

# Das sinnsuchende Individuum

## Heideggers Anliegen

Vorgelegt  
von  
Yun-Ping SUN  
aus  
Taiwan

### INAUGURAL – DISSERTATION

Zur Erlangung der Doktorwürde  
am Institut für Philosophie  
der  
Philosophischen Fakultät I  
der  
Humboldt Universität zu Berlin

Promotionsausschuss:

Vorsitzender: Prof. Dr. Dominik Perler  
Erstgutachter: Prof. Dr. Volker Gerhardt  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Oswald Schwemmer

Datum der Einreichung: 4. Februar 2004

Datum der Promotion: 21. Juni 2004

Berlin 2004

# Inhalt

Einleitung	7
<i>1. Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“</i>	19
<b>1. Einleitung</b>	19
<b>2. Das Problemfeld von Erkennen und Handeln</b>	20
2.1 Sokrates' Umwendung der Philosophie	20
2.2 Aristoteles' Unterscheidung des Erkennens vom Handeln	21
2.2.1 Gemeinsamkeit und Differenz von Theorie und Praxis	22
2.2.2 Aristoteles' Stellungnahme	23
2.3 Kants Spaltung der Theorie von der Praxis	24
2.4 Fichtes Überbrückensversuch der zwei Welten Kants	27
2.5 Marx' Philosophie der Praxis	31
2.6 Husserls Meditation	33
2.7 Zwischenbilanz	34
<b>3. Erkennen und Handeln in „Sein und Zeit“</b>	36
<b>3.1 Die Aufgabe der Ontologie und die ontisch-ontologische Differenz</b>	36
3.1.1 Die neu Bestimmung der Aufgabe der Ontologie?	36
3.1.2 Die Bevorzugung der Warum-Frage vor der Dass-Frage	38
<b>3.2 Die existenziale Analytik des Daseins als Zugang zur Seinsfrage</b>	38
3.2.1 Die Sonderstellung des menschlichen Wesens	39
3.2.2 Das Sein des Daseins	41
<b>3.3 Menschliches Erkennen und Handeln in Bezug auf das Seiende</b>	43
3.3.1 Vorhandenheit und Zuhandenheit	44
3.3.2 Die Abkünftigkeit der Aussagen aus Auslegungen	46
3.3.3 Die Wendung von der Praxis zur Theorie	48
3.3.3.1 Die Entstehung der theoretischen Wissenschaften	48
3.3.3.2 Die Kritik an den Naturwissenschaften	50
3.3.3.3 Heideggers Entlarvung der Dominanz der Anschauung	51
3.3.4 Das „In-der-Welt-sein“ und die Bewandtnisganzheit	52

3.3.4.1 Die Welt und das „In-der-Welt-sein“	53
3.3.4.2 Das „In-Sein“	54
3.3.4.3 Das Zeug und die Umsicht	55
3.3.4.4 Die Um-zu Struktur und die Bewandtnisganzheit	56
<b>4. Schwierigkeiten in Heideggers Auffassung von Erkennen und Handeln</b>	<b>58</b>
4.1 Die Spannung zwischen Teilen und Ganzem	58
4.2 Akt oder Inhalt?	59
<b>5. Schlussfolgerung</b>	<b>60</b>
5.1 Sinnkonstruktivismus aber nicht Pragmatismus	61
5.2 Sozialer Holismus aber zugleich existenzialer Solipsismus	62
<b><i>II. Metaphysik bei Heidegger</i></b>	<b>65</b>
<b>1. Einleitung</b>	<b>65</b>
<b>2. Metaphysik vor Heidegger</b>	<b>66</b>
2.1 Das vormetaphysische Denken	66
2.2 Vorsokratiker	67
2.2.1 Thales von Milet	68
2.2.2 Anaximander von Milet	68
2.2.3 Phytagoras von Samos	69
2.2.4 Heraklit von Ephesus	71
2.2.5 Parmenides von Elea	72
2.3 Platons Ideenlehre	75
2.3.1 Herkunft der Ideenlehre	75
2.3.2 Realität der Ideen	76
2.3.3 Hierarchisierung der Ideen	77
2.3.4 Philosophieren als Einüben in das Sterben	78
2.3.5 Probleme der Ideenlehre	79
2.4 Aristoteles' Metaphysik	80
2.4.1 Die formelle Aufgabe der Metaphysik	80

2.4.2 Das tiefgehende Motiv der Metaphysik	81
2.4.3 Das Stauen von Aristoteles	83
2.5 Kants Transzendentalphilosophie	84
2.5.1 Infragestellen der Möglichkeit der Metaphysik	84
2.5.2 Das Schema der Dichotomie	85
2.5.3 Die Sonderstellung des Menschen	86
<b>3. Metaphysik bei Heidegger</b>	87
<b>3.1 Das Sein und das Seiende</b>	88
3.1.1 Der Gegenstand der Metaphysik	89
3.1.2 Das Verhältnis zwischen dem Sein und dem Seienden	90
3.1.3 Die Aufgabe der Metaphysik	91
3.1.4 Das Sein ohne das Seiende denken	94
<b>3.2 Das Sein und das Nichts</b>	97
3.2.1 Die Grundfrage der Metaphysik	98
3.2.2 Das Nichts als die Negation	99
3.2.2.1 Parmenides' Vorstellung des Nichts	99
3.2.2.2 Hegels Gleichsetzung des Seins mit dem Nichts	100
3.2.2.3 Tugendhats Auslegung von Heideggers Nichtskonzeption	103
3.2.3 Identität des Seins mit dem Nichts	105
3.2.3.1 Eine ontologische Interpretation des Nichts	105
3.2.3.2 Das Nichts als die existenziale Abkehrung	107
<b>3.3 Das Sein und das Dasein</b>	111
3.3.1 Das Selbsthineinziehen des Menschen in die Metaphysik	111
3.3.2 Metaphysik als der Sinnzusammenhang	112
3.3.3 Metaphysik als die Vorbereitung auf den eigenen Tod des Menschen	115
<b><i>III. Ethik bei Heidegger?</i></b>	116
<b>1. Prolog</b>	116
1.1 Sokrates' Suche und der Ursprung der Ethik	117
1.2 Aristoteles' Streben nach dem guten Leben	119
1.3 Kant hat nur kategorische Imperative?	120

1.4 Der Utilitarismus	123
1.5 Der Kontraktualismus	124
1.6 Nietzsches Moralkritik	125
1.7 Die Schwierigkeiten der Diskursethik	127
1.8 Zwischenbilanz	130
<b>2. Möglichkeit einer Ethik bei Heidegger</b>	131
<b>3. Ethik bei Heidegger</b>	134
3.1 Dasein – Seiendes: Besorgen; Technik und Kunst	135
3.2 Dasein – Mitdasein: Fürsorgen; die Rolle des Anderen	140
3.3 Dasein – Selbstsein: Sorge für sich selbst	145
<b>4. Ethik und Religion: Dasein – Sein</b>	148
4.1 Der Ruf des Gewissens	148
4.2 Die Möglichkeit der Umkehr	149
<b>5. Probleme und Kritik</b>	150
5.1 Die Asymmetrie der Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen	151
5.2 Religion als die Quelle der Ethik	153
<b>6. Schlussfolgerung</b>	155
<b><i>IV. Religiosität ohne Religion</i></b>	157
<b>1. Einleitung: Wozu noch Religionsphilosophie?</b>	157
<b>1.1 Sinnvolle Rede von Gott?</b>	157
1.1.1 Kants moralischer Gottesbeweis	157
1.1.2 Wittgensteins Schweigen über Gott	158
<b>1.2 Gegenstand der Religionsphilosophie</b>	159
1.2.1 Gott als ein Gegenstand der Philosophie?	162
1.2.1.1 Der Positivismus	162
1.2.1.2 Der Agnostizismus	163

1.2.1.3 Die Erkennbarkeit Gottes	164
1.2.2 Was man unter „Gott“ versteht	166
1.2.2.1 Das Verhältnis Gottes zur Welt	170
1.2.2.2 Das Verhältnis Gottes zum Menschen	170
<b>1.3 Aufgabe der Religionsphilosophie</b>	171
1.3.1 Existenz Gottes und Gottesbeweis	171
1.3.2 Eigenschaften Gottes	172
1.3.3 Das Problem der Theodizee	173
1.4 Zwischenbilanz	174
<b>2. Dasein – Nichts</b>	176
2.1 Der Nihilismus	177
2.1.1 Der Tod Gottes	177
2.1.2 Umwertung aller Werte	178
2.1.3 Der Wille zur Macht	180
2.2 Überwindung des Nihilismus	181
2.2.1 Ein Einheitliches Erklärungsprinzip	182
2.2.2 Vollendung der Subjektivitätsphilosophie	183
<b>3. Dasein – Gott</b>	184
<b>3.1 Gott als Seiendes</b>	186
3.1.1 Gott als Schöpfer und Erlöser	186
3.1.2 Gott als die Causa sui	187
<b>3.2 Gott als Sein</b>	189
3.2.1 Vergleich mit Meister Eckeharts Gottesauffassung	190
3.2.1.1 Identität Gottes mit dem Sein	191
3.2.1.2 Identität Gottes mit dem Nichts	192
3.2.2 Vergleich mit Cusanus' Gottesauffassung	194
3.2.2.1 Unerkennbarkeit Gottes	195
3.2.2.2 Aufhebung von Gegensätzen	197
<b>3.3 Gott als das Ereignis</b>	198
3.3.1 Das Ereignis ist nicht zeitlich	199
3.3.2 Das Ereignis und das Sein	200

<b>4. Dasein – Sinn des Lebens</b>	204
4.1 Gottesverhältnis — Lichten des Seins	204
4.2 Weltverhältnis — Wächter des Seins	205
4.3 Selbstverhältnis — Endlichkeit	207
4.3.1 Die Endlichkeit des Individuums	208
4.3.2 Das Heilige und die Heiligkeit	209
<b>5. Schlussfolgerung</b>	210
Literaturverzeichnis	212

## Einleitung

Heideggers Philosophie gehört zu den modernen Klassikern. Sie wurzelt einerseits in der hellenistischen Philosophie und setzt sich mit den großen deutschen Geistern auseinander. Andererseits inspiriert sie viele Denkströmungen sowohl in Frankreich als auch in den USA. Trotz seiner Originalität steht sie mit vielen in der ganzen Philosophiegeschichte in enger Beziehung. Dennoch ist die Erörterung von Heideggers Gedanken keineswegs eine bloß historische Untersuchung. Ihre Aktualität beschränkt sich nicht auf die abendländische Philosophie. Darüber hinaus findet man in ihr einen Berührungspunkt der westlichen Denkart mit der morgenländischen Denktradition.<sup>1</sup> Sie kann sogar die zwei scheinbar getrennten Kulturen überbrücken. Bei der Beschäftigung mit ihr bietet sich ein weiter Horizont dar.

Trotz ihrer Bedeutsamkeit in der Philosophiegeschichte soll man Heideggers Philosophie nicht überbewerten oder leidenschaftlich verehren, wie man solcher Übertreibung in der sekundären Literatur über Heideggers Philosophie häufig begegnet. Nüchternes Auseinandersetzen und kritisches Verstehen gehören zum Wesen des Philosophierens. Die Philosophie sieht sich nicht vor die Aufgabe gestellt, die Überlieferung unreflektiert weiterzugeben oder sogar ideologisch zu propagieren. Ihre Obliegenheit kann allein dadurch erfüllt werden, dass man mit der Überlieferung oder irgendeiner Aussage vorsichtig umgeht. Das heißt: Die versteckten, unangemessenen Voraussetzungen zutage bringen und die wesenhaften Einsichten aussieben und bewahren. Das fordert Anstrengung und Bereitschaft. *Philosophieren bedeutet eigenständig denken können und wollen.* Das Sich-befassen mit Heideggers Philosophie stellt die Fähigkeit und den Willen, dass man diese kritische Idee der Vernunft in die Tat umsetzt und durchsetzt, auf die Probe.

Heideggers Denken ist, wie bekannt, schwer zu verstehen. Eine der Schwierigkeiten besteht darin, dass er eine Menge eigene Terminologie erzeugt oder ein paar Begriffe anders verwendet, als diese normalerweise gebraucht werden. Dafür hat man noch Verständnis bei originellen Philosophen. Denn sie wollen wahrscheinlich etwas Besonderes zum Ausdruck bringen, was sonst nur unbefriedigt formuliert und mitgeteilt werden kann.<sup>2</sup> Ob und wie diese eigenartigen Ansichten sich tatsächlich als echte Einsichten erweisen können, das versteht sich nicht von selbst. Man darf sie nicht für selbstverständlich halten. Sie müssen sich erst

---

<sup>1</sup> Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, S.387-410, Pöggelers Behandlung des Verhältnis des Denkens Heideggers zu Lao Tse ist nur ein Beispiel.

<sup>2</sup> Vgl. Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München 1983, S.110.



noch bewähren, und zwar vor allem von den selbständigen Denkern. Man soll sie nicht mit den nahezu originären Ausdrucksweisen wiederholen und dann wähnen, dass die Sache bereits erledigt sei. Man muss damit ringen und immer versuchen, die verklausulierten Formulierungen mit verständlichen Worten wiederzugeben. Gerade in dieser Anstrengung gestaltet und verkörpert sich das philosophische Denken. Ähnliches gilt für die Beschäftigung mit Heideggers Philosophie, selbst wenn es bei ihr außergewöhnlich schwierig ist.

Mit diesem Vorhaben habe ich mit dem Studium von Heideggers Philosophie angefangen und die hier vorliegende Arbeit erstellt. Darin wird erstrebt, Heideggers Denken strukturell verständlich zu machen. Das heißt: Sie vermeidet die unbegründete Wiedergabe von Heideggers Jargon und bleibt nicht in dessen semantischer Erklärung stehen. Vielmehr zielt sie darauf ab, Heideggers Philosophie im Ganzen zu erfassen, ohne die einzelnen Teile zu verzerren oder außer Acht zu lassen. Ich suche nach dem Motiv und der Absicht Heideggers, um verschiedene Aspekte seiner Philosophie in einer sinnvollen Einheit zusammenzustellen. Insofern werden in dieser Arbeit so wenige Termini von Heidegger wie möglich verwendet. Manche von Heideggers Zitaten werden darum auf die Reihe der Fußnoten verlagert. Ich versuche, — im Rahmen der erlaubten Möglichkeit — mit eigenen Worten die Gedanken von Heidegger zu verdeutlichen.

Wie kann man den Gedanken eines Philosophen verstehen? Es gibt verschiedene Ansätze und Zugangsmöglichkeiten. Einer davon ist der biographisch-historische Ansatz, nämlich der Versuch, die Philosophie eines Denkers durch die Analyse seiner Biographie und der damaligen sozial-geschichtlichen Konstellationen aufzufassen. Diese Behandlungsweise ist zwar wichtig und oft hilfreich. Dennoch soll diese Aufgabe besser den Historikern, Soziologen bzw. den Biographiopsychologen zugesprochen und überlassen werden. Denn die biographischen bzw. sozial-gesellschaftlichen Faktoren sind im Hinblick auf einen philosophischen Text lediglich die äußerlichen Veranlassungen. Die Argumente, die dieser Ansatz liefern kann, können psychologische bzw. sozial-historische Erklärungen, aber keineswegs philosophische Begründungen sein. Wenn sich ein Gedanke als ein autarkes Denken erweist, dann muss es wesentliche und sachliche Gründe im Text selbst geben.

Das Niedergeschriebene stammt zwar vom Denker, der es gedacht und geschrieben hat; aber dies geschieht nur im kontingenten Sinne. Sobald es als philosophischer Text in Erscheinung

tritt, soll es selbständig und lebendig sein. Der Text kann dann „für sich selbst sprechen“.<sup>3</sup> Dementsprechend wäre die Aufgabe der Philosophie eher: Sich auf den Text des Denkers zu konzentrieren und geradewegs damit auseinanderzusetzen. Abgesehen von einem kleinen Teil dieser Einleitung verzichte ich in der vorliegenden Arbeit auf die biographischen Beweismittel, auch wenn ich sie im Hinterkopf behalte, und richte mein Hauptaugenmerk auf Heideggers Texte. Insofern ist die Argumentation und Beweisführung, die in dieser Dissertation angewendet wird, rein philosophisch. Ich versuche, die Philosophie Heideggers philosophisch darzustellen. Das soll heißen: *Mit Heidegger und gelegentlich gegen ihn denken zu müssen*. So ist das die Vorgehensweise dieser Arbeit. Bislang ist vorwiegend von der formalen bzw. der technischen Seite die Rede. Nun möchte ich zum Inhalt dieser Abhandlung überleiten.

Die These dieser Untersuchung lautet: Heidegger als Philosoph sucht nach dem Sinn des Lebens. Heideggers Philosophie trachtet nicht — wie bei den meisten Philosophen — nach der Gewissheit der Erkenntnis, sondern nach dem Lebenssinn. Er selbst hat zwei Weltkriege erlebt und sah sich mit der zunehmend technisierten modernen Welt konfrontiert. Im Krieg ist die Drohung des Todes so nah wie nie sonst; die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit des menschlichen Lebens ist nicht mehr ein unrealistischer Spruch, sondern eine augenscheinliche Wirklichkeit. Was man in dieser kurzen Lebenszeit zustande bringen will oder soll, stellt sich als eine dringende, persönliche Angelegenheit jedes Individuums dar.

Auch der technische Fortschritt in und nach dem Krieg erweckt die Sorge des Philosophen. Er führt das Problem der Technik auf die Denkweise der Neuzeit, der zufolge alles berechenbar ist und gleichsam kalkuliert werden „soll“, zurück.<sup>4</sup> Unter diesen Umständen kann man einerseits nicht nur das Ding oder die Natur, sondern auch den Menschen als Messbares auf die Zahlen reduzieren. Andererseits verbessert die moderne Technik zwar die menschlichen Lebensbedingungen (oft aber zerstört sie die der anderen Lebewesen). Das Neuartige aber, was die Technik erzielt und erzeugt, zieht den Menschen immer mehr in seinen Bann. Man gibt sich den von der Technik entwickelten und fabrizierten Sachen hin. Allmählich verliert man das Interesse daran, nach dem Leben selbst bzw. dem Lebenssinn zu fragen. Das

---

<sup>3</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Stuttgart 1992, S.10. „[...] denn die Gegenwart des Meisters *im Werk* ist die einzige echte. Je größer ein Meister ist, um so reiner verschwindet seine Person hinter dem Werk.“

<sup>4</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Stuttgart 1992, S.17ff.

Symptom spiegelt sich in der Orientierungs- und Sinnlosigkeit wider.<sup>5</sup> Sie war und ist das Hauptproblem sowohl seines als unseres Zeitalters.

*Die Suche nach dem Lebenssinn* ist meines Erachtens das durchziehende Motiv Heideggers. Das Motiv lässt sich in verschiedenen Aspekten zeigen. Es beschränkt sich durchaus nicht nur auf seine religionsphilosophischen Schriften, die sich — wie verbreitet gemeint — unmittelbar auf die Frage nach dem Lebenssinn beziehen. Dieser Beweggrund kommt — wengleich auf verborgene Weise — immer in Heideggers Handlungen über andere Themen vor, sei es die Ethik oder Metaphysik usw. Das Anliegen soll der Anhaltspunkt bzw. der Antrieb sein, der Heideggers Philosophie als Ganzes charakterisiert und zusammenfasst. Heidegger will eigentlich nicht ein neues Modell der Wahrheit entwerfen, das die Erkenntnis der Welt genauer beschreibt oder bestimmt. Er will nicht eine ungewöhnliche Sprachauffassung anbieten, damit man die Sprache besser beherrscht oder begreift. Er will auch nicht eine eigene Ethik aufstellen, die eine Gesellschaft ordentlicher oder eine Person tugendhafter macht. Was Heidegger versucht und geschrieben hat, ist nichts anders als ein „Tappen“. Deswegen nennt er selbst sein Gesamtwerk „Wege — nicht Werke“. Alles läuft auf ein und dasselbe Ziel hinaus, nämlich die Suche nach dem Lebenssinn.

Die vorliegende Abhandlung will diese These dadurch belegen, dass sie das gleiche Motiv in den scheinbar verschiedenen Aspekten bzw. Gebieten von Heideggers Philosophie enträtselt und identifiziert. Sie ist in vier Kapitel gegliedert: Im Kapitel 1 bin ich auf die Problematik von Erkennen und Handeln in „Sein und Zeit“ eingegangen. Zunächst erörtere ich das Problem von Erkennen und Handeln in seinem philosophischen Zusammenhang. Ich versuche zu erläutern, warum es bedeutend für Philosophen und für einfache Menschen ist und was für eine Problematik es in diesem Zusammenhang gibt. Da sich Heideggers Philosophie auch in dieser denkerischen Kontinuität befindet, erhebt sich die Frage: Was will er durch die Behandlung dieses Problems zum Ausdruck bringen?

„Sein und Zeit“ ist das Hauptwerk seiner frühen Denkphase. Aus der Analyse dieses Problems ist zu ersehen, dass Heideggers Anliegen es ist, nicht die Gestaltung oder die Rekonstruktion einer theoretischen Welt, sondern die Beleuchtung der praktischen Lebenswelt, in der wir uns immer befinden und bewegen, zu verdeutlichen. Für Heidegger ist

---

<sup>5</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Stuttgart 1992, S.12-16ff. Im Hinblick auf diese Lage redet Heidegger von der „zunehmenden Gedankenlosigkeit“ bzw. „Bodenlosigkeit“. Dazu siehe auch Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München 1983, S.113f.

die praktische Umgangsweise des Menschen mit seiner Umgebung ursprünglicher und wesentlicher als die theoretische Umgangsweise. Die Theorie ist Heidegger zufolge ein abgeleiteter Modus der Praxis.

Diese Ansicht entspricht der Analyse seiner bizarren Bezeichnung von *Vorhandenheit* und *Zuhandenheit*. Diese beziehen sich auf den jeweiligen Seinsmodus des Menschen. In der *Vorhandenheit*, also in der theoretischen Umgangsweise des Menschen mit dem Ding, fokussiert man — meistens anschauend — das gegebene Ding und vernachlässigt dessen Umkreis. Das so anvisierte Ding wird nach Heidegger aus seinem natürlichen und zweckmäßigen Zusammenhang gerissen und als das Objekt der reinen Theorie betrachtet. Unter diesen Umständen kann das Wesen des Dings versteckt oder verzerrt sein. Auf diesem Grund kritisiert Heidegger die theoretischen Wissenschaften und die moderne Technik. Das Vorhandene tritt aber Heidegger zufolge als ein Gegenstand der Aussage auf, und beruht auf der sinnlichen Wahrnehmung. Diesbezüglich entlarvt Heidegger die dominierende Stellung des Sehens in den theoretischen Aktivitäten. Dass die Begierde des Anschauens unbedingt befriedigt werden muss und die Unhintergebarkeit des Sehens ungeprüft anerkannt wird, ist ein wissenschaftlicher Glaubensartikel geworden. Dies alles betrifft die epistemologische Gewissheit, wonach die meisten traditionellen Philosophien streben. Genau gegen diese Position wendet sich Heidegger. Er favorisiert den anderen Seinsmodus, nämlich die *Zuhandenheit*, die er für anfänglich und essentiell hält.

In der *Zuhandenheit*, also in der praktischen Umgangsweise des Daseins mit dem Ding, bewahrt man den Überblick über den lebendigen und zweckentsprechenden Zusammenhang. Das Ding bekommt seinen passenden Platz und verliert nicht sein natürliches Milieu. Das *Zuhandene* als Zeug besitzt eine Struktur der Hinweisung. Es verweist stets auf die Zeug- und Zweckganzheit, die Heidegger als die Bewandnisganzheit bezeichnet. Das heißt: Ein isoliertes Zeug zählt nicht zum Zeug. Ein Werkzeug impliziert bereits die Idee der Instrumentalität und folglich die Ganzheit des Zeugs. Außerdem ist das Zeug nie um seiner selbst willen da; es existiert, um etwas Anderes zu erreichen bzw. zu bewerkstelligen. Jeder Umgang mit dem Zeug oder jedes Handeln schließt in sich eine teleologische Struktur ein. Man tut dies und jenes, um etwas Anderes als Zweck, der wiederum als Mittel zu einem anderen Zweck fungieren kann, zustande zu bringen. Jedes Um-zu führt zu einem anderen, bis letztlich zu dem endgültigen „Worum-willen“, in dem es ledig um die Möglichkeit des Daseins geht. Bis dahin liegt es nahe, dass Heidegger dadurch zeigen will, dass der Sinn des

Lebens nicht im Ding, sondern allein *im Menschen selbst* gesucht werden kann. Diese Einsicht kann nicht durch die Erörterung der Erkenntnis, sondern nur durch die Reflexion auf die teleologische Struktur des Handelns errungen werden. Nachdem ich den Standpunkt Heideggers konstatiert und festgestellt habe, würdige ich seine Verdienste einerseits und übe Kritik an seinen Mängeln andererseits.

Im Kapitel 2 schildere ich zunächst den Hintergrund, in dem die Metaphysik Heideggers wurzelt und auf dem sie sich entwickelt. Anschließend an die Metaphysik von Aristoteles versteht Heidegger unter der Metaphysik einmal die Lehre vom Seienden als solchem, zum anderen die Suche nach dem Prinzip bzw. Urgrund des Seienden. Der ersteren geht es darum, *dass* das Seiende ist, während es sich bei der letzteren darum handelt, *warum* das Seiende so beschaffen ist, wie es ist. Die so genannte ontisch-ontologische Differenz einführend, lässt Heidegger die Dass-Frage beiseite und konzentriert sich auf die Warum-Frage. Da er das Sein als das Prinzip und den Urgrund des Seienden ansieht, hebt Heidegger die Erörterung der Seinsfrage als die eigentliche Aufgabe der Metaphysik hervor. Er wirft den traditionellen Philosophien ihre Seinsvergessenheit vor. Er fühlt sich verpflichtet, die Frage nach dem Sinn des Seins geltend zu machen. Daraus ist zu ersehen, dass der wesenhafte Gegenstand der Metaphysik Heideggers nicht das Seiende, sondern das Sein ist.

Nachdem das Objekt seiner Metaphysik genau festgelegt war, bin ich darauf eingegangen, wie Heidegger sein Ziel erlangen will. Ich weise darauf hin, dass er in „Sein und Zeit“ noch durch die Analyse des einzigartigen Seienden, nämlich des Daseins, das Sein erläutern wollte, während der spätere Heidegger, z.B. in „Zeit und Sein“ oder im „Humanismusbrief“, *das Sein ohne das Seiende denken* will. Wie er das tut, habe ich ausführlich behandelt. Dann stellt sich heraus, dass Heidegger den Seinsbegriff mit dem des Nichts gleichsetzt. Wie diese Identifizierung möglich ist und was sie genau bedeutet, ist das Hauptthema dieses Kapitels.

Darin habe ich zwei philosophisch-historische Varianten, nämlich die Zusammenstellung des Seins und des Nichts durch Parmenides und Hegel, aufgegriffen. Dadurch kann man ausschließen, was Heidegger mit dem Nichts nicht gemeint hat, nämlich einmal eine wahrnehmbare Entität, zum anderen die sprachliche oder denkerische Verneinung bzw. Negation. Ich habe mich mit der Auslegung des berühmten Sprachanalytikers Tugendhat auseinandergesetzt und erläutert, warum seine Interpretation von Heideggers Nichtskonzeption unangemessen ist. Ich selbst biete zwei Auslegungsmöglichkeiten an, zum einen

die ontologische, zum anderen die existenziale. Die Aufklärung des Verhältnis des Seins zum Nichts dient auch zur Erhellung der Seinsfrage Heideggers.

Am Ende dieses Kapitels bin ich der Beziehung des Seins als Nichts zum Menschen nachgegangen. Die Besinnung auf das nicht sinnlich wahrnehmbare Sein als Nichts wendet den Menschen vom Seienden. Wie oben erwähnt, macht Heidegger das Verfallen des Seienden für die Orientierungs- und Sinnlosigkeit des Menschen verantwortlich. Die Befreiung davon soll für Heidegger der einzige Ausweg sein.<sup>6</sup> Ohne das Nichts als Kontrastpunkt würde der Mensch immer noch im Seienden verfangen bleiben. Nur durch die Frage nach dem Sein als Nichts kann der Mensch sich die Welt samt dem Seienden als Ganzes vorstellen. Das Bewusstsein oder die Fähigkeit, einen sinnvollen Zusammenhang bzw. das Sinnganze einsehen zu können, gehört zum Wesen des Menschen. Insofern ist das Dasein des Menschen selbst für Heidegger ein metaphysisches Geschehen. Das metaphysische Denken ist deswegen möglich und unentbehrlich, weil der Mensch an sich metaphysisch ist. Es kommt der Metaphysik auf die existenziale Situation des Menschen an. Hier ist das Grundmotiv Heideggers wieder aufgetaucht. Da er die Philosophie mit der Metaphysik gleichsetzt, stellt er das menschliche Leben als Philosophieren hin. Jeder Einzelne kann nicht umhin, sich darauf zu besinnen, was er in seiner begrenzten Lebenszeit zu tun bzw. zu vollbringen hat. Das Leben als ein sinnvolles Ganze zu gestalten bedeutet: Den Tod als Schlussstein einbeziehend vorweg denken zu müssen. Das Philosophieren ist für Heidegger nach meiner Untersuchung nichts anderes als die Vorbereitung auf den eigenen Tod des Individuums.

Im Kapitel 3 bin ich auf das wenig gründlich erörterte Thema, nämlich die Möglichkeit der Ethik Heideggers, eingegangen. Viele sind der Meinung, dass es bei Heidegger keine Ethik gebe. Sie begründen ihren Standpunkt folgendermaßen: 1. Heidegger selbst betrachtet seine Philosophie nicht als Ethik, Anthropologie oder Kulturkritik usw., sondern als Fundamentalontologie. 2. Man kann Heideggers Philosophie nach der Kategorie der Schulphilosophie kaum der Ethik zuordnen. Diese Begründungen sind nicht zwingend, wenn man sie überprüft und Heideggers Philosophie genauer betrachtet. Hinter dieser Behauptung versteckt sich eine positivistische Annahme, nämlich die strenge Trennung des Seins vom

---

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Stuttgart 1992, S.23. „Wir lassen die technische Gegenstände in unsere tägliche Welt hinein und lassen sie zugleich draußen, d.h. auf sich beruhen als Dinge, die nichts Absolutes sind, sondern selbst auf Höheres angewiesen bleiben. Ich möchte diese Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt mit einem alten Wort nennen: *die Gelassenheit zu den Dingen*.“

Sollen, des Präskriptiven vom Deskriptiven bzw. der Ethik von der Metaphysik. Der Vorwurf von G. E. Moore, dass derjenige, der aus Ist-Sätzen Aussagen des Sollens ableitet, den vermeintlichen naturalistischen Fehlschluss begehe, beruht auf der Unterstellung der empirischen Verifizierbarkeit der Theorie. Diese positivistische Einstellung führt unvermeidlich zu einer subjektivistischen Moraltheorie. Heidegger wurde zwar nicht in diese Debatte verwickelt. Aber für ihn gibt es offensichtlich keine strikte Abgrenzung zwischen Ethik und Metaphysik. Es ist insofern völlig vertretbar und einsichtig, die deutliche ethische Implikation seiner Philosophie zu behandeln.

Wenn es die Möglichkeit einer Ethik bei Heidegger — selbst wenn diese keine systematische Moraltheorie im Sinne von Schulphilosophie ist — gibt, was für eine Ethik kann sie sein? Zuvor habe ich einige abendländischen Moralthorien exemplifiziert und in zwei Typen klassifiziert. Die eine bezeichne ich als die *Ethik des Guten* und die andere als die *Ethik des Richtigen*. Der Ethik des Guten geht es um die sinnvolle Gestaltung des individuellen Lebens. Die Leitfrage dafür wäre: „*Was ist ein gutes Leben?*“ bzw. „*Wie soll ich mein Leben gestalten?*“ Im Vergleich dazu bezieht sich die Ethik des Richtigen eher auf ein bestimmtes Handeln als auf das ganze Leben des Handelnden. Die Leitfrage dafür lautet: „*Was soll ich tun?*“ Außerdem befasst sie sich mehr mit moralischen Problemen der zwischenmenschlichen Beziehung als mit den persönlichen Angelegenheiten des Individuums. Hinter den beiden Typen der Ethik verstecken sich zwei verschiedene Motive, die unterschiedliche Aufgaben bewältigen möchten. Die eine Aufgabe besteht in der Sorge für die intersubjektive Ordnung der Gemeinschaft, während die andere sich um die Formung des subjektiven Lebens kümmert.

Ich aber argumentiere dafür, dass die Ethik des Richtigen ohne die Ethik des Guten nicht denkbar ist. Die Ethik des Guten ist die Grundlage der Ethik des Richtigen. Weiterhin steht die Ethik des Richtigen der Soziologie bzw. der Rechtswissenschaft näher als der Philosophie, weil sie nach bestimmten konkreten Regeln sucht. Diese Normen können für das Individuum äußerliche Forderungen sein, von denen es nicht unbedingt überzeugt ist. Unreflektiertes Einhalten oder blindes Befolgen dieser nicht von ihm selbst entwickelten Sitten bzw. Vorschriften kann das Individuum sogar moralisch desensibilisieren. Sie sind zwar für das Gelingen und Verschmelzen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens von großer Bedeutung, aber sie können nicht notwendig für die Gestaltung des individuellen Lebens geeignet sein. Die philosophische Ethik soll dem selbständig Denkenden keinen äußerlichen Zwang durch

bestimmte Regeln auferlegen. Im Gegenteil: Sie soll das Individuum dazu veranlassen, Einsicht durch eigenes Denken zu gewinnen und die normative Verbindlichkeit selbst zu setzen. Daraus ist zu ersehen, dass ethische Fragen durch die Ethik des Guten angemessen zum Ausdruck gebracht werden können. Nach dieser Analyse kann man Heideggers Ethik zuversichtlich zur Ethik des Guten zählen.

Die konkrete Erörterung von Heideggers Ethik geht vom Verhältnis des Daseins jeweils zu 1. dem nichtdaseinsmäßigen Seienden, 2. dem Dasein des Anderen, 3. dem Dasein des Selbst, aus. Dementsprechend bezeichnet Heidegger das jeweilige Verhältnis *Besorgen*, *Fürsorgen* und *Sorgen*. Beim Umgang mit dem Ding geht Heidegger nicht um die richtige Beschreibung oder die bessere Beherrschung des Dings, sondern immer noch um die Sinnfrage, nämlich die Frage nach dem Wozu bzw. dem Warum. Er bezeichnet die moderne Technik als das „Gestell“. Damit meint Heidegger die rechnerische Umgangsweise des Menschen mit dem Ding und der Umwelt. Diese extreme rationalisierte Einstellung stört oder verdreht die ursprüngliche, adäquate Beziehung des Menschen zum Ding und zur Welt. Er führt das Wesen der Technik auf τέχνη zurück, auf die auch das Wesen der Kunst zurückgeht. Die Technik als τέχνη soll Heidegger zufolge eine Weise des Entbergens sein. Was das genau bedeutet und was für Probleme diese Auffassung Heideggers auslösen kann, habe ich eingehend behandelt.

Im Bezug auf den Umgang mit dem Anderen verteidige ich Heidegger, dass dessen Philosophie die Rolle des Anderen nicht vergisst. Im Gegensatz zur Subjektivitätsphilosophie will er sogar auf der Konkretheit und Lebendigkeit des Anderen beharren. Der Andere wird von ihm nicht mehr als ein sekundärer und zufälliger Gegenstand der Erkenntnis des Subjekts angesehen. Vielmehr stellt Heidegger den Anderen als eine Person mit dem Dasein gleich und unterscheidet die Person kategorisch vom Ding. Wie soll man mit dem Anderen verkehren? Heidegger stellt die Fürsorge als die Umgangsweise des Menschen mit dem Anderen auf. Es gibt Unterschiede zwischen passiver, also gleichgültiger und aktiver Fürsorge. Nicht nur die Rücksichtslosigkeit, sondern auch die überschreitende, einspringende Fürsorge will Heidegger in seiner Philosophie zurechtbiegen. Die ideale Fürsorge überlässt dem Anderen die Möglichkeit, sein eigenes Leben zu gestalten. Die angebrachte Behandlung des Anderen hängt eng mit dem Selbstverständnis zusammen. Die Sorge für sich selbst ist genau das Grundmotiv Heideggers. Zum Schluss habe ich auf das Verhältnis der Ethik bei Heidegger zur Religion hingewiesen. Meine These dazu lautet: Seine Ethik als die Suche nach dem



Lebenssinn geht doch auf die Religion zurück. Dann gehen wir von seiner Ethik zu seiner Religionsphilosophie über.

Im Kapitel 4 gehe ich von der Frage nach einer sinnvollen Rede von Gott aus und ziehe aus der Erörterung das Fazit, dass die Beziehung des Menschen zu Gott im Zentrum der Religionsphilosophie steht. Dies prägt sich z.B. im Gottesbeweis, in der Diskussion der Eigenschaften und Erkennbarkeit Gottes und im Problem der Theodizee aus. Ein Gott an sich, der keineswegs in Verbindung mit dem Menschen stehen kann, ist für den Menschen belanglos und gleichgültig. Ohne irgendeine Möglichkeit, ein Gottesverhältnis zu bilden, wäre das ganze Unternehmen unnötig und sinnlos. Man betreibt die Religionsphilosophie, weil es die Möglichkeit des Gottesverhältnisses gibt und man danach fragen will, wobei das Problem der Existenz Gottes noch nicht berührt wird. Selbst wenn das Dasein Gottes anerkannt oder geglaubt wird, bleibt die Frage nach der Eventualität des Gottesverhältnisses immer noch. Wie die Beziehung zu Gott für den Menschen möglich ist und wie sie aussehen kann, ist meines Erachtens die Aufgabe der Religionsphilosophie.

Auf dieser These basierend bin ich der Religionsphilosophie Heideggers nachgegangen. Heidegger muss zunächst der Herausforderung des Nihilismus Nietzsches seine Philosophie entgegensetzen. Wie er mit Nietzsches Verkündigung des Todes Gottes und dessen Umwertung aller Werte usw. konfrontiert wird und wie er sie umwandelnd überwindet, habe ich erörtert. Dann rückt das Gottesverhältnis des Menschen bei Heidegger in den Mittelpunkt. Die Existenz Gottes scheint für Heidegger unverdächtig und selbstverständlich zu sein. Er meint sogar, dass der Gott, der sich durch formale Logik beweisen lässt, kein Gott mehr ist. Wichtiger für Heidegger ist, wie man Gott betrachtet. Er unterscheidet die Auffassung Gottes als Seiendem von der Auffassung Gottes als Sein. Die erste Auffassung kann sogar den traditionellen Gottesbegriff des Christentums betreffen und einbeziehen, nämlich Gott als Schöpfer bzw. Erlöser oder Gott als causa sui. Das Problem besteht darin, dass Gott als ein Seiendes für Heidegger schon herabgesetzt ist. Gott als ein Seiendes kann in die Kausalitätskette gesetzt werden. Man kann Gott als ein Seiendes untersuchen und Aussagen darüber machen. Gott als ein Seiendes lässt sich von uns Menschen vergegenständlichen. Gott als ein Seiendes ist kein Gott mehr. Insofern ist das Gottesverhältnis dadurch, wenn auch nicht ganz zerstört, doch gravierend entstellt, da der Mensch keine adäquate Beziehung zum verdinglichten Gott haben kann.

Wenn Gott kein Seiendes ist, kann er nur als das Sein angesehen werden. Die heimliche Veranlassung der ontologischen Differenzierung zwischen dem Seienden und dem Sein kann meiner Ansicht nach religiös sein. Das heißt: Die Stellung des Seins soll von Heidegger als der Platz für Gott reserviert und gehalten werden.<sup>7</sup> Was oder wer kann noch diesen Thronplatz einnehmen? Nichts und niemand mehr! Warum ist Heideggers Seinskonzeption so mystisch? — Weil er es für unerforschlich, unsagbar und unfassbar hält und weil er es nicht offen für Gott erklären will. Diese mythische Gottesauffassung Heideggers ist einerseits von Hölderlin geprägt. Andererseits ist sie meines Erachtens nicht ganz von der traditionellen Philosophie abgerückt. So habe ich sie mit der Gottesauffassung von zwei Neuplatonikern, nämlich Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, verglichen. Darin wird Gott entweder mit dem Sein oder mit dem Nichts identifiziert; beides läuft aber auf dasselbe hinaus. Die Unerkennbarkeit Gottes und sein Übersteigen der Gegensätze werden dabei hervorgehoben. Daran anschließend kann Gott von Heidegger als Ereignis bezeichnet werden. Das Ereignis bei Heidegger ist aber weder zeitlich noch gegenständlich. Es ist „überzeitlich“, also ewiglich. Es ist kein Gegenstand und kann somit nicht bestimmt und beschrieben werden. Gott ist dergestalt unvorstellbar und unbegreiflich, dass er sich unserem rationalen Denken und logischen Aussagen entzieht. Also ist Gott so mysteriös und geheimnisvoll, dass er über den menschlichen Verstand hinausgeht.

Zum Schluss komme ich auf das Problem des Gottesverhältnisses und auf die Frage nach dem Lebenssinn zurück. Die Frage nach dem Lebenssinn hängt nach Heideggers Philosophie eng mit dem Gottesverhältnis des Menschen zusammen. Der Lebenssinn verkörpert sich genau im Verhältnis des Menschen 1. zu Gott, 2. zu der Welt, 3. zu sich selbst. Diese drei Aspekte müssen nach Heidegger auf das erste, also das angemessene Gottesverhältnis, zurückgreifen. Es kann aber erst realisiert werden, wenn der Mensch sich seiner Endlichkeit bewusst ist und wenn er dazu bereit ist, Gott zu erwarten und zu erleben. Nur in der Dimension des Heiligen als Spur der Gottheit kann der Mensch das Göttliche erfahren. Dabei handelt es sich nicht um logisches Argumentieren bzw. Beweisen. Es kommt dem Menschen vielmehr darauf an, über sich selbst existenzial zu reflektieren, ob er die Dimension des Heiligen erwarten oder suchen

---

<sup>7</sup> Vgl. Otto Pöggeler, Die Frage nach der Kunst, Freiburg/München 1984, S.241. „Die Entfaltung der Seinsfrage führt deshalb am Schluß dieser Arbeit [Beiträge zur Philosophie] zur Gottesfrage, der befremdlichen Rede vom ‚Vorbeigang des letzten Gottes‘. Dieser Gott ist nicht der letzte in einer Reihe, sondern derjenige, der nur kommt, wenn es um die letzten Dinge geht, der so aber alles gewesene Göttliche sammelt in die neue Erfahrung des Wesens des Göttlichen.“

will.<sup>8</sup> In diesem Punkt gibt Heidegger den Heiligkeitsanspruch der jüdisch-christlichen Tradition wieder. Den Sinn des Lebens führt Heidegger insofern auf den Zusammenhang mit der Gottesfrage und dem Gottesverhältnis zurück. Ob der Mensch Gott als das Sein erfährt und in dessen Licht sein Leben führt, das ist entscheidend. Daraus ergibt sich die Konsequenz, dass die Quintessenz von Heideggers Philosophie die religiöse Frage ist.<sup>9</sup> Sein ganzes Denken umkreist diese religiöse Frage nach dem Gottesverhältnis. Ein chinesischer Denkspruch lautet: „Das große Rätsel kann man lebenslang nicht lösen.“ Gerade weil das Problem sich nicht einfach lösen lässt, kann man das Ringen darum fruchtbar machen.

---

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Stuttgart 1992, S.24. „*Der Sinn der technischen Welt verbirgt sich*. Achten wir nun aber eigens und stets darauf, dass uns überall in der technischen Welt ein verborgener Sinn anrührt, dann stehen wir sogleich im Bereich dessen, was sich uns verbirgt und zwar verbirgt, indem es auf uns zukommt. Was auf solche Weise sich zeigt und zugleich sich entzieht, ist der Grundzug dessen, was wir das Geheimnis nennen. Ich nenne die Haltung, kraft deren wir uns für den in der technischen Welt verborgenen Sinn offen halten: *die Offenheit für das Geheimnis*.“

<sup>9</sup> Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, S.430ff.

# I. Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“

*[...]und [ihr] werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen. (Johannes 8, 32)*

## 1. Einleitung

Das Problem von „Erkennen und Handeln“, von „Wissen und Können“, von „Theorie und Praxis“ ist ein bedeutsames Thema sowohl im Alltag als auch in der Philosophie. Erkennen und Handeln als aktives Verhalten umspannen fast alle wichtigen Aspekte und Facetten der menschlichen Tätigkeitsbereiche. Als bewusste Akte kennzeichnen sie den Menschen im Gegensatz zur Reflexbewegung oder reinen Rezeption von Tieren und Pflanzen. Das Problem von Rationalität und Moralität hängt zwar auch mit diesem Thema zusammen. Dieses aber ist noch grundlegender als jenes. Als Fragen durchziehen Erkennen und Handeln beinahe die ganze abendländische Philosophiegeschichte. Sie entsprechen jeweils zwei fundamental philosophischen Domänen, nämlich der theoretischen und praktischen Philosophie.

In diesem Sinne kann das Problem „Erkennen und Handeln“ nahezu alle Themen der Philosophie umfassen. Es ist aber einerseits unmöglich, andererseits nicht sinnvoll, dass alle Probleme zugleich behandelt werden. Das wäre auch nicht die Absicht und Aufgabe der vorliegenden Untersuchung. Diese Abhandlung beschränkt sich darauf, das Wesen und den Grund des Erkennens und des Handelns, das Verhältnis zwischen den beiden in Heideggers Sicht aufzuklären. Diese Dissertation will sich mit Heideggers Philosophie auseinandersetzen. Sie geht von der Thematik von Erkennen und Handeln in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ aus. Es wird sich erweisen, dass die Erläuterung dieser Problematik als das Kennzeichen seines Gedankens dienen kann. In diesem Kapitel werden die folgenden Themen behandelt:

1. Worin die Problematik von Erkennen und Handeln besteht,
2. welche Rolle dieses Problem in Heideggers Philosophie spielt,
3. ob Heideggers Auffassung Widersprüche oder Theorielöcher unterlaufen,
4. schließlich, was man aus dieser Problematik bei Heidegger folgern kann; darauf werde ich im Folgenden eingehen.

## **2. Das Problemfeld von Erkennen und Handeln**

In welchem Verhältnis stehen Erkennen und Handeln zueinander? Sind sie jeweils selbstständig und haben sie ihre eigenen Gegenstände und Tätigkeitsbereiche? Sind die beiden tatsächlich scharf voneinander zu trennen, und funktionieren sie parallel? Oder ist das eine auf das andere angewiesen? Wird die letzte Frage bejaht, welches hat den Primat vor dem anderen und inwiefern? Wir wollen einige wichtige Positionen in der Philosophiegeschichte kurz und bündig überblicken.

### **2.1 Sokrates' Umwendung der Philosophie**

Die abendländische Philosophie ist im alten Griechenland entsprungen. Die antike Philosophie hat sich zunächst mit der Natur bzw. dem Kosmos beschäftigt. Die Philosophen vor Sokrates versuchten, die Natur und ihre Phänomene zu erkennen und zu erklären. Sokrates aber hat die Aufmerksamkeit der antiken Philosophie von der Naturphilosophie auf die Frage nach der Ethik, nämlich auf die Disputation über menschliches Handeln, gelenkt. Er kümmert sich kaum um die Welt im naturalistischen Sinne; vielmehr liegt ihm die Lebenswelt des Menschen am Herzen. Für Sokrates ist das Wissen, wie man richtig handeln soll, viel wichtiger als die Erkenntnis, wie man die Veränderung bzw. den Vorgang der Natur erklärt.

Die erste Wendung der Philosophie wurde von Sokrates vollzogen; und zwar kann man sie die anthropologische Wende nennen. Im Vergleich zum Kosmos steht der Mensch im Zentrum seiner Überlegung.<sup>10</sup> Es geht Sokrates um die Prüfung und Führung eines würdigen Lebens. Ein Leben, das nicht geprüft wird, ist für ihn nicht lebenswert.<sup>11</sup> Dabei handelt es sich darum, das vermeintliche Wissen in Zweifel zu stellen und die Menschen zum Fragen zu veranlassen. Wenn jemand meint, er habe alles unter Kontrolle, fühlt er sich sehr sicher und somit kann er keine Frage stellen. Erst wenn seine bisherige Kenntnis den Argwohn bei ihm erweckt, dann wird er motiviert, zu philosophieren. Die Philosophie hat es für Sokrates eher mit dem eigenen praktischen Leben zu tun, als mit der theoretischen Spekulation über die Welt.

---

<sup>10</sup> Vgl. Wolfgang H. Pleger, Sokrates, Der Beginn des philosophischen Dialogs. Hamburg 1998, S.185. Es ist Pleger zufolge zwar nicht einfach, „den ethisch denkenden Sokrates von dem ontologisch denkenden Platon zu unterscheiden“; aber „für Sokrates ist die ontologische «Was-ist-Frage» ebenso charakteristisch wie die Erörterung ethischer Begriffe. Mehr noch: Die «Was-ist-Frage» dient gerade der Klärung ethischer Sachverhalte.“

<sup>11</sup> Platon, Apologie Sokrates', 38a.

Das gute Leben ist Sokrates zufolge mit den Tugenden eng verknüpft; er vergleicht das Wissen des Guten mit dem Wissen der Künste bzw. des handwerklichen Könnens (τέχνη). „Wie die Kunst ist die Tugend (ἀρετή) ein Sich-auf-etwas-Verstehen.“<sup>12</sup> Genau so, wie das Gelingen des Werkes in der Vertrautheit des Handwerkers mit ihm liegt, muss der Tugendhafte sich auf sein Werk, nämlich das gute Leben, verstehen. Insofern lässt sich die Moralität bei Sokrates vom Handeln her auffassen. So scheint das Handeln für Sokrates wichtiger als das Erkennen zu sein, wobei an dieser Stelle das Erkennen als die Beobachtung bzw. Erkenntnis der Naturwelt zu verstehen ist.

Allerdings gibt es bei Sokrates noch eine andere Art Erkenntnis, nämlich das Selbsterkennen. Das Selbst des Individuums ist der Gegenstand des Betrachtens bzw. des Reflektierens geworden. Nach Sokrates' Ansicht hängt angemessenes Handeln wiederum von der richtigen Selbsterkenntnis ab. Nur wenn der Mensch sich selbst erkennt, d.h. allein wenn er sich der Grenze seines Wissens bewusst ist, dann kann er sich adäquat verhalten. In dieser Hinsicht ist das Selbsterkennen zwar die Grundlage der Handlung. Aber es ist an sich kein Selbstzweck. Es ist nicht um seiner selbst willen zu erstreben, sondern um der Orientierung der Handlung willen. So scheinen die beiden Tätigkeiten in dieselbe Frage zu münden. Das Erkennen in diesem besonderen Sinne und das Handeln bei Sokrates verflechten sich miteinander.

## **2.2 Aristoteles' Unterscheidung des Erkennens vom Handeln**

Im Vergleich zu Sokrates und den vorsokratischen Philosophen, die das theoretische Denken vom praktischen Leben nicht scharf differenzierten,<sup>13</sup> hat Aristoteles diese Unterscheidung klar vollzogen.<sup>14</sup> Getrennt behandelt er die beiden als zwei verschiedene Gebiete. Aristoteles hat sich ausschließlich mit dem Erkennen der Welt in seinen biologischen Schriften, in der „Physik“ und der „Metaphysik“ beschäftigt, während er sich den praktischen Problemen in seiner „Politik“, der „Nikomaischen Ethik“ u.a. gewidmet hat. So steht dieser Kontrast zwischen dem Erkennen und dem Handeln Aristoteles vor Augen. Er ist sich zwar der Differenz bewusst. Hat er aber Stellung dazu genommen? Die Frage bleibt nämlich noch, welches Verhältnis nach Aristoteles zwischen den beiden Lebensformen besteht, ob sie isoliert nebeneinander stehen oder zwei Seiten derselben Medaille sind. Wenn sie miteinander

---

<sup>12</sup> Friedo Ricken, Philosophie der Antike, Stuttgart, 1988, S.52.

<sup>13</sup> Die Ontologien der meisten Vorsokratiker sind eng mit ihren mystisch-religiösen Einstellungen verknüpft und somit besitzen sie die sittlich-erbaulichen Implikationen.

<sup>14</sup> Vgl. Wolfgang H. Pleger, Sokrates, Der Beginn des philosophischen Dialogs, Hamburg 1998, S.185.

in irgendeiner Verbindung stehen, gibt es ein Rangverhältnis zwischen den beiden? Genauer gefragt: Ist das eine selbständig und ursprünglich, so dass sich das andere aus ihm ableitet? Welches von den beiden hat den Primat vor dem anderen?

### **2.2.1 Gemeinsamkeit und Differenz von Theorie und Praxis**

Gemeinsam sind das Erkennen und das Handeln Aristoteles zufolge die Tätigkeiten, die nach dem Guten bzw. dem Glück streben.<sup>15</sup> Im Gegensatz zur Trägheit bzw. Müßigkeit sind die beiden beabsichtigte Aktivitäten, die auf bestimmte Zwecke abzielen. Im Vergleich zum Instinkt und Trieb des Tiers oder zur Naturfunktion des Organismus sind sie die vernunftmäßigen Fähigkeiten, die dem Menschen eigen sind. Daher erheben sie den Menschen über die übrigen Lebewesen. Das Gute kann nach Aristoteles nicht durch die Untätigkeit bzw. die Faulheit, sondern allein durch die Betätigung erreicht und realisiert werden.

Andererseits lassen sich das Erkennen und das Handeln als zwei Tätigkeiten voneinander trennen. Beim Handeln muss der Mensch mit den Dingen bzw. Gütern konkret umgehen und eine gewisse, greifbare Angelegenheit regeln, während er sich bei theoretischen Aktivitäten distanziert mit der Sache beschäftigt und mit dem Ein- und Zugreifen zurückhält. Das faktische Tun führt normalerweise zur Veränderung seines Objektes bzw. seiner Umgebung. Dagegen „schont“ die ideelle Aktivität ihren Gegenstand und die Umwelt. Die Theorie ist diejenige Lebensform, die sich des Vorgehens bzw. des Einmengens enthält und mit dem physischen Akt zurückhält.

Außerdem beschränkt sich die Erfahrung aus der Praxis auf etwas Konkretes und Bestimmtes; dagegen bezieht sich das Wissen aus der Theorie auf etwas Abstraktes und Allgemeines. Wenn sich also ein Mensch nur auf eine gewisse Sache (z.B. die Herstellung des Hausrats) versteht, kann er bestenfalls ein Experte dafür (hier ein Handwerker) sein, und sein Wissen trifft für die übrigen Gegenstände nicht mehr zu. Das Wissen kann erst dann für mehrere Bereiche zutreffen, wenn sich seine Gültigkeit oder „Anwendbarkeit“ nicht auf wenige bestimmte Gegenstände begrenzt, sondern für eine große Menge von Gegenständen gilt<sup>16</sup>. Insofern lässt sich das Wissen aus der Praxis eingeschränkt übertragen; hingegen ist die theoretische Erkenntnis weithin generalisierbar. In dieser Hinsicht ist die Metaphysik die

---

<sup>15</sup> Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1094a.

<sup>16</sup> Aristoteles, Metaphysik, 981b 5-7; 993b 20.

breiteste Erkenntnis, weil es ihr um das Seiende als solches geht. In der Hinsicht des Umfangs soll das Erkennen weitreichender als das Handeln sein.

Schließlich unterscheidet sich die theoretische Aktivität von der praktischen Betätigung in der Hinsicht der Autarkie. Das Handeln hat es meistens mit den alltäglichen Bedürfnissen und Verrichtungen zu tun, während sich die rein theoretische Beschäftigung, z.B. das Betrachten oder Meditieren, davon befreit. Ein bestimmtes Tun wird nicht um seiner selbst willen, sondern immer um eines anderen willen ausgeführt. Es wird stets als Mittel zum Zweck eingesetzt. Das Handeln an sich ist kaum selbstgenügend in diesem Sinne. Im Gegensatz dazu kann das Erkennen allein „um des Wissens willen, nicht um irgendeines Nutzens willen“ verwirklicht werden.<sup>17</sup> Die theoretische Lebensform lässt sich von der alltäglichen Besorgung entbinden. Sie kann allein um ihrer selbst willen geführt werden. Insofern ist sie frei und autonom.<sup>18</sup> Also legt Aristoteles in seiner „Metaphysik“ das Gewicht eher auf das Erkennen als auf das Handeln.

### **2.2.2 Aristoteles' Stellungnahme**

In der „Nikomachischen Ethik“ geht es zwar um das gute Leben und die Bedingungen seiner Verwirklichung; ihr Schwerpunkt scheint sich auf das menschliche Handeln zu konzentrieren. Aber das höchste Gut, das Glück bzw. die Glückseligkeit, soll das Ziel oder das Kriterium sein, woran das Leben sich messen lässt. Der Mensch handelt, um nach dem Glück zu streben. Das Glück ist nicht irgendein Ziel, das selbst lediglich wiederum als Mittel für etwas anderes verfolgt wird. Das soll nicht der Fall sein. Sonst würde dasjenige, wofür das Glück und die übrigen Ziele sowie Handlungen als Mittel eingesetzt werden, das Endziel sein. Also ist das Glück der endgültige Zweck, der niemals um eines anderen willen, sondern immer allein um seiner selbst willen erstrebt wird. Die daran anschließende Frage lautet: An dem Glück als Endziel gemessen, was für eine Tätigkeit kann zum Glück gelangen? Welches von den beiden, also das Erkennen oder das Handeln, kann das Ziel des gelingenden Lebens besser erreichen?

Aristoteles zufolge ist die theoretische Lebensform diejenige, die den Menschen in die vollkommenste Glückseligkeit versetzen kann. Denn die Tätigkeit des Verstandes oder der

---

<sup>17</sup> Aristoteles, Metaphysik, 982b 20.

<sup>18</sup> Vgl. Aristoteles, Metaphysik, 982b 27-28.



Vernunft ist die vornehmste.<sup>19</sup> Diese Tätigkeit ist theoretischer oder betrachtender Art, und nur sie als die leitende Tugend kann das Wesentliche und das Göttliche erkennen.<sup>20</sup> Das Erkennen, welches das Göttliche anvisiert, soll die Aufgabe des gelingenden, seligen Lebens am besten erfüllen. Aristoteles unterscheidet diese Tätigkeiten, die von dem Göttlichen ausgehen, von dem sonstigen menschlichen Tun.<sup>21</sup> Im Vergleich zum Menschen sind die Götter viel vollkommener, ja, am vollkommensten. Was könnten ihre Tätigkeiten sein? Fehlt ihnen noch etwas? Müssen sie noch etwas Konkretes tun, um ihre Bedürfnisse zu decken oder die Mängel zu beseitigen? Nein. Sie brauchen Aristoteles zufolge nicht zu handeln, um z.B. die Gerechtigkeit zu erreichen oder den Frieden zu sichern.<sup>22</sup> So muss ihre einzige Tätigkeit, „die an Seligkeit alles übertrifft, die denkende Tätigkeit sein“.<sup>23</sup> Hier ist anzumerken, dass es für die theoretische Lebensform eine Sinnverschiebung gibt, nämlich vom Erkennen zum Denken. Ob und inwiefern sich das Denken vom Erkennen unterscheidet, darauf wollen wir nicht mehr eingehen.

Aristoteles hat zwar nicht deutlich gesagt, dass sich das Handeln aus dem Erkennen ableitet. Die Theorie und die Praxis haben jeweils ihr separates Arbeitsgebiet. Sie sind für verschiedene Aufgaben zuständig. Aber für ihn ist die theoretische Lebensform sowohl dem Umfang nach als der Auswirkung nach viel bedeutsamer als die praktische Lebensform. Das praktische Tun scheint sich in den alltäglichen Erfordernissen und Verrichtungen zu verwickeln. Wenngleich es für das Leben auch unentbehrlich ist, liegt es ganz entfernt von der Lebensart der Götter. Je näher eine Tätigkeit nach Aristoteles' Ansicht der Aktivitätsweise der Götter steht, desto perfekter und vornehmer soll sie sein. In diesem Sinne wird die theoretische Lebensform von Aristoteles der Praxis übergeordnet.

### **2.3 Kants Spaltung der Theorie von der Praxis**

Auch Kant unterscheidet die reine Vernunft von der praktischen Vernunft. Nur er hat nicht unmittelbar die Aktivität des Erkennens und des Handelns als den Gegenstand seiner Untersuchung behandelt. Die Gegenstände seiner kritischen Philosophie sind eigentlich die verschiedenen Komponenten, bzw. Funktionen der menschlichen Vernunft, wenn es diese Unterscheidung geben könnte. Die reine und die praktische Vernunft haben jeweils ihre

---

<sup>19</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177a 20-21.

<sup>20</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177a 14-18.

<sup>21</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177b 29.

<sup>22</sup> Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1178b 10-17.

<sup>23</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1178b 21.

eigene Problematik, Gegenstandsbereiche und Prüfungskriterien.

Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (1787) geht es zunächst nicht um das Untersuchen des Stoffs bzw. des Inhalts der Erkenntnis, sondern um das Konstatieren und Abstecken der Grenze und der Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis. Es kommt nämlich auf etwas Apriorisches an, was mit der Erfahrung und der Empirie nichts zu tun hat. Er sucht etwas Nichtempirisches, das vor der Erfahrung und Erkenntnis ist und sie ermöglicht. So hat Kant seine kritische Philosophie als Transzendentalphilosophie bezeichnet, bei der es sich um die apriorische Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis handelt.

Was Kant zufolge die Erkenntnis ermöglicht, ist nicht „der vermeintliche Gegenstand draußen“, sondern „die quasi angeborenen Begriffe und Kategorien darinnen“. Kant hat gewissermaßen das naive Abbildensmodell der Erkenntnis umgestürzt. Der Verstand kann Kant zufolge sich nicht nach dem Gegenstand richten; vielmehr soll der Gegenstand sich nach unserem Verstand richten. Er hat diese so genannte „Kopernikanische Wendung“ vollzogen. Worauf er dabei hinaus will, ist, zu zeigen, dass nicht die Natur dem Menschen das Gesetz der Erkenntnis vorschreibt, sondern der Mensch der Natur, oder besser sich selbst, die Ordnung setzt.

Die Autonomie des Menschen, die es auf den ersten Blick eher mit der Praxis als mit der Theorie zu tun haben soll, ist zwar das implizierte Anliegen Kants in seinen theoretischen Schriften. Aber diese beschränken sich einerseits auf die epistemologischen Fragen, die sich streng von praktischen Problemen trennen. Das ist nach Kant die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft, wobei die Sicherheit der Erkenntnis das Ziel bzw. das Kriterium der theoretischen Untersuchung ist. Viele auf die Praxis bezogenen Probleme können in diesem Bannkreis nicht in Betracht kommen. Andererseits ist die von der epistemologischen Gewissheit bedingte Welt diejenige, die nach dem drakonischen Gesetz der Kausalität gegründet und geregelt wird. In dieser empirischen Welt der Erkenntnis gibt es keinen Spielraum für die menschliche Freiheit bzw. Autonomie.

In seiner „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ (1785), „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) und anderen moral-, religionsphilosophischen und politischen Schriften hat Kant sich mit den praktischen Problemen befasst. Obwohl Kant darin immer noch versucht hat, möglichst wenig die Erfahrung und die Empirie zu berühren, besitzt die Praxis bei ihm einen

anderen Charakter und einen ganz anderen Maßstab als die Erkenntnis. Die epistemologische Regelung in seinen theoretischen Schriften wird in den praktischen Schriften gelockert. Dabei ist die Gewissheit der Erkenntnis im strengen Sinne kein Kriterium mehr. Die praktische Welt bei Kant hat ihr eigenes Gesetz und Geltungsprinzip.

Was als Problem für die reine Vernunft nicht „zulässig“ weiter verfolgt bzw. aufgelöst werden kann, z.B. die Freiheit des Menschen, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes, das lässt er als Postulat in den Bereich der praktischen Vernunft wieder herein.<sup>24</sup> Um das angeblich höchste Gute, nämlich die Entsprechung der Tugenden und der Glückseligkeit, zu ermöglichen und garantieren, lässt Kant diejenigen Annahmen als erforderliche Bedingungen dafür gelten, die in der theoretischen Überlegungen nicht überprüfbar sind und somit nicht gestattet werden sollen. Beispielsweise hat Kant den Beweis der Existenz Gottes, den er in der „Kritik der reinen Vernunft“ ein für alle Male für gescheitert und unmöglich erklärt hatte, im moralischen Bereich wiedereingeführt und rehabilitiert.

Die Frage, ob Kant dies mit Recht tut oder nicht, ist hier nicht weiter zu erörtern. Wichtig ist, dass die Theorie und die Praxis für Kant nicht nur zu verschiedenen Gebieten gehören, sondern sogar zwei unterschiedliche Welten konstruieren. Es gibt nämlich, der sinnlichen und der intelligiblen Welt entsprechend, die Welt der Naturkausalität und die Welt der Freiheit. Die Sinnenwelt als Erscheinung unterwirft sich den Naturgesetzen, also der Kausalität. Die intelligible Welt als Ding an sich ist zwar dem theoretischen Erkennen nicht zugänglich; aber sie soll für Kant der mechanischen Gesetzmäßigkeit nicht unterworfen sein. Sie muss in der Praxis für wahr gehalten werden, damit der Mensch moralisch, d.h. verantwortlich handeln kann. Die Autonomie bzw. die Freiheit des Menschen soll als das leitende Prinzip in dieser praktischen Welt „zurückerobern“ und rechtfertigt werden.

Dennoch sollen die beiden Welten eigentlich eine und dieselbe Welt sein, worin wir uns befinden und leben. Wie könnte sie sich in zwei entgegengesetzte Welten spalten? Die Sinnenwelt ist erkenntnistheoretisch sicher, trotzdem ist sie eine bloß scheinbare Welt. Die intelligible Welt ist zwar sinnvoll für uns. Leider bleibt sie nur eine Welt des Glaubens. Obwohl sich die Freiheit und das Dasein Gottes nicht epistemologisch beweisen lassen, müssen wir ebenfalls so handeln, als ob wir die Autonomie hätten und die Verantwortung übernehmen müssten. Kant sollte sich selbst des Zwiespalts sehr bewusst sein. Deswegen hat

---

<sup>24</sup> Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 662; Kritik der praktischen Vernunft, A 219.

er sich auch bemüht, diese Trennung in seiner „Kritik der Urteilskraft“ (1790) zu überbrücken. Wie Kant durch die Zweckmäßigkeit der Natur die Entzweiung zu überwinden versucht, ist hier nicht weiter zu erörtern.

## **2.4 Fichtes Überbrückensversuch der zwei Welten Kants**

Kants Aufspaltung zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft hat die Bewegung des Deutschen Idealismus ausgelöst. Dieser wollte wiederum versuchen, beides in einer Einheit zu vereinigen.<sup>25</sup> Die Spannung zwischen der Notwendigkeit und der Freiheit erweist sich als das Hauptproblem des Deutschen Idealismus. Fichte als ein Vertreter des Deutschen Idealismus versucht, durch seine Wissenschaftslehre diesen Zwiespalt aufzulösen. Er glaubt zunächst beharrlich, dass sich die Vernunft und die Freiheit miteinander vertragen sollten.<sup>26</sup> Das heißt, man soll die menschliche Autonomie beteuern und bejahen können, ohne an Gewissheit der Erkenntnis einbüßen zu müssen. Es gibt nur eine Welt, die sich nicht teilt und folglich als eine Einheit erwiesen werden soll. Sein Philosophieren strebt folglich danach, die Einheit der einzigen Welt systematisch und schlüssig nachzuweisen.

Für den Deutschen Idealismus ist die Wirklichkeit nichts anderes als das Bewusstsein. Alles, was ist, kann allein durch das Bewusstsein erkannt werden. Über das Bewusstsein hinaus ist nichts mehr zu erkennen. Deswegen ist die Erörterung der Struktur des Bewusstseins zugleich die Untersuchung der Struktur der Erkenntnis bzw. der Welt, wobei das Bewusstsein nicht unbedingt im Sinne der Psychologie zu verstehen ist. Insofern ist Fichtes Wissenschaftslehre „das Wissen vom Wissen überhaupt: Wissen des Wissens.“<sup>27</sup> Sie fungiert eigentlich als die Philosophie oder die Metaphysik. In seiner Wissenschaftslehre führt Fichte alles auf das Bewusstsein des Ich zurück.

Alles, von dem wir wissen, leitet sich aus der geistigen Leistung der Vernunft ab. Ihre Funktion beschränkt sich aber nicht darauf, das Erkennen so zu konstituieren und zu leiten, dass sie die Verstandesbegriffe und Kategorien als die Formen der Erkenntnis anbietet. Im diesem Punkt geht Fichte über Kant hinaus und meint, dass nicht nur die Kategorien, d.h. die Formen der Erkenntnis, sondern auch deren Inhalte die geistigen, selbsttätigen Produkte des

---

<sup>25</sup> Emerich Coreth, Peter Ehlen & Josef Schmidt, Philosophie des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1984, S.11.

<sup>26</sup> Vgl. Walter Schulz, J. G. Fichte, Vernunft und Freiheit. Stuttgart 1962, S.7.

<sup>27</sup> Vgl. Emerich Coreth, Peter Ehlen & Josef Schmidt, Philosophie des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1984, S.19.

Ich sind.<sup>28</sup> Alles, was wir erfahren und wollen können, fällt in das Bewusstsein und ist dessen Erzeugnis. Das Ich und dasjenige, was sich von dem Ich „scheinbar“ unterscheidet, können allein durch die aktive Betätigung des Bewusstseins aktualisiert und vollendet werden. Außerhalb der Handlung des Bewusstseins gibt es eigentlich nichts. Alles ist nur durch die Tathandlung des Ich zu verwirklichen.

Was ist aber der Gegenstand des Bewusstseins? Wie bringt das Ich ihn zustande? Im Anschluss an Kant hält Fichte an der epistemologischen Gewissheit fest.<sup>29</sup> Deshalb geht seine „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von dem am sichersten logischen Gesetz, nämlich vom Satz der Tautologie „A=A“, aus. Der Form nach ist der Satz „A=A“ so selbstverständlich und unstreitig, dass es darin kein Widerspruch bestehen kann.<sup>30</sup> Fichte glaubt, wenn er seine ganze Wissenschaftslehre auf diesem einfachsten und klarsten Prinzip aufbaut, dass sie die strengste Bedingung der Erkenntnis erfüllen würde. Allerdings drückt diese tautologische Aussage nichts anderes als die formale Relation bzw. das Konditionsverhältnis aus, wenn sie immer nur „A=A“ bleibt. Die Identitätsformel „A=A“ sagt lediglich: „Wenn A sei, so sei A.“ Der Satz „A=A“ allein besagt noch keine Existenz von A.<sup>31</sup> Wenn sich dieser einfachste und sicherste Satz als der Gegenstand des Bewusstseins ansehen lässt und damit gewissermaßen inhaltlich gemeint ist, dann muss er sich noch wandeln.

Unter diesen Umständen wird die Identitätsformel „A=A“ von Fichte durch „Ich = Ich“ substituiert und umformuliert. Während das „A“ als ein Wort bzw. Zeichen sich selbst nicht bedingen kann, kann und muss das Ich als das transzendente Subjekt sich selbst setzen. Dadurch hat sich die logische Formel inhaltlich und wesentlich erfüllt, wobei es damit nicht empirisch gemeint ist. Das Ich wird von nichts anderem, sondern allein vom Ich selbst bestimmt. Daraus ist klar zu ersehen, dass das Motiv der Autonomie bei Kant von Fichte bewahrt und zur vollen Entfaltung gebracht wird. Das setzende Ich ist der eigentliche Ausgangspunkt und der Urgrund seiner Wissenschaftslehre.<sup>32</sup> Denn für Fichte wird die

---

<sup>28</sup> Vgl. Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Freiburg 1952, S.334. Hirschberger sagt: „Auch Kant sah im Idealismus schon das Moment der spontanen Setzung. Die Kategorien waren Handlung des Geistes. Aber der Stein des Anstoßes war der Stoff und das Ding an sich. Jetzt, bei Fichte, setzt das Subjekt auch noch den Stoff, der Geist ist alles.“

<sup>29</sup> Vgl. Ludwig Siep, Johann Gottlieb Fichte, in: Otfried Höffe (Hrsg.), Klassiker der Philosophie, Bd.2, Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre, München 1981, S.40.

<sup>30</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, Sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Bd.1, Berlin 1845, S.92-93.

<sup>31</sup> A.a.O., S.93.

<sup>32</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, Sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Bd.1, Berlin 1845, S.98, wo Fichte sagt: „Wir sind von dem Satz A = A ausgegangen; nicht, als ob der Satz: Ich bin, sich aus ihm erweisen ließe, sondern weil wir von irgendeinem, im empirischen Bewusstsein gegebenen *gewissen*, ausgehen mussten. Aber selbst in unsrer Erörterung hat sich ergeben, dass nicht der Satz: A = A den Satz: Ich bin, sondern dass vielmehr der

logische Identitätsformel „A=A“ erst von der ursprünglichen Tathandlung des Ich ermöglicht. Nicht nur das Ich, sondern auch das A wird von dem Ich gesetzt und bestimmt.<sup>33</sup> Von diesem Ansatzpunkt her gibt es drei Grundsätze der Wissenschaftslehre.

Der erste schlechthin unbedingte Grundsatz lautet: „Das Ich setzt schlechthin sich selbst.“<sup>34</sup> Der Satz drückt nicht einen psychologischen bzw. empirischen Sachverhalt aus, sondern bekundet die Bedingung der Möglichkeit des faktischen Daseins des Ich, d.h. die ursprüngliche, apriorische Tathandlung der Selbstsetzung des Ich. Die konkrete Existenz des Ich ist zwar für die meisten selbstverständlich. Aber das Bewusstsein des Daseins des Ich wird von Fichte auf die ursprüngliche Selbstsetzung des Ich zurückgeführt. Alles, was im Bewusstsein vorkommt, wird erst von diesem setzenden Ich ermöglicht. Insofern soll der Grundsatz nach Fichte „diejenige Tathandlung ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zu Grunde liegt und es allein möglich macht.“<sup>35</sup> Diese anfängliche Tathandlung ist die „Grundlage allen Bewusstseins.“<sup>36</sup> Die Selbstsetzung des Ich ist für Fichte so ursprünglich, dass kein Geschehen ihr vorausgehen kann.

In der Identitätsbeziehung gibt es zwei Eventualitäten für das Ich, nämlich das setzende und das gesetzte Ich. Wenn die Selbstsetzung des Ich eine Aktion ist, dann soll es ein Ich des Akts und ein anderes Ich als das Ergebnis der Aktivität geben. Aber Fichte zufolge sind die beiden Ich ein und dasselbe, sie unterscheiden sich voneinander nicht. So sagt Fichte: „Es [d.h. Das Ich] ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und Tat sind Eins und eben dasselbe.“<sup>37</sup> Fichte hält zwei Fälle des Ich für ein und denselben; es ist das absolute Ich: „*Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, dass es sich selbst als seiend, setzt* ist das Ich, als absolutes Subjekt.“<sup>38</sup> Also will Fichte die Einheit der Welt auf die allumfassende Tathandlung des absoluten Subjekts gründen.

Dem sich setzenden Ich folgt der zweite „seinem Inhalt nach bedingte Grundsatz“, nämlich:

---

letztere den erstern begründe.“ Für Fichte wird die logische Identitätsformel von der ursprünglichen Tathandlung des Ich ermöglicht.

<sup>33</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Bd.1, Berlin 1845, S.99.

<sup>34</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Bd.1, Berlin 1845, S.91-101.

<sup>35</sup> A.a.O., S.91.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> A.a.O., S.96.

<sup>38</sup> A.a.O., S.97.

„Das Ich setzt sich schlechthin entgegen ein Nicht-Ich.“<sup>39</sup> Die Selbstsetzung des Ich wird von Fichte als die These aufgestellt, während die Entgegensetzung des Nicht-Ich als die Antithese angesehen wird. Das Nicht-Ich besagt alles, was sich vom reinen Ich unterscheidet. Das Nicht-Ich wird von Fichte als den Gegenstand des Bewusstseins dem Ich gegenübergestellt. In dieser Hinsicht bezieht sich das Nicht-Ich eher auf die theoretische Theorie.<sup>40</sup> Trotzdem setzt diese Entgegensetzung das Ich voraus;<sup>41</sup> ohne das Ich als Gegenpol gibt es keinen Hebel oder Stützpunkt, dem das Nicht-Ich gegenübergestellt werden kann. Außerdem gehört diese Entgegensetzung auch zur Tathandlung des Ich.

Der dritte „seiner Form nach bedingte Grundsatz“ ist die Synthesis der beiden oben genannten These und Antithese. Der scheinbare Widerspruch der Selbstsetzung des Ich und der Entgegensetzung des Nicht-Ich wird in der Zusammensetzung aufgehoben. Wie und wodurch kann das geschehen? Nach Fichte kommt die Widereinigung durch die gegenseitige Einschränkung zustande.<sup>42</sup> So sagt er: „*Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.*“<sup>43</sup> Was Fichte mit dem teilbaren Ich gemeint hat, ist kein absolutes Ich, sondern das eingeschränkte oder aktualisierte Ich,<sup>44</sup> nämlich das Produkt der ursprünglichen Setzung des Ich. Es gibt sowohl das unteilbare Ich, also das absolute Ich, als auch das teilbare Ich.<sup>45</sup> Als der Gehalt im Bewusstsein kann das teilbare Ich negiert und beschränkt werden, und zwar durch das Nicht-Ich. Als die realen und aktuellen Inhalte des Bewusstseins werden das teilbare Ich und das Nicht-Ich durch die reziproke Begrenzung bestimmt.

Was aber die wesentliche Rolle im Ganzen spielt, ist die ursprüngliche Tathandlung, nämlich die Setzung des absoluten Ich. Fichte sagt: „So wenig Antithesis ohne Synthesis, oder Synthesis ohne Antithesis möglich ist; ebenso wenig sind beide möglich ohne Thesis: ohne ein Setzen schlechthin, durch welches ein A (das Ich) keinem andren gleich und keinem andren entgegengesetzt, sondern bloß schlechthin gesetzt wird.“<sup>46</sup> So resümieren Emerich Coreth, Peter Ehlen & Josef Schmidt folgendermaßen: „Es ist die produktive Selbstsetzung des Ich und die Entgegensetzung des Nicht-Ich, meiner selbst und meiner Welt, Bedingung

---

<sup>39</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Bd.1, Berlin 1845, S.101-105.

<sup>40</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Bd.1, Berlin 1845, S.104-105. Dazu sieh auch Emerich Coreth, Peter Ehlen & Josef Schmidt, *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1984, S.20-21.

<sup>41</sup> A.a.O., S.106.

<sup>42</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Bd.1, Berlin 1845, S.108-119.

<sup>43</sup> A.a.O., S.110.

<sup>44</sup> A.a.O., S.110. Fichte sagt: „Dem absoluten Ich entgegengesetzt, ([...]) ist das Nicht-Ich *schlechthin Nichts*; dem einschränkbareren Ich entgegen-gesetzt ist es eine *negative Größe*.“

<sup>45</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Bd.1, Berlin 1845, S.110.

<sup>46</sup> A.a.O., S.115.

der Möglichkeit des Gegensatzes und der gegenseitigen Beziehung des Subjekts und Objekts.“<sup>47</sup> Das absolute Ich wird für Fichte „als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt“.<sup>48</sup> Das sich setzende und vollendete Ich ist somit der Archimedische Punkt der Ontologie geworden.

So sieht Fichte die Vernunft ursprünglich und wesentlich als praktisch an. Die Vernunft selbst ist eine aktive und produktive Tätigkeit, eine Tathandlung. Sie umfasst die ursprünglichen Möglichkeiten aller Taten, Handlungen und deren Produkte. Sie ist in dem Sinne praktisch, dass sie sowohl der theoretischen als auch der praktischen Vernunft zugrund liegt und deren Zweiheit vorausgeht. Diese vernünftige Tätigkeit ist der Selbstvollzug des Ich. Das denkende Ich als das epistemische Prinzip bei Kants wird von Fichte in das setzende Ich umgewandelt. Das erkennende Subjekt bei Kant wird bei Fichte durch das handelnde Ich ersetzt, wobei dessen Begriff des Ich sehr problematisch und umstritten ist.<sup>49</sup> Auf jeden Fall hat Fichte das Erkennen dem Handeln untergeordnet.<sup>50</sup> Aus dem Versuch Fichtes ist zu ersehen, dass seit Kant die Problematik von Erkennen und Handeln eine komplizierte und gewichtig Rolle im philosophischen Denken spielt.<sup>51</sup>

## 2.5 Marx' Philosophie der Praxis

Das Motto, das in der Halle des Hauptgebäudes der Humboldt-Universität aufgehängt ist, nämlich „*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern*“,<sup>52</sup> kennzeichnet die Überzeugung und die Philosophie von Marx. Er hebt die menschliche Praxis so hervor, dass sie sich nicht nur auf die geistige Tätigkeit des Bewusstseins beschränkt, vielmehr über den Verstand und Kopf hinausgeht und die Welt verändern soll. Mit der Praxis ist weniger die gedankliche Aktivität, als die real physische Kraft gemeint, welche Marx zufolge die Welt in der Tat konstruiert und umwandeln kann. Mit Feuerbach übereinstimmend und gegen Hegel ausspielend, hält Marx nicht die Idee bzw. den Geist, vielmehr die Sinnlichkeit für die eigentliche Wirklichkeit.

---

<sup>47</sup> Emerich Coreth, Peter Ehlen & Josef Schmidt, Philosophie des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1984, S.17.

<sup>48</sup> Johann Gottlieb Fichte, Sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Bd.1, Berlin 1845, S.119.

<sup>49</sup> Vgl. Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Freiburg 1952, S.337.

<sup>50</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, Sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Bd.1, Berlin 1845, S.294. „Hieraus erfolgt denn auch auf das einleuchtendste die Subordination der Theorie unter das Praktische; es folgt, dass alle *theoretischen* Gesetze auf *praktische*, und das es wohl nur Ein praktisches Gesetz geben dürfte, auf ein und ebendasselbe Gesetz sich gründen;“

<sup>51</sup> Vgl. Gerold Prauss, Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“, Freiburg/München 1977, S.7.

<sup>52</sup> Karl Marx, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (MEW), hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz, 1956ff., Bd. 3, S.6.



Insofern will Marx zwar in Anlehnung an Hegel ein monistisches Weltbild liefern. Aber im Gegensatz zum geistigen Prinzip Hegels stellt er das materielle Prinzip zu oberst. Sowohl die Naturwelt als auch die Kulturwelt werden von der Materie bedingt. Der so genannte Überbau, nämlich die Politik, Kultur, Kunst, Sitten und Religion, gründet sich Marx zufolge auf die materiell-ökonomische Basis. In diesen scheinbaren ideellen Leistungen verkörpern sich gerade die geschichtlich-materiellen Bedingungen. Die geistige Idee oder das Bewusstsein ist für Marx nur die Widerspiegelung der äußerlichen Umstände und Konditionen.

Die Freiheit und die menschliche Autonomie ist das Anliegen von Marx. Er analysiert die konkreten Lebensbedingungen des Menschen, um diesem möglichst große Autarkie verleihen zu können. Er konstatiert einerseits die Hindernisse, andererseits die Bedingungen der Möglichkeit der Selbstbestimmung des Menschen. Insofern lehnt Marx, an Feuerbach angelehnt, den Theismus ab. An die Stelle Gottes tritt der Mensch. Dann kann der Mensch nach Marx sein eigener Herr werden und alle bisherigen Werte umwerten. In dieser Hinsicht nimmt Marx einen von Nietzsches Kerngedanken vorweg. Wenn die Gottesvorstellung als eine Belastung der Selbständigkeit des Menschen ausgelöscht ist, bleiben nur die anderen Mitmenschen übrig, die ihn seiner Eigenständigkeit berauben könnten. Dann erstreckt sich der Kampf um die Freiheit auf die politisch-wirtschaftliche Lage. Der Klassenkampf ist in diesem Sinne zu verstehen. Mit anderen Worten: Um die eigene Freiheit zu bewahren und zu erringen, muss der Mensch als Arbeiter den Gegnern Widerstand leisten. Dabei handelt es sich um die Arbeitskraft und die Produkte der Praxis.

Da die Arbeitskraft als die Fähigkeit des Handelns die wichtigste Ressource ist, kann sie benötigt und ausgebeutet werden. Die Entfremdung entsteht unter diesen Umständen dadurch, dass der Mensch als Arbeiter mit seinen eigenen Produkten nicht mehr vertraut ist, da die Arbeitsteilung z.B. in großen Fabriken extrem vollzogen wird. Er kennt als derjenige, der nur für eine winzige Teilaufgabe eines rissigen Projekts zuständig ist, das Enderzeugnis nicht. Das ist für Marx inhuman und menschenunwürdig. Offenkundig hat die Praxis in der Philosophie des Marx den Primat vor der Theorie. Denn nur das Handeln kann die Welt gestalten und verändern. Allein in der Arbeit kann der Mensch sein eigenes Selbst werden. Es erhebt sich die Frage: Was für eine Welt liegt Marx am Herzen? Die Welt bei Marx soll eine zwischenmenschliche Welt sein, in der der Mensch als Handelnder um seine eigene Freiheit und die Menschenwürde mit den Mitmenschen kämpfen muss.

## 2.6 Husserls Meditation

Husserls eigentliches Anliegen hat sich zwar in seinen philosophischen Schriften nicht deutlich widerspiegelt. Aber aus seinen Briefen ist zu ersehen, dass er durch Philosophieren nach einem festen Fundament für ein sinnvolles Leben und eine sinnhafte Weltordnung suchen wollte.<sup>53</sup> Um die Gewissheit und Notwendigkeit der Wahrheit zu demonstrieren, strebt er lebenslang an, Philosophie als strenge Wissenschaft zu entwickeln.<sup>54</sup> Sie soll die absolute Gültigkeit und Objektivität der Wahrheit begründen. Sie muss sich Husserl zufolge einerseits gegen den Historismus und den Psychologismus, die beide in der Zufälligkeit verhaftet bleiben und letztlich in den Relativismus geraten sollen, wenden. Andererseits muss Philosophie als strenge Wissenschaft sich gegen den empirischen Ansatz, also den Positivismus wenden. Husserl versucht, eine vorurteilslose, interessenlose, reine Theorie zu entwickeln. Sie soll Husserl zufolge seine Phänomenologie sein.

Angelehnt an Descartes setzt Husserl bei den methodischen Universalzweifeln an. Husserl selbst hat zwar das Sein der Realität nie gezweifelt. Dennoch geht seine phänomenologische Untersuchung von der Widerlegung der angeblich natürlichen Einstellung, welche die Existenz der Außenwelt für selbstverständlich und unbestreitbar hält, aus. Für den Phänomenologen aber ist nichts, was nicht zuvor geprüft und sichergestellt worden ist, im Vorhinein gewiss. Alles — auch das Sein des physischen und psychischen Ichs — ist bezweifelbar. Was uns einzig unanfechtbar sein kann, ist unser Bewusstsein. Alles, was ist und sein kann, ist uns allein durch das Bewusstsein zugänglich. So sagt Husserl: „Die Welt ist für mich überhaupt gar nichts anderes als die in solchem *cogito* bewusst seiend und mir geltend.“<sup>55</sup> So hat Husserl alles auf den Gehalt bzw. das Erlebnis des Bewusstseins reduziert. Insofern ist die Analyse des Bewusstseins der Anhaltspunkt von Husserls Philosophie.

Anschließend an Kant setzt Husserl das transzendente Ich an, das als erkennendes Subjekt allein sicher ist. Das transzendente Subjekt fungiert als die letzte Begründung. Von dem

---

<sup>53</sup> Edmund Husserl, *Husserliana*, Briefwechsel in zehn Bänden, Dokumente. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl Archiv (Leuven) unter Leitung von Samuel Ijsseling, hrsg. von Karl und Elisabeth Schumann, Dordrecht/Boston/London 1993, Bd. VI, S.206, wo Husserl sagt: „Also auch ich will eine Metaphysik, und eine im strengsten Sinne wissenschaftliche, nur dass ich, um die Grenzen der strengsten Wissenschaft innezuhalten, mich noch in meiner Publikation bescheide.“

<sup>54</sup> Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. von Wilhelm Szilasi, Frankfurt a. M. 1965. S.7. Am Anfang des Buchs sagt Husserl: „Seit den ersten Anfängen hat die Philosophie den Anspruch erhoben, strenge Wissenschaft zu sein, und zwar die Wissenschaft, die den höchsten theoretischen Bedürfnissen Genüge leiste und in ethisch-religiöser Hinsicht ein von reinen Vernunftnormen geregeltes Leben ermögliche.“

<sup>55</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, §8 Das ego cogito als transzendente Subjektivität.

Inhalt des Bewusstseins dieses primären Subjekts ausgehend, will Husserl die Gegebenheitsweise der Realität untersuchen und ihre Objektivität rechtfertigen. Um die Zufälligkeit und Kontingenz zu beseitigen, entwickelt er eine Methode, die er als die phänomenologische Reduktion bezeichnet. Zuerst wird alles in Klammer gesetzt. Er nennt diese Methode „phänomenologische Epoché“. Was in die Klammer hineingesetzt ist, wird vorübergehend ausgesetzt und „suspendiert“. Der Phänomenologe enthält sich des Urteils. Denn alles, was da sein kann, ist uns nicht unmittelbar zugänglich. Jede Sache ist uns in bestimmten Weisen gegeben. Wie sie uns gegeben ist, zeichnet sich in unserem Bewusstsein ab. Die Gegebenheit der Sache fällt ins Bewusstsein. Dass etwas auf bestimmte Weise ist, wird ausgeschaltet. Durch die so genannte „Wesenschau“ glaubt Husserl das Wesen der Sache erlangen zu können.

Durch die Analyse der Struktur der Intentionalität meint Husserl die Existenz der Realität nachgewiesen zu haben.<sup>56</sup> Denn das Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas. Das Problem hängt mit dem Vorwurf des Solipsismus zusammen. Mit anderen Worten: Wie kann das transzendente Subjekt von seinem Bewusstsein zur Lebenswelt übergehen? Wie kann Husserl die Wirklichkeit des Anderen und einer intersubjektiven Welt in seiner Phänomenologie rechtfertigen? Auf diese Problematik und Schwierigkeit wollen wir nicht mehr eingehen. Was uns wichtig ist festzustellen: Wie für Descartes ist das Handeln für Husserl keineswegs die ursprüngliche Tätigkeit. Das Erkennen bzw. Reflektieren ist die primäre Aktivität. Denn die wesentliche „Welt“ des transzendentalen Subjekts ist seine gedankliche Welt.

## **2.7 Zwischenbilanz**

Aus den obigen Darstellungen ist folgendes zu resümieren: Erstens, es besteht für die meisten Philosophen der Kontrast zwischen dem Erkennen und dem Handeln. Sie dienen beide zwar zielbewusst zum Erhalten bzw. Bereichern des Lebens. Dennoch sind sie zwei verschiedene Aktivitätsweisen, die für unterschiedliche Tätigkeitsbereiche zuständig sind. Dass einige Denker die eine auf die andere zurückführen wollen, ist gerade ein Beleg dafür, dass sie beide Betätigungen voneinander trennen können. Ob es dabei ein Ableitensverhältnis zwischen den

---

<sup>56</sup> Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretation zu „Sein und Zeit“*, Frankfurt a. M. 1985, S.64-65. „Mit dem Ansatz bei der Intentionalität des Bewusstseins geht Husserl nicht, wie etwa Nicolai Hartmann, von einem zunächst bei sich selbst seienden, erst im nachhinein die subjektive Eigensphäre in Richtung auf die Objekte transzendierenden Subjekt aus, sondern von einem Bewusstseinssubjekt, das in seinen Bewusstseinsweisen wesentlich auf reales Seiendes intentional bezogen ist.“

beiden Tätigkeiten gibt, ist immer noch umstritten.

Es ist zweitens zu ersehen, dass in der Problematik von Erkennen und Handeln die Frage der Freiheit und der Menschenwürde steckt. Die beiden Probleme haben sich eng verflochten, wobei die Philosophen darin nicht einig sind, welche Tätigkeitsarten dem Menschen die echte Freiheit gewährleisten kann. Während Aristoteles die theoretische Lebensform als die Befreiung von alltäglichen Bedürfnissen und Routinen ansieht, halten die Philosophen seit Kant das Erkennen für die den Gesetzen streng folgende Aktivität. Das gewöhnliche Tun verwickelt sich für Aristoteles in der Trivialität des Lebens. Darin findet Aristoteles keine Muße und Ungebundenheit. Hingegen sind die meisten Denker seit Kant der Auffassung, dass sich allein im Handeln die Selbstbestimmung des Menschen verkörpern kann. Nur das Handeln verleiht dem Menschen den Spielraum, sein echtes Selbst zu gestalten.

Es erhebt sich drittens die Frage: Was für eine Welt hat der jeweilige Philosoph vor Augen? Bezieht er sich auf eine reine Naturwelt, eher eine menschliche Welt, oder noch spezifischer eine ideelle bzw. eine politisch-wirtschaftliche Welt? Die Analyse der Problematik von Erkennen und Handeln hängt eng mit der Weltauffassung des jeweiligen Denkers zusammen. Wenn die Welt eher als die Natur betrachtet wird, kann das Erkennen eine wichtigere Rolle spielen. Das ist sowohl bei Aristoteles als auch in der theoretischen Philosophie Kants der Fall. Wenn die Welt eher als die menschlich-soziale Welt hingestellt wird, rückt das Handeln in den Vordergrund. Diese Konstellation sehen wir oft in der Philosophie nach Kant.

In diesem Zusammenhang wollen wir dieselbe Problematik, die in Heideggers „Sein und Zeit“ auch vorkommt, erörtern. Das sein Hauptwerk durchziehende Motiv ist die Frage nach dem Sinn des Seins. Was hat die Seinsfrage mit dem Problem von Erkennen und Handeln zu tun? Um diese Frage zu beantworten, wollen wir im Folgenden versuchen, Heideggers Denkweg zum Sein kurz zu rekonstruieren und zu rekapitulieren. Dann werden wir sehen, was für eine Rolle die Thematik von Erkennen und Handeln darin spielt. Sie dient als ein Indiz für die Charakteristik von Heideggers Philosophie und kann auf sein Anliegen hinweisen. Schließlich wollen wir fragen, ob Heideggers Auffassung zum Verständnis dieser Problematik und sogar der Philosophie überhaupt etwas beigetragen hat.

### **3. Erkennen und Handeln in „Sein und Zeit“**

Das Hauptthema in „Sein und Zeit“ ist nicht das Problem von Erkennen und Handeln, sondern die Frage nach dem Sinn des Seins. Das Problem von Erkennen und Handeln scheint zwar nur ein Nebenthema zu sein und mit der ontologischen Seinsfrage nicht unmittelbar zu tun zu haben. Aber bei genauem Besehen kann man daraus Heideggers philosophische Tendenz herauslesen. Die Aufhellung dieses Problems kann uns dazu verhelfen, Heideggers Intention und Hintergedanken besser zu verstehen und zu bestimmen. Sowohl das Erkennen als auch das Handeln sind eine aktive Umgangsweise des Menschen mit der Natur, mit dem Ding und mit dem Mitmenschen. Wir werden sehen, dass Heideggers Philosophie davon ausgeht, aber sein Endziel nicht in der Analytik des menschlichen Umgangs damit stehen bleibt.

#### **3.1 Die Aufgabe der Ontologie und die ontisch-ontologische Differenz**

Die Frage nach dem Sinn des Seins ist das Anliegen Heideggers und soll ihm zufolge die Aufgabe der Ontologie sein. Er wirft den traditionellen Philosophien vor, diese Seinsfrage zu vergessen. Insofern sieht Heidegger die Aufgabe seiner Philosophie darin, die Seinsfrage zu stellen und gewissermaßen zu erläutern. Er setzt sich überwiegend mit Aristoteles, dem wichtigen Vorläufer der abendländischen Ontologie, auseinander.

##### **3.1.1 Die neue Bestimmung der Aufgabe der Ontologie?**

Zwei Aufgaben hat Aristoteles der Ontologie in seinem Werk „Metaphysik“ zugewiesen: Einmal ist sie die Lehre vom Seienden als solchem;<sup>57</sup> zum anderen ist sie die Erforschung der Ursache bzw. Prinzipien vom Seienden.<sup>58</sup> Die erste Aufgabe besteht darin, *dass* das Seiende als das Ganze betrachtet und erörtert werden soll. Die zweite Aufgabe fragt danach, *warum* das Seiende als solches so ist, wie es ist. Formal gesehen bewegt sich Heideggers Denken eigentlich immer noch im Rahmen der Aufgabe, den Aristoteles für die Ontologie absteckt. Nur im Lösungsversuch stimmt Heidegger nicht mit Aristoteles überein.

Am Anfang in „Sein und Zeit“ stellt Heidegger die angebliche ontisch-ontologische Differenz auf. Aufgrund dieser Differenz bestreitet Heidegger Aristoteles' erste Aufgabenbestimmung von Ontologie. Die ontisch-ontologische Differenz besagt die strenge Unterscheidung des

---

<sup>57</sup> Aristoteles, Metaphysik, 1003b 15-16; 1061b 4-5.

<sup>58</sup> Aristoteles, Metaphysik, 981b 27-29.

Seins vom Seienden. Es geht beim Sein Heidegger zufolge um ontologische Fragen, während es sich beim Seienden bloß um die ontischen Probleme handelt. Diese Unterscheidung ist Heideggers Ausgangspunkt, und mit ihr führt er seine ganze Analyse durch. Letztlich erweist sich diese ontologische Differenz als seine These, auf die Heidegger im Vorhinein hinaus will und die er beweisen soll. Dennoch stellt er sie so hin, als ob sie eine unzweifelhafte Tatsache wäre. Es ist aber offenkundig noch umstritten, ob sie wohlbegründet oder stichhaltig ist. Auf jeden Fall beruht Heideggers Kritik an Aristoteles auf dieser Kategorisierung.

So würde Heidegger im Hinblick auf die ontologische Differenz argumentieren: Wenn die Ontologie bloß die Lehre vom Seienden als Seiendem wäre, dann fiel sie gerade auf die ontische Ebene und verfehlte somit ihr wesenhaftes Ziel, also die Frage nach dem Sein. Nach Heideggers Auffassung ist das Sein weder Seiendes noch dessen Gesamtheit. Es kann durchs Untersuchen des Seienden im Einzelnen bzw. im Ganzen weder erfasst noch begründet werden. Insofern verkennt Aristoteles die Obliegenheit der Ontologie, würde Heidegger meinen, wenn er das Entscheidende, die Seinsfrage, beiseite schiebt und sich nur auf Seiendes konzentriert. Also scheint Heidegger sich mit Aristoteles schon im Gegenstandsbereich nicht einig zu sein. Heidegger will das Objekt der Ontologie bei Aristoteles von der Erde wieder in den Himmel erheben. Aber das ist nur die halbe Wahrheit. Der unmittelbare Gegenstand der Ontologie bei Heidegger bleibt das Seiende. Im Folgenden werden wir sehen, warum.

Die zweite Aufgabenbestimmung der Ontologie durch Aristoteles liegt Heideggers Konzeption zwar näher, also dass die Ontologie die Prinzipien von Seiendem zu erforschen hat, wobei aber das Ergebnis von Aristoteles, nämlich der Inhalt dieser Prinzipien, gleichgültig, sei es die Substanz (*ουσια*),<sup>59</sup> seien es die vier Ursachen,<sup>60</sup> von ihm verworfen würde. Stattdessen hält Heidegger das Sein für ursächlich: „[...] das Sein (ist), das, was Seiendes als Seiendes bestimmt.“<sup>61</sup> Das Sein soll nach Heidegger das Prinzip sein, welches das jeweilige Seiende so beschaffen ermöglicht und bestimmt. Er führt das Seiende auf das Sein zurück und macht das Sein für die Existenz und Beschaffenheit des Seienden verantwortlich.

---

<sup>59</sup> Aristoteles, Metaphysik, 1060b 20-22.

<sup>60</sup> Aristoteles, Metaphysik, 983a 24-983b 1.

<sup>61</sup> Martin Heidegger, Sein und Zeit, S.6.

### 3.1.2 Die Bevorzugung der Warum-Frage vor der Dass-Frage

Da das Sein der Grund und das Prinzip des Seienden ist, lässt sich die Seinsfrage nicht nur durch die Erforschung des Seienden als Seiendes nicht erklären und beantworten; vielmehr setzt die Erläuterung des Seienden als solchen die Erhellung der Seinsfrage voraus. So sagt Heidegger: „Die Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst ist Aufgabe der Ontologie.“<sup>62</sup> Daraus ist deutlich zu ersehen, dass Heidegger den Gegenstand erster Ordnung, also das Seiende, mit dem Gegenstand zweiter Ordnung, nämlich dem Urgrund bzw. dem Prinzip des Seienden vermengt. Das heißt: Er behandelt das Sein gleichsam als das direkte Objekt der Ontologie. In diesem Sinne hat er die beiden Gegenstandsbereiche vermischt. Oder genauer genommen, er hat die eine, nämlich die „Sphäre“ des Seins, der anderen, also der Domäne des Seienden, vorgezogen.

Allerdings kann Heidegger die unmittelbare Aufgabe der Ontologie, nämlich die Lehre des Seienden als solchem, auch nicht außer Acht lassen. In der Tat handelt es sich beim Thema von Erkennen und Handeln um das Seiende. Nur bedient sich Heidegger des Seins als des Erklärungsprinzips des Seienden und er will sozusagen die Diskussion vom Seienden zum Sein so bald wie möglich überleiten. Das Problem, ob Heidegger darin Recht hat oder nicht, dass er das Sein kausal für die Bildung und den Bestand des Seienden verantwortlich macht, wollen wir hier nicht beurteilen. An dieser Stelle ist es anzumerken, dass die Explikation des Seins die leitende Frage seines Projektes ist. Die übrigen Analysen sollen diese Frage umkreisen, um eine Antwort auf sie zu finden.

### 3.2 Die existenziale Analytik des Daseins als Zugang zur Seinsfrage

Trotz seiner Betonung des Vorrangs und der Besonderheit der Seinsfrage scheint Heideggers Vorgehensweise in „Sein und Zeit“ dieser Idee etwa zu widersprechen. Der Widerspruch besteht darin, dass er nicht, wie er selbst behauptet hat, zunächst und lediglich an der Lösung der reinen Seinsfrage arbeitet. Er sagt: „Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmung eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin.*“<sup>63</sup> Das besagt: Was das Sein ist und wie es beschaffen sein soll, lässt sich nicht durch Erforschung des

---

<sup>62</sup> A.a.O., S.27.

<sup>63</sup> A.a.O., S.38.

Seienden erläutern; sondern die Lösung muss über diese hinaus gesucht werden.

Dennoch kann sich die Antwort auf die Seinsfrage auch nicht aus demjenigen ergeben, was allein innerhalb des Seins schlechthin verschlossen ist. Also versucht er doch, durch die Analyse eines zwar einzigartigen, aber immerhin Seienden, nämlich des menschlichen Wesens, das er mit „Dasein“ bezeichnet, die Seinsfrage zu beantworten. Allerdings betont er, dass seine Seinsanalyse des Daseins nicht in „ontischer“ Weise (z.B. im Sinne der Anthropologie oder Psychologie), sondern in existenzialer Weise, d.h. ontologisch, ausgeführt wird. Durch die Unterstreichung der phänomenologischen Methode, nämlich den Akzent vom „Was“ auf das „Wie“ setzend, scheint er dem Verdacht des Widerspruches ausweichen zu wollen.<sup>64</sup> Auf diese Weise glaubt er, durch dieses quasi „Zwischenwesen“, also das Dasein, den Übergang zwischen Seiendem und dem Sein schaffen zu können.

### **3.2.1 Die Sonderstellung des menschlichen Wesens**

Was hat Heidegger mit dem Wort „Dasein“ gemeint und was will er dadurch zum Ausdruck bringen? Das Dasein sind wir (Menschen) selbst. Heidegger will uns (Menschen) nicht Menschen, sondern „Dasein“ nennen, obwohl der Mensch auch ein Seiendes ist, weil sonst „der Mensch“ in die von anderem Seienden nicht unterscheidbaren Kategorien gerät, als ob es dabei um ein ontisches bzw. empirisches Problem ginge. Das wäre gravierend verkehrt. Heidegger zufolge können wir nicht durch Etiketten z.B. „vernünftiges Tier“ oder „geistiges Lebewesen“ angemessen dargestellt und bezeichnet werden. Das richtige Charakteristikum des Menschen ist das „Dasein“. „Dasein“ wird von Heidegger im Hinblick auf das Verhältnis des Menschen zum Sein eigens ausgewählt. Wortwörtlich bedeutet es „Da-sein“, da zu sein. Wir sind da. Das bezieht sich nicht nur auf ein anschauliches Faktum, sondern auch auf eine tiefgehende ontologische Implikation. Heidegger will nämlich durch diese Bezeichnung die enge Beziehung des Menschen zum Sein zum Ausdruck bringen: Der Mensch steht vor bzw. zu dem Sein da.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Dasein von anderem Seienden. Das sonstige Seiende steht zwar auch in einem gewissen Verhältnis zum Sein. Aber im Vergleich zum übrigen

---

<sup>64</sup> Vgl. A.a.O., S.39, Heidegger hat dies Problem bemerkt, aber sein Verfahren nicht gerechtfertigt. Er behauptet lediglich: „Der Universalität des Begriffs von Sein widerstreitet nicht die »Spezialität« der Untersuchung — d. h. das Vordringen zu ihm auf dem Weg einer speziellen Interpretation eines bestimmten Seienden, des Daseins, darin der Horizont für Verständnis und mögliche Auslegung von Sein gewonnen werden soll.“



Seienden kommt dem Dasein ein außergewöhnlicher Status zu. Das Dasein ist Heidegger zufolge ausschließlich in der Lage, den Zugang zum Sein zu haben. Das anfängliche Indiz dafür ist unser vages, verschwommenes „Verständnis des Seins“: Wir Menschen verstehen umgangssprachlich ohne Schwierigkeiten die Bedeutungen von „ist“ und „es gibt“, obwohl wir begrifflich nicht genau erfassen können, was das Sein eigentlich sein sollte. Hier erhebt sich eine Frage, die wir nicht weiter verfolgen wollen; d.h. ob Heidegger Bedeutungen von „sein“ und „Sein“ miteinander verwechselt, absichtlich missdeutet oder mit Recht verwendet, nämlich: 1. „sein“ als die Kopula bzw. Existenzquantor,<sup>65</sup> 2. das „Sein“, welches die mit dem Wort „Sein“ bezeichnete Sache ist, die gleichsam eine „Entität“ im Sinne des Realismus sein kann.<sup>66</sup>

Durch das durchschnittliche Seinsverständnis zeigt es sich, dass das Dasein einen Zugang zur Seinsfrage hat. Außerdem steht das Dasein in einem außerordentlichen Verhältnis zu seinem Sein: In allem, in dem, was das Dasein vorhat und redet, wie es sich benimmt und entscheidet u.s.w., geht es um sein eigenes Sein. Sogar die Frage und Suche nach dem Sein sind eine solche Seinsart und somit dazugehörig. Das Dasein kann sich gleichsam nicht vom Sein lösen oder sogar abweichen. Die Existenz und jede Aktivität des Daseins sind zugleich sozusagen eine Art von Verkehr mit dem Sein. Das ist der Grund, warum Heidegger die Seinsanalyse des Daseins vor der (Seinsanalyse) des übrigen Seienden bevorzugt: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. [...] Diesem Seienden eignet, dass mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. [...] Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch ist.“<sup>67</sup> Das Dasein ist in diesem Sinne eine Bezeichnung des Menschen, die seine Besonderheit zum Ausdruck bringt. Das Merkmal des Menschen besteht Heidegger zufolge darin, dass er nicht umhin kann, ontologisch zu sein. Die Existenz des Menschen ist für Heidegger eine Tatsache bzw. eine Angelegenheit der Ontologie.

Insofern will Heidegger, bevor er an der Lösung der Seinsfrage wirklich arbeitet, zuerst den Menschen als das Dasein behandeln. Der Mensch kann einerseits nach dem Sein fragen, aber

---

<sup>65</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1993, S.116-118. Dazu siehe auch Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974, S.52-63.

<sup>66</sup> Vgl. Andreas Graeser, *Philosophie in Sein und Zeit*, Kritische Erwägungen zu Heidegger, S.103-109. Sankt Augustin 1994.

<sup>67</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.12.

kann andererseits als der Fragende zugleich das zu Fragende werden. Das Dasein ist für Heidegger der Gegenstand seiner existenzialen Analytik. Denn alles, gleichgültig, was das Dasein betreibt oder zu betreiben beabsichtigt, hat mit seinem eigenen Sein zu tun. Um den Sinn des Seins herauszufinden, muss man die Analyse des Daseins auf existenzialer Ebene ausführen. Dabei drängt sich die Frage, ob das Sein des Menschen bereits das Sein an sich ist oder sie sich beide voneinander unterscheiden. Mit diesem Problem werden wir uns in dieser ganzen Abhandlung beschäftigen. Es ist hier anzumerken, dass das Sein und das Dasein nach Heidegger zwar eine reziproke Beziehung zueinander haben; einerseits kann das Sein sich allein durch das Dasein zeigen,<sup>68</sup> und die Wahrheit des Seins braucht dessen Hüten;<sup>69</sup> andererseits bedarf das Dasein der Lichtung des Seins.<sup>70</sup> In „Sein und Zeit“ akzentuiert er jedoch allein die Richtung vom Dasein aufs Sein.<sup>71</sup> Mit anderen Worten: Heideggers Ansatz in „Sein und Zeit“ ist der Versuch, von der existenzialen Analyse des Daseins zur Frage nach dem Sein überzuleiten.<sup>72</sup>

### 3.2.2 Das Sein des Daseins

„Sein ist jeweilig das Sein eines Seienden“,<sup>73</sup> sagt Heidegger. Was ist dann das Sein des Daseins? Am Anfang von „Sein und Zeit“ kennzeichnet Heidegger „Existenz“ als das Sein des Daseins, dann fügt er später die Sorge hinzu.<sup>74</sup> Die Sorge als Besorgen und Fürsorge bezieht sich eher auf Verhältnisse des Daseins zum übrigen Seienden, das den Mitmenschen in das Mitdasein einbezieht, während die Existenz sich vergleichsweise mehr auf das Selbstverhältnis des Daseins konzentriert. Hier wollen wir nur der Existenz nachgehen.

Was ist das Sein des Daseins? „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz.“<sup>75</sup> Wenn das Sein dasjenige ist, welches das jeweilige Seiende ermöglicht und bestimmt, wie Heidegger meint, dann soll das

---

<sup>68</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.437, „So etwas wie »Sein« ist erschlossen im Seinsverständnis, das als Verstehen zum existierenden Dasein gehört.“

<sup>69</sup> Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, in: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, S.164.

<sup>70</sup> A.a.O., S. 155,157-159, etc.

<sup>71</sup> Vgl. Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München 1983, S.110. In Bezug auf diese Wendung sagt Pöggeler: „So vollzieht sich die Kehre: nicht mehr das Dasein als In-der-Welt-Sein, sondern das Sein in seinem Sinn und seiner Wahrheit und damit das Sein als Ermöglichung von „Welt“ steht im Zentrum der Denkbemühungen. Nicht mehr wird vom Seienden her auf das Sein hin gedacht, sondern vom Sein her auf das Seiende.“

<sup>72</sup> Vgl. Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München 1983, S.122. So sagt Pöggeler: „Heidegger fragt *um der Seinsfrage willen* nach dem Dasein und dessen Zeitlichkeit.“

<sup>73</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.9.

<sup>74</sup> Vgl. A.a.O., S.12, 42, 182.

<sup>75</sup> A.a.O., S.12.

Sein des Daseins, nämlich die Existenz, das jeweilige Dasein bilden und bestimmen. Das heißt: Das Dasein muss sich selbst aus seiner Existenz verstehen, „einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein“,<sup>76</sup> während das sonstige Seiende diese Möglichkeit nicht hat. Das nicht daseinsmäßige Seiende muss nicht und kann nicht sich selbst entscheiden, ob es „es selbst“ sein wird oder nicht. Im Gegensatz dazu hat das Dasein viele verschiedene Weisen und Eventualitäten, mit dem eigenen Sein umzugehen.

In jeder Art und Weise des Verkehrs mit dem Seienden verkörpert sich eine Seinsweise des Daseins. Das eigene Sein des Daseins schwebt nicht in der höheren Region. Vielmehr muss sich das Dasein selbst aus seiner konkreten, faktischen Existenz verstehen. Es liegt nämlich dem Dasein kein vorgegebenes, festgelegtes „Wesen“ vor, welches es zu verwirklichen oder nachzuschaffen hat, sondern seine „Wesenheit“ entwickelt und vollendet sich immer aus seiner eigenen realen Existenz. Das jeweilige Dasein genießt die Möglichkeit und trägt die Verantwortung, es selbst oder nicht es selbst zu sein, während das sonstige Seiende diese Möglichkeit bzw. Verpflichtung nicht besitzt. In dieser Hinsicht ist das Dasein ausnehmend im Vergleich zum sonstigen Seienden, weil es immer mit seinem individuellen Sein verkehren kann und muss. Aus diesem Grund möchte Heidegger durch die Seinsanalytik dieses einzigartigen Seienden, also des Daseins, die Seinsfrage ausloten.

Die Frage der Existenz im Sinne des Überlebens nennt Heidegger „eine ontische »Angelegenheit« des Daseins.“ Sie bezieht sich auf konkrete, alltägliche Probleme des Existierens, die mit dem Erhalten und dem Bewahren des Lebens eher im Sinne der Biologie zu tun haben. Die Analytik dieser ontischen Angelegenheit nennt Heidegger eine „existentielle“, während die Frage nach der Struktur der Existenz, nämlich die Frage nach dem, was die Existenz des *Daseins* ausmacht, als „existenziale“ bezeichnet wird.<sup>77</sup> Hier taucht die Dichotomie wieder auf, die mit dem Gegensatz zwischen dem Sein und dem Seienden eng zusammenhängt. Deshalb gilt das ähnliche Problem, das sich in der Unterscheidung der ontologischen Differenz versteckt, auch für diese Differenzierung, nämlich ob sie sich beide tatsächlich voneinander sachlich-richtig trennen lassen. Abgesehen davon besteht die Frage nach dem Sein des Daseins Heidegger zufolge in der Analytik der „Existenzialität“. Diese nennt er die Seinsverfassung des Daseins, d.h. was das Dasein unter seinem eigenen Sein versteht und wie es dieses denkt. Das Verständnis des Seins an sich liegt im Verständnis der Seinsverfassung des Daseins. Insofern hängt die ontologische Analytik des Daseins eng

---

<sup>76</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.12.

<sup>77</sup> Ebd.

zusammen mit der Frage nach dem Sinn vom Sein überhaupt.

### **3.3 Menschliches Erkennen und Handeln in Bezug auf das Seiende**

Das Seinsverständnis des Daseins betrifft nicht nur das eigene Sein, sondern auch das Sein der Welt und des innerhalb von ihr zugänglichen übrigen Seienden. Alles, was das Dasein beabsichtigt und unternimmt, ist eine Seinsweise, wobei es auch auf das nicht daseinsmäßige Seiende gerichtet sein kann. Ihm geht es auch um das Sein vom Seienden, das sich vom Dasein unterscheidet. Beispielsweise können die Einzelwissenschaften sich mit demjenigen beschäftigen, was das Dasein nicht unmittelbar betrifft und angeht. Das Sein des sonstigen Seienden lässt sich trotzdem durch das Verstehen des Daseins erschließen. Diese Seinsauffassung des übrigen Seienden ist aber nicht selbst eine ontologische wie die des Daseins. Unter diesen Umständen wird sie auf der ontischen Analytik der Existenz des Daseins aufgebaut.

Das bedeutet: Die Ontologien, die sich mit dem nicht daseinsmäßigen Seienden beschäftigen, müssen auch auf der Seinsanalytik des Daseins beruhen. Insofern betrachtet Heidegger seine existenziale Analytik des Daseins als die Fundamentalontologie. „Daher muss die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden.“<sup>78</sup> Aus diesen Gründen hat das Dasein für die Seinsfrage den Vorrang vor dem sonstigen Seienden. So sagt Heidegger: „[...] ist das Dasein nicht nur das primär zu befragende Seiende, es ist überdies das Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu *dem* verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird. Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses.“<sup>79</sup> Insofern kann man, von dieser Grundlage der existenzialen Daseinsanalyse ausgehend, die Ontologie, die sich mit dem ganzen Seienden befasst, aufbauen.

Erst in diesem Zusammenhang zeigt sich die Diskussion über Erkennen und Handeln als sinnvoll. Die Bedeutung dieser Problematik prägt sich gerade in diesem Kontext aus. Heidegger wurde zwar wiederholt vorgeworfen, dass sein Denken stark solipsistisch gefärbt sei. Dennoch könnte sich seine Fundamentalontologie meines Erachtens überhaupt nicht entwickeln, wenn sie tatsächlich zum Solipsismus im Sinne der Erkenntnistheorie gehören

---

<sup>78</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.13.

<sup>79</sup> A.a.O., S.14-15.

würde. Denn seine Seinsanalyse des Daseins ist ohne Bezug auf das übrige Seiende schlechthin unmöglich. Der solipsistische Verdacht entsteht vielleicht angesichts seiner individualistischen Tendenz, z.B. bei der Analyse der Ganzheit des Daseins durch Tod bzw. Angst und bei der Rekonstruktion des Zeitverständnisses u.a.<sup>80</sup> Aber die grundlegende Analyse, also die Analyse der alltäglichen Seinsarten des Daseins muss aus dem einzelnen Dasein heraustreten und darüber hinausgehen. Bei der existenzialen Untersuchung des Seins des Daseins kann Heidegger nicht umhin, das Dasein zum anderen Dasein und sonstigen Seienden in Beziehungen zu setzen.

Heidegger muss diese Beziehung des Daseins zum anderen Seienden erörtern, weil gerade in dieser Beziehung sich verschiedene Seinsarten des Daseins entfalten. Anderenfalls bliebe gar nichts zu behaupten und zu analysieren übrig. Was wäre ein isoliertes, alleinstehendes Dasein, welches überhaupt keine Verbindung mit dem anderen Seienden hätte? Genau in diesem Punkt hat Heidegger sich von der Bewusstseinsphilosophie seit Descartes bis Husserl losgelöst. Der Mensch ist kein verbindungsloser Denker im rein epistemologischen Sinne. Das Verhältnis des Menschen zum anderen Seienden wird nicht erst durch die Reflexion oder die Analyse seiner Vorstellung bzw. seines Bewusstseinsflusses konstruiert. Der Mensch hat ursprünglich, faktisch diese Beziehung. Bei der Analyse wird sie nur rekonstruiert. Damit das anfängliche, aber rekonstruierte Verhältnis des Daseins zum sonstigen Seienden zur Sprache kommt, wird das Problem von Erkennen und Handeln hier ins Spiel gebracht. Das Erkennen und das Handeln sind jeweils die Art und Weise, wie das Dasein mit dem Seienden verkehrt. Das Problem von Erkennen und Handeln dreht sich einerseits um die Umgangsweise des Daseins mit dem sonstigen Seienden, andererseits um die Auffassung des Daseins bei Heidegger.

### **3.3.1 Vorhandenheit und Zuhandenheit**

In Heideggers Schema steht das Sein sozusagen gegenüber dem Seienden, zu dem das Dasein auch gehört. Das Seiende teilt sich in zwei Arten: Die eine nennt er das Dasein, das er überdies als „In-der-Welt-sein“ bezeichnet, während die andere das nichtdaseinsmäßige Seiende ist, das das „innerweltliche Seiende“ genannt wird. Dieses wird von Heidegger wiederum in zwei Klassen gegliedert, je nachdem, in welchem Verhältnis es zum Dasein steht. Die geläufige Erklärung lautet: Das Gebrauchsding würde von Heidegger als

---

<sup>80</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen 1989.

„Zuhandenes“ bezeichnet, während er das „Naturding“ „Vorhandenes“ nennen würde. Diese Erläuterung aber ist insofern irreführend, als das Naturding auch als ein Zuhandenes und das Gebrauchding auch als ein Vorhandenes angesehen werden kann. Genauer genommen sind die „Zuhandenheit“ und die „Vorhandenheit“ zwei Seinsmodi von nichtdaseinsmäßigem Seienden. Diese Seinsmodi des Seienden werden aber von der Umgangsweise des Daseins mit ihm bestimmt.

Mit dem ersten Seinsmodus meint Heidegger ein pragmatisches Verhältnis des Daseins zum Seienden. Es besteht darin, dass der Mensch in der üblichen Situation des alltäglichen Lebens mit dem innerweltlichen Seienden umgeht. Unter dem zweiten Seinsmodus hingegen versteht er ein nicht gewöhnliches, quasi theoretisches Verhältnis des Menschen zum Seienden; es ist dort vorzufinden, wo der Mensch das nicht daseinsmäßige Seiende als einen nur zu betrachtenden Gegenstand „behandelt“, nämlich erkennt. Aber dieses Verhältnis darf nicht im Sinne der Erkenntnistheorie wie „Subjekt-Objekt“ verstanden werden; sonst wäre dem Dasein die Kategorie des Vorhandenen wieder aufzuerlegen, meint Heidegger. Das heißt: Der Mensch lässt sich nicht als ein isoliertes Subjekt, das in der Konstellation des Betrachten-Betrachtetwerdens dem Objekt gegenübersteht, definieren und auffassen, wie die Subjektivitätsphilosophie es tut. Diese Darstellung der Erkenntnistheorie ist einerseits nach Heidegger unmöglich, weil sich der Mensch nicht von seiner Welt loslösen und diese bloß als seinen Gegenstand betrachten kann. Andererseits ist diese Bestimmung des Menschen ein verkehrtes Bild für Heidegger. Denn der Mensch kann keineswegs ursprünglich durch das epistemische Verhältnis zum Gegenstand bestimmt werden. Darauf wollen wir noch zurückkommen.

Das primäre Verhältnis des Menschen zum sonstigen Seienden befindet sich Heidegger zufolge woanders als im rein epistemologischen Verhältnis. Vielmehr lässt sich das Sein des innerweltlichen Seienden durch den praktischen Umgang vom Dasein her ursprünglich erschließen.<sup>81</sup> Nach Heidegger ist der Seinsmodus der Zuhandenheit wesentlicher als der Seinsmodus der Vorhandenheit. Diese leitet sich aus jener ab. Die Zuhandenheit bezieht sich Heidegger zufolge auf die natürliche, anfängliche Umgangsweise des Menschen mit dem

---

<sup>81</sup> Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretation zu „Sein und Zeit“*, Frankfurt a. M. 1985, S.61. „Für Heidegger ist der primäre Zugang zum Seienden das zutunhabene Besorgen; korrelativ ist das innerweltliche Seiende primär zuhandenes Zeug. Für Huseerl ist dagegen das fundierende Bewusstsein von der Lebenswelt und den lebensweltlichen Objekten die sinnliche Erfahrung in Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung; korrelativ sieht er die Fundamentalschlicht der Lebenswelt in der in Wahrnehmung und Vergegenwärtigung sich darstellenden sinnlich Erscheinungswelt.“

Ding, sei es ein Naturding oder ein Artefakt. Der Mensch gebraucht und handhabt das Ding, um einen bestimmten Zweck zu erfüllen. Die Zuhandenheit besteht in dieser Naturwüchsigkeit und in der Selbstverständlichkeit, sogar nahezu in der Trivialität. Erst im Seinsmodus der Vorhandenheit wird diese scheinbare Oberflächlichkeit durchbrochen. An die Stelle der Anspruchnahme auf das Ding tritt nun die Zurückhaltung des Menschen. Wenn der Mensch einem Ding begegnet, enthält er sich des direkten Benützens und Verwendens. Er tritt zurück und hält einen gewissen Abstand vom Ding. Er fasst das Ding nicht an, sondern betrachtet es distanzierend. Diese zurückhaltende Haltung ist Heideggers Ansicht nach ein abgeleitetes Verhalten. Sie entstammt der primären Verkehrsweise des Menschen mit dem Ding, nämlich dem Handhaben und Gebrauchen. Was meint Heidegger genau damit, und wie ist das ihm zufolge zustande gekommen? Darauf gehen wir im Folgenden ein.

### **3.3.2 Die Abkünftigkeit der Aussagen aus Auslegungen**

Der Seinsmodus der Vorhandenheit leitet sich nach Heidegger aus dem Seinsmodus der Zuhandenheit ab. Das bedeutet zugleich: Im Vergleich zum Handeln ist das Erkennen nur eine sekundäre Umgangsweise des Menschen mit dem Ding. Der praktische Gebrauch des Dings soll die ursprüngliche Verkehrsweise des Menschen damit sein. Um dieses Ableitungsverhältnis des Erkennens vom Handeln genau zu erläutern, muss Heideggers Auffassung des Verhältnisses zwischen Auslegung und Aussage in unsere Darstellung einbezogen werden. Üblicherweise wird die Auslegung als ein Sonderfall von Aussagen hingestellt. Im Gegensatz zu dieser durchgängigen Meinung dreht Heidegger das Verhältnis der Auslegung zur Aussage um: Auslegungen gehen ihm zufolge den Aussagen voraus.

Die Aussage bezieht sich traditionell auf das propositionale Urteil, das sich auf die Wahrheitsfähigkeit bezieht. Eine Aussage muss nämlich entweder als wahr oder als falsch beurteilt werden können. Die Richtigkeit einer Aussage wird auf Grund von Wahrnehmung bzw. Erkennen beurteilt. Daraus kann man folgern, dass die Aussage die Ausdrucksform des theoretischen Wissens ist. Man bringt die theoretische Feststellung durch die Aussage zum Ausdruck. Die grundlegende Redeform der Aussage ist: „*Dies ist X* (wobei X Name bzw. Eigenschaft sein kann).“<sup>82</sup> Diese Formel der Aussage ist so allgemein, dass sie die scheinbar

---

<sup>82</sup> Vgl. Carl Friedrich Gethmann, Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*, in: Annemarie Gethmann-Siefert & Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt 1989, S.149.

a-theoretische Äußerung einbeziehen kann.<sup>83</sup> Selbst der anscheinend triviale Satz, der in diese Ausdrucksform eingekleidet wird, kann seiner Natur nach als die Aussage angesehen werden.

Die Auslegung hingegen gründet sich auf das Verstehen, das die primäre Erschlossenheit und Vertrautheit des Menschen mit dem Ding ist. So sagt Heidegger: „Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu.“<sup>84</sup> Erst in der Auslegung kann das Verstehen sozusagen zum Ausdruck kommen. Das Verstandene wird in der Auslegung artikuliert. Insofern orientiert sich die Auslegung nicht an der auf dem Erkennen basierenden Wahrheit, sondern am sich im praktischen Umgang bewegenden Verstehen.<sup>85</sup> Die ursprüngliche Ausdrucksform der Auslegung ist, meint Heidegger, „*Dies ist zum X*“ (wobei X sich hier auf die Handlung bezieht).<sup>86</sup> Das Ding, das für den Einsatz zum X in Frage kommt, sei es ein Artefakt, sei es ein Naturding, ist ein Gebrauchsding geworden. Diese Ausdrucksform ist zwar hier in einen propositionalen Satz eingekleidet. Aber sie drückt eigentlich die „Struktur des vorprädikativen Verstehens“ aus.<sup>87</sup> Das Verstehen und Auslegen ist Heidegger zufolge ein Phänomen, das noch der sprachlichen Bestimmung vorausgeht.

Aus den beiden Angaben zieht Heidegger jeweils eine Als-Struktur, nämlich „etwas als etwas“, heraus. Das erste „Als“ nennt Heidegger das apophantische (aussagende) „Als“, während er das letztere das existenzial-hermeneutische „Als“ nennt. Dieses „Als“ geht jenem „Als“ voraus. Das Seiende in der Praxis wird als Zeug erlebt, verstanden und ausgelegt; z.B. ein Hammer wird als etwas angesehen, welches dazu dient, Nägel in die Wand zu schlagen. Das spielt sich Heidegger zufolge im alltäglichen Leben des Menschen wesentlich und ursprünglich ab. Wenn das Seiende aber in einer Aussage auftaucht, dann wird es als ein Gegenstand aufgezeigt, prädiert und mitgeteilt.<sup>88</sup> In diesem Fall wird der Hammer z.B. als ein schweres Materialding im Sinne der Physik betrachtet und bestimmt. Dazwischen hat sich

---

<sup>83</sup> Der Einwand, dass die einfache, alltägliche Aussage „*Gesternabend bin ich in der Kneipe gewesen*“ eine rein gewöhnliche, also eine nicht theoretische Äußerung sei, ist nicht stichhaltig. Denn diese auf den ersten Blick harmlose Angabe kann vor dem Gericht bei einem Straffall in ein Zeugnis oder ein Geständnis, das zu einem entscheidenden Urteil führen kann, umschlagen. Im Justizfall kann fast jede Aussage, die als „Das ist X“ ausstaffiert wird, eine zu konstatierende Bekundung sein.

<sup>84</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.148.

<sup>85</sup> Vgl. Carl Friedrich Gethmann, *Dasein: Erkennen und Handeln, Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin 1993, S.293. „Die Auslegung artikuliert die vorprädikativen operativen Evidenzen (Umsicht) *ausdrücklich*. [...] Die Auslegung ist Heideggers Ersatzbegriff für die traditionelle Rolle der Wahrnehmung.“

<sup>86</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.149.

<sup>87</sup> A.a.O., S.359.

<sup>88</sup> Vgl. A.a.O., S.154-156.



eine Wendung vollzogen, meint Heidegger, und zwar vom „Womit“ in der Auslegung zum „Worüber“ der Aussage.

Insofern kann die Aussage nur dasjenige aussprechen, was erst im umsichtigen Umgang vom Dasein schon verstanden und ausgelegt worden ist. Daraus folgert Heidegger, dass die Aussage nicht selbständig und somit in der umsichtigen Auslegung fundiert ist. Für Heidegger entspricht der Auslegung ontologisch die Kategorie der Zuhandenheit, während der Aussage die der Vorhandenheit. So sagt er, „Die »Sätze« lassen sich nicht, [...] auf theoretische Aussagesätze zurückführen. Sie haben, [...], ihren »Ursprung« in der umsichtigen Auslegung.“<sup>89</sup> Da das umsichtige Auslegen nach Heidegger ursprünglicher und wesentlicher als das theoretische Aussagen ist, führt er entsprechend die Vorhandenheit auf die Zuhandenheit zurück.

### **3.3.3 Die Wendung von der Praxis zur Theorie**

An die Abkünftigkeit der Aussagen anschließend stellt Heidegger die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der theoretischen Wissenschaft. Ähnlich wie Kant geht es Heidegger weder um die geschichtliche Genesis und Entwicklung der Wissenschaft, noch um ihre faktischen Motive bzw. empirischen Zwecke, sondern um die notwendige, ontologische, also existenziale Bedingung der Möglichkeit theoretischen Wissens überhaupt.<sup>90</sup> Das heißt für Heidegger erläutern zu müssen, wie das theoretische Wissen für das Dasein überhaupt möglich ist.

#### **3.3.3.1 Die Entstehung der theoretischen Wissenschaften**

Eine geläufige Meinung besagt: Die Entsagung, Unterlassung und sogar das Verschwinden der Praxis sei die Bedingung dafür, dass theoretisches Wissen zustande gekommen ist. Diese Behauptung bestreitet Heidegger.<sup>91</sup> Die Praktik ist ihm zufolge immer und überall präsent bei den menschlichen Tätigkeiten. Das Aufhören der Praxis zu erwarten, damit theoretisches Wissen verwirklicht werde, ist einfach zu naiv und nicht realistisch. Seine Gegenthese wird lauten: Der Umschwung des Seinsverständnisses soll die existenziale Bedingung für die Entstehung des theoretischen Wissens sein. Die spekulative Aktivität ist dadurch zustande

---

<sup>89</sup> A.a.O., S.158.

<sup>90</sup> Vgl. A.a.O., S.356-357.

<sup>91</sup> Vgl. A.a.O., S.61-62. An dieser Stelle teilt Heidegger aber diese Meinung.

gekommen, dass sich der Seinsmodus des Seienden wandelt.

Die wichtigste Charakteristik der Wendung von der Praxis zur Theorie besteht Heidegger zufolge darin, dass das begegnende Seiende nicht als ein Zuhandenes, sondern als ein Vorhandenes angesehen wird. Wie das praktische Benehmen ist das theoretische Verhalten auch eine Seinsmöglichkeit des Daseins.<sup>92</sup> Nur sieht der Mensch das Seiende mit einer unüblichen Sicht. Sein Seinsverständnis beim innerweltlichen Seienden hat sich geändert. Diese Änderung kann man in der Sinnverschiebung der folgenden Aussage spüren: Der Satz „Der Hammer ist schwer“ kann entweder einen eher praktischen oder eher theoretischen Sinn haben, je nachdem, wie man ihn interpretiert. Er kann bedeuten: Der Hammer ist zu schwer, um benutzt zu werden. Er kann auch besagen: Der Hammer hat ein Gewicht, also die Eigenschaft der Schwere. Im ersteren Fall wird der Hammer noch als Werkzeug, im letzteren Satz aber als physikalischer, materialer Körper angesehen. Diese Änderung des Seinsverständnisses spielt beim Umschlag von der Praxis zur Theorie die entscheidende Rolle.

Außerdem verliert das bestimmte Seiende beim Umschlag von der Praxis zur Theorie seinen Platz in der Welt. Jedes Ding als Zuhandenes hat seine eigene Stelle und Umgebung. Es gibt eine bestimmte sinnvolle, zweckmäßige Konstellation des Zuhandenen. Das gesamte Zuhandene zusammen macht die Umwelt des Daseins aus. Diese Mannigfaltigkeit und Zusammengehörigkeit des Zuhandenen geht bei der Wendung verloren. Das Seiende als Vorhandenes löst sich vom Lebensbereich des Daseins, und es wird aus seinem Kontext herausgehoben und ausgezeichnet. Heidegger nennt dies Entschränkung (der Umwelt).<sup>93</sup> Nur das, was allein das Ding als Vorhandenes unmittelbar betrifft, wird thematisiert. Das Übrige, womit das Vorhandene nicht direkt zu tun hat, wird als belanglos verworfen. Das Ding als Vorhandenes ist zu einem isolierten Gegenstand geworden. Das theoretische Wissen entsteht gerade unter dieser Bedingung.

Die Wissenschaft entspringt der Isolierung des Dings und der Entschränkung seines Milieus. Das Ding als Vorhandenes wird aus seinem ursprünglichen, praktischen Kontext herausgerissen und in den Fokus der prüfenden Anschauung versetzt. Nur so kann eine bestimmte Wissenschaft ihren Bereich genau abstecken. Sie muss sich von den anderen Forschungen abgrenzen können. Insofern ist die Entschränkung eng mit der Umgrenzung des

---

<sup>92</sup> A.a.O., S.358.

<sup>93</sup> A.a.O., S.362.

wissenschaftlichen Gebietes verknüpft. So sagt Heidegger: „Je angemessener im führenden Seinsverständnis das Sein des zu erforschenden Seienden verstanden und das Ganze des Seienden als mögliches Sachgebiet einer Wissenschaft in seinen Grundbestimmungen artikuliert ist, um so sicherer wird die jeweilige Perspektive des methodischen Fragens.“<sup>94</sup> Wie oben bereits gesagt, ist die Änderung des Seinsverständnisses der ausschlaggebende Faktor. Erst wenn wir das Ding mit einer ungewohnten Sicht erfassen, also vom Zuhandenen auf das Vorhandene umschalten, betreiben wir das theoretische Unternehmen. Das Ding, das sich vom anfänglichen Zuhandenen ins Vorhandene wandelt, wird so zum Gegenstand der theoretischen Wissenschaften. Das Gebiet der theoretischen Forschungen besteht aus der Gesamtheit des Vorhandenen.

### **3.3.3.2 Die Kritik an den Naturwissenschaften**

Auf Grund seiner Unterscheidung zwischen der Vorhandenheit und der Zuhandenheit will Heidegger das Wesen der Naturwissenschaften erklären. Die Entstehung der theoretischen Wissenschaften führt er auf die Veränderung des Seinsverständnisses des Menschen zurück. Die Wissenschaften gründen sich auf den Seinsmodus der Vorhandenheit. In diesem Zusammenhang übt Heidegger Kritik an den Naturwissenschaften. Auf den ersten Blick scheinen sie durchgängig unparteiisch und vorurteilslos zu sein. Viele Naturwissenschaftler beteuern gern und beharren darauf, dass ihre Anstrengung und ihr Bestreben ganz sachlich und absolut objektiv sei. Ob diese Behauptung zwingend ist, können wir nun von Heideggers Standpunkt aus abwägen.

Nach Heidegger konstituiert das Auswählen des bestimmten Seienden und die dadurch entstandene Perspektive den Entwurf einer Wissenschaft. Das alles hängt mit der subjektiven Auslese und Entscheidung zusammen. Insofern entdecken Wissenschaften Heidegger zufolge keineswegs die reine und lautere Realität, wie sie dies immer behaupten und propagieren. Naturwissenschaften sind wie Sozial- oder Geisteswissenschaften nicht vermeintliche Tatsachenwissenschaften. Sie sind niemals wertfreie bzw. -neutrale Aktivitäten. Ohne vorherige Auswahl, Entschränkung und Umgrenzung können sich Wissenschaften überhaupt nicht gestalten. Heidegger nennt das Ganze dieses Entwerfens der Wissenschaft die Thematisierung. Dazu gehören die Artikulation des Seinsverständnisses, die von diesem Seinsverständnis geleitete Umgrenzung des Sachgebietes und die Vorzeichnung der dem

---

<sup>94</sup> Ebd.

Seienden angemessenen Begrifflichkeit.<sup>95</sup> All dies hängt wiederum vom Seinsverständnis des Daseins ab.

### 3.3.3.3 Heideggers Entlarvung der Dominanz der Anschauung

Im diesem Zusammenhang weist Heidegger auf eine beinahe zum Glaubensartikel gewordene Haltung hin, nämlich die Überzeugung der Sonderstellung des Sehens in der Wissenschaft. Er sagt, „Man wird geltend machen, dass alle Hantierung in der Wissenschaft nur im Dienst der reinen Betrachtung, des untersuchenden Entdeckens und Erschließens der »Sache selbst« steht. Das »Sehen«, im weitesten Sinne genommen, regelt alle »Veranstaltungen« und behält den Vorrang.“<sup>96</sup> Im Vergleich zur Umsicht der Praxis wird das Anschauen bei den Naturwissenschaften so hervorgehoben, als ob die reine Betrachtung gleichbedeutend mit der Entdeckung „der Sache selbst“ wäre.

Die Anschauung fungiert nicht nur als Mittel der Forschung und als Kriterium der Prüfung, sondern auch als „Endzweck“ des Wissens. Sowohl für die Durchführung der Experimente und die Kontrolle der Resultate als auch für die Erfüllung unseres Wissenstrieb sei das Anschauen unentbehrlich. Das Ansehen habe den absoluten Primat und das endgültige Urteilsrecht im Gebiet der Naturwissenschaft. So zitiert Heidegger Kants Satz: „Auf welcher Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, *und worauf alles Denken als Mittel abzweckt*, (v. Heidegger gesp.), die *Anschauung*.“<sup>97</sup> Die Anschauung scheint über das Reich der Wissenschaft und sogar das Leben des Menschen zu herrschen. Die Befriedigung der Neugierde bzw. Begierde des Beobachten und Sehens ist ein wichtiges Motiv in der Wissenschaft und ein lukratives Geschäft im realen Leben.

Heidegger wendet sich gegen diese Position, die das Sehen übermäßig schätzt und würdigt. Nach diesem Gesichtspunkt scheinen die übrigen Aktivitäten allein um der Anschauung willen eingesetzt zu werden. Die Praxis sollte der Theorie dienen. Diese Hervorhebung und sogar die Überschätzung der Anschauung samt der theoretischen Beschäftigung bestreitet Heidegger. Aber für die Antithese, dass das theoretische Wissen nur um der alltäglichen Praxis willen erstrebt werden und dieser dienen solle, spricht er sich auch nicht nachdrücklich

---

<sup>95</sup> A.a.O., S.363.

<sup>96</sup> A.a.O., S.358.

<sup>97</sup> Ebd. Dieser Satz wird daraus entnommen: Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 33.

aus, obgleich die moderne Technik als Anwendung der theoretischen Erkenntnis zur Verbesserung des pragmatischen Lebens beitragen soll. Er vertritt die abgeschwächte These, dass sich die Theorie aus der Praxis ableitet und immer noch viel mit der Praxis zu tun hat.

Insofern kann die Theorie sich in der Tat nie ganz von der Praxis lösen. Als „Anschauen“, „Hinsehen“ und „Nachsehen“ ist die theoretische Haltung sozusagen eine spezifische Sichtweise der Praxis: Sie entstammt dem praktischen Verkehr des Menschen mit dem Ding und ist in diesen oder jenen praktische Akt verflochten. Die theoretische Beschäftigung ist von der Praxis als der fundamentalen Verhaltensweise zum Seienden durchdrungen. Als Beispiele nennt Heidegger: Das Beobachten im Mikroskop erfordert die Herstellung von Präparaten, die archäologische Entdeckung benötigt die groben Hantierungen der Ausgrabung. Auch bei der abstraktesten Forschung braucht man den Umgang mit Schreibzeug.<sup>98</sup> Aus diesen Beispielen ist zu ersehen, dass die Theorie immer noch in den praktischen Zusammenhang eingebettet ist.

Dennoch scheinen diese Beispiele auch gewissermaßen unangemessen zu sein. Denn diese konkreten Handlungen, die hier genannt werden, sind nicht diejenigen Praxen, aus denen sich die angegebenen theoretischen Aktivitäten ableiten. Vielleicht will Heidegger damit lediglich meinen, dass die theoretische Tätigkeit auch nicht so isoliert ist, wie sie auf den ersten Blick aussieht. Dadurch aber relativiert er selbst seine vorherige Analyse, nämlich das Ding als Vorhandenes tritt aus seinem Kontext aus und wird verbindungslos betrachtet. Tatsächlich unterstreicht Heidegger, dass es zwischen reiner Praxis und reiner Theorie noch viele Zwischenstufen gibt. Die Zuordnung kann graduell sein. Diese Auffassung der „Schattierung“ zwischen Erkennen und Handeln unterhöhlt seine klare Auseinanderhaltung der beiden Tätigkeiten. Auf die Einzelheiten dieser Problematik wollen wir hier nicht mehr eingehen.

### **3.3.4 Das „In-der-Welt-sein“ und die Bewandtnisganzheit**

Heidegger rekurriert die Theorie auf die Praxis und stellt das Erkennen als Sonderfall des Handelns hin. Nicht das Erkennen, sondern das Handeln soll die ursprüngliche, wesentliche Umgangsweise des Menschen mit dem Ding sein. Das heißt: Nur durch das Handeln kann der Mensch das Ding als Zuhandenes samt dessen Kontext angebracht verstehen. Beim reinen Erkennen kann er dem Ding als Vorhandenem nicht adäquat begegnen, da dessen sinnvolle

---

<sup>98</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.358.

Verflechtung zerstört wird. Die beiden Seinsmodi des Seienden, also Zuhandenheit und Vorhandenheit, führt Heidegger auf seine Auffassung des Daseins, nämlich das „In-der-Welt-sein“ zurück. So sagt Heidegger: „Das besorgende Sein bei Zuhandenem, die Thematisierung des Vorhandenen und das objektivierende Entdecken dieses Seienden *setzen schon Welt aus*, das heißt, sind nur als Weisen des In-der-Welt-seins möglich.“<sup>99</sup> Was er damit gemeint hat, darauf gehen wir jetzt ein.

### 3.3.4.1 Die Welt und das „In-der-Welt-sein“

„[...] Dasein hat sich, sofern es *ist*, je schon auf eine begegnende »Welt« angewiesen, zu seinem Sein gehört wesenhaft diese *Angewiesenheit*.“<sup>100</sup> Unter dem Dasein versteht Heidegger das Seiende, das sich niemals von der Welt trennt, d.h. das immer in der Welt ist. Das „In-der-Welt-sein“ ist die grundlegende, also die apriorische und notwendige Verfassung des Daseins, von der aus das Dasein aufgefasst und verstanden werden muss. Auf den ersten Blick scheint Heidegger den Menschen durch dessen faktische Lokalisierung definieren zu wollen. Allerdings muss man sich klarmachen, dass Heidegger die Welt nicht als ontischen Begriff verwendet; d.h. unter der Welt versteht Heidegger weder die Gesamtheit alles Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann, noch den räumlichen Ort, worin das Dasein lebt. Die Welt als ontologischen Begriff lässt Heidegger auch nicht gelten, wenn sie sich nur auf das Sein von vorhandenem Seienden bezieht. Derartiges nennt Heidegger das innerweltliche Seiende. Diese Bezeichnung des Seienden setzt offenkundig schon die Welt voraus.

Unter diesen Umständen lässt sich die Welt nicht vom nichtdaseinsmäßigen Seienden bestimmen. Sie ist ein Kennzeichen des Daseins und somit muss sie von der existenzialen Analytik des Daseins her verstanden werden. Genauer genommen bezeichnet Heidegger mit dem Wort „Welt“ die so genannte „Weltlichkeit“. Die Weltlichkeit bezieht sich nicht auf diese reale, konkrete Welt. Vielmehr handelt es sich bei ihr um das existenziale Verhältnis des Menschen zur Welt. So sagt Heidegger: „»Weltlichkeit« ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins. Dieses aber erkennen wir als existenziale Bestimmung des Daseins. Die Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial.“<sup>101</sup> Mit anderen Worten: Die Weltlichkeit hat es zu tun mit demjenigen, was das

---

<sup>99</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.365f.

<sup>100</sup> A.a.O., S.87.

<sup>101</sup> A.a.O., S.64.

Sein des Daseins, nämlich die Existenz, ontologisch konstituiert. Daraus ergibt sich, dass Heidegger die Welt samt allem Seienden durch ihr Verhältnis zum Menschen definieren will, nicht umgekehrt.

### 3.3.4.2 Das „In-Sein“

Das Dasein ist das Seiende, das das In-der-Welt-sein ist. Was aber heißt „In-sein“? Negativ verstanden soll das „In-sein“ nicht als eine räumliche Beziehung „sein in...“ begriffen werden wie „das Wasser »im« Glas“. Sonst würde es sich auf das Verhältnis zwischen dem verschiedenen nichtdaseinsmäßig Seienden, also dem innerweltlich Seienden, beziehen. Das Verhältnis zwischen dem nichtdaseinsmäßig Seienden nennt Heidegger „Inwendigkeit“. Das „In-sein“ als Ortsangabe oder Ortverhältnis trifft für seine Untersuchung nicht zu. Er betrachtet das „In-Sein“ als eine Seinsverfassung des Daseins. Diese existenziale Räumlichkeit des Daseins kann nur im Zusammenhang mit dem „In-der-Welt-sein“ begriffen werden.

Etymologisch geht das „In-sein“ Heidegger zufolge zurück auf: „wohnen“, „sich aufhalten“, „mit etwas vertraut sein“.<sup>102</sup> In diesem Sinne gehört das „In-sein“ zum Dasein. Es impliziert „da-sein“. So sagt Heidegger: „Sein als Infinitiv des »Ich bin«, d.h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit... *In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.*“<sup>103</sup> Wie oben gesagt, lässt sich das „In-der-Welt-sein“ als die Wesensstruktur des Daseins dadurch erschließen, dass es sich ständig im praktischen Umgang mit dem innerweltlich Seienden befindet. Auch das „In-Sein“ des Daseins hat das Verhältnis mit diesem.<sup>104</sup> Heidegger zählt ein paar Weisen des „In-Sein“ auf, wie „Zutunhaben“ mit etwas, Herstellen von etwas, Verwenden von etwas, Befragen, Betrachten...etc. Zusammengefasst: „Diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des *Besorgens*.“<sup>105</sup> Der weiteren Analytik des Daseins als „In-sein“, z.B. als „Befindlichkeit“ und „Verstehen“ werden wir hier nicht nachgehen.

---

<sup>102</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.54.

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretation zu „Sein und Zeit“*, Frankfurt a. M. 1985, S.59. „Dasein als In-sein in der Welt heißt: je schon Vertrautsein mit der Welt, existieren in der Offenheit einer mit dem Worumwillen verklammerten Bewandtnisganzheit als ontologische Ermöglichung des besorgend-zutunhabenden Umgangs mit innerumweltlichen Seienden.“

<sup>105</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.57.

### 3.3.4.3 Das Zeug und die Umsicht

Das Sein des innerweltlichen Seienden lässt sich allein durch den pragmatischen Umgang vom Dasein erschließen. Das nicht daseinsmäßige Seiende steht gegenüber dem Dasein nicht in einem erkenntnistheoretischen Verhältnis wie „Objekt-Subjekt“, sondern es begegnet dem Dasein immer in der Weise von „Um...zu“. Das Seiende als Zuhandenes ist sozusagen ein Zeug. So sagt Heidegger: „Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*.“<sup>106</sup> Das innerweltliche Seiende als Zeug präsentiert sich immer im Rahmen von „Um-zu“. Ein Zeug ist etwas, das auf etwas anderes verweist, weil es um dessen willen existiert oder hergestellt wird.<sup>107</sup> Außerdem kann das Zeug Heidegger zufolge im strengen Sinne nie als Zeug allein sein. Ein Zeug muss im Zusammenhang mit dem anderen Zeug verstanden werden. Heidegger sagt: „Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, [...] Die verschiedenen Weisen des »Um-zu« wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit.“<sup>108</sup> Die Zuhandenheit impliziert sowohl die Zweckmäßigkeit als auch diese Zeugganzheit.

Durch diese Ganzheit von Zeug wird die Struktur der Welt entdeckt. Mit Äxten fällt man Bäume, *um* Häuser *zu* bauen; man baut Häuser, *um* sich z.B. vor Hitze und Gewitter *zu* schützen u.s.w. Im Umgang mit solchem gegenständlichen Zeug entdeckt man ursprünglich Bäume, die Sonne und den Regen etc. Auf diese Weise will Heidegger durch die Analyse des Charakterzuges von Zeug explizieren, dass sich die Weltlichkeit in der Begegnung von Dasein und Zeug zeigt. Das innerweltliche Seiende soll vom praktischen Verkehr des Daseins mit ihm her verstanden werden. Genau in diesem praktischen Umgang, nämlich in der Struktur von „Um-zu“ bewegt sich das Zeug als Ganzes.

Um diese teleologische Perspektive der Welt als Ganzheit zu erläutern, weist Heidegger auf die Sichtweise der Praxis hin, nämlich die Umsicht. Im Gegensatz zum Anschauen in der wissenschaftlichen Theorie spielt die Umsicht in der Praxis eine zentrale Rolle. Die Umsicht heißt Umsehen, Umher-sehen. Sie beschränkt sich nicht wie das Anschauen bloß auf ein bestimmtes Seiendes, sondern sie „bewegt sich in den Bewandtnisbezügen des zuhandenen

---

<sup>106</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.68.

<sup>107</sup> A.a.O., S.83-84. „Das Sein des Zuhandenen hat die Struktur der Verweisung — heißt: es hat an ihm selbst den Charakter der *Verwiesenheit*. Seiendes ist daraufhin entdeckt, dass es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat *mit* ihm *bei* etwas sein Bewenden“

<sup>108</sup> A.a.O., S.68.



Zeugzusammenhangs.“<sup>109</sup> Es gibt in der Praxis kein isoliertes Werkzeug. Beim Umgang mit einem Werkzeug befindet sich das Dasein schon in einer Zeugwelt und wiederum in der ihr zugehörigen Umwelt. Es muss einen Überblick über die Zeugganzheit haben. Insofern ist dieses Überschauchen der Natur nach ganz anders als das Anschauen.<sup>110</sup>

Im Hinblick auf das Verhältnis der Umsicht zur Zweckganzheit des Daseins sagt Heidegger: „Das Wesentliche der Übersicht ist das primäre Verstehen der Bewandnisganzheit, innerhalb derer das faktische Besorgen jeweils ansetzt. Die das Besorgen erhellende Übersicht empfängt ihr »Licht« aus dem Seinkönnen des Daseins, *worumwillen* das Besorgen als Sorge existiert. Die »übersichtliche« Umsicht des Besorgens *bringt* dem Dasein im jeweiligen Gebrauchen und Hantieren das Zuhandene *näher* in der Weise der Auslegung des Gesichteten.“<sup>111</sup> Die Umsicht, das Zeug und das Besorgen zeigen alle auf das Seinkönnen des Daseins hin, nämlich die Möglichkeit des Menschen. Das Ding als Zeug und sein Besorgen sind nicht um ihrer selbst willen, sondern erst um der Existenz und der Möglichkeit des Menschen willen da. Diese bringt Heidegger in der angeblichen „Bewandnisganzheit“ zum Ausdruck.

#### **3.3.4.4 Die Um-zu Struktur und die Bewandnisganzheit**

Das Ding als Zeug kann allein in der Zeugganzheit und im Milieu des Menschen angemessen verstanden werden. Mit Heideggers Worten: Das Seiende wird ursprünglich als Zuhandenes in der Bewandnisganzheit und in der Umwelt vom Dasein vorgefunden und erschlossen.<sup>112</sup> Der Mensch begegnet dem Ding und dessen zweckmäßigen Kontext wesentlich in der Praxis, die vor der Sprachlichkeit bzw. nicht sprachlich ist. Im Gegensatz dazu wird das in Aussagen thematisierte Seiende als Vorhandenes aus seinem eigentlichen Zusammenhang herausgelöst und abgesondert. Erst wenn die Zuhandenheit des Seienden verdeckt bzw. abgeblendet wird, kommen die angeblich „reinen Eigenschaften“ des Seienden zum Vorschein. Aber gerade diese vermeintlich präzise Bestimmung entstellt Heidegger zufolge das Wesen des Dings, da sie das Seiende „de-rahmt“ bzw. „de-kontextualisiert“.

---

<sup>109</sup> A.a.O., S.359.

<sup>110</sup> Vgl. Gerold Prauss, Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“, Freiburg/München 1977, S.35, 47. G. Prauss hat insofern Unrecht, als er die Umsicht als eine Art von Erkennen ansieht.

<sup>111</sup> Martin Heidegger, Sein und Zeit, S.359.

<sup>112</sup> A.a.O., S.84. „Das Seinscharakter des Zuhandenen ist *Bewandnis*.“ Hinzugefügt: „Bewandnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist. Mit ihm als Seiendem hat es je eine Bewandnis. Dieses, dass es eine Bewandnis hat, ist die *ontologische* Bestimmung des Seins dieses Seienden, nicht eine ontische Aussage über das Seiende.“

Das ist der Grund, warum das Handeln für Heidegger so wichtig ist, dass er dem Handeln den Primat vor dem Erkennen zuschreibt. Denn die Praxis ist ihm zufolge das wesentliche Verhältnis des Menschen zur Welt. Allein in diesem essentiellen Verhältnis kann der Mensch sowohl das Seiende, als auch sich selbst gebührend verstehen. Wie aber kann er das einsehen? Wie oben geschildert, so bezieht sich der praktische Umgang des Daseins mit Seiendem nach Heidegger immer auf eine „Um-zu“ Struktur. Jedes „Um-zu“ verweist auf das Wozu und letzten Endes auf das unhintergehbare „Worum-willen“, also das Seinkönnen des Daseins als In-der-Welt-sein.<sup>113</sup> Heidegger bringt diese Angelegenheit zum Ausdruck folgendermaßen: „Die Bewandnisganzheit, [...] ist »früher« als das einzelne Zeug, [...]. Die Bewandnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine* Bewandnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. [...] Das primäre »Wozu« ist ein »Worum-willen«. Das »Worum-willen« betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht.“<sup>114</sup>

Im Handeln als bewusster Aktion muss der Mensch immer auf die Frage nach dem Wozu und „Worum-willen“ antworten, bei dem es um seine Möglichkeit geht. Die Freiheit des Menschen besteht gerade darin, dass er bei jedem Handeln und jedem Lassen die Frage nach dem Wozu stellen kann. Ein autonomer Mensch gestaltet ein sinnvolles Leben dadurch, dass er immer diese Frage stellt und das Wozu erneut verstehen kann. Ein wertvolles Leben lässt sich durch das Zusammensetzen des Verständnisses und der Antwort auf der Frage nach dem „Um-zu“ verwirklichen. Das ursprüngliche Wozu und der endgültige Zweck des Handelns gehen nicht auf irgendein Seiendes, das äußerliche Ding, sondern allein auf das Dasein selbst, zurück. Das Handeln als der Umgang mit dem Ding ist nur die Verkörperung oder Konkretisierung dessen, was die Möglichkeit des Individuums angeht. Was den Lebenssinn des Menschen anbelangt, muss er diesen durch sein Handeln in der Welt ausführen und zustande bringen. Das Ding ist nur in diesem Sinne unentbehrlich, dass der Mensch sich dessen bedient, um handeln zu können. Letzten Endes geht es um das Leben als Sinnganzes des Individuums. So sagt Heidegger: „[...] Die erschlossene Bedeutsamkeit ist als existenziale Verfassung des Daseins, seines In-der-Welt-seins, die ontische Bedingung der Möglichkeit

---

<sup>113</sup> Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretation zu „Sein und Zeit“*, Frankfurt a. M. 1985, S.58. „Jede Bewandnisganzheit hat ein letztes Wobei, das nicht mehr auf ein anderes Zeug, sondern auf das Dasein verwiesen ist.“

<sup>114</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.84.

der Entdeckbarkeit einer Bewandnisganzheit.“<sup>115</sup>

Alles geht sozusagen vom Dasein aus und kommt wieder aufs Dasein zurück. Die Philosophie ist für Heidegger folgendermaßen: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“<sup>116</sup> Dieses Muster der Interpretation wird von Heidegger auf mehrere Phänomene und Fragen, z.B. auf den Raum, auf die Zeit und auf die Realität der Welt u.a. übertragen. Diese Ansicht von Heidegger scheint das Problem zu haben: Sie ist des Anthropozentrismus verdächtig, d.h. alles geht vom Menschen aus und kommt immer auf diesen zurück. Obwohl Heidegger selbst diesen Verdacht leugnet und betont, die Absicht seiner Untersuchung sei eine fundamentalontologische,<sup>117</sup> ist diese ontologisch orientierte Untersuchung vielleicht durch seine Analytik des Menschen als Dasein einem solchen Verdacht und der Kritik nicht entgangen. Jedenfalls verknüpft Heidegger auf diese Weise viele wichtige Probleme mit seiner Grundauffassung des Verhältnisses von Erkennen und Handeln. In seiner ganzen Analyse spielt nicht das Erkennen die primäre Rolle, sondern das Handeln. Ob diese Auffassung konsistent ist und sich rechtfertigen kann, werden wir im Folgenden erläutern.

#### **4. Schwierigkeiten in Heideggers Auffassung von Erkennen und Handeln**

Aus der Darstellung ist zu ersehen, dass Heideggers Philosophie zum neuen Verständnis von Erkennen und Handeln beigetragen hat. Seine Auffassung bietet uns eine neue Perspektive an. Allerdings ruft seine Analyse auch Probleme hervor. Von den Schwierigkeiten, die in seiner Auffassung von Erkennen und Handeln auftauchen können, möchte ich momentan nur zwei Punkte kurz erwähnen.

##### **4.1 Die Spannung zwischen Teilen und Ganzem**

Heidegger unterscheidet das Erkennen vom Handeln dadurch, dass er das erstere für eine spezifische Aktivität, die sich stets auf einen bestimmten, sehr begrenzten Punkt konzentriert, und das letztere für eine Tätigkeit, die immer den Kontext und Zusammenhang einbezieht,

---

<sup>115</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.87.

<sup>116</sup> A.a.O., S.38, 436.

<sup>117</sup> A.a.O., S.131.

hält. Dabei handelt es sich um die Spannung zwischen Teilen und Ganzem. Es ist zwar längst bekannt, dass sich das Ganze nicht mit der Summe der Teile identifizieren lässt; es gibt dennoch ständig eine Debatte, welcher von zwei „Gegenständen“, z.B. Wald oder Bäume, zuerst zu entdecken und zu bemerken ist. Man kann vielleicht einzelne Bäume erkennen, ohne den Wald als Ganzes zu berücksichtigen. Es ist einerseits bedauerlich, — darin hat Heidegger Recht — dass man den Sinnhorizont dabei verliert. Andererseits müssen wir trotzdem fragen: Kann man, ohne einzelne Bäume zu erblicken, allein den Wald zu feststellen?

Ähnliches geschieht in der hermeneutischen Situation, wo man stets hin und her zwischen einzelnen Sätzen bzw. Worten und dem Sinnzusammenhang pendeln muss. Wenn man sich allein auf einzelne Sätze konzentriert und nicht versucht, den Sinn des ganzen Textes herauszufinden oder zu enträtseln, kann man die Fassung offenkundig nicht angemessen verstehen. Wenn man aber nur das Sinnganze betont und die Einzelheiten des Textes vernachlässigt, kann man ihn ebenso wenig begreifen. Ohne einzelne Sätze als Teile zu verstehen, ist der Sinnzusammenhang als Ganzes nicht denkbar. Teile und das Ganze sind gegenseitig aufeinander angewiesen. Insofern können sie sich nicht beliebig voneinander trennen. Selbst wenn wir der Analyse Heideggers zustimmen, dass das Erkennen auf Einzelteile fokussiert und nur das Handeln den Horizont und Zusammenhang einbeziehen kann, ist in dieser Hinsicht schwer zu behaupten, dass Erkennen immer auf Handeln angewiesen sei und Handeln den Primat vor Erkennen habe.

#### **4.2 Akt oder Inhalt?**

Heideggers Auffassung nach ist das Handeln die primäre Umgangsweise des Menschen mit den Dingen und seiner Umwelt; das Erkennen ist der daraus abgeleitete Modus des Menschen. Die Praxis geht stets der „Theorie“ voraus. Insofern besitzt das Handeln den Vorrang vor dem Erkennen. Ob das immer der Fall ist, können wir nun von einer anderen Perspektive her den Standpunkt Heideggers überprüfen, nämlich von der Perspektive der realen Lebenssituation aus. Das Argument des faktischen Lebens als Prüfstein ist um so relevanter und schlagender, als die Lebenswelt die von Heidegger angesprochene Welt ist. Denn was ihn interessiert, ist nicht eine gedankliche oder eine wissenschaftliche Welt, sondern die konkrete, reale Lebenswelt.

Wir bedienen uns des obigen Beispiels: Mit Äxten fällt man Bäume, *um* Häuser *zu* bauen;

man baut Häuser, *um* sich z.B. vor Hitze und Gewitter *zu* schützen usw. Im Umgang mit solchem gegenständlichen Zeug entdeckt man ursprünglich Bäume, die Sonne, den Regen und ihren Zusammenhang. Erst durch die Bewandnisganzheit von Zeug wird Heidegger zufolge die Struktur der Welt erschlossen. Hier kann man aber nicht umhin zu fragen, ob Heidegger Ursache und Wirkung verwechselt. Es ist zu bedenken, was wirklich ursprünglicher und der Realität näher ist: Soll man zunächst Werkzeuge erfinden und herstellen, damit man die Welt als solche erkennt; oder soll man erst die Welt so und so wahrnehmen, dann Dinge als Werkzeuge verwenden oder sie anfertigen, um Probleme in der Welt zu bewältigen? Wenn das letztere der Fall sein kann, werden Heideggers Analyse und Auffassung von Erkennen und Handeln zunichte.

Natürlich kann man die Implikation von Erkennen und Handeln noch geschliffener und verfeinerter differenzieren, wie Gerold Prauss es vorgeschlagen hat. Eine Alternative wäre: Handeln, das allein Handlungsakt (*Poiesis*) ist, hat den Primat vor dem Erkennen, das allein Erkenntnisakt (*Noesis*) ist; hinsichtlich des Gehaltes muss das Handeln (*Poiema*) vom Erkennen (*Noema*) abhängig sein.<sup>118</sup> Diese Lösung kann zwar Heideggers Ansicht teils retten. Aber wenn das der Fall ist, muss man wohl fragen, ob Heideggers Gesichtspunkt wirklich zum neuen Verständnis von Erkennen und Handeln beigetragen hat oder nicht.

## 5. Schlussfolgerung

Obwohl es Schwierigkeiten in Heideggers Auffassung von Erkennen und Handeln gibt, können wir uns durch die Erörterung seiner Ansicht darüber einen guten Zugang zu Heideggers Philosophie verschaffen. Was er dadurch zum Ausdruck bringen will, spiegelt sich in seiner Auffassung von Erkennen und Handeln wider. Die Aufklärung seines Gesichtspunkts darüber kann uns helfen, seine Philosophie besser zu charakterisieren. Daraus ergibt sich, dass Heideggers Anliegen nicht ein epistemologisches, sondern ein existenziales ist. Mit anderen Worten: Das wissenschaftliche Konstatieren und Bestimmen des Dings interessiert ihn nicht so, wie das sinnvolle Gestalten und Verwirklichen des individuellen Lebens. Der Umgang mit dem Ding ist nur der Weg bzw. das Mittel dazu, die Möglichkeit und den Sinn des Lebens zu realisieren. In dieser Hinsicht wollen wir seine Position vor Schluss dieses Kapitels noch genauer feststellen.

---

<sup>118</sup> Vgl. Gerold Prauss, Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“, S.87-90.

## 5.1 Der Sinnkonstruktivismus aber nicht der Pragmatismus

Wie soll man Heideggers Philosophie charakterisieren? Dabei erscheint schon die nächste Frage. Aus seiner Unterscheidung zwischen der Zuhandenheit und der Vorhandenheit kann man klar ersehen, dass die Praxis bei Heidegger die dominierende Rolle spielt. Ist er deswegen ein Pragmatiker? Kann man aus Heideggers Auffassung von Erkennen und Handeln die Schlussfolgerung ziehen, dass seine Philosophie der Pragmatismus ist, wie manche Philosophen es behaupten?<sup>119</sup> Wenn man es genauer betrachtet, ist eindeutig, dass sich Heideggers Philosophie deutlich vom Pragmatismus unterscheidet. Der Unterschied besteht darin, dass das Dasein bei Heidegger nicht derjenige ist, der den konkreten Gewinn bzw. den bestimmten Nutzen aus der Praxis unbedingt erzielen will, sondern derjenige ist, der den Sinn des Lebens suchen bzw. konstruieren muss. Dabei dient das Handeln lediglich zur Durchführung und Realisierung dieses Zwecks.

Der Kontrast zwischen Heideggers Denken und dem Pragmatismus wird noch schärfer sein, wenn man die Überzeugung und den Kerngedanken des Pragmatismus präziser besieht. Der Pragmatismus im weiteren Sinne wird als die philosophische Einstellung oder die Position angesehen, welche die Reduzierung der Probleme des Handelns auf die anderen Sphären für nicht sinnvoll hält, sondern umgekehrt annimmt. Das heißt: Die Probleme der anderen Sphären, z.B. die Wahrheit, die Sprache und die Religion, lassen sich allein durch den Rekurs auf die Sphäre des Handelns adäquat verstehen und lösen.<sup>120</sup> Die Praxis ist vom Pragmatiker für die Richtschnur zu halten. Ist das Handeln bei Heidegger wirklich die nicht reduzierbare Kategorie, auf welche die Rekonstruktion anderer Phänomene und Gebiete rekurrieren müssen?<sup>121</sup> Kann es tatsächlich als die letzte Begründung bei Heidegger dienen? Die Antwort darauf ist offenkundig „Nein“.

Obwohl das Handeln für Heidegger gegenüber dem Erkennen den Primat besitzt, kann es meines Erachtens nicht so unhintergebar sein, wie manche es glauben und behaupten. Das Handeln wird in Hinsicht auf das Worum-willen des Daseins nur „instrumentalisiert“, um die

---

<sup>119</sup> Vgl. Carl Friedrich Gethmann, *Dasein: Erkennen und Handeln, Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin 1993, S.286f. Dazu siehe auch Klaus Oehler, „Einleitung“, in Charles S. Peirce, *Über die Klarheit unserer Gedanken. Einleitung, Übersetzung, Kommentar* von Klaus Oehler, Frankfurt a. M. 1968, S.11, 18f.

<sup>120</sup> Vgl. William James, *Der Pragmatismus, Ein neuer Name für alte Denkmethode*, übersetzt von Wilhelm Jerusalem, mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Oehler, Hamburg 1994.

<sup>121</sup> Vgl. Carl Friedrich Gethmann, *Vom Bewusstsein zum Handeln, Pragmatische Tendenz in der Deutschen Philosophie der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts.* in: Herbert Stachowiak (Hrsg.), *Pragmatik, Handbuch pragmatischen Denkens*, Bd.2., S.202.

Möglichkeiten des Daseins zu ermöglichen und zu verwirklichen. So sagt Heidegger: „Das primäre »Wozu« ist ein Worum-willen. Das »Umwillen« betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht.“<sup>122</sup> Das Handeln allein ist kein Selbstzweck und wird somit nicht um seiner selbst willen vollzogen. Sondern das Seinskönnen des Daseins soll die letzte Begründung des Handelns sein. Die Möglichkeit des Daseins bezieht sich hauptsächlich nicht auf die Verbesserung der existenziellen Bedingungen des Lebens, nämlich nicht auf die Veredelung der konkreten, materiellen Lebensumstände, sondern auf das Gestalten des eigenen Lebens und das Suchen des Lebenssinns. Die Suche und die Vollbringung der eigenen Möglichkeit des Individuums sollen das eigentliche Anliegen und Thema sein, dessen Erörterung Heidegger sich gewidmet hat. Dies hängt auch mit dem nächsten Punkt zusammen.

## **5.2 Der soziale Holismus aber zugleich der existenziale Solipsismus**

Wie oben bereits gesagt, ist das Problem von Erkennen und Handeln mit der Weltanschauung, die ein Philosoph im Herzen hegt, eng verknüpft. Unterschiedliche Weltanschauungen führen zu verschiedenen Stellungnahmen zur Auffassung von Erkennen und Handeln. Was für eine Welt schwebt Heidegger vor Augen, so dass er das Handeln dem Erkennen überordnet? Ist die Welt, die Heidegger sehr am Herzen liegt, eine vorzeitige, primitive Welt, in der man um das Überleben und die besseren Lebensbedingungen mit der Umwelt und mit anderen Lebewesen hart kämpfen muss? Ist sie eine geistige, intellektuelle Welt, in der man als der einzige Denkende den Gehalt des Bewusstseins überprüfen bzw. rekonstruieren soll? Oder ist sie eine politisch-ökonomische Welt, in der man Macht und Ressourcen möglichst erringen und beherrschen sollte? Wenn alle diese Welten nicht die Welt sind, an die Heideggers Philosophie gerichtet ist, was für eine Welt soll sie denn sein?

Aus seiner Auffassung von Erkennen und Handeln kann man resümieren, dass die Welt, die Heidegger schildert, eine Zeugwelt, eine Umwelt des Daseins, kurz und gut, eine vom Menschen konstruierte Welt ist.<sup>123</sup> Diese Welt ist nicht eine vorgestellte bzw. theoretische Welt, die zuerst epistemologisch geprüft oder rekonstruiert werden muss; sondern sie ist eine reale, faktische Lebenswelt des Menschen.<sup>124</sup> Das Dasein befindet und bewegt sich immer in

---

<sup>122</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.84.

<sup>123</sup> Vgl. Robert Brandom, *Heideggers Kategorien in „Sein und Zeit“*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 45 (1997) 4, S.531-549.

<sup>124</sup> Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M. 2000, S.22. „Welt meint jetzt nicht das Ganze des erfahrbaren

dieser sozialen Welt. Sie erstreckt sich vor allem auf die moderne Gesellschaft. Dabei geht es weder um das Überleben noch um den selbststüchtigen Besitz der Ressourcen, sondern allein um das sinnvolle Gestalten des individuellen Lebens. Um das eigene Leben des Individuums ausgewogen zu vollbringen, muss jeder Einzelne mit dem Ding in der Welt verkehren. Allein in der Gesamtheit und Zusammengehörigkeit der sozialen Welt können das Dasein und das sonstige Seiende angemessen verstanden werden. In dieser Hinsicht scheint Heideggers Philosophie ein Holismus zu sein.

Die Perspektive des Ganzen und die Akzentuierung des gesellschaftlichen Zusammenhangs erwecken den Eindruck, als ob Heidegger eine holistische Sozialphilosophie entwerfen wollte. Aber dieser Anschein kann nicht dadurch belegt werden, dass sich Heidegger um eine reale Sozialordnung kümmert. Er fühlt sich nicht verpflichtet, weder die Ressourcen rational zu verteilen, noch die Gerechtigkeit zu gewährleisten. Die Lebenswelt bei ihm wird von dem Gesichtspunkt des menschlichen Individuums betrachtet. Die Welt bzw. die Gesellschaft ist etwa wie das Spielfeld, auf dem sich der Einzelmensch bewegt. Das Ding, sei es als Zuhandenes oder Vorhandenes angesehen, dient lediglich als Requisit, womit das Individuum sein Leben gestalten und vollbringen kann. Das Besorgen des Seienden, ist insofern nicht das endgültige Anliegen Heideggers.

Nicht das Ding, sondern das menschliche Individuum, soll das eigentliche Thema von Heideggers Philosophie sein.<sup>125</sup> Wie der Mensch in der Welt agiert und wie er mit dem Ding umgeht, ist für Heidegger erst bedeutsam, wenn es um die Seinsmöglichkeit des Individuums geht. Dadurch, dass alles nur um des Daseins willen existiert, wird die soziale Implikation von Heideggers Philosophie dann so relativiert, dass die Welt gleichsam bloß eine Arena oder Bühne des Daseins ist und die gesamten Dinge die Ausstattung der Bühne. Da der eigene Lebenssinn — im strengsten Sinne — allein von jedem Individuum selbst gesucht und erlebt werden kann, scheint das den Lebenssinn suchende Dasein auf einem einsamen Weg zu sein. Die Finalität des Daseins, die Heidegger darstellt, treibt das Dasein in eine solipsistische Lage

---

gegenständlichen Seienden, sondern ein Ganzes von Bedeutsamem, ein Bedeutsamkeitsganzes. Welt als das Bedeutsamkeitsganzes ist aber ein Weltphänomen, das sich als solches nicht in der theoretisch-reflexiven, sondern allein in der a-theoretischen, a-reflexiven Zugangsweise zeigt. Es ist die Welt des Lebens und Erlebens, [...]“

<sup>125</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Stuttgart 1992, S.22. „Wir können die technischen Gegenstände im Gebrauch so nehmen, wie sie genommen werden müssen. Aber wir können diese Gegenstände zugleich auf sich beruhen lassen als etwas, was uns nicht im Innersten und Eigentlichen angeht. Wir können «ja» sagen zur unumgänglichen Benützung der technischen Gegenstände, und wir können zugleich «nein» sagen, insofern wir ihnen verwehren, dass sie uns ausschließlich beanspruchen und so unser Wesen verbiegen, verwirren und zuletzt veröden.“



des Sinnsuchens. Wie das Vorgehen des Daseins bei Heidegger aussieht, wollen wir in folgenden Kapiteln ausführlich behandeln.

## II. Metaphysik bei Heidegger

*[...]die wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn was sichtbar ist, das ist zeitlich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig. (2.Kor. 4,18)*

### 1. Einleitung

Die Metaphysik ist ein Teil der Jahrtausende währende Philosophiegeschichte. In ihr haben sich viele Wandlungen vollzogen. Ob sie trotzdem durchhält und überleben kann, ist eine noch umstrittene Frage. Die einen Philosophen halten sie für bedeutsam und unentbehrlich, während die anderen heftige Kritik an ihr übten und sie abschaffen, transformieren oder auf irgendetwas anderes reduzieren wollten. Was die Metaphysik überhaupt ist und worum es ihr eigentlich geht, damit wollen wir uns im Folgenden beschäftigen.

Die Metaphysik scheint zwar auf den ersten Blick nur ein Zweig der abendländischen Philosophie zu sein, aber kann wohl der wichtigste sein. Denn der Metaphysik geht es nicht um Wissenschaft der einzelnen Sachen oder in bestimmten Gebieten, sondern es kommt ihr darauf an, allein allgemeine Fragen zu stellen und eine universale Perspektive zu eröffnen. Philosophie als Universallehre ist deswegen immer metaphysisch. In dieser Hinsicht gestaltet die metaphysische Denkweise die Philosophie. Sowohl der Charakter der Philosophie als auch ihre Aufgabe werden durch die Metaphysik als „*prima philosophia*“ bestimmt.<sup>126</sup> Die Metaphysik fragt nach dem Letzten und dem Ganzen, das allem Seienden zugrunde liegt und alles Seiende umspannt. Die Frage nach dem letzten Grund und nach der Ganzheit durchzieht alle Problemfelder der Philosophie. Nicht allein inhaltlich ist die Philosophie metaphysisch, sondern auch die Fragestellung der Metaphysik ist der Prüfstein, an dem sich die Philosophie messen lassen muss, nämlich, ob sie angemessen vorgegangen ist, d.h. ob sie das Problem oder den Sachverhalt transzendent oder transzendental, also auf der Meta-Ebene, analysiert oder durchleuchtet hat.

Obwohl manche Philosophen die metaphysischen Probleme als Unsinn verwerfen wollen, ist die Notwendigkeit der Metaphysik und deren Existenz ironischerweise dadurch bestätigt, dass die Denkweise von deren Kritik gerade metaphysisch ist. Auf diese Debattengeschichte wollen wir aber nicht eingehen. Die vorliegende Abhandlung hat sich auf Heideggers

---

<sup>126</sup> Vgl. Aristoteles, Metaphysik, 1026a 16; 1061b 19.

metaphysischen Entwurf konzentriert. Wir wollen untersuchen, wie die Metaphysik bei Heidegger aussieht, wie Heidegger zu diesem alten Unternehmen beigetragen hat, und was er damit zum Ausdruck bringen wollte.

## **2. Metaphysik vor Heidegger**

So lange es die abendländische Philosophie gibt, existiert das metaphysische Denken. Philosophie entsteht aus dem Staunen vom Menschen,<sup>127</sup> sagt Aristoteles, nicht nur vom Urmenschen, von kleinen Kindern, sondern auch von irgendeinem, der sich darüber wundert, warum es etwas überhaupt gibt, nicht vielmehr Nichts; warum dieses so ist, wie es ist, und nicht etwa anders usw. Wenn man danach weiter fragt, beginnt das Philosophieren. Wenn das Fragen sich darauf konzentriert, was das, was dem Fragenden alltäglich begegnet, ist, und warum es so beschaffen ist, dann bewegt sich diese Frage in die Richtung auf die Ontologie zu.

Selbstverständlich macht ein solches naives Unternehmen noch kaum Ontologie aus, denn die ontologischen Fragen begleiten die Menschheit schon von alters her. Sie entwickeln sich im Laufe der Philosophiegeschichte. Trotzdem können die ältesten Fragen zugleich die aktuellsten sein, denn sie gehen nicht nur die dingliche Welt, sondern auch uns alle als Menschen etwas an. Was soll dann Metaphysik bzw. Ontologie heißen? Worum geht es ihr eigentlich? Was sind ihre Bestimmungen und Aufgaben, wenn es sie überhaupt gibt? Dazu haben Philosophen verschiedene Ansichten gehabt. Natürlich können wir hier nicht sie alle aufzählen und darstellen. Also wollen wir einige Gesichtspunkte und historische Marksteine in Umrissen exemplarisch erläutern.

### **2.1 Das vormetaphysische Denken**

Das metaphysische Fragen ist eigentlich eine Umgangsweise mit der Umgebung und der Umwelt des Menschen. Ohne systematisch metaphysisches Denken hat der Urmensch noch mit seiner Welt umzugehen. Mit den wilden Kräften der Natur oder der Erhabenheit des Kosmos konfrontiert, kann der Urmensch kaum umhin zu denken, was die Welt überhaupt ist, und warum sie so ist, wie sie ist. Ein Verdacht kann sich ihm aufdrängen, nämlich, ob etwas Geheimnisvolles und Unerklärliches dahinter steckt. Und das sollte der Grund dafür sein, dass

---

<sup>127</sup> Aristoteles, Metaphysik, 982 b 12 .

die Natur so gewaltig bzw. so erhebend ist. Der Urmensch kann versuchen, die unerkennbare „Entität“ zu besänftigen oder zu bezähmen, indem er ihr Opfer darbringt oder ein bestimmtes Ritual abhält bzw. den Exorzismus unternimmt.

Auf den ersten Blick scheinen diese Kulte bzw. Magie sehr irrational zu sein. Solche Versuche sind keineswegs eine systematische Denkweise. Ferner bleiben sie dem konkreten, realistischen Nutzen verhaftet. Sie zählen natürlich noch nicht zum Philosophieren. Aber genauer besehen können sie wohl ein Zeichen und der Keim sein; d.h. der Mensch will durch ein bestimmtes, regelmäßiges, festgelegtes, also programmiertes und sogar „kontrollierbares“ Verfahren die möglichen Vorgehensweisen der von ihm unbegreiflichen und unberechenbaren Macht mindestens gewissermaßen voraussehen und sich vorbeugend darauf einstellen. Das Opfern oder die Zauberei selbst kann abergläubisch sein, während der Zweck oder die Zielsetzung der rituellen Aktivitäten ziemlich zweckmäßig, also rational ist. Der Urmensch kann den vermutlichen Grund auf sinnvolle Weise mit seinem praktischen Handeln in Verbindung bringen und seine spekulative „Hypothese“ folgerichtig in die Tat umsetzen. Von daher kann man schon einsehen: 1. wie die menschliche Vernunft von alters her wirkt, 2. wie das metaphysische Denken in mystischen Vorstellungen wurzelt, 3. wie das Denken des Unerklärlichen das menschliche Verhalten und Leben beeinflusst.

## **2.2 Vorsokratiker**

Längst bevor das Wort „Metaphysik“ entstanden ist, hat das metaphysische Denken bereits in der Menschheitsgeschichte begonnen. Die abendländische Metaphysik geht auf die Antike zurück. Die Frage der alten Griechen ist nichts anderes als die von anderen Völkern, nämlich: Sie wollen auch wissen, was die Welt ist, und was sie ausmacht. Nur unterscheiden sie sich von den übrigen dadurch, dass sie systematische Prinzipien auf höherer Ebene herausfinden wollten, um die Sachen und Phänomene der Welt auf rationale Weise zu beschreiben und zu erklären. Und diese Versuche werden vom unmittelbaren Nutzen entkoppelt.<sup>128</sup> Sie haben verschiedene Modelle derart aufgestellt, sei es eines von den vier so genannten Urelementen (Erde, Wasser, Feuer, Luft), sei es Atom oder Zahl, dass die Welt und deren Veränderungen durch diese Prinzipien zu erläutern seien. Die Prinzipien, die sie dabei aufstellen, können zwar nicht unbedingt zutreffen. Aber ihre Versuche, die Welt als das Ganze mit einem einheitlichen Prinzip erklären zu wollen, haben der Metaphysik den Weg gebahnt.

---

<sup>128</sup> Vgl. Aristoteles, Metaphysik, 982 b 19-20.

### 2.2.1 Thales von Milet

Thales (ca. 625-545 v. Ch.), von Aristoteles als Begründer der Philosophie bezeichnet,<sup>129</sup> glaubt im Wasser den Urstoff zu erkennen.<sup>130</sup> Anschaulich scheint alles Entstehen und Vergehen es mit dem Wasser zu tun zu haben. Also wird das Wasser von ihm als das Prinzip (*ἀρχαί*) und Wesen (*οὐσία*) aller Dinge angesehen. Eigentlich hat er selbst es nicht damit begründet. Trotzdem ist er der Auffassung, dass das Wasser der Urgrund der Welt sein sollte. Dabei handelt sich nicht um Einzeldinge, spezielle Gattungen oder bestimmtes Geschehen wie bei den Spezialwissenschaften, sondern es geht um das Seiende als solches. Thales will alle Dinge und Phänomene der Welt allein durch das Wasser als das einheitliche Prinzip erklären, ohne auf Überlieferungen oder Mythen angewiesen sein zu müssen. Sein Versuch ist ein denkerischer Durchbruch in der Philosophiegeschichte.

Die Mängel dieses Versuches bestehen einmal darin, dass Thales nicht klar erklärt und begründet, warum er das Wasser als den Urstoff unter vielen verschiedenen Stoffen herausfindet und hervorhebt. Das Auswählen des Wassers kann ganz beliebig und zufällig sein. Einen zwingenden Grund dafür gibt es bei Thales nicht. Außerdem ist das Wasser, wie bekannt, ein sichtbarer Stoff, obwohl Thales im Wasser auch göttliche Kräfte sieht; d.h. der anfängliche Versuch fällt einerseits in den Bereich der Materiellen und ist andererseits noch nicht ganz von der mystischen Vorstellung getrennt.

### 2.2.2 Anaximander von Milet

Anaximander (ca. 611-545 v. Ch.) setzt den Versuch des metaphysischen Denkens fort, indem er das Urprinzip bzw. den Urgrund als das Apeiron behauptet, wobei das Apeiron als das unendlich Unbestimmbare übersetzt werden kann.<sup>131</sup> Das Apeiron als der Urstoff unterliegt keiner Änderung und Wandlung. Es ist unentstanden, unveränderlich und unendlich. So sagt Anaximander: „Alles ist entweder selbst Ursprung oder aber aus einem Ursprung entstanden. Das Apeiron aber hat keinen Anfang, denn sonst hätte es ja eine Grenze.“<sup>132</sup> Mit Melisso kann man so argumentieren: „Nichts, was einen Anfang oder ein Ende hat, ist ewig und

---

<sup>129</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, 983 b 20.

<sup>130</sup> Thales, in: Herrmann Diels/Walther Kranz (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1956, 11 B 3.

<sup>131</sup> Anaximander, in: Herrmann Diels/Walther Kranz, 1956, 12 B 1.

<sup>132</sup> Anaximander, in: Herrmann Diels/Walther Kranz, 12 A 15. Zit. nach Andreas Graeser, *Die Vorsokratiker*, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd.1, Von den Vorsokratikern bis David Hume. München 1981, S.19.

unendlich.<sup>133</sup> Das Apeiron ist als das Unbegrenzte selbst der Ursprung und hat weder Anfang noch Ende. Damit nimmt Anaximander den späteren Substanzbegriff in mancher Hinsicht vorweg, wiewohl es damals einen unstofflichen Substanzbegriff noch nicht gibt und sein Apeiron noch ein stoffliches Prinzip ist. Anaximander spielt das Apeiron gegen den empirischen Stoff als das Urprinzip der Welt aus.

Anaximander radikalisiert die Abstraktion des metaphysischen Denkens derart, dass das Apeiron sich ganz von allen speziellen Dingen unterscheidet und gewissermaßen loslöst. Weil das Apeiron allem Seienden zugrund liegt und alles ermöglicht, soll es keineswegs eine bestimmte Beschaffenheit besitzen. Es soll so allgemein sein, dass ihm sich keine bestimmte Eigenschaft zuschreiben lässt. Da das Apeiron empirisch nicht definiert und bestimmt werden kann, ist es unsichtbar und sinnlich unerkennbar. Es entzieht sich der sinnlichen Beobachtung und Anschauung und liegt jenseits der Wahrnehmung. Es gehört zum Bereich des reinen Denkens. Es ist qualitativ anders als das Wasser, das ein sichtbarer und spürbarer Stoff ist. Damit öffnet Anaximander einen ganz neuen Horizont des metaphysischen Denkens. Das heißt, die Erkenntnis beruht nach diesem Modell nicht mehr auf der Anschauung und sinnlicher Wahrnehmung, sondern allein auf dem reinen Denken.

Anaximanders Apeiron deutet schon auf den Seinsbegriff hin. Das Apeiron ist qualitativ und quantitativ unbestimmt und unendlich. Nur weil es so abstrakt und unbestimmt geschildert wird, kann es kaum etwas Reales sein und die Realität erklären. Auf der anderen Seite ist sein Stoffbegriff schwierig und etwas widersprüchlich. Denn wenn das Apeiron als der Urstoff nicht empirisch wahrnehmbar ist, was für ein Stoff ist es? Wenn sich ein Stoff nicht durch materielle Masse, die sinnlich wahrzunehmen ist, definieren lässt, ist er als Stoff paradox und unvorstellbar.

### **2.2.3 Pythagoras von Samos**

Im Gegensatz zum stofflichen Prinzip legt Pythagoras (ca. 580-500 v. Ch.) Wert auf die Zahl als das Prinzip des Seienden. Diese Auffassung sollte sich daraus ergeben, dass Pythagoras sich intensiv mit der damaligen Mathematik und Astronomie beschäftigt. Alle geometrischen Figuren und großen Bewegungen am Himmel sind so proportional und gesetzmäßig, dass sie sich in Zahlen ausdrücken lassen. Die Melodie der Musik kann man auch auf die

---

<sup>133</sup> Melisso, In: Hermann Diels/Walther Kranz, 30 B 4.

Zahlenverhältnisse zurückführen. Daraus zieht Pythagoras die Konsequenz, dass alles aus Zahlen entsteht und alles aus Zahlen besteht. Die Zahl ist als das einheitliche Prinzip des Seienden angesehen.

Der Zahlenbegriff bei Pythagoras ist zwar nicht so abstrakt wie heute; er beschränkt sich noch auf die natürlichen Zahlen. Aber im Gegensatz zu den stofflichen Prinzipien ist die Zahl eine Form, die nicht zum Bereich des Materiellen gehört. Die Zahl repräsentiert ein ganz anderes Prinzip als das der Stoffe. So eröffnet Pythagoras mit seiner Zahlenlehre eine neue Dimension des metaphysischen Denkens. Durch die Zahlen wird das Seiende gleichsam einer Transformation unterzogen, und zwar von den sichtbaren Dingen zu den unsichtbaren Begriffen. Wie seine Vorgänger einseitig den Stoff als den Urgrund der Welt erheben, akzentuiert Pythagoras einseitig die Form als das Prinzip des Seienden.

Wenn alle stofflichen Dinge Pythagoras zufolge durch die Zahlen in einer reinen Form wiedergegeben werden können, soll die Form wesentlicher und vorrangiger sein als der Stoff. Die Zahlenlehre von Pythagoras klingt gewissermaßen einfach und naiv. Aber wenn man z.B. an die moderne Medien- und Computertechnik denkt, ist sie nicht mehr so fremd, wie sie auf den ersten Blick aussieht. Sie ist sogar noch realer und aktueller, als man dachte. Tatsächlich kann fast alles, was ist, in Zahlen umgesetzt, gespeichert, repräsentiert und wieder abgerufen oder vervielfältigt werden. Die Digitalwelt verkörpert eine modische Version der Zahlenlehre des Pythagoras.

Dennoch, im Gegensatz zur Vielfältigkeit der Digitalwelt hat die Zahlenlehre als das metaphysische Prinzip eine ganz andere ethische Implikation. Sie bringt die Gesetzmäßigkeit und die Harmonie zum Ausdruck, nach der Pythagoras und seine Schule streben. Die Pythagoreer halten die Ordnung und die Harmonie für das Ziel aller Dinge. Aus der Regelmäßigkeit und der Übereinstimmung ersehen sie die Teleologie des Seienden. Um das Gleichgewicht im Leben zu erlangen, praktizieren sie eine strenge rituelle Lebensweise, die nichts anders als ein mystisch-religiöses Sektenleben ist. Das Streben nach Harmonie kann zwar nicht unbedingt zu einer bestimmten Lebensweise führen. Die Pythagoreer könnten natürlich eine ganz andere Lebensweise verwirklichen. Aber aus diesem Zusammenhang kann man schließen, dass das metaphysische Denken eng mit dem praktischen Leben zusammenhängt und von der ethischen Vorstellung kaum zu trennen ist.

## 2.2.4 Heraklit von Ephesus

Heraklit (ca. 536-470 v. Ch.) stellt das Feuer als das Wesen und Prinzip der Welt auf. Alles entspringt dem Urfeuer und kommt zu ihm zurück. Dabei ist sein Feuerbegriff kein Stoff mehr im Sinne von vier Urelementen. Vielmehr meint Heraklit damit das Werden, die ewige Bewegung und Veränderung. Der Wechsel und die Wandlung verkörpern sich im Entflammen und Erlöschen des Feuers. Das phänomenologische Entstehen und Vergehen selbst ist aber weder Stoff noch Form. Allerdings vereinigt es sowohl den Stoff als auch die Form, indem sich die beiden in ihm auflösen. „Alles fließt“, sagt Heraklit.<sup>134</sup> Weder Stoff noch Form kann als etwas Immerwährendes und Unveränderliches angesehen werden.

Es gibt Heraklit zufolge nichts Ewiges und Unwandelbares. Alles steht in dauernden Bewegungen und unterwirft sich ständigen Änderungen. Alles steht nur provisorisch zwischen dem Aufkommen und dem Untergehen. In allen Dingen gibt es einander entgegengesetzte Kräfte, die Veränderungen hervorruft. Deswegen sagt Heraklit: „Der Streit bzw. Krieg ist aller Dinge Vater.“<sup>135</sup> Aus den Gegensätzen oder den Gegenbewegungen ergibt sich alles und alles befindet sich beständig im Zustand der ununterbrochenen Wandlungen. Was als Etwas Konstantes und Beharrliches hingestellt wird, ist eigentlich nur ein Schein, der sich aus der Täuschung der sinnlichen Wahrnehmung ergibt.

Heraklit wendet sich gegen die sinnliche Welt. Er strebt nach der Vernunft, die er Logos nennt. Der Logos ist überall anzutreffen. Der Mensch verkehrt mit ihm alltäglich aber kennt ihn trotzdem nicht.<sup>136</sup> Weil die Menge der Menschen den Logos nicht versteht, kennen sie die wirklichen Erklärungen von Phänomenen und die Zusammenhänge der Sachen auch nicht. Denn diese lassen sich nicht an der Oberfläche der Dinge erkennen.<sup>137</sup> Der Logos soll Heraklit zufolge die Struktur und das Prinzip der Erklärungen und Zusammenhänge sein. Nur er entzieht sich der sinnlichen Beobachtung und liegt jenseits der Wahrnehmung. Zugleich fungiert der Logos als die Einheit allen Geschehens.<sup>138</sup> In ihm werden die Gegensätze

---

<sup>134</sup> Platon, *Kratylos*, 401d, 402a. Diese starke Position wird von Platon berichtet und von Kratylos vertreten. Es gibt aber auch schwächere Lesarten. Dazu siehe Christof Rapp, *Vorsokratiker*, München 1997, S.73-79.

Vgl. auch Andreas Graeser, *Die Vorsokratiker*, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd.1, *Von den Vorsokratikern bis David Hume*. München 1981, S.22-23.

Ähnliches sagt Heraklit im Fragment 91: „Man kann nicht zweimal in denselben Fluss steigen.“

<sup>135</sup> Heraklit, in: Herrmann Diels/Walther Kranz, 22 B 51.

<sup>136</sup> Heraklit, in: Herrmann Diels/Walther Kranz, 22 B 72.

<sup>137</sup> Heraklit, in: Herrmann Diels/Walther Kranz, 22 B123. „Die Natur (hier: das Wesen der Dinge) liebt es sich zu verbergen.“ B 54, „Unsichtbare Fügung [ist] stärker als sichtbare.“

<sup>138</sup> Heraklit, in: Herrmann Diels/Walther Kranz, 22 B 50.



aufgehoben.<sup>139</sup> Deswegen wird der Logos von Interpreten einmal mit dem Feuer,<sup>140</sup> dann auch mit Gott identifiziert.<sup>141</sup> Insofern bleibt Heraklits Lehre des Logos gewissermaßen im Dunkel. Aber sie wird von den nachkommenden Denkern und Strömungen weiter entwickelt. Gott als der Logos wird sogar vom Christentum aufgenommen und rezipiert.

Die Schwierigkeiten von Heraklits Lehre bestehen einmal darin, dass sich sein Begriff des Logos mit der Lehre des Werdens nicht verträgt. Der Logos gilt Heraklit zufolge immer und verändert sich nicht. Diese Konzeption steht seiner eigenen Auffassung entgegen, „dass sich buchstäblich alles verändert“.<sup>142</sup> Ferner kritisiert Platon Heraklit, dass es, wenn sich alles zu jedem Zeitpunkt bewege und verändere, überhaupt keine Möglichkeit der Erkenntnis geben könnte.<sup>143</sup> Denn wenn alles sich beständig wandelt, kann man keine Bezugnahme auf irgendetwas festlegen und nichts als etwas Bestimmtes identifizieren. Das könnte offenkundig zu einem großen Problem sowohl in der Erkenntnis als auch im Handeln führen. Aus diesem Zusammenhang ist ersichtlich, wie fest das metaphysische Denken mit dem realen Leben gekoppelt wird.

## 2.2.5 Parmenides von Elea

Parmenides (ca. 540-480 v. Ch.) gilt als Begründer der abendländischen Ontologie und Metaphysik.<sup>144</sup> Er polemisiert gegen Heraklits dynamisches Prinzip des Werdens, und stellt

---

<sup>139</sup> Vgl. C. Rapp, *Vorsokratiker*, München 1997, S.80-86. Rapp bietet verschiedene Erklärungsmöglichkeiten an, um die Gegensätze als eins bei Heraklit logischerweise auszulegen. Ob diese rationalen Versuche zur Interpretation Heraklits Aussagen über Gegensätze erschöpfen, bleibt offen.

Dazu vgl. auch Friedo Ricken, *Philosophie der Antike*, Stuttgart 1988, S.31. Bei Ricken eröffnet sich eine andere Perspektive und er meint folgendermaßen, dass es bei den Gegensatzpaaren in B 67, 88, 111, nämlich Tag/Nacht, Winter/Sommer, Krieg/Frieden, Krankheit/Gesundheit, Hunger/Sattheit, Anstrengung/Ruhe, Leben/Tod, Wachen/Schlafen, Jugend/Alter, um Gegensätze des menschlichen Erlebens handelt. „Das Erleben umspannt den Menschen und seine Welt und verbindet sie zu einer Einheit. [...] Die Gegensätze geben dem Menschen eine Frage auf: Weshalb gibt es Gesundheit *und* Krankheit, Sattheit *und* Hunger, Frieden *und* Krieg, Leben *und* Tod? Die Frage nach dem Sinn der Gegensätze ist die Frage des Menschen nach sich selbst: »Ich machte mich auf die Suche nach mir selbst« (B101).“ Siehe auch S.34-35. Es gibt andere Gegensätze, die über die unmittelbar menschlichen Erlebnisse hinausgehen. „Die Gegensatzpaare, die hier von Gott ausgesagt werde, stehen beispielhaft für alle Gegensätze. Gott verändert sich nicht; er erscheint in Gegensätzen und bleibt ihnen gegenüber doch transzendent.“

<sup>140</sup> Heraklit, in: Herrmann Diels/Walther Kranz, 22 B 1; B 64; B 114. Vgl. Andreas Graeser, *Die Vorsokratiker*, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd1, Von den Vorsokratikern bis David Hume. München 1981, S.17. Siehe auch Christof Rapp, *Vorsokratiker*, München 1997, S.87-89.

<sup>141</sup> Vgl. Christof Rapp, *Vorsokratiker*, München 1997, S.87-89.

<sup>142</sup> Christof Rapp, *Vorsokratiker*, München 1997, S.77.

<sup>143</sup> Vgl. Platon, *Theaitet* 181c-183a, u. *Kratylos* 440a. Dazu siehe auch Andreas Graeser, *Die Vorsokratiker*, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd1, Von den Vorsokratikern bis David Hume. München 1981, S.22-23.

<sup>144</sup> A. Graeser, *Die Vorsokratiker*, in: O. Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd.1, Von den Vorsokratikern bis David Hume. München 1981, S.23. Siehe auch Friedo Ricken, *Philosophie der Antike*, Stuttgart 1988, S.35.

das Sein als das Wesen und Prinzip der Welt auf. Alle Dinge entstehen aus ihm und zugleich liegt es ihnen zugrunde. Das Sein wird von ihm als eine ungewordene, unbegrenzte, unbewegliche, unteilbare, unveränderliche, unendliche, homogene und einzige „Superentität“ dargelegt. Sie ist die alles umfassende, in sich ruhende, ausbalancierende Einheit. Nach dieser Beschreibung scheint sich das Sein als eine wohlgeformte Kugel vorstellen zu lassen. Ob das Sein bei Parmenides tatsächlich die Gestalt einer Kugel im gewöhnlich räumlichen Sinne (d.h. dreidimensional) annimmt, geht über unsere Vorstellungs- und Urteilskraft hinaus.

Das Sein soll Parmenides zufolge der Gegenstand der wahren Erkenntnis sein. Das Werden, also das Entstehen und Vergehen, gehört nicht zum Sein, sondern zum Nichtsein. Es erweist sich als die Erscheinung der Sinnenwelt, der keine echte Erkenntnis entnommen werden kann. Aus den sinnlichen Erfahrungen und Wahrnehmungen können sich die bloßen Meinungen ergeben. Das wahrhafte Wissen kann allein durch das Denken zustande kommen. Im reinen Denken lässt sich das Sein erkennen. Man kann nicht bestreiten und auch nicht denken, dass es das Sein nicht gebe. So sagt Parmenides: „Nötig ist zu sagen und zu denken, dass nur Seiendes ist; denn Sein ist; ein Nichts dagegen ist nicht.“<sup>145</sup> Eigentlich beruht Parmenides' Begründung dafür, dass das Sein ist, gerade auf dem Identifizieren des Seins mit dem Denken.<sup>146</sup> Mit anderen Worten: Das Sein ist da und kann erfasst werden, während das Nicht-Seiende nicht existiert und nicht erkannt werden kann.

Der Beitrag von Parmenides zur Verankerung der Metaphysik liegt einmal darin, dass er das Sein, das ist, zum Objekt des metaphysischen Denkens macht. Hinzu kommt, dass er das Sein als erforderlich ansieht. Das Sein, das für die Untersuchung des Denkens in Frage kommt, ist nicht nur existierend, sondern es muss notwendig da sein. Die unentbehrliche Wirklichkeit muss dem Sein zukommen und es soll unbedingt gedacht werden können. Das Nichtexistieren des Seins ist so unmöglich, dass die Denkbarkeit des Nichtexistierens des Seins dabei ausgeschlossen ist. Parmenides' Seinslehre legt den festen Grundstein zum metaphysischen Denken.

Das Nichtsein und das kontingent Seiende<sup>147</sup> lässt Parmenides aber außer Betracht. An das Nichtsein und das kontingent Seiende kann nicht gedacht werden. Das kontingent Seiende ist

---

<sup>145</sup> Parmenides, in: Herrmann Diels/Walther Kranz, 28 B 6.

<sup>146</sup> Parmenides, in: Herrmann Diels/Walther Kranz, 28 B 3. „Denn dasselbe ist Denken und Sein.“

<sup>147</sup> Vgl. Friedo Ricken, Philosophie der Antike, Stuttgart 1988, S.37f. Ricken vertritt die Interpretation, dass es zwischen dem notwendigen Seienden und dem notwendigen Nichtseienden noch ein Drittes, nämlich das kontingent Seiende bzw. Nichtseiende, gibt.

Seiendes, das sein und nicht sein kann. Das widerspricht bereits Parmenides' Voraussetzung, dass das Sein notwendig sein muss, also nicht „nicht sein“ kann. Das Nichtexistieren des kontingent Seienden ist vorstellbar und somit gehört es mit dem Nichtsein nicht zum Gegenstandsbereich des metaphysischen Denkens. Allein das notwendige Sein kann der Gegenstand der metaphysischen Untersuchung und das Objekt unserer Erkenntnis sein. Daraus ist ersichtlich, dass die Metaphysik und die Theorie der Erkenntnis eng miteinander verknüpft sind.

Parmenides' Seinslehre sichert einerseits den Boden der Metaphysik, indem er das unwandelbare Sein zum Gegenstand der Metaphysik macht. Andererseits stellt sie viele Gründe zur Kontroverse dar: Die Frage z.B., welche Bedeutungen das Verb „sein“ haben kann<sup>148</sup>, nimmt die Diskussion über Heideggers Seinsbegriff schon vorweg. Sein Argument für die unbedingte Existenz des Seins hat auch Schwierigkeiten. Zum einen lassen sich fiktive Gegenstände, wie z.B. Einhörner oder Meerjungfrauen, doch denken.<sup>149</sup> Zum anderen basiert der Interpretationsversuch seines Identitätsarguments zwischen dem Sein und dem Denken auf der Wahrnehmung.<sup>150</sup> Parmenides trennt das Denken und das Wahrnehmen auch nicht ganz deutlich,<sup>151</sup> was zu seiner Unterscheidung zwischen der Denkwelt und der Sinnenwelt in Widerspruch steht. Schließlich stößt Parmenides' Seinsbegriff auf ein ähnliches Hindernis wie Anaximanders Apeiron. Da das Sein unbewegt, unwandelbar, unteilbar und einzigartig ist, drängt sich die Frage auf: In welchem Verhältnis steht es zur Sinnenwelt und wie kann es ihre Vielheit angemessen erklären?

Ungeachtet des großen Spielraums für Auslegungen und Diskussionen setzt Parmenides den Trend der Metaphysik fort, indem er den Fokus des metaphysischen Denkens von den sichtbaren Phänomenen und von der Sinnenwelt auf die unsichtbare Sphäre des Denkens verlagert. Allerdings ist zu beachten, dass Parmenides dem Menschen diese Fähigkeit zur Wendung nicht zutraut und zuschreibt. Er hält den göttlichen Beistand für unentbehrlich. „Wollen wir zur Wirklichkeit vordringen, dann müssen wir uns über menschliches Wahrnehmen und Denken erheben, was nach Parmenides dem Menschen nicht aus eigener Kraft gelingt, sondern nur mit Hilfe einer Gottheit: Philosophie als Erkenntnis des

---

<sup>148</sup> Vgl. Christof Rapp, *Vorsokratiker*, München 1997, S.112-119. Rapp fasst mindestens drei mögliche Grundbedeutungen für das „Ist“ zusammen, nämlich die existenziale, prädikative, veritative. Dazu siehe auch Ernst Tugendhat, *Das Sein und das Nichts*. In: Ders., *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1992, S.38-50.

<sup>149</sup> Zu dieser Diskussion siehe Christof Rapp, *Vorsokratiker*, München 1997, S.120-123.

<sup>150</sup> Platon, *Theaität* 188e-189a; *Sophistes* 237 c-e. Vgl. Christof Rapp, *Vorsokratiker*, München 1997, S.121f.

<sup>151</sup> Vgl. Friedo Ricken, *Philosophie der Antike*, Stuttgart 1988, S.39. Ricken übernimmt Theophrasts Kommentar (Herrmann Diels/Walther Kranz, 28 A 46), dass Parmenides das Denken und Wahrnehmen gleichgesetzt habe.

unwandelbar Seienden ist ein Geschenk der Gottheit an die Menschen.“<sup>152</sup> Daraus folgt, dass die anfängliche Reflexion der Metaphysik kaum von einer mystisch-religiösen Vorstellung völlig zu trennen ist.<sup>153</sup> Diese fördern wiederum die übersinnliche Betrachtungsweise. Der dualistische Charakterzug bleibt dem überempirischen Denken konstant trotz der Entwicklung und Variation der Metaphysik.

## **2.3 Platons Ideenlehre**

An den Dualismus von Parmenides schließt Platon an. Die sinnliche Welt kann Platon nicht zufrieden stellen, weil sie ständig schwankt und sich verändert. Alles Sichtbare kann einfach umschlagen oder sich verflüchtigen. In der wahrnehmbaren Welt gibt es nichts Konstantes und Maßgebendes. Darin findet man keine gewisse Erkenntnis, vielmehr höchsten bloße verschiedene Meinungen. Um das Unveränderliche, Sichere und Vollkommene zu suchen, muss man die Aufmerksamkeit von der Erfahrungswelt abwenden und sich der übersinnlichen Welt zuwenden. Diese immaterielle Sphäre nennt Platon die Ideenwelt.

### **2.3.1 Herkunft der Ideenlehre**

Platons Konzeption der Ideen sollte aus der Geometrie entstehen, an deren Exaktheit sich ein fundiertes Wissen orientieren soll.<sup>154</sup> In der Geometrie handelt sich nicht nur um konkrete und faktische Figuren, sondern vielmehr um ideelle und theoretische Formen. Diese sollen als das Muster bzw. der Maßstab von jenen fungieren. Die Mathematiker setzen „das Ungrade und das Gerade, die Figuren und die dreierlei Arten von Winkeln und was damit verwandt ist, bei ihrem jeweiligen Beweisverfahren voraus und machen, als wären sie vollständig darüber im klaren, es einfach zur Grundlage ihrer Beweise. Dabei fühlen sie sich nicht verpflichtet, sich selbst oder anderen Rechenschaft zu geben, da es ja für jeden von selbst einleuchtend ist; vielmehr schreiten sie von diesem Ausgangspunkt alsbald zur weiteren Ausführung fort und erreichen schließlich folgerichtig denjenigen Punkt, auf dessen Untersuchung sie es abgesehen hatten.“<sup>155</sup> Die Ideenlehre sollte von den unsichtbaren, vorgestellten, rein theoretischen Gegenständen in der Geometrie inspiriert werden. Ohne diese abstrakten,

---

<sup>152</sup> Karl Bormann, Platon, Freiburg/München 1973, S.47.

<sup>153</sup> Das mystisch-religiöse Moment der Metaphysik kann man auch in Heideggers Philosophie wieder finden.

<sup>154</sup> Vgl. Jürgen Mittelstraß, Platon, in: Otfried Höffe (Hrsg.), Klassiker der Philosophie, Bd.1, Von den Vorsokratikern bis David Hume, München 1981, S.45-47.

<sup>155</sup> Platon, Politeia, 510c-d. Zit. nach Karl Bormann, Platon, Freiburg/München 1973, S.69.

gedanklichen Gebilde als Modelle könnten die Mathematiker keine Kriterien haben, um ihre Hypothesen zu prüfen.

Es handelt sich bei der Ideenlehre auch um geistliche und ideale Gegenstände, was aber für Platon nicht bedeutet, dass die Ideen in Wirklichkeit nicht „existieren“. Ganz im Gegenteil: Die Ideen gehen noch den bestehenden Dingen voraus und existieren selbstständig. Die Ideen sollen sogar der Urgrund aller sinnlich erfahrbaren Sachen sein. Platons Ideenlehre gehört zu den metaphysischen Versuchen, die Welt mit einem einheitlichen Prinzip zu erklären. Ihr Grundgedanke entspringt zwar der Geometrie. Aber sie beschränkt sich natürlich nicht allein auf die Raumlehre, sondern wird zunächst sowohl auf den ethischen als auf den ästhetischen, dann auf die übrigen Bereiche übertragen.

### **2.3.2 Realität der Ideen**

Platons Ideen liegen, wie gesagt, jenseits von unserer sinnlichen Erfahrung. Sie verfügen aber Platon zufolge im Gegensatz zu wahrnehmbaren Dingen über die eigentliche Realität. Sie sind deswegen wesenhafter als die wahrnehmbaren Objekte, weil diese nach Platon einerseits allein durchs Teilhaben an den jeweiligen Ideen zustande gekommen sind. Andererseits müssen die diesseitigen Entitäten ständig der Änderung unterliegen, wobei einige nicht sinnlich wahrnehmbare Sachen, z.B. die „Tugend“, „Tapferkeit“ oder „Schönheit“ auch dazu gehören. Unter dieser Bedingung kann man nach Platons Auffassung kein festes Wissen um sie haben. Insofern sind die veränderlichen Dinge unserer Erfahrungswelt keine Gegenstände des wirklichen Wissens. Also zieht Platon die Schlussfolgerung, dass nur die unveränderlichen, übersinnlichen, ewigen, und transzendenten Ideen zu Gegenständen des Wissens zählen sollen.

Trotzdem spricht Platon die Realität der Sinnenwelt nicht völlig ab. Im Vergleich zur Ideenwelt wird sie sozusagen herabgestuft, da sie durch das Abbilden der Ideen zustande gekommen ist. Platon hat die Schwierigkeit der Seinslehre von Parmenides in diesem Punkt überwunden. Er schildert nämlich ein kompatibles Verhältnis zwischen der übersinnlichen Welt und der sichtbaren Welt. Die Kluft zwischen den beiden Sphären wird in der Ideenlehre durch das Teilhaben und Abbilden überbrückt.

### 2.3.3 Hierarchisierung der Ideen

Jede erfahrbare Sache hat Platon zufolge ihre jeweilige Idee als ihren Prototyp. Wie aber verhalten sich die Ideen zueinander? Unter den Ideen herrscht noch eine Hierarchie. Wenn sie miteinander gleichrangig und parallel wären, könnte jede Idee nur für die Existenz der diesseitigen Entität verantwortlich sein. Dann müsste es für die Erklärung aller Gegenstände viele verschiedene Ursprünge und Prinzipien geben. In diesem Fall würde Platons Ideenlehre in Einzelwissenschaften zerfallen, da sie kein einheitliches Prinzip mehr wäre. Die Hierarchisierung der Ideen kann dieser metaphysischen Denkart Schutz gewähren. Wie jede konkrete Sache durchs Teilhaben an ihrer jeweiligen Idee zustande kommt, verwirklicht sich jede Idee durchs Teilhaben an ihrer übergeordneten Idee. Wie das genau geschieht, kann man sich nur ansatzweise vorstellen aber nicht einleuchtend erläutern.<sup>156</sup> Die Hauptsache ist: Mit dieser Rangordnung scheint die Erklärungsweise der Metaphysik zunächst sichergestellt zu sein. Wie seine Vorgänger, versucht Platon die Welt durch die Ideen als das einheitliche Prinzip ein für allemal zu erklären. Das Motiv der Metaphysik ist durch seine Ideenlehre unverkennbar geworden.

Auf dem Gipfel der Ideen steht laut Platon die Idee des Guten. Sie ist die höchste Idee, die über allen Ideen steht und diese alle ermöglicht und beherrscht. Die Idee des Guten „ist identisch mit Gott, der allen Wesen ein Streben nach Vervollkommnung, d.h. ihm ähnlich zu werden, eingepflanzt hat.“<sup>157</sup> Abgesehen vom konkreten Inhalt seiner religiösen Vorstellung ist das sittlich-erbauliche Moment im metaphysischen Denken Platons nicht zu verbergen. Das Sinnen des Übernatürlichen ist zwar von den alltäglichen Nützlichkeiten abgekoppelt. Aber es ist keineswegs eine isolierte intellektuelle Tätigkeit, die mit dem realen Leben nichts zu tun hat. Das übersinnliche Nachsinnen fungiert zugleich als eine Weltanschauung des Individuums, die folgerichtig ethisch-praktische Konsequenz implizieren kann. Nun wollen wir darauf eingehen.

---

<sup>156</sup> Vgl. Platon, *Politeia* 511b f. Dazu siehe auch Karl Bormann, Platon, Freiburg/München 1973, S.59. Bormann ist der folgenden Meinung: „Offensichtlich aber stehen einige Ideen ihrem Ursprung näher als andere; die Idee der Gerechtigkeit dürfte dem Guten näher stehen als die Idee der Tapferkeit, und die Ideen des moralisch Vortrefflichen sind dem Guten näher als die Ideen des Bösen, ebenso die Ideen des Schönen gegenüber denen des Hässlichen. Außerdem sind Beziehungen der Ideen zueinander anzunehmen, so dass die Ideen nicht nur in Relation zum Guten als ihrem Ursprung stehen, sondern auch zueinander.“

<sup>157</sup> Curt Friedlein, *Geschichte der Philosophie. Lehr- und Lernbuch*. Berlin 1992, S.48.

### 2.3.4 Philosophieren als Einüben in das Sterben

Mit der Ideenlehre bringt Platon im Dialog „Phaidon“ seine Haltung zum Zusammenhang von der Philosophie und dem Leben zum Ausdruck.<sup>158</sup> Die historisch-faktische Differenz, ob diese Position von Sokrates treu protokolliert und weitergegeben worden ist oder eher sich Platons eigener Standpunkt in der Gestalt seines Lehrmeisters zeigt, ist nicht einfach zu beurteilen und uns nicht so wichtig. Hauptsache ist: Aus diesem Gespräch ist ersichtlich, worum es für Platon beim Philosophieren geht, und was für eine Rolle die Zweiweltenlehre im praktischen Leben spielt.

Angesichts der kommenden Hinrichtung am nächsten Tag antwortet Sokrates auf die Frage, weshalb sich ein wahrhafter Philosoph auf den Tod freuen kann und sogar soll. Denn der aufrichtige Weisheitsfreund kümmert sich nicht um die äußerlichen Annehmlichkeiten, z.B. das Essen und Trinken, Liebesgenüssen und Pflegen des Körpers, sondern um die innerliche Befriedigung. Was mit dem Somatischen zu tun hat, befindet sich in der sinnlich wahrnehmbaren Welt und unterliegt den Veränderungen. Das alles kann offenkundig kein Gegenstand der Wahrheit bzw. Weisheit sein. Die Wahrheit und Weisheit kann man lediglich durch das reine Denken erlangen, das Platon zufolge allein die Seele vollbringen kann. Dazu kann der Körper nicht nur keinen Beitragen leisten, sondern nur im Wege stehen.

Wonach ein Philosophierender strebt, ist das echte Wissen, was das Wahre, das Gute und das Schöne einschließt und ausschließlich mit der Seele zu tun hat. Der Tod bedeutet die Ablösung der Seele vom Körper. Die Loslösung der Seele vom Soma führt zu ihrer Emanzipation und Freiheit, worauf der Philosoph bereits lang wartet und worum er sich bemüht. Dies setzt aber natürlich die Selbständigkeit und Unsterblichkeit der Seele voraus, eine Annahme des Glaubens Platons, die wir hier nicht weiter verfolgen wollen. Aus dieser Todesvorstellung folgt, dass sich ein wertvolles Leben mit der Philosophie befassen soll. Das Besinnen erweist sich als die Einübung, die sich von der Sinnenwelt abkehren und auf das Übersinnliche konzentrieren soll. Das metaphysische Denken erstrebt die Lauterkeit und die Reinheit der Seele. Insofern ist das Leben als Philosophieren die Vorbereitung auf das eigene Sterben. Das Motiv werden wir auch in Heideggers Philosophie vorfinden.

---

<sup>158</sup> Platon, Phaidon, 63d-68d.

### 2.3.5 Probleme der Ideenlehre

Aus dieser gleichsam begrifflichen Abstraktion oder Intellektualisierung der sinnlichen Welt durch die Ideenlehre Platons ergeben sich die folgenden Fragen: Was ist eigentlich die Idee? Ist sie eine Art Form oder eine Art ungewöhnliche Materie, die lediglich über die gesamten Reichweiten unsrer Wahrnehmungen hinausgeht? Die meisten Interpreten tendieren dazu, die Idee als eine Form zu deuten. Ob sie damit Recht haben, bleibt offen.

Ist sie notwendig oder angemessen, um die Welt zu erklären? Wenn die Welt der Ideen unveränderlich, ewig da wäre und eine selbständige Realität hätte, wie Platon es darstellt, dann würde sich die Frage erheben, ob sie die sinnliche Welt benötigt oder nicht, um sich doch zu „manifestieren“. Falls kein Gegenstand z.B. eine bestimmte Idee ab- bzw. nachbildete, würde sie quasi im Dunkeln bleiben müssen und könnte nicht mehr zum Vorschein kommen. Das bedeutet: Um erkennbar zu sein, — selbst wenn durch die Erinnerung bzw. „geistiges Schauen“ der menschlichen Seele —, bedarf die Ideenwelt doch der sinnlichen Welt mindestens als sichtbarer Erscheinung. Dann besitzt die Ideenwelt nicht unbedingt den Vorrang vor der sinnlichen Welt, um diese zu erklären. Denn sie braucht gleichzeitig die Sinnenwelt, um sich erklären zu lassen.

Außerdem scheint die Ideenlehre zwar alles mit dem Ideenprinzip erklären zu können. Aber in dieses Alles werden die abstrakten „Sachen“, z.B. die Gerechtigkeit, die Schönheit, die Größe, einbezogen. Mit den modernen Termini sollen sie als Sachverhalte, Eigenschaften bzw. Relationen bezeichnet werden.<sup>159</sup> Sie sind doch unterschieden von den konkreten Dingen wie Tischen oder Bäumen. Diesen Unterschied aber scheint Platon nicht sachlich-richtig zu machen und zu erkennen. Dass sie wie die gegenständlichen Dinge behandelt werden, scheint mir so, als ob man das Kind mit dem Bade ausschüttet.

Trotz dieser und anderer ähnlichen Problematik dieses Dualismus wiederholten neue Varianten von Platons Ideenlehren in der Philosophiegeschichte. Manche Metaphysiker sehnen sich immer noch nach solcher übersinnlichen, unveränderlichen, ewigen und vollkommenen Welt. Insofern ist die Dichotomie zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren gleichsam das geheime Schema der Metaphysik.

---

<sup>159</sup> Vgl. Erwin Tegtmeier, Grundzüge einer kategorialen Ontologie. Dinge, Eigenschaften, Beziehungen, Sachverhalte. Freiburg/München 1992.



## 2.4 Aristoteles' Metaphysik

Das so genannte „Zweiwelten“ Modell von Platon lehnt Aristoteles ab. Aristoteles, der die abendländische Metaphysik grundlegend gestaltet hat, ist der Auffassung, dass man, um die Welt metaphysisch zu erfassen, an der Erfahrungswelt festhalten soll. Man braucht nicht eine quasi geistliche Welt zu erfinden, um die sinnliche Welt zu erklären. Im Folgenden wollen wir der Metaphysik Aristoteles, mit der sich Heidegger auseinandersetzt, nachgehen.

### 2.4.1 Die formelle Aufgabe der Metaphysik

Aristoteles hat selbst die Metaphysik so definiert: 1. Lehre vom Seienden als Seienden;<sup>160</sup> 2. Wissenschaft, welche die ersten Gründe und Ursachen zu erforschen hat.<sup>161</sup> Zunächst wollen wir auf die erste Definition eingehen. Der Gegenstand der Metaphysik soll Aristoteles zufolge das Seiende schlechthin bzw. die Gesamtheit des Seienden sein. Was ist aber Seiendes? Seiendes im weitesten Sinne ist „das, was ist; [und] von dem ausgesagt wird, daß es ist“.<sup>162</sup> In diesem Sinne betrifft das Seiende alles, was sowohl in Wirklichkeit als auch in menschlichen Aussagen „existiert“, wobei das sprachliche bzw. denkerische Seiende nicht unbedingt von Aristoteles damit gemeint ist.<sup>163</sup> Die Metaphysik betrachtet das Seiende *als* Seiendes, d.h. „nicht insofern es ein solches oder ein solches ist, sondern insofern es ist.“<sup>164</sup> Was bedeutet das eigentlich?

Im Vergleich zur Metaphysik geht jede Einzelwissenschaft davon aus, dass es eine bestimmte Art bzw. Sorte des Seienden, mit der diese sich beschäftigt, gibt. Sie braucht nicht mehr zu hinterfragen, ob es diese Art des Seienden überhaupt geben könnte.<sup>165</sup> Die Existenz des einzelnen (trotz kontingent) Seienden wird von den einzelnen Fachdisziplinen als selbstverständlich vorausgesetzt. Eben auf den speziellen Eigenschaften des einzelnen Seienden basiert jede Einzeldisziplin. Hingegen soll sich die Metaphysik Aristoteles zufolge erstens mit dem Seienden als Seiendem nicht deswegen beschäftigen, weil es gewisse Beschaffenheiten besitzt oder zu einer bestimmten Gattung gehört, sondern allein insofern es

---

<sup>160</sup> Aristoteles, Metaphysik, 1003b 15-16; 1061b 4-5.

<sup>161</sup> A.a.O., 981b 27-29; 1025b 3.

<sup>162</sup> Arnim Regenbogen & Uwe Meyer (Hrsg.), Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg 1998, S.594.

<sup>163</sup> Vgl. Aristoteles, Metaphysik, 1027b 25, wo Aristoteles sagt: „Denn das Falsche und Wahre liegt nicht in den Dingen [...], sondern im Denken.“

<sup>164</sup> Friedo Ricken, Philosophie der Antike, Stuttgart 1988, S.121.

<sup>165</sup> Angesichts eines ausgestorbenen oder auszusterben drohenden Tiers scheinen Biologen sich davon vorstellen zu können, dass das Tier nicht da sei. Dieser Einwand ist insofern zu widerlegen, als ihre Forschungen des Tiers immer noch auf Präparate bzw. Fossilien des Tiers beruhen und weiter betrieben werden können.

überhaupt existiert. Also beschränkt sich die Metaphysik nicht auf den Bereich einer Kategorie, vielmehr überschreitet sie die Abgrenzung der Kategorien und umspannt alle davon. Sie soll nicht nur für ein bestimmtes Seiendes oder eine spezielle Gattung des Dinges, sondern für alles Seiende allgemein gelten. Sonst wäre die Metaphysik eine Einzelwissenschaft, bei der es bloß um ein bestimmtes von Seiendem geht.<sup>166</sup> Das ist die erste Aufgabenbestimmung der Metaphysik. Sie steckt den Gegenstandsbereich der Metaphysik ab.

#### 2.4.2 Das tiefgehende Motiv der Metaphysik

Die Metaphysik hat sich nicht nur damit zu beschäftigen, *daß* etwas ist, sondern auch mit den höchsten Prinzipien des Seienden, d.h. *wie und warum* Seiendes so ist, wie es ist.<sup>167</sup> Mit anderen Worten: Die zweite Aufgabe der Metaphysik ist, herauszufinden, was Seiendes so beschaffen ermöglicht und bestimmt. So stellt Aristoteles „*ousia*“, die dem Seienden zugrunde liegt und das sein Wesen ausmacht, auf. Üblicherweise ist *ousia* mit „Wesen“, „Wesenheit“, „Wesentlichkeit“ bzw. „Substanz“ zu übersetzen.<sup>168</sup> Was die *ousia* eigentlich ist, darüber gibt es viele Diskussionen.

Die meisten Debatten kreisen um folgende Fragen, nämlich: 1. ob *ousia* ein Stoff oder eine Art Form ist, 2. ob *ousia* allgemein oder individuell ist, 3. ob *ousia* immanent oder transzendent ist.<sup>169</sup> Darauf wollen wir nicht mehr eingehen. Wichtig ist: Aristoteles führt in die metaphysische Untersuchung *ousia* als ein einheitliches Prinzip ein, um alles Seiende im Ganzen erklären zu können. Dazu ist noch zu bemerken, daß jedes Ding und seine jeweilige *ousia* wieder eine Dichotomie bilden, welche dem Schema der Metaphysik entspricht. Wie weit Aristoteles' *ousia* mit der Bildung dieser Dichotomie von der Philosophie seines Lehrers entfernt ist<sup>170</sup> und stärkere Erklärungskraft als Platons Ideen dabei besitzt, ist fragwürdig geworden.

---

<sup>166</sup> Vgl. Aristoteles, Metaphysik, 1003a 21-25.

<sup>167</sup> Vgl. A.a.O., 1003a 26-32.

<sup>168</sup> Vgl. Otfried Höffe, Aristoteles, München 1996, S.161.

<sup>169</sup> Zu dieser Untersuchung siehe Christof Rapp (Hrsg.), Aristoteles. Die Substanzbücher der *Metaphysik* (Zêta, Eta, Theta), Berlin 1996.

<sup>170</sup> Vgl. Otfried Höffe, Aristoteles, München 1996, S.151. In Bezug auf Aristoteles' Gottesbegriff als unsichtbare, unbewegte Entität, die als die Bedingung der Möglichkeit des übrigen Seienden dient, sagt Höffe: „Dafür setzt sich Aristoteles mit Platons ‚Metaphysik‘ der Ideen auseinander und weist eine Hypostasierung des Allgemeinen zurück. Er bleibt aber insofern Platoniker, als er eine nicht mehr sinnliche Substanz anerkennt.“

An anderer Stelle betrachtet Aristoteles die Form-, Materie-, Wirk- und Finalsache als diese Prinzipien.<sup>171</sup> Was die Ursachenlehre betrifft, lassen sich die vier Ursachen in zwei Kategorien einteilen. Die ersten zwei Ursachen, also Form- und Materieursache, gehören in der Kategorie des sinnlich Wahrnehmbaren. Sie können durch sinnliche Organe erfahren und festgestellt werden. Die letzten zwei, Bewegungs- und Zweckursache, lassen sich nicht einfach sinnlich konstatieren. Insofern gehören sie in die Kategorie des Unsichtbaren. Die Zweckursache wird den Dingen sozusagen vom Menschen auferlegt oder zugeschrieben. Es ist umstritten und fraglich, ob man aus den Dingen durch Wahrnehmung der Sinnesorgane bestimmte Ziele ableiten soll bzw. kann. Das „Wozu“ bzw. die Teleologie ist voll menschlich oder anthropologisch gefärbt und geht schon über die sinnliche Erfahrungssphäre hinaus,<sup>172</sup> an der Aristoteles bei der Metaphysik festhalten zu sollen behauptet. Mit seiner *Ousia*- und Ursachenlehre meint Aristoteles die Dinge in der Welt in einer nicht geistlichen Weise einheitlich erklären zu können.

Die Fragen erheben sich, ob die Metaphysik bei Aristoteles tatsächlich konsequent die Grenzen der Erfahrungswelt nicht überschreitet und worauf seine ontologische Untersuchung abzielen will. So behandelt er zwar in seiner *Metaphysik* auch das höchste Seiende, nämlich den so genannt unbewegten Bewegenden, der das übrige Seiende als das bewegte Bewegliche in Gang bringt und hält.<sup>173</sup> Der unbewegte Bewegter fungiert nicht nur als das Bewegungsprinzip sondern auch als der Zielgrund alles Seienden.<sup>174</sup> Aber dieser ist keineswegs Gott oder das Göttliche. Obschon Aristoteles auch von Gott und vom Göttlichen redet, bedient er sich Gottes nur als einer Erklärungshilfe. Höffe sagt nämlich zu Recht: „Es geht dem Buch [Lambda in *Metaphysik*] nicht eigentlich um Theologie, sondern um Ontologie, um Naturphilosophie und Kosmologie. Die Theologie, wiewohl ein unverzichtbarer Teil, erhält eine subsidiäre Bedeutung für Ontologie und Kosmologie.“<sup>175</sup> Von daher ist ersichtlich, dass Aristoteles sich für das Übernatürliche nicht besonders interessiert. Warum er so ist, wollen wir durch den Vergleich mit Platon erläutern.

---

<sup>171</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, 983a 24 - 983b 1.

<sup>172</sup> Zur Diskussion und Kritik der Finalität oder Teleologie siehe Otfried Höffe, *Aristoteles*, München 1996, S.113-115.

<sup>173</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, 1072a 26f.

<sup>174</sup> A.a.O., 1072b 1-3. „Dass aber der Zweck zu dem Unbewegten gehört, macht die Unterscheidung deutlich; denn es gibt einen Zweck für etwas und von etwas; jener ist unbeweglich, dieser nicht. Jenes bewegt wie ein Geliebtes, und durch das (von ihm) Bewegte bewegt es das übrige.“

<sup>175</sup> Otfried Höffe, *Aristoteles*, München 1996, S.153.

### 2.4.3 Das Staunen von Aristoteles

Aristoteles sagt: „Aufgrund des Staunens nämlich begannen die Menschen sowohl jetzt wie auch anfänglich zu philosophieren. Dabei staunten sie am Anfang über das ihnen vor Augen liegende Unerklärliche, dann gingen sie allmählich weiter und gerieten angesichts größerer Gegenstände in Zweifel, z.B. über die Erscheinungen am Mond, der Sonne, der Sterne und über die Entstehung des Universums. Wer aber in Zweifel und Staunen über eine Sache ist, der glaubt sie nicht zu erkennen. [...] Wenn sie daher philosophierten, um der Unwissenheit zu entgehen, so suchten sie das Erkennen offenbar um des Wissens willen.“<sup>176</sup> Das Staunen wird sowohl von Aristoteles als auch von Platon als die Triebfeder des Philosophierens.<sup>177</sup> Auf den ersten Blick scheinen sie beiden darin überein zu stimmen. Genauer besehen ist das Staunen von Aristoteles ganz anders als das Platons.

Aristoteles zufolge will man philosophieren, um das Unwissen dessen, was in der Sinnenwelt erfahrbar ist, zu überwinden. Wenn man das Ziel erreicht, d.h. das Wissen erlangt, dann endet diese denkerische Suche. Ob es wirklich möglich ist, alles an sich zu erkennen, ist fraglich. Jedenfalls glaubt man das erzielen zu können. Das Staunen aufgrund des Unwissens soll als der Ausgangspunkt des philosophischen Denkens zur Vertrautheit oder zur putativen Kenntnis führen. Mit dem zunehmenden Erkennen schwindet es allmählich, bis es gänzlich verfliegt.

Hingegen sieht Platons Staunen ganz anders aus. Es bleibt der Sinnenwelt nicht mehr verhaftet. Das philosophische Staunen ebbt nicht mit der Zeit oder mit der Erfahrung ab. Es erweitert den Gesichtskreis und vertieft die Einsicht, trotzdem bleibt es taufriech und immer aufnahmefähig. Warum gibt es diesen Unterschied zwischen dem Staunen bei Platon und dem bei Aristoteles? „Mit seinem Hinweis auf die Götterbotin Iris verlegt er das Staunen in einen übermenschlichen Bereich, in welchem das Staunen jedoch nicht aufgehoben wird. [...] Für Platon gibt es also nicht nur ein Staunen am Anfang des philosophischen Erkenntnisganges, sondern ebenso ein Staunen an dessen Ziel. Man könnte diese beiden Stufen des Staunens im Deutschen durch die Ausdrücke ‚Verwunderung‘ und ‚Bewunderung‘ bezeichnen. [...] Das Aristotelische Staunen ist Ausdruck eines trivialen Nichtwissens, verbleibt im Bereich des

---

<sup>176</sup> Aristoteles, Metaphysik, 982 b.

<sup>177</sup> Platon, Theaitet, 155 d. Platon sagt: „Denn dies ist der Zustand eines gar sehr die Weisheit liebenden Mannes, das Staunen (thaumazein); ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumaz, scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben.“

Alltagsdenkens, während das Staunen bei Platon den Bereich des Alltäglichen durchbricht.<sup>178</sup>

Aristoteles' Metaphysik scheint zwar viel nüchterner bzw. wissenschaftlicher als Platons Philosophie zu sein. Aber sie erweist sich letztendlich als der Vorläufer des universalen Empirismus bzw. Positivismus, der das Nichtwahrnehmbare bzw. Überempirische im metaphysischen Denken ausschließen wollte. Mit Heidegger bewerten Karl Albert und Elenor Jain Aristoteles' Staunen folgendermaßen: „Das Staunen über das schlechthinnige Sein ist zu unterscheiden von dem Staunen über einzelnes Seiendes, an das Aristoteles dachte, als er vom Staunen sprach. Bei einem solchen Staunen geschieht kein Durchbruch durch das Alltagsbewusstsein, das an der Vielfalt des einzelnen Seienden orientiert und daran interessiert ist.“<sup>179</sup> Das dem Seienden Verfallen ist die bitterste Kritik, die Heidegger sowohl an den traditionellen Metaphysiken als auch am Menschen, der sich in der Masse verirrt, übt.

## **2.5 Kants Transzendentalphilosophie**

Der neue Ansatz, den wir hier noch erwähnen wollen, ist Kants kritische Philosophie. Im Vergleich zu den antiken und mittelalterlichen Metaphysiken erhebt die neuzeitliche Philosophie beträchtlich die Rolle des Menschen, indem sie die Schranken des Menschen, nämlich seine Schlüsselstellung im epistemologischen Vorgang, entdeckt und konstatiert. Anschließend an Descartes, welcher der Gründer der neuzeitlichen Philosophie ist, verlagert Kant das Schwergewicht der Metaphysik vom „Draußen“ aufs „Innen“ des erkennenden Menschen. Mit seiner Transzendentalphilosophie sind die Naivität und die Gewissheit der überlieferten Metaphysiken vernichtet und ganz dahin.

### **2.5.1 Infragestellen der Möglichkeit der Metaphysik**

Während die früheren Metaphysiker die Realität und deren Erkennbarkeit für unzweifelhaft halten, stellt Kant diese in Frage. Vor allem die Frage, *warum* das Seiende *so* ist, *wie* es ist, muss in einer ganz neuen Sicht betrachtet und beantwortet werden. Ob die Realität sich tatsächlich dergestalt erfassen lässt, wie sie an sich ist, wird von Kant in Zweifel gezogen. Wenn sich der Grund der Erkenntnis als erschüttert und fragwürdig erweist, dann steht die

---

<sup>178</sup> Karl Albert & Elenor Jain, Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie. Freiburg/München 2000, S32-33.

<sup>179</sup> A.a.O., S35.

Sicherheit der Metaphysik auch im Verdacht. Auf diese Weise fragt Kant danach, wie die Metaphysik als eine bezeugte Wissenschaft überhaupt möglich ist.

Zu Anfang seiner *Prolegomena* sagt Kant: „Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es wert finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen: dass es unumgänglich notwendig ist, ihre Arbeit vorderhand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: ‚ob auch so etwas als Metaphysik überall nur möglich sei‘.“<sup>180</sup> Allerdings zielt Kants Infragestellen der Möglichkeit der Metaphysik nicht darauf ab, die Metaphysik ganz auszutilgen, oder — wie der Neukantianismus meint — sie durch die Erkenntnistheorie zu ersetzen; sondern Kant will die Metaphysik wieder auf eine neue sichere Grundlage bauen. Dieses Wunschziel spiegelt sich darin, dass Kant nicht nur die herkömmlichen Themen der Metaphysik nicht verwirft, vielmehr sie weitergehend in seiner Philosophie erörtert.<sup>181</sup> Nur hat Kant den Gegenstands-bereich der Metaphysik durchaus verändert. Wir werden sehen, womit sich die Metaphysik Kant zufolge beschäftigen soll.

## 2.5.2 Das Schema der Dichotomie

Unter der Metaphysik versteht Kant diejenige philosophische Disziplin, die mit den Gegenständen in den Erfahrungen nichts zu tun hat; sondern sie soll sich mit den Begriffen bzw. Gesetzen a priori, die notwendig, allgemein und vor der empirischen Erfahrung gegeben sind, befassen. Sie sind nicht nur von der Erfahrung nicht ableitbar; vielmehr liegen sie allen Erfahrungen zugrunde.<sup>182</sup> Sie ermöglichen unsere Erfahrungen, indem sie unseren Sinnesorganen Schranken setzten. Wie man durch Brillen etwas betrachtet, so scheinen diese apriorischen Begriffe als Filter unserer Erkenntnis zu fungieren. Bevor man ihre Anwesenheit und Beschaffenheit konstatiert und feststellt, kann man gar keine Gewissheit bzw. Möglichkeit besitzen, über die durch sie gefilterten Gegenstände der Erfahrung zu diskutieren. So hat Kant die Aufgabe der Metaphysik in die der Transzendentalphilosophie umgewandelt. Die Frage nach dem Seienden als solchem bei Aristoteles wandelt sich bei Kant in die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen. Denn die Bedingung

---

<sup>180</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena* 255.

<sup>181</sup> Siehe Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Vgl. auch Volker Gerhardt & Friedrich Kaulbach, Kant. Darmstadt 1989, S.3. „Es ist daran zu erinnern, dass sich unter dem Namen Metaphysik verschiedene traditionelle Fragerichtungen vereinigen: einerseits die Frage nach den Strukturen des Seins als solchen (Ontologie/metaphysica generalis) und andererseits die Suche nach der Rechtfertigung von Sinnerwartungen (‚Was darf ich hoffen?‘). Diesen zweiten Fragenbereich rechnet die Tradition zur ‚metaphysica specialis‘: ihre Themen werden von Kant selbst als das Problem Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit angesprochen.“

<sup>182</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. B XIX.

der Möglichkeit der Erfahrung von Gegenständen sieht Kant als die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände selber. Was wir erkennen können, ist erst und allein durch die apriorisch vorgegeben Begriffe, die Kant auch als Kategorien bezeichnet, möglich. Sie alle nennt Kant subsumierend „Ich denke“. Das „Ich denke“ begleitet alle Vorgänge des Erkennens.

Obwohl Kant noch an die Existenz der unveränderlichen Substanz glaubt, besteht er darauf, dass wir die Substanz als „Ding an sich“ nicht erkennen können. Was in unseren Erfahrungen vorkommt, ist nur ihre „Erscheinung“, die von unseren apriorischen Kategorien durchgesiebt und „zensuriert“ worden ist. Nach Kant ist uns nicht das Ding an sich, sondern allein dessen Erscheinung für uns zugänglich. Das Ding an sich liegt jenseits von unseren Sinneswahrnehmungen. So ist die klassische Seinsmetaphysik im Sinne des Realismus für Kant im theoretischen Bereich nicht mehr möglich. Sie muss durch seine Transzendentalphilosophie ersetzt werden. Also hat er die kritische Untersuchung der reinen Vernunft des Menschen als die Aufgabe der Metaphysik angegeben.

An dieser Stelle ist das Schema der Dichotomie wieder aufgetaucht, nämlich die Unterscheidung zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Sphäre. Kant ist zwar der Ansicht, dass uns die Noumena-welt nicht erreichbar ist; aber sie besteht wirklich und ist für die Phänomenwelt kausal verantwortlich. Jene „verursacht“ gewissermaßen diese, die sich uns als Erscheinung zeigt. Auf die Aporie und Problematik dieser „realistischen“ Kausalität, die sich mit Kants apriorischer subjektivistischer Kausalität nicht verträgt, wollen wir nicht mehr eingehen. Auf jeden Fall gehört Kant eigentlich zum Essentialismus in platonischem Sinne. Seine metaphysische Einstellung verkörpert sich eindeutig in dieser Zweiweltenlehre, wiewohl er sie nicht im theoretischen „Bannkreis“ durchsetzen kann. Kant sucht, sie im praktischen Rahmen auszuführen.

### **2.5.3 Die Sonderstellung des Menschen**

Dabei ist es beachtlich, dass Kants Metaphysikkritik die Metaphysik auf die Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens gelenkt hat. Der Umschlag von der objektivistischen Position, der zufolge man Gegenstände der Sinnenwelt noch erkennen zu können glaubt, zur subjektivistischen Position, dass man zuerst die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen durchforschen muss und allein sie untersuchen kann, ist sozusagen eine

anthropologische Wende. Der Mensch, der als das betrachtende Subjekt dem zu erkennenden Objekt gegenübersteht, rückt ganz in den Vordergrund. Die Schlüsselrolle des Menschen besteht darin, dass die Begrenztheit seines Erkenntnisvermögens die konstruktive Bedingung der Möglichkeit der Metaphysik ist. Einerseits scheint Kant auf die Beschränktheit der Menschen hinweisen zu wollen. Sie sollte Kant sehr bewusst sein.

Andererseits wird die epistemische Fähigkeit des Menschen von Kant überschätzt. Das erkennende Subjekt ist bei Kant so „heraustretend“, als ob es von der ganzen Welt getrennt wäre, ihr gegenüberstände und sie rein beobachten könnte. So hat Kant die Grenzen der menschlichen Erkenntnis doch verkannt. Er hat den Menschen so hingestellt, als habe dieser die Perspektive oder Augen Gottes. Wenn dies der Fall wäre, dann bräuhete man nicht mehr zu philosophieren, würde Heidegger sagen.<sup>183</sup> Der Mensch befindet sich immer in der Welt. Um mit Heidegger zu sagen, lässt das Dasein sich als das „In-der-Welt-sein“ bestimmen.<sup>184</sup> Der Mensch ist ein endliches Wesen, das sich in gewissem Sinne nicht von der Welt loslösen lässt.

Allerdings hat Kant durch diese anthropologische Wende dazu beigetragen, dass das Moment des Menschen in der Metaphysik ausdrücklich herausgehoben ist. Heidegger würde Kant insofern Recht geben, als dieser die metaphysischen Themen mit dem praktischen Leben in Zusammenhang bringt. Wogegen Heidegger sich unentwegt wendet, ist die epistemologische Spaltung des Subjekt-Objekt-Modells seit der neuzeitlichen Philosophie. Diese Tradition wird von Descartes gebildet, von Kant gestärkt, und bis auf Husserl bewahrt. Die Rolle des Menschen in der Metaphysik wird sich bei Heidegger nochmals wandeln. Wir werden diese Wandlung später sehen.

### **3. Metaphysik bei Heidegger**

Heidegger hat die Metaphysik wiederbelebt, indem er die Seinsfrage in einer besonderen Weise aufgestellt hat. Sein Beitrag zur Metaphysik besteht meines Erachtens darin, daß er durch seine Seinsfrage in einem bestimmten, außergewöhnlichen Sinne den Horizont der überlieferten Metaphysik erweitert. Im Vergleich zur Seinsfrage von Heidegger sind Platons Ideenlehre und Aristoteles *Ousia*- bzw. Ursachenlehre insofern nicht weit genug, also nicht

---

<sup>183</sup> Vgl. Martin Heidegger, Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe Bd.27, Frankfurt a. M. 1996, S.3.

<sup>184</sup> Siehe Martin Heidegger, Sein und Zeit, §12-§13, Tübingen 1963, S.52-62. Ihre gemeinsame Überschrift lautet: „Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundfassung des Daseins“.



ausreichend metaphysisch, als sie immer noch individualistisch angesetzt sind. Platon subsumiert zwar alle Ideen unter einer höchsten Idee, nämlich der Idee des Guten, welche nach Platon die Idee der Ideen sein sollte. Aber jede Idee der Sinnesdinge bleibt immer spezifisch auf der Ebene der Art und Gattung. Jede Idee ist allgemein nur, soweit sie sich auf die jeweilige Sorte beschränkt. Sie ist art- und gattungsmäßig individuell. Beispielsweise kann die Idee der Weisheit zwar mit der Idee der Tapferkeit gewissermaßen verwandt sein; aber beide unterscheiden sich nichtsdestoweniger voneinander. Ebenso kann die Idee der Bäume die Häuser nicht erklären und somit die Idee der Häuser nicht ersetzen.

Das Gleiche gilt für Aristoteles' Ansatz. Nur als die allgemeine Bezeichnung haben alle *ousiai* bzw. Ursachen die Gemeinsamkeit. In der Tat bleiben sie jeweils voneinander verschieden und individuell. Für Platon liegt die wirkliche Realität noch in der allgemeinen Begrifflichkeit, also in der Idee des jeweiligen Dinges. Diese generelle Abstraktion wird schon von Aristoteles verworfen. Die Realität der *ousia* liegt allein im Einzelding. Es ist gleichgültig, ob die *ousia* mit „Form“, mit „Substanz“ oder mit „Wesenheit“ zu übersetzen ist; die *ousia* jedes Dinges bleibt immer individuell verschieden. Eigentlich hat Aristoteles schon darauf hingewiesen, daß das Sein als Existenz der Dinge keine Gattung ist<sup>185</sup> und es nichts anderes als die wirkliche Existenz der Dinge bedeutet. Das Sein als Existenzquantor betrifft zwar alles, was wirklich existiert; aber mehr als dessen Existenz sagt es auch nicht aus. Falls Heidegger mit dem Sein nur die Existenz gemeint hätte, dann wäre es nicht über Aristoteles' Verständnis hinausgegangen. Dennoch scheint Aristoteles' Auffassung doch sein Ausgangspunkt seines Seinsbegriffs zu sein. Später hat Heidegger noch andere Implikation in sein Seinsverständnis sozusagen „geschmuggelt“, und das Hinzugefügte unterscheidet sein Seinsverständnis von Aristoteles'.

### 3.1 Das Sein und das Seiende

Anschließend an Aristoteles scheint Heideggers Metaphysik auf den ersten Blick auch die Lehre des Seienden als solchem zu sein. Sie soll alles, was ist, im Ganzen erklären. Ist das Seiende deswegen der Gegenstand seiner Metaphysik? Lässt sich Heideggers Metaphysik wirklich als die Ontologie, die *metaphysica specialis* ist, bezeichnen? Das scheint mir nicht der Fall zu sein. Er führt das Sein als Prinzip bzw. als Grund ein, um das Seiende im Ganzen einheitlich zu erklären. Wird er an der anfänglichen Aufgabe der Ontologie festhalten? Oder

---

<sup>185</sup> Aristoteles, Metaphysik, 998b 22 ff.

geht er bei seinem metaphysischen Denken schon darüber hinaus? Im Folgenden wollen wir diese Thematik genau erörtern.

### 3.1.1 Der Gegenstand der Metaphysik

Der Gegenstand der Metaphysik verwandelt sich vom Seienden als solchem bei Aristoteles in das Sein bei Heidegger. Er hat das Seiende meiner Ansicht nach aus dem Gebiet der Metaphysik ganz verbannt. Um das Seiende kümmert sich Heidegger in der Metaphysik nicht besonders.<sup>186</sup> Genauer genommen: Er behandelt das Seiende nur in seiner Handlungstheorie,<sup>187</sup> wobei seine Metaphysik wohl noch etwas mit seiner Handlungstheorie zu tun hat. In der Metaphysik bei Heidegger gibt es keinen Platz mehr für das Seiende außer dem einzigen, nämlich dem Dasein. Darauf werden wir später zurückkommen. In seinen metaphysischen Gedanken konzentriert sich Heidegger allein auf die Seinsfrage, den Sinn des Seins. Also macht er die sogenannte „ontologische Differenz“ geltend, nämlich die scharfe Unterscheidung des Seins vom Seienden.

Was ist Seiendes? Normalerweise bezieht sich Seiendes auf alles, was existiert. Dazu sagt Heidegger: „Aber »seiend« nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind.“<sup>188</sup> Das Seiende ist für Heidegger nicht nur, wie oben gesagt, die in der Realität existierenden oder in menschlichen Aussagen auftretenden Entitäten, sondern auch unsere Intentionen sowie die Sachverhalte, schließlich wir Menschen selbst. Wie bei Aristoteles wird das Seiende deswegen behandelt, insofern es (auf irgendeine Weise) ist.

Was ist aber das Sein bei Heidegger? In Umgangssprachen versteht man zwar z.B. Sätze wie „Der Baum *ist* grün“; „Gott *ist*“; „Wer *ist* da?“ u.ä. Die genaue Begrifflichkeit des Seins ist dennoch nicht einfach anzuvisieren. Trotzdem kann man von diesem ungenauen, aber nicht ganz unbegreiflichen Seinsverständnis ausgehen, meint Heidegger. Dann zählt er auf, wo sich das Sein befindet: „Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im »*es gibt*«.“<sup>189</sup> An einer anderen Stelle fügt er hinzu: „Sein ist jeweils das

---

<sup>186</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, S.67, wo er sagt, „In der Erschließung und Explikation des Seins ist das Seiende jeweils das Vor- und Mitthematische, im eigentlichen Thema steht das Sein.“

<sup>187</sup> Siehe das Kapitel 1 dieser Arbeit: „Erkennen und Handeln bei Heidegger in ‚Sein und Zeit‘“.

<sup>188</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, S.6-7.

<sup>189</sup> A.a.O., S.7.

Sein eines Seienden.“<sup>190</sup> Das Sein liegt sowohl in den wirklichen (bzw. möglichen) Entitäten, als auch in den Sachverhalten sowie im „Dasein“. Wo es ein Seiendes gibt, befindet sich das jeweilige Sein. Solches Sein klingt so, als sei es dem Seienden immanent. Das inhärente Sein des jeweiligen Seienden kann aber nicht identisch miteinander und einheitlich sein.<sup>191</sup> Für das dem Seienden innewohnende Sein interessiert Heidegger sich eigentlich nicht besonders. Wir werden sehen, dass und warum nur das transzendente Sein Heideggers Anliegen ist.

Die ontologische Unterscheidung des Seins vom Seienden ist die Dichotomie, die Heideggers metaphysisches Schema ausmacht. Dann kann man schon seine Unterstellung vorwegnehmen, dass es dem Seienden und dem Sein entsprechenden die eine „sichtbare“ und die andere „unsichtbare“ Welt gibt. Was für eine Beziehung besteht zwischen den beiden Sphären? Mit Heideggers Terminologie: In welchem Verhältnis steht das Sein zum Seienden? Im nächsten Abschnitt wollen wir dem Verhältnis des Seins zum Seienden nachgehen.

### **3.1.2 Das Verhältnis zwischen dem Sein und dem Seienden**

Nach Heideggers Auffassung ist das Sein weder Seiendes noch dessen Gesamtheit. Es kann durchs Untersuchen des Seienden im Einzelnen bzw. im Ganzen weder erfasst noch begründet werden. Er sagt: „»Sein« kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden; [...] »Sein« kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, daß ihm Seiendes zugesprochen wird.“<sup>192</sup> „Das Sein des Seienden »ist« nicht selbst ein Seiendes.“<sup>193</sup> Das Sein lässt sich nicht als ein Seiendes erfassen. Ihm können keine Eigenschaften des Seienden zugeschrieben werden. Es besitzt eine total andere Beschaffenheit als die des Seienden. Man kann es nicht mit dem Seienden vergleichen und nicht durch die Kategorien des Seienden verstehen. Das Sein bei Heidegger scheint zu einem ganzen anderen Bereich als dem des Seienden zu gehören. Wie ist dann das Sein aufzufassen?

Manche Philosophen sind der Meinung, dass die Aufstellung bzw. Bezeichnung des Seins von Heidegger nur eine phänomenologische Beschreibung des Seienden und keine kausale Erklärung dafür sei. Das Sein sollte nur ein „Verstehenshorizont“ sein, aber kein

---

<sup>190</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, S.9.

<sup>191</sup> Das Sein des Seienden kann entweder die Vorhanden- oder die Zuhandensein sein, kann aber auch etwas ganz anderes sein; z.B. das Sein des Daseins ist die Existenz oder die Sorge, die sich weder unter der Vorhanden- noch unter der Zuhandenheit subsumieren lässt.

<sup>192</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, S.4.

<sup>193</sup> A.a.O., S.6.

„Entstehungsgrund“ sein.<sup>194</sup> Dies klingt zuerst plausibel. Aber wenn dies der Fall wäre, dann wäre Heideggers Seinsverständnis nicht anderes als bei Aristoteles, wie oben schon erwähnt ist. Beim näheren Betrachten kann ein Zweifel entstehen, ob Heideggers Darstellung des Seins wirklich phänomenologisch sachlich-richtig ist, so dass es keinen derartigen Verdacht geben dürfe. So sagt er: „[...] das Sein (ist), das, was Seiendes als Seiendes bestimmt.“<sup>195</sup> Das Sein soll nach Heidegger das Prinzip sein, welches das jeweilige Seiende so beschaffen bestimmt. Somit lässt sich die Seinsfrage nicht nur von den Erforschungen des Seienden als Seiendes nicht erklären und beantworten; vielmehr setzt die Erläuterung des Seienden als solches die Erhellung der Seinsfrage voraus.

Dann fügt er folgendes hinzu: „Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen [...], sondern auf die Bedingung und Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst.“<sup>196</sup> Dadurch wird die Ontologie mit der Transzendentalphilosophie verbunden,<sup>197</sup> wobei diese etwas anderes gemeint hat als Kants Projekt. Wenn das Sein das Urprinzip des Seienden ist und das Seiende als Seiendes *a priori* ermöglicht, wie Heidegger meint, dann kann das Sein nicht bloß ein paralleles Phänomen oder Ereignis zum Seienden sein, sondern es muss eine dem Seienden vorausgehende Eigenschaft oder Entität sein. Aus Heideggers Verständnis für das Verhältnis des Seins zum Seienden ist ersichtlich, dass es bei seinem metaphysischen Denken um das dem Seienden vorangehende Sein geht.

### 3.1.3 Die Aufgabe der Metaphysik

Was ist die Aufgabe der Metaphysik? Vereinfacht gesagt legt Heidegger eher Wert darauf, *warum* das Seiende ist, als darauf, *dass* das Seiende ist. Er kümmert sich weniger um das Seiende als solches als um den Grund und das Prinzip des Seienden. Die Frage, weshalb es nicht nichts, sondern überhaupt etwas gibt, ist auf das Sein gerichtet. Das Sein soll sowohl als

---

<sup>194</sup> Vgl. Byung-Chul Han, Martin Heidegger. Eine Einführung. München 1999. S.11. Dazu siehe auch Otto Pöggeler, Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Freiburg/München 1983, S.108-109. Die meisten Auslegungsmöglichkeiten bewegen sich zwischen der transzendentalen und der transzendenten Lesart des Seins. Einige Diskussion und Abwägungen hat Richard Schaeffler in seinem Buch zusammengefasst. Siehe Richard Schaeffler, Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie, Darmstadt 1978, S.97-109.

<sup>195</sup> Martin Heidegger, Sein und Zeit, S.6.

<sup>196</sup> A.a.O., S.11.

<sup>197</sup> Vgl. Richard Schaeffler, Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie, Darmstadt 1978, S.7, 72ff.

das einheitliche Erklärungsprinzip als auch als die Bedingung der Möglichkeit des Seienden fungieren. Insofern soll die Metaphysik Heidegger zufolge nach dem Sinn des Seins fragen und sich mit der Seinsfrage beschäftigen.

Wie kann sie aber vorgehen? Heidegger kann nicht mit dem Fragen des Seins einfach anfangen, ohne es mit dem Seienden in Verbindung zu bringen. Das Sein als das Prinzip des Seienden soll nicht isoliert erörtert werden. Also geht Heideggers Untersuchung des Seins doch vom Seienden aus. Allerdings kommt das Seiende in Betracht, um als Hintergrund für die Darstellung des Seins zu dienen. Auf dem Hintergrund des Seienden unternimmt er die Expedition zum Sein. Die Seinsfrage entfaltet sich zunächst im Kontrast vom Seienden.

So sagt Heidegger: „Sein ist jeweils das Sein eines Seienden.“<sup>198</sup> Hier scheint das Sein nicht nur als Existenzquantor aufgefasst werden zu können. Denn der Existenzquantor sagt außer der wirklichen Existenz nichts Besonderes aus und bezeichnet somit keinen Unterschied nach der Art und Gattung. Es gibt vieles und verschiedenes Seiende. Jedes Ding existiert natürlich individuell. Auf wessen Sein aber soll die Metaphysik abzielen? Oder in welchem Sinn meint Heidegger das Sein? Am Anfang hat Heidegger diese Frage nicht direkt beantwortet, aber am Ende von „Sein und Zeit“ darauf hingewiesen, dass er diese Frage zur Interpretation offenlassen will.<sup>199</sup>

Das Sein, welches Heidegger als das Fundament der Ontologie ansieht, soll meiner Ansicht nach nicht das Sein bloß irgendeines beliebigen Seienden sein, sondern „das Sein“ überhaupt, dessen Sinn nämlich nicht nur für bestimmtes Seiendes, vielmehr für alles Seiende gelten soll. Sonst wäre seine Seinslehre wieder in Platons oder Aristoteles' Ansatz geraten. Das Sein als Existenz kann zwar allem Seienden zugesprochen werden. Aber das Sein als Existenz wiederholt nur die Aussage, dass das Seiende ist. Darüber hinaus sagt es nichts mehr. Die Auslegung des Seins als Existenz ist damit zwar nicht ganz ausgeschlossen, kann aber der Aufgabe der Metaphysik nicht gerecht werden. Sie kann auch die Quintessenz von Heideggers Anliegen nicht treffen. Wie lässt sich das Sein denn verstehen?

Die Frage drängt sich auf: Gibt es dann noch eine einheitliche Bedeutung für das Sein, das gleichzeitig verschiedene Seiendes sowohl bezeichnen als auch bestimmen kann? Kann das Sein zugleich einerseits alles Seiende begrifflich umspannen und andererseits jedes einzelne

---

<sup>198</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, S.9.

<sup>199</sup> A.a.O., S.437.

Seiende ursächlich hervorrufen? Ein Dilemma von Heideggers Seinslehre besteht darin, dass sie diese zwei entgegengesetzten Aufgaben nicht erfüllen kann. Was kann dann das Sein eigentlich sein? Ist das Sein nur eine begriffliche Abstraktion im Sinne von platonischen Ideen? Ist es nur eine Eigenschaft, die alles Seiende durchtränkt? Ist es ein phänomenales Ereignis, das mit dem Seienden entsteht und vergeht? Oder ist es eine Kraft oder eine Entität im realistischen Sinne, die vom Seienden unabhängig, auf eine ganz andere Weise als das Seiende „existiert“?

Heidegger sagt: „Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmung eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin.*“<sup>200</sup> Das besagt: Was das Sein überhaupt ist und wie es eigentlich beschaffen sein soll, lässt sich nicht durch die Erforschung des Seienden erläutern; sondern die Lösung muss über sie hinaus gesucht werden.

Wenn die Untersuchung des Seienden der Aufhellung des Seins nicht gerecht werden kann, warum macht Heidegger die ontologische Differenz geltend? Die Unterscheidung des Seins vom Seienden Heideggers ist nach meiner Auffassung nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch das Endziel seiner Fundamentalontologie. Sie wird von Heidegger als selbstverständlich vorausgesetzt und dann nach seiner ontologischen Untersuchung als die nachgewiesene Schlussfolgerung hingestellt. Mit anderen Worten: Was Heidegger zu guter Letzt zum Ausdruck bringen will, ist genau dasjenige, was er von Anfang an gesagt hat, nämlich: Das Sein ist so außergewöhnlich und geheimnisvoll, dass es sich vom Seienden durchaus unterscheidet und loslöst. Heidegger bedient sich des Seienden, damit das Sein vom Seienden abstecken kann.

Bis hierher ist es deutlich geworden, dass das Sein nicht um der Erläuterung des Seienden willen aufgestellt wird. (Es ist auch nicht mehr zum Prinzip der Erklärung des Seienden geeignet.) Ganz im Gegenteil: Das Sein ist so verschwommen und rätselhaft, dass es selbst dringend aufgeklärt werden muss. Das Seiende ist bloß um der Darstellung des Seins willen von Heidegger anzusetzen, nicht umgekehrt. An einer anderen Stelle sagt Heidegger: „Die Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst ist Aufgabe der

---

<sup>200</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, S.38.

Ontologie.<sup>201</sup> Die Lehre des Seienden als solchem lässt Heidegger beiseite und konzentriert sich auf die Frage nach dem Prinzip und dem Grund des Seienden. Daher ist die Explikation des Seins, also die Ausführung der Warum-Frage, nicht die der Dass-Frage, das eigentliche Anliegen seines metaphysischen Entwurfes.

### 3.1.4 Das Sein ohne das Seiende denken

Die Seinsfrage liegt Heidegger so sehr am Herz, dass er sich auf sie konzentriert und das Seiende gänzlich außer Betracht lassen will. Wenn er sich um das Seiende überhaupt nicht kümmert, weshalb widmet sich er noch der Erörterung des Seienden? Wenn Heidegger meint, es gelinge ihm, das Sein ohne das Seiende denken zu können, dann braucht er sich nicht mehr mit dem Seienden zu beschäftigen. Er fokussiert sein Augenmerk allein auf das Sein selbst. Genau das geschieht bei der späteren Denkphase Heideggers. So sagt Heidegger in „*Zeit und Sein*“: „Es gilt, einiges von dem Versuch zu sagen, der das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden denkt. Der Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken, wird notwendig, weil anders sonst, wie mir scheint, keine Möglichkeit mehr besteht, das Sein dessen, was heute rund um den Erdball *ist*, eigens in den Blick zu bringen, geschweige denn das Verhältnis des Menschen zu dem, was bislang »Sein« hieß, hinreichend zu bestimmen.“<sup>202</sup>

In der früheren Phase, z.B. in „*Sein und Zeit*“, musste Heidegger noch über die Analytik und die Auseinandersetzung des Seienden, (mindestens des Daseins), die Seinsfrage darstellen und entfalten. Dann hat er sich davon befreit und denkt nur an das Sein. Es gibt bereits in „*Sein und Zeit*“ das Anzeichen, das darauf deutet, dass Heidegger sich vom Äußeren abkehren will. Er bezeichnet diejenigen Tätigkeiten bzw. Interessen als das Verfallen, bei denen sich der Mensch ausschließlich mit dem Seienden beschäftigt und dabei das Sein in Vergessenheit geraten lässt. Genau die Seinsvergessenheit wirft Heidegger auch den traditionellen Philosophien vor. Der spätere Ansatz, nämlich das Sein ohne das Seiende zu denken, lässt sich einerseits damit begründen, dass man aus dem Seienden nicht zum Sein gelangen kann.<sup>203</sup> Andererseits zeigt sich, dass Heidegger nicht das Verhältnis des Menschen zum Seienden, sondern allein dessen Verhältnis zum Sein, sehr am Herz liegt.

---

<sup>201</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, S.27.

<sup>202</sup> Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.2.

<sup>203</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.3. „Nirgends unter den Dingen finden wir das Sein. Jedes Ding hat seine Zeit. Sein ist aber kein Ding, ist nicht in der Zeit.“

Was heißt aber das Sein denken, ohne das Seiende zu tangieren? Heidegger sagt: „Sein ohne das Seiende denken, heißt: Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken. Eine solche Rücksicht herrscht nun aber auch noch in der Absicht, die Metaphysik zu überwinden. Darum gilt es, vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen.“<sup>204</sup> Damit sollte Heidegger folgendes meinen: Wenn die Metaphysik sich immer bloß mit dem Seienden beschäftigt und im Seienden verfangen bleibt, dann sollte das Denken sich von der Metaphysik abwenden.<sup>205</sup> Das Denken soll sogar den Versuch bzw. die Absicht aufgeben, sie zu überwinden. Er will einen ganz neuen Weg einschlagen, nämlich das transzendente Sein rein zu denken, ohne mit dem Seienden zu verkehren.

Aus den folgenden Zitaten kann man die Wandlung des Seinverständnisses Heideggers ersehen: „Sein, dadurch jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist, Sein besagt Anwesen. Im Hinblick auf das Anwesende gedacht, zeigt sich Anwesen als Anwesenlassen. Nun aber gilt es, dieses Anwesenlassen eigens zu denken, insofern Anwesen zugelassen wird. Anwesenlassen zeigt darin sein Eigenes, dass es ins Unverborgene bringt. Anwesen lassen heißt: Entbergen, ins Offene bringen. Im Entbergen spielt ein Geben, jenes nämlich, das im Anwesen-lassen das Anwesen, d.h. Sein gibt.“<sup>206</sup> Hier wird das Sein von Heidegger zuerst als das Anwesen, dann auch als das Anwesenlassen bezeichnet. Das Sein wird einerseits als das allgemeine Kennzeichen des Seienden, andererseits als dessen Bedingung der Möglichkeit angesehen. Hinzu kommt: „Sein, Anwesen wird verwandelt. Als Anwesenlassen gehört es in das Entbergen, bleibt als dessen Gabe im Geben einbehalten. Sein *ist* nicht. Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen.“<sup>207</sup> So verwandelt Heidegger das Sein von der bekannten Auffassung, nämlich vom Anwesen, in das Anwesenlassen bzw. die Anwesenheit.<sup>208</sup> Das angemessene Seinsverständnis ist für Heidegger eher das Anwesenlassen. Denn das Sein selbst ist nicht etwas, das konkret existiert, sondern dasjenige, was das Seiende zum Vorschein bzw. ins Spiel bringt.

---

<sup>204</sup> Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.25.

<sup>205</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.5-6. „Das Sein, es selbst eigens denken, verlangt, vom Sein abzusehen, sofern es wie in aller Metaphysik nur aus dem Seienden her und für dessen Grund ergründet und ausgelegt wird. Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d.h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben.“

<sup>206</sup> A.a.O., S.5.

<sup>207</sup> A.a.O., S.6.

<sup>208</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.12. „Durch diese [nämlich die Anwesenheit] wird das Sein einheitlich als Anwesen und Anwesenlassen, d.h. Entbergung bestimmt.“



Damit hat Heidegger bewiesen, dass sich die Wirksamkeit des Seins als Anwesenlassens sogar auf das Abwesen erstreckt.<sup>209</sup> Er definiert die Anwesenheit als „das stete, den Menschen angehende, ihn erreichende, ihm gereichte Verweilen.“<sup>210</sup> So wird das Abwesen als das Vergangene bzw. als das Zukünftige vergegenwärtigt.<sup>211</sup> Das Sein als die Anwesenheit lässt sogar das Abwesende anwesend, weil dieses uns erst durchs Sein betreffen kann. Das Sein qua die Anwesenheit wird als dasjenige, das sich auf der Metaebene im Vergleich zum Anwesen „befindet“, erfasst. Das Sein sollte eine außergewöhnliche „Entität“ in der zweiten Ordnung oder eine besondere Kraft sein, die selbst nicht im gewöhnlichen Sinne „existiert“ aber trotzdem das Seiendes, das die Entität in der ersten Ordnung ist, anwesend macht. Die Sackgasse dieser Seinsauffassung besteht darin, dass das Sein immer noch auf dem Hintergrund des Seienden verstanden werden muss. Es ist zweifelhaft, ob es Heidegger jemals gelingen könnte, das Sein rein, d.h. ohne Hilfe vom Seienden oder im Kontrast zum Seienden, zu denken und zu erläutern.

Trotz dieser Schwierigkeit glaubt Heidegger, das transzendente Sein ohne das Transzendierte denken zu können. Auf diese Weise kommt Heidegger auf seine Ereignislehre. Das Sein wird als Ereignis hingestellt, wobei sich das Ereignis nicht als etwas Zeitliches verstehen lässt.<sup>212</sup> Nach der Darstellung seiner Ereignislehre sagt Heidegger folgendermaßen: „Aus dem Hinterhalt dieses Verdachtes spricht die Meinung, das Ereignis müsste doch etwas Seiendes »sein«. Indes: Das Ereignis *ist* weder, noch *gibt es* das Ereignis. Das Eine wie das Andere sagen, bedeutet eine Verkehrung des Sachverhalts, gleich als wollten wir den Quell aus dem Strom herleiten.“<sup>213</sup> Das Sein als das Ereignis lässt sich zwar nicht mehr hypostasieren und scheint ein Sachverhalt oder ein Geschehen zu sein. Aber das Ereignis, mit dem Heidegger sowohl das Sein als auch die Zeit einbeziehend bezeichnet, ist nicht als Geschehnis oder als Begebenheit im gewöhnlichen Sinne aufzufassen. Es ist kein „Gegenstand“ sowohl im substantiellen Sinne als auch im zeitlichen Sinne.

Das Ereignis lässt sich auf nichts zurückführen. Es ist durch nichts anderes als sich selbst erklärlich und somit für Heidegger unhintergebar. So sagt er: „Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe. Dem Anschein nach sagt dies nichts. Es sagt auch nichts, solange wir das Gesagte als einen bloßen

---

<sup>209</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.13.

<sup>210</sup> Ebd.

<sup>211</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.13.

<sup>212</sup> A.a.O., S.22ff.

<sup>213</sup> A.a.O., S.24.

Satz hören und ihn dem Verhör durch die Logik ausliefern. Wie aber, wenn wir das Gesagte unablässig als den Anhalt für das Nachdenken übernehmen und dabei bedenken, dass dieses Selbe nicht einmal etwas Neues ist, sondern das Älteste des Alten im abendländischen Denken: das Uralte, das sich in dem Namen Ἐ-λήθεια verbirgt?<sup>214</sup> Das Sein als Ereignis entzieht sich Heidegger zufolge der logischen Bestimmung und dem sprachlichen Prädizieren. Warum Heidegger das Sein so verstehen lassen will, darauf werden wir im Kapitel 4. ausführlicher eingehen.

Heidegger will sich vom Seienden abwenden und auf das Denken des Seins konzentrieren. Die Frage ist, wie oben schon aufgestellt: Wie kann man damit durchkommen, ohne das Seiende zu berühren? Dieser Ansatz kann nicht mit seiner Auffassung des Menschen als des „In-der-Welt-seins“ in Einklang stehen. Heidegger tut so, als ob er wieder ein Realist mit Gottes Perspektive wäre. Damit hat Heidegger den gleichen Fehler begangen, den er Kant vorwerfen würde. Ungeachtet dieser Schwierigkeit wollen wir von seiner Seinslehre als Ereignis zu seinem Verständnis des Nichts übergehen. Wir werden sehen, wie Heidegger auf einem anderen Weg zum gleichen Endziel gelangen will.

### **3.2 Das Sein und das Nichts**

Was hat das Nichts mit dem Sein zu tun? Warum hat Heidegger das Nichts bei der Beschäftigung mit der Seinsfrage eingeführt? Auf den ersten Blick steht das Nichts diametral dem Sein gegenüber. Wenn das Sein sich noch auf das Seiende bezieht und in einem bestimmten Verhältnis zu diesem steht, steht das Nichts in keiner Beziehung zum Seienden. Das Nichts scheint nicht nur genau das Gegenteil von etwas, also dem Seienden, sondern auch der Gegensatz des Seins zu sein.

Semantisch bzw. syntaktisch analysiert ist die Zusammenstellung des Seins und des Nichts gewissermaßen asymmetrisch. Tugendhat beginnt seine Kritik an Heideggers Ansatz mit folgenden Sätzen: „Zwei Ausdrücke werden hier verbunden, die nicht zueinander zu passen scheinen, der Infinitiv eines Verbs und ein unbestimmtes Pronomen. Man hätte entweder erwartet »Das Sein und das Nichtsein« oder »Etwas und Nichts«.<sup>215</sup> Diese zwei scheinbaren Varianten der Aufstellung von »Das Sein und das Nichts«, die von Tugendhat gestellt wurden, haben die Beurteilung Tugendhats vorweggenommen. Sie setzen nämlich voraus,

---

<sup>214</sup> Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.24-25.

<sup>215</sup> Ernst Tugendhat, *Das Sein und das Nichts*. In: Ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. S.37.

dass sich das Sein und das Nichts bei Heidegger ausnahmslos ausschließen. Wir werden später sehen, ob es recht ist, Heidegger diese Unterstellung aufzubürden. Ist es denn sinnvoll, das Nichts zum Vergleich heranzuziehen? Inwiefern ist es berechtigt, das Sein und das Nichts zusammenzustellen? Was will Heidegger mit diesem Vergleich zum Ausdruck bringen? Darauf wollen wir im Folgenden eingehen.

### 3.2.1 Die Grundfrage der Metaphysik

Heidegger hat die Philosophie mit der Metaphysik gleichgesetzt. Die Metaphysik handelt vom Seienden als solchem, insofern es ist. In dieser Hinsicht stellt Heidegger seine Philosophie anderen Denkweisen gegenüber; und zwar betrachtet er sie als ein Gegenmodell von Naturwissenschaften und Philosophien, die sich an den positivistischen Methodologien orientieren wollen. Warum? —Weil diese entweder die Existenz ihrer Gegenstände fraglos schon voraussetzen, oder sie sich mit Gegenständen als bloß Seiendem beschäftigen. Dies alles halten sie für selbstverständlich. Das versteht sich jedoch nicht von selbst. Nur hinterfragen sie nicht. Die Philosophie soll uns aber der Grenze des Denkens näherbringen und somit die scheinbare Unhintergebarkeit aufdecken. Die Frage nach dem Nichts gehört dazu. Ist die Nichtsfrage insofern mit der Seinsfrage verwandt oder relevant?

Beim Fragen nach dem Sein stößt man auf die Grenze, und zwar nicht zufällig, sondern notwendigerweise auf die Frage nach dem Nichts. Die Frage von Leibniz, „*Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr Nichts?*“, ist Heidegger zufolge die Grundfrage der Metaphysik.<sup>216</sup> Denn diese Frage treibt uns bis zur Schranke des Denkens, sogar zum Limit des Denkbaren. Sie ist nach Heideggers Ansicht „uns die dem Rang nach erste einmal als die weiteste, sodann als die tiefste, schließlich als die ursprünglichste Frage.“<sup>217</sup>

Das Nichts als die „Umgrenzung“ des Seienden bzw. des Seins muss auf der einen Seite verdeutlicht werden, damit der Umfang des Seienden klar abzustecken ist. Dazu sagt Heidegger: „Aber merkwürdig — gerade in dem, wie der wissenschaftliche Mensch sich seines Eigensten versichert, spricht er von einem Anderen. Erforscht werden soll nur das Seiende und sonst — nichts; das Seiende allein und weiter — nichts; das Seiende einzig und

---

<sup>216</sup> Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1966, S.1. Siehe auch Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.22, 23, 42.

<sup>217</sup> Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1966, S.2.

darüber hinaus — nichts.<sup>218</sup> Da das Sein auf der anderen Seite nach Heideggers Auffassung auch das Nicht-Seiende ist,<sup>219</sup> stellt sich die Frage, wie sich das Sein als Nicht-Seiendes zum Nichts verhält. Wir wollen wissen, ob Heideggers Darstellung des Nichts zum besseren Verständnis seiner Seinsfrage beitragen kann.

Unsere Erörterung von Heideggers Konzeption des Nichts geht von der Prüfung aus, auf welcher Ebene sich das Nichts bei Heidegger auffassen lässt. Ist das Nichts kosmologisch bzw. ontologisch so zu verstehen, dass es die Leere bzw. das absolute Vakuum ist? Befindet sich das Nichts auf der Denkebene, dass es sich auf das Unbegreifliche bzw. das Unvorstellbare bezieht? Oder besagt das Nichts die logische Bestimmung und die sprachliche Negation? Oder gibt es die vermischte oder untrennbare Auslegungsmöglichkeit? Fangen wir mit der sprachlichen Auffassung an und prüfen, ob das Nichts bei Heidegger als die Negation zu begreifen ist.

### **3.2.2 Das Nichts als die Negation**

Die gewöhnlichste Auffassung des Nichts ist die Negation und Verneinung, sei es sprachlich, sei es denkerisch. Tugendhat hat Heideggers Nichtskonzeption mit der bei Parmenides und bei Hegel verglichen und kommt zu dem Ergebnis, dass sich das Nichts bei Heidegger als eine Substantivierung auf einen sprachlichen Ausdruck, nämlich die Negierung, bezieht.<sup>220</sup> Ob seine Folgerung überzeugend ist, wollen wir im Folgenden prüfen. Hier ist anzumerken, dass es sowohl bei Parmenides als auch bei Hegel die Zusammenstellung von „das Sein und das Nichts“ gibt. Heideggers Nichtskonzeption liegt, selbst wenn das Nichts bei ihm nicht einfach zu erfassen ist, noch in der philosophischen Kontinuität. Aber weder Parmenides' noch Hegels Konzeption deckt sich mit Heideggers Nichtsbegriff. Prüfen wir zunächst Parmenides' Vorstellung des Nichts.

#### **3.2.2.1 Parmenides' Vorstellung des Nichts**

Eigentlich sollte das Nichts nach Parmenides nicht vorkommen. Für ihn gibt es das Nichtseiende bzw. das Nichts nicht. Das Nichts kann überhaupt nicht existieren. Das hängt natürlich mit seiner Seinslehre zusammen. Wie oben schon dargestellt, orientiert sich das Sein

---

<sup>218</sup> Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.26.

<sup>219</sup> A.a.O., S.45.

<sup>220</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, Das Sein und das Nichts. In: Ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. S.64.

bei Parmenides an der Anschauung bzw. der Wahrnehmung.<sup>221</sup> Das Nichts ist nicht, weil es weder denkbar noch sagbar ist, d.h. es kein Gegenstand des Denkens bzw. der Aussage sein kann. Der Satz „Man denkt an das Nichts“ sollte für Parmenides mit der Aussage „Man denkt nicht“ gleichbedeutend sein. Das geschieht genau so, wie man das Nichts „antastet“, nämlich nicht antastet.

Das so verstandene Nichts stellt sich als das Nichtseiende heraus, das genau der Gegensatz des Seienden bzw. des Seins sein sollte. Das Nichts bei Parmenides kann insofern nur die Verneinung oder Negation des Seins sein, wobei es sich nicht begreifen und ausdrücken lässt. Die sich an der Anschauung und Wahrnehmung orientierte Seins- bzw. Nichtskonzeption ist gerade das abendländisch philosophische Erbe, gegen das Heidegger sich wenden will.<sup>222</sup> Das Sein bzw. das Nichts bei Parmenides beziehen sich zwar nicht auf die sprachliche Negation und Verneinung; seine Seinsvorstellung bewegt sich auf der ontologischen Ebene. Aber da seine Begründung der Existenznotwendigkeit des Seins auf der Denk- und Sagbarkeit beruht, kann die denkerische bzw. sprachliche Negation seiner Nichtskonzeption nicht ganz ausgeschlossen werden.

### **3.2.2.2 Hegels Gleichsetzung des Seins mit dem Nichts**

Das Verhältnis zwischen dem Sein und dem Nichts bei Hegel ist ganz anders als das bei Parmenides. Es steht nicht mehr als das Gegenteil dem Sein gegenüber. Vielmehr hat Hegel beides miteinander identifiziert. Wie ist Hegel darauf gekommen? Hegel subsumiert das Sein und das Nichts unter der Kategorie der Qualität. Dann hält er sowohl das reine Nichts als auch das reine Sein für qualitäts- und bestimmungslos. In dieser Hinsicht kann Hegel die beiden miteinander gleichsetzen. Über das Sein sagt Hegel in „*Wissenschaft der Logik — Die Lehre vom Sein*“ folgendes:

„*Sein, reines Sein*, — ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen. Durch irgendeine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. — Es ist

---

<sup>221</sup> Vgl. auch Ernst Tugendhat, Das Sein und das Nichts. In: Ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. S.57.

<sup>222</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, Das Sein und das Nichts. In: Ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. S.57.

*nichts* in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dieses reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebenso wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dieses leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unbestimmbare ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als Nichts.<sup>223</sup>

Über das Nichts sagt Hegel anschließend:

„*Nichts, das reine Nichts*; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. — Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder *nichts* angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so *ist* (existiert) Nichts in unserem Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen und Denken als das reine Sein. — Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine *Sein* ist.“<sup>224</sup>

Das Sein bzw. das Nichts, wovon Hegel hier redet, ist das absolute Sein und Nichts, das sich von dem bestimmten Sein bzw. bestimmten Nichts unterscheidet. Zu diesem absoluten Sein sagt Hegel: „Dem Sein überhaupt tritt aber das *bestimmte* Sein als solches gegenüber, damit aber macht seine Unbestimmtheit selbst seine Qualität aus.“<sup>225</sup> In der Anmerkung sagt er in Hinblick auf das absolute Nichts: „Nichts pflegt dem Etwas entgegen zu werden; Etwas aber ist schon ein bestimmtes Seiendes, das sich von anderem Etwas unterscheidet; so ist also auch das dem Etwas entgegengesetzte Nichts, das Nichts von irgend Etwas, ein bestimmtes Nichts. Hier aber ist das Nichts in seiner unbestimmten Einfachheit zu nehmen“<sup>226</sup> Die Reinheit des Seins bzw. des Nichts besagt die Beziehungslosigkeit, ganz frei von allen Bestimmungen und Beziehungen.

Das Sein als Nichts steht am Anfang der Logik, wo es ganz unbestimmt ist und somit alle Bestimmungen ermöglicht. Das Sein als reines Nichts lässt sich nicht durch etwas anderes definieren und es steht in keinem Verhältnis zu irgendetwas. Das sich vom bestimmten Seienden abtrennende Sein bzw. Nichts ist das Absolute, was allein mit sich selbst gleich ist und durch nichts anderes bestimmen lässt. Hegel betrachtet das Absolute als die Bewegung,

---

<sup>223</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Lehre vom Sein* (1832), Hamburg 1990, S.71-72.

<sup>224</sup> A.a.O., S.72.

<sup>225</sup> A.a.O., S.71.

<sup>226</sup> A.a.O., S.73.

die er als das Werden zwischen dem Sein und Nichts bezeichnet. Diese Bewegung ist aber ein immanentes Werden, das sich allein in dem Absoluten abspielt, das in der Bewegung zu sich selbst wird. Das Absolute als das Werden ist die Einheit des Seins und des Nichts.<sup>227</sup> Im Absoluten werden das Sein und das Nichts ständig ineinander übergehen.

Was aber uns hier interessiert, ist die Frage: Sind diese Aussagen über das Sein bzw. das Nichts lauter ontologische Darstellungen? Oder bewegen sie sich auch auf einer anderen Ebene? Genauer besehen kann man herausfinden, dass sie keine nur ontologischen Ausführungen sind. Sie beziehen sich auf das Anschauen und das Denken, wobei das Anschauen und Denken sozusagen das Selbstbetrachten bzw. Selbstbewusstsein des Absoluten sein sollen. Das hat mit der Selbstbezüglichkeit des Absoluten zu tun, der wir hier nicht nachgehen wollen.

Es liegt doch nahe, dass die Unbestimmtheit des Seins als Nichts von allen Bestimmungen und Relationen „abstrahiert“ ist.<sup>228</sup> Wenn das Seins- bzw. Nichtsverständnis vom Anschauen und Denken ausgeht und davon bestimmt wird, nämlich absolut nichts angeschaut bzw. gedacht werden kann, handelt sich es um die Negierung bzw. die Umstürzung des Seienden, dem bestimmte Beschaffenheiten und Relationen zukommen können. Das Nichts bei Hegel hat es doch mit der Negativität und Verneinung, die sich sowohl in der Sprache als auch im Denken abspielt, zu tun. Tugendhat führt Hegels Nichtskonzeption auf das „Nicht“, also die Verneinung zurück, die allein in den Aussagen sinnvoll gebraucht werden kann.<sup>229</sup> Es gibt auch die Auslegungen, die Hegels Nichts als die Bedingung der Möglichkeit der Definition und die Regelung des Denkens, also die Negierung und Verneinung, ansehen.<sup>230</sup> Ist es

---

<sup>227</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Die Lehre vom Sein (1832), Hamburg 1990, S.72. Hegel spricht über das Werden als die *Einheit des Seins und Nichts*: „*Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein — nicht übergeht — sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass sie nicht dasselbe, dass sie absolute unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also die Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: das Werden, eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.*“

<sup>228</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, Das Sein und das Nichts. In: Ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. S.52.

<sup>229</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, Das Sein und das Nichts. In: Ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. S.55. Tugendhat sagt: „Der einfache Tatbestand, über den Hegels Logik schon bei ihrem ersten Schritt irremediabel stürzt, ist, dass nur Sätze negiert werden können. Wer das bestreiten will, müsste eine Negation, die weder direkt eine Negation von Sätzen ist noch indirekt (wie bei negativen Prädikaten) über negative Sätze eingeführt wird, erst vorführen.“

<sup>230</sup> Vgl. Christa Hackenesch, Die Wissenschaft der Logik (§19-244), in: Herbert Schnädelbach (Hrsg.), Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830), Ein Kommentar zum Systemgrundriss von Herrmann Drüe, Annemarie Gethmann-Siefert, Christa Hackenesch, Walter Jaeschke, Wolfgang Neuser, und Herbert Schnädelbach. Frankfurt a. M. 2000, S.97-101. Siehe auch Dieter Henrich, Hegel im Kontext, Frankfurt a. M. 1971, S.90.

tatsächlich so, dass das Nichts allein als die Negation bzw. Negativität zu verstehen und ausschließlich in den denkerischen bzw. sprachlichen Regelungen vorzufinden ist?

### 3.2.2.3 Tugendhats Auslegung von Heideggers Nichtskonzeption

Parmenides' „an der Anschauung orientierte Seins-“ bzw. Nichtskonzeption ist für Heidegger ausgeschlossen, da dieser sie verwerfen oder revidieren will.<sup>231</sup> Tugendhat ist ferner der Meinung, dass wir von Heidegger keine neue Aufklärung für das Verständnis des Nichts erwarten könnten, weil die Auslegungsmöglichkeiten des Nichts bei Hegel bereits erschöpft seien.<sup>232</sup> Er versteht das Nichts allein als die Verneinung, die ein Strukturmoment der *Sprache* ist,<sup>233</sup> und glaubt nicht, die „Aspekte, die zur Form des Sprechens gehören, aus der Sprache herausnehmen“ zu können.<sup>234</sup> Das Wort „nicht“ als das Nichts substantivieren, wie Heidegger es tut, ist Tugendhat zufolge eine unberechtigte Nominalisierung eines sprachlichen Ausdruckes. So sagt er: „Namen unterscheiden sich von anderen sprachlichen Ausdrücken dadurch, dass sie Gegenstände bezeichnen; infolgedessen bedeutet jede Nominalisierung eines Ausdrucks, auch wo sie berechtigt ist, eine Vergegenständlichung (z.B. »blau«, »die Bläue«).“<sup>235</sup> Aber den Gegenstand des Nichts gibt es nicht. Insofern ist auch nicht vorstellbar, dass ein dem Wort „nicht“ entsprechender Gegenstand als das Nichts vorgegeben ist und erst dieses Objekt das Wort „nicht“ bzw. die Verneinung ermöglicht.<sup>236</sup> Hier verleugnet Tugendhat zunächst die Eventualität, dass es eine andere Möglichkeit für das Nichtsverständnis als in der Sprachlichkeit geben kann.

Dann hat Tugendhat den Zusammenhang von Heideggers Gebrauchs des Nichts sowohl in der Angst als auch in anderen Stimmungen geprüft und konstatiert, dass das Nichts von Heidegger doch die Negation bzw. das Nichtsein bedeutet, wobei es eine außerordentliche Negativität sein sollte. Heidegger verwendet statt des Nichtseins das Nichts, um das Seienden im Ganzen zu negieren. Also sagt Tugendhat folgendermaßen: „Was folgt daraus für die Bedeutung, die der Formulierung »das Sein und das Nichts« bei Heidegger zukommt? »Das Nichts« erweist sich als eine vergegenständlichende Bezeichnung für das, was jener

---

<sup>231</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, *Das Sein und das Nichts*. In: Ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. S.57.

<sup>232</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, *Das Sein und das Nichts*. In: Ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. S.57.

<sup>233</sup> A. a. O., S.60.

<sup>234</sup> A. a. O., S.61.

<sup>235</sup> Ebd.

<sup>236</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, *Das Sein und das Nichts*, S.61.



universale negative Existenzsatz besagt.<sup>237</sup> Ungeachtet der unbegründeten Substantivierung des negativen sprachlichen Ausdrucks interpretiert Tugendhat Heideggers Nichtskonzeption als die Negation und Verneinung im universellen Sinne. Ob Tugendhats Auslegung angemessen ist oder Heideggers Nichtskonzept erschöpft, wollen wir prüfen.

Tugendhat hat zwar insofern Recht, als er Heideggers Abneigung gegen die Logik und die Aussagen feststellt.<sup>238</sup> Aber an seiner eigenen beharrlichen Position festhaltend, kann er auch in Heideggers Gedanken nichts anderes als, worauf er von vornherein hinaus wollte, erreichen. Er kann offenkundig nichts entdecken, was er von Anfang an ausgeschlossen hat. Für Tugendhat lässt sich das Nichts nur als die Negation und Verneinung auffassen, und zwar im Sprachlichen und Denkerischen. Die übrigen Möglichkeiten hat er schon ausgeschlossen. Außerdem hält er die vermutlich von Heidegger als das Nichts bezeichnete „Entität“ für einen Gegenstand, der sich von dem Seienden substantiell nicht unterscheidet. Wenn er das Nichts so vergegenständlicht, kann seine Auslegung zum Bild des Nichts bei Heidegger offenbar nicht passen. Mit dem Nichts will Heidegger „etwas“ zeigen, was sich wohl außerhalb der Sprache und der Logik „befindet“. Ob es solche „Entität“ gibt und ob Heidegger sie wirklich damit gemeint hat, lassen wir offen. Hauptsache ist: Nach seiner Beschreibung des Nichts soll es mindestens diese Interpretation dafür geben können. Es ist aber kein Wunder, dass Tugendhat Heideggers Nichtskonzept nicht angemessen versteht, weil er diese Möglichkeit von Anfang an beseitigt hat.

Tugendhat als ein Sprachanalytiker kann Heideggers Nichts nicht gutheißen. Er kann es sogar nicht verstehen „wollen“. Denn für die analytische Philosophie befinden sich das Wahre und die Wirklichkeit nirgends woanders als in der Sprache. Außerhalb der Sprache gibt es keinen Sinn und keine Wahrheit. Die Kriterien der Wahrheit, nämlich die Logik oder Logizität, findet man allein in der Sprache. Die Sprache ist für den strengsten Sprachanalytiker die einzige und die letzte Realität.<sup>239</sup> Neben den Sätzen und Aussagen hat der Sprachanalytiker keinen Gegenstand mehr zu behandeln oder zu analysieren. Er hat eine rein sprachlich konstituierte Welt, die für ihn unhintergebar sein sollte. Selbst der gedankliche Vorgang muss auf die sprachlichen Aussagen zurückgreifen. Das heißt: Alles, was sich nicht sprachlich

---

<sup>237</sup> Ernst Tugendhat, Das Sein und das Nichts. In: Ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. S.64.

<sup>238</sup> A.a.O., S.65. Tugendhat sagt: „Und könnte es nicht sein, dass die von Heidegger selbst in seinen späten Schriften wiederholt beklagte Schwierigkeit, für seine Gedanken die geeignete Sprache zu finden, überhaupt darin gründet, dass er am Logischen, an den Sätzen so wenig Gefallen gefunden hat?“

<sup>239</sup> A.a.O., S.60. Er sagt ausdrücklich: „[...] wir kommen aus der Sprache nicht heraus [...]“

zeigen bzw. repräsentieren lässt, zählt nicht. Aus diesem Grund hat Tugendhat Heideggers Nichtskonzeption entweder eingeengt oder entstellt.

### **3.2.3 Identität des Seins mit dem Nichts**

Wenn das Nichts bei Heidegger sich nicht auf die sprachlichen bzw. denkerischen Regelungen, nämlich die Grammatik bzw. Logik, beschränkt, was kann es noch sein? Wenn es nicht als die Verneinung bzw. die Negation aufzufassen ist, was soll man darunter verstehen? Nach Heidegger steht das Nichts für das Sein. Diese Identifizierung wurde nicht von Heidegger erfunden, sondern längst von Hegel aufgestellt, wie oben schon dargelegt. In welcher Hinsicht sich die Gleichsetzung bei Heidegger von der Zusammenstellung Hegels unterscheidet, darauf wollen wir im Folgenden eingehen.

#### **3.2.3.1 Eine ontologische Interpretation des Nichts**

Was ist aber das Nichts? Die erste Schwierigkeit der Frage nach dem Nichts besteht darin, dass man an etwas zu denken pflegt und sich nicht an nichts zu denken gewöhnt. Um mit Parmenides zu sprechen, kann man nicht an das Nichts als einen Gegenstand denken. Unser Bewusstsein ist immer ein Bewusstsein von etwas. Die Intention richtet sich jedes Mal auf etwas als sein Korrelat. So sagt Heidegger: „Dementsprechend ist auch jede Antwort auf diese Frage von Hause aus unmöglich. Denn sie bewegt sich notwendig in der Form: Das Nichts »ist« das und das. Frage und Antwort sind im Hinblick auf das Nichts gleicherweise in sich widersinnig.“<sup>240</sup> Ist das Nichts, welches man nicht erkennen und ansprechen kann, wie Parmenides es darstellt,<sup>241</sup> der Gegensatz zum Sein? Ist das Nichts wirklich überhaupt nicht, wie die Wissenschaftler es behaupten?<sup>242</sup>

Aber indem man dem Nichts das Sein abspricht, darüber denkt und davon redet, scheint man ihm doch eine gewisse Art vom Sein zu verleihen. Sogar die Wissenschaft muss, um ihre Gebiete abzugrenzen, das Nichts „beschwören“.<sup>243</sup> Wenn man das Nichts als die Grenze des

---

<sup>240</sup> Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.28.

<sup>241</sup> Parmenides, Fragmente. In: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1922, S.152.

<sup>242</sup> Vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.26f.

<sup>243</sup> Vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.27. „Die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen. Aber ebenso gewiss bleibt bestehen: Dort, wo sie ihr eigenes Wesen auszusprechen versucht, ruft sie das Nichts zu Hilfe. Was sie verwirft, nimmt sie in Anspruch. Welch zwiespältiges Wesen enthüllt sich da?“

Seienden ansieht, scheint es neben dem Seienden als ein Seiendes zu sein.<sup>244</sup> Diese Denkweise stellt das Nichts so hin, als ob es wie ein Seiendes hypostasiert und vergegenständlicht werden könnte. So wäre das Nichts im Sinne vom Seienden zu verstehen und darauf zu reduzieren. Das ist aber verkehrt. Das Nichts ist Heidegger zufolge kategorisch vom Seienden zu unterscheiden, selbst wenn es im bestimmten Sinne „da sein“ kann.

Das zweite Hindernis beim Fragen nach dem Nichts ist das, dass die Herrschaft der Logik beim Denken überall anerkannt und unterstützt ist.<sup>245</sup> Ist es noch sinnvoll, ohne Regeln „folgerichtig“ denken zu können? Der logische Verstand sollte die letzte Instanz sein, die für das Beurteilen der Richtigkeit bzw. die Möglichkeit von „Etwas“ zuständig ist. Da das Nichts sich nicht vergegenständlichen lässt, scheinen nur zwei Alternativen übrig zu bleiben: Entweder ist die Frage nach dem Nichts ausweglos;<sup>246</sup> oder die Vorstellung des Nichts lässt sich aus der sprachlichen bzw. denkerischen Negation und Verneinung ableiten.

Da sich das Nichts absolut vom Seienden unterscheidet, ist es bloß als die Negierung bzw. die Negativität aufzufassen? Das Nichts hat zwar damit zu tun. Aber das Verhältnis des Nichts zur Negation und Verneinung ist nicht so, wie man vermutlich meinen würde, wonach das Nichts aus der Negierung bzw. Negativität hervorgeht.<sup>247</sup> Das Nichts ist für Heidegger nicht von der Negation und Verneinung zu bestimmen. Ganz im Gegenteil. Heidegger behauptet: „Das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung.“<sup>248</sup> Das Nichts ist für Heidegger dasjenige, das die Logik und die Veränderung (Werden) ermöglicht. Wenn das Nichts wirklich primärer als die Negation und Logik, die als Regeln des Denkens bzw. Sprechens fungieren, ist, dann kann es nicht eine bloß denkerische Konzeption sein.

Unter diesen Umständen scheint das Nichts für Heidegger das Eine, die Quelle oder Urkraft von Allem, zu sein. Das Nichts kann als die Urkraft gedacht werden, wobei sie als der Ursprung bzw. der Abgrund nicht nur das Seiende stiften, sondern auch vernichten kann. Da das Nichts nicht ein Seiendes ist, läßt es sich nicht objektivieren. Man kann es nicht wie Seiendes anfassen, vernehmen, kurz sinnlich wahrnehmen. Das Nichts ist in diesem Sinne transzendent. Das Nichts kann als das Eine die Einheit alles Seienden sein, die alle

---

<sup>244</sup> Vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.27, wo Heidegger sagt: „was ist das Nichts? [...] In diesem Fragen setzen wir im vorhinein das Nichts als etwas an, das so und so »ist« — als ein Seiendes. Davon ist es aber doch gerade schlechthin unterschieden.“

<sup>245</sup> Vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.28.

<sup>246</sup> Vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.28.

<sup>247</sup> Wie oben dargestellt, ist Tugendhat genau der gleichen Meinung.

<sup>248</sup> Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.28-29.

Gegensätze der bestimmbaren Sphäre in sich aufheben kann. Das Nichts als das Transzendierende mag eine ontologische Auslegung für Heideggers Nichtskonzeption sein. Diese Interpretationsmöglichkeit ist insofern nicht ganz auszuschließen, als Heidegger das Nichts mit dem Sein identifiziert und sein Seinsbegriff sich nicht auf die sprachliche und denkerische Ebene beschränkt. Davon werden wir im Kapitel 4. ausführlicher handeln. Hier wollen wir uns darauf konzentrieren, was Heidegger durch seine Gleichsetzung des Seins mit dem Nichts zum Ausdruck bringen will.

### **3.2.3.2 Das Nichts als die existenziale Abkehrung**

Es geht der Metaphysik um das Ganze. Jedes metaphysische Problem betrifft Heidegger zufolge die Ganzheit.<sup>249</sup> Die Frage nach dem Nichts ist ein hervorragendes Beispiel. Der metaphysische Charakterzug prägt sich im Ringen mit dem Fragen nach dem Nichts deutlich aus. Dabei geht es ums Ganze. So sagt Heidegger: „Denn das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende.“<sup>250</sup> Wie kann man das Seiende im Ganzen erfassen und dann negieren? Das ist nach Heidegger im Sinne der Epistemologie unmöglich, weil sich der Mensch als ein Seiendes unter dem Seienden nicht völlig davon abtrennen und dieses als Ganzes erkennen kann.

Teils anschließend an Kant, teils gegen Kant sagt Heidegger: „So sicher wir nie das Ganze des Seienden an sich absolut erfassen, so gewiss finden wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt. Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein.“<sup>251</sup> Der Mensch als das Dasein kann zwar das Seiende im Ganzen nicht im erkenntnistheoretischen Sinne, doch im existenzialen Sinne erfassen. Das passiert allein durch die Erfahrung des Nichts.

Das Nichts ist kein Gegenstand der menschlichen Erkenntnis, trotzdem kann der Mensch das Nichts erfahren. Nämlich in dem Phänomen der Angst kann der Mensch das Nichts erfahren und erleben. Heidegger beschreibt es folgendermaßen: „Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. [...] Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der

---

<sup>249</sup> Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.24.

<sup>250</sup> A.a.O., S.28.

<sup>251</sup> A.a.O., S.30.

Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns — im Entgleiten des Seienden — dieses »kein«. Die Angst offenbart das Nichts.<sup>252</sup> Die Angst ist bei Heidegger im Vergleich zur Furcht, die von geahnten, bestimmten Gegenständen oder Gefahren verursacht wird, darzustellen. In der Angst aber herrscht die Unbestimmtheit und Ungewissheit.<sup>253</sup> Die Angst kann so schlagartig und unerwartet sein, dass sie den Betroffenen der Sprache beraubt.<sup>254</sup> Die Angst zerstört das Seiende im Ganzen nicht; es ist immer noch da. Nur in der Angst werden das Seiende und dessen Gesamtheit belanglos. Der Mensch wird dadurch vereinzelt und allein mit sich selbst sowie mit dem Nichts konfrontiert.<sup>255</sup>

Der Mensch verneint nicht zuvor im Verstand oder in der Sprache das Seiende, sondern zuerst erlebt die Angst: Der negierende Denkvorgang und die sprachliche Verneinung gehen der Angsterfahrung nicht voraus. Ganz umgekehrt. Gerade das existenziale Auslöschen des Seienden, also die Erfahrung des Nichts, ermöglicht die Verneinung bzw. die Negation sowohl im Denken als auch in den sprachlichen Ausdrücken. Heidegger bringt das Verhältnis des existenzialen Nichts zu den beiden abgeleiteten Verneinungen zum Ausdruck: „In der Angst geschieht keine Vernichtung des ganzen Seienden an sich, aber eben sowenig vollziehen wir eine Verneinung des Seienden im Ganzen, um das Nichts allererst zu gewinnen. Abgesehen davon, dass der Angst als solcher der ausdrückliche Vollzug einer verneinenden Aussage fremd ist, wir kämen auch mit einer solchen Verneinung, die das Nichts ergeben sollte, jederzeit zu spät. Das Nichts begegnet vordem schon. Wir sagten, es begegnet »in eins mit« dem entgleitenden Seienden im Ganzen.“<sup>256</sup> Mit dieser existenzialen Beweisführung glaubt Heidegger seine These belegt zu haben, nämlich: „Das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt.“<sup>257</sup> Die Frage nach dem Nichts und dem Sein ist für Heidegger ursprünglicher als die Regelung der Logik und der Sprache.<sup>258</sup> Die Erfahrung des Nichts geht Heidegger zufolge dem logischen Denken und der negierenden Sprache

---

<sup>252</sup> Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.32.

<sup>253</sup> A.a.O., S.32.

<sup>254</sup> Vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.32. Im Hinblick auf den Vorrang des Nichts vor dem Verstand und der Sprache sagt Heidegger: „Die Angst verschlägt uns das Wort. Weil das Seiende im Ganzen entgleitet und so gerade das Nichts andrängt, schweigt im Angesicht seiner jedes »Ist«-Sagen. Dass wir in der Unheimlichkeit der Angst oft die leere Stille gerade durch ein wahrloses Reden zu brechen suchen, ist nur der Beweis für die Gegenwart des Nichts.“

<sup>255</sup> Vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.35.

<sup>256</sup> A.a.O., S.34.

<sup>257</sup> A.a.O., S.36.

<sup>258</sup> Vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.36. Heidegger sagt: „Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das Nicht, das dem Nichten des Nichts entspringt. Die Verneinung ist aber auch nur eine Weise des nichtenden, d.h. auf das Nichten des Nichts vorgängig gegründeten Verhaltens.“

voraus und ermöglicht diese. Insofern versagen bei solchen ursprünglichen Fragen nach Heidegger die Logik und der menschliche Verstand.<sup>259</sup>

Bei der Erfahrung des Nichts geht es um die Abkehr vom Seienden im Ganzen, also die Transzendenz des Menschen. Dieser Gesichtspunkt Heideggers setzt voraus, dass der Mensch erst dann, wenn dieser die Transzendenz erlebt, mit dem Seienden angemessen umzugehen versteht, wobei das Seiende von Heidegger mit einem abstoßenden oder verächtlichen Unterton erwähnt wird. So sagt Heidegger: „Sich hineinhalten in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grund seines Wesens nicht transzendieren, d.h. jetzt, würde es sich nicht im Vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst.“<sup>260</sup> Der Mensch muss vom Seienden loskommen können und zum Sein umkehren, dann kann er sich sowohl zu Seiendem als auch zu sich selbst angebracht verhalten. Das kann allein durch das Transzendieren des Nichts geschehen.

In diesem Zusammenhang stehen das Sein und das Nichts. Heidegger zitiert zwar Hegels Satz, „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. (Hegel, Wissenschaft der Logik I. Buch, WW III, S.87)“<sup>261</sup> Er lässt Hegels Identifizierung des Seins mit dem Nichts gelten. Aber er liefert eine ganz andere Begründung dafür. Die Gleichsetzung des Seins mit dem Nichts liegt nach Heidegger nicht daran, daß sie beide ganz unbestimmt sind, sondern dass „das Sein selbst [...] sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.“<sup>262</sup> Das heißt, die Transzendenz des Seins über Seiendes als Ganzes ist allein durch das Erlebnis des Nichts zu verstehen. Das Sein als Nicht-Seiendes kann nur vom Dasein durch das Nichts erfahren werden.

Zusammengefasst: Das Nichts dient einerseits als der Hintergrund bzw. der Horizont dazu, das Seiende durch Kontrast hervorzuheben. Das geschieht etwa wie die vorhergehende Rede in der Wissenschaft. Wie das Sein als Anwesenlassen, ist das Nichts Heidegger zufolge auch „die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt. Das Wesen des

---

<sup>259</sup> Vgl. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.36-37. Dann fügt er hinzu: „Wenn so die Macht des Verstandes im Felde der Fragen nach dem Nichts und dem Sein gebrochen wird, dann entscheidet sich damit auch das Schicksal der Herrschaft der »Logik« innerhalb der Philosophie. Die Idee der »Logik« selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens.“

<sup>260</sup> A.a.O., S.35.

<sup>261</sup> A.a.O., S.39.

<sup>262</sup> A.a.O., S.40.

ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches.“<sup>263</sup> Um diesen anscheinend positiven Aspekt des Nichts kümmert sich Heidegger nicht so sehr, weil er sich auch des Seins in dieser Hinsicht bedienen kann. Den anderen scheinbar negativen, aber in der Tat eher aufbauenden Aspekt des Nichts behält Heidegger im Auge. Der soll der springende Punkt sein, wofür Heidegger das Nichts einführen will.

Heidegger führt das Nichts nicht deswegen ein, weil er allein um dessentwillen die Frage stellen will. Sondern er erhebt die Frage nach dem Nichts, um die Seinsfrage in einem bestimmten Aspekt zu erhellen. Was Heidegger mit seiner Nichtsfrage zum Ausdruck bringen will, ist folgendes: Das Sein als das Nichts steht dem Seienden im Ganzen gegenüber. Je mehr der Mensch sich dem Seienden hingibt, desto entfernter befindet er sich vom Sein. So sagt Heidegger: „Das Nichts ist uns zunächst und zumeist in seiner Ursprünglichkeit verstellt. Wodurch denn? Dadurch, dass wir uns in bestimmter Weise völlig an das Seiende verlieren. Je mehr wir uns in unseren Umtrieben an das Seiende kehren, umso weniger lassen wir es als solches entgleiten, umso mehr kehren wir uns ab vom Nichts. Umso sicherer aber drängen wir uns selbst in die öffentliche Oberfläche des Daseins.“<sup>264</sup>

Worauf Heidegger eigentlich hinaus will, ist, zu sagen: Der Mensch erhebt sich über das Seiende im Ganzen durch die Erfahrung des Nichts. Der Mensch kann sich allein durch das Nichts vom Ganzen des Seienden abkehren. So befreit er sich vom Vernarren im Seienden. Das Sein als das Nichts transzendiert den Menschen existenzial. So sagt Heidegger: „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grund der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz.“<sup>265</sup> Damit erreicht Heidegger die Höhe der Metaphysik, die er erlangen will. Der griechische Name der Metaphysik »μετὰ τὰ φυσικά« bedeutet Heidegger zufolge genau dasjenige, was „»über« das Seiende als solches hinausgeht.“<sup>266</sup> Er will mit seiner Frage nach dem Nichts die Transzendenz der Metaphysik, d.h. zugleich die Transzendenz des Menschen, hervorheben.

Was hat die Metaphysik mit der Transzendenz des Menschen zu tun? Anders gefragt: Sind der Mensch und das Sein in bestimmter Weise miteinander verknüpft? Die Frage, ob das Sein

---

<sup>263</sup> Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.34.

<sup>264</sup> A. a. O., S.36.

<sup>265</sup> A. a. O., S.38.

<sup>266</sup> Ebd. Heidegger sagt noch: „In der Frage nach dem Nichts geschieht ein solches Hinausgehen über das Seiende als Seiendes im Ganzen. Sie ist somit als eine »metaphysische« Frage erwiesen.“

bzw. Nichts nach Heideggers Auffassung vom Dasein unabhängig ist, ist nicht einfach zu beantworten.<sup>267</sup> Aber eines ist sicher: Die Frage nach dem Sein bzw. dem Nichts ist allein sinnvoll, wenn es das Dasein, also den Menschen, gibt. Der Mensch ist „wirklich“ (aber in kontingentem Sinne) da. Also ist die Frage nach dem Sein bzw. Nichts nicht zu umgehen oder zu vermeiden. Von daher kommen wir zum Verhältnis zwischen dem Sein und dem Dasein.

### **3.3 Das Sein und das Dasein**

Was hat das Sein mit dem menschlichen Dasein zu tun? Anders gefragt: Steht der Mensch mit der Seinsfrage irgendwie zusammen? Was bedeutet für den Menschen die Seinsfrage als ein metaphysisches Problem? In diesem Abschlussabschnitt wollen wir den Bezug des Seins zum Menschen bei Heidegger strukturell darstellen.

#### **3.3.1 Das Selbsthineinziehen des Menschen in die Metaphysik**

Der Metaphysik geht es nicht nur um das Ganze und den Urgrund. Sie ist auch Heidegger zufolge eng mit dem Menschen verbunden. Jede metaphysische Frage involviert den Fragenden selbst. Das Selbst-Involvieren schließt die ganze Person ein, nicht nur bestimmte Teile. Kant hat bei seiner Metaphysikkritik zwar die Grenzen und die Bedingung der Möglichkeit der *menschlichen* Erkenntnis gesehen. Aber seine Einsicht in Bezug auf die Metaphysik begrenzt sich auf die epistemologische Sphäre des Menschen und geht nicht darüber hinaus. Seine eigentlichen Anliegen, nämlich das Problem der Gottesexistenz, der menschlichen Freiheit und der Unsterblichkeit der Seele, passen mit seinem metaphysischen Entwurf nicht zusammen, weil der Mensch bei seiner theoretischen Philosophie eine rein erkennende Person sein sollte. Die Begrenztheit in Kants Metaphysik will Heidegger durch seine Fundamentalontologie durchbrechen.

So sagt Heidegger: „Das metaphysische Fragen muss im Ganzen und aus der wesentlichen Lage des fragenden Daseins gestellt werden. Wir fragen, hier und jetzt, für uns.“<sup>268</sup> Das metaphysische Fragen ist keine erkenntnistheoretische Spielerei. Es wird nicht dessentwegen

---

<sup>267</sup> Der frühe Ansatz Heideggers geht noch vom menschlichen Verständnis des Seins aus, um die Seinsfrage zu erläutern. Dabei scheint das Dasein unentbehrlich zu sein. Aber der spätere Heidegger kümmert sich allein um die Richtung, wie das Sein den Menschen lichtet, oder besser sich dem Menschen offenbart. Dann scheint der Mensch nicht mehr so erforderlich zu sein; es sei denn, dass der Bezug des Menschen zum Sein in den Mittelpunkt rückt.

<sup>268</sup> Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.24.



allein, sondern um des Menschen willen gestellt. Das metaphysische Denken ist insofern kein Selbstzweck; es hängt eng mit dem Wesen und der essentiellen Situation des Menschen zusammen. Die Natur des Menschen prägt sich genau im metaphysischen Fragen aus. Die Art und Weise des metaphysischen Denkens bestimmt das menschliche Leben. Im Hinblick auf das Verhältnis des Menschen zur Metaphysik sagt Heidegger: „Wenn die aufgerollte Frage nach dem Nichts wirklich von uns mitgefragt wurde, dann haben wir die Metaphysik uns nicht von außen vorgeführt. Wir haben uns auch nicht erst in sie »versetzt«. Wir können uns gar nicht in sie versetzen, weil wir — sofern wir existieren — schon immer in ihr stehen. [...] Sofern der Mensch existiert, geschieht in gewisser Weise das Philosophieren. Philosophie — was wir so nennen — ist das In-Gang-bringen der Metaphysik, in der sie zu sich selbst und zu ihren ausdrücklichen Aufgaben kommt. Die Philosophie kommt nur in Gang durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeit des Daseins im Ganzen.“<sup>269</sup> Wir Menschen bewegen uns nach Heidegger ständig in der Metaphysik. Unsere Existenz ist stets vom metaphysischen Fragen, also vom Philosophieren, begleitet. Die daran anschließende Frage wäre: Wie kann der Mensch mit dem Philosophieren seine eigene „Grundmöglichkeit im Ganzen“ durchdringen?

### 3.3.2 Metaphysik als der Sinnzusammenhang

Was hat das Sein mit dem Menschen zu tun? Wie kann der Mensch durch die Seinsfrage seine Grundmöglichkeit im Ganzen ausloten? Die Seinsfrage steht zwar für Heidegger im Mittelpunkt der Metaphysik. Aber sie ist keine isolierte, „rein“ ontologische Frage, die mit dem Menschen nichts zu tun hat und ihrethalben allein aufgestellt wird. Der Bezug des Seins zum Menschen geht in der Tat mit der Seinsfrage einher. So sagt Heidegger: „Auf diesem Weg, und das sagt, im Dienst der Frage nach der Wahrheit des Seins, wird eine Besinnung auf das Wesen des Menschen nötig; denn die unausgesprochene, weil erst zu erweisende Erfahrung der Seinsvergessenheit schließt die alles tragende Vermutung ein, gemäß der Unverborgenheit des Seins gehöre der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein Selbst.“<sup>270</sup> Hier erweitert Heidegger die Seinsfrage so, dass sie auch den Bezug des Seins zum Menschen einbezieht.

Die Antwort auf die Frage nach dem Bezug des Seins zum Menschen kann in zwei mögliche Richtung gehen. Entweder geht sie vom Wesen des Menschen aus, um die Seinsfrage

---

<sup>269</sup> Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.41-42.

<sup>270</sup> A.a.O., S.13.

darzulegen und zu aufklären. In „Sein und Zeit“ haben wir diesen Versuch Heideggers gesehen.<sup>271</sup> Heideggers Versuch, durch das Dasein bzw. das Sein des Daseins das Sein zu erläutern, ist zwar gescheitert. Dabei ist es gleichgültig, ob das Sein des Daseins die Existenz oder Sorge ist. Aber Heidegger hat insofern Recht, als er die Seinsfrage für eine bloße Angelegenheit des Menschen hält.

Oder das Verhältnis des Seins zum Menschen kann auch umgekehrt aussehen, nämlich: Das Wesen des Menschen wird vom Sein her bestimmt. Tatsächlich versucht Heidegger später, das Wesen des Menschen durch das Sein bzw. den Bezug des Seins zum Menschen zu definieren. Wir können diese These mit den folgenden Texten belegen: „Der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist.“<sup>272</sup> Hinzu kommt: „Der Mensch innestehend im Anfang von Anwesenheit, dies jedoch so, dass er das Anwesen, das Es gibt, als Gabe empfängt, indem er vernimmt, was im Anwesenlassen erscheint. Wäre der Mensch nicht der stete Empfänger der Gabe aus dem »Es gibt Anwesenheit«, erreichte den Menschen nicht das in der Gabe Gereichte, dann bliebe beim Ausblieb dieser Gabe Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch bliebe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch.“<sup>273</sup> Dieser spätere Ansatz Heideggers weicht zwar der Sackgasse des ersten Versuches aus, aber scheint sich von der onto-theologischen Tradition nicht eindeutig zu unterscheiden.<sup>274</sup> Davon abgesehen liegt der Bezug des Seins zum Menschen auf jeden Fall Heidegger sehr am Herz.

Der Bezug des Seins zum Menschen hat eine andere Dimension bzw. Implikation als die gegenseitige Bestimmung. Oder doch: Diese Dimension hat es mit der Natur des Menschen zu tun. Die Charakteristik des Menschen prägt sich in dieser Dimension deutlich aus, d.h. der Mensch wird durch seinen Bezug zum Sein gekennzeichnet. Allerdings geschieht dies nicht so, wie Heidegger bei den eben genannten Texten die Bestimmung des Menschen verklausuliert. Der Bezug zum Sein verkörpert sich genau in der Sichtweise des Menschen, aber nicht im epistemologischen Sinne, sondern im existenzialen Sinne. Der Mensch kann

---

<sup>271</sup> Vgl. auch Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.13. Im Rückblick auf seinen Versuch sagt Heidegger: „Das Denken auf einen Weg zu bringen, durch den es in den Bezug der Wahrheit des Seins zum Wesen des Menschen gelangt, dem Denken einen Pfad zu öffnen, damit es das Sein selbst in seiner Wahrheit eigens bedenke, dahin ist das in »Sein und Zeit« versuchte Denken »unterwegs«.“

<sup>272</sup> A. a. O., S.16.

<sup>273</sup> Martin Heidegger, Zeit und Sein, in: Ders., Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S.12-13.

<sup>274</sup> Gerade gegen diesen onto-theo-logischen Ansatz der Metaphysik wendet Heidegger. Siehe Martin Heidegger, Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik, in: Ders., Identität und Differenz, Stuttgart 1990, 31-67.

nämlich durch die Seinsfrage bzw. durch das Seinsdenken seine eigene existenziale Situation im Ganzen einsehen. Wenn der Mensch sich dem Sein zukehrt oder — um mit Heidegger zu reden, wenn er dem Sein zuzuhören versteht, — dann kann er sowohl mit dem Seienden als auch mit sich selbst angebracht umgehen. Sonst ist der Mensch auf das Seiende erpicht und daran gefesselt, wobei es gleichgültig ist, auf welche Weise. Durch das Denken an das Sein als Nichts kann der Mensch sich über das Vernarren in das Seiende und das Verharren darin erheben. Das Seinsdenken besagt Heidegger zufolge genau: Das Seiende im Ganzen transzendierend zu behandeln. Diese Betrachtungsweise verhilft dem Menschen zum Durchbruch der alltäglichen, d.h. vulgarisierten bzw. sogar säkularisierten Lebensweise.

Heideggers Anliegen bei diesem metaphysischen Entwurf ist deswegen nicht mehr folgendermaßen, dass alles Seiende in der Welt als Gegenstand wissenschaftlich, d.h. exakt und präzise, zu betrachten und zu erklären ist.<sup>275</sup> Sondern er wollte den Mensch dadurch derart gleichsam „erwecken“, dass dieser nicht mehr am Seienden festhält, wie man heutzutage die Einzelwissenschaften oder moderne Technik betreibt. Das Seiende wird distanzierend thematisiert und behandelt. Dieser anvisierte Gegenstand löst sich von seinem ursprünglichen Kontext, dem lebendigen Sinnzusammenhang. Heidegger nennt dies „Entschränkung“ (der Umwelt).<sup>276</sup> Durch diese „Decontextualization“ der Gegenstände verfehlt der Mensch das angemessene Verstehen von Zusammenhängen des Lebens, also vom Sinn des Lebens.

Das moderne, fast total technisierte Leben entspricht insofern der Natur des Menschen nicht. Der Mensch ist angelegt, unter allen Umständen den Sinn suchen zu wollen bzw. zu müssen. Interessanterweise klingt Platons Definition des Menschen gewissermaßen ähnlich: „[...] Dieser Name »Mensch« bedeutet, dass die anderen Tiere von dem, was sie sehen, nichts betrachten noch vergleichen oder eigentlich *anschauen*, der Mensch aber, sobald er gesehen hat, auch *zusammenstellt* und *anschaut*. Daher wird unter allen Tieren der Menschen allein Mensch genannt, weil er *zusammenschaut*, was er gesehen hat.“<sup>277</sup> Ein Mensch ist insofern der Mensch, weil er durch das Fragen nach dem Sein als Nichts das Sinnganze erfasst. Er sucht ständig den Konnex als den Sinn zu verstehen. Er lebt und bewegt sich nicht im Rahmen der Kleinigkeit bzw. Banalität, sondern immer im großen Sinnzusammenhang.

---

<sup>275</sup> Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.48. „Das exakte Denken bindet sich lediglich in das Rahmen mit dem Seienden und dient ausschließlich diesem.“

<sup>276</sup> Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1963, S.362.

<sup>277</sup> Platon, Kratylos, 399c 2-3.

### 3.3.3 Metaphysik als die Vorbereitung auf den eigenen Tod des Menschen

Was Heraklits „alles fließt“ anbelangt, geht es Heidegger nicht um das Verändern und Werden, sondern um das *Alles*, den Zusammenhang des Sinns. Was das „Alles“ angeht, lässt sich im jeweiligen Kontext zeigen und feststellen, je nachdem, was man in bestimmter Situation zu tun hat. Was das Alles für das Dasein ist, umfasst die Ganzheit zwischen Leben und Tod. Nur diese konstruiert den Sinn des Lebens. Hier handelt es sich nicht mehr um einzelnes jeweiliges „Alles“, sondern um das einzige Alles, das sich auf dem Hintergrund des eigenen Todes allein als sinnvoll erweist. Das fällt in den Bereich des Seins, des „Unsichtbaren“.

Nur durch das Fragen und das Erleben des Seins als Nichts kann der Mensch sich von der Fesselung der Betrachtungsweise der Wissenschaften und der Alltäglichkeit befreien. Die Metaphysik liegt gerade in der „Entdinglichung“ bzw. „Vergeistlichung“ des Seienden durch das Sein als Nichts. Nur durch die Frage nach dem Sein als Nichts kann der Mensch wirklich das Seiende als Ganzes denken und sich zu diesem angemessen verhalten. Das Philosophieren als metaphysisches Denken kommt allein dadurch zustande. So sagt Heidegger: „Das menschliche Dasein kann sich nur zu Seiendem verhalten, wenn es sich in das Nichts hineinhält. Das Hinausgehen über das Seiende geschieht im Wesen des Daseins. Dieses Hinausgehen aber ist die Metaphysik selbst. Darin liegt: Die Metaphysik gehört zur »Natur des Menschen«. [...] Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst.“<sup>278</sup> Angesichts des eigenen Todes als der letzten, unüberholbaren Möglichkeit kann sich das Dasein durch Philosophieren vom zerstreuten Verzetteln im Seienden befreien. Philosophieren ist also nichts anderes als die angemessene Vorbereitung auf den eigenen Tod des Individuums.

---

<sup>278</sup> Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, Tübingen 1949, S.41.

### III. Ethik bei Heidegger?

*Behüte dein Herz mit allem Fleiß, denn daraus quillt das Leben. (Sprüche 4, 23)*

#### 1. Prolog

Die Ethische Frage wird in verschiedener Weise immer gestellt und variiert in der ganzen Menschheits- und Philosophiegeschichte. „Was soll ich tun?“ als eine existenzielle Frage taucht dort auf, wo der Mensch mit Lebensproblemen konfrontiert wird oder in eine orientierungsbedürftige Situation geraten ist. Je nachdem, womit man umgehen soll oder muss, wird diese Frage mit Varianten gestellt. Ein Mensch kann mit Dingen, oder mit Lebewesen, oder mit den anderen Personen oder mit sich selbst zu tun haben. Mit der Zeit kommt auch die Frage nach dem adäquaten Umgang mit der Umgebung des Menschen, also der Umwelt, allmählich in Betracht. Wenn das Unterlassen als ein Defizitmodus vom Handeln anzusehen und dazu gehörig ist, bezieht sich das Tun auf die besondere Weise der menschlichen Aktivitäten. Das Handeln bzw. das Lassen, das sich von Instinkten oder Reflexbewegungen unterscheidet, kommt dem Menschen als planfähigem Wesen zu. Auf die Frage, ob etwas zu unternehmen oder zu unterlassen ist, kommt es bei ethischen Problemen an. Praktische Philosophie bewegt sich genau im Bereich der menschlichen Handlung.

Dabei ist es gleichgültig, womit man zu umgehen hat. Das Individuum steht als Akteur im Mittelpunkt aller seiner Tätigkeiten. Das Ich als eine konkrete Person ist derjenige, der darüber reflektieren muss, was und wie er etwas unter den jeweiligen Umständen zu tun hat. Die Handlungsweise und -konsequenzen werden nicht nur das Behandelte, sondern auch den Handelnden selbst betreffen. Die Abwägung geht vom handelnden Einzelwesen aus und kommt zu ihm wieder zurück. Dies alles hat mit seinem Leben und mit seiner Person zu tun. Der Mensch lebt zwar meistens in einer Gemeinschaft; er ist sozusagen ein soziales Wesen. Aber die Gemeinschaft oder Gesellschaft kann nicht für das Individuum einspringen oder an seine Stelle treten, was die ethische Frage anbelangt. Selbst in einer Gruppe oder Gemeinschaft kann das Individuum sich der Aufforderung zum eigenen Überlegen nicht entziehen, wobei der Druck oder die Unterstützung der Mitmenschen meistens auch ein Faktor der Überlegung sein kann und in Betracht gezogen werden muss. Jeder Einzelne muss sich selbst entscheiden, wenn er mit ethischen Problemen konfrontiert wird, wie er damit umgehen soll. Dann muss er die Konsequenzen daraus selbst tragen. Die Konsequenzen einer

gemeinsamen Entscheidung bzw. einer Politik betreffen in den meisten Fällen auch das Individuum in der Gemeinschaft bzw. der Nation.

In dieser Hinsicht grenzt die ethische Frage sich einerseits von soziologischer, andererseits von juristischer Fragstellung ab. Das Individuum wird in der Ethik nicht als ein namenloser Teil der Massen angesehen. Sondern die Ethik betrachtet das Individuum immer als eine autonome handelnde Person, die über einen gewissermaßen freien Spielraum zum Entscheiden verfügt und die Verantwortung dafür übernehmen kann und muss. Der Ethik geht es deswegen nicht um den Sachverhalt, dass moralische Normen faktisch — zwanghaft oder freiwillig — befolgt werden; es kommt ihr vielmehr darauf an, dass sich das Individuum unter den jeweiligen Umständen bewusst entschließen kann und will, was und wie es etwas zu tun hat. Die erzwungene Überredung und der äußerliche Gehorsam aus Naivität oder Angst vor der Isolation durch die Anderen können nicht der Gegenstand der philosophischen Ethik sein. Die eigene Überlegung und Überzeugung des Einzelnen spielt dabei die ausschlaggebende Rolle. Jeder Einzelne muss sich die ethische Reflexion und Fähigkeit zum Philosophieren aneignen. Wie das Individuum durch eigenes Nachdenken die ethische Einsicht erlangen kann, genau dies ist das Hauptthema der philosophischen Ethik. Bevor wir die Möglichkeit einer Ethik bei Heidegger aufgreifen, wollen wir das Spektrum der philosophischen Ethik in diesem Zusammenhang in Umrissen überblicken.

### **1.1 Sokrates' Suche und der Ursprung der Ethik**

Sokrates gilt als der Begründer der abendländisch philosophischen Ethik.<sup>279</sup> Er sucht nach einem selbst geprüften Leben als einem würdigen Leben; ein ungeprüftes Leben ist für ihn ein unwürdiges Leben. Gerade die Möglichkeit und Fähigkeit dieser Selbstprüfung eigenen Lebens macht den Menschen aus und unterscheidet ihn von Tieren. Die Suche nach dem guten Leben ist Sokrates zufolge viel wichtiger als die Beschäftigung mit der Natur. Er legt mehr Wert auf die Einsicht der innerlichen Orientierung des Menschen als auf die Beherrschung der natürlichen Ordnung des Kosmos. Dies hat Sokrates veranlasst, zu philosophieren. Die Sorge um sich selbst war der Ausgangspunkt seiner ganzen Philosophie.<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> Wolfgang H. Pleger, Sokrates, Der Beginn des philosophischen Dialogs, Hamburg 1998, S. 185.

<sup>280</sup> Vgl. Platon, Alkibiades I, 127d-133c. Hier muss man aber anmerken, dass die Sorge um sich selbst nicht wortwörtlich bedeutet, dass man sich nicht um die Angelegenheiten der anderen kümmert und nicht in

Wie man aber ein gelingendes Leben führen kann, hängt hauptsächlich von der Selbsterkenntnis ab. Das Orakel aus Delphi, „Erkenne Dich selbst!“, ist als der Spruch Sokrates’ bekannt.<sup>281</sup> Den Inhalt der Selbsterkenntnis können wir hier offenlassen.<sup>282</sup> Offensichtlich ist zu sehen: Worum es Sokrates geht, ist das Selbst und das eigene Leben. Und das kann der Beweggrund und das Ziel nicht nur der philosophischen Ethik sein, sondern auch der Philosophie schlechthin. Sowohl mit dem eigenen Leben als auch mit dem eigenen Tod muss man konfrontiert werden. Um damit adäquat umgehen zu können, muss man philosophieren. In diesem Sinne kann das Philosophieren jedem Individuum dazu dienen, das eigene Leben angemessen zu führen und dem eigenen Tod gelassen entgegenzugehen.<sup>283</sup> Damit hat Sokrates eines der zwei wichtigen Momente der philosophischen Ethik aufgestellt, nämlich die Suche nach dem Guten im ganzen Leben. Das kann man die Ethik des Guten nennen.

Ein anderes Moment der Ethik entstammt auch der Philosophie des Sokrates. Und zwar vertritt er die Position, dass alles Gutsein ein Wissen sei. Sokrates verbindet die ethische Frage mit der Fähigkeit des Verstandes. Er führt die Ethik auf das Erkenntnisvermögen zurück. Es gibt Sokrates zufolge kein freiwilliges Unrecht.<sup>284</sup> Niemand will irgendein Unrecht wissentlich tun. Das unrechte Handeln muss auf die Unwissenheit zurückgeführt werden. Die Kenntnis des Falschen führt notwendigerweise zur Vermeidung des schlechten Handelns, während die Unkenntnis des Richtigen zu schlechtem Handeln führen kann. Die moralische Frage, was gut oder schlecht heißt, hängt somit von der Urteilsfähigkeit und Erkenntnis dessen, was richtig oder falsch ist, ab. Es geht in diesem Typ der Ethik darum, zu untersuchen, was richtig und falsch ist. Diesen Standpunkt können wir als die Ethik des Richtigen bezeichnen.

Im Vergleich zur Ethik des Guten bezieht sich die Ethik des Richtigen zum einen eher auf ein bestimmtes Handeln als auf das ganze Leben des Handelnden. Zum anderen befasst sich die Ethik des Richtigen mehr mit moralischen Problemen der zwischenmenschlichen Beziehung als mit den persönlichen Angelegenheiten des Individuums. Die Ethik des Guten und die Ethik des Richtigen sind zwei wichtige Typen der abendländisch philosophischen Ethik. Die

---

gesellschaftliche und politische Angelegenheiten einmischen soll. Im Gegenteil soll die Selbstsorge eine notwendige Voraussetzung dafür sein. Dazu siehe Gernot Böhme: *Der Typ Sokrates*, Frankfurt a. M. 1988, S.53.

<sup>281</sup> Vgl. Platon, *Phaidros* 229e; *Protagoras* 343a-b; *Charmides* 164c-165b.

<sup>282</sup> Vgl. Volker Gerhardt, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*. Stuttgart 1999, S.31-73.

<sup>283</sup> Vgl. Platon, *Des Sokrates Apologie*, 28b-29b; 40c-42a.

<sup>284</sup> Vgl. Platon, *Protagoras* 355b-358e.

meisten einzelnen ethischen Strömungen bewegen sich entweder in diesem oder in jenem Bereich. Hinter den beiden verstecken sich zwei verschiedene Motive, die unterschiedliche Aufgaben bewältigen möchten. Die eine Aufgabe besteht in der Sorge für die intersubjektive Ordnung der Gemeinschaft, während die andere sich um die Formung des subjektiven Lebens kümmert. Das Individuum und die Gesellschaft sind dabei zwei Pole, die eigentlich untrennbar sind, aber doch die Spannung zwischen verschiedenen ethischen Gesinnungen bewirken. Dies alles ist bereits in Sokrates' Philosophie angelegt.

## **1.2 Aristoteles' Streben nach dem guten Leben**

Die Spannung zwischen verschiedenen Motiven in der Ethik setzt sich bei Aristoteles fort. Auf der einen Seite hebt er hervor, dass jedes Handeln nach dem Guten strebt.<sup>285</sup> Alles Gute und die Gesamthandlungen eines Menschen sind aber nicht beliebig. Sie haben Bezug aufeinander und sie alle zusammen konstruieren das ganze Leben des Menschen. Der Zielpunkt aller Handlungen soll Aristoteles zufolge das höchste Gute, nämlich ein glückliches, gelingendes Leben sein.<sup>286</sup> Er kümmert sich in der „Nikomachischen Ethik“ nicht um die normativen Regeln und ihre Begründungen, sondern um die Erörterung der Tugenden, welche das Erlangen des guten Lebens ermöglichen. In dieser Hinsicht sollen sein Ausgangspunkt und sein Endziel zugleich das Leben des Individuums sein. Meditieren und Philosophieren sind die wesentlichen Tätigkeiten, die zum guten Leben des Individuums beitragen sollen. Diese Beschäftigungen muss man in der Tat selbst betreiben. Es scheint bei Aristoteles zunächst das Individuum im Vordergrund zu stehen. Lässt sich Aristoteles' Ethik deswegen eindeutig in die Ethik des Guten subsumieren?

Auf der anderen Seite ist das antike Menschenbild nicht so individualistisch, wie das seit der Neuzeit ist. Der Mensch ist von Anfang an ein soziales und sogar politisches Wesen.<sup>287</sup> Er lebt normalerweise mit Seinesgleichen und muss meistens mit ihnen die Sachen treiben, die ihm lebensdienlich oder wichtig sind. Das Exil eines Menschen war damals fast gleichbedeutend mit der Todesstrafe. Die Isolierung des Einzelnen bedeutet die Trennung von der menschlichen Kultur und Zivilisation. Viele gute Dinge kann man nicht allein vollbringen. Ein gutes Leben des Menschen kann ohne das Zusammenleben mit Anderen und

---

<sup>285</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1094a.

<sup>286</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1097b.

<sup>287</sup> Vgl. Aristoteles, Politik, 1253a; Nikomachische Ethik, 1097b.



öffentliche Angelegenheiten nicht gelingen. Beispielweise ist die Freundschaft, die mindestens einen Mitmenschen benötigt, damit sie überhaupt zustande kommen kann, ein wichtiges Moment des glücklichen Lebens. Die Spannung, die sich in Aristoteles' Ethik befindet, liegt nicht so sehr zwischen der Ethik des Guten und der Ethik des Richtigen, als vielmehr zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft, zwischen der Individualität und der Universalität. Dem Ansatz nach scheint Aristoteles die Gemeinschaft in das Leben des Individuums integriert zu betrachten, obwohl es im realen Leben ganz umgekehrt sein kann. Mit anderen Worten: Die öffentlichen Aktivitäten sollen für die Verwirklichung des guten Lebens des Individuums eingesetzt werden.<sup>288</sup>

### 1.3 Kant hat nur kategorische Imperative?

Die Spannung zwischen der Ethik des Guten und der Ethik des Richtigen verbirgt sich auch in Kants Philosophie. Auf den ersten Blick konzentriert sich Kant zwar mehr auf die Frage „Was soll ich tun?“, die sich eher auf das Prinzip konkreter Handlungen bezieht, als auf die Frage nach dem guten Leben, die vielmehr auf die Gesamtheit von ihnen abzielt. Die Festlegung des Prinzips moralischen Handelns scheint für Kant viel dringender zu sein, als die Untersuchung der Realisierung eines guten Lebens. Offenbar hängt dies mit Kants Universalitätsanspruch der moralischen Handlung zusammen, der keine Ausnahme duldet.<sup>289</sup> Die Person selbst scheint unter diesen Umständen gleichgültig behandelt zu werden. Das heißt: Eine bestimmte Person oder die Person „an sich“ soll in Kants Ethik angesichts der Allgemeingültigkeit der moralischen Maximen keine Rolle spielen. Es ist egal, wer an die Stelle des Handelnden tritt; sobald irgend jemand unter den gleichen Umständen mit demselben moralischen Problem konfrontiert wird, muss er ausnahmslos dasselbe tun, wie jeder vernünftige Handelnde es tut.<sup>290</sup>

Dennoch wäre es merkwürdig, wenn man sich allein auf die Richtigkeit der einzelnen konkreten Tat bzw. Tatentscheidung besinnen würde, ohne die Identität einer Person bzw. Persönlichkeit und ihre Relevanz im ganzen Leben zu berücksichtigen. Kant will die Allgemeingültigkeit der Moral durch die Demonstration der Maxime des kategorischen

---

<sup>288</sup> Vgl. Aristoteles, Politik, 1322a.

<sup>289</sup> Vgl. Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin 1968, S.408. Kants Universalanspruch der Moral bezieht sich nicht nur auf die Menschheit, sondern auf „alle vernünftigen Wesen überhaupt“; sie gilt „nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen“, sondern muss „schlechterdings notwendig gelten“.

<sup>290</sup> Dieser Universalismus spiegelt sich in Hares Ethik und Rawls Gerechtigkeitsgedanken wieder.

Imperativs, die sich ohne Anspruch auf Generalisierbarkeit widersprechen würde, nachweisen.<sup>291</sup> Kant nennt die Universalisierbarkeit der Maxime das regulative Prinzip der Moral, das die notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für Moral ist. Was Kant zu beweisen versucht oder bewiesen zu haben glaubt, ist eigentlich eine Tautologie. Denn die Schlussfolgerung, hier die Allgemeingültigkeit der Moral, ist schon in der Prämisse, nämlich der rationalen Universalisierung der Maxime, enthalten. Die Beweisführung Kants ist insofern analytisch in seinem eigenen Sinne.

Diese zirkuläre Darstellung kann man als ein Denkeperiment ansehen. Dadurch will Kant meines Erachtens nichts anderes sagen, als was er im Vorhinein bereits gesagt hat, nämlich, dass nichts anderes als der gute Wille allein uneingeschränkt für gut gehalten werden kann.<sup>292</sup> Der gute Wille spielt bei Kant sowohl in der Ethik als auch in seiner Friedensschrift eine unauffällige aber doch entscheidende Rolle. Ohne den guten Willen kann gar nichts Moralisches, bzw. den Frieden Stiftendes, funktionieren. Alle scheinbar moralischen Handlungen bzw. Maßnahmen, die den Frieden momentan halten wollten, können schlagartig zu instrumentalen Mitteln zum anderen Zweck entarten, die sich als bloße Taktiken oder Strategien entpuppen, wenn es keinen guten Willen dabei gibt.

Die Erörterung der moralischen Maximen als Handlungsprinzipien kann zur Übung dienen, die das handelnde Subjekt ermöglicht, sich von der Herrschaft oder Unterdrückung der Neigungen zu befreien und seinen guten Willen zu festigen. Der gute Wille führt notwendigerweise zu einem guten Leben. Er ist die erforderliche Bedingung dafür.<sup>293</sup> Dennoch lässt sich der gute Wille nicht instrumentalisieren. Er ist der Selbstzweck für Kant. So sagt Kant: „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, [...]“<sup>294</sup> Mit anderen Worten: Was hier für Kant zum Guten zählt, ist gerade nicht, wie richtig oder perfekt man etwas Bestimmtes vollbringt, sondern das ursprüngliche Motiv, das reine, wohlgemeinte Wollen. Das hat mit den Konsequenzen der konkreten Handlung nichts zu tun. In diesem Sinne wird Kants Ethik als die Gesinnungsethik bezeichnet, die sich nicht um Konsequenzen, sondern ausschließlich um das Motiv der

---

<sup>291</sup> Vgl. Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin 1968, S.421-424.

<sup>292</sup> Vgl. Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin 1968, S.393.

<sup>293</sup> Ebd.

<sup>294</sup> A.a.O. S.394.

Handlung kümmert.

Eigentlich geht es Kant in seiner Ethik nicht um das konkrete Handeln, sondern um die handelnde Person. Deswegen handelt seine Moralphilosophie von dem Kontrast zwischen der Heteronomie und der Autonomie des Willens, die eng mit der Freiheit der Person zusammenhängt.<sup>295</sup> Bei kategorischen Imperativen handelt es sich in erster Linie nicht um das Aufstellen eines objektiven Gesetzes des Handelns, vielmehr um das Prüfen und Gestalten der subjektiven Maxime.<sup>296</sup> Allein die Bereitschaft dazu, die innere Maxime der eigenen Handlung als ein allgemeingültiges Prinzip anzusehen und zu realisieren, ist für Kant moralisch bedeutend. Der gute Wille betrifft vornehmlich nichts anderes als die Person, die diesen Willen hegt, und ihr Leben. Der gute Wille und damit das gute Leben sind dasjenige, wonach Kants Ethik eigentlich strebt. Die Ethik des Guten ist der Kern seiner Ethik. Sie versteckt sich in seiner scheinbaren Ethik des Richtigen.

Überdies redet Kant von dem höchsten Guten.<sup>297</sup> Die Vollendung des höchsten Guten aber, das eine vollkommene Entsprechung zwischen Tugenden und Glückseligkeiten bedeutet, wird ins Jenseits des jetzigen Lebens verlagert und muss damit das ganze Leben durchlaufen und einbeziehen, da es in diesem nicht garantiert realisierbar ist und von Gott als postulierter Instanz gewährleistet werden muss.<sup>298</sup> Dass sich das höchste Gute für Kant im jetzigen Leben nicht verwirklichen lässt, besagt nicht, dass das gegenwärtige Leben unbedeutend sein sollte. Im Gegenteil: Die künftigen Glückseligkeiten müssen doch mit den Wohltaten dieses Lebens, oder besser mit den Tugenden des jetzigen Lebendigen korrespondieren. Diese stark religiös gefärbte Aussage Kants unterstreicht die Bedeutung der seriösen Führung des aktuellen Lebens.

„Was soll ich tun?“ ist nur eine der drei philosophischen Fragen, die Kant zusammengefasst hat: „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“ und „Was darf ich hoffen?“ Sie lassen sich Kant zufolge auf die einzige Frage zurückführen, nämlich: „Was ist der Mensch?“ Es liegt

---

<sup>295</sup> Vgl. Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin 1968, S.440-448.

<sup>296</sup> Vgl. Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin 1968, S.424. „Man muss *wollen können*, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt.“

<sup>297</sup> Vgl. Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S.198ff.

<sup>298</sup> Vgl. Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S.225f.

nahe, dass die Frage nach dem menschlichen Leben Kant doch sehr am Herz liegt.<sup>299</sup> Die epistemologische, moralische und eschatologische Frage strukturieren das ganze Leben des Menschen. Oder man stellt die vorherigen Fragen, um die anfängliche und zugleich die endgültige Frage beantworten zu können.

#### **1.4 Der Utilitarismus**

Im Gegensatz zur Kants Gesinnungsethik gehört der Utilitarismus dem Konsequentialismus zu, der eher auf die Folgen einer Handlung als auf den Beweggrund des Handelnden achtet. Er ist eine typische Ethik des Richtigen. Der Utilitarist versucht, Handlungen durch präzises Kalkulieren des Nutzens gegenüber dem Schaden zu bestimmen. Die Devise des Utilitarismus lautet: Maximieren des Gemeinwohls. Viele Aspekte des Utilitarismus sind in diese Parole einzuschließen. Erstens: Der Utilitarismus ist deswegen ein rationalisierter Versuch, ethische Probleme auf angeblich vernünftige Weise zu lösen. Zweitens: Das Moralische wird pragmatisch auf das Nützliche reduziert. Drittens: Das Gute wird hedonistisch in das Lustvolle umformuliert. Viertens: Das Anliegen des Utilitarismus ist eher die Aufstellung der sozialen Politik als die Gestaltung des individuellen Lebens. Er tendiert dazu, vom gesellschaftlichen Gesichtspunkt aus ethische Probleme zu lösen. Er scheint ausschließlich für die Ethik des Staatsmanns tauglich zu sein. Wie aber eine normale Person ethisch denkt, interessiert den Utilitaristen nicht.

Die Schwierigkeiten des Utilitarismus sind folgendermaßen: Erstens ist es immer umstritten, zu bestimmen, wie vernünftig ein Handeln unter bestimmten Situationen ist, zumal bei Situationen von Moralkonflikten. Der springende Punkt dabei ist die Frage, ob ein moralisches Gutes wirklich quantitativ berechenbar und dann mit anderen vergleichbar ist. Die Annahme der quantitativen Messbarkeit des Guten ist immer noch bestreitbar. Sie ist deswegen eine schwankende Grundlage für den utilitaristischen Ansatz. Zweitens ist es einfach falsch, das Moralische mit dem Nützlichen und das Gute mit dem Lustvollen gleichzusetzen. Drittens beruht diese Gleichsetzung doch auf der Annahme, was für das Individuum nützlich bzw. lustvoll heißt. Der Utilitarist muss erst genau wissen, was zum Nutzen oder zur Freude sowie zur Befriedigung der einzelnen Person beitragen kann, dann kann er erst richtig handeln.

---

<sup>299</sup> Weitergehend befasst Kant sich noch mit dem Problem des Gottesdaseins, der Unsterblichkeit der Seele und der Möglichkeit der menschlichen Freiheit. Siehe Kant: Kritik der reinen Vernunft, B.XXIX-XXXIV. Auch seine Antinomien handeln darüber.

Der Rekurs des Moralischen auf das Nützliche und die Identifizierung des Guten mit dem Lustvollen weisen gerade darauf hin, dass das Gemeinwohl doch aus dem Wohl der einzelnen Personen besteht. Wenn man nicht genau weiß, was dem Einzelnen zuträglich und lustvoll sein kann, kann man nichts darüber aussagen, was der Gemeinde oder Gesellschaft gut sein kann. Die Kenntnis vom Individuum ist die Voraussetzung für angemessene Gestaltung der sozialen Politik. Trotz der individualistischen Voraussetzung wird das Individuum schließlich bei dem utilitaristischen Ansatz geopfert. Der Einzelmensch als eine Person wird weniger berücksichtigt als das so genannte kollektive Wohl. Das Individuum wird in der Gesellschaft oder Nation aufgelöst und spielt in der Diskussion keine Rolle mehr.

### **1.5 Der Kontraktualismus**

Die nächste Variante wäre der Kontraktualismus. Seine Vertreter wie Hobbes würden behaupten, dass moralische Normen durch einen die Sicherheit und Interessen aller Mitglieder gewährleistenden Vertrag, die diesen Vertrag implizit oder explizit unterzeichnet haben, zustande gekommen seien. Die Handlungs- und Lebensweise des Einzelnen muss mit der Wechselseitigkeit der Pflicht sowie der Interessen in der Vertragsgemeinschaft rechnen und davon abhängen. Dieser Ansatz geht von egoistischer Sicherheit und Nützlichkeit des Einzelnen aus und erhofft, dass jeder Andere aus dem gleichen Grund die vereinbarten Normen einhalten wird, damit dies soziale System erwartungsgemäß funktioniert und jeder eigene Interessen wahren kann. Darin prägt sich nichts anderes als der eigennützige Charakter menschlicher Aktionen aus.

Auf den ersten Blick soll der Kontraktualismus die Ethik des Richtigen sein. Denn es herrscht in dieser Denkweise die kalte Berechnung, die man die instrumentelle Vernunft nennen kann. Der Kontraktualist ist der Meinung, dass es keine Moral an sich gibt. Also gibt es auch keinen echten Altruismus. Er benimmt sich „moralisch“ nicht um der Moral willen, sondern um damit etwas anderes, was für sein Überleben bzw. Leben wichtig ist, tauschen zu können. Der Kontraktualismus ist eine Spieltheorie in der Ethik. Dieser Ansatz setzt die Mittelrationalität des Individuums voraus. Dabei ist es wichtig, ob der Spielende mit allem korrekt und präzise rechnen kann. Der Handelnde als der Spielende muss genau berechnen können, um von jeder Art des Spiels möglichst viele Vorteile einzubringen. Die Frage nach dem Richtigen ist in diesem Sinne zu verstehen.

Auf der anderen Seite ist der Beweggrund des handelnden Spielers, also der Ausgangspunkt dieses Ansatzes, der hypothetische Tod des Individuums. Die Sorge um das eigene Leben, oder besser den eigenen Tod, veranlasst oder treibt jede Person dazu, mit anderen Personen einen solchen Vertrag zu schließen. Obwohl der Kontraktualismus dem Ansatz nach den Charakter des Kalküls hat, geht er doch vom individualistischen Standpunkt aus. Es geht nämlich einmal um — mindestens in theoretischer Vorstellung — Leben und Tod des Individuums, zum anderen um egozentrische Vorteile. Um den möglichen Tod zu vermeiden und ein besseres Leben zu sichern, geht das Individuum auf den Vertrag ein.

Die theoretische und praktische Grundlage des kontraktualistischen Ansatzes ist das Leben der Einzelperson. Es ist einsichtig, dass sich die Ethik des Guten immer hinter der Ethik des Richtigen versteckt. Der Kontraktualismus spiegelt vielleicht den Mechanismus des angeblich moralischen Verhaltens wieder. Aber er berührt das Wesen der Moral nicht. Die kontraktualistische Auffassung der Moral liegt gerade unter Beschuss von Nietzsche.

## **1.6 Nietzsches Moralkritik**

Nietzsche untergräbt die traditionellen Auffassungen der Moral, indem er die genealogischen Gründe der so genannten „moralischen Handlungen“ herausfindet, — sei es soziologische, psychologische oder wie auch immer, auf jeden Fall keine moralischen Gründe; — er will dadurch den moralischen Maske aller Handlungen entlarven. Wenn sich moralische Handlungen allein auf ihre sozialen Funktionen oder egoistischen Zwecke, nämlich z.B. auf Bedürfnisse oder Eigennutz des Individuums bzw. auf Aufgaben wie Aufrechterhalten des menschlichen Zusammenlebens, zurückführen und reduzieren lassen,<sup>300</sup> scheinen sie an sich keine Moral zu sein; sie verlieren dabei ihren moralischen Wert. In dieser Hinsicht sind sie nicht mehr als moralisch zu bezeichnen. Nietzsche enthüllt die übliche Moral als Scheinmoral mit amoralischen oder unmoralischen Motiven.

Weiterhin lehnt Nietzsche die Allgemeingültigkeit der Moralregeln ab. Denn die generelle Verbindlichkeit einer Regel setzt die Gleichheit aller Menschen und die Möglichkeit genauer

---

<sup>300</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*. Ein Buch für freie Geister, Zweites Hauptstück: Zur Geschichte der moralischen Empfindungen. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd.1, hrsg. von G. Colli & M. Montinari, München/Berlin/New York 1988.

Feststellung der Kausalität zwischen einer bestimmten Handlung und deren Wirkungen voraus. Die beiden Voraussetzungen verneint Nietzsche. Die Gleichsetzung aller Menschen, also eine Vulgarisierung der Menschheit, ist für den Elitärsten Nietzsche unerträglich. Die präzise Festlegung einer ursächlichen Verbindung zwischen zwei Ereignissen in dem dicht verflochten Zusammenhang der menschlichen Welt ist Nietzsche zufolge unmöglich. Die auf den beiden unhaltbaren Annahmen beruhende Verantwortlichkeit des Handelnden hält Nietzsche für unbegründet und somit unberechtigt.

Bisher hat Nietzsche zum einen den Universalanspruch der Moral, zum anderen die herkömmlichen abendländischen Morallehren kritisiert und verworfen. Nur bleibt die Frage, ob es eine echte, authentische Moralität bei Nietzsche gibt oder geben kann. Bedeutet seine Moralkritik, dass es keine Möglichkeit für Moral nach Nietzsche gibt? Die Antwort auf diese Frage ist „Nein“. Ein Aufsatz von Volker Gerhardt hat viele Textbelege angeführt und eine eigene Auslegung dafür entwickelt.<sup>301</sup> Hier möchte ich auf eine andere Weise dies nachweisen; nämlich ich werde ein semantisches Argument dafür liefern. Dies kann meines Erachtens auf die wirkliche Möglichkeit der echten Moral zutreffen, nicht nur deren zufällige Möglichkeit in Nietzsches Gedanken.

Das Phänomen der echten Moral, die sich nicht auf die heterogenen Gründe, z.B. die psychischen Bedürfnisse oder sozialen Funktionen, reduzieren lässt, muss sich insofern als Tatsache erweisen, als die Rede von der Moral überhaupt noch sinnvoll sein kann. Anderenfalls wissen wir nicht, wovon wir reden, wenn wir ein bestimmtes Handeln als moralisch oder unmoralisch bezeichnen. Dasselbe gilt auch für Nietzsche. Falls Nietzsche nicht genau wusste, was eine authentische Moral heißt, dann könnte er überhaupt nicht definitiv sagen, was nicht moralisch sei. Wenn er die Möglichkeit der wirklichen Moral gründlich verleugnete, sollte er nicht beurteilen können, was der Moralität nicht entspreche.

Sobald und solange Nietzsche das Wort und den Begriff „Moral“ derart verwendet, dass er den gemeinsamen Gebrauch des Wortes mit anderen Leuten teilt und anerkennt, kann er die Möglichkeit der authentischen Moral nicht leugnen. Sonst wäre die Rede von der Moral bei Nietzsche ganz anderes, als was wir unter dem Begriff „Moral“ verstehen können. Sie würde sich auf irgendeine mystische Vorstellung beziehen; dies aber ist bei Nietzsche offensichtlich nicht der Fall. Dieses an Wittgenstein angelehnte Argument, das sich gegen die Privatsprache

---

<sup>301</sup> Volker Gerhardt, Genealogische Ethik, in: Geschichte der neueren Ethik, A. Pieper (Hrsg.), Bd.1., Tübingen und Basel, 1992, S.284-314.

bzw. gegen ihre Möglichkeit wendet, bedeutet nicht, dass die Moral dadurch gerechtfertigt werden kann, wie Habermas oder Apel es behaupten. Diese Argumentation besagt lediglich, dass der sprachliche Gebrauch der moralischen Begriffe mindestens das Faktum der Moralität unterstellen muss. Die anschließende Frage ist nur, ob sie sich in der herrschenden oder bestehenden Ethik befindet.

Offenkundig hatte alle bestehenden Morallehren Nietzsche nicht zufrieden gestellt. Sie sind meiste zu intellektualistisch, regelbezogen, asketisch und somit vernachlässigen das Gemüt, das Individuum und die konkrete Situation. Insofern können sie Nietzsche zufolge dem individuellen Leben schädlich sogar feindlich sein. Um diesen Übeln abzuhelfen, hat Nietzsche seine eigene Moralkonzeption entwickelt. Man kann die Charakteristiken der Moralkonzeption Nietzsches schon absehen, dass sie sich zum radikalen Kontextualismus und Individualismus neigt. Im Extremfall ist sie ein moralischer Solipsismus. Niemand kann einem Anderen an- oder abraten, etwas zu tun oder unterlassen. Denn wer außer sich selbst kann genau wissen, was er zu tun oder zu lassen hat? Sogar eine Person hier und jetzt kann nicht beurteilen, was sie gestern oder morgen etwas richtig getan hat bzw. tun soll. Denn alles hängt von den damaligen Umständen ab. Wie ich mein Handeln regulieren kann (soll oder will), hat Nietzsche dazu nichts gesagt.

Nietzsche verleugnet die Allgemeingültigkeit der moralischen Normen und damit die von außen auferlegten Zwänge der Moral. Im Gegensatz dazu betont er die inneren autonomen Verbindlichkeiten, dass sich jeder Einzelne den jeweiligen Umständen entsprechend reflektierend entschließen muss. Dadurch wandelt sich Kants Frage des transzendentalen Subjekts „Was soll ich tun?“ bei Nietzsche in die Frage „Was will *ich* tun?“, wobei mit diesem „Ich“ der freie Geist gemeint ist, der ein konkreter lebendiger Mensch ist und sich hoch bewusst darüber entscheidet, was und wie er unter den gegebenen Umständen handeln will bzw. soll. Es ist gleichgültig, was er tun *soll* oder *will*; die Hauptsache ist: Was er tut, hat mit seinem Leben und seiner Person zu tun! Denn die Handlung bzw. Handlungsweise geht für Nietzsche mit dem Selbstverständnis des Individuums einher.

### **1.7 Die Schwierigkeiten der Diskursethik**

Zwischen der Ethik des Richtigen und der des Guten schlägt sich die Diskursethik auf die Seite der ersteren. Sie strebt nach der Richtigkeit von Handlungen, die mehr mit den



zwischenmenschlichen Beziehungen als mit dem eigenen Leben des Individuums zu tun haben. Diese dialektische Moralphilosophie beruht vornehmlich auf einer Auffassung der Wahrheitstheorie, nämlich der Konsensstheorie der Wahrheit.<sup>302</sup> Die Diskursethik hängt nicht nur eng mit der Erkenntnistheorie zusammen. Sondern auch die praktische Philosophie ist in diesem Sinne auf die theoretische Philosophie zurückzuführen, obwohl die Rehabilitation der praktischen Philosophie dabei proklamiert wird.

In dieser Hinsicht unterscheidet Habermas moralische Fragen von ethischen, indem er die letzteren auf den Entwurf sowie die Führung eigenen Lebens beschränkt und die ersteren als die Probleme und Lösungsversuche der Interessenkonflikte ansieht.<sup>303</sup> Nachdem er die so genannten ethischen Probleme von seiner Moralphilosophie ausgeschlossen hatte, wollte er einen offenen, gewaltfreien und gleichberechtigten, kurz einen idealen Dialog als Prinzip entwickeln, der moralische Konflikte lösen „sollte“.

Dadurch will Habermas Kants Moralphilosophie revidierend erben. Er will nämlich die Universalität der moralischen Verbindlichkeit und die vernünftige Grundlage der Moralität Kants beibehalten, zugleich aber den monologischen Rahmen des transzendentalen Subjektes derart sprengen, dass moralische Urteile durch den oben geschilderten Dialog und Diskurs in einer Form des Konsens gebildet würde. Dabei verwirft Habermas den Anspruch der Transzendentalität Kants, auf dem Apel noch bestehen will. Die normative Verbindlichkeit entsteht für Habermas aus dem faktischen Konsens des idealen Dialogs, während sie bei Apel schon a priori in den performativen Sprachregeln eingebettet und vorausgesetzt wird.

Eine der Schwierigkeiten der Diskursethik besteht in der Zirkularität.<sup>304</sup> Apels und Habermas' Moraltheorie beruht auf einer so genannten „idealen Kommunikationsgemeinschaft“, eine theoretische Abstraktion oder lieber eine Unterstellung, die kaum eine reale Entsprechung in der Wirklichkeit finden kann. Die Aufzählung der Bedingungen dieser vollkommenen Dialoggemeinschaft, also die gewaltlose, gleichberechtigte Argumentation aller betroffenen Teilnehmer und ein dadurch zustande gekommener Konsens als Moralurteil usw., ist nur eine Idealisierung der Bedingungen der Möglichkeit der moralischen Diskussionen. Diese

---

<sup>302</sup> Zur Kritik der Konsensstheorie der Wahrheit siehe: Otfried Höffe, Ethik und Politik. Grundmodell und -probleme der praktischen Philosophie. Frankfurt a. M. 1979, Kap.9, Anhang: Kritische Überlegungen zur Konsensstheorie der Wahrheit (Habermas), S.251-280.

<sup>303</sup> Vgl. Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a. M. 1991, S. 77 ff. und 100 ff.

<sup>304</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, Die Diskursethik, in: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main 1994, S. 161-177. Siehe auch Otfried Höffe, Ethik und Politik, Frankfurt am Main 1979, S. 247-251.

Idealisierung kann höchstens die notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Moralität sein. Das heißt, die Moral kann z.B. die Gewaltlosigkeit, Gleichberechtigung und Aufrichtigkeit implizieren. Aber das Umgekehrte ist nicht immer der Fall. Die Erfüllung aller oben erwähnten Bedingungen der Idealgemeinschaft kann auch nur ein normales Gespräch sein, das mit Moral überhaupt nichts zu tun hat.

Selbst wenn zugegeben — wie Habermas und Apel es meinen — die Ansprüche der Gewaltlosigkeit, Gleichheit und offenen Disputation nahezu gleichbedeutend mit der Moralität sind, ist diese „Moralisierung“ der Bedingungen der Konfliktlösung in der Voraussetzungen der idealen Kommunikationsgemeinschaft enthalten. Die These der idealen Kommunikationsgemeinschaft ist eine analytische im Sinne Kants. Sie setzt nichts anderes als voraus, was wir schon von der Moralität wissen. Also bringt sie nichts Neues über Moralität ans Licht.

Dieser Ansatz zählt zu der angeblichen Prozedurethik, die sich auf ideale formale Bedingungen für einen solchen Diskurs konzentriert und damit realen, konkreten Inhalten entziehen will. Den Inhalt der normativen Verbindlichkeit überlässt er den konkreten realen Parteien des Streitens. Mit anderen Worten: In dieser Hinsicht entkommt die Diskursethik erstens wie Kant dem Vorwurf des Formalismus nicht. Der Übergang von dieser Idealisierung zur realen Diskurssituationen ist noch weit entfernt, als Habermas und Apel es glauben.

Zweitens kann Habermas die Zirkularität seiner Beweisführung nicht aufklären. Die Gültigkeit eines Arguments im Diskurs rekuriert auf seine Begründbarkeit. Begründungen müssen wieder „vernünftig“ sein. Die Vernünftigkeit und die Begründbarkeit werden dadurch gegenseitig impliziert und somit erklären sie einander nicht. Sie setzen einander voraus und sagen zusammen nichts Neues. Drittens ist die Idealdiskursgemeinschaft bzw. -situation eine Annahme, die auch kein konstitutives, sondern höchstens nur ein regulatives Prinzip der Moral sein kann.

Viertens hat moralischer Streit es seltener mit dem Verkennen gegenseitiger Interessen der Konfliktparteien, als mit ihrer Meinungsverschiedenheit und Unwilligkeit zur Anerkennung der Interessen der Gegner zu tun. Eigentlich kennt jeder Streitende genau die eigenen Interessen und die der Gegner. Nur will in den meisten Fällen niemand nachgeben und sich übervorteilen lassen. Und im Kampf um Interessen zeigt sich normalerweise allein das

Pochen auf eigene Ansprüche, aber kaum gegenseitige Rücksichtnahme.

Schließlich ist der Ausgangspunkt von Habermas bereits problematisch. Sind moralische Probleme in Habermasschem Sinne sauber von ethischen abzugrenzen? Kann moralisches Streiten, das nur die Konflikte der Interessen betrifft, tatsächlich nichts mit dem Entwerfen und Führen des eigenen Lebens zu tun haben? Wie könnte ein heftiger Konflikt der Interessen isoliert betrachtet werden, ohne seinen Zusammenhang im Leben des Streitenden zu tangieren? Insofern ist die Abgrenzung Habermas' hinfällig und belanglos. Also wird im Folgenden das Wort „Ethik“ nicht im Sinne von Habermas verwendet, sondern es umfasst die praktischen Probleme, die Bezug auf die evaluativen Tätigkeiten und auf das Selbstverhältnis des Menschen haben.

## **1.8 Zwischenbilanz**

Aus der kurzen Überprüfung von einigen prominenten Ethiken ergibt sich, dass die Ethik des Richtigen ohne Ethik des Guten nicht vorstellbar ist. In der praktischen Philosophie kann man nicht nach der Richtigkeit einer bestimmten isolierten Handlung fragen, ohne ihre Bedeutung und den größeren Zusammenhang zu berücksichtigen. Die Bedeutsamkeit einer Handlung muss im individuellen Leben eingebettet und verkörpert werden. Ohne zu wissen, was für eine Person gut sein kann, kann man nie beurteilen, ob eine Tat oder Entscheidung wirklich richtig ist. Die Grundlage und das Endziel der Ethik des Richtigen soll doch das Leben des Individuums sein, also die Ethik des Guten.

Auf der anderen Seite richtet die Philosophie ihre Frage oder Herausforderung nicht an eine namenlose Masse, deren Mitglieder nicht allein denken können oder wollen, sondern an jeden Einzelnen. Derjenige, der sich mit der Philosophie beschäftigen möchte, muss eigenständig denken wollen. Er muss sich kritisieren und dann überzeugen können, aber niemals nur von Anderen einfach überreden lassen. Selbst ein Konsens oder ein gemeinsamer Beschluss muss auf der Einsicht der einzelnen Personen beruhen. Die philosophische Ethik soll dem selbständigen Denkenden keinen äußerlichen Zwang durch bestimmte Regeln auferlegen. Im Gegenteil: Sie soll das Individuum dazu veranlassen, Einsicht durch eigenes Denken zu gewinnen und die normative Verbindlichkeit selbst zu setzen.

Die Ethik des Richtigen sucht nach der Aufstellung und Festlegung der normativen

Verbindlichkeit, die allgemeingültig sein kann und folglich das Individuum als einzelne Person außer Acht lassen. Die moralischen Regeln, Prinzipien und Konventionen, die von der Ethik des Richtigen entwickelt und erzielt werden, sind für das Individuum äußerlich. Sie sind zwar für das Gelingen und Verschmelzen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens von großer Bedeutung. Aber sie können nicht notwendig für die Gestaltung des Individuellen Lebens geeignet sein.

Diese Normen und Regeln als äußerlicher Zwang können sogar das Individuum moralisch desensibilisieren, da sie nicht von ihm selbst reflektierend erlangt werden. Die äußerlichen Aufforderungen und Normen kann man, muss man wohl blind befolgen. Die innere Verbindlichkeit kann lediglich die Ethik des Guten gewährleisten. Sie lässt das Individuum durch eigene Reflexion zur Einsicht gelangen. Das Individuum gehorcht den Gesetzen oder Prinzipien, die es selbst überlegt und von denen es tatsächlich überzeugt ist. Die Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung lässt sich allein in der Ethik des Guten verwirklichen. Ethische Fragen sind somit in der Ethik des Guten sinnvoll zu formulieren.

Ethische Fragen sind in diesem Sinne die Orientierungsfragen. Sie können sowohl in einzelnen konkreten Handlungen, als auch in allen Phasen des ganzen Lebens auftauchen. Nicht allein beim Überlegen vor Handeln, sondern beim Erleben von Leiden oder Schicksal drängt sich die Frage „Was soll ich tun?“ auf. Der Handelnde bzw. der Leidende, der sich im nächsten Augenblick, wo er auf sein Erleiden zu reagieren versucht, in einen Handelnden wandeln kann, muss sich überlegen, was er seinerseits von sich aus in jeweiliger Situation zu tun hat. Dabei kommt es darauf an, ungeachtet der Berechnung von Nutzen und Schaden, vor allem die innerliche Verbindlichkeit herauszufinden, welche über die bloß internalisierte hinausgeht. Da kommt Philosophie ins Spiel. Das Philosophieren ist eine kritische denkerische Tätigkeit des Individuums. Jeder Einzelne muss sich diese eigenständige reflektierende Aktivität und Fähigkeit selbst aneignen, zumal wenn er mit solchen orientierungsbedürftigen Situationen konfrontiert ist. Auf diesem Hintergrund wollen wir nun prüfen, ob und was Heidegger dazu gesagt hat.

## **2. Möglichkeit einer Ethik bei Heidegger**

Eine gängige und oft gestellte Frage lautet: Gibt es eine Ethik bei Heidegger? Die Antwort

darauf ist umstritten. Heidegger selbst hat diese Frage weder bejaht noch klar verneint.<sup>305</sup> Dass er vor einem Einordnungsversuch seiner Philosophie in bestimmte Kategorien (z.B. Anthropologie, Psychologie oder Ethik) gewarnt hat, bedeutet nicht, dass seine Fundamentalontologie die ethische Frage nicht angeht. Heidegger unterstreicht zwar in „Sein und Zeit“, dass seine Analyse des alltäglichen Seinsmodus des Daseins keine moralisierende Kritik und keine Kulturkritik sei;<sup>306</sup> dennoch sollte man überprüfen, was die spürbare ethische Implikation seines Gedankens bedeutet und warum er selbst diese verleugnen will.

Diejenigen, die Heideggers Leugnung der ethischen Absicht wortwörtlich akzeptieren, folgen seiner Erklärung, dass seine Philosophie ausschließlich ontologisch gemeint sei. Dieses Glaubensbekenntnis setzt ein Dogma des Positivismus voraus, nämlich die strenge Trennung der Werte von Tatsachen, des Präskriptiven vom Deskriptiven, oder der Ethik von der Ontologie. Das Humesche Gesetz, „aus nichtnormativen Aussagen folgen keine normativen Sätze“,<sup>307</sup> ist dabei viel diskutiert worden und immer noch umstritten.<sup>308</sup> G.E. Moore wirft denjenigen vor, die aus Sein(/Ist)-Sätzen Sollensaussagen ableiten wollen, naturalistischen Fehlschluss zu begehen.<sup>309</sup>

Das Dogma geht auf die Annahme der empirischen Verifizierbarkeit der Theorie bzw. Tatsache zurück. Für den Positivisten ist dasjenige, was nicht empirisch überprüfbar ist, keine Tatsache und drückt nur subjektive Meinungen oder Gefühle aus. Die normativen Sätze lässt er auf bloß subjektive Präferenzen zurückführen. Auf die Debatte zwischen den subjektivistischen und objektivistischen Moraltheorien wollen wir nicht mehr eingehen. Beachtlich ist, dass Heidegger diese Position nicht vertritt. Die Beziehung zwischen der Ethik und der Ontologie ist bei ihm noch enger, als geläufig gedacht wird.<sup>310</sup> Trotzdem ist Heidegger kein moralischer Naturalist, wenn darunter die Reduktion der normativen Aussagen auf die nichtnormativen zu verstehen ist.<sup>311</sup> Wenn die Ethik und die Ontologie bei Heidegger voneinander nicht klar abzugrenzen sind, liegt es doch nahe, dass seine Fundamentalontologie ethische Bedeutung haben darf und kann. Wir werden später sehen,

---

<sup>305</sup> Martin Heidegger, *Über den Humanismus*. In: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, S.183.

<sup>306</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, S.167.

<sup>307</sup> David Hume, *Treatise of Human Nature*, Hrsg. von A.D. Lindsay, London 1911, Buch 3, S.177f. Vgl. Franz von Kutschera, *Grundlagen der Ethik*, Berlin 1999, S31.

<sup>308</sup> Vgl. Franz von Kutschera, *Grundlagen der Ethik*, Berlin 1999, S.31-34.

<sup>309</sup> G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1954, S.40f.

<sup>310</sup> Martin Heidegger, *Über den Humanismus*. Frankfurt a. M. 1991, S.44. Dazu siehe auch Douglas Kellner, *Authenticity and Heidegger's challenge to ethical theory*, in: Christopher Macann (Hrsg.), *Martin Heidegger. Critical assessments*, London & New York 1992, P.198-214.

<sup>311</sup> Vgl. Franz von Kutschera, *Grundlagen der Ethik*, Berlin 1999, S.52-59.

dass sie noch weiter darüber hinausgeht.

Warum will Heidegger dies nicht zugeben, wenn seine Philosophie doch ethisch bedeutsam ist? Zum einen lässt sich seine Daseinsanalytik nicht einfach den traditionellen Moralthorien zuordnen. Sie gibt erstens keine Sitten oder moralischen Gebräuche wieder und ist keine deskriptive Ethik. Sie macht zweitens keine moralische Anweisung oder Vorschrift und ist keine normative Ethik. Schließlich analysiert sie keine moralischen Aussagen, sei es auf der semantischen oder sprachpragmatischen Ebene. Also zählt sie auch nicht zur Metaethik. Zum anderen will Heidegger vielleicht seine Philosophie nicht verengt sehen. Seine Daseinsanalyse beschränkt sich nicht auf den Menschen im üblich ethischen oder anthropologischen Sinne. Sie umspannt nicht bloß alles, was ist, sondern auch das, was alles Seiende ermöglicht.<sup>312</sup> Nur hat dies alles mit dem Menschen viel zu tun. Die Philosophie ist für Heidegger nicht so differenziert, wie man sie normalerweise in viele Teildisziplinen gliedert.<sup>313</sup>

Heidegger hat zwar keine systematische Ethik im Sinne von Schulphilosophie entwickelt. Lässt aber die Ethik sich nicht auf semantische oder pragmatische Analysen isolierter moralischer Sätze sowie auf das Konzipieren des Schlichtungsverfahrens von Interessenskonflikten beschränken, ist vielmehr darunter der Umgang mit Orientierungssituationen bzw. das Entwerfen und Führen eigenen Lebens zu verstehen, dann hat er vieles dazu gesagt. Und seine Philosophie ist sozusagen eine „große Erzählung“ davon, wie das Leben des Menschen gestaltet wird und wie es gestaltet werden soll. Obwohl Heidegger nachdrücklich auf die Frage nach dem Sinn des Seins als ontologische Aufgabe seines Projekts hinweist,<sup>314</sup> erweist sich dies letztendlich als eine ethische Konstruktion, die er auf dem Umweg über die Ontologie zu erreichen sucht.

In diesem Sinne ist die Ethik keine bloße Moralthorie, die allein theoretisch bzw. intellektualistisch gebildet ist und keinen Bezug auf das reale Leben hat. Sondern die Ethik ist genau das praktische Wissen, nämlich darüber zu reflektieren, wie man mit Lebenssituationen umgehen und eigenes Leben führen soll. Sie kann Probleme des Handelns und Lassens sowohl in kurzer Phase als auch im ganzen Leben umspannen. Offenkundig muss der Mensch

---

<sup>312</sup> Damit ist das Sein schlechthin gemeint.

<sup>313</sup> Martin Heidegger, Über den Humanismus, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S.184, wo er sagt, „Im Durchgang durch die so verstandene Philosophie entsteht die Wissenschaft, vergeht das Denken. Das Denken vor dieser Zeit kennen weder eine »Logik«, noch eine »Ethik«, noch die »Physik«. Dennoch ist ihr Denken weder unlogisch noch unmoralisch.“ Er sucht nach dem Denken, das noch ursprünglicher als die Philosophie ist.

<sup>314</sup> Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1963, S.22.

sich zwar dessen nicht ständig bewusst sein und immer überlegen, was er im ganzen Leben zu tun hat. Manche Sachen kann man einfach erledigen. Darin zeigt sich die Entlastung z.B. durch Gewohnheiten in alltäglichem Leben. Wenn man dennoch auf Schwierigkeiten oder Krisen im Leben (Jasper nennt derartige extreme Fälle „Grenzsituationen“<sup>315</sup>) stößt oder mit einer neuen Lebensphase anfängt, wird sich solche Frage, deren Zusammenhang mit dem ganzen Leben sich von Trivialitäten des Alltags abhebt, aufdrängen.

Die Frage „Was soll ich tun?“ in diesem Sinne bezieht sich eher auf die Haltung der Lebensweise als auf die Thematisierung der Problemlösung des einzelnen Konflikts und Handelns. Wenn es eine Ethik bei Heidegger gibt, dann ist sie so zu verstehen. Offensichtlich soll seine Ethik in diesem Sinne nicht zur Ethik des Richtigen, sondern zur Ethik des Guten gehören. Die Frage „Was soll ich tun?“ muss in die Frage „Wie soll ich leben?“ bzw. „Wie soll ich mein Leben gestalten?“ umformuliert werden, und zwar nicht im technischen oder realistischen Sinne, sondern im existenzialen Sinne.

### **3. Ethik bei Heidegger**

Heideggers Ethik liefert weder konkrete Handlungsregeln noch analysiert sie normative Sätze. Was kann sie uns anbieten und woran kann sie andere Moraltheorien überbieten? Wie oben bereits dargestellt, ist die Ethik des Guten sowohl die Grundlage als auch das Endziel der Ethik des Richtigen. Ebenso sucht seine Ethik als eine Ethik des Guten nach der Bedingung der Möglichkeit der Moralität.<sup>316</sup> Sie will einmal die Voraussetzung eines ethischen Lebens, wohl des sinnvollen menschlichen Lebens überhaupt, ausloten. Wenn sie diese herausfindet, kann sie den normativen Regeln und moralischen Handlungsweisen eine robuste Basis als Rechtfertigung verleihen. Zum anderen wird sie das Individuum dazu veranlassen, eigenes Leben als ein Ganzes zu überprüfen und selbst zu gestalten. Denn sie richtet die ethischen Fragen nicht an die anonyme Gesellschaft, sondern an jede einzelne Person. Das Individuum steht ganz im Mittelpunkt dieser Ethik.

Heideggers Maßstab der philosophischen Untersuchung lautet: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik

---

<sup>315</sup> Karl Jasper, *Psychologie der Weltanschauungen*, München 1985, S.247 f.

<sup>316</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.280, von da her kann man einsehen, dass Heidegger sich nicht um einzelne konkrete Handlungsmöglichkeit, sondern um die „*existenziale Bedingung der Möglichkeit*“ des je faktisch-existenziellen Seinskönnens“ kümmert.

der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.<sup>317</sup> Aus der Konzeption dieses Maßstabes folgt, dass das menschliche Individuum Heidegger zufolge der Ausgangspunkt und der Angelpunkt der ganzen Philosophie ist. Wir wollen nach seinem Verständnis der Philosophie, also der Philosophie der Individualität, die ethischen Implikationen in seinem Denken herausfinden und rekonstruieren. Wir werden sehen, wie seine Ethik vom menschlichen Individuum ausgeht und wie sie zu ihm zurückkehrt.

Nach Heideggers Ansicht unterscheidet sich das Sein ontologisch vom Seienden, auf das es hier zunächst ankommt.<sup>318</sup> Unter Seiendem befinden sich das Dasein, das menschliche Wesen, und das sonstige Seiende, das so genannte „nicht daseinsmäßige“ Seiende. Das Dasein teilt sich in zwei Arten, nämlich das Dasein des Selbst und das Mitdasein, d.h. das Dasein des Anderen. Ethische Probleme entstehen, sobald das Dasein mit dem Seienden konfrontiert wird. Im Konkreten: Wie der Mensch mit 1. dem nichtdaseinsmäßigen Seienden, 2. dem Dasein des Anderen, 3. dem Dasein des Selbst, umgeht, dafür spielt die Ethik doch eine entscheidende Rolle. Nun wollen wir auf einzelne Aspekte seiner Konzeption eingehen.

### **3.1 Dasein – Seiendes: Besorgen; Technik und Kunst**

Zunächst prüfen wir die relativ einfache Form der Beziehungen des Daseins zum Seienden, nämlich zum nichtdaseinsmäßigen Seienden. Denn in diesem Verhältnis verfügt das Dasein normalerweise über mehr Initiative und Autonomie als in anderem. Der Mensch kann sich meistens allein entscheiden, wie er sich zu dem, was nicht ein Mensch ist, verhalten will oder soll. Die Art und Weise, wie der Mensch mit den Dingen, Pflanzen oder Tieren umgeht, hängt gewöhnlich lediglich vom Menschen selbst ab; genauer genommen, sie hängt von der Sicht des Menschen ab.

Die Unterscheidung zwischen der Vorhandenheit und Zuhandenheit scheint zuerst mit der ethischen Frage nicht unmittelbar zu tun zu haben.<sup>319</sup> Heidegger führt diese Unterscheidung ein, um das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zu Sachen klarzustellen. Nach seiner

---

<sup>317</sup> A.a.O., S.436.

<sup>318</sup> Später werden wir aber sehen, dass die Ethik Heideggers darüber hinausgeht und es doch mit dem Sein zu tun hat.

<sup>319</sup> Sie kann jedoch als eine Art von Programm die Ethikkritik implizieren. Dazu siehe Douglas Kellner, *Authenticity and Heidegger's challenge to ethical theory*, in: Christopher Macann (Hrsg.), *Martin Heidegger. Critical assessments*, London & New York 1992, P.198-214.



Auffassung ist die reine theoretische, thematisierende, distanzierende Beziehung des Menschen zu Sachen der abgeleitete Modus von pragmatischer, umsichtiger, hantierender Umgangsweise.<sup>320</sup> Dass der Mensch zunächst einer Sache als reinem Vorhandenen gegenüber steht, ist für Heidegger ein verkehrtes Bild. Die Lebenswelt geht ihm zufolge der wissenschaftlichen Welt der reinen Erkenntnis voraus. Er will damit das Modell des Subjekt-Objektes umstürzen und der Praxis den Primat über die Theorie verleihen.

Nachdem die ursprüngliche und übliche Umgangsweise des Menschen mit Dingen festgelegt und herausgestellt worden ist, will Heidegger danach fragen, warum und wozu der Mensch mit Dingen umgeht. Vom faktischen Phänomen geht er zur Wert- bzw. Sinnfrage über. Zum reinen „Wie“ fügt er das „Warum“ und „Wozu“. Bei jedem Gebrauch eines Dinges geht es um eine „Um zu“ Struktur, ein instrumentalistisches Mittel-Zweck-Verhältnis. Man fällt z.B. den Baum, um ein Haus zu bauen; man baut das Haus, um sich vor das Gewitter zu schützen, usw. Viele solche „Um zu“ bilden eine Kette der Teleologie. Sie geht letztendlich auf das endgültige „Worum willen“ des Menschen zurück. Die letzte Sinnfrage liegt deswegen nicht draußen in Dingen, sondern ist allein auf den Menschen selbst zu richten.

Eine Sache als Zuhandenes wird als Werkzeug des Menschen angesehen. Was für eine ethische Implikation besteht darin? Die ethische Bedeutsamkeit besteht darin, dass der Mensch das Verhältnis stetig zu prüfen und zurechtzusetzen hat. Einerseits scheint der Mensch doch das Maß aller Dinge zu sein. Er ist der Verwalter bzw. quasi der Herr der Dinge,<sup>321</sup> da sie dem Menschen instrumental zur Verfügung stehen. Ob dies tatsächlich ein rücksichtsloses Verhältnis des Menschen zu Dingen seiner Welt bedeutet und zu einer unbeschränkten Ausbeutung der Umwelt führen darf, scheinen wir von Heideggers Schriften auf den ersten Blick nicht unmittelbar beurteilen zu können.<sup>322</sup> Genauer besehen kann man aber doch Heideggers Position erkennen:

Die schonungslose Ausnutzung der Ressourcen und das Überstrapazieren der Umwelt ist eine extreme Folge des Anthropozentrismus. Denn es handelt sich lediglich um die Nützlichkeit für die Menschheit, ohne Rücksicht auf den Stellenwert des einzelnen Seienden in der

---

<sup>320</sup> Zu genauer Analytik dieser Unterscheidung siehe Kap.1 in diesem Buch.

<sup>321</sup> Vgl. Martin Heidegger, Die Frage nach der Technik. In: Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1954, S.34, „Indessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf.“ Im Humanismusbrief, in: Wegmarken, 1967, S.172, sagt Heidegger klar: „Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.“

<sup>322</sup> Heideggers Kritik an der modernen Technik hat einen ganzen anderen Ansatz als den direkten Angriff gegen die Ausbeutung der Umwelt.

Umwelt und deren Gleichgewicht zu nehmen. Der Mensch fokussiert allein auf die angebliche Qualität eigenen Lebens, derart, dass er den Eigenwert des sonstigen Seienden und den umweltlichen Zusammenhang vernachlässigt. Zu dieser instrumental-anthropologischen Auffassung der Dinge wollen wir nachher noch zurückkommen. Wir werden sehen, wie Heidegger daran Kritik übt.

Andererseits wird der Mensch hingegen oft von Dingen versklavt.<sup>323</sup> Er schont sie, pflegt sie und gibt sich ihnen hin gewissermaßen, als ob er um ihrer willen existierte, nicht umgekehrt. Das nichtdaseinsmäßige Seiende tyrannisiert den Menschen auf verschiedene Weise. Dies prägt sich besonders in der modernen Technik aus. Es ist tendenziell der Fall, dass die Technik beinahe zum Selbstzweck geworden ist. Nicht nur das Leben der zukünftigen Generationen wird in bestimmten großen Ausmaßen betroffen. Dies kann man bereits z.B. aus der Entwicklung der Gentechnik und Biomedizin herauslesen. Sondern auch die Lebensweise und -pläne vieler Leute, vor allem der Naturwissenschaftler, müssen sich verändern und den Forschungen, die oft gegen ihren Willen weiter entwickelt und betrieben werden, anpassen.

Die moderne Technik, eine Umgangsart des Menschen sowohl mit dem nichtdaseinsmäßigen Seienden als auch mit dem Dasein, wobei das so behandelte Dasein zum nichtdaseinsmäßigen Seienden meistens herabgesetzt wird, ist ein Ungeheuer geworden, um dessen willen der Mensch existiert und von dem er sich treiben lässt. In diesem Fall kann der Einzelne nicht durch die Technik das eigene Leben sinnvoll konstruieren, sondern sich nur als ein winziges Teilchen in der riesigen Maschine, die nicht um des Menschen willen, sondern ihrethalben selbst läuft, auflösen.

Eigentlich vertritt Heidegger die instrumental-anthropologische Auffassung der Technik nicht. Diese Auffassung der Technik ist die der Technik seit der Neuzeit, die Heidegger kritisieren will. Das Wesen der Technik ist Heidegger zufolge nicht technisch, sondern es ist die Art und Weise, wie der Mensch mit den Dingen umgeht. Die instrumental-anthropologische ist eine trotzdem scheinbar natürliche, aber eigentlich eine entartete Umgangsart mit den Dingen.

Heidegger nennt das Wesen der neuzeitlichen Technik das Ge-stell.<sup>324</sup> Was heißt das? „Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d.h. herausfordert, das

---

<sup>323</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Stuttgart 1992, S.22.

<sup>324</sup> Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*. In: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1954, S.27-41.

Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen.“<sup>325</sup> Damit will Heidegger die Art und Weise meinen, wie rechnerisch und berechnend der Mensch die Dinge gebraucht. Ein Ding wird nicht mehr als ein Gegenstand des Menschen angesehen, sondern allein als etwas, das gesammelt, gespeichert, bestellt, geliefert und gezählt werden kann. Nicht nur Gebrauchsdinge sondern auch Naturdinge werden als bloße Bestände hingestellt.<sup>326</sup> Über diese alle verfügt der Mensch. Die moderne Technik ermöglicht und verschärft diese vermeintlich rationalisierte Umgangsweise mit den Dingen und der Umwelt. Sie lässt den Menschen wähnen, dass alles unter seine Kontrolle gebracht werden könnte. Der Mensch könnte durch sie alle Dinge und die Umwelt nach seiner Vorstellung steuern und verändern.

Die Technik als eine Weise des menschlichen Umgangs mit den Dingen soll ihm zufolge nicht bloß ein Mittel sein. „Die Technik ist eine Weise des Entbergens.“<sup>327</sup> Heidegger ist der Ansicht, dass das Wesen der Technik als der ursprünglichen Umgangsweise des Menschen mit den Dingen ein Geschehen ist, das nicht vom Menschen beherrscht oder kontrolliert wird. Das Wesen der Technik liegt im Bereich der Entbergung, also der Wahrheit. Heidegger führt das Wesen der Technik auf *τέχνη* zurück, die gemeinsame Wurzel mit der Kunst. In Hinsicht auf die Erschließung ist die Kunst eine bessere Weise als die Technik. Hier wollen wir aber auf seine Auffassung der Kunst nicht mehr eingehen.

Die Entbergung ist für Heidegger keine aktive Entdeckung; ebenso wenig bedeutet das Her-vor-bringen die Herstellung.<sup>328</sup> Die Wahrheit ist keine bloße menschliche Angelegenheit, die in der Erkenntnistheorie zu behandeln und erledigen ist, sondern ist von ihm auf die Unverborgenheit des Seins zurückzuführen. Er sagt: „Allein über die Unverborgenheit, worin sich das Wirkliche zeigt oder entzieht, verfügt der Mensch nicht.“<sup>329</sup> Die Unverborgenheit des Dings, der Welt bzw. des Seins ist zwar keineswegs ein Ergebnis des menschlichen Tuns. Sie braucht dennoch den Menschen.<sup>330</sup> Das Geschehen der Wahrheit wird von Heidegger so

---

<sup>325</sup> A.a.O., S.28.

<sup>326</sup> Vgl. Martin Heidegger, Die Frage nach der Technik. In: Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1954, S.22-23. „Ein Landstrich wird dagegen in die Förderung von Kohle und Erzen herausgefordert. Das Erdreich entbirgt sich jetzt als Kohlenrevier, der Boden als Erzlagerstätte. [...] Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie. Die Luft wird auf die Abgabe von Stickstoff hin gestellt, der Boden auf Erze, das Erz, z.B. auf Uran, dieses auf Atomenergie, [...]“ Siehe auch S.25. „Wenn der Mensch dazu herausgefordert, bestellt ist, gehört dann nicht auch der Mensch, ursprünglicher noch als die Natur, in den Bestand? Die umlaufende Rede vom Menschenmaterial, vom Krankenmaterial einer Klinik spricht dafür.“

<sup>327</sup> A.a.O., S.20.

<sup>328</sup> Vgl. Martin Heidegger, Die Frage nach der Technik. In: Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1954, S.22.

<sup>329</sup> A.a.O., S.25.

<sup>330</sup> Martin Heidegger, Das Ding. In: Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1954, S.180, „Sie [Dinge] kommen nicht *durch* die Machenschaft des Menschen. Sie kommen aber auch nicht *ohne* die Wachsamkeit der Sterblichen.“

beschrieben, als ob sie sich allein ereignete, wie die Nacht hereinbricht oder der Morgen anbricht. Dafür scheint der Mensch sich nicht einsetzen zu können. Er könnte nur abwarten oder höchstens als ein Zeuge für sie zugegen sein.<sup>331</sup>

Dieser Schlussfolgerung scheint einmal unser Ausgangspunkt entgegenzustehen, dass der Mensch im Verhältnis zum sonstigen Seienden über viele Initiative und Autonomie verfügt. Darauf würde Heidegger folgendes entgegen: Die technische, rechnerische Umgangsweise des Menschen mit den Dingen vergrößert oder maximiert zwar den angeblich freien Spielraum für menschliches Handeln; aber diese Weise baut die anderen Möglichkeiten der Unverborgenheit ab.<sup>332</sup> Wenn der Mensch sich immer anmaßt, der Herr der Erde zu sein, dann kann er die echte Gelegenheit der Entbergung dadurch versäumen, dass er alles als seine eigenen Leistungen hinstellt.<sup>333</sup> Dann kann der Mensch sich der Herausforderung des Gestelles unterwerfen, weil er fast alles für möglich halten würde, sofern alles rechnerisch zerlegt, zusammengesetzt oder neu kombiniert werden könnte. Er kann nicht mehr nach dem Wesen der Dinge fragen wollen, da alles für ihn übersichtlich oder durchsichtig sei.

Zum anderen scheint Heideggers Auffassung der Entbergung aus der Unverborgenheit widersprüchlich zu der Auffassung der τέχνη zu sein, egal, ob diese sich auf die Kunst oder auf die Technik bezieht. Denn sie beide sind menschliche Tätigkeiten, die vom Menschen aktiv betrieben werden. Wenn der Mensch durch aktives Unternehmen die Wirklichkeit erfährt oder erlebt, wie ist die Passivität des Menschen beim Auftreten der Wahrheit zu verstehen? Wenn der Mensch nur wartend von der Wahrheit überfallen würde, was für eine Rolle könnte die τέχνη dabei noch spielen?

Die Erschließung der Welt beim Umgang mit den Dingen deutet auf eine Lebenswelt hin, die eine menschliche verflochtene Welt ist. Es gibt kein allein stehendes Werkzeug. Ein Werkzeug verweist immer auf das Set des Werkzeugs, das man in einem Zusammenhang z.B. der Bauarbeit oder Kunstschaffung gebraucht. Dieser Zusammenhang der Absicht bzw. des Zwecks deutet zugleich auf einen noch größeren Zusammenhang mit Anderen an. Von da

---

<sup>331</sup> Martin Heidegger, Die Kehre, in: Die Technik und die Kehre, Stuttgart 2002, S.41, wo Heidegger das Wesen des Menschen als den Wartenden bezeichnet. Vgl. Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Bd.3, Tübingen 1987, S.341.

<sup>332</sup> Martin Heidegger, Die Frage nach der Technik. In: Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1954, S.35, „Allein das Ge-stell gefährdet nicht nur den Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu allem, was ist. Als Geschick verweist es in das Entbergen von der Art des Bestellens. Wo dieses herrscht, vertreibt es jede andere Möglichkeit der Entbergung.“

<sup>333</sup> A.a.O., S.34-35.

gehen wir zum Thema des Anderen über.

### **3.2 Dasein – Mitdasein: Fürsorgen; die Rolle des Anderen**

Heidegger bezeichnet die traditionellen Ontologien als die Vergessenheit des Seins, während ihm oft vorgeworfen wird, dass seine Philosophie die Vergessenheit des Anderen sei. Tatsächlich geht die existenziale Daseinsanalytik Heideggers allein vom Dasein des Selbst aus und kommt zu ihm zurück. Sie konzentriert sich auf die Analyse des einzigen Daseins, nämlich des Selbst, und berührt die Problematik des Anderen bzw. die Beziehung zwischen den beiden wenig. Das ist einerseits nachvollziehbar. Der Ausgangspunkt und das Anliegen der Ethik des Guten ist zunächst das Individuum. Das Wohl und Leben, der Charakter sowie die Persönlichkeit des Individuums stehen immer im Vordergrund.

Allerdings erhebt sich andererseits die Frage, ob sich ihr Geltungsbereich auf die einzelne Person beschränkt. Wird das Thema des Anderen von der Ethik des Guten vernachlässigt oder sogar ganz verdrängt? Die Spannung zwischen den beiden Polen, nämlich der Individualität und Universalität, hat sich auch in der Debatte zwischen dem Neoliberalismus und dem Kommunitarismus ausgeprägt.<sup>334</sup>

In dieser Hinsicht wird die Frage an Heideggers Ethik gerichtet: Was für eine Rolle spielt der Andere in seinem Denken? Der Andere als das Mitdasein scheint in Heideggers Philosophie auf den ersten Blick nicht wichtig oder mindestens nicht positiv bewertet zu sein. Hier soll zuerst ein Missverständnis eingeräumt werden. Der Andere könnte nämlich als das „Man“ angesehen und herabgewürdigt werden. Das wäre verkehrt. Denn das „Man“ ist bei Heidegger eigentlich der üblichste Modus des Daseins des Selbst. Das Man kann zwar die Widerspiegelung der Einflüsse der Anderen auf uns sein. Aber es ist nicht ein konkreter Mitmensch, der uns gegenübersteht und begegnet. Wie ist dann der Andere als Mitmensch in diesem Sinne zu verstehen und wie soll er nach Heideggers Ansicht behandelt werden?

Um solche Fragen zu beantworten, muss man die philosophische Front feststellen, gegen die Heidegger sich wendet. Der Andere wurde seit Descartes über Kant (mindestens in seiner theoretischen Philosophie) bis Husserl als ein Objekt des denkenden Subjektes angesehen. Er wurde zum Gegenstand des subjektiven Bewusstseins degradiert. Der Andere als *alter ego*

---

<sup>334</sup> Vgl. Axel Honneth (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1993.

war einerseits eine dubiose Vorstellung, der man sich nicht versichern konnte, ob sie in Wahrheit eine wirkliche, lebendige Person oder z.B. ein Traumbild sei. Andererseits besaß er den gleichen epistemologischen Status wie ein lebloses Ding, da die beiden immer als der zu überprüfende Gegenstand der Erkenntnis angesehen werden könnten. Der konkrete, lebendige Andere war im Bewusstsein des Subjekts assimiliert, das sich als einzige gewisse Instanz der Erkenntnis sähe. So wurde er in der reinen Erkenntnistheorie behandelt und im Vergleich zum Subjekt als zufällig, nachträglich und sekundär hingestellt.

In Anlehnung an Nietzsche, der die Leiblichkeit des konkreten Ich gegen das transzendente Ich Kants ausspielt, verwirft Heidegger dieses Bild des Anderen. Die Konkretheit und Lebendigkeit des Anderen will er von der Subjektivitätsphilosophie her zurückerobern. Nachdem Heidegger das Verhältnis der Praxis zur Theorie in der traditionellen Philosophie umgedreht und der ersteren den Vorrang erteilt hat, ändert sich das Verhältnis des Anderen zu Dingen im Hinblick auf den erkenntnistheoretischen Status. Die Philosophie soll Heidegger zufolge nicht mehr nach der epistemologischen Gewissheit streben. Die angeblich rationalisierte Denkweise seit der Neuzeit kann nur die Wirklichkeit verzerren. Also rehabilitiert Heidegger erstens den Anderen als eine Person und unterscheidet die Person von Dingen. Dann versetzt er ihn wieder in die Lebenswelt zurück. Der Andere als *alter ego* wird bei Heidegger nicht durch meine Intentionalität bestimmt, sondern muss als ein Dasein wie Ich betrachtet und behandelt werden. Wenn die Person und das Ding wieder in der Lebenswelt zurückkehren, dann ist Heideggers Auffassung des Anderen doch einsichtiger und überzeugender als die der Subjektivitätsphilosophie. Nun wollen wir auf die Details seiner Darstellung eingehen.

In Bezug auf das Dasein wird der andere Mensch von Heidegger als das Mitdasein bezeichnet, welches auch ein Dasein ist.<sup>335</sup> Der andere Mensch als das Mitdasein unterscheidet sich strikt vom nichtdaseinsmäßigen Seienden.<sup>336</sup> Die andere Person muss wegen der vermeintlich gleichen Ungewissheit nicht mehr mit Dingen gleichgesetzt werden. Heidegger sagt: „Aber auch wenn die Anderen in ihrem Dasein gleichsam thematisch werden, begegnen sie nicht als vorhandene Persondinge, sondern wir treffen sie »bei der Arbeit«, das heißt primär in ihrem In-der-Welt-sein.“<sup>337</sup> Mit anderen Worten: Der Andere wird nicht als ein Ding angesehen und ist allein als ein Akteur wie das Dasein des Selbst in der Lebenswelt

---

<sup>335</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.121.

<sup>336</sup> A.a.O., S.118, 121.

<sup>337</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.120.

sinnvoll zu verstehen. Nach Heidegger teilen sie die Welt, weil die beiden gleichermaßen „In-der-Welt-sein“ sind. Die Welt ist für sie als Mitsein die Mitwelt.

In Bezug auf anderes gleichwertig privilegiertes Seiendes, also anderes Dasein, ist das Dasein, das ich selbst bin, primär als „Mitsein“ zu begreifen.<sup>338</sup> Das aber bedeutet nicht, dass das Dasein mindestens ein anderes konkretes Dasein dabei braucht, um das „Mitsein“ zu sein. Selbst wenn kein anderes Dasein faktisch anwesend oder wahrgenommen ist, ist das Dasein immer noch ein Mitsein. Wie das „In-der-Welt-sein“ gehört das Mitsein ursprünglich dem Sein des Daseins zu. Das Mitsein ist Heidegger zufolge ein konstitutives Moment des Seins des Daseins. Deswegen ist er der Ansicht, dass erst das Mitsein das Einfühlen möglich macht, nicht umgekehrt.<sup>339</sup> Hier führt Heidegger das Mitsein als ein ursprüngliches Sein des Daseins ein, um die Beziehung des Daseins zu den Anderen hervorzuheben.

Die Umgangsweise des Daseins mit dem Anderen ist total anders als die mit dem sonstigen Seienden.<sup>340</sup> Das nicht daseinsmäßige Seiende lässt sich umsichtig besorgt, hantiert gebrauchen und handhaben. Der Andere als das Mitdasein darf nicht damit gleichgesetzt werden. Er besitzt einen qualitativ ganz anderen Status als das sonstige Seiende. Heidegger nennt die Art und Weise, wie der Mensch mit dem Anderen umgeht, „Fürsorge“.<sup>341</sup> Obwohl er darunter sowohl positive als auch negative Modi subsumiert und somit als eine ontologische, existenziale Beschreibung darstellt, ist die ethische Implikation dieser Unterscheidung nicht zu verdecken.

Den Anderen als ein Zuhandenes zu behandeln, heißt das Instrumentalisieren der Person und die Herabsetzung des Anderen zum Ding.<sup>342</sup> Dies erinnert uns an die zweite Variante von Kants kategorischem Imperativ: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“<sup>343</sup> Wie Kant ist Heidegger der Ansicht, dass der Andere wie das Dasein des Selbst als Zweck an sich angesehen und behandelt werden soll.

---

<sup>338</sup> A.a.O., S.120-121.

<sup>339</sup> A.a.O., S.121-125.

<sup>340</sup> A.a.O., Sein und Zeit, S.121-122.

<sup>341</sup> Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, S.121. „Das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der *Fürsorge*.“

<sup>342</sup> A.a.O., S.121.

<sup>343</sup> Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin 1968, S.429.

Gibt es bei Heidegger neben dieser allgemeinen Grundhaltung dem Anderen gegenüber noch eine klare Anweisung oder Aussage darüber, wie man miteinander umgehen soll? Anders gefragt: Hat der Andere dann mit dem Leben des Daseins zu tun und hat er somit einen ethischen Bezug auf das Dasein? Was für eine Seinsart des Daseins soll sein Leben gestalten, wenn es mit dem Anderen umgeht? Obwohl Heidegger dem Thema des Anderen im Vergleich zum Dasein des Selbst nur einen kleinen Umfang widmet (§26-27 in SZ), darüber hat er in der Tat deutliche Aussagen gemacht. Im Folgenden wollen wir diesen Aspekt aufgreifen.

Wie soll das Dasein in dieser Hinsicht mit dem Anderen umgehen? Heidegger stuft zunächst mögliche Weisen der Fürsorge ab, und zwar von passiven oder negativen zu aktiven bzw. positiven. Das „Wider-, Ohne-einandersein, das Aneinandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen“<sup>344</sup> nennt er die defizienten Modi der Fürsorge und bezeichnet sie als Rücksichtslosigkeit oder Gleichgültigkeit.<sup>345</sup> Es liegt doch nahe, dass wir aus diesen pejorativen Worten folgern können, dass Heidegger diese Art der Fürsorge negativ bewerten würde. Das Nichtszutunhaben miteinander und die Apathie passt eigentlich nicht zur Fürsorge, es sei denn, dass damit das Verhältnis zwischen anonymen Fremden gemeint ist, die uns im alltäglichen Leben z.B. im Bus oder auf der Straße begegnen und an denen wir wieder vorbeigehen werden, wenn dazwischen nichts passiert. Das idyllische Leben in der Antike, — was Heidegger gefällt und vermisst —, in dem jeder jeden anderen in seinem Dorf kennt, geht im modernen Stadtleben verloren.

Wie ist mit es der aktiven Fürsorge? Auch sie hat Gefahren. Heidegger sagt, „Sie [Die Fürsorge] kann dem Anderen die »Sorge« gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn *einspringen*. Diese Fürsorge übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen.“<sup>346</sup> Durch dies übermäßige Eingreifen kann die Fürsorge des einen Menschen dem Anderen dessen Möglichkeiten der Selbstbestimmung nehmen. Der Andere kann dadurch entweder abhängig oder beherrscht werden.<sup>347</sup> Die Initiative und Freiheit des Anderen wird durch diese Fürsorge sehr eingeschränkt.

Überdies betrifft „diese einspringende, die Sorge abnehmende Fürsorge“ meistens das

---

<sup>344</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.121.

<sup>345</sup> A.a.O., S.123-124.

<sup>346</sup> A.a.O., S.122.

<sup>347</sup> Ebd.



Besorgen des Zuhandenen, meint Heidegger.<sup>348</sup> Das heißt, diese Art der aktiven Fürsorge berührt beim Entwurf bzw. Führen des Lebens des Anderen bestenfalls seine bloß äußerlichen Angelegenheiten. Sie kann ihm bei der Entwicklung seiner Persönlichkeit nicht helfen, da sie seine Innerlichkeit der Person nicht tangiert. Diese übertriebene Fürsorge ist oft in dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, zwischen Lehrern und Schülern sowie zwischen Lebenspartnern anzutreffen. In diesem Sinne entfremdet diese Fürsorge dem Anderen das Dasein des Selbst. Sie ist zwar eine aktive, aber schädliche Fürsorge.

Die ideale Fürsorge respektiert den Anderen und gewährt ihm die Möglichkeit, sein eigenes Leben zu gestalten und seine selbständige Persönlichkeit zu entfalten. Sie mischt sich nicht in das ein, was der Andere selbst zu beschließen hat. So sagt Heidegger: „Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden.“<sup>349</sup> Diese Fürsorge muss dem Anderen dazu verhelfen, sich selbst angemessen einzuschätzen und eigene Verantwortung zu übernehmen. Diese Art der Fürsorge verfolgt einerseits das Leben des Anderen sorgfältig. Aber andererseits muss sie sehr vorsichtig sein, um die Autonomie und Freiheit des Anderen nicht zu verletzen bzw. zu beschränken. Sie fordert die Weisheit, Geduld und Sensibilität. Deswegen ist diese Fürsorge durch *Rücksicht* und *Nachsicht* geleitet;<sup>350</sup> und in diesem Sinne sagt Heidegger: „Als Mitsein »ist« daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer.“<sup>351</sup>

Im Gegensatz zum nichtdaseinsmäßigen Seienden, um dessen willen der Mensch nicht existiert, ist er zum einen doch für den anderen Menschen da. Zum anderen kann das nichtdaseinsmäßige Seiende dem Dasein, keine Fürsorge antun. Von daher ist auch klar, dass der Mensch sich existenzial streng von Dingen unterscheidet. Und wie man aber den Anderen dessen Leben gebührend gestalten lassen soll, hängt offenbar eng zusammen damit, wie man eigenes Leben gestalten soll. Das Gebot „Deinen Nächsten wie dich selbst lieben“<sup>352</sup> setzt wohl voraus, dass man genau weiß, wie man sich selbst lieben soll. Das kann auch ein Grund sein, warum Heidegger so wenig über das Thema des Anderen geschrieben hat, obwohl der Andere in der Tat nicht von ihm vergessen worden ist. Die angemessene Behandlung des Anderen muss doch auf das Selbstverständnis und -verhältnis des Menschen selbst

---

<sup>348</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.122.

<sup>349</sup> Ebd.

<sup>350</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.123.

<sup>351</sup> Ebd.

<sup>352</sup> Lukas 10, 17b.

zurückgeführt werden.

### **3.3 Dasein – Selbstsein: Sorge für sich selbst**

Oben haben wir dargestellt, wie das Dasein des Selbst bei Heidegger den Anderen behandeln soll. Im Folgenden wollen wir „den Spieß umdrehen“ und danach fragen, wie sich das Dasein beim Entwerfen und Führen des eigenen Lebens angesichts des Anderen verhalten soll. Das Problem des Mitseins bzw. Selbstseins ist angesichts des anderen Daseins zu thematisieren. Da sich der Andere bei Heidegger in der Lebenswelt befindet und seine Existenz nicht verleugnet wird, lebt der Mensch offensichtlich mit den Anderen. In dieser Hinsicht erhebt sich die Frage: Wer ist dann das Dasein? Das Dasein, das ich selbst bin, ist das Selbstsein bzw. Mitsein für das Dasein anderer. Gerade im Umgang mit dem Dasein anderer entwickelt sich ein alltäglicher Seinsmodus des eigenen Daseins, nämlich das „Man“. Darauf kommen wir später noch zurück.

Das Selbstverhältnis des Daseins ist meines Erachtens eines der eigentlichen Anliegen Heideggers. Die existenziale Analytik der Existenz des Daseins, des Umgangs mit dem Mitdasein und dem sonstigen Seienden, zielt auf eine einsichtige Beschreibung und Analytik des Selbstverhältnisses des Daseins ab. Durch seine Untersuchung will Heidegger uns ein richtiges Menschenbild darstellen, obwohl es ein implizites ist.

Seine Auffassung des Menschen ist keine genetische oder entwicklungsgeschichtliche, obzwar es doch Stufen gibt. Das Dasein ist nicht ein unfertiges Wesen in Sinne von Nietzsche oder Gehlen.<sup>353</sup> Im Gegenteil dazu ist das Dasein Heidegger zufolge ein längst „zivilisiertes“ Wesen, das in der menschlichen Gemeinschaft tief verwurzelt ist. Es ist gleichgültig, wie es domestiziert oder sozialisiert wird. Die Hauptsache ist, dass diese Vergesellschaftung die Tatsache ist. Heidegger nennt sie die Faktizität des Daseins. Sie bezieht sich auf zufälliges Geschehen, welches das Dasein bisher so konstruiert, wie es ist. Dies ist zwar kontingent, aber unvermeidlich. Das Dasein muss diese von ihm nicht mehr zu verändernde Faktizität in Kauf nehmen und seine neuen Möglichkeiten darauf aufbauen. Weshalb solche zufälligen Ereignisse unbedingt zur Seinsart des Daseins führen können, hat Heidegger nicht besonders erklärt. Gibt es etwas Unbedingtes im Bedingten beim Dasein oder in der Welt, so dass es die meisten Menschen für gewisse Zeit in diese Umstände versetzen würde?

---

<sup>353</sup> Vgl. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt a. M. 1962, S.10, u. S.83.

Der Ausgangspunkt von Heideggers existenzialer Analyse des Daseins ist das „Man“, ein Modus des Alltags des Daseins. Das Man bezieht sich auf das übliche Selbstverhältnis des Menschen. Im Umgang mit dem Dasein anderer kann das eigene Dasein Unterschiede zu den anderen entdecken. Wie wird das Dasein darauf reagieren? „Zunächst und zumeist“, d.h. alltäglich und am meisten, gibt das Dasein nach und unterwirft sich dem „Willen“ von anderen. Diese Anderen aber sind beliebige und nicht bestimmte Personen. Die Hauptsache ist, dass sie sich das Dasein alltäglich und auf unmerkliche Weise untertan machen. Das Dasein hat alles hin- und aufgenommen, was es die meisten Leute sagen hört oder tun sieht. Bewusst oder unreflektierend ahmt es alles nach, was es z.B. für interessant, witzig, schlau, melancholisch, oder einfach normal sowie gebräuchlich hält. Die Anderen herrschen über das Dasein in Anonymität.

Diese unbestimmten herrschenden Anderen nennt Heidegger das „Man“.<sup>354</sup> Und das „Man“ beherrscht das Dasein dadurch, dass das Dasein sich seine Seinsmöglichkeiten von Anderen rauben und bestimmen lässt. Negativ gesehen, beeinträchtigt das Man das Selbstsein des Daseins, vertreibt die Einzigartigkeit und macht alles gleich. Es engt die Freiheit des Daseins ein, sich von selbst aus zu benehmen und auszudrücken, zu denken und zu handeln. Das Dasein tut alles genauso, wie das Man es tut, oder befolgt, was dieses ihm vorschreibt. Das Man wandelt das Selbstsein des Daseins in ein „Nicht-Ich“ um. Das „Nicht-selbst-Sein“ ist auch eine Seinsart des Daseins und kann die „Selbstverlorenheit“ bedeuten.<sup>355</sup> Heidegger nennt das Phänomen „Verfallen“, nämlich wenn das Dasein immer daran festhält und tut, was das Man vom ihm verlangt. Die Verfallenheit des Daseins prägt sich deutlich in folgenden Phänomenen aus, nämlich der Neugierigkeit, Gerede, Zweideutigkeit,<sup>356</sup> denen wir hier nicht mehr nachgehen wollen.

Das Verfallen ist eine Seinsart des Daseins, und zwar vielleicht die ursprünglichste, weil es genau das Sein des alltäglichen Daseins konstituiert. Das Dasein „erwächst“ aus dem Man und „ernährt“ sich von diesem, wie Heidegger sagt: „Zunächst »bin« nicht »ich« im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir »selbst« zunächst »gegeben«. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt

---

<sup>354</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.126. „Das Wer ist nicht dieser oder jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das »Wer« ist das Neutrum, *das Man*.“

<sup>355</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.116.

<sup>356</sup> Diese Thematik behandelt Heidegger in *Sein und Zeit*, §35-38, S.122.

es so.<sup>357</sup> Das Dasein als Man-Selbst ist nach Heidegger in das Man zerstreut und muss sein eigentliches Selbst erst finden. Dieses eigentliche Selbst zu finden heißt aber nicht, ganz vom formenden Man abzuweichen, wie wir uns nicht von unserer Vergangenheit und dem Einfluss des Milieus, in dem wir aufgewachsen sind oder leben, ganz trennen können. Zusammengefasst: Das Man als eine Seinsart verschafft dem Dasein einerseits dessen anfängliche Seinsmöglichkeiten, aber andererseits beschränkt es die nachfolgenden Möglichkeiten des Daseins, sein eigentliches Selbst zu gründen.

Dabei ist das Verfallen zwar Heidegger zufolge nicht im moralischen oder religiösen, sondern im existenzialen Sinne zu verstehen. Aber die ethische Bewertung dieser scheinbar rein phänomenologischen Beschreibung stellt sich zunächst im pejorativen Ton heraus. Außerdem hat diese Haltung Heideggers mit seinem Verständnis der Beziehung der Ethik zur Metaphysik zu tun. Die Ontologie lässt sich nicht als Erkenntnistheorie des Seienden neutral, isoliert, und rein objektivistisch verstehen, als ob sie die Gottesperspektive einnähme. Ganz im Gegenteil: Sie wird immer vom Menschen als endlichem Wesen konstruiert und hat enge Verbindung mit diesem. Eine ontologische, also existenziale Beschreibung des Menschen kann ethische Implikationen zugleich haben. Die strenge Trennung zwischen dem Deskriptiven und dem Präskriptiven im positivistischen Sinne lässt er auch nicht mehr gelten.

Die nächste Frage lautet: Wie kann das Dasein sich von der Tyrannisierung des Man befreien und sein eigentliches Selbst finden? Heidegger weist auf die Vereinzelung hin, die angesichts z.B. der Angst oder Langeweile in eigenartiger Weise auftaucht oder eintritt. In diesem Punkt schlägt Heidegger sich — gegen Kant und Hegel — auf die Seite von Kierkegaard und Nietzsche. Er scheint eine Art von Aversion oder Abscheu gegen die Massen zu haben. Die moralische Authentizität des Menschen muss sich irgendwie von den sozialen Konventionen und Gebräuchen klar unterscheiden und individuell konstruiert werden. Jeder Einzelne muss das eigene Leben einzigartig selbst entwerfen und führen, da er mit dem eigenen Tod allein konfrontiert wird.

Das Leben des Daseins nennt Heidegger den Vorlauf zum Tod.<sup>358</sup> Also ist der Sinn des Lebens für Heidegger vom Tod her zu betrachten und zu bewerten. Ohne Tod ist von einem ganzen Leben keine sinnvolle Rede mehr. Nur mit dem Tod kann die Ganzheit des Lebens gebildet und festgestellt werden. Das Man als unbestimmte Masse kann nicht sterben.

---

<sup>357</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.129.

<sup>358</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.262 f.

Deswegen täuscht es dem Dasein über dessen Tod hinweg. Es kümmert sich um den Tod und das Leben des einzelnen Daseins im eigentlichen Sinne überhaupt nicht. In dieser Hinsicht ist das Man für den Einzelnen nutzlos, sogar schädlich. Denn es kann das Individuum hindern, über eigenen Tod und eigenes Leben zu reflektieren. Erst wenn sich das Dasein als Individuum von den Mengen emanzipiert hat, kann es eigenes Leben vom eigenen Tod aus adäquat und gebührend entwerfen und führen. Die Sorge um sich selbst ist in diesem Sinne ethisch zu verstehen. Heideggers Philosophie entpuppt sich bisher zunächst als eine Ethik der Individualität.

#### **4. Ethik und Religion: Dasein – Sein**

Wie das Dasein sich vom Man loslösen kann, also wie die Vereinzelung des Menschen geschieht, scheint auf den ersten Blick ganz einfach zu sein. Die Individualisierung besteht scheinbar allein darin, dass das Dasein unter bestimmten Umständen, z.B. vor Angst oder in Grenzsituationen, durch bloße Reflexion allein die Bedingung ihrer Möglichkeit schaffen kann. Das ist, selbst wenn es nicht ein ganz entstelltes Bild wäre, nur eine Teilwahrheit. Heidegger führt die Vereinzelung immer auf den Ruf des Gewissens zurück.

##### **4.1 Der Ruf des Gewissens**

Der Rufer des Gewissens wird zwar von Heidegger als das Dasein selbst angesehen,<sup>359</sup> und damit scheint Gott als der „Monteur“ des Gewissens ausgeschlossen zu werden. Heidegger aber redet doch von Schuld.<sup>360</sup> Und seine Rede von Schuld kann nicht mit der Verantwortung im modernen Sinne verwechselt werden. Die Schuld oder Verantwortung im Sinne von Verschuldung ist berechenbar und wird somit von Heidegger der Kategorie des Vorhandenen zugeordnet. Sie kann insofern das ursprünglichste Phänomen des Schuldigseins nicht erläutern. Im Gegenteil: Sie setzt den Begriff der sittlichen Schuld voraus.<sup>361</sup> Heidegger sagt: „Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das »moralisch« Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt und deren faktisch mögliche Ausformungen.“<sup>362</sup>

---

<sup>359</sup> A. a. O., S.275-277.

<sup>360</sup> A. a. O., S.280-289.

<sup>361</sup> A. a. O., S.282, 284.

<sup>362</sup> Martin Heidegger, Sein und Zeit, S.286.

Das Schuldigsein als Sünde ist der Kern des Seins des Daseins. Sie bezieht sich auf die Nichtigkeit sowohl in der faktischen Geworfenheit als auch in dem gegenwärtigen und zukünftigen Entwurf. Mit der Nichtigkeit ist nicht unbedingt etwas Negatives gemeint. Sondern sie besagt das Freisein der Geworfenheit und des Entwerfens des Daseins. Um diese Nichtigkeit, also die Freiheit des eigenen Lebens muss das Dasein sich kümmern. Es muss dafür sorgen. So sagt Heidegger: „*Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt.*“<sup>363</sup> In dieser Hinsicht konstruiert das Schuldigsein das Sein des Daseins. Auf diese Weise verlagert Heidegger die Schuld von einem äußerlichen, zwischenmenschlichen Verhältnis als Verschuldung oder Verantwortung auf die intime Sphäre des Selbstverhältnisses des Daseins. Das Selbstverhältnis des Individuums bei Heidegger bleibt aber meines Erachtens nicht beim Dasein selbst stehen. Es bezieht sich doch auf eine andere Instanz, und zwar auf die religiöse.

#### **4.2 Die Möglichkeit der Umkehr**

Heideggers Moralphilosophie ist eine Ethik zweiter Ordnung.<sup>364</sup> Sie ist aber nicht mit der semantischen oder performativen Analyse der moralischen Sätze zu verwechseln. Sondern sie zielt auf die Bedingung der Möglichkeit der moralischen Beurteilung und Orientierung ab. Sie impliziert eine Art von Kriterium dafür, wie man sich moralisch orientiert. Diese innerliche Orientierung ist zwar individuell, aber nicht willkürlich. Das Gewissen ruft das Dasein im Modus des Schweigens<sup>365</sup> und redet mit diesem über nichts Konkretes und Bestimmtes.<sup>366</sup> Trotzdem kann das Dasein den Ruf des Gewissens nicht überhören, es sei denn, dass es das Zuhören verweigert.<sup>367</sup> Das Gewissen braucht sich nicht einmal mit prädikativen Sätzen zu begründen und kann das Ziel des Erweckens nicht verfehlen. Beim Gewissen handelt sich um ein vorprädikatives bzw. nicht-prädikatives Erlebnis oder Phänomen. Diese Einkehr erweist sich als die Umkehr, und zwar von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit.

Wie ist diese verinnerlichte Orientierung als zweite Ordnung möglich, wenn das Dasein auf normativer Ebene immer noch in das Man verfallen ist? Es liegt bei Heidegger doch nahe, dass eine übernatürliche Instanz das Dasein zum Selbstgespräch als Ruf des Gewissens

---

<sup>363</sup> A.a.O., S.285.

<sup>364</sup> Martin Seel, Heidegger und die Ethik des Spiels, in: Martin Heidegger, Innen- und Außenansichten, Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. M. 1991, S.244 u. 270.

<sup>365</sup> Martin Heidegger, Sein und Zeit, S.273, 277.

<sup>366</sup> A.a.O., S.273, 280.

<sup>367</sup> A.a.O., S.274, 279.

veranlasst. Dazu benötigt das Dasein die Lichtung des Seins.<sup>368</sup> Wie sich das Sein mit Gott bei Heidegger verhält, darauf gehe ich hier nicht ein. Meine These wäre: Heidegger führt die ethische Orientierung und Verinnerlichung auf die Religion zurück. Etymologisch übersetzt er „ἡθoς als Aufenthalt, Ort des Wohnens.“ Dann zitiert er Heraklits Spruch und übersetzt so, „der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes.“<sup>369</sup> Insofern ist Heideggers Ethik meines Erachtens eine verkappte Religionsphilosophie oder eine Ethik, die sich von der Religion nicht trennen lässt. Das Kriterium dafür, wie man ein würdiges und sinnvolles Leben gestalten und verwirklichen kann, hängt mit dem Selbstverhältnis als einem Verständnis des Religiösen zusammen.

## 5. Probleme und Kritik

Die Ethik Heideggers unterstreicht mit Recht das Individuum, dem es in einer sinnvollen Einheit um die Planung und Durchführung des eigenen Lebens geht. Mit ethischen Problemen, genau so wie mit dem Philosophieren, muss der Einzelne durch eigene Reflexion selbst umzugehen lernen. Ein Konsens über einen Streit kann erst dann erreicht werden, wenn jeder Einzelne sich wirklich über etwas im klaren und damit einverstanden ist. Dies kann zum einen durch den Austausch von prädikativen Argumentationen nicht immer erzwungen werden. Zum anderen kann es ohne äußerliche Überredung doch zustande kommen. Selbst die kultivierte Moral bzw. Lebensform muss jeder Einzelne von Anfang an reflektierend rezipieren. Jedes Individuum ist sozusagen die Stunde Null der menschlichen Kultur.<sup>370</sup> In diesem Sinne ist die Ethik wohl immer eine Ethik der Individualität.

Ferner wird der mythische Aspekt der Moral von Heidegger dadurch hervorgehoben, dass er trotz der Betonung der Individualisierung der ethischen Entscheidung, also Entschlossenheit, noch von einer generellen echten Authentizität für jeden Einzelnen überzeugt ist. Der Witz besteht darin, wie er trotz verschiedener kultureller, sozialer oder persönlicher Verzweigung und Differenzierung eine genuin philosophische Aussage über die Ethik machen kann. Der mystische Aspekt bezieht sich zum einen auf diese Universalität des moralischen Phänomens, zum anderen auf die religiöse Mystik, die in der Ethik zum Ausdruck kommt. Welche Probleme sich daraus ergeben würden, wollen wir im Folgenden kurz erörtern.

---

<sup>368</sup> Vgl. Martin Heidegger, Brief über den Humanismus, In: Wegmarken, S.155.

<sup>369</sup> A.a.O., Dazu sieh auch S.185. „ἡθoς bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. [...] Der Aufenthalt des Menschen enthält und bewahrt die Ankunft dessen, dem der Mensch in seinem Wesen gehört. Das ist nach dem Wort des Heraklit δαίμων, der Gott.“

<sup>370</sup> Vgl. Volker Gerhardt, Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Stuttgart 1999, S.13.

## **5.1 Die Asymmetrie der Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen**

In der ethischen Hinsicht ist die Beziehung des Daseins zum Anderen, sei es die zur Einzelperson oder zur Menge, der Angelpunkt der existenzialen Daseinsanalytik Heideggers. Sie erstreckt sich in zwei in Theorie entgegengesetzte, aber in Wirklichkeit sich ergänzende Richtungen, nämlich einmal vom Selbst zum Anderen hin, andererseits vom Anderen zum Selbst her. Durch die phänomenologische Beschreibung und Analyse der beiden Beziehungen will Heidegger eigentlich die Lebenssituation und Existenzart des Menschen als des Daseins darstellen. Mit anderen Worten: Die angemessene Fürsorge für den Anderen und die Sorge für das Selbst sind in der Tat die zwei Seiten derselben Sache. Heidegger will damit die Selbständigkeit und Selbstbestimmung des Individuums unterstreichen. Der Fokus seiner Analyse und seines Anliegens ist immer noch das Dasein des Selbst.

Theoretisch betrachtet soll die Beziehung des Selbst zum Anderen und die des Anderen zum Selbst äquivalent und symmetrisch sein, da der Andere auch nichts anderes als ein Dasein ist wie das des Selbst. Konkret gesagt, wie das Dasein den Anderen behandelt, so soll der Andere das Dasein des Selbst auch behandeln. Damit ist nicht folgendes in realem Leben gemeint, dass man dem Gegenpart dasselbe, was dieser tut, mit gleicher Münze heimzahlen soll. So ist damit weder Rache noch Höflichkeit aufgrund der Gegenseitigkeit gemeint. Sondern die Behandlungsweise des einen Menschen zu dem anderen, — abgesehen von Personen, wer wen behandelt, — soll sich in einer theoretischen Analyse von der Behandlungsweise von diesem zu jenem nicht unterscheiden. Andernfalls ist das Bild dieses Verhältnisses etwas verkehrt. Und dies geschieht genau in Heideggers Schilderung der menschlichen Beziehungen.

Das Dasein des Selbst kann bei Heidegger dem Anderen Fürsorge leisten, während der Andere für es nur als eine Belastung oder Beschränkung gilt, wobei das Dasein beim Umgang mit dem Anderen auch aufpassen muss, diesem die Autonomie und Freiheit nicht abzunehmen. Das Dasein des Selbst muss sich der Macht des anonymen Anderen auf jeden Fall entwinden, um das eigentliche Selbstsein wieder zu finden und aus der Zerstreuung in das Man zurückzuholen; allerdings kann es gegebenenfalls dem Anderen doch die angebrachte Hilfe leisten.



Die Schwierigkeiten von Heideggers Ethik prägen sich erstens besonders darin aus, dass die Rolle des Anderen bei der Ethik der Individualität gewissermaßen herabgesetzt oder verteufelt wird. In der Tat kann der Andere vieles dazu beitragen, wie das Individuum sich entwickelt und verwirklicht.<sup>371</sup> Doch diese möglichen und wirklich guten Beeinflussungen des Anderen scheinen von Heidegger übersehen zu werden. In dieser Hinsicht erweisen sich die beiden Beziehungen bei Heidegger eindeutig als andersartig und asymmetrisch.

Dazu gibt Buber eine prägnante Analyse: „In der *bloßen* Fürsorge bleibt der Mensch, auch wenn er von stärkstem Mitleiden bewegt wird, wesentlich bei sich; er neigt sich handelnd, helfend dem Anderen zu, aber die Schranken seines eigenen Seins werden dadurch nicht durchbrochen; er erschließt dem Anderen nicht sein Selbst, sondern gibt ihm seinen Beistand; er erwartet ja auch keine wirkliche Gegenseitigkeit, ja er wünscht sie wohl kaum, er »geht«, wie man sagt, »auf den Anderen ein«, aber er begehrt nicht, dass der Andere auf ihn eingehe.“<sup>372</sup> Hier erhebt sich die Frage, wie diese Asymmetrie in der Daseinsanalytik Heideggers zustande gekommen ist?

Das asymmetrische Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen kommt deswegen zustande, weil der Andere bei Heidegger kein konkretes „Du“ im Sinne von Buber ist. Der Andere ist keine reale Person, der das Dasein des Selbst von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht; vielmehr bleibt er diesem immer noch ein allgemeiner Anderer. Buber weist mit recht in diesem Punkt darauf hin: „Ein Verhältnis der bloßen Fürsorge kann nicht wesentlich sein; in einem wesentlichen Verhältnis, das Fürsorge einschließt, stammt die Wesentlichkeit aus einem anderen Bereich, der bei Heidegger fehlt. Ein wesentliches Verhältnis zu einzelnen Menschen kann nur ein unmittelbares Verhältnis von Wesen zu Wesen sein, in dem die Verschlossenheit des Menschen sich löst und die Schranken seines Selbstseins durchbrochen werden.“<sup>373</sup> „[...] in der Welt Heideggers gibt es kein solches Du, kein wesenhaftes, von Wesen zu Wesen, mit dem ganzen eigenen Wesen gesprochenes Du. Zu dem Menschen, an dem man bloße Fürsorge übt, sagt man dieses Du nicht.“<sup>374</sup>

Was Heidegger über das Verhältnis des Daseins zum Anderen darlegt, spiegelt keine wesentliche Beziehung der gleichgestellten Menschen wider, vielmehr eher eine spezifische

---

<sup>371</sup> Thomas Rentsch, Interexistentialität. Zur Destruktion der existentialen Analytik. In: Reinhard Margreiter & Karl Leidlmair (Hrsg.), Heidegger. Technik — Ethik — Politik, Würzburg 1991, S.147-151.

<sup>372</sup> Martin Buber, Das Problem des Menschen. Heidelberg 1954, S.106.

<sup>373</sup> Martin Buber, Das Problem des Menschen. Heidelberg 1954, S.120.

<sup>374</sup> Martin Buber, Das Problem des Menschen. Heidelberg 1954, S.111.

Beziehung (z.B. Meister zu Lehrling oder Eltern zu ihrem unmündigen Kind) oder einen sehr beschränkten Aspekt der zwischenmenschlichen Beziehung (z.B. der Aufklärer zu aufzuklärenden Massen). Darin prägt sich nichts anderes als die Selbstaufforderung des Menschen aus. Die Darstellung des Verhältnisses des Menschen zum Anderen fungiert als Kehrseite der Selbstbeschreibung bzw. des Selbstverständnisses des Daseins. Das Thema des Anderen ist folglich bei Heidegger in den Hintergrund gedrängt worden. Und es hat sich herausgestellt, dass das Individuum immer im Mittelpunkt seines Interesses steht.

## **5.2 Religion als die Quelle der Ethik**

Wie oben dargestellt, gilt Heideggers Ethik als eine Ethik des Guten, die nach einem guten Leben streben will. Im Vergleich zur Ethik des Richtigen, die nach den Kriterien für moralisch richtige Handlungen suchen will, fehlt seiner ethischen Konzeption ein wichtiges Moment, und zwar das der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit fällt wohl in die Kategorie der Richtigkeit, die von Heidegger vernachlässigt wird.<sup>375</sup> Dies entspricht gerade dem Unterschied zwischen der Ethik des Richtigen und der des Guten.

Das Problem der Gerechtigkeit taucht eher in zwischenmenschlichen Beziehungen der Gesellschaft als im individuellen Leben des Einzelnen auf. Die Fairness ist ein formaler Maßstab, welcher der Lösung zwischenmenschlicher Konflikte und Probleme besser gerecht werden kann. Die Gerechtigkeit fordert mindestens die formale Gleichberechtigung und die standardisierte Prozedur, bei der es sich um die Richtigkeit bzw. Objektivität ungeachtet der Person handelt.<sup>376</sup> Sie muss für die Möglichkeit und Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens sorgen und sucht folgerichtig nach der Allgemeingültigkeit. Also kommt sie dem Recht nahe,<sup>377</sup> das mit strengen Gesetzen und Strafen versehen ist. Jeder normative Satz, der mit „Du sollst“ oder „Du darfst nicht“ anfängt, gehört zur Ethik des Richtigen. Sie fordert das Individuum zum Gehorsam und Folgen auf; sonst droht sie ihm mit Strafe oder Sanktionen. Ihre Verbindlichkeit kommt äußerlich auf das Individuum zu. Das ist eine sozusagen harte Ethik. Offenbar zählt Heideggers Ethik nicht dazu.

---

<sup>375</sup> Vgl. Carl Friedrich Gethmann, *Dasein: Erkennen und Handeln, Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin 1993, S.319. Gethmann zieht aus seiner Untersuchung von Heideggers Konzeption des Handelns die Schlussfolgerung, dass es „keine Theorie des moralischen Handelns im Sinne einer Konzeption intersubjektiver Verbindlichkeit und Verpflichtung“ bei Heidegger gibt.

<sup>376</sup> Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1975.

<sup>377</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M. 1991, S.118.

Im Vergleich zur Ethik der Gerechtigkeit kann man Heideggers Ethik als die Ethik der Sorge bezeichnen. Parallel kann man die Beiden jeweils als die patriarchalische Ethik bzw. die feministische Ethik bezeichnen. Beiden legen den Akzent auf unterschiedliche Aspekte. Wie gesagt, während sich die Ethik der Gerechtigkeit um die Ordnung der Gesellschaft kümmern muss, will sich die Ethik der Sorge um das Entwerfen und Führen des Lebens des Individuums bemühen. Und diese muss oder will nicht durch äußere Mittel ihr Ziel erreichen. In ihr befindet sich kein Befehl mit „Du sollst“, vielmehr immer die Selbstfrage „Was ich soll“, sei es die Pflicht dem Selbst oder dem Anderen gegenüber. Es gibt keine Aufforderung vom Außen, sondern eher Ratschläge oder Empfehlung, oder besser: Selbstreflexion. Die Ethik der Sorge will dem Individuum keine Gesetze oder Außenzwänge vorschreiben. Sie soll jedes Individuum zur Selbstreflexion, und zwar zur Sorge sowohl für sich selbst als auch für die Anderen, bewegen. Sie kann man als eine milde Ethik bezeichnen.<sup>378</sup>

Die Feststellung des Unterschiedes zwischen den beiden Typen der Ethik kann uns helfen zu verstehen, warum Heideggers Ethik auf Religion zurückgreifen muss. Da die Ethik des Richtigen ein intersubjektiver Ansatz ist, kann sie mit gesellschaftlichen Gründen begründet oder gerechtfertigt werden. Damit die Harmonie und Ordnung des menschlichen Zusammenlebens möglich ist, können Konventionen, Gebräuche oder sogar Gesetze als die Quelle ihrer Autorität dienen. Der Gehalt der Ethik des Richtigen ist gewissermaßen bereits vorgegeben und festgelegt.

Hingegen wird die Ethik des Guten individualistisch angesetzt; deswegen spielen gesellschaftliche Gründe keine bedeutsame Rolle mehr. Wenn die Sitten und Gebräuche in diesem Ansatz ihre Verbindlichkeit verloren haben, wohl sogar als auferlegte Schranken oder Hemmungen betrachtet und verworfen werden, dann lässt sich der Inhalt der Ethik des Guten nicht von der Gesellschaft oder Tradition bestimmen. Wird diese Position ins Extrem getrieben, müssen alle bisherigen konventionellen Werte umgewertet werden, und zwar vom Individuum neu definiert werden. Die Ethik bei Heidegger radikalisiert diese Position und zeigt sich zunächst als solipsistisch bzw. nihilistisch.<sup>379</sup> Wie ist diese nihilistische Implikation bei Heidegger zu verstehen?

---

<sup>378</sup> Vgl. Marcus Düwell, Christoph Hübenal, und Micha H. Werner (Hrsg.), Handbuch Ethik. Stuttgart, Weimar 2002, S. 231-243.

<sup>379</sup> Vgl. Gianni Vattimo, Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie. Frankfurt a. M.; New York 1997, S.13-31, 49-66.

Anschließend an Nietzsches Moralkritik und Umwertung aller Werte setzt Heidegger die radikale Ethik des Guten individualistisch an. In Bezug auf die Gesellschaft kann die radikalisierte Ethik des Guten inhaltlich leer sein. Die Gesellschaft und die Anderen können nicht nur das Gleichgewicht und die innere Orientierung des Individuums nicht gewährleisten, vielmehr können sie sie stören, sogar zerstören. Die äußeren Forderungen zählen für Heidegger nicht zu gültiger Verbindlichkeit. Das Individuum muss sich, um die gültige, also innere Verbindlichkeit zu bilden, an sich selbst wenden. Das Selbst ist der unhintergehbare Grund der Ethik.

Dieser äußerst individualistische Ansatz könnte aber einfach auf seine Grenze stoßen, wenn allein das Individuum als die Letztbegründung aller normativen Verbindlichkeiten gälte. Wenn es keine Religion als die Quelle und das Maß der individualistischen Ethik gäbe, dann könnte sie total inhaltslos sein oder dazu tendieren, kein Kriterium zu haben. Der Rekurs der Moral auf die Religion kann zur Mystifizierung der Moral führen, die dem Relativismus Tür und Tor öffnet. Andererseits ist es fraglich, ob die Autorität der Religion heutzutage, wo sich die Säkularisierung — außer in der islamischen Welt — durchgesetzt hat, noch eine gemeinsame Grundlage für ethisches Leben sein kann. Außerdem scheint es natürlich etwas widersprüchlich zu sein, dass die radikalisiert individualistische Ethik auf eine bestimmte Religion rekurriert; geriete sie dann nicht wieder in äußerliche Autorität und Konventionen? Dagegen kann man noch fragen, ob Heideggers Ethik auf die Autorität einer bestimmten Religion zurückgeht. Das werden wir im nächsten Kapitel genau untersuchen.

## **6. Schlussfolgerung**

Heideggers Ethik scheint eine Fußnote der folgenden Passage von Kierkegaards Tagesbuch am 1. August 1835 zu sein: „Das, was mir eigentlich fehlt, ist, mit mir selbst ins Reine zu kommen darüber, was ich tun soll, nicht darüber, was ich erkennen soll, [...]. Was mir fehlt, war: Ein vollkommen menschliches Leben zu führen und nicht bloß eines der Erkenntnis, so dass ich dadurch dahin komme, meine Gedankenentwicklung nicht zu gründen auf etwas, das man objektiv nennt, etwas, das doch in jedem Falle nicht mein Eigenes ist, sondern auf etwas, das mit der tiefsten Wurzel meiner Existenz zusammenhängt, wodurch ich sozusagen in das Göttliche eingewachsen bin, fest darin hänge, wenn auch die ganze Welt einstürzt.“<sup>380</sup>

---

<sup>380</sup> Sören Kierkegaard, Die Leidenschaft des Religiösen. Stuttgart 1973, S.3. Zit. nach Liselotte Richters Einleitung.

Buber vertritt die Meinung, dass Heidegger Kierkegaards christliche Philosophie säkularisiert habe und das Verhältnis zu Gott bei Heidegger völlig fehle.<sup>381</sup> Buber hat insofern kein Recht, als sich Heideggers Ethik als eine verkleidete Religionsphilosophie herauschält. Es gibt bei Heidegger doch das Verhältnis zum Absoluten, obwohl es sich auf den ersten Blick nicht unbedingt in dem Nimbus Gottes hüllt. Das Moment der Religiosität soll meines Erachtens der heimliche Bewegungsgrund seines Gedankens sein. Darauf werden wir in nächstem Kapitel ausführlich eingehen.

---

<sup>381</sup> Vgl. Martin Buber, Das Problem des Menschen. Heidelberg 1954, S.121.

## IV. Religiosität ohne Religion

*Wem wollt ihr mich gleichstellen, und mit wem vergleicht ihr mich? An wem messt ihr mich, dass ich ihm gleich sein soll? (Jesaja 46, 5)*

*Was verborgen ist, ist des HERRN, unseres Gottes; was aber offenbar ist, das gilt uns und unsern Kindern ewiglich, dass wir tun sollen alle Worte dieses Gesetzes. (5.Mose 29, 28)*

### 1. Einleitung: Wozu noch Religionsphilosophie?

Von den vorhergehenden Kapiteln können wir erahnen, dass die religiöse Frage in Heideggers Philosophie eine Rolle spielt. Was für einen Platz sie in Heideggers Gedanken einnimmt, muss noch genau untersucht werden. Unter dem Motto „Wozu noch Religionsphilosophie?“ wollen wir die Problematik der Religion und ihre Bedeutsamkeit in Heideggers Philosophie thematisieren. Diese Thematik wird so behandelt, dass wir mit den folgenden Fragen Heideggers religionsphilosophische Gedanken durchleuchten, nämlich die Frage nach: 1. der Möglichkeit der Religionsphilosophie, 2. dem Gegenstand der Religionsphilosophie, 3. der Aufgabe der Religionsphilosophie. Dadurch wollen wir auch erörtern, ob wir durch Heideggers Denken neue Einsichten für die Religionsphilosophie gewinnen können, und welche Schwierigkeiten es herbeiführen würde.

#### 1.1 Sinnvolle Rede von Gott?

Wenn die Religionsphilosophie das philosophische Gebiet ist, in dem es sich um Fragen nach der Problematik „über“ Gott handelt, dann lautet unsere erste Frage: Gibt es noch Möglichkeiten, sinnvoll von Gott zu reden, insbesondere in dieser säkularisierten modernen Welt? Ist es noch legitim, über Gott zu philosophieren? Oder muss der Begriff „Gott“ ganz aus der Philosophie, der kritischen Tätigkeit der menschlichen Vernunft, verbannt werden? Ist die Entscheidung darüber schon gefallen? Oder bleibt die Frage immer noch offen?

Ist es noch sinnvoll, von Gott zu reden? In der Praxis ist es für viele Leute schmerzhaft sogar absurd, nach Auschwitz weiter von Gott zu reden.<sup>382</sup> Denn wenn einerseits Gott existierte und gütig wäre, hätte er den Holocaust nicht zulassen sollen. Oder andererseits kann Gott nicht allmächtig sein, da er diese Tragödie und unrechte Gewalt hat nicht verhindern können. An einem barmherzigen, gerechten und allmächtigen Gott zu glauben, ist angesichts dieser Geschichte für manche eine ausgeschlossene Sache. Allerdings unterscheidet sich die philosophische Untersuchung von einem faktischen Glauben. An dieser Stelle wird nicht danach gefragt, ob es sinnvoll ist oder sich lohnt, an Gott zu glauben, sondern lediglich danach, ob es noch die Möglichkeit gibt, sinnvoll von Gott zu reden. Trotzdem scheint es theoretisch auch schwer zu sein, abgesehen von diesem und anderen praktischen Gründen, weiter über Gott zu reden.

### **1.1.1 Kants moralischer Gottesbeweis**

Nachdem Kant die Versuche, das Dasein Gottes auf rationaler Weise zu beweisen, ein für allemal als gescheitert bzw. unmöglich beurteilt hat, scheint die Rede von Gott nicht mehr sinnvoll sein zu können. Aus der Sicht der transzendentalen Philosophie Kants gehört Gott als Idee zur spekulativen Sphäre, die sich menschlicher Erfahrung und Erkenntnis entzieht. Da Gott im landläufigen Verständnis bereits übersinnlich und kein Gegenstand unserer Wahrnehmung ist, hat er sogar keine „entsprechende Spur“ in der Erscheinungswelt hinterlassen — man kann sogar die Erscheinung Gottes in Kants Sinne nicht sagen —; geschweige Gott als Ding an sich, das sich selbst jenseits aller menschlichen Wahrnehmung befindet und nur als eine den menschlichen Perzeptionen zugängliche Erscheinung „tarnet“. Weder als Ding an sich noch als Erscheinung ist Gott uns zugänglich. Soll Gott als ein bloßer Begriff ohne Anschauung leer sein? Als Idee kann Gott in der reinen Philosophie allein spekuliert werden und somit lässt sich sein Dasein nicht daraus folgern.

Im Gegensatz dazu muss Gott Kant zufolge in der praktischen Philosophie, also in der moralischen Welt, als eine notwendige Instanz angenommen werden. Mit der Unsterblichkeit der Seele zusammen nennt Kant diese unentbehrliche Annahme als die Garantie für das

---

<sup>382</sup> Vgl. T.W. Adorno, Negative Dialektik. Frankfurt a. M. 1966, S.352. Dazu sagt er, “Das Erdbeben von Lissabon reichte hin, Voltaire von der Leibniz’schen Theodizee zu kurieren, und die überschaubare Katastrophe der ersten Natur war unbedeutend, verglichen mit der zweiten, gesellschaftlichen [d.h. Auschwitz], die der menschlichen Imagination sich entzieht, indem sie die reale Hölle aus dem menschlich Bösen bereitete. Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug.“ Dazu siehe auch Arnold Künzli, Der ohnmächtige Gott, in Derselbe, Gotteskrise. Fragen zu Hiob, Lob des Agnostizismus. Hamburg 1998, S.257-264.

höchste Gut, nämlich die vollkommene Realisierung der Übereinstimmung von Wohltaten und Glückseligkeiten, Postulat. Die Glückseligkeit mit der Tugend in Einklang zu bringen, kann aber im jetzigen Leben kontingent sein. Ob das im Jenseits, selbst wenn die menschliche Seele nach dem Tod des Körpers fortlebt, tatsächlich verwirklicht werden kann, bleibt auch offen. Insofern bringt das höchste Gut Kants bloß den Wunsch für, bzw. den Glauben an die endgültige Gerechtigkeit zum Ausdruck. Mit anderen Worten: Die Idee Gottes dient dabei lediglich als der Garant oder Mechanismus, der für das sich aus dem menschlichen Wunsche bzw. Glauben abgeleitete, höchste Gut sorgen soll. Von Gott ist „nur noch im Zusammenhang mit dem subjektiven Bedürfnis der praktischen Vernunft, die heterogenen Begriffe Tugend und Glückseligkeit zu einer Einheit zusammenzuschließen, die Rede.“<sup>383</sup> Der menschliche Wunsch bzw. Glaube steht ganz im Vordergrund bei dieser Beweisführung. Wenn aber das vermeintlich höchste Gut in anderen Weisen verwirklicht werden kann oder der Glaube an seine Realisierung erschüttert wird, dann ist die Idee Gottes im praktischen Sinne auch nicht mehr so unentbehrlich, wie Kant es meint. Anschließend an Kant radikalisiert Nietzsche diesen anthropozentrischen Ansatz hinsichtlich der Gottesfrage. Gott wurde früher als der Garant der Gerechtigkeit oder die Sicherheit von Bedürfnissen des Menschen angesehen. Die funktionalistische oder instrumentalistische Auffassung Gottes führt folgerichtig dazu, dass die Funktionen Gottes durch etwas, von dem man meint, das könnte dieselben Funktionen erfüllen, ersetzt werden. Dann sei Gott ganz überflüssig geworden.

### **1.1.2 Wittgensteins Schweigen über Gott**

Der logische Positivismus hält die Aussagen über Gott nicht nur für falsch, sondern vielmehr für sinnlos. Der Positivist lehnt alle Sätze, die keine Beschreibung von Tatsachen sind und darüber hinausgehen, kategorisch ab. Denn er betrachtet die Aussagen, die unsere sinnlichen Erfahrungen überschreiten und folglich nicht empirisch verifizierbar sind, als nicht wahrheitsfähig, d.h. sie können weder wahr noch falsch sein. Sie referieren keine Sachverhalte, die allein Gegenstände unserer wahrnehmbaren Erfahrungen und der Naturwissenschaften sein können, und sind deswegen einfach gegenstands- bzw. bedeutungslos.

Der frühe Wittgenstein vertritt mit dem „Wiener Kreis“ genau diese Position. Das hat mit seiner Auffassung der Sprache zu tun, obwohl sich seine Sprachauffassung später verändert

---

<sup>383</sup> Annemarie Pieper, Das Gute. In: Ekkehard Martens & Herbart Schnädelbach (Hrsg.), Philosophie. Ein Grundkurs, Bd.1, Hamburg 1998, S.284.



hat.<sup>384</sup> Der junge Wittgenstein trachtet mit B. Russell zusammen zuerst nach der Bildung einer angeblichen Idealsprache,<sup>385</sup> die sich durch strenge Regeln konstruieren und jeden Sachverhalt mit jeder diesem entsprechenden Formulierung genau ausdrücken sollte. Das Vorbild der Idealsprache ist ihm zufolge die Prädikatenlogik, die mit Hilfe der strengen Definition und Operation der Variablen, Quantoren und Junktoren den Sachverhalt präzise und klar zum Ausdruck bringen kann. Die Sprache soll dem frühen Wittgenstein zufolge eindeutig sein. Dabei spielt die Syntax, Grammatik, also die Regel, eine entscheidende Rolle. Regeln müssen streng und genau befolgt werden, damit das ganze Sprachsystem richtig funktioniert. Der damalige Wittgenstein ist der Meinung, dass gerade die Regeln die Sprache konstruieren.

Nach Wittgensteins Ansicht ist Gott als etwas Übernatürliches nicht sprachlich einzufangen und auszudrücken. Er überschreitet die Grenzen unserer Sprache, d.h. zugleich die Grenzen unseres Verständnisses. Man kann über das, was über unsere Sprach- und Verständnisgrenzen hinaus liegt, nicht mehr sinnvoll reden und diskutieren.<sup>386</sup> Was dem frühen Wittgenstein zufolge sinnvoll ist und sein kann, ist allein von den Naturwissenschaften zu beschreiben und zu bestimmen. Also für ihn und den gesamten Positivismus ist die Rede von Gott überhaupt unsinnig. „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“<sup>387</sup> Über Gott, da man von ihm nicht sinnvoll reden kann, muss man einfach schweigen.<sup>388</sup>

Der spätere Wittgenstein wendet sich gegen die Sprachauffassung seiner früheren Phase. Er hält zwar an der Position fest, dass die Sprachlehre das Hauptthema der Philosophie ist; aber seine Sprachauffassung hat sich weitgehend gewandelt. Er wendet sich vom Ansatz der

---

<sup>384</sup> Vgl. Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchung. Werkausgabe Bd.1, Frankfurt a. M. 1995, S.565, wo er sagt, „Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre“. Man kann diese philosophische Strömung als das linguistische Paradigma bezeichnen. Dazu siehe Herbart Schnädelbach, Philosophie. In: Ekkehard Martens & Herbart Schnädelbach (Hrsg.) Philosophie. Ein Grundkurs, Bd.1, Hamburg 1998, S.68-75.

<sup>385</sup> Sie versuchten, jeden Gegenstand, der einen Sachverhalt darstellt, durch sinnvolle logische Konstruktion aus sprachlichen kleinsten „Atomen“ oder „Bausteinen“ klar auszudrücken. Und Sie glaubten, dass jeder Sachverhalt durch Kombination solcher Elementarsätze genau zu spiegeln sei. Den logischen Atomismus nennt man diese Auffassung. Dazu siehe Anthony Kenny, Wittgenstein. Kap.5, 6, Die Metaphysik des logischen Atomismus & Die Demontage des logischen Atomismus. Frankfurt a. M. 1974, S.89-141.

<sup>386</sup> Vgl. Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus. 6.51, „Skeptizismus ist *nicht* unwiderleglich, sondern offenbar unsinnig, wenn er zweifeln will, wo nicht gefragt werden kann. Denn Zweifel kann nur bestehen, wo eine Frage besteht; eine Frage nur, wo eine Antwort besteht, und diese nur, wo etwas *gesagt* werden kann.“ Werkausgabe Bd.1, Frankfurt a. M. 1995, S.84-85.

<sup>387</sup> A.a.O. S.85.

<sup>388</sup> Wittgenstein unterscheidet sich von anderen Positivisten, da er sich nicht als einen Ungläubigen ansieht. Für ihn ist das Übernatürliche in dem Sinne nicht zu nennen, dass es das Mystische, also das Unausprechliche ist. Dazu vgl. Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, in Werkausgabe Bd.8, 1989, S.472, wo er sagt, „Das Unausprechbare (das, was mir geheimnisvoll erscheint und ich nicht auszusprechen vermag) gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.“

Idealsprache zu dem der normalen Sprache („normal language“). Der erstere Ansatz konzentriert sich auf die strikte Regelbefolgung in der Sprache und deren Spiegelung der Sachverhalte, während der zweite mehr Wert auf den pragmatischen Aspekt der Sprache legt. Der Sprachgebrauch soll dem späteren Wittgenstein zufolge die Quintessenz sein, die eine Sprache als Sprache konstruiert. Die Sprache entsteht nicht aus einer künstlichen Regelung, die aus ihrem sozialen Gebrauchskontext herausgerissen, dann isoliert analysiert und bestimmt wird. Vielmehr macht Wittgenstein geltend, dass die Sprache einem Spiel ähnlich ist; und er bezeichnet das Sprachphänomen als Sprachspiel. Ohne Regeln gibt es zwar kein Spiel. Aber Regeln allein machen auch kein Spiel aus. Das „Regelbefolgen“ ist kein strikt mechanischer Akt, sondern hat einen gewissen Spielraum, der bestimmte Abweichungen von Regeln erlaubt. Die Sprache ist nicht mehr eindeutig anzusehen, sondern kann auch mehrdeutig sein. Die Regeln sind nicht durch eine apriorische Logizität oder die fehlerlose Abbildung zu konstruieren. Sie sind vielmehr „naturwüchsig“ im alltäglichen Gebrauch einer Sprachgemeinschaft gewachsen. Der Sprachgebrauch ist nichts anderes als die Lebensform einer Sprachgemeinschaft. Die Mitglieder der gleichen Sprachgemeinschaft können sich miteinander gut verständigen, und zwar darüber, worauf sich bestimmte Worte oder Formulierungen beziehen (sollen oder können). Diese Sprache, also Lebensform, müssen kleine einheimische Kinder und Außenseiter der Gemeinschaft erst durch Einübung erlernen und beherrschen können.

Unsere Frage hier wäre: Ändert sich die Problemlage nach der pragmatischen Wende Wittgensteins? Kann man nämlich, abgesehen davon, dass Wittgenstein persönlich religiös geprägt ist, noch von Gott sinnvoll reden?<sup>389</sup> Denn unser Anliegen ist nicht, ob Wittgenstein selbst ein gläubiger Mensch sei, sondern, ob man nach seiner Spätphilosophie wieder sinnvoll über Gott reden kann. Die Antwort darauf kann man bejahen. Denn nachdem auf das Abbildensmodell der Sprache verzichtet worden ist, kann Wittgensteins Philosophie erneut offen zur Gottesfrage sein. Denn was in einer Alltagssprache vorkommt und was sinnvoll ist, wird nicht mehr von den Logikern, Positivisten oder Naturwissenschaftlern bestimmt, sondern von den normalen Leuten, die diese Sprache verwenden. Wenn sie sich miteinander darüber verständigen können, was sie mit bestimmten Ausdrücken meinen — was immer diese sein können (d.h. Aussagen über Gott sind einzubeziehen) — oder worüber sie sprechen, dann

---

<sup>389</sup> Vgl. Kurt Wuchert, Religion bei Wittgenstein und Lévinas. In: Wittgenstein. Eine Neubewertung. Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, *Feier des 100. Geburtstages*. Hrsg. von Rudolf Haller & Johannes Brandl, Wien 1990, S.313-322. Wuchert ist der Meinung, dass die Biographie Wittgensteins wesentlich zur Aufklärung dessen Auffassung der Religion beitragen würde.

sind ihre Aussagen natürlich „legitim“ und sinnvoll. Und zwar jede Sprachgemeinschaft hat ihr eigenes Sprachspiel, das aus ihrer Lebensform besteht. Jedes Sprachspiel hat seine eigenen Regeln und Kriterien, die gegen die Maßstäbe anderer Sprachspiele immun sind. Das besagt konkret, dass eine gläubige Gemeinschaft sinnvoll von Gott reden kann, ohne dass ihre Aussagen unbedingt z.B. nach Kriterien von Naturwissenschaften zu überprüfen sind.

## **1.2 Gegenstand der Religionsphilosophie**

Die nächste Frage lautet: Was ist der Gegenstand der Religionsphilosophie? Ist er die soziale Ordnung und Verbundenheit, welche den Mitgliedern einer etwa primitiven, einigermaßen geschlossenen Gemeinschaft auferlegt wird und auf deren Verhalten bzw. Denken in Verkleidung der Hexerei oder auf mystische Weise Einflüsse ausübt? Ist er ein mentaler Zustand, in den der Mensch sein eigenes Bild perfektionierend projiziert, damit die unerfüllten Wünsche der Menschheit (z.B. die absolute Gerechtigkeit, unbedingte Annahme bzw. vollkommene Liebe) durch die Einbildungskraft oder den unbewussten Psychomechanismus „in Erfüllung gehen“ würden? Ist er der Weltgeist, der überall ist und alles durchdringt? Ist er der sich offenbarende Gott des Christentums, der allen menschlichen Verstand übersteigt? Es ist einerseits immer noch umstritten, womit sich die Religionsphilosophie eigentlich beschäftigen soll. Andererseits, selbst wenn man den Glauben an Gott als ihr Thema vorläufig vereinbarend festlegen könnte, wäre unter Gott viel Verschiedenes zu verstehen.

### **1.2.1 Gott als ein Gegenstand der Philosophie?**

Abgesehen davon, ob es Gott eigentlich gibt und ob das Dasein Gottes bewiesen ist, stellen wir eine noch ursprünglichere Frage, nämlich: Kann Gott überhaupt ein Gegenstand der philosophischen Untersuchung bzw. Abhandlung sein? Wenn Gott ein Übersinnliches und Übernatürliches ist, nämlich er über menschliche Wahrnehmungen hinaus geht und alle Naturgesetze überschreitet, wie kann man über ihn philosophieren? Er fällt einfach nicht in den menschlichen Verstand und überragt unsere geistige Spannweite. Es ist einerseits wohl fraglich, ob es passende oder angemessene Prädikate gibt, um Gott überhaupt beschreiben bzw. bezeichnen zu können; geschweige denn über ihn zu sprechen.

Andererseits ist es nicht zu bestreiten, dass es Religion gegeben hat und gibt. Wie kann man diese Gegebenheit verstehen und sogar erklären? Was ist der „Gegenstand“ in der Religion, womit ein Glaubender umgeht und woran dieser denkt und worüber er spricht? Ist der Gegenstand der Religion mit dem Gegenstand der Religionsphilosophie identisch? Oder können sie beide voneinander verschieden sein? Das religiöse Phänomen soll der Ausgangspunkt oder Gegenstand der Religionsphilosophie sein. Wenn der Philosoph vom Phänomen der Religion ausgeht, kann er bis zum Gegenstand des Glaubenden gelangen? Es ist eine Glaubenssache, ob man die Differenz zwischen beiden beseitigen kann.

Nehmen wir an, dass die Religionsphilosophie sich nicht nur auf das religiöse Verhalten des Glaubenden und das Phänomen der Religion beschränkt, sondern dass sie sich auch mit dem „Gegenstand“ der religiösen Menschen beschäftigen kann, dann lautet hier die Frage: In welchem Sinne kann man über Gott reflektieren und diskutieren? Inwiefern ist es noch sinnvoll, über Gott zu philosophieren? Das hat aber zuerst damit zu tun, wie man die Fähigkeit und Grenzen der Vernunft einschätzt. Was für eine epistemologische Position muss man einnehmen, um etwas über Gott aussagen zu können oder zu behaupten? Wir müssen zunächst das Erkenntnisvermögen des Menschen prüfen, dann können wir das Urteil darüber fällen, ob der Mensch überhaupt imstande sei, Gott zu erkennen und über ihn zu sprechen. Wenn die letzte Frage verneint wird, dann erübrigt sich das weitere Unternehmen. Aber man kann immer noch hinterfragen, aus welchen erkenntnistheoretischen Unterstellungen sich diese Konsequenz ergibt, dass die Gotteserkenntnis der menschlichen Vernunft unmöglich sei. Wenn das Urteil dagegen bejaht wird, soll man auch danach fragen: Was ist die Bedingung der Möglichkeit, sinnvoll von Gott zu reden?

### **1.2.1.1 Der Positivismus**

Die direkteste Antwort auf die Frage, ob die menschliche Vernunft einer Gotteserkenntnis gerecht wird, ist der Empirismus oder Positivismus, dem zufolge der Mensch nicht imstande ist, etwas Übersinnliches zu erkennen und zu beurteilen. Für den Positivisten kann nur dasjenige, was durch unsere Sinneswahrnehmungen empirisch falsifizierbar bzw. verifizierbar ist, der Gehalt der Erkenntnis sein. Was sich empirisch nicht überprüfen lässt, ist von vornherein schon disqualifiziert, Ziel unserer Erkenntnis zu sein. Wenn eine Aussage über etwas Übernatürliches, also etwas nicht empirisch Überprüfbares, gemacht wird, dann bringt sie kein Wissen um etwas Bestimmtes, sondern lediglich die subjektive Haltung oder

Weltanschauung des Aussprechenden zum Ausdruck. Insofern lehnt der Positivist alle metaphysischen Aussagen ab, da diese über unsere Wahrnehmungen hinausgehen und keine objektive Erkenntnis liefern können. Also ist die Gotteserkenntnis für den Positivismus entweder unmöglich, oder uninteressant, illegitim oder einfach absurd.

Die Schwierigkeit des Positivismus besteht hauptsächlich darin, dass sein Grundsatz, objektive Erkenntnis bestehe allein aus Sinneswahrnehmungen, selbst eine nicht empirisch überprüfbare Behauptung ist.<sup>390</sup> Diese empirisch unbegründbare Behauptung bringt, um mit den eigenen Worten des Positivismus zu sagen, lediglich die metaphysische Haltung des Positivismus zum Vorschein.

### **1.2.1.2 Der Agnostizismus**

Die zweite Stellungnahme zur Frage, was die Möglichkeit der Gotteserkenntnis anbelangt, ist der Agnostizismus, dem zufolge der Mensch außerstande ist, die Aussagen über Gott festzustellen, d.h. sie weder zu verifizieren noch zu falsifizieren. Diese Position als eine allgemeine Erkenntnistheorie kann zwar auf Sokrates zurückgreifen. Sie wird aber von Kantischer Transzendentalphilosophie beeinflusst und gestärkt. Diese versucht, einmal die Bedingung der Möglichkeit und zum anderen die Grenzen der menschlichen Erkenntnis festzustellen. Nach Kant kann eine wahre Erkenntnis nur durch die Vereinigung der Sinneswahrnehmungen und der von der reinen Vernunft apriorisch bestimmten Begriffe zustande kommen. Neben den Sinneswahrnehmungen sind die in gewissem Sinne angeborenen Begriffe entscheidend, was man erkennen kann. Sie sind einerseits die Bedingungen der Erkenntnismöglichkeit, andererseits zugleich deren Grenzen. Angesichts ihrer Tragweite und „Beschränktheit“ können wir das Ding an sich nicht erkennen, sondern nur seine Erscheinung.

Denn wir können durch die „transzendente Brille“ nur das betrachten, was über unseren schematischen Filter zu uns gelangen kann, also die Erscheinung eines Dinges an sich. Nicht das Ding an sich, sondern die Erscheinung allein ist uns zugänglich. Insofern sind die traditionell metaphysischen Aussagen zu verleugnen, da sie alle keine objektive Erkenntnis

---

<sup>390</sup> Vgl. Béla Weissmahr, Philosophische Gotteslehre. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz 1983, S.17. „Der Empirismus hebt sich außerdem als allgemeine philosophische Theorie selbst auf, da er nicht auf sich selbst angewandt werden kann, weil ja der Grundsatz, nur die Sinneswahrnehmung liefere objektive Erkenntnis, empirisch niemals zu begründen ist.“

liefern können. Die metaphysischen Sätze verfügen über keine objektive Erkenntnis, weil sie erstens keine Sinneswahrnehmung anbieten. Zweitens ist der Gegenstand der metaphysischen Aussagen, z.B. Gott, die Seele oder Freiheit, in diesem Ansatz problematisch, da wir nicht wissen, ob er als Ding an sich oder als Erscheinung angesehen würde. Im Grunde hat es mit dem Problem von Kants Transzendentalphilosophie zu tun.

Die Trennung des Dings an sich von seiner Erscheinung hat sich selbst in der metaphysischen Tradition verfangen, die eine gegensätzliche Dichotomie bzw. die Zweiwelten voraussetzt, was selbst aber Kant zufolge die Grenzen der menschlichen Vernunft überschreitet und nicht rational begründbar ist. Die Dichotomie in realistischem Sinne ist die Charakteristik der Metaphysik. Alle traditionell metaphysischen Aussagen sind Kant zufolge zu verwerfen. Dennoch verstößt die binäre Spaltung von Ding an sich und Erscheinung gegen seine eigene transzendente Vorschrift. Der ontologische Status von Ding an sich ist ungewiss. Die Annahme der Existenz von Ding an sich ist genauso metaphysisch wie die Behauptung des Gottesdaseins.

Außerdem bleibt das Verhältnis von „Ding an sich“ und Erscheinung im Dunkel. Das betrifft Kants Konzeption von Kausalität. Diese soll Kant zufolge einerseits zu Kategorien, „als den wahren Stammbegriffen des reinen Verstandes“, gehören; die Kausalität ist eine subjektive Bedingung der Möglichkeit unserer Erkenntnis. Andererseits schreibt Kant ihr in Bezug auf das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung die objektive Wirklichkeit zu. Das heißt: Das Ding an sich liegt der Erscheinung in der Tat zugrund. Es ist die reale Ursache unserer Empfindung, es affiziert die Sinnlichkeit. Es ist zwar unausweichlich, diese wirkliche Kausalität zwischen Ding an sich und Erscheinung intuitiv zu unterstellen. Aber diese ungeprüfte Annahme steht zu Kants transzendentalem Ansatz im Widerspruch. Denn es kann keine noch höhere Instanz geben, welche die Richtigkeit oder Entsprechung der „objektiven“ Kausalität gewährleisten und überprüfen könnte. Die Position dieser unausgesprochenen Annahme einer höheren Instanz ist sozusagen eigentlich die Perspektive Gottes, die wir nie einnehmen könnten. Kant hat keine guten Gründe, die zwei verschiedenen Konzeptionen von Kausalität gleichzeitig beizubehalten. Also ist die Dichotomie von *Noumena* und *Phaenomena* samt des transzendentalen Ansatzes Kants auch nicht so haltbar, wie sie dem Anschein nach aussieht.

Trotz der Schwäche seiner Theorie glaubt Kant bewiesen zu haben, dass Aussagen über Gott unsere theoretische Vernunft überschreiten würden. Kants agnostische Haltung macht ihn einerseits so bescheiden, dass er Gott nur als moralisches Postulat ansieht. Andererseits versucht Kant im Gegensatz zum Agnostizismus noch, die Notwendigkeit der Annahme Gottes zu begründen. Der Agnostizismus wird dagegen wegen seiner scheinbaren Neutralität in Praxis zwar von einigen angenommen, aber oft angesichts seiner Unfruchtbarkeit oder Gleichgültigkeit hinsichtlich der Gottesfrage nicht ernst genommen.

### **1.2.1.3 Die Erkennbarkeit Gottes**

Selbst wenn man die beiden oben genannten Positionen ablehnt und behauptet, dass die Gotteserkenntnis dem Menschen möglich sei, was heißt das eigentlich? Bevor wir nach dem „Was“ fragen, sollte die Frage nach dem „Wie“ zuerst beantwortet werden. Wenn Gott sich vom Menschen erkennen lässt, wie ist er zu erkennen? In Bezug auf die Art und Weise, wie man Gott erkennen kann, gibt es ein Spektrum der Positionen, nämlich von einer ganz mystischen, über die Position, die das Gefühl oder die Intuition akzentuiert, bis zu der extrem rationalistischen Position. Die epistemologische Haltung, also eine vortheoretische Überzeugung, legt den Grund dazu, wie der Mensch mit seinem Gott bzw. dem Göttlichen umgeht und umgehen soll.

Wenn man eine mystische Position einnimmt, dann will man versuchen, sich z.B. durch kultischen Tanz im Rausch oder durch die Übung in Askese bzw. Meditation mit dem Göttlichen zu vereinigen. Legt man Wert auf das Gefühl bzw. die Intuition, würde man alle Argumentationen ablehnen und sich ganz auf die Gemütsbewegung und Innerlichkeit konzentrieren. In der Praxis gibt es viele Möglichkeiten, die Religion nicht rational zu treiben. Das quasi antirationale Lager müssen wir aber hier außer Betracht lassen. Denn es kommt der Philosophie als Metatheorie darauf an, Phänomene, sowohl rationale als auch irrationale, auf rationale Weise zu verstehen oder zu analysieren. Wir dürfen vielleicht noch ein Wort darüber verlieren. Die antirationalen Positionen sind nicht ganz irrational, wie sie auf den ersten Blick aussehen. Selbst die antirationalen Positionen, von der Metaebene aus betrachtet, sind auch rational konsequent. Die nicht rationalen Praxen sind nur die rationale Umsetzung der vortheoretischen Überzeugungen. Selbst die Abarten von Religionen, nämlich der Fanatismus oder irgendein Aberglaube, können nicht ganz und gar antirational sein, sonst würden sie nicht so wirken, wie sie faktisch sind. Innerhalb der irrationalen Hülle gibt es den rationalen

Kern. Nun gehen wir von dem nicht rationalen Lager zum rationalen über.

Wie ist Gott rational zu erkennen? Was heißt Gott rational erkennen? Lässt sich Gott wie ein Gegenstand von Forschungen untersuchen und konstatieren? Es ist offensichtlich nicht so. Der naive Positivismus, der Gott als das Übersinnliche wie die wahrnehmbaren Dinge gleich behandeln will, ist zu verwerfen.<sup>391</sup> Gibt es dann Unterscheidung zwischen der Gotteserkenntnis und der Erkenntnis von anderen Sachen? Dies scheint der Fall zu sein. Aber wie? Hier stoßen wir auf große Schwierigkeiten. Denn wir machen wohl Aussagen über Gott, aber welche Prädikate können Gott zukommen? Der Gebrauch der Begriffe, das Prädizieren, besagt die Verallgemeinerung ohne Berücksichtigung der individuellen Verschiedenheiten. Aussagen über Gott würden bedeuten, dass Gott unter dem Aussagbaren subsumiert würde. Kann Gott als das Einzigartige prädiziert und als etwas bestimmt werden?<sup>392</sup> Das Problem beschränkt sich nicht auf die Gottesfrage. Es hat mit der Charakteristik der Sprache und den Grenzen menschlichen Denkens zu tun.

Das Problem ist auf den bekannten mittelalterlichen Universalienstreit zurückzuführen. In diesem Streit geht es darum, ob ein Begriff, also eine universale Benennung, eigenes Sein haben kann oder nicht. Der Begriffsrealismus im Sinne der platonischen Ideen besteht auf der von individuellen Realitäten unabhängigen Existenz der Universalien. Der Nominalismus dagegen bestreitet diese Möglichkeit und behauptet, dass der Begriff eine Eigenschaft der denkerischen Abstraktion sei und nur in sprachlichen Aussagen existieren könne. Das besagt: Der Begriff habe keine selbständige Existenz außerhalb der menschlichen Sprache und bezeichne keinen wirklichen Gegenstand in der Realität.

Der nominalistischen Richtung folgt Nietzsches Sprachkritik, der zufolge es keine Wirklichkeit an sich gibt. Die Wirklichkeit, die dem Menschen zugänglich ist, hänge einerseits immer davon ab, wie und was der Mensch darüber denken und sprechen kann. Die Sprache sei andererseits kein adäquates Mittel, das die Realität zum Ausdruck bringen kann.

---

<sup>391</sup> Vgl. Antony Flew, *Theologie und Falsifikation*. In: *Sprachlogik des Glaubens*. Übers. und hrsg. von Ingolf U. Dalferth, München 1974, S.84-87. Dass Flew Gott als einen „unsichtbaren, unkörperlichen und ewig unfassbaren Gärtner“ hinstellt und infolge dessen nicht empirische Verifizierbarkeit ablehnt, ist eine überholte positivistische Position, dass der epistemologische Status Gottes nicht anderes als derjenige von empirischen Dingen sei.

<sup>392</sup> Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München 1979, S.1.-2, Otto zufolge werden alle Prädikate, die auf Gott angewandt sind, als „absolute“, das heißt als „vollendete“ gedacht. Trotzdem können rationale Prädikate das Wesen der Gottheit nicht erschöpfen.



Denn „Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzung des Nicht-Gleichen.“<sup>393</sup> In dieser Hinsicht liegt Adornos Kritik an der Identität des Begrifflichen<sup>394</sup> auf der gleichen Linie mit Nietzsche. Rortys Antiessentialismus verwirft die Trennung von Wesen und Akzidenz, Substanz und Eigenschaft, Wirklichkeit und Erscheinung<sup>395</sup>. Die Rede von „Wirklichkeit“, im Kantischen Sinne ist bei Rorty nicht mehr sinnvoll. Andererseits reduziert er alles, was in der „Realität“ im Sinne vom realistischen Essentialismus vorkommt, auf „soziale Konstruktion“<sup>396</sup>. Dies besagt, dass es keine sinnvollen unabhängigen Beschreibungen von Wirklichkeit außerhalb menschlicher sprachlicher Bezeichnungen gebe.

Scheint der Nominalismus in diesem Streit die Oberhand zu gewinnen, was wäre dann die Konsequenz des Nominalismus? „Die nominalistische Kritik am Sein der Universalien hebt im Grund den direkten Anspruch aller prädikativen Aussage auf.“<sup>397</sup> Man könnte dann fast nicht mehr sinnvoll reden. Denn Sprechen setzt die Verwendung der Begriffe voraus. Selbst wenn der Nominalismus das Sein im Sinne des Realismus außerhalb menschlicher Sprachen zugibt, würde das Sein doch unbestimmt, nicht wiederholbar, identifizierbar und definierbar, also nicht aussagefähig sein. Die Sprache würde dann zerbröckeln in Stücke, z.B. einzelne Rufe, die man nicht wieder erkennen und verstehen könnte.

Hinsichtlich der Gottesfrage ist es zwar unausweichlich, über Gott begriffliche Aussagen zu machen. Aber wir müssen zugeben, dass die Einzigartigkeit Gottes wie jedes Einzelding angesichts der Beschränktheit der Sprache und des Denkens durch rationale Prädikate nicht angemessen ausgedrückt werden kann, geschweige denn den Unterschied Gottes von Einzeldingen. Also müssen wir uns vor Augen halten, dass die Sprache über Gott immer nur eine analoge und metaphorische ist. Die Analogie besagt weder eine ganze Identität noch eine totale Unähnlichkeit des Begriffgebrauches zwischen Gott und anderen Entitäten. Zwischen den beiden gibt es gewisse Ähnlichkeit, die nicht quantitativ, sondern qualitativ zu verstehen ist.<sup>398</sup> Wir können keine unmittelbare Erkenntnis Gottes haben, sondern immer indirekt, d.h.

---

<sup>393</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 1, S.879-880.

<sup>394</sup> Vgl. T.W. Adorno, Negative Dialektik. Frankfurt a. M. 1966, S.135-205.

<sup>395</sup> R. Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie. Wien 1994, S. 37.

<sup>396</sup> Richard Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis, Wien 1994, S.38 ff.

<sup>397</sup> Josef Simon, Sprachphilosophie. Freiburg/München 1981, S.37.

<sup>398</sup> Vgl. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach & David Basinger, Reason and religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion. Oxford, New York 1991, S.153. “We can say *that* God is wise, for instance, but we do not understand *how* he is wise.” Dazu siehe auch James F. Ross, “Analogy as a rule of meaning for religious language,” in: International Philosophical Quarterly 1.no.30 (1961), S.468-502.

mittels Analogie von Seinsbegriffen, Gotteskenntnis erringen.<sup>399</sup> Wir müssen trotz der Einzigartigkeit Gottes bestimmte Prädikate, die trotzdem auf andere Sachen angewandt werden, verwenden, um ihn zu bezeichnen und zu beschreiben. Angesichts Gottes Eigenart und menschlicher Beschränktheit müssen wir die Unzulänglichkeit und Unangemessenheit dieser analogen Bezeichnung in Kauf nehmen. Trotz der unmittelbaren Unerreichbarkeit der Gottheit durch rationale Prädikate müssen wir Aussagen über Gott machen, um uns über Gott zu verständigen.

Wenn wir über Gott reden, was sagen wir? Wir reden von der Gottesvorstellung, Erfahrung Gottes bzw. Erkenntnis Gottes usw. Das spiegelt eine Tatsache, dass wir nicht über das Wesen Gottes, sondern über die quasi „Wirkungen“ Gottes reden. Was wir über Gott verstehen und aussagen können, müssen wir durch unsere Erfahrungen und Beziehung zu Gott in der Welt artikulieren. Obwohl Gott an sich dem Wesen nach absolut ist, d.h. er nicht durch eine Beziehung zu uns oder der Welt zu bestimmen ist, können wir von ihm ohne seine Beziehung zu uns und der Welt nicht sprechen. Kann der Mensch ohne Erfahrung von Gotteswirkungen bzw. seine Beziehung zu Gott noch etwas Sinnvolles über Gott ausdrücken?

Die Gotteskenntnisse sind eigentlich die Erfahrungen, die der Mensch durch seinen Umgang mit dem Göttlichen erlebt und erreicht. Kann man abstrakt über Gott reden, ohne ihn mit irgendetwas in Verbindung zu bringen? Darauf werden wir später noch zurückkommen. Die Rolle des Menschen soll hier hervorgehoben werden, ohne die anthropozentrische Position unbedingt einnehmen zu müssen. Die Gotteskenntnis ist die menschliche Erkenntnis „über“ Gott, die durch die Beziehung des Menschen zu Gott oder seine Erfahrungen dessen Wirkungen in der Welt zustande gekommen ist. Wenn die Gotteskenntnis so zu verstehen ist, dann kann Gott durch seine Beziehung zum Menschen oder menschliche Erfahrungen seiner Wirkungen in der Welt der „Gegenstand“ der Philosophie werden.

---

<sup>399</sup> Vgl. Walter Brugger, Summe einer philosophischen Gotteslehre. München 1979, S.280. Anschließend an Thomas von Aquinas lautet Bruggers Begründung dafür:

„Ein *univoker* Seinsbegriff führt notwendig zum Pantheismus oder zu einem illegitimen Anthropomorphismus. Wenn nämlich Gott und die Welt infolge eines univoken Seinsbegriffs das Sein auf die vollkommen selbe Weise hätten, wäre entweder Gott endlich wie das Seiende der Welt oder die Welt wäre unendlich wie das Sein Gottes. Im ersten Fall hätten wir den illegitimen Anthropomorphismus, im anderen Fall den Pantheismus.

Ein *äquivoker* Seinsbegriff würde den vollständigen Agnostizismus zur Folge haben. Er würde reine Unähnlichkeit besagen. Gott wäre der »ganz Andre« auch im Hinblick auf Sein überhaupt. Es verblieben nur rein negative Aussagen über ihn, die ihn nicht einmal hinreichend vom absoluten Nichts zu unterscheiden erlaubten, da die bloße Verneinung logisch unendlich ist.

Ein *analoger* Seinsbegriff hingegen besagt die Übereinkunft in derselben Seinsvollkommenheit zugleich mit der Unähnlichkeit in einem jeden zukommenden Eigentümlichkeit“

## **1.2.2 Was man unter „Gott“ versteht**

Nachdem wir festgelegt haben, dass der Mensch durch seine Vernunft mit Hilfe der Analogie Gott erkennen kann, und dass die Gotteskenntnis durch menschliche Beziehung zu Gott bzw. Erfahrungen von Gotteswirkungen in der Welt zustande gekommen ist, dann können wir bei unserem Unternehmen weiter gehen. Die nächste Frage soll lauten: Was ist Gott? Was soll man unter „Gott“ verstehen? Wie lässt sich Gott, in Beziehung zu dem Menschen oder der Welt, auffassen oder manifestieren? Ist Gott als die Weltordnung, der Geist, das Zwecklose, das Absolute, das Unbedingte, das Transzendente, das Übernatürlich usw. zu bezeichnen? Jede Benennung kann nur durch einen bestimmten Bezugspunkt oder ein Bezugssystem verstanden werden. Wenn man Gott als die alles durchdringende Weltordnung oder den allumfassenden Geist ansieht, ist die Welt samt allem Seienden in der Welt das Bezugssystem. Wenn man Gott das Übersinnliche, das Zwecklose oder die Liebe nennt, ist das menschliche Wesen, das mit bestimmten Sinneswahrnehmungen, Intentionen (Intentionalität) und Gefühlempfindungsfähigkeiten ausgestattet ist, der Bezugspunkt. Gott als das Transzendente, das Unendliche bzw. das Unbedingte ist immer im Verhältnis zum Bezugspunkt oder im Gegensatz dazu zu „definieren“. Im Folgenden wollen wir einige Gottesvorstellungen auf dem Hintergrund seines Bezugspunkts bzw. -rahmens erörtern, um zu konstatieren, wie sie vollendet sind.

### **1.2.2.1 Das Verhältnis Gottes zur Welt**

Da der Mensch auch ein Teil der Welt ist, kann die Welt streng genommen das einzige Bezugssystem von Gottesvorstellungen sein. Verschiedene Gottesvorstellungen sind dadurch zustande gekommen, je nach der Auffassung, in welchem Verhältnis Gott zur Welt steht. Wenn man der Meinung ist, dass Gott sich ganz von der Welt trennt und unabhängig existiert, ist Gott als das Transzendente anzusehen. Wenn man dagegen der Ansicht ist, dass Gott die Welt erfüllt und mit ihr identisch ist, dann ist Gott für immanent zu halten. Das nennt man den Pantheismus, dem zufolge Gott unpersönlich und überall da sein muss. Eine scheinbar ähnliche aber nuancenreich unterschiedliche Auffassung ist der Panentheismus, nach dem die Welt in Gott enthalten ist. In diesem Fall muss Gott nicht unbedingt unpersönlich sein, sondern kann auch persönlich sein. Da Gott die Welt umfasst, ist er größer als die Welt. Diese vorhin geschilderten Gottesvorstellungen sind durch das Verhältnis Gottes zur Welt zu bilden und zu bestimmen. Wir wollen im Folgenden Gottesvorstellungen durch das Verhältnis

Gottes zum Menschen darstellen.

### **1.2.2.2 Das Verhältnis Gottes zum Menschen**

Obwohl der Mensch der Welt angehört, besitzt er eine Sonderstellung in ihr. Viele Gottesvorstellungen sind allein durch das Verhältnis Gottes zum Menschen sinnvoll zu deuten, sei es in Bezug auf menschliches Erkenntnisvermögen, sei es in Bezug auf den Willensakt oder in Bezug auf das Leben (den Lebenssinn) des Menschen. So kann Gott jeweils das Übersinnliche, das Unaussagbare, das Zwecklose, das Unbedingte, das Absolute, oder sogar der Schöpfer usw. verstanden werden. Wenn man der Meinung ist, dass Gott nicht in Verbindung mit dem Menschen stünde, dann würde man kein Interesse daran haben und sogar nicht darüber spekulieren wollen, wie Gott zu bezeichnen ist. Die Interessen daran aber umkreisen das Verhältnis des Menschen zu Gott. Das Gottesverhältnis hängt zwar vor allem eng zusammen mit dem Problem, ob Gott persönlich oder nicht persönlich ist. Das setzt aber nicht voraus, dass Gott unbedingt persönlich sein muss, damit er in Verbindung mit dem Menschen treten kann. Der Mensch kann in Beziehung mit einem unpersönlichen Gott treten, natürlich in anderem Sinne als mit einem persönlichen. Auf jeden Fall ist das Verhältnis des Menschen zu Gott der Schlüssel zum Verständnis vieler unserer Gottesvorstellungen. Um Gottesvorstellungen klar zu verstehen, müssen wir sie auf dem Hintergrund des Menschen als Bezugspunkt erläutern. Und wir werden sehen, dass das Gottesverhältnis des Menschen die entscheidende Rolle in der Aufgabe der Religionsphilosophie spielt.

### **1.3 Aufgabe der Religionsphilosophie**

Wenn wir einen kurzen Überblick auf die philosophische Literatur werfen, die von Religionsphilosophie handelt, dann werden wir zwar einen Eindruck gewinnen, nämlich: Die Religionsphilosophien behandeln mit verschiedenen Ansätzen Themen, die auf den ersten Blick unmittelbar mit Gott zu tun haben, z.B. die Problematik von Gottesbeweisen, Eigenschaften Gottes und Theodizee usw. Aber genauer betrachtet, werden wir einsehen, dass es bei Religionsphilosophie eigentlich auf das Gottesverhältnis des Menschen ankommt.

Keine Thematik der Religionsphilosophie ist eine erkenntnistheoretische Spielerei. Es geht bei Religionsphilosophie um die existenzielle Frage des Menschen. Der Mensch will genau wissen, welche Beziehung er zu dem Göttlichen haben kann und wie er sich zu diesem

verhalten soll. Er muss urteilen können, was für eine Konsequenz er ziehen muss, wenn er glaubt oder wie er glaubt; ähnliches gilt für das Umgekehrte. Es geht nicht allein um das Leben und den Tod. Vielmehr kann dies über das Leben und den Tod hinausgehen. Es geht um die Glaubwürdigkeit des Glaubens. Und das geschieht nicht nur zwischen Gott und dem Menschen, sondern auch zwischen Mensch und Menschen, letztendlich zwischen dem Menschen und seinem Selbst.

### **1.3.1 Existenz Gottes und Gottesbeweis**

Ob es Gott gibt, ist eine der uralten Fragen der Menschheit. Während die einen Glaubenden stets versuchen, die Existenz Gottes auf vernünftige Weise zu beweisen, wollen Atheisten und die anderen Glaubenden ihre Versuche von Gottesbeweisen vereiteln. Abgesehen davon, ob Gott wirklich existiert und ob das Problem der Feststellung seiner Existenz rational aufgelöst werden kann, erweist sich diese Auseinandersetzung als ein „Zumausdruckbringen“ des jeweiligen Glaubens, sei es der des Gläubigen oder des Atheisten.

Hier wollen wir weder den Inhalt der jeweiligen Überzeugungen noch die Gültigkeit von Gottesbeweisen überprüfen. Was wir unternehmen wollen, ist, klar zu machen, was für eine Aufgabe die Beweisversuche in der Religionsphilosophie haben und was diese Versuche sowie ihre Gegenversuche jeweils zum Ausdruck bringen wollen. Der an Gott Glaubende will durch seine Gottesbeweise entweder den Glauben seiner Mitgläubigen verstärken oder die Ungläubigen davon überzeugen. Die Gegner teilen sich in zwei Gruppen, einmal die Atheisten, die zweite wieder die Glaubenden. Die Atheisten, welche die Gottesbeweise annulliert haben, wollen durch ihre Gegenbeweise entweder Gläubige aus deren Aberglauben „erretten“ oder sich selbst damit „trösten“.

Interessant sind diejenigen, die selbst gläubig sind aber Gottesbeweise anderer Mitgläubenden zurückgewiesen haben. Beispielweise wird Anselms ontologischer Gottesbeweis zunächst von seinem Zeitgenossen, dem Mönch Gaunilo, dann von Thomas von Aquin kritisiert. Ebenso gibt es Kants Kritik an Descartes ontologischem Gottesbeweis. Was kann ihr Motiv dafür sein? Diese Glaubenden, die Gottesbeweise Anderer abgewiesen haben, bringen meistens eigene Gottesbeweise ein.<sup>400</sup> Sie wollen die Existenz Gottes in anderer Weise nachweisen und damit die Leute auf ihre eigene Weise überzeugen.

---

<sup>400</sup> Thomas von Aquin erbringt z.B. den kosmologischen, teleologischen Gottesbeweis und Kant den moralischen Gottesbeweis.

Das hat erstens mit ihren unterschiedlichen Auffassungen der Überzeugungskraft verschiedener Beweisführungen zu tun. Zweitens hängt das mit unterschiedlichen Ansichten der Eigenschaften des Gottesbegriffs zusammen. Sie wollen nicht nur durch die aus ihrer Sicht besseren Argumente Anhänger, also auch Gläubige, gewinnen. Vielmehr wollen sie durch diese Auseinandersetzungen unsere Gottesvorstellung kritisch erhellen und damit einen lautereren, bewährten Glauben erreichen. Die Versuche von Gottesbeweisen und ihre Widerlegungen richten sich an die Leute, die glauben, zweifeln oder nicht glauben können. Die Gottesbeweise und die jeweiligen Widerlegungen sind keineswegs abstrakte denkerische Spielerei des überzeugten Glaubenden. Sie werden nicht um ihrer selbst willen unternommen. Sie sind Kämpfe jeweils um eigene Überzeugungen, wovon man lebt. Das „Gottesbeweisen“ und -widerlegen ist insofern eher eine zwischenmenschliche Tätigkeit, die die jeweilige eigene Überzeugung zum Ausdruck bringt und um Überzeugung der anderen Leute ringt.

### **1.3.2 Eigenschaften Gottes**

Ist Gott unkörperlich, übernatürlich, übersinnlich, also ein Geist? Ist Gott intelligent, weise, barmherzlich und liebvoll usw., also persönlich? Ist Gott gut, allmächtig, allwissend, ewig, also vollkommen? Ist Gott autonom, selbständig, autark, also absolut und unbeding? Welche Attribute sollen oder können Gott zukommen? Welche Prädikate dürfen nicht auf Gott angewandt werden? Warum und wozu will man über die Eigenschaften Gottes diskutieren und sogar debattieren? Der an Gott Glaubende will die Eigenschaften Gottes konstatieren, um Gott kennen zu lernen und angemessen mit Gott umzugehen. Der nicht an Gott Glaubende will die Eigenschaften, die der Glaubende Gott zuschreibt, erörtern, um Widersprüche darin zu finden, Gott diese Eigenschaften abzusprechen und die Gottesvorstellung des Glaubenden zu verwerfen.

Es ist dem Menschen theoretisch gleichgültig, ob Gott bestimmte Eigenschaften besitzt oder nicht. Die Hauptsache ist: Das Wissen um Gottes Eigenschaften wird in die Praxis umgesetzt; d.h. der Mensch will genau wissen, — auch wenn er ein Atheist ist, — wie er sich im Leben nach seiner „Gottesvorstellung“ verhalten soll. Die Säkularisierung bedeutet in diesem Fall die Lebensweise nach der von religiösen oder kirchlichen Einrichtungen losgelösten Welt- und Lebensanschauung. Sie besagt, nicht ganz und gar ohne Gottesvorstellung zu sein, sondern eine eigene, bestimmte Gottes- und Weltvorstellung zu haben, darin Gott nicht da ist oder tot sein kann.

Wenn man z.B. glaubt, dass Gott gerecht und allmächtig sei und jeden Menschen nach dessen Werken richten würde, dann könnte man vielleicht das Fazit ziehen, dass man ernsthaft leben und Mitmenschen recht behandeln sollte. Daraus könnte sich eine andere Folgerung ergeben, nämlich, dass der Mensch Unrecht, das ihm widerfahren ist, besser ertragen könnte. Wenn man Gott andere Eigenschaften glaubend zuschreibt oder abspricht, dann könnte man eine ganze andere Beziehung zu Gott haben und sich ganz anderes verhalten. Die Untersuchung von Gottes Eigenschaften ist keine theoretische Frage, die sich um Gott an sich isoliert handelt, sondern ein existenzielles Problem, das um die menschliche Beziehung zu Gott und das eigene Leben des Menschen geht.

Beziehungen zu Gott können zwar sehr verschieden sein; Leute aus primitiven Stämmen sehen Gott (verborgen in der Natur) als wilde Kräfte an und sehen sich gezwungen, ihm Opfer darzubringen, um ihn zu „besänftigen“. Andere wollen Gott als die Weltordnung betrachten und sich dieser Gesetzlichkeit oder Zweckmäßigkeit anpassen. Aber es gibt eine besondere Beziehung zu Gott, nämlich eine persönliche, da viele Menschen Gott anhören, zu Gott beten, Hilfe bei ihm suchen wollen. Das setzt die Möglichkeit der Kommunikation zwischen dem Menschen und Gott voraus. Diese Glaubensform unterstreicht das Bilden einer persönlichen Beziehung zu Gott. Insofern spielt die Eigenschaft „Persönlichkeit“ für die Gottesvorstellung eine wichtige Rolle, wobei die Prädikate des möglichen Anthropomorphismus vermieden werden müssen.<sup>401</sup> Das ist der Grund, warum Kant Gott als Weltursache von Gott als Welturheber unterscheiden will.<sup>402</sup> Sie grenzt den Gott der Glaubenden (bzw. Theologen) vom Gott der Philosophen ab. Auf die Einzelheiten dieser Problematik wollen wir nicht eingehen. Was wir hier darstellen wollen, ist zu zeigen, dass die Erörterung von Gottes Eigenschaften eine Aufgabe der Religionsphilosophie ist, aber nicht in Bezug auf Gott an sich, sondern immer auf die menschliche Beziehung zu Gott gerichtet wird. Dieser Punkt wird noch deutlicher sein, wenn man der Aporie „Theodizee“ nachgeht.

### **1.3.3 Das Problem der Theodizee**

Die Theodizee ist ein spezielles Problem des Christentums, das einen großen Anteil an der abendländischen Kultur und Philosophie besitzt. Es scheint auf den ersten Blick nur das Problem des Widerspruches in Gottes Eigenschaften zu sein. Wenn Gott nämlich, wie das

---

<sup>401</sup> Diese Vermeidung setzt den absoluten Unterschied zwischen Gott und dem Menschen voraus.

<sup>402</sup> Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. B659-660.

Christentum ihn schildert, sowohl gut als auch allmächtig ist, wie ist das Phänomen des Bösen zu erklären? Wie ist das Böse entstanden und in der Welt zustande gekommen? Warum kann es weiter geschehen und nicht aufhören? Die typische Fragstellung ist folgende: Wenn Gott wirklich gut wäre, wieso lässt er das Böse zu? Da das Böse eine Tatsache ist, kann die Antwort darauf zweierlei sein, nämlich: Entweder Gott sei außerstande, es zu unterbinden; in diesem Fall wäre Gott nicht allmächtig, was der landläufigen Gottesvorstellung nicht entspricht. Oder Gott ist wohl allmächtig aber habe die Absicht nicht, das Böse zu verhindern. In diesem Fall könnte Gott nicht absolut gut sein, was das Christentum ablehnt. Die beiden Eigenschaften Gottes „Gutsein“ und „Allmächtigkeit“ stehen infolge des Bösen miteinander in Widerspruch.

Die Aporie ist um so mehr, je mehr man nach der Quelle des Bösen sucht. Denn die Eigenschaft „Güte“ Gottes steht in Widerspruch zu einer anderen Eigenschaft Gottes, nämlich „Schöpfersein“. Diese Widersprüche ergeben sich aus der Gotteslehre des Christentums. Denn dieser zufolge ist Gott der einzige Schöpfer allen Seienden, was in der Welt ist. Wenn man das Böse hypostasiert und als ein Seiendes ansieht, kann das dazu führen, dass auch das Böse aus Gott kommt, d.h. Gott würde die eigentliche Ursache oder der wirkliche Urheber des Bösen sein. Das Problem des Bösen kann auf diese Weise in Widerspruch zu anderen Eigenschaften Gottes, die das Christentum Gott zuschreibt, stehen. Das passt aber zum traditionellen Gottesbild nicht. Mit anderen Worten: Die faktische Existenz des Bösen ist eine große Herausforderung der überlieferten Gotteslehre. Dass der an den Gott des Christentums Glaubende sein Gottesbild rational verteidigen will, daraus ist das Problem der Theodizee entstanden. Das Problem der Theodizee spielt in der Religionsphilosophie eine wichtige Rolle, da es eng mit einer konsequenten Gottesvorstellung zusammenhängt.

Aus dem Zusammenhang der Diskussion können wir deutlich ersehen, dass das Problem der Theodizee nicht eine bloß theoretische Streiterei ist, sondern hauptsächlich wegen der Tatsache des faktischen Bösen zustande gekommen ist. Es handelt sich nicht um denkerische Theoretisierung, vielmehr geht es um den faktischen Glauben, der dem praktischen Leben zugehört. Es wäre viel einfacher, wenn man nicht an einen solchen Gott glaubte oder keine Absichte hätte, zu diesem Gott eine Beziehung zu bilden. Der Grund, warum das Problem der Theodizee in der Religionsphilosophie von Bedeutung ist, besteht darin, dass der Mensch sich nach einem vollkommenen Gottesbild sehnt und die Beziehung zu diesem Gott erhofft. Und das Gottesverhältnis beschränkt sich nicht auf die Beziehung des Einzelmenschen zu Gott.



Vielmehr wünscht man, dass sowohl die Natur als auch die Gesellschaft unter der Herrschaft dieses perfekten Gottes ständen. Das Problem der Theodizee kann sich auf die Kosmologie und Sozialphilosophie erstrecken. Eine der Aufgaben der Religionsphilosophie liegt auch darin, zu erläutern, wie die Tilgung der Ungerechtigkeit, also die Gerechtigkeit bezüglich des Gottesbildes zu verwirklichen ist.

#### **1.4 Zwischenbilanz**

Was ist die Aufgabe der Religionsphilosophie? Sie ist keineswegs eine reine Untersuchung dessen, was das Göttliche an sich ist. Der Mensch kann niemals eine Gottesperspektive oder eine Metagottesperspektive einnehmen, um „über“ Gott als solchen zu sprechen oder zu diskutieren. Die Achse der Religionsphilosophie ist meines Erachtens die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott. Die Religionsphilosophie muss immer die — in Bezug auf dieses Gottesverhältnis — anderen Problematik erläutern. Die Fragen, ob Gott existiert und ob sein Dasein bewiesen werden kann, welche Eigenschaften Gott zukommen und ob sie in Widerspruch miteinander stehen können, entfalten sich alle immer in Bezug auf das Verhältnis des Menschen zu Gott.

Es kommt der Religionsphilosophie darauf an, die existenzielle Frage des Menschen bezüglich des übernatürlichen Absoluten zu durchleuchten. Um das Verhältnis des Menschen zu dem Metaempirischen angemessen zu bilden (bzw. verkehrtes Verhältnis zu berichtigen), muss man nach der Möglichkeit der Existenz Gottes und nach dessen Eigenschaften fragen. Da Philosophieren eine kritische Tätigkeit der menschlichen Vernunft ist, müssen diese religiösen Erörterungen vernünftig betrieben werden. Das heißt, man muss einmal versuchen, auf rationale Weise Antworten auf die oben genannten Fragen zu untersuchen, z.B. was es für metaphysische oder sprachliche Voraussetzungen einer bestimmten Position gibt, und ob die Position logisch konsequent ist oder ihr Widersprüche unterlaufen, usw.

Zum anderen muss man die Subjektivität des Menschen hinsichtlich dieser religiösen Fragen überprüfen, nämlich die Spannweite und Grenzen der menschlichen Vernunft als die Bedingung bzw. Grenzen der Möglichkeit der religiösen Erfahrungen oder den inneren Zustand als Willen zum Glauben (bzw. Widerwillen gegen Glauben) kritisch zu prüfen. Dass unter der Religion die existenzielle Frage des Menschen zu verstehen ist, bedeutet, dass der Mensch sich in den existenziellen Situationen mit seiner Vorstellung von Nichts, von Gott

und vom Sinn des Lebens konfrontiert wird und sich danach verhalten würde. In diesen drei Aspekten wollen wir im Folgenden Heideggers Denken nachgehen, um die religiösen Implikationen herauszufinden und die Bedeutsamkeit der Religiosität in seiner Philosophie festzustellen.

## **2. Dasein – Nichts**

Ein Motiv von Heideggers Philosophie ist der Versuch, die Herausforderung des Nihilismus Nietzsches anzunehmen und ihr entgegenzutreten. Wie der Nihilismus zu überwinden ist, liegt Heidegger sehr am Herzen. Heidegger hat viele Bemühungen der Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophie gewidmet. Ob er Nietzsche angemessen oder falsch versteht und auslegt, ist den Nietzscheexperten vorbehalten. Das wollen wir nicht beurteilen. Hier begnügen wir uns damit, festzustellen, wie Heidegger den Nihilismus Nietzsches interpretiert und ihn in seiner eigenen Philosophie umwandelnd assimiliert.

### **2.1 Der Nihilismus**

Heidegger sieht den Nihilismus als den Angelpunkt der Philosophie Nietzsches an, weil viele andere wichtige philosophische Überlegungen Nietzsches davon ausgehen und eng damit zusammenhängen. Dazu zählen der Wille zur Macht, Umwertung aller Werte, die Wiederkehr des ewigen Gleichen und der Übermensch.<sup>403</sup> Was versteht Nietzsche unter dem Nihilismus? „Nihilism: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum‘?“<sup>404</sup> Er unterscheidet einen passiven vom aktiven Nihilismus. Während der passive Nihilismus ein Zeichen von Schwäche ist und die Weltverleugnung bedeutet, kann der aktive Nihilismus ein Zeichen von Stärke sein und die Weltbejahung bedeuten.<sup>405</sup> Bei der Auseinandersetzung mit Nietzsche scheint sich Heidegger allein auf die aktive Form zu konzentrieren.

Er hält Nietzsches Nihilismus aber weder für eine persönliche Haltung, noch für den Zeitgeist eines bestimmten Zeitalters; vielmehr ist dieser ein andauernder Vorgang im Abendland, der „bereits die voraufgehenden Jahrhunderte durchherrschende und das jetzige Jahrhundert

---

<sup>403</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche II, 1989, S.31-40.

<sup>404</sup> Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, KSA. Bd.12, S.350.

<sup>405</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, KSA. Bd.12, S.350-351. Bei passivem Nihilismus ist die Kraft des Geistes so schwach, „dass die bisherigen Ziele und Werthe unangemessen sind und keinen Glauben finden.“ Hingegen ist bei aktivem Nihilismus die Kraft des Geistes so angewachsen, „dass ihr die bisherigen Ziele (‚Überzeugungen‘, Glaubensartikel) unangemessen sind.“

bestimmende geschichtliche Bewegung“ ist.<sup>406</sup> Nietzsches Nihilismus ist das dauerhafte Ereignis, „in dem sich die Wahrheit über das Seiende im Ganzen wesentlich wandelt und einem durch sie bestimmten Ende zutreibt.“<sup>407</sup> Diese geschichtliche Bewegung ist schon im Gang. Nietzsche sieht sich als den Boten, der sie durch seine Philosophie bekannt macht und vollendet. Die kommenden, im Geist dieses Nihilismus erzogenen und gezüchteten Generationen würden eine höhere Menschheit sein, da sie sich von alten Denk- und Lebensweisen befreit haben und neue Werte selbst setzen können.

### 2.1.1 Der Tod Gottes

Nietzsche zufolge manifestiert sich die nihilistische Bewegung in seiner festgestellten Diagnose, in Verkleidung mit der Proklamation eines tollen Menschen in „Die fröhliche Wissenschaft“: „Gott ist tot“.<sup>408</sup> Das Ereignis des Sterbens Gottes bezieht sich zunächst auf den Untergang des Christentums.<sup>409</sup> Der christliche Gott als die letzte Instanz der Sinngebung hat nach Nietzsches Beobachtung diese Rolle und seine Glaubwürdigkeit verloren.<sup>410</sup> Gottes Tod hat folglich mit den Atheisten und Ungläubigen gar nichts, sondern es allein mit den Leuten, die früher an Gott glaubten aber später nicht mehr daran glauben wollen, zu tun. Damit ist weniger das reale Sterben eines lebendigen Gottes als der Zerfall des Gottesverhältnisses bzw. der Gottesvorstellung gemeint.

Die „Tötung Gottes“ ist von diesen Sich-Abkehrenden vollzogen. Vorher haben sie ihre Hoffnung auf die Vorstellung Gottes gesetzt und ihr eigenes Leben daran gemessen. Nachher müssen sie nach einer neuen Quelle der Wertsetzung und Sinngebung suchen, da Gott als Besitzer der traditionellen Rolle außer Geltung ist.<sup>411</sup> Nicht nur in Bezug auf individuelles

---

<sup>406</sup> Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.196.

<sup>407</sup> Martin Heidegger, Nietzsche II, 33.

<sup>408</sup> Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Nr.125, KSA. Bd.3, S.480-482.

<sup>409</sup> Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Nr.343, KSA. Bd.3, S.573-574, wo Nietzsche sagt, „Das größte neuere Ereignis — dass „Gott tot ist“, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist — beginnt bereits seinen ersten Schatten über Europa zu werfen.“

<sup>410</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche II, S.33, „»Gott ist tot«. Das will sagen: Der »christliche Gott« hat seine Macht über das Seiende und über die Bestimmung des Menschen verloren. Der »christliche Gott« ist zugleich die Leitvorstellung für das »Übersinnliche« überhaupt und seine verschiedenen Deutungen, für die »Ideale« und »Normen«, für die »Prinzipien« und »Regeln«, für die »Ziele« und »Werte«, die »über« dem Seienden aufgerichtet sind, um dem Seienden im Ganzen einen Zweck, eine Ordnung und — wie man kurz sagt — einen »Sinn zu geben«.

<sup>411</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Nr.125, KSA. Bd.3, S.481, Der tolle Mensch schildert das unvorstellbare Ereignis, „Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein

Leben, sondern auch hinsichtlich der maßgebenden Erklärung des Seienden im Ganzen ist die Rolle Gottes annulliert.<sup>412</sup> Gottes Tod erschüttert sowohl die Lebensweise als auch die Weltanschauung. Insofern betrifft das nicht einige Einzelne, sondern die Geschichte des Abendlandes.<sup>413</sup>

In diesem Sinne beschränkt sich Nietzsches Nihilismus Heidegger zufolge nicht auf den Verlust der Autorität des Christentums; er bezeichnet die Verwerfung der übersinnlichen Welt.<sup>414</sup> Da das Christentum für Nietzsche nichts anderes als der »Platonismus fürs Volk« ist,<sup>415</sup> wendet er sich gegen den Platonismus, der die übersinnliche Welt als metaphysische Welt von der sinnlichen Welt als physischer Welt unterscheidet.<sup>416</sup> Es gibt Nietzsche zufolge keinen Unterschied zwischen Jenseits und Diesseits, zwischen Wirklichkeit und Schein, zwischen Ding an sich und Erscheinung. Er will diese dualistische Unterscheidung, also die typisch metaphysische Denkweise, als hinfällig hinstellen und überwinden. Es ist ihm, Heidegger zufolge, nicht gelungen. Denn die Sphäre der nihilistischen Bewegung und die Denkoperation Nietzsches sind immer noch metaphysisch.<sup>417</sup> Das Wirkungsfeld des Nihilismus ist nach Heideggers Auslegung die Metaphysik. Darauf wollen wir später noch ausführlicher eingehen.

---

unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?“

<sup>412</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.203.

<sup>413</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.201-202.

<sup>414</sup> Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.199, wo Heidegger sagt, „[...] dass Nietzsches Wort vom Tod Gottes den christlichen Gott meint. Aber es ist nicht weniger gewiss und im voraus zu bedenken, dass die Namen Gott und christlicher Gott im Denken Nietzsches zur Bezeichnung der übersinnlichen Welt überhaupt gebraucht werden. Gott ist der Name für den Bereich der Ideen und Ideale.“

<sup>415</sup> Martin Heidegger, Nietzsche I, 1961, S.187.

<sup>416</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a.M.1963, S.200, „Im Unterschied zu ihr [d.h. der übersinnlichen Welt] ist die sinnliche Welt nur die diesseitige, die veränderliche und deshalb die bloß scheinbare. Unwirkliche Welt. Die diesseitige Welt ist das Jammertal im Unterschied zum Berg der ewigen Seligkeit im Jenseits.“

<sup>417</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.204, wo er sagt, „Der Bereich für das Wesen und das Ereignis des Nihilismus ist die Metaphysik selbst, immer gesetzt, dass wir bei diesem Namen nicht eine Lehre oder gar nur eine Sonderdisziplin der Philosophie meinen, sondern an das Grundgefüge des Seienden im Ganzen denken, sofern dieses in eine sinnliche und übersinnliche Welt unterschieden und jene von dieser getragen und bestimmt wird. Die Metaphysik ist der Gesichtsraum, worin zum Geschick wird, dass die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden. Wir nennen diesen Wesenerfall des Übersinnlichen seine Verwesung. Der Unglaube im Sinne des Abfalls von der christlichen Glaubenslehre ist daher niemals das Wesen und der Grund, sondern stets nur eine Folge des Nihilismus; denn es könnte sein, dass das Christentum selbst eine Folge und Ausformung des Nihilismus darstellt.“

### 2.1.2 Umwertung aller Werte

Aus dem Nihilismus Nietzsches folgt die Entwertung der traditionellen Werte, da die Denkweise der Wertung sich ganz wendet. Wenn die metaphysische Vorstellung der übersinnlichen Welt nicht mehr gilt, können alle daraus abgeleiteten Werte nicht in Geltung bleiben. Auf die Frage des Verhältnisses der Umwertung zum Nihilismus antwortet Nietzsche, „Was bedeutet Nihilism? — dass die obersten Werthe sich entwerten.“<sup>418</sup> Gott als der höchste Wert in der übersinnlichen Welt hat sich zu entwerten.<sup>419</sup> Die damit verbundenen, bisherigen Werte, z.B. Kultur, Moral und Religion, sind außer Kraft gesetzt. Da würde es ein Vakuum der Werte geben, wenn keine neuen Werte und Ordnungen eingerichtet wären. Die nihilistische Bewegung bleibt aber nicht stehen. Die Rangordnung der Werte, die aufgrund der metaphysischen Vorstellung aufgerichtet sind, muss erneut angeordnet werden. Es geht dabei um „Umwertung aller Werte“.

Was heißt die Umwertung aller Werte? Sie besagt nicht die Ersetzung der alten Werte durch neue, indem die alte „Stelle“, also das Übersinnliche, festgehalten und mit neuen Idealen besetzt wird.<sup>420</sup> Das ist der unvollständige Nihilismus. Diese Form des Nihilismus ist insofern unvollständig, weil sie die Hoffnung noch auf das Jenseits und Übersinnliche setzt. Ihre Denkweise und ihr Wertungsprinzip sind immer noch metaphysisch. Sie ist für Nietzsche nicht radikal genug. Der vollständige Nihilismus hingegen soll so gründlich sein, dass die Umwertung aller Werte auf der Metaebene geschieht. Wenn Gott samt dem Übersinnlichen als metaphysische Vorstellung zunichte wird, d.h. die alte Stelle der Werte ganz gelöscht wird, muss man das Augenmerk vom Jenseits auf das Diesseits zurückrichten.<sup>421</sup> In diesem Sinne meint Nietzsche mit der Umwertung aller Werte die Überwindung des Platonismus. Also verlagert Nietzsche das Recht der Wertsetzung von dem entwerteten Gott auf den Menschen. Der Mensch gilt als die neue Instanz, die Werte setzen kann. Woraus ergibt sich dieses Fazit? Das hängt mit Nietzsches Konzeption vom Willen zur Macht zusammen.

---

<sup>418</sup> Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, KSA. Bd.12, S.250.

<sup>419</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.205, „Gott, die übersinnliche Welt als die wahrhaft seiende und alles bestimmende Welt, die Ideale und Ideen, die Ziele und Gründe, die alles Seiende und das menschliche Leben im besonderen bestimmen und tragen, und das wird hier im Sinne von obersten Werten vorgestellt.“

<sup>420</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche II, S.94. „Das geschieht nach der Darstellung Nietzsches z.B. durch die »Weltbeglückungslehre« und durch den »Sozialismus«, sowie durch die »Wagnerische Musik«, das christliche »Ideal«, und dort »wo man mit der dogmatischen Form des Christentums abgewirtschaftet hat.«

<sup>421</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche II, S.39. „Da das »Übersinnliche«, das »Jenseits« und der »Himmel« zernichtet sind, bleibt nur die »Erde«.“

### 2.1.3 Der Wille zur Macht

Der Wille zur Macht, ein von Nietzsche für selbstverständlich gehaltener aber zugleich von Forschern schwer festzustellender Begriff, kann politische, zwischenmenschliche, biologische Phänomene umspannen. Man kann ihn in verschiedenen Bereichen erkennen und auf vielfältige Weise auffassen. Davon wählt Heidegger die metaphysische Auslegung. Er betrachtet den Willen zur Macht als Nietzsches Erklärungsprinzip des Seienden im Ganzen. Da die Vorstellung des Übersinnlichen für Nietzsche entkräftet ist, kann der Wertungs- und Geltungsanspruch nicht außerhalb des Seienden erhoben werden. Nietzsche will kein ewiges, unveränderliches, totes Prinzip entwickeln, um das Seiende und die Welt zu erklären. Der Wille zur Macht hingegen ist ein dynamisches und lebendiges Prinzip. Der Wille zur Macht als Erklärungsprinzip steht hinter dem Phänomen vom Werden.

Nietzsche ist ein Antiessentialist im ontologischen Sinne. Anschließend an Heraklits Werdenslehre spielt er den Begriff des Prozesses gegen den der Substanz aus. „Alles fließt“, indem es stets entsteht und vergeht, kurz: alles verändert sich stetig. Genauer genommen, gibt es nichts, was sich nicht ununterbrochen wandelt und seine Identität bewahren könnte. Der Begriff der Substanz, die seit den Vorsokratikern, seit Platon, Aristoteles über Descartes, Spinoza, Leibniz und Kant bis zu Husserl als identifizierbare, kontinuierlich existierende Entität angesehen wird oder postuliert werden muss, kann Atome, die Idee, *Ousia*, die Seele, die Welt als Ganzes, die Monade, das Subjekt oder das Bewusstsein usw. bedeuten. Dies alles lehnt Nietzsche kategorisch ab. Er will kein statisches Erklärungsprinzip hinnehmen. Für Nietzsche gibt es lediglich ständiges Werden. Das bezieht sich unmittelbar auf das Lebendige, also Lebewesen. Von der Erfahrung von Geburt, Wachsen, Entwickeln bis zum Tod des Lebendigen ausgehend, kann der Begriff des Werdens auf alles, was sowohl das Lebewesen als auch das Unbelebte einschließt, übertragen werden.<sup>422</sup>

Hinter dem beobachtbaren Phänomen des Werdens steht der Wille zur Macht. Die Auslegung muss auch vom Lebendigen ausgehen. Das Charakteristikum des Lebens ist einmal die Selbsterhaltung. Die Selbsterhaltung ist die erste Aufgabe jedes Lebendigen. Dann strebt es

---

<sup>422</sup> Vgl. Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht, Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin, New York 1996, S.298. „Der Begriff des Werdens stammt aus dem Bereich des *Lebendigen*, und es kann gar kein Zweifel sein, dass alles Werden und Vergehen ursprünglich nach Analogie der Erfahrung des Lebendigen gedacht ist. Das Lebendige steht hier sowohl im subjektiven wie auch im objektiven Genitiv. *Im* Erleben des Werdens sind Selbst- und Fremderfahrung ununterscheidbar. Erst aufgrund der sinnlich vermittelten Teilnahme am Lebendigen lässt sich der Begriff des Werdens auf alles, und damit auch auf das Unbelebte, übertragen.“

nach der weiteren Entwicklung, nämlich der Selbststeigerung. Dem Willen zum Leben entspricht der Wille zur Macht. In jedem Lebendigen steckt der Machtwille als sein Kern. Der Wille zur Macht fungiert als das innere Prinzip des Lebens. Wie das Lebendige bezieht sich die Macht auf die Selbsterhaltung und -steigerung. Jede Macht will die Erhaltung und Steigerung behaupten. So interpretiert Heidegger den Willen zur Macht: „Jede Macht ist nur Macht, sofern sie und solange sie Mehr-Macht, d.h. Machtsteigerung ist. Macht kann sich nur in sich selbst, d.h. in ihrem Wesen halten, indem sie die je erreichte Machtstufe, also je sich selbst übersteigt und überhört, wir sagen: *übermächtigt*. Sobald die Macht auf einer Machtstufe stehen bleibt, wird sie bereits zur Ohnmacht. [...], sondern »Wille zur Macht« heißt: das Sichermächtigen der Macht zur eigenen Übermächtigung.“<sup>423</sup> Heidegger ist der Auffassung, dass Nietzsche den Machtwillen nicht nur für das Wesen des Seienden im Ganzen, sondern auch für die Beschreibung von dessen Seinsweise hält.<sup>424</sup>

In welchem Verhältnis steht die Umsetzung aller Werte zum Willen zur Macht? Heidegger zitiert Nietzsche in „Wille zur Macht“ (1887/88, 715): „Der Gesichtspunkt des ‚Werts‘ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.“<sup>425</sup> Da der Wille zur Macht als inneres Prinzip hinter dem Phänomen des Werdens vom Lebendigen steckt, hat die Wertsetzung es mit der Zunahme oder Abnahme der Macht bzw. des Machtwillens zu tun. Dieser Wille zur Macht ist aber für Nietzsche nicht vom Übersinnlichen, sondern allein vom Lebewesen, vor allem vom Menschen zu bestimmen.<sup>426</sup> Das ist der Zielpunkt des Nihilismus Nietzsches. Nicht das Vakuum und die absolute Nichtigkeit der Werte gibt es in der Welt, oder doch: In der Natur gibt es weder „natürliche“ noch übernatürliche Zwecke oder Werte. Diese sind allein vom Menschen selbst zu setzen. Der Mensch ist Nietzsche zufolge die letzte Instanz der Wertsetzung. Damit ist Heidegger unzufrieden und will durch seine Auslegung den Nihilismus Nietzsches überwinden.

## 2.2 Überwindung des Nihilismus

Wie ist Nietzsches Nihilismus zu überwinden? Wie wandelt Heidegger Nietzsches Nihilismus

---

<sup>423</sup> Martin Heidegger, Nietzsche II, S.36.

<sup>424</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche II, S.37, „Alles Seiende ist, sofern es *ist* und *so* ist, wie es ist: »Wille zur Macht«.“

<sup>425</sup> Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.210.

<sup>426</sup> Vgl. Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.81. „Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden als solchen.“

um? Heideggers Strategie ist die Metaphysisierung von Nietzsches Philosophie. Er glaubt beweisen zu können, dass Nietzsche nicht umhin kann, bei seiner Darstellung der eigenen Philosophie metaphysisch zu denken. Er kann Nietzsche als den letzten Metaphysiker bezeichnen. Er darf dann selbst „legitim“ metaphysisch philosophieren.

### 2.2.1 Ein Einheitliches Erklärungsprinzip

Es ist eine umstrittene Frage, ob der Wille zur Macht ein metaphysischer Begriff ist.<sup>427</sup> Heidegger stellt den Willen zur Macht als einen metaphysischen Begriff heraus, indem er ihn als ein einheitliches Erklärungsprinzip des Seienden im Ganzen auslegt. Metaphysik ist für Heidegger der menschliche Versuch, das Seiende im Ganzen durch ein einheitliches Prinzip zu verstehen.<sup>428</sup> In dem Willen zur Macht, also dem Prinzip hinter jedem Phänomen des Werdens, sieht Heidegger das metaphysische Prinzip: „Die Frage, was das Seiende sei, sucht nach dem Sein des Seienden. Alles Sein ist für Nietzsche ein Werden. Dies Werden jedoch hat den Charakter der Aktion und der Aktivität des Wollens. Der Wille aber ist in seinem Wesen Wille zur Macht. Dieser Ausdruck nennt dasjenige, was Nietzsche denkt, wenn er die Leitfrage der Philosophie fragt.“<sup>429</sup> Er stellt den Machtwillen als „die Wirklichkeit des Wirklichen, das Sein des Seienden“ hin.<sup>430</sup> Für Heidegger bedeuten „Wille zur Macht, Werden, Leben und Sein im weitesten Sinne in Nietzsches Sprache das Selbe.“<sup>431</sup>

Nietzsches „Wille zur Macht“ ist zwar nicht unbedingt so zu interpretieren, wie Heidegger es tut, nämlich als das Sein des Seienden im Ganzen zu verstehen. Dennoch ist er meines Erachtens ein metaphysischer Begriff, da er als ein einheitliches Erklärungsprinzip für das

---

<sup>427</sup> Vgl. Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin, New York, 1971, S.28-33. Müller-Lauter ist der Meinung, dass der Wille zur Macht kein metaphysisches Prinzip ist. Dagegen vertritt Volker Gerhardt die Position, „dass der Wille zur Macht nur als ein *metaphysischer Begriff* verständlich werden kann. Diese These weicht vom Wortlaut nietzscheanischer Selbstausslegung ab, kommt ihr aber in der Sache entgegen, denn die Metaphysik, die Nietzsche betreibt, sofern er den Willen zur Macht thematisiert, ist nicht mehr die Metaphysik, die er kritisiert.“ In: Derselbe, Vom Willen zur Macht, Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches. Berlin, New York 1996, S.288.

<sup>428</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche II, S.33, „Die Wahrheit über das Seiende im Ganzen heißt von altersher »Metaphysik«. Jedes Zeitalter, jedes Menschentum ist von je einer Metaphysik getragen und durch sie in ein bestimmtes Verhältnis zum Seienden im Ganzen und damit auch zu sich selbst gesetzt.“

<sup>429</sup> Martin Heidegger, Nietzsche I, S.15.

<sup>430</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.231.

<sup>431</sup> Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.213. „Innerhalb des Werdens gestaltet sich das Leben, d.h. das Lebendige zu jeweiligen Zentren des Willens zur Macht. Diese Zentren sind demnach Herrschaftsgebilde. Als solche versteht Nietzsche die Kunst, den Staat, die Religion, die Wissenschaft, die Gesellschaft. Deshalb kann Nietzsche auch sagen (W. z. M. A. 715): »Wert« ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Zentren' (nämlich hinsichtlich ihres Herrschaftscharakters).“



Seiende im Ganzen anzusehen ist.<sup>432</sup> Dieser metaphysische Erklärungsversuch entspricht der Beobachtung des Werdens. Nietzsche will durch seine Leib- bzw. Lebensphilosophie die traditionelle Metaphysik überwinden. Die Beschreibung der Veränderungen scheint rein phänomenologisch zu sein. Wie kann Nietzsche aber immer phänomenologisch die Prozessualität des leiblichen Geschehens beschreiben, ohne irgendeinen metaphysisch verdächtigen Begriff zu verwenden? Wenn Nietzsche alle substanzhaften Begriffe verwürfe, dann wäre es ihm nicht erlaubt, von Begriffen wie des Selbst, der Vernunft, des Willens, des Geistes oder der Wirklichkeit sowie Realität zu reden, ohne sie auf ontologischer Ebene zu erläutern. Außerdem beruht zwar die Metaphysik auf der Dichotomie. Wie ist es aber möglich, dass die Metaphysikkritik ohne Gebrauch derselben Dichotomie überhaupt in Gang kommt? Der Begriff der Prozessualität wäre ohne den der Substanz gar nicht denkbar, genau so wie der Begriff des Materials ohne den der Form nicht definierbar ist. Nietzsches Leibphilosophie als eine Metaphysikkritik bleibt insofern in der Metaphysik befangen.

### 2.2.2 Vollendung der Subjektivitätsphilosophie

Es gibt noch einen Grund dafür, warum Heidegger mit Nietzsches Philosophie unzufrieden ist. Er bezeichnet sie nämlich als die Vollendung der Subjektivitätsphilosophie seit Descartes bis zu Husserl, mit der er sich in seinem eigenen Philosophieren auseinandergesetzt hat.<sup>433</sup> Die Subjektivitätsphilosophie bedeutet für ihn die Übernahme der Wertsetzung und „Gesetzgebung“ Gottes durch den Menschen. Das vollendet sich gerade in Nietzsches Philosophie, und zwar mit der Behauptung „Gott ist tot.“<sup>434</sup> Da sich der Mensch Heidegger zufolge von Gott kategorisch unterscheidet, also — um mit seinen Worten zu sagen, — das Wesen des Menschen nie den Wesensbereich Gottes erreicht, tritt der Mensch bzw.

---

<sup>432</sup> Vgl. Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht, Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin, New York 1996, S.288-293. Gerhardt ist der Ansicht, dass der Wille zur Macht weder die Seins-Metaphysik, „die das einzelne Seiende wie das Sein als ganzes mit den Augen eines Gottes zu sehen versucht und nach Analogie eines Gegenstandes denkt“, noch die Vernunft-Metaphysik, „die alles mit den Augen des Menschen betrachtet und die das Ganze nur noch in Korrespondenz zum eigenen Vernunftbedürfnis gelten lässt“, sein kann.

<sup>433</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche II*, S.192, „Nietzsches Metaphysik sei als Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik zugleich die Vollendung der abendländischen Metaphysik überhaupt und damit — in einem recht verstandenen Sinne — das Ende der Metaphysik als solcher.“

<sup>434</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsches Wort „Gott ist tot“*, in: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1963, S.235, „Nietzsche schließt den ersten Teil von ‚Also sprach Zarathustra‘, der ein Jahr nach der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘ im Jahre 1883 erschien, mit dem Wort: ‚*Tot sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe!* —‘

Man könnte grob denkend meinen, das Wort sage, die Herrschaft über das Seiende gehe von Gott an den Menschen über, oder noch gröber gemeint, Nietzsche setze an die Stelle Gottes den Menschen. Dies so meinen, denken allerdings wenig göttlich von Gottes Wesen. Nie kann sich der Mensch an die Stelle Gottes setzen, weil das Wesen des Menschen den Wesensbereich Gottes nie erreicht.“

Übermensch nicht und nie an die Stelle Gottes.<sup>435</sup> Was die Subjektivitätsphilosophie für den Menschen zu erlangen glaubt, ist ein ganz anderer Wesensbereich als der Gottes. Durch die menschliche Subjektivität ist das Sein des Seienden ganz anders zu bestimmen, als das Seiende als Geschöpf Gottes.<sup>436</sup>

Wie ist das Sein des Seienden nach der Todesbehauptung Gottes zu bestimmen? Es ist allein durch die Subjektivität, also durch menschliches „Zutun“ oder Eingreifen, zu definieren. Heidegger bringt das in der folgenden Aussage zum Ausdruck: „Alles Seiende ist jetzt entweder das Wirkliche als der Gegenstand oder das Wirkende als die Vergegenständlichung, in der sich die Gegenständlichkeit des Gegenstandes bildet.“<sup>437</sup> Alles Seiende, was den Menschen und das übrige Seiende umspannt, spalt sich in zwei Kategorien, nämlich Subjekt und Objekt. Diese bestimmende Spaltung lässt sich nun durch die menschliche Vergegenständlichung konstruieren.

Die Subjektivitätsphilosophie scheint auf den ersten Blick zwar den Status des Menschen zu erhöhen. Der Mensch, der allein sich als Subjekt der Wertsetzung und Erkenntnis ansieht, fühlt sich vielleicht freier und autonomer, als er je erlebt hat. Aber sie entpuppt sich allmählich als die wirkliche Herabwürdigung des Menschen. Denn alles, was die Erde, die Natur, sogar den Menschen einschließt, kann nunmehr vergegenständlicht werden.<sup>438</sup> Wenn der Mensch als Objekt, für das er sowohl von einem anderen Menschen als auch von sich selbst gehalten wird, vergegenständlicht wird, verliert er die Würde des Menschen. Nicht nur der Mensch allein, sondern auch die Natur kann durch diese berechenbare Objektivierung verletzt werden. Alles Seiende ist dadurch der Gegenstand der Technik geworden. Viele Katastrophen erweisen sich als die natürliche Folge der Verabsolutierung der Subjektivität.

Denn der Mensch ist nach dem Tod Gottes die letzte Instanz, die alles Seiende nach seiner Wertung und Planung handhaben kann. Der Mensch rückt bei der Subjektivitätsphilosophie ins Zentrum der Weltbühne. Er kann die Welt gewissermaßen ändern, lenken, sogar zerstören. Die Hervorhebung des Menschen durch die Subjektivitätsphilosophie hat Heideggers Gedanken auch stark geprägt. Nur schreibt Heidegger dem Menschen eine ausgezeichnete Stelle unter dem Seienden zu. Der Mensch ist ein Seiendes unter dem übrigen Seienden. Der

---

<sup>435</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.236.

<sup>436</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.235-236.

<sup>437</sup> Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.236.

<sup>438</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.236.

Mensch ist kein Gott. Er kann sich vielleicht alles theoretisch vorstellen, aber nicht um alles im Ganzen kümmern. Die „Mündigkeit“ und Autonomie des Menschen impliziert sowohl die Freiheit als auch die Selbstverantwortlichkeit.

Nietzsche hat insofern Recht, als es kaum etwas in der heutigen Welt gibt, das nichts mit menschlichen Angelegenheiten bzw. Entscheidungen, also Politik und Ökonomie etc., zu tun hat. Nur ob der Mensch tatsächlich für sich und für alles die Verantwortung übernehmen kann, steht noch in den Sternen. Die Verabsolutierung der Subjektivität kommt einer Anmaßung des Menschen nahe.<sup>439</sup> Diese Anmaßung besteht darin, dass die Endlichkeit des Menschen nicht erkannt wird oder besser, nicht zugegeben werden will. Im Hinblick auf die Gottesvorstellung oder das Gottesverhältnis steht diese Anmaßung dem Menschen im Weg. Heideggers Überwindung des Nihilismus Nietzsches will das Übersinnliche wieder im Betracht ziehen, indem er auf die Endlichkeit des Menschen hinweist. Erst wenn man zur Möglichkeit des Gottesdaseins hin offen ist und den Unterschied zwischen Gott und Mensch hinnimmt, dann kann man von Gott bzw. der Gottesvorstellung sinnvoll reden.

### **3. Dasein – Gott**

Wir wollen hier nicht mehr danach fragen, was Gott überhaupt sei, sondern lediglich darauf eingehen, was Gott für Heidegger bedeuten kann. Dieser Abschnitt gliedert sich in zwei Teile, nämlich: 1. Was Gott nicht sein kann, 2. Was Gott ist. Hier können wir vorwegnehmen: Gott kann nicht als ein Seiendes, sondern allein als das Sein verstanden werden. Was damit genau gemeint ist, darauf wollen wir im Folgenden eingehen.

#### **3.1 Gott als Seiendes**

Heidegger zufolge ist alles, was ist, das Seiende. Sogar „Gott“ ist auch ein Seiendes.<sup>440</sup> Das heißt aber: Gott wird als ein Seiendes vom Menschen angesehen und behandelt. Das Seiende ist dasjenige, was sich in der Welt befindet und bestimmen lässt. Man kann Aussagen über es machen. Man kann es messen und Forschungen darüber treiben. Man kann es in die

---

<sup>439</sup> Vgl. Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie, Frankfurt a. M. 1989, S.277-278. „Warum schweigt die Erde bei dieser Zerstörung? Weil ihr nicht der Streit mit einer Welt, weil ihr nicht die Wahrheit des Seyns verstattet ist. Warum nicht? Weil das Riesending Mensch je riesiger umso kleiner wird?“

<sup>440</sup> Vgl. Martin Heidegger, Brief über den »Humanismus«, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S.162. „Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott.“

Kausalitätskette einsetzen. Man kann damit theoretisch operieren. Man kann es als Gegenstand betrachten und behandeln. Man kann das Seiende vergegenständlichen. Genau dieser Vorgehensweise will Heidegger wehren. Er setzt der theoretischen Einstellung entgegen, dass das Seiende als reiner Gegenstand isoliert angesehen wird. Heidegger will das Seiende immer in seinem Bezugszusammenhang z.B. als ein Gebrauchsding in der menschlichen Welt, verstehen. Aber weder für ein Gebrauchsding noch für ein Naturding ist Gott zu halten. Gott kann nicht Gegenstand, weder von menschlichen Praxen noch von Theorien, sein. Insofern nimmt Heidegger daran Anstoß, dass Gott als ein Seiendes angesehen wird. Das ist aber ein allgemeines Resümee. Im Folgenden wollen wir darauf eingehen, was es konkret heißen soll, Gott als ein Seiendes anzusehen.

### **3.1.1 Gott als Schöpfer und Erlöser**

Wir gehen zunächst von Christentum aus, das die Gottesvorstellung des Abendlandes am tiefsten geprägt hat. Im Vergleich zu morgenländischen Religionen, z.B. zum Buddhismus, „genießt“ der Gott des Christentums eine extreme Sonderstellung in Bezug auf die Welt. Denn für den Buddhisten ist die Kreatur nicht absolut unterschiedlich vom Zustand des Buddhas; jedes Leben birgt die Natur des Buddhas in sich und der Mensch kann folglich zu einem Buddha werden, während Gott sich dem Christentum zufolge vom Geschöpf kategorisch unterscheidet. Es gibt einen ontologischen Abgrund zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung. Dennoch scheint dieser Unterschied Heidegger nicht groß genug zu sein.

Gott als der Schöpfer des Kosmos und der Erlöser des Menschen, das ist die Gotteslehre des Christentums. Diese Auffassung Gottes, obwohl Gott als der Gründer der Welt anzusehen ist, beruht auf der Beziehung Gottes zu seinem Geschöpf. Während Gott bezüglich des Ursprungs der Welt der Demiurg ist, muss er angesichts des gefallen Menschen der Retter sein. Mit anderen Worten: Abgesehen davon, dass Gott auch die Liebe ist,<sup>441</sup> wird Gott in dieser Auffassung quasi als Ingenieur funktional definiert. Er scheint der Erfinder, der Monteur, der Pfleger, der Restaurator der Welt und des Menschen zu sein. Obzwar das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen in dieser Auffassung hervorgehoben ist, wird Gott damit instrumentalisiert und also herabgewürdigt. Es ist gleichgültig, ob Gott der Schöpfer oder der Heiland ist; die Hauptsache ist, dass Gott im Sinne des Christentums als ein Seiendes anzusehen ist.

---

<sup>441</sup> In 1. Johannes 4, 16b steht geschrieben, „Gott ist die Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.“

Gott kann zwar als das höchste Seiende betrachtet werden, er ist aber immer noch ein Seiendes unter dem Seienden. Man kann ihn so behandeln, wie das sonstige Seiende. Man handelt „moralisch“, weil man Gott als Aufseher und Kontrolleur, der Tugend mit Belohnung und Böses mit Strafe vergelten würde, hinstellt. Man kann Gott nennen, und zwar kann man ihn sowohl anrufen als auch verfluchen. Der Mensch maßt sich an, Gott irgendwie lenken zu können, indem er ihm schmeichelt oder ihn besticht. Man will sogar versuchen, das Dasein Gottes zu beweisen oder zu verleugnen.<sup>442</sup> Für Heidegger ist dieser Versuch unvorstellbar, wenn Gott wirklich Gott ist. Ein Gott, der sich beweisen lässt, ist kein Gott mehr. In summa: Sowohl praktisch als auch „theoretisch“ kann man mit Gott als einem Seienden nicht angemessen umgehen. Eine gebührende Beziehung des Menschen zu Gott ist bei dieser Auffassung unmöglich geworden, da Gott als ein Seiendes herabgesetzt ist. Anschließend an Nietzsche ist Heidegger auch der Ansicht, dass dieser Gott sterben müsse, da Gott vom Menschen verkleinert wird.<sup>443</sup>

### 3.1.2 Gott als die Causa sui

Die traditionelle Metaphysik, die eng mit dem Christentum verbunden ist, neigt dazu, Gott als die Causa sui, nämlich die höchste Ursache oder das Selbstgründende, zu bezeichnen. Diese Auffassung Gottes besagt: Jedes Seiende neben Gott ist kontingent und bedarf eines anderen Seienden, um sein Dasein zu verursachen bzw. zu sichern. Jede Sache hat ihre Ursache. Nur Gott existiert notwendig und braucht folglich keine andere Voraussetzung. Er allein genügt, um existieren zu können. Diese Auffassung Gottes scheint Gott eine Sonderstellung zu verleihen und unterscheidet ihn völlig von dem übrigen Seienden. An dieser Definition Gottes aber übt Heidegger scharfe Kritik in seinem Aufsatz „Die Onto-Theo-Logische Verfassung

---

<sup>442</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche I, S.366, „Ein Beweis kann in sich vollkommen schlüssig, formallogisch fehlerlos sein und dennoch nichts beweisen, untriftig bleiben, weil er nicht in dem maßgebenden Wahrheitszusammenhang angreift und nicht in ihn eingreift. Ein Gottesbeweis z.B. kann mit allen Mitteln der strengsten formalen Logik aufgebaut sein, gleichwohl beweist er nichts, weil ein Gott, der sich seine Existenz erst beweisen lassen muss, am Ende ein sehr ungöttlicher Gott ist und das Beweisen seiner Existenz höchstens auf eine Blasphemie hinauskommt.“

<sup>443</sup> Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche I, S.321-322, „Also ist Gott nicht tot? Ja und Nein! Ja — er ist tot. Aber welcher Gott? Der »moralische« Gott, der christliche Gott ist tot; der »Vater«, zu dem man sich rettet, die »Persönlichkeit«, mit der man verhandelt und sich ausspricht, der »Richter«, mit dem man rechtet, der »Belohner«, durch den man sich für seine Tugend bezahlen lässt, jener Gott, mit dem man seine »Geschäfte« macht — wo aber lässt sich eine Mutter für ihre Liebe zum Kind bezahlen? Der »moralisch« gesehene Gott und nur dieser ist gemeint, wenn Nietzsche sagt: »Gott ist tot.« Er starb, weil die Menschen ihn mordeten, sie mordeten ihn, indem sie seine Größe als Gott nach der Kleinheit ihrer Belohnungsbedürfnissen ausrechneten und ihn damit klein machten; dieser Gott wurde entmachtet, weil er ein »Fehlgriff« des sich und das Leben verneinenden Menschen war (VIII, 62). In den Vorarbeiten zum »Zarathustra« sagt Nietzsche einmal: »Gott erstickte an der Theologie; und die Moral an der Moralität.« (XII, 329)“

der Metaphysik“.<sup>444</sup> Diese Auffassung Gottes setzt Gott als ein Seiendes voraus, obzwar er als das höchste Seiende anzusehen ist. Was ist für Heidegger das Problem damit?

Das Problem besteht darin, dass Gott als ein Seiendes für Heidegger schon herabgesetzt ist. Gott als ein Seiendes kann, wie oben bereits geschildert, in die Kausalitätskette gesetzt werden. Man kann Gott als ein Seiendes untersuchen und Aussagen darüber machen. Man kann ihn schätzen, sei es Unter- oder Überschätzen; Gott ist damit der Gegenstand unserer Wertung und Abwägung geworden.<sup>445</sup> Das kann bedeuten: Was und wie Gott ist, muss vom Menschen bestimmt und beurteilt werden. Ob es recht oder möglich ist, — wenn Gott wirklich Gott ist und tatsächlich existiert, — ist offensichtlich. Kurz gesagt: Gott als ein Seiendes lässt sich von uns Menschen vergegenständlichen. Gott als ein Seiendes ist für Heidegger kein Gott mehr, selbst wenn man Gott als den höchsten Wert bzw. die erste, selbständige Ursache ansieht. Das heißt, die Beziehung des Menschen zu Gott ist dadurch, wenn auch nicht ganz zerstört, so doch gravierend entstellt, da der Mensch keine adäquate Beziehung zum verdinglichten Gott haben kann.<sup>446</sup> Ein verunstaltetes Gottesbild kann zu einem unangebrachten Gottesverhältnis führen, was Heidegger ausmerzen will. Der kosmologische Gottesbeweis ist dabei mittelbar zu widerlegen. Die Überwindung der Metaphysik ist das Hinwegfegen dieser Gottesauffassung. Wenn Heidegger Gott als ein Seiendes nicht gelten lässt, was für eine Gottesauffassung schwebt Heidegger vor Augen? Die nächste Alternative wäre, dass Gott als Sein angesehen werden muss.

### 3.2 Gott als Sein

Was heißt, dass Gott als Sein anzusehen ist? Wenn Gott existiert aber Heidegger zufolge nicht zum Seienden zählen soll, dann kann er nur als Sein gelten. Was ist das Verhältnis des Seins zu Gott? Sind die beiden für Heidegger identisch oder unterscheiden sie sich voneinander?

---

<sup>444</sup> Vgl. Martin Heidegger, Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik, in: Derselbe, Identität und Differenz. 1990, Stuttgart, S.31-67.

<sup>445</sup> Vgl. Martin Heidegger, Brief über den »Humanismus«, In: Wegmarken, 1967, S.179-180, „Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es lässt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten lässt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns — gelten. Die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu beweisen, weiß nicht, was sie tut. Wenn man vollends »Gott« als »den höchsten Wert« verkündet, so ist das eine Herabsetzung des Wesens Gottes. Das Denken in Werten ist hier und sonst die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken lässt. Gegen die Werte denken, heißt daher nicht, für die Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Seienden die Trommel rühren, sondern bedeutet: gegen die Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen.“

<sup>446</sup> Vgl. Martin Heidegger, Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik, in: Identität und Differenz. 1990, Stuttgart, S.64. „Dies ist die Ursache als die Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.“

Das ist immer ein Rätsel für die Forscher von Heideggers Philosophie. Es gibt vielerlei Möglichkeiten zur Auslegung. Heidegger selbst verleugnet zwar in Bezug auf die Seinsfrage, dass das Sein Gott sei. Diese Angabe lässt sich aber zum einen so verstehen, dass Heidegger das Sein nicht zum überlieferten, gerahmten Gottesbegriff hypostasiert verengen lassen will. Wenn die geläufige Auffassung Gott für ein Seiendes hält, wie oben bereits geschildert, dann kann das Sein für Heidegger kein solcher Gott sein. Da „Gott“ ein abgegriffener Begriff ist, will man nicht zuerst den Gottesbegriff erläutern, um auf die Seinsfrage zu antworten. Sondern umgekehrt: Heidegger macht die ontologische Differenz geltend, — d.h. er unterscheidet das Sein kategorisch vom Seienden, — um seinen Gottesbegriff aufzuklären. Zum anderen besagt diese Aussage Heideggers auch nicht, dass Gott nicht als Sein angesehen werden kann. Der springende Punkt ist nur: Was bedeutet Gott als das Sein?

Um die Frage, was Gott als Sein bedeutet, zu beantworten, soll man vom Kontrast zwischen Sein und Seiendem ausgehen. Während das Seiende sich vom Menschen hantieren, beschreiben, erkennen und bestimmen lässt, entzieht sich das Sein dem menschlichen Zugriff und Erfassen. Das Sein geht über alle menschlichen Wahrnehmungsfähigkeiten und Verstandsvermögen hinaus. Es lässt sich nicht intellektuell begreifen, bestimmen und ausdrücken. Gott als Sein lässt sich nicht vom Menschen handhaben, lenken, ermessen und erforschen. In diesem Sinn kann von Fehl und Verbergen Gottes die Rede sein. Die Gottesauffassung Heideggers rückt insofern in die Mystik, als seine Seinskonzeption gewissermaßen mythisiert worden ist. Diese etwas mythische Gottesauffassung Heideggers ist einerseits von Hölderlin geprägt.<sup>447</sup> Andererseits ist Heideggers Gottesauffassung meines Erachtens nicht ganz von der traditionellen Philosophie abgerückt. Die traditionellen Gottesbezeichnungen, welche die Unerkenn- und Unbeschreibbarkeit Gottes ausdrücken wollen, z.B. das Übernatürliche, das Transzendierende, das Unendliche und das Absolute, sagen eigentlich dasselbe. Darauf wollen wir im Folgenden eingehen.

### **3.2.1 Vergleich mit Meister Eckharts Gottesauffassung**

Die mystische Haltung Heideggers zur Gottesvorstellung erinnert uns zunächst an die Tradition der philosophischen Mystik. Wir nehmen Meister Eckhart (1260-1328) als ein Beispiel. Eckharts Gottesdenken ist vor allem in diesem Zusammenhang besonders relevant

---

<sup>447</sup> Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen 1963, S.215-235. Derselbe, *Die Frage nach der Kunst*, Freiburg/München 1984, S.220-248. Dazu siehe auch Helmut Danner, *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim am Glan 1971, S.44-68.

und interessant. Um Heideggers Gottesvorstellung besser zu verstehen, wollen wir von zwei Aspekten seine mögliche Beziehung zu Eckhart betrachten, nämlich: einmal die Identität Gottes mit dem Sein, dann die Identität Gottes mit dem Nichts.

### 3.2.1.1 Identität Gottes mit dem Sein

Eckhart identifiziert Gott mit dem Sein, indem er sowohl sagt, dass das Sein Gott ist (*esse est deus*), als auch dass Gott das Sein ist (*deus est esse*).<sup>448</sup> Das Sein als Gott ist nicht das von diesem oder jenem Seienden, sondern ganz eigenartig. Das göttliche Sein ist das absolute Sein, das Sein schlechthin. Das Sein schlechthin ist im Gegensatz zum einzelhaften Sein, das „durch sein Hier und Jetzt bestimmt und daher ein Dies-und-das-Sein“ ist.<sup>449</sup> Hingegen ist Gott als das absolute Sein durch keine Konkretisierung oder Lokalisierung bestimmbar und sondert sich folglich kategorisch vom Seienden ab. Gott als das absolute Sein kommt nicht in seiender Weise vor. Deswegen meint Eckhart auch so, „Ich sage, dass Gott das Sein nicht zukommt und dass er kein Seiendes ist.“<sup>450</sup> Damit ist Karl Alberts Interpretation nach nicht gemeint, dass Gott die Existenz abgesprochen würde, sondern dass Gott sich die Seinsweise des Seienden nicht zusprechen lässt, da Gott kein irgendein Seiendes ist. Gott als das Sein schlechthin lässt sich mit dem Seienden auf keine Weise vergleichen und also nicht begrifflich erfassen.

Trotzdem befindet sich das Sein Gottes auch in allem Seienden. Es „wirkt“ überall. Deswegen gibt es zweifaches Sein des Seienden, nämlich ein geschöpfliches und ein göttliches Sein. Das aber besagt keineswegs den Pantheismus. Denn Eckhart zufolge kann weder das Seiende noch das Sein von diesem oder jenem Seienden Gott sein; vielmehr besagt seine Lehre folgendermaßen: *Dass* das Seiende überhaupt da *ist*, das ist das göttliche Sein. Beispielerweise ist das Rose-Sein der Rosen oder das Stein-Sein der Steine geschöpflich; nur *dass* die Rose bzw. der Stein überhaupt da *ist*, das ist göttlich.<sup>451</sup> Dabei handelt es sich um die

---

<sup>448</sup> Vgl. Karl Albert, »Das Sein ist Gott«, Zur philosophischer Mystik Meister Eckharts. In: Wolfgang Böhme (Hrsg.), *Zu Dir Hin, Über Lebenserfahrung von Meister Eckhart zu Paul Celan*, Frankfurt a. M. 1987, S.65-72.

<sup>449</sup> Karl Albert, *Meister Eckharts Mystik*, in: Derselbe, *Vom Kult zum Logos*, Hamburg, 1982, S.59.

<sup>450</sup> Meister Eckhart, *Pariser Quaestiones*, Q.I.n.12, LW(Lateinische Werke).V 47, 14f. Zit. nach Karl Albert, »Das Sein ist Gott«, Zur philosophischer Mystik Meister Eckharts. In: Wolfgang Böhme (Hrsg.), *Zu Dir Hin, Über Lebenserfahrung von Meister Eckhart zu Paul Celan*, Frankfurt a. M. 1987, S.72.

<sup>451</sup> Vgl. Karl Albert, »Das Sein ist Gott«, Zur philosophischer Mystik Meister Eckharts. In: Wolfgang Böhme (Hrsg.), *Zu Dir Hin, Über Lebenserfahrung von Meister Eckhart zu Paul Celan*, Frankfurt a. M. 1987, S.67, Albert hat das folgendermaßen erklärt: „Wenn ich sage:»die Rose *ist*«, so ist das *ist* im Sinne des Seins im strengsten Sinne gebraucht. In dem Satz »das ist eine *Rose*« rede ich nicht mehr vom Sein, sondern vom Rose-Sein eines Seienden, also vom Dies-und-das-Sein eines Seienden. [...]Die Rose oder der Stein sind als solche



neuplatonische Position, dass das geistliche, ideale Sein des Seienden in Gott das konkrete, reale Sein des Seienden bewirkt und verursacht. Das reinste Sein ist Gott,<sup>452</sup> das sich von allem Seienden trennt und trotzdem alles Seiende stiftet.

Ungeachtet der theologischen Momente Eckharts, die inhaltlich vom Christentum abgeleitet sind, kommt seine Gottesauffassung als Sein Heideggers Seinskonzeption sehr nahe. Das Sein selbst ist Heidegger zufolge kaum intellektuell erklärlich, aber „wirkt“ auch überall, obwohl Heidegger seiner Behauptung nach das Verhältnis zwischen dem Sein und dem Seienden nur phänomenologisch beschreiben will. Vor allem spiegelt sich Eckharts Gottesauffassung als das Sein schlechthin in Heideggers ontologischer Differenz, also dem absoluten Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden, deutlich wieder. Trotz des Unterschieds ist das göttliche Sein Eckhart zufolge am Seienden zu erkennen, da dieses überhaupt da ist. Nach Heideggers Ansicht soll man beim Umgang mit dem Seienden auch die Unverborgenheit des Seins erfahren. Man kann zwar nicht sicher sagen, dass Heidegger Eckharts Gottesauffassung unmittelbar rezipiert hat. Es liegt aber doch nahe, dass sie beide in Hinblick auf die Gottesvorstellung eine große Gemeinsamkeit haben.<sup>453</sup>

### 3.2.1.2 Identität Gottes mit dem Nichts

Es gibt noch eine andere Interpretationslinie,<sup>454</sup> die Eckharts Gott nicht mit dem Sein, sondern mit dem Nichts identifiziert. Dieser scheinbare Widerspruch zwischen Gott als dem Sein und Gott als dem Nichts löst sich bald auf, wenn man Eckharts und Heideggers Denken genau untersucht. Dies setzt aber voraus, dass man sie beide nicht ausschließlich im Rahmen der analytischen Philosophie auszulegen versucht. Auf den ersten Blick scheinen Gott als das Sein und Gott als das Nichts im Gegensatz zueinander zu stehen. Aber in Wirklichkeit bringen die beiden Aussagen meines Erachtens dasselbe zum Ausdruck, nämlich: Gott lässt

---

nicht reines Sein. Die Rose und der Stein sind als solche nicht göttlich, sondern geschöpfllich, ihr Rose-sein oder Stein-Sein ist geschöpfllich. Dass sie aber *sind*, ihr Sein, das ist göttlich an ihnen.“

<sup>452</sup> Vgl. Karl Albert, *Meister Eckharts Mystik*, in: Derselbe, *Vom Kult zum Logos*, Hamburg, 1982, S.63, Dazu sagt Albert: „Die Getrenntheit von allem Dies-und-das-Sein aber ist die Verfassung des reinen und einfachen göttlichen Seins. Dazu erinnert Eckhart an den Exodus 3,14 ausgesprochenen Gottesnamen: »Unter allen Namen ist kein anderer (Gott) mehr eigen als >der da ist<. Denn wenn einer etwas aufweisen will und sagt: >es ist<, so würde das wie eine Torheit erscheinen; sagte er aber: >es ist ein Holz oder ein Stein<, so wüsste man, was er meint. Darum sagen wir (von Gott): völlig abgeschieden und abgezogen und abgeschält, so dass da nichts übrig bleibt als ein reines >ist<: das ist die Eigenheit seines Namens. Darum sprach Gott zu Moses: >Sprich: Der da ist, hat mich gesandt<«.

<sup>453</sup> Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München, 1992, S.387ff.

<sup>454</sup> Vgl. Holger Helting, *Heidegger und Meister Eckhart*, in: Paola-Ludovica Coriando (Hrsg.), „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“, *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Frankfurt a. M. 1998, S.83-100.

sich keineswegs mit irgendeinem Seienden vergleichen und also nicht begrifflich erkennen. Nicht nur als Sein sondern auch als Nichts ist Gott zu entgegenständlichen; es kommt auf eins heraus. Die Entdinglichung und Unerfassbarkeit Gottes kommt in beiden Aussagen über Gott zum Ausdruck. Das negative Moment in Bezug auf die Gottesvorstellung ist bei beiden Denkern ausdrücklich hervorgehoben.

Nach Holger Heltings Interpretation besagt Eckharts Gottesauffassung als Nichts zunächst die negative Abgrenzung: „Erstens, bedeutet »Gott ist Nichts«, dass er univok mit keinem Seienden vergleichbar wäre und auch nicht als (oberste) Kategorie gefasst werden kann, da diese letztlich doch vom Seienden ausgesagt wird. In der Tat ist es durchaus richtig zu sagen, dass das »Nichts« Gottes auch dies impliziert. Ausdrücklich heißt es z.B. bei Eckhart: ‚Siehst du irgendetwas oder fällt irgendetwas in dein Erkennen, so ist das Gott nicht; eben deshalb nicht, weil er weder dies noch das ist. Wer sagt, Gott sei hier oder dort, dem glaubt nicht.‘<sup>455</sup> Mit dem Wort „Nichts“ ist kein Mangel an etwas gemeint; sondern Eckhart will dadurch die begriffliche Unfassbarkeit Gottes zum Ausdruck bringen.<sup>456</sup> Damit sind wir zu demselben Fazit gelangt, worauf die Aussage „Gott ist das Sein“ hinausläuft.

Was die Aussage Eckharts „Gott ist Nichts“ positiv anbelangt, schreibt Helting sogar Heidegger das Verdienst zu. Dank dessen Eindringen in das Phänomen des Nichts ist Eckharts Gottesauffassung als Nichts verständlicher geworden.<sup>457</sup> Wie könnte sich die Gottesauffassung als Nichts mit den anderen positiven Aussagen Eckharts über Gott vertragen, wenn das Nichts ausschließlich die negativen bzw. privativen Implikationen besäße? Wie könnten Eckharts Predigten, welche „die existenziell-religiöse Lebensgrundhaltung“ der Gemeinde erwecken und ermutigen sollten, zustande gekommen sein, wenn Gott als Nichts kein positives Moment implizierte? Helting führt eine Aussage Eckharts „Gott ist das Allermitteilamste“ als Beispiel an, um den positiven Aspekt der Gottesauffassung als Nichts zu erleuchten.

Er zitiert Eckhart: „Ich habe gelegentlich gesagt, Sankt Augustinus spreche: ‚Als Sankt Paulus

---

<sup>455</sup> Holger Helting, Heidegger und Meister Eckhart, in: Paola-Ludovica Coriando (Hrsg.), „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“, Martin Heidegger und die Gottesfrage, Frankfurt a. M. 1998, S.94. Eckharts Zitat ist aus seinen „Deutsche Predigten und Traktate“ (DPT) entnommen, Hrsg. und übers. von Josef Quint. Zürich 1979, S.331 (Predigt 37).

<sup>456</sup> Ebd.

<sup>457</sup> A.a.O., S.95, 98, Helting sagt: „Dank seiner [d.h. Heideggers] phänomenologischen Untersuchungen ist uns ein wesentlicher Einblick in den positiven, freigebenden Gabe-Charakter des Nichts eröffnet worden. Dieses Nichts ist kein nichtiges, privatives Phänomen, sondern in ihm bekundet sich das An-sich-Halten, das Verborgenbleiben, das jedem Schenken, Gewähren, Gönnen, Lieben, Frei-Geben zu Grund liegt.“

*nichts* sah, da sah er Gott.<sup>458</sup> Nun kehre ich das Wort um, und so ist es wohl besser, und sage: „Als Sankt Paulus sah *das Nichts*, da sah er Gott.“<sup>458</sup> Und er erläutert diesen Satz: „Als Sankt Paulus in der *Gegeben*-heit alles Seins (ein)sah, dass das Freigebende zugunsten der eigenständigen Gedeihung des Freigegebenen nicht erscheint, sich nicht zeigt, nicht ‚ist‘, also als ‚Nichts‘ an sich hält und gerade dadurch freigibt, da sah er Gott.“<sup>459</sup> Mit anderen Worten: Gott als Nichts zeigt sich, indem er sich verbirgt. Trotzdem wird alles, was erscheint, von Gott als dem sich Verbergenden freigegeben. Gott qua Nichts fungiert als ein großer Hintergrund oder der Horizont, der selbst unerreichbar ist aber mit dessen Hilfe alles Seiende kontrastiert erscheint. Nur wenn man über alles Freigegebene hinwegkommt und sich davon befreit, also sich auf das Nichts konzentriert, dann kann man Gott „sehen“.

Eckharts Gottesauffassung als das Nichts und Heideggers Seinskonzeption als das Nichts decken sich zwar nicht ganz, erinnern uns aber an dessen phänomenologische Untersuchungen der Erfahrung von dem Nichts. Nur in der Erfahrung des Nichts kann der Mensch als das Dasein sich vereinzeln. Erst in der Vereinzelnung ist es dem Menschen möglich, einerseits das Selbst zu finden, andererseits Gott zu erkennen. Wenn der Mensch immer noch dem Seienden — egal, was es immer auch ist — verfällt, kann er weder das Selbst noch Gott vorfinden, ja, er kann es sogar nicht suchen wollen. Die „Eigentlichkeit“ und Authentizität des Selbst hängt Heidegger zufolge eng mit der Erfahrung des Nichts zusammen. In diesem Sinne ist das Nichts dasjenige, das sich bei den Grenzsituationen erschließt. Dabei geht es den beiden Denkern nicht um eine Sprachspielerei, „[...] sondern hier wird mit dem Wort „Nichts“ auf eine gesamt menschliche Grund-Erfahrung hingewiesen.“<sup>460</sup> Also lässt sich Gott als das Nichts besonders in der menschlichen Grunderfahrung verstehen und „erkennen“.

### 3.2.2 Vergleich mit Cusanus' Gottesauffassung

Nikolaus von Kues (1401-1464) scheint zwar nicht direkt von Heidegger rezipiert zu werden; und tatsächlich gibt es wenig Literatur, die diese beiden Denker miteinander in Verbindung gebracht hat. Aber Heideggers Seinsauffassung steht in einer erstaunlichen Weise eng

---

<sup>458</sup> Meister Eckhart, DPT, 400 (Predigt 53), zit. nach Holger Helting, S.95.

<sup>459</sup> Ebd.

<sup>460</sup> A.a.O., S.96. Im Hinblick auf das Sein sagt Heidegger etwas Ähnliches: „An sich halten heißt griechisch ἐποχή. Daher die Rede von Epochen des Seinsgeschickes. Epoche meint hier nicht einen Zeitabschnitt im Geschehen, sondern den Grundzug des Schickens, das jeweilige An-sich-halten seiner selbst zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe, d.h. des Seins im Hinblick auf die Ergründung des Seienden.“ In: Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.9.

verbunden mit Cusanus' Philosophie, vor allem dessen Gottesauffassung. Durch den Vergleich mit Cusanus' Gottesauffassung hoffen wir, den Schlüssel zum Verständnis von Heideggers Gottesvorstellung zu finden.

### 3.2.2.1 Unerkennbarkeit Gottes

Abgesehen davon, dass Nikolaus von Kues Gott später inhaltlich definiert und annähernd zu erkennen versucht, ist Gott ihm zufolge im Grunde genommen unerkennbar. Inwiefern ist Gott unerkennbar? Sein Argument geht von der Natur der menschlichen Erkenntnis aus: „Alles Forschen geschieht also durch Vergleichen.“<sup>461</sup> Man kann etwas Neues allein dadurch erkennen, indem man es zu etwas Bekanntem in Beziehung bringt und damit vergleicht. Nur durch Vergleichen kann man Erkenntnisse gewinnen. Im Vergleichen kann man sowohl Übereinstimmung als Verschiedenheit feststellen. Ohne diese proportionale Beziehung zu etwas Anderem lässt sich nichts erkennen. Aber Gott befindet sich genau in dieser wortwörtlich unvergleichbaren Situation.

Nikolaus von Kues bezeichnet Gott als das Unendliche und das Größte, „dem gegenüber es nichts Größeres geben kann.“<sup>462</sup> Warum ist Gott bei dieser „Definition“ unerkennbar? — Weil Gott als das Unendliche sich aller Vergleichbarkeit entzieht.<sup>463</sup> Gott als Unendliches lässt sich nicht in Beziehung setzen. Man kann Gott nicht durch Vergleichen mit etwas Anderem erkennen, da Gott als Unendliches in keiner Hinsicht mit etwas Endlichem in Beziehung steht. Gott unterscheidet sich seiner Natur nach kategorisch vom Sonstigen, das irgendwie vergleichbar ist. Gott als das Absolute steht außerhalb alles proportionalen Verhältnisses, also der Sphären der menschlichen Erkenntnis.<sup>464</sup> In diesem Sinne ist Gott Nikolaus von Kues

---

<sup>461</sup> Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* (Die belehrte Unwissenheit), Übers. und Hrsg. von Paul Wilpert. Hamburg 1964, S.7.

<sup>462</sup> Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* (Die belehrte Unwissenheit), Übers. und Hrsg. von Paul Wilpert. Hamburg 1964, S.11. Diese Definition Gottes erinnert uns an Anselm von Canterbury (1034-1109) und seinen ontologischen Gottesbeweis.

<sup>463</sup> Vgl. Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* (Die belehrte Unwissenheit), Übers. und Hrsg. von Paul Wilpert. Hamburg 1964, S.9, „Das Unendliche als Unendliches ist deshalb unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entzieht.“

<sup>464</sup> Vgl. Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* (Die belehrte Unwissenheit), Übers. und Hrsg. von Paul Wilpert. Hamburg 1964, S.13, „Die Disproportionalität des Unendlichen gegenüber dem Endlichen ist evident. Mit einleuchtender Klarheit folgt daraus, dass man zum schlechthin Größten nicht zu gelangen vermag, wo immer es ein Überschreitendes und ein Überschrittenes gibt, da sowohl das Überschreitende wie das Überschrittene endliche Größe sind. Ein derart Größtes aber muss unendlich sein. Ist etwas gegeben, das selbst nicht das schlechthin Größte ist, so ist offensichtlich ein Größeres möglich.“

zufolge unerkennbar.<sup>465</sup>

Heideggers Seinskonzeption ist in diesem Punkt Cusanus' Gottesauffassung ähnlich. Das Sein ist Heidegger zufolge auch unvergleichbar, unerfassbar und unbegreiflich. Das Sein entzieht sich dem diskursiven Ergreifen des Menschen. Denn das Sein lässt sich in keiner Weise mit irgendeinem Seienden in Vergleich setzen. So sagt Heidegger, „Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin*.“<sup>466</sup> Wenn das Sein keine Beschaffenheit des Seienden besitzt, wie kann man es durch Vergleich mit dem Seienden begreifen? Was das Seiende anbelangt, kann man durch praktischen Gebrauch und theoretische Untersuchung wissen. Wenn das Sein aber in gewissem Sinne oberhalb des Reiches des Seienden schwebt, wie kann man es bestimmen und erfassen? Es scheint dem Menschen einerseits greifbar nahe zu sein; andererseits ist es so unbestimmt und unbestimmbar, dass es dem Menschen verborgen ist.<sup>467</sup> Man kann es vielleicht erahnen und spüren, aber nicht genau einfangen und propositional artikulieren.

In diesem Punkt stimmt Heideggers Seinskonzeption mit Cusanus' Gottesauffassung überein. Dieser sagt nämlich, „Nach dem Gesagten steht in aller Klarheit fest, dass das absolut Größte nur in nichtergreifender Weise erkennbar und ebenso nur in nichtbenennender Weise benennbar ist.“<sup>468</sup> Wenn sich das Sein für Heidegger so verstehen lässt, wie Nikolaus von Kues Gott als das absolut Größte versteht, dann liegt es nahe, dass Heideggers Konzeption von Gott als Sein nicht weit entfernt von Cusanischer Gottesauffassung liegt. Nur sucht Heidegger seine Gotteskonzeption auf den Umweg über das Sein zu erreichen. Die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem ist — was Heidegger eigentlich dadurch sagen wollte, — die Widerspiegelung bzw. die Hervorhebung der absoluten Unterscheidung Gottes von seiner Schöpfung. Heideggers Fundamentalontologie ist längst von der Theologie gefärbt worden. Das Mythisieren des Seins ist dadurch zu erklären, dass sein Gottesbegriff bereits mythisch ist.

---

<sup>465</sup> Vgl. Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* (Die belehrte Unwissenheit), Übers. und Hrsg. von Paul Wilpert. Hamburg 1964, S.17, „Da das schlechthin und absolut Größte, dem gegenüber es kein Größeres geben kann, zu groß ist, als dass es von uns begriffen werden kann — ist es doch die unendliche Wahrheit —, so erreichen wir es nur in der Weise des Nichtergreifens. Da es nämlich nicht zu den Dingen gehört, die ein Mehr oder Weniger zulassen, steht es über allem, was durch uns begriffen werden kann.“

<sup>466</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.38.

<sup>467</sup> A.a.O., S.35, „Was aber in einem auszunehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur »*verstellt*« sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, [...] das Sein des Seienden.“

<sup>468</sup> Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* (Die belehrte Unwissenheit), Übers. und Hrsg. von Paul Wilpert. Hamburg 1964, S.21.

### 3.2.2.2 Aufhebung von Gegensätzen

Es gibt noch ein zweites Merkmal, das den Zusammenhang von Heideggers Seinskonzeption mit Cusanus' Gottesauffassung belegen kann. Es lässt sich nämlich aus der Bestimmungslosigkeit Gottes ableiten. Gott als das absolut Größte kennt weder quantitativen Unterschied noch zahlenmäßige Proportion. Also kommen das Größte und das Kleinste in Gott zusammen.<sup>469</sup> Gott als das Absolute ist die Einheit, in der es keine Gegensätze mehr gibt. Die Bestimmungslosigkeit Gottes besagt keine Nichtigkeit, sondern die Einheit und Fülle, die alles umfasst. Nikolaus von Kues sagt, „[...] Und so ist das Größte das absolut Eine, welches alles ist. In ihm ist alles, da es das Größte ist, und weil sich ihm nichts gegenüberstellen lässt, so fällt mit ihm zugleich auch das Kleinste zusammen. Deshalb ist es auch in allem. Und weil es das Absolute ist, darum ist es alles mögliche Sein in Wirklichkeit. Es isoliert keine Seinsbestimmung, da alles Sein von ihm kommt.“<sup>470</sup>

Da Gott als das absolut Größte die Einheit und Fülle ist, umfasst er alles und fällt alles in ihm zusammen. In Gott werden alle Gegensätze aufgehoben. Sowohl die Bestimmungen von Quantität und Qualität, als auch der Unterschied von Sein und Nichtsein gelten für Gott nicht mehr. So sagt Nikolaus von Kues, „Es ist folglich in höchster Weise wahr, dass das schlechthin Größte ist oder nicht ist oder ist und nicht ist oder weder ist noch nicht ist. Mehr Aussagen lassen sich weder aussprechen noch denken“<sup>471</sup> Diese Aussage Nikolaus' von Kues überschreitet die Logik und lässt sich nicht von der Logik analysieren. Die absolute Unterschiedslosigkeit bringt die Unerklärbarkeit Gottes zum Ausdruck.

Dieses Merkmal Gottes nach Nikolaus von Kues, also die Aufhebung aller Gegensätze, finden wir in Heideggers Ansatz wieder, nämlich in der Nichtunterscheidbarkeit zwischen dem Sein und dem Nichts. Das Nichts als Nichtsein sollte logischerweise dem Sein gegenüberstehen.

---

<sup>469</sup> Vgl. Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* (Die belehrte Unwissenheit), Übers. und Hrsg. von Paul Wilpert. Hamburg 1964, S.21, „Es lässt sich nichts benennen, wo sich nicht ein Mehr oder Weniger ansetzen lässt. [...] Hebt man nämlich die Zahl auf, so verschwindet die Unterscheidung, die Ordnung, die Proportion, die Harmonie der Dinge und damit die Vielheit des Seienden selbst. Ja, wäre die Zahl unendlich — sie wäre dann die aktuell größte, mit der das Kleinste zusammenfallen würde —, so würden gleicherweise alle die eben angeführten Gegebenheiten aufhören.“ Zu den Begriffen des Größten und des Kleinsten sagt Nikolaus von Kues folgendes (S.19): „Die Begriffe des Größten und des Kleinsten aber, wie sie in diesem Buch verwendet werden, sind transzendente in absoluter Bedeutung, Sie wollen in ihrer Einfachheit alles umfassen oberhalb jeder Kontraktion zur Quantität der Masse oder der Kraft.“

<sup>470</sup> Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* (Die belehrte Unwissenheit), Übers. und Hrsg. von Paul Wilpert. Hamburg 1964, S.11.

<sup>471</sup> A.a.O., S.25.

Aber Heidegger setzt das Sein mit dem Nichts gleich. Er will beides nicht in seiender Weise hypostasieren und verdinglichen. Im Entdinglichen identifiziert beides miteinander. In der Identifizierung des Seins mit dem Nichts wird der Widerspruch und Gegensatz von den beiden aufgehoben. Das geschieht Heidegger zufolge noch vor der Logik und Ethik.

Gott als Sein ist viel „früher“ als menschliche Bestimmung und Wertung und entzieht sich folglich dem intellektuellen Erfassen und moralischen Beurteilen. Gott als Sein steht sowohl jenseits vom Richtigen und Falschen als auch jenseits vom Guten und Bösen. Es bleibt offen, ob Heideggers Absicht darauf gerichtet ist, dass Gott — wenn alle Gegensätze, die für den Menschen noch gelten, in ihm aufgehoben werden — dadurch rechtfertigt werden kann, also sich vom Dilemma des Theodizee-problems befreien kann. Eins ist sicher: Wenn es in Gott keine Gegensätzlichkeit gibt, dann muss die Beschaffenheit Gottes weit über den menschlichen Verstand hinausgehen, worauf die Gottesauffassung als Sein hinaus wollen kann.

### **3.3 Gott als das Ereignis**

Die letzte Alternative lautet, dass Gott als Ereignis zu verstehen ist.<sup>472</sup> Was heißt Ereignis bei Heidegger? Wie ist Gott als Ereignis zu verstehen? Das hat eigentlich mit dem Konturieren seiner Seinskonzeption zu tun. Heidegger fürchtet, dass man, nachdem er lang vom Sein gesprochen hat, das Sein wieder hypostasiert fixiert. Deswegen hat Heidegger in seinem Aufsatz „Zur Seinsfrage“ das „Sein“ markiert durchgekennzeichnet.<sup>473</sup> Mit dieser Durchkreuzung will Heidegger auf das Sein in die Richtung zum Nichts, also zur totalen Entdinglichen, hindeuten. Die Rede vom Ereignis nähert sich meines Erachtens von einer anderen Flanke her dem gleichen Ziel, worauf Heideggers große Rede vom Sein abzielen will.<sup>474</sup>

#### **3.3.1 Das Ereignis ist nicht zeitlich**

Was ist das Ereignis? Das Ereignis scheint sich zunächst auf das Werden, was sich in der Zeit

---

<sup>472</sup> Hans Hübner, „Vom Ereignis“ und vom Ereignis Gott, in: Paola-Ludovica Coriando (Hrsg.), „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“, Martin Heidegger und die Gottesfrage, Frankfurt a. M. 1998, S.135-158. Hübner hat die strukturelle Parallele zwischen Heideggers Gottesvorstellung und der christlichen Theologie herausgefunden, zieht daraus aber die Schlussfolgerung, dass für Heidegger Gott nicht das Ereignis ist.

<sup>473</sup> Martin Heidegger, Zur Seinsfrage, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S.213-253.

<sup>474</sup> Vgl. Richard Schaeffler, Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie, armstadt 1978, S.107. „Es ist zu fragen, ob der Denkweg, der zuletzt vom Sein zum Ereignis geführt hat, auf ein Problem stößt, das durch die Vokabeln „Gott“ und „subsistierendes Sein“ beantwortet werden kann.“

abspielt, etwas Zeitliches<sup>475</sup>, zu beziehen. Diese geläufige Auffassung lässt Heidegger aber nicht gelten. Um das Problem zu durchleuchten, wollen wir zuvor die Zeitkonzeption Heideggers erläutern. So sagt er:

„Sein ist kein Ding, demnach nichts Zeitliches, wird indes gleichwohl als Anwesenheit durch Zeit bestimmt.

Zeit ist kein Ding, demnach nichts Seiendes, bleibt aber in ihrem Vergehen ständig, ohne selber etwas Zeitliches zu sein wie das in der Zeit Seiende.“<sup>476</sup>

Was ist damit in Bezug auf die Zeit gemeint? Damit will Heidegger die so genannt vulgäre Zeitauffassung verwerfen. Gewöhnlich ist die Zeit als Ablauf des Nacheinander der Jetztfolge<sup>477</sup> zu verstehen. Die Vergangenheit und Zukunft lassen sich auf die Gegenwart zurückführen. Diese drei Dimensionen bilden die Einheit der Zeitvorstellung. Man kann durch das Rechnen mit ihren Abständen die Zeit bestimmen. Diese Zeitauffassung ist Heidegger zufolge nur „der Vorstellung des dreidimensionalen Raums entlehnt.“<sup>478</sup> Diese landesläufige Zeitkonzeption lehnt Heidegger ab, weil sie die Zeit als Seiendes voraussetzt.<sup>479</sup> Wie könnte man die Zeit berechnen und nacheinander reihen, wenn sie nicht als Seiendes anzusehen wäre? Weil man die Zeit als Seiendes hinstellt, kann man sie mit der menschlichen Technik und den vielerlei Messgeräten abmessen. Aber gerade dies verfehlt für Heidegger das Wesen der Zeit.<sup>480</sup>

Das Wesen der Zeit ist Heidegger zufolge nicht zeitlich. So sagt Heidegger: „Denn die Zeit ist selber nichts Zeitliches, so wenig wie sie etwas Seiendes ist.“<sup>481</sup> Ebenso wie das Sein nichts Seinsartiges ist<sup>482</sup> aber trotzdem das Seiende ermöglicht, ist die Zeit selbst nichts Zeitliches, aber erst sie macht das Zeitliche möglich. Die Zeit selbst ist Heidegger zufolge dasjenige, das sich außerhalb der Zeitlichkeit befindet und diese „stiftet“ und „bewirkt“. So sagt er: „Die

---

<sup>475</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.3, wo Heidegger das Zeitliche folgendermaßen erläutert: „Was in der Zeit ist und dergestalt durch die Zeit bestimmt wird, nennt man das Zeitliche. [...] Das Zeitliche meint das Vergängliche, solches, was im Verlauf der Zeit vergeht. Unsere Sprache sagt noch genauer: solches, was mit der Zeit vergeht.“

<sup>476</sup> A.a.O., S.3.

<sup>477</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.11 ff.

<sup>478</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.15.

<sup>479</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.26, „Im Gegenteil: die Zeit selbst wird 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 Seinstruktur zu fassen.“

<sup>480</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.11. „Je technischer, d.h. im Effekt der Messung exakter und ergiebiger die Chronometer, um so geringer die Veranlassung, erst noch dem Eigenen der Zeit nachzudenken“

<sup>481</sup> A.a.O., S.14.

<sup>482</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.10.



eigentliche Zeit ist vierdimensional.<sup>483</sup> Und diese vierte Dimension ist genau das, was die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft möglich macht und miteinander in Beziehung bringt. Dies nennt Heidegger das „Reichen“, das „Geben“ bzw. die „Nähe“.<sup>484</sup> Die Erklärung der Einzelheiten dieser Terminologien interessiert uns nicht. Die Hauptsache ist festzustellen: Heidegger sucht nach dem Ursprung bzw. Urgrund des Zeitlichen und gelangt zu der Überzeugung, dass dieser außerhalb der Zeitlichkeit und Räumlichkeit liegt und sie ermöglicht.<sup>485</sup> Seine Zeitkonzeption ist nicht nach dem Raummodell zu fassen, sondern gerade umgekehrt. Die Zeit ist etwas, was noch „vor“ dem Raum ist und diesen freigibt.<sup>486</sup> Diese Zeitsauffassung entzieht sich aller menschlichen Vorstellung und begrifflichen Erklärung. Die Zeit ist insofern Heidegger zufolge etwas Rätselhaftes.<sup>487</sup>

Die Erläuterung Heideggers Zeitauffassung kann uns dazu verhelfen, seine Konzeption des Ereignisses zu verstehen. Negativ definiert bedeutet das Ereignis keineswegs ein bestimmte Begebenheit oder ein konkretes Geschehen. Es bezieht sich wie die Zeit nicht auf etwas Zeitliches, sondern etwas Außerzeitliches. Es ist weder zeitlich noch seiend. Positiv formuliert besagt das Ereignis den Gehalt der spezifischen Satzform „es gibt“, und zwar ausschließlich im Satz „Es gibt die Zeit“ bzw. „Es gibt das Sein“. Heideggers Konzeption vom Ereignis hängt eng mit seiner Konzeption von der Zeit und dem Sein zusammen. Was das genau heißt, darauf wollen wir jetzt eingehen.

### 3.3.2 Das Ereignis und das Sein

Mit dem Wort „Ereignis“ will Heidegger dasselbe, was er mit dem Sein und der Zeit ausdrücken will, zum Ausdruck bringen. Dieses bezeichnet Heidegger als „die Sache des Denkens“.<sup>488</sup> Die Sachen des Denkens beziehen sich nicht auf etwas Begreifliches, sondern

---

<sup>483</sup> A. a. O., S.16.

<sup>484</sup> Vgl. Martin Heidegger, Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S.16.

<sup>485</sup> Heideggers Zeitauffassung erinnert uns an Platons und Plotins Aussagen über die Ewigkeit. Vgl. Platon, Timaios, 37c-39e. Plotin, Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes, Frankfurt a. M. 1967.

<sup>486</sup> Vgl. Martin Heidegger, Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S.15. So sagt Heidegger: „Zeit-Raum nennt jetzt das Offene, das im Einander-sich-reichen von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart sich lichtet. Erst dieses Offene und nur es räumt dem uns gewöhnlich bekannten Raum seine mögliche Ausbreitung ein. Das lichternde Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart ist selber vor-räumlich; nur deshalb kann es Raum einräumen, d.h. geben.“

<sup>487</sup> Der Versuch in „Sein und Zeit, die Zeit noch durch die existenziale Untersuchung des Daseins zu begründen, ist bei dem späten Heidegger aufgegeben worden.

<sup>488</sup> Vgl. Martin Heidegger, Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S.4, so sagt Heidegger:

„Aber dürfen wir Sein, dürfen wir Zeit als Sachen ausgeben? Sie sind keine Sachen, wenn »Sache« meint, etwas Seiendes. Das Wort »Sache«, eine »Sache« soll uns jetzt solches bedeuten, worum es sich in einem

auf das Unaussprechliche. So sagt Heidegger:

„Sein — eine Sache, aber nichts Seiendes.

Zeit — eine Sache, aber nichts Zeitliches.

Vom Seienden sagen wir: es ist. In der Hinsicht auf die Sache »Sein« und in der Hinsicht auf die Sache »Zeit« bleiben wir vorsichtig. Wir sagen nicht: Sein ist, Zeit ist, sondern Es gibt Sein und es gibt Zeit. Zunächst haben wir durch diese Wendung nur den Sprachgebrauch geändert. Statt »es ist«, sagen wir »es gibt«. <sup>489</sup> „Sein *ist* nicht.“ <sup>490</sup> Vielmehr gibt es das Sein. „Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit.“ <sup>491</sup> Diese Sätze besagen zunächst, dass das Sein und die Zeit selbst nichts Räumliches und Zeitliches sind. So bezieht sich das Ereignis einerseits auf diesen außerordentlichen Sachverhalt: Es gibt das Sein und es gibt die Zeit. <sup>492</sup>

Dieser Sachverhalt ist keinesfalls ein konkretes Geschehen im allgemeinen Sinne. Heidegger erklärt das folgendermaßen: „Das Geben im »Es gibt Sein« zeigt sich als Schicken und als Geschick von Anwesenheit in ihren epochalen Wandlungen. Das Geben im »Es gibt Zeit« zeigt sich als lichtendes Reichen des vierdimensionalen Bereiches.“ <sup>493</sup> Er fährt fort: „Somit erscheint die eigentliche Zeit als das Es, das wir nennen im Sagen: Es gibt Sein. Das Geschick, darin es Sein gibt, beruht im Reichen von Zeit. Erweist sich durch diesen Hinweis die Zeit als das Es, das Sein gibt? — Keineswegs. Denn die Zeit bleibt selber die Gabe eines Es gibt, dessen Geben den Bereich verwahrt, in dem Anwesenheit gereicht wird. So bleibt das Es weiterhin unbestimmt, rätselhaft, und wir selber bleiben ratlos. In solchem Falle ist es ratsam, das Es, das gibt, aus dem bereits gekennzeichneten Geben her zu bestimmen. Dieses zeigt sich als Schicken von Sein, als Zeit im Sinne des lichtenden Reichens.“ <sup>494</sup> Mit anderen

---

maßgebenden Sinne handelt, sofern sich darin etwas Unübergebares verbirgt. Sein — eine Sache, vermutlich *die* Sache des Denkens.

Zeit — eine Sache, vermutlich *die* Sache des Denkens, wenn anders im Sein als Anwesenheit dergleichen wie Zeit spricht.“

<sup>489</sup> Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.4-5.

<sup>490</sup> Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.6. Vgl. auch Martin Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, in: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, S.165. „Zugleich wird das »es gibt« gebraucht, um vorläufig die Redewendung zu vermeiden: »das Sein ist«; denn gewöhnlich wird das »ist« gesagt von solchem, was ist. Solches nennen wir das Seiende. Das Sein »ist« aber gerade nicht »das Seiende«.“

<sup>491</sup> Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.16.

<sup>492</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.20. „[...] Demnach bezeugt sich das Es, das gibt, im »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit«, als das Ereignis. Die Aussage ist richtig und doch zugleich unwahr, d.h. sie verbirgt uns den Sachverhalt; [...].“ Dazu siehe auch Martin Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, in: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, S.165. „[...] Denn das »es«, was hier »gibt«, ist das Sein selbst. Das »gibt« nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins. Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber.“

<sup>493</sup> Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.17.

<sup>494</sup> A.a.O., S.18.

Worten: Das Sein und die Zeit bestimmen sich wechselweise.<sup>495</sup> Aber wie sie sich gegenseitig bestimmen, bleibt Heidegger zufolge offen.<sup>496</sup> Es liegt jedoch nahe, dass die Beziehung von den Beiden für Heidegger unerklärlich bleiben sollte. Diesen geheimnisvollen Sachverhalt des Zusammengehörens und des gegenseitigen Bestimmens von den Beiden nennt Heidegger das Ereignis.<sup>497</sup> Mit dem Wort „Ereignis“ will Heidegger keinen Oberbegriff meinen, sondern den außergewöhnlichen Umstand, der sich logischer Erklärung entzieht.<sup>498</sup>

Andererseits reflektiert Heidegger anschließend an Nietzsche sogar die Möglichkeit des Auslöschens des grammatikalischen Subjekts „es“ in der Satzform „es gibt“,<sup>499</sup> da er die Subjektivierung bzw. die Hypostasierung der von ihm gemeinten „Entitäten“ oder „Sachen“ unterbinden oder verhindern will.<sup>500</sup> Durch diese radikale Abstraktion oder Abstreichung, also Entgegenständlichung, will Heidegger den Entzugscharakter des Ereignisses artikulieren.<sup>501</sup> Beim Ereignis handelt sich auch um denselben Sachverhalt, wie es bei der Zeit und beim Sein passiert. Das Ereignis lässt sich nicht durch etwas Zeitliches und Seiendes definieren, sondern allein durch sich selbst bestimmen und erschließen.<sup>502</sup>

Gott als das Ereignis besagt meines Erachtens nichts anderes als Gott als das Sein,<sup>503</sup> nämlich:

---

<sup>495</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.3. „Sein und Zeit bestimmen wechselweise, jedoch so, dass jenes — das Sein — weder als Zeitliches noch dieses — die Zeit — als Seiendes angesprochen werden können.“ Dazu sagt Otto Pöggeler: „Sein *und* Zeit werden vielmehr so ineinander verschränkt, dass das ein aus dem anderem verstanden werden kann.“ In: Derselbe, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München 1983, S.91.

<sup>496</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.20. „Beide, Sein sowohl als Zeit, nannten wir Sachen. Das »und« zwischen beiden lässt ihre Beziehung zueinander im Unbestimmten.“

<sup>497</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.20.

<sup>498</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.22. „Ereignis ist nicht der umgreifende Oberbegriff, unter dem sich Sein und Zeit einordnen ließen. Logische Ordnungsbeziehungen sagen hier nichts. [...] Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis.“

<sup>499</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.18-20.

<sup>500</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.24. „Daran liegt es, dass wir das Ereignis nie vor uns stellen können, weder als ein Gegenüber, noch als das alles Umfassende. Darum entspricht das vorstellend-begründende Denken so wenig dem Ereignis wie das nur aussagende Sagen.“

<sup>501</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.23. „Das jetzt Genannte: An sich halten, Verweigerung, Vorenthalten, zeigt dergleichen wie ein Sichentziehen, kurz gesagt: den Entzug. Sofern aber die durch ihn bestimmten Weisen des Gebens, das Schicken und das Reichen, im Ereignis beruhen, muss der Entzug zum Eigentümlichen des Ereignisses gehören.“

<sup>502</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S.24. „Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe. Dem Anschein nach sagt dies nichts. Es sagt auch nichts, solange wir das Gesagte als einen bloßen Satz hören und ihn dem Verhör durch die Logik ausliefern. Wie aber, wenn wir das Gesagte unablässig als den Anhalt für das Nachdenken übernehmen und dabei bedenken, dass dieses Selbe nicht einmal etwas Neues ist, sondern das Älteste des Alten im abendländischen Denken: das Uralte, das sich in dem Namen Ἄ-λήθεια verbirgt?“

<sup>503</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Der Weg zur Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1986, S.260, Anm.1. „Diese Sache [d.h. das Ereignis], obzwar in sich einfach, bleibt vorerst schwer zu denken, weil das Denken sich zuvor dessen entwöhnen muss, in die Meinung zu verfallen, hier werde «das Sein» als Ereignis gedacht. Aber

Gott ist etwas Überzeitliches und Außerräumliches, welches allein aber das Zeitliche und das Seiende ermöglicht.<sup>504</sup> Erst Gott bringt dieses alles zum Vorschein, während er selbst sich versteckt. Aber indem Gott sich verbirgt, erschließt er sich. Gott kann sowohl am fernsten als auch am nahsten sein.<sup>505</sup> Gott ist derart widersprüchlich, dass man nicht definitiv von ihm sagen kann, wer Gott wirklich sei oder was er eigentlich wolle. Gott ist dergestalt unvorstellbar und unbegreiflich, dass er sich unserem rationalen Denken und logischen Aussagen entzieht.<sup>506</sup>

In diesem Punkt stimmt Heidegger mit Laotse überein. Laotse sagt am Anfang seiner einzigen Überlieferung „Tao-Te Ching“ folgendermaßen: „Das Tao, über das gesagt werden kann, ist nicht das absolute Tao. Die Namen, die gegeben werden können, sind keine absoluten Namen. Das Namenlose ist der Ursprung des Himmels und der Erde; das Benannte ist die Mutter aller Dinge. [...] Diese beiden (das Geheimnis und seine Offenbarungen) sind (in ihren Wesen) dasselbe; Man gibt ihnen verschiedene Namen, wenn sie offenbar werden. Sie können beide das Weltgeheimnis genannt werden. Vom Geheimnis in das tiefere Geheimnis reichend ist die Pforte des Geheimnisses allen Lebens.“<sup>507</sup> Laotse erklärt zwar das Tao nicht ausdrücklich als Gott.<sup>508</sup> Seine Darstellung des Taos lässt diese Auslegungsmöglichkeit nicht ausschließen. Daraus ist zu ersehen, dass es sowohl den westlichen als auch östlichen Denkern etwas Unerforschliches und Unsagbares am Herzen liegt, das der Urgrund der Welt sein sollte. In diesem Sinne ist Gott so mysteriös und geheimnisvoll, dass er über den menschlichen Verstand hinausgeht. Damit ist das Thema über Heideggers Gottesvorstellung noch nicht

---

das Ereignis ist wesenhaft anders, weil reicher als jene mögliche metaphysische Bestimmung des Seins. Dagegen lässt sich das Sein hinsichtlich seiner Wesensherkunft aus dem Ereignis denken.“

<sup>504</sup> Vgl. Otto Pöggeler, Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Freiburg/München 1983, S.118 ff. Im Hinblick auf das Verhältnis des Seins zum Ereignis sagt Pöggeler folgendermaßen: „Sein als das unverfügbare, jeweils geschichtliches Seins*geschick* zeigt sich in seinem Sinn oder in seiner Offenheit und Wahrheit als *Ereignis*. Ereignis meint hier nicht, [...] ein bestimmtes Geschehnis oder Vorkommnis, sondern die Vereignung des Daseins in das Sein und die Zueignung des Seins an die Eigentlichkeit des Daseins. Das Ereignis lässt sich nicht in den Plural setzen. Es bestimmt den Sinn des Seins selbst. Es ist als *singulare tantum* ein Leitwort des Denkens wie das griechische Wort *Logos* und das chinesische Wort *Tao*.“ Er hält das Sein und Ereignis bei Heidegger für identisch, wobei er es nicht als Gott ansieht: „Das Sein als Ereignis ist kein letzter Grund und kein höchstes Seiende; aber dies deshalb nicht, weil es das Geben von Seiendem, weil es das „Es gibt“ selbst ist. Das „Es gibt“ ist kein Weltgrund; es ist auch nicht die Macht über sein Geben: es ist kein Gott, der Seiendes „schafft“. Das Sein als Ereignis gibt Seiendes in die Offenheit und lässt es als Seiendes offenbar werden, aber es schafft das Seiende nicht, da es selbst Sein „des“ Seienden ist.“ S.127.

<sup>505</sup> Vgl. Martin Heidegger, Brief über den »Humanismus«, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S.162. „Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende.“

<sup>506</sup> Vgl. Martin Heidegger, Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S.25. „Ein Hindernis dieser Art bleibt auch das Sagen vom Ereignis in der Weise eines Vortrags. Er hat nur in Aussagesätzen gesprochen.“

<sup>507</sup> Laotse, Yuntang Lin (Hrsg.), über. Von Gerolf Coudenhove, Frankfurt a. M. & Hamburg 1955, S.37.

<sup>508</sup> Tao kann in Chinesisch sowohl „Logos“ bzw. „Wort“ als auch „Weg“ bedeuten.

erschöpft. Wir wollen nun unsere Aufmerksamkeit auf den nächsten Punkt, nämlich das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, verlagern und das unerschöpfte Thema dort weiter behandeln.

#### **4. Dasein – Sinn des Lebens**

Wie oben bereits gesagt, geht es bei der religiösen Frage um die existenziellen Probleme, nämlich woher, wohin, wozu und wie das Leben ist bzw. sein soll. Diese Sinnfrage bezieht sich zunächst unmittelbar auf das Selbstverhältnis jedes Individuums, zugleich auf seine „Gottesvorstellung“, wenn darunter die Weltanschauung zu verstehen ist. Das Selbstverhältnis jedes Menschen und sein Weltverständnis lassen sich voneinander kaum trennen. Deswegen muss jeder Einzelne, um die Sinnfrage zu beantworten, auf seine eigene „metaphysische Haltung“ zurückgreifen. Auf die allgemein möglichen Antworten auf die Sinnfrage wollen wir nicht eingehen. Hier wollen wir uns auf die schlüssige Konsequenz, die sich aus Heideggers möglicher Gottesvorstellung ergibt, konzentrieren.

Wenn Heideggers Gottesauffassung als das Sein oder das Ereignis zu verstehen ist, wie oben dargestellt, was für eine Folge wird daraus kommen? Und wie kann diese Folge das Leben des menschlichen Individuums bestimmen oder beeinflussen? Wie soll der Mensch im Hinblick auf diese Gottesvorstellung das Leben gestalten? Wir wollen das Problem unter drei Aspekten betrachten, nämlich das Verhältnis des Menschen zu Gott, zu der Welt und schließlich zu sich selbst.

##### **4.1 Gottesverhältnis — Lichten des Seins**

Wenn Gott Heidegger zufolge gewissermaßen mysteriös, also unbegreiflich, unerklärlich und mit nichts zu vergleichen ist, wie kann man Gott dann „erkennen“? Wenn Gott räumlich nirgendwo „ist“, wo kann man ihn suchen, geschweige denn ihn vorfinden? Wenn Gott derjenige ist, der sich verbirgt, wie kann man ihn antreffen? Wenn der Mensch Gott nicht in irgendeiner Weise erkennen oder finden kann, wie ist das Gottesverhältnis zu bilden? Das Gottesverhältnis ist aber der springende Punkt in der ganzen Diskussion. Denn wenn es überhaupt keine Möglichkeit gibt, irgendeine Beziehung zu Gott zu haben, — auch wenn Gott in Wirklichkeit existiert, — dann erübrigt sich jede weitere Diskussion über Gott. Wenn Gott absolut bezugslos wäre, hätte er ganz und gar nichts mit der Welt und mit der Menschheit zu

tun. Heideggers spätere mystische Position ist so weit entwickelt, dass sich uns dieser Verdacht aufdrängt.

Allerdings gibt es doch Hinweise auf den Bezug des Seins zum Seienden. Das Sein ist in gewissem Sinne der Grund des Seienden. In diesem Punkt lässt sich Gott als das Sein schwer vom christlichen Schöpfergott unterscheiden. Nur jedes Seiende muss Heidegger zufolge im Lichte des Seins stehen und kann sich allein dadurch als das Seiende zeigen.<sup>509</sup> Als ein Seiendes ist der Mensch im Hinblick auf das Gottesverhältnis auch nicht auszuschließen: Das Dasein steht stets in Beziehung zum Sein. Wie kann der Mensch ein Gottesverhältnis entwickeln, wenn Gott als das Sein ihn nicht „lichtet“? Alle Suche und Bemühungen wären vergeblich, wenn sich Gott als das Sein nicht erschließt?<sup>510</sup> Das ist die Grundthese Heideggers zur Frage nach dem Gottesverhältnis.

Aber diese Position gibt im gewissen Sinne die christliche Theologie der Offenbarung wieder. Kann Heidegger, nachdem er seine Gottesvorstellung dargestellt hat, im Hinblick auf das Gottesverhältnis etwas anderes als das Christentum sagen? Fast kaum. Seine Gottesvorstellung kann meines Erachtens den Menschen nur noch bescheidener machen, als das Christentum es tut, aber nicht umgekehrt. Dennoch kann Heidegger auch nicht etwas ganz anderes sagen als das Christentum. Die nächste Frage wäre: Kann der Mensch selbst nach Heideggers Gottesvorstellung irgendetwas Konkretes tun, — unter der Bedingung, dass Gott sich dem Menschen aufschließen will — um Gott vielleicht näher zu stehen und das Gottesverhältnis konstruktiv zu bilden? Anderes gefragt: Auf welche Weise kann das Gottesverhältnis sich zeigen und konkretisieren? In welche Lebensweise spiegelt sich das Gottesverhältnis?

#### **4.2 Weltverhältnis — Wächter des Seins**

Wie ein Mensch mit der Umwelt und seinen Mitmenschen umgeht, hängt eng damit zusammen, wie er sich „Gott“ vorstellt und wie ernst er diese Gottesvorstellung nimmt.

---

<sup>509</sup> Vgl. Martin Heidegger, Brief über den »Humanismus«, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S.162. „Denn im Lichte des Seins steht schon jeder Ausgang vom Seienden und jede Rückkehr zu ihm.“ Sieh auch S.167, „[...] nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Dass aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst.“

<sup>510</sup> Vgl. Martin Heidegger, Brief über den »Humanismus«, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S.162. „Ob es [das Sein] und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in der Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins.“

Unterschiedliche „Gottesverhältnisse“, also differente Weltanschauungen, können die Haltung zum Leben in vielen Aspekten auf verschiedene Weise lenken und bestimmen. Die Gottesvorstellung und das Gottesverhältnis können sich in nichts anderem als im Umgang mit dem Seienden zeigen, also in menschlichem Handeln und Verhalten. Das lässt sich nicht auf die individuelle Ebene beschränken, sondern erstreckt sich auf die ganze Menschheit. Zwei menschlichen Tätigkeiten werden von Heidegger vornehmlich in Betracht gezogen, nämlich die Kunst und die Technik.

Kunst und Technik werden normalerweise ausschließlich als das Merkmal und Resultat der menschlichen Aktivität und Zivilisation angesehen. Diese landesläufige Auffassung aber lässt Heidegger nicht gelten. Kunst und Technik sind Heidegger zufolge keine Schaffung des Menschen, sondern sie sind auch ein Teil der Erschließung des Seins. So sagt Heidegger: „Am Beginn des abendländischen Geschickes stiegen in Griechenland die Künste in die höchste Höhe des ihnen gewährten Entbergens. Sie brachten die Gegenwart der Götter, brachten die Zwiesprache des göttlichen und menschlichen Geschickes zum Leuchten. Und die Kunst hieß nur τέχνη. Sie war ein einziges, vielfältiges Entbergen. Sie war fromm, πρόμος, d.h. fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit. Die Künste entstammten nicht dem Artistischen. Die Kunstwerke wurden nicht ästhetisch genossen. Die Kunst war nicht Sektor eines Kulturschaffens.“<sup>511</sup>

Heidegger führt sowohl die Technik als auch die Kunst auf das griechische Wort „τέχνη“ zurück. Damit ist gemeint, dass die Technik und die Kunst etwas nicht herstellen und anfertigen, sondern hervorbringen und darstellen sollten. Was sollten sie hervorbringen und zeigen? Sie sollen Heidegger zufolge etwas Ursprüngliches und Geheimnisvolles, was er die Wahrheit des Seins nennt, aufschließen. Mit anderen Worten: Das Schaffen der Kunstwerke ist für Heidegger nicht zu ästhetischem Bewundern oder Genießen des Menschen zustande gekommen. Die Kunstwerke sind nicht allein um des Menschen willen da. Sie haben das religiöse Moment; sie dienen als eine Stätte, wo der Mensch die Gemeinschaft mit Gott suchen und mit ihm kommunizieren kann. Die Kunst und die Technik sollen, indem sie das Seiende darstellen, die Wahrheit des Seins darbieten. Sie sollen nicht nur das Seiende nicht zerstören oder entstellen, sondern es bewahren und in ihm das Sein „entdecken“. Denn der Mensch ist Heidegger zufolge „der Hirt des Seins“.<sup>512</sup> Er ist für das Bewahren und das Gedeihen alles Seienden verantwortlich. Und in diesem Bewahrendienst erlebt der Mensch

---

<sup>511</sup> Martin Heidegger, Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1954, S.42.

<sup>512</sup> Vgl. Martin Heidegger, Brief über den »Humanismus«, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S.162, 172.

die Gemeinschaft mit Gott.

Heidegger hat keine Absicht, in seinen Aufsätzen über die Kunst und die Technik eine systematische Kunsttheorie bzw. die Philosophie der Technik anzubieten. Vielmehr will er die religiöse Einstellung alle Aspekte der menschlichen Aktivitäten durchdringen lassen. Wenn man sich dessen nicht bewusst ist, kann man Heideggers Aussagen über die Kunst und die Technik nicht angemessen klarmachen. Wenn man über das religiöse Moment von Heideggers Denken hinwegsieht, kann man gar nicht adäquat verstehen, was für eine Wahrheit die Technik und die Kunst erschließen sollten. Die Technik und die Kunst sind meines Erachtens von Heidegger als die exemplarischen — selbstverständlich hervorragenden — Handlungsweisen aufgegriffen worden, die auf die übrigen Handlungen des Menschen zu übertragen sind.<sup>513</sup> Der Umgang mit dem Seienden und mit der Umwelt, sei es Handeln oder Lassen, soll für Heidegger das Gottesverhältnis bilden und es verkörpern.

### **4.3 Selbstverhältnis — Endlichkeit**

Anschließend an Kierkegaard will Heidegger unterstreichen, dass das Gottesverhältnis eng mit dem Selbstverhältnis zusammenhängt. Die Subjektivität des Individuums ist bei Heidegger sehr hervorgehoben, aber nicht in dem erkenntnistheoretischen Sinne, sondern im existenzialen Sinne. Das Selbstverhältnis und das Gottesverhältnis spiegeln sich ineinander wieder. Was für ein Selbstverhältnis kann einem — wenn möglich — gebührenden Gottesverhältnis entsprechen? Es gibt im Hinblick auf das Gottesverhältnis einige Vorbedingungen. Sie sollen zuvor erfüllt werden, damit ein angemessenes Gottesverhältnis zustande kommen kann.

#### **4.3.1 Die Endlichkeit des Individuums**

Die erste und wichtigste Voraussetzung im Selbstverhältnis für ein angemessenes Gottesverhältnis ist Heidegger zufolge das Einsehen und Geständnis der Endlichkeit des Menschen. Erst wenn das Individuum sich seiner Begrenztheit bewusst ist und aus dieser Perspektive das eigene Leben betrachtet, kann es ein gebührendes Selbstverhältnis erlangen. Erst unter dieser Bedingung ist ein Gottesverhältnis dann möglich. Die Beschränktheit des

---

<sup>513</sup> Vgl. Martin Heidegger, Brief über den »Humanismus«, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S.146. „Das Denken selbst gilt dort als eine τέχνη, das Verfahren des Überlegens im Dienst des Tuns und Machens. Das Überlegen aber wird hier schon aus dem Hinblick auf *πρᾶξις* und *ποίησις* gesehen.“



menschlichen Individuums verkörpert sich vor allem in seiner Sterblichkeit. Der Mensch wird von Heidegger sowohl mit dem Dasein als auch mit dem Sterblichen bezeichnet.<sup>514</sup>

Niemand kann den Tod verleugnen. Im Vergleich zum Menschen kann das Tier Heidegger zufolge vom Sterben nicht wissen.<sup>515</sup> Im Gegensatz zum Menschen ist Gott unsterblich.<sup>516</sup> Sterben kann allein der Mensch. Damit wird der Tod von Heidegger nicht negativ bewertet, sondern gerade umgekehrt: Der Tod spielt eine entscheidende Rolle in seiner existenzialen Analytik des Daseins und wird von Heidegger als die „eigenste Möglichkeit des Daseins“<sup>517</sup> geschätzt. Beim Umgang mit dem eigenen Tod kann das menschliche Individuum seine Endlichkeit genau einsehen und die Möglichkeiten seines Lebens wirklich wahrnehmen. Angesichts des eigenen Todes kann das Individuum sich vom Schwelgen im Seienden befreien und sich vereinzeln.

Und gerade das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit eröffnet dem Menschen die Möglichkeit des Unendlichen und des Transzendenten. So sagt Heidegger: „Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst. Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen — nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.“<sup>518</sup> Die Aufgabe der Religionsphilosophie, oder besser, der Philosophie überhaupt, besteht für Heidegger darin, wie das menschliche Individuum mit dem eigenen Tod konfrontiert wird und wie sich die Dimension des Absoluten und der Unendlichkeit diesem dadurch erschließt.

---

<sup>514</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Das Ding*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1954, S.171-181, wo Heidegger die Vier, nämlich Erde, Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen, zusammengehören sieht und als das Geviert bezeichnet.

<sup>515</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Das Ding*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1954, S.177. „Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich.“

<sup>516</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Das Ding*, in: *Vorträge und Aufsätze*, S.171f. Im Vergleich zum Menschen als Sterblichen wird das Göttliche als Unsterbliches angesehen.

<sup>517</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, S. 263f.

<sup>518</sup> Martin Heidegger, *Das Ding*, in: *Vorträge und Aufsätze*, S.177. Dazu siehe auch: *Beiträge zur Philosophie*, GA.65, Frankfurt a. M. 1989, S.283. „Die Einzigkeit des Todes im Da-sein des Menschen gehört in die ursprünglichste Bestimmung des Da-seins, nämlich vom Seyn selbst er-eignet zu werden, um seine Wahrheit (Offenheit des Sichverbergens) zu gründen. In der Ungewöhnlichkeit und Einzigkeit des Todes eröffnet sich das Ungewöhnlichste in allem Seienden, das Seyn selbst, das als Befremdung west. [...], damit sich die Offenheit für das Seyn ganz und aus dem Äußersten öffnet.“

### 4.3.2 Das Heilige und die Heiligkeit

Heideggers weitere Aussagen über die Gottesfrage beziehen sich eher auf das Gottesverhältnis des Menschen als auf die inhaltliche Bestimmung Gottes.<sup>519</sup> Dazu zählt z.B. die Rede sowohl von dem Göttlichen und dem Heiligen als auch von der Gottheit und der Heiligkeit. So sagt Heidegger: „Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort »Gott« nennen soll. Oder müssen wir nicht diese Worte alle sorgsam verstehen und hören können, wenn wir als Menschen, [...], einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen? Wie soll der Mensch der gegenwärtigen Weltgeschichte auch nur ernst und streng fragen können, ob der Gott sich nahe oder entziehe, wenn der Mensch es unterlässt, allererst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gefragt werden kann? Das aber ist die Dimension des Heiligen, die sogar schon als Dimension verschlossen bleibt, wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist.“<sup>520</sup>

Das Sein haben wir schon erläutert. Was ist das Heilige? Das Heilige ist Heidegger zufolge zum einen der Wesensraum und die Dimension der Gottheit.<sup>521</sup> Es dient zum anderen als die Spur der Gottheit.<sup>522</sup> Wie kann der Mensch Gott erfahren und zu ihm die Beziehung bilden? Da der rationalistische Weg zu Gott versperrt und unmöglich ist, bleibt dem Menschen nur ein anderer Weg übrig, nämlich das Erleben des Gelichtet-werdens und das Offensein fürs Zuhören. Nur in der Dimension des Heiligen als Spur der Gottheit kann der Mensch das Göttliche erfahren. Dabei handelt es sich nicht um logisches Argumentieren bzw. Beweisen. Es kommt dem Menschen vielmehr darauf an, über sich selbst existenzial zu reflektieren, ob er die Dimension des Heiligen erwarten oder suchen will. Wenn der Mensch sich immer noch

---

<sup>519</sup> Vgl. Richard Schaeffler, Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie. Darmstadt 1978, S.122-124. Dazu siehe auch Annemarie Gethmann-Siefert, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers, Freiburg/München 1974, S.91-138, 241. Sie beide sind derselben Meinung, dass es bei der Philosophie (Heideggers) um die strukturellen Bedingungen der Erfahrbarkeit des Göttlichen geht. Es handelt sich weniger um die inhaltliche Bestimmung Gottes, als um der Erfahrbarkeit Gottes, also das Gottesverhältnis der Menschen.

<sup>520</sup> Martin Heidegger, Brief über den »Humanismus«, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S.181-182.

<sup>521</sup> Vgl. Martin Heidegger, Brief über den »Humanismus«, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S.169. Dazu siehe auch Wozu Dichter? in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.250. „Der Äther jedoch, worin die Götter allein Götter sind, ist ihre Gottheit. Das Element dieses Äthers, das, worin selbst Gottheit noch west, ist das Heilige. Das Element des Äthers für die Ankunft der entflohenen Götter, das Heilige, ist die Spur der entflohenen Götter.“

<sup>522</sup> Vgl. Martin Heidegger, Wozu Dichter?, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.253. „Indessen ist sogar die Spur des Heiligen unkenntlich geworden. Unentschieden bleibt, ob wir das Heilige als die Spur zur Gottheit des Göttlichen erfahren, oder ob wir nur noch eine Spur zum Heiligen antreffen“

dem Seienden hingibt und das Sein sowie das Heilige völlig hintansetzt,<sup>523</sup> ist es ihm ganz unmöglich, das Lichten und den Zuruf Gottes wahrzunehmen.<sup>524</sup> In diesem Punkt gibt Heidegger den Heiligkeitsanspruch der jüdisch-christlichen Tradition wieder.<sup>525</sup>

## 5. Schlussfolgerung

Den Sinn des Lebens führt Heidegger insofern auf den Zusammenhang mit der Gottesfrage und dem Gottesverhältnis zurück. Ob der Mensch Gott als das Sein erfährt und in dessen Licht sein Leben führt, das ist entscheidend. Wie der Mensch das Unsichtbare durch die Sprache „sichtbar“ machen kann, darauf wollen wir nicht mehr eingehen. Im Bezug auf das Gottesverhältnis darf Heidegger hier noch einen Absatz sagen:

„Die Heimat dieses geschichtlichen Wohnens ist die Nähe zum Sein. In dieser Nähe vollzieht sich, wenn überhaupt, die Entscheidung, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmt, ob und wie im Anfang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann. Das Heilige aber, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist. Nur so beginnt aus dem Sein die Überwindung der Heimatlosigkeit, in der nicht nur die Menschen, sondern das Wesen des Menschen umherirrt.“<sup>526</sup>

Zum Schluss möchte ich — im Hinblick auf die Religionsphilosophie und ihre Aufgabe — eine Passage von David Hume, dem berühmten Skeptiker, zitieren. Denn das Dasein Gottes steht für Heidegger keine Frage; nur das Gottesverhältnis des Menschen liegt ihm sehr am Herzen. Ob die Beschaffenheit Gottes und die göttlichen Angelegenheiten rational erklärt und logisch begründet werden kann, ist für Heidegger gleichgültig. Diese Position lässt sich im folgenden Zitat gut wiedergeben:

---

<sup>523</sup> Vgl. Martin Heidegger, Brief über den »Humanismus«, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S.169. „Die so zu denkende Heimatlosigkeit beruht in der Seinsvergessenheit des Seienden. Sie ist das Zeichen der Seinsvergessenheit. Dieser zufolge bleibt die Wahrheit des Seins ungedacht. Die Seinsvergessenheit bekundet sich mittelbar darin, dass der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet.“

<sup>524</sup> Vgl. Martin Heidegger, Wozu Dichter?, in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S.251. „Nicht nur das Heilige geht als die Spur zur Gottheit verloren, sondern sogar die Spuren zu dieser verlorenen Spur sind beinahe ausgelöscht. Je mehr die Spuren verlöschen, umso weniger vermag noch ein einzelner Sterblicher, der in den Abgrund reicht, dort auf Wink und Weisung zu achten.“

<sup>525</sup> Vgl. Levitikus 19: 2, „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der HERR, euer Gott.“ Auch Hebräer 12:14, „Jagt dem Frieden nach mit jedermann und der Heiligung, ohne die niemand den Herrn sehen kann.“

<sup>526</sup> Martin Heidegger, Brief über den »Humanismus«, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S.169.

„Welche Wahrheit liegt so offen zutage und ist so gewiss wie die *Existenz* eines göttlichen Wesens, die selbst in den unwissendsten Perioden der Geschichte anerkannt wurde und für die die gebildetsten Geister um die Wette immer neue Beweise und Argumente erdacht haben? Welche Wahrheit ist derart wichtig wie diese, die der Grund all unserer Hoffnungen, das sicherste Fundament der Moral, die stärkste Stütze der Gesellschaft und das einzige Prinzip ist, das wir in unseren Gedanken und Überlegungen niemals auch nur einen Augenblick lang außer acht lassen sollten? Wenn wir uns aber mit dieser offenkundigen und wichtigen Wahrheit näher beschäftigen, was für dunkle Fragen erheben sich dann in Bezug auf die *Natur* jenes göttlichen Wesens: seine Eigenschaften, seine Ratschlüsse, seine Vorsehung! Diese Fragen sind nur unter den Menschen immer umstritten gewesen; die menschliche Vernunft hat sie nie in definitiver Weise lösen können. Und doch sind von derartigem Interesse, dass wir gar nichts anders können, als sie stets von neuem zu untersuchen — wenn auch bei unseren noch so sorgfältigen Untersuchungen bislang nichts als Zweifel, Ungewissheit und logische Widersprüche herausgekommen sind.“<sup>527</sup>

---

<sup>527</sup> David Hume, Dialog über natürliche Religion, übers. und hrsg. von Norbert Hoerster, Stuttgart 1981, S.4-5.

# Literaturverzeichnis

## **A. Heideggers Text**

- Heidegger, Martin: Der Begriff der Zeit (1924). Tübingen 1989.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit (1927). Tübingen 1963.
- Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik (1929). Tübingen 1949.
- Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik (1935). Tübingen 1966.
- Heidegger, Martin: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936). Gesamtausgabe Bd.65, Frankfurt a. M. 1989.
- Heidegger, Martin: Die Zeit des Weltbildes (1938). In: Holzwege. Frankfurt a. M. 1963.
- Heidegger, Martin: Nietzsches Wort „Gott ist tot“ (1943). In: Holzwege. Frankfurt a. M. 1963.
- Heidegger, Martin: Brief über den Humanismus (1946). In: Wegmarken. Frankfurt a. M. 1967.
- Heidegger, Martin: Wozu Dichter? (1946). In: Holzwege. Frankfurt a. M. 1963.
- Heidegger, Martin: Die Kehre (1949). In: Die Technik und die Kehre. Stuttgart 2002.
- Heidegger, Martin: Das Ding (1950). In: Vorträge und Aufsätze. Tübingen 1954.
- Heidegger, Martin: Die Frage nach der Technik (1953). In: Vorträge und Aufsätze. Tübingen 1954.
- Heidegger, Martin: Gelassenheit (1955). Neske, Pfullingen 1992.
- Heidegger, Martin: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1957). In: Identität und Differenz. Stuttgart 1990.
- Heidegger, Martin: Zur Seinsfrage (1955). In: Wegmarken. Frankfurt a. M. 1967.
- Heidegger, Martin: Der Weg zur Sprache (1959). In: Unterwegs zur Sprache. Stuttgart 1986.
- Heidegger, Martin: Nietzsche I (1961). Neske, Pfullingen 1989.
- Heidegger, Martin: Nietzsche II (1961). Neske, Pfullingen 1989.
- Heidegger, Martin: Zeit und Sein (1962). In: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1969.
- Heidegger, Martin: Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe Bd.27, Frankfurt a. M. 1996.

## **B. Sekundärliteratur**

- Adorno, T.W.: Negative Dialektik. Frankfurt a. M. 1966.
- Albert, Karl: »Das Sein ist Gott«. Zur philosophischer Mystik Meister Eckharts. In: Wolfgang Böhme (Hrsg.), Zu Dir Hin. Über Lebenserfahrung von Meister Eckhart zu Paul Celan. Frankfurt a. M. 1987.
- Albert, Karl: Meister Eckharts Mystik. In: Vom Kult zum Logos. Hamburg 1982.
- Albert, Karl & Jain, Elenor: Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie. Freiburg/München 2000.
- Anaximander: in: Hermann Diels & Walther Kranz (Hrsg.), Die Fragment der Vorsokratiker. Berlin 1956.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Auf. d. Grundlage d. Übers. von Eugen Rolfes hrsg. von Günther Bien, Hamburg 1985.
- Aristoteles: Metaphysik. Übers. von H. Bonitz. Hamburg 1966.
- Aristoteles: Politik. Nach der Übers. von Franz Susemihl, Hamburg 1994.
- Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates. Frankfurt a. M. 1988.
- Bormann, Karl: Platon. Freiburg/München 1973.
- Brandom, Robert: Heideggers Kategorien in „Sein und Zeit“. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 45 (1997) 4.
- Brugger, Walter: Summe einer philosophischen Gotteslehre. München 1979.
- Buber, Martin: Das Problem des Menschen. Heidelberg 1954.
- Coreth, E., Ehlen, P. & Schmidt, J.: Philosophie des 19. Jahrhunderts. Stuttgart 1984.
- Danner, Helmut: Das Göttliche und der Gott bei Heidegger. Meisenheim am Glan 1971.
- Düwell, M., Hüberthal, Ch. & Werner, M. H. (Hrsg.): Handbuch Ethik. Stuttgart, Weimer 2002.
- Eckhart, Meister: Deutsche Predigten und Traktate. Hrsg. und übers. von Josef Quint. Zürich 1979.
- Fichte, Johann Gottlieb: Sämtliche Werke. Hrsg. von I. H. Fichte, Bd.1, Berlin 1845.
- Flew, Antony: Theologie und Falsifikation. In: Sprachlogik des Glaubens. Übers. und hrsg. von Ingolf U. Dalferth. München 1974.
- Friedlein; Curt: Geschichte der Philosophie. Lehr- und Lernbuch. Berlin 1992.
- Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke. Bd.3, Tübingen 1987.
- Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Frankfurt a. M. 1962.

- Gerhardt, Volker: Genealogische Ethik, in: Geschichte der neueren Ethik, A. Pieper (Hrsg.), Bd.1., Tübingen und Basel, 1992, S.284-314.
- Gerhardt, Volker: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches. Berlin, New York 1996.
- Gerhardt, Volker: Selbstbestimmung, Das Prinzip der Individualität. Stuttgart 1999.
- Gerhardt, Volker & Kaulbach, Friedrich: Kant. Darmstadt 1989.
- Gethmann, Carl Friedrich: Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit. In: Annemarie Gethmann-Siefert & Otto Pöggeler (Hrsg.), Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt a. M. 1988. S.140-176.
- Gethmann, Carl Friedrich: Vom Bewusstsein zum Handeln, Pragmatische Tendenz in der Deutschen Philosophie der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. In: Herbert Stachowiak (Hrsg.), PRAGMATIK: Handbuch pragmatischen Denkens, Bd.2., Der Aufstieg pragmatischen Denkens im 19. & 20. Jahrhundert. Hamburg 1987. S. 202-232.
- Gethmann, Carl Friedrich: Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin, New York: de Gruyter 1993.
- Gethmann, Carl Friedrich: Verstehen und Auslegung: Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers. Bonn 1974.
- Gethmann-Siefert, Annemarie: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers. Freiburg/München 1974.
- Graeser, Andreas: Philosophie in Sein und Zeit, Kritische Erwägungen zu Heidegger. Sankt Augustin 1994.
- Graeser, Andreas: Die Vorsokratiker. In: Otfried Höffe (Hrsg.), Klassiker der Philosophie, Bd.1, Von den Vorsokratikern bis David Hume. München 1981.
- Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a. M. 1991.
- Hackenesch, Christa: Die Wissenschaft der Logik. In: Herbert Schnädelbach (Hrsg.), Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830), Ein Kommentar zum Systemgrundriss von Herrmann Drüe, Annemarie Gethmann-Siefert, Christa Hackenesch, Walter Jaeschke, Wolfgang Neuser und Herbert Schnädelbach. Frankfurt a. M. 2000, S.97-101.
- Han, Byung-Chul: Martin Heidegger, Eine Einführung. München 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Die Lehre vom Sein (1832). Hamburg 1990.
- Helting, Holger: Heidegger und Meister Eckhart. In: Paola-Ludovica Coriando (Hrsg.), „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“, Martin Heidegger und die Gottesfrage. Frankfurt a. M. 1998.

- Henrich, Dieter: Hegel im Kontext. Frankfurt a. M. 1971.
- Heraklit: In Hermann Diels & Walther Kranz (Hrsg.), Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1956.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm: Subjekt und Dasein. Interpretation zu „Sein und Zeit“, Frankfurt a. M. 1985.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm: Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Frankfurt a. M. 2000,
- Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. Freiburg 1952.
- Höffe, Otfried: Aristoteles. München 1996.
- Höffe, Otfried: Ethik und Politik. Grundmodell und –probleme der praktischen Philosophie. Frankfurt a. M. 1979. Kap.9, Anhang: Kritische Überlegungen zur Konsensstheorie der Wahrheit (Habermas).
- Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1993.
- Hübner, Hans: „Vom Ereignis“ und vom Ereignis Gott. In: Paola-Ludovica Coriando (Hrsg.), „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“, Martin Heidegger und die Gottesfrage. Frankfurt a. M. 1998.
- Hume, David: Treatise of Human Nature. Hrsg. von A. D. Lindsay. London 1911. Buch 3.
- Husserl, Edmund: Husserliana, Briefwechsel in zehn Bänden, Dokumente. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht von Husserl Archiv (Leuven) unter Leitung von Samuel Ijsseling, hrsg. von Karl und Elisabeth Schumann, Dordrecht/Bosten/ London 1993, Bd. VI.
- Husserl, Edmund: Philosophie als strenge Wissenschaft. Hrsg. von Wilhelm Szilasi. Frankfurt a. M. 1965.
- Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen, Hrsg. von Elisabeth Ströker. Hamburg 1992.
- James, William: Der Pragmatismus: ein neuer Name für alte Denkmethode. Übers. von Wilhelm Jerusalem. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Oehler. Hamburg 1994.
- Jasper, Karl: Psychologie der Weltanschauungen. München 1985.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Berlin 1968.
- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Berlin 1968.
- Kant, Immanuel: Prolegomena. Berlin 1968.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Berlin 1968.
- Kellner, Douglas: Authenticity and Heidegger's challenge to ethical theory. In: Christopher



- Macann (Hrsg.), Martin Heidegger Critical assessments. London & New York 1992.
- Kenny, Anthony: Wittgenstein. Kap.5, 6. Die Metaphysik des logischen Atomismus & Die Demontage des logischen Atomismus. Frankfurt a. M. 1974.
- Kierkegaard, Sören: Die Leidenschaft des Religiösen. Stuttgart 1973.
- Klaus, Oehler: Einleitung, in: Peirce, C. S.: Über die Klarheit unserer Gedanken (How to Make Our Ideas Clear). Einleitung, Übersetzung, Kommentar von Klaus Oehler, Frankfurt a. M. 1968.
- Künzli, Arnold: Der ohnmächtige Gott. In: Arnold Künzli, Gotteskrise. Fragen zu Hiob, Lob des Agnostizismus. Hamburg 1998.
- von Kutschera, Franz: Grundlagen der Ethik. Berlin 1999.
- Marx, Karl: In: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (MEW). Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz. 1956ff., Bd.3.
- Melisso: In: Hermann Diels & Walther Kranz (Hrsg.), Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1956.
- Mittelstraß, Jürgen: Platon. In: Otfried Höffe (Hrsg.), Klassiker der Philosophie. Bd.1, Von den Vorsokratikern bis David Hume. München 1981.
- Moore, G. E.: Principia Ethica. Cambridge 1954.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin, New York 1971.
- Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, Bd.1, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), hrsg. von G. Colli & M. Montinari, München/Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente. KSA, Bd.12.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. KSA, Bd.3
- Nikolaus von Kues: De docta ignorantia (Die belehrte Unwissenheit). Übers. und hrsg. von Paul Wilpert. Hamburg 1964.
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1979.
- Parmenides: In Hermann Diels & Walther Kranz (Hrsg.), Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1956.
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B. & Basinger, D.: Reason and religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion. Oxford, New York 1991.
- Pieper, Annemarie: Das Gute. In: Ekkehard Martens & Herbart Schnädelbach (Hrsg.), Philosophie. Ein Grundkurs, Bd.1. Hamburg 1998.

- Platon: Sämtliche Werke. Nach der Übers. v. F. Schleiermacher. Reinbek 1964.
- Pleger, Wolfgang, H.: Sokrates, Der Beginn des philosophischen Dialogs. Hamburg 1998.
- Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers. Tübingen 1963.
- Pöggeler, Otto: Neue Wege mit Heidegger. Freiburg/München 1992.
- Pöggeler, Otto: Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg/München 1983.
- Pöggeler, Otto: Die Frage nach der Kunst: von Hegel zu Heidegger. Freiburg/München 1984.
- Prauss, Gerold: Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“. Freiburg/ München 1977.
- Rapp, Christof: Vorsokratiker. München 1997.
- Rapp, Christof (Hrsg.): Aristoteles. Die Substanzbücher der Metaphysik. Berlin 1996.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1975.
- Regenbogen, Arnim & Meyer, Uwe (Hrsg.): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg 1998.
- Rentsch, Thomas: Interexistentialität. Zur Destruktion der existentialen Analytik. In: Reinhard Margreiter & Karl Leidmair (Hrsg.), Heidegger. Technik – Ethik – Politik. Würzburg 1991.
- Ricken, Friedo: Philosophie der Antike. Stuttgart 1988.
- Rorthy, R.: Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie. Wien 1994.
- Ross, James: Analogy as a rule of meaning for religious language. In: International Philosophical Quarterly 1. no.30, 1961. S. 468-502.
- Schaeffler, Richard: Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie. Darmstadt 1978.
- Schnädelbach, Herbart: Philosophie. In: Ekkehard Martens & Herbart Schnädelbach (Hrsg.). Philosophie. Ein Grundkurs, Bd.1. Hamburg 1998.
- Siep, Ludwig: Johann Gottlieb Fichte. In: Otfried Höffe (Hrsg.), Klassiker der Philosophie, Bd.2, Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre. München 1981.
- Simon, J.: Sprachphilosophie. Freiburg/München 1981.
- Schulz, Walter: J. G. Fichte, Vernunft und Freiheit. Stuttgart 1962.
- Seel, Martin: Heidegger und die Ethik des Spiels. In: Martin Heidegger, Innen- und Außenansichten. Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a. M. 1991.
- Tegtmeier, Erwin: Grundzüge einer kategorialen Ontologie. Dinge, Eigenschaften, Beziehungen, Sachverhalte. Freiburg/München 1992.
- Thales: in: Hermann Diels, Walther Kranz (Hrsg.), Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin

- 1956.
- Theophrast: in: Hermann Diels, Walther Kranz (Hrsg.), Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1956.
- Tugendhat, Ernst: Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1993.
- Tugendhat, Ernst: Das Sein und das Nichts. In: Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1992.
- Tugendhat, Ernst: Die Diskursethik. In: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a. M. 1994.
- Vattimo, Gianni: Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie. Frankfurt a. M., New York 1997.
- Weissmahr, Béla: Philosophische Gotteslehre. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1983.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchung. In: Werkausgabe Bd.1. Frankfurt a. M. 1995.
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. In: Werkausgabe Bd.1. Frankfurt a. M. 1995.
- Wittgenstein, Ludwig: Vermischte Bemerkungen. In: Werkausgabe Bd.8. Frankfurt a. M. 1989.
- Wuchert, Kurt: Religion bei Wittgenstein und Lévinas. In: Wittgenstein. Eine Neubewertung. Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums. Feier des 100. Geburtstages. Hrsg. von Rudolf Haller & Johannes Brandl. Wien 1990.

## **Eidesstattliche Erklärung**

Ich erkläre hiermit an Eides statt, daß ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne unerlaubte Hilfe verfaßt, andere als die angegebenen Quelle und Hilfsmittel nicht benutzt und die benutzten Quellen wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stelle als solche kenntlich gemacht habe; ferner, daß die Arbeit bisher noch nicht anderweitig als Dissertation eingereicht oder veröffentlicht wurde. Ich habe bis jetzt noch nicht versucht, bei irgendeiner Einrichtung für Forschung und Lehre über ähnliches oder anderes Thema zu promovieren.

Berlin, den 4. Februar 2004

Yun-Ping SUN

## Curriculum Vitae

Sun, Yun-Ping

25.04.66	Geboren in Taichung (Taiwan)
1972-78	Volksschule
1978-85	Gymnasium
1985-89	Bachelorstudium der Psychologie an der Nationalen Taiwan Universität (in Taipei)
1989-91	Militärdienst
1991-92	Forschungsassistent im Psychologischen Institut (in Taipei)
1992-94	Magisterstudium der Psychologie an der Nationalen Chung Cheng Universität (in Chai Yi)
1995-96	Ankunft in Deutschland; Deutschsprachkurs an der Universität Münster
1996-99	Studium der Philosophie an der Universität Münster; Lateinkurs I, II, III; Griechisch
1999-2004	Studium der Philosophie an der Humboldt-Universität
2001-2004	Stipendiat des Kulturministeriums von Taiwan; Doktorand bei Prof. Volker Gerhardt
21.06.2004	Disputation der Doktorarbeit; Der Titel: „Das sinnsuchende Individuum. Heideggers Anliegen.“