

Vorlesungsmanuskript WS 2011/12:

D. Finkelde SJ Heideggers "Sein und Zeit"

(Unveröffentlichtes, unkorrigiertes Manuskript.
Nur für den internen Gebrauch.)

Struktur (Änderungen vorbehalten)

1. Einführung
2. Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein: §§ 1-8
3. In-der-Welt-Sein und Welterkennen: §§ 2-13, 15, 17
4. Kritik an Descartes / Mitsein mit anderen / Verfallenheit: §§ 19-21, 25-27, 31-32, 34
5. Alltäglichkeit, Gerede, Sorge: §§ 35-41
6. Wahrheit als Erschlossenheit: § 44
7. Sein zum Tode §§ 46-48, 50-53 (+ Heideggers „Rektoratsrede“)
8. "Brief über den Humanismus"
9. Heidegger und / oder die analytische Philosophie
10. Heidegger im 20. Jahrhundert: Jacques Derrida
11. *Heidegger im 20. Jahrhundert: Jacques Lacan*
12. *Heidegger heute: Bernard Stiegler*
13. *Abschluss / Rückblick*

1. Vorlesung: Einleitung

Sehr geehrte Damen und Herren, Folgendes erwartet Sie in den kommenden 45 Minuten.

Ich werde – bevor ich überhaupt heute auf Heidegger eingehe – zunächst eine kurze Einleitung in die Phänomenologie geben. Diese ist bekanntlich eine philosophische Richtung, die insbesondere im 20. Jahrhundert eine eigene Schule gegründet hat – ausgehend von E. Husserl –, und ich möchte Ihnen mit ein paar grundlegenden Bemerkungen darlegen, vor welchem Problemhorizont diese Schule entstanden ist. Dann verstehen wir besser den Kontext aus dem heraus H. sein Hauptwerk geschrieben hat. Anschließend werde ich Ihnen kurz Hs Biographie vorstellen.

Phänomenologie

Heidegger gilt als Philosoph im Bereich der Phänomenologie. Damit ist eine philosophische Richtung gemeint, die stark mit dem Begriff der *Intentionalität* verbunden ist und dabei auf Franz Brentano und besonders Edmund Husserl zurückgeht. Im Folgenden soll erläutert werden, was eigentlich Intentionalität meint und warum dieser Begriff für eine philosophische Strömung einsteht, die sowohl in Deutschland aber auch in Frankreich sehr prägend war.

Was ist Intentionalität und warum ist Intentionalität so wichtig?

Der Begriff der Intentionalität besagt, dass jeder Akt des Bewusstseins, den wir vollziehen, jede Erfahrung, die wir haben, "intentional" ist, d.h. es ist wesentlich ein "Bewusstsein von" oder eine "Erfahrung von" etwas. Wie wir alle aus eigener Erfahrung wissen, ist unsere Aufmerksamkeit immer auf Objekte gerichtet. Wenn ich etwas sehe, dann sehe ich ein visuell mir zugängliches Objekt, wie z.B. einen Baum oder ein Rednerpult. Wenn ich mir etwas vorstelle, dann präsentiert meine Vorstellung mir ein imaginiertes Objekt, wie z.B. die Vorstellung von einem Auto, das die Straße herunterfährt, oder ein Einhorn aus einer Science-Fiction-Saga. Und wenn ich mich an etwas Vergangenes erinnere, dann erinnere ich mich an eine vergangene Situation, an vergangene Begegnungen, Objekte. All diese verschiedenen Situationen haben eines gemein: ein Bewusstseinsakt korreliert jeweils mit einem Inhalt, einem Objekt. Jedes Intendieren hat ein intendiertes Objekt (gesehen, erinnert oder vorgestellt).

Intentionalität hat hier nichts mit dem Begriff "Intention" zu tun, den wir in unserer Alltagssprache verwenden. Ich kaufe mir ein Auto, *mit der Intention*, damit in den Urlaub zu fahren. Das ist ein Zweck- bzw. Um-zu-Verhältnis. Der phänomenologische Begriff der Intentionalität hat aber damit nichts zu tun, sondern ist wesentlich dem Bereich der Erkenntnistheorie zugeordnet.

Intentionalität verweist uns auf die nicht zu entfliehende mentale Bezogenheit unseres Bewusstseins auf die Außenwelt. Es gibt keine mentalen Akte ohne dieses Bezogensein. Oder anders formuliert: *es gibt kein Denken ohne*

Gedachtes. Das besagt eigentlich der Begriff der Intentionalität in seiner Kurzform.

Jeder Akt unseres Bewusstseins ist in irgendeiner Art und Weise auf ein wie auch immer geartetes Objekt oder auf eine wie auch immer geartete Erinnerung gerichtet. Bewusstsein ist wesentlich Bewusstsein "von".

Wieso wurde aber dieser Gedanke der Intentionalität so hoch eingeschätzt, zuerst von Brentano, dann von Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen*, die H. mit Begeisterung gelesen hat? Ist es letztlich nicht ganz selbstverständlich, dass unser Bewusstsein immer *Bewusstsein von* etwas ist, dass Erfahrung immer Erfahrung *von* einem wie auch immer gearteten (vorgestellten, zur Hand seienden, erinnerten) Objekt ist?

Warum der Begriff so bedeutsam geworden ist, zeigt sich an der Menge von Konsequenzen, die unser Bewusstsein betreffen, und die die Analyse der Intentionalität unseres Bewusstseins hervorbringt.

Für die Phänomenologen des 20. Jahrhunderts ist dieser Begriff aber erst einmal deshalb wichtig, weil er nach ihrer Meinung über viele Jahrhunderte nicht eigentlich gedacht wurde. Und das will ich im Folgenden ein wenig erklären.

Wenn wir Texte von Descartes, Hobbes oder Locke lesen, tritt uns nämlich ein anderes Verständnis von Bewusstsein entgegen. Es wird dort gesagt, dass, wenn wir uns bewusst sind, wir in diesem Bewusstsein wesentlich uns unserer selbst bewusst sind, und dass dieses eigene Bewusstsein und die in ihnen angeborenen Ideen der Ausgangspunkt jeder Erkenntnis der Außenwelt ist. Das Bewusstsein des Menschen wurde – sinnbildlich gesprochen – wie ein abgeschlossener Innenraum vorgestellt, der eigentlicher Ausgangspunkt war einer jeden Erkenntnis der Außenwelt. Bewusstsein erscheint hier wie eine "camera obscura", ein eingeschlossener Raum, der sich gegenüber einer von außen ihm gegenüberstehenden Welt abgrenzt. Impressionen der Außenwelt, die in das Bewusstsein durch die Sinne hereinkommen, werden dann innerhalb dieses geschlossenen Bewusstseinsbereichs verarbeitet (Interface). Unsere Wahrnehmung ist dann wesentlich innerhalb dieses geschlossenen Raumes auf diese Impressionen und Vorstellungen gerichtet und verarbeitet diese mit Hilfe des Verstandes zu bestimmten Urteilen. Zumindest ist das eine spätestens von Descartes an ausgehende weitverbreitete Theorie des Bewusstseins, die eigentlich erst mit Kant hinterfragt wird, wobei Kant aber auch dieser Tradition wiederum anhängt. Unsere Wahrnehmung ist nicht direkt auf die Dinge "da draußen" gerichtet, sondern wesentlich darauf, wie sich die Dinge in unseren Bewusstseinsraum repräsentieren.

John Locke:

(Aus: *An Essay Concerning Human Understanding*, Chapter XI: Of Discerning, and other operations of the Mind)

17: Dark room. I pretend not to teach, but to inquire; and therefore cannot but confess here again,— that external and internal sensation are the only passages I can find of knowledge to the understanding. These alone, as far as I can discover, are the windows by which light is let into this dark room [= the mind]. For, methinks, the understanding is not much unlike a closet wholly shut from light, with only some little openings left, to let in external visible resemblances

Dieses Phänomen der Camera Obscura (CO), das von Aristoteles bis Francis Bacon bekannt war, erfuhr seinen, in erster Linie erkenntnistheoretischen Aufstieg besonders im 16. und 17. Jahrhundert, wo es nicht mehr nur als magisches Schauspiel der Natur, sondern – wie gesagt – als *Erkenntnismodell* benutzt wird.

Richard Rorty hat darüber ein Buch geschrieben: "Der Spiegel der Natur".

Ein wesentliches Moment der Camera Obscura ist die radikale Trennung eines Innenraumes von einer Außenwelt und damit auch die Isolierung eines eingeschlossenen Beobachters. John Locke benutzt die Camera Obscura als Modell, um seinen Lesern sein Erklärungsmodell von Erkenntnis vorzustellen. In diesem Modell steht die Öffnung der Camera Obscura für das Auge, das den Lichtreiz eintreten lässt und den Intellekt animiert, den Reiz in ein authentisches Bild der Außenwelt zu verwandeln. Die CO erlaubt daher als Modell die Erklärung einer Korrespondenz zwischen der Außenwelt und der Innenwelt des Menschen.

Descartes beschreibt darüberhinaus in seinem Text "La Dioptrique" den Blick in einer fundamentalen Abhängigkeit zum Intellekt, ja der Intellekt *lasse erst* das Bild der Außenwelt zum Bilde werden. Sehen ist in diesem Sinne ein Lesen, ein nahezu diskursiver Prozess, und der sichere Ort des Menschen ist letztlich der Ort seiner Innerlichkeit, der ihm das Verständnis der Außenwelt ermöglicht. Dem Eindringen des geordneten Lichtstrahls in die CO korrespondiert die Licht-bringende Aktivität des Verstandes im sonst einer Dunkelkammer ähnlichen Geist des Menschen.

Wir mögen dann der Meinung sein, dass es Dinge gibt, die uns affiziert haben von der Außenwelt, aber wir sind nicht direkt im Kontakt mit dieser Außenwelt. Das einzig Selbstverständliche ist das, was wir in unserem Bewusstseinsraum wahrnehmen. Zu den Dingen in der Welt "da draußen" kommen wir dann im eigentlichen Sinne nur durch ein vernünftiges Überlegen über die mentalen Impressionen innerhalb unseres Bewusstseinsraumes. In diesem Sinne ist unser Bewusstsein also gerade nicht immer Bewusstsein "von" etwas, wie es dann Husserl aufweisen wird, sondern Bewusstsein ist in diesem klassischen Erkenntnistheoriemodell sein eigener Bereich, der sich dann die Außenwelt vornehmen und aufbauen kann.

(Anmerkung: Diese Idee des Bewusstseins als Innenraum der Selbstpräsenz des Subjekts ist übrigens nicht einfach zu überwinden. Man kann sowohl bei Kant, Fichte, Schelling, aber auch dann wiederum bei Husserl und Heidegger selbst feststellen, dass die Idee eines Zentrums der Identität des Subjekts

immer wieder hervortritt. Bei Kant ist es z.B. die "transzendente Einheit der Apperzeption".)

Dieses Verständnis des menschlichen Bewusstseins, der menschlichen Wahrnehmung, wird verstärkt durch das, was wir über unser Gehirn und unser Nervensystem wissen. Es erscheint uns selbstverständlich, dass alles Kognitive nur innerhalb unseres Kopfes geschehen kann. Das einzige, dessen wir uns anscheinend gewiss sein können, sind die mentalen Zustände in unserem Bewusstsein.

Und dennoch würden wir selbstverständlich sagen, dass wir eben doch nicht in unserer (Kopf-)Welt gefangen sind, sondern dass wir in einem intuitiven Kontakt mit der Außenwelt sind. Wir fällen ja schließlich Urteile über diese Außenwelt und gerade die Leistungen der Naturwissenschaften zeigen ja, dass wir diese Außenwelt extrem gut dominieren. Wir können Atome spalten und das Wetter mehr oder weniger sicher vorhersagen.

Die Theorie der Intentionalität besagt nun, dass dieses Bild des Bewusstseins als Reflektions-Innenraum (gegenüber einer Außenwelt) auf einer falschen Abstraktion beruht.

Wenn Bewusstsein immer Bewusstsein "von" etwas ist, dann kann Bewusstsein nicht einfach nur ein Innenraum sein, dessen Struktur wesentlich ein Selbstbezug ist, von dem aus dann erst in einem zweiten Schritt die Impressionen der Außenwelt in diesem Selbstbezug zu "Repräsentationen" verarbeitet werden. Aber das genau legen einige Formulierungen, wie die gerade von John Locke erwähnten, nahe. Aber auch Vertreter des Neukantianismus legen dieses nahe. Denn auch die Neukantianer (gegen die sich dann Husserl und Heidegger wenden werden) analysierten wesentlich in ihrer Rückkehr zu Kant, was *innerhalb* des Bewusstseins geschehen muss, damit dieses einen Zugriff auf die Außenwelt hat. Wir verstehen vor diesem Problemhorizont dann auch in einem gewissen Sinne Husserls Ausspruch "Zu den Sachen selbst" (in der Einleitung der *Logischen Untersuchungen*). Husserl will nicht, dass wir jetzt auf die Außenwelt zurennen, sondern er möchte eine bestimmte Erkenntnistradition überwinden, die sich wesentlich mit der Analyse apriorischer Erkenntnismomente beschäftigt und die die Außenwelt als eine von diesen apriorischen Erkenntnismomenten abgeleitete, entwickelt hatte.

Phänomenologie möchte also genau den umgekehrten Weg nehmen (wie der sogenannte Psychologismus): die Wahrnehmungsweisen bestimmen, die unser unmittelbares Erleben betreffen. Die Phänomenologie möchte analysieren, wie sich uns die Dinge zeigen, wie wir die Dinge in unserem alltäglichen Umgang wahrnehmen, um darauf aufbauend dann eine eben von diesen eher anthropologischen Erfahrungen gespeiste Erkenntnislehre zu formieren.

Husserl sagt das sehr treffend, wenn er behauptet: Im Alltagsleben ist die subjektive, intentionale Seite, das Sichrichten-auf im "Verschossensein auf die Gegenstände" verborgen. Er meint damit, dass unser natürliches, alltägliches Bewusstsein sich immer schon in Horizonten von

Bedeutungsebenen bewegt, die uns weitgehend unthematisch präsent sind. Die Rede von "Horizonten", in denen wir uns immer schon bewegen, klingt sehr abstrakt, aber eigentlich ist der Grundgedanke eher leicht. Husserl entfaltet diesen Gedanken am Beispiel eines Rednerpultes, wie dasjenige hier vor mir. Wenn Sie in den Hörsaal treten, dann nehmen Sie dieses Rednerpult wahr. Aber dann laufen Sie weiter in den Hörsaal hinein und das Rednerpult sieht dann vielleicht doch in der ersten Reihe ein wenig anders aus als beim Eintritt in den Hörsaal. Wenn Sie dann um diesen Gegenstand herumgehen, dann verändert sich dieses Rednerpult zeitgleich zu ihrer neuen Position im Raum. Dennoch würden wir nicht daran zweifeln, dass es dasselbe Rednerpult ist. Eine weitere Beobachtung: Wenn ich in den Hörsaal trete, dann sehe ich nur die Vorderseite des Rednerpults. Ich gehe aber dennoch davon aus, dass es auch eine Rückseite geben muss. Aber diese Rückseite vervollständige ich unthematisch, ohne dass ich mich erst der Rückseite vergewissern müsste.

Dieses simple Beispiel soll nur verdeutlichen, dass es Gegenstandserschließung gibt aufgrund einer konstitutiven Intentionalität des Bewusstseins, das immer schon sehr viel mehr konstruiert und synthetisiert, als uns eigentlich bewusst ist.

Husserl erkannte dabei, dass sich diese Konstitution nicht immer auf die souveräne Leistung einer transzendentalen Subjektivität zurückführen lässt. Das heißt mit anderen Worten: unser Bewusstsein muss uns nicht erst erklären, warum das Rednerpult von der Seite anders aussieht als von vorn. Wir sind immer schon unthematisch in einem Horizont einer Gegenstandserschließung, den wir immer schon begriffen haben, ohne dass unser Verstand in seiner Innerlichkeit uns die Außenwelt erklären muss. Intentionalität entfaltet sich daher in einem Horizont, der über die Subjektivität hinausgeht.

Deswegen ist dieser Begriff des Horizonts so wichtig.

Der Begriff des Horizontes markiert, dass jede Intention in den Rahmen einer Sichtbarkeit eingespannt bleibt, die nie völlig thematisch für uns da sein kann. Das meint auch die Formel der Lebenswelt, die jeder Intentionalität und jedem Bewusstsein zugrunde liegt.

Nachdem Husserl in seiner Vorlesung aus dem SoSe 1919 das Beispiel mit dem Rednerpult vorgebracht hat, sagt er Folgendes:

"Was wir dabei verstehen lernen, ist, daß jede äußere Wahrnehmung, indem sie Wahrnehmung durch bloße Erscheinung ist, notwendig Wahrnehmung durch bloße Präsumtion ist. Hinsichtlich ihres Gegenstandes ist sie Wahrnehmung; sie ist Bewußtsein von seiner leibhaften Wirklichkeit. Und trotzdem: Sie ist nur hinsichtlich einer 'Seite' des Gegenstands, hinsichtlich eines beschränkten Bestands seiner eigenwesentlichen Merkmale, ihm wirklichen leibhaft gebend, nach einem anderen Bestand bloß mitmeinend, ihn als mitgegenwärtig bewußt habend, während dieser [letzte] Bestand in Wirklichkeit nicht in Leibhaftigkeit da, also eigentlich wahrgenommen ist.... Das Unsichtbare vom Gegenstand ist... nur bewusst als ein mehr oder minder unbestimmter Horizont von appräsentierten dinglichen Momenten...." (Husserl: Natur und Geist – Vorlesungen, Sommersemester 1919 S. 38f)

Und in seiner Schrift "Krisis der europäischen Wissenschaften" schreibt er: Im "normalen Wachleben" sind wir auf Gegenstände als Objekte unserer alltäglichen theoretischen und praktischen Interessen gerichtet. Es ist ein "geradehin auf jeweils gegebene Objekte hin, also in den Welthorizont Hineinleben und das in normaler ungebrochener Beständigkeit, in einer durch alle Akte hindurchgehenden synthetischen Einheitlichkeit" (Husserl 1954, S. 146).

Wir sind in die Gegenstände "verschossen", weil wir die Gegenstände immer nur in einem bestimmten Blick, in einer bestimmten Apperzeption wahrnehmen.

Die Sinnhorizonte, die dabei aber eine Rolle spielen, bleiben unthematisch, sind uns aber als solche dennoch präsent. Da überlegen wir gar nicht. Ebenso naiv wie das Alltagsleben verhalten sich auch die positiven Wissenschaften. Sie sind auf die Gegenstände ihrer Untersuchungen z.B. Atome bezogen, und das Bezogensein wird nicht ihr Thema.

Erst die Phänomenologie als eine für Husserl "eidetisch" (eidos gr: Bild, Form, Art, bei Platon "Ideen") genannte Wissenschaft, versucht diese unthematischen Bezüge herauszuarbeiten.

Phänomenologie versucht daher so etwas wie ein vorurteilsloses Wahrnehmen zu theoretisieren. Oder wie Heidegger schreibt, "Phänomenologie ist nichts anderes als eine Weise der Forschung, nämlich: etwas ansprechen, wie es sich zeigt und nur so weit es sich zeigt." Es geht um die Analyse der intentionalen Erlebnisse in ihrer immanenten Struktur.

Aber noch ein weiterer Aspekt ist wichtig:

Wenn nun Bewusstsein immer nur Bewusstsein "von" etwas ist, dann heißt das eben auch, dass Bewusstsein *immer über den Umweg von etwas anderem*, einem von ihm intentional z.B. wahrgenommenen oder gedachten Gegenstand, Gedanken etc., erst auf sich bezogen sein kann. Oder anders gesagt: Wir kommen zu unserem Bewusstsein immer nur über einen eigentlich nie in absoluter Reinheit bestimmbareren Außenraum, obwohl wir diesen Außenraum *in* einer radikalen Gegenüberstellung erfahren. (Ich bin ja nicht bei Ihnen. Ich bin ja immer nur hier bei mir.) Bewusstsein kann sich daher nie selbst präsent sein im Sinne einer "intellektuellen Anschauung" oder als "Substanzkern" einer absoluten cartesischen Selbstgewissheit, von der aus dann die Welt aufgebaut wird.

Bewusstsein kann sich *Gedanken* über Bewusstsein machen, aber es kann sich bei diesem Gedanken-Machen nicht in Absolutheit selbst beobachten. Was diese Herleitung gezeigt hat, ist also, dass es gar nicht müßig oder banal ist, *Intentionalität* ins Zentrum der philosophischen Analyse zu stellen, weil sie erkenntnistheoretische Fragen in Bezug auf Geist und Bewusstsein im Kern betrifft.

Aber so einleuchtend Vieles auch bisher klingen mag: dennoch muss man sagen, dass die Behauptung, dass Bewusstsein immer Bewusstsein "von" etwas ist, *gar nicht* so explizit, wie es hier erscheinen mag, unserem Alltagsverständnis entspricht. Denn wir sind ja doch der Meinung, dass jeweils "wir" es sind, die durch die Welt laufen. Wir sind es, die von Gegenständen umgeben sind, die Gegenstände wahrnehmen, die sich Gedanken über etwas machen, was uns in der Erfahrungswelt begegnet. Wir sind es, die ein Kunstwerk schön finden oder nicht schön finden. Insofern ist die Erfahrung unseres Bewusstseins als einem nur uns und durch unsere Autonomie bestimmten Hoheitsbereich selbstverständlich.

Erst die Phänomenologie, der Strukturalismus oder die Psychoanalyse haben uns dann darüber aufgeklärt, dass dieses Alltagsverständnis uns über bestimmte Dinge hinwegsehen lässt. Die Phänomenologie und besonders H. in *Sein und Zeit* zeigen uns, dass unser Bewusstsein eher so etwas wie ein öffentliches Ding ist, dass es agiert und sich im offenen Raum manifestiert und nicht in seinen eigenen Grenzen.

Der Strukturalismus, der von H. nicht ganz unbeeinflusst blieb, zeigt uns etwas Ähnliches: nämlich, dass das angeblich autonome Subjekt immer schon "vor-formatiert" ist durch eine symbolische Ordnung, die sich sozio-kulturell und ökonomisch herleiten lässt. Und die Psychoanalyse zeigt uns, dass unser Unbewusstes ebenso wesentlich durch einen Außenbereich fremdbestimmt ist oder – wie Lacan sagen wird – dass das Unbewusste "da draußen ist", in den symbolischen Ordnungen, in denen wir leben (Staat, Universität, Rechtsordnungen etc.). Und sie zeigt auch, inwiefern unsere intimsten Begehren von einem Außenbereich her bestimmt sind, den wir nie ganz umfassen.

Insofern scheint es auch kein Zufall zu sein, dass ausgerechnet der Begründer der modernen Phänomenologie, Edmund Husserl, und der Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freud, beide bei Franz Brentano in Wien studiert haben.

Noch einmal zusammengefasst mit Hilfe von Werner Marx treffenden Kommentaren zu Husserl: Die Phänomenologie artikulierte den Gedanken zuerst: dass unser Bewusstsein ein Interaktionsphänomen mit der Außenwelt ist und kein eigenständiger Bereich, der wie auch immer von der Außenwelt ablösbar ist. Unser Subjektsein geht uns in der Außenwelt immer schon voraus. Wir sind immer schon mehr in die Außenwelt eingeschrieben, in die Umstände eingepägt, als unser Alltagsverständnis in der Regel wahrhaben möchte. Nur weil das so ist, können wir ein gewisses Maß an Normalität etablieren, das uns mit anderen Menschen, mit denen wir diese konkrete Außenwelt teilen, verbindet. Phänomenologie richtet sich daher auf das transzendente Bewusstsein als ein Feld ursprünglicher Sinngehalte und Sinngebungen. (vgl. Werner Marx, S. 26). Sie legt die bewusstseinsmäßigen Sinngehalte frei und fragt danach, welche bewusstseinshaften Leistungen, welche "Synthesen" nötig waren, daß dieser oder jener Sinngehalt, mit dem ein Gegenstand gegeben ist, zustande kommen konnte." (Werner Marx, S. 26) Bewusstsein ist sekundär gegenüber dieser Interaktion und geht dem Kontakt mit der Außenwelt nicht primär voraus. Das Bewusstsein ist demnach

ein sekundäres gegenüber der uns vorausgehenden (geschichtlich bedingten) Außenwelt, die die Ankunft unseres Bewusstseins immer schon erwartet.

Heidegger gegen Husserl

Heidegger wird dann übrigens Husserl, also seinem philosophischen Ziehvater, später vorwerfen, nicht radikal genug gewesen zu sein, weil er weiterhin (und paradoxerweise) von einer Konstitution der Lebenswelt sprach, die auf ein transzendentes Ur-Ich zurückzuführen sei. Für Heidegger stand die Rede von so einem transzendentalen Ur-Ich letztlich doch wiederum mit der cartesischen Bewusstseinskapsel innerlich in Verwandtschaft. Heidegger ist sogar in einigen privaten Äußerungen gegenüber Husserl sehr abschätzig, was die Lebensleistung seines Lehrers betrifft. In einem Brief an Karl Jaspers schreibt er: "Husserl ist gänzlich aus dem Leim gegangen – wenn er überhaupt je 'drin' war – [...] er pendelt hin und her und sagt Trivialitäten, daß es einen erbarmen möchte. Er lebt von der Mission des 'Begründers der Phänomenologie', kein Mensch weiß, was das ist [...] er beginnt zu ahnen, daß die Leute nicht mehr mitgehen." Und gegenüber Karl Löwith urteilt er am 20.2.1923 noch schärfer.

"Die *Ideen* habe ich in der letzten Seminarstunde öffentlich verbrannt und so destruiert, daß ich sagen kann – die für das Ganze wesentlichen Grundlagen liegen nun sauber herausgestellt vor – Wenn ich von da jetzt nach den *Logischen Untersuchungen* zurücksehe, so komme ich zur Überzeugung: Husserl war nie auch nur eine Sekunde seines Lebens Philosoph. Er wird immer lächerlicher."

Warum wendet sich Heidegger schließlich gegen Husserl?

Je länger H. mit Husserl zusammenarbeitete, umso mehr entdeckte er, dass Husserl zwar eine dialektische Verschränkung zwischen dem Subjekt und seiner Umwelt im Konzept verschiedener Bedeutungshorizonte dachte, aber Husserl hatte trotzdem immer noch die Vorstellung, es gäbe im Subjekt einen letzten archimedischen Punkt, von dem aus diese Außenwelt doch wiederum als eine vom Subjekt abhängige gedacht wurde. (Wie ich oben schon sagte, kann man nicht so leicht diese Idee aufgeben. Jacques Derrida wird Heidegger etwas Ähnliches vorwerfen: ebenso wie Husserl noch in der Tradition von Descartes zu stehen.) Wir haben gesehen, wie Husserl zuerst argumentiert: Ich sehe jetzt gerade diesen Tisch dort als einen Tisch, von oben. Ich kann mir diesen Tisch vorstellen, wenn ich wegsehe und ich kann mich evtl. morgen an diesen Tisch erinnern. Der ganze Inhalt meines Bewusstseins ist auf etwas gerichtet. Um aber dann doch erklären zu können, wie das Bewusstsein sich auf die Außenwelt bezieht, ging Husserl wiederum davon aus, es müsse eine Art Inhalt des menschlichen Geistes geben (content of the mind), die letztlich für dieses Gerichtet-sein verantwortlich war. Er meinte sogar, es würde gar keine Rolle spielen, ob es den Tisch gäbe oder nicht. Das einzige, was für ihn Bedeutung hatte, war der Umstand, dass er es als eine Evidenz annahm, dass es diesen Tisch da gab in seiner Intentionalität. Und das war eigentliches Ziel der Phänomenologischen Reduktion: die Reflexion auf den eigenen intentionalen Inhalt (nahezu unabhängig von der Außenwelt).

Für Husserl war dies allentscheidend, weil er nun – eigentlich ähnlich wie Descartes – von einem nicht zu bezweifelnden Umstand ausgehen konnte, dass nämlich Bewusstsein sich seiner ganz gewiss war im Akt seiner Intentionalität. Der Mensch, der einen Tisch für einen Tisch hält, kann zumindest nicht irren über diesen Umstand, dass er den Tisch für einen Tisch hält. Er kann sich darüber irren, dass der Tisch wirklich ein Tisch ist, aber wenn er ihn für einen Tisch hält, dann kann er sich darüber nicht mehr irren. Husserl glaubt daher – im Rahmen dieser Phänomenologischen Reduktion – so etwas wie ein unerschütterliches Fundament seiner Erkenntnislehre gefunden zu haben. Denn er ging von dem Umstand aus, dass alles, was wir wahrnehmen: Musik, Menschen, Straßen nur wahrnehmbar ist, aufgrund der Bedingung des intentionalen Charakters unseres Bewusstseins. D.h. Husserl glaubte somit die unzweifelhafte Bedingung gefunden zu haben, die es uns erst ermöglicht, in der Außenwelt überhaupt etwas anzutreffen. Und dieses fand er in der Struktur von Subjekten zu Objekten. Husserl glaubte also – und genau darin wird ihn dann Heidegger kritisieren – Zugang zu einer transzendentalen Sphäre gefunden zu haben.

Heideggers Biographie

- Martin Heidegger wurde 1889 in der Stadt Meßkirch im Schwarzwald geboren in der Nähe der Schweizer Grenze. Seine Mutter war eine Bauerntochter und sein Vater Küfermeister (Fass-Hersteller) und Messner der katholischen Kirche. Heidegger hatte dann das Glück, die Unterstützung eines aus Meßkirch stammenden katholischen Pfarrers zu bekommen, welches ihm ermöglichte, in seiner Schulzeit in einem Konvikt in Konstanz zu wohnen. Er beendet sein Gymnasium in Freiburg und tritt dann 1909 ins Noviziat der Jesuiten. Aber noch bevor er offiziell Novize wird, muss er das Noviziat wieder verlassen aufgrund von Bedenken gegenüber seiner Gesundheit. Sein Herz sei angeblich nicht stark genug. Heidegger beginnt dann sein Theologiestudium an der Universität Freiburg mit dem Ziel Priester zu werden. Dabei besuchte er in den ersten Semestern vor allem philosophische Vorlesungen.

- Aufgrund einer Überarbeitung muss er für mehrere Monate zu Hause bleiben und erfährt dann durch einen Brief von der Leitung des Konvikts, dass ihm nicht erlaubt sei, weiterhin auf das Priestertum hin zu studieren.

- Er wechselt darauf hin noch einmal das Studienfach und beginnt ab 1911 Philosophie zu studieren, obwohl er sich aufgrund eines kirchlichen Stipendiums gleichzeitig für Mathematik und Physik einschreiben muss.

- In verschiedenen H-Biographien ist besonders von *einem* philosophischen Werk die Rede, dass Hs. Interesse sehr früh gefunden hat, nämlich die Promotion des Neuscholastikers Franz Brentano (auch später Lehrer Freuds und Husserls): "Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles".

Das Werk ist eine ontologische – also seinsanalytische – Untersuchung zur Vielheit der Bedeutung des Wortes "sein".

- Heidegger beginnt selbst Aristoteles zu lesen und studierte beim Neukantianer Heinrich Rickert, einem der beiden Hauptvertreter der sogenannten Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus. (mit der Südwestdeutschen Schule bzw. Badischen Schule ist eine Richtung des Neukantianismus gemeint, die um 1890 bis 1930 vor allem an den Universitäten Heidelberg und in Freiburg im Breisgau gelehrt wurde. [Wilhelm Windelband sah in der Phil. vor allem die Lehre allgemeingültiger Werte, nämlich der Wahrheit im Denken, der Gutheit im Wollen. Er unterschied prinzipiell zwischen Geschichte und Naturwissenschaftlichem. Demgegenüber die Marburger Schule mit Paul Natorp und Ernst Cassirer als Hauptrepräsentanten. Die Marburger Schule betonte Epistemologie und Logik, während die Südwestdeutsche Schule eine Kultur- und Wertephilosophie vertrat.]

- H. promoviert 1913 mit einer Arbeit über die "Die Lehre vom Urteil im Psychologismus" bei Arthur Schneider (H. Rickert ist Koreferent). Es folgt dann 1916 seine Habilitationsschrift "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Johannes Duns Scotus", die er bei Heinrich Rickert einreicht.

- Ebenso wurde nun Heidegger von Edmund Husserl gefördert, der 1916 von Göttingen nach Freiburg berufen wurde. 1919 wird H. Assistent bei Husserl und beginnt auch schon als Privatdozent Vorlesungen zu halten.

- 1923 bekommt H. einen Ruf nach Marburg, eine Hochburg des dt. Protestantismus und natürlich auch eine Hochburg des Neukantianismus. Dort lehrten Paul Natorp und Nikolai Hartmann (zu seinen Studenten gehören Karl Löwith und Hannah Arendt).

- Ab 1925 beginnt er eine Liebesbeziehung mit der 19jährigen Hannah Arendt. Aber sie trennen sich bald.

- 1927 erscheint im von Husserl herausgegebenen "Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung" Heideggers "Sein und Zeit, 1. Hälfte". Anschließend kommt es zur Berufung auf den Lehrstuhl von Husserl nach Freiburg. Das Werk ist Husserl gewidmet, der schließlich bemerkte, dass Heidegger statt eine reine Philosophie zu betreiben, einen Anthropologismus vertrat.

In seiner Antrittsrede "Was ist Metaphysik" setzt sich Heidegger noch einmal von Husserl ab.

- 1933 wird Heidegger zum Rektor der Universität gewählt. Er hatte bereits 1932 die NSDAP gewählt und trat ihr am 1. Mai 1933 bei. Bis Kriegsende blieb er Mitglied. Für Professoren gab es keinen Zwang zur Parteimitgliedschaft, während andere Beamte zum Eintritt in die NSDAP verpflichtet waren.

- In seiner Rektoratsrede vom 27. Mai 1933 mit dem Titel „Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität“ fand sich das Wort von der „Größe und Herrlichkeit dieses Aufbruchs“. Die Rede war nationalsozialistisch

konnotiert und hat bis heute viel Aufsehen erregt: Heidegger forderte darin eine grundlegende Erneuerung der Universität. Sie solle, mit der Philosophie als ihrem Zentrum, ihre Ganzheit wiedergewinnen, ähnlich wie in der Antike. Das Verhältnis von Professoren und Studenten solle dem von „Führern“ und „Gefolgschaft“ entsprechen. Ferner betonte er die Notwendigkeit der Bindung an die so genannte „Volksgemeinschaft“ und die wichtige Rolle der Universität bei der Ausbildung von kulturellen Führern des Volkes.

- 1934 tritt er als Rektor zurück.

- Während seines Rektorats beteiligte sich Heidegger an Propaganda und Gleichschaltungspolitik der „Bewegung“. Zwar untersagte er als Rektor Bücherverbrennungen an der Universität und die Aufhängung des „Judenplakates“, andererseits unternahm er nichts, um die zunehmenden antisemitischen Ressentiments an der Universität einzudämmen. Nach einem fachlichen Streit 1931 mit seinem Kollegen Eduard Baumgarten denunzierte Heidegger diesen 1933 bei der nationalsozialistischen Professorenschaft.

Heidegger veranstaltete 1933 in Todtnauberg ein Ferienlager für Dozenten und Assistenten, denen die „nationale Umwälzung des Hochschulwesens“ nähergebracht werden sollte. Am 11. November 1933 gehörte er in Leipzig zu den Rednern und Unterzeichnern des Bekenntnisses der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat.

Am 27. April 1934 trat Heidegger vom Amt des Rektors zurück, da seine Hochschulpolitik weder an der Universität noch bei der Partei genügend Unterstützung fand. Der Grund war nicht – wie er dies später selbst darstellte –, dass er die nationalsozialistische Hochschulpolitik nicht mittragen wollte, vielmehr ging ihm diese nicht weit genug: Heidegger plante eine zentrale Dozentenakademie in Berlin. Alle zukünftigen deutschen Hochschullehrer sollten in dieser Akademie philosophisch geschult werden. Der Marburger Psychologe Erich Jaensch schrieb dazu ein Gutachten, in dem er Martin Heidegger als „einen der größten Wirrköpfe und ausgefallensten Eigenbrötler“ bezeichnete, „die wir im Hochschulleben haben“. Heideggers ehrgeizige Pläne scheiterten, und er zog sich aus der nationalsozialistischen Hochschulpolitik zurück.

- Nach dem Krieg wird Heidegger von seiner Lehrtätigkeit suspendiert, indem er in den Ruhestand versetzt wird. 1949 wird Heidegger rehabilitiert. Nach seiner endgültigen Emeritierung folgen zahlreiche Veröffentlichungen Heideggers, der in den Jahren zuvor kaum etwas veröffentlicht hatte. 1950 erscheint der Aufsatzband "Holzwege", 1955 "Vorträge und Aufsätze", ebenso "Was ist Denken".

- Heidegger stirbt 1976, am 26. Mai.

Heidegger hatte starken Einfluss auf die Philosophie des 20. Jh.: Einerseits auf den französischen Existentialismus z.B. von Jean Paul Sartre, dann auf die französische Phänomenologie eines Merleau-Ponty und schließlich auf

die Philosophen, die der sogenannten Postmoderne zugerechnet werden wie Jacques Derrida und Jacques Lacan.

Er hatte nicht den geringsten Einfluss auf die analytische Philosophie, ja er zog sogar eine starke Ablehnung einzelner Vertreter dieser Richtung auf sich wie Carnap. Von Ludwig Wittgenstein wird dagegen überliefert, dass er Heideggers Schriften sehr wohl etwas abverlangen konnte. Das verwundert auch nicht, weil gerade der späte Wittgenstein eine Philosophie entfaltet, die derjenigen Heideggers nicht ganz fremd ist.

2. Vorlesung

Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein: §§ 1-8

Heidegger beginnt sein Hauptwerk mit einer Frage, von der er auch in späteren Werken behaupten wird, dass sie in Vergessenheit geraten sei, nämlich die Frage nach der wahren Bedeutung des Wortes "Sein", oder kurz gesagt: die "Seinsfrage".

H. schreibt: "Die genannte Frage [die Frage nach dem Sein, D.F.] ist in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die Metaphysik wieder zu bejahen."

Wenn Metaphysik die Disziplin ist, die nach den Grundstrukturen der Wirklichkeit fragt (die Grundstrukturen von dem, was ist), dann scheint sie in einem schlechten Zustand zu sein, wenn ihr die Seinsfrage abhanden gekommen ist.

Stellen Sie sich Theologen vor, die die Gottesfrage vergessen haben oder die sie permanent falsch stellen. Heidegger sagt nun Ähnliches über Philosophen. Sie haben sich von falschen Prämissen lenken lassen und im eigentlichen Sinne die Grundfrage der Philosophie vergessen. Aber wie kann H. überhaupt so etwas sagen? In der Philosophie geht es doch spätestens von Platon an immer um die Frage nach den Grundstrukturen der Wirklichkeit, wie wir diese erkennen können etc. Aristoteles spricht dann von verschiedenen Arten und Weisen, wie Sein ausgesprochen werden kann und die scholastische Philosophie rechnet Sein immerhin zu den Transzendentalien: zu den Grundbegriffen, die Dingen notwendig zukommen. Aber abgesehen davon, stellen wir Menschen uns doch auch irgendwie immer die Seinsfrage.

Aber was genau ist die Seinsfrage für Heidegger?

Sie ist, so viel kann man schon sagen, keine Frage der Grammatik oder der etymologischen Herleitung des Wortes "Sein". In der Seinsfrage geht es auch nicht um die Frage nach dem Sinn unseres Lebens, über den wir meditieren oder uns unterhalten. Die Seinsfrage impliziert vielmehr – wenn sie denn richtig gestellt und in ihre Grundmomente aufgegliedert ist – das existentielle Selbstverständnis des Menschen zu sich selbst.

Bevor wir aber näher darauf eingehen, was das bedeutet, möchte ich festhalten, dass H. *Sein und Zeit* in einer dramatischen Dringlichkeit schreibt, die Sie vielleicht selbst bei der Lektüre erfahren haben. Uns wird von Beginn an nahegelegt, dass SuZ einen Neuanfang setzt. Der philosophische Gestus von Heidegger ist daher ein Gestus, wie er vielen Philosophen eigen ist. Wir kennen eine solche Radikalität von Descartes, von Kant, Nietzsche oder Wittgenstein. Es geht dabei immer um Abrechnung mit der Vergangenheit und ihrer systeminternen Blindheit. Eine vorhergehende Denktradition wird aufgrund eines ihr immanenten epistemischen Kategorienfehlers ihrer Untauglichkeit überführt, und ein Neubeginn rechtfertigt sich in der Überschreibung dieser Tradition.

Heidegger will genau das. Auch er beginnt eigentlich ähnlich wie Wittgenstein mit einer Tabula rasa. Entschuldigen Sie wenn folgender Vergleich ein wenig zu plump ist. Aber wenn H. von der Dringlichkeit der Seinsfrage redet, dann tut er etwas wie die Figur des Morpheus in dem Film "Matrix". Sie kennen die berühmte Szene, in der Morpheus Neo eine Tablette darbietet und ihm sagt, wenn er diese Tablette nehme, dann breche er heraus aus einem Lügengebäude und betrete einen Bereich der Wahrheit, den er nicht mehr werde kontrollieren können und aus dem er dann nicht mehr zurückkehren könne.

Und so ähnlich meinte es Heidegger. Wenn die Seinsfrage in ihrer Bedeutung freigelegt wird, dann ist nichts mehr wie es einmal war, dann ist eine bestimmte philosophische Tradition vollkommen hinfällig geworden und ein falsches Weltverhältnis durchbrochen. Das ist nicht ganz ungefährlich. Denn, so Heidegger, das sogenannte abendländische Subjekt wird eine Destabilisierung erfahren, von der man fragen wird, ob sie diesem eigentlich gut tue. Und genau diese Frage stellen bis heute auch Kritiker der Philosophie Heideggers: von Karl Jaspers über Jürgen Habermas bis zu Ernst Tugendhat. Sie machen Heideggers Philosophie mitverantwortlich für postmoderne Philosopheme, die sich dann besonders in Frankreich entwickelt haben und heute mit dem Stereotyp postmodernen Denkens assoziiert werden. Aber darauf kommen wir noch. Im Augenblick versuche ich Ihnen nur die Dramatik ein wenig näherzubringen, mit der H. sein Werk einleitet.

Aber gehen wir nun in den Text.

H. beginnt *SuZ* mit dem Aufweis, dass die phil. Tradition mit der Seinsfrage nicht umzugehen wusste, ja sie entdeckte noch nicht einmal den Umstand, dass man diese Frage stellen könne. H. erwähnt drei Beispiele dieser Ablehnung.

1.) Sein ist der allgemeinste Begriff (H. verweist auf Aristoteles' *Metaphysik* und auf die *Summa* des Thomas von Aquin) Thomas: "Ein Verständnis des Seins ist je schon mit inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfasst." Die Frage nach dem Sinn von Sein ist daher im eigentlichen Sinne überflüssig. Denn man sagt: "Sein ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch". "Dieser allgemeinste und

daher undefinierbare Begriff bedarf auch keiner Definition. Jeder gebraucht ihn ständig und versteht auch schon, was er je damit meint." (2)

H. kritisiert also eine Tradition, die besagt, dass derjenige, der nach dem Sinn von Sein fragt, eigentlich einen Kategorienfehler begehe. Wenn ich das Wort "sein" benutze in einem Satz, dann ist das nur die Kopula zwischen Subjekt und Prädikat. Der "Tisch ist braun". Hier ist das Verb Sein nur als Kopula verstanden, als Verbindung zwischen Subjekt und Objekt im Urteil. "Sein" ermöglicht uns schlicht und einfach Urteile zu fällen, Prädikationen auszusagen. Aber nach dem "Sein" *jenseits* dieser seiner Bedeutung in der Satzstruktur zu fragen, ist irgendwie absurd. Denn wir haben davon ja keine Anschauung. Kant würde sagen: wir begehen hier einen Kategorienfehler. Wir vermischen ein vollkommen unbestimmtes Wort (Sein bzw. "das Sein") mit dem Glauben, wir könnten diesem Sein eine präzise Anschauung geben, um so objektive Urteile darüber zu fällen. Aber Sein hat keine sinnliche Anschauung, nur seiende Dinge haben diese. Aber H. ist nicht zufrieden mit dieser Art der Verneinung der Seinsfrage, weil damit gar nichts erhellt werden konnte, sondern der Begriff des "Seins" vielmehr, wie er sagt, der dunkelste geblieben ist.

2.) Der Begriff "Sein" ist undefinierbar und zwar aufgrund seiner höchsten Allgemeinheit. Heidegger: "Das Sein ist definitorisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen." (4) Die Allgemeinheit vom "Sein" ist nicht die eines Gattungsbegriffs. D.h. Sein ist kein "Gattungsbegriff", wie z.B. Säugetier. Die Allgemeinheit des Seins *übersteigt* alle gattungsmäßige Allgemeinheit. [Daher ist "Sein" (ens) auch in der mittelalterlichen Ontologie z.B. bei Thomas eine "Transzendentalie" = d.h. einer von verschiedenen Grundbegriffen, die allem Seienden zukommen: ens, unum, res, aliquid, verum, bonum.] Denn wenn man versucht, das Sein zu definieren, dann braucht man nach der traditionellen Definitionsmethode das "genus proximum" und die "differentia specifica". Aber wir können ja nicht sagen: Das Sein ist fünf Meter groß und drei Kilo schwer, oder das Sein ist vernunftbegabt und gehört wie der Mensch zu einer Unterklasse der Säugetieren. H. weist auch diesen Gedanken als banal von sich. Das einzige, was deutlich ist, ist der Umstand, das "Sein" nicht "so etwas wie Seiendes" (4) ist. Daher ist die Definitions-Logik nicht auf das Sein anwendbar. Aber wie gesagt: wenn der Begriff "Sein" auch undefinierbar sein mag, dann heißt das ja noch lange nicht, dass wir ihn *ad acta* legen können.

Dritte Position der phil. Tradition:

3.) "Sein" ist der selbstverständlichste Begriff. In allem Erkennen, Aussagen, in jedem Verhalten zu Seiendem, aber auch im "Ich-zu-sich-selbst-verhalten" wird immer von "Sein" Gebrauch gemacht. Das ist leicht zu begreifen und Heidegger macht es uns auch leicht: Jeder versteht: "Der Himmel IST blau", wie H. sagt. "Ich BIN froh." Aber auch hier bleibt die Selbstverständlichkeit völlig unbestimmt. Unser selbstverständlicher Gebrauch von Ist-Formen mag zeigen, dass wir je schon in einem Seinsverständnis leben, aber der eigentliche Sinn dieses Seinsverständnisses liegt für uns dennoch "in Dunkel gehüllt". (4)

[§ 2 - Die Formale Struktur der Frage nach dem Sein]

Nach der Offenlegung, dass die philosophische Tradition also die Seinsfrage banalisiert hat, will nun H. so etwas wie eine formale Struktur offenlegen. Die Seinsfrage soll nach bestimmten Strukturmomenten erörtert werden, und H. behauptet, dass allein schon der Umstand nach einer suchenden Bestimmung nach dem Sinn von *Sein* uns auf etwas "Gesuchtes" verweist, dass also das "Gesuchte" nicht *ganz* im Dunkel verborgen liegen kann, weil schon das Fragen selbst nach dem Sinn von Sein "einen eigenen Charakter des Seins" hat.

Das sind ziemlich mystisch klingende Argumente. Man hat beinahe den Eindruck "Sein" ist hier Synonym für Gott, eine metaphysische Substanz, die an der Frage selbst klebt. Aber man ahnt dennoch, was H. uns hier nahelegen möchte. Er möchte sagen, dass im Stellen einer Frage, ein Zielen unserer Intention ein Gegenüber entstehen lässt. Für H. ist daher die eine Frage, die Licht in einen dunklen Sachverhalt bringen will, selbst schon Teil dieses Lichts. H.s Grundgedanke ist dabei eigentlich ganz leicht. Er will sagen, dass uns die Suche nach dem Sinn von Sein schon etwas vom "Sein" zuträgt. Denn dadurch, dass wir überhaupt die Frage nach dem Sinn von *Sein* stellen, erfahren wir uns immer schon in einem bestimmten Verhältnis zu diesem "Befragten", d.h. zum "Sein". Und das ist sozusagen seine erste These im 2. Paragraphen.

Wenn wir die Frage nach dem Sinn von Sein suchen, dann entdecken wir: "Der Sinn von Sein muß uns [...] schon in gewisser Weise verfügbar sein." (5) und er schreibt auch: "Wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein". (5).

Außerdem sagt H.: "Das Sein des Seienden ‚ist‘ nicht selbst ein Seiendes." (6). D.h. man kann den Sinn von Sein nicht durch "Rückführung auf ein anderes Seiendes" bestimmen, so "als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden."

H. betont, es braucht bei der näheren Untersuchung des Seienden, um von diesem dann zum Sein zu kommen, die richtige "Zugangsart" (6). Denn das Sein ist – wie gesagt – selbst *kein Seiendes*, ist selbst kein Objekt, das wir definieren können. Daher ist auch die Zugangsart zum Sein nicht denkbar im Sinne einer Erkenntnislehre neuzeitlicher Tradition oder im Sinne Kants, wo es um die erkenntnistheoretisch bedeutsamen apriorischen Momente unserer Vernunft und Verstandestätigkeiten geht im Zugang auf die Objektwelt. Die Zugangsart, von der H. hier spricht, kann nur die der Phänomenologie sein, aber auch nur dann, wenn sie nicht einfach den Menschen untersucht, sondern weil sie die Analyse seines Menschseins liefert, oder anders gesagt, weil sie Daseins-Analyse ist. Und damit sind wir bei einem der zentralsten Begriffe, die Heideggers Werk prägt. Der Begriff des Daseins.

Dasein

Warum benutzt H. diesen seltsamen Begriff? Was würden Sie sagen? Warum sagt er nicht, "der Mensch"?

H. prägt diesen Begriff Dasein, weil er den Menschen nicht als Subjekt benennen möchte, das sich von Objekten abgrenzt. (Sie erinnern sich an die erste Vorlesung zur Phänomenologie.) Dasein meint daher streng genommen weder "homo sapiens", noch "animal rationale" oder "res cogitans".

Rene Magritte: Ich habe hier ein Bild von René Magritt gefunden, das vielleicht sinnbildlich ausdrückt, worauf H. mit Dasein abzielt. Heidegger will den Menschen von seinen verschiedenen Kontexten her interpretieren, also von dem her, was sich hinter seinem Kopf abspielt.

"Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als DASEIN". (7)
Fazit: um die Seinsfrage zu stellen, macht es daher keinen Sinn, auf irgendein Seiendes zu schauen, sondern es macht nur Sinn, die Seinsmöglichkeiten des Menschen zu analysieren, weil der Mensch ein auf das Sein immer schon selbstreflexiv bezogenes Wesen ist. Was H. mit Dasein meint, beschreibt also auch keine Innerlichkeit, bei der wir an Selbstversenkung oder Meditation denken, der Suche nach einem Moment, wo ich mal wie in einer Art intellektueller Anschauung mir selbst ganz nahe bin. H.s Begriff des Daseins ist gerade das nicht. Dasein ist nicht der Hort unserer Gefühle und Ideen, sondern es ist stattdessen ein permanentes Sich-nach-außen-projizieren (daher spricht H. dann auch später von der menschlichen Existenz als Existenz, als ein Außer-der-Innerlichkeit-Stehen).

Es gibt keine Schutzburg der Innerlichkeit, wo Dasein ganz bei sich ist. Gerade der Umstand, dass Dasein sich vom Begriff der Innerlichkeit abkehrt, meint ein permanentes nach Außenprojizieren des Menschen im Haltfinden-Wollen an einer Welt der Dinge. Wenn wir diesen Gedanken von H. ernst nehmen, dass der Mensch immer *außerhalb seiner selbst sei*, dann können wir Bewusstsein als eine permanente Bewegung der Intentionalität nach außen definieren. (Dies ist übrigens eine der zentralen Thesen von Sartre in *Das Sein und das Nichts*. Bewusstsein ist für Sartre ein Nichts, das an permanente Intentionalität gebunden ist. Sartre wird Bewusstsein als "le manque d'être" definieren: als Seinsmangel.)

Aber genau daraus ergibt sich ein neues Problem für das Dasein, es tendiert nämlich dazu, sich der Außenwelt gegenüber auszuliefern, oder moderner formuliert: sich an diese Außenwelt zu verlieren. Heidegger sagt das ausdrücklich ein wenig später:

"Dasein versteht sich immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder NICHT ES SELBST zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt, oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen. Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden". (12)

Wie verstehen Sie diesen Satz?

Dasein ist demnach immer in einem paradoxen Zustand: Es ist eigentlich die leere Menge der Existenz, die sich immer in einer Spannung hält zu einem virtuellen Bild der eigenen Authentizität und zu einer diese Authentizität manipulieren könnenden Außenwelt. Und diese Außenwelt erscheint erst einmal absolut legitim: denn sie vertritt Gesetzesstrukturen aller Art, die durch die Tradition gesetzt worden sind. Aber gerade hier kann sich eben Dasein verlieren, weil ihm eine elementare Geschichtlichkeit, die ihm immer schon vorausgeht, nicht immer klar ist. Und das Dasein kann auch immer in die Gefahr kommen, die vorausgehende Tradition als unhinterfragbare zu interpretieren. H. schreibt zu diesem Aspekt von Tradition Folgendes:

"das Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent [zurückstrahlend] aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab."

Tradition spricht uns also Identität zu, aber sie kann uns auch Seinsmöglichkeiten verdecken, wenn wir uns ihr allzu sehr übergeben. (Sind wir daher umso dümmer, desto traditionsgebundener wir uns verhalten?) Traditionen stehen für Typen, die wir wählen können, aber Tradition verschleiert auch teilweise die eigene Legitimitätslosigkeit dieser Typen.

Wenn wir das bei Heidegger lesen, merken wir, dass das, was H. uns hier sagt, ziemlich destabilisierend wirken kann. Heidegger ist hier gar nicht so sehr der Schwarzwald-Tölpel und Reaktionär, über den Thomas Bernhard sich lustig macht. Diese Traditionsverliebtheit und Heimatklichee-Verbundenheit ist ganz klar in Heideggers Werk präsent. Aber mit seiner Daseinsanalyse kann man auch eine Enttarnung der Kontingenz von Traditionen herauslesen, die das Dasein gern vergisst. H. beschreibt Dasein als eine Existenz in einer Zone lebenspraktischer aber auch epistemologischer Unbestimmtheit, denn er definiert ja das Dasein gerade *nicht* von einem Identitätskern heraus, zu dem es sich über den Umweg der Außenwelt langsam vorarbeitet und so ein gelungenes Leben führt. Heidegger ist aber auch genau mit dieser Analyse des Daseins im Zentrum der Moderne, der klassischen Moderne. Denn gerade die klassische Moderne ist eine Zeit, in der die überholten Traditionsmuster (Staat, Familie, Kirche, Gewerkschaften, Adel) radikal in ihrer angeblichen durch die Tradition begründeten Legitimität erstmals in Zweifel gezogen werden. Die Effekte davon sehen sie sowohl in der modernen Kunst aber auch besonders in den Romanen der Moderne: von Musils *Mann ohne Eigenschaften*, über Marcel Proust bis hin zu den Helden von Franz Kafka. Gerade Franz Kafkas Figuren sind ja immer wieder getrieben von der Frage ihrer Rolle in sozialen Gefügen, die ihre absolute traditionelle Legitimität eingebüßt haben: Denken Sie an *Der Prozess*, denken Sie an *Das Schloss*. Die Hilflosigkeit der Figuren Kafkas ist die Hilflosigkeit von Figuren, die nach einer Erfüllung ihres Mandats streben, das aber nicht mehr begriffen wird. Diese Figuren hören einen Befehl oder eine "Verurteilung" wie im *Prozess*, aber sie begreifen die Zusammenhänge nicht mehr.

Es gibt eine ganze Debatte von Walter Benjamin und Gershom Scholem über diesen Aspekt einer Tradition, von der Scholem sagen wird: sie hat "Geltung" ohne metaphysische "Bedeutung". Und Georg Lukács wird die These entwickeln, dass von der frühen Neuzeit hin bis in die Moderne das Paradigma einer metaphysischen Obdachlosigkeit hervorgetreten ist. Auch dieses Bild einer metaphysischen Obdachlosigkeit passt auf Heideggers Daseinsanalyse, weil dieses Dasein in einem von Heidegger selbst unbestimmt gelassenen Zwischenreich von Möglichkeit und Virtualität existiert. Das wird später noch viel deutlicher in den Kapiteln zu Angst, Sorge oder zum Ruf des "Gewissen-Haben-Wollens". Das ist wirklich großartig, was Heidegger da analysiert, aber es ist eben auch historisch ein Effekt der Epoche der klassischen Moderne. Heideggers Daseinsanalyse kann daher als die Metatheorie einer hysterisch gewordenen Subjektivität zu Beginn des 20. Jahrhunderts verstanden werden.

Heidegger wird außerdem noch sagen, dass die Vergangenheit uns gerade nicht hinterherkommt, sondern dass sie uns im eigentlichen Sinne vorausliegt.

Dasein "IST seine Vergangenheit. Und das nicht nur so, daß sich ihm seine Vergangenheit gleichsam 'hinter' ihm herschiebt und es Vergangenes als noch vorhandene Eigenschaft besitzt, die zuweilen in ihm nachwirkt. Das Dasein 'ist' seine Vergangenheit in der Weise *seines* Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her 'geschieht'." (20)

Oder noch ein Zitat:

Das Dasein ist immer schon in eine bestimmte "Daseinsauslegung" (20) hineingeboren. Wir kommen nicht in einem mathematisch rationalen Raum zur Welt, sondern wir kommen zur Welt in einer (symbolischen) Ordnung, von der wir uns nachträglich in unserem eigenen Selbstverständnis auslegend verstehen. Aber in dem Heidegger diese Struktur schon offenlegt, destabilisiert er auch schon dieses Verstehen, weil dies eben nicht mehr ein unproblematisches oder authentisches Verstehen ist.

Dasein ist also auch der Gefahr ausgesetzt, sich der Tradition auszuliefern. Wenn das Dasein unhinterfragt im kulturellen Raum, in den es hineingeboren wird, aufgeht, dann – so H. – ist es in der Gefahr, die eigene Führung über die eigenen Fragen und das eigene Wählen des Lebens an diese Tradition abzugeben.

Daher schreibt H. auch, das Dasein hat die "Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen" (21).

Tradition wird dann zu einer Ideologieform, die es mir möglichst konfliktfrei abnimmt, über das zu entscheiden, was mich als Dasein ganz persönlich betreffen könnte: z.B. meine eigene Lebenswahl. Aber was ist denn die Gefahr der unhinterfragten Tradition?

Die Gefahr ist, dass sie uns mit dem, was sie uns als selbstverständlich und legitim vorstellt, den Möglichkeitshorizont des Daseins verkleistert. Die Tradition vertritt oft, was sich bewährt hat (oder durchgesetzt hat) als legitim.

"Sie [die Tradition] überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen 'Quellen', daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z.T. in echter Weise geschöpft wurden. Die Tradition macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen. Sie bildet die Unbedürftigkeit aus, einen solchen Rückgang in seiner Notwendigkeit auch nur zu verstehen." (21)

Die Tradition lehrt uns ihre Kategorien, aber sie verschweigt uns, dass diese Kategorien zu hinterfragen sind durch ein Moment der Kontingenz bei der Gründung, als sie etabliert wurden. Heidegger ist nicht so naiv, die Tradition abzulehnen, und Sie haben sicher gemerkt, dass wenn er im § 6 von der Destruktion der traditionellen Ontologie spricht, damit nicht ihre Zerstörung meint. Aber H. will uns dennoch eindringlich klar machen, dass Traditionen dem Dasein seinen Möglichkeitshorizont nehmen können.

H.: "Die Tradition enturzelt die Geschichtlichkeit des Daseins so weit, daß es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt."

3. Vorlesung: §§ 6-8

(Rest von der 2. Vorlesung).

In-der-Welt-Sein und Welterkennen: §§ 12-13, 15, 17

Die Erkenntnisbezüge, die Dasein definieren, sollen – so H. – vor jedem disziplintheoretischen Bezug analysiert werden. Wenn daher bestimmte Autoren der analytischen Sprachphilosophie Heidegger vorwerfen, die Philosophie nicht an den Naturwissenschaften auszurichten und stattdessen mit 'mystischen Begriffen' wie "Sein" oder "Dasein" zu hantieren, dann würde evtl. Heidegger dagegen sagen: „Das ist ja mein Ziel. Was Ihr mir vorwerft, ist meine Prämisse *gegen eure naturwissenschaftlichen Episteme.*“

Rudolf Carnap schreibt (in *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language* 1932.): Heidegger biete eine illusorische Ontologie, "[writing] nonsensical pseudo-propositions". Und Bertrand Russell bemerkt zu Heidegger:

"Highly eccentric in its terminology, his philosophy is extremely obscure. One cannot help suspecting that language is here running riot. An interesting point in his speculations is the insistence that nothingness is something positive. As with much else in Existentialism, this is a psychological observation made to pass for logic."

Heidegger würde aber, wie gesagt, gegen diese Angriffe auf sein Werk wahrscheinlich sagen, dass er Philosophie ja gerade nicht gemäß dem Paradigma der Naturwissenschaft betreiben möchte, wie das der logische Positivismus sich auferlegt hatte. Heidegger würde dagegen sagen, dass diese Methode ja nur wieder einen kategorialen und keinen existenzialen Weltzugang thematisiert. Heidegger möchte ja gerade Philosophie als Grundlagenwissenschaft und nicht als eine an den Naturwissenschaften ausgerichtete Teildisziplin etablieren. Ihm geht es nicht um die empirische Verifizierbarkeit von Sätzen, sondern um die Freilegung grundlegender Weltbezüge, die zeigen, inwiefern Sprache ein sekundäres Erkenntnisinstrument gegenüber einer dieser Sprachlichkeit vorausgehenden Semantik (ontisch-ontologisch zu nennen) ist. Denn Erkenntnissubjekte, die glauben, sich durch Satzanalysen auf einen Bereich wissenschaftlicher Objektivität beziehen zu können, verkennen, dass Objektivität etwas ganz anderes ist.

Man könnte daher überspitzt sagen: Heidegger wirft einer bestimmten Schule analytischer Philosophie in ihrem Rückgang auf Kant eine neue Naivität vor, Welterkenntnis von einem kategorial bedingten Sprachverständnis herleiten zu wollen. Aber die analytischen Philosophen würden Heidegger wohl dieselbe Naivität vorwerfen. Sie würden sagen: diejenige Philosophie ist zum Scheitern verurteilt, die angeblich vorkategoriale Weltbezüge analysieren möchte, ohne aber zuvor ihre Hausaufgaben gemacht zu haben: ohne zuvor erkannt zu haben, welche Objektivitäten (verstanden als naturwissenschaftliche) die Sprache überhaupt abbilden kann.

Beide Traditionen wollen also an die Fundamente der Erkenntnis. Heidegger sieht diese Fundamente in der Offenlegung vorkategorialen Welterschließens. Die am Ideal der Naturwissenschaften ausgerichtete sprachanalytische Philosophie (Frege, Russell, der frühe Wittgenstein) sieht sie in einer philosophischen Idealsprache, als Bedingung überhaupt von philosophischer Erkenntnis reden zu können. Es geht ihnen um die verifikationistische Deduktion von Sprachinhalten auf objektiv nachprüfbar und verifizierbare Kriterien. Damit schreiben Sie Kants Erbe fort: eben in dem Anspruch vor jeder metaphysischen Spekulation erst einmal die Bedingungen der Möglichkeit von Sprache überhaupt zu analysieren.

Heidegger erkundet, inwiefern Sprache ein sekundäres, abgeleitetes Instrument ist gegenüber vorausgehenden Zeichen- und Symbolprozessen in denen wir immer schon mehr anonym als authentisch erkennend leben. Es gibt eine vorsprachliche Verwiesenheit in Weltbezüge, die eine an den Naturwissenschaften orientierte Philosophie nicht berücksichtigt.

Dasein als ontisch-ontologische Differenz (§3)

Kommen wir nun zu einem der vielleicht schwierigsten Begriffe, die man mit Heideggers *Sein und Zeit* konnotiert. Zu dem Begriff der ontisch-ontologischen Differenz, den Heidegger auf seinen Daseins-Begriff anwendet. Im Folgenden möchte ich versuchen zu klären, was sich dahinter verbirgt.

Und wir werden sehen, dass sich darin sehr viel von dem verbirgt, was wir schon besprochen haben.

Zuerst aber eine Begriffsklärung:

Ontisch : - das Seiende, wie es uns erscheint.

- on, ontos: Partizip Präsens von "eimi" = "sein", "vorhanden sein", "existieren"
- "das, was vorhanden ist"
- "ontos" (adv.) wahrhaftig,
- Wenn H. ontisch sagt, meint er hier die phänomenale Ebene von Dingen, wie sie uns (unthematisch) begegnet.

Ontologisch : - die eigentliche *Untersuchung* der oben erwähnten phänomenalen Erscheinungsweise der Dinge.

- Das meint nicht unmittelbar Ontologie verstanden als philosophische Disziplin.
- Der Mensch muss nicht Ontologe sein, um dennoch in einer (permanent) auslegenden Weise eines Verstehens von Sein zu leben.

"Diesem Seienden [dem Dasein] eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist." (12)

Und weiter heißt es:

"Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden."

"Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sein des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa so viel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein."

Was meint Heidegger hier?

Wenn H. sagt, dass das Dasein ontologisch ist, d.h. dass es ihm irgendwie angeboren ist, auf – wie auch immer geartete – Grundstrukturen der Wirklichkeit gerichtet zu sein, dann meint das nicht, dass der Mensch permanent Ontologie als die "Wissenschaft vom Sein" betreiben muss um Mensch zu sein. Er sagt ja explizit: "Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden." Das wäre ja auch absurd, weil man nun wirklich nicht behaupten kann, dass die Menschen um uns herum auf der Straße alle Platon, Aristoteles oder Heidegger lesen. Heidegger will damit nur sagen, dass das Dasein (= die nur dem Menschen eigentümliche Existenzweise, die ein Verhältnis zu seinem Sein beinhaltet) immer schon zumindest angelegt ist auf eine Durchdringung seiner eigenen Existenzform. Deshalb sagt

Heidegger: "[D]as gemeinte Ontologisch-sein des Daseins [ist] als vorontologisches zu bezeichnen." (12) So verstehe ich diesen Satz zumindest.

Noch einmal anders gesagt: wenn von einem Ontologisch-Sein des Daseins die Rede ist, das gleichzeitig VOR-ontologisch sein soll, dann deshalb, weil uns in unserer eigenen Art und Weise es immer schon mitgegeben ist, hinter den Schleier der Maja schauen *zu wollen*. Aber wie gesagt: d.h. nicht, dass wir Ontologie als Wissenschaft betreiben und Philosophen werden müssen. Und trotzdem wollen wir doch irgendwie die Schleier der Erscheinungswelt durchstoßen, wir wollen hinter die Kulissen unseres Lebens schauen. Deshalb betreiben wir ja z.B. Philosophie oder Naturwissenschaft. Ein Tier will und kann das nicht. Irgendwann wollen wir das vielleicht auch nicht mehr wissen, weil wir genug zu tun haben. Aber darum geht es H. nicht. Es geht ihm erst einmal darum, dass jeder Mensch z.B. irgendwann einmal von einem Sonnenuntergang angesprochen sein wird oder von einem Kunstwerk im Museum oder von einer wissenschaftlichen Entdeckung oder von einem Gedicht. Er wird durch eine solche Erfahrung auf sich zurückgespiegelt, er erlebt sich herausgerissen. Und dieses Zurückgespiegeltwerden, Herausgerissenwerden können wir nicht leugnen. Wir haben immer wieder Erfahrungen dieser "dritten Art", die uns herausheben lassen aus dem Teppich unseres Alltags. Wir sind damit immer schon Bewohner einer "Twilight Zone".

Wenn Heidegger uns im Paragraphen 8 die Methode der Phänomenologie erklärt und uns dann das griechische Wort "phainomenon" etymologisch herleitet als dasjenige, das uns auf ein Sichzeigen, auf ein Sichoffenbaren verweist, dann genau aus diesem Grund. Eben weil der Mensch in einer Welt lebt, die wir nicht mit sprachanalytischen Mitteln wie mit Scheinwerfern ausleuchten können, sondern weil wir uns in Bezügen bewegen, die uns Einsichten entziehen, verbergen oder offenbaren.

H. distanziert sich dabei indirekt vom Begriff der "Erscheinung" bei Kant. Erscheinungen sind für Kant die "Gegenstände der empirischen Anschauung" (SuZ, S. 30), das, was sich klar auf einen Begriff bringen lässt. Aber Heidegger will darauf hinaus, dass das Phänomen, die Erscheinung, uns viel früher in seinen "Bann" zieht. Wir begreifen, was ein Phänomen im Heideggerschen Sinne ist, nicht dadurch, dass wir eine Erscheinung im Sinne Kants erkennen, sondern wir begreifen Kants Rede von Erscheinungen, weil wir immer schon im Heideggerschen Sinne wissen, was Phänomene sind. Phänomene, sind im Sinne der Phänomenologie nicht das, was wir kategorisch auf einen Begriff bringen, sondern in dem wir uns immer schon vorgängig aufhalten. Plötzlich zeigt sich uns etwas. Und solche Erfahrungen definieren für Heidegger irgendwie das Dasein. Wie gesagt: wir betreiben zwar nicht permanent Ontologie, und doch erleben wir uns immer wieder in transzendenten Verweisungsbezügen, wo wir seltsam betroffen, ergriffen oder auf uns zurückgespiegelt werden. Und so verstehe ich Heideggers komplizierte Rede davon, dass das Dasein in eine ontisch-ontologische Differenz eingespannt ist.

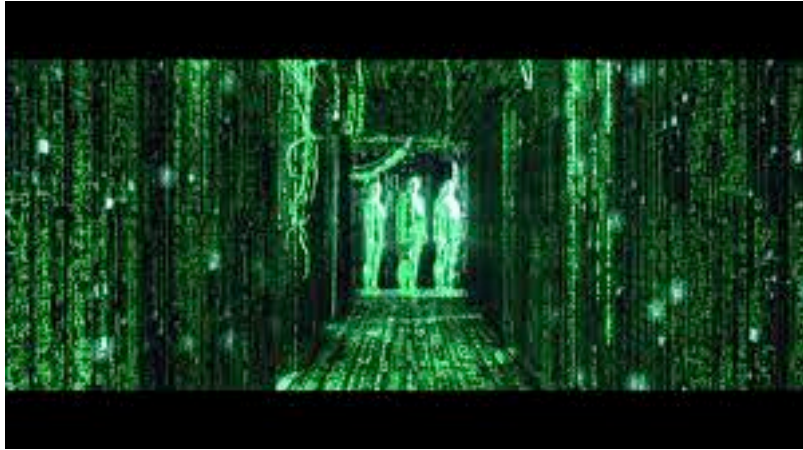
Die Rede von der ontisch-ontologischen Differenz will dabei aber auch noch auf Folgendes hinaus: Das innerweltliche Begegnende ist uns immer schon verstanden, aber der Verständnishorizont bleibt unthematisch. Daher sagt H.: „Das ontisch Nächste [unser Dasein] ist das ontologisch *fernste*.“ Es ist deshalb das ontologisch fernste, weil wir uns selbstverständlich im Dasein bewegen, ohne zu wissen unter welchen Vorannahmen wir unsere Welt immer schon aufgebaut haben. SuZ möchte uns Dasein aber als dasjenige freilegen, was uns auch ontologisch nahe ist. Weil Heidegger mit fast prophetischer Eindringlichkeit sagt, dass sich dann unser ganzes Verhältnis zur Welt verändern wird. Und er kritisiert eben, wie wir gehört haben, dass ein Großteil der philosophischen Tradition genau das nie in den Blick bekommen hat: was uns am nächsten ist, was unserem Denken, Erkennen und Rationalisieren vorangeht.

Unabhängig davon aber ist Dasein immer in der „Twilight-Zone“ von Erkennen und Verkennen: und daher immer in der Spannung der – wie H. sie (verklausulierend) nennt – „ontisch-ontologischen Differenz.“ Der Mensch geht nicht in der Natur auf wie Wasser in Wasser, sondern er ist als sprachbegabtes Wesen in eine Selbstreflexivität gestellt, die ihn immer wieder zurückverweist auf seine Seinsmöglichkeiten (, die er entweder ergreift oder versäumt). Und damit ist dem Menschen im Gegensatz zum Tier ein Zugang aber auch eine Barriere zu dem immer noch mystisch bleibenden Begriff des Seins gegeben, denn: "Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins." (12)

Heidegger behauptet, dass der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins, wie er ihn beschreibt, auch schon früh gesehen wurde.

Aber so, wie er gesehen wurde, wurde er *falsch* gesehen, weil der Mensch immer im Verhältnis zu einer Welt gedacht wurde, die er in ihrem *Daß- und So-Sein* erkennt. Darauf verweisen seine Anmerkungen zu Aristoteles und Thomas am Ende von § 4.

Daher sagt Heidegger, dass Aristoteles die menschliche Erkenntnisweise des Seienden (also der Objektwelt) "hinsichtlich seines Daß- und Soseins" bestimmt und Thomas die menschliche Seele selbst zu einem "Seienden" umdefiniert, dem es aufgegeben ist, in der Erkenntnis mit den anderen seienden Dingen der Außenwelt in Übereinstimmung zu treten. Und das wird ein Vorwurf, den H. dann auch am Ende von § 6 wieder gegen die philosophische Tradition erheben wird: die Tendenz, das Dasein von der Objektwelt als eine Entität zu begreifen.



Dem Risiko eingedenk, dass ich in Ihrem Ansehen sinken könnte, möchte ich hier dennoch auf zwei Fotos aus dem Film *Matrix* verweisen, die für mich dieses Verhältnis sinnbildlich ausdrücken, dieses Durchdringungsein der Objektwelt mit uns, aufgrund von unsichtbaren, aber doch unthematish uns immer auch schon die Wirklichkeit vorstrukturierenden Erkenntnismomenten, die permanent um uns herum ihre Bedeutungsdimensionen verbergen, zeigen, entziehen, sich überlappen usw.

Denn der Film *Matrix* beschreibt ja, dass die angeblich objektive Wirklichkeit eigentlich nur eine geträumte ist. Dahinter verbirgt sich ein Zeichenkosmos, den Computer generieren, die noch einmal in einer zweiten Wirklichkeit – der wirklichen Wirklichkeit – existieren.

Heideggers Philosophie kennt nicht diese Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit. Er kennt nur die Welt in der Oberflächlichkeit ihres rationalistischen Verkanntwerdens und die sich darunter verbergenden eigentlich viel komplexeren und uns mystisch entgegenstehenden Verweisungsbezüge der Phänomene, die alles regeln, von unseren Kalkulationen bis hin zu unserer Gestimmtheit, Zwischenmenschlichkeit, unsere politischen Ordnungen. Heideggers *Matrix* kennt nur diesen Zeichenkosmos (oder nennen wir ihn den Kosmos aus Phänomenen) und nicht – wie der *Matrix*-film – eine Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit, wo Computer uns fernsteuern. Aber diesen wabernden Zeichenkosmos, der uns Erscheinungen zuträgt und entzieht, verdrängt sozusagen unsere Psyche, weil sie eine feste Welt als lebensnotwendig für ihre eigene Konstitution von Alltagswirklichkeit bevorzugt. Dennoch ist dieser 'wabernde Zeichenkosmos' die Unterseite dessen, was wir in unserem Alltag Wirklichkeit nennen. Wenn wir die Welt in einen mathematischen Raum stellen und uns ins Zentrum dieses Raumes, dann sehen wir gerade die *Matrix* nicht bzw. dann verdrängen wir einen Bedeutungskosmos, der uns immer schon umfängt und alle möglichen Erfahrungen von mystisch bis quantenmechanisch zuträgt. Aber wenn wir die Welt immer nur von einem mathematischen Raum aus sehen und uns – den Menschen – ebenso zentralperspektivisch anordnen in diesem Raum als ein Seiendes unter Seienden oder – anders gesagt – als ein Objekt unter Objekten, dann sehen wir auch nicht, dass wir wirklich auf das, was ich jetzt hier sinnbildlich *Matrix* genannt habe, einen Einfluss haben, dass wir Teil dieser *Matrix* sind und,

pointiert formuliert, wie Neo Wirklichkeit verändern können. Gerd Häffner beschreibt das in einem seiner Bücher ganz gut. Er schreibt: "Wie ich in die Welt hineingreife, so kommt mir die Welt entgegen." Das hat etwas von New-Age Spiritualität: dein Bewusstsein verändert die Welt. (Und H. so reduktionistisch zu verstehen wird ihm auch nicht gerecht.) Aber mehrere Autoren haben darauf verwiesen, inwiefern Heideggers *Sein und Zeit* eigentlich fernöstliche Denkmodelle ins Abendland reintegriert über den Umweg abendländischer Abstraktionsmodelle: sprich abendländischer Philosophie. Heidegger mutet uns indirekt wirklich einen Spiritualismus zu, der sich gerade gegen eine bestimmte abendländische, rationalistische Denktradition wendet. Und, wie gesagt, diese Dimension in Heideggers Werk gibt es: dieses teils mystisch Spirituelle, das Reden von der Sprache als "Haus des Seins", die Betonung des Lauschens etc. Ich verkürze das hier alles, aber es geht um etwas Grundlegendes: nämlich inwiefern Dasein gerade aus seinem Aufwachsen in einer ihm immer vorausgehenden Tradition vorgeprägt ist und sich dennoch um seine *eigene* Authentizität kümmern muss. Es muss (mit)bestimmen, was Welt und Wirklichkeit für es bedeutet. Das ist Teil dessen, was Dasein tun kann, wozu es aufgerufen ist, was Teil seines Schicksals ist: zu wissen, wie Dasein sich zu sich selbst verhält und zu seinen virtuellen Selbstbildern und wie es einem gewissen Ruf Folge leisten soll.

Verliere ich mich ganz willentlich in einem Leben des Sekundären, in der Matrix? Möchte ich ein Leben in einer gesuchten Authentizität, vielleicht das Leben eines Philosophen? Aber vielleicht ist ja auch das wieder nur ein Klischee? Heidegger kann hier keine klare Antwort geben, weil es ihm um die Grundstrukturen menschlichen Entwerfens auf die je ergriffenen oder verpassten Möglichkeiten geht.

Aber gehen wir noch einmal zurück:

H. sagt also, dass eine philosophische Tradition den Menschen immer als ein Seiendes unter Seienden verstanden hat.

H. sagt dasselbe auch von der "Zeit" bzw. vom Begriff der Zeit. Auch die Zeit wurde in der philosophischen Tradition als ein Seiendes unter Seienden verstanden und nicht als diejenige Daseinsdimension menschlicher Existenz, die genau dem Menschen die Fähigkeit raubt, mit sich selbst identisch zu sein. Aber darauf möchte Heidegger eigentlich hinaus, wenn er Sein bzw. Dasein und Zeit so fundamental verknüpft. Die philosophische Tradition denkt, so Heideggers Vorwurf, den Menschen wie einem Container, in einem Zeitraum und nicht – wie Heidegger diesen Menschen denken möchte – als eine sich ereignende und gleichzeitig verlöschende Spur seiner Möglichkeiten, verpassten und ergriffenen Lebenschancen. Der Mensch ist eben nicht *in* einem Raum, sondern er steht (sein Leben lang) an Schnittstellen von Möglichkeit und Wirklichkeit. Das besagt eigentlich die Rede der ontisch-ontologischen Differenz, die dem Dasein eigen ist.

Daher noch einmal abschließend eine Definition von Heideggers Rede von ontisch-ontologischer Differenz mit Hilfe von Kommentaren von S. Žižek.

Zuerst einmal kann man sagen: Heideggers Rede von der ontisch-ontologischen Differenz ist eine Kritik an der klassischen Metaphysik, die sich vornämlich der Frage gewidmet habe, *was* die Dinge sind, nicht aber untersucht habe, *dass* sie sind. In diesem Sinne liegt der Fehler der Metaphysik darin, dass sie das Sein einem unterstellten, in der höchsten Entität verkörperten Wesen (Sinn, Ziel, *arché* ...) unterordnet, während die ontologische Differenz das Seiende „de-essentialisiert“, von seiner Versklavung an das „Wesen“ befreit und in seiner an-archischen Freiheit seinlasse. Vor jedem „wozu?“, „warum?“ usw. *sind* die Dinge einfach, sie *ereignen sich* eben. (Slavoj Zizek) *Ontisch-ontologische Differenz* meint nicht die „Meta-Differenz“ zwischen dem Seienden im Ganzen und etwas Grundlegenderem (Gott = Sein). Ontologische Differenz ist dasjenige, was eine Totalisierung des Seienden im Ganzen unmöglich macht. Die Differenz zwischen Seiendem und seinem Sein ist zugleich eine Differenz innerhalb des Seienden selbst. D.h. die Differenz zwischen Entitäten und ihrem Bedeutungshorizont zerschneidet immer auch das Feld des Seienden selbst und macht es unvollständig. (H.s Rede der *ont.-ontolog. Differenz* ist übrigens analog zum Theorem der *différance* bei Derrida.)

Zeit / Zeitlichkeit

Noch einmal zusammenfassend zu Heideggers Anmerkungen zu *Zeit*. Wir haben davon schon mehrmals gesprochen. H. grenzt seinen Zeitbegriff von einem "vulgären" ab. Wenn er aber von "vulgär" spricht, dann meint er dies nicht negativ- disqualifizierend, sondern im Sinne von "üblich". Zeit wird hierbei gesehen im Verständnis unserer alltäglichen Blindheit als eine Abfolge von Jetztmomenten: Aufstehen, Frühstück, Universität, Sprechstunde, Abendessen.

H. behauptet dabei, dass Aristoteles uns in seiner *Physik* die philosophische Basis dieses ordinären Zeitverständnisses gegeben hat und er behauptet, dass dieses Zeitverständnis die gesamte Geschichte der Ontologie bestimmt (Grondin in *Klassiker Auslegen*, S. 17).

Das Zeitverständnis, das H. diesem vulgären entgegensetzt, hat er schon in seinen Vorlesungen über die Phänomenologie der Religion (1920/21) angedeutet: nämlich ein Zeitverständnis, das sich immer verhält zu seiner radikalen Endlichkeit: die Zeit, durch die permanent – mit Paulus gesprochen – die Parousie einbrechen kann. Zeit ist keine Abfolge von planbaren Jetztmomenten bis zur Rente, sondern das ständige Sichvergewissern der eigenen Sterblichkeit. Man kann hier Reste eines scholastisch-katholischen *memento mori* entdecken.

"[Die Zeit] muß als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden. Um das einsichtig werden zu lassen, bedarf es einer ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins" (17)

Wie verstehen Sie diesen Satz, erst einmal die erste Hälfte?

H. interessiert das Dasein wesentlich in seiner Zeitabhängigkeit als etwas, das sich der Substanzialisierung menschlicher Identität im eigentlichen Sinne entzieht. Und der Umstand, dass sich das Dasein des Menschen der Substanzialisierung verwehrt, ist für H. wesentlich dem Umstand geschuldet, dass dem Dasein Zeitlichkeit eingeschrieben ist. Zeit ist hier also nicht wie bei Kant eine von zwei a priori-Anschauungsformen, und der Mensch steht nicht in einer von Newton angenommenen *absoluten Zeit* wie ein Container im Raum und der Mensch ist auch – auf Aristoteles bezogen – keine Substanz, die sich wie eine Perle auf der Schnur durch die Zeit bewegt, sondern Dasein ist *Zeitlichkeit*, oder *vielleicht könnte man sagen: Existenz ist Flüchtigkeit*.

Die Seinsfrage kann daher auch nicht für Heidegger ohne eine Untersuchung der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins gestellt werden, weil die Zeitlichkeit nicht etwas ist, dem der Mensch gegenübersteht, sondern, das ihm vorausgeht. Von dieser Zeitlichkeit aus wird H. dann eine ganze Reihe von Unterkategorien in seiner Existenzanalyse des Daseins eröffnen: Sorge, Angst und Sein zum Tode.

Dasein ist wesentlich Zeit. Der Mensch befindet sich nicht in einem Zeitraum, sondern sein ganzes Weltverhältnis ist geprägt durch sein Verhältnis zur Endlichkeit.

Kritik an Descartes

„Mit dem ‚cogito 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‘.“ (24)

„Descartes führt die Fundamentalbetrachtung seiner ‚Meditationes‘ durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses von ihm als fundamentum inconcussum angesetzte Seiende. Die res cogitans wird ontologisch [d.h. ihre ursprünglichsten Seinsstrukturen betreffend] bestimmt als ens und der Seinssinn des ens ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des ens als ens creatum. Gott als ens infinitum des ens increatum“

Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der HERGESTELLTHEIT von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes. Der scheinbare Neuanfang des Philosophierens enthüllt sich als die Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils...(24)

H. stellt hier also eine interessante These auf, in dem er uns nahzulegen versucht, dass der angebliche NEUANFANG, den Descartes in den *Meditationes* zu setzen versucht, im gewissen Sinne GAR KEIN NEUANFANG ist, sondern der Kulminationspunkt eines philosophischen Fehlverständnisses von Sein, das den Begriff (lat. „ens“) immer schon im Sinne einer Hergestelltheit zu verstehen pflegte. Und H. stellt die

philosophiegeschichtliche These auf, dass dieses Verständnis sowohl bei den Griechen wie auch in der Scholastik vorherrschte.

H. enttarnt demnach Descartes als jemanden, der von der „mittelalterlichen Scholastik abhängig ist (25). Aber diese Abhängigkeit aufzudecken macht nur dann Sinn, wenn man auch weiß, was das letztlich für Konsequenzen hat. Dazu geht H. dann aber auch direkt auf den antiken Seinsbegriff zurück, denn wie wir gesehen haben, sieht er ja schon dort den Ursprung einer Fehlentwicklung. H. weist uns auf Folgendes seiner Analyse in Sein und Zeit hin:

„Hierbei wird offenbar, daß die antike Auslegung des Seins des Seienden an der ‚Welt‘ bzw. ‚Natur‘ im weitesten Sinne orientiert ist und daß sie in der Tat das Verständnis des Seins aus der ‚Zeit‘ gewinnt.“ (25)

Was sagt hier Heidegger? Wenn H. hier von Zeit spricht und es in Anführungszeichen setzt, dann will er damit sagen, dass hier eigentlich das vulgäre Zeitverständnis dominiert: Zeit als Anwesenheit.

Das wird fortschreitend deutlich: Heideggers Argument lautet: Die Griechen bestimmten den Sinn von „Sein als PAROUSIA bzw. OUSIA, was ontologisch-temporal ‚Anwesenheit‘ bedeutet. Seiendes in seinem Sein als ‚Anwesenheit‘ gefaßt, d.h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die ‚Gegenwart‘ verstanden.“ (25)

Wir sehen hier schon: H. sagt, dass ein wesentliches Fehlverstehen des Seins zurückgeht auf ein vulgäres Zeitverständnis, das Sein in der Regel als Anwesenheit oder auf Gegenwart reduziert hat. H. meint, dass genau dann aber Sein verfälscht wurde.

Ein weiterer Kritikpunkt: der Mensch als sprechendes, vernunftbegabtes Wesen. Auch an dieser Interpretation artikuliert H. seine Kritik.

Das „Sprechen“ (gr. LEGEIN) ist bei den Griechen – so Heidegger – „der Leitfaden der Gewinnung der Seinsstrukturen des im Ansprechen und Besprechen begegnenden Seienden.“ (25) „Deshalb wird die sich bei Plato ausbildende antike Ontologie zur ‚Dialektik‘.“ Und weiter: „Mit der fortschreitenden Ausarbeitung des ontologischen Leitfadens selbst, d.h. der ‚Hermeneutik‘ des Logos, wächst die Möglichkeit einer radikaleren Fassung des Seinsproblems.“

D.h. Heidegger zeigt hier, dass sich gerade durch die Konzentration der griechischen Tradition auf den Menschen als sprechendes Wesen das Seinsproblem wiederum verschärft hat. Obwohl bei Aristoteles dann die Dialektik überflüssig wird. „Deshalb hatte Aristoteles ‚kein Verständnis mehr‘ für sie, weil er sie auf einen radikaleren Boden stellte und aufhob. Das LEGEIN selbst, bzw. das NOEIN [denken]– das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit ... hat die temporale Struktur des reinen ‚Gegenwärtigens‘ von etwas“ (25f)

Oder präziser: „Das Seiende, das sich in ihm für es zeigt und das als das eigentliche Seiende verstanden wird, erhält demnach seine Auslegung in Rücksicht auf – Gegen-wart, d.h. es ist als Anwesenheit (OUSIA) BEGRIFFEN.“

Also auch hier attestiert H. wiederum ein Fehlverstehen des Seinsbegriffes, so wie er ihn zumindest wiederentdecken möchte. Er sieht eine Tendenz von Platon zu Aristoteles, den Begriff des Seins als „Anwesenheit“ zu begreifen. Und H. behauptet: die Zeit wird bei diesem Seinsverständnis „selbst als ein Seiendes unter anderem Seienden genommen, und es wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr unausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen.“ (26)

H. erwähnt Aristoteles' Abhandlung über die Zeit:
„die erste uns überlieferte, ausführende Interpretation dieses Phänomens. Sie hat alle nachkommende Zeitauffassung – die Bergsons inbegriffen – wesentlich bestimmt.“ (26)

„Aus der Analyse des Aristotelischen Zeitbegriffes wird zugleich rückläufig deutlich, daß die Kantische Zeitauffassung sich in den von Aristoteles herausgestellten Strukturen bewegt, was besagt, daß Kants ontologische Grundorientierung ... die griechische bleibt.“

Dagegen noch einmal Heideggers Anspruch: „erst in der Durchführung der DESTRUKTION der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion.“

4. Vorlesung

§ 12 In-der-Welt-sein als Grundverfassung des Daseins

Was meint eigentlich dieses, so H., "in sein" in der Welt?

Im Anschluss an die Einleitung entfaltet H. im ersten Teil des Werkes *"Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizonts der Frage nach dem Sein"*.

Dieser Teil war ursprünglich in drei Abschnitten geplant, von denen nur die beiden ersten veröffentlicht wurden. Der dritte Abschnitt sowie der ganze zweite Teil von *Sein und Zeit* blieben aus. Dieser zweite Teil wurde nie geschrieben, aber er hatte den Titel "Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie", mit Kapiteln zu Kant, Descartes und Aristoteles. Insofern liegt uns SuZ als ein Bruchstück vor.

Ursprüngliche Struktur

Erster Teil: Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sinn von Sein

1.) Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins

2.) Dasein und Zeitlichkeit

Fehlt:

[[3.) Zeit und Sein

Zweiter Teil: Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie

1.) Kants Lehre vom Schematismus der Zeit...

2.) Das ontologische Fundament des "cogito sum" Descartes' und die Übernahme der mittelalterlichen Ontologie in die Problematik der "res cogitans"

3.) Aristoteles über die Zeit]]

Aber kommen wir zu den nächsten Paragraphen.

In den Paragraphen 9-13 umfasst Heidegger den allgemeinen Rahmen von dem, was er die "existenziale Analytik" nennt.

Damit bezeichnet er das Programm einer philosophisch rigorosen und adäquaten Analyse des menschlichen Lebens, an dem er seit 1919 intensiv gearbeitet hat. Die Hauptabsicht war dabei, "das Leben zu verstehen" und genau an einer solchen Frage arbeiteten sich mehrere Philosophen zeitgleich ab, von denen sich dann H. im § 10 abgrenzt. Indirekt wirft H. dabei seinen Zeitgenossen Dilthey, Scheler und Husserl vor, immer noch das Leben mehr oder weniger zu einem Gegenstand abstrakter und neutraler Betrachtung gemacht zu haben. Das ist etwas verwunderlich, weil diese Autoren gerade in ihrem Bezug auf die Phänomenologie (Scheler, Husserl) oder die Geschichtswissenschaft (Dilthey) sagen würden, dass sie das genau nicht tun. Aber H. findet ihre Ansätze dennoch immer noch zu "traditionell".

Heidegger will mit seiner Existenzanalyse diese Tradition brechen und das Leben in seinen eigensten Zügen analysieren. Dabei präsentiert er – wie wir gesehen haben – ein ziemlich destabilisierendes und von Kontingenz betroffenes Verständnis vom Menschen als Dasein. Anhand der veröffentlichten Vorlesungstexte, die zeitgleich bzw. im Vorfeld von SuZ verfasst wurden, sieht man übrigens, dass H. eingebunden war in eine intensive Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Bestimmung *religiösen Lebens*. Und dabei bezog er sich besonders auf die frühchristliche Lebenserfahrung. Das zeigt uns z.B. seine Vorlesung aus dem Jahr 1920/21: *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. Im Zentrum der Vorlesung stehen Heideggers Lektüren der Texte von Paulus, Augustinus und Luther.

Wie der Heidegger-Experte Franko Volpi gezeigt hat, gewann H. unter anderem auch aus diesen Texten eine fundamentale philosophische Grundintuition: nämlich dass das Leben – wie gesagt – in einer eigentümlichen Bewegtheit und Unberechenbarkeit zu verstehen ist, wobei Zeit gerade als eine Dimension menschlichen Lebens verstanden wurde, mit der man *nicht* rechnen konnte. Und so verstand H. das Verständnis der frühchristlichen Nahzeiterwartung. Im Rückgriff auf dieses Zeitverständnis sah sich H. inspiriert, die Eigenart des menschlichen Daseins als eine zu vollziehende Praxis zu verstehen, die immer auch in praktisch-moralische Momente eingebunden war. Denn auch darum geht es ja in SuZ: um das Ausarbeiten von Existenzialien, anhand derer offengelegt wird, wie der

Mensch immer auch schon gleich in einem Kosmos ethisch-persönlicher Fragestellungen steht, die das eigene Leben betreffen. Aber gehen wir jetzt konkret in den § 12, der leicht zu verstehen ist.

§12

Zu Beginn dieses Paragraphen wiederholt H. noch einmal seinen Grundgedanken. Er sagt nämlich, dass das *In-der-Welt-sein* des Daseins nicht so verstanden werden kann, wie die Bestimmung einer klar definierbaren Ortsangabe.

Und wir ahnen schon, worauf er wieder hinaus möchte. Wenn wir das Wort "in" bezüglich einer klaren Ortsangabe angeben, dann führt das immer zu folgenden Ausdrücken:

"Wir meinen mit dem 'in' das Seinsverhältnis zweier 'im' Raum. Wasser und Glas, Kleid und Schrank sind beide in gleicher Weise 'im' Raum 'an' einem Ort". (54)

Die normal seienden Dinge wären daher diejenigen, die "innerhalb" der Welt vorkommen. Deren Bestimmung in diesem Verhältnis in einem Raum können wir – wie Heidegger sagt – "kategorial nennen". Gegen dieses kategoriale "in-sein" stellt er dann aber das "in-sein" als ein "Existenzial" (54) und versucht es uns im Sinne eines "an-seins" zu erklären, wobei er behauptet, das Wort "in" leite sich etymologisch aus dem Wort "an" ab. Dieses "an" sei eine ursprünglichere Bedeutung. Und er schreibt:

"'an' bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas. ... Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck 'bin' hängt zusammen mit 'bei'; 'ich bin' besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei ... der Welt, als dem so und so Vertrauten." (54)

Was H. hier sagen möchte, ist offensichtlich. Wir sind also nicht irgendwie "in" der Welt, sondern "bei" ihr, "an" ihr, wir kleben an ihr. Und dann bringt er noch ein etwas seltsames Beispiel auf S. 55. Damit haben wir eigentlich nichts Neues gelernt, denn so ähnlich hat es H. schon in der Einleitung gesagt. Was jedoch neu ist, ist H.s Beobachtung, dass dieses eigene In-der-Welt-sein des Daseins eingebettet ist in eine bestimmte Gestimmtheit, die er das Besorgen nennt.

Besorgen

Besorgen hat dabei zwei Konnotationen: Im Sinne von hantieren, umgehen, organisieren, permanent sich zur Außenwelt verhalten. Und "Besorgen" im Sinne von "um etwas besorgt sein". Die zweite Konnotation verweist uns auf ein Gestimmtsein unserer selbst im permanenten uns zur Außenwelt Verhalten. Wir tun immer etwas, besorgen etwas.

Wir sind in den seltensten Fällen neutral oder indifferent gegenüber dem, was wir "besorgen". Man könnte überspitzt formulieren: wir sind immer in einer

Welt unserer Launen, wir sind niemals in einer stimmungslosen, neutralen, launenfreien Welt.

Uns prägt den ganzen Tag über ein bestimmtes Gestimmt-sein, aber das Besorgen ist wesentlich eine Beschreibung eines permanent sich zur Außenwelt Verhaltens. Der Ausdruck der "Sorge" wird dann noch später in SuZ eine zentrale Rolle spielen.

H. will mit Besorgen und Sorge gerade *nicht* so etwas wie ein permanentes Sich-Sorgen-machen verstehen. Es meint vielmehr, dass wir in unseren Weltverhältnissen immer mehr oder weniger in einer Praxis stehen, die uns immer ganz persönlich betrifft. Und um eine genaue Bestimmung dieser Praxis geht es in den folgenden Abschnitten. Aber zuvor entfaltet H. noch seine eigene Wahrheitstheorie. Und die ist wirklich kurios. Was schreibt H. hier?

§ 13

Im §13 entwickelt H. erste Ansätze einer Erkenntnislehre, die er später noch deutlicher, im §44, herausarbeiten wird. H. sagt dabei erst einmal, dass die traditionelle Erkenntnislehre ganz klassisch von einer "Beziehung zwischen Subjekt und Objekt" ausgeht. Und er behauptet weiter, dass diese sogenannte Theorie so viel "Wahrheit als Leerheit in sich birgt." "Subjekt und Objekt decken sich aber nicht mit Dasein und Welt." (60)

H. wendet sich hierbei gegen eine ganze Tradition der sogenannten Adaequatio-Theorie. Gemäß dieser verweist das Erkennen auf ein "Innen" (beispiel Locke in meinem Kopf repräsentiert sich, was 'da draußen in der Welt' vor meinen Augen zu sehen ist). Aber gerade dieser Verweis auf ein Innen hat die traditionelle Erkenntnislehre immer auf ein Subjekt-Objekt Verhältnis, auf ein äußerliches Verhältnis zurückgeführt. Von diesem inneren Erleben des Erkennens wird das Objekt als eine Repräsentation interpretiert. Aber H. sagt: dies alles passiert unter einer falschen Prämisse: nämlich derjenigen, dass das Subjekt wirklich eine "innere Sphäre" hat. Und er schreibt:

"Zwar hört man jeweils die Versicherung, das Innen und die 'innere Sphäre' des Subjekts sei gewiß nicht gedacht wie ein 'Kasten' oder ein 'Gehäuse'. Was das 'Innen' der Immanenz aber positiv bedeutet... darüber herrscht Schweigen." (60)

Und H. schreibt weiter:

"[es ist] festzuhalten, daß das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein vom Dasein Wesenheit konstituiert. Dieses Schon-sein-bei ist zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen."

Und weiter: Damit Erkennen möglich ist, "bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des zu besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt."

H. sagt hier, dass die erkenntnistheoretische Frage erst dann auftaucht, wenn das Besorgen als Modus des In-Seins willentlich ausgeblendet wird. Das hat

dann zur Folge, dass das "innerweltlich begegnende Seiende nur noch in seinem puren Aussehen (eidos) begegnen läßt, und *als* Modus dieser Seinsart ist ein ausdrückliches Hinsehen auf das so Begegnende möglich."

"Dieses *Hinsehen* ist jeweils eine bestimmte Richtungnahme auf... ein Anvisieren des Vorhandenen. Es entnimmt dem begegnenden Seienden im Vorhinein einen 'Gesichtspunkt'. Solches Hinsehen kommt selbst in den Modus eines eigenständigen Sichaufhaltens bei dem innerweltlichen Seienden."

Warum diese Betonung auf das "*als* Modus"?
Wie verstehen Sie diesen Satz?

Ich verstehe H. hier so, dass er sagen möchte, die theoretische Analyse der Welterkenntnis ist ein "Modus" unter vielen anderen Modi unseres Weltverstehens. Und dieser basiert auf der Ausblendung der anderen. Das ist alles noch banal und selbstverständlich. Aber dann will H. uns nahelegen, dass zeitgleich etwas Fundamentales passiert. Das Ausblenden der anderen Modi bleibt nämlich nicht ein neutrales Ereignis: der Modus, unter dem ich die Beziehung zur Außenwelt einnehme, *verändert* dieselbe Außenwelt eigentlich ontologisch, verändert die Welt in ihrer Grundstruktur.

Das hat ein wenig mit dem zu tun, was ich Ihnen in der letzten Sitzung mit dem Verweis auf Matrix erklären wollte. Das Dasein ist in seiner Welterschließung so mit der Welt vor ihm verflochten, dass sein Zugriff auf diese Welt diese nicht neutral lässt. Das klingt ein wenig nach New-Age Spiritismus, aber H. denkt ein wenig in diese Richtung. Heidegger wird auch in seiner späteren Technik-Kritik (z.B. im Humanismusbrief) wesentlich versuchen uns zu erklären, dass die Art und Weise, wie Technik unseren Alltag regelt, ein bestimmter Gesichtspunkt unser Weltverhältnis prägt, über den wir gar nicht mehr Herr sind, weil er unsere Wahrnehmung schon im Vorfeld durch einen bestimmten Gesichtspunkt sozusagen vorformatiert. D.h. wenn ein bestimmter Blick auf die Welt den seienden Dingen, wie H. sagt "einen Gesichtspunkt" entnimmt, dann heißt das auch, dass das dem Menschen "begegnende Seiende" sich genau nach diesem Gesichtspunkt hin ausrichtet.

Und H. schreibt gleich im Anschluss: "Solches Hinsehen kommt selbst in den Modus eines eigenständigen Sichaufhaltens bei dem Innerweltlichen Seienden." Und das hat zur Folge, dass die dem Menschen begegnenden Seienden letztlich in einem bestimmten Erkenntnismodus bestimmt werden.

Wenn dann aus dieser Ausrichtung Bestimmungen der Außenwelt als etwas entstehen, das sich dann z.B. von einer "Innenwelt" des Subjekts abgegrenzt, dann will H. sagen, dass diese Abgrenzung eine falsche Abstraktion ist, weil sie unterschlägt, dass der erste Schritt, nämlich die Außenwelt unter einem bestimmten Modus, unter einem bestimmten Gesichtspunkt zu betrachten, die notwendige Prämisse war, von der aus sich dann ein Subjekt glaubt, durch einen Erkenntnisinnenraum seiner selbst (Beispiel Lockes Camera Obscura Modell) absetzen zu können. Um einen ähnlichen Sachverhalt geht es übrigens in H.s Text *Das Zeitalter des Weltbildes*. Dort behauptet er, dass

unter dem Paradigma der Philosophie des Descartes, die Neuzeit ihr Weltverhältnis unter den Gesichtspunkt der modernen Naturwissenschaften gestellt habe.

"[D]as Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das ‚Gehäuse‘ des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten *bleibt* das erkennende Dasein *als Dasein draußen*."

Dieser Satz bringt den Paragraphen 12 noch einmal gut auf den Punkt. H. möchte keine *Wahrheitstheorie* entwerfen (Realismus, Antirealismus, Konstruktivismus), sondern er möchte ein *Wahrheitsphänomen* beschreiben. Und dieses Wahrheitsphänomen liegt für ihn tiefer als der klassische Ort der Wahrheitstheorie, das Urteil. Die Aristoteles zugeschriebene *Adaequatio-Theorie* beschreibt nämlich den Ort der Wahrheit im Urteil. Wahrheit versteht sich als Angleichung des Verstandes an den beurteilten Sachverhalt: "adaequatio rei et intellectus."

Person P erkennt, daß A. Erkenntnisgegenstand ist ein *Sachverhalt*, ausgedrückt durch einen *Satz* (ein Urteil). Wahr ist die prädikative Aussage eines Sachverhalts, der entweder stimmt oder nicht stimmt. Wenn Erkenntnis zutrifft, ist der Sachverhalt eine *Tatsache* bzw. der Satz *wahr*. H. will aber sagen, dass dieses Verständnis von Wahrsein ein abgeleiteter Modus eines ursprünglicheren *Wahrheitsgeschehens* ist: Dasein als Entdeckendsein (Franco Volpi).

Exkurs: Was bei H. hier nur angerissen wird, wird in seinem späteren Werk eine bedeutendere Rolle spielen. Nämlich H. wird sich immer wieder um einen Wahrheitsbegriff bemühen, der nichts mit einem propositionalen Urteil zu tun hat. Er wird dann z.B. im "Humanismusbrief" oder in seinem Text "Logos" schreiben, dass wir vor aller Bestimmung der Wahrheit in Begriffen von Aussagen, propositionalem Urteil, die Wahrheit UND die Sprache als *verhüllende Enthüllung* zu denken hätten.

Im Aufsatz *Vom Wesen der Wahrheit* wird er schreiben: "Die Entbergung des Seienden als eines solchen ist in sich zugleich die Verbergung des Seienden im Ganzen. Im Zugleich der Entbergung und Verbergung waltet die Irre. Die Verbergung des Verborgenen und die Irre gehören in das anfängliche Wesen der Wahrheit." Wahrheit ist für H. somit etwas wie Anwesenheit und Entzug des Seins. Wahrheit heißt griechisch, wie H. immer wieder in verschiedenen Texten betont, "a- letheia", was im Wortsinne "Un-verhülltheit", "Entbergung" bedeutet. In diesem anfänglichen Sinne wäre "wahr", was "ist", d.h. was sich "enthüllt", im Lichte hält, was in der "Offenheit" oder "Erschlossenheit" sich darstellt. Borch-Jacobsen: "Vor aller in Begriffen der ‚Geradheit‘ des Blicks oder der ‚Richtigkeit‘ der Aussage gefassten Wahrheit ist die Wahrheit also reines sich-Darbiehen *für* einen Blick – und d.h., im selben Zuge, reines sich-Entziehen *vor* einem Blick."

Zu sehen bzw. wie H. sagen wird "entdeckend" sein ... bedeutet immer etwas auch nicht zu sehen. Ich kann den Würfel niemals von sechs Flächen zugleich sehen. Wahrheit verweist damit irgendwie immer auf eine "Dimensionalität", die im Moment der Erkenntnis gleichzeitig etwas verbürgt.

(Vor diesem Hintergrund versteht man evtl. dann auch Heideggers Diktum: die Technik denkt nicht... Ihre Höchstleistung liegt darin, dass sie verdrängt: die ontisch-ontologische Differenz, z.B. das Eingebundensein des Menschen in nicht-instrumentelle Beziehungen.

H. kritisiert das nicht naiv. Er stellt es fest. Ein bestimmter Blickpunkt entbirgt z.B. wie effektiv wir die Natur "ausbeuten" können, aber er verbirgt gleichzeitig auch, dass diese Ausbeutung für uns evtl. noch nicht sichtbare und schädliche Auswirkungen haben wird. Oder eine bestimmte Philosophie entbirgt ein neues Paradigma, aber dafür treten andere und d.h. dann auch andere philosophische Gesichtspunkte in den Hintergrund auf die wir eines Tages dann doch evtl. wieder stoßen werden.

5. Vorlesung:

In-der-Welt-Sein und Welterkennen: §§ Rest: 15, 17

Dann: Kritik an Descartes / Mitsein mit anderen /

Verfallenheit: §§ 19-21, 25-27, 31-32, 34

Ich hatte in der letzten Stunde unterstrichen, wie H. sagt, dass durch ein bestimmtes Denkverständnis, durch eine bestimmte Denktradition, sich die Außenwelt bzw. der Weltzugang unthematisch "unter dem Diktum" dieser Denktradition mitstrukturiert. Darauf verwies Hs Rede vom "Gesichtspunkt". Ich möchte das noch einmal in andere Worte fassen:

Wenn Sprache eine weltkonstituierende Dimension hat, wie es spätestens seit Wilhelm von Humboldt thematisiert wurde, dann bedeutet dies auch, dass unter ein bestimmtes Denken ein Weltzusammenhang in seiner von diesem Denken ausgehenden Perspektive gerät. Dies hat dann ontologische Auswirkungen, wenn wir unter Ontologie die Untersuchung der Grundstrukturen der Wirklichkeit verstehen. Und H. will uns nahelegen, dass diese Grundstrukturen der Wirklichkeit wesentlich am Daseinsverständnis des Menschen kleben und nicht einfach wie beim Durchlauf durch eine große Destilliermaschine als attributlose Essenzen freigelegt werden können. Insofern gibt es für H. nicht eine neutrale Welt, auf die wir alle durch unterschiedliche Brillengläser schauen, sondern jeder Blick prägt die ihm eigentümliche Welterfahrung, weil es die eine neutrale Welt eben nicht gibt. (Der modernen Naturwissenschaft und der an dieser Naturwissenschaft ausgerichteten analytischen Philosophie wirft H. ja indirekt vor, dass sie sich auf eine solche 'neutrale' Welt zu beziehen versucht.)

Michael Bordt hatte nach der Sitzung einen Bezug zu Wittgenstein gemacht. Und zwar anhand des berühmten Satzes: "Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die Welt des Unglücklichen." Wittgenstein sagt hier gerade nicht, es gebe eine neutrale Welt und auf die schaue ich mal glücklich und mal unglücklich. Sondern die Welt ist für den Unglücklichen eine *ganz andere*. Es gibt keine neutrale Welt "out there", auf die sich unsere Wahrnehmungen

gleichmäßig beziehen. Sondern unsere Launen, oder mit Heidegger gesprochen: die "Gesichtspunkte" unseres Denkens bestimmen die Welt in ihrer ontologischen Grundstruktur, weil Dasein und Sein, Welt immer schon in einer Art monistisch bzw. panpsychistischen Einheit verwoben sind. Und jeder Zugriff, jeder Gesichtspunkt, jede Art der Außen-Wahrnehmung (ob naturwissenschaftlich, phänomenologisch, künstlerisch oder religiös) drängt eine *andere* Wahrnehmungsweise dabei notwendig in den Hintergrund. Das ist eine neue Beobachtung, aber H. sagt dies explizit, wenn er über die Technik sagt, "sie denke nicht", bzw. sie denke notwendig nicht philosophisch und sei gerade deshalb so leistungsfähig. Die Technik ist leistungsstark, gerade weil sie sich bestimmte Fragen nicht stellen *darf*.

Nach der Sitzung kam ein Student zu mir und verwies darauf, dass dies ja auch für den Menschen notwendig sei. Eben der simple Umstand, dass wir immer unsere Aufmerksamkeit fokussieren und dabei gleichzeitig etwas in einen unthematischen Hintergrund drängen müssen. Etwas rückt in den Vordergrund und etwas anderes, das an diesem Vordergrund dennoch notwendig klebt, rückt in den Hintergrund.

[Gestalttheorie: Kubus]

H. wendet nun genau diesen Umstand – dass ein Gesichtspunkt etwas in den einen Hintergrund abdrängt - auf die Philosophiegeschichte an. Er sagt ja gerade: die Aufmerksamkeitsstrukturen abendländischer Philosophie haben etwas herausstehen lassen, was etwas anderes in den Hintergrund hat rücken lassen. Und Ich, Heidegger, sage euch, dass ich mich genau dafür interessiere, was verloren wurde. Ich zeige euch, wie ein Gesichtspunkt sich nicht auf eine OBJEKTIVE WIRKLICHKEIT bezieht, sondern wie ein bestimmter GESICHTSPUNKT das Konstrukt einer objektiven Wirklichkeit hat philosophiegeschichtlich entstehen lassen. Und die Radikalität von SuZ ist nun gerade, offenzulegen, was für Konsequenzen sich ergeben, wenn man bestimmte Weltverhältnisse in den Hintergrund drängt.

[Sie verstehen jetzt vielleicht auch die Bedeutung, die H. gerade retrospektiv vor den Erfahrungen des 2. WK bekommen hat. Man sah in "Sein und Zeit" eigentlich so etwas wie die metatheoretische Herleitung für die Katastrophen des 20. Jahrhunderts: Faschismus, Stalinismus, moderne Technik, Verlust traditioneller Lebenswelt. Und gerade der späte Heidegger hat stark von diesem indirekten Bezug profitiert und ihn selbst auch immer wieder stark gemacht. Z.B. im "Brief über den Humanismus". Diese These ist nur noch aus dem Kontext der Nachkriegszeit zu verstehen. Der Kulturpessimismus bei Heidegger steht dabei in Beziehung zur ersten Generation der Frankfurter Schule.

Kommen wir zu den nächsten Paragraphen

§ 15 – Zeug:

All das, was wir bisher gesagt haben, führt H. zu seinem Ziel, Dasein aus seiner Alltäglichkeit herzuleiten. Und was er mit der Alltäglichkeit meint, beschreibt er im § 15.

Dabei weist H. darauf hin, dass die Griechen für das Wort "Ding" den Terminus "pragmata" gebrauchten und damit einen besorgenden Umgang betonten. Heidegger versucht nun genau diesen pragmatischen Umgang wieder zu beleben und er tut das, in dem er statt von Dingen vom "Zeug" spricht. Und er erwähnt dabei beispielhaft Schreibzeug, Nähzeug, Werkzeug, etc. und spricht sogar davon dass dasjenige, was das Zeug zum Zeug macht, seine Zeughaftigkeit ist.

Und nun sagt er Folgendes. Und mich würde interessieren, wie Sie das verstehen:

"Ein Zeug 'ist' streng genommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je schon immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. Zeug ist wesenhaft 'etwas, um zu...' Die verschiedenen Weisen des 'Um-zu' wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur "Um-zu" liegt eine Verweisung von etwas auf etwas. ... Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster.... Diese 'Dinge' zeigen sich nie zunächst für sich, um dann als Summe von Realem ein Zimmer auszufüllen."

H. sagt hier, jedes Ding ist Teil einer Semantik pragmatischen Umgangs. Erinnern Sie sich an Husserls Beispiel vom Rednerpult, das ich zwar immer nur von einer Seite aus betrachten kann, dessen andere – mir abgewandten Seiten – ich jedoch in meiner wechselnden Wahrnehmungsperspektive komplementiere. Und H. meint einen ähnlichen Sachverhalt. Nun aber nicht auf ein Ding bezogen, auf das – wie beim Rednerpult mein Blick fällt – sondern auf ein Ding bezogen, mit dem ich selbstverständlich hantiere. Die Selbstverständlichkeit des Umgangs ergibt sich aus der Selbstverständlichkeit einer ganzen Bedeutungswelt, in der das einzelne Zeug mir begegnet. H. nennt das ein "Zeugganzes". Das Zeugganze klebt am einzelnen Zeug und deshalb ist es – wie H. sagen wird – zuhanden.

H. erläutert das an Hand eines Hammers.

"Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische 'Handlichkeit' des Hammers. Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *Zuhandenheit*."

Zur Irritation kommt es, wenn sich das Zeug plötzlich in seiner Verwertbarkeit bzw. Zuhandenheit entzieht... dann bekommt es, wie H. sagt, den Modus der "Aufdringlichkeit" . "Es enthüllt sich als nur noch Vorhandenes, das ohne das Fehlende nicht von der Stelle gebracht werden kann." (§ 16, S. 73)

Unterbricht ein Zusammenhang der Zuhandenheit, dann gibt es so etwas wie einen kleinen Fehler in der Matrix. Hoppla, was klappt hier nicht: mein Schnürsenkel ist gerissen. Die Textur des Umgangs wird unterbrochen und

eine Aufdringlichkeit macht sich kund. Aber diese Aufdringlichkeit ist eher sekundär. Denn wir bewegen uns immer schon in einer Semantik, wo ich in der Regel weiß, wo die Türklinge ist, wie schwer sie sich evtl. herunterdrücken lässt, wie hoch die Tritthöhe der Treppe ist, etc. In diesem Sinne ist auch die Tasse immer schon Teil von mir, wenn ich sie zum Trinken an meine Lippen setze. Ich sehe die Tasse gar nicht als Tasse, ich gehe mit ihr um als Teil eines Handlungsablaufs. In diesem Sinne ist sie Teil einer Praxis, in der ich nahezu bewusstlos 'schwimme'.

Ein gutes Beispiel desselben Phänomens ist vielleicht das Einparken mit einem Auto. Ich glaube wir haben das alle erlebt, wenn plötzlich die Grenzen unseres Autos eigentlich so etwas werden wie die Grenzen unseres ganzen Körpers werden. Beim Einparken etabliert unser Bewusstsein ganz automatisch eine Art Schutzschild über die Grenzen des Autos hinweg. Selbst, wenn sie ihre eigene Stoßstange nicht sehen, entwickeln sie doch eine Gespür für diese, kurz bevor sie das andere Auto antippen. Bewusstsein leistet in dieser Situation dann eine Sonderform dieses In-der-Welt-seins als ein "In-einem-Auto-sitzend in der Welt-sein und Einparken". Unser Bewusstsein tut das ganz automatisch, so wie für den Blinden der Blindenstock nicht einfach nur ein Medium ist, sondern zur Hand selbst wird. Es ist dieselbe Erfahrung, wie wenn ich mit meinem Finger über eine Holzfläche fahre und nur die Holzfläche spüre, nicht aber meinen Finger. Ähnlich nimmt auch der Blinde mit seinem Blindenstock die Straßenoberfläche direkt wahr.

(Vielleicht kennen sie den Film: "Being John Malkovich": Der Film beschreibt das Leben in einem geheimen Stockwerk, wo alle Alltagsmaße auf Liliputanergröße geschrumpft sind. Die Menschen laufen gebückt durch die Räume und stehen sich auch permanent gebückt gegenüber. Wir finden das lustig, weil es nur zeigt, wie anthropozentrisch unsere Alltagswelt ist, wo wir in der Regel ohne zu überlegen wissen, dass ich mir nicht die Stirn anschlagen muss, wenn ich aus dem Fahrstuhl komme, oder dass ich mich nicht erst dessen versichern muss, dass an der Stelle der Türklinke vor mir, sich ein offenes Rasiermesser befinden wird. Der Gipfel einer solchen Störung unseres In-Der-welt-seins, das die Anthropozentrik unserer eigenen Welterschließung bebildert, ist dann so etwas wie der "Problembär" in den Bayerischen Wäldern. Sie erinnern sich an den "Problembär", der erschossen werden musste, weil er sich in einer Natur aufhielt, die wir nicht mehr als eine wilde Natur verstehen können.)

Sie sehen, was H. hier beschreibt ist eigentlich – wie immer - etwas ganz Selbstverständliches. Aber das mindert den Wert von SuZ nicht, denn ein Ziel von Philosophie besteht darin, uns das Selbstverständlichste auf Distanz zu schieben.

Hs Pointe besteht aber nicht darin, nur zu sagen, dass die Dinge mir "zuhanden" sind, bevor ich sie "kategorial" wahrnehme. Es geht auch um die Beobachtung, dass die Dinge sich quasi mir darbieten, sich mir anbieten. D.h. die Objekte, die unseren Körper umgeben, reflektieren – unthematish - auch die möglichen Aktionen, die wir auf sie ausüben können. Die Tasse vor mir

auf dem Tisch, bietet sich mir als Option einer Handlung. In diesem Sinne kann man beinahe sagen, die Tasse als etwas, das sich vom Tisch absetzt, zeigt sich als etwas, dem gegenüber ich intentional geneigt bin.

Noch eine Randbemerkung:

Was H. hier über das Leben in einer vorsprachlichen und vorkognitiven Semantik nennt, betrifft übrigens nur den psychisch gesunden Menschen. Und ich halte das auch in einem gewissen Sinne für einen Mangel von Heideggers Herleitung.

Seine Existenzanalyse geht nur aus von einem psychisch gesunden Menschen, von dem aus er dann die Existenzialien herleitet. Ihn interessiert nicht, was Freud oder Lacan interessieren wird, nämlich, wie es überhaupt zu einer solchen gesunde Psyche kommt, die dann so selbstverständlich den Hammer in die Hand nimmt in seiner Zuhandenheit.

Es gibt kranke Psychen, wo genau dasjenige, was Heidegger hier so die bewusstseinslose Alltäglichkeit und Leichtigkeit unseres Seins (Besorgens, Hantierens, Agierens) nennt, eben überhaupt nicht problemlos ist, sondern wo Einzeldinge plötzlich eine brutale Aufdringlichkeit bekommen, wie dies René Magritte in einzelnen seiner Gemälde zeigt.

Jacques Lacan wird offenlegen, dass das, was H. für so selbstverständlich und harmlos als ein In-der-Welt-Sein beschreibt, auf einem ziemlich komplexen und teils traumatischen Entwicklungsprozess beruht, der unter anderem damit beginnt, dass sich das Kleinkind überhaupt erst einmal z.B. von der Mutterbrust trennen muss, damit sich ihm allmählich eine Objektwelt aufbaut. Wenn es in frühkindlichen Stadien zu gravierenden Problemen kommt zwischen dem Kleinkind und den Medien, die ihm seine Außenwelt zutragen, als eine stabile und mit lesbaren Semantiken ausgestattet, dann zeigen sich nämlich unglaubliche Weltzugänge, die uns an die furchtbarsten Gemälde von Hieronymus Bosch erinnern lassen und an die wir in unseren Träumen erinnert sind. Denn der psychisch Kranke lebt gerade nicht im Sinne von Heideggers Dasein als ein In-der-Welt-Sein, sondern er lebt in einer Welt, von der die gesunde Psyche nur in ihren Träumen etwas erfährt. Aber kommen wir zum § 17

§ 17

Die Bedeutung dieses Paragraphen innerhalb der Gedankenentwicklung der §§ 14-18 besteht darin, die Möglichkeit einer direkten Begegnung mit dem Ganzen von Welt nachzuweisen und zwar über die Analyse der Struktur von Zeichenphänomenen. Nämlich genau darum geht es in diesem Paragraphen, der den Titel "Verweisung und Zeichen" hat.

Diese Zeichenphänomene ordnet H. grundsätzlich der Kategorie des "Zeugs" zu. Und wir werden sehen, dass das Zeichen sehr viel mit dem zu tun hat, was H. ein Zeug nennt. H. bringt ein Beispiel, um uns zu erklären, inwiefern er Zeichen versteht.

"An den Kraftwagen ist neuerdings ein roter, drehbarer Pfeil angebracht, dessen Stellung jeweils, z.B. an einer Wegkreuzung, zeigt, welchen Weg der Wagen nehmen wird. Die Pfeilstellung wird durch den Wagenführer geregelt. Dieses Zeichen ist ein Zeug, das nicht nur im Besorgen (Lenken) des Wagenführers zuhanden ist. Auch die nicht Mitfahrenden – und gerade sie – machen von diesem Zeug Gebrauch und zwar in der Weise des Ausweichens nach der entsprechenden Seite oder des Stehenbleibens. Dieses Zeichen ist innerweltlich zuhanden im Ganzen des Zeugzusammenhangs von Verkehrsmitteln und Verkehrsregelungen." (78)

Und wenig später schreibt er

"Eigentlich 'erfasst' wird das Zeichen gerade dann *nicht*, wenn wir es anstarren, als vorkommendes Zeigding feststellen. Selbst wenn wir der Zeigrichtung des Pfeils mit dem Blick folgen und auf etwas hinsehen, was innerhalb der Gegend vorhanden ist, in die der Pfeil zeigt, auch dann begegnet das Zeichen nicht eigentlich."

Was H. mit den Zeichenbeispielen verdeutlichen möchte, ist analog zu seiner Rede vom Zeugganzen, in dem das einzelne Ding immer schon eingebunden ist. Ein Zeichen erfasst sich in der Regel, bevor ich das Zeichen als Zeichen überhaupt wahrnehme. Ich muss den Pfeil am Wegrand nicht erst kontemplieren, um zu begreifen, was dieser Pfeil als Pfeil mir anzeigen möchte. Aber gleichzeitig ist dem Pfeil eine Auffälligkeit zugetragen, die mich auf etwas hinweisen soll. D.h. seine Zuhandenheit ist dann doch eine andere. Und trotzdem ist auch die Aufdringlichkeit des Zeichens Pfeil eine, die ich immer schon verstehe als die genau diesem Zeichen zukommende Zuhandenheit. Das Zeichen ist, wie H. sagen wird, "ein ontisch Zuhandenes". Es erschließt auf direkte Weise den Horizont, innerhalb dessen es wirksam ist. Erinnern sie sich daran, was H. über den Südwind sagt, der für den Landarbeiter auch etwas anzeigt. Damit der Bauer den Wind entdecken kann, muss der Wind sich **IMMER SCHON ALS ETWAS GEZEIGT HABEN**, was mit der Alltagswelt des Landmanns zusammenstimmt.

§§ 19-21

Wie Sie sich erinnern können, grenzt H. sein Konzept der Existenzialien von dem Begriff der Kategorien ab. Die Existenzialien sind für Heidegger so etwas wie die formalen Strukturen des Existierens. Dazu rechnet er *In-der-Welt-Sein*, die *Sorge*, die *Befindlichkeit*, die *Angst*, das *Verstehen*, die *Verfallenheit* und die *Rede*.

In einer genauen Analyse unseres Alltags zeigt er auf, wie wir an diesen Existenzialien kleben. Die Existenzialien sind Bewegungsbegriffe, wir stoßen auf sie in der Analyse verschiedener Praktiken. Heidegger hebt dabei die Existenzialien gegen die Kategorien ab, die die Bestimmungen, des „nicht daseinsmäßigen Seienden“ (wie er sagt), d.h. der Naturdinge sind. Dadurch spricht er den Kategorien (Substanz, Akzidenz; Quantität, Qualität; Ort, Zeit;...) die Zuständigkeit für die Theorie des Daseins ab. Die Kategorien helfen uns die Dinge zu bestimmen, aber da das Sein kein Seiendes ist, kann jede Analyse des Seinsbegriffes nicht mit Kategorien arbeiten.

Aristoteles hatte noch die Kategorien für die Gegenstände der Natur und für Menschen verwendet und in den Descartes-Paragrafen §§ 19-21 zeigt uns H. erneut, wie auch Descartes durch ein kategoriales Weltverständnis sich den eigentlichen Zugang zur Welt des Daseins verbaut. Die Welt bei Descartes ist dabei wesentlich eine Ansammlung von körperlichen Dingen, die durch Ausdehnung bestimmt sind. "Descartes sieht die ontologische Grundbestimmung der Welt in der Extension. Seine Substanzontologie macht den Fehler, dass ihr das Substanzsein nur "durch seiende Bestimmtheiten" der Substanzen (des Seienden), durch Attribute, vor allem aber durch ihre vorzüglichen Wesensattribute, extensio und cogitatio "ausgedrückt" sind. Es sind diejenigen Attribute (Wesenseigenschaften), "die dem unausdrücklich doch vorausgesetzten Sinn von Sein und Substantialität am reinsten genügen." Der "unausdrücklich doch vorausgesetzte Sinn von Sein und Substantialität" ist der des in allem Wechsel der sonstigen Bestimmungen BESTÄNDIGEN VORHANDENSEINS.

Ich möchte nicht weiter auf Heideggers lang anhaltende Kritik an Descartes eingehen, weil sie uns im Wesentlichen nicht allzu viel Neues bringt, sondern gleich auf die nächsten Paragraphen eingehen, in denen sich H. explizit mit der Hermeneutik der Alltäglichkeit auseinandersetzt. Und wir werden sehen, dass er sich auch dort darum bemühen wird, ein bestimmtes Ich-Verständnis, mit dem wir in unserem Alltag umgehen, zu verkomplizieren

§§25ff

Der §25 führt die zunächst im §19 begonnene Kritik an Descartes fort und will die Vorstellung vom menschlichen Subjekt als "res cogitans" untergraben. Statt dabei von einem unmittelbaren gegebenen "Ich" auszugehen, weist H. auf die unhintergehbare soziale Verfassung des menschlichen Lebens hin. Er schreibt, was wir sofort verstehen:

"Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, daß nicht zunächst 'ist' und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen." (116)

Es geht nun H. eigentlich darum unsere Alltagsvorstellung von uns zu destruieren, nämlich derzufolge wir uns unmittelbar, autonom und selbsttransparent erfahren. Und er weist uns dabei auf den seltsamen Umstand hin, dass unser Dasein in einem bestimmten Verhältnis zum Dasein anderer Menschen eingebunden ist.

"Im Sein mit und zu Anderen liegt demnach ein Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein. Dieses Verhältnis, möchte man sagen, ist aber doch schon konstitutiv für das je eigene Dasein..." (124)

H. möchte mit diesem Satz sagen, dass ebenso wenig wie wir uns fragen müssen, wie wir vom Denken und Sprechen aus zur Welt kommen, da wir immer schon in der Welt sind und mit ihr zu tun haben, ebenso wenig müssen wir uns fragen, wie wir zum Anderen kommen und diesen erkenne, da das Verhältnis zu Anderen dem Selbstverhältnis vorhergeht. Schon allein die

Unterscheidung zwischen einem Weltbezug und einem Bezug zum Anderen, die H. hier unternimmt, ist wesentlich eine künstliche Unterscheidung. Weil – wie wir ja am Beispiel des Hammers erfahren haben – jedes Zeug immer schon auf eine ganze ihm zugehörige kollektiv geprägte Verwiesenheit mit Lebenspraktiken verweist. Oder anders gesagt: Der Andere begegnet uns ja bereits als "Zeug". Die Werkwelt des Handwerkers ist ja immer schon eine Welt, in der ihm die anderen "mitbegegnen", obwohl diese anderen selbst direkt nicht anwesend sein müssen. Selbst das "Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt" (120) In diesem Zusammenhang macht er eine schöne Beobachtung:

"'Die Anderen' besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist."

Die kollektive Dimension des Daseins ist eben diejenige, dass ich ohne den Fremdbezug überhaupt keinen Selbstbezug haben kann, weil ich nur über eine von anderen mitgestaltete und durch andere vermittelte Außenwelt zu mir gelange. Insofern rechnen wir uns immer schon *zu* den Anderen. Und sogar noch mehr: wir können uns nahezu begeistern lassen, genau zu diesen Anderen als Kollektiv zu gehören. Denn auch das kann man phänomenologisch beschreiben, unsere Begeisterung für Massenkundgebungen genau als die Orte, wo ich mich zu einem Anderen unter Anderen mache. Und diese vermittelte "Außenwelt" nenn H. die Welt des "Man"

Bilder von Massen bei bestimmten Aufmärschen veranschaulichen das vielleicht, aber sie verbergen auch etwas. Denn H. möchte gerade die Welt der Anderen, die mir immer schon näher ist, als mir lieb ist, nicht als diejenige beschreiben, wo ich anonym und selbstvergessen im Gleichschritt mitlaufe. Sondern im Gegenteil: H. wird uns nahelegen, dass diese Welt des "man" gerade uns in unseren intimsten Regungen und Selbstverhältnissen bestimmt. H. nennt das die "Diktatur des Man" (126). Und er definiert es wie folgt:

"Wir genießen und vergnügen, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom 'großen Haufen' zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden 'empörend', was *man* empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor." (126f)

H. interessiert also auch gerade diejenigen Phänomene, wo wir glauben, uns gerade von der Welt des "Man" zurückzuziehen. Auch gerade an diesen Orten geht uns das "Man" immer schon voraus. Es wartet geradezu auf unsere kleine Sehnsucht des individuellen Rückzugs, um uns gleich wieder deutlich zu sagen: auch dein individueller Rückzug und deine Hochburg der Innerlichkeit ist evtl. ein Klischee, denn auch gerade dort – so Heidegger – wartet schon eine Verhaltensschablone auf dich.

Man könnte ein religiöses Ritual als Beispiel anführen, wie z.B. einen Gottesdienst, bei dem mich gerade der Ritus von der Aufforderung entlasten kann, jetzt unbedingt in absoluter Andacht, Selbstpräsenz und Aufmerksamkeit mich vor Gott präsentieren zu müssen. Der Ritus läuft nämlich auch unabhängig davon, ob ich jetzt gerade da bin oder ein Nickerchen mache.

Aber auch die Unterhaltungskultur produziert unendlich auf dieser Welt des "man" und dafür gibt es zahlreiche Beispiele: nehmen Sie z.B. das Lachen vom Band bei Nachmittagsserien.

(Man möchte nicht wissen, was H. davon gehalten hätte.) Aber es wäre zu banal, einfach zu sagen, dass das alles nur absurd ist, z.B. dieses Lachen vom Band. Im Gegenteil, im Bezug auf dieses Lachen vom Band kann man nämlich wirklich sagen, dass es mir die Last abnimmt auf mittelmäßige Witze wirklich lachen zu müssen und gleichzeitig einen unterhaltsamen Abend zu verbringen: war doch ganz lustig. Die lachenden Stimmen auf dem Band, geben mir den Freiraum, selbst nicht lachen zu müssen. Und in diesem Sinne ist das "Man" dann eine kleine Entlastung. Und das ist, worauf H. selbst hinaus möchte. Er hütet sich davor, diese Welt des "Man" nur pejorativ zu beschreiben. Und er sagt ganz explizit, dass es diese Welt braucht. Es gibt kein Leben in absoluter Distanz zu diesem "Man". Aber noch komplizierter: wir wissen nicht einmal genau, wo dieses "Man" aufhört und wie das authentische "selbst" beginnt. Der Strukturalismus wird dann eigentlich diese Unterscheidung noch sehr viel radikaler in Zweifel ziehen. Aber der frühe Heidegger tut dies noch nicht. Sein Daseinsbegriff artikuliert noch einen Authentizitätsbereich, mit dem das einzelne Dasein sich ergreifen kann. Er tut dies auch dann, wenn seine Wortwahl manchmal suggeriert, dieses alltägliche Sein des Daseins im Kontext des Man sei eine eigentlich "minderwertige" Form der Existenz und vom "eigentlichen d. h. eigens ergriffenen Selbst" (129) zu unterscheiden. Das täuscht aber. Denn sein Ziel ist es, in der Analyse der Diktatur des "Man" darin nicht notwendig eine "Herabminderung der Faktizität des Daseins" (128) zu sehen. Im Gegenteil, er schreibt: das "Man" gehört explizit "zur positiven Verfassung des Daseins". Auch hier könnte man wieder auf das Beispiel psychischer Störungen eingehen. Ein Mensch, dem es nicht gelingt, in die Welt des "Man" abzutauchen, leidet schwere Qualen, gerade *weil* er nicht in einen Lebensfluss der Alltäglichkeit gerät. Der unter Psychosen Leidende ist gerade derjenige, der keine gemeinsame Welt mit den anderen hat. Er kann sich nicht "gehen lassen". Eine klare Grenzziehung zwischen Innen- und Außenwelt ist weggefallen. Ich erwähne das nur, um Ihnen deutlich zu machen, dass Hs Rede von der Welt des "Man" gerade keine Kulturkritik beinhaltet, wie die Bilder von Massenaufläufen, die ich Ihnen gezeigt habe, suggerieren könnten. Das meint H. gerade nicht, oder zumindest nicht nur.

6. Vorlesung

In den §§ 30-40 beschreibt H. verschiedene Existenzialien, die wesentlich für ihn das Dasein prägen. Alles, was er hier schreibt, ist sehr leicht nachvollziehbar und daher möchte ich mich nicht lange dabei aufhalten.

Stimmung:

H. beginnt mit der Feststellung, dass wir immer in einer Welt unserer Stimmung leben und wir aus dieser Verfassung nie heraus in eine Neutralität gelangen können. Die Welt vor uns, aber auch unsere Innenwelt ist immer die einer bestimmten Färbung bzw. Tonlage.

H. schreibt: "Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ONTISCH das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein" (134)

Befindlichkeit ist für H. ein Existenzial, und H. sagt hier, dass der Mensch, sofern er überhaupt nur "da" ist, gar nicht umhin kommt, immer schon gestimmt zu sein. Stimmungen begleiten unser Selbst- und Weltverhältnis immer und überall. Selbst das Gefühl der "Indifferenz" ist eine "anhaltende, ebenmäßige und fahle Ungestimmtheit" (134). Auch sie ist als Ungestimmtheit immer noch eine Stimmung. Und sogar noch mehr: "Die ... fahle Ungestimmtheit, ... ist so wenig nichts, daß gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird. Das Sein des Da ist in solcher Verstimmung als Last offenbar geworden" (134)

Ich übernehme hier ein paar treffende Bemerkungen von G. Häffner: In der emotionalen Reaktion ist eine erste Kenntnisnahme von Situationen für uns gegeben. Damit ist noch kein objektives Wissen, noch kein Durchschauen der Situation selbst gegeben, noch nicht einmal eine ausdrückliche Bewusstheit. Aber dieses Atmosphärische, Stimmungshafte ist für Heidegger eine ganz fundamentale Weise, in der sich Welt, mein Sein in der Welt, die Situation, mein Situiertsein in ihr meldet. Heidegger nimmt hier auf Aristoteles Rhetorik Bezug, wo dieser im II Buch schreibt; »denn ein und dasselbe erscheint nicht in gleicher Weise den Liebenden und Hassenden.« Stimmungen bestimmen grundlegend die Weisen der Zuwendung und der Abwendung, das „Interesse für“ und die „Flucht vor“ und so auch die Art und Weise, in der wir in unserer Welt sind. Stimmungen sind etwas, was einen erfasst und ergreift, was nicht aktiv konstituiert wird, sondern ganz im Gegenteil: Stimmung ist eine Weise von Rezeptivität. Sie ist daher viel basaler, als das, was wir z.B. "Sinnlichkeit" nennen würden. Es ist eine Grundform der Sinnlichkeit überhaupt. (Häffner)

Verfallen und die Geworfenheit (§38)

In den Schlußparagrafen des 5. Kapitels schließlich geht H. der Frage nach, wie sich die in den vorhergehenden Abschnitten mit "Befindlichkeit", "Verstehen" und "Rede" bezeichneten Strukturmerkmale des Daseins als alltägliche Seinsweisen manifestieren. Und wie immer geht es ihm auch hier wieder um Daseinsanalyse als Hermeneutik der Alltäglichkeit. In diesem Zusammenhang nennt H. "Gerade", "Neugier" und Zweideutigkeit verschiedene Formen des Verfallens. Er tut dies in den §§35ff . Damit

schließt er an die Überlegungen zur "Diktatur des Man" aus dem §27 an. Und er bereitet gleichzeitig damit Überlegungen zum Aspekt des "Gewissens" und eigentlichem "Selbstseinkönnens" vor (in den §§ 54ff). Wenn H. generell vom "Verfallen" spricht, dann ist das nicht im Sinne einer radikalen Kulturkritik zu verstehen. Im Sinne von: alles geht den Bach herunter. Wie wir schon beim "Man" gesehen haben, betont H. die Notwendigkeit, in diesem Man auch immer wieder unterzugehen zu können, gerade damit wir uns auch immer wieder im Moment des Heraustretens aus diesem Man uns wie auf uns selbst zurückgespiegelt erfahren. Und Ähnliches sagt er über "Gerede". Er unterscheidet hierbei zwischen Gerede und Sprache und man könnte überspitzt formulieren, dass für ihn "Gerede" der Sprache vorausgeht. Gerede ist das, in was wir hineinwachsen, Sprache ist eher die Abstraktionsstufe des Geredes. Sprache als Grammatik, Sprache als fest definiertes Zeichensystem. Sie liegt als solche auf dem Gerede auf.

"Der Ausdruck 'Gerede' [und dies gilt für die Analysen zur Verfallenheit insgesamt]... bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, dass die Seinsart des Verstehens und Auslegung des alltäglichen Daseins konstituiert" (167) Die Formen des Verfallens... sind also als solche zunächst einmal unhintergebar, d.h. sie gehören notwendig zum menschlichen Leben, ohne daß dem einzelnen Dasein bzw. dem einzelnen Menschen das Verfallen "vorgerechnet werden kann". Der Mensch treibt notwendig im Strom einer öffentlichen Ausgelegtheit. Wir sind durch das Öffentliche in Raum und Zeit so gefesselt und benommen, daß wir auch uns selber nach dem Muster dessen begreifen und gestalten, was uns in der Öffentlichkeit begegnet: als Zuhandenes oder Vorhandenes (als Substanz) und als "Man".

"Das Dasein *kann* nur verfallen, *weil* es ihm um das verstehend-befindliche In-der-Welt-sein geht" (179)

Angst: §§ 39-44

Kommen wir zum 6. Abschnitt von SuZ und den §§ 39-44. Denn hier treffen wir ein neues Theorem an, nämlich das der Angst.

Was aber hat Angst mit Verfallenheit zu tun? H. erklärt dies so: Verfallenheit ist nicht in erster Linie das Ergebnis unserer Trägheit, sondern es erklärt sich in der *in der Angst begründeten Flucht vor uns selbst* und dem, was Heidegger die Eigentlichkeit des Daseins nennt. Dabei weist er auf den Umstand hin, dass in der Flucht selbst - bei der wir uns von etwas abkehren - dasjenige, von dem wir uns abkehren, uns eigentlich zumindest latent bekannt sein muss. Und das ist eine ganz schöne Beobachtung. Existenziell ist "zwar im Verfallen die Eigentlichkeit des Selbstseins verschlossen und abgedrängt [z.B. im Man], doch "diese Verschlossenheit [ist] nur die Privation *einer Erschlossenheit* (sic), die sich phänomenal darin offenbart, daß die Flucht des Daseins Flucht *vor* ihm selbst ist... Nur sofern Dasein ontologisch wesentlich durch die ihm zugehörige Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, *kann* es vor ihm fliehen." (184)

Angst verweist mich darauf, dass ich ohne, wovor ich fliehen will, ohne dieses eigentlich definieren zu können. Angst ist hier nicht so sehr die Angst vor dem

Schwarzen Mann, oder vor der Heidegger-Klausur, sondern die Angst vor dem, was da "draußen" evtl. auf mich warten könnte, als der ureigentliche fehlende Baustein von mir, der mich zu mir selbst kommen lässt, aber für den ich – um ihn zu erreichen – etwas riskieren muss.

Matrix: Denken sie an Neo... Nimmt er die Tablette, oder nimmt er diese Tablette nicht... Wie geht er um mit diesem Moment der Angst? Und was ist die Ursache seiner Angst?

Heidegger sagt: er kann die Angst sofort vergessen, oder sich auf die Flucht machen, wenn er sich auf die Verfallenheit zurückbesinnt, wenn er sich in den Strom der Ausgelegtheit zurücksinken lässt. Und das ist gar nicht so banal, denn das Leben der Ausgelegtheit, der Masse ist übrigens ein gutes Leben, es ist ein Leben bei dem man – wenn man die Angst nicht mehr spürt, nachts gut schlafen kann. Das Kennen wir alle: wir evtl. ziehen aus, um uns zu riskieren, um etwas auf eine Karte zu setzen mit unserem Leben, ein großer Musiker, Schriftsteller oder Philosoph zu werden und plötzlich erschrecken wir in Anbetracht eines Kosmos, der uns nicht erwartet hat, der uns kein Plätzchen bereitet hat, der nicht die Hand nach uns ausstreckt, ja der immer mehr Probleme für uns bereitet und plötzlich werden die Nächte für uns ungemütlich. Wir entspannen nicht mehr. Ja, wir entspannen evtl. eigentlich nur noch beim Aufwachen. Angst steht dann für die Irritation einer Erschlossenheit: die Erschlossenheit einer Möglichkeit, die sich mir bietet, aber für die kein Selbstbild mir eine Garantie gibt. Und wie gesagt: die Welt wartet nicht auf mein Talent. Wie viel Potenzialität habe ich und wie ist meine Urteilskraft beschaffen, um zur Verwirklichung einer mir bevorstehenden Möglichkeit in ein kosmologisches Geschehen - mein Leben - einzugreifen. Beurteile ich den Kosmos, d.h. die Umstände, in denen ich mich selbst verwirklichen möchte, richtig oder begehe ich eine furchtbare Dummheit? Nun könnte man denken, dass Angst für H. etwas Furchtbares und Belastendes ist. Aber er sagt eigentlich das Gegenteil. Er sieht darin das Gegenteil des Verfallens, eine Art eigentlicher Existenz. Angst bricht ein Verschlussensein in den Alltag auf, so dass man auf sich zurück geworfen wird. Die Angst verweist uns auf eine Alternative zu dem, was uns öffentlich zugänglich ist. Angst reißt uns heraus, sie vereinzelt uns. Sie nimmt uns die *uneigentlichen* Möglichkeiten zur Selbstverdinglichung. D.h. so unangenehm die Angst auch ist, - eine Angst, die nicht mit Furcht verwechselt werden darf - sie gibt uns dennoch die Möglichkeit, uns als uns selbst und ganzes zu erschließen: als je individuelles In-der-Welt-sein... Angst zeigt, daß es uns letztlich nicht um bestimmte Weisen des Besorgens und bestimmtes Seiendes geht, sondern um uns selbst. Sie hat, anders als Furcht, kein bestimmtes Wovor (wie Kierkegaard 1844 in „Der Begriff Angst“ entfaltet hatte), sondern wird präzise durch jene völlige Unbestimmtheit motiviert. Man muss sich diese Angst aber nicht als einen konkreten affektiven Zustand denken, sondern als eine Tiefenbefindlichkeit, die gerade als solche existenzbestimmend ist.

Nach Heidegger ist unser gelebtes Dasein in der Tiefe immer von dieser Angst latent durchzogen, die sich dann auch in der Todesangst ausdrückt. Sie ist zwar nicht thematisch für ein feststellendes Bewusstsein gegeben, aber wir haben vielmehr schon auf sie reagiert. Normalerweise geschieht

diese Reaktion in der Weise der Abkehr, der Flucht, des Nicht-wahr-haben-Wollens.

Ruf des Gewissens

Wie kann es aber möglich sein, dass einem diese Angst wiederum zu sich selbst bringt, zu dem, wie ich leben soll und kann? Das hängt für Heidegger zusammen mit dem, was er den "Ruf des Gewissens" nennt. Ein Ruf, der auch wiederum bei Heidegger vollkommen unbestimmt ist. Denn was H. hier meint, ist nicht der Ruf Gottes, und es ist auch nicht der Ruf der Sittlichkeit wie bei Kant, der mir befiehlt meine Handlungen nach dem kategor. Imperativ auszuführen. Und H. meint hier in seiner Rede vom Ruf des Gewissens auch nicht eine moralische Instanz. Gewissen ist hier eher zu verstehen als die Instanz der Wahrheit in uns, gegen die Tendenzen zum Schein, zur Verdeckung und aktiven Selbsttäuschung (Häffner). Wille zur Wahrheit heißt auch: „ein Gewissen haben Wollen“. Durch das Gewissen erhält das Ich, das im anonymen Halbdunkel des „man“ aufgeht, Kenntnis von seiner eigenen Natur und Berufung: daß es ein Selbst ist. Übernimmt das Selbst sich „entschlossen“ selbst, dann begegnet ihm hier für Heidegger eine Urform der Wahrheit.

7. Vorlesung §44

Im § 44 versucht H., uns erneut das Verhältnis von Wahrheit und Erschlossenheit zu erklären. Ich hatte Ihnen vor drei Sitzungen schon einmal gesagt, dass H. sich in diesem Zusammenhang gegen eine Wahrheitstheorie wendet, die Wahrheit an die Urteilsform des Satzes zurückzubindet. Etwas über etwas aussagen. Heidegger will stattdessen zeigen, welches der ursprüngliche Sinn von Wahrheit ist und wie es zu dem traditionellen Verständnis von Wahrheit als Übereinstimmung von Erkenntnis und Wirklichkeit kommt. Dieses Verständnis ist nach seiner Auffassung „verfallen“ oder wir er es auch nennt „abkünftig“.

Wahr sind Heidegger zufolge nicht eigentlich Sätze bzw. Aussagen, sondern die Sachen selber, von denen sie handeln. Aber genau das zu verstehen, ist eigentlich das Problem: wie die Phänomene selbst wahr, bzw. "entdeckend" sein können, ohne dass wir eine Analyse des Sinns abstrakter Entitäten (Platonismus) bzw. von Wahrheitswerten (Analyt. Philosophie) machen sollen und das alles jenseits der Prädikation.

Aber H. möchte uns nahelegen, dass „wahr-sein“ für ihn dasselbe wie „entdeckt-sein“ ist oder dass sich Wahrheit als Phänomen auf das Dasein selber bezieht im Sinne eines „erschlossen-seins“. Die Sachen selber sind wahr, wenn sie (in der Wahrnehmung zum Beispiel) entdeckt sind, wenn Sie sozusagen *für uns* geworden sind. H. kommt von diesen Behauptungen zu sehr provokanten Thesen, z.B. wenn er sagt, dass selbst die Gesetze

Newtons (227) erst durch das Dasein wahr werden. Oder wenn er sagt, Wahrheit sei relativ auf das Dasein und es könne keine ewigen Wahrheiten geben. Diejenigen, die sich evtl. in analytischer Metaphysik auskennen, werden erkennen inwiefern H. einen anti-realistischen Weg einschlägt. Denn eine bestimmte, dem Platonismus verschriebene Richtung analytischer Metaphysik legt uns ja die Existenz abstrakter Entitäten wie Zahlen und Eigenschaften nahe als Bedingung überhaupt eines allgemein verständlichen Urteils. Ebenso weist sie uns auf den Umstand hin, dass es die von unserer Perzeption unabhängige Realität ist, (die Wirklichkeit *da draußen*, jenseits unseres Kopfes) die jedes Urteil über diese Realität entweder wahr oder falsch macht. Dazu gehört die Vorstellung, dass die Welt aus Entitäten besteht, die unabhängig von unserem Wissen über sie existieren.

Aber H. scheint sich auf diese Fragen, wie denn dann diese Entitäten beschaffen sein müssen, ob es Zahlen gibt und wie sie zu verstehen sind, gerade nicht einlassen zu wollen. Und trotzdem: lässt sich denn auch die Möglichkeit von Täuschung, von Irrtum in diese Wahrheitstheorie v. Heidegger irgendwie integrieren? Heidegger stellt sich offenbar vor, dass die Sachen selber (das Dasein, das Sein, das Seiende) auf unterschiedliche Weise entdeckt bzw. erschlossen sein können. Die Sachen selber können entdeckt oder erschlossen sein so, wie sie "an sich" selber sind; sie können aber auch so entdeckt oder erschlossen sein, wie sie nicht an sich selber sind.

Im Kontext seiner frühen Analyse des Phänomenbegriffs hat Heidegger diese Alternative nicht in der Terminologie des Entdecktseins oder Erschlossenseins, sondern in der Terminologie des Sich-zeigens formuliert. Er nennt das auch "Lichtung". Aber darauf möchte ich nicht näher eingehen.

Das Seiende zeigt sich so, wie es an ihm selber ist, oder es zeigt sich so, wie es nicht an ihm selber ist. In diesem Falle zeigt es sich zwar, aber „im Modus des Scheins“.

Aber es bleiben weiterhin Probleme: Denn H. scheint die Ausdrücke "Entdecktheit" und "Entdecken", bzw. "Erschlossenheit" und "Erschließen" genauso zweideutig zu verwenden wie den Ausdruck "Phänomen". Und wir wissen irgendwie immer noch nicht wie er jetzt einen ernstzunehmenden Wahrheitsbegriff entwickeln kann.

Gehen wir noch einmal einen Schritt zurück und schauen, was H. uns bisher schon wiederholt gesagt hat. Wie wir schon in Bezug auf das Existenzial "Verfallenheit" gesehen haben, leben wir – gemäß Heidegger - immer in einer Twilight-Zone von Dingen, die wir explizit wahrnehmen und Dingen, die wir nicht wahrnehmen. Die Seinsweise des Daseins ist immer verdeckend und entdeckend, in Wahrheit (Authentizität) und Unwahrheit. (Man). Das Unterfangen von H. ist es nun eigentlich genau diesen existenzialen Modus kompatibel zu machen mit dem Wahrheitsbegriff der Erkenntnistheorie. Und wir haben hier spontan eigentlich den Eindruck, dass er hier einen Kategorienfehler begeht.

Die Frage ist doch, können wir die Phänomene, wie sich z.B. uns die Außenwelt als sich-verbergender und sich-zeigender Zeichenraum entgegentritt, auf so etwas wie die Frage nach den Wahrheitsbedingungen im Urteil zurückführen? Ist die Urteilsfunktion nicht doch, wie Frege und Russell vielleicht sagen würden, an ganz andere "Wahrheitswerte", Wahrheitsbedingungen gebunden als H. mit seiner Grundintuition der Phänomenologie denken kann?

Aber H. will eben genau diese Suche nach abstrakten Wahrheitsfaktoren nicht eingehen. Oder anders gesagt: er will die abstrakten Inhalte der Sprache nicht vom konkreten, nahezu haptischen Medium von Zeichenprozessen ablösen, in denen Dasein immer schon Welt hautnah erfährt. Er will vielmehr Verdeckungs- und Verweisungsstrukturen, in denen wir Identitäten entfalten als Grundbedingungen auch der Wahrheitstheorie aufweisen. Daher seine These, dass der tradit. Wahrheitsbegriff im Urteil in ANDEREN WEISEN DES ENTDECKENS und dem ursprünglichen Phänomen der Wahrheit als Erschlossenheit fundiert ist. H. gibt uns hierfür ein kuriozes Beispiel:

„Es vollziehe jemand mit dem Rücken gegen die Wand gekehrt die wahre Aussage: „das Bild an der Wand hängt schief.“ Diese Aussage weist sich dadurch aus, dass der Aussagend sich umwendend das schief hängende Bild an der Wand wahrnimmt. Was wird in dieser Ausweisung ausgewiesen? Welches ist der Sinn der Bewährung der Aussage? Wird etwa eine Übereinstimmung der „Erkenntnis“ bzw. des „Erkannten“ mit dem Ding an der Wand festgestellt? Ja und nein, je nachdem wie nominal angemessen interpretiert wird, was der Ausdruck „das Erkannte“ sagt. Worauf ist der Aussagende, wenn er - das Bild nicht wahrnehmend, sondern „nur vorstellend“- urteilt, bezogen? Etwa auf Vorstellungen? Gewiss nicht, wenn Vorstellung hier bedeuten soll: vorstellen als psychischer Vorgang. Er ist auch nicht auf Vorstellungen bezogen im Sinne des Vorgestellten, sofern damit gemeint wird ein 'Bild' von dem realen Ding an der Wand. Vielmehr ist das 'nur vorstellende' Aussagen seinem eigensten Sinne nach bezogen auf das reale Bild an der Wand. Dieses ist gemeint und nichts anderes.

Jede Interpretation, die hier irgendetwas anderes einschleibt, das im nur vorstellenden Aussagen soll gemeint sein, verfälscht den phänomenalen Tatbestand dessen, worüber ausgesagt wird.

Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Dingen selbst. Und was wird durch die Wahrnehmung ausgewiesen? Nichts anderes als dass es das Sein selbst *ist*, das in der Aussage gemeint war. Zur Bewährung kommt, dass das aussagende Sein zum ausgesagten ein Aufzeigen des Seienden ist, dass es das Seiende, zu dem es ist, *entdeckt*." (217f)

"Wahrheit hat hier also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt)." (218f)

Wenn also jemand mit dem Rücken zur Wand stehend sagt: "Das Bild hängt schief" und dann mit Blick zur Wand gerichtet seine Behauptung durch Wahrnehmung bestätigt findet, dann wird für H. die Übereinstimmungsbeziehung ausdrücklich phänomenal. Das in der Aussage

bloß entdeckte, gemeinte Seiende ist die Sache selbst (das schiefe Bild und nicht irgendwelche Vorstellungen im Bewusstsein.)

Ich verstehe hier H. so, dass er uns nahelegen möchte, dass das "Urteil": "Das Bild an der Wand hängt schief", gar nicht so sehr unter der Perspektive eines Sachverhalts zu sehen ist, den ich gerade in meinem Bewusstsein habe und der der Wirklichkeit entspricht oder nicht entspricht. H. möchte uns eher sagen, dass diesem ganzen Umstand des Urteils "dass das Bild an der Wand schief hängt oder nicht schief hängt" ein Kontext vorausgeht, der die Bedingung für eine Urteilsstruktur ist. Und dieser Kontext ist derjenige, dass wir mit Bildern z.B. ein Zimmer verschönern möchten und in dieser Praxis das Bild uns auf eine Sitte verweist (auf eine Praxis) der gegenüber Bilder an der Wand *nicht schief* hängen sollten (Barbara Merker). (Denn wenn es eine Praxis gäbe, Bilder schief an die Wand zu hängen, dann wäre das Urteil ja nicht falsch.) Die Pointe ist auch hier wieder der Verweis auf eine "Praxis", von der aus dann für H. die traditionelle Definition von Wahrheit als Übereinstimmung von *intellectus* und *res* als "verfallen" erscheint. H. möchte uns sagen, dass wir immer nur im besorgenden Umgang um uns herum "entdecken", dass z.B. das Bild schief hängt aus bestimmten Verweisungs- und Praxisbezügen. Das Urteil zu fällen "Das Bild hängt schief" ist eingebunden in die Erwartung eines Zuhörers, der dann z.B. das Bild wieder gerade hängt.

Wenn wir dann aber unter dem "Gesichtspunkt" einer Erkenntnistheorie das Urteil aus dem Kontext des Besorgens herauslösen und fragen, was ist der eigentliche propositionale Wahrheitswert hinter der Praxis, oder – in einem anderen Kontext – wenn wir fragen, was sind Zahlen, dann verzerren wir das Problem oder kommen – nach Heidegger – in Pseudoprobleme, über die man dann unendlich viele Bücher im Bereich analytischer Philosophie schreiben kann. D.h. wenn wir plötzlich das Urteil als eine Abstraktion verstanden und wir uns mit der Frage konfrontiert finden, wie etwas Psychisches sich auf etwas Physisches beziehen kann, dann verkennen wir den eigentlichen Praxisbezug aus dem heraus wir überhaupt in die Abstraktion der Frage gelangen.

Heidegger begreift hier Sprache ähnlich wie Hamann und Humboldt und dann Rorty und der späte Wittgenstein unter ihrem prozessualen Aspekt als "Rede". Sprache als Rede reproduziert sich in und durch Ausdruckshandlungen der Individuen. In der Sprache drücken also nicht nur *wir uns aus*, vielmehr ist die Tatsache, dass wir eine (gemeinsame) Sprache sprechen, Ausdruck unseres verstehenden In-der-Welt-Seins. Der Sinn, der sich in der menschlichen Rede artikuliert, ist mehr als der Sinn einzelner Sätze, der gemeinte Sinn ist das, was H. das "Bedeutungsganze" einer Welt nennt. Die Welt ist nicht die Gesamtheit der Dinge, der Tatsache, - wie der frühe Wittgenstein im *Tractatus* sagt - sondern eine Verweisungsganzheit lebenspraktischer Bezüge und Belange.

Das Verstehen als ein immer schon in den Bezügen leben, ist ein so grundlegender Modus des In-der-Welt-Seins, dass es dem Sprachgebrauch logisch und zeitlich vorausgeht. Grundlegender also als das Verstehen von

Urteilen ist das Verstehen als Existenzial. Wenn wir dann etwas z.B. auslegen: einen Sachverhalt z.B. durch ein Urteil ausdrücken, so gründet dieses Auslegen im existenzialen Verstehen, nicht umgekehrt.

Sein zum Tode

Kommen wir im Folgenden zu einem weiteren Phänomen von Heideggers Existenzanalyse. Nämlich dem Verhältnis des Daseins zu seiner Sterblichkeit. Sie ist eines der letzten Bausteine von Heideggers Daseinsanalyse, auf das ich in meiner Darstellung von Sein und Zeit konkret eingehen möchte. Ich beziehe mich dabei auf die Paragraphen §§46-48, 50-53.

Im §§ 45 fällt H. ein etwas seltsames Urteil über seine bisherigen Analysen, denn er sagt, dass seine bisherigen Untersuchungen wesentliche "immer nur das *uneigentliche* Sein des Daseins und dieses als *unganzes*" (233) analysiert hätten.

Er möchte hier dem Rechnung tragen, dass es in zahlreichen seiner Analysen bisher um eine Art Ausgeliefertheit des Daseins ging gegenüber dem Gerede, dem Man, der Verfallenheit etc.

Daher sieht er nun seine Aufgabe darin: "Das Dasein als Ganzes in die Vorhabe zu stellen. Das bedeutet jedoch: überhaupt erst einmal die Frage nach dem Ganzseinkönnen dieses Seienden aufzurollen. Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird. Zu diesem Ausstand aber gehört das 'Ende' selbst. Dieses Ende, zum Seinkönnen, d.h. zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins." (§ 45, S. 233f)

H. sieht daher aber genau dieses Verhältnis zum Tod bestimmen zu müssen. So schreibt er "Das Zu-Ende-sein des Daseins im Tode und somit das Ganzsein dieses Seienden wird aber nur dann phänomenal angemessen in die Erörterung des möglichen Ganzseins einbezogen werden können, wenn ein ontologisch zureichender, d.h. *existenzialer* Begriff des Todes gewonnen ist." Und dann schreibt er den seltsamen Satz:

"Daseinsmäßig aber *ist* der Tod nur in einem existenzialen *Sein zum Tode*." (234)

Heidegger gesteht ein, dass jeder philosophische Versuch, die Existenzform des Daseins als eine Totalität fassen zu wollen, zum Scheitern verurteilt ist. Denn wir sind mit dem Problem konfrontiert, dass das Dasein nur insofern existiert, insofern es immer – aufgrund seiner Intentionalität – auf den nächsten Moment seiner Existenz gerichtet und so notwendig unvollständig ist. Dann aber – wenn des Daseins Existenz wirklich zu einem Ende gekommen ist und die Lebensform des Daseins wirklich durch die Summe dieser Momente zugänglich wird, just in dem Moment ist Dasein ja gerade nicht mehr da zur eigenen Examinierung seines Lebens. Oder in anderen Worten: Dasein projiziert sich ständig auf seine Möglichkeiten und ist immer auf das hin orientiert, was jetzt ihm noch nicht zur Aktualität geworden ist. Und wenn es seine Erfüllung schließlich erreicht in seiner Gänze kann es selbst nicht mehr sich zu sich selbst in dieser Totalität verhalten.

Da klingt eine gewisse Tragik an: nämlich die Tragik, dass wir unser Dasein nicht als Ganzes erfahren können. Die Auslieferung an die eigene Finalität des Daseins führt aber das Dasein erst vor die (produktive?) Thematik einer Dringlichkeit, sich selbst in seinem Dasein erschließen zu wollen.

Aufgrund der Seinsart des Daseins in seinem "Möglichsein", ist das Dasein "mehr als es tatsächlich "ist".

Es hat immer Seinsmöglichkeiten vor sich, die *noch nicht* "wirklich" sind. Zum Dasein gehört, solange es existiert, dieses "Noch-nicht". Es steht immer etwas aus. In diesem Sinne ist der Tod dann eine absurde Vollendung des Daseins, in dem es dann einfach keine Möglichkeit mehr verkörpert und letztlich seinen Abschluss mit seiner Auslöschung erfahren hat.

"Solange das Dasein als Seiendes *ist*, hat es seine 'Gänze' nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin. *Als Seiendes* wird es dann nie mehr erfahrbar." (236)

§47

H. macht dann aber noch die selbstverständliche Beobachtung, dass das Dasein zwar auf den Horizont seines Todes angelegt ist und sich alle seine Möglichkeitsverhältnisse, sein Gewissenhabenwollen von diesem herleitet, dass der Tod aber sonst eine vollkommen – zumindest auf das eigene Dasein bezogene - erfahrungslose Grenze ist. Denn wir können unseren Tod nicht erleben. Der Tod ist immer nur durch den Tod des Anderen objektiv zugänglich. "Um so eindringlicher ist doch der Tod Anderer." Der Leichnam ist der verkörperte Umschlag eines Seinkönnens in ein nur noch dingliches Vorhandensein. D.h. der Leichnam ist nicht nur ein Ding, sondern "ein des Lebens verlustig gegangenes *Unlebendiges*." (238) Dass dem so ist zeigt sich im Trauerritual, das im eigentlichen Sinne das Verlustiggehen von Möglichkeiten thematisiert, was auch die anderen Menschen mitbetrifft.

Heideggers Fazit: am Tod des Anderen wird uns zwar objektiv zugänglich, wie das Dasein endet. Aber wie der sterbende Andere selbst den Tod erleidet entzieht sich der Beobachtung: "Wir erfahren nicht im geringsten Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur 'dabei'". (239).

Daher sagt H. auch seine berühmten Worte: dass das Sterben dem Dasein immer nur das *je eigene* sein kann. Das ist die einzige Erfahrung, die man nicht teilen kann. Auch in dieser Betonung erleben wir eine Art "memento mori" in Heideggers SuZ. Der Tod ist "unvertretbar".

"Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er 'ist', wesensmäßig je der meine." (240)

Ein Mensch kann zwar für einen anderen in den Tod gehen, oder für ihn sterben, aber ein solches Sterben kann nie "bedeuten, daß dem Anderen damit sein Tod im geringsten abgenommen sei". (240)

Der Tod als Sinnhorizont

Wie wir gehört haben, ist der Tod zunächst das Ende des Daseins, des Lebens. Aber das Dasein verhält sich solange es ist zu diesem Ende. Und das ist was H. eigentlich am meisten interessiert.

Und für diesen Umstand entwirft er kuriose Umschreibungen wie z.B. die folgende "Seiend zum seinem Tode, stirbt es [das Dasein] faktisch und zwar ständig, solange es nicht zu seinem Ableben [d.h. seinem faktischen Tod] gekommen ist." (259).

Wie verstehen Sie diesen Satz?

Was hier schon deutlich wird, ist dass H. gerade nicht der Tod als Faktum interessiert, sondern als diese permanent drohende "leere Menge" (leer weil wir davon keine Erfahrung haben), die das Dasein in einem enigmatischen Bann behält. Der Tod ist ja eben kein Ereignis, auf das wir uns vorbereiten können, sondern es ist der Ort einer Unableitbarkeit. Der Tod ist daher ein dem Leben innewohnendes Phänomen. Dasein verhält sich ständig dazu.

Aber H. spitzt in diesem Zusammenhang seine Thesen noch einmal zu, wenn er davon spricht, dass der Tod die "eigenste" Möglichkeit des Daseins ist. Oder anderes gesagt: Der Tod erschließt dem Dasein sein "eigenstes Seinkönnen" (263).

Dieses setzt er der Seinsweise des "Man" entgegen.

Das "Man" handelt nach den Entscheidungs- und Verstehensmustern der "öffentlichen Ausgelegtheit". Demgegenüber erwacht aber im Angesicht des Todes so etwas wie die Notwendigkeit eines emphatischen Selbst-sein-Könnens.

Die Unvertretbarkeit meines Todes verweist mich auch auf die Unvertretbarkeit meines Seins. Der Tod ist gerade als eine nichterfahrbare und nicht teilbare Grenze ein Endpunkt von dem aus das Dasein notgedrungen vor sich selbst gestellt wird. Der Tod verweist mich gerade als Endpunkt aller meiner Möglichkeiten auf die Not, ich selbst sein zu wollen. So übersetzt Heidegger die "Möglichkeit" des Todes in die "Möglichkeit des eigensten äußersten Selbstseinkönnens.

Denn der Tod beansprucht das Dasein als Einzelnes. Der Tod "vereinzelt das Dasein auf sich selbst." (263) Angesichts des Todes verlieren alle innerweltlichen Bezüge ihre Verbindlichkeit. Übrig bleibt nur das nackte "mein".

Was H. dem Sein zum Tode zuspricht ist der Umstand, dass der Tod das Dasein mit der Allmächtigkeit seiner Möglichkeiten zu sein konfrontiert, genau in der teils deprimierenden Erfahrung, dass diese Möglichkeiten nämlich eines Tages einfach weg sein werden. "Sein zum Tode" vereinzelt uns : damit sagt es aber auch: das Dasein ist vor dieser Erfahrung – bei allem Mitsein-mit-anderen – immer auch wesentlich ein vereinzelt und selbstverantwortliches. "Sein zum Tode" verweist mich im Bezug auf das Ende meiner Existenzmöglichkeit auf ein "Gewissen-haben-wollen" gegenüber den Möglichkeiten, die ich ergreifen kann. Ohne Lebensende könnte ich mir geradezu gemütlich Zeit lassen, die "Dinge anzugehen", so wie ich gerade Lust habe. "Sein zum Tode" annulliert diese Gemütlichkeit, wenn es denn

überhaupt konfrontiert wird. (Ob ich es konfrontiere liegt aber wiederum an mir.

"Sein zum Tode": das meint auch ein kontinuierliches Absterben rechts und links von uns von anderen Existenzalternativen. Daher Hs Rede davon, dass das "Dasein" ein Art permanentes Sterben ist. Es ist ein permanentes Sterben, insofern ständig Möglichkeiten hinter uns zurückbleiben, die wir im "Sein zum Tode" nicht mehr zurückholen können. Dann erfahren wir uns teilweise immer wieder als "tragisch" gerade, wenn wir Möglichkeiten einfach nur verpasst haben, wenn wir uns plötzlich als Zurückgebliebene hinter unseren eigenen Möglichkeiten erfahren.

8. Vorlesung: Rektoratsrede, Humanismusbrief und Hs 'Kehre'

Heidegger hält am 27. Mai 1933 seine berühmte Rektoratsrede an der Universität Freiburg. Aus ihr wird deutlich, inwiefern H. glaubte, die revolutionären Ansprüche der NSDAP mit seinen philosophischen Ansprüchen verbinden zu können, eine Meinung, die H. bis spätestens ins Jahr 1936 beibehielt. Schauen wir aber genauer in die Rektoratsrede um zu sehen, was Hs eigentliche Thematik ist. Die Thematik ist nicht der Nationalsozialismus, sondern die "Selbstbehauptung" der deutschen Universität und ins besondere die Selbstbehauptung der Philosophie als die Wissenschaft aller Wissenschaften.

Selbstverwaltung als Selbstbestimmung

“Gemeinhin sieht man den vorbereitenden Wesenscharakter der Universität in ihrer 'Selbstverwaltung' allein - haben wir es auch ganz bedacht, was dieser Anspruch als Selbstverwaltung von uns fordert? Selbstverwaltung heißt doch: uns selbst die Aufgabe setzen und selbst den Weg und Weise ihrer Verwirklichung bestimmen, um darin selbst zu sein, was wir sein sollen.“ (107)

"Selbstverwaltung besteht nur auf dem Grunde der Selbstbesinnung. Selbstbesinnung aber geschieht nur in der Kraft der Selbstbehauptung der deutschen Universität. Werden wir sie vollziehen und wie?" (108)

Aus diesen Sätzen wird klar, auf welcher Pathoswelle Heidegger davonschwimmt. Und ich bitte Sie in den folgenden Zitaten, die ich Ihnen zeige, genauer darauf zu achten, wie H. immer wieder den Begriff des "Daseins" in den Dienst einer politischen und völkischen Entscheidung stellt. Heidegger sieht sich auf der Höhe einer Entwicklung, in der eine Nation ihren "Kairos" erfährt, den Kairos einer Selbstbestimmung, von der Heidegger glaubt, dass der Universität bzw. der Philosophie eine Führungsaufgabe dabei zufällt. Heidegger möchte diese Führungsaufgabe ergreifen. Dazu

braucht es aber, wie er sagt, überhaupt einmal die Erkenntnis der Notwendigkeit eines Aufbruchs und eines neuen Anfangs. Und als Musterbeispiel eines solchen bezieht er sich auf das antike Griechenland. Warum auf Griechenland? Weil "Gott" – gemäß dem Diktum Friedrich Nietzsches "tot ist" (d.h. eine bestimmte Matrix der deutschen Aufklärung und des Deutschen Idealismus ist einfach weg.) Das nötigt einen radikalen Neubeginn. Und H. sieht diesen nicht in der Aufklärung, sondern in der Antike.

"Nur dann, wenn wir uns wieder unter die Macht des Anfangs unseres geistig-geschichtlichen Daseins stellen [kann Wissenschaft wahrhaft bestehen]. Dieser Anfang ist der Aufbruch *der griechischen Philosophie*. Darin steht der abendländische Mensch aus einem Volkstum kraft seiner Sprache erstmals auf gegen das *Seiende im Ganzen* und befragt und begreift es als das Seiende, das es ist." (108f)

So wie die griechische Philosophie ein Aufbruch eines Volkstums gegen das "Seiende im Ganzen" ist, so ist es jetzt an der Zeit für die deutsche Universität in einen analogen Aufbruch zu geraten.

"Wir wollen zwei auszeichnende Eigenschaften des ursprünglichen griechischen Wesens der Wissenschaft unserem Dasein zurückgewinnen. die Leidenschaft [der theoria der Griechen, d.h. ihr philosophisches Denken], dem Seienden als solchem nahe und unter seiner Bedrängnis zu bleiben."

Das Besondere der Griechen war, die "Theorie selbst als die *höchste Verwirklichung echter Praxis* zu verstehen." (110)

Heidegger betont die Theorie-Begeisterung der Griechen als die unablässige Arbeit immer wieder sich dem Bedrängnis der Wirklichkeit, der Seinsfrage, auszusetzen. Den Griechen eigentlich das zu, was er sich selbst ersehnt für sein eigenes Philosophieverständnis: Grundlagenwissenschaft für alles zu sein. Philosophie ist hier nicht einfach nur ein Kulturgut einer übersättigten Bourgeoisie, sondern die lernend befragende Praxis, die sich darauf ausrichtet ein völkisch-staatliches Dasein zu formen... Und genau auf diesen Anspruch hebt schon der erste Satz der Rektoratsrede ab:

"Die Übernahme des Rektorats ist die Verpflichtung zur geistigen Führung..." (107)

" Wissenschaft ist das fragende Standhalten inmitten des sich ständig verbergenden Seienden im Ganzen. Dieses handelnde ausharren weiß dabei um seinen um Kraft vor dem Schicksal." (110)

Mit diesem Satz macht H. eine Dialektik in seinem Anspruch aus und das macht die Rektoratsrede eigentlich interessant. Denn man kann H. nicht vorwerfen, dass er Nazi-Propaganda betreibt. Wir sehen ein befremdendes absurdes Pathos für eine volkstümliche Bewegung, aber was Heidegger gerade nicht sagt ist, dass diese Bewegung den Menschen in ein Nationalsozialistisches Paradies führen soll. Im Gegenteil. Heidegger sagt

gerade nicht, die Philosophie ist die Wissenschaft der Weltbeherrschung, sondern es ist die Wissenschaft, die sich immer wieder ihrer eigenen Hilflosigkeit bewusst wird gegenüber dem "verbergenden Seienden im Ganzen".

Heideggers Megalomanie beruht also nicht darauf, dass er das deutsche Volk zu einer *Seinsbeherrschung* (was sollte das sein) durch die Übernahme seines Daseins aufruft. Seine Megalomanie ist vielmehr dort zu sehen, wo Heidegger glaubt, der Anfang der griechischen Philosophie könne in seiner Gegenwart 1933 wiedergeboren werden. Heidegger hoffte hier wirklich ziemlich naiv die Philosophen könnten die Politiker leiten.

"Der Anfang *ist* noch. Er liegt nicht *hinter uns* als das längst Gewesene, sondern er steht vor uns. Der Anfang ist als das Größte im Voraus über alles Kommende und so auch über uns schon hinweggegangen. Der Anfang ist in unsere Zukunft eingefallen, er steht dort als die ferne Verfügung über uns, seine Größe wieder einzuholen.

Nur wenn wir dieser fernen Verfügung entschlossen uns fügen, um die Größe des Anfangs zurückzugewinnen, nur dann wird uns die Wissenschaft zur innersten Notwendigkeit des Daseins." (110f)

Noch einmal zusammengefasst: H. plädiert für eine Art völkisches Wollen für das philosophische Fragen in der eingegangenen Konfrontation mit der "Ungewißheit des Seienden im Ganzen".

Und wenn dies gelingt, so seine Verblendung bzw. Utopie, dann steht dieses Volk in seiner "Welt der innersten und äußersten Gefahr, d.h. seine wahrhaft *geistige* Welt. Denn 'Geist' ist weder leerer Scharfsinn, noch das unverbindliche Spiel des Witzes... sondern Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins." (112)

Ich finde man kann in diesen seltsamen Worten fast so etwas wie ein Plädoyer für ein Vorrücken der Gesellschaft in eine nahezu frühchristliche Naherwartung und permanente Anrufung durch die Gefahren des Seins verstehen. Und das ist schon ziemlich skurril aber auch nicht ganz dumm. Heidegger möchte eigentlich einen Aufbruch anführen in eine neue Zeit der Ungewissheit, die sich durch Nietzsches Diktum "Gott ist tot" angekündigt hat. Unter der Führung des Geistes, d.h. der Philosophen, soll die Kultur gerade nicht pazifiziert werden durch eine wie auch immer tröstende und beruhigende Metaphysik, sondern immer wieder aufgeschreckt durch die Unsicherheit dieses destruktiven und extatischen Fragens nach den letzten Dingen.

"Wollen wir dieses Wesen der Wissenschaft, dann muß die Lehrerschaft der Universität wirklich vorrücken in den äußersten Posten der Gefahr der ständigen Weltungewißheit. Hält sie dort stand, d.h. erwächst ihr von dort – in der wesentlichen Nähe der Bedrängnis aller Dinge – das gemeinsame Fragen und gemeinschaftliche gestimmte Sagen, dann wird sie stark zur Führerschaft."

Heidegger sieht die Philosophen als die Führer der Gesellschaft. Aber eben nicht als Hohepriester einer neuen, die symbolische Ordnung abschließenden Metaphysik. Er sieht die Philosophen als Führer in eine neue Epoche der metaphysischen Ungewissheit. Das meinte ich mit meinem Verweis auf ein Pathos nahezu frühchristlicher Naherwartung: seid permanent bereit... denn ihr wisst nicht wann die Zeit kommt, ihr bzw. wir wissen nicht, in was für einer Zeit wir leben. Wenn H. von der Gefahr ständiger Weltungewissheit spricht, dann durchzieht seine Rektoratsrede eben auch dieses Pathos einer permanenten Bedrohung des Daseins durch die sich ihm permanent bietenden Möglichkeiten und Gefahren seiner Entscheidung. Verblüffend inwiefern H. wirklich glaubte, dieses seltsame Projekt der Universität in Einklang zu bringen mit der nationalsozialistischen Bewegung. Aber vielleicht muss man es ihm auch anrechnen, das er genau dies glaubte. Und wie gesagt: sein Grundanliegen erscheint mir vertretbar zu sein. Schwer erträglich ist nur ein Pathos von Entscheidung, Unterwerfung, Kampf, die Rede vom Arbeitsdienst, Wehrdienst etc.

Auch später distanzierte sich H. nicht vom Anliegen dieser Rede. Noch im Jahre 1969 sagt er im Spiegelinterview:

„Ich würde heute noch und heute entschiedener denn je die Rede von der ‚Selbstbehauptung der deutschen Universität‘ wiederholen, freilich ohne Bezug auf den Nationalismus. An die Stelle des ‚Volkes‘ ist die Gesellschaft getreten. Indes wäre die Rede heute ebenso in den Wind gesprochen wie damals“ (HGA 16, 657 (Spiegelinterview 1969)).

Der Brief über den Humanismus

Kommen wir zum "Brief über den Humanismus". Er ist Hs erste Veröffentlichung nach 1945. (erschienen 1947)

Dieser Text ist berühmt geworden, weil H. hier sich erstmals auf das bezieht, was man als "Kehre" in Heideggers Denken interpretiert hat. Damit meint man geläufig eine Kehrtwendung in Heideggers Denken, die er angeblich seit SuZ vollzogen hat. Darauf komme ich noch.

Ein anderer Grund für die Berühmtheit dieses Textes ist, dass der Humanismusbrief in einem gewissen Sinne ein Scharnier zwischen Heideggers Frühwerk (also SuZ) und seinem Spätwerk interpretiert wird. Der Text versammelt schon wichtige Thematiken des Spätwerks: eine bestimmte Seins- und Wahrheitskonzeption, die Differenz von Dichten und Denken, das Thema der Sprache, die Modernitätsdiagnose, die Technik-Kritik und teils eine Seinsmystik, die gnostische Züge hat.

Der Text nennt sich Brief, da es sich um die überarbeitete Fassung eines wirklichen Briefes Heideggers an den französischen Philosophen Jean Beaufret handelt.

Beaufret stellte Heidegger zu einer Zeit Fragen, als Heidegger selbst noch am Tiefpunkt seiner Karriere angelangt war. Nach dem Krieg wurde er mit Lehrverbot bestraft für sein ehemaliges Engagement. In dieser Zeit also als

Heidegger als eines von vielen schwarzen (braunen?) Schafen der deutschen Universitätslandschaft dasteht, schreibt ihn Beaufret und fragt ihn in dem Brief, ob er nach der Katastrophe des 2. Weltkrieges den Begriff des "Humanismus" seinen Sinn wiedergeben könne. Warum aber überhaupt diese Frage: bzw. was meint hier Beaufret mit Humanismus und wieso glaubte er, dass Humanismus überhaupt ein Problem sei.

Was meint Humanismus?

Unter Humanismus verstehen wir eine Weltanschauung, die sich in der italienischen Frührenaissance entwickelt hat in Rückbesinnung auf die Philosophie der Antike. Sie entwirft ein Welt- und Menschenbild, in dem Mensch und Umwelt im Idealbild einer harmonischen Beziehung verstanden werden. Der Mensch steht im Zentrum einer durch Gott verbürgten Kette des Seins. (Der Begriff "Humanismus" erfährt dann in den folgenden Jahrhunderten eine Erweiterung, tritt aus der italienischen Renaissance in die Frühe Neuzeit: in Zentraleuropa im 15. und 16. Jahrhundert z.B. durch Erasmus und Luther, im 17. und 18. Jahrhundert z.B. durch die Deutsche Klassik.) Heute sprechen wir von einem atheistischen Humanismus, von einem christlichen Humanismus, ja sogar von einem kommunistischen Humanismus. Was all diese Humanismen gemeinsam haben, ist – so wird uns Heidegger kritisch sagen – die Zentralstellung des Menschen in einer Kette des Seins (Kette des Seins = die Welt als metaphysisch 'abgesicherte', letztbegründete, durch einen wie auch immer gearteten Sinn verbürgte Ganzheit)

Ich beziehe mich im Folgenden auf einzelne Themenschwerpunkte des Humanismusbriefs.

1.) Metaphysik und Humanismus

Wenn H. im Humanismusbrief von "Metaphysik" spricht, dann meint er damit dasselbe, wie auch in SuZ: Er disqualifiziert diese sogenannte abendländische Metaphysik als eine, die durch "Seinsvergessenheit" geprägt ist. Damit meint er den uns nun schon aus den Ohren kommenden Umstand, dass die Seinsfrage immer eigentlich nur immer im Kontext dessen gestellt wurde, was ist, nie aber auf die Grundbezüge hin untersucht wurde, wie uns die Dinge eigentlich erst einmal jenseitig einer Subjekt-Objekt Dichotomie begegnen. Aus dieser Kritik an der "Seinsvergessenheit" wird H. dann auch schließlich seine erste These zum Humanismus entfalten: der Humanismus in seinen verschiedensten Ausgestaltungen (von der Renaissance, über Neuzeit bis in die Aufklärung und den Humanismus des Existentialismus) ist Teil dieser von ihm kritisierten Metaphysiktradition. Ja der Humanismus verkörpert geradezu im selbstherrlichen Bild einer autonomen, durch Vernunft bestimmten Menschheit das eigentliche Menschenbild der klassischen (griechischen und christlichen) Metaphysik.

"Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage nach der Wahrheit des Seins voraussetzt... , ist metaphysisch. Dann zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das

Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentliche aller Metaphysik darin, daß sie 'humanistisch' ist. Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch."

Mit Humanismus bezeichnet H. also die metaphysisch, d.h. seinsvergessene Auslegung des Wesens des Menschen, die sich angeblich (so Hs These) durch die gesamte Epoche der Metaphysik zieht.

H. führt dann sogar ganz verschiedene Humanismen ein, die nach seiner Meinung alle derselben Tradition verschrieben sind.

Er spricht vom historischen Humanismus, vom christlichen Humanismus, er spricht vom Marxschen und Sartreschen Humanismus. Von jeder einzelnen dieser Perspektiven wird "die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick auf eine schon feststehende" und jeweils andere "Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, d.h. des Seienden im Ganzen bestimmt."

Jeder dieser geschichtlichen Humanismen möge in verschiedenen Welterklärungsmodellen begründet sein, aber sie haben alle das Konzept gemein, den Menschen als "animal rationale" zu sehen.

"Hiernach meint 'Humanismus' den mit dem Beginn, mit der Entfaltung und mit dem Ende der Metaphysik zusammengesetzten Vorgang, daß der Mensch nach je verschiedenen Hinsichten, jedesmal aber wissentlich in eine MITTE DES SEIENDEN rückt."

H. legt uns die These nahe, wie mit ihm, Heidegger, eine bestimmte Metaphysik zu Ende geht und ein neuer Morgen anbricht.

Und dieser neue Morgen bricht auch an, mit Heideggers Spätwerk. Das ist der Heidegger der teils immer kryptischeren und tautologischen Sprechversuche, mit denen er uns ein sich entbergendes Seinsverständnis nahebringen möchte. Heidegger begegnet uns hier als ein Prophet des Unsagbaren, als Analytiker des Seins, das sich nie in kategorial begrifflicher Sprache definieren lassen wird können. Aber wie kann sich das Sein uns dann zeigen, wenn wir es nicht im Begriffsapparat einer Epistemologie "erkennen" können oder – gerade *dann nicht richtig* erkennen, wie H. meint?

Heidegger legt hier im Humanismusbrief seine These zugrunde, dass das "Sein" seine eigene Tendenz hat, sich uns zu erkennen zu geben. (Wenn sie hier ein religiöses Moment von Offenbarung hören, oder von einem Sich-zeigen der Transzendenz, dann kann ich Sie beruhigen, das höre ich auch.)

Warum dieses Gerede von einem sich uns offenbarenden Sein in Abgrenzung zu definierten Sein? Aus dem schlichten Grund, weil H. glaubt, dass die Krise der Moderne sich aus der zweiten Alternative ergeben hat: sprich aus der Tendenz abendländischer Anthropozentrik Sein immer im Rahmen einer klar definierbaren Ausgelegtheit, Erkennbarkeit zu verstehen.

Selbst der Versuch einer Humanisierung des Ökonomischen, wie es unsere Gegenwart so sehr prägt (Beispiel Fair-Trade-Kaffee) wäre für Heidegger immer noch im eigentlichen Sinne ein Beispiel eines sich in Allmachtsgewissheit wiegenden Subjekts.

Darin beruht ein wesentlicher Teil von Hs Technikkritik. Denn Heidegger sagt: dass selbst wenn wir versuchen die Fehlentwicklungen der Technik zu beseitigen, wir uns noch tiefer in die Problematik der eigentlichen Technisierung unseres Alltags verstricken. D.h. selbst dort, wo die moderne Ökonomie sich ein humanes, der Natur sich zuneigendes Ansehen geben möchte, gerade dort wird für Heidegger das eigentliche Dilemma moderner Subjektivität deutlich. Denn dann glauben wir ja immer noch an unsere Autonomie.

Der Technik kritische Heidegger möchte uns entfremden aus unserer Perfektion. Er möchte uns nahelegen, dass das, was wir die Perfektion unseres modernen Lebens nennen, eigentlich ein Prozess ist, der uns aus dem Leben abzieht in ein Leben, das mehr und mehr dem Naturalismus verschrieben ist. Heidegger sieht die Menschheit auf einem Weg in ihr eigenes Klischee, in ihre eigene geschmacklose Lebensvirtualität, wo noch unsere intimsten Gefühle von Authentizität und authentischem Ich-sein, wesentlich auf eine uns gar nicht mehr zu durchschauende Art und Weise ökonomisch vermittelt ist. Der moderne Mensch kommt - in Heideggers dialektischer Wendung - kurioserweise gerade *nicht* zu sich, wenn er versucht seine eigene "Geworfenheit", seinen eigenen Lebenssinn zu konstruieren und sei es mit einer "humanen Technik". Wir hören hier im Humanismusbrief teils schon eine reaktionäre und pessimistische Grundtendenz des späten Heidegger heraus. Aber es wäre falsch, ihn darauf zu reduzieren. Denn H. will uns auch immer wieder zu verstehen geben, dass der Rückzug des "Seins" die Bedingung einer neue Offenbarung ist. Wir können nie ganz verdinglichen. Das lässt das Sein – von dem wir immer schon Teil und nicht Teil sind - sozusagen nicht zu. Aber wir können uns "verpassen", malträtieren, kaputtmachen... Das ist dem Sein eigentlich egal. Und dann stehen wir halt vor irgendeiner Katastrophe (ökologisch, ökonomisch) und wundern uns: komisch, warum haben wir sie nicht abwenden können? Oder aber das Sein schickt uns Denker wie Heidegger oder Hölderlin, die uns wie Propheten anderer Lebensdimensionen uns aus unseren Traumschlaf der Verdinglichung zu erwecken versuchen.

Hat Heidegger Recht sehr skeptisch zu sein? Ich glaube, ja. Und ich glaube nein. Ja, weil die symbolische Ordnung zumindest in den Industrieländern, aber wohl sicher auch für sehr viele Schwellenländer in der Zukunft, auf so viel technisch vermittelten Lebensvollzügen besteht und bestehen wird, dass der Mensch eine zweite Natur, nämlich die ökonomisch-technisch Vermittelte als eine Selbstverständlichkeit seines Alltäglichen Lebens wird annehmen müssen, ohne im eigentlichen Sinne zu erfahren, ob nicht doch seine intimsten Begehren und Sehnsüchte durch dieselbe Apparatur markttechnisch unter die Haut gejagt wurden Walter Benjamin thematisiert etwas ähnliches wie Heidegger unter dem Begriff von "Erfahrungsarmut". Ein (vielleicht zu) banales Beispiel: Viele von uns benutzen sicher irgendeinen kostenlosen

Emailserver. Für den Dienst, den er uns leistet, geben wir ihm als akzeptierte Gegenleistung täglich Sekundenbruteile unserer Aufmerksamkeit für die Werbeflächen auf unserem Bildschirm. Nivea, Expedia, oder was auch immer.

Wir sind davon überzeugt, dass diese Sekundenbruchteile uns eigentlich *nicht* manipulieren. Ich bin schließlich ein autonomer Kunde und wenn ich dann doch Nivea-Shampoo bei Karstadt kaufe, dann eigentlich aus dem Grund, weil ich Nivea immer schon gekauft habe oder weil ich das Produkt gut finde. Dennoch gibt es diese an uns vorbeifliegenden Appelle eines Wirtschaftsbereiches, der wesentlich davon abhängt, dass täglich Bruchteile unserer Aufmerksamkeit sich auf die Nivea-Werbung heften.

Das ist nur ein Beispiel von vielen, das deutlich machen soll, inwiefern wir bei der Komplexität von technischen Errungenschaften, ökonomischer Perfektion, von der wir alle profitieren und die uns ein mächtiges Stück Freiheit zur Selbstverwirklichung schenkt, uns gleichzeitig Mechanismen überantworten, von denen wir oft nicht wissen wie sie uns manipulieren. Das hat es natürlich immer schon gegeben. Dennoch geraten wir durch eine zunehmend technisch-vermittelte Lebenswelt in immer größere Abhängigkeiten gegenüber diesen Techniken.

Heideggers Kritik an der modernen Technik geht in diese Richtung und sie ist überhaupt nicht besonders originell. Marxistische Verdinglichungstheorien gehen zu Beginn des 19. Jahrhunderts in diese Richtung, Analysen der Frankfurter Schule oder Benjamins Thesen über Erfahrungsarmut ebenso.

Und wir würden ja sagen, dass es z.B. die Bewegung der Grünen deshalb gegeben hat, um solche Tendenzen genau zu durchbrechen. Kann daher der Mensch nicht doch immer wieder seinen Weg selbst korrigieren?

Wie gesagt, der späte Heidegger glaubt dies wohl nicht. Der frühe hätte es evtl. geglaubt. Der späte glaubt vielmehr, dass uns das Sein schon seine Botschaft schicken wird, die wir dann notwendig verstehen werden: z.B. in der ökonomischen Naturkatastrophe... Jeder Versuch die Technisierung des Alltags durch noch mehr Technik zu korrigieren, sieht H. einfach nur als eine weitere Verblendungsschleife unserer Hoffnung in die Allmacht der Technik. Der späte Heidegger glaubt nicht, dass die Menschheit ihre Probleme wird lösen können mit Starbucks, dem Elektroauto oder dem Jute-Einkaufsbeutel.

Ebenso bleibt Heidegger ein Skeptiker der Demokratie. In politischen Bewegungen wie die der Partei der Grünen oder jetzt z.B. der Piratenpartei würde er wohl nur nur Oberflächenphänomene einer pseudo-Versöhnung im Zeitalter des Naturalismus sehen. Diese Oberflächenphänomene täuschen aber uns darüber hinweg, dass unser Leben wesentlich nur noch nach marktstrategischen Strukturen gelebt wird und in einer fundamentalen Krise des Nihilismus steckt.

Was stellt er dagegen? Keine Lösung, die irgendwie den Menschen wieder zum eigentlichen Schmied seines Schicksals macht. Vielmehr ein Plädoyer

für das Verständnis von einem Sein, dem wir immer schon irgendwie überantwortet sind.

Dichter oder Denker, Künstler lassen uns manchmal etwas davon erkennen.

Heidegger muss sich aber hüten ein wirkliches alternatives Lebensprojekt für den Menschen im Zeitalter des Postkapitalismus zu entwerfen, weil er glaubt, das ein jedes solches Projekt die Lebenswelt doch nur immer wieder in einer bestimmten Zweck-Mittel Relation bringt. Auch das wäre dann nur wieder ein weiterer Subjekt-Entwurf zu Domestizierung des Seins in unserer Ex-istenz.

In diesem Unbehagen, eben kein alternatives Lebensprogramm entfalten zu dürfen und gleichzeitig den Verlust traditioneller Lebenswelten zu beklagen, liegt dann auch der religiös pathetische Ton von Heideggers späteren Texten verwurzelt. Das ist manchmal ein schwer erträglicher Diskurs, weil Heidegger sich hier selbst in die Pose eines nostalgischen Dichters oder Predigers wirft, durch dessen Stimme uns das Sein anraunen soll. Das ist nahe am Kitsch.

Was H. zwar sieht, aber womit er dann doch nicht philosophie-theoretisch arbeiten kann, ist der Umstand, dass die Entfremdungen, in denen wir leben, immer auch wieder ganz neue Erkenntnisweisen entstehen lassen, die uns doch wieder aus diesen Entfremdungen teils befreien.

Heideggers Kehre

Warum sind auch aufgeklärte Menschen z.B. religiös? Warum glauben bestimmte Philosophen an eine beseelte Materie? Weil schlicht und einfach die Realität, in der wir leben, nicht alles ist, was nicht heißt, dass es ein zwangsläufig Jenseits dieser, d.h. so etwas wie eine Metaebene geben muss.

Warum sagen Menschen in einem religiösen Gottesdienst "Gott, dein Wille geschehe"? Weil sie intuitiv ahnen, dass ihr Selbstverhältnis etwas nicht abgeschlossenes ist, etwas nicht Absolutes.

Auf dieser Ebene ist Heideggers Rückzug vom "Dasein" zu verstehen und sein In-den-Vordergrund Schieben dessen, was er Sein bzw. Seinsgeschick nennt. Der Unterschied ist nur, dass H. seinem Sein keinen Offenbarungstext zuspricht, wie es eine Religion tut, die sagt: Gott hat sich durch z.B. Mohammed oder Jesus offenbart. Heidegger will jeder Personifizierung des Seinsbegriffes, jeder Ontologisierung widersagen: deshalb seine teils sprachmystischen Wendungen von der Wahrheit des Seins, die uns "anwest", die "lichtet", die sich uns entzieht und zuneigt. Das Sein ist hier zu verstehen als eine große Matrix, in der wir Teil einer Selbstbezüglichkeit sind, die sich aus Verbergen und Entbergen ergibt. Wir erkennen, wir machen Kunst, wir entbergen, wir machen Katastrophen, wir Verkennen, wir zerstören, etc.

"Dasein" entwickelt sich aus Traditionen aber auch aus exzessiven, nicht letztbegründeten Gesten und Aktionen, die von einem Nicht-Ort einer leeren Menge ausgehend nachträglich die eigene Notwendigkeit des Daseins

entdeckt. Das meint etwas schlichter formuliert: dass die Existenz der Essenz vorausgeht.

Es gibt keinen *nucleus* menschlicher Existenz, sondern es gibt immer menschliche Existenz in ihrer Spur einer Nachträglichkeit, der wir dann eine Substanzfülle auferlegen. (Das ist gegen Aristoteles' Substanzbegriff bzw. gegen Kants transzendentes Ich als stabiler Identitätskern gerichtet.) Was ich bisher gesagt habe, betrifft wesentlich Heideggers "Kehre" und daher abschließend dazu einige Anmerkungen. Was meint man, wenn man von Hs Kehre spricht.

Wofür steht Heideggers Kehre? Sie steht dafür, dass Heidegger dem Menschen immer mehr eine autonome Handlungskompetenz entzieht. Diese Handlungskompetenz spricht er noch in SuZ dem Menschen zu mit dem Pathos eines Sich-Entschließens der eigenen Daseinsmöglichkeiten. Im Humanismusbrief aber auch in anderen späten Texten Heideggers, wird der Mensch immer mehr als ein Wesen bestimmt, dessen Entscheidungsmacht immer schon mit-absorbiert zu sein scheint vom größeren Ganzen des Seinsgeschicks. Es ist also für den späten Heidegger nicht primär so, dass wir einen "Entwurf" machen von Verständnishorizonten, innerhalb derer wir uns dann unsere eigene Situation zu deuten versuchen. Dem liegt ein Angefragt-sein von der Sache selbst zugrunde. Aber was heißt das, wenn etwas von der Sache bzw. vom Sein selbst dem Menschen her auferlegt wurde?

Vorher hatten wir als das Dasein, welches seine Welt entwirft, Verständnismöglichkeiten entwirft. Jetzt zeigt sich, dass diese Entwürfe für den späten Heidegger schon geworfen sind, von der fraglichen Sache her (dem Sein selbst), und der Mensch sich sekundär darauf bezieht. Die Richtung dreht sich also um: von den Entwürfen, die wir machen, um uns die Realität zu erhellen und zu gestalten, kommt H. zu dem Geschehen der Erhellung des Seins, das das Sein dem Menschen selbst ermöglicht oder eben auch nicht. Der frühe Heidegger spricht dem Dasein noch eine Art "autocreatio" zu, der später sagt: alles was sich dem Daseinsentwurf zeigt ist ein Sichoffenbaren des Seins selbst und kein Machen.

Übertragen wir diesen Gedanken auf das Philosophieren selbst. Dann verstehen wir ungefähr was H. meint. Dabei beziehe ich mich auf eine Vorlesung von Heidegger aus dem Jahr 1952: "Was heißt denken?" (veröffentlicht Tübingen 1961):

Heidegger fragt hier: „Was ist es eigentlich, was *uns* denken *heißt*?“ Er verweist damit auf einen seltsamen Umstand, nämlich dass der Mensch nicht einfach eines Tages mal aufsteht und sagt: jetzt denke ich ein philosophisches System. Sondern H. will zeigen, inwiefern das Denken des Menschen geradezu hineingesogen wird in einen Prozess des Analysierens, den andere Generationen vor ihm begonnen haben. Aber warum wollen wir uns daran beteiligen? Wenn der Mensch das Wesen ist, das existent offen ist auf das Ganze des Seienden und darin auf das Sein überhaupt, dann kann das nicht nur immanente Gründe haben, sondern das in einem inneren Sich-

zeigen des Seins selbst liegen. Gerd Häffner beschreibt das treffen: "Sein ist nicht nur das, was sichtbar wird innerhalb der Lichtung als Gegenstand. Die Erkennbarkeit, das Sich-zeigen, auch das Sich-verbergen, gehört offenbar zum Sein selbst. Das ist der zentrale Gedanke. Das heißt: Die schlichte Weise, in der sich Seiendes als solches und im Ganzen primär irgendwie gibt, ist eine Grundgestimmtheit, die in eine Fragebewegung einweist, die uns zu denken *heißt*. Die Wahrheit west - eine ungewöhnliche Formulierung. Damit soll hingewiesen werden auf die Tatsache, daß die Wahrheit nicht nur Objekt ist, auf dessen Erfassung wir ausgehen, sondern daß sie auch, auf der anderen Seite sich uns zuneigt, auf uns zukommt, eben Unverborgenheit von sich her ist. Das meint keine absolute Unverborgenheit wie ein Blick hinter den Schleier der Maya, sondern ein sich Entbergenlassen durch unser Forschen, Fragen und Denken. Aber doch so, daß unser Forschen, Fragen und Denken niemals etwas entdecken könnte, wenn sich nicht die Sache selbst entdecken ließe, wenn sie sich nicht gäbe, wenn sie sich nicht zueignete. Dieses Wesen der Wahrheit, daß sich die Sache selbst, das Sein selbst zueignet, wird das Hauptthema Heideggers etwa ab 1930."

Die Wendung zu diesem Sachverhalt nennt man Hs "Kehre". Das Wort "Kehre" benutzt Heidegger selbst im "Brief über den Humanismus". Er sagt aber hier, dass diese Kehre nicht eine Richtungsänderung ist, sondern nur die Konsequenz des Weges, den er schon in SuZ eingeschlagen hatte. Er meint, dass er eben auch schon in SuZ auf einen ekstatischen Bezug zur Lichtung des Seins - ein anderer Ausdruck für das Wesen der Wahrheit - angezielt hat. Die Kehre ist also eine Richtungsänderung innerhalb eines Weges, der schon SuZ bestimmt.

Und dennoch muss man Hs Selbstinterpretation hinterfragen.

Die Aktivität menschlichen Daseins wird im Spätwerk immer mehr der anonymen und nicht definierbaren Macht des Seins zugesprochen. Während in SuZ der Mensch noch sich selbst entwirft in Konfrontation mit seinen ihn angstmachenden und gleichzeitig ihn herausfordernden Entwürfen, ist das Dasein des Menschen im Humanismusbrief eher eine sehr viel passivere Form der Geworfenheit. Der Mensch, der sich entwirft, der sich entscheidet, ist eher Teil eines anonymen kreativen Prozesses des Seins, in dem er wesentlich passiv seine Rolle einnimmt. Erinnern Sie sich noch an die Rektoratsrede: dieser Aufruf zum Entschluss, zur Annahme eines kollektiven Existierens in der Konfrontation mit Existenzfragen der Metaphysik... Der späte Heidegger wird dann eher vom Menschen als dem "Hüter des Seins" sprechen, der eher dem Sein lauscht, der sich nicht als *homo faber* erweist,..

Und das klingt auch schon im Humanismusbrief an, wenn er dort auf die Sprache eingeht. Denn Heidegger wird sagen, dass die Sprache das eigentliche Haus des Seins ist. Die Sprache einer geschichtliche Epoche ist das Haus, "in" dem ihre geschichtlich je andere Erfahrung des Seins des Seienden sich ausspricht.

Gerade die Art und Weise wie eine bestimmte Epoche sich sprachlich ausdrückt, dies ist etwas – was der Mensch jeweils übernimmt. Aber dies ist dann immer auch schon durch das Sein selbst bestimmt.

Aus solchen Formulierungen wird deutlich, wie H. vom Dasein zum Sein wechselt. War einst das Dasein des Menschen entscheidend in seiner je eigenen Aktivität für seinen Weltbezug, der sich ihm in seiner Aktion darbietet, so ist jetzt der Mensch nahezu immer schon ein wenig ausgeliefert gegenüber einem anonymen, nicht definierbaren, sich ihm immer wieder entziehenden und offenbarenden Sein. Wenn Sprache verfallen ist, dann ist auch das Sein verfallen. Wenn die Sprache eines Künstlers wie Hölderlin, etwas in uns erweckt vor dem Hintergrund einer bestimmten Verfallenheit der Alltagserfahrung, dann – so würde Heidegger sagen – zeigt sich uns etwas von diesem, sich uns immer wieder entziehendem Sein. Das alles klingt ein wenig nach Gott. Sein als Synonym für Gott, der sich uns mal entzieht mal offenbart. Aber genau das möchte H. nicht denken: Gott ist ihm schon zu anthropomorph gedacht. Das ist immer schon derjenige, der sich dann konkret offenbart hat in der einen oder anderen symbolischen Ordnung. Das "Sein" offenbart sich nicht so in einer spezifischen symbolischen Ordnung, es offenbart sich so in der Art und Weise wie wir immer wieder neue Weltbezüge entdecken z.B. aus bestimmten ökonomisch-ökologischen Engpässen, in die wir geraten sind. Das Denken der Philosophen oder Dichter ist für H. mit besonderer Sensibilität für die Bedeutungsschichten von Sprache und Lebenswelt ausgestattet. Technik bzw. die moderne Naturwissenschaft oder auch die analytische Philosophie kann gerade dies nicht denken.

Noch einmal zu Hs Gesellschaftskritik

H. versteht im Humanismusbrief die abendländische Geschichte weitestgehend als eine Geschichte sich steigernder Seinsvergessenheit. Diese speist sich durch eine unsere Zeit wesentlich prägende Anthropozentrik des Menschen. (Die permanente Auslegung des Seins nach naturalistischen Gesichtspunkten: die Natur im Blick einer Zweckrationalität.) Dabei ist der Grundzug der Moderne was Heidegger "Heimatlosigkeit" nennt (übrigens eine "Faust II" Thematik) Die permanente Verzweckung der Natur ist auch H. zufolge wieder Teil des "Geschick des Seins" selbst, das Sein selbst hat sich nämlich in seine Vergessenheit zurückgezogen.

9. Vorlesung: **Heidegger und / oder die analytische Philosophie**

Im Zentrum der heutigen Sitzung steht der Versuch einer Präzisierung einiger erkenntnistheoretischer Aspekte in Heideggers Philosophie. Diese möchte ich besonders in Abgrenzung zu einer anderen philosophischen Tradition verstehen, nämlich in Abgrenzung zur analytischen Philosophie.

In der ersten Seminarsitzung hatte ich Ihnen gesagt, dass man Heidegger der Tradition sogenannter "Kontinentalphilosophie" bzw. der Tradition der Hermeneutik zurechnet. Dagegen versteht sich die analytische Philosophie

als eine Richtung, die wesentlich Sprach- und Begriffsanalyse betreiben möchte. Sie entwickelte sich um 1900 im Kontext einer neuen Euphorie für die Leistungskraft der Naturwissenschaften und in einer zunehmenden Skepsis zu einer bestimmten Art metaphysischer Philosophie, die wesentlich noch zu der damaligen Zeit durch den dt. Idealismus geprägt war. Die Gründungsväter der analytischen Richtung sind mittlerweile auch zur Philosophiegeschichte geworden. Ebenso ist ihr euphorischer Aufbruch stark relativiert und überholt worden.

In meinen folgenden Ausführungen habe ich mich als Repräsentant der analytischen Schule für Gottlob Frege entschieden. Ich habe das getan, um deutlich zu machen, dass sich hier eigentlich zwei Denkmodelle so unvereinbar gegenüberstehen, dass man fast von zwei sich ausschließenden "Religionen" (Heideggers Fragestellungen, Freges Fragestellungen) sprechen kann.

Ich möchte im Folgenden besonders Gottlob Freges Ontologie vorstellen. Sie lässt sich gut von Heideggers Philosophieansatz abgrenzen. Meine Anmerkungen sind aber sehr verkürzt und decken bei weitem nicht das breite Feld von Freges Leistungen im Bereich der Logik und Begriffsanalyse ab.

Aber steigen wir etwas abrupt in Freges Ontologie ein.
Sie lautet – sehr reduktionistisch gesagt - wie folgt:

Wenn wir Menschen einen Sinn über die Wirklichkeit erfassen, dann tun wir das zwar auf eine *subjektive Weise*, aber damit wir über dasselbe sprechen können in unseren subjektiven Weltzugängen, muss es darüber hinaus einen objektiven Zusammenhang geben. Diesen Zusammenhang nennt F. das "Dritte Reich". Damit meint er natürlich nicht Nazideutschland, sondern in einem platonischen Sinne ein Reich abstrakter Entitäten, das Urteile, die wir über die Außenwelt fällen, wahr macht. Dieses "dritte Reich" sagt ungefähr Folgendes: es gibt eine objektive Welt "da draußen", in dem Weltganzen, dem Universum, das uns umgibt. Und diese objektive Welt da draußen ist Garant meiner subjektiven Beschreibungen bestimmter Sachverhalte, die ich in einem Urteil ausdrücke.

Aufgrund des dritten Reiches, dem Reich der objektiven Sinngehalte, ist echte Kommunikation möglich. Ein besonders intuitiv eingängiges Beispiel für einen solchen Bereich objektiver Wahrheiten, das Frege selbst erwähnt, ist der Satz des Pythagoras. Der Satz des Pythagoras ist – so behauptet Frege - wahr unabhängig davon, ob Pythagoras ihn entdeckt hat.

Die Menschen hätten ihn nie entdecken können, und er wäre doch Teil des Universums. Denn – so Frege - der Satz des Pythagoras ist als eine zeitlose Wahrheit in dieses Universum sozusagen 'eingeschrieben'. Pythagoras hat ihn nicht erfunden und nicht entdeckt. Er hat ihn eher wie eine Frucht, die aus dem abstrakten Ideenhorizont des Universums herabhing, gepflückt. Er hat ihn instanziiert.

Frege schreibt in seinem Text "Der Gedanke":

"Die Gedanken sind weder Dinge der Außenwelt noch Vorstellungen. Ein drittes Reich muß anerkannt werden. Was zu diesem gehört, stimmt mit den

Vorstellungen darin überein, daß es nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, mit den Dingen aber darin, daß es keines Trägers bedarf, zu dessen Bewußtseinsinhalte es gehört. So ist z. B. der Gedanke, den wir im pythagoreischen Lehrsatz aussprachen, zeitlos wahr, unabhängig davon, ob irgendjemand ihn für wahr hält. Er bedarf keines Trägers. Er ist wahr nicht erst, seitdem er entdeckt worden ist, wie ein Planet, schon bevor jemand ihn gesehen hat, mit andern Planeten in Wechselwirkung gewesen ist."

Das Zitat ist nicht leicht dechiffrierbar, weil Frege darin Worte benutzt, die wir in unserer Alltagssprache anders verwenden würden.

Das hören wir gleich schon im ersten Satz. "Die Gedanken sind weder Dinge der Außenwelt noch Vorstellungen."

Normalerweise verstehen wir unter einem Gedanken eine subjektive Vorstellung, etwas, das ich in meinem Kopf habe. Ich sage: "Mir ist gerade ein Gedanke gekommen" und damit meine ich: "Mir ist gerade eingefallen, dass..." Aber Frege meint hier "Gedanke" als eine abstrakte Entität oder als platonische Idee, die als eine unhinterfragbare, zeitlose und nicht in Raum und Zeit liegende Wahrheit das ist, was z.B. sich durch Pythagoras eines Tages instanziiert hat. Pythagoras hat etwas entdeckt, was immer schon eine ewige Wahrheit war.

Ich möchte gleich einen kurzen Exkurs zu Heidegger tun:

Erinnern Sie sich daran, was Heidegger im §44 über die Gesetze Newtons schreibt. "Bevor die Gesetze Newtons entdeckt wurden, waren sie nicht 'wahr'... Die Gesetze wurden durch Newton wahr." (226).

Wenn H. hier das Wort "wahr" in Anführungszeichen setzt, dann zeigt er uns, dass er den Bezug zur Wahrheit hier verkomplizieren möchte. Ich verstehe Heidegger hier so: Es mag schon etwas geben, das dem faktischen Vollzug der Aussage, z.B. des Satzes des Pythagoras, vorausgeht, nur sagt Heidegger, dass dies – was der Entdeckung des Satzes des Pythagoras vorausgeht - nicht als Wahrheit gefasst werden kann.

Heidegger sagt dann, dass die Gesetze Newtons nur solange wahr sind, als es "Dasein gibt". Für ihn ist menschliches Entdecken ein notwendiges Relatum der Wahrheitsbeziehung. Ohne Menschen kann sich Wahrheit nicht realisieren. (Gethmann) Vor Newton können somit die Gesetze Newtons nicht in diesem Sinne wahr gewesen sein. Dies schließt aber nicht aus, dass das Seiende, über das die Gesetze Newtons reden, nicht so sein könnte, dass die Gesetze Newtons auch schon vor Newton hätten erkannt werden können. Wer aber behauptet, die Gesetze Newtons seien auch schon vor Newton 'wahr' gewesen, unterstellt, dass zwischen Aussage und Sachverhalt eine Relation besteht, unabhängig davon, ob ein Mensch sie vollzieht. (Gethmann) Und in einem gewissen Sinne tut Frege genau dies. Somit gibt es Aussagen, die existieren, ohne dass sie ausgesagt werden. Auf jeden Fall wird der Wahrheit von der Frege spricht ein präexistenter Status zugeschrieben. Wahrheit wird – als identisch, subsistent und universell oder wie Heidegger sagt als "beständige Anwesenheit" verstanden. (Gethmann, S. 165)

Heidegger denkt aber im § 44 eher an ein *operationales Wahrheitsmodell*. Das will eigentlich sagen, dass die Artikulation der Wahrheit in der Aussage an eine Umgebung und an eine Praxis gebunden ist, in der die Wahrheit überhaupt artikuliert werden kann.

Die Lösung einer Frage kann gar nicht existent sein, bevor nicht überhaupt deren Aufgabe und deren Problemstellung gestellt ist. Oder, wie Carl Friedrich Gethmann sagt: "Die Gesetze Newtons sind so wenig vor Newton wahr, wie im Bezug auf das Schachspiel die sogenannte 'Indische Eröffnung' eine gute Eröffnung vor der Erfindung des Schachspiels war."

H. möchte uns nahelegen, dass die Aussagewahrheit im Zuge des Entdeckungsgeschehen "entsteht", und d.h. aus einer Praxis, aus einer Umgebung, einer Problemstellung. Wenn man diese Problemstellung, diesen Kontext vernachlässigt und plötzlich den Satz des Pythagoras herausnimmt aus diesem Kontext und dann fragt, ist der Satz des Pythagoras ewig gültig oder "gibt es Zahlen", dann – so Heidegger und der späte Wittgenstein - artikuliert man Pseudoprobleme eigentlich durch eine Art Kategorienfehler.

Ist die Wahrheit des Satz des Pythagoras ewig wahr? ... H. würde wahrscheinlich hier von einer falschen Frage sprechen. Diese Frage vernachlässigt nämlich, dass der Satz des Pythagoras an eine bestimmte Problemstellung gebunden war. H. würde eher sagen: in welchem Kontext hantieren wir mit dem Satz des Pythagoras, was erklärt er uns, wie benutzen wir ihn. Zu sagen: der Satz des Pythagoras ist eine ewige Wahrheit wäre für H. ähnlich abstrus, wie zu sagen, der Satz des Pythagoras ist vier Meter groß.

H. sieht ja einen Grundfehler im abendländischen Denken (und das ist ja auch für ihn das Denken der modernen Naturwissenschaften) dort, wo Wahrheit im Sinne einer "Anwesenheit" gedacht wird. (Genau das tut Frege) Heidegger wirft ja der abendländischen Tradition vor (präziser: dem Platonismus) genau dies getan zu haben: Wahrheit – analog zu Freges Rede von "Gedanken" - als Anwesenheit gedacht zu haben, wo Pythagoras eigentlich nur eine bestimmte, fast belanglose Instanziierung dieser Wahrheit gelingt. Und sie erinnern sich, dass Heidegger genau dieses Wahrheitsverständnis als Anwesenheit als eine Art krebsartige Metastase interpretiert, die vom Platonismus ausgehend dann das ganze Weltverhältnis zwischen Mensch und Umwelt befällt, bis wirklich nur noch alles unter dem Diktum der Naturwissenschaften steht. Ein Diktum für das Frege, aber auch der frühe Wittgenstein eintritt. (Der späte Wittgenstein wird dann mehr mit Heidegger konform gehen zum Frust seiner ehemaligen Kollegen in Cambridge.)

Aber schauen wir noch einmal konkret auf Frege. Denn Frege phantasiert ja nicht einfach sein "Drittes Reich", sondern entwickelt seine Theorie vor dem Hintergrund einer Problematik. Diese Problematik geht unter anderem auf John Locke zurück. Und das möchte ich kurz erläutern. Nach Locke besteht die primäre Aufgabe der Sprache nicht so sehr darin, sich auf die Welt zu beziehen. Sondern Sprache bezieht sich auf meine Ideen, angeborene Ideen, die ich in meinem Kopf habe und die ich anderen Menschen mitteile. Wenn ich spreche, passiert also Folgendes: ich

teile anderen Menschen meine Ideen mit. Die Pointe ist hier, dass die Sprache sich wesentlich auf Repräsentationen von Ideen im Kopf bezieht und nicht primär auf die Wirklichkeit. Ein Satz ist daher für Locke auch so etwas wie eine Aneinanderreihung von Ideen.

Beispiel: "Heidegger schrieb das Buch Sein und Zeit"

(Das wären dann so ungefähr die Ideen: Heidegger, Schreiben, Buch, Sein und Zeit)

Frege als Begründer der "Idealsprache"

Frege weist nun erst einmal auf den Umstand hin, dass ein Satz nicht als eine Aneinanderreihung von Ideen zu verstehen ist.

Sätze sind in verschiedene Funktionssegmente zerlegbar. (Das ist etwas, was Heidegger überhaupt nicht interessiert.)

Frege weist z.B. auf folgenden Umstand:

- Wir benutzen sprachliche Ausdrücke in der Regel in einem Sinnvollen Satzzusammenhang und nicht isoliert. Wenn ich vor ihnen stehe und sage "Pferd"... Dann werden Sie mich fragen, was meine ich. "Pferd"? "Was... ist mit einem Pferd?"

Sie wollen dann also wissen, was ich mit dem Wort Pferd eigentlich sagen möchte. Frege nennt das das Kontextprinzip: Nur im Kontext eines Satze haben sprachliche Ausdrücke (Pferd, Sokrates, etc...) Bedeutung. Dies ist gegen den Psychologismus (auch Atomismus genannt) gerichtet, der behauptet: Worte, Begriffe (Pferd, Sokrates) stehen für singuläre Vorstellungen, Ideen in unserem Kopf. Sprachliche Ausdrücke haben nur in bestimmten Kontexten eine Bedeutung. Freges Satzanalyse zeigt außerdem, inwiefern sprachliche Ausdrücke in einem Satz einen unterschiedlichen Beitrag zur Bedeutung von Sätzen aufzeigen können. Wer einen Satz richtig verstehen möchte, muss die unterschiedlichen semantischen Beiträge verstehen, die sprachliche Ausdrücke in diesem Satz ausführen.

Was für sprachliche Ausdrücke gibt es?

Es gibt für Frege z.B. Namen bzw. Eigennamen. "Julius Caesar, "Berlin", "Morgenstern". Er nennt sie "singuläre Termini", versteht aber auch folgende Kennzeichnungen als singuläre Termini: "Der Lehrer von Alexander dem Großen". Diese singulären Termini unterscheidet er von "Prädikaten" (Allgemeinausdrücken). Und Frege schlägt vor, die Prädikate als unvollständige Sätze zu analysieren (ungesättigt). In einem Prädikat bringen wir Gegenstände unter bestimmte Begriffe, indem wir ihnen etwas zu- oder absprechen: Beispiel "Sokrates... ist ein Mensch" (singulärer Terminus + Prädikat). "... liebt Maria." "Paul liebt Maria". Das Prädikat "... ist ein Mensch" wird durch "Sokrates" ergänzt. Ein Prädikat ist ein sprachlicher Ausdruck, der durch Ergänzung (z.B. durch einen singulären Terminus) in einen vollständigen Satz verwandelt werden kann.

Frege behauptet nun, dass man diese Satzstruktur auch im Sinne einer mathematischen Funktion symbolisch auffassen kann

$F(x)$. Frege möchte uns damit zeigen, inwiefern singuläre Termini und Prädikate in Sätzen unterschiedliche Beiträge leisten. Und damit sind wir wieder bei der Abgrenzung von Locke. Sätze sind also nicht einfach nur

Ansammlungen von Worten, die irgendwelchen Bildern in unserem Köpfen entsprechen (Psychologismus), sondern Sätze sind in verschiedene Funktionssegmente zerlegbar.

"Sokrates" hat eine andere Funktion als das Prädikat... "ist ein Mensch". Sätze sind keine Zusammenstellungen von Wörtern, die jeweils für etwas stehen. Sätze sind vielmehr spezifisch geformte Zusammensetzungen von Bestandteilen, die in diesen Zusammenhängen systematisch unterschiedliche semantische Beiträge leisten.

Erstes Fazit: Freges Satzanalyse macht deutlich, dass sprachliche Ausdrücke nicht in der gleichen Weise Bedeutung haben.

Prädikate z.B. haben nicht dadurch Bedeutung, dass sie (wie singuläre Termini) *für* etwas stehen. Prädikate haben dadurch Bedeutung, dass sich mittels ihrer etwas über Gegenstände aussagen lässt. Wenn sie "wahr" sind instanzieren sie eine Objektivität, die vollkommen unabhängig ist von einem Bild, das ich im Kopf habe.

Noch einmal zusammengefasst: Ein wesentliches Element des Sprechens besteht gerade nicht darin, dass ich einem anderen Menschen meine *Ideen* mitteile. Frege legt uns vielmehr den Umstand nahe, dass ich mit anderen Menschen über die Welt da draußen kommuniziere. Das funktioniert nur, wenn es auch diese Außenwelt als objektive gibt. Der Aspekt ist bei Locke auch entfaltet, aber er bei Locke ist der Akzent wesentlich, dass Sprache sich primär auf Ideen bezieht, nicht auf die Welt.

Es wird aber noch etwas komplizierter: Denn Frege entdeckt ein Problem, das ihn dazu führt eine neue zweidimensionale Bedeutungssemantik zu entfalten. Wenn sich Sprache auf die Welt bezieht, dann sollte man vermuten, dass zwei Wörter, die dieselbe Bedeutung haben, sich auf dasselbe beziehen und Wörter, die sich auf nichts beziehen, keine Bedeutung haben.

Aber in einzelnen Fällen können wir dasselbe mit zwei Wörtern bezeichnen, aber nicht dasselbe meinen. Und außerdem haben wir Wörter für Dinge, die gar nicht existieren: "Pegasus", bzw. "Gott", oder "Einhorn".

Das Beispiel Freges für den ersten Fall ist weltberühmt.

Frege erwähnt nämlich den Morgenstern und den Abendstern.

Morgenstern und Abendstern beziehen sich jeweils auf die Venus. Wenn aber Morgenstern und Abendstern eigentlich dieselbe Bedeutung haben, nämlich die Venus, wie kann es dann sein, dass der Satz "Der Morgenstern ist der Abendstern" informativ ist, aber der Satz "Der Morgenstern ist der Morgenstern" = nicht informativ, sondern tautologisch. (Wenn Morgenstern und Abendstern dieselbe Bedeutung haben, nämlich Venus und man ihre Funktion im Satz (Subjekt und Prädikat) austauschen kann, da sie ja jeweils die Venus meinen, dann müsste der Austausch doch keinen Effekt zeitigen. Aber das tut er eben doch, weil – wie gesagt – der Satz "Der Morgenstern ist der Morgenstern" absurd klingt, während der Satz "Der Morgenstern ist der Abendstern" eine Information vermittelt, die dem Unwissenden, etwas mitteilt. Der Satz "Der Morgenstern ist der Abendstern" ist eben informativ, der Satz "Der Morgenstern ist der Morgenstern" ist tautologisch.

Wenn Sprache nur immer auf Bedeutung rekurrieren würde, sprich auf das Ding, was ein Wort repräsentiert (z.B. die Venus), dann dürfte es eigentlich zwischen den beiden Sätzen *keinen* Unterschied geben. Aber es gibt einen Unterschied. Wie gesagt: der erste Satz ist informativ, der zweite nicht.

Was zeigt uns dieses Beispiel? Es zeigt uns, wie wir uns mit unterschiedlichen Ausdrücken auf ein und denselben Gegenstand beziehen und mit ihnen dennoch etwas Unterschiedliches sagen.

Frege löst dieses Problem, in dem er zwischen "Sinn" und "Bedeutung" eines sprachlichen Ausdrucks unterscheidet (und in diesem Zusammenhang uns die Notwendigkeit seiner eingangs erwähnten Ontologie des Dritten Reiches nahelegt.) Er meint, man müsse die zwei Ebenen in der Bedeutungstheorie unterscheiden. Die eine ist diejenige, die eigentlich das beschreibt, was Locke als eine Idee in unserem Kopf meint.

Das ist eine mit dem Wort assoziierte Idee. Frege nennt sie dies den "Sinn" eines Einzelnamens oder eines Prädikats.

Die andere Ebene nennt Frege "Bedeutung". Damit meint er den Bezug zur Welt, der bei Locke theoretisch ungenügend exemplifiziert ist. In die *Bedeutung im weiteren Sinne eines Wortes* geht für Frege *beides* ein: meine Idee verschmilzt mit dem Bezug zur Welt.

Was Frege hiermit zeigen möchte, ist der Umstand, dass sich unser Verstand nicht eins zu eins auf die Welt bezieht, sondern dass dazwischen immer eine Ebene der Repräsentation existiert. Der "Sinn" ist *eine bestimmte Art und Weise*, in der sich der Ausdruck Morgenstern auf die Venus bezieht. Frege spricht hier auch von der "*Bedeutungsbeleuchtung*". Was immer auch erkannt wird, wird auf die WEISE des Erkennens erkannt. (sagt auch schon Thomas von Aquin). So wird auch sprachlich immer etwas auf eine bestimmte WEISE repräsentiert.

Auch in der Wissenschaft können sie die Welt nie direkt repräsentieren, sondern sie wird immer in einer bestimmten Theorie repräsentiert. Und deshalb sind Ausdrücke wie Pegasus sinnvoll, eben weil sie einen Sinn haben. Aber sie haben eben keine Bedeutung. Wir können - mit Locke gesagt - die Idee beschreiben, die wir mit Pegasus verbinden. Aber da Pegasus nicht existiert, im Fregeschen Sinne keine Bedeutung hat, entspricht diesem Sinne, dieser Idee nichts in der Wirklichkeit.

Wichtig ist hier zu sehen, dass Frege im Sinne Kants die erkenntnistheoretische These vertritt, dass der Geist sich nicht eins zu eins direkt auf d. Gegenstände in der Welt beziehen kann. Aber es ist auch wichtig zu erkennen, dass Frege sich hier von einem Kantischen Konstruktivismus abgrenzt, in dem er sagt: es gibt eine Welt der wirklichen Verhältnisse, die die Sprache abbildet. Die Sprache ist von der Wirklichkeit nicht abgetrennt wie von einer Welt des "Dings an sich". Wäre dies nämlich der Fall, würden wir nur in Relativismen leben, immer nur in interpretierenden relativistischen Auslegungen von selbstkonstruierten Weltbezügen ohne wirkliche Referenz auf einen Außenbereich der Wirklichkeit. Aber für Frege gibt es Wahrheit, Objektivität, die wir in einem Satz abbilden können. Der Satz instanziiert dann diese ewige Wahrheit, er konstruiert sie nicht.

Erinnern Sie sich an das erste Zitat von Frege, wenn er dort von "Gedanken" spricht. Es sind diese Gedanken metaphysische Entitäten, die uns den eigentlichen Wahrheitswert unserer Aussagen garantieren. Er versteht Gedanken hier nicht als Zustände im Geist eines Sprechers oder einer Sprecherin. Er versteht sie als Entitäten, die weder an Gegenstände der äußeren Welt noch an Zustände im Geist eines Sprechers gebunden sind. Alle Gedanken bestehen demnach unabhängig davon, ob sie sprachlich ausgedrückt werden oder nicht.

Gedanken haben ein eigenes Sein – jenseits der gegenständlichen Welt und jenseits des subjektiven Geistes.

Gedanken fasst Frege daher ähnlich wie Zahlen auf, als Gegenstände eigenen Rechts, die unabhängig von Raum, Zeit, unabhängig von unserem Geist und jeder Sprache in diesem "Dritten Reich" existieren. Und eine zentrale These seines Platonismus ist, dass wir überhaupt nur mit Sprache als einem Medium objektiver Kommunikation umgehen können, weil sie sich immer schon auf objektive Wahrheitsmacher bezieht, die Frege in seinem "Dritten Reich" anordnet.

Man kann diese Trennung von Logik und Psychologie noch einmal so zusammenfassen:

Die Trennung von Logik & Psychologie

„Die Zahl ist sowenig ein Gegenstand der Psychologie oder ein Ergebnis psychischer Vorgänge, wie etwa die Nordsee ist“

Subjektive Empfindungen = Vorstellungen

Weil ...

... z. B. der Inhalt des Satzes „die Nordsee ist 10 000 Quadratmeilen groß“ unabhängig von der persönlichen Auffassungsweise von „Nordsee“ einen festen Wahrheitswert besitzt

... man in der Mathematik so viele Zweien unterscheiden müsste, wie es Menschen gibt, die zählen können, wenn die Zahl etwas Subjektives wäre

... es dann eine offene Frage wäre, ob sich die Vorstellungen der Menschen plötzlich so verändern könnten, dass $2+2=5$ wäre

Frege: Die Zahl ist etwas Objektives, wenn auch kein raumzeitliches Objekt

Objektivität der Gedanken

Dasselbe gibt auch für Gedanken: Sie sind objektiv, nicht raumzeitlich lokalisiert wahr oder falsch.

Gründe: Gedanken können von Vielen erfasst werden. Sie werden entdeckt, nicht erschaffen. Sind wahr oder falsch auch vor ihrer Entdeckung

Zentrale Idee Freges: Die Analyse von Sätzen ist das beste Mittel für die Untersuchung von Gedanken

„So verstehe ich unter Objektivität eine Unabhängigkeit von unserem Empfinden, Anschauen und Vorstellen, von dem Entwerfen innerer Bilder aus den Erinnerungen früherer Empfindungen.“

Freges drei verschiedene "Reiche":

1.) Gegenstände der Außenwelt: objektiv, raumzeitlich, nicht wahrheitswertfähig. Zugangsmodus: sinnliche Wahrnehmung

2.) Vorstellungen: subjektiv, nicht räumlich nicht wahrheitswertfähig
Zugangsmodus: haben

3.) Gedanken: objektiv, nicht raumzeitlich, wahrheitswertfähig
Zugangsmodus: fassen

„[...] die strenge Wissenschaft ist auf die Wahrheit gerichtet und nur auf die Wahrheit. Alle Bestandteile des Satzes also, auf die sich die behauptende Kraft nicht erstreckt, gehören nicht zur wissenschaftlichen Darstellung.“

„Was man Stimmung, Duft, Beleuchtung in einer Dichtung nennen kann, was durch Tonfall und Rhythmus gemalt wird, gehört nicht zum Gedanken.“

Wissenschaftliche Erkenntnis ist das Ergebnis eines Urteils, welches nicht nur in dem Fassen eines Gedankens, sondern auch in dem Ermitteln seines Wahrheitswertes besteht:

Auf Heidegger bezogen könnte man aus Fs Perspektive sagen: Was Heidegger über das "Sein" schreibt ist sinnvoll, aber evtl. ohne Bedeutung, sprich kann nicht auf einen objektivierenden, bzw. einen Wahrheitswert rückgeführt werden. Denn was sollte dieses "Sein" denn sein? Aber das – so Frege – ist die eigentliche Aufgabe von Philosophie: Philosophie sollte sich nur diesem widmen: uns ein Instrumentarium zur Analyse von Wahrheitswerten in Aussagesätzen geben. Genau das wäre etwas, das Heidegger aus Freges Perspektive vernachlässigt, bzw. wo Heidegger in den Bereich der Poesie, der Ästhetik hinübergeht.

Heidegger würde aber wahrscheinlich dagegen argumentieren und sagen: Frege, wenn Du Sprache in der Vielschichtigkeit ihrer semantischen Bedeutungsvermittlung abschneidest zugunsten der Analyse eines Wahrheitswertes, und wenn Du sie damit auf eine Art naturwissenschaftliches Grundgerüst reduzierst, dann hast Du Sprache nicht begriffen. Sprache ist Lebensform einer metaphysischen Semantik ("Sprache als das Haus des Seins") in der Dasein immer schon Welt erschlossen hat. Heidegger würde Freges Analysen evtl. als Versuch ansehen, Sprache durch das Mikroskop auf ihre Tiefenschichten zu untersuchen. Aber aus Heideggers Perspektive unterschätzt dann Frege, dass das Auge, der Benutzer des Mikroskops, die Lebenswelt des Wissenschaftlers, die Problemstellung unter der das Mikroskop angesetzt wird, immer schon Teil eines semantischen Feldes ist, das der Tiefenstruktur irgendwelcher analytisch herausdestillierten Wahrheitsbezüge vorausgeht.

Nicht die Tiefenstruktur der Sprache ist die Bedingung der Möglichkeit dass die Alltagssprache funktioniert, sondern die "Idealsprache" um die sich die frühe analytische Philosophie bemüht, ist eine Verfallsform der Alltagssprache, die selbst ihre Probleme schafft, die sie dann zu lösen

versucht. Aber sie löst sie eben nicht: sondern die produziert nur mehr Sprachspiele mit neuen Problemen von Sprachspielen.

Sie sehen hier schon einen fundamentalen Unterschied zu Heidegger. Heidegger würde gerade sagen: die Unterscheidung zwischen einer Oberflächenschicht der Sprache und einer Tiefendimension der Sprache ist eine sekundäre Ableitung. Die Tiefendimension der Sprache liegt nicht unter der Oberflächendimension der Sprache, sondern umgekehrt. Was Frege als die logische Tiefendimension der Sprache zu analysieren versucht, ist die Abstraktionsweise eines semantischen Oberflächenlebens, in dem Dasein für Heidegger immer schon eingebunden ist.

10. Vorlesung

Heidegger-Rezeption im 20. Jahrhundert: Jacques Derrida

Wir haben gesehen, dass H. sein Verständnis des Daseins rückbindet an einen lebensweltlichen Praxisbezug von dem aus Dasein Welt erfährt. So kommen wir zu unserer Alltagserfahrung, der Erfahrung, die uns besonders als abendländische Subjekte eingeschrieben ist: Ich stehe hier, und die Objekte um mich herum sind vor mir (da draußen). Das ist unsere Alltagserfahrung. Ich bewege mich autonom in der Welt. Eine andere Lebenswelt mag es in anderen Jahrhunderten gegeben haben, wo z.B. der Wald am Dorfrand evtl. noch wie von geheimnisvollen Geistern bewohnt vorgestellt wurde, oder wo es einen Gott des Flusses gab. Hier läuft zwar auch ein autonomes Subjekt durch eine Welt von Objekten, aber diese Welt der Objekte scheint noch gemäß des Animismus wie belebt: sie ist nicht nur die Gesamtheit physikalischer und biologischer Prozesse, sondern da ist irgendwie etwas Subjektives in dieser Welt: Geister, Götter, Dämonen. Die Außenwelt als objektiver, allein naturwissenschaftlich beschreibbarer Raum ist etwas relative Neues. In "primitiveren" Zeiten oder in sogenannten "primitiven" Kulturen von Naturvölkern z.B. im Amazonas-Gebiet, ist die Trennung zwischen Subjekt und Objekt gar nicht so strikt auszulegen.

H. würde vielleicht sagen, dass der teils animistische Glaube an eine belebte Objektwelt weniger absurd ist als der Glaube unserer Subjekt-Objekt Dualität als aufgeklärte Menschen.

Darauf zielt H.s Existenzanalyse des Dasein. Das Subjekt ist nicht verortbar oder denkbar als "cogito", als "transzendente Einheit der Apperzeption", als Wesen, als Substanz eines gleichbleibenden Identitätsträgers. Es existiert vielmehr als die Spur seiner von ihm selbst in mysteriösen Entscheidungsmomenten verwirklichten Potenzialität(en), von der aus es *nachträglich* zu sich selbst kommt, ohne jemals absolut mit sich identisch sein zu können. [[Wie Manfred Frank sagt dazu treffend: Heidegger hält zwar am Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins fest, wie es besonders stark in der Philosophie des Idealismus entwickelt wurde. Aber das Selbst besitzt ihm

zufolge keine vorgängige Bekanntschaft seiner selbst, sondern es ist zunächst inhaltsleer und muss sich, was es ist, von dem her anzeigen lassen, auf das hin es sich *entwirft*. Heidegger nennt das die "Reluzenz", die das Selbst von der ek-statisch entworfenen Sache her erfährt.

Ich habe das hier einleitend noch einmal erwähnt, weil dieser Gedanke Heideggers sich auch in der Semiotik des 20. Jahrhunderts ausdrückt.

Heidegger selbst entwirft keine Zeichenlehre im Sinne der Semiotik, aber dennoch merken wir, dass er Teil eines Paradigmenwechsels ist, den man *linguistic turn* nennt. Das wird in seinen Kommentare zur Sprache noch deutlicher, aber es zeigt sich eben auch in seiner Rede von der Semantik der Lebenswelt in SuZ. Lebenswelt ist für Heidegger wesentlich eine Welt von differentiellen, letztlich ontologisch nicht letztbegründeten Bezügen. Der Mensch, Dasein, ist kein Geschöpf Gottes und erfährt als solches keine letzte Legitimität in Gott. Dasein ist angstbezogener Selbstentwurf. Gott ist hier nicht einmal im Ansatz irgendein Bezugspunkt (und Sein auch nicht, wenn wir Sein als einen letztbegründete Matrix verstehen.) Bedeutung menschlichen Daseins ist nachträglich, spricht an die Existenz, an den Akt des Vollzugs verwiesen.

Ferdinand de Saussure

Saussure artikuliert einen ähnlichen Gedankengang, aber im Bereich der Linguistik. Seine Zeichenlehre gehört zu den Grundintuitionen des Strukturalismus. Ich mache das kurz.

Saussure geht davon aus, dass sowohl das Lautmaterial der Sprache (also die Phoneme, die wir z.B. beim Sprechen laut und beim Denken im Stillen artikulieren, und das Vorstellungsmaterial im unserem Kopf (die Idee, die ich habe, wenn ich z.B. etwas sagen möchte), dass also diese beiden Momente, Lautmaterial und Inhalt, dann - wenn sie sich noch nicht aufeinander direkt beziehen - nur als zwei amorphe Massen zu verstehen sind. Es gibt demnach nicht so etwas wie einen Gedanken, eine Idee in unserem Kopf, die wir dann einfach in das Lautmaterial, sprich in die Phoneme, umwandeln, sondern es gibt überhaupt keinen Gedanken bevor er nicht sprachlich vermittelt ist.

Einer "chaotischen Masse von Vorstellungen" steht eine ebenso ungegliederte Masse von Lauten gegenüber, die an sich überhaupt noch nichts bedeuten oder bezeichnen. Erst im Prozess der Artikulation, d.h. im eigentlichen Sprech- oder Denkakt, kristallisieren sich distinkte Signifikanten (Bedeutungsinhalt) und Signifikate (Etikett) heraus.

Saussure:

"Das Denken, das seiner Natur nach chaotisch ist, wird gezwungen, durch Gliederung sich zu präzisieren; es findet also weder eine Verstofflichung der Gedanken noch eine Vergeistigung der Laute satt, sondern es handelt sich um die einigermaßen mysteriöse Tatsache, dass der 'Laut-Gedanke' Einteilungen mit sich bringt, und die Sprache ihre Einheiten herausarbeitet,

indem sie sich zwischen zwei gestaltlosen Massen bildet...

Jeder Bestandteil der Sprache ist ein kleines Glied, ein articulus, wo der Gedanke sich in einem Laut festsetzt, und wo ein Laut das Zeichen eines Gedankens wird."

Nur im Akt der Artikulation formiert sich etwas in einer wiedererkennbaren Struktur, das vor der Artikulation im eigentlichen Sinne nicht einmal existiert hat. Oder es hat nur als unspezifische Intuition existiert.

Saussure sagt somit: Ein Gedanke, der sich in der Sprache artikuliert, konstituiert sich erst im Akt seiner Artikulation retrospektiv. Der Gedanke geht nicht der Artikulation voraus, sondern konstituiert sich nachträglich. (grobe Analogie zum Dasein.) Es gibt nicht erst ein Denken, welches dann versucht sich auszudrücken, sondern ein Denken ohne semiotischen Ausdruck (sprich durch Zeichenträger) gibt es überhaupt nicht.

Denken ist per se ein Prozess wo der Gedanke gleichursprünglich mit seiner Umsetzung in Zeichen ist. Worte sind keine Namensetiketten für Ideen in meinem Kopf, sondern ich habe auch keine Idee bzw. keinen Gedanken, wenn ich ihn nicht in Form von Zeichen ausdrücken kann. Beide Momente: Gedanke und Laut werden durch denselben Akt synthetisiert.

Darüber hinaus interpretiert Saussure die Sprache als ein System von Werten, in dem die Bedeutung der Zeichen sich nur durch ihre Differenz und Opposition zu anderen Zeichen bestimmen lässt. Saussure legt uns damit den Gedanken nahe, dass Sprache überhaupt nichts Substantielles ist. Sie ist nicht ein Schatzhaus oder eine Vorratskammer von positiven Bedeutungen, sondern sie ist rein strukturell betrachtet nur ein Gewebe aus negativen Verweisungen auf andere Verweisungen. Saussure: die Sprache ist keine Substanz, sondern sie ist eine Form.

Saussure: "Alles... läuft darauf hinaus, daß es in der Sprache nur Differenzen gibt. Mehr noch: eine Differenz setzt im allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache aber gibt es nur Differenzen ohne positive Einzelglieder."

Aber Saussure geht auch noch weiter. Denn wenn er die Sprache als Differenzierungs-Medium beschreibt, so erwähnt er auch, dass diese Betrachtung auch auf andere Bereiche angewendet werden kann: etwa der Schrift, das Taubstummalphabet, symbolischen Riten, militärischer Signale oder ganz allgemein Sitten und Bräuche. Der Strukturalismus greift diesen Gedanken auf und beginnt nun auch nicht-linguistische Gegenstände als Sprache zu beschreiben. Verwandtschaftssysteme, Mythen, Heiratsregeln, (Levi-Strauss), das Unbewusste (Lacan), die Mode, das Essen, den Sport, den "common sense" (Clifford Geertz), ja Kultur insgesamt wird als einziges Differenzierungssystem verstanden, das sich um bestimmte Illusionen als Bedeutungsträger gruppiert um sich Identitäten zuzusprechen.

Was Saussure hier sagt, wird Konsequenzen für verschiedene Theorien des Strukturalismus oder des Poststrukturalismus haben. Ich versuche das noch

einmal präziser zu fassen in Bezug auf Jacques Derrida.

Denn Derrida behauptet, dass der Gedanke Saussures (die Sprache ist keine Substanz, sondern eine Form.) eigentlich nicht kompatibel ist mit dem, wie sich die abendländische Metaphysik den Bezug zwischen Denken und Wirklichkeit vorgestellt hat. Derrida wird sagen, wenn Denken immer nur sich in einem Geflecht von Differenzen artikulieren kann, dann kann Denken per se nicht in einen Raum jenseits von Differenzialitäten (=die wirkliche Wirklichkeit) treten, sondern es kann sich der Wahrheit immer nur im Rahmen immer neuer und damit unendlicher Ausdifferenzierungen annähern. Wenn Metaphysik die Grundstrukturen der Wirklichkeit zu entziffern versucht, dann würde eben der Bauplan der Welt, wie z.B. Gott sie geschaffen hat, uns als die letzte Wahrheit aller Teilwahrheiten erscheinen.

Derrida sagt nun, dass die abendländische Philosophie sich eigentlich durchweg auf die Suche nach diesem absoluten Bauplan der Schöpfung gemacht hat. Es geht um die Entzifferung der Wirklichkeiten um uns herum, im Glauben dass es eine absolute Wirklichkeit gibt, die all diese Einzelwirklichkeiten umfasst. (Noch in unserer Gegenwartsgesellschaft gibt es diesen Bezug zum Absoluten überall in lebenspraktischen Dimensionen, wenn z.B. die Bundeskanzlerin bei ihrer Vereidigung auf den "Gott" der christlichen Tradition schwört.)

Derrida sieht die abendländische Philosophiegeschichte als eine, der es immer um eine Definition von Wahrheit als Einheit gibt: als Ursprung, als Urquelle, als Absolutheit, so als könne die Welt des Werden und Vergehens wie von einer Außenposition des ewig Gültigen betrachtet werden. Erst Nietzsche und anschließend Heidegger, so sagt Derrida, hat diese Tendenz durchkreuzt. Heidegger unter anderem, in dem er den Menschen nicht mehr von einem Identitätskern absoluter Selbstpräsenz und Substanz her denkt.

Derrida sagt, dass die klassische Metaphysik verkennt, dass jedes Einzelding, jede Bedeutung, jeder Wahrheitsanspruch sich uns immer nur in einem Kontext zeigt, der unendlich erweiterbar ist. Oder anders gesagt: Derrida sagt, dass Wahrheit immer nur als etwas gefasst werden kann, das uns als permanenter Aufschub einer sich gleichzeitig immer entziehenden Fülle entgegentritt. Traditionelle Metaphysik, Realismus, will dies aber gerade nicht so verstehen. Stattdessen sehnt sich der Realismus, polemisch gesagt, nach dem absoluten Buch. Gerade das philosophische Buch aber, das versucht die Philosophiegeschichte abzuschließen, das versucht, das Buch aller Bücher sein, ist genau dasjenige Buch, das besonders viel Sekundärliteratur (sprich Differenzen) erzeugt. Das Spiel der Differenz kann per definitionem, für Derrida, nicht aufhören weil es nie in einem klaren Ursprung begonnen hat. Das Spiel der Differenzen kann per definitionem nicht aufhören, weil es kein ursprüngliches Original der Wahrheit gibt, sondern nur ein Sekundäres ohne ein Primäres, oder anders gesagt: weil Differenz ursprünglich ist.

Die Schrift

Derrida zeigt die Sehnsucht nach der Wahrheit als Selbstpräsenz, Ursprung und Original, sinnbildlich an einer über viele Jahrhunderte hinweggehenden

Skepsis gegenüber der Schrift. Denn mehrere Philosophen von Platon über Rousseau und Condillac sehen die Schrift als eine Verfälschung der Präsenz des Gedankens.

Etienne Bonnot de Condillac wird z.B. Schrift eigentlich nur als ein Medium interpretieren, das die Abwesenheit des Empfängers der Sprachinhalte überbrückt (Ich schreibe einen Brief, weil meine Freundin gerade nicht da ist). Aber was Schrift eigentlich ausdrückt ist eine minderwertige Kopie gegenüber dem originalen Sprechen des Autors.

Dabei kommt eine seltsame Hierarchie zustande, die davon ausgeht, dass es den vom Autor fest intendierten, gleichbleibenden, präsenten Gedanken gibt, der dann in sprachliche Zeichen umgewandelt wird: zuerst in gesprochene und dann schriftliche Form, die die defizienteste Form der Bedeutungsvermittlung ist.

Schrift ist nicht rein, da sie bloß "Signifikant des lautlichen Signifikanten" ist. Sie ist Kopie der Kopie. Damit ist Schrift von der Wahrheit des reinen Gedankens abgeschnitten. Sie ist besonders weit entfernt von der Innerlichkeit des Sinnes. Dagegen Derrida: eine erfüllte, natürliche, eigentliche Sprache, oder einen natürlichen ursprünglichen Gedanken hat es nie gegeben. Diese angebliche Selbstpräsenz ist immer schon unterlaufen von der differierenden Struktur der Schrift, die im Kern der Sprache selbst liegt.

"Die Sekundarität, die man glaubte der Schrift vorbehalten zu können, affiziert jedes Signifikat (Inhalt) im allgemeinen, affiziert es immer schon, d.h. *von Anfang, von Beginn des Spieles an*. Es gibt kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme." (Derrida, Die Schrift, das Zeichen und das Spiel.)

Zenons Paradox

Derrida interpretiert diesen Umstand noch einmal am Paradox von Zenons-Pfeil-Beispiel. Dabei geht er aus von der Frage Zenons, wie denn jeder Moment des Pfeilfluges zu denken sei, wenn er nie rein „präsent“ gedacht werden kann, ohne die Bewegung als *Bewegung* zu ignorieren. Derrida behauptet: der einzelne Moment ist da und gleichzeitig nicht-da. Er ist in seiner „Präsenz“ immer auch schon mit Spuren eines davor und eines danach durchsetzt.

In gewissem Sinne ist dieses Bild des Pfeils ein Bild für die Sprachtheorie Derridas, in der Sprache (überspitzt formuliert) zwischen den Polen von Sein und Nicht-Sein changiert, eine Bewegung die kein Moment letzter Stabilität kennt.

Aber eigentlich beschreibt das ein großes Unglück für den Philosophen. Wenn Philosophie nicht einfach nur z.B. Interpretation von philosophischen Texten sein will, dann will sie ihre Beziehung zwischen Interpretation und Vernunft als eine interpretieren, die nicht aus der Perspektive der

Interpretation hergeleitet wird, sondern aus der Perspektive *der absolut zwingenden Vernunft*.

Wenn die Philosophie mehr sein möchte als Literaturwissenschaft, als eine Hermeneutik von Sprachspielen, dann muss sie eben unbedingt auf der Seite der absoluten Wahrheit stehen, nicht auf der Seite von Text, von Schrift.

Analytische Philosophie will genau das. Daher rührt ihre Kritik an der Hermeneutik. Analytische Philosophie möchte, verkürzt gesagt, so objektiv wie Mathematik und empirische Naturwissenschaft sein. Nur gelingt ihr auch das nicht in der Reinheit, die sie selbst - von ihren Ursprüngen des Logischen Positivismus an - immer wieder angestrebt hatte. Analytische Philosophie zerfällt ja heutzutage ihrerseits in alle möglichen Richtungen wo es die verschiedensten Differenzierungsstrategien zwischen Realismus und Antirealismus gibt. Aber ihre Sehnsucht, wirklich Wissenschaft zu sein, ist die Ursehnsucht der Philosophie generell. Philosophie kämpft spätestens seit ihrer Ablösung von der Theologie und der Herausforderung, die für sie die Naturwissenschaft gestellt hatte, immer wieder um ihre eigene Wissenschaftlichkeit und die analytische Philosophie der letzten 40 Jahre mit ihren großartigen Erkenntnisleistungen die neueste Version dieses Kampfes.

Dabei wird dann zuerst eine unglaubliche Kluft aufgerissen wie zu Beginn des 20. Jahrhunderts (zwischen Analytischer Phil. und Kontinentalphilosophie), die dann – gemäß Derridas Theorie – notwendig wieder wird einbrechen müssen, weil die einzelnen Positionen per se durch Differenzen schon innerhalb ihrer eigenen Paradigmen untergraben sind. (Derridas These: Dekonstruktion ist immer schon *im Text selbst* am Werk.)

Der Realismus sagt: es gibt eine absolute Theorie der Wirklichkeit, aber wir haben sie noch nicht erkannt oder wir haben nicht die epistemischen Bedingungen sie zu erkennen.

Der Anti-Realismus Derridas würde sagen: es gibt diese Theorie nicht, weil Sprache selbst keine Substanz ist, sondern nur eine Differenzenproduzierende Form. Er sagt damit nicht, dass das, was was in den verschiedenen Wahrheitstheorien der Geschichte der Philosophie erkannt wird bedeutungslos oder nicht ist. Er sagt nur, dass diese Erkenntnisse immer schon Effekt eines Aufschubs sind, Moment einer retardierenden Bewegung von Wahrheit als das, was *nie alles ist*. (Ein Gedanke Hegels)

Dabei stellt sich jedoch die Frage, mit der Derrida immer wieder konfrontiert wurde, nämlich wie wir mit einem solchen Modell der Sprache, die ja unser eigentliches Erkenntnisinstrument ist, noch Wahrheit denken oder eine Ethik formulieren können. Die Kritik ist berechtigt und es ist nicht ganz deutlich, ob sich Derrida wirklich dem Vorwurf des Nihilismus entziehen kann.

Und dennoch: Eigentlich geht es Derrida nicht um die Kollabierung eines finalen Sinnes. Sondern ihr Ziel ist eigentlich die Aufdeckung dieses als Produktivkraft zu bezeichnenden Prozesses eines ewigen Aufschubs, der nie an den Punkt kommen kann: Und er sah, dass es gut war. „Aufschub“ als Produktionskraft nie erreichter Präsenz.

Es geht Derridas Dekonstruktion nicht um eine finale Implosion von „Sinn“, sondern um die Offenlegung dieses Mechanismus explodierender Sinnproduktion, immer dann wenn vom "letzten Sinn", der letzten Metaphysik gesprochen wird.

Mit seiner Rede von der „différance“ versucht D. einen Bereich jenseits der ontologischen Differenz von Essenz und Erscheinung als ein - die beiden Pole unterlaufendes - Drittes näher zu bestimmen. Darauf näher einzugehen, geht hier nicht.