal eine Logik der Mathematik in dem Sinne, dass sie das Wesen des mathematischen Denkens und der mathematischen Wahrheit bestimmte und überhaupt zu bestimmen vermöchte. Die Logistik ist vielmehr selbst nur eine auf Sätze und Satzformen angewandte Mathematik. Alle mathematische Logik und Logistik stellt sich selbst notwendig außerhalb jedes Bereichs der Logik, weil sie zu ihrem eigensten Zwecke den *logos*, die Aussage, als bloße Vorstellungsverknüpfung, d. h. grundsätzlich unzureichend ansetzen muß. Die Anmaßung der Logistik, als die wissenschaftliche Logik aller Wissenschaften zu gelten, fallen in sich zusammen, sobald das Bedingte und undurchdachte ihres Ansatzes einsichtig wird.“³³⁴

Das Verständnis von Logik und Philosophie divergiert bei Husserl, Heidegger, Frege und Carnap in unterschiedliche Richtungen. Die Logik ist bei Carnap mit der Mathematik gleichzusetzen, während sie bei Heidegger als Reden bzw. Sprechen verstanden wird. Auf der Basis der Logik versuchen Heidegger und Carnap, eine Möglichkeit zur Überwindung der Metaphysik zu eröffnen. Für Heidegger ist die neue Metasprache, die auf der Basis der Mathematik gebildet wird, Metaphysik, während bei Carnap das Sagen unerfahrbarer Dinge Metaphysik ist. Unter dem Begriff „Logik“ versteht Carnap eine Methode der Analyse, während Heidegger ihn von der ursprünglichen griechischen Bedeutung her, d. h. vom „*logos*“ her versteht. „*Logos*“ heißt nach Heideggers Interpretation ursprünglich „Rede“. Die

³³² Vgl. Borgmann, Albert, Heidegger and Symbolic logic, in: by Michael, Murray, (ed.), Heidegger and Modern Philosophy –Critical Essays, New Haven /London 1978. S. 3-22. S. 4f.

³³³ Vgl. Husserl, Edmund, Philosophie der Arithmetik, Gesamte Schriften, Bd.1, 1992. S. 118f. Vgl. auch die Rezension von E. C. Husserl: Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchung. Erster Band. Leipzig, 1891. C.E.M. Pfeffer. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, CII (1894) S. 313-332 Neudruck in <49>

³³⁴ FND, S. 122.

Logik basiert auf der „Rede“. Aber Heidegger zufolge geriet die ursprüngliche Bedeutung, d. h. die Logik als „Rede“ bzw. die Basis der Logik in Vergessenheit. Die Logik bzw. die moderne Logik ist Heidegger zufolge eine Art Metaphysik. Der Weg zur Überwindung der Metaphysik besteht für Heidegger somit in der Rückkehr zur ursprünglichen Basis. Carnap zufolge ist die Logik die einzige Methode auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik. Für Carnap ist die Logik ein Instrument, während sie für Heidegger das Grundverhältnis des Daseins ist. Carnap sieht seine Aufgabe darin, die Logik streng zu formalisieren, um philosophische Scheinsätze zu eliminieren. Demgegenüber richtet sich Heidegger von Anfang an auf die ursprüngliche Bedeutung der „Logik“. Um die Metaphysik zu überwinden, wenden sich Heidegger und Carnap in unterschiedlichen Richtungen zur metasprachlichen Konstruktion der Sprache bzw. zur Metaphysik des Daseins. Das Sein bzw. das Ding ist für Carnap durch logische Überprüfung erreichbar, während es für Heidegger als Ereignis unmittelbar geschieht. Von Heidegger her gesehen, fragt Carnap nicht nach der fundamentalen Ontologie; er fragt nicht danach, warum überhaupt Seiendes und nicht Nichts ist. Das heißt, dass aus Heideggers Perspektive die Frage nach der Zeit bei Carnap fehlt. Carnap lässt zugunsten der Logik die Zeitlichkeit der Erfahrungen, d. h. den Kontext der Erfahrungen außer Acht. Carnap hätte den Kontext alltäglicher Erfahrungen einerseits und wissenschaftlicher Erfahrungen andererseits unterscheiden und den dazwischen liegenden Fundierungszusammenhang berücksichtigen können. Hier wird deutlich, dass Carnap und Heidegger die Aufgabe der Philosophie aus unterschiedlicher Perspektive sehen. Für Carnap ist die Mathematik ein vorbildhaftes Modell für die Philosophie, während für Heidegger die Kunst bzw. das Kunsterlebnis ein Musterbeispiel für die Philosophie ist, wie es später auch bei Gadamer zu sehen ist. Wahrheit ist für Carnap das Ergebnis logischer Analyse, während sie für Heidegger das Ereignis der Rückkehr zur ursprünglichen Erfahrung ist. Von Heideggers Perspektive her gesehen, bleibt Carnap innerhalb des „Und-Denkens“. Heideggers Weg zur Überwindung der Metaphysik ist möglich durch die Beschreibung der Metaphysik, während die Überwindung der Metaphysik bei Carnap durch die Beseitigung der Metaphysik bzw. der metaphysischen Sprache durch die logische Analyse der metaphysischen „Sätzen“ möglich ist. Die Beschreibung der Metaphysik bedeutet demgegenüber bei Heidegger der Umgangsprozeß mit der Metaphysik. Heidegger sagt: „Alle Metaphysik samt ihrem Gegenspieler, dem Positivismus, spricht die Sprache Platons.“³³⁵

³³⁵ SD, S. 74.

3. Pragmatischer Wahrheitsbegriff

3.1. Der Pragmatismus

Der Pragmatismus bzw. die pragmatische Philosophie stammt von dem Amerikaner C. S. Peirce. Er entwirft seinen pragmatischen Ansatz in der Auseinandersetzung mit Kant. Sein Grundgedanke liegt darin, daß eine Tatsache, eine Meinung oder eine Behauptung auf die praktischen Sicht hin zu überprüfen ist. Ein wichtiges Kriterium dafür ist, ob eine Sache für die Menschen überhaupt nützlich ist oder nicht. Wenn eine Behauptung oder Überzeugung für die Menschen allgemein nützlich ist, dann ist sie wahr. Und ob eine Behauptung nützlich ist oder nicht, kann von der unendlichen wissenschaftlichen Forschungsgemeinschaft überprüft werden. Im Peirceschen Pragmatismus geht es um Forschungslogik in der unendlichen Forschungsgemeinschaft. Diese Logik setzt sich von der traditionellen formalen Logik dadurch ab, daß jene Aussagen auf ihre praktische Nützlichkeit hin ausgewertet wird, während diese Aussagen auf rein formale sprachliche Logik hin analysiert wird. Der Konsens in der Forschungsgemeinschaft spielt bei Peirce eine wichtige Rolle bei der Überprüfung von Aussagen. Peirce geht es um Überzeugungen. Der Weg zu einer gewissen Überzeugung ist durch vier Methoden zugänglich. Drei dieser Methoden hält er jedoch für unzureichend. Die Methode der Beharrlichkeit widerlegt Peirce von ihrem irrational-egoistischen Charakter her. Die Methode der Autorität ist Peirce zufolge wegen ihrer partikularen Interessendiktats auf Dauer nicht haltbar. Die a-priori-Methode, die Peirce an den metaphysischen Systemen der Philosophie exemplifiziert, widerlegt er wegen Erfahrungsbezug als unzureichend. Die Methode der Wissenschaft, welche die Beliebigkeit der drei oben genannten Methoden überwindet, ist der Weg zu gewissen Überzeugungen. Wenn man anhand dieser Methode Logizität im Hinblick auf praktische Angelegenheiten erreicht, kann er eine Überzeugung für wahr halten. Wahrheit ist für Peirce ein Prozeß vom Zweifel zur Überzeugung. Wahrheit kann nur im Verhältnis zur Überzeugung definiert werden. Forschungslogik setzt nach Peirce Ethik und Ästhetik voraus.³³⁶ Das „*summum bonum*“ besteht für ihn im Prozess der Evolution. Allgemeingültigkeit kann nach Peirce nicht *a priori* wie bei Kant bestimmt werden, sondern in Zukunft bestimmt werden. Wenn eine Überzeugung in Zukunft allgemein bestimmt wird, dann ist sie wahr und zugleich die Realität.

Der Peircesche Pragmatismus richtet sich von vornherein auf die Allgemeinheit. Die allgemeine Wahrheit kann nach Peirce in Zukunft in einer unendlichen

³³⁶ Vgl. Peirce, C. S., Was heißt Pragmatismus, in: Martens, Ekkehard, (Hg.), Stuttgart, 1997.S.108.

Forschungsgemeinschaft überprüft werden. Die Betonung des Allgemeinen bei Peirce steht in Gefahr, dem Individuellen nicht gerecht zu werden. Eben von der Betonung des Individuellen gehen der James'sche und der Schillersche Pragmatismus aus, der sich auf Protagoras zurückführen läßt. Deswegen bezeichnete James seinen pragmatischen Ansatz im Gegensatz zum Peirceschen Pragmatismus als „radikalen Empirismus“. Dieser kann meines Erachtens als subjektivistischer Utilitarismus oder existentialistisch gefärbte Lebensphilosophie betrachtet werden. Peirce selbst hat versucht, sich gegenüber anderen pragmatischen Ansätzen abzugrenzen. Er bezeichnete seine Position als „Pragmatizismus“. Diesen pragmatischen Ansatz hat Dewey auf die Pädagogik übertragen. Das Denken ist für Peirce und Dewey ein Instrument. Deweys pragmatische Pädagogik richtet sich darauf, die Demokratie dadurch zu unterstützen, dass Schüler zum praktischen Denken geführt werden. Der Pragmatismus ist für Dewey eine experimentelle praktische Methode, die zur Demokratie führen soll. Es gibt somit für verschiedene Richtungen des Pragmatismus unterschiedliche Bezeichnungen.

Vertreter	Ansatz
Peirce	Pragmatizismus
James	Radikaler Empirismus
Schiller	Humanismus
Dewey	Instrumentalismus, Experimentalismus

Trotz der unterschiedlichen Betonung haben diese pragmatischen Richtungen eine Gemeinsamkeit darin, dass sie sich gegen die traditionelle Wahrheitsauffassung richten. James' pragmatischer Ansatz zielt auf die Rechtfertigung des religiösen Glaubens ab, während Schiller die praktische Rolle des Menschen bei der Erkenntnis betonen will. Wenn der Glaube an Gott ein Willensakt ist, der bedeutungsvoll, unvermeidlich und sinnvoll ist, ist er aus James' Perspektive gut. Wenn etwas für jemanden gut ist, dann ist es für ihn wahr. Wahrheit ist das, was jeder für gut hält. Nach Peirce beruht Wahrheit auf der Logik der wissenschaftlichen Methode, die durch den Konsens der prinzipiell unendlichen Forschungsgemeinschaft überprüft werden soll und der Entwicklung konkreter Vernünftigkeit dienen soll. James definiert Wahrheit als „eine Art des Guten“. Als Wahrheitskriterium setzt er das für den Einzelnen Nützliche an. Der Pragmatismus hat somit bei James eine andere Anwendungsmethode. Bei Peirce besteht er in wissenschaftlicher Logik, während er bei James zur Rechtfertigung der Religion beiträgt und bei Dewey als pädagogische Methode

angewendet wird. Unabhängig von diesen unterschiedlichen Ansätzen sind die pragmatischen Richtungen in Amerika darin einig, dass die traditionelle metaphysische Philosophie überwunden werden solle.

3. 2. Der Pragmatismus und die Überwindung der Metaphysik

Die pragmatische Philosophie richtet sich von Anfang an gegen die Metaphysik. Den Pragmatisten zufolge setzt die Metaphysik eine Realität *a priori* bzw. eine unveränderliche Realität voraus. Aber die Idee, die Substanz, das Subjekt, von denen die Metaphysik ausgeht, kann entweder jeweils von Menschen bestimmt werden, oder zumindest kann in der Zukunft überprüft werden. Die Metaphysik übersieht den Pragmatisten zufolge die alltägliche Praxis, von der man eigentlich ausgehen müsse. Die Pragmatisten versuchen, aufgrund des Bezuges auf Theorie und Praxis die Metaphysik zu überwinden. Für sie ist die Metaphysik eine reine Theoriebildung. Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit der Sache entspricht für die Pragmatisten dem typischen, theoretischen, metaphysischen Wahrheitsbegriff. Wahrheit kann nur dann gerecht werden, wenn sie in Bezug auf die Theorie–Praxis zu den Einzelnen oder zu Gemeinden nützlich wäre. Der Metaphysik fehlen der Nützlichkeitsgedanke und der Praxisbezug. Indem die Pragmatisten sich dieser seit der platonischen Metaphysik fehlenden Seite zuwenden, sind sie unterwegs zur Überwindung der Metaphysik. Wie ich oben erwähnt habe, gibt es nach Peirce vier verschiedene Methoden als Wege zu gewissen Überzeugungen. Zwar ist Peirce unterwegs zur Überwindung der Metaphysik, indem er unter diesen vier Methoden der Wissenschaftlichen den Vorzug gibt. Aber er lehnt die Methode der Metaphysik, d. h. die *a-priori*-Methode nicht ab, weil er auch diese Methode auf ihre Art für nützlich hält.³³⁷ Nach Peirce gibt es keine Realität unabhängig von einem Konsens aufgrund einer Überprüfung durch die wissenschaftliche Forschungsgemeinschaft. Realität kann nur in Zukunft bestimmt werden. Man kann auch sagen, dass die Bestimmung der Realität bei Peirce in die Zukunft verschoben ist. Hier zeigt sich, dass die Überwindung der Metaphysik bei Peirce nur mittels einer Überprüfung durch die wissenschaftliche Forschungsgemeinschaft möglich ist, während sie bei Heidegger durch die Wandlung des Denkens möglich ist. Auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik geht es bei Peirce um die Wissenschaft bzw. die wissenschaftliche Methode. Diesem Grundgedanke nähert sich Carnap an. Peirce und Carnap stehen insofern auf derselben Seite, als sie beide die Metaphysik durch die wissenschaftliche

³³⁷ Vgl. Peirce, C.S., Die Festlegung einer Überzeugung, in: Martens, Ekkehard, Stuttgart, (Hg.), 1997. S. 82.

Logik zu überwinden versuchen. Nur hinsichtlich der Weise des Überprüfens setzen sie sich voneinander ab.

Auch James ist unterwegs zur Überwindung der Metaphysik, indem er sich gegenüber den Absolutisten, die behaupten, die Wahrheit erkennen und sicher wissen können, und den Empiristen, die meinen, die Wahrheit erreichen können, kritisch verhält.³³⁸ James als Empiristen geht es nicht um den Nachdruck in Prinzipien oder im Ursprung oder im „*terminus a quo*“ des Denkens, sondern um den Nachdruck im Resultat, im Ergebnis, im „*terminus ad quem*“. Es kommt einem Empiristen wie James nicht darauf an, woher eine Hypothese stammt, sondern worauf eine Hypothese hinausläuft.³³⁹ Die Allgemeinheit der Realität in der Zukunft gibt es bei James nicht. Die Realität kann James zufolge jeweils von Menschen bestimmt werden.

R. Rorty und H. Putnam schließen sich dem Pragmatismus an und werden deshalb als Neopragmatisten angesehen. Trotz ihrer gemeinsamen Verbindung mit dem Pragmatismus vertreten sie unterschiedliche Meinungen. Hinsichtlich ihrer Auffassungen von Realität bzw. Wahrheit stimmen sie nicht überein. Auch Rorty versteht den Pragmatismus als Versuch der Überwindung der abendländischen metaphysischen Tradition. Rorty, der Dewey und Davidson als die besten und reinen Pragmatisten ansieht, kritisiert, dass Peirce und Putnam sich an den naiven Realismus anschließen und auf absoluter Wahrheit oder absoluter Realität bestehen.³⁴⁰ Nach Rorty befindet sich der Pragmatismus mit Ausnahme von Peirces Pragmatizismus auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik. Nach seiner Interpretation gibt Peirce wie auch die logischen Positivisten der naturwissenschaftlichen Sprache den Vorzug, indem er die Philosophie zur Wissenschaft durch die Forschungsmethode macht.³⁴¹

3.3. Der pragmatische Wahrheitsbegriff

Wahrheit ist für Peirce entsprechend der logischen praktischen Überzeugung durch die Methode der Wissenschaft erreichbar. Wahrheit ist für Peirce wahre Überzeugung, die von den Wissenschaftlern den Konsens gefunden werden kann. Realität ist ein Ding, das bei dieser Überzeugung dargestellt wird. Wahrheit oder Realität kann im Grunde in Zukunft bestimmt werden. In diesem Sinne ist der Pragmatismus Peirces eng mit dem Hegelschen absoluten

³³⁸ Vgl. James, William, *Der Wille zum Glauben*, in: Martens, Ekkehard, (Hg.), Stuttgart, 1997. S. 139.

³³⁹ Ebenda, S. 144.

³⁴⁰ Vgl. Murphy, John P., with an Introduction by Richard Rorty, Colorado, 1990. S. 3ff.

³⁴¹ Ebenda, S. 4.

Idealismus verbunden.³⁴² Wahrheit verbessert sich auch bei Schiller, indem man auf die Nützlichkeit hin die bestehende stets für wertvoller als ihre Vorgänger hält. Die Wahrheit ist für Schiller immer unterwegs. Die absolute Wahrheit gibt es nach ihm nicht. Auf dieser selben Basis steht James' Wahrheitskonzeption. Das Motiv von James' Pragmatismus besteht darin, die Religion oder den religiösen Glaube zu legitimieren, ohne auf seinen eigenen Intellekt zu verzichten.³⁴³ James subsumiert unter dem Terminus ‚praktisch‘ alle Lebenserfahrungen erkennender und handelnder Personen. Seine Frage ist, wie unsere Gedanken, Überzeugungen und Behauptungen in generelle Lebenspraxis integrierbar sind. Diese Integrierbarkeit ist für ihn ein Kriterium für Richtigkeit oder Falschheit. Wahr ist für James alles, was man im Zusammenhang mit der eigenen Lebensform für gut hält. Diese Wahrheitsbedingungen³⁴⁴ sind intellektuelle Überzeugungen und gewisse Gründe, die man für gut halten kann.

„Lassen Sie mich jetzt nur soviel sagen, daß die Wahrheit *eine Art des Guten* und nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine davon verschiedene, dem Guten koordinierte Kategorie ist. *Wahr heißt alles, was sich auf dem Gebiet der intellektuellen Überzeugungen aus bestimmt angebbaren Gründen als gut erweist.*“³⁴⁵

³⁴² Vgl. Peirce, C. S., Die Festlegung einer Überzeugung, in: Martens, Ekkehard, (Hg.), Stuttgart, 1997. S. 123f.

³⁴³ Vgl. Ayer, A. J., The Origin of Pragmatism-Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce and William James, Toronto, 1968. S. 190. „The point is of fundamental importance for the understanding of James' thought, since his desire to make room for religious belief, without either relaxing his intellectual standards or manipulating the evidence, was also one of the principal motives for his pragmatism. In particular, it strongly coloured his interpretation of the pragmatic theory of truth“. Vgl. auch Russell Bertrand, William James, In: Wahrheitstheorien, Skirbekk, Gunnar (Hg.), Frankfurt am Main, 1996. S. 59.

³⁴⁴ Vgl. Putnam, Hilary: Pragmatism, Cambridge, 1995. S. 9. Putnam kritisiert Russells Interpretation von James' Wahrheitskonzeption, indem er darauf hinweist, dass was James über Wahrheit erwähnt hat, nicht als eine Definition der Wahrheit, sondern eine thematische Aussage anzusehen ist, die von seinem pragmatischen Ansatz ausgeht. Die Frage, die James gestellt hat, ist nach Putnam nicht „Was ist Wahrheit?, sondern „Wie kann man Wahrheit erreichen? (Vgl. ebenda, S. 12). Ich bin auch der Meinung, daß es bei James' Wahrheitskonzeption nicht um die Definition der Wahrheit, sondern um die Bedingungen der Wahrheit geht. Außerdem hebt Putnam hervor, daß James' Philosophie einen holistischen Charakter hat. Das bedeutet, daß Tatsache, Wert und Theorie nicht nacheinander trennbar sind. Tatsachen, Werte, Theorie und Interpretation sind miteinander eng verbunden. Auch aus dieser Perspektive kritisiert Rescher an Russells Kritik über James Wahrheitstheorie. „Die Feststellung von Beweisbarkeit oder Nützlichkeit könnte grundsätzlich bestenfalls als Mechanismus angesehen werden, mit dessen Hilfe sich die Frage nach der Wahrheit einer bestimmten Proposition beantworten läßt. Beide Theorien stellen eher kriterienbezogene als definitorische Konstruktionen von Wahrheit dar. Weil sie diesen Umstand übersahen, waren manche Kritiker der pragmatischen Wahrheitstheorie gegenüber grotesk unfair. Bertrand Russell z. B. hielt William James' Wahrheitstheorie für hoffnungslos inadäquat, weil James' pragmatische Formel der umgangssprachlichen Bedeutung von ‚wahr‘ nicht entspricht.“ (Rescher, Nicholas, Die Kriterien der Wahrheit, in: Skirbekk, Gunnar, (Hg.), Wahrheitstheorien-Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert Frankfurt am Main, 1996. S. 349.

³⁴⁵ James, William, Was ist Pragmatismus?, Weinheim, 1994. S. 42.

Wahr und gut oder besser sind für James nicht auseinanderzuhalten. Wenn jemand im praktischen Leben etwas für das Allerbeste hält, ist es gut und gleichzeitig wahr. Wahrheit und Nützlichkeit oder Wahrheit und Gut sind für James gleichzusetzen.

„Und können wir dann den Begriff dessen, was für uns besser ist, und dessen, was für uns wahr ist, auf die Dauer auseinanderhalten? Der Pragmatismus sagt: ‚Nein‘, und ich stimme vollständig mit ihm überein.“³⁴⁶

Diese Auffassung James' über Wahrheit steht in einem direkten Konflikt mit den traditionellen philosophischen Wahrheitstheorien, d. h. den Korrespondenztheorien der Wahrheit, denen zufolge Wahrheit als Übereinstimmung einer Aussage mit den Dingen, unabhängig von den Lebensinteressen und Lebensverhältnissen des Menschen, ewigen Bestand haben soll. Aus dieser Perspektive kritisiert Bertrand Russell James' Auffassung über Wahrheit. Seine kritische Frage lautet: Ist der Satz „A existiert“ wahr, obwohl A in Wirklichkeit nicht existiert? Wenn die Hypothese von Gott oder dem Weihnachtsmann im weitesten Sinne des Wortes befriedigt, dann ist sie wahr? Aber die Satz Wahrheit, die nicht in enger Beziehung zu unserer Lebenspraxis steht, ist James zufolge das Ergebnis schlechter Metaphysik. James' pragmatische Wahrheit steht auf diese Weise auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik. In diesem Zusammenhang sollen die Unterschiede zwischen Heideggers Wahrheitsbegriff und James' Wahrheitsbegriff deutlich werden. Wahrheit hat zwar beim frühen Heidegger im Dasein sein „Kriterium“. Das Dasein darf zunächst nicht als das „Ich“ verstanden werden. Zweitens darf auch das Kriterium der Wahrheit nicht als Maßstab von der Nützlichkeit des Menschen her verstanden werden. Drittens darf die „Als Struktur“ bei Heidegger nicht im Sinne von Anthropozentrismus verstanden werden. „Als Struktur“ dient in „Sein und Zeit“ als eine Erklärung der Seinsweise des Daseins in der Analytik des Daseins als „In-der-Welt-sein“. Trotz der Unterschiede richtet sich James' pragmatische Wahrheit, wie bei Heidegger, an die Wahrheit auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik und an den auf die Praxis bezogenen Lebensvollzug.

³⁴⁶ Ebenda, S. 42f.

3. 4. Der Pragmatismus und Heidegger

Rorty und Apel entwickeln ihre eigene Wahrheitskonzeption im Anschluß an ihre eigene Interpretation zu Dewey und zu Peirce. Auf der Basis ihrer Interpretationen zu Dewey und Peirce suchen sie die Berührungspunkte mit Heideggers Entwürfen bzw. Wahrheitskonzeption. Heidegger sieht die Vollendung der Metaphysik in Nietzsches Philosophie, bei der Rorty den Anknüpfungspunkt mit dem Pragmatismus findet. Heidegger zufolge führt die Tradition der Metaphysik letzten Endes zum Pragmatismus. Der Pragmatismus ist bei ihm eine andere Art Platonismus, den man überwinden muss.³⁴⁷ Die Auseinandersetzungen zwischen der Korrespondenztheorie der Wahrheit und der pragmatischen Wahrheitstheorie wären für Heidegger Scheinkämpfe innerhalb einer einzigen Tradition. Ein Beispiel dafür ist die Auseinandersetzung zwischen James und Russel, wie ich oben kurz dargestellt habe. Der wesentliche Unterschied zwischen Heidegger und dem Pragmatismus wird deutlich, wenn man Rortys Interpretation zu Heidegger betrachtet. Heideggers Auffassung in bezug auf die Technik wird beispielsweise dadurch deutlich, dass man sie mit der Auffassung zur Technik des Pragmatismus vergleicht. Rortys Interpretation zu Heideggers Technikauffassung bzw. ein Vergleich mit der Technikauffassung des Pragmatismus ist dazu ein Zugang. Hier sollen zwei Missverständnisse Rortys zur Technikauffassung Heideggers deutlich werden. Rorty interpretiert Heideggers Begriff „Zuhandenheit“ in „Sein und Zeit“ als eine Art pragmatische Lebensbewältigung.

„Genauer gesagt, ich lese den ersten Teil von *Sein und Zeit*, und im besonderen die Diskussion der Vorhandenheit als einer speziellen Weise der Zuhandenheit (der Kontemplation als einer speziellen Weise praktischer Lebensbewältigung), als eine Wiederholung der pragmatischen Standardargumente gegen Plato und Descartes.“³⁴⁸

Es ist hier ersichtlich, dass Rorty den Begriff ‚Zuhandenheit‘ Heideggers missverstanden hat. Der Begriff „Zuhandenheit“ geht eigentlich auf Husserls „Lebenswelt“ zurück. Für Husserl und Heidegger hat die Lebenswelt nichts damit zu tun, uns zum Glück bzw. zur Lebensbewältigung zu führen. Heidegger und Husserl wollen nur darauf aufmerksam machen, dass der Weltbegriff von Wissenschaftlern eigentlich auf der Lebenswelt basiert, die von Wissenschaften ständig außer Acht gelassen wird. Der Ursprung dieses Missverständnisses bei

³⁴⁷ Vgl. Rorty, Richard, Heidegger wider die Pragmatisten, in: Wirkungen Heideggers (Neue Hefte für Philosophie 23), 1984, S. 1.

³⁴⁸ Ebenda, S. 5.

Rorty liegt darin, dass er von der Deweyschen pragmatischen Perspektive her Heideggers „Zuhandenseinbegriff“ zu interpretieren versucht. Dies ist im Rortys Aufsatz „Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey“ deutlich zu sehen. Rorty identifiziert einfach Deweys Problemstellung über die Überwindung der Metaphysik mit der Heideggers, indem er die Ähnlichkeit zwischen Heidegger und Dewey darin findet, dass ihre Philosophie auf dem Weg zur Überwindung des Dualismus zwischen Theorie und Praxis unterwegs sei und sie die Aufgabe der Philosophie gemeinsam nicht in der Anpassung der wissenschaftlichen Methode, sondern in der Dichtung sehen würden.³⁴⁹ Die Dichtung kann aber wieder bei Heidegger nicht als Poetik verstanden werden. Hölderlins Gedicht ist bei Heidegger bloß ein Beispiel dafür, wie das Sein ursprünglich erscheint. Der Dichtungsbegriff bei Heidegger ähnelt meines Erachtens dem Verstehen, wie Gadamer es interpretiert. Darüberhinaus zielt Heidegger nicht darauf ab, die Philosophie zur Poetik als eine Art Literatur darzustellen.³⁵⁰ Außerdem kritisiert Rorty, dass Heidegger gegenüber der Technik abneigt ist. Dies ist ein Mißverständnis, wie auch bei Habermas und Marcuse. Marcuse hat z. B. die Abneigung Heideggers gegenüber der Technik zugespitzt. In „Der eindimensionale Mensch“ macht er die negative Seite der Technik zum Thema.³⁵¹ Rortys Kritik zur Abneigung Heideggers gegenüber der Technik ist der Kritik Habermas' ähnlich.³⁵² Rorty zufolge übersieht Heidegger die positive Seite der Technik als Befreiung der Menschheit von der Mühsal. Aber Rorty und Habermas haben im Grunde Heideggers Auffassung der Technik missverstanden. Heidegger ist der Technik als solcher nicht abgeneigt. Im Gegensatz dazu macht Heidegger die Technik als Schicksal der Zivilisation deutlich. Er will nur das Wesen oder den Ursprung der Technik zum Thema machen. Er zielt nicht darauf ab, die Metaphysik und die Technik als deren Folge zu eliminieren, sondern uns nochmals über das Wesen der Metaphysik und der Technik nachdenken zu lassen.

„Zunächst ist zu sagen, dass ich *nicht gegen* die Technik bin. Ich habe nie gegen die Technik gesprochen, auch nicht *gegen* das sogenannte Dämonische der Technik. Sondern ich versuche, das *Wesen* der Technik zu verstehen.“³⁵³

³⁴⁹ Vgl. Rorty, Richard, *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey*, in: Michael, Murray, (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy – Critical Essays*, New Haven and London, 1978. S. 239-258. S. 246-249.

³⁵⁰ Vgl. Heidegger, Martin, *Der Spruch des Anaximander*, in: ders. *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1994. S. 328.

³⁵¹ Marcuse, Herbert, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied und Berlin, 1968. Vgl. S. 18f. Vgl. auch Sachsse, Hans, *Was ist Metaphysik? – Überlegungen zur Freiburger Antrittsvorlesung von Martin Heidegger und ein Exkurs über seine Frage nach der Technik*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 28. (1974) S. 90.

³⁵² Vgl. Habermas, Jürgen, Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft, in: *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main, 1992. S. 42.

³⁵³ Neske, Günther und Kettering, Emil (Hg.) *Antwort – Martin Heidegger im Gespräch*, Martin Heidegger im Gespräch mit Richard, Wisser (Das Fernseh-Interview), Pfullingen, 1988. S. 19-28. S. 25.

Auch Rortys Wahrheitskonzeption richtet sich zwar auf die Relativität der Wahrheit, wie bei Heidegger, aber deren Eingangspunkt ist grundverschieden, wie wir eben gesehen haben.

Apel zufolge stehen Heidegger und Peirce auf demselben Standpunkt in bezug auf die Wahrheitskonzeption und deren Endlichkeit, weil sie nach Apels Interpretation in Anspruch nehmen, dass die Wahrheit immer gleichzeitig Falschheit beinhaltet. Dies zeigt sich für Heidegger und Peirce in der Endlichkeit des Menschen. Der Begriff der Verborgenheit/Unverborgenheit der Wahrheit bei Heidegger und der Begriff der Fehlbarkeit der Wahrheit bei Peirce zeigen Apel zufolge deutlich, dass sie eigentlich noch auf dem Weg zur Wahrheit unterwegs sind.³⁵⁴ Apels Interpretation zu Peirce steht direkt gegenüber der Interpretation Rortys in Bezug auf die Relativität oder Absolutheit der Wahrheit. Das Problem bei Apels Interpretation zu Peirces Wahrheitskonzeption ist, dass sich Heidegger auf keinen Fall auf eine Zielsetzung richtet. Heideggers Denkweg als ein Weg zur Überwindung der Metaphysik entfernt sich vom Ziel als *telos* weit. Heideggers Wahrheitskonzeption richtet sich nicht auf Allgemeingültigkeit oder Objektivität. Die kommunikative Gemeinschaft oder wissenschaftliche Gemeinschaft ist Heidegger fremd, weil andere bzw. die Gemeinschaft für Heidegger nicht im Vordergrund stehen, wie Gadamer und Levinas in diesem Punkt zu Heidegger kritisch anmerken. Außerdem ist Wahrheit bei Heidegger nicht logisch erreichbar, sondern sie ereignet sich „logisch“. Allerdings darf hier das „logisch“ bei Heidegger nicht als Schullogik verstanden werden. Die Wahrheitskonzeption Heideggers und Peirces stimmen meines Erachtens nur dann darin überein, dass Wahrheit nicht Ewigkeitscharakter, sondern zeitlichen, endlichen Charakter hat, sofern Apels Interpretation zu Peirces „Regulative Idee“ Recht haben würde.

4. Der Wahrheitsbegriff bei Nishida und Heidegger

4.1. Heidegger und Ostasien

Hier versuche ich die Wahrheitsbegriffe bei Heidegger und Nishida zu vergleichen. Um dies tun zu können, soll zunächst die Reine Erfahrung bzw. die Realität bei Nishida richtig verstanden werden, weil ich denke, daß die Realität bei Nishida zugleich Wahrheit ist. Darüberhinaus ist die Realität nicht durch die herkömmliche formale Logik faßbar. Im

³⁵⁴ Vgl. Apel, Karl-Otto, Pragmatism as Sense-Critical Realism Based on a Regulative Idea of Truth: In Defense of a Peircean Theory of Reality and Truth, in: Transactions of the Charles S. Peirce Society – A Quarterly Journal in American Philosophy, Fall, 2001, Vol. XXXVII, No. 4. S. 443-474. S. 464.

Gegensatz zu der formalen Logik entwirft er eine eigene Logik, nämlich die Ortslogik. Auch das Gute gehört für Nishida mit der Wahrheit untrennbar zusammen. Anschließend daran werde ich deutlich zu machen versuchen, wie er den Wahrheitsbegriff in der „Studie über das Gute“ unterschiedlich verwendet und was für eine Wahrheit er vertritt. Danach werde ich einen Blick auf die Unterschiede und die Ähnlichkeiten zwischen Heidegger und Nishida werfen.

Die Sache, um die es Nishida geht, ist die Realität als solche. Zunächst versucht er, die Realität als solche philosophisch zu fassen. Von der Realität her will er Erfahrung, Willen, Gefühl, Moral und Religion, usw. logisch fassen. Die Realität ist für Nishida ein in sich widersprüchlicher unendlicher Prozeß. Diese Realitätsauffassung zieht sich meines Erachtens für Nishida trotz der unterschiedlichen Begriffsverwendung in seinem Werk durch. Diese Realität ist vom vorstellenden Denken her nicht begreifbar. Die Welt als solche ist für Nishida keine Welt der Materie und keine biologische Welt. Die Welt der Materie und die biologische Welt sind für Nishida von der ursprünglichen Welt her abgeleitete Welten. Das bedeutet, daß die Welt als ursprüngliche Welt von der formalen Logik her nicht zu begreifen ist, sondern von der Ortslogik her. Nishida will das vorstellende bzw. metaphysische Denken nicht als falsch entlarven, sondern mittels desselben eine andere Denkerfahrung zur Sprache bringen. Die Realität ist aber nicht von der herkömmlichen formalen Logik des Abendlandes her zugänglich, die Nishida Gegenstandslogik nennt, sondern von der Ortslogik her. Ausgehend von der Ortslogik setzt Nishida sich von der Platonischen *chora*, der die Ideen aufnehmende Ort und von *hypokeimeinon* des Aristoteles ab.³⁵⁵ Nishidas Gedanke kreist meines Erachtens trotz der begrifflichen Unterschiede im Frühwerk „Studie über das Gute“ (1911) bis hin zum Spätwerk „Ortslogik und religiöse Weltanschauung“ (1945) um diese Realitätsauffassung und Ortslogik. Die Realität ist in der „Studie über das Gute“ nur durch die Reine Erfahrung zugänglich. In diesem Zusammenhang können die sogenannte Erkenntnislehre und die Ethik bei Nishida richtig verstanden werden.

Nishida zufolge ist die Reine Erfahrung mit der unmittelbaren Erfahrung gleichzusetzen. Diese Erfahrung ist die Erfahrung, welche weder sich selbst als Erkennende noch das Objekt als Erkanntes zum Bewußtsein hat. Als Beispiel der Reinen Erfahrung führt Nishida die ganz normale Wahrnehmung an. Wenn man eine Farbe sieht oder einen Ton hört, sieht man einfach die Farbe oder hört einfach den Ton ohne Bewußtsein von dem Ich und von dem Gegenstand. Die Reine Erfahrung bei Nishida ist ähnlich oder gar gleich dem vollen Konzentrationszustand des Menschen, wie z.B. Kinder sich beim Spielen konzentrieren. Dies

³⁵⁵ Vgl. Nishida, Kitaro, Ort, in: Logik des Ortes – Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, Übersetzt und herausgegeben von Elberfeld, Rolf, Darmstadt, 1999. S. 86. S. 97.

ist für Nishida die Ur-erfahrung, von der alle andere Urteile, Denken, Wissen und Wissenschaft abgeleitet werden. Nishida führt noch mehrere Beispiele dafür an: ein Bergsteiger, der eine steile Felswand hinaufklettert, ein Musiker, der ein perfekt einstudiertes Stück spielt, das Instinktverhalten der Tiere und das Bewußtsein eines Neugeborenen. In diesem Zustand kommt noch nicht die Unterscheidung zwischen dem Ich als Erkennendem und dem Objekt als Erkanntem zum Vorschein. Wenn man diese Erfahrung nachträglich reflektiert, dann werden Subjekt und Objekt zum Thema. Aus der Reinen Erfahrung versucht Nishida, die sogenannte Erkenntnislehre und die Ethik zu begründen. Was hier berücksichtigt werden soll, ist, daß die oben genannte Erkenntnislehre und die Ethik bei Nishida nicht im Sinne der abendländischen Philosophie verstanden werden dürfen, denn er verwendet zwar häufig die abendländischen philosophischen Begriffe, die aber im Grunde fast immer bei Nishida einen anderen Sinn haben. Nishida versucht mittels der abendländischen philosophischen Begriffe bzw. in der Auseinandersetzung mit der abendländischen Denktradition, seine Philosophie zu entwickeln. Seine Philosophie ist ein Produkt der intensiven Begegnung mit der abendländischen Denkerfahrung auf der einen Seite und der japanischen Zen-buddhistischen Denkerfahrung auf der anderen Seite. Nishidas Philosophie ist meines Erachtens die Mahayana-buddhistische Philosophie bzw. Zen-Buddhistische Philosophie, die mittels der philosophischen Begriffe des Abendlandes übertragen wurde. Nishida versucht in Auseinandersetzung mit der abendländischen philosophischen Denktradition, auf die Auffassung der Realität im Buddhismus aufmerksam zu machen. Der Kerngedanke bei Nishida ist „Entstehung in Abhängigkeit“ (jap. „Engi“). Dies ist die Seinsweise der Realität oder der Reinen Erfahrung. Widersprüchliche Selbstidentität, diskontinuierliche Kontinuität, Nichts und absolutes Nichts sind andere Bezeichnungen der Reinen Erfahrung beim späten Nishida, die aus anderen Perspektiven stammen. Die Rezeption der abendländischen Philosophie konzentriert sich auf die Realität, die Nishida zufolge nur widersprüchlich selbstidentisch existiert. Vor der Betrachtung des Realitätsbegriffs bei Nishida soll kurz über die Beziehung zwischen Heidegger und der Japanischer Philosophie berichtet werden. Heidegger war von Anfang an unterwegs auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik. Heidegger zielt darauf ab, das Problem der Metaphysik bzw. des Denken von dem anderen Denken bzw. dem anfänglichen Denken her zu überwinden. In diesem Zusammenhang geht er auf die griechischen Denkerfahrungen zurück. Das heißt nicht, daß er bisherige metaphysische Denkerfahrungen zu beseitigen versucht, sondern daß er auf einen Weg zur Überwindung der Metaphysik aufmerksam machen möchte, indem er die metaphysischen Denkerfahrungen vom Ursprung her zu denken versucht.

Neben diesem Ansatz war Heidegger bereit, das Gespräch mit den ostasiatischen Denkerfahrungen zu führen. Er brachte sogar zum Ausdruck, daß das Gespräch mit den griechischen Denkern die Vorbedingung für das unausweichliche Gespräch mit den ostasiatischen Denkerfahrungen ist.³⁵⁶ Diese Bereitschaft von Heidegger scheint Heinz Marion auszuschließen. Heinz Marion sieht die Schwierigkeiten der Begegnung bzw. des Gesprächs zwischen Heideggers Denken und japanischem Zen-buddhistischen Erfahrung darin, daß es Heidegger um Denken und Sprache geht, während es bei Zen-buddhistischer Erfahrung um religiöse, sprachlose Erfahrung geht.³⁵⁷ Was Marion hierbei übersieht, ist, daß die Zen-Erfahrung keine religiöse, mystische Erfahrung im Sinne von mystischer Erfahrung in Europa ist. Die Gemeinsamkeit zwischen Heidegger und Zen-Erfahrung liegt vielmehr darin, daß die Erfahrung für beide immer alltägliche Erfahrung ist. Ich stimme ihm zu, wenn er sagt, daß der wesentliche Unterschied zwischen Heidegger und der Zen-Erfahrung gewissermaßen in der Sprachauffassung liegt, d. h. in dem Sprachereignis versus dem sprachlosen Ereignis.³⁵⁸ Im Gegensatz zu Marion findet Elmar Weinmayr bei Heidegger selbst die Möglichkeit des Gesprächs zwischen dem Denken Heideggers und der Zen-Erfahrung vor allem im Denken Nishidas.³⁵⁹ Ihm folge ich auch hier. Heidegger führte tatsächlich das Gespräch mit einem japanischen Gelehrten namens Tomio Tezuka und erkannte einige Gemeinsamkeiten mit japanischen Denkerfahrungen. Um zu verdeutlichen, wie das Gespräch geführt wurde, werde ich hier direkt die wichtigsten Aussagen zitieren. Tezuka berichtet über das Gespräch mit Heidegger, das 1954 stattgefunden hat. In dem Bericht geht es um die drei Fragen nach der Sprache, der Kunst und dem Wesen bzw. dem Erscheinen in Japan. Tezuka antwortete auf die Frage Heideggers nach der Sprache auf japanisch:

„Man könnte es sich zum Beispiel von den Blättern (ha) eines Baumes her vorstellen. Falls diese Überlegung zutrifft, wären ‚kodoba‘ (Sprache) und ‚kodo‘ (Ereignis) die zwei Seiten derselben Sache. Das Ereignis entspringt und wird zu Sprache (kodoba). Vielleicht kommt das Wort ‚kodoba‘ von einer solchen Auffassung her.“³⁶⁰

³⁵⁶ Vgl. VA, S. 43.

³⁵⁷ Vgl. Marion, Heinz, Zur Problematik einer Aufnahme Heideggers in japanisches Denken, in: Buchheim, Thomas, (Hg.), Destruktion und Übersetzung – Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger, Weinheim, 1989. S. 165.

³⁵⁸ Ebenda, S. 166f.

³⁵⁹ Vgl. Weinmayr, Elmar, Denken im Übergang – Kitaro Nishida und Martin Heidegger, in: Buchner, Hartmut (Hg.), Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen, 1989. S. 45.

³⁶⁰ Tezuka, Tomio, Eine Stunde mit Heidegger, in: Buchner, Hartmut, (Hg.), Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen, 1989. S. 174.

Auf diese Antwort reagierte Heidegger:

„So könnte man vielleicht sagen. Ich denke, es könnte ‚Sache‘ beziehungsweise ‚Ding‘ bedeuten.“³⁶¹

Im Anschluß daran fragte Heidegger nach der Kunst und darauf antwortete Tezuka:

„Ich meine, man kann sagen, daß die japanische Kunst, so gesehen, über das bloß sinnliche Empfinden hinaus Geistiges angestrebt. Hierin liegt in etwa die Eigentümlichkeit japanischer Kunst.“³⁶²

Heidegger sagte dazu:

„Auch die platonischen Ideen sind etwas Metaphysisches, das durch das sinnliche Empfinden hindurch wahrgenommen wird. Bei Platon ist beides allerdings in zwei Bereiche getrennt. In Japan scheint es eher, als ob beide eins wären.“³⁶³

Heidegger fragte danach, wie man im Japanischen ‚Erscheinung‘ und ‚Wesen‘ bezeichnet. Darauf antwortete Tezuka:

„Die Worte für ‚Wesen‘ und ‚Erscheinung‘ kann man nicht als gewöhnliche Worte bezeichnen. Es handelt sich ursprünglich um buddhistische Worte, um bewußt gebrauchte Worte eines Denkens. [...] Im buddhistischen Denken und auch im Denken der Japaner, das eine Verwandtschaft mit dem buddhistischen Denken hat, sind ‚ku‘ und ‚shiki‘ etwas Gegensätzliches, werden aber zugleich als etwas Identisches begriffen. Man kann sagen, daß sich dies nicht so sehr in einem philosophischen Gedanken, sondern vielmehr auf natürliche und naive Weise im Fühlen der gewöhnlichen Leute niedergeschlagen hat.“³⁶⁴

Tezuka schlug als eine mögliche Übersetzung für ‚ku‘ das Wort ‚das Offene‘ vor. Heidegger sagte dazu:

³⁶¹ Ebenda, S. 174.

³⁶² Ebenda, S. 175.

³⁶³ Ebenda.

³⁶⁴ Ebenda, S. 176.

„In einer solchen Tiefe müssen sich der Osten und der Westen im Gespräch treffen. Dem Aktuellen nachzujagen, Interviews zu machen usw., das ist langweilig.“³⁶⁵

Dabei zeigt sich, daß Heidegger neben der Gesprächsführung mit den griechischen Denkern, bereits mit den ostasiatischen Denkerfahrungen ein Gespräch führte. Hier ist zu sehen, daß Heidegger aus seiner eigenen Perspektive japanische Worterklärungen versteht bzw. vergleicht, d. h. einen Dialog führt. Auf Grund dieses Versuchs und der Paraphrase der anderen damaligen deutschen Übersetzungsausgaben von Tao Te King ist Reinhart May der Meinung, daß Heidegger das Pseudogespräch geführt hat. May zufolge bedeutet dieses, daß Heidegger schon längst von der ostasiatischen Denkerfahrung wußte. May meinte, daß Heidegger schon den Wegbegriff (chin. „Tao“) und den Gedanken über das Nichts ohne Zitat paraphrasiert hat.³⁶⁶ Dies scheint plausibel zu sein. Ob und inwieweit dieses Gespräch ein Pseudogespräch war oder nicht, wie Reinhard May behauptet, darauf gehe ich hier nicht ein.

Heidegger war meines Erachtens schon bereit, so wie er es versucht hat, das Gespräch mit den griechischen Denkern zu führen, ebenso das Gespräch mit der ostasiatischen Denkerfahrung zu führen, indem er mit dem Chinesen Paul Shih-Yi Hsiao zusammen Tao Te King zu übersetzen versuchte. Klar ist, daß Heidegger das Problem in der modernen technischen Welt zu lösen versucht hat, indem er auf den Ursprung des Denken innerhalb der eigenen Denktradition zurückging, es neu interpretierte, d. h. das Gespräch mit den griechischen Denkern führte und zugleich ein Gespräch mit den anderen ostasiatischen Welterfahrungen führte. Auch Nishida hat seine eigene Philosophie in Auseinandersetzung mit den abendländischen Denkerfahrungen entwickelt. Nishida hatte schon Heideggers Werk „Sein und Zeit“ in der Hand.³⁶⁷ Er kritisierte Heideggers frühe Position.³⁶⁸ Das bedeutet, daß Nishida schon längst mit der Denkerfahrung Heideggers das Gespräch geführt hat. Ein Vergleich zwischen Heidegger und Nishida in Bezug auf die Wahrheit ist somit von Bedeutung.

³⁶⁵ Ebenda, S. 176f.

³⁶⁶ Vgl. May, Reinhard, EX ORIENTE LUX –Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss, Stuttgart, 1989. S. 12.

³⁶⁷ Abbildungen 1. 2. in: Buchner, Hartmut (Hg.) Japan und Heidegger – Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundersten Geburtstag Martin Heidegger, Sigmaringen, 1989.

³⁶⁸ Vgl. Weinmayr, Elmar, Denken im Übergang – Kitaro Nishida und Martin Heidegger, in: Buchner, Hartmut, (Hg.), Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen, 1989. S. 41. Vgl. auch Nishida, Kitaro, Selbstidentität und Kontinuität der Welt, übersetzt von Weinmayr, Elmar, in: Ohashi, Roysuke (Hg.), Die Philosophie der Kyoto-Schule - Text und Einführung Freiburg/München, 1990. S. 65.

4.2. Die Realität

Nishida schrieb eigentlich nicht in der Reihenfolge, wie es das Inhaltsverzeichnis des Buches „Studie über das Gute“ zeigt. Er schrieb zunächst das zweite und dritte Kapitel und dann fügte er das erste und vierte Kapitel hinzu. Dies brachte er im Vorwort (1911) zum Ausdruck. Leider fehlt das Vorwort in der deutschen Übersetzungsausgabe von Peter Pörtner. Dieses Vorwort von Nishida ist schon relevant, weil es uns wissen läßt, was er ursprünglich vorhatte bzw. was sein Kerngedanke oder Hauptinteresse war. „Im zweiten Teil stellte ich diejenigen meiner philosophischen Gedanken dar, die als der Hauptinhalt dieses Buches bezeichnet werden müssen.“³⁶⁹ Er hat sogar zum Ausdruck gebracht, daß der erste Teil beim ersten Lesen ausgelassen werden soll, obwohl es das Fundament seiner Gedanken bildet. Das heißt, daß er zunächst die Realität erörtern will und von deren Auffassung her alles andere zu erklären versuchen wollte.³⁷⁰ Auch dies war berechtigt, wenn man seine späteren Werke liest. Nishida geht es hauptsächlich darum, wie die Realität philosophisch erfaßt werden kann. Über die Realität hat sich Nishida jeweils nach seiner gedanklichen Entwicklung unterschiedlich geäußert. In „Studie über das Gute“ versucht er mit dem Begriff „Reine Erfahrung“ die Realität zu erhellen. Später erörtert er bezüglich des Weltphänomens seine Realitätsauffassung. Das Weltphänomen wird dabei beim späten Nishida als „Selbstidentität und Kontinuität der Welt“ gefaßt. Interessanterweise findet sein frühes Interesse an der Realität als die Reine Erfahrung und sein späteres Interesse an der Realität als „Selbstidentität und Kontinuität der Welt“ mit dem frühen Interesse Heideggers am Dasein und sein späteres Interesse an dem Sein eine Parallele. Darüber hinaus geht es Nishida und Heidegger von Anfang an um die Realität und das Sein. Noch interessanter ist, daß Nishida sich zu dem früheren Standpunkt von Heidegger (vor allem in „Sein und Zeit“) kritisch verhält, ebenso wie zu seinem eigenen Standpunkt in „Studie über das Gute“.³⁷¹ Das bedeutet aber nicht, daß Nishida seinen späteren Standpunkt gegen den früheren Standpunkt ausgetauscht hat. Dies gilt auch für Heidegger. Was man hier beachten sollte, ist, daß die Reine Erfahrung, die

³⁶⁹ Elberfeld, Rolf, Zu Kitaro Nishida „Zen no kenkyu“ (Über das Gute) – Übersetzung der Vorworte und Bemerkungen zur deutschen Ausgabe, in: Philosophisches Jahrbuch, 99. Jahrgang, 1992. S. 124.

³⁷⁰ Vgl. Ebenda, S. 124.

³⁷¹ Vgl. Nishida, Kitaro, Vorwort zur neuen Auflage (1936), in: Elberfeld, Rolf, Zu Kitaro Nishida „Zen no kenkyu“ (Über das Gute) – Übersetzung der Vorworte und Bemerkungen zur deutschen Ausgabe, Philosophisches Jahrbuch, 99. Jahrgang, 1992. S. 125.

Realität und die Welt bzw. die geschichtliche Welt beim späten Nishida gleichzusetzen sind.³⁷²

Die Realität ist zunächst für Nishida nur das Bewußtseinsphänomen. Hier verwendet Nishida das Wort Bewußtseinstätigkeit. Später kritisiert Nishida selber den Standpunkt als psychologistisch.³⁷³ Die Unterscheidung zwischen Wissen, Gefühl und Willen entspringt Nishida zufolge aus wissenschaftlicher Willkür. Die Begriffe stehen in Wirklichkeit nicht getrennt nebeneinander. Das Phänomen des Bewußtseins hat die drei Aspekte. Die intellektuelle wissenschaftliche Tätigkeit kann unmöglich unabhängig von Gefühl und Willen sein. Die reine Erfahrung ist die Erfahrung, in der es weder Unterschiede zwischen Wissen, Gefühl und Willen, noch den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt gibt. Der Gegensatz zwischen dem Subjekt und dem Objekt ist keine reine Erfahrung, sondern kommt nur aus der Notwendigkeit des „Denkens“ von uns. In der reinen Erfahrung gibt es nur das einzigartige Ereignis, wobei die Unterscheidung zwischen dem Subjekt und dem Objekt verschwindet, als ob man sich in eine schöne Musik versetzt. Die wahre Realität ereignet sich dort, wo man sowohl sich selbst als Erkennenden als auch das Objekt als das Erkannte vergißt. Wenn man über die Erfahrung nachdenkt, bleibt man schon von der wahren Realität entfernt.³⁷⁴ Die Realität ist für Nishida jeweils das Ereignis. Sie ist nicht unveränderliches Sein als stetes Vorhandenes, sondern die Kontinuität des Ereignisses, die vom Widerspruch stammt.

„Es ist üblich zu denken, daß feste materielle Objekte als Tatsachen existieren; aber Tatsachen sind in Wirklichkeit immer Ereignisse. Der griechische Philosoph Heraklit prägte dafür die Formel ‚Alles fließt und nichts hat Bestand‘: die Realität ist ein fließendes, niemals innehaltendes Kontinuum von Ereignissen.“³⁷⁵

Die Realität ist für Nishida die Selbstidentität des Widerspruchs. Die Realität entsteht durch den Widerspruch. Die Realität ohne den Widerspruch existiert für Nishida nicht. Das Materialphänomen und das Geistesphänomen sind eigentlich ein einziges Phänomen. Bei der Entstehung der Realität sind im Grunde die Einheit und der Widerspruch notwendig. Wie

³⁷² Vgl. Nishida, Kitaro, Vorwort (1911), Elberfeld, Rolf, Zu Kitaro Nishida „Zen no kenkyu“ (Über das Gute) – Übersetzung der Vorworte und Bemerkungen zur deutschen Ausgabe, Philosophisches Jahrbuch, 99. Jahrgang, 1992. S. 124.

³⁷³ Nishida, Kitaro, [JA= Japanische Ausgabe] SG. 1999. S. 66 Im folgenden zitiert als: Nishida, Kitaro, [JA] SG. mit Seitenangabe. Vgl. auch ebenda, S. 90. Vgl. Elberfeld, Rolf, Nishida, Kitaro, Vorwort zur neuen Auflage (1936), in: Philosophisches Jahrbuch, 99. 1992. S. 125.

³⁷⁴ Vgl. Nishida, Kitaro, [JA] SG. 1999. S. 74f.

³⁷⁵ Kitaro, Nishida, [DA= Deutsche Ausgabe] SG. S. 91. Im folgenden zitiert als: Nishida, Kitaro, [DA] SG. mit Seitenangabe.

Heraklit sagte, daß ‚der Kampf der Vater aller Dinge sei‘, entsteht die Realität durch den Widerspruch. Eine rote Sache entsteht gegenüber einer nicht roten Farbe, eine bewegte Sache steht einem Unbewegten gegenüber. Wenn dieser Widerspruch verschwindet, dann verschwindet auch die Realität.³⁷⁶ Die Realität ist somit das Sein und zugleich das Nichts. „Das Reale ist das Sein und zugleich das Nichts; das Sein ist das Nichts, das Nichts ist das Sein.“³⁷⁷

Beim späten Nishida tritt an der Realität die Welt zutage. Für Nishida existiert die Welt in absolut widersprüchlich selbstidentischer Weise. Diese Welt nennt Nishida „die Welt der Selbstbestimmung absoluter Gegenwart.“³⁷⁸ Die Welt wird von uns in widersprüchlich selbstidentischer Weise gestaltet. Dieses Gestalten ist ein Bewußtseinsakt.³⁷⁹ Das heißt, daß die Welt für Nishida nicht statisch, sondern dynamisch verstanden werden soll. Die Welt existiert nicht unabhängig von unserem Bewußtseinsakt. Jeder von uns gestaltet sich die Welt. Die Welt wird ständig von uns geschaffen. In diesem Sinne ist die Welt für Nishida die schöpferische Welt. Die Welt wurde nicht einmalig von Gott in der Vergangenheit geschaffen, sondern wird von uns in widersprüchlich selbstidentischer Weise geschaffen. Die Welt existiert nicht ohne Umgestaltung. Die Welt existiert somit einerseits als Kontinuum und andererseits als Diskontinuum. Die Welt ist somit ein unendlicher Prozeß.

„Wirkliche Kontinuität ist eine solche widersprüchliche Selbstidentität. Die Kontinuität in der wirklichen realen Welt ist so. Weder gibt es bloß Kontinuität, noch bloß Diskontinuität. Daher spreche ich von einer diskontinuierlichen Kontinuität. Die Realität bewegt sich. Daher kommt es auch, daß das Reale zeitlich ist. In einer Hinsicht ist die Zeit räumlich. Weil die Gegenwart räumlich-zeitlich ist und sich selbst selbstwidersprüchlich bestimmt, kommt die Zeit zustande. Sowohl eine bloß linear vorgestellte Kontinuität als auch eine bloß als Diskontinuität von Einzellnem und Unabhängigem vorgestellte Diskontinuität sind nur in jeweils eine dieser beiden einander widersprechenden Richtungen abstrahierte Vorstellungen.“³⁸⁰

³⁷⁶ Vgl. Nishida, Kitaro, [JA] SG. 1999. S. 85.

³⁷⁷ Nishida, Kitaro, Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen. in: Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften Nr.19. Berlin, 1940. S. 12.

³⁷⁸ Nishida, Kitaro, Logik des Ortes – Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, Übersetzt und herausgegeben von Elberfeld, Rolf, Darmstadt, 1999. S. 209.

³⁷⁹ Vgl. Ebenda, S. 209.

³⁸⁰ Nishida, Kitaro, Selbstidentität und Kontinuität der Welt, übersetzt von Weinmayr, Elmar, in: Ohashi, Roysuke (Hg.): Die Philosophie der Kyoto-Schule - Text und Einführung Freiburg/München, 1990. S. 54.

Diese Welt ist zugleich für Nishida die geschichtliche Welt.³⁸¹ Die geschichtliche Welt ist für Nishida die Welt der Wirklichkeit. Die Geschichte ist für ihn kein von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft fließende Tatsache, sondern das Ereignis von der Welt. Wo die Realität als solche geschieht, dort geschieht die Geschichte. Die Welt ist für Nishida nicht die Welt, die sich Physiker vorstellen, sondern ausdrucksreiche Welt.

„Diese Welt der orthogenen Bestimmung ist eine diskontinuierlich-kontinuierliche Welt. Was sich in ihr befindet, bestimmt sich gegenseitig ausdrucksreich. Man kann diese Welt ausdrucksreiche Welt nennen.“³⁸²

Hier kann man den Terminus „ausdrucksreich“ von Nishida als das Vermittelnde verstehen. Vermitteln heißt für Nishida, daß die Dinge gegenseitig miteinander wirken.³⁸³ In diesem Sinne ist diese ausdrucksreiche Welt von Nishida meines Erachtens auf die buddhistische Weltanschauung „Entstehung in Abhängigkeit“ (jap. „Engi“) zurückzuführen. Ein Ding ist für Nishida nicht bloß so etwas, wie es die Physiker oder die Biologen sich vorstellen, sondern eine dynamische d. h. eine ausdrucksreiche, wirkliche Realität.³⁸⁴ Ausdrucksreiche Welt unterscheidet sich für Nishida von der Welt der Materie der Physiker und von der biologischen Welt der Biologen.

„Die Welt der Materie und die biologische Welt sind nicht subjektiv-objektiv, sie sind keine Welten wirklich diskontinuierlicher Kontinuität, sie sind immer noch Welten der Kontinuität. [...] Diese Welten sind alle nur vom intellektuellen Selbst aus betrachtete Gegenstandswelten.“³⁸⁵

Auch die Zeit vergeht für Nishida nicht von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft. Die Zeit ist zunächst ein Bewußtseinsphänomen. Von da her wird die Zeit bestimmt. Diese Zeitauffassung scheint auf die Zeitauffassung Augustinus' und Bergsons angelegt zu sein. Aber die Zeit ist meines Erachtens für Nishida eher auf die buddhistische Lehre von der Entstehung der Welt in jedem Augenblick angelegt. Die buddhistische Zeitauffassung faßt meines Erachtens Bergson am besten zusammen:

³⁸¹ Vgl. ebenda, S. 63f.

³⁸² Ebenda, S. 75.

³⁸³ Vgl. ebenda, S. 79f. Vgl. auch Nishida, Kitaro, Logik des Ortes – Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, Übersetzt und herausgegeben von Elberfeld, Rolf, Darmstadt, 1999. S. 288.

³⁸⁴ Vgl. Kitaro, Nishida, Selbstidentität und Kontinuität der Welt, übersetzt von Weinmayr, Elmar, in: Ohashi, Rōsuke (Hg.), Die Philosophie der Kyoto-Schule - Text und Einführung Freiburg/München, 1990. S. 73.

³⁸⁵ Ebenda, S. 64f.

„Sogleich im folgenden Augenblick ist nicht die geringste Kleinigkeit dessen mehr vorhanden, was im Augenblick zuvor bestand. Jeder Augenblick, das heißt, jedes flüchtige Ding, wird vernichtet, sobald es erscheint, da es nicht in den nächsten Augenblick hinüber bestehen bleibt. In diesem Sinne stellen alle Dinge ihre eigene Vernichtung dar.“³⁸⁶

Die Zeit ist bei Nishida immer von dem Bewußtsein der Gegenwart abhängig. Die Zeit ist Augenblick des Nichts bzw. absoluten Nichts. Alles ist deshalb vergänglich. Alles ist endlich. Heidegger und Nishida verstehen unter der Zeit das augenblickliche Ereignis. Die Zeit wird für Heidegger von der Zukunft als Todesangst bzw. Nichts verstanden, während sie für Nishida von dem Gegenwartsort als Bestimmtheit des absoluten Nichts bestimmt wird.

4. 3. „Locus logos“

Heideggers Denken kreist um die Überwindung bzw. Verwindung der Metaphysik. Auch Nishidas Denken bewegt sich in der abendländischen Denktradition und deren Überwindung mittels der eigenen Zen-Erfahrung. In diesem Zusammenhang ist klar, daß Heideggers Denken und der Zen-Buddhismus sich darin einig sind, das vorstellende Denken zu überwinden.³⁸⁷ Die Realität bei Nishida kann nur von einer anderen Logik her richtig verstanden werden. Diese Logik nennt er im Gegensatz zu herkömmlichen formalen Logik die Ortslogik. Diese Ortslogik ist zwar der Hegelschen dialektischer Logik ähnlich, aber grundverschieden. Diese Ortslogik ist kein einheitlicher Gang der Geschichte, sondern Umschwung im ewigen Nun.³⁸⁸ Nishida geht es weder um die Zeitlichkeit, wie Heidegger, noch um die Geschichtlichkeit, wie Hegel, sondern um das ewige Jetzt als augenblicklicher Ort. Nishida setzt seine Ortslogik von der Gegenstandslogik und von der Urteilslogik ab. Bei diesen beiden Logiken handelt es sich um die gegenständliche Richtung und die subjekthafte Richtung. Bei der Ortslogik geht es nicht um den Gegenstand oder das Subjekt, sondern um die wechselseitige Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Objekt. Diese Beziehung zwischen dem Objekt und dem Subjekt kann für Nishida nicht nachträglich betrachtet werden.

³⁸⁶ Ein Zitat Bergsons, Zitiert nach Conze, S. 192. Edward Conze, Buddhistisches Denken. (Elberfeld, Rolf, Kitaro Nishida und die Frage nach der Interkulturalität, Diss. Würzburg, 1994. S. 83.)

³⁸⁷ Vgl. Tsujimura, Koichi, Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie, in: Buchner, Hartmut (Hg.), Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100.Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen, 1989. S. 165.

³⁸⁸ Vgl. Schinzinger, Robert, Japanisches Denken – Der weltanschauliche Hintergrund des heutigen Japan, Berlin, 1983. S. 75.

Nishida nennt die wechselseitige Beziehung zwischen der Welt und dem Ich orthafte Sein. Das orthafte Sein bedeutet, daß zwei widersprüchliche Seiten gleichzeitig geschehen. In dem orthaften Sein ist das Sein Nichts und umgekehrt: das Sein = das Nichts, das Nichts = das Sein. Dies ist die Seinsweise der wahren Realität als absolut widersprüchliche Selbstidentität. Das Sein ist das Nichts, das Nichts ist das Sein. Leere ist zugleich Farbe (d. h. Phänomen, Gestalt), Farbe zugleich Leere.³⁸⁹ Die Logik kann am Besten auf Latein als *sine qua non* bezeichnet werden. Nishida sagt: „Gott ist nirgends in dieser Welt und zugleich ist er überall. Im Buddhismus drückt das Diamant-Sutra dieses Paradox mit der Logik des *sokuhi* aus (nach Daisetsu Suzuki):

„Alles Seiende (sanskrit: *dharma*, jap. *ho*) ist und zugleich ist nicht alles Seiende. Deshalb wird es als das gesamte Seiende angesprochen. Der Buddha ist nicht der Buddha, deshalb ist er der Buddha. Die Lebewesen sind nicht die Lebewesen, deshalb sind sie die Lebewesen.“³⁹⁰

Die Realität entsteht für Nishida immer in widersprüchlicher selbstidentischer Weise. Deswegen ist die Realität nur durch die Ortslogik zugänglich. Von der Ortslogik her gesehen ist die Zeit nicht mehr Zeit, sondern Ort. Diese Ortslogik ist meines Erachtens mit der Heideggerschen „Zusammengehörigkeitslogik“ vergleichbar, die ich oben genannt habe, wenn wir sie im Zusammenhang mit dem Thema „Sein und Nichts“ betrachten.

„Das orthaft Vermittelnde ist als wirkliche diskontinuierliche Kontinuität eine widersprüchliche Selbstidentität bzw. eine dialektische Einheit. Daß voneinander unabhängige Dinge gegenseitig aufeinander wirken, heißt, daß der Ort sich selbst bestimmt. Daß der Ort sich selbst bestimmt, bedeutet, daß die Dinge gegenseitig aufeinander wirken. [...] Als orthafte Bestimmung entsteht hier Neues, d. h. dadurch, daß die Gegenwart die Gegenwart selbst bestimmt, entsteht in der Gegenwart Neues. Dieses Neue ist eine Folge bzw. Erscheinung, die sich aus dem gegenseitigen Aufeinanderwirken der Dinge ergibt.“³⁹¹

³⁸⁹ Vgl. auch Tezuka, Tomio, Eine Stunde mit Heidegger, in: Buchner, Harmut, (Hg.) Japan und Heidegger-Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100 Geburtstag Martin Heideggers. Sigmaringen, 1989. S. 176.

³⁹⁰ Nishida, Kitaro, Logik des Ortes – Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, Übersetzt und herausgegeben von Elberfeld, Rolf, Darmstadt, 1999. S. 227f.

³⁹¹ Nishida, Kitaro, Selbstidentität und Kontinuität der Welt, übersetzt von Weinmayr, Elmar, in: Ohashi, Roysuke (Hg.), Die Philosophie der Kyoto-Schule - Texte und Einführung Freiburg/München, 1990. S. 60f.

4. 4. Das Gute

Nach Nishida kommt das Ich am deutlichsten im Willen zum Vorschein.³⁹² Die Handlung kann zwar von zwei Seiten her betrachtet werden, und zwar von der Seite des Willens und von der Seite der Tätigkeit. Aber diese zwei Seiten dürfen nicht nachträglich als eine Beziehung von Ursache und Wirkung angesehen werden. Sie sind zwei Seiten einer Medaille. Die Tätigkeit ist zugleich ein Ausdruck des Willens. Der Wille ist die von außen her gesehene Tätigkeit und zugleich die von innen her gesehene. Dies hat für Nishida nur mit dem Blickwinkel zu tun.³⁹³ Die Handlung ist Nishida zufolge der Ausdruck des Willens. Der Wille ist keine Eigenschaft des Menschen, die neben dem Gefühl und dem Wissen existiert. Der Wille, das Gefühl und das Wissen sind für Nishida gleichursprünglich. Nishida akzeptiert somit nicht die Unterscheidung zwischen dem Willen, dem Gefühl, dem Wissen und der Handlung. Die Unterscheidung stammt daher, daß man denselben Ursprung nachträglich denkt.³⁹⁴

Die Freiheit des Willens ist bei Nishida nicht Freiheit ‚von etwas‘, sondern Freiheit ‚zu etwas‘. „Der Mensch ist frei nicht deshalb, weil er unabhängig von dem natürlichen Gesetz selbst handelt, sondern weil er dem natürlichen Gesetz gemäß handelt. Der Mensch ist frei, weil er der eigenen Natur gemäß handelt.“³⁹⁵ Durch die vollkommene moralische Handlung kommt die Realität vollkommen zum Vorschein. Das bedeutet, daß die Realität erst in der Handlung des Menschen vollkommen wird. Diese Handlung ist die Handlung in der reinen Erfahrung. „Um die Realität vollkommen zu erklären, muß man sowohl erklären, wie sie existiert als auch in welcher Handlung des Menschen sie existiert.“³⁹⁶ Das Gute ist ‚self-realisation‘ Das Gute ist, daß man der eigenen Natur gemäß handelt. In solcher Handlung ist das Gute für Nishida zugleich die Schönheit an sich.³⁹⁷ In solcher Handlung sind das Sein und das Denken nicht zwei unterschiedliche vorhandene Dinge, sondern eins. Das Wissen über das Gute heißt über das wahre Ich wissen. In diesem Fall heißt das Wissen das Wissen mit dem Körper (), wie man mit dem Körper das Auto- Fahren erlernt und beherrscht.³⁹⁸

Die moralische Handlung ist unbedingt die Liebe. Die Liebe ist das Gefühl der Einheit zwischen dem ich und den anderen, das Gefühl der Einheit zwischen dem Subjekt und dem Objekt. Diese Liebe kommt nicht nur in der Beziehung zwischen Menschen zum Vorschein,

³⁹² Vgl. Nishida, Kitaro, [JA] SG. S. 133.

³⁹³ Vgl. ebenda, S. 137.

³⁹⁴ Vgl. ebenda, S. 74f.

³⁹⁵ Ebenda, S. 144.

³⁹⁶ Ebenda, S. 149.

³⁹⁷ Ebenda, S. 180.

³⁹⁸ Vgl. ebenda, S. 181f.

sondern in der Beziehung des Künstlers mit der Natur.³⁹⁹ Lieben heißt, daß man das Gefühl des anderen unmittelbar empfindet. Das Wissen ist zugleich die Liebe und umgekehrt.⁴⁰⁰ Die Liebe ist eine Kraft, mit der man das Wesen der Realität begreift. Die Liebe ist der höchste Punkt des Wissens.⁴⁰¹ Die wahre moralische Handlung entsteht für Nishida nur daraus, daß man sowohl das Ich selbst als auch das Objekt vergißt und nur die Realität wirkt.⁴⁰² Diese moralische Handlung vergleicht Nishida mit dem Spruch Paulus' im Galaterbrief und mit dem Spruch des Konfuzius. „Darum lebe ich nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.“⁴⁰³ (Gal. 2, 2.)

„Während wir im Innern das Selbst disziplinieren und zu seiner wahren Substanz vorzustoßen versuchen, entwickeln wir nach außen hin eine allgemeine Menschenliebe und nähern uns so den höchsten Zielen des Guten. Dies ist das vollkommene wahrhaft gute Verhalten.“⁴⁰⁴

Dies wird nach Nishida im Buddhismus als das Sehen des wahren Selbst, im Christentum als Wiedergeburt bezeichnet.⁴⁰⁵ Hier ist zu sehen, daß die vollkommene moralische Handlung für Nishida nur durch die Disziplin des Selbst erreicht zu werden scheint.⁴⁰⁶ Aber die reine Erfahrung scheint für jeden mühelos zugänglich zu sein.⁴⁰⁷ Für Nishida ist die Ausgangsfrage der Ethik von Anfang an anders. Ihm geht es nicht um die Frage, was der Mensch tun soll, sondern um die Frage, wie der Mensch tun soll.⁴⁰⁸ Das gute Handeln verwirklicht sich für Nishida in der Realität. Das bedeutet, daß das gute Handeln das Realitätsgeschehen ist. Das Gute ist für Nishida moralisch Gutes nur, sofern der Mensch der Realität als solcher entsprechend handelt. Wenn man im Sinne von Nishida wirklich liebt, handelt man für Nishida moralisch. Die Wirklichkeit bzw. die Realität kommt für Nishida bei der ungeschiedenen moralischen Handlung erst zur Vollendung. Bei Nishida sind Wissen und moralische Handlung untrennbar miteinander verwoben.

³⁹⁹ Vgl. ebenda, S. 193.

⁴⁰⁰ Vgl. ebenda, S. 244.

⁴⁰¹ Vgl. ebenda, S. 245.

⁴⁰² Vgl. ebenda, S. 193.

⁴⁰³ Vgl. ebenda, S. 209.

⁴⁰⁴ Nishida, Kitaro, [DA] SG. S. 186.

⁴⁰⁵ Nishida, Kitaro, [JA] SG. S. 207.

⁴⁰⁶ Vgl. ebenda, S. 205.

⁴⁰⁷ Vgl. ebenda, S. 13.

⁴⁰⁸ Vgl. Elberfeld, Rolf, Kitaro Nishida und die Frage nach der Interkulturalität, (Diss. Würzburg), 1994. S. 54.

4. 5. Die Wahrheit

4. 5.1. Die reine Erfahrung und die Wahrheit bei Nishida

Im Buch „Studie über das Gute“ versucht Nishida, aufgrund der reinen Erfahrung zu begründen, was das Gute ist. Zwar behandelt Nishida die reine Erfahrung und die moralische Handlung in dem Buch nacheinander, aber sie dürfen im Grunde für Nishida nicht getrennt betrachtet werden, wie ich oben schon erwähnt habe. Wenn man moralisch handelt, dann bedeutet es für ihn, daß man schon weiß, was die reine Erfahrung ist. Daß man die reine Erfahrung kennt, bedeutet nicht, daß man begrifflich versteht, sondern daß man schon in der Erfahrung steht. Daß man mit dem Auto gut umgehen kann, heißt nicht, daß man sich theoretisch mit dem Auto gut auskennt, sondern daß man es auf der Autobahn problemlos lenken kann. Wissen heißt für Nishida, daß man ein Auto problemlos lenken kann, so daß die Unterscheidung zwischen dem Auto als Objekt und dem Ich als Lenker verschwindet. Solange man aber dem Auto theoretisch gegenüber steht, wie es der Autohersteller oder die Werkstatt tun würde, weiß man im Grunde nicht, was das Auto bzw. das Ich ist. Die Realität geschieht für Nishida dort, wo die Unterscheidung zwischen dem Subjekt und dem Objekt verschwindet. Auf der moralischen Ebene geschieht sie dort, wo man ohne die Unterscheidung zwischen dem Ich und den anderen bzw. anderen Dingen handelt. Diese Verhaltensweise ist für Nishida die Liebe. Die Liebe ist das Ereignis der Überwindung der Unterscheidung zwischen dem Subjekt und dem Objekt. Daß man jemanden liebt, bedeutet, daß man sich selbst mit ihm identifiziert oder daß man sich in ihn hineinversetzt. Man handelt für Nishida nur moralisch, sofern man in diesem Sinne andere Menschen oder andere Dinge liebt. Für Nishida gibt es ohne moralische Handlung keine Realität und umgekehrt.⁴⁰⁹ Den Wahrheitsbegriff von Nishida kann man in diesem Sinne verstehen. Diese Realität (die reine Erfahrung, das Denken, die unmittelbare Wahrnehmung) als moralische Handlung ist meines Erachtens für Nishida mit der Wahrheit gleichzusetzen. Nishida geht aber nicht systematisch auf das Thema „Wahrheit“ ein. An mehreren Stellen verwendet er das Wort „Wahrheit“ unterschiedlich. Das Wort „Wahrheit“ wird vom Übersetzer Peter Pörtner gelegentlich als „Wahrheit“ oder „wahr“, „das Wahre“ oder als „eine Tatsache“⁴¹⁰ ins Deutsche übersetzt.

⁴⁰⁹ Vgl. ebenda, S. 59.

⁴¹⁰ Vgl. Nishida, Kitaro, [JA] S. 173.[DA] S. 159.

4. 5. 2. Wahrheitsbegriffe bei Nishida

Innerhalb des Buches „Studie über das Gute“ kommt der Begriff „Wahrheit“ mehrmals vor.⁴¹¹ Nishida verwendet den Begriff „Wahrheit“ im Sinne eines unerschütterlichen Prinzips,⁴¹² geometrischer Wahrheit,⁴¹³ wissenschaftlicher Wahrheit,⁴¹⁴ der Wahrheit als des profundesten, umfassendsten System (oder Einheit),⁴¹⁵ praktischer Wahrheit,⁴¹⁶ der Wahrheit als Übereinstimmung,⁴¹⁷ der Wahrheit als das Wesen oder des Zieles des Denkens,⁴¹⁸ der Wahrheit als die reine Erfahrung.⁴¹⁹ Trotz der unterschiedlichen Verwendung des Begriffes „Wahrheit“ vertritt Nishida die Wahrheitsauffassung als die reine Erfahrung. Im Grunde beziehen sich die oben genannten Wahrheiten, d. h. sowohl die praktische Wahrheit wie auch die Wahrheit als das Wesen oder das Ziel des Denkens wie auch die Wahrheit als das profundeste, umfassendste System auf die Wahrheit als die reine Erfahrung, während sich die geometrische Wahrheit, die wissenschaftliche Wahrheit und die Wahrheit als Übereinstimmung auf die abstrahierte, abgeleitete Wahrheit beziehen. Die Wahrheit als die reine Erfahrung ist die ursprüngliche Wahrheit. In der ursprünglichen Wahrheit gründen alle anderen Wahrheiten.⁴²⁰

Diese Wahrheit als die reine Erfahrung ist zugleich die praktische bzw. moralische Wahrheit, weil die Wahrheit zu wissen für Nishida gleichzeitig der Wahrheit gemäß zu handeln bedeutet. Für Nishida gehören die Begriffspaare Wissen und Handeln, Wissen und Lieben untrennbar zusammen.⁴²¹ Die Wahrheit ist für Nishida das Wesen oder das Ziel des Denkens. Das Denken ist für Nishida die reine Erfahrung. Das Denken ist bloß ein anderer Begriff der reinen Erfahrung. Außer dem Unterschied des Blickwinkels gibt es dazwischen gar keinen Unterschied.⁴²² Das Denken ist für Nishida nicht ein von zwei Vorhandenen, z. B. einem Subjekt als Erkennendem und einem Objekt als Erkanntem ausgehender nachträglicher Akt, sondern das Erfahren von etwas als solchem. Auch die Wahrheit als das profundeste, umfassendste System (oder die Einheit) darf somit nicht als ein Ergebnis der systematischen

⁴¹¹ Vgl. Nishida, Kitaro, [DA] SG. S. 45f. S. 54f. S. 58f. S. 71. S. 95. S. 98. S. 111. S. 129. S. 132. S. 151. S. 159. S. 162. S. 197.

⁴¹² Ebenda, S. 95. S.98.

⁴¹³ Ebenda, S. 151.

⁴¹⁴ Ebenda, S. 59.

⁴¹⁵ Ebenda, S. 46. S. 55.

⁴¹⁶ Ebenda, S. 58. S. 71.

⁴¹⁷ Ebenda, S. 54.

⁴¹⁸ Ebenda, S. 45. S. 129.

⁴¹⁹ Ebenda, S. 46. S. 59.

⁴²⁰ Vgl. ebenda, S. 59.

⁴²¹ Vgl. ebenda, S. 217-220.

⁴²² Vgl. ebenda, S. 48.

Einheit des „Denkens“ oder der wissenschaftlichen Forschung verstanden werden. Versteht man es aber so, würde Nishidas Wahrheitstheorie der Kohärenztheorie der Wahrheit ähneln.⁴²³ Das System oder die Einheit bei Nishida kann meines Erachtens als die Einheit oder das System der reinen Erfahrung als solches verstanden werden. Nishidas Wahrheitsbegriff ist im folgenden deutlich zu sehen.

„Über die Frage, wie Wahrheit zu denken sei, gibt es verschiedene Auffassungen. Ich glaube, Wahrheit tritt im Ereignis einer höchst konkreten Erfahrung zutage. Gemeinhin sagt man, die Wahrheit sei etwas Allgemeines. Wenn sich dies aber nur auf abstrakte Gemeinsamkeiten bezieht, sind wir von der Wahrheit weit entfernt. Die Vollendung der Wahrheit ist das höchst konkrete unmittelbare Ereignis an sich, das verschiedene Aspekte in sich vereinigt. Dieses Ereignis ist die Basis jeglicher Wahrheit. Die sogenannte Wahrheit wird daraus abstrahiert und konstruiert. Man sagt, die Wahrheit liege in der Einheit, doch diese Einheit ist nicht die eines abstrakten Begriffs. Die wirkliche Einheit liegt in dem beschriebenen unmittelbaren Ereignis. Die vollkommene Wahrheit ist individuell und real, folglich läßt sie sich in Worten nicht ausdrücken. Die sogenannte wissenschaftliche Wahrheit ist in diesem Sinne keine vollkommene Wahrheit. Die Kriterien der Wahrheit finden sich nicht in einem Außerhalb, sondern sind im Zustand unserer Reinen Erfahrung beschlossen. Die Wahrheit zu wissen heißt, in eben diesem Zustand aufgegangen zu sein.“⁴²⁴

„Wahrheit ist Offenbarung. Die Wahrheit wird als Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart in der Weise des *kairos* [g. i. O.] gewußt. Somit übersteigt die Wahrheit als sich selbst bestimmender Inhalt der absoluten Gegenwart die besondere Zeit und den besonderen Raum und ist daher im Allgemeinen ewig. Der Augenblick ist Ewigkeit. Hier gilt: *kairos* ist zugleich *logos* [g. i. O.] und umgekehrt. Die verschiedenen Verständnisschwierigkeiten im Verhältnis zwischen der ewigen und der faktischen Wahrheit werden verursacht durch das abstrakte Verständnis der Zeit. Denn Zeit muß als Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart verstanden werden.“⁴²⁵

Dieser Wahrheitsbegriff von Nishida hat mit Heideggers Wahrheitsbegriff von der Struktur her Ähnlichkeit. Auch Heidegger geht von dem ursprünglichen fundamentalen Wahrheitsgeschehen als der Erschlossenheit beim Menschen bzw. der Un-Verborgenheit des Seins aus. Ausgehend davon hält er eine andere Wahrheit, nämlich die Wahrheit als Übereinstimmung einer Aussage mit dem Ding, für die abgeleitete Wahrheit.

⁴²³ Vgl. Rescher, Nicholas, Kriterien der Wahrheit, in: Skirbekk, Gunnar (Hg.), Wahrheitstheorien Frankfurt am Main, 1996. S. 378- 380.

⁴²⁴ Nishida, Kitaro, [DA] SG. S. 59.

⁴²⁵ Nishida, Kitaro, Logik des Ortes – Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, Übersetzt und herausgegeben von Elberfeld, Rolf, Darmstadt, 1999. S. 270f.

Die Frage ist allerdings, inwieweit die reine Erfahrung bei Nishida und die Wahrheit des Seins bei Heidegger ähnlich sind.

4. 5. 3. Die reine Erfahrung und Wahrheit des Seins

Die reine Erfahrung ist für Nishida eine Erfahrung im alltäglichen Leben des Menschen, die für jeden erlebbar ist. Deshalb steht sie meines Erachtens mit der Wahrheit des Seins von Heidegger in Verbindung. Interpretiert man sie aber als eine Art religiöse Erfahrung bzw. Zen-Erfahrung, die nur durch Zen-Übung zugänglich ist, dann ist sie von der Heideggerschen Wahrheit des Seins grundverschieden, weil eine solche Übung für Heidegger nicht in Frage kommt. Ihm geht es eher um die andere Denkweise bzw. den anderen Anfang auf dem Weg zur Überwindung der traditionellen Metaphysik. Auch Heideggers Wahrheit des Seins steht im Verdacht eines religiösen Charakters,⁴²⁶ obwohl manche dazu neigen, Wahrheit des Seins als alltägliche Erfahrung zu interpretieren. Wahrheit als das Offene, die Offenheit oder Offenbarkeit beim späten Heidegger hat aber meines Erachtens nichts mehr mit dem Begriff „Offenbarung“ der christlichen Tradition zu tun. Wie Heidegger in „Platons Lehre von der Wahrheit“ darstellt, ist Wahrheit als die Offenheit bei Heidegger auf die griechische Wahrheit als Un-Verborgtheit zurückzuführen. Diese Wahrheit ist zugleich für den späten Heidegger nicht das überzeitliche bzw. das über die Geschichte hinausgehende Ereignis, sondern das die Geschichte begründende Ereignis.⁴²⁷ Im Gegensatz zu Heideggers Wahrheit weckt die Wahrheit als die reine Erfahrung bei Nishida den Eindruck, daß sie mit dem die Geschichte begründenden Ereignis wenig zu tun hat.

Man kann schon feststellen, daß die Zen-Erfahrung für Nishida hinter der reinen Erfahrung steht, wenn er die reine Erfahrung als das Wissen „ohne alles Mitwirken des Selbst nach Maßgabe des Tatsächlichen zu wissen“⁴²⁸ oder die Realität als unmittelbare Realität „bevor wir uns denkend auf sie [Realität] richten“⁴²⁹ definiert.⁴³⁰ Nishida selber vergleicht die reine Erfahrung mit der religiösen Erfahrung.⁴³¹ Andererseits bringt aber Nishida in der Vorrede

⁴²⁶ Vgl. Dostal, Robert J., *The Experience of Truth for Gadamer und Heidegger: Taking Time and Sudden Lighting*, in: Wachterhauser, Brice R. (Hg.), *Hermeneutics and Truth*, Illinois, 1994. S. 56f.

⁴²⁷ Vgl. WM, S. 190.

⁴²⁸ Nishida, Kitaro, [DA] SG. S. 29.

⁴²⁹ Ebenda, S. 82.

⁴³⁰ Vgl. auch Ebenda, S. 55. S. 186. S. 187.

⁴³¹ Vgl. ebenda, S. 187f. Unter der religiösen Erfahrung versteht Nishida die ungeschiedene alltägliche moralische Erfahrung des Menschen. Die Religion bei Nishida kann deshalb mißverstanden werden, wenn sie im Sinne von der Religion im Abendland verstanden wird. Die Religion bzw. das religiöse Bewußtsein bei Nishida dient nicht als eine Hilfsfunktion für die Begründung der Moral, wie bei Kant. Nishida geht von einem religiösen Bewußtsein als einen seelisch-innerlichem Faktum des Menschen aus. (Nishida, Kitaro, *Logik des*

anlässlich der neuen Auflage zum Ausdruck, daß er schon einmal beim Spaziergehen auf der Straße darüber nachgedacht hat, was die Grundlage des Buches (SG. = Studie über das Gute) ist, als er Schüler war.⁴³² Dies scheint keine Zen-Erfahrung gewesen zu sein. Aufgrund des damaligen Tagebuches von Nishida ist der Auffassung von Shimomura Doratarou zuzustimmen, daß das Buch von Nishida (SG.) und dessen Philosophie überhaupt auf der Zen-Erfahrung beruht.⁴³³

Wenn die reine Erfahrung eine Art Zen-Erfahrung ist, dann erhebt sich noch eine andere Frage: Ist die Zen-Erfahrung nur durch Übung oder Disziplin zugänglich oder mühelos für jeden zu erreichen? Mir scheint, daß die Zen-Erfahrung bei Nishida innerhalb des Buches (SG.) nur durch die Bemühung zu erreichen ist, deren Ziel darin liegt, das falsche Ich zu töten.⁴³⁴ Trotzdem wecken einige Beispiele von Nishida den Eindruck, daß man jederzeit die reine Erfahrung erreichen könnte, wenn man sich voll konzentrieren würde.⁴³⁵ Ist die Konzentration eine Übungssache? Lebt nicht jeder auf irgendeine Weise so? Wenn diese Konzentration für Nishida im Alltag zu erfahren ist, dann ähnelt meines Erachtens diese Erfahrung der Wahrheit der Wahrheit des Seins von Heidegger. Trotz der Ähnlichkeit zwischen Heidegger und Nishida in bezug auf die Wahrheit gibt es ein grundverschiedenes Element.

4. 5. 4. Wahrheit der Sprache und Wahrheit des Ortes

Der Unterschied zwischen der Wahrheit als reiner Erfahrung und der Wahrheit des Seins besteht meines Erachtens darin, daß Wahrheit des Sein für den späten Heidegger durch die Artikulation der Sprache vermittelt wird, während Wahrheit als reine Erfahrung im Grunde nicht zum Ausdruck gebracht werden kann. Für Nishida steht Wahrheit als reine Erfahrung in der Gefahr, den ursprünglichen Gehalt der Wahrheit zu verlieren, wenn man sie mittels der Sprache zu Wort kommen läßt. Nishida verzichtet von Anfang an darauf, die reine Erfahrung sprachlich zu beschreiben. Auch ist für den frühen Heidegger festzustellen, daß Wahrheit als Erschlossenes beim Menschen durch Gerede in Verfallenheit bzw. Uneigentlichkeit gerät. Die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit dürfen in „Sein und Zeit“ bei Heidegger nicht als zwei Arten der Lebensformen des Daseins verstanden werden. Diese Unterscheidung bezieht

Ortes – Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, Übersetzt und herausgegeben von Elberfeld, Rolf, Darmstadt, 1999. S. 206. Vgl. auch Nishida, Kitaro, [DA] SG. S. 191-220)

⁴³² Vgl. Nishida, Kitaro, [JA] SG. S. 7.

⁴³³ Vgl. ebenda, S. 252.

⁴³⁴ Vgl. Nishida, Kitaro, [DA] SG. S. 187.

⁴³⁵ Vgl. ebenda, S. 30f. S. 109.

sich für Heidegger auf die zwei methodischen Stufen in der Explikation der Analytik des Daseins.⁴³⁶ Wahrheit geschieht deshalb nicht nur einseitig im Entschluß des Daseins oder in der Entbergung des Seins, sondern enthält auch das Moment der Uneigentlichkeit des Daseins oder der Verbergung des Seins. Wahrheit des Seins als Entbergung bzw. Lichtung des Seins ist für Heidegger zugleich die Verbergung. Die Entbergung und die Verbergung gehören zusammen. Die Entbergung und die Verbergung sind gleichursprünglich.

„Das Wortgefüge *to me dynon pote*, das doch ja nicht Untergehen je, meint beides: Entbergung *und* Verbergung, nicht als zwei verschiedene, nur aneinandergeschobene Geschehenisse, sondern als Eines und das Selbe“.⁴³⁷

Für Heidegger verdeckt sich einerseits die Wirklichkeit durch Sprache, aber andererseits enthüllt sich dadurch die Wirklichkeit. Wahrheit ist Sprachereignis der Verdeckung und zugleich der Entdeckung. Sprache ist für Heidegger unvermeidbare Bedingung für das Wahrheitsgeschehen, während Sprache für Nishida von Anfang an von der Wahrheit weit entfernt ist. Allein durch die Sprache verbirgt sich Wahrheit. Die ursprüngliche Wahrheit geht über die sprachliche Artikulation hinaus. In diesem Sinne kann man sagen, daß Wahrheit für Heidegger Wahrheit der Sprache ist, die meines Erachtens vom Logozentrismus im Abendland geprägt ist, während sie für Nishida die über die sprachliche Artikulation hinausgehende bewußtseinsmäßige Erfahrung eines Ortes ist, die auf „Locozentrismus“ bezogen ist.⁴³⁸ Die Wahrheit des Seins von Heidegger richtet sich auf die Frage, *wie* und *wo* die Wahrheit geschieht. Die Wahrheit des Zen oder die Wahrheit bei Nishida richtet sich auf die Frage, *wo* die Wahrheit geschieht.

Das Moment der Verbergung, bzw. des Nichts, das bei Heidegger eine wichtige Rolle spielt, kommt innerhalb des Buches (SG.) bei Nishida zwar noch nicht zum Vorschein. Zu merken ist aber, daß die wahre Realität bei Nishida aus einem unendlichen Widerspruch besteht, wie wir schon beim späten Nishida gesehen haben.⁴³⁹ Aus diesem Grund kann man feststellen, daß Wahrheit sowohl bei Nishida wie auch bei Heidegger nicht statisch, sondern dynamisch

⁴³⁶ Vgl. Gethmann, Carl Friedrich, Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*, in: Annemarie Gethmann-Siefert, u. a. (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main, 1988. S. 155.

⁴³⁷ Vgl. VA, S. 262.

⁴³⁸ Vgl. Weinmayr, Elmar, Aspekte des Übersetzens zwischen Heidegger und Japan, in: Buchheim, Thomas, (Hg.), *Destruktion und Übersetzung – Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, Weinheim, 1989. S. 193. Vgl. auch Tsujimura, Koichi, Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts, in: Ohasi, Ryosuke (Hg.), *Die Philosophie der Kyoto-Schule-Texte und Einführung*, Freiburg/München, 1990. S. 442f. Vgl. auch Pöggeler, Otto, *Mataphysik und Seinstopik bei Heidegger*, in: *Philosophisches Jahrbuch 70* (1962), S. 118-37. S. 137. Pöggeler nennt hier Heideggers denkerische Erörterung als „Topologie“. Vgl. auch Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1983. S. 314.

⁴³⁹ Nishida, Kitaro, [DA] SG. S. 94.

verstanden wird. Wahrheit ist für Heidegger zugleich Un-Wahrheit. Wahrheit geschieht für Nishida widersprüchlich.

4. 5. 5. Die Erfahrung der Wahrheit und die Ethik

Die reine Erfahrung bei Nishida und das Denken des Seins bei Heidegger dürfen nicht als ein theoretischer Akt, sondern müssen als praktische Tätigkeit verstanden werden. Diese beiden Wahrheitsbegriffe sind holistisch in dem Sinne, daß beide die Unterscheidung zwischen Theorie, Praxis und Werten nicht treffen wollen. Der Unterschied zwischen beiden liegt aber darin, daß die reine Erfahrung für Nishida als Grund für die ethische Handlung dient, während in der Wahrheit des Seins für Heidegger zwar schon in sich das praktische Moment enthalten ist, aber keine so wichtige Rolle spielt wie bei Nishida. Nishida hat zwar durch die systematische Auseinandersetzung mit anderen Ethiktheorien die eigene ethische Position dargestellt.⁴⁴⁰ Aber dies darf nicht als eine ethische Theorie neben anderen ethischen Theorien verstanden werden, weil diese Ethik von Nishida schon außerhalb der Unterscheidung zwischen dem Subjekt und dem Objekt steht, d. h. mit Zen-Erfahrung untrennbar verbunden ist. Heidegger setzt sich von der herkömmlichen Theorie-Praxis Unterscheidung ab, indem er von dem Umgang des Daseins mit Zeug ausgeht,⁴⁴¹ und die Sorge als faktische Verhaltung und Lage des Daseins auffaßt.⁴⁴² Das Wissen ist schon für Heidegger mit der Handlung eng verbunden. Auch die Schuld ist für Heidegger die existenziale Bedingung für die Moralität.

„Seiendes, dessen Sein Sorge ist, kann sich nicht nur mit faktischer Schuld beladen, sondern ist im Grunde seines Seins schuldig, welches Schuldigsein allererst die ontologische Bedingung dafür gibt, daß das Dasein faktisch existierend schuldig werden kann. Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das ‚moralisch‘ Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt und deren faktisch mögliche Ausformungen.“⁴⁴³

Wie wir oben gesehen haben, sind Theorie, Praxis und Werte für Heidegger nicht trennbar. Er entfaltet für sich nur nicht systematisch eine ideale ethische Theorie. Aber wenn er eine systematische ethische Theorie bilden würde, würde seine Philosophie (Denken) meines Erachtens in sich zusammenfallen, weil seine Philosophie sich von Anfang an gegen die Metaphysik als eine Theoriebildung richtet. In diesem Sinne ist Heidegger radikal auf dem

⁴⁴⁰ Vgl. ebenda, S. 163. Nishida bezeichnet seine Position anhand der Ethik als „Energetismus“.

⁴⁴¹ Vgl. SZ, S. 69.

⁴⁴² Vgl. ebenda, S. 193.

⁴⁴³ Ebenda, S. 286.

Weg der Überwindung der herkömmlichen Metaphysik. Auch Nishida ist unterwegs auf dem Weg zur Überwindung des vorstellenden Denkens. Aber die Ethik bzw. die moralisch gute Handlung ist für Nishida zugleich die Erfahrung der Wahrheit. In diesem Sinne ist die Wahrheit für Nishida die moralische Wahrheit. Für Heidegger ist sie die praktische Wahrheit. Darin sehe ich den Unterschied zwischen Heidegger und Nishida.

4. 6. Die Überwindung der Metaphysik bei Nishida und Heidegger

In unserem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß der heideggersche Übergang dieselbe diskontinuierlich-kontinuierliche Struktur aufweist wie Nishidas Übergang. Besonders deutlich läßt sich dies an den verschiedenen Worten sehen, durch die Heidegger das Verhältnis seines Denkens zur bisherigen Tradition der Metaphysik charakterisiert. Auch in der doppelten Rede von sowohl der ‚Verwindung‘ (kontinuierlich) als auch der ‚Überwindung‘ der Metaphysik (diskontinuierlich) versucht Heidegger meines Erachtens auf das diskontinuierlich-kontinuierliche Verhältnis seines Denkens zur Tradition der Metaphysik hinzuweisen.⁴⁴⁴ Heideggers Denken kreist um die Überwindung bzw. Verwindung der Metaphysik. Auch Nishidas Denken bewegt sich in der abendländischen Denktradition und deren Überwindung mittels der eigenen Zen-Erfahrung. In diesem Zusammenhang ist klar, daß Heideggers Denken und der Zen-Buddhismus darin einig sind, das vorstellende Denken zu überwinden.

„Wir können jetzt, eingedenk des Gesagten, vielleicht folgendermaßen zusammenfassen: Heideggers Denken und der Zen-Buddhismus sind mindestens darin einig, das vorstellende Denken zu Boden zu schlagen. Der Bereich der Wahrheit, der dadurch geöffnet wird, zeigt in beiden eine noch nicht genügend geklärte, aber sehr innige Verwandtschaft. Doch während der Zen-Buddhismus noch nicht dazu kommt, den Bereich der Wahrheit beziehungsweise der Un-wahrheit hinsichtlich seiner Wesenszüge denkend zu klären, versucht das Denken Heideggers unablässig, die Wesenszüge der Aletheia (Un-Verborgenheit) ans Licht zu bringen. Dieser Unterschied läßt uns einen Mangel des Zen-Buddhismus – mindestens in seiner bisherigen traditionellen Gestalt-gewahr werden. Das, woran es dem traditionellen Zen-Buddhismus mangelt, ist ein epochales Denken und Fragen der Welt. Über diese Frage der Welt müssen wir Entscheidendes von Heideggers Denken lernen und uns aneignen – insbesondere von seinem unerhörten Gedanken des ‚Gestells als des Wesens der Technik. Sonst müßte

⁴⁴⁴ Weinmayr, Elmar, Denken im Übergang – Kitaro Nishida und Martin Heidegger, in: Buchner, Hartmut (Hg.), Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen, 1989. S. 59.

der Zen-Buddhismus selbst ein dürre Baum werden. Sonst könnte kein Weg vom Zen zu einer möglichen japanischen Philosophie gebahnt werden.⁴⁴⁵

Koichi, Tsujimura meinte, dass dem Zen-Buddhismus im Vergleich zu Heideggers Wahrheitskonzeption der Wesenszug der „Un-wahrheit“ in der Erfahrung der Wahrheit fehlt. In den Redewendungen des Zen-Buddhismus, die häufig verwendet werden, kommen die Wesenszüge der „Un-wahrheit“ zum Ausdruck. Beispielsweise finde ich die Affinität zwischen Heidegger und Zen-Buddhismus in der „*Non-Sive*“-Logik, wobei die Identität und Differenz nicht im üblichen Sinne verstanden werden. Die Erfahrung der Wahrheit kommt meistens zum Ausdruck in dem Sinne, dass man in der Erfahrung der Wahrheit die Affirmation und die Negation mitdenken soll. Einige Beispiele dafür sind im Folgenden zu sehen. „Buddha ist nicht Buddha, deshalb ist er Buddha. Der Berg ist kein Berg, deshalb ist er Berg“. Bloß liegt der Schwerpunkt auf einem anderen Punkt. Den Wesenszug der „Un-wahrheit“ in der Erfahrung der Wahrheit zeigt bei Heidegger, dass die Erfahrung des Seins zeitlich, d. h. endlich ist, während sie beim Zen-Buddhismus betont wird, damit man nicht an dem „Ich“ oder „Objekt“ festhalten kann. Dieser Unterschied zwischen Heidegger und Zen-Buddhismus wird vor allem deutlich, wenn man in bezug auf die Auffassung der Sprache vergleicht. Die Sprache als Rede ist bei Heidegger ein typisches Merkmal der Zeitlichkeit. Das heißt, dass der Mensch bzw. die Erfahrung des Menschen endlich ist, solange man redend lebt. Die Sprache ist beim Zen-Buddhismus ein Hindernis auf dem Weg zur Erfahrung der Wahrheit, weil man häufig nicht auf die Erfahrung als solche, sondern auf die Begriffe schaut. Die Begriffe sind nur „augenblickliche Bestimmung“. Diese „augenblickliche Bestimmung“ ist für Heidegger Indikator für die Zeitlichkeit, während die Bestimmung für den Zen-Buddhismus nur ein Mittel, aber nicht unbedingt nötig ist.

Heidegger und Nishida geht es um die Realität bzw. um das Sein. Das Sein ist zugleich für beide das Nichts. Das bedeutet für beide, daß das Sein als solches immer widersprüchlich dynamisch geschieht und demgemäß vergänglich bzw. endlich ist. Der Unterschied liegt meines Erachtens darin, daß Heidegger mehr auf das Sein orientiert ist, während Nishida auf das Nichts bzw. absolutes Nichts orientiert ist. Bei Nishida und Heidegger handelt es sich um das Denken. Das Denken darf für beide nicht als vorstellendes Denken verstanden werden. Das Denken ist für Heidegger mit dem Verstehen bzw. Vernehmen gleichzusetzen. Für

⁴⁴⁵ Tsujimura, Koichi, Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie, in: (Hg.) Buchner, Hartmut (Hg.), Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen, 1989. S. 165.

Nishida ist es die Wahrnehmung bzw. die reine Erfahrung. Wiederum ist das Verstehen für Heidegger mit der Wahrnehmung identisch. Der Unterschied zwischen beiden scheint darin zu liegen, daß das Verstehen bzw. die Wahrnehmung für Heidegger Ereignis der Sprache ist, während die Wahrnehmung bzw. die Reine Erfahrung für Nishida sprachlose Erfahrung ist. Dies ist sicher. Aber das Sprachereignis hat für Heidegger immer zwei Seiten, nämlich die der Erschließung und Verschließung der Wahrheit, während die Reine Erfahrung für Nishida immer in der Gefahr steht, die Wahrheit zu verschließen, wenn sie zur Sprache kommt. Heidegger steht auf der Sprachebene, während Nishida auf der sprachlosen Ebene steht. Nishida betont, daß die Ur-Erfahrung bzw. die Wahrheit durch den sprachlichen Ausdruck verdeckt wird. Heidegger glaubt von Anfang an, daß die sprachlichen Ausdrücke für die Menschen unvermeidlich sind. Doch betont er gleichzeitig, daß die Wahrheit durch die Sprache verdeckt wird. Deswegen ist das Ereignis der Wahrheit für Heidegger zugleich das Ereignis der Un-Wahrheit. Zu beachten ist, worauf die Verfasser durch ihre Werke aufmerksam machen wollen. Trotz der unterschiedlichen Denktraditionen und Begriffsverwendungen sagen Heidegger und Nishida meiner Überzeugung nach genau dasselbe: Das Sein ist vergänglich oder endlich. Der Begriff ist für Heidegger eine Möglichkeit des Seins, des Augenblicks, bzw. augenblickskonstitutiv.⁴⁴⁶ Zwar meidet der Zen-Buddhist von Anfang an den Begriff. Aber der Begriff ist nur eine Wegmarke im Zen-Buddhismus, wie man den Zeigefinger benutzt, um den Mond zu zeigen.

Heidegger geht es um das Sein bzw. den Sinn des Seins. Die Frage ist somit für Heidegger, was das Sein ist. Aber Heidegger fragt nicht nach dem „Was“, sondern danach, wie das Sein geschieht oder wann das Sein geschieht. Das Sein ist kein Ergebnis des nachträglichen Denkens, sondern ein Geschehen im alltäglichen Leben. Das Sein ist für Heidegger das Sprachereignis. Auch die Reine Erfahrung bei Nishida ist eine alltägliche Erfahrung vor der nachträglichen Erfahrung. Das Sein und die Sprache haben für Heidegger im Vergleich zu dem Nichts oder dem Schweigen den Vorrang. Das Sein ist für Heidegger nur das Sein in der Möglichkeit des Nichtseins. Deswegen ist das Sein zeitlich und endlich. Die Reine Erfahrung oder die Realität bei Nishida ist vergänglich bzw. endlich wie bei Heidegger. Das Nichts als Vergänglichkeit oder als sprachlich unbestimmbares Schweigen hat bei Nishida den Vorrang. In diesem Zusammenhang ist das Sein bei Heidegger und die Reine Erfahrung bei Nishida genau dieselbe Erfahrung trotz der unterschiedlichen Denktraditionen. Mit anderen Worten: Heidegger und Nishida versuchen darauf, aufmerksam zu machen, daß das Sein oder die Realität vergänglich bzw. endlich ist. Der Unterschied liegt darin, daß das Sein und die

⁴⁴⁶ Vgl. OHF, S. 16.

Sprache bei Heidegger den Vorrang haben und deshalb das Nichts im Hintergrund bleibt, während das Nichts bzw. absolute Nichts und das Schweigen bei Nishida den Vorrang haben und das Sein im Hintergrund bleibt. In diesem Sinne ist die Unterscheidung zwischen der Kultur des Seins und der des Nichts von Nishida berechtigt.⁴⁴⁷ Nishidas Denkweg: Das Sein ist vergänglich, deshalb ist es zugleich das Nichts. Heideggers Denkweg: Das Sein ist endlich, deshalb ist es zugleich das Nichts. Das Sein oder die Realität ist in diesem Sinne für beide immer jeweils das Geschehen. Dementsprechend ist die Wahrheit das Geschehen der Un-Verborgenheit für Heidegger und das der Un-Wahrheit für Nishida.

Schlussfolgerung

Die Aufgabe der Überwindung der Metaphysik zieht sich meines Erachtens durch den gesamten Gedankengang Heideggers. Ich bin der Meinung, dass der Grundgedanke von Heidegger nicht um den wechselweisen Bezug von Sein *und* Menschenwesen kreist, wie Kettering meinte, sondern um die Aufgabe der Überwindung der Metaphysik. Grob gesagt, liegt Heideggers Interesse nicht darin, den Sinn des Seins zu erhellen, wie Figal von der Phänomenologie der Freiheit her unterstellt, sondern den Weg zur Überwindung der Metaphysik zu gehen. Manchmal ist es nicht leicht zu erkennen, ob Heidegger dem Weg zur Überwindung der Metaphysik den Vorrang eingeräumt hat, weil der Weg zur Überwindung der Metaphysik bei Heidegger mit der Frage nach dem Sinn des Seins sehr eng verbunden ist. Wir können jedoch feststellen, dass die Begriffe wie z. B. Sein, Dasein, Wahrheit des Seins, Kunst, Technik, Nichts usw. nur die „Begriffe“⁴⁴⁸ auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik sind, wenn wir darauf achten, dass Heidegger keine eigene Theorie entwerfen wollte. Die Frage nach dem Sinn des Seins und die Überwindung der Metaphysik gehören bei Heidegger untrennbar zusammen. Das bedeutet, dass man am grundsätzlichen Kernpunkt

⁴⁴⁷ Vgl. Nishida, Kitaro, Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen. In: Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1940. S. 3-9. Vgl. auch Rombach, Heinrich, Die Seinsgeschichte als eine Epoche auf dem Wege der Menschheit, in: Buchheim, Thomas (Hg.), Destruktion und Übersetzung - Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger, Weinheim, 1989. S. 172. Rombach zufolge richtet sich der westliche Weg auf Außen, während der östliche Weg sich auf Innen richtet. Der Weg nach ‚Sein‘ (der Weg nach außen) und der Weg nach ‚Nichts‘ (der Weg nach innen) sind nach Rombach nur als zwei Seiten eines Geschehens zu nehmen. (Vgl. Rombach, Heinrich, Die Seinsgeschichte als eine Epoche auf dem Wege der Menschheit, in: Buchheim, Thomas (Hg.), Destruktion und Übersetzung - Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger, Weinheim, 1989. S. 175.

⁴⁴⁸ OHF, S. 16: „Begriff ist kein Schema, sondern eine Möglichkeit des Seins, des Augenblicks, bzw. augenblickskonstitutiv. [...] Grundbegriffe sind keine Nachträglichkeiten, sondern vortragend.“ In diesem Sinne wird der Begriff von dem Titel dieser Arbeit kursiv geschrieben. Auch H. Arendt interpretiert Heideggers Begriff als „Wegmarken“ (Vgl. Arendt, Hannah, Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: Neske, Günther, Kettering, Emil (Hg.), Martin Heidegger im Gespräch, Pfullingen, 1988. S. 235. bes. S. 238)

Heideggers vorbeigeht, wenn man von einer bestimmten Heideggerschen Denketappe her Heideggers Philosophie interpretiert und von da aus verallgemeinert. Mehrere Interpretationen zu Heidegger achten zwar auf seinen Denkweg zur Überwindung der Metaphysik, aber dieser Denkweg rückt in den Hintergrund. Stattdessen beachten die Interpreten die Themen oder Sachen, die Heidegger in Frage gestellt hat, von der Sprachlichkeit her, von der Freiheit her, von den Griechen her, von der Nähe her. Was nach Heidegger in der traditionellen Metaphysik vergessen wird, ist zwar das Sein, das von der ursprünglichen Zeitlichkeit, bzw. Geschichtlichkeit her verstanden werden soll. Das Sein ist aber nur ein Übergangsthema, ähnlich wie z. B. das Dasein, obwohl dieser Begriff auf dem Heideggerschen Denkweg immer auftaucht. Alles soll von der Geschichtlichkeit her verstanden werden, sei es das Sein, oder Sprache, Mensch, Kunst, Technik. Die Geschichtlichkeit im Hinblick darauf findet sich im gesamten Gedankengang Heideggers auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik. Das traditionelle metaphysische Denken ist das nachträgliche Denken, das von Anfang an zwei Dinge vorausgesetzt hat, die dann miteinander verbunden werden sollten. Dieses Denken ist theoretisches Denken. Das fasse ich aufgrund der Hervorhebung Heideggers als das „Und-Denken“. Die metaphysische Frage soll von anderen Fragen oder anderen Denken her um-fragt werden. Dieses Denkmotiv kommt für Heidegger ausdrücklich in der Unterscheidung zwischen dem Was-sein und Daß-sein zum Vorschein. Wahrheit wird in der traditionellen Metaphysik zum Derivat des nachträglichen Denkens. Wahrheit wird dabei abgeleitet. Heidegger will eben darauf aufmerksam machen, daß in der abgeleiteten Wahrheit die ursprüngliche Wahrheit vergessen bleibt und letzten Endes jene in dieser gründet. Wahrheit gewinnt deshalb dynamischen Charakter. Heideggers Wahrheit ist mit der Aufgabe zur Überwindung der Metaphysik eng verbunden. Deshalb darf das Wahrheitsproblem bei Heidegger nicht nur als ein Wahrheitsproblem getrennt betrachtet werden. Es ist schon klar geworden, daß Heidegger mit dem Sein auf kein Fall eine Verallgemeinerung im Sinne der traditionellen Metaphysik meint. Dies war schon berechtigt, indem er auf die vielfältigen „ist“ Erfahrungen bzw. auf „ist“ Verwendungen eingeht. Wenn das so verstanden wird, bliebe auch Heidegger innerhalb der Metaphysik, die er zu überwinden versucht, weil es bei ihm schon einen Sprung vom Sein zur Wahrheit gebe. Das bedeutet, dass innerhalb von Heideggers Denkvorgang die Wahrheit vom Sein „abgeleitet“ würde, wie Descartes vom Denken zum *Sum* gelangt ist.⁴⁴⁹ Dies ist bei Heidegger meines Erachtens nicht der Fall. Heidegger macht nur auf die Verwendung des „Wahr“, des „Ist“ und deren Zusammengehörigkeit für Griechen aufmerksam. Das „Sein“ darf nicht

⁴⁴⁹ Vgl. Carnap, Rudolf, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse, in: Erkenntnis, Bd. II. S. 234.

nominalisiert werden, aber seit Platon und Aristoteles hat dieser Vorgang nach Heidegger begonnen. Heideggers weiterer Beitrag ist, daß er den Anfang der Metaphysik bei den Griechen sieht und auch den Weg zur Überwindung der Metaphysik innerhalb der griechischen Philosophie sucht, indem er auf den Anfang des Anfangs zurückgeht und neu interpretiert. In diesem Sinne ist die Wahrheit von Heidegger im Grunde die ursprüngliche griechische Wahrheit. Außerdem sind die Redewendungen immer auf die Kulturkreise angewiesen. Ein gutes Beispiel dafür ist der Wahrheitsbegriff in der Bibel. „Das rührt daher, weil das Alte Testament eine abstrakte Wahrheit nicht kennt, die einen bloßen Sachverhalt als solchen und das Wissen um ihn bezeichnete, sondern von Wahrheit nur redet, wo das Verhalten einer Person zur anderen mit seinen Wirkungen in Frage steht.“⁴⁵⁰ Dadurch, daß es viele verschiedene Redewendungen über die Wahrheit im Alltag und im wissenschaftlichen Bereich gibt und sie jeweils von dem Kontext und vom Kulturkreis abhängig sind, zeigt sich doch der Pluralismus der Wahrheit? Die Fragen nach der Wahrheit wurden in jedem „Kulturkreis“ unterschiedlich gestellt: Was ist Wahrheit? (Korrespondenztheorie der Wahrheit) Wo ist Wahrheit? (Wahrheit des Seins, hermeneutische Wahrheit) Wie kann man Wahrheit erreichen? (Konsensustheorie der Wahrheit, Kohärenztheorie der Wahrheit) Man kann die Frage auf andere Weise stellen. Wo und wann *die* Wahrheit konkret geschieht oder geschehen kann? Nietzsche hat in „Jenseits von Gut und Böse“ darauf hingewiesen, dass es die wunderliche Familien-Ähnlichkeit zwischen indischem, griechischem und deutschem Philosophieren gibt, weil er sieht, dass Sprach-Verwandtschaft zwischen dem indischen, Griechischen und Deutschen vorliegt.⁴⁵¹ Ich bin in diesem Sinne der Meinung, dass Heidegger die ursprüngliche griechische und deutsche Wahrheit ans Licht zu bringen versucht. Die Voraussetzung der beiden Dinge und aufgrund dessen nachträgliches Denken sollen auf eine Sache als Geschehen konvergieren. Der Weg zur Überwindung der Metaphysik liegt eben darin, die in Vergessenheit geratene ursprüngliche Zeitlichkeit zurückzugewinnen. Man soll von einem anderen Anfang ausgehen. Das bedeutet, daß man erst lernen soll, wie man richtig fragen kann. Die Frage mit „Und“ oder „Was-sein“ soll von der „ist-Frage“ oder dem „Daß-sein“ ergänzt werden. In diesem Sinne kann man sagen, dass Heidegger durch seine Texte nicht eine Antwort zu geben versucht, sondern eine andere Frage von einem anderen Anfang her stellen will. Auch die Reaktion von uns auf die Fragestellung von Heidegger soll sich nicht an eine Alternative richten, sondern versuchen, mit ihm zusammen zu denken. Bei

⁴⁵⁰ Hans von Soden, Was ist Wahrheit? in: Hans von Campenhausen (Hg.), Urchristentum und Geschichte, Tübingen, 1951. S. 8 f.

⁴⁵¹ Nietzsche, Friedrich, Jenseits von Gut und Böse, Frankfurt am Main, 1984. S. 30.

Heidegger geht es um den Dialog oder den Umgang mit der Metaphysik bzw. der metaphysischen Frage.

Die Frage nach dem Wesen oder die Frage nach der Definition, d. h. die Was-Frage beruht auf dem „Und-Denken“, während die Wie-Frage oder Wo-Frage auf „Ist-Denken“ beruht. Theoretisches Denken gründet im praktischen „Denken“. Heidegger, Gadamer, Austin und James orientieren sich an diesem praktischen Denken. Dieses Denken ist für sie zugleich der Weg zur Überwindung der Metaphysik. Heideggers Philosophie setzt sich von diesen Philosophen ab, weil er nicht irgendeinen alternativen Ansatz oder eine Theorie wählt, sondern uns mit der Aufgabe des Denkens konfrontiert. Heidegger versucht, von der Terminologie her schon radikal die Überwindung der Metaphysik durchzusetzen. Auch Gadamer, Austin und James bewegen sich durch die Universalität der Sprachlichkeit und durch die Betonung der Lebenspraxis auf demselben Weg. Aber die Folgen sind anders. Die Metaphysik bei Gadamer wirkt als eine Tradition auf uns. Wie bei Heidegger gibt es bei ihm die metaphysische Sprache nicht. Gadamers Problemstellung richtet sich nicht gegen die Metaphysik, sondern gegen das von der Metaphysik ausgeübte neuzeitliche Methodenideal. In Anlehnung an diese Fragestellung versucht Gadamer die geisteswissenschaftliche Wahrheit durch die philosophische Hermeneutik von der Naturwissenschaftlichen Wahrheit im Kreis der Diltheyschen Problemstellung abzugrenzen. Im Anschluß an die Diltheyschen Grenzlinie zwischen den Geisteswissenschaften und den Naturwissenschaften versucht Gadamer zu rechtfertigen, dass die geisteswissenschaftliche Wahrheit ursprünglicher ist als die Naturwissenschaftliche Wahrheit. Heidegger versucht aber direkt in Anlehnung an den Diltheyschen Lebensbegriff mit der metaphysischen Denkweise überhaupt zu konfrontieren. Dies ist meines Erachtens ein Grund dafür, warum er seine Philosophie als Denkweg bezeichnet hat. Heideggers Denkweg steht sehr nah an dem Weg der Aufhellung der Sprechakte bei Austin, der philosophische Probleme zu lösen versucht. Heidegger und Austin haben allerdings unterschiedliche Auffassungen zur Wahrheit bzw. Unwahrheit. Unwahrheit ist bei Austin nicht eine Seite der Wahrheit, wie bei Gadamer und Heidegger. Im Vergleich zur Pragmatischen Philosophie liegt Heideggers Interesse darin, die Frage nach der Beziehung zwischen den Menschen und dem Sein oder besser gesagt die Frage nach dem „Menschsein“ ursprünglich zu erhellen. Bei Heidegger ist der Mensch bzw. das Dasein zwar zunächst dem Sein zugänglich, aber der Mensch ist nicht das „Maß der Dinge“. Diesen gründlichen Unterschied sollte man im Auge behalten. Ansonsten sieht man leicht die oberflächliche Ähnlichkeit zwischen beiden, wie es bei Rorty der Fall ist. K. Nishida, der unabsichtlich die Kyotoschule in Japan begründet hat, entwickelt seine eigene Philosophie, die meines

Erachtens auf seiner Zen-Erfahrung basiert. Diese Grunderfahrung nennt er in „Über das Gute“ die Realität bzw. die reine Erfahrung, die zwar dem Heideggerschen Sein zu ähneln scheint, aber grundsätzlich anders ist. Der Grundunterschied liegt im Zugangsproblem zu dieser Erfahrung. Bei Heidegger ist das Sein durch Sprache zugänglich, während die Realität bei Nishida durch Sprache nivelliert wird. Die beiden Philosophen sind somit zwar unterwegs zur Überwindung der Metaphysik, aber der Weg dorthin ist grundverschieden. Die Frage nach der Ortschaft der Wahrheit bildet den Kernpunkt bei Nishida. Zeitlichkeit oder Geschichtlichkeit bei Heidegger spielt meines Erachtens bei Nischida eine geringe Rolle. Darum sehe ich in bezug auf den Ort der Wahrheit einen Anknüpfungspunkt zwischen Nischida und Heidegger. Themen, wie z. B. „Nähe“ von Ketterung und „Seinstopik“ oder „Topologie“ von Pöggeler bei deren Heidegger-Interpretationen wären sehr geeignet für einen Dialog zwischen Nishida und Heidegger bzw. der abendländischen Philosophie und der Ostasiatischen Philosophie.

III. Literatur

1. Heideggers Schriften

BP = Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Frankfurt am Main, 1989.

GB = Grundbegriffe, GA. (=Gesamtausgabe) 51. Frankfurt am Main, 1981.

GP = Grundprobleme der Phänomenologie, Bd. 58. Frankfurt am Main, 1993.

EDW = Einblick in das was ist, GA. 79. Frankfurt am Main, 1994.

EIP = Einleitung in die Philosophie, GA. 27. Frankfurt am Main, 1996.

EHD = Erläuterung zu Hölderins Dichtung, Frankfurt am Main, 1971.

EM = Einführung in die Metaphysik, GA. 40. Frankfurt am Main, 1935.

FND = Die Frage nach dem Ding – Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen, 1962.

GL = Gelassenheit, Stuttgart, ¹²2000.

HW = Holzwege, Frankfurt am Main, ⁷1994.

ID = Identität und Differenz, Stuttgart, ¹¹1999.

KPM = Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main, ⁶1998.

KT = Kunst und Technik, Frankfurt am Main, 1989.

LFW = Logik- Die Frage nach der Wahrheit, GA. 21. Frankfurt am Main, 1976.

MAL = Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, GA. 26. Frankfurt am Main, 1978.

OHF = Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), GA. 63. Frankfurt am Main, 1988.

PGZ = Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA. 20. Frankfurt am Main, 1979.

PIA=Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung, GA. 61. Frankfurt am Main 1985.

SD = Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969.

SP = Platon: Sophistes II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Frankfurt am Main, 1992.

SZ = Sein und Zeit, Tübingen, ¹⁷1993.

US = Unterwegs zur Sprache, Stuttgart, ¹²2001.

VA = Vorträge und Aufsätze, Stuttgart, 2000.

VWW = Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt am Main, 1943.

WD=Was heißt Denken? Stuttgart, ⁹2000.

WM = Wegmarken, GA. 9. Frankfurt am Main, 1976.

WMF=Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung in die Philosophie. GA. 31. Frankfurt am Main, 1994.

VJÜ=Vorrede zur japanischen Übersetzung von „Was ist Metaphysik?“ (1930) in: Buchner, Hartmut (Hg.), Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen, 1989.

II. Andere Schriften

Apel, K.-O., Heideggers Radikalisierung der Hermeneutik, in: Transformation der Philosophie - Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik Bd. I., Frankfurt am Main, 1973.

-: Pragmatism as Sense-Critical Realism Based on a Regulative Idea of Truth: in Defense of a Peircean Theory of Reality and Truth, in: Transactions of the Charles S. Peirce Society – A Quarterly Journal in American Philosophy Fall, 2001, Vol. XXXVII, No. 4. S. 443-474.

Arendt, Hannah, Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: Neske, Günther, Kettering, Emil (Hg.), Martin Heidegger im Gespräch, Pfullingen, 1988.

Austin, J. L.: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words), Stuttgart, 1994.

-: Philosophical Papers, Oxford, 1962.

-: Sinn und Sinneserfahrung, Stuttgart, 1975.

-: The meaning of a word, in: Philosophical Papers, London, 1962.

Ayer, A. J., Wahrheit, in: Skirbekk, Gunnar (Hg.), Wahrheitstheorien, - Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main, 1996.

-: The Origin of Pragmatism-Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce and William James, Toronto, 1968.

Barth, Ulrich, Von der cartesianischen zur hermeneutischen Subjektivität. Werkgeschichtliche Annäherungen an Heideggers *Sein und Zeit*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 83. S.180-198.

Beierwaltes, Werner, Heideggers Rückgang zu den Griechen, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte Heft 1, München, 1995.

Berti, Enrico, Heideggers Auseinandersetzung mit dem Platonisch-Aristotelischen Wahrheitsverständnis, in: Richter, Ewald (Hg.), Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt am Main, 1997.

Borgmann, Albert, Heidegger and Symbolic logic, in: by Michael, Murray (ed.), Heidegger and Modern Philosophy –Critical Essays, New Haven/London, 1978. S. 3-22

Bohnert, Herbert G., Carnap's Logicism, in: Hintikka, Jaakko (Ed.), Rudolf, Carnap, Logical Empiricist – Materials and Perspectives, Dordrecht/ Boston, 1975.

Brunjic, Branka, „Schritt zurück“, in: Wisser, Richard (Hg.), Martin Heidegger – Unterwegs im Denken Symposium im 10. Todesjahr, Freiburg/München, 1987.

Carnap, Rudolf, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache In: Erkenntnis Bd. II. Leipzig 1931.

-: Die alte und die neue Logik (1930) in: Skirbekk, Gunnar (Hg.), Wahrheitstheorien, Frankfurt am Main, 1996.

-: Meaning and Necessity – A Study in Semantics and Modal Logic, Chicago, 1947.

-: Empiricism, Semantics and Ontology, in: Supplement of Meaning and Necessity – A Study in Semantics and Modal Logic, Chicago, 1947.

-: Der logische Aufbau der Welt, Hamburg, 1998.

-: Logische Syntax der Sprache, Wien/ New York, 1968.

Cerf, Walter, Critical Review of How to do things with words, in: Berlin, Isaiah u. a. (Hg.), Essays on J. L. Austin, Oxford, 1973.

Coltman, Rod, The Language of Hermeneutics - Gadamer and Heidegger in Dialogue, Albany, 1998.

Dostal, Robert J., The Experience of Truth for Gadamer und Heidegger: Taking Time and Sudden Lighting, in: Wachterhauser, Brice R. (Hg.): Hermeneutics and Truth, Illinois, 1994.

Elberfeld, Rolf, Zu Kitaro Nishida „Zen no kenkyu“ (Über das Gute) – Übersetzung der Vorworte und Bemerkungen zur deutschen Ausgabe, in: Philosophisches Jahrbuch, 99. Jahrgang, 1992.

-: Kitaro Nishida und die Frage nach der Interkulturalität, Diss. Würzburg, 1994.

Elm, Ralf, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, München 1996.

Fann, K.T.: Symposium on J. L. Austin, London und Henley, 1969.

Forguson, L.W., Locutionary and Illocutionary Acts, in: Berlin Isaiah, u. a. (Hg.), Essay on J.L. Austin, Oxford, 1973.

Figal, Günter, Martin Heidegger - zur Einführung, (3.verb.Aufl.) Hamburg, 1999.

-: Martin Heidegger Phänomenologie der Freiheit, Weinheim, 1988.

Gadamer, H.-G., Die Sprache der Metaphysik, in: Ders. Heideggers Wege, Tübingen, 1983.

-: Heideggers Wege, Tübingen, 1983.

-: Wahrheit und Methode, Tübingen, ⁵1986.

-: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1986.

-: Griechische Philosophie III. Plato im Dialog, GA. 7, Tübingen, 1991.

-: Hermeneutik im Rückblick, GA.10, Tübingen, 1995.

Gethmann, Carl Friedrich, Verstehen und Auslegung –Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers, Bonn, 1974.

-: Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*, in: Annemarie Gethmann- Siefert u. a. (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt am Main, 1988.

-: Zu Heideggers Wahrheitsbegriff, in: Kant-Studien 66.

Gethmann-Siefert, Annemarie, Martin Heidegger und die Kunstwissenschaft, in: Heidegger und die praktische Philosophie, Gethmann-Siefert, Annemarie und Pöggeler, Otto (Hg.), Frankfurt am Main, 1988.

Graeser, Andreas, Philosophie in Sein und Zeit - Kritische Erwägungen zu Heidegger, Sankt Augustin, 1994.

Grondin, Jean, Von Heidegger zu Gadamer – Unterwegs zur Hermeneutik, Darmstadt, 2001.

-: Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer, Weinheim, 1982.

-: Heidegger und Hans-Georg Gadamer. Zur Phänomenologie des Verstehens-Geschehens, in: Thomä, Dieter, Heidegger Handbuch Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, 2003.

Habermas, Jürgen, Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft, in: Texte und Kontexte, Frankfurt am Main, 1992.

-: Urbanisierung der Heideggerschen Provinz - Laudatio auf Hans-Georg Gadamer, in: Das Erbe Hegels - Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises, Frankfurt am Main, 1979.

-: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien, Frankfurt am Main, ²1971.

Hammermeister, Kai, Hans-Georg Gadamer, München, 1999.

Heckmann, Heinz-Dieter, Was ist Wahrheit? Eine systematische-kritische Untersuchung philosophischer Wahrheitsmodelle, Heidelberg, 1981.

Hempel, Carl G., On the logical positivists' theory of truth, in: Horwich, Paul (ed.), Theories of truth, Sydney 1994.

Hermann, Friedrich-Wilhelm, Weg und Methode zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens, Frankfurt am Main, 1990.

-:Wahrheit – Freiheit – Geschichte Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift ‚Vom Wesen der Wahrheit‘, Frankfurt am Main, 2002.

-:Subjekt und Dasein – Interpretationen zu ‚Sein und Zeit‘, Frankfurt am Main, 1974.

-:Wege ins Ereignis – Zu Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie‘, Frankfurt am Main, 1994.

-:Heideggers Philosophie der Kunst- Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung ‚Der Ursprung des Kunstwerkes‘, ²1994.

-: Heideggers Selbstinterpretation, Meisenheim am Glan, 1964.

James, William, Der Wille zur Glauben, in: Martens, Ekkehard (Hg.), Stuttgart, 1997.

-: Was ist Pragmatismus?, Weinheim, 1994.

Jamme, Christoph, Stichwort: ‚Phänomenologie Heidegger und Husserl‘, in: Thomä, Dieter (Hg.), Heidegger Handbuch Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart, 2003.

Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft, Weischedel, Wilhelm (Hg.), Frankfurt am Main, 1995.

Kettering, Emil, NÄHE: Das Denken Martin Heideggers, Pfullingen, 1987.

-:Nähe im Denken Martin Heideggers, in: Wisser, Richard (Hg.), Martin Heidegger – Unterwegs im Denken, Freiburg/München, 1987.

Löwith, Karl, Heidegger- Denker in dürftiger Zeit: Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, GA. 8.Stuttgart, 1984.

-: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur, in: Die Frage Martin Heideggers, Heidelberg, 1969.

Ludz, Ursula, Hannah Arendt/ Martin Heidegger (Briefe 1925 bis 1975), Frankfurt am Main, 1999.

Marcuse, Herbert, Der eindimensionale Mensch, Neuwied und Berlin, 1968.

Marion, Heinz, Zur Problematik einer Aufnahme Heideggers in japanisches Denken, in: Buchheim, Thomas (Hg.), Destruktion und Übersetzung – Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger, Weinheim, 1989.

May, Reinhard, EX ORIENTE LUX –Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss, Stuttgart, 1989.

Murphy, John P., Pragmatism – From Peirce to Davidson with an introduction by Richard Rorty, Colorado, 1990.

Neske, Günther und Kettering, Emil, (Hg.), Antwort – Martin Heidegger im Gespräch, Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser (Das Fernseh-Interview), Pfullingen, 1988. S. 19-28.

Nishida, Kitaro, von Peter Pörtner übersetzt und eingeleitet, Über das Gute, Frankfurt am Main, 1989. (SG. [DA=Deutsche Ausgabe]).

-: Studie über das Gute (Zen no Kenkyu), Tokyo, 1999. (SG. [JA=Japanische Ausgabe]).

-:Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen, in: Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1940.

-:Logik des Ortes – Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, Übersetzt und herausgegeben von Elberfeld, Rolf, Darmstadt, 1999.

-:Selbstidentität und Kontinuität der Welt, übersetzt von Elmar Weinmayr, in: Ohashi, Roysuke (Hg.),Die Philosophie der Kyoto-Schule - Text und Einführung Freiburg/München, 1990.

-:Vorwort zur neuen Auflage (1936), in: Elberfeld, Rolf, Zu Kitaro Nishida „Zen no kenkyu“ (Über das Gute) – Übersetzung der Vorworte und Bemerkungen zur deutschen Ausgabe, Philosophisches Jahrbuch, 99. Jahrgang, 1992.

-: Vorwort (1911), Elberfeld, Rolf, Zu Kitaro Nishida „Zen no kenkyu“ (Über das Gute) – Übersetzung der Vorworte und Bemerkungen zur deutschen Ausgabe, Philosophisches Jahrbuch, 99. Jahrgang, 1992.

Peirce, C. S., Was heißt Pragmatismus, in: Martens, Ekkehard (Hg.), Stuttgart, 1997.

-:Die Festlegung einer Überzeugung, in: Martens, Ekkehard (Hg.) Stuttgart, 1997.

Perpeet, Wilhelm, Heideggers Kunstlehre, in: Pöggeler, Otto (Hg.), Heidegger- Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Weinheim, 1994.

Pöggeler, Otto, Hermeneutische und mantische Phänomenologie, in: ders. (Hg.), Heidegger - Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Weinheim, 1994.

- : Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen, 1983.
- : Heidegger und hermeneutische Philosophie, München, 1983.
- : Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger, in: Philosophisches Jahrbuch 70 (1962), S. 118-37.
- Pugliese, Orlando, Vermittlung und Kehre, Freiburg/München, 1965.
- Puntel, L. B., Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, Darmstadt, 1978.
- Putnam, Hilary: Pragmatism, Cambridge, 1995

- Rescher, Nicholas, Kriterien der Wahrheit, in: Skirbekk, Gunnar (Hg.), Wahrheitstheorien Frankfurt am Main, 1996.
- Richardson, William J.: Heidegger- Through Phenomenology to Thought, The Hague, 1963.
- Ders.: Heideggers Weg durch die Phänomenologie zum Seinsdenken, in: Philosophisches Jahrbuch 72 (1964/65)
- Rorty, Richard, Heidegger wider die Pragmatisten, in: Wirkungen Heideggers (Neue Hefte für Philosophie 23). 1984.
- : Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey, in: Michael, Murray (ed.), Heidegger and Modern Philosophy – Critical Essays, New Haven and London, 1978.
- : Pragmatism without method, in: ders. Objectivity, relativism and truth – Philosophical papers, Vol. 1., Cambridge 1991. S. 63-77.
- : Heidegger, contingency, and pragmatism, in: ders. Essays on Heidegger and others – Philosophical papers Vol. 2., Cambridge, 1991. S. 27-49.
- Rombach, Heinrich, Die Seinsgeschichte als eine Epoche auf dem Wege der Menschheit, in: Buchheim, Thomas, (Hg.), Destruktion und Übersetzung - Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger, Weinheim, 1989.
- Rosales, Alberto, Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38, 1984.
- Russell, Bertrand, William James, in: Skirbekk, Gunnar (Hg.), Wahrheitstheorien, Frankfurt am Main, 1996.
- Rosemann, Philipp, W., Heidegger's Transcendental History, in: Journal of the History of Philosophy, Oktober 2002.

- Sachsse, Hans, Was ist Metaphysik? – Überlegungen zur Freiburger Antrittsvorlesung von Martin Heidegger und ein Exkurs über seine Frage nach der Technik, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 28. (1974)

Schlick, M. Facts and proposition, in: Horwich, Paul (ed.), Theories of truth, Sydney, 1994.

Schinzinger, Robert, Japanisches Denken – Der weltanschauliche Hintergrund des heutigen Japan, Berlin, 1983.

Schnädelbach, Herbert, Phänomenologie und Sprachanalyse, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Heft1. 2000.

Schweidler, Walter, Die Überwindung der Metaphysik – Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie, Stuttgart, 1987.

-: Natur und Welt in den Bahnen von Technik und Ethik, in: Buchheim, Thomas (Hg.), Destruktion und Übersetzung : Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger, Weinheim, 1989.

Steiner, George, Martin Heidegger Eine Einführung, Aus dem Englischen von Martin, Pfeiffer, München, 1989.

Schulz, Walter, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Pöggeler, Otto (Hg.), Heidegger- Perspektive zur Deutung seines Werkes, Weinheim, 1994.

-: Anmerkungen zur Hermeneutik Gadammers, in: Bubner, Rüdger, u.a. (Hg.), Hermeneutik und Dialektik, Tübingen, 1970.

Searle, John R., Austin on Locutionary and Illocutionary Acts, in: Berlin Isaiah u. a. (Hg.), Oxford, 1973.

Stegmüller, Wolfgang, Zur Kritik Heideggers Sein- und Nichtsbegriff, in: ders. Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. I. Stuttgart, 1989.

Tarski, Alfred, Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik, in: Skirbekk, Gunnar (Hg.), Wahrheitstheorien, Frankfurt am Main 1996.

Teichert, Dieter, Erfahrung, Erinnerung Erkenntnis - Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadammers, Stuttgart, 1991.

Tezuka, Tomio, Eine Stunde mit Heidegger, in: Buchner, Hartmut, (Hg.), Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen, 1989.

Tilman, Müller, Wahrheitsgeschehen und Kunst- Zur seinsgeschichtlichen Bestimmung des Kunstwerkes bei Martin Heidegger München, 1994.

Tsujimura, Koichi, Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie, in: Buchner, Hartmut, (Hg.), Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen, 1989.

-: Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts, in: Ohasi, Ryosuke (Hg.), Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung, Freiburg/München, 1990.

Tugendhat, Ernst, Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main, 1992.

-: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin, 1967.

-: Heideggers Idee von Wahrheit, in: Skirbekk, Gunnar (Hg.), Wahrheitstheorien, - Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main, 1996.

Wacherhauser, Brice R., Gadamer's Realism: The „Belongness“ of Word and Reality, in: Wachterhauser, Brice R. (Hg.), Hermeneutics and Truth, Evanston, 1994.

Weinmayr, Elmar, Aspekte des Übersetzens zwischen Heidegger und Japan, in: Buchheim, Thomas, (Hg.), Destruktion und Übersetzung – Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger, Weinheim, 1989.

-: Denken im Übergang – Kitaro Nishida und Martin Heidegger, in: Buchner, Hartmut (Hg.), Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen, 1989.

Wiplinger, Fridolin, Von der Un-Verborgenheit- Fridolin Wiplingers Bericht von einem Gespräch mit Martin Heidegger, Pfaffenweiler, 1987.

Witherspoon, Edward, Logic and the Inexpressible in Frege and Heidegger, in: Journal of the History of Philosophy, Oktober 2002.