

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

2

Editorial Office: 400015 – Cluj–Napoca Republicii no. 24, Phone: 0264-405352

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

HEIDEGGER: Sprache, Kunst, Technik

EVELINE CIOFLEC - Ansätze zu einer Interpretation von Sprache in Martin Heideggers Sein und Zeit	3
ANDREEA PARAPUF - Die defizienten Modi in Sein und Zeit und ihre Rolle für die Fundamentalontologie Heideggers.....	29
DIETMAR KOCH - »Vermutlich ist das Wesen der Sprache das eigentlich Märchenhafte«. Zum Wesen der Sprache in der Ereignis- Konstellation von Denken und Sein	59
ALINA NOVEANU - Das „Weil“ in Heideggers „Der Satz vom Grund“	77
ELISABETH SCHMIT - Der Künstler in Heideggers Kunstwerkaufsatz	91
MANUEL SCHÖLLES - Die höchste Gefahr und das Rettende – Heideggers Frage nach der Technik	115

VARIA

ALEXANDER BAUMGARTEN - Notes sur le vocabulaire de Saint Anselme (Proslogion, Prooemium et chap. II)	133
---	-----

ION VEZEANU - «Ce doit être moi, puisque je suis ici». Agnosie et reconnaissance.....	153
PASCAL CHABOT - L'arche des phénoménologues	179

RECENZII, NOTE, COMENTARII

Romolo Perotta, Heideggers Jeweiligkeit - Versuch einer Analyse der Seinsfrage anhand der veröffentlichten Texte. Würzburg: Königshausen und Neumann 1999 (ALINA NOVEANU).....	191
M. Heidegger, Hegels Phänomenologie des Geistes, GA 32 (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988) (DAN SAVINESCU).....	194
Julius Stenzel, Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Breslau 1917, Leipzig und Berlin 1931 (erweiterte Auflage), Darmstadt 1961 (unveränderter Nachdruck der 2., erweiterten Auflage) (GEORGIA MOUROUTSOU)	202
Rosales, Alberto, Sein und Subjektivität bei Kant, Berlin, Walter de Gruyter Verlag 2000 (ROBERTO RUBIO).....	207
Stefano Maschietti, L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza, Il Mulino, Napoli 2005 (ROSA MARIA MARAFIOTI).....	208
L'engagement, la distance. Notes sur le programme de la revue <i>Cités</i> (VAL-CODRIN TĂUT).....	213
Manfred Riedel, Harald Seubert, Hanspeter Padrutt (Hg.): Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie. Heidegger im Dialog mit Medard Boss, Köln, Böhlau Verlag, 2003 (JULIA PETERSON).....	216

HEIDEGGER: Sprache, Kunst, Technik

ANSÄTZE ZU EINER INTERPRETATION VON SPRACHE IN MARTIN HEIDEGGERS *SEIN UND ZEIT*

EVELINE CIOFLEC*

ABSTRACT. In this essay, some approaches towards the interpretation of language in the early thought of Heidegger are discussed, especially in *Being and Time*. Heidegger's language can be understood by pointing out that he saw life as the main interest of philosophy, and questioned philosophy with regard to how it can determine itself. In contrast to Heidegger's later writings, language is not the primary issue of discussion in the earlier period of his thinking. Therefore, different approaches to language need to be taken. Language can be understood by following the existential analysis of *Dasein* (being there), namely the interpretation of *Rede* (discourse, speech). Further, the interpretations of Heidegger on Aristotle need to be discussed. As the Greeks had no word for language, the misleading interpretations of *logos*, dominating the history of philosophy, had an influence on the theory of language. Finally, taking account of prudence (*phronesis*) as a way to discover beings, another view on language can be found. In this approach to an understanding of language in the early thought of Heidegger, the manner of thinking about language is different to later approaches through poetry. There are traces of thinking about language in *Being and Time* and Heidegger's earlier lectures. However, first of all, they have to be found.

Einen Aufsatz zur Sprache im frühen Hauptwerk Heideggers, *Sein und Zeit*, sowie der früheren Philosophie Heideggers zu schreiben, benötigt vielleicht eine Begründung: will nämlich die Sprache in Heideggers Auffassung erörtert werden, so scheint es aufschlussreicher zu sein, sich denjenigen Texten zuzuwenden, in welchen Heidegger ausdrücklich die Sprache thematisiert, das heißt aber den späteren Texten. Wenn auch die Sprache nicht erst da, wo sie ausdrücklich erörtert wird, ins Zentrum seiner Überlegungen rückt, so müsste doch für eine umfassende Untersuchung zur Sprache in Heideggers Philosophie, und zwar nicht als Analyse der sprachlichen Verfassung seiner Texte¹, sondern der Auffassungen Heideggers von der Sprache, auch später ausgearbeitete Texte in Betracht gezogen werden, etwa jene aus der Textsammlung „Unterwegs zur Sprache“ oder aber in einer Auseinandersetzung mit der Dichtung, vor allem mit Hölderlin.

* Albert-Ludwigs - Universität Freiburg, eveline_cioflec@web.de.

¹ Vgl. hierzu: Hans-Georg Gadamer, *Heidegger und die Sprache*, in: Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 14-31. Gadamer erinnert hier, wie oft, an die Kraft der von Heidegger gesprochenen Sprache, an den Einschnitt der Sprache Heideggers in die Philosophische Szene „Es ist eine neue Erfahrung von der Sprache der Philosophie.“(S.14); der sprachlichen Verfassung von Heideggers Texten wendet sich in sprachanalytischem Sinne Ernst Tugendhat zu, vgl. hierzu: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Sprachanalytische Interpretationen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1979.

Die Sprache als solche gewinnt augenscheinlich erst nach der sogenannten ‚Kehre‘ schrittweise eine zentrale Stellung in Heideggers Überlegungen. Zu erwähnen ist die Vorlesung zur Logik aus dem Sommersemester 1934, in welcher Heidegger die Sprache ausgehend von der griechischen Auffassung des *zoon lógon échon* auffasst und ausgehend von Analysen zum Wesen des Menschen als weltbildende Kraft hervorhebt.² Diese Vorlesung ist eine spätere Ausarbeitung der Ansätze in *Sein und Zeit* und steht dennoch im Übergang zu der Auffassung in „Unterwegs zur Sprache“. Heidegger selbst hebt später diese Vorlesung hervor und unterstreicht, dass es sich um ein Herausarbeiten der späteren Auffassungen handelt::

„Im Sommersemester des Jahres 1934 hielt ich eine Vorlesung unter dem Titel: «Logik». Es war jedoch eine Besinnung auf den *lógos*, worin ich das Wesen der Sprache suchte. Indes dauerte es noch einmal beinahe ein Jahrzehnt, bis ich zu sagen vermochte, was ich dachte – das gemäßige Wort fehlt auch heute noch. Der Ausblick für das Denken, das dem Wesen der Sprache zu entsprechen sich abmüht, bleibt in seiner ganzen Weite noch verhüllt.“³

Dass aber Sprache Heidegger schon im Anfang seines philosophischen Weges beschäftigt, zeigt sich nicht nur an der eigenen Deutung,⁴ wenn es etwa in „Unterwegs zur Sprache“ heißt, dass „die Besinnung auf Sprache und Sein“ Heideggers „Denkweg von früh an bestimmt“.⁵ Es ist sicherlich auch aufschlussreich den frühen Ansätzen Heideggers nachzugehen um der Reichweite der Überlegungen zur Sprache nachsinnen zu können. Die ausdrücklichen Auffassungen Heideggers zur Sprache bilden sich im Laufe seiner philosophischen Überlegungen heraus, wenn auch nicht linear, sondern eher in einer Verflechtung von verschiedenen Ansätzen und Annäherungen.

Die Philosophie, als überlieferte in Texten verfasst, ist sprachlich und hat auch immer schon eine gewisse Auffassung von Sprache vorausgesetzt, und zwar die Sprache als Aussage, den *lógos* apophantikos der Griechen. Die Aussage ist für Heidegger ein „abkünftiger Modus der Auslegung“.⁶

² Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen des Menschen*, GA 38, 1998.

³ Vgl. Martin Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Neske Verlag, Pfullingen, 1959, S.93.

⁴ Die Selbstinterpretation Heideggers sollte mit Vorbehalt betrachtet werden da sie „umdeutend“ sein kann. Vgl. hierzu: F.W. von Hermann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan 1964, S.5. Drei Arten von Selbstinterpretation werden hier genannt: erläuternde, verdeckende und die umdeutende. Siehe auch Hinweis von Françoise Dastur, *Heidegger und die „Logischen Untersuchungen“* in: *Heidegger Studies*, vol.7, Duncker und Humblot, 1991.S.7

⁵ a.a.O.

⁶ Vgl. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993, §33, S.153 ff. (Bemerkung: die Seitenzählung dieser Ausgabe entspricht jener des 2. Bandes der Gesamtausgabe; im weiteren steht SuZ für *Sein und Zeit*, GA für Gesamtausgabe).

„So kann die Aussage ihre ontologische Herkunft aus der verstehenden Auslegung nicht leugnen. Das ursprüngliche »Als« der umsichtig verstehenden Auslegung (*hermeneia*) nennen wir das existenzial-hermeneutische »Als« im Unterschied zum apophantischen »Als« der Aussage.“⁷

Ein Weg, die Frage nach der Sprache in Heideggers früher Philosophie zu stellen, wäre somit, sich an der Sprachlichkeit der Philosophie zu orientieren und die Auslegung so, wie Heidegger sie hervorhebt in Betracht zu ziehen, d.h. hervorzuheben, in welcher Weise die Auslegung sich von der an der Aussage ausgerichteten Auffassung der Sprache unterscheidet. So würde aber bereits Sprache als Artikulation vorausgesetzt sein und es käme nur noch darauf an zu entscheiden, wie diese Artikulation sich vollzieht.

Heidegger wendet sich auch dieser Frage zu, jedoch geht es nicht nur um die Sprachlichkeit der Philosophie als überlieferte. Es geht viel mehr um die ‚Kraft‘ der Sprache, als dass Sprache Philosophie ermöglicht. Da jedoch die Frage nach einer Ontologie, sowie die Frage nach dem Gegenstand der Philosophie vordergründig gestellt wurden, blieb die Frage nach der Sprache quasi sekundär oder noch eher als ein zweiter Schritt, der noch zu erörtern blieb.⁸

Es gilt so zuvorderst zu ersehen wie die Frage nach der Sprache, wenn sie auch nur ansatzweise angesprochen wird, überhaupt gestellt wird: diese ist weder einer Sprachlehre noch einer der vorausgesetzten Sprache im Sinne einer „Ontologie des Vorhandenen“⁹ zu entnehmen. Die Frage nach der Sprache ist in dem Sinne eine ontologische, dass Sprache in ihrem Sein erfasst werden soll – und hier will erkannt werden, dass Heidegger die ontologische Frage vor aller Frage nach der Sprache derart gestellt haben will, dass die Bedeutungskategorien nicht einer vorausgesetzten Sprache als Aussage entspringen. Es würde zu weit führen diese Problematik hier auszuarbeiten, dennoch sei angemerkt, dass Heidegger die Verschränkung von Logik und Ontologie in der *Hermeneutik der Faktizität* schrittweise darauf zurückführt, zu fragen, welchem Bereich die Logik entspringt. So wird hier die überlieferte Logik aus einer einseitigen Interpretation von *lógos* herausgearbeitet.

Der Ansatz bei der griechischen Philosophie, welchen Heidegger sich vornimmt, kann auch eine Erklärung dafür sein, dass Sprache - Blick auf bei den Griechen ansetzende Überlegungen - im ersten Schritt nicht als solche thematisiert wird. Dass die Griechen für Sprache keine eigene

⁷ SuZ, S.158.

⁸ Gadamer spricht sogar von einem „Mysterium der Sprache“ welches langsam zum „Vorzugsgegenstand“ von Heideggers Überlegungen wurde, während das Denken Heideggers sich doch „längst im Element der Sprache bewegte.“(a.a.O, S. 26).

⁹ SuZ, S.165.

Bezeichnung hatten, keinen eigenen Terminus, erfordert auch, dass diese erst herausgearbeitet werden muss.

Was die Sprache eigens bedacht mitbestimmt bleibt auch beim frühen Heidegger offen. Gefragt wird nach dem „Wesen der Sprache“¹⁰, das heißt, ‚Sprache‘ bezeichnet erst einmal die Sprache als eine von vielen Sprachen. So steht ‚Sprache‘, als Terminus, für den Komplex phonetischer, grammatischer und lexikalischer Ausprägung einer Sprache von vielen. In Frage steht wie eine Sprache „»tot« sein kann“, dass „eine Sprache wächst und zerfällt“.¹¹ In Anlehnung an die Sprachwissenschaften bezeichnet ‚Sprache‘ letztendlich ‚eine Sprache‘, wie etwa Deutsch, Griechisch, Französisch, usw. Der fragliche Punkt jedoch, auf welchen Heidegger verweist, ist die Rede, die ontologische Verwurzelung der Sprache. Die Rede wird als ein Existenzial des Daseins erörtert – womit auch ein zweiter Weg für die Interpretation von Sprache in *Sein und Zeit* aufgezeigt ist.¹²

Von den späteren tautologischen Definitionen von Sprache wie „Die Sprache selbst ist die Sprache“ oder „Die Sprache spricht“¹³ ist hier noch nichts vorzufinden.¹⁴ Auch die berühmte Wendung Heideggers die Sprache als „das Haus des Seins“¹⁵ zu kennzeichnen, kann in der frühen Philosophie Heideggers vielleicht erst erahnt werden.

Es ist hilfreicher beim frühen Heidegger auf andere Phänomene zu verweisen, wenn man die Frage nach der *Sprache überhaupt* stellt oder allein schon die Frage danach was Heidegger mit „*Wesen der Sprache*“ meint und nicht allein ‚Sprache‘ als Terminus ins Auge fasst. Heidegger macht darauf auch aufmerksam, wenn er in *Unterwegs zur Sprache* darauf hinweist, den Paragraphen §34 aus *Sein und Zeit* aufmerksamer durchzulesen, wenn es um die Frage nach der Sprache geht.¹⁶

¹⁰ SuZ, S.163.

¹¹ SuZ, S.166.

¹² Vgl. auch Günter Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, Athäneum Verlag, Stuttgart, 1989, S.170. Hier heißt es, dass Heidegger „unter »Sprache« die jeweilige phonetische, grammatische und lexikalische Ausprägung von »Rede« versteht.“ und weiter „»Sprache« ist demzufolge ein Inbegriff für die verschiedenen Sprachen und meint nicht »Sprache überhaupt.“

¹³ Vgl. Martin Heidegger, *Die Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske Verlag Pfullingen, 1959, S.12f.

¹⁴ Zu diesen Tautologischen Wendungen vgl. auch Wilhelm Anz, *Die Stellung der Sprache bei Heidegger*, in: Heidegger, *Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Hrsg. Otto Pöggeler, Kiepenhauer & Witsch, Köln, Berlin, 1970²

¹⁵ Diese Wendung ist von Heidegger vielerorts angeführt. Um einige Stellen zu erwähnen: *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, Francke Verlag Bern, 1947, S. 53, 60, 79; *Der Satz vom Grund* (GA10), S. 161; *Unterwegs zur Sprache*, S. 111; *Holzwege*, GA5, S.286.

¹⁶ Vgl. Martin Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Neske Verlag, Pfullingen, 1959, S. 137.

Demnach ist zu unterscheiden zwischen ‚Sprache‘ als Terminus und *Sprache* in dem, was sie ausmacht, oder, mit Heidegger, in ihrem Wesen, d.h. aber *Sprache überhaupt*. Wenn es um letztere geht, so ist aufzuzeigen, dass es Heidegger darum geht, das „Wesen der Sprache“¹⁷ zu erfassen, was in *Sein und Zeit* in Anführungszeichen gesetzt ist.¹⁸ Wilhelm Anz bespricht das folgendermaßen:

„Diese Grundtatsache, dass wir Sprache nicht verlassen können, lässt die Sprachforschung für sich selbst außer acht. Wo aber dieses Nächste nicht beachtet wird, bleibt Sprache in ihrem »Wesen« verborgen.“¹⁹

Diese Auslegung trifft eigens darauf zu, was Heidegger in Angriff genommen hat: eben die Tatsache, dass wir Sprache nicht verlassen können und somit noch nicht einmal in Versuchung geraten können diese zu vergegenständlichen, wenn wir in Erfahrung bringen wollen, wie sie ist.

Das Verständnis von *Sprache überhaupt* erwächst mit der Fundamentalontologie und setzt noch früher mit der hermeneutischen Wendung der Phänomenologie an, in Ausarbeitungen von Bedeutsamkeit, Verstehen, Auslegung, Rede. Manfred Riedel spricht sogar von einer „Sprachphänomenologie“ welche ausgehend von der „phänomenologischen Hermeneutik“ aufzuweisen sei.²⁰ Oft klingen die späteren Auffassungen Heideggers im Ohr, wenn man die Frage nach der Sprache sei es auch beim frühen Heidegger stellt. Es sollen hier keine weiteren Stellen aufgezeigt werden, da die Auseinandersetzung mit ihrem Kontext zu viel Raum in Anspruch nehmen würde.

Um von Sprache in *Sein und Zeit* zu reden, ist in Betracht zu ziehen, dass das Anliegen von *Sein und Zeit*, eine Fundamentalontologie ist, d.h. die Frage nach dem Sinn von Sein wird ausgehend von der Erörterung des Daseins in seinem Sein gestellt. Die Sprache, wenn sie nicht aus einem linguistischen Standpunkt, das heißt aber einer inhärenten Analyse betrachtet wird, sondern darin, was Sprache eigentlich ist, wie sie im Zusammenhang von Mensch und Welt überhaupt fungiert, wie sie Mensch und Sein verbindet, in diesem Sinne im Zusammenhang einer metaphysischen Fragestellung erörtert wird, kann ausgehend von einem Verständnis des Menschen als Dasein und einer Fundamentalanalyse erfragt werden. In diesem Sinne ist die Sprache in *Sein und Zeit* nicht direkt thematisch außer in einem Paragraphen, in welchem Heidegger in *Sein und Zeit* die Aufgabe stellt, die Sprache zu bestimmen. So heißt es:

¹⁷ SuZ, S.163

¹⁸ SuZ, S.163.

¹⁹ Wilhelm Anz, a.a.O.

²⁰ Vgl. Manfred Riedel, *Hören auf die Sprache*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2004. S. 74 f.

„Am Ende muss sich die philosophische Forschung einmal entschließen zu fragen, welche Seinsart der Sprache überhaupt zukommt.“²¹

Diese Fragestellung in *Sein und Zeit* ist auf einen viel früheren Ansatz zurückführbar. Es soll aufgezeigt werden, dass Heideggers Frage nach der Verknüpfung von Philosophie und Leben schließlich zu der Fundamentalontologie führt.

Dieses eigentümliche Verschränken von Leben und Philosophie - was aber auch heißt von Leben und Sprache, sowie der Philosophie und ihrer Eingebundenheit in überlieferte Sprache ist ausgehend von einer sehr frühen Wendung Heideggers, nämlich der „hermeneutischen Situation“ nachvollziehbar. Die späteren, in *Sein und Zeit* ausgeprägten Auffassungen zu Verstehen und Auslegung, zum hermeneutischen Zirkel, finden hier ihre ersten Formulierungen. Auch ist die Rede als „Artikulation der Verständlichkeit“ in ihrer besonderen Stellung in *Sein und Zeit* von hier aus besser auszuweisen.

Heidegger erwähnt schon im sogenannten ‚Natorpbericht‘ die Hermeneutik der Situation und die Faktizität des Lebens²², in der 1922 verfassten Darstellung seiner phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles.²³ Die Tradition der Hermeneutik befasst sich mit Textinterpretation. Heideggers Anknüpfung an diese Tradition erfolgt aber erst mit Hinblick auf eine Verknüpfung von Hermeneutik mit Leben. Nicht allein die Texte sind der Interpretation ausgeliefert, aber auch das Leben als solches ist erst in einer Hermeneutik der Faktizität erfassbar. So treffen sich beim sehr frühen Heidegger zwei Anliegen: das Leben zum Gegenstand der Philosophie zu erheben und die Destruktion der Überlieferung, das heißt aber die Aneignung der überlieferten Begrifflichkeit aus einer kritischen, das heißt unterscheidenden, differenzierenden Haltung heraus.²⁴ Diese beiden Anliegen sind gleichzeitig zu verstehen: das heißt, sie gehen zusammen in der Weise, dass die kritische Aneignung der Überlieferten Begrifflichkeit

²¹ SuZ, S.166.

²² Dass in diesem Aufsatz ‚Leben‘ und ‚Dasein‘ wechselweise angesprochen werden, hat damit zu tun, dass die Auffassungen in *Sein und Zeit* aus früheren Texten Heideggers erläutert werden. Dasein ist ein Begriff welchen Heidegger für Leben einsetzt ab 1923, der Vorlesung *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. In der Einleitung zum ersten Teil lesen wir: „Nimmt man Leben als eine Weise von Sein, dann besagt »faktisches Leben«: unser eigenes Dasein als »da« in irgendwelcher seinsmäßigen Ausdrücklichkeit seines Seinscharakters.“ (GA 63, S.7) Heidegger spricht ab dieser Vorlesung, im Sinne einer Ontologie, nicht mehr von ‚Leben‘, sondern von ‚Dasein‘, da der Terminus ‚Leben‘ zu sehr philosophisch vorbelastet ist und den gemeinten Seinscharakter nicht trifft genug zum Ausdruck bringt. Sicherlich ändert sich ab hier auch der Fragekontext – dennoch kann von ‚Dasein‘ auf ‚Leben‘ in Heideggers Texten unter dem genannten Vorbehalt zurückgeblickt werden.

²³ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Hrsg. Günther Neumann, Phillip Reclam Verlag, Stuttgart, 2003; im weiteren zit. NB.

²⁴ Vgl. auch: Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, Hrsg. Claudius Strube, 1993, insbesondere §5 Die Phänomenologische Destruktion.

und die Erhebung des Lebens zum Gegenstand der Philosophie nur zusammen fungieren können und auch einander begründen.

„Die Ausgelegtheit von Welt ist faktisch die, in der das Leben selbst steht. In ihr ist richtungshaft mit festgelegt, wie das Leben sich selbst in die Sorge nimmt, das heißt aber, es ist mitangesetzt ein bestimmter Sinn von Lebensdasein, das »Als was« und das »Wie«, in dem der Mensch sich selbst in der eigenen Vorhabe hält.“²⁵

Dieser Spannungsbogen von Auslegung und faktischem Leben ist der Spannungsbogen, in welchem Heideggers frühe Philosophie sich immer schon hält. Es geht darum, die Philosophie mit dem Leben zu verknüpfen.

Wenn das Verstehen als dem Leben grundlegend angesetzt wird, dann ist die Philosophie in welcher es sich auch um Verstehen handelt dem Leben bereits innewohnend. Der Philosophie kommt so eine viel wichtigere Aufgabe zu, als einfach nur nebenher an dem Leben zu forschen, es kommt ihr die Aufgabe zu, das Leben als solches zu gestalten, das Leben überhaupt erst in seinem Sein, in dem was es ist, herauszustellen.

Die Frage nach dem Sein impliziert die Frage nach der Sprache, jedoch wird diese erst sehr viel später in Betracht gezogen. Die Sprache als „Haus des Seins“, als dasjenige in welchem Sein sich überhaupt erst bekundet – sind diese Aspekte nicht schon im sehr frühen Heidegger und in der Zuwendung zur Hermeneutik angelegt? Es geht Heidegger zwar um die Ontologie, wenn er die Frage nach dem Sein stellt, aber es geht dabei auch um die Frage nach der Möglichkeit überhaupt das Sein zu befragen.

Dass die Sprache für Heidegger schon in seinen frühen Ansätzen ein zentrales Anliegen ist, kann auch daran aufgezeigt werden kann, dass er sich gegen die in der Philosophie festgefahrene Terminologie wendet. So könnte in der Wendung der Destruktion durchaus auch ein Ansatz gefunden werden, in welchem die Sprache thematisch ergriffen wird. Wie anders wäre die Destruktion zu verstehen, wenn nicht bereits eine gut ausgebildete Auffassung zur Sprache vorliegen würde: nämlich, dass Begriffe aus der ‚hermeneutischen Situation‘ heraus verstanden werden sollen. Die Aneignung der Überlieferung in der Destruktion setzt eine Sprachauffassung voraus, welche zulässt, dass überhaupt erst ein Abstand zu den überlieferten Begriffen möglich ist. Die lebendige Gegenwart, von welcher Heidegger etwa im ‚Natorpbericht‘ spricht, ist eine als Auslegung sprachlich lebendige Gegenwart.

„Die Situation der Auslegung, als der Vergangenen, ist immer solche einer lebendigen Gegenwart.“²⁶

²⁵ NB, S.17

²⁶ NB, S.8.

Heidegger befasst sich in den Anfängen mit der Sprache um die Rigidität der philosophischen Begrifflichkeit aufzulösen. Nimmt man die Destruktion in Betracht, so ist augenfällig, dass der hauptsächliche Einwand Heideggers ist, sich die überlieferte Begrifflichkeit anzueignen. Da sollte doch eine starke Voraussetzung gegeben sein, in welcher die Möglichkeit einer Gegebenheit, eines ‚Wohin‘ der Aneignung der überlieferten Begrifflichkeit gegeben ist.

Hier finden wir die These der *Hermeneutik der Faktizität* wieder. Die Hermeneutik, als Grundlage der Destruktion kann nur dann die überlieferten Begriffe aneignen, wenn sie als Hermeneutik auch Zugang hat zu der geschichtlichen Situation. Der hermeneutische Zirkel ist ein Zirkel zwischen Sprache und Faktizität. Die Faktizität ist aber auch außersprachlich in gewissem Sinne zugänglich, das heißt aber es gibt ein Verständnis der Faktizität, welches nicht der Überlieferung ausgeliefert ist. Und dieses ist die Hermeneutik der Situation, welche augenscheinlich einer ‚anderen‘ Hermeneutik unterliegt, als jener der überlieferten Begrifflichkeit. Wäre dem nicht so, so wäre man den überlieferten Begriffen ausgeliefert.

In diesem erweiterten Modus der Hermeneutik, welche zugleich Hermeneutik der Faktizität und im selben Atemzug Hermeneutik der Überlieferung ist, ergibt sich die Auffassung der Sprache. Es ist gewissermaßen eine Spannung zwischen der Überlieferung und der Gegebenheit der Situation.

Festzuhalten ist, dass die Sprache zur Rede kommt, weil Heidegger darin einen noch verkannten Aspekt wiederfindet: die Sprache ist nicht begriffliche Sprache, sondern lebendige Sprache, eine fließende Sprache, welche sich vorrangig in der Rede artikuliert.

In diesen frühen Vorlesungen und Schriften wird die Sprache augenscheinlich als Bedeutsamkeit, ausgehend von der Bedeutung aufgefasst, wobei gesehen werden muss, dass Bedeutsamkeit allein nicht die Sprache ausmacht. Die Bedeutsamkeit bekundet sich nur sprachlich, in der Artikulation, kann aber auch in einem praktischen Sinne schon aufgefasst sein. Hier ist die Frage nach der praktischen Vernunft, der *phrónesis* anzusetzen. Die *phrónesis* steht noch vor jeder Theorie als eine Vernunft, oder gar ein Verstehen, welches nicht in Aussagen artikuliert ist. In diesem Verstehen bekundet sich ein Aspekt des Lebens, welches nicht in einer Artikulation erfasst ist, sondern als gelebtes sich darbietet.

Es klingt im Kontext der Hermeneutik befremdlich, dass die Philosophie mit dem Leben mitgehen soll, wie Heidegger es etwa in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* 1920 fordert.²⁷, Der

²⁷ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Philosophie*, GA 58, Hrsg. Hans-Helmuth Gander, 1993, S.123ff. Mitgehen mit dem Leben in seiner Lebendigkeit, d.h. eine nicht-objektivierende Erfassung des Lebens (für den Hinweis auf diese Stelle danke ich Roberto Rubio); einen diesbezüglich interessanten etymologischen Hinweis gibt Bruno Snell, wenn *synienai* als

Anspruch darauf, dass Hermeneutik dem Bereich der Textinterpretation oder allenfalls Geschichtsinterpretation – bei Dilthey – enthoben werden soll und zum Selbstverständnis des Lebens auserkoren wird ist ein neuer Ansatz in der Hermeneutik. Beleuchtet man diesen Aspekt aber nun aus der Perspektive der Frage nach der Sprache, so kann die Frage gestellt werden: welche Auffassung von Sprache liegt diesem Unterfangen zugrunde? Und wie ist Leben aufgefasst, so, dass es philosophisch ‚durchsichtig‘ ist?

Leben ist nicht nur schlicht gelebtes Leben und auch nicht nacherzähltes Leben, sondern Leben ist in seiner Lebendigkeit auch schon eine Auslegung, eine Interpretation, ist in einem „Horizontzusammenhang“ verstanden.²⁸ Gemeint ist allerdings nicht die biographische Selbstauffassung, das nacherzählte Leben, welches eine objektivierende Selbstauffassung ist. Diese ist zwar keine Objektivierung des Lebens im Sinne der Wissenschaft, ist aber dennoch Vergegenständlichung als „entwachsen den eigenen labilen Zuständlichkeiten des Selbst, das seine Geschichte in dem Aspekt, wie es sie selbst gerade sieht, wiedergibt und vollebendig ausdrückt.“²⁹

Schon in dieser frühen Vorlesung ist in der ‚Zugespitztheit auf die Selbstwelt‘ angeführt, das Leben ausgehend von der Jemeinigkeit verstanden. Im Selbstbezug ist das Leben erfassbar. Heidegger sucht jedoch nach einem nichtobjektivierenden Erfassen des Lebens. In der Selbstbiographie ist ein Ansatz zu finden: denn Selbstbiographie ist nicht nur schlichtweg ein Erfassen des eigenen Lebens, sondern, als Konfessionen³⁰ können Selbstbiographien derart verzeichnet sein, dass sie nicht außerhalb des Lebens stehen, sondern im Leben selbst.

„In solchen Konfessionen kommt zum Ausdruck in eins mit der Geschichte des Selbst seine immer und lebendig damit einige Stellung zu seiner jeweilig angestammten Lebenswelt.“³¹

Letzteren Begriff, jener der Lebenswelt, welcher eine umstrittene Geschichte hat, verwendet Heidegger hier ganz im Sinne einer bewegten, lebendigen Welt. Einer Welt ausgehend von der gelebten, erlebten Welt, eine nicht objektivierte Welt, wie Husserl sie in seinen Spätschriften auch anspricht.³²

griechisches Grundwort für „Verstehen“ aufweist, was aber wörtlich wohl zunächst einfach ‚mitgehen‘ heißt, vgl. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Classen Verlag Hamburg, 1955; S. 267.

²⁸ GA 58, S. 126.

²⁹ GA 58, S.57.

³⁰ Womit hier auf Augustinus verwiesen wird, die für Heidegger maßgebliche Selbstbiographie und lebendige Philosophie.

³¹ GA 58, S.59

³² Eine Geschichte zu diesem Begriff: Christian Bermes, *Welt als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004. Allerdings vermerkt Bermes nicht auch diesen Begriff, so wie er bei Heidegger auftaucht.

Heidegger ringt in dieser sehr frühen Phase damit, das Leben zur Sprache zu bringen, jedoch nicht in einer nachträglichen Erfassung, sondern so, dass das Leben als gelebtes auch schon zur Sprache gebracht ist.

Der Abstand von Leben und Philosophie soll so weit reduziert werden, dass die Philosophie einen Teil des Lebens ausmacht. Dieses wird darin begründet, dass Leben auch schon Verstehen ist. Liegt nicht dem Verstehen auch schon sprachliches Verstehen zugrunde? Mit anderen Worten ist nicht das Verstehen immer auch schon sprachlich aufgefasst? Um dieser Frage nachzugehen dürfte die Problematik der *phrónesis* und des umsichtigen Umgangs aufgerollt werden, was hier auch aufgegriffen werden will.

Den Gedanken der *phrónesis* nimmt Heidegger bekannter Weise aus Aristoteles' *Nikomachischen Ethik* auf, was gerade dem erwähnten ‚Natorpbericht‘ zu entnehmen ist. Hier verweist Heidegger auf die von Aristoteles, in der Bevorzugung der Metaphysik übersehene Reichweite der praktischen Vernunft. Mit der *phrónesis* meint Heidegger gerade jenen Aspekt der bekümmerten Selbstbezüglichkeit aufgefunden zu haben, welche nicht objektiviert ist. Dass diese bereits einem Entwurf eingeordnet ist und durch Umsicht gekennzeichnet, soll für unsere Überlegungen zur Sprache von Bedeutung sein.

Denn in der Umsicht bekundet sich die Bedeutsamkeit der Welt. Diese scheint vorontologisch zu sein und dennoch als Bedeutsamkeit irgendwie ‚sprachlich‘. Allerdings, zeigt sich hierin schon, dass die Bedeutsamkeit und die Bedeutung nicht aus einer bereits vorliegenden Auffassung zur Sprache entwickelt wird, sondern erst diesen Überlegungen zur *phrónesis* entliehen ist. Die Bedeutsamkeit und Verständlichkeit ist noch nicht selbst sprachlich, wenn sie auch in der Artikulation der Rede erst zum Ausdruck kommt.

An dieser Verknüpfung von *phrónesis* und Bedeutsamkeit ist die vorthoretische aber somit auch vorsprachliche Gegebenheit der Welt zugänglich. Die Verknüpfung von Faktizität des Lebens, das heißt Gegebenheit des Lebens und der Auslegung führt Heidegger auf ein Modell des Verstehens zurück, welches bei Aristoteles in der *phrónesis* vorzufinden ist. Dabei zeigt Heidegger, dass auch schon im Vortheoretischen des Lebens, das heißt aber im Umgang ein Verstehen vorliegt. Dieses Verstehen ist selbstbezüglich. Es wird sich zeigen, dass die Artikulation dieses Verstehens die Rede ist.

Von der *phrónesis* spricht Heidegger ausgehend vom sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles.³³ Angekündigt wird diese

³³ Hans Georg Gadamer hat sich sehr intensiv mit dieser Problematik befasst. Die Auslegung Heideggers zur *Phronesis* war für Gadamer von besonderer Bedeutung. Gadamer ist auch

Auslegung schon im ‚Natorpbericht‘, wo die *phrónesis* mit „fürsorgende Umsicht“ übersetzt wird und zusammen genannt wird mit der *sophía* als „eigentliches, hinsehendes Verstehen“. Als „Vollzugsweisen“ umschreiben beide den *nous*, das „reine Vernehmen als solches“.³⁴

Den verschiedenen Seienden kommen auch verschiedene Weisen der „Aneignung und Verwahrung“ zu.³⁵ D.h. aber, dass eine Weise des Aufdeckens nicht zureichend ist, um das Seiende zu erfassen, dem Seienden näher zu treten. Gemeinsam ist den Weisen der Aufdeckung, dass sie *méta lógou* sind. Das heißt, dass sie ‚sprachlich‘ sind.³⁶

Worum es Heidegger hier geht, ist die Erkenntnis, als wissenschaftliche Erkenntnis, welche sich als allein fähig Seiendes aufzudecken wähnt (gerade im Anschluss an Aristoteles) in Frage zu stellen und freizulegen, dass der Philosophie diese Weise des Entdecken von Seiendem nicht entspricht, da ihr Gegenstand derartig ist, dass er von dieser Weise des Aufdeckens nicht zugänglich gemacht werden kann. Gesucht wird nach einem anderen Zugang zum Seienden, welcher auch den Gegenstand der Philosophie umfassen kann.

Dafür werden die verschiedenen Weisen des *aletheuein*, des Entbergens, bei Aristoteles in Betracht gezogen. Hier sucht Heidegger nach dem Anfang des Vergessens einer anderen Weise des Aufdeckens, welche, zugleich mit ihrem Vergessen, auch den eigentlichen Gegenstand der Philosophie entfremdet hat.

Vordergründig wird für Heidegger die *phrónesis* als die das Leben erschließende Weise des Entbergens. Sie wird, in Anschluss an die aristotelischen Untersuchungen, von der Weise der *epistéme* und jener der *téchne* abgegrenzt.³⁷

Die „Vollzugsart des *aletheuein*“ ist eine andere bei der selbstbezüglichen *phrónesis* als bei der *téchne*. Die Unterscheidung welche hier festgehalten wird, ist diejenige zwischen einem unausweichlichen Vollzug (das Dasein kann von sich selbst nicht abweichen) und einem

das pointierte hervorheben dieses praktischen Aspekts in Heidegger besonders zu verdanken. Wenn auch Gadamer betont, dass es Heideggers Anliegen war, sich doch auf den ontologischen Aspekt zu konzentrieren, was auch Franco Volpi betonen wird (Franco Volpi: *Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, S. 1-42). Vgl. auch die Übersetzung mit einer Einführung: *Aristoteles, Nikomachische Ethik VI*, Hrsg. und übersetzt Hans-Georg Gadamer, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1998

³⁴ NB, S.45

³⁵ a.a.O.

³⁶ *lógos* als griechischer Terminus besagt für Heidegger in erster Reihe Rede, er kann aber auch als Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis übersetzt werden, vgl. SuZ, S. 32.

³⁷ Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, GA 19, Hrsg. Ingeborg Schüßler, 1992, S.48 .

Vollzug, der sich in seinem Lauf noch ändern kann (beim Herstellen von etwas, kann und muss man vom vorgesehenen Vollzug abweichen, wenn z.B. das Material, aus welchem hergestellt wird Fehler aufweist). Heidegger versteht den Begriff der *phrónesis* so, dass er das eigentliche Verstehen von Leben umfasst.

Dabei wird die Unterscheidung zwischen *phrónesis* und *sophía* von Bedeutung, um der Philosophie eine Wende zu geben in welcher das Leben als solches zum Gegenstand werden kann. In der sogenannten *Sophistes-Vorlesung* wird darauf hingewiesen, dass diese Unterscheidung bei Aristoteles zwar in die spätere Diskussion in der Philosophie eingeht um praktische und theoretische Vernunft wie sie mit Kant ausdrücklich formuliert wird, jedoch nicht eine Parallele dazu bietet.³⁸

Was Heidegger durch das Wiederaufgreifen und die genauere Analyse dieser Unterscheidung im Sinn hat, ist, dem Ursprung dieser strengen Einteilung in praktische und theoretische Vernunft nachzuspüren. Das Leben, als Gegenstand der Philosophie, kann weder von der praktischen noch von der theoretischen Vernunft erfasst werden. Um das Leben zu erfassen, muss es eine Möglichkeit geben beide zusammenzudenken, ein Gemeinsames zu finden, da beide sich auf das Leben richten, nur in unterschiedlicher Vollzugsweise.

Festzuhalten ist, dass Heidegger sich an der Frage nach dem Leben als Gegenstand der Philosophie orientiert und seine Untersuchungen danach leitet. Mit Kant ist zwar eine Einteilung gegeben, nämlich, dass der Philosophie nicht nur das Theoretische zukommt, sondern auch ein praktisches Denken. Diese aber so voneinander getrennt zu sehen und zu belassen, führt zu einer Infragestellung der Einheit in der Philosophie.

Den gemeinsamen Nenner, den Ursprung, sucht Heidegger im griechischen Denken und übt gleichzeitig Kritik daran, dass ein Vorrang der *sophía* bei Aristoteles hervorgehoben wird. Der Ansatz dieser Kritik liegt darin, dass *sophía* und somit die Grundbestimmung der Philosophie bei Aristoteles, sich am Aussehen, am *eidos* richtet. Dieses aber wiederum besagt eine Orientierung des Denkens am Hergestelltsein, da das Aussehen eines Hergestellten maßgeblich ist für die Auffassung des Aussehens, welches in der Philosophie in Betracht gezogen wird:

„Die *sophía* hat die Vollzugsart des reinen Erkennens, des reinen Sehens, des *theorein*, sie ist der *bios theoretikos*.“³⁹

Wenn nun Heidegger die *sophía* als Wissenschaft, so wie sie in der aristotelischen Philosophie allen anderen Weisen des Verhaltens des Menschen als vorrangig dargestellt wird darstellt, so findet er darin einen

³⁸ a.a.O.

³⁹ GA 19, S.62.

Ursprung der Geschichte der Metaphysik, welche sich von dem griechischen Denken herleitet. Gleichzeitig ist das Befassen mit dieser Problematik eine Antwort auf die zeitgenössische Diskussion rund um die Philosophie als Wissenschaft (vor allem mit Husserl, welcher die Philosophie als *strenge Wissenschaft* mit der Phänomenologie neu zu begründen bestrebt ist⁴⁰). Somit läuft die Frage nach der Wissenschaft, im Aufgreifen ihres Ursprungs darauf hinaus, zu finden, inwieweit Wissenschaft überhaupt als bestimmender Begriff für die Philosophie in Betracht gezogen werden kann, inwiefern Wissenschaft als Begriff zutreffend sein kann oder nicht.

Was Heidegger durch den Rückgriff auf Aristoteles wieder ans Licht bringt ist, dass die Wissenschaft, so wie der Begriff in der Moderne als eigenständiger Bereich geprägt wurde, ihren Ursprung im Wissen als menschlichem Verhalten hat. In der griechischen Terminologie, wo *sophía* sowohl für Weisheit als auch für Wissenschaft stehen kann, tritt dieser Aspekt noch deutlicher hervor.

In der Kritik an der Wissenschaft, findet Heidegger einen Aspekt, welchen sie selbst vergessen hat, nämlich ihre Prägung als Verhalten des Menschen. Als solche trifft es dann auch zu, dass Philosophie eine Wissenschaft ist. Der gesuchte Bereich der Ursprungswissenschaft, findet sich in dieser Verwurzelung bei Aristoteles wieder. Ursprungswissenschaft, heißt dann aber nichts anderes, als eine Wissenschaft, welche ihrem Ursprung verpflichtet bleibt, ihrem Ursprung im menschlichen Dasein, so wie dieses dargestellt werden kann.

Dennoch wird der Vorrang der *sophía*, so wie er sich im griechischen Denken ausgeprägt hat, als irreführend herausgestellt. Denn der Ursprung selbst kann von dieser nicht bedacht werden.

Schon bei Aristoteles, wo Heidegger immer wieder die Leitfrage hervorhebt, und zwar jene nach den *archái*, stellt sich heraus, dass weder die *phrónesis* noch die *sophía* im eigentlichen Sinne die *archái* erfassen kann, dass lediglich der *nous*, als reines Vernehmen, den Zugang zu diesen hat, und dass im weiteren dem menschlichen *nous*, der unmittelbare Zugang versagt bleibt, da es immer sprachlich vermittelt bleibt, dennoch aber auf diese Weise am ehesten die Prinzipien (der Anfang, der Ursprung) ersehen werden können.

Der Vorrang der *sophía*, so wie er von Aristoteles zu Tage gebracht wird, ergibt sich eher aus einer Orientierung an der *téchne*, denn, obwohl die *sophía* sich mit Immerwährendem, die *téchne* aber mit Seiendem befasst, welches auch anders sein kann, ist die *sophía* die *areté* der *téchne*. Somit wird die *sophía* erläutert in Bezug auf die Kunstfertigkeit, deren Vollzug

⁴⁰ Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos*, Bd.I, 1910/ 1911; jetzt auch in: *Quellen der Philosophie*, Hrsg. R. Berlinger, Nr. 1, Frankfurt a. M. 1965.

aber die *poiesis* ist. Die so erfasste Wissenschaftlichkeit wird somit geprägt von der Orientierung an dem Aussehen, dem *eidos*, welcher die Kunstfertigkeit etwas herzustellen, an einem ersehenen, gesehenen *télos* ausrichtet.

Heidegger zeigt eine gewisse Einseitigkeit der Erfassung der Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit auf, welche aber als Grundbestimmung die Geschichte der Metaphysik bestimmt hat.

Indem die Wissenschaft, ausgehend von den aristotelischen Bestimmungen der *sophía*, sich am Aussehen orientiert und somit auf das Bild, die Bildhaftigkeit gestützt wird, hat sie nicht die Möglichkeit, das Bewegte so zu erfassen, wie es im bewegten, gelebten Leben, dem ‚Gegenstand‘ der Philosophie im eigentlichen Sinne gegeben ist. Gleichzeitig findet aber Heidegger ein von Aristoteles in den Hintergrund verschobenes Phänomen, welches das Leben eher in seiner Lebendigkeit trifft: die *phrónesis*. Es geht aber nicht schlichtweg um eine Umkehrung der Sachverhalte. Es geht Heidegger auch nicht darum, die Aristotelischen Bestimmungen in ihrer Rangordnung auszutauschen. Es geht nur darum das Dasein, welches für das Leben im ontologischen Sinne einsteht, erfassen zu können.

Die Seinsweisen des Daseins bestimmen sich aus seinem Verhalten. Primär ist das Verhalten, daraus sich das Dasein bestimmt. Hier finden wir eine Andeutung der in *Sein und Zeit* geprägten und ausgearbeiteten Auffassung, dass das Dasein nicht zunächst ist und sich dann auch noch zu etwas verhält, sondern dass das Dasein ist, indem es sich zu etwas verhält. Gleichzeitig ist das Verhalten eine Ausarbeitung des gelebten Lebens: das *Verhalten zu* des Daseins, so wie es in *Sein und Zeit* formuliert wird, ist eine Weiterführung des Gedankens des Lebens als gelebtes Leben, des Lebens in seiner Bewegtheit.⁴¹ Das Selbstbezügliche Verhalten sowie der umsichtige Umgang mit dem Zuhandenen finden ihre Wurzeln in der Interpretation der *phrónesis* wieder.⁴²

Sicherlich sind die Überlegungen zum Leben als gelebten Leben, überhaupt die Thematik eines auf die Selbstwelt zugespitzten Lebens der christlichen Auffassung sehr nahe. Aber dieser Hinweis ist nicht allein erschließend. Es ist bekannt, dass Heidegger aus einem theologischen Umfeld zur Philosophie kam, sowie es auch keine Neuigkeit ist, dass seine Lektüre von Kierkegaard von prägendem Einfluss war. Die intensivere Auseinandersetzung mit Aristoteles bildet diese Auffassung erneut um:

⁴¹ vgl. SuZ, S.12. Zum selbstbezüglichen Verhalten des Daseins vgl. auch Günther Figal, *Lebensverstricktheit und Abstandnahme*. »Verhalten zu sich« im Anschluss an Heidegger, Kierkegaard und Hegel, Attempto Verlag, Tübingen, 2001.

⁴² Vgl. SuZ, S. 69. Hier wird der Zusammenhang von Umsicht und Umgang mit Zuhandenen analysiert. In diesem Kontext spricht Heidegger auch von einem „»praktischen« Verhalten“.
(a.a.O.)

gesucht wird nach einer ursprünglichen Verbundenheit von Leben und Philosophie. Demnach, wenn auch die Fragestellung nach dem Leben, oder gar dem religiösen Leben⁴³, und im späteren des Daseins, der Existenz, durchaus dem christlichen Hintergrund zuzuschreiben ist, so wird mit der Frage nach der Sprache bei Heidegger eher der philosophische Aspekt erfragt.

Leiten die vorangehenden Ausführungen darauf, dass die Sprache dem umsichtigen Umgang erwächst? Oder geht es doch nur um Sprache die sich im Umgang bekundet? Die Auslegungen fließen hier zu recht ineinander über: zum einen könnte Umsicht außersprachlich nicht denkbar sein, zum anderen bildet sich die Bedeutsamkeit erst im gelebten umsichtigen Umgang aus.

Zunächst soll aber noch die zweite Spur zu den Überlegungen zur Sprache im frühen Heidegger gelegt werden: die Auseinandersetzung mit der Logik, welche Heidegger immer wieder auf den *lógos* zurückführt. Die Auseinandersetzung mit der Logik ist Begriffslehre, Kategorienlehre, aber auch Urteilslehre. Heidegger befasst sich in seiner Habilitationsschrift mit der Kategorienlehre des Duns Scotus. Überhaupt ist die Kategorienlehre für ihn der Ansatz in der Philosophie. Er beruft sich gerne auf das Werk Brentanos, in welchem die Kategorientafel des Aristoteles diskutiert wird, nämlich auf „*Von den mannigfachen Bedeutungen des Seienden bei Aristoteles*“⁴⁴. Anders aber als Brentano, interpretiert Heidegger die aristotelische Lehre nicht als eine Deduktion der Kategorien. Die Einheit der Kategorien in der Analogie ist eine andere als jene der obersten Gattung.

Dass Logik und Sprache aufeinander treffen ist jedoch nicht aus der Kategorienlehre hervorzuheben, sondern eher aus der Bedeutungslehre, so wie Heidegger sie bei Husserl als Anstoß zu Überlegungen findet.

Inwieweit werden die Überlegungen zur Logik in einem Aufsatz zur Sprache relevant? Die Logik, wie Heidegger sie auffasst, ist nicht lediglich Regelgebung des Urteilens, sondern entspricht auch der Grundstruktur des Verstehens. Logik steht für das Wie des Verstehens, für die Auslegung (dass Auslegung Verstehen ist, wird in *Sein und Zeit* noch deutlicher: die Auslegung ist Verstehen insoweit, als Auslegung im Verstehen gründet, was wir im späteren noch sehen werden).

Eine Stelle im ‚Natorpbericht‘ fasst die Verknüpfung von Leben und Logik in einem kurzen Abschnitt folgendermaßen zusammen:

⁴³ Vgl., Martin Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, 1995.

⁴⁴ Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich- New York, 1984.

„Die Möglichkeit der Philosophie betrifft das Sein des faktischen Lebens. Philosophie ist in dieser Hinsicht prinzipielle Ontologie, so zwar, dass die bestimmten einzelnen welthaften regionalen Ontologien von der Ontologie der Faktizität her Problemgrund und Problemsinn empfangen. Die Problematik der Philosophie betrifft das Sein des faktischen Lebens jeweiligen Wie des Angesprochenenseins. Das heißt, Philosophie ist als Ontologie der Faktizität zugleich kategoriale Interpretation des Ansprechens und Auslegens, das heißt Logik.“⁴⁵

Sicherlich sind dieser Stelle noch mehr Gedanken zu entnehmen, was auf die Knappheit der programmatischen Aussagen im ‚Natorpbericht‘ zurückzuführen ist. Da der ‚Natorpbericht‘ ein Entwurf Heideggers zur Aristotelesdeutung ist, sind hier die Gedanken in aller Knappheit gefasst. Spätere Texte und Vorlesungen schaffen aber einiges Licht in diese zunächst verwunderlich anmutenden Aussagen.

Hiermit begründet Heidegger die Logik eher in der Auslegung der Faktizität. Allerdings führt dieser Ansatz für die Frage nach der Sprache im frühen Heidegger nicht sehr weit. Dabei ist im Auge zu behalten, dass Heidegger zwar bestrebt ist eine „philosophische Logik“ zu begründen, jedoch ist die ganze Thematik der Logik im Grunde nur einer Auseinandersetzung mit der überlieferten Logik zugewendet. Was Heidegger positiv, das heißt aber als Logik auffasst und in diese Richtung positiv schreibt, ist eher auf Umwegen zu erfahren und zwar auf dem Umweg über die Auseinandersetzung mit der Faktizität und der Hermeneutik der Faktizität.⁴⁶

Dieser weitere Umweg über die frühen Ansätze Heideggers sollte eine Untersuchung zur Sprache in *Sein und Zeit* vorbereiten. Es sollte auch ersichtlich werden, dass eine solche nicht nur unmittelbar, das heißt aber an den Ausführungen Heideggers zur Sprache, durchzuführen ist, sondern in einem Kontext gefunden werden will, in welchem das an der *phrónesis* orientierte Verstehen, zusammen mit der Auslegung als hermeneutische, Spuren sind und das Bestreben Heideggers die Philosophie mit dem Leben mitgehen zu lassen, was aber auch heißt die Ontologie in einer Fundamentalontologie zu verankern, Hinweise gibt..

Es sind zwei Zugänge zur Sprache in *Sein und Zeit* aufzuzeigen: zum einen ausgehend von der Destruktion der überlieferten Begrifflichkeit, in der Auseinandersetzung mit der überlieferten Logik und zum anderen in der Verortung der Sprache in der Fundamentalanalyse als Rede. Dass diese beiden Zugänge aufeinander treffen macht gerade die Schwierigkeit einer zu Ende gedachten Auffassung über die Sprache, das heißt aber, im Sinne Heideggers, einer vollendeten Auffassung zur Sprache aus.

⁴⁵ NB, S.29.

⁴⁶ Zur „Hermeneutik der Faktizität“ vgl. Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, Hrsg. Käte Bröcker-Oltmanns, 1988.

Die Sprache in *Sein und Zeit* kann ausgehend von der Rede versus Gerede ausdrücklich thematisiert werden. Aber auch im Anführen der Auslegung und des Verstehens, im Präzisieren des *hermeneutischen ‚als‘* kann von Sprache gesprochen werden. Wenn andererseits *lógos* anführt wird um zu erläutern, wie die phänomenologische Analyse durchgeführt wird, so erinnert das ebenfalls an Sprache. Es lassen sich verschiedene Ansatzpunkte finden, die darauf zurückführen, dass die Auffassung von Sprache noch nicht ausgearbeitet ist. Wenn auch die Sprache in *Sein und Zeit* in ihrer Einbezogenheit in die Existanzialanalyse besprochen wird, und zwar als Rede und den dazugehörigen Existenzialien oder Modi, so ist nicht zu übersehen, dass etwa die Explizierung des *lógos* im Aufriss von *Sein und Zeit*, die Aufweisung des Begriffes *lógos*, auf den *lógos apophantikos* verweist, im Anschluss an Aristoteles, ein Sehenlassen, welches aber von dem *noein* darin unterschieden ist, dass es auch falsch sein kann.⁴⁷ Es ist hier wichtig diesen Aspekt hervorzuheben, da gerade die Möglichkeit, dass Rede auch falsch sein kann, den hermeneutischen Ansatz hervorhebt. Im Sehen oder Ersehen, welches noch in der Umsicht mit anklingt, verstanden in Anlehnung an die besprochene *phrónesis*, ist die Möglichkeit des Falschen nicht gegeben. Heidegger erarbeitet die hermeneutische Wende gerade an diesem negativen Aspekt, dass eine Aussage auch falsch sein kann. Wie ist eine Philosophie ausgehend vom vollzogenen Selbstverständnis - wenn auch die Rede nicht als Vollzug erfasst wird - möglich und wo bleibt der Vollzug als Brücke zwischen Leben und Philosophie?

Die Sprache wird in *Sein und Zeit* in ihrem Verhältnis zum Dasein und zum alltäglichen Leben dargestellt, ganz im Sinne einer lebendigen Sprache, was aber bei Heidegger heißt, als Rede. Nun fasst Heidegger aber die Lebendigkeit und Bewegung als *Vollzug* auf. Der Vollzug ist eine Beschreibung welche Heidegger sehr früh wählt: als Vollzug des Verstehens, als Vollzug des Lebens. Leben und Philosophie sind im Vollzug miteinander verwoben. Hingegen ist die Rede nicht als Vollzug gedacht. Es geht nicht um die Rede als schlichte Artikulation, sondern um die Rede als Existenzial welches mit die Erschlossenheit ausmacht.⁴⁸ Der Vollzug des Verstehens findet keinen Ausgleich in einem Vollzug der Rede. Es bleibe aber hier nur darauf hingewiesen.

Auch ist das Verhältnis von Sprache und Sein damit nur im Blickwinkel der Daseinsanalyse erfasst. Es gibt aber ein Verhältnis von Sprache und Sein, welches dieses Verhältnis auch schon bestimmt. Das

⁴⁷SuZ, S.32 f.

⁴⁸ Vgl. hierzu auch Günter Figal S.173. „Heideggers Konzeption der Rede ist, wie sich gezeigt hat, nicht in erster Linie am Vollzug des Sprechens orientiert.“

Verständnis ist nur möglich aufgrund von Sprache. Zwischen Mensch und Sein ist die Sprache. Der Zugang zum Sein ist sprachlich. So ist die Sprache nicht ausgehend vom Dasein zu verstehen, vom Menschen in seinem Verständnis, sondern sie ist die Ermöglichung des Seins überhaupt. Bei Hans Jäger finden wir diesbezüglich eine schöne Formulierung „Sprache und Sein: das ist ein Bezug von zwei Unbekannten. In diesem Bezug steht der Mensch, eine dritte Unbekannte was seine Seinsstruktur anbelangt. Um das Verhältnis von Sprache und Sein zu ergründen, musste Heidegger daher erst feststellen, welchen Platz die Sprache in der Seinsstruktur des Menschen einnimmt.“⁴⁹

An zwei Bestimmungen der Rede kann der Zusammenhang von Rede Sprache und Verständlichkeit aufgezeigt werden. Wir haben gesehen, dass Heidegger die Verständlichkeit nicht von der Sprache herleitet, sondern im Umgang verankert und in der *phrónesis* als praktische Vernunft, praktische Verständlichkeit ansetzt. Die Verständlichkeit wurde als Bedeutsamkeit angesprochen. Wird der Satz „Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede“⁵⁰ zusammen mit folgender Bestimmung „Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit“⁵¹ gelesen, so ergeben sich daraus zum einen die Fundamentierung der Sprache in der Rede, zum anderen die Möglichkeit der Artikulation der Verständlichkeit in der Rede.

In dieser Weise ist auch die Sprache ausgehend von der Rede thematisiert. Dieses ist sicherlich nicht von ungefähr, denn die Sprache als Rede wurde schon von Aristoteles thematisiert und ausgelegt. Die Sprache als aufweisende Rede ist eine Auffassung, welche Heidegger bei Aristoteles aufgreift. Denn für Heidegger ist die aufweisende Rede, d.h. *lógos apophantikos*, zugleich hermeneutischer *lógos*, was heißt, die Sprache weist die Struktur der Verstehens auf, welches *Etwas als Etwas* auffasst. Und mehr noch: „Das als macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung.“⁵²

Als „Artikulation der Verständlichkeit“ scheint die Rede dem Verstehen nachträglich zu sein oder zumindest klingt es so an, als sei Verständlichkeit auch ohne Rede möglich. Dennoch: was ist dieses „vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen“ welches „an ihm selbst schon verstehend-auslegend“ ist?⁵³ Ist es so, wie es an der Struktur der *phrónesis* schon aufgezeigt wurde und in dem eben genannten Zusammenhang nicht doch auch schon sprachlich? Ist Sprachlichkeit schon an der Auslegung und dem Verstehen festzumachen?

⁴⁹ Hans Jäger, Heidegger und die Sprache, Francke Verlag Berlin 1971, S.6.

⁵⁰ SuZ, S.160.

⁵¹ SuZ, S.161.

⁵² SuZ, S.149.

⁵³ a.a.O.

Die Sprache wird hier auf die Existenz interpretiert. „Weil für das Sein des Da, das heißt Befindlichkeit und Verstehen, die Rede konstitutiv ist, Dasein aber besagt: In-der-Welt-sein, hat das Dasein als redendes In-Sein sich schon ausgesprochen. Das Dasein hat Sprache.“⁵⁴ So wird die Sprache nicht eigens in Betracht gezogen und interpretiert, sondern im Zusammenhang mit dem Dasein bedacht, und zwar derart, dass sie auf ihr Fundament hin bedacht wird, im Rahmen der Fundamentalontologie, welche den Ausgang beim Dasein, als dem ausgezeichneten Seienden, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“⁵⁵, das heißt aber, welches selbstbezüglich ist im Verstehen.

Die Stellung der Rede im Ganzen des Daseins, als Existenzial, d.h. aber als Grundbestimmung des Daseins, ist jene des Entdeckens:

„Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet. Das bedeutet nicht, dass ihm die Möglichkeit der stimmlichen Verlautbarung eignet, sondern dass dieses Seiende ist in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst.“⁵⁶

Die Rede kann Welt entdecken, weil Dasein schon entdeckend ist. Dieses, so haben wir gesehen, ist auch schon im Umgang in einer gewissen Verständlichkeit gegeben. Die Rede wird somit als Möglichkeit, das Verstandene zum Ausdruck zu bringen, erörtert.⁵⁷

Der Rede steht das Gerede entgegen, ist aber nicht als negative Auslegung der Rede zu deuten, sondern als ein Modus der Rede. In der Rede ist dieser Aspekt zu erkennen, dass Rede gleichzeitig eine Möglichkeit zur Freiheit beinhaltet. Das Gerede meint nämlich die Befangenheit in dasjenige was so geredet wird (das Geredete). Das heißt aber preisgegeben sein an dasjenige, was man so sagt ohne die Möglichkeit zu finden, selber die Rede aufzubauen – um zu pointieren: selbst zur Rede zu kommen. Das Gerede hält sich an dasjenige was einem vorgesagt wird. Wenn auch das Gerede der Halt der öffentlichen Welt ist, ja gar die Öffentlichkeit ausmacht, ist die Rede in ihrer Eigentlichkeit am Ruf des Gewissens orientiert, wobei Eigentlichkeit im Sinne von Jemeinigkeit zu

⁵⁴ SuZ, S.165.

⁵⁵ SuZ, S.12

⁵⁶ SuZ, S.165.

⁵⁷ im weiteren auch: „Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins. Als konstitutive Momente gehören ihr zu: das worüber der Rede (das Beredete), das Geredete als solches, die Mitteilung und die Bekundung. Das sind keine Eigenschaften, die sich nur empirisch an der Sprache auffassen lassen, sondern in der Seinsverfassung des Daseins verwurzelte existenziale Charaktere, die so etwas wie Sprache ontologisch erst ermöglichen.“(SuZ, S.163) Ausgehend von diesem Abschnitt könnte die detaillierte Analyse der Rede als Verwurzelung der Sprache aufgenommen werden. Dabei käme auch ein weiterer Aspekt, der hier nicht mehr eigens angeführt wurde ans Licht, nämlich die Rede als Mitteilung – in Frage stünde wie diese in einem Vergleich mit der Kommunikationstheorie aufzufassen wäre.

verstehen ist – Günter Figal bemerkt hierzu, dass der Öffentlichkeit nicht die Privatheit entgegenzuhalten ist, sondern die Jemeinigkeit.⁵⁸ Dieser Aspekt ist durchaus relevant für ein näheres Verständnis von Rede. Denn wenn der Rede das Gerede gegenübergestellt wird, so könnte daraus der Eindruck entstehen, es würde sich in der Rede schlichtweg um eine Abwandlung des Geredes handeln. Was vielleicht auch noch davon unterstützt wird, dass Heidegger seine Begrifflichkeiten aus dem negativen herausarbeitet.⁵⁹ Hier ist zu denken an die „Artikulation der Verständlichkeit“, das heißt aber an einen existenzialen ‚Bezug‘ zur Welt.

Es ist deutlich dass hier drei Modi der Rede im Blickwinkel der Existenzialanalyse angeführt werden:

Das Gerede ist der uneigentliche Modus, das Schweigen, in welchem der Ruf des Gewissens sich vollzieht, gehört wird, ist der eigentliche Modus. Die Rede aber, welche als „Artikulation der Verständlichkeit“ angeführt wird, ist nicht der eigentliche Modus. Dennoch ist die Artikulation jene, welche auch die Philosophie ermöglicht. Die Rede sollte eigentlich auch als gelingende Rede möglich sein, wenn anders Philosophie möglich sein soll. Jedoch wird hier nur das Schweigen als gelingender Modus angeführt.

Es sollte bedacht werden, dass die Rede und die Sprache nicht dasselbe meinen, wenn auch die Rede der Ausgangspunkt für Überlegungen zur Sprache zu sein scheint. Die Sprache wird nur in dem Aspekt ins Auge gefasst, als sie im Existenzial-ontologischen verankert ist, jedoch wird zum Beispiel die Bedeutsamkeit nicht mit der Sprache gleichgesetzt. Denn Bedeutsamkeit meint nicht Bedeutung, als Bedeutung eines Ausdrucks, sondern ist ein ontologischer Aspekt von Welt. Der Zusammenhalt der Welt ist nicht sprachlich, Sein bekundet sich nicht in der Sprache, Welt wird nicht sprachlich gebildet, wie es im späteren, in den Texten zur Dichtung gegeben ist. Dennoch ist es vermutlich legitim zu fragen, was denn Bedeutsamkeit anderes ist, als Sprache.

Im erneuten Rückblick auf den ‚Natorpbericht‘ finden wir die Frage nach dem Begegnen von Welt, dem Zugang zur Welt folgendermaßen:

„Das Sichumsehen vollzieht sich in der Weise des *Ansprechens und Besprechens* der Umgangsgegenständlichkeit. Die Welt begegnet immer in einer gewissen Weise des Angesprochenenseins, des Anspruchs (*lógos*).“⁶⁰

Was bedeutet dieser Satz – was bedeutet die Welt begegnet? Die Welt begegnet besagt hier soviel wie die Möglichkeit der Auslegung von

⁵⁸ vgl. Günter Figal, Phänomenologie der Freiheit, Athenäum Verlag Stuttgart, 1998, S.147

⁵⁹ Zu der negativen Ausarbeitung der Begriffe ist die Idee der Destruktion im Blick zu bewahren. Heidegger scheut die Begrifflichkeit um nicht in die Bahnen der Überlieferung zu geraten. Hierzu wäre es sinnvoll sich mit dem Gedanken der formalen Anzeige zu befassen, welche Heidegger vertritt um festgefahrenen Begriffen aus dem Weg zu gehen.

⁶⁰ NB, S.16

Welt. Es geht demnach darum wie die Welt begegnet und dass die Welt im *lógos* begegnet wird für Heidegger zur ausdrücklichen Problematik: die gleichzeitige Thematisierung des Begegnens von Welt (in *Sein und Zeit*: Bedeutsamkeit) und der Erfassung des so benannten Gegenstandes, thematisiert Heidegger in der Destruktion.

Diese Problematik wird aufrecht erhalten auch in *Sein und Zeit*, wo die Interpretation des Seins auf die Zeit, des Daseins in seiner Zeitlichkeit, eben die Interpretation der Philosophie (Sein) auf die Zeit (Seiendes) angeführt wird. Die Zeit steht irgendwie auf Seiten des Seienden, nicht auf Seiten des Seins. Sein wird auf die Zeit hin verstanden (und nicht wie im späteren das Sein aus der Zeit sich bestimmt). Was auch die ausführliche Befassung mit der Sprache erschwert.

Dennoch ist aus den frühen Überlegungen eine Struktur festzuhalten: Es handelt sich hier um die hermeneutische Struktur des *Etwas als Etwas* Verstehens. Was aber das maßgebende in *Sein und Zeit* ist, ist dass da nichts ist, was ausgelegt werden sollte. Das was ist, ist auch schon in einer Auslegung gegeben. Das Sein ist gegeben sein und zwar gegeben in der Weise der Auslegung.

Sein und Zeit kann so verstanden werden, dass die Frage nach der Gegebenheit ernst genommen wird. Es geht um die Frage wie dem Dasein die Welt gegeben ist, wie Dasein den Zugang zur Welt findet. In diesen Kontext eingebunden bleibt auch die Frage nach der Sprache: als Artikulation von Welt und - mit dem Vorbehalt ob Bedeutsamkeit auch schon sprachlich ist - als Gegebenheit von Welt.

So kann ausgehend von *Sein und Zeit* nur ein Schritt unternommen werden, und zwar die Problematisierung der Sprache *mit* Heidegger, das heißt aber, Fragen, die in Überlegungen zur Sprache anfallen, aufzuweisen. Von großer Bedeutung für diese Interpretation sind allerdings, wie aufgewiesen, die Vorlesungen über die Logik, die Vorlesung zur *Hermeneutik der Faktizität* und der ‚Natorpbericht‘. Die frühen Vorlesungen Heideggers verhelfen dazu *Sein und Zeit* nicht mehr als vereinzelt Werk aufzufassen, sondern als eingegliedert in umfassende Gedankengänge. Hier kann nur darauf verwiesen werden. Was hier hervorgehoben werden wollte ist das Durchleuchten dieses Vorhabens: Leben und Philosophie in eins zu denken. Es ist ein Unterfangen welchem Heidegger auch in *Sein und Zeit* noch treu bleibt, wenn das Leben hier auch Dasein genannt wird. Diese Bezeichnung ist bekannterweise eine begriffliche Pointierung: Leben ist als Begriff bereits derart abgegriffen, dass zu leicht dabei an Biographie, Organismus, Biologie, Psychologie und andere mögliche Auffassungen dessen gedacht wird. Es geht Heidegger um das Sein des Lebens, und dieses ist es, was er mit Dasein bezeichnet. Auch ist vielleicht hervorzuheben, dass Heidegger einen gesonderten Begriff gesucht hat um hervorzuheben,

dass es dabei um den Menschen geht, wenn auch nicht im anthropologischen Sinne. Es geht um das Leben des Menschen in seinem Sein. Dieses ist umfassender als Leben schlechthin, das heißt biologisches Leben, aber auch umfassender als etwa regional zu bestimmende Werte des Menschen, welche die Kultur des Menschen ausmachen, was wiederum der Anthropologie entsprechen würde. Die Bezeichnung des Menschen als Dasein versucht diese Brücke zu schlagen: sowohl das Leben als auch das Mensch-Sein, das heißt aber dasjenige, was den Menschen als lebendigen Menschen in seinem Sein ausmacht. Was es denn nun heißt in seinem Sein soll erst in Hinblick auf die Zeit herausgestellt werden.

In diesem Zusammenhang finden wir Heideggers Auffassung von der Sprache und diese wird auch nur im Horizont dieser erst mal vorrangigen Überlegungen bedacht. Solange nach dem Sinn von Sein, das heißt aber nach der Möglichkeit das Sein zu erfassen gefragt wird, kann sich nur herausstellen, dass Sprache hier eine zentrale Rolle spielt, wenn sie auch zunächst ausgehend von der Daseinsanalyse bedacht wird, als Rede.

Dennoch sollte nicht übersehen werden, dass Heidegger sich begrifflich so ausdrückt, dass Bedeutung, Auslegung wie auch andere Begriffe deren er sich bedient nur ausgehend von einer bereits - zumindest im Ansatz - vorliegenden Sprachinterpretation zu verstehen sind.

Wir finden etwa die Auffassung vor, dass die Welt Bedeutsamkeit ist und ausgehend von der Bewandnis, erschlossen werden kann was heißt ausgehend davon, dass etwas immer erst so begegnet, dass es auf etwas anderes verweist, dass es zu etwas anderem dienlich ist, etc.⁶¹. Wie aber kann Bedeutung außersprachlich überhaupt zu verstehen sein. Wie kann die Struktur von *Etwas als Etwas* außersprachlich fungieren? Es scheinen Elemente hier durch, welche der Hermeneutik und zugleich einer Auffassung von Sprache verpflichtet bleiben.

Es wird auch deutlich, dass nicht diese oder jene Sprache gemeint sein kann und auch nicht die verschiedenen grammatikalischen Regeln der Sprache gemeint werden. Denn die Sprache wird ausgehend vom Dasein aufgezeigt und die Frage nach der Weise der Artikulation der einzelnen Sprachen wird nicht gestellt. Die Frage Heideggers um die Sprache, geht alldem voraus, indem sie die Zentralität der Sprache für das Dasein im wie dieser Zentralität erfragt. Als Verstehendes ist das Dasein in der Welt welche sich als Bedeutsamkeit erweist. Wenn aber Verstehen sprachlich ist, so bedeutet das, dass nicht zuletzt Mensch sein auch sprachlich sein bedeutet. Sicherlich sind diese Fragen bei Heidegger in *Sein und Zeit* nicht wirklich ausgearbeitet. Es fehlen zum Teil diese Übergänge in *Sein und Zeit*, wie

⁶¹ Es wird hier von der ausgeprägt funktionellen Auffassung abgesehen. Zur Dienlichkeit, Verwendbarkeit des Zuhandenen vgl. SuZ, S.84.

etwa Bedeutsamkeit mit Auslegung, Interpretation, Verstehen und Rede oder gar Sprache zusammenhängen. Dennoch kann die Frage danach durchaus gestellt werden.

An den späteren Überlegungen Heideggers könnte abgelesen werden, dass diese „Lücke“ in *Sein und Zeit* auch schon erahnt war. Gemeint ist nicht, dass *Sein und Zeit* in seinem eigenen Anliegen nicht ausreichend ausgearbeitet gewesen wäre, sei es auch als Fragment. Es stellt sich nur die Frage, wie dieses Werk gelesen wird. Denn das Scheitern der Fundamentalontologie, das heißt aber die Fundamentierung der Ontologie im Dasein, in der Daseinsanalyse im nachgehen der Frage nach dem Sinn von Sein, letztlich das Fundamentieren des Seins im Verstehen, im Selbstverständnis des Daseins ausgehend von der Zeitlichkeit ist gescheitert. Dennoch ist die Daseinsanalyse in sich stimmig.

Wenn Ontologie das Sein bedenkt, und nicht das Sein des Seienden, sondern wirklich fragt was Sein überhaupt besagt, so stellt sich heraus, dass Sein für den Menschen sprachlich erfasst wird. Das Sein gibt sich in der Sprache – wenn Sein überhaupt bedacht werden soll, so muss es auch artikulierbar sein, das heißt aber dann doch irgendwie sprachlich. Die späteren Überlegungen dazu leugnen nicht dasjenige, was in *Sein und Zeit* gesagt wurde, sie sind nur aus einem anderen Blickwinkel angelegt. In diesem Sinne ist auch die Kehre Heideggers zu verstehen: etwas aus einem anderen Blickwinkel anzugehen, so zu bedenken, als dass es unter einem gewissen Aspekt aufschlussreich ist, heißt nicht, dass jeder andere Blickwinkel falsch ist. Es heißt nur, dass aus gewissen Blickwinkeln etwas nur zum Teil erfasst werden kann.

Von einem Scheitern der Fundamentalontologie kann nur in diesem Sinne gesprochen werden: ausgehend von einem gewissen Standpunkt führt kein Weg weiter zu der ursprünglich gestellten Frage (ganz so wie ein Berg nicht von jeder Seite begangen werden kann, dennoch aber von der Spitze alle Seiten sichtbar sind). Die Daseinsanalyse bleibt in sich stimmig und auch die Auffassung der Sprache innerhalb der Daseinsanalyse. Die Sprache in diesem Zusammenhang zu bedenken führt zu der Erwähnung von Rede, Schweigen, Hören und alle Phänomene die damit zusammenhängen, auch zur Welt als Bedeutsamkeit und dem Dasein als Verstehenden In-der-Welt-sein, das heißt aber zu dem Verhältnis Dasein Welt welches über das Verstehen aufgebaut ist und sich einem Entwurf eingliedert. Die Sprache ist in verschiedenen Formen in *Sein und Zeit* allgegenwärtig (es könnte auch eine ‚Bildliche‘ Sprache sein, wenn man zum Beispiel an den Entwurf denkt und Heideggers Analysen zum transzendentalen Schematismus bei Kant, der Rolle der Einbildungskraft im Darstellen des Entwurfs: was in *Sein und Zeit* unklar bleibt, nämlich, wie der Entwurf als sinnhafter Horizont denn zu verstehen ist - als sprachlicher,

bildlicher usw.). Fest steht auch dass im Zusammenhang des horizontalen Denkens die Sprache eine Vermittlungsrolle zu spielen scheint.

Es stellt sich heraus dass hier scheinbar zwei Ebenen vorgefunden werden – welche auch die zwei Ansätze der Interpretation zuließen: diejenige der philosophischen Untersuchung (die Frage nach der Auslegung) und diejenige des Daseins, der Analytik des Daseins. Aber es ist doch gerade Heideggers Anliegen, diese beiden zu verknüpfen: Die Philosophie soll mit dem Leben „mitgehen“ und die Philosophie soll gleichzeitig einer hermeneutischen Situation, welche selbstbezügliches Leben mit einbezieht, entspringen. Der Gedanken des Vollzugs der Philosophie vereint das Leben und die philosophische Untersuchung unter einen Nenner. Dieser gemeinsame Nenner ist im Verstehen des Daseins wiederzufinden. Die Auslegung aber „gründet existenzial im Verstehen, und nicht entsteht diese durch jene“.⁶²

Was sich dahinter verbirgt ist die Verabschiedung der Verdinglichung des Gegenstandes in einer theoretischen Auffassung. Der Philosophie erwächst ihr eigener Gegenstand. Damit dieses möglich sein kann, muss auch die Sprache neu bedacht werden. Dieses nimmt Heidegger sich vor: zum einen in der Destruktion und der Kritik an der überlieferten Logik, zum anderen in der Verortung der Sprache in der Fundamentalanalyse. Da aber die Fundamentalanalyse des Daseins im Hinblick auf die Zeitlichkeit erörtert wird, kann die *Sprache überhaupt* aus der Zeitlichkeit nicht mehr erörtert werden.

Es gibt für Heidegger in seiner frühen Philosophie keine direkte Auffassung zur Sprache, weil Sprache nicht zum Gegenstand werden kann, sondern erst aus der Analyse des Daseins aufgezeigt werden soll. Die Sprache ist nicht objektivierbar. Sprache wird erst aus der Bedeutsamkeit von Welt, dem Verstehen als Auslegung, dem zeitlichen Verstehen ausgearbeitet. Der Zirkel im Verstehen, der hermeneutische Zirkel, kann auch auf Sprache ein Licht werfen.

Es ist in der Tat verwunderlich, was denn mit Sprache gemeint ist. Die Sprachtheorien nehmen dieses Phänomen als gegeben an, jedoch ist es ein fragliches Phänomen: denn weder ist es fassbar noch in seinem Statut geklärt. Sprache ist irgendwie immer schon da – ein Gegebenes. Aber wie ist es gegeben? Was bezeichnen wir eigentlich mit Sprache?

Bedeutungen werden aus der Umsicht geklärt, das heißt aber ausgehend von *phrónesis*. Die Bedeutungslehre entwächst nicht einer Sprachlehre: Heidegger geht noch weiter. Die Sprache in ihrem Sein will in Frage gestellt werden.

„Die Bedeutungslehre ergibt sich nicht von selbst durch umfassendes Vergleichen möglichst vieler und entlegener Sprachen... Die Bedeutungslehre ist in der Ontologie des Daseins verwurzelt. Ihr Gedeihen und Verderben hängt am Schicksal dieser.“ (S.166)

⁶² SuZ, S:148.

Ein Besprechen der Sprache soll somit der Analyse des Daseins erwachsen. Aber was verbirgt sich hinter dieser These (nicht zuletzt, wenn doch die Analyse auch schon eine sprachliche ist)? Es heißt, ein Thematisieren der Sprache läuft Gefahr diese zu vergegenständlichen, ohne zu fragen, was es denn ist, was thematisiert wird.

In nur einigen Sätzen hält Heidegger fest, was die Sprachanalysen bis seinerzeit ergeben haben und dass sie sich stets an der Aussage orientiert haben. Das *zoon lógon échon*, die Auffassung der Griechen, führt Heidegger darauf zurück, dass sich die Menschen als Redende verstanden haben. Sicherlich ist das nur eine spärliche Aussage – denn es kommt darauf an zu erkennen, was denn Rede überhaupt besagt, ehe dieses abgetan wird.

„Die Griechen haben kein Wort für Sprache, sie verstanden dieses Phänomen »zunächst« als Rede.“⁶³ Wobei Heidegger hier zunächst vermutlich auf Nähe anspielt, so, wie die Sprache am nächsten, am unmittelbarsten in ihrer Phänomenalität, das heißt aber Lebendigkeit sich zeigt.

Es wird daraus deutlich, dass die Vergegenständlichung der Sprache, der „Artikulation der Verständlichkeit“ eine übereilte ist. Denn die Aussage wurde als maßgebend für die Interpretation von *lógos* gewählt. „Weil jedoch für die philosophische Besinnung der *lógos* vorwiegend als Aussage in den Blick kam, vollzog sich die Ausarbeitung der Grundstrukturen der Formen und Bestandstücke der Rede am Leitfaden *dieses lógos*.“ (165) Womit auch schon angedeutet ist, dass diese Auffassung eine einengende ist.

Dennoch: Heidegger äußert sich positiv zur Sprache in *Sein und Zeit* nur knapp: nur so, dass der „ontologische »Ort« dieses Phänomens innerhalb der Seinsverfassung des Daseins“ aufgezeigt wird.⁶⁴ Positiv ausgearbeitet finden wir jedoch die Rede als Existential und im Aufgreifen dieser können wir vielleicht auch besser erfassen, wie Heidegger die Sprache als Rede bei den Griechen versteht.

⁶³ SuZ, S.156.

⁶⁴ SuZ, S.166.

DIE DEFIZIENTEN MODI IN *SEIN UND ZEIT* UND IHRE ROLLE FÜR DIE FUNDAMENTALONTOLOGIE HEIDEGGERS

ANDREEA PARAPUF*

ABSTRACT. This article aims to offer a systematized reading of the numerous detailed analyses and examples in *Being and Time* by way of focusing the interpretation on the main ideas in this book. The thread running through the entire analysis consists of the deficient Modes. In my opinion these Modes open the way to a new manner of reading and comprehending Heidegger's plan and suggestions in *Being and Time*.

In this article I will attempt to prove that Heidegger's well-known *ontological difference*, which points to the difference between Being and Beingness, can actually be understood on three different levels, according to the threefold nature of reality: firstly – the Being, secondly- the Existentials and thirdly- the existenziell Modes.

The core of this article focuses on the three Schemata which correspond to Heidegger's three main ideas in *Being and Time*: the fundamental Ontology (and the existenzial Analytik), the phenomenological Description and the Destruction (Destruktion), which stands for Heidegger's critical attitude to the traditional Ontology. The first two Schemata are the embodiment of the relationships holding between the three layers of reality. Thus we can see on the one hand, the relationship between Being and the Existentials, as possible ways of revealing the Being, and on the other hand the relationship between the Existentials and their concrete ways of manifesting themselves or existenziell Modes. The third Schema stands for the methodological completion of the first two. The three Schemes are the undetailed theoretical Explanation of Heidegger's main ideas in *Being and Time* and they will be completed on another occasion through an applied analysis of the most important arguments and paragraphs in *Being and Time*.

I. Vorbemerkung

Zwischen dem heideggerschen Denkweg von *Sein und Zeit* und seiner sprachlichen Gestalt besteht ein derart enger Zusammenhang, dass es sich als geradezu unmöglich erweist, Sachgehalt und Sprache unabhängig voneinander zu betrachten. Die für das Denken Heideggers überhaupt so wesentliche Verflechtung zwischen diesen beiden Momenten widersteht jedem Versuch, eine Interpretation von *Sein und Zeit* vorzunehmen, ohne den Aspekt der Sprache eingehend zu berücksichtigen. Ein Hinweis dafür, dass die Untersuchung in der Tat nicht umhin kann, bei der Sprache anzusetzen, ist Heideggers konstante Umdeutung der Bedeutung geläufiger philosophischer Begriffe. In der Absicht aufzuzeigen, dass das Überspringen der ontologischen Differenz und jegliches unangemessene Seinsverständnis auf einen Mangel des Infragestellens der überlieferten philosophischen Begriffe zurückzuführen ist, liegt in dieser Epoche seines Denkens Heideggers dringlichstes Anliegen. Die Begriffe der philosophischen Tradition werden in *Sein und Zeit* so mit neuen Bedeutungen versehen und stark kontextualisiert.

* Universitatea București; andreea.parapuf@web.de.

Kiesel erläutert in seinem Buch über die geschichtliche Entstehung des frühen Hauptwerkes Heideggers - *The Genesis of Heidegger's Being and Time* –, die Tragweite der Heideggerschen Sprache für den in *Sein und Zeit* entwickelten Gedankengang. Begriffe wie Dasein, Existenz oder Existenzial werden klar umrissen, damit feinere Unterscheidungen erfasst werden können als mit dem traditionellen Instrumentarium. Der Begriff „Dasein“ etwa bezeichnet im Kontext der heideggerschen Philosophie die menschliche Existenz und verweist in dieser, dem alltäglichen Sprachgebrauch gegenüber engeren Bedeutung auf den kategorischen Unterschied zwischen der menschlichen Existenz und den anderen Existenzformen. Daran anknüpfend vollzieht Heidegger eine Destruktion der traditionellen, ontischen Begriffe wie „Mensch“, „Person“ usw.¹ Darüber hinaus kann Heideggers Zögern, die Existenzialien ausdrücklich als Begriffe einzuführen als ein weiterer Fingerzeig auf die Wichtigkeit des Zusammenhangs von Denken und Sprache gewertet werden².

Im Folgenden soll aufgezeigt werden, dass Heideggers Neuansatz in *Sein und Zeit*, die Fundamentalontologie, eine spezifische sprachliche Unterscheidung zwischen den negativen oder defizienten Modi und den positiven oder eminenten Modi des Daseins aufweist. Dies lässt sich hauptsächlich im Kontext der geschichtlich-destruktiven Analyse zeigen, die Heidegger in *Sein und Zeit* anhand verschiedener philosophischer Probleme durchführt. Heideggers Auseinandersetzung mit den defizienten Modi und der Stellenwert der kritischen Argumentation in der Umgrenzung seiner eigenen Position stellen keine sekundäre Problematik dar, sondern bilden vielmehr den Leitfaden für das Nachvollziehen seiner Argumentation und einzelner Entscheidungen für die eine oder andere Stellungnahme im Rahmen der Einzelanalysen. Die Bedeutung der defizienten Modi in *Sein und Zeit* erklärt sich dadurch, dass Heideggers Leitgedanke vor dem Verfassen dieser Schrift in der Kritik an der traditionellen Ontologie bestand, deren Gipfel in der geschichtlichen Destruktion von *Sein und Zeit* erreicht werden sollte. Das, was sich später als die Hauptgedanken von *Sein und Zeit* herauskristallisierte, nämlich die Fundamentalontologie und die existenziale Analytik, von denen Heidegger eigentlich nur die zweite

¹ „Nevertheless, in order to keep the term Dasein ontologically neutral, so that it may also refer to the impersonal side of the human situation, all references to the “human” Dasein are to be avoided and the traditional concepts of the human being as “rational animal”, and as “person” are to be deconstructed (GA 63:21)”, Kiesel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993, S. 274.

² „... - Heidegger thereafter diligently avoids this newly found existential vocabulary and continues to speak publicly of „categories“ or else of „ways of being“, or „basic characters“ of Dasein where he should have said – and is sometimes purported to have said in the lecture (GA 63: 35, 66) – „existentials“. He thus establishes a pattern, which lasts until the very last draft of BT, of diligently avoiding existentialist terminology in public.”, Kiesel, a.a.O, S. 275.

ausgeführt, folgt auf die „historisch-phänomenologische Destruktion“. Ungeachtet dessen, dass das ursprüngliche Projekt - die phänomenologische Destruktion - nicht als ein bestimmter Teil von *Sein und Zeit* ausgearbeitet wurde, zeichnet sich die ganze Untersuchung im tatsächlich verfassten Teil durch eine explizite kritische Stellungnahme zur bisherigen philosophischen Tradition aus.

Das Fragment gebliebene Projekt von *Sein und Zeit* ist daher nicht als Scheitern zu verstehen, sondern als Hinweis auf Heideggers ursprüngliche Zielsetzung, die darin bestand, die Leitfrage seines Denkens und die philosophische Diskussion vor den Hintergrund eines neuen und eigentlicheren Horizontes zu bringen. Die anfängliche Aufgabe einer kritischen Stellungnahme zu den überlieferten Ontologien wird so alsbald von der Suche nach dem eigenen philosophischen Ansatz in den Schatten gestellt: Der bestehende Teil von *Sein und Zeit* macht deutlich, dass die konstruktive Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein erst auf dem Weg der Kritik an den traditionellen Ontologien gewonnen wird. Heideggers eigene Position im Rahmen der Einzelanalysen stellt sich in dieser Optik als Kontrapunkt zu den jeweiligen Gegenpositionen dar.³

Da den defizienten Modi eine wichtige Funktion in Heideggers Kritik an den geläufigen Theorien zukommt, werden sie auch auf die anderen zwei Teile des Projektes, auf die Fundamentalontologie und auf die existenziale Analytik übertragen. Sie spielen daher eine wichtige Rolle in der konkreten Erörterung der Beziehung zwischen den Existenzialien, dem Sein und den Erscheinungsweisen der existenzialen Bestimmungen des Daseins in der Welt, den existenziellen Modi.

Am Leitfaden der Erörterungen über die defizienten Modi und ihren ontologischen Status im Bezug auf die positiven Modi lässt sich zeigen, dass die Spezifität der Ontologie Heideggers in *Sein und Zeit*, die ontologische Differenz, auf eine dreistufige Wirklichkeit zurückgeführt werden kann, bestehend aus dem Sein, den Existenzialien und den Kategorien, in denen sich das Sein enthüllt, sowie den ontischen, konkreten

³ Grondin ist einer der Interpreten, welche die Destruktion als ursprüngliche Fassung des Projekts von *Sein und Zeit* deuten. „Das ‚Scheitern‘ der ‚konkreten Antwort‘ von ‚Zeit und Sein‘ im Jahre 1927 möchte auch damit zusammenhängen, dass Heideggers Stärke weniger in der systematischen Konstruktion als in der historisch-phänomenologischen Destruktion lag, die er vor und nach *Sein und Zeit* mit sicherem Instinkt praktizierte. Die im § 6 dargelegte Aufgabe der Destruktion bezeichnete ferner wohl auch Heideggers *ursprünglichste* Forschungsaufgabe, ehe sich die Aufgabe einer Ontologie des Daseins vor sie schaltete. Die Entwürfe zu einer Geschichte der Ontologie, als die sich die *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles* von 1922 (GA 61) empfahlen, beschrieben sich ja ursprünglich als eine destruktive Hermeneutik, das heißt eine Auslegung der ontologischen Tradition auf ihre verborgenen Motive hin.“, Grondin, Jean, „*Die Wiedererweckung der Seinsfrage*“, in: Rentsch, Thomas, *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 19.

Entfaltungsweisen dieser Seinsbestimmungen des daseinsmäßigen bzw. nicht daseinsmäßigen Seienden.

Zunächst gilt es darauf hinzuweisen, dass die Einteilung der heideggerschen Begriffe in positive und negative Begriffe nicht mit einer bloß terminologischen Betrachtung zu verwechseln ist. Das, was sich in *Sein und Zeit* als defiziente Modi darstellt, kann mit den negativen Ausdrücken einer rein grammatischen Betrachtung nicht zusammenfallen. Dass eine grammatische Unterscheidung mit der Kraft einer ganzen ontologischen Revolution versehen werden kann, lässt sich am Beispiel der „grammatischen“ Unterscheidung zwischen dem „Sein“ und dem „Seienden“ exemplifizieren, die zur Grundlage einer gesamten Ontologie wird.⁴ Mit dieser feinen Unterscheidung wird in der Tat die Radikalität von Heideggers Neuansatzes offenbar.

Die Negativität der defizienten Modi, z.B. der falschen Aussage oder des Erkennens, lässt sich jeweils aus einem bestimmten Kontext heraus erklären. Die Positivität der Modi ist so zu verstehen, dass sie in einem bestimmten Existenzial gründen; das Existenzial aber charakterisiert die ausgezeichnete Seinsweise des Daseins, das Seinsverständnis. Das Gründen in einem Existenzial ist die notwendige Bedingung für die defizienten wie auch für die eminenten Modi. Die hinreichende Bedingung für die Existenzmöglichkeit der defizienten Modi ist die Annahme der Existenz von uneigentlichen, defizienten Existenzialien, wie zum Beispiel des Verfallens oder des Man.

Die eigentümliche Beziehung zwischen den Existenzialien und ihren Enthüllungsarten, den existenziellen Modi, wird von Heidegger in seiner Definition des Phänomens formal erfasst. Ein Phänomen ist, gemäß Heideggers Rückgang zur ursprünglichen griechischen Bedeutung des Wortes, „*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare“.⁵ Dazu kommt eine Präzisierung der Art und Weise des Offenbarens, mit der die Komplexität dessen, was Heidegger als Phänomen bezeichnet, hervortritt: „Die Möglichkeit besteht sogar, daß Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm selbst *nicht* ist.“;⁶ und „Nur sofern etwas überhaupt seinem Sinne nach prätendiert, sich zu zeigen, d.h. Phänomen zu sein, *kann* es sich zeigen *als*

⁴ „Heidegger wants to make the distinction between these two terms the very foundation of his entire philosophy. How can such a fine, grammatical distinction be the foundation of an entire ontological revolution? (...) ...why [does] this seemingly innocent, purely “grammatical” distinction ha[ve] such far reaching effect for philosophy...?“, Gelven, Michael, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Northern Illinois University Press, DeKalb, Illinois, 1989, Revised Edition, S. 6.

⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001, Achtzehnte Auflage, S. 28.

⁶ SZ, S. 28.

etwas, was es nicht ist, *kann* es ‚nur so aussehen wie...‘.⁷ Heideggers Deutung des Phänomens kommt eine zentrale Bedeutung nicht nur in Bezug auf die defizienten Modi zu, sondern auch im Hinblick auf die Funktion und den Status der Negativität in der Fundamentalontologie.

Die Beziehung zwischen den Existenzialien und den existenziellen Modi lässt sich also mit Hilfe der Phänomendefinition folgendermaßen erfassen: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare, drückt den existenzialen Charakter, die Bedingung der Möglichkeit dafür aus, dass sich etwas so zeigen kann, wie es ist (eminenter Modus) oder so, wie es eigentlich nicht ist (defizienter Modus). Dass, darüber hinaus, was sich so zeigt, wie es selbst *nicht* ist, seinen Grund im allgemeinen, ursprünglichen Sich-zeigen-können, hat, legt es nahe, die Fundierung der defizienten existenziellen Modi in den Existenzialien zu suchen.

In der Phänomendefinition gebraucht Heidegger den Ausdruck „Sich-zeigen“ jedoch doppeldeutig: Einmal bezeichnet er die *Bedingung der Möglichkeit* (das Existenzial) dafür, dass etwas so oder so zum Ausdruck kommen kann, ein anderes Mal benennt er *die Art und Weise* (den ontischen Modus), *wie* sich etwas sich zeigt. Es ist wichtig, zwischen diesen zwei Verwendungsweisen des Ausdrucks zu unterscheiden um die Unzulänglichkeit von Tugendhats Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff⁸ zu erkennen. Tugendhat wirft Heideggers Definition der Wahrheit vor, dass daraus die Unmöglichkeit jeder falschen Aussage folgen würde. Er setzt voraus, dass bei Heidegger Wahrheit und Entdecktheit gleichbedeutend seien. Eine Aussage muss, insofern sie entdeckt, notwendigerweise wahr sein. Die Entdecktheit (im ontologischen Sinne) setzt Heidegger aber lediglich mit dem ersten Wahrheitsbegriff gleich, nämlich mit dem Begriff der ursprünglichen Wahrheit; die Wahrheit von Aussagen kann als abgeleitete Form von Wahrheit, weil sie Entdecktheit ist, das Seiende sowohl entdecken, d.h. es zeigen, wie es selbst ist, oder es verdecken, d.h. es zeigen, wie es an ihm selbst nicht ist. Es gibt also zwei Wahrheitsbegriffe: Der erste steht für die ursprüngliche Wahrheit, der zweite für die Aussagenwahrheit. Ebenso gibt es zwei Entdecktheitsbegriffe, die dem ersten bzw. dem zweiten Wahrheitsbegriff entsprechen.

Tugendhats Heidegger-Kritik lässt sich auf folgende Weise zusammenfassen:

- 1) Jede Aussage entdeckt (im ontologischen Sinne).
- 2) Die Entdecktheit wird von Heidegger mit der Wahrheit gleichgesetzt.

⁷ SZ, S. 29.

⁸ Tugendhat, Ernst, „Heideggers Idee von Wahrheit“, in: Pöggeler, Otto (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, 1994, dritte, ergänzte Auflage.

- 3) Also muss jede Aussage wahr (im ontischen Sinne) sein. Es kann daher keine falschen Aussagen geben.

Tugendhats Irrtum besteht darin, die zwei Wahrheitsbegriffe, die in dem zweiten bzw. dritten Argumentationsschritt vorkommen, zusammenfallen zu lassen. Zwar ist die Aussage entdeckend und muss aus diesem Grund Wahrheit im weiteren Sinne sein. Diese ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass eine Aussage ontisch wahr oder falsch sein kann. Daraus ergibt sich aber nicht, dass die Aussage im ontischen Sinne wahr sein *muss*, d.h. dass sie das Seiende immer so zeigen *muss*, wie es an ihm selbst ist. Die Aussage kann, weil sie entdeckend ist, d.h. weil sie eine Konkretisierung des Wahrheitsphänomens ist, auch verdecken, d.h. das Seiende so zeigen, wie es an ihm selbst nicht ist. Das einzige, was Heidegger an dieser Stelle vorgeworfen werden kann, ist die Inkonsistenz in der Anwendung des Begriffes der Entdecktheit. In seinem ontischen Sinn entspricht der Begriff „entdecken“ dem „Wahr sein“; die Gegenteile sind „verdecken“ bzw. „falsch sein“. Wenn aber von einer falschen Aussage die Rede ist, wird nicht nur der Begriff „verdecken“ verwendet, sondern auch des „Entdeckens“. Hieraus ließe sich das einzige Argument für die These Tugendhats gewinnen, die Aussage müsse, weil sie immer entdeckend sei, auch wahr sein. Im oben angeführten Argument kommt aber die Entdecktheit im ontischen Sinne überhaupt nicht vor; das Gegenargument besitzt also für die Trennung zwischen den zwei Wahrheitsbegriffen keine Bedeutung.

Mit seiner Interpretation von Heideggers Wahrheitsbegriff überspringt Tugendhat die zwei Hauptpunkte von Heideggers philosophischem Ansatz: 1) Die Unterscheidung zwischen ontisch und ontologisch. Nur sofern diesem Unterschied keine Aufmerksamkeit geschenkt wird, kann die Möglichkeit der defizienten Modi (wie z.B. der falschen Aussage) in Frage gestellt werden. Tugendhats These der Unmöglichkeit der falschen Aussagen bei Heidegger gründet in der Annahme, die ontologischen Phänomene (z.B. die Wahrheit oder die Entdecktheit) könnten nur für die eminenten ontischen Modi (die wahren Aussagen) gelten. 2) Die ontologischen Phänomene, darunter auch die Existenzialien, sind Bedingungen der Möglichkeit ihrer ontischen Enthüllungsweisen; diese werden durch jene ermöglicht und nicht umgekehrt. Die ontologischen Phänomene können also nicht aus den ontischen abgeleitet werden, sondern sind vielmehr deren Voraussetzungen. Tugendhat verfälscht Heideggers zweite Behauptung bezüglich der Wahrheit, indem er die dritte Definition der Aussagenwahrheit: „Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muß verstanden werden als Entdeckendsein (218)“⁹, als Folgerung aus der zweiten Definition: „Die Aussage ist wahr, bedeutet: sie entdeckt das

⁹ Tugendhat, a.a.O., S. 289.

Seiende an ihm selbst (218)¹⁰, ansieht. Die dritte Definition kann aber nicht aus der zweiten folgen, da die beiden Definitionen für zwei verschiedene Sachverhalte stehen: Die dritte Definition erklärt ein ontologisches Merkmal der Aussage, nämlich dass sie Wahrheit ist, dadurch, dass die Aussage im Wahrheitsphänomen gründet. Hier wird die Fundierung der Aussage im Phänomen der Wahrheit nicht ausdrücklich hervorgehoben, aber schon implizit mitgedacht. Mit der zweiten Definition wird dann bestimmt, unter welchen Umständen eine Aussage ontisch wahr sein kann. Das ist sie dann, wenn sie das Seiende so entdeckt, wie es sich an ihm selbst zeigt.

Der Zugang zum Sein und zum Erfassen des Sinnes von Sein wird in *Sein und Zeit* zum Kriterium der Einteilungen im Bereich des Seienden. Den prinzipiellen Zugang zum Sein bezeichnet Heidegger als Seinsverständnis, und dieser wird dem ausgezeichneten Seienden, dem Dasein, d. h. uns Menschen, zugeschrieben. Die Seinsart dieses Seienden nennt Heidegger Existenz. Sie wird vom sonstigen Seienden, von der Vorhandenheit im weitesten Sinne, unterschieden. Die Möglichkeit eines Zugangs zum Sein beim nicht daseinsmäßigen Seienden wird im Licht des Kriteriums des Seinsverständnisses hinterfragt.

Im Rahmen der Fundamentalontologie und der vorbereitenden existenzialen Analytik werden so die negativen und positiven Begriffe anhand dieses Kriteriums eingeteilt: Zum Dasein als Existenz, d.h. als Seiendes, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“¹¹, gehört ein prinzipielles Seinsverständnis, während das nicht daseinsmäßige Seiende, das Vorhandene (im weitesten Sinne)¹², sich in einer prinzipiellen Unverstehbarkeit von Sein hält¹³. Die defizienten existenziellen Modi erhalten ihre Positivität dadurch, dass sie Ableitungen der Seinsbestimmungen desjenigen Seienden sind, dem ein prinzipielles Seinsverstehen zukommt. Auf eine ausgezeichnete Zugangsart zum Sein kann das nicht daseinsmäßige Seiende keinen Anspruch erheben.

1. 2. Allgemeine Erörterungen:

Die Seinsverfassung des Daseins, seine Existenz, wird anhand der Mannigfaltigkeit der Existenzialien erörtert. Jedes Existenzial ist eine

¹⁰ Tugendhat, a.a.O., S. 289.

¹¹ SZ, S.12.

¹² Für die Einteilung des Seienden in Existenz und Vorhandenheit im weitesten Sinne, s. SZ, S. 45: „Seiendes ist ein *Wer* (Existenz) oder ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne).“

¹³ „Die Unterscheidung „existenzial“ – „kategorial“ betrifft also die Weise des Verhältnisses von Seiendem zu Sein: prinzipielle Verstehbarkeit und prinzipielle Unverstehbarkeit. Zur prinzipiellen Verstehbarkeit gehört je schon das Verstehen der prinzipiellen Unverstehbarkeit.“, Koch, Dietmar: *Zur Möglichkeit regionalontologischer Unterscheidungen und ihrer Einheit*, in: *Kategorie und Kategorialität* (Hg. Dietmar Koch und Klaus Bort), Würzburg: Königshausen und Neumann, 1990, S. 372.

Seinsbestimmung des Daseins, ein Phänomen, das für die jeweils möglichen Erscheinungsweisen des Daseins in der Welt Rechnung trägt. Auf der einen Seite lässt sich jede faktische Erscheinungsweise des Seienden von der Art des Daseins nur mit Hilfe einer ontologischen Referenz, eines Existenzials, erklären. Auf der anderen Seite können die Existenzialien, die Grundmöglichkeiten der Seinsart des Daseins, allein auf Grund von dessen prinzipiellem Seinsverstehen freigelegt werden. Weil das Dasein Existenz ist, d.h. weil ihm wesentlich Seinsverständnis zukommt, wird jede faktische Erscheinungsweise des Daseins vom konstitutiven Bezug des Daseins zum Sein durchherrschet. Das wesentliche Verhältnis des Daseins zum Sein ist folglich in seinen faktischen Artikulationen enthalten. Die Erörterung der defizienten Modi bleibt daher nicht ohne Bezug auf die Eigentümlichkeit der Seinsweise des Daseins. In der Analytik des Daseins ist der Übergang von den impliziten Fragestellungen nach dem Sein und dem Wesen des Menschen zur thematisch-philosophischen Fragestellung mit angesprochen. Die Erörterungen der ontischen Aspekte rekurriert ständig auf ontologische Erläuterungen. Die Problematiken von Erkenntnis, Wahrheit, und Sprache sind Gegenstand von Einzelanalysen, in denen Heidegger die Untersuchung auf der ontisch-existenziellen Stufe ansetzt und danach die Diskussion durch ontologisches Nachfragen verschärft.¹⁴

Ontologisch nennt Heidegger diejenigen Bestimmungen eines Seienden, die sein Sein ausmachen, die ihm also nicht zufälligerweise zukommen¹⁵. Die Erfüllung dieser Bestimmungen geschieht nicht zwangsläufig positiv, d. h. nicht nur in den eminenten Modi.¹⁶ Wenn alle faktischen, existenziellen Erscheinungsweisen des Daseins sich auf seine transzendentalen Möglichkeiten, besonders auf sein Seinsverständnis beziehen, gibt es zwischen den eminenten und den defizienten Modi keinen kategorischen, unüberschreitbaren, sondern nur einen qualitativen Unterschied.

¹⁴ „Auch bei den so existenziell und lebensnah erscheinenden Untersuchungen in *Sein und Zeit* wird von Heidegger ständig hervorgehoben, daß es ihm lediglich um eine ontologisch-wissenschaftliche Zielsetzung geht.“, Gethmann, Carl Friedrich, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Bonn, 1974, S. 65.

¹⁵ Existenzial ist „ein Moment, durch welches das Dasein in unhintergebar Art und Weise gekennzeichnet ist“, Demmerling, Christoph, *Hermeneutik der Alltäglichkeit*, in: Rentsch, Thomas (Hg.), *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Bd. 25 von Klassiker Auslegen, Herausgegeben von Otfried Höffe, Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 110.

¹⁶ Ein Beispiel von Heideggers Erklärung einer ontologischen Eigenschaft des Daseins und ihrer Modifikationen: „Sofern das Dasein wesentlich seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesentlich ‚wahr‘. Dasein ist ‚in der Wahrheit‘. Diese Aussage hat ontologischen Sinn. Sie meint nicht, daß das Dasein ontisch immer oder auch nur je ‚in alle Wahrheit‘ eingeführt sei, sondern daß zu seiner existenzialen Verfassung Erschlossenheit seines eigensten Seins gehört.“, SZ, S. 221.

Im Fall des Daseins nennt Heidegger die Ebene der ontologischen Bestimmungen *existenzial*, diejenige der ontischen Enthüllungsarten aber *existenziell*. Insofern die existenziellen Aspekte eines Phänomens existenzial geprägt sind, geht die Untersuchung, über die Beschreibung ihrer Funktion hinaus, auf die Problematik ihrer Rechtfertigung und Begründung ein.

Dabei darf nicht übersehen werden, dass die transzendente Beziehung sich nicht auf eine schlichte Relation zwischen ontologischen und ontischen Bestimmungen des Daseins reduziert. An Stelle einer auf zwei Ebenen strukturierten Beziehung gestaltet Heidegger seine Argumentation in der existenzialen Analytik des Daseins mit Hilfe der phänomenologischen Beschreibungsmethode als eine auf drei Ebenen aufgefächerte Beziehung. Die ontologischen Bestimmungen des Daseins, die Existenzialien, werden nicht nur im Bezug auf ihre ontischen, existenziellen Vorkommnisse erörtert, sondern bieten auch eine angemessene Sicht auf den Sinn von Sein. Die Existenzialien sind a priori Strukturen und haben vorprädikativen Charakter. Heideggers Argumentation in den Einzelanalysen von *Sein und Zeit* verläuft nach einer einheitlichen Methode, die sich in drei komplementäre Argumentationsfiguren oder Schemata ausarbeiten lässt.

Im ersten Schema wird den Existenzialien die Rolle des Prinzips, des begründenden Elements hinsichtlich der existenziellen Modi des Daseins, zugeschrieben. Sie konstituieren sowohl die Seins- als auch die Erkenntnisgründe der existenziellen Vorkommnisse des Daseins in der Welt. Die Beziehung innerhalb der ersten Argumentationsfigur ist also als Begründungsrelation aufzufassen. Die Existenzialien ermöglichen die Vielfalt der Erscheinungsweisen, in welchen das Dasein in der Welt existenziell „vorkommen“ kann (ontologischer Aspekt), bieten aber auch die Möglichkeit, die faktisch-existenziellen Modi des Daseins erkennbar werden zu lassen (epistemologischer Aspekt).

In der zweiten Argumentationsfigur stehen die Seinsweisen des Daseins für die unteren Elemente, die auf das Sein als „transcendens schlechthin“ Bezug nehmen. Die Beziehung zwischen den Seinsarten des Daseins und dem Sein ist eine Enthüllungsbeziehung des Seins in einem möglichen Seienden. Die Existenzialien, als a priori Modi des Daseins, können nicht begründet werden; sie sind die fundamentalen ontologischen Seinsweisen des Daseins¹⁷.

Die ersten zwei Schemata verweisen auf den bivalenten Charakter der Existenzialien: einerseits auf ihre Begründungsfunktion für die

¹⁷ Gelven spricht von den Existenzialien als „a priori modes“: „[...] they are simply not accountable by any other principle or force: rather they are the fundamental givens by which we must make sense of our being in the world. It is their very unintelligibility that makes our existence intelligible.“, Gelven, Michael, a.a.O., S. 83.

existentziellen Modi des Daseins, mit anderen Worten, auf das faktische Leben des Daseins in der Welt (Schema 1), andererseits jedoch auf ihren Status als einzig angemessene Zugangsart zum Sein. (Schema 2). In Bezug auf diese zweite Argumentationsfigur den Existenzialien bei der Enthüllung des Seins eine zentrale Bedeutung zu.

I. 3. Existenz als ein möglicher Seinscharakter: Eine Unterscheidung im Seinsbereich.

Existenz ist *eine mögliche* Seinsart oder *ein möglicher* Seinscharakter, aber nicht der einzige. Die Einteilung der Seinscharaktere in Existenz und Vorhandenheit oder in Existenzialien auf der einen Seite und Kategorien auf der anderen Seite, steht bei Heidegger für eine vollkommene Unterscheidung.¹⁸

Die Offenheit des Daseins zum Sein als Voraussetzung des Seinsverständnisses¹⁹ ist auch der Grund für die Möglichkeit des Dasein sich „nicht offen“ zum Sein zu verhalten. Diese Verhaltensart ist ein möglicher faktisch-existentzieller Modus des Daseins und gehört als defizienter, unerfüllter Modus eines Existenzials zu der Mannigfaltigkeit von dessen Enthüllungsarten. Im Gegensatz zum Dasein, das über ein prinzipielles Seinsverständnis verfügt, ist die Seinsart der Vorhandenheit durch einen Mangel an Seinsverständnis geprägt, der sich als ein „*derivatives* oder *privatives* Nicht des Offenheitsbezuges“²⁰ darstellt .

Der Mangel der Vorhandenheit an Offenheitsbezug zum Sein als prinzipielle Unverstehbarkeit von Sein darf aber nicht mit dem möglichen Mangel an Seinsverständnis beim Dasein gleichgesetzt werden. Im ersten Fall geht es um eine prinzipielle Zugangslosigkeit zum Sein, die von der Möglichkeit eines defizienten faktisch-existentziellen Modus des Daseins als „nicht offen gegenüber dem Sein sein“ scharf getrennt werden muss.²¹

II. 1. Das erste Schema:

Das erste der genannten Schemata betrifft die Beziehung zwischen den Existenzialien als den Grundmöglichkeiten des Daseins und den ontisch-existentziellen Modi als den Arten und Weisen, wie das Dasein

¹⁸ „Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren.“, SZ, S. 45.

¹⁹ „Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt.“, SZ, S. 53.

²⁰ Koch, Dietmar, a.a.O., S. 328.

²¹ „Die Privationsbestimmtheit in Gestalt der *prinzipiellen* Zugangslosigkeit ist natürlich scharf zu unterscheiden von einem Nichtzugänglichsein im Sinne eines *Mangels*. Die Verborgenheit als Mangel begriffen setzt immer noch die prinzipielle Zugänglichkeit voraus, gehört also zum Existenzialsein“, Koch, Dietmar, a.a.O., S. 328.

faktisch in der Welt vorkommt. Die Elemente dieses ersten Schemas, die Existenzialien und deren existenzielle Bestimmungen, stehen zueinander in einem Verhältnis von Prinzip und Prinzipiat. Im Ausdruck „ontischer Modus“, bedeutet „ontisch“ „existenziell“ und drückt die Mannigfaltigkeit der Weisen aus, wie das Dasein in der Welt faktisch vorkommen kann. „Modus“ weist auf die existenziale Determination der faktischen Vorkommnisse des Daseins in der Welt hin. Anders gesagt: Jeder existenzielle Modus entspringt den apriorisch-ontologischen Strukturen des Daseins und verweist auf diese. Als Bedingungen der Möglichkeit der Vielheit in den Erscheinungsweisen des Daseins in der Welt muss jede einzelne ihrer Enthüllungsarten auf die Existenzialien zurückgeführt werden können.²²

Der besondere Status der Existenzialien hat einige Interpreten dazu veranlasst, von den Existenzialien als von im Sein angesiedelten ontologischen Bestimmungen des Daseins zu sprechen.²³ Es gibt demnach nicht nur eine einzige ontologische transzendente Struktur, in der die Existenzialien die Rolle des Begründenden mehrerer Vorkommnisarten des Daseins in der Welt spielen, sondern die Existenzialien sind auch Elemente in einer, epistemologisch betrachtet, zweiten, ontologisch betrachtet, ersten Struktur. Diese Struktur setzt einen anderen Referenzpunkt als „Begründendes“, welcher nicht, wie die Existenzialien, relativ unabhängig, sondern völlig unabhängig ist, nämlich das Sein. Durch die gegenseitige Ergänzung der beiden Strukturen wird jedes Phänomen sowohl in seinen sichtbaren als auch seinen unsichtbaren Aspekten erfassbar.

Die Untersuchung in *Sein und Zeit* wird in zwei Hinsichten durchgeführt: Eine Untersuchungsrichtung, die den Sinn von Sein zu erhellen versucht, setzt bei dem ausgezeichneten Seienden, dem Dasein an. Die zweite fordert die unmittelbare Beschreibung der Phänomene, um die Fehler der bisherigen Ontologien überwinden zu können. Dazu dient die phänomenologische Methode mit ihrer Devise „Zu den Sachen selbst“.²⁴

Aufgrund der Verknüpfung der beiden Untersuchungswege stellt sich Heideggers Argumentation als ein drei-stufiges Gerüst dar. Die auf drei Ebenen errichtete Argumentationsstruktur, der die ersten beiden Schemata

²² „Mode` thus suggests an *existenziell* manner of implementing a structure or manner of Being, diagnosable in comparatively general terms”, Hartmann, Klaus, a.a.O., S. 129.

²³ „Heidegger conceives the ontological explanations of beings as comparatively removed from beings and rather domiciled in Being”, Hartmann, Klaus, a.a.O., S.125.

²⁴ „Die im Grunde einheitliche Doppelaufgabe des Werkes wird also die einer ‚ontologischen Analytik des Daseins‘ und einer ‚Destruktion der Geschichte der Ontologie‘ werden und konsequent die geplante Zweiteilung des Werkes gebieten, das es als solches aber nicht gibt. Ihnen werden sich nahezu ex post – Erörterungen über die phänomenologische Methode der Untersuchung (§7) hinzugesellen.“, Grondin, Jean, *Die Wiedererweckung der Seinsfrage*, in: Rentsch, Thomas (Hg.), *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 15.

entsprechen, drückt einen ontologischen Sachverhalt aus: die drei-stufige ontologische Wirklichkeit. Dabei wird offenbar, dass die Aufgabenstellung der Fundamentalontologie, die in der thematischen Erfassung des Sinnes von Sein besteht, einen Umweg über die existenziale Analytik nimmt, welche nur mit Hilfe der phänomenologischen Methode möglich wird.

Das erste Schema richtet sich auf die Beziehung zwischen den zwei unteren Ebenen der Wirklichkeit. Ihr Zusammenhang stellt sich als Phänomen dar. Die unterste Ebene wird von den faktischen, ontisch-existenziellen Aspekten des Daseins gebildet; bei ihnen setzt die phänomenologische Methode an. Heideggers Anspruch einer Fundamentalontologie führt dazu, dass die Prozesse des konkreten Lebensvollzugs auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit, auf die Existenzialien bezogen und so mit der Seinsfrage verknüpft werden.²⁵

Gemäß dem zweiten Schema wird die Beziehung zwischen dem Sinn von Sein und dem Seinscharakter des ausgezeichneten Seienden untersucht, d. h. die Beziehung zwischen der Existenz und den Seinsarten des Daseins, in denen das Sein sich enthüllt.

Durch das erste und mehr noch durch das zweite Schema scheint der Unterschied zwischen den Existenzialien und den Kategorien auf. Das dritte Schema ergänzt die ersten beiden durch eine neue komplementäre Perspektive. Die Analyse der Beziehung zwischen dem Sein und den Existenzialien entspringt nicht zuletzt der Kritik an der traditionellen Philosophie, die den Zugang zur Bestimmung des Seins beim nichtdaseinsmäßigen Seienden sucht und daher die Grundmöglichkeiten des ausgezeichneten Seienden, in der Annahme der bloßen Vorhandenheit des Daseins, als Kategorien bestimmt. Die Überlegungen über den Unterschied zwischen den Existenzialien und den Kategorien und deren Bezug zum Sein verweisen auf den transzendentalen Charakter der Fundamentalontologie.

Jedes Existenzial, in dem sich das In-der-Welt-sein als Seinsverfassung des Daseins entfaltet, unterliegt, wie gesagt, einer dreifachen Untersuchung. Erstens werden die Existenzialien als Seinsbestimmungen des Daseins begriffen; daher spielen sie die Rolle von Bedingungen der Möglichkeit der existenziellen Vorkommnisse des Daseins in der Welt. Zweitens werden sie als Phänomene der menschlichen Existenz bestimmt, d.h. als eine mögliche Seinsweise, in welcher das Sein sich enthüllt. Dazu kommt eine dritte Herausstellung der Existenzialien durch die Abgrenzung von der anderen Grundmöglichkeit des Seins, den Kategorien; diese erfolgt anhand von Heideggers Kritik an der traditionellen Ontologie. Alle diese

²⁵ „Auch bei den so existenziell und lebensnah erscheinenden Untersuchungen in *Sein und Zeit* wird von Heidegger ständig hervorgehoben, dass es ihm lediglich um eine ontologisch-wissenschaftliche Zielsetzung geht.“, Gethmann, a.a.O., S. 65.

Argumentationsfiguren oder Schemata sind Wege, auf denen Heidegger sich dem Sinn von Sein anzunähern versucht.

Die Problematik bezüglich der Existenzialien wird erst im Rückgriff auf die positiven Seinsmodi offenbar²⁶. Im Gegensatz zu den positiven Modi eines Existenzials bieten die defizienten existenziellen Modi weitaus mehr Untersuchungsmaterial und werden daher in *Sein und Zeit* häufig als Beispiele für die Veranschaulichung der drei genannten Schemata gebraucht.²⁷ Die Tatsache, dass Heidegger in den Einzelanalysen eher die negativen als die positiven Modi berücksichtigt, lässt sich auf zwei Gründe zurückführen: 1) Die phänomenologische Methode zwingt ihn dazu, den Ausgangspunkt bei der alltäglichen Welt zu nehmen und jede ausgezeichnete Dimension des In-der-Welt-seins des Daseins zunächst auszublenden. 2) Jenseits dieses methodischen Zugangs erweist sich die Betonung der defizienten Modi zumindest insofern als zulässig, als dass alle ontisch-existenziellen Modi des Daseins, auch die Grenzfälle, von den transzendentalen Möglichkeiten des Daseins begründet werden.

In diesem Kontext erscheint es sinnvoll, noch einmal zwischen zwei Bedeutungen der Defizienz genauestens zu unterscheiden: In einem ersten Sinn hebt sich die Defizienz des nicht daseinsmäßigen Seienden von der des Daseins durch eine prinzipielle Zugangslosigkeit zum Sein ab. Defizienz kann in einem zweiten Sinn jedoch auch die Bedeutung des ontischen Charakters eines privativen Modus eines Existenzials besitzen.

Die Bearbeitung der ersten Argumentationsfigur zielt auf Heideggers These, die defizienten ontischen Modi seien ausgehend vom faktischen In-der-Welt-sein des Daseins zu verstehen, welches in dessen Existenzialität gründet.

So ist zum Beispiel die Befindlichkeit, „eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist. Sie charakterisiert nicht nur ontologisch das Dasein, sondern ist zugleich auf Grund ihres Erschließens für die existenziale Analytik von grundsätzlicher methodischer Bedeutung.“²⁸ Das Phänomen der Befindlichkeit, welches das Sein des Daseins charakterisiert, wird „an dem bestimmten Modus der Furcht noch konkreter demonstriert“.²⁹ Befindlichkeit als Existenzial lässt sich erst durch Anwendungen auf konkrete Modi, wie z.B.

²⁶ Das kann auch der Grund dafür sein, dass Heidegger ihnen keinen großen Raum in den Einzelanalysen von *Sein und Zeit* einräumt. „These concrete ways may be diversified and yet significantly homonymous with the grounding existential or structure. In case of sufficient homonymy, we have a ‘positive’ mode, which in view of its conformity with the relevant existential requires no further hermeneutical diagnosis (...)“, Hartmann, Klaus, a.a.O., S. 129.

²⁷ „Weisen des Besorgens sind auch die *defizienten* Modi des Unterlassens, Versäumens, Verzichtens, Ausruhens, alle Modi des ‚Nur Noch‘ in Bezug auf Möglichkeiten des Besorgens.“, SZ, S.57.

²⁸ SZ, S. 139.

²⁹ SZ, S. 140 (Hervorhebung A. P.)

Furcht, erklären. Anhand der Analyse der Beziehung zwischen der Befindlichkeit und der Furcht wird veranschaulicht, dass ein fundamentales Existenzial sich in anderen Existenzialien enthüllen kann, die ihrerseits existenzielle Modifikationen ermöglichen.³⁰

Die Bezeichnung der Furcht als existenziales Phänomen, das keineswegs ontisch interpretiert werden darf, macht deutlich, dass für *Sein und Zeit* zwei Arten von Existenzialien in Betracht gezogen werden müssen: einerseits die Grundexistenzialien des Daseins – die Befindlichkeit, das Verstehen, die Rede und das Man - die einen zentralen Platz im Rahmen der Diskussionen besitzen, andererseits aber ebenfalls die Abwandlungen dieser Existenzialien. Zwischen diesen zwei Arten von Existenzialien ist zu unterscheiden, da die Tragweite der defizienten Modi erst in Bezug auf die alltägliche Seinsweise des Daseins herausgestellt werden kann. Existenzialien wie die Furcht oder die Indifferenz sind, trotz ihrer negativen Bedeutung, Teil des Seins des Daseins. Weil nun aber diese Charaktere dem Dasein wesenhaft zukommen, können die faktischen defizienten Erscheinungsweisen des Daseins in der Welt nicht als Seinsverlust gewertet werden. Sie bewirken keinen Umschlag der Seinsart des Daseins in die der Vorhandenheit.

Es lassen sich folglich zwei Anwendungsweisen des Terminus „existenzial“ in *Sein und Zeit* unterscheiden: Erstens geht es um „die gleichursprünglichen konstitutiven Weisen des Daseins“³¹, die in ihrem Zusammenhang Anspruch auf die Vollständigkeit der formalen Deutung des Seins des Daseins erheben und die anderen Existenzialien nach sich ziehen. Diese sind Modifikationen der ersten Existenzialien, welche erlauben, den existenzialen Charakter des Daseins nicht nur formal, sondern auch inhaltlich umfassend zu beschreiben. Die erste Gruppe von Existenzialien übernimmt die formale Funktion der Bedingung der Möglichkeit für die zweite Gruppe. Furcht und Angst sind zwei solche

³⁰ Die Hauptschritte von Heideggers Analyse der Befindlichkeit und der Furcht lassen sich folgendermaßen rekonstruieren:

- a) Furcht ist ein Modus der Befindlichkeit.“ (SZ, S.141)
- b) Furcht ist ein Phänomen („Das Phänomen der Furcht läßt sich nach drei Hinsichten betrachten.“, SZ, S.140)
- c) „Die Furcht erschließt das Dasein vorwiegend in privativer Weise.“ (SZ, S.141)
- d) „Diese ‚Furchtsamkeit‘ darf nicht im ontischen Sinne einer faktischen, ‚vereinzelt‘en Veranlagung verstanden werden, sondern als existenziale Möglichkeit der wesenhaften Befindlichkeit des Daseins überhaupt, die freilich nicht die einzige ist.“ (SZ, S.142)
 „Die konstitutiven Momente des vollen Furchtphänomens können variieren. Damit ergeben sich verschiedene Seinsmöglichkeiten des Fürchtens. (...) Alle Modifikationen der Furcht deuten als Möglichkeiten des Sich-Befindens darauf hin, daß das Dasein als In-der-Welt-sein ‚furchtsam‘ ist.“, SZ, S. 142.

³¹ SZ, S. 133.

Existenzialien, die nur aufgrund des unaufhebbaren Charakters der Befindlichkeit möglich und erklärbar sind. Zweitens bringt das Merkmal „existenzial“ die Tatsache zum Ausdruck, dass das Phänomen, das als Existenzial bezeichnet wird, als ein Wesensmerkmal des Daseins verstanden werden soll und nicht mit der Seinsart der Vorhandenheit verwechselt werden darf. Die Bezeichnung „existenzial“ weist darauf hin, dass von der Furcht oder der Angst im existenzialen Sinne nur das Dasein und kein anderes Seiendes betroffen werden kann, wenn Heidegger damit auch nicht beansprucht, eine Theorie über die Ausgeschlossenheit von Gefühlsregungen bei Tieren oder Pflanzen aufzustellen. „Existenzial“ meint also in dieser letzteren Bedeutung eine besondere Denk- und Redeweise, welche die Frage nach der Furcht oder der Angst nicht mehr ontisch (psychologisch), sondern existenzial-ontologisch stellt.

Der Unterschied zwischen den Grundexistenzialien und den anderen Existenzialien besteht demnach darin, dass, obwohl die beiden Arten von Existenzialien dem Dasein wesenhaft zukommen, die tatsächliche Entfaltung der Grundexistenzialien in verschiedenen Gestalten geschehen kann. Das existenziale Phänomen der Furcht kann seinen Ausdruck im Modus des Erschreckens, des Grauens oder des Entsetzens finden; es bleibt aber nicht unerfüllt, wenn das Dasein sich in keinem der existenziellen Modi der Furcht hält, wie wenn es zum Beispiel Angst hat. Das Dasein tritt dabei nie aus dem Grundexistenzial der Befindlichkeit heraus.

Die Furcht taucht als privative Weise der Befindlichkeit auf, indem durch sie eine Seinsweise des Daseins, das Sein-bei gefährdet und bedroht wird. Trotz ihres privativen Charakters, auf den Heidegger besonders eingehend zu sprechen kommt, ist die Furcht eine Konkretisierung der Befindlichkeit. Die Furcht ist eine Enthüllungsmöglichkeit dieses Grundexistenzials, insofern der Mensch nur dadurch fähig ist, Furcht zu empfinden, dass er sich ontologisch durch seine Befindlichkeit vor dem bloß vorhandenen Seienden auszeichnet.

Wenn nun die Befindlichkeit eine fundamentale Seinsbestimmung des Daseins ist³², dann bewirkt die Defizienz in den existenziellen Modi dieses Existenzials, wie zum Beispiel im Falle des „ungestörte[n] Gleichmut[s]“, des „gehemmte[n] Mißmut[s] des alltäglichen Besorgens“ und des „Übergleiten[s] von jenem in diesen und umgekehrt“³³ keinen Mangel an Sein. Zwar muss es einen qualitativen Unterschied zwischen den eminenten und den defizienten Modi eines Existenzials geben; dieser bewirkt jedoch keinen Unterschied in der ontologischen Struktur der existenziellen Modi. Besagter Unterschied zwischen den zwei Klassen von existenziellen Modi offenbart sich in der

³² SZ, S. 134.

³³ SZ, S. 134.

ontologischen Relevanz, die Heidegger den defizienten Modi in *Sein und Zeit* zuzuschreiben versucht. Eine *kategoriale* Unterscheidung zwischen zwei Gruppen von existenziellen Modi würde dazu führen, dass ihre ontologische Fundierung in einem Existenzial übersehen würde; dann aber ließe sich auch der ontologische Sinn des betreffenden Existenzials nicht erfassen. Hierdurch erklärt sich die vermeintliche Notwendigkeit, mit welcher die traditionelle Philosophie in ihren ontologischen Versuchen danach trachtete, die defizienten ontischen Modi in einem zweiten Prinzip zu fundieren. Dieses zweite Prinzip ist, laut Heidegger, die Vorhandenheit. Die Annahme, diese sei die Bedingung der Möglichkeit der defizienten *existenziellen* Modi, zeigt, dass der kategorische Unterschied, den es auf der ontologischen Stufe, nämlich zwischen der Existenz und der Vorhandenheit gibt, außer Acht gelassen wird.

Dieser Unterschied lässt sich in zwei Hinsichten erläutern, die der Erfüllungsmöglichkeit eines Existenzials und die der Kraft, die ganze Struktur des Existenzials zum Vorschein zu bringen. Nach dem ersten Aspekt sind die eminenten Modi die erfüllten, adäquaten Darstellungen eines Existenzials. Vor dem Hintergrund des zweiten Kriteriums, unterliegen die eminenten Modi den defizienten. Aufgabe der Philosophie ist, überhaupt zu zeigen, dass das, was sich in der Alltäglichkeit als gewöhnlich zeigt, thematisch erfasst und erklärt werden muss. Das thematische Erfassen kann aber erst dann erfolgen, wenn der existenziale Charakter der Seinsbestimmungen des Daseins erkannt wird; wozu die defizienten Modi dienen. Der Unterschied zwischen einem Existenzial und den in ihm fundierten existenziellen Modi kann erst dann deutlich werden, wenn das Existenzial sich in einem defizienten existenziellen Modus offenbart. Somit zeigt sich, dass das Moment der Erfüllung eines Existenzials durch konforme ontische Modi unzureichend ist, solange der Unterschied zwischen dem Existenzial und dem eminenten Modus damit nicht begriffen werden kann. Die ontologische Relevanz der defizienten Modi besteht darin, dass sie die Struktur des Existenzials sehen lassen, so dass kein Widerspruch aufkommt, weder zwischen einem Existenzial und einem defizienten Modus, noch zwischen einem eminenten und einem defizienten Modus.

Formal gesehen, beginnen die Einzelanalysen häufig mit der Aufzählung der ontischen Modi des Daseins. Die Analyse wählt einen Modus der in der traditionellen Philosophie oder in außerphilosophischen Auffassungen eine wichtige Funktion hat. Daraus entsteht die kritische Auseinandersetzung mit diesen traditionellen Auffassungen, die in den Versuch mündet, die ontologischen Fundamente der ontischen Modi zu bestimmen. Immer wieder wird auf den Ausgangspunkt, auf die ontischen Modi, Bezug genommen und gezeigt, dass die Tradition entweder diesen Ausgangspunkt dadurch verfälscht hat, dass der ontologische Sinn eines

Phänomens in einem nicht-ursprünglichen defizienten Modus gesucht wurde - z.B. indem das Sein des Daseins und sein In-der-Welt-sein anhand des Phänomens des Erkennens statt des Phänomens des Besorgens untersucht wurde - oder ihm ontologisch überhaupt nicht nachgefragte.³⁴

Im Kontext der Diskussionen über den Status der defizienten Modi behauptet so Hartmann³⁵, die defizienten Modi seien von einem Mangel an Existenz geprägt. In extremen Fällen von Defizienz³⁶ würden die defizienten existenziellen Modi sogar das Gegenteil der jeweiligen Seinsbestimmung ausmachen, d. h. dessen, was der existenziale Aspekt des Phänomens über das Dasein a priori behauptet. In diesen Fällen kann das jeweilige Existenzial Hartmann zufolge seinen Enthüllungsarten nicht mehr Rechnung tragen. Hartmann interpretiert den Ausdruck „defizienter Modus“ als eine Verneinung dessen, was das Existenzial seiner Definition gemäß bedeutet.³⁷

Zur Bestimmung der Beziehung zwischen den defizienten existenziellen Modi und den ihnen jeweils übergeordneten Existenzialien wird hier die Unvereinbarkeit zweier Momente postuliert: der Negativität des existenziellen Modus und dessen ontologischer, transzendentaler Abhängigkeit von einem Existenzial Hartmann löst diese Spannung durch die Annahme eines zweiten, die defizienten Modi begründenden Prinzips. Damit hebt er aber den Charakter der Negativität in Bezug auf die defizienten existenziellen Modi auf, indem er diese nun in einem anderen, ebenfalls defizienten Prinzip verankert. Die Negativität der privativen Modi wird auf eine höhere Ebene übertragen, wobei das verantwortliche Prinzip eine privative Ableitung der positiven Existenzialien darstellt, was aber nur möglich ist, wenn das Prinzip selbst positiv ist. Dies ist es laut Hartmann deswegen, weil es nur eine Ableitung des anderen Prinzips, d.h. eines Existenzials darstellt.³⁸ Damit macht Hartmann eine sehr wichtige Bemerkung. Er spricht von diesem Prinzip als von einem *defizienten*

³⁴ „Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen.“, SZ, S. 113.

³⁵ Hartmann, Klaus, a.a.O., S. 130.

³⁶ Hartmann spricht von „ways of zero behaviour“, S. 130.

³⁷ „But if we extend such ontological dependence to deficient modes, problems arise: in view of the otherwise valid homonymy of *existenzial* structure and conformal *existenziell* behaviour or meaning, a deficient mode appears to be the negation in concreteness of what the existential pre-ordains in abstraction. The deficient mode, overtly the flat denial of the existential, is subject to the existential of which it is the denial, for it is still a mode of what it denies“, Hartmann, a.a.O., S. 130-131.

³⁸ „We could say, then, that at least in certain important cases, the deficient mode involves an otherness traceable to the other (complementary, alternative) world view (...). But since this world is regarded as a derivative of the existential world view, its positive otherness would, by all intents and purposes, still be subsumed under a unitary ontological scheme“, Hartmann, a.a.O., S. 135.

Existenzial, von dem sich die defizienten existenziellen Modi herleiten lassen³⁹. Die Bestätigung seiner Interpretation findet Hartmann in Heideggers Erkenntnisanalyse, wo dieser das Erkennen als defizienten existenziellen Modus auslegt, der in einem defizienten existenzialen Modus, im Besorgen, fundiert ist⁴⁰.

Hartmann geht zudem davon aus, dass sich jedes Existenzial lediglich für die „homonymen“, unveränderten oder leicht veränderten ontischen Modi verantwortlich zeichnen könne. Die defizienten Modi hingegen sind stark veränderte oder sogar gegensätzliche Erscheinungsweisen einer Seinsbestimmung des Daseins.

Es trifft zu, dass Heidegger in nahezu jeder Einzelanalyse Beispiele von defizienten existenzialen Modi heranzieht, aber es ist zweifelhaft, ob sich zwischen den leicht veränderten, stark veränderten und gegensätzlichen Enthüllungsweisen eines Existenzials eine scharfe Trennung durchhalten lässt. Vielmehr will Heidegger mit der Zielsetzung der Analyse der existenziellen Modi auf die Hervorhebung ihrer ontologischen Fundiertheit hinaus. Die Aufzählung der existenziellen Modi ist kein Zweck an sich und kann folglich auch nicht als Argument für eine scharfe Trennung der defizienten Modi von den anderen existenziellen Modi herangezogen werden.

Die Unvereinbarkeit der zwei oben genannten Momente liegen laut Hartmanns Ansatz darin, dass das Existenzial als Begründungsprinzip, d.h. als Bedingung der Möglichkeit der existenziellen Modi aufgefasst wird, während die defizient-existenzialen Modi die Negation des Existenzials darstellen.⁴¹

Ein Problem in Hartmanns Deutung besteht möglicherweise darin, dass auf die Beziehung zwischen den existenziellen Modi und dem ihnen jeweils übergeordneten Existenzial wie auf eine Beziehung zwischen einem Genus und seinen Spezies verwiesen wird. Auf Grund dieser Voraussetzung lassen sich die Privation der defizienten Modi mit ihrer ontologischen Abhängigkeit von einem Existenzial als unvereinbar erklären. Heidegger spricht sich aber ausdrücklich gegen eine solche Umdeutung des Status der Existenzialien und der existenziellen Modi, bzw. der Beziehung zwischen ihnen, aus.

³⁹ “The deficient case is, indeed, an *existenziell* case of an antagonistic world view; the idea of deficient modes concerns not only ontic behaviour but ontological frameworks. We could speak of *existenzial* modes and of deficient *existenzial* modes”, Hartmann, a.a.O., S. 135.

⁴⁰ “In dealing with it (mit dem Problem des Erkennens, A.P.), Heidegger does not explicitly speak of a deficient mode, but of a ‘founded mode’ (fundierter Modus, SZ, p. 59), indebted to a prior deficiency (SZ, p. 61).”, Hartmann, a.a.O., S.

⁴¹ “The curious thing is how to accept that an existential, which stands for a principle, could provide for its negation on the ontic level. Clearly, such a ‘logic’ is paradoxical as a species cannot be the denial of its genus”, Hartmann, a.a.O., S. 131.

Der Negationscharakter der defizienten existenziellen Modi ermöglicht eine Differenzierung der ontischen Modi; ist also in der Beziehung zwischen Elementen, die sich auf gleicher Ebene befinden, von Bedeutung. Die defizienten existenziellen Modi sind also Negationen der eminenten oder positiven existenziellen Modi und nicht der Existenzialien. Im Hinblick auf die Beziehung zwischen den existenziellen Modi und den Bedingungen ihrer Möglichkeit, den Existenzialien, lässt Heidegger den Negationscharakter jedoch nicht zu. Alle Existenzialien sind Phänomene und vor diesem Hintergrund lassen sich die ontischen Erscheinungsweisen des Daseins in der Welt als Enthüllungsarten der Existenzialien bestimmen. Dieses Zusammenspiel zwischen den apriorisch-transzendentalen Existenzialien auf der einen Seite, und den faktischen Erscheinungen auf der anderen Seite, erklärt Heidegger durch den Begriff des Phänomens: „Nur sofern etwas überhaupt seinem Sinne nach prätendiert, sich zu zeigen, d.h. Phänomen zu sein, *kann* es sich zeigen *als* etwas, was es *nicht* ist, *kann* es ‚nur so aussehen wie...‘“⁴²

Hartmann selbst sieht einen Einwand gegen seinen Lösungsvorschlag. Die Möglichkeit der Annahme eines zweiten Prinzips, das den Erscheinungsweisen des Daseins in der Welt Rechnung tragen könnte, wird dadurch in Frage gestellt, dass Heidegger die Existenzialien als die einzigen Seinsbestimmungen des Daseins bezeichnet. Heidegger besteht auf der klaren Unterscheidung zwischen den Existenzialien und den Kategorien. Daraus ergibt sich für Hartmann die Identifikation des zweiten, auf die defizienten Modi bezogenen Prinzips mit den Kategorien. Die Kategorien sind aber nur auf Grund von Existenzialien möglich. Die Beziehung zwischen ihnen und den Existenzialien ist solcherart, dass die Existenzialien als Bedingungen der Möglichkeit für die Kategorien betrachtet werden können, wobei die Kategorien als defiziente Modi der Existenzialien erwiesen werden. Dieser Unterschied steht in engem Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn von Sein. Die Aufgabe der Fundamentalontologie, die in der „Abhebung des Seins vom Seienden und d[er] Explikation des Seins selbst“⁴³ besteht, kann nur dann erfüllt werden, wenn die Untersuchung den Umweg über die existenziale Analytik des aufgrund seines prinzipiellen Seinsverständnisses ausgezeichneten Seienden nimmt. Der Unterschied zwischen den Existenzialien und den Kategorien entspringt, nach Gethmanns Meinung, dem transzendental-philosophischen Charakter der Fundamentalontologie;⁴⁴ die

⁴² SZ, S. 29.

⁴³ SZ, S. 27.

⁴⁴ „Die Frage nach dem Sein richtet sich zunächst an das Dasein als das Seiende, das durch Seinsverständnis ausgezeichnet ist; dadurch, dass dieser erste Schritt der Ontologie im Rahmen einer Fundamentalontologie durchgeführt wird, bekommt die methodische

Kategorien können auf Grund der kategorischen Unterscheidung von den Existenzialien und der ausgezeichneten Stelle der menschlichen Seinsbestimmungen für das Erfassen des Sinnes von Sein keinen Vorrang vor den Existenzialien haben. In allen Erscheinungsweisen des Daseins, auch in den defizienten, bleibt das besondere Verhältnis des Daseins zum Sein erhalten. Die Kategorien bezeichnen ontologisch die prinzipielle Zugangslosigkeit zum Sein und können nur für das ausgezeichnete Seiende, das Dasein, sinnvoll sein. Im Licht der scharfen Unterscheidung zwischen Kategorien und Existenzialien lässt sich verstehen, warum die Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden kein Begründungsprinzip der ontisch-existenziellen Weisen der daseinsmäßigen Seinsart sein können.

Hartmann scheint von der richtigen Intuition auszugehen, dass der negative Charakter der defizienten Modi ihnen nicht von ihnen selbst her zukommt. Daraus ergibt sich jedoch nicht, dass ihre Negativität den Kategorien als einem zweiten Prinzip zugeschrieben werden muss.

Die Annahme eines zweiten Prinzips gründet gerade in der Einsicht, dass jedes Existenzial, da es eine Seinsbestimmung des Daseins ist, dessen Sein ausmacht. Insofern aber das Verfallen, das Man und die Uneigentlichkeit, ebenfalls Seinscharaktere des Daseins sind, wird klar, dass die Negativität der defizienten Modi sich dem negativen, uneigentlichen Charakter einiger Existenzialien verdankt.

Von einer Positivität der defizienten existenziellen Modi kann man in folgender Hinsicht sprechen: Der negative Charakter gehört nicht dem Wesen der defizienten Modi an, sondern ist eine *Beziehungsfunktion*; die Negativität wird den defizienten Modi in Bezug auf die eminenten Modi zugeschrieben. Letztere sind Erfüllungsmodi eines Existenzials, während erstere unerfüllte Erscheinungsweisen des jeweiligen Existenzials darstellen. Die Defizienz der privativen Modi besteht aber nicht in einem geringeren Seinsgrad; diese drücken das Wesen der Seinsbestimmungen des Daseins ebenso gut aus wie die positiven Modi.⁴⁵

Hartmanns Vorschlag lässt sich zusammenfassend folgendermaßen rekonstruieren:

- 1) *Ein defizienter existenzieller Modus eines Existenzials* ist ein Widerspruch in sich.
- 2) Heidegger führt seine existenziale Analytik anhand von Beispielen defizienter existenzieller Modi durch.

Grundstruktur der Ontologie einen transzendental philosophischen Charakter.“, Gethmann, a.a.O., S. 86.

⁴⁵ „Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt.“, „Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist Beweis für diese.“ SZ, S. 120.

- 3) Diese defizienten Modi lassen sich durch ein alternatives Prinzip erklären.
- 4) Heideggers Unterscheidung zwischen Existenzialien und Kategorien ist eine einfache, vollkommene Unterscheidung.
- 5) Also steht das alternative Prinzip für die Kategorien (die ihrerseits Ableitungen aus den Existenzialien sind).

Im Rückgriff auf die 4. Prämisse wird deutlich, an welchem Punkt die Interpretation Hartmanns fehlgeht. Weil die Existenzialien und die Kategorien die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen den Seinscharakteren des Seins erschöpfen, und weil die Existenzialien die defizienten existenziellen Modi seiner Meinung nach nicht bedingen können, folgert Hartmann, dass diese unter ein alternatives Prinzip fallen, für welches allein die Kategorien in Frage kommen. Es handelt sich hier jedoch um eine andere Art von Relation: Die Beziehung zwischen Existenzialien und existenziellen Modi ist eine Begründungsbeziehung, die nur möglich ist, weil die zwei Glieder einen unterschiedlichen ontologischen Status haben, während der Unterschied zwischen eminenten und defizienten Existenzialien ihrer Zugehörigkeit zu einem der beiden Modi, zur Eigentlichkeit oder zur Uneigentlichkeit, zugeschrieben wird.⁴⁶ Bedingung der Möglichkeit für diese zwei Arten, in denen das Dasein sein kann, ist die Existenz. Der transzendental-apriorische Charakter des Seins enthüllt sich also in den uneigentlichen oder defizienten Existenzialien nicht weniger als in den eigentlichen oder positiven.

II. 2. Das zweite Schema:

Mit dem zweiten Argumentationsweg versucht Heidegger die Überlegungen der ersten Argumentationsfigur zu rechtfertigen, indem die These, nach welcher die defizienten Modi Dimensionen der Entfaltung eines Existenzials sind, als Implikation der ausgezeichneten Stellung der Seinsbestimmungen des Daseins zum Sein zu verstehen ist: Der existenzial-ontologische Seinscharakter des Daseins kommt dadurch ins Spiel, dass die Relevanz der phänomenologisch beschriebenen Erscheinungsweisen des Daseins für die Frage nach dem Sein und der ontologischen Differenz aufscheint.

Die umfassenden Diskussionen über die Entfaltungsmöglichkeiten der Grundexistenzialien, wie sie in den Einzelanalysen stattfinden, ergänzen die theoretischen Anmerkungen, welche die drei Hauptinteressen von *Sein und Zeit* formal bestimmen.⁴⁷

⁴⁶ „Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer.“, SZ, S. 53.

⁴⁷ „Wir analysieren das Wovor der Furcht, das Fürchten und das Worum der Furcht. Diese möglichen und zusammengehörigen Aspekte sind nicht zufällig. Mit ihnen kommt die

Der Umfang der Erläuterungen über die Existenzialien und die existenziellen Modi ist von Paragraph zu Paragraph unterschiedlich und zeigt dadurch Heideggers kontextuelles Interesse für die eine oder die andere These an. Fast alle Paragraphen enthalten aber zumindest kurze Bemerkungen zu den drei Hauptgedanken von *Sein und Zeit*, nämlich der existenzialen Analytik im Rahmen der Fundamentalontologie, der Analyse der faktischen Seinsweisen des Daseins in der Welt und der Kritik an der traditionellen Ontologie; diesen drei Hauptgedanken entsprechen die drei Schemata. Die Paragraphen, die sich auf die existenzialen Seinscharaktere des Daseins und dessen ausgezeichnete Seinsweise beziehen, enthalten zudem Ausführungen über die existenziellen Entfaltungen der Existenzialien.

Am Beispiel der Analysen in § 29 und § 30 zeigt sich, wie Heidegger in *Sein und Zeit* die ersten zwei Gedanken, die den ersten beiden Schemata entsprechen, in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen versucht. Die zwei Schemata drücken die Beziehungen zwischen den drei Wirklichkeitsebenen der heideggerschen Ontologie aus: auf der einen Seite, die Beziehung zwischen dem Sein und den Existenzialien als möglichen Enthüllungsarten des Seins; auf der anderen Seite die Beziehung zwischen den Existenzialien und ihren existenziellen Modi.

Eine explizite Unterscheidung zwischen diesen beiden Ebenen nimmt Heidegger in *Sein und Zeit* nicht vor, gebraucht sie aber konsequent in seinen Einzelanalysen. Er entfaltet die formale Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem, die ontologische Differenz, in einer dreistufigen Wirklichkeit. Die Unterscheidung zwischen dem Sein und den Existenzialien entspricht dem Unterschied zwischen dem Sein als solchem und dem Sein des Daseins.

In *Sein und Zeit* bezieht sich die Seinsfrage noch nicht auf das Sein als solches, sondern auf das Sein des Seienden. Da der Bereich des Seienden in *Sein und Zeit* jedoch sowohl das Dasein als auch die Vorhandenheit umfasst, kann die Seinsfrage auch in Bezug auf die Vorhandenheit gestellt werden.⁴⁸

Dass es eine ontologische Ebene auch für das nicht daseinsmäßige Seiende gibt - wenn auch nicht in einem existenzialen Sinn - macht die formale Unterscheidung zwischen dem Sein und den Existenzialien notwendig. Das heißt allerdings nicht, dass die Existenzialien nicht auf der ontologischen

Struktur der Befindlichkeit überhaupt zum Vorschein. Die Analyse wird vervollständigt durch den Hinweis auf die möglichen Modifikationen der Furcht, die je verschiedene Strukturmomente an ihr betreffen.“, SZ, S. 140.

⁴⁸ Jean Grondin behauptet zudem, dass die ontologische Differenz in *Sein und Zeit* vor der Einführung des Daseins in der Diskussion auftaucht. Das Dasein ist daher nur eine mögliche Seinsart und kann nicht mit dem Sein zusammenfallen. Man kann sowohl vom Zuhandenen als auch vom Vorhandenen sagen, dass sie *sind*, wobei jedoch bestimmt werden muss, auf welche Art zu sein sich die Existenzialien beziehen.

Ebene anzusiedeln wären. Zwischen dem Sein und den Existenzialien besteht eine asymmetrische Beziehung, was an Heideggers Gebrauch der Begriffe „ontologisch“ und „existenzial“ ersichtlich ist: „Existenzial“ heißt immer „ontologisch“; „ontologisch“ kann aber neben „existenzial“ ebenfalls „kategorial“ bedeuten, dann nämlich, wenn vom Dasein die Rede ist. Allgemein betrifft der Ausdruck „ontologisch“ alles, was mit dem Sein zu tun hat; „existenzial“ hingegen heißt die ontologische Ebene hinsichtlich der daseinsmäßigen Strukturen.

Die Abwandlungen der Furcht sind die ontischen Modi, in denen sich die „Furchtsamkeit“ als Seinsmöglichkeit der Befindlichkeit enthüllt. Die ontischen Möglichkeiten zeigen den ontologischen Charakter der „Furchtsamkeit“ „als existenziale Möglichkeit der wesenhaften Befindlichkeit des Daseins.“⁴⁹ Die zusätzliche Anmerkung Heideggers, die Furcht sei „freilich nicht die einzige“ existenziale Möglichkeit der wesenhaften Befindlichkeit, weist auf die Beziehung zwischen der Befindlichkeit als „existenziale[r] Konstitution des Da des Daseins“ und der Furcht als einer möglichen Enthüllungsart dieser Konstitution hin: „Die Furcht enthüllt immer, wenn auch in wechselnder Ausdrücklichkeit, das Dasein im Sein seines Da.“⁵⁰ In diesem Satz werden die drei Wirklichkeitsebenen und ihre einheitliche Ganzheit zum Ausdruck gebracht: Die Furcht als Existenzial, die wechselnde Ausdrücklichkeit des Existenzials in den existenziellen Modi und die oberste Ebene, „das Sein des Da“, als Befindlichkeit und allgemeiner als das Sein selbst, können nur mit Bezug aufeinander sein und verstanden werden.

Kritisch zu den geläufigen Auffassungen vom Sein des Daseins Abstand nehmend, betrachtet Heidegger in einer detaillierten Untersuchung der defizienten Modi ihre philosophische Tragweite im Hinblick auf ein angemessenes Verständnis des Sinnes von Sein. In einer kontrastierenden Weise wird gezeigt, wie die privativen Modi Licht auf das Sein des Daseins werfen können.⁵¹

⁴⁹ SZ, S. 142.

⁵⁰ SZ, S. 141.

⁵¹ „Das alltägliche Dasein schöpft die vorontologische Auslegung seines Seins aus der nächsten Seinsart des Man. Die ontologische Interpretation folgt zunächst dieser Auslegungstendenz, sie versteht das Dasein aus der Welt her und findet es als innerweltlich Seiendes vor. Nicht nur das; auch den Sinn des Seins, daraufhin diese seienden ‚Subjekte‘ verstanden werden, läßt sich die ‚nächste‘ Ontologie des Daseins aus der ‚Welt‘ vorgeben. Weil aber in diesem Aufgehen in der Welt das Weltphänomen selbst übersprungen wird, tritt an seine Stelle das innerweltlich Vorhandene, die Dinge. Das Sein des Seienden, das *mit-da-ist*, wird als Vorhandenheit begriffen. So ermöglicht der Aufweis des positiven Phänomens des nächstalltäglichen In-der-Welt-seins die Einsicht in die Wurzel der Verfehlung der ontologischen Interpretation dieser Seinsverfassung. *Sie selbst in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt.*“, SZ, S. 130.

Das Beispiel der Selbstverlorenheit beweist, dass die defizienten existenziellen Modi, wie Hartmann verlangt, an ein alternatives Prinzip zurückgebunden werden können, ohne dass die Annahme erforderlich wäre, dieses zweite Prinzip entspräche einer anderen Seinsart als der des Daseins. Die Selbstverlorenheit ist ein Existenzial, und zwar ein defizientes, in dem die formale Struktur der Ichheit sich enthüllt. Die Defizienz der Selbstverlorenheit fußt auf der Uneigentlichkeit als Enthüllungsmodus des Grundexistenzials des Man und ist, da sie das Sein des Daseins in der Alltäglichkeit charakterisiert, ein Existenzial.

Die Grundannahme von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Seinsbestimmungen des Daseins zieht die Annahme der Existenz von privativen Existenzialien nach sich. Der Irrtum der Denkweise, die Heidegger als Ontologie der Vorhandenheit bezeichnet, besteht darin, die Negativität der defizienten Modi nicht den defizienten Existenzialien, wie z.B. der Selbstverlorenheit zuzuschreiben, sondern stattdessen die defizienten Modi als „Gegenteile“ der formalen Struktur des Existenzials zu verstehen. Dies führt notwendig zur Annahme eines zweiten, negativen Substrats und das Sein des Daseins wird verfälscht.

Gegen eine solche Interpretation versucht Heidegger deutlich zu machen, dass die formale Struktur sich sowohl in den positiven als auch in den negativen Seinsarten des Daseins offenbart. Die Beziehung zwischen dem formalen Rahmen und den Existenzialien nennt Heidegger „Enthüllung“. Das, was als „Gegenteil“ der „Ichheit“ verstanden wurde, ist unter diesen Umständen nur ein Aspekt der Enthüllung der Ichheit des Daseins. Es besteht folglich keinerlei Notwendigkeit eines negativen Substrats, worin die defizienten Existenzialien gründen würden.

Die formale Struktur der Argumentation in *Sein und Zeit* lässt sich auf folgende Weise rekonstruieren: Die Argumentation bringt drei Elemente ins Spiel, die den drei Wirklichkeitsebenen entsprechen: die existenziellen Modi – faktische, konkrete Manifestierungen des Daseins in der Welt, die Existenzialien – ihre ontologischen Fundamente und die formale Struktur des Seins, welche die Unterscheidung zwischen mehreren Seinsarten ermöglicht.

II. 3. Das dritte Schema:

Das dritte Argumentationsschema hat die Aufgabe, die weiter oben bereits angesprochene Struktur der Einzelanalysen aus einer neuen Perspektive freizulegen. Um das Programm der Fundamentalontologie, die thematische Erfassung des Sinnes von Sein, zu vollziehen, führt Heidegger die Untersuchung über den Umweg der existenzialen Analytik des Daseins weiter. Die Abschnitte, die unter das dritte Schema fallen, bringen dieselben Elemente ins Spiel wie die beiden vorigen: die Mannigfaltigkeit der Seinsbestimmungen, die in ihrem Zusammenhang auf den Sinn von

Sein verweisen und die existenziellen Modi. In diesem Kontext muss darauf hingewiesen werden, dass Heidegger bei seinen Ausführungen nicht ausdrücklich auf den Unterschied zwischen den drei Schemata hinweist. Dennoch ist eine Wechselwirkung der drei Untersuchungsrichtungen in seinem Argumentationsgang zu beobachten; wesentliche Momente werden teilweise aus wechselnden Perspektiven wieder aufgegriffen.

Die Eigenart des dritten Schemas besteht in Heideggers Einführung seiner jeweils eigenen Position und ihrer Abgrenzung von einer als Gegenposition gekennzeichneten Auffassung. Von den dargestellten geläufigen Interpretationen wird ohne Ausnahme durch konstruktive Kritik Abstand genommen. Seinen eigenen Ansatz führt Heidegger als Alternative zu den überlieferten Auffassungen ein. Dieser wird so durch die Rekonstruktion, Prüfung und Auswertung der geläufigen Interpretationen vorbereitet.

Nachdem am Anfang der Erörterungen in jedem Paragraphen die existenziellen Modi, in denen sich ein jedes Phänomen enthüllt, aufgezählt werden, wird anschließend versucht, deren „ontologische Fundamente freizulegen“⁵² (Schema 1). Der Zusammenhang der ontologischen Fundamente wird als angemessene Zugangsart zur thematischen Erfassung des Sinns von Sein bestimmt (Schema 2). Zu diesem Zweck dienen die kritischen Überlegungen Heideggers, die im Folgenden als drittes Schema beschrieben werden sollen. Die häufigen kritischen Anmerkungen betreffen zwei Arten von Irrtümern, die den Hauptproblemen der ersten beiden Schemata entsprechen. Entweder hat die Philosophie bislang nach dem ontologischen Sinn eines ontisch erklärten Phänomens überhaupt nicht gefragt (was das erste Schema als unabdingbar setzt), oder sie hat ontologisch, aber nicht fundamentalontologisch danach gefragt. Der zweite Irrtum besteht darin, dass die Bedingung der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung, nämlich die Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Seienden, übersprungen wurde. Dies verhindert die Unterscheidung zwischen den beiden Grundmöglichkeiten der Seinscharaktere des Seienden (anhand des Kriteriums des prinzipiellen Seinsverständnisses) und die klare Bestimmung der Existenz als der einzigen angemessenen Zugangsart zum Sinn von Sein (Schema 2). Der Mangel an ontologischer Perspektive zwingt dazu, auf der ontischen Ebene die defizienten Modi als Gegenteil der eminenten auszulegen und daher von ihrer Unvereinbarkeit auszugehen.⁵³

⁵² SZ, S. 214.

⁵³ Wenn die Frage nach der Erklärung und Begründung der faktischen Vorkommnisse trotzdem gestellt wird, ergibt sich aus der gegensätzlichen Stellung der eminenten und defizienten Modi, dass sie aus zwei verschiedenen Prinzipien, einem negativen und einem positiven abgeleitet werden müssen. So kam es dazu, dass die defizienten existenziellen Modi des Daseins im alltäglichen In-der-Welt-sein als Belege für die Vorhandenheit des

Die defizienten existenziellen Modi haben durch ihre Nonkonformität mit dem Phänomen, dessen Enthüllung sie sind, viel dazu beigetragen, dass die Tradition das Sein des Daseins als Vorhandenheit auffasste. Besonders in der Analyse der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins (§ 25), des Mitdaseins der Anderen und des alltäglichen Mitseins (§ 26), des alltäglichen Selbstseins und des Man (§ 27)⁵⁴ lässt sich feststellen, dass den alltäglichen, uneigentlichen existenziellen Modi des Daseins eine große Bedeutung in der Verwechslung des Seins des Daseins mit dem Sein des Vorhandenseins zukommt.

Durch die Abgrenzung des Seins des Daseins, der Existenz, von dem Sein der Vorhandenheit im weitesten Sinne, werden die Bedingungen der Möglichkeit der ontologischen Untersuchung explizit erfasst und die Möglichkeiten gegeben, den spezifischen Charakter der negativen existenziellen Modi ontologisch positiv zu bestimmen. Erst unter dieser Voraussetzung kann die Positivität der defizienten Modi wie z.B. der Selbstverlorenheit, der Abständigkeit, oder der Gleichgültigkeit aufgezeigt werden. Erst auf Grund dieser Unterscheidung kann erwiesen werden, dass auch die alltäglichen, uneigentlichen Existenzialien Seinscharaktere des Daseins sind. Heidegger macht damit darauf aufmerksam, dass die unangemessene Deutung der defizienten Existenzialien als Beleg für das Sein des Daseins im Sinne einer ständigen Anwesenheit gebraucht wurde. Das Dasein muss durch diese Verschiebung jedoch seinen spezifischen Seinscharakter an das Sein der Vorhandenheit abgeben.⁵⁵

Die Kritik Heideggers an den traditionellen Ontologien bereitet seine eigene Stellungnahme zur Seinsfrage vor. Damit das Ziel der thematischen

Daseins aufgefasst wurden. Z.B. wurde das Alleinsein in der Welt nicht als privativer Modus des Mitdaseins, sondern als dessen Gegenteil verstanden. Nicht nur das Sein des faktischen Modus des Alleinseins wurde übersprungen, sondern auch das Mitdasein mit Anderen wurde als faktischer positiver Modus gewertet und aus diesem Grund nicht ontologisch freigelegt. Insofern das Sein des Daseins im Licht eines ontischen Modus als bloßes Vorhandensein verstanden wird, muss auch der existenziale Charakter des Miteinanderseins übersprungen werden.

⁵⁴ SZ, S. 114 -130.

⁵⁵ „In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen liegt die nächste ‚Ständigkeit‘ des Daseins. Diese Ständigkeit betrifft nicht das fortwährende Vorhandensein von etwas, sondern die Seinsart des Daseins als Mitsein. In den genannten Modi seiend hat das Selbst des eigenen Daseins und das Selbst des Andern sich noch nicht gefunden bzw. verloren. Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit. Diese Weise zu sein bedeutet keine Herabminderung der Faktizität des Daseins, so wenig wie das Man als das Niemand ein Nichts ist. Im Gegenteil, in dieser Seinsart ist das Dasein ein ens realissimum, falls ‚Realität‘ als daseinsmäßiges Sein verstanden wird. Allerdings ist das Man so wenig vorhanden wie das Dasein überhaupt.“, SZ., S. 128.

Erfassung des Seins des Daseins angestrebt werden kann, muss Heideggers Analyse einen Schritt zurück zu den defizienten existenziellen Modi vollziehen, um diese ontologisch angemessen auszulegen und dadurch auch ihr Korrelat, das jeweilige Existenzial, angemessen zu beschreiben.

Durch die kritische Abgrenzung seiner eigenen Position von den geläufigen philosophischen Interpretationen wird die ontologische Struktur der Phänomene zum Vorschein gebracht. Die ganze kritische Untersuchung erreicht ihr positives, konstruktives Ziel mit Hilfe der Analyse der defizienten Modi, die als faktische Erscheinungsweisen des Daseins mit den Existenzialien in Zusammenhang stehen. Die Destruktion überlieferter Vorstellungen bildet so den Ausgangspunkt für die weitere Untersuchung. Das Problem wird durch seine Verlagerung auf die ontologische Ebene aus einer neuen Perspektive untersucht. Die positive Bedeutung des kritischen Durchgangs durch die überlieferten Auffassungen und Interpretationen zeigt sich darin, dass diese Exkurse den Rückschritt zu den existenziellen Modi vorbereiten und dadurch eine produktive Fortführung der Analyse der existenziellen Modi ermöglichen.

Die ontologische Behandlung des Problems entwickelt sich also auf dem Boden einer „nicht-ontologischen“ Betrachtungsweise. Es wird nach dem ontologischen Sinn eines traditionellen Begriffs, einer Beziehung oder eines Phänomens gesucht. Die Zielsetzung, eine ontologische Untersuchung durchzuführen, lässt die Frage nach einer angemessenen Herangehensweise an das jeweilige Thema hervortreten. Mögliche Antworten sind auch die Positionen, an denen Heidegger Kritik übt: Sie können philosophische und nicht-philosophische, aber auch außer-philosophische Fragestellungen sein. Zu den philosophischen Möglichkeiten, eine Frage zu stellen, zählen epistemologische, pragmatische, ästhetische usw., zu den nicht-philosophischen ontische, unthematische und zu den außer-philosophischen naturwissenschaftliche, religiöse usw. Fragestellungen. Allgemein werden diese als ontische Fragestellungen bezeichnet, um sie von der radikal-ontologischen abzugrenzen.

Im ersten Teil von § 44 fragt Heidegger etwa: „*Wie soll die Beziehung zwischen ideal Seiendem und real Vorhandenem ontologisch gefasst werden?*“ und weiter „Oder darf nach dem ontologischen Sinn der Beziehung zwischen Realem und Idealem (der μέθεξις) nicht gefragt werden? Die Beziehung soll doch *bestehen*. Was besagt ontologisch Bestand?“⁵⁶

Hier scheint die Fragestellung, gegen die sich die Kritik Heideggers richtet, die erkenntnistheoretische zu sein. Ontologisch meint daher radikal-ontologisch und damit wird die Rechtfertigung jedes anderen philosophischen Anfragetyps in Frage gestellt.

⁵⁶ SZ, S. 216.

Heidegger versucht zudem durch die Kritik an den traditionellen Ontologien zu zeigen, dass die defizienten existenziellen Modi aus dem jeweiligen Existenzial zu verstehen sind, in dem sie gründen und nicht umgekehrt.⁵⁷

Am Ende dieser Ausführungen seien die wesentlichen Thesen noch einmal kurz zusammengefasst: Die Überlegungen in *Sein und Zeit* haben als Ziel nicht nur die Untersuchung des Daseins und seiner existenzial-ontologischen Merkmale. Wichtig ist auch, dass die Existenzialien darüber hinaus die Bedingungen der Möglichkeit *aller* ontisch-existenziellen Modifikationen und Abwandlungen des Daseins in der Welt sind. Die drei Schemata, die in der vorliegenden Arbeit vorgestellt werden, entsprechen also den drei wesentlichen Momenten von *Sein und Zeit*: der Fundamentalontologie (und der existenzialen Analytik), der phänomenologischen Beschreibung und der kritischen Stellungnahme gegen die traditionelle Ontologie. Die ersten beiden Schemata drücken die Beziehungen zwischen den drei Wirklichkeitsebenen der Heideggerschen Ontologie aus, auf der einen Seite, die Beziehung zwischen dem Sein und den Existenzialien als möglichen Enthüllungsarten des Seins, auf der anderen Seite aber die Beziehung zwischen den Existenzialien und ihren existenziellen Konkretisierungen. Das dritte Schema schließlich fungiert als methodische Ergänzung zu den ersten beiden Schemata.

Literaturverzeichnis:

- I. 1. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, Achtzehnte Auflage, 2001.
- II. 1. Demmerling, Christoph, „*Hermeneutik der Alltäglichkeit*“, in: Rentsch, Thomas (Hg.), *Martin Heidegger, Sein und Zeit. Klassiker Auslegen*, Bd. 25. Herausgegeben von Otfried Höffe, Berlin: Akademie Verlag, 2001.
2. Gelven, Michael, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Northern Illinois University Press, DeKalb, Illinois, 1989, Revised Edition.
3. Gethmann, Carl Friedrich, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Bonn, 1974.

⁵⁷ „Die ‚Fürsorge‘ als faktische soziale Einrichtung zum Beispiel gründet in der Seinsverfassung des Daseins als Mitsein. Ihre faktische Dringlichkeit ist darin motiviert, dass das Dasein sich zunächst und zumeist in den defizienten Modi der Fürsorge hält. Das Für-, Wider-, Ohne-einandersein, das Aneinandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen sind mögliche Weisen der Fürsorge. Und gerade die zuletzt genannten Modi der Defizienz und Indifferenz charakterisieren das alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein.“, SZ, S. 121.

4. Grondin, Jean, *„Die Wiedererweckung der Seinsfrage“*, in: Rentsch, Thomas, *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2001.
5. Hartmann, Klaus, *„The Logic of Deficient and Eminent Modes in Heidegger“*, in: Hartmann, Klaus, *Studies in Foundational Philosophy*, Editions Rodopi, Amsterdam, und Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 1988.
6. Kiesel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.
7. Koch, Dietmar: *„Zur Möglichkeit regionalontologischer Unterscheidungen und ihrer Einheit“*, in: *Kategorie und Kategorialität* (Hg. Dietmar Koch und Klaus Bort), Würzburg: Königshausen und Neumann, 1990.
8. Tugendhat, Ernst, *„Heideggers Idee von Wahrheit“*, in: Pöggeler, Otto (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, 1994, dritte, ergänzte Auflage.

**»VERMUTLICH IST DAS WESEN DER SPRACHE DAS
EIGENTLICH MÄRCHENHAFTE«
ZUM WESEN DER SPRACHE IN DER EREIGNIS-
KONSTELLATION VON DENKEN UND SEIN**

DIETMAR KOCH*

ABSTRACT. Heidegger's event of being and thinking (*Ereignis*) is embedded in a certain notion of language. This notion is to be understood as a unity, namely the unity of the thing showing itself and *Dasein* to whom the thing is showing itself and who has to correspond to that showing (*entsprechen*) and speak of it. The place of this oscillating or even *swinging* unity is the clearing (*Lichtung*), i.e. the sphere of disclosure. When in *On the way to language* Heidegger interprets the cryptic wording »The essence of being: the being of essence« this mere notion of language is related to the ultimate that language can achieve. The ultimate possibility of speaking is what Heidegger calls 'das Sagenhafte'. This 'Sagenhafte' is further qualified as 'das eigentlich Märchenhafte', i.e. that which is 'fabulous' or even 'fantastic' as such. 'Das Sagenhafte' is what all speaking finally is about. Heidegger enriches this new concept in GA 79 and shows that 'das Sagenhafte' is nothing but the dimension wherein all possible relations of thing and essence take place, where they play with each other and reflect one another (see 168). This unique kingdom of language where thing and essence are engaged in a playful process of mediation can, however, only be grasped fully once relating it to the essential experience of negativity in its twofold structure of closure (i.e. the hesitant denial of being) and death. Doing so it becomes evident that death as the ultimate of being and 'das Sagenhafte' are necessarily interinvolved. When finally regarding 'das Sagenhafte' as the highest and most divine way in which a thing can come forth death and beauty proof their essential bond.

Der Aufsatz will einer Vermutung nachgehen – der Vermutung, die Martin Heidegger in dem Satz aus dem V. Freiburger Vortrag 1957 äußert, das Wesen der Sprache sei das eigentlich Märchenhafte (siehe FV 170). Die Herkunft dieser Vermutung aufzuzeigen, verlangt sowohl eine Klärung des ‚Wesens‘ wie auch eine Bestimmung des ‚Märchenhaften‘ und beides aus der Konstellation von Denken und Sein in Gestalt des sogenannten ‚Ereignisses‘. Wenn wir unserer Aufgabe gerecht werden wollen, dann nur durch zwingende Entfaltungsschritte. Grundsätzlich gibt es stets mehrere Wegmöglichkeiten, einer Sache aufschließend nachzugehen. Vielleicht gelingt es, eine Entfaltungsbewegung hier vorzustellen, die zur Quelle dieser Vermutung führt. Alles liegt an der Bewegung der Denkschritte, die zugleich eine Sacherschließung ist. Sie ist, wenn sie gelingt, ein eigens Zueinanderkommen der konstitutiven Sachbestimmungen. Wir wollen uns jedoch keineswegs anmaßen, alle wesentlichen Momente des Sprachwesens

*Ederhard-Karls Universität Tübingen, dietmar.koch@uni-tuebingen.de

im Ereignis-Kontext hier zu erörtern.¹

Sprechen ist uns vertraut. „Der Mensch spricht. Wir sprechen im Wachen und im Traum. Wir sprechen stets, auch dann, wenn wir kein Wort verlauten lassen, sondern nur zuhören oder lesen, sogar dann, wenn wir weder eigens zuhören oder lesen, stattdessen einer Arbeit nachgehen oder in der Muße aufgehen. Wir sprechen ständig in irgendeiner Weise“ (USp 11). Wir als die ständig irgendwie Sprechenden finden uns als diese vor, haben uns nicht als Sprechende eingesetzt, verfügen nicht darüber, ob wir Sprechende sind oder nicht. Wir gehören dem Sprechen, sehen uns in das Sprechen je schon versetzt oder mit einem Ausdruck aus »Sein und Zeit« ‚geworfen‘. Wenn wir sprechen, dann sprechen wir ständig *von etwas*, genauer von etwas Bestimmtem. Auch wenn wir nur eine Ahnung haben oder etwas vermuten und dieses uns je schon sprechend zu verstehen geben, dann sprechen wir von einer Vermutung oder einer Ahnung und damit von ‚diesem‘ und nicht von ‚etwas anderem‘. In diesem Sinne sprechen wir immer *von etwas Bestimmtem*, das unterschieden, abgegrenzt ist von anderem.

Entscheidend ist nun, daß wir nur dann *von etwas* Sprechen, uns selbst oder anderen etwas sagen können, wenn sich uns etwas Zusagendes *zeigt* hat. Sagen schwingt im Verhältnis von Sagemdem, Gesagtem und Zusagendem. Unser Sprechen ist das Zur-Sprache-Bringen von etwas Sichzeigendem. Das Sichzeigende erlaubt allererst ein Sagen von ihm. Unser Gesagtes deutet, verweist auf etwas, das sich zeigt hat. Das Sichzeigende zeigt sich *als* es selbst und *als* es selbst wird es gesagt. Dieses Als, das hier im Spiel ist, verweist im Denken Heideggers auf das Phänomen der Lichtung oder der Unverborgenheit². Ein etwas *als* es selbst zur Sprache bringen, heißt vom Selben das Selbe zu sagen. Diese tautologische Wendung ist keineswegs nichtssagend, weil das Selbige *als*

¹ Eigenständige Abhandlungen zur Sprache aus der Ereignis-Konstellation heraus sind trotz der Flut von Veröffentlichungen zum Werk Heideggers kaum vorhanden. Zu nennen sind hier vor allem Friedrich-Wilhelm von Herrmanns Erläuterungen zu »Unterwegs zur Sprache« (Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George, Frankfurt am Main 1999). Dort wird unsere Thematik jedoch nur indirekt berührt. Nicht behandelt wird die Sache unseres Beitrages in Christina Lafonts Buch »Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers. Frankfurt 1994«, auch findet sie sich nicht bei Henri Meschonnic: »La langage des Heidegger«. Paris 1990. Kein Aufschluß ergibt sich auch aus dem Artikel von Dieter Thomä im Heidegger-Handbuch »Die späten Texte über Sprache, Dichtung und Kunst. Im ‚Haus des Seins‘, eine Ortsbesichtigung«. Überhaupt scheint Thomä in keiner Zeile seines Artikels der Thematik der Sprache im Ereignis-Denken denkerisch gewachsen zu sein. Thomä drapiert Textstellen zu einem Bild, das ihm im Grunde fremd bleibt (Dieter Thomä, Hrsg.: Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2003, S. 306 ff.).

² Der Begriff ‚Unverborgenheit‘ (Aletheia) kennt neben ‚Lichtung‘ noch zwei weitere gleichbedeutende Termini ‚Offenheit‘ und ‚Wahrheit‘. Wenn Heidegger von der ‚Wahrheit des Seins‘ spricht, dann ist die Offenheit oder Lichtung und das heißt die sprachliche ‚Zugänglichkeit‘ von Sein gemeint. Die wesentliche Wandlung gegenüber der griechischen Aletheia ist die konstitutive Einbeziehung der Verborgenheit und Versagung in das Lichtungsgeschehen.

es selbst da ist, das heißt als Gelichtetes, Offenes oder Unverborgenes. Jeder Satz lebt von dieser elementaren Tautologie.³ Das etwas, das Zusagende, zeigt sich als Unverborgenes. Die Offenheit oder Unverborgenheit als das ‚elementare Als‘ verweist zugleich auf die Dimension der Verbergung, das Sich-nicht-Zeigen, Sich-noch-nicht-Zeigen oder Sich-früher-nicht-gezeigt-Haben usw. Alles Sprechen spielt sich in der Unverborgenheit ab, deren Quelle hinsichtlich des Sichzeigenden die Dimension der Verborgenheit ist. Verborgenheit heißt hier: Versagung oder zögernde Versagung von möglichem Sichzeigendem. Unser Sprechen ist ein Verlautenlassen von Sichzeigendem, das seine Herkunft in der Verbergung als Versagung hat.

Wenn sich uns auch, in welcher Situation auch immer, stets mehreres zeigt, das wir in seinem Daß und Was bemerken und dem wir im Bemerken schon eine flüchtige sprachliche Aufmerksamkeit schenken, so lassen wir uns doch vor allem auf das ein, was uns in der jeweiligen Situation wesentlich erscheint. Diesem wenden wir uns zu, das Unwesentliche bleibt im Hintergrund. Die nähere Zuwendung zu diesem und nicht zu jenem Sichzeigenden ist davon getragen, daß sich uns das Sichzeigende in einer *bestimmten Weise* zeigt. Manches Sichzeigende zieht uns stärker an als anderes, kommt uns bedeutsamer vor. Das Sichzeigende hat von Anfang eine Anziehungskraft, die stärker oder schwächer sein kann, die sich mit der Zeit natürlich auch zu wandeln vermag. Das Sichzeigende geht uns in seiner Vielzahl immer schon unterschiedlich an, aber auch die Weise des Angehens von etwas Bestimmtem kann im Laufe der Zeit eine unterschiedliche Prägung annehmen. Die Herkunft dieser jeweilig-offenen Anziehungskraft lassen wir hier unbestimmt, uns interessiert augenblicklich nur der Umstand, daß es sich stets so verhält. Manches erscheint uns wesentlich, anderes unwesentlich, das heißt unbedeutend oder auch nur weniger bedeutsam.

Im Bremer Vortrag »Das Ge-stell« findet sich im Kontext dessen, was ein ‚Abstand‘ ist folgende Bemerkung, die für unseren Zusammenhang hilfreich ist. „Was man Abstand nennt, kennen wir als die Strecke zwischen zwei Punkten. Treten wir jedoch aus dem Haus unter den Baum in dessen Schatten, dann beruht der Abstand zwischen dem Haus und dem Baum davor freilich nicht in der Maßzahl der Strecke zwischen beiden. Der

³ Dieses elementare Als ist keineswegs zu verwechseln mit dem hermeneutischen Als in »Sein und Zeit«. Würde man dieses Als auf »Sein und Zeit« beziehen, wäre es schon auf der Ebene des Verstehens (Entdecktheit, Erschlossenheit) und nicht erst der Auslegung des Verstandenen anzusiedeln. Das elementare Als, das sich in einer tautologischen Wendung manifestiert, ist kein ‚etwas hinsichtlich/als etwas anderes‘ (zum Beispiel: einen Tisch als Zeug auslegen). Das elementare Als ist, wenn man so will, dem hermeneutischen Als vorgängig.

Abstand besteht vielmehr darin, daß und wie Haus, Baum und Schatten aus ihrem Zueinander miteinander uns angehen. Solcher Angang stimmt den Abstand (Distanz) zwischen dem Anwesenden innerhalb des Anwesens. Solcher Angang stimmt den Abstand alles An- und Abwesenden zu uns. Das, was unter sich zu uns solchen Abstand hat, geht in diesem Abstehen uns gerade an, sei es daß etwas uns fern liegt, sei es daß etwas uns nahe geht. Allein, auch jenes, was uns, wie wir sagen, nichts angeht, geht uns auf seine Weise sehr an. Denn das Gleichgültige geht uns daraufhin an, daß wir ständig an ihm vorbeigehen und es liegen lassen. Alles An- und Abwesende steht im Charakter des Anganges. Abstand beruht in Angang. Angang ruht in Nähe“ (FV 24).

Wir beziehen uns im Folgenden nur auf einige Bezüge dieser Passage. Angang ist eine Weise des sichzeigenden Ansprechens von etwas. Etwas zeigt sich, wie in Heideggers Beispiel, als gleichgültig, spricht uns als etwas Unbedeutendes an, anderes erscheint uns wesentlich, spricht uns als etwas Bedeutsames an. Aber sprechen nicht eigentlich nur wir und nicht ‚die Sachen‘, von denen wir sprechen? Liegt hier nicht eine poetische Überhöhung vor, eine Bedeutungsverschiebung des Wortes ‚Sagen‘ oder ‚Sprechen‘ in Gestalt einer Übertragung auf die uns angehenden Sachverhalte, also eine ‚bloße Metapher‘? Wir kennen im Deutschen die Redewendung, daß ‚uns etwas, zum Beispiel eine Landschaft oder ein Getränk, nichts sagt‘ im Sinn von: ich habe keinen Zugang dazu, es hat nichts Anregendes, zieht mich nicht an, läßt mich eher gleichgültig oder unbetroffen. Rechtfertigt aber eine solche Sprachwendung, bereits eine nichtmetaphorische Bedeutung vom Zü-Sagen, vom An-Sagen des Sichzeigenden? Alleine wohl kaum. Und dennoch, wie bereits ausgeführt: Unser Sprechen oder Sagen, also das verlautbarende Sagen, setzt etwas Sagbares voraus. Sagbares ist Zuságendes. Dieses Sagbare ist das Sichzeigende. Das Sichzeigende geht mich je schon auf eine bestimmte, wandelbare Weise an. Unser Sprechen ist immer schon ein Entsprechen gegenüber dem Sichzeigenden. Wir entsprechen dem Sichzeigenden, in dem wir es einfach verlautend sagen. Das Zuságende als das Sichzeigende ist als Unverborgenes da. Dieses Unverborgene ‚sagt‘ von sich *als Unverborgenem* und von anderem, deutet auf sich *als Unverborgenes* und auf anderes, mit dem es in einem verweisenden Zusammenhang steht. Es sagt von sich, *weil* es im Unverborgenen als Unverborgenes sichzeigend uns auf irgendeine Weise bewegt, uns angeht. Auch das Gleichgültige ist auf seine Weise bewegend, wie wir gesehen haben. Diese Bewegung ist eine Unverborgenheitsbewegung gegenüber uns, den Sagenden. Mithin ist es aufgrund des Unverborgenheitsgeschehens möglich zu sagen: Der Berg ‚sagt‘ von sich im Sichzeigen seiner selbst als Unverborgener. Er entspricht damit weder sich noch anderem, weil er nicht in der Offenheit des Sichzeigenden als Angesprochener, dem etwas offen sein kann, steht. Der Berg ist in einem

weiten Sinne ‚etwas Bedeutsames‘: er deutet als Unverborgenes oder Gelichtetes auf sich und auf anderes, mit dem er in einem bedeutsamen Verweisungszusammenhang steht. Würde er jedoch ‚ent-sprechen‘ können, müßte er einem Angang im Lichtungsgeschehen ausgesetzt sein. Die Einheitlichkeit des vollen Sprachgeschehens als des gegenswingenden Zusammenhangs von sichzeigendem Sachverhalt und verlauten-lassendem Entsprechen zwingt zu einer solchen Redeweise. *Unser Sagen* ist so ein Nachsagen des Sich-Zúsagenden. Die vielgestaltigen Bezüge des Sagens im Ganzen heißen ‚die Sage‘⁴

Erlauben wir uns an dieser Stelle einen kleinen Exkurs zum Verständigungsaspekt der Sprache. Die Sprache als ‚unser Sagen‘ ist auf der einen Seite stets ein Sagen zu uns und zu Anderen, es ist Mitteilung. Auf der anderen Seite wird unser Sagen im Denken Heideggers in erster Linie im Kontext der uns sichzeigenden Sachverhalte, des Etwas, das sich uns zeigt, erörtert. Der Grund hiervon ruht in dem einfachen Umstand, daß das Sichzeigen von etwas jedem Sprechen zu uns und zu Anderen vorgängig ist. „Wir sagen Selbstverständliches und doch in seiner Tragweite kaum Bedachtes, wenn wir auf folgendes weisen. Zueinandersprechen heißt: einander etwas sagen, gegenseitig etwas zeigen, wechselweise sich dem Gezeigten zutrauen. Miteinandersprechen heißt: zusammen von etwas sagen, einander solches zeigen, was das Angesprochene im Besprochenen besagt, was es von sich her zum Scheinen bringt. Das Ungesprochene ist nicht nur das, was einer Verlautbarung entbehrt, sondern das Ungesagte, noch nicht Gezeigte, noch nichts ins Erscheinen Gelangte. Was gar ungesprochen bleiben muß, wird im Ungesagten zurückgehalten, verweilt als Unzeigbares im Verborgenen, ist Geheimnis“ (USp 253). Einer kann nur deshalb einem Anderen etwas sagen, wenn sich ihm etwas zu Sagendes gezeigt hat, das er dem Anderen mitteilt. Aus diesem Grund steht uns dieses ‚sachliche Sprachgeschehen‘, mit dem Heidegger sich auseinandersetzt, auch wenn wir es ständig übersehen und überspringen im Grunde näher als jedes Miteinandersprechen, weil erst das eine das andere erlaubt.

Bisher haben wir in bezug auf das Zusagende nur von ‚etwas‘ bzw. ‚etwas Bestimmtem‘ gesprochen oder von ‚Sache‘ oder ‚Sachverhalt‘. Ein jegliches ‚etwas‘, ob in Gestalt einer einfachen Nennung oder der eines Zusammenhangs in der Weise, daß das ‚etwas‘ der Zusammenhang von ‚etwas Bestimmtem mit etwas anderem Bestimmtem‘ ist, gehört in die sogenannte einheitliche Differenz oder differente Einheit von Sein und

⁴ „Das Sprechen gehört als Sagen in den Aufriß des Sprachwesens, der von den Weisen des Sagens und des Gesagten durchzogen ist, darin das An- und Abwesende sich ansagt, zusagt oder versagt: sich zeigt oder sich entzieht. Das Durchgängige im Aufriß des Sprachwesens ist das vielgestaltige Sagen aus verschiedener Herkunft. Im Hinblick auf die Bezüge des Sagens nennen wir das Sprachwesen im Ganzen *die Sage* [...]“ (USp 253).

Seiendem, mit Heideggers Terminus gesagt in die ‚Zwiefalt von Sein und Seiendem‘. „Das, was ist, ist keineswegs das Seiende. Denn dem Seienden wird das ‚es ist‘ und das ‚ist‘ nur insofern zugesprochen, als das Seiende hinsichtlich seines Seins angesprochen wird. Im ‚ist‘ wird ‚sein‘ ausgesprochen, das was in dem Sinne ‚ist‘, daß es das Sein des Seienden ausmacht, ist das Sein“ (TK 44). Wenn ein Seiendes gesagt wird, wird es auf sein Sein hin angesprochen, wenn Sein genannt wird, ist der Bezug zum Seienden immer, ob ausdrücklich oder nicht, mitgemeint. Im Seienden erscheint einzig das Sein in einer bestimmten Daseinsweise. Mit der Differenz von Sein und Seiendem verhält es sich wie im Märchen von Hase und Igel: „Wir treffen dort, wohin wir die Differenz als angebliche Zutat erst mitbringen sollen, immer schon Sein und Seiendes in ihrer Differenz an. Es ist hier wie im Grimmschen Märchen von Hase und Igel: ‚Ick bünn all hier‘“ (ID 54). Wir sprechen immer bereits aus einer unaufhebbaren und einheitlichen Differenz heraus. „Sagen wir ‚Sein‘, dann heißt dies ‚Sein des Seienden‘. Sagen wir ‚Seiendes‘, dann heißt dies: Seiendes hinsichtlich des Seins. Wir sprechen stets aus der Zwiefalt“ (WhD 174). Bezogen auf uns, bedeutet dies: „Der Mensch west demnach als Mensch, insofern er dem Zuspruch der Zwiefalt entspricht [...]“ (USp 122).⁵

In der Aufsatzsammlung »Unterwegs zur Sprache« finden sich in einigen Abhandlungen Formelwörter zum Wesen der Sprache, die extrem Verdichtetes in einer einfachen und zugleich rätselhaften Weise anzeigen und um deren Ausbuchstabierung sich der jeweilige Beitrag dreht. Die Formelwörter lauten: ‚Sprache ist Sprache‘, ‚Die Sprache spricht‘, ‚Das Wesen der Sprache : Die Sprache des Wesens‘, ‚Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen‘. Wenden wir uns im Rahmen unserer Aufgabenstellung der vorletzten Bestimmung zu ‚Das Wesen der Sprache : Die Sprache des Wesens‘. Von dem bisher Gesagten kann der Zuspruch, der Angang der Sache als der Zwiefalt sofort mit der ‚Sprache des Wesens‘ in Verbindung gebracht werden. Das Wesen ist die Differenz in Gestalt der Zwiefalt, sie sagt sich je und je dem entsprechenden einzelnen Dasein zu. Wesen heißt hier das Wesenhafte in Gestalt der Zwiefalt. Diese Zwiefalt ist das ‚während Gewährende‘ unseres Sprechens, das heißt: wir sprechen von der Sache her, zu der Sache hin und um der Sache willen. Wir

⁵ Entscheidend ist jedoch, daß die Unterscheidung von Sein und Seienden nicht in einem metaphysischen Sinne, also in einer wie auch immer gearteten Differenz von Aposteriorität und Apriorität (Sein als Ermöglichung des Seienden) zu denken ist – auch nicht mehr in der Weise der ontologischen Differenz wie in »Sein und Zeit«. Die Zwiefalt ist eine geschichtliche Dimension, die hier nicht vom Seienden aus auf das Seiende zu verstanden wird. „Es galt und gilt noch, das Sein des Seienden zum Vorschein zu bringen; freilich nicht mehr nach der Art der Metaphysik; sondern so, daß das Sein selbst zum Scheinen kommt. Sein selbst – dies sagt: Anwesen des Anwesenden, d. h. die Zwiefalt beider aus ihrer Einfachheit. Sie ist es, die den Menschen zu ihrem Wesen in den Anspruch nimmt“ (USp 122).

sprechen nichts anderes als die Zwiefalt, die sich in unserem Sprechen je und je zum geschichtlichen Austrag ihrer selbst bringt. Der geschichtliche Austrag ruht im Zusammenspiel von Entbergung und Verbergung. Das während Gewährende des Wesens der Zwiefalt ist somit im Grunde das *Sich-Gewährende* und *Sich-Versagende*. Wir könnten diese hier etwas verdichtet vorgetragenen Überlegungen noch weiter ausführen, doch wir halten inne, da sich in der Abhandlung, in der das Formelwort vorkommt, noch eine andere Bestimmung für die Sprache des Wesens, für das während Gewährende, findet. Diese andere Bestimmung führt uns unmittelbarer zu unserer Thematik. Die *Sprache* des Wesens ist hier bestimmt als „das Geläut der Stille“ (USp 215). Im Rahmen unserer Aufgabenstellung werden wir die Ausdifferenzierung des Wesenhaften in Gestalt der Zwiefalt aus Gründen der Beschränkung jedoch zurückstellen, zugunsten des Versuchs, Licht in die rätselhafte Wendung ‚Geläut der Stille‘ zu bringen. Andernfalls müßten wir uns in der Ausdifferenzierung der Zwiefalt auf den Unter-Schied von Welt und Ding einlassen, genauer der Welt-Gegenden Erde und Himmel, Sterbliche und Göttliche und dies in Zusammenhang dessen, was ein Ding ist. Eine solche Entfaltung würde das hier gesetzte Unternehmen bei weitem übersteigen. Was wir jedoch aus den wenigen Äußerungen über die Sache ‚Zwiefalt‘ mitnehmen müssen, ist die Einsicht, daß im Seienden nur Sein erscheint, im einzelnen Wesenden, im Jeweiligen nur Wesenhaftes sich zeigt und daß das Sein als das Wesenhafte sich in einer unerschöpflichen Vielheit von Wesensweisen und Wesenszusammenhängen manifestiert. Diese Vielheit von Wesensweisen, von Seinsweisen, werden wir gleichsam verdichtet und programmatisch auf die Vielheit in Gestalt von ‚einem‘ und ‚anderem‘, genauer von ‚einem‘ und ‚anderes‘ beziehen. Die Notwendigkeit, dieses Verständnis mitzunehmen, resultiert aus der Bestimmung dessen, was das ‚Geläut‘ ist. Das ‚Geläut‘ ist ‚das rufende Versammeln‘ (s. USp 215). Zur Versammlung bedarf es einer Mehrzahl von Zuversammelnden, es bedarf zumindest eines ‚einen‘ und eines ‚anderen‘. Doch gehen wir zum Zwecke der Erörterung dieser Versammlung zuerst einen Umweg und kehren dann zum ‚Geläut‘, zur ‚rufenden Versammlung‘ der Stille zurück.

Sein als Differenz wird je und je zur Sprache gebracht. Diejenigen Weisen unseres Sagens, welche Sein *als* Differenz *eigens* zur Sprache bringen, sind das philosophische Denken und das Dichten. Bleiben wir bei der Bestimmung, daß das Sein als Zwiefalt vom Dichten und vom philosophischen Denken je und je zur Sprache gebracht wird, und sehen uns die damit verbundene Sprachbewegung in ihrer weitesten Aufspannung näher an. Die Bewegung des Zur-Sprache-Bringens, genauer des Zur-verlautenden-Sprache-Bringens, spielt sich im Gefüge von Zu-Sage der Zwiefalt und Nach-Sage des verlautenlassenden Daseins ab, von Zuspruch der Differenz und

ihrer Entsprechung im verlautenden Wort. Unser Sagen ist immer auf das Sichzeigende verwiesen, es ist immer ein Sagen von etwas, das sich als Zusagendes in dem doppelten Sinn des Wortes – etwas Zuságendes und etwas (Sich-)Zúsagendes – gezeigt hat. Dieses Gefüge ist gegenschwingend: Zusage zum einzelnen Dasein und verlautenlassendes Zurücksagen zur Sache. Was ereignet sich in diesem Gegenschwung, vielleicht besser: warum ereignet er sich? Um diese Frage zu beantworten, gehen wir vom ‚hohen Sprechen‘ in seiner gelingenden Gestalt aus. Dieses kann sich beispielsweise in einem Gedicht oder einer philosophischen Rede ereignen. ‚Hohes Sprechen‘ soll hier heißen: es läßt Wesenhaftes, das Bestimmende, *als solches erscheinen, bringt es als solches zur Sprache*. Wenden wir uns im Folgenden diesem *Bringen* eingehender zu.

Die sichzeigende Differenz von Sein und Seiendem, in welcher Ausprägung auch immer, nimmt einen Sagenden in Anspruch, er ist angezogen *vom* Zusagenden, *hingezogen zum* Zusagenden, ist ein von der Sache in Anspruch Genommener. Der Sagende sucht dem Sichzeigenden das geeignete Wort, die geeignete verlautenlassende Sprache. In einem solchen Zur-Sprache-Bringen des Wesenhaften ist der Sagende *eingebracht*. Er ist *weggebracht* vom Gewöhnlichen und *hingebracht* zum Ungewöhnlichen. „Sagen ist Bringen als Zubringen, das zugleich wegbringt und einbringt in das Gesagte. Die sanfte Gewalt des Bringens durchwaltet das Sagen“ (FV 161 f.). Das Zur-Sprache-Bringen ist ein Zur-verlautenden-Sprache-Kommen, genauer es ist ein Ankommen in einer worthaften Darstellung. Die Ankunft hat einen Weg hinter sich, in der Ankunft vollbringt sich, erfüllt sich der Sprach-Weg des Sichzeigenden, Sichzúsagenden. Greifen wir hierzu weiter aus, bleiben jedoch bei der Ausbuchstabierung des vielbezüglichen Bringens. Zu diesem Zweck führen wir uns zwei Passagen aus dem »Humanismusbrief« vor Augen. „Wir denken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird geschätzt nach ihrem Nutzen. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, *producere*. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem ‚ist‘, ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbieten besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache

aufbewahren. Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, daß von ihm eine Wirkung ausgeht oder das es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das Einfachste und zugleich das Höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht. Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus. Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen“ (BH 5). Ergänzen wir diese Anfangspassage des »Humanismusbriefes« noch durch eine Stelle, die sich gegen Ende dieser Schrift findet, sachlich jedoch unmittelbar anschließt: „So ist das Denken ein Tun. Aber ein Tun, das zugleich alle Praxis übertrifft. Das Denken durchragt das Handeln und Herstellen nicht durch die Größe seines Leistens und nicht durch die Folgen eines Wirkens, sondern durch das Geringe seines erfolglosen Vollbringens. Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache. Die hier gebrauchte Wendung ‚zur Sprache bringen‘ ist jetzt ganz wörtlich zu nehmen. Das Sein kommt, sich lictend, zur Sprache. Es ist stets unterwegs zu ihr. Dieses Ankommende bringt das ek-sistierende Denken seinerseits in seinem Sagen zur Sprache. Dieses wird so selbst in die Lichtung des Seins gehoben. Erst so *ist* die Sprache in jener geheimnisvollen und uns stets durchwaltenden Weise. Indem die also voll ins Wesen gebrachte Sprache geschichtlich ist, ist das Sein in das Andenken verwahrt. [...] Nur im Vorbeigehen sei jetzt die Dichtung genannt. Sie steht derselben Frage in der derselben Weise gegenüber wie das Denken. Aber immer noch gilt das kaum bedachte Wort des Aristoteles in seiner Poetik, daß das Dichten wahrer sein als das Erkunden von Seiendem. Allein das Denken ist nicht nur als Suchen und Hinausfragen in das Ungedachte eine aventure. Das Denken ist in seinem Wesen als Denken des Seins von diesem in den Anspruch genommen. Das Denken ist auf das Sein als das Ankommende (l’avenant) bezogen. Das Denken ist als Denken in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden. Das Sein hat sich dem Denken schon zugeschickt. Das Sein *ist* als Geschick des Denkens. Das Geschick aber ist in sich geschichtlich. Seine Geschichte ist schon im Sagen der Denker zur Sprache gekommen. Diese bleibende und in ihrem Bleiben auf den Menschen wartende Ankunft des Seins je und je zur Sprache zu bringen, ist die einzige Sache des Denkens“ (BH 51 ff.).

Das Vollbringen als in die Fülle des Wesens Bringen ist ein Ankommenlassen. Dieses volle Ankommenlassen geschieht als Entfaltung. Erst wenn das Sichzeigende in der sprachlichen Entfaltung da ist, ist es ganz oder eigentlich da. Es braucht unsere sprachliche Entfaltung, um als es selbst voll da zu sein. Von daher ist das Lichtungsgeschehen immer ein Sprachgeschehen im gegenschwingenden Verhältnis von Zu-sage und

Nach-sage, von Angang des Sichzeigenden und seiner Entsprechung. Im Vollbringen, das ein Darbieten ist, ereignet sich das Zu-sich-Kommen des Zusagenden. Das Zu-sich-kommen der Sache, um derentwillen sich das Sprechen ereignet, ist ein Sich-gehören-Lassen. Das Sich-gehören-Lassen ist der eigentliche Sinn des Sprechens, wenn das Sprechen um der Sache willen sich ereignet. Worin ruht dieses Sprechen demnach? „*Das Regende im Zeigen der Sage ist das Eignen*. Es erbringt das An- und Abwesende in sein jeweilig Eigenes, aus dem dieses sich an ihm selbst zeigt und nach seiner Art verweilt. Das erbringende Eignen, das die Sage als die Zeige in ihrem Zeigen regt, heiße das Ereignen“ (USp 258). Einer dem Wesen der Sache entsprechenden Sagen, muß dem Eigentlichen der Sache gerecht werden, dem jeweiligen Eigenwesen der Sache zu genügen versuchen. Zu diesem Eigenwesen gehört auch seine Geschichtlichkeit und damit sein Verborgenes und das heißt vor allem sein für uns noch Aufbehaltenes. Die Einheit von Zuspruch der Zwiefalt und verlautendem Entsprechen durch das einzelne Dasein ist in seiner eigentlichen und das heißt immer äußersten oder höchsten Gestalt *regiert* von diesem ‚Eignen‘. Auch die Vergessenheit dessen, die Weisen des Unwesens des Sagens, sind noch auf dieses Maß oder „Gesetz“ (siehe USp 259) bezogen. Dies näher auszuführen, wäre ein eigenes Thema. Die Mehrfltigkeit unseres Ausgangspunktes, also ‚das Bringen‘ im ‚Zur-Sprache-Bringen‘, ruht im Ereignen als dem ‚erbringenden Eignen‘. Es kommt darauf an, das Eigentümliche des in Rede Stehenden im geeigneten Wort zu sich zu bringen, im Zur-Sprache-Bringen sich gehören zu lassen. Gesetzt den Fall, eine Sache würde in ihrem Eigentümlichen aufgrund des geeigneten Wortes und durch das geeignete Wort hindurch zu sich gebracht werden können, dann *bringt* sich damit zugleich uns die Sache in diesem gestifteten Sprachwerk – ob dichterisch oder philosophisch – entgegen, stellt sich uns als Entfaltete vor und beschenkt uns so mit ihrer Gegenwart. Das mehrfltige Bringen ist bestimmt von einem gegenseitigen Entgegenbringen, von einem gegenseitigen Reichen und überreichen. Daß das Bringen ein Reichen, ein überreichen ist, wird uns wieder auf die Spur unserer noch offenen Thematik zurückbringen. Das Reichen wird uns später erlauben, die ausstehende Bestimmung des ‚Versammelns‘, die Versammlung als das rufende Versammeln der Stille, das ‚Geläut der Stille‘, aufzunehmen.

Bevor wir dies tun, führen wir die gegenschwingende Sprachbewegung von Zuspruch und Entsprechung zu dem Punkt, der uns die ungeklärte Bestimmung ‚Stille‘ näher bringt. In dem Beitrag »Das Wesen der Sprache«, dem wir das Formelwort ‚Das Wesen der Sprache : Die Sprache des Wesens‘ entnommen haben, findet sich eine Auseinandersetzung Heideggers mit einem Gedicht Stefan Georges. Verkürzt zusammengefaßt

mündet dieses denkende Gespräch mit dem Gedicht in die Auslegung der Verszeile ‚kein ding sei wo das Wort gebricht‘. Die denkerische Auslegung dieser Verszeile spielt auf den grundlegenden Zusammenhang von Sein und Sprache an: alles ‚es ist und ist nicht‘, ‚es gibt und gibt nicht‘ schwingt in der Dimension von Sprache und Wort. Diese Auseinandersetzung wird in erster Linie im Blick auf die Versagung des geeigneten Wortes geführt. Der Verszeile Georges wird von Heidegger eine denkerische Zeile ergänzend entgegengesetzt. Um diesen Satz soll es uns im Folgenden gehen. Er lautet: „*Ein ‚ist‘ ergibt sich, wo das Wort zerbricht*. Zerbrecen heißt hier: Das verlautende Wort kehrt ins Lautlose zurück, dorthin, von woher es gewährt wird: in das Geläut der Stille, das als die Sage die Gegenden des Weltgeviertes in ihre Nähe bewegt“ (USp 216). Daß wir auf das Verhältnis von Welt und Ding, von Welt als Weltgeviert an dieser Stelle nicht näher eingehen können, haben wir im Kontext der fehlenden Ausdifferenzierung der Zwiefalt erwähnt. Die Rückkehr des verlautenden Wortes ins Lautlose wirft ein entscheidendes Licht auf das gegenschwingende Sprachgeschehen von Zuspruch und Entsprechung. Die Entsprechung im verlautenden Wort ist ein *endliches*, ein *jeweiliges* Sprachgeschehen.

Der Herkunft des züsigend Sichzeigenden, des Sagbaren, ist die Dimension der Verbergung. Die Dimension der Verbergung mit ihrem Verborgenen ist als Daseinsweise in der sprachlichen Dimension ‚die Stille‘. Das Sagbare als das Sichzeigende kommt aus dem Sichversagenden, Sichnichtzeigenden. Das Versagende ruht in der Stille, der Stille entspricht auf der Seite unserer Entgegnung das Schweigen. Die Stille ist als Quelle in der einen Hinsicht Herkunft in der anderen jedoch auch Zukunft des verlautenden Wortes – Zukunft deshalb, weil das verlautende Wort etwas Verweilendes und damit nicht nur etwas Aufgegangenes, sondern auch Vergehendes ist. „Das Wort stellt nicht etwas vor, sondern verweilt etwas in die Weite seines Sagbaren“ (FW 159). Das Verweilen ist ein Verwahren, ein Geborgensein im Wort, solange das Wort waltet, west, währt oder eben verweilt. In unserem Sagen wird das Lautlose der sichzeigenden Sache, das aus der Stille kommt, gebrochen. Die Quelle aller sagenden Entbergung ist die Verbergung. Alles übergängige Zusammenspiel von Entbergung und Verbergung ist zugleich stets umfaßt vom Verhältnis von Sprache und Tod. „Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag das nicht. Das Tier kann aber auch nicht sprechen. Das Wesensverhältnis von Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht“ (USp 215). Im Eintritt des Todes ist jedes Ansprechen und Entsprechen radikal versagt. Die äußerste Versagung alles Sagens ist durch den Tod angezeigt. Der Tod ist ein Name für die Versagung schlechthin, und damit für alles ‚es ist‘ und ‚ist nicht‘. Alles Sein, auch das Unwesen, schwingt in der Dimension der Sprache.

Der Tod ist keine anthropologische Eigenschaft, sondern die Aufhebung des unverborgen-verbergenden Seins als solchem. Diese Aufhebung gehört zum Sein selbst. Das Sein als Zwiefalt ist endlich, weil es nur ist im endlichen Unverborgenheitsgeschehen, das sich ausschließlich in der Sprache zeigt. Ein ‚ist‘ jenseits oder außerhalb der Unverborgenheit ist unvordenklich⁶. Doch kehren wir zu Heideggers Satz zurück: „Ein ‚ist‘ ergibt sich, wo das Wort zerbricht“. Das Sichergeben des ‚ist‘ ereignet sich in dem Augenblick, in dem es ins Lautlose zurückkehrt. Unterstellen wir einmal, daß dieses ‚ist‘ das höchstmögliche ‚ist‘ darstellt, – das „rein Gesprochene“ (USp 16) in einem Gedicht zum Beispiel, wie es Heidegger in »Unterwegs zur Sprache« nennt –, dann ereignet sich in der Erfüllung ein Umschlag. Die Erfüllung, das Sichergeben des ‚ist‘, das höchste Da-sein, ist nichts Bleibendes, sondern ereignet sich in einem erfüllten Augenblick des Verweilens, der zugleich die Rückkehr in seine Quelle ist. Im Augenblick der Erfüllung tritt eine ‚gesättigte‘, ‚befriedete‘ Stille ein, die umschlägt in die Zuweisung eines zukünftigen erneuten, gewandelten Sagens, das aus einer ‚unbefriedeten‘, ‚unruhigen‘ Stille‘ kommt. Das kommende Sagen ist nicht einfach die Wiederholung des gewesenen Sagens. Das gewesene Sagen ist als dieses Sagen unwiederholbar. Gesetzt den Fall das gewesene Sagen ist ein anfängliches Sagen des Wesenhaften gewesen, dann kann das Sagen selbst nur anfänglich bleiben, wenn es von der Quelle der Verborgenheit her zu schöpfen versucht und gegenüber dem gewesenen Sagen ein *anfänglicheres* Sagen wird.⁷

Kommen wir zum ‚Geläut‘ der Stille zurück. Wir erinnern uns: das Geläut ist das rufende Versammeln (Läuten bestimmt vom Versammlungspräfix ‚Ge-‘). Die Frage stellt sich, was hier von der Stille zur Versammlung lautlos gerufen wird? Rekapitulieren wir dazu Folgendes: Die Sprache des Wesens ist die Sprache der Zwiefalt, die Zwiefalt ist das während

⁶ Die ‚Unvordenklichkeit‘ bezieht sich auf dem Umstand, daß zeitlich verstanden vor das Denken und unabhängig vom Denken kein ‚ist‘ angesetzt werden kann. Es ‚gibt‘ nichts vor und außerhalb des Denk- oder Sprachbezugs. Heidegger ist der Einsicht des Parmenides, das Denken und Sein einundderselbe Zusammenhang sind, stets gefolgt. Ein ‚ist‘ vor dem Denken oder dem entsprechenden Sagen anzusetzen, vergißt sozusagen, daß das Sprechen oder Denken den Bezug zu dem Vorgängigen mit der Ansetzung, dem Zur-Sprache-Bringen, immer schon voraussetzt. Aus dem Bezug zum Sagbaren als dem Möglichen des Sagens gibt es kein Entkommen. Von daher gilt das dem sogenannten ‚natürlichen Verständnis‘ zuwiderlaufende Verständnis, daß es ohne Denken und Sprechen keine Dinosaurier gab, weil das Gegebensein oder das ‚ist‘ nur in der Unverborgenheit angesetzt werden kann, zu der das Denken bzw. Sagen konstitutiverweise gehört.

⁷ Zum Phänomen des Anfangs und des Anfänglichen siehe Martin Heidegger: Über den Anfang. Gesamtausgabe Bd. 70. Frankfurt am Main 2005. Eine ausführliche und angemessene Erläuterung der Mehrfältigkeit des Anfänglichen können wir in diesem Beitrag aus Gründen der Beschränkung leider nicht leisten.

Gewährend, das von uns um seinetwegen je und je zur Sprache gebracht wird. Um hier einen Schritt weiterzukommen, bringen wir folgende Ausführung aus dem V. Freiburger Vortrag »Grundsätze des Denkens« in unseren Blick: „Das Wesende der Sprache als des Sagens ist der Be-reich. Dieses Wort wird hier als Singularetantum beansprucht. Es nennt etwas Einziges, Jenes, worin alle Dinge und Wesen einander zu-gereicht, überreicht werden und so einander erreichen und einander zum Heil und Unheil gereichen, einander ausreichen und genügen. In dem Bereich allein ist auch das Unerreichbare zuhaus. Der jetzt als das Wesende des Sagens zu erfahrene Bereich ist das Reich des Spiels, darin alle Beziehungen der Dinge und Wesen zueinander-spielen und sich spiegeln. Sagen ist Reichen im Sinne des Bereichs. Der Hinweis darauf läßt uns das Wesen der Sprache als Sagen nur entfernt ahnen. Der Bereich ist die Ortschaft in der Denken und Sein zusammengehören. Die Ortschaft selber ist das Verhältnis beider“ (FV 168). Die Sprache als der Be-reich ist hier konzentriert auf die Sache im Reichtum des Zueinanderspielens ihrer Differenzierungen. Ergänzt wird dieses spiegelnde Zusammenspiel der Sachverhalte und Sachverhältnisse durch eine andere Passage dieses Vortrags: „Wir müssen erst einmal das am meisten Befremdliche erfahren und aushalten: Daß das Wesen der Sprache vor allem Sein und Denken und vor dem Zusammengehören beider für dieses das in sich schwingende Spiel der Ortschaft ist, als welcher Bereich die Sage alle Dinge und Wesen einander überreicht und sie so für uns darreicht, daß wir sie allenthalben erreichen und verfehlen“ (FV 173). In dieser Ausführung ist das Gefüge des Reichens der Sprache als des Be-reichs aller möglichen Bereiche vollständig entfaltet, da das Darreichen für uns, das Sichzeigen, miteingebunden ist. Konzentrieren wir uns im Folgenden trotzdem auf das Zueinander im Sein selbst, das gegenseitige Erreichen und Ausreichen der Wesen und Dinge, das uns dargereicht wird. Was hat dieses Zueinanderspielen und Sich-Spiegeln mit der ‚rufenden Versammlung‘ in der Sprache des Wesens zu tun? Wir können auch Fragen: Warum ruft die Sache zur Versammlung ihrer Momente auf? Was soll sich in dieser Versammlung, in diesem zusammenkommenden Zueinander ereignen?

Gehen wir hierzu für einen Augenblick zurück und Vergegenwärtigen uns die Gesamtsituation der Sprache oder des Sprechens. Die Einheit von Zusage der Sache und unserer verlautenden Nach-Sage, von Zuspruch und Entsprechung, ist umfaßt vom Tod. Das Sprachgeschehen als Seinsgeschehen ist endlich. Im Sprachgeschehen ereignet sich stets ein Erscheinen und eigens Erscheinenlassen des Sichzeigenden. Wir lassen wiederum nur dasjenige dichterisch oder philosophisch Erscheinen, was uns als wesentlich erscheint, es geht um ein hohes Erscheinen, ein Erscheinen des wesentlichen Wesens. Das Wesentliche des Wesens

kommt je und je geschichtlich-geschickhaft zur Sprache. Geschickhaft heißt: Vom bestimmtem Wesenhaften auf den Weg gebracht, dieses zur Erscheinung zu bringen, es zu sagen. Der Tod ist das zukünftige Nicht-Erscheinen, dieses gehört zum Sein selbst. Hohes und höchstes Erscheinen steht also dem möglichen Nichterscheinen gegenüber. Zugespitzt fomuliert: radikales Nichterscheinen in Gestalt des Todes und höchstes Erscheinen im Reingesprochenen des Gedichtes oder des philosophischen Wortes sind die zwei Enden, die die Spannung des Daseins des Seins überhaupt aufbauen. Sie stehen immer schon in einem Zusammenspiel. Das Da-sein des Seins überhaupt ist von sich aus verwiesen auf das hohe Erscheinen unter Einbeziehung der Negativität in Gestalt des Todes und in Gestalt der sprachlichen Verweigerung (des Nichtfindens, des Sichnichtzeigens, der ‚zögernden Versagung‘), um hier nur zwei Momente der Negativität zu nennen. Was hat dies aber alles mit der Frage nach der ‚rufenden Versammlung‘ zu tun? Die rufende Versammlung der ‚Dinge und Wesen‘ in ihr Zueinander macht nur dann Sinn, wenn sie eingebunden ist, in ein höheres oder höchstes Dasein der ‚Dinge und Wesen‘. Wir kommen an dieser Stelle auf unsere Einschränkung der Differenzierung der Zwiefalt in der Weise ‚eines‘ und ‚anderes‘ zurück. ‚Eines‘ sagt von sich als es selbst und sagt zugleich von ‚Anderem‘, mit dem es in einer Verweisungsbeziehung, einer Bedeutungsbeziehung steht. Ein höheres Erscheinen des ‚einen‘ und des ‚anderen‘ wäre dann gegeben, wenn das ‚eine‘ und das ‚andere‘ in einem bestimmten eigens gestifteten gegenseitigen Erreichen eine *Bereicherung ihrer selbst* erfahren würden. Die Bereicherung ihrer selbst wäre das Eingebundensein in ein Ganzes, das die Wesensweisen und Dinge zwar zu Momenten dieses Ganzes machen würde, aber dergestalt, daß sie durch dieses Eingebundensein erst eigentlich zu sich selbst kämen. Die rufende Versammlung der Wesensweisen zueinander hat mit dem Ruf, mit dem Zug zum höchsten Dasein zu tun und der Versammlung der Dinge und Wesen zu einem Ganzen, das ein *mehrendes, ein bereicherndes* Zusammenbringen ist. Wir können uns den Sachverhalt auch von folgender Seite klarmachen. In irgendeinem noch so unbestimmten Zusammenhang stehen die Wesen und Dinge von Anfang an. Eines steht immer schon irgendwie mit anderem zusammen. Doch *in welcher Weise* es zusammensteht, ist das Entscheidende. Jedes ‚eine‘ steht auch in Zusammenhang mit seinen verborgenen Wesensweisen und den verborgenen des ‚anderen‘. Die Herausstellung eines Zusammenhangs ist also keine Vergewaltigung, sondern die geschichtliche ‚Gestaltwerdung‘ eines Zusammenhangs ins Hohe und Höchste – und dies in der Weise, daß die ‚Dinge und Wesen‘ einander in der gelingenden Zusammenkunft zum ‚Heil‘ erreichen. Das

„Heil“ ist das hohe Ganze. „Heil“ kommt sachlich von einer unversehrten, unverletzten Ganzheit.

Wenn also die (lautlos) rufende Versammlung der Stille der Zwiefalt, – die Sprache des Wesens – die Dinge und Wesen in ein Zueinander ruft, das „einander zum Heil gereicht“, zu einem hohen, wenn auch immer endlichen Dasein, einer endlichen Versammlung in einem endlichen Sprachgeschehen, dann ahnen wir vielleicht, warum das Wesen der Sprache als die Sprache des Wesens von Anfang etwas mit dem Märchenhaften zu tun hat. Der Zauber des Märchens spielt in einem hohen Scheinen, er spielt im Schönen.⁸ Das Schöne ist buchstäblich das hohe und höchste Scheinen bzw. Er-scheinen des „Wesens und der Dinge“. Dieses hohe Scheinen bedarf jedoch um zu leuchten des Dunkels. Im Kontext einer Erörterung der „Grundsätze des Denkens“ im ersten der »Freiburger Vorträge« finden sich folgende Bemerkungen, die nicht nur zu einer Erörterung der „Grundsätze des Denkens“ gehören. „Die Herkunft der Grundsätze des Denkens, der Ort des Denkens, das diese Sätze setzt, das Wesen des hier genannten Ortes und seiner Ortschaft, all dieses bleibt für uns in ein Dunkel gehüllt. Diese Dunkelheit ist vielleicht bei allem Denken jederzeit im Spiel. Der Mensch kann sie nicht beseitigen. Er muß vielmehr lernen, das Dunkle als das Unumgängliche anzuerkennen und von ihm jene Vorurteile fernzuhalten, die das hohe Walten des Dunklen zerstören. So hält sich das Dunkle geschieden von der Finsternis als der bloßen und völligen Abwesenheit von Licht. Das Dunkle aber ist das Geheimnis des Lichten. Das Dunkle behält das Lichte bei sich. Dieses gehört zu jenem. Darum hat das Dunkle seine eigene Lauterkeit. [...] Das Licht ist nicht mehr Lichtung, wenn das Lichte in eine bloße Helle, „heller aus tausend Sonnen“ auseinanderfährt. [...] Schwerer bleibt es, die Lauterkeit des Dunklen zu wahren als eine Helle beizuschaffen, die nur als solche scheinen will. Was nur scheinen will, leuchtet nicht“ (FV 93).

Das Märchenhafte heißt in der Sprache Heideggers in den »Freiburger Vorträgen« im Zusammenhang mit der Sprache des „Ereignisses“ das *Sagenhafte*. „[...] Gesang und Gedank, die jeweiligen Versammlungen des Singens und Denkens, (sind) beide im selben Wesen, im Sagenhaften der Sage zuhaus“ (FV 171). Das Dichten und Denken des Wesenhaften – versteht es sich aus seinem eigentlichen Sprachbezug heraus – ist von Anfang auf das Sagenhafte der Sprache des Wesens bezogen. Die Denkenden und Dichtenden sind dem Sagenhaften von Anfang an „zugesagt“, sie gehören dem Sagenhaften. Das Sagenhafte als es selbst zu sagen, es in der lautenden Sprache erscheinen, es erklingen

⁸ Zum Verhältnis von Schönheit und Unverborgenheit (Wahrheit) im Ereignis-Denken siehe Martin Heidegger: Das Sein (Ereignis), in: Heidegger-Studies, Vol 15, 1999, 9 – 14.

zu lassen, gelten letztlich alle Bemühungen des Entsprechens des Wesenhaften. Unser Sagen ist im Grunde immer schon bestimmt vom Äußersten des Sagens, vom Sagenhaften. Aus dem Sagenhaften des Bereichs der Sage werden erst „Denken und Dichten ihrem je eigenen Wesen überreicht“ (FV 172). Das Sagenhafte der Sage als der ‚Sprache des Wesens‘ ist „jenes mannigfaltige Reichen, als welcher der Bereich in sich selber schwingt. Der Bereich ist die Ortschaft der Identität von Denken und Sein“ (a.a.O.). Kein Sagenhaftes des Be-reiches der Sage ereignet sich jedoch ohne die Einbindung des Versagenden, des Dunklen, des Todes. Kein Sagenhaftes ist ohne die Würdigung der Negativität.

Gehen wir dem Hinweis, das Sagenhafte sei „jenes mannigfaltige Reichen, als welcher der Bereich in sich selber schwingt“ für einige Schritte nach und versuchen uns zum Schluß zumindest die Richtung, in der das Sagenhafte weiter zu denken ist, bestimmungslogisch vor Augen zu führen. Das gegenseitige Reichen von einem und anderem ist die Versammlungsbewegung eines Auseinander zu einem gestifteten Zueinander. Im Zueinander, im wechselseitigen Zusammenspiel des einen und des anderen, muß sich eine Erhöhung des jeweiligen Daseins des einen und des anderen ereignen. Dieses gegenseitige Erhöhen im reichenden Zueinander ist als Versammlungsbewegung, als Bewegung des Zueinandergelagens, eine je-weilige, eine endliche Bewegung, die sich in einer Weile ereignet. Endlich heißt hier aber auch: Das Sagenhafte in seiner Fülle ergibt sich immer erst zuletzt, im höchstmöglichen Zusammenklang des einen und des anderen. Die Versammlungsbewegung der Momente hat einen möglichen Höhepunkt. Dieser Höhepunkt stillt die Versammlungsbewegung, er läßt sie zur Ruhe kommen. Wir können auch sagen: die Bewegung ruht in einem höchsten Zusammenklang. Dies wäre das Äußerste, das Sagenhafte als Voll-brachtes. Ist dieser uns unverfügbare Zusammenklang, der sich trotzdem allein *durch* unser Sagen und *in* unserem Sagen, im Gesagten, ereignen kann, erreicht – also die Ereignung des höchstmöglichen Zueinander –, dann ist diese gestillte Ruhe zugleich der Umschlag in eine unruhige Ruhe, die einem kommenden Zueinander von anderem als dem jetzt gewesenen Zueinander gehört. Der Höhepunkt, der Augenblick des höchsten Zusammenklangs, schlägt zugleich um in einen Entzug, der wiederum einen zukünftigen anderen Höhepunkt allererst freizugeben vermag. Das Höchste und Äußerste kann in der jeweiligen Versammlungsbewegung des Zueinandergelagens immer nur zuletzt kommen. Und doch und gerade deswegen ist das Letzte im Grunde das Erste, das heißt der eigentliche Anfang der Versammlungsbewegung. Das Höchste ist der Anfang der Bewegung. Das ‚erbringende Eignen‘, worin alles Sagen und das heißt Zeigen ruht, muß nun mit dem Sagenhaften, dem ‚eigentlich Märchenhaften‘, das sich im

Bereich des Zusammenspiels des einen und des anderen ergibt, zusammengedacht werden. Das Eigenwesen einer Sache kann aus diesem Grund nichts ein für alle Mal Festgelegtes sein, sondern das Sichgehörenlassen einer Sache ruht im Sagenhaften, das sich stets aus einem gegenseitigen Reichen mit anderem je und je anfänglich zu ergeben vermag. Eine Erörterung dieses Anfänglichen und des In-sich-Zurückwesens allen Wesens müßte sich hier nun anschließen, eine Entfaltung, die wir in diesem Beitrag jedoch nicht mehr leisten können.

Das Sagenhafte der Sage ereignet sich um seiner selbst willen und dies unvermutet. Ein Unverfügbarkeitsmoment, Unberechenbarkeitsmoment ist ihm eigen. Das Sagenhafte schenkt dem Sagenden seine einfache Gegenwart – nichts anderes. Diese Gegenwart hat sich ergeben im höchsten Sagen. Dazu muß der Sagende vom Sagenhaften zuvor getroffen sein, es muß sich ihm winkhaft etwas als Sagenhaftes gezeigt haben, damit er es selbst überhaupt in seine volle sprachliche Gegenwart bringen möchte und kann. In unserem Sagen darf das Sagenhafte in seinem anfänglichen Wink nicht verloren gehen, im Gegenteil, es muß dort allererst ganz zu sich kommen können, zum ‚Leuchten auf dunklem Grund‘ gebracht werden. Von daher ist jede Suche nach dem geeigneten Wort, nach dem geeigneten Sagen, zugleich ein Wagnis. Nicht jedes Sagen vom Sagenhaften gelingt. Die Sagenden können an der Aufgabe der Darstellung des Äußersten zerbrechen. Vom Sagenhaften angezogen sind sie selbst Gerufene, das Sagenhafte in der sprachlichen Darstellung zu vollbringen. Gelingt die Darstellung, sind sie nicht nur Gerufene, sondern auch Berufene des Sagenhaften, des ‚eigentlich Märchenhaften‘. Das Sagenhafte zur Sprache zu bringen, heißt so – mit Begriffen Heideggers aus der Ereignis-Konstellation – dem ‚Seltsamen‘, dem ‚Befremdlichen‘, dem ‚Ungewöhnlichen‘, dem ‚Ungeheuren im Gehalt gegen das Geheure und Gewohnte‘, dem ‚Heiligen und Göttlichen‘ eine Stimme zu geben. Daß sich dies alles im ‚Einfachen‘ und ‚Anfänglichen‘ verbirgt, ist die Wegrichtung die, wie erwähnt, einzuschlagen wäre, würde man dem Sagenhaften – dem ‚eigentlich Märchenhaften‘ – jetzt weiter nachgehen wollen.

Da sich das Sagenhafte im in sich spielenden Be-reich der Sage als des Überreichens und zum Heil Gereichens der Wesen und Dinge allererst ergibt, ist dieses fügende Sichfinden des einen zum anderen als des Sagenhaften eine Feier. Es ist eine Feier von etwas, was sich im gegenseitigen Zuspiel, im einander Erreichen ergeben hat, was sich aber nicht ergeben mußte. Diese Feier bedarf stets einer Vorbereitung. Das Denken Heideggers zählt diese Vorbereitung selbst zur Feier hinzu. Wir sahen: es bedarf des Getroffenwerdens, des Berührtseins vom Sagenhaften, damit wir überhaupt in der Lage sind, es in der gegenswingenden Sprachbewegung zu vollbringen. Getroffenwerden können wir schon

dadurch, daß wir etwas zu ahnen beginnen, plötzlich einer wundersamen Vermutung nachgehen, das hier etwas zauberhaft Versprechendes im Spiel sein könnte, das alles Gewöhnliche hinter sich läßt. „Denn das Feiern als Innehalten mit der Arbeit ist nämlich bereits Ansichhalten, ist Aufmerken, ist Fragen, ist Besinnung, ist Erwartung, ist der Überschnitt in das wachere Ahnen des Wunders, des Wunders nämlich daß überhaupt eine Welt um uns weltet, daß Seiendes ist und nicht vielmehr nichts, daß Dinge sind und wir selbst inmitten ihrer sind, daß wir selbst sind und doch kaum wissen wer wird sind, und kaum wissen, daß wir dies alles nicht wissen“ (AN 64).⁹

Siglenverzeichnis

AN – Hölderlins Hymne »Andenken«. Gesamtausgabe Band 52. Frankfurt a. M. 1982

BH – Über den Humanismus. 9. Aufl. Frankfurt a. M. 1991

FV – Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe Band 79. Frankfurt a. M. 1994

ID – Identität und Differenz. 9. Aufl. Pfullingen 1990

FW – Feldweg-Gespräche. Gesamtausgabe Band 77. Frankfurt a. M. 1995

TK – Die Technik und die Kehre. 6. Aufl. Pfullingen 1985

USp – Unterwegs zur Sprache. 5. Aufl. Pfullingen 1975

WH – Was heißt Denken?. 4. Aufl. Tübingen 1984

⁹ Die Wendung ‚daß Seiendes ist und nicht vielmehr nichts‘, die sich in abgewandelter Form bereits an prominenter Stelle in der Freiburger Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?« findet, bewegt Heideggers Denken auch in der Ereignis-Konstellation. Es wäre eine eigene Abhandlung wert, die verschiedenen Fassungen dieser Wendung bzw. der Frage ‚Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts‘ mit Rückbezug auf ihre Bedeutung bei Leibniz und Schelling im Denken Heideggers zu verfolgen. Sachlich nahe steht die von uns zitierte Stelle der Bedeutung und Rolle des ‚Stoßes ins Ungeheure‘ im Aufsatz »Der Ursprung des Kunstwerks« (siehe »Der Ursprung des Kunstwerks«, Stuttgart 1977, S. 77).

DAS „WEIL” IN HEIDEGGERS „DER SATZ VOM GRUND”

ALINA NOVEANU*

Darum werden wir für das Denken erst reif,
wenn wir den Geschmack am Sensationellen verloren haben.¹

M. Heidegger

ABSTRACT. The purpose of this inquiry is to better understand Martin Heidegger's principle of sufficient reason as discussed during the 1955-56 lecture-cycle, entitled *Der Satz vom Grund*. Here Heidegger dealt with such ideas as *weil*, *Weile*, *verweilen*, which all denote stillness, contemplation and an acknowledgment of "what is as it is". He set these ideas against reason's need for _expression. This need appears in the idea of *Weil* as a "cause", also in the conjunctive "because". The verbs *weile*, *weilen* denote enduring time of introspection and self-assessment, as in *in sich innehalten*, *in der Ruhe*.

Heidegger's *Weil* introduces a tautological understanding of the man-world relation, which includes fearful astonishment (*erstauntes Erschrecken*) about everything that is, not because its nature is not always known, but because of its sheer existence. Suppressing this astonishment would result in a non-awareness of the authentic meaning of something that is itself, fed by such terms as cause and reason, and ultimately the technical thinking apparent in the term *Ge-Stell*.

Heidegger supported his views with references to the concepts of first beginning (*erster Anfang*) and the Greek astonishment (*thaumazein*). They aid the search for certainty of knowledge, which ultimately comes to fruition in Leibniz's "principle of sufficient reasoning." In this search, to avoid the constant need for reasoning and to best value "that what is, as it is", a mental jump (*Sprung*) is needed, a jump not toward to abyss (*Ab-Grund*) but a jump beneath thinking in terms of reason, to that level where man finds himself, where identity becomes itself (*worn de Selbigkeit selber weiss*) *Ereignis*. And *Ereignis* is the main structure in Heidegger's thinking, following the so-called *Kehre*.

The present research aims at unvailing and enforcing the *Denken-Sein-Sprache* triad (Thinking-Being-Language) as the key to understanding Heidegger's late philosophical thinking.

„Das Erstaunen ist als Pathos die Arche der Philosophie.”² Es sei zunächst versucht, sich das hier unter Erstaunen Bezeichnete, näherzubringen. Heidegger versteht unter *thaumazein* bekanntlich die Stimmung, welche, als Arche, den sogenannten „ersten Anfang” des Denkens sowohl veranlaßt,

* Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, anoveanu@hiphi.ubbcluj.ro.

¹M.Heidegger, Bd.79, V.Vortrag, S.155

²Heidegger, „Was ist das-die Philosophie”? 1956 S.24ff Heidegger stellt hier das *thaumazein* als Arche der Philosophie der Suche nach der *certitudo* gegenüber. Wir folgen demnächst seinem Gedankengang.

wie auch beherrscht. Dagegen ist man es eher gewohnt, das Staunen lediglich im Zusammenhang einer (überraschenden) Begegnung mit etwas, das einem fremd ist, zu verstehen. Das Fremde, Ungewöhnliche und Unerwartete bieten Anlaß, sind Grund dafür, dass man „staunt“. Und das, worüber man staunt, ist weiterhin Anlaß zu Fragen. Die Antworten auf unser Fragen bringen Erklärungen- rufen einen Zustand der Klarheit hervor, welcher das Geheimnis des Fremden lüftet. Das Ausbleiben solcher Antworten würde bedeuten, dass der Zustand des Erstauntseins fort dauerte, uns weiterhin „beherrscht“.

Nun ist es eine Eigentümlichkeit der Philosophie dass weniger die Gewinnung *der* endgültigen, zutreffenden Antwort, ihren innersten Kern, ausmacht³ als vielmehr das Fragen, das Gewinnen der richtigen Fragestellung – das ist die Einsicht eines hermeneutisch geschulten Bewußtseins, der zugleich auch die Endlichkeit und Beschränktheit des menschlichen Vermögens, letzte Antworten zu finden, mit berücksichtigt hat, und das nach vielen verlorenen Schlachten, Aufbau und Zerfall philosophischer Systeme. Es gibt auf die Fragen der Philosophie keine „Antwort“, heißt es, aber es gibt wohl Lösungsansätze, Antwortmöglichkeiten, die alle bemüht sind, ihren Anspruch aufrechtzuhalten, dass sie, auch wenn nicht endgültig (denn man erahnt spätestens seit der Romantik den Ausmaß der Wirkungen der Geschichtlichkeit- der eigenen und die des Gegenstandes- auf die philosophische Betätigung) die Sache doch „treffen“. Das Einzige was also noch (angesichts der vielen Forschungsrichtungen) Einheit in der so zersplitterten Welt der Philosophie herbeiführen kann, jetzt wie je ein „Schauplatz der Streitigkeiten“, ist das Fragen.

So würde sich vielleicht auf dieser Weise eine Erklärung bieten für das Verweilen der Philosophie beim Erstaunen, welches als Pathos, die Grundstimmung, aber auch das Schicksal und den zu ertragenden Los des Denkenden ausmacht, nämlich die unumgängliche Erkenntnis der Endlichkeit des menschlichen Verstehensvermögens, angesichts der eigenen Geschichtlichkeit. So verstehe sich dann etwa die Philosophie als unendliches Fragen, als Suche nach einer Wahrheit welche dann aber, als geschichtliche verstanden, Tür und Tor für den Relativismus öffnen würde.⁴ Wenn sich hier eine Möglichkeit bieten würde, diese Quelle von Mißverständnissen auszuschalten⁵ würde die Philosophie mit einem Schlag von dem ständigen

³Hans Georg Gadamer spricht in diesem Zusammenhang über die Rolle eines hermeneutisch geschulten, wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins in der Gewinnung der rechten Frage, wobei der Frage gegenüber der Antwort ein „hermeneutischer Vorrang“ zugesprochen wird. Siehe „Wahrheit und Methode“, vor allem das Kapitel „Der hermeneutische Vorrang der Frage.“

⁴So hat man z.B Gadamers hermeneutische Theorie zu interpretieren versucht und ihn des Relativismus bzw. Aufweichung der Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften beschuldigt. Siehe hierzu Gadamers Debatte mit J. Habermas.

⁵Sicherlich kann dieses heutzutage nicht mehr auf diese Art und Weise versucht sein, geschichtliches Denken und gleichzeitig Reflexion hinsichtlich der eigenen Geschichtlichkeit und Traditionsgebundenheit darf als endgültige Errungenschaft gegenwärtiger philosophischen Überlegung angesehen werden.

Erstaunt-sein bzw. Staunen-müssen erlöst sein, und eine für uns beruhigende Gewißheit würde einsetzen.

Doch das ist hier aber offenbar gar nicht gewollt, denn das, ursprüngliche Erstaunen der Philosophie ist als Arche (Veranlassendes *und* Beherrschendes) nichts Zufälliges, keine ärgerliche Angelegenheit und somit nichts Vorübergehendes und soll es auch nicht werden. Und, seltsamerweise, dieses Erstaunen fragt zunächst gar nicht. Das Erstaunen ist ein Pathos, Heidegger sagt- eine Stimmung. „Im Erstaunen halten wir an uns. Wir treten gleichsam zurück vor dem Seienden- davor, *dass es ist und so und nicht anders ist.*“⁶ Wir erstaunen sozusagen nicht vor etwas Neuem, Überraschendem sondern vor etwas wohlbekanntem, *dass es ist*. Ähnlich die heideggersche, Ausdrucksweise wo es am nächsten zu einer Definition des Erstaunens kommt: „Das Erstaunen versetzt vor Alles in Allem, *dass es ist und das ist, was es ist- vor das Seiende als das Seiende.*“⁷ Was hier offenbar ausgesagt wird, ist etwas Tautologisches, Zirkelhaftes⁸.

Man wird dagegen einwenden können, dass auch diesem Augenblick des Erstaunens erst die Frage einen richtigen Ausdruck gibt, dass er das „Noch -Nicht“ des Eintretens der Frage darstellt. Erst die Frage- und die gut bestimmte Frage- löst die philosophische Überlegung aus. Wäre dem nicht so, welche positive Erkenntnismöglichkeit kann das Erstaunen, das leere, überlegungsfreie Innehalten vor einer Sache, in sich bergen? Das Erstaunen der Griechen -als ihr Denken durchherrschende Stimmung- mündet in der Frage nach dem Sein des Seienden. Das Fragen gewinnt dann in der Neuzeit Bestimmtheit, indem er Fragen nach der unbezweifelbaren Erkenntnis wird. Der Pathos, die Stimmung welche als Ursprung des Fragens das Erstaunen war, wird zu einer „Stimmung der Zuversicht in die jederzeit erreichbare absolute Gewißheit der Erkenntnis.“⁹ Das Erstaunen weicht zurück und verschwindet bis auf die kurzen Ausbrüche des Staunens vor etwas Unerwarteten oder Unbekannten, die aber schnell ihr Ende finden in dem beruhigenden Gedanken, dass es sich mit Sicherheit für das Eine oder Andere

⁶Heidegger, Was ist das die Philosophie, S.26

⁷Heidegger, GA 45 S.174 ff, zit. nach Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, Meiner, S.506

⁸Die Problematik des hermeneutischen als in Anlehnung an die Beschreibung des Vorstruktur des Verstehens wird bekanntlich in Sein und Zeit, die Paragraphen 31 und 32 vorgestellt- die Problematik hat Ähnlichkeit mit der hier vorgestellten, „ist aber nicht auf diese zu reduzieren. In Sein und Zeit wird nämlich die Art und Weise beschrieben wie das Verstehen tatsächlich, immer, „geschieht“, das Verstehen erfaßt zunächst die Struktur des Etwas *als* Etwas; „hingegen, bei dem Erstaunen vor dem Gewöhnlichem, davor „dass etwas ist“ wird hingegen eine Verfassung beschrieben, welche aber auch nicht eintreten muß- weiter bei dem Verweilen bei dem einzelnen Seienden als Seiendem – seiner Festhaltung „in der reinen Anerkenntnis“ sagt Heidegger, handelt es sich auch nur um ein Desiderat, um eine noch anzustrebende Weise des schonenden Umgangs mit anderem Seienden. Dieses Moment kann aber übersprungen werden, was zur Gestalt des Ge-stells führt vgl. M. Heidegger, Satz der Identität, Die Frage nach der Technik.

⁹Ebd. S.27.

-eine vernünftige Erklärung bietet. Das Erstaunen verschwindet als Pathos- nur das Fragen bleibt. Dieses Fragen ist aber einer voller Zuversicht- die Antwort kann ihm nicht lange fernbleiben.

Der beste Ausdruck dieser Zuversicht in die Richtigkeit und Gewißheit der Vernunftkenntnis ist der von Leibniz formulierte Grundsatz vom zureichenden Grund, „Nihil est sine ratione sufficiente“. Keine Behauptung kann den Anspruch auf Wahrheit erheben, ohne dass der zureichende Grund angegeben wird, warum es so ist. Wird dieser angegeben, ist die Wahrheit der Erkenntnis sichergestellt. Die Anwendung des Grundsatzes überschreitet aber die Grenze der wissenschaftlichen Argumentation. Nichts ist ohne zureichenden Grund – das gilt von der Art und Weise wie die Sachen gegeben *sind*. Etwas ist aufgrund eines Anderen- oder es gibt immer etwas, worauf eine Sache zurückgeführt werden kann und wird dies wird zum Allerersten was innerhalb der Begegnung mit einer Sache berücksichtigt wird (man geht ihr „auf den Grund“, wenn man „gründlich“ verfährt, und das heißt dann auch, sie auf das, was Grund und Anlaß für ihr Auftreten war, herauszustellen). Der Weg zur Sache selbst geht über ihre Ursache d.h. über ein Anderes.

Wenn Leibniz den Satz von zureichenden Grund formuliert, hat er bekanntlich ein Vierfaches im Blicke: die schon angesprochene logische Begründung der Aussagen, die Beschreibung dessen, was tatsächlich in der Welt geschieht (welche mit der logischen Fassung des Prinzips analog ist: wenn der Grund der Wahrheit von Aussagen darin besteht, dass der Prädikatsbegriff im Subjektbegriff enthalten ist, dannentspricht diesem die These, dass die Monade sich durch sich selbst verändert, als Folge ihrer Beschaffenheit, ihres Begriffs), er ist Seinsprinzip hinsichtlich des Willen Gottes, der alles nach der besten Möglichkeit anordnet und ist letztendlich auch Ausdruck für die Kausalität in der Natur spricht. Kant wird sich später wenn er über den Satz vom Grund spricht lediglich auf Letzteres beziehen, unter Beibehaltung der logischen Fassung des Prinzips. Auf jeden Fall darf man bemerken, dass es sich seltsamerweise um ähnliche Formulierungen des Satzes handelt, um zwei gänzlich verschiedene Sachverhalte zu bezeichnen: einmal geht es um den Grund, der Prämisse des Argumentierens welche nicht die bewirkende Ursache für die Schlußfolgerung ist- zweitens geht es um den verursachenden Grund der Veränderungen in der Natur. Was hier überraschenderweise vorgeht, ist eine an die platonische Tradition erinnernde Angleichung der Erkenntnis- und Seinsebene, jetzt aber aufgrund der Macht des Satzes vom Grund. Keine Argumentation darf Anspruch auf Wahrheit erheben, ohne Angabe deszureichenden Grundes, weil keine Sache ohne zureichenden Grund *ist*. Die Warum-Frage wird zu derjenigen Frage die alle unsere Erkenntnis leiten und begleiten soll. Sie ist die allererste Frage. Sie ist insofern legitim, inwieweit jede Sache ein Darum, ein Weil darstellt, Ausdruck des Grundes welcher ihr vorläuft, gemäß des Satzes : *Nichts ist* ohne Grund.

Die vorliegende Untersuchung folgt dem heideggerschen Gedankengang in seiner Auslegung des Satzes vom Grund. Die Angabe des Grundes welche der Satz verlangt, in seinem gewaltigen Anspruch auf das Warum, tritt bei Heidegger zurück zugunsten des Verweilens und Innehaltens im Weil. Die verschiedenen Bezüge auf welche das Weil in der heideggerschen Interpretation verweist, werden schrittweise herausgearbeitet und vorgestellt.

Heidegger bringt die strenge Fassung des Satzes vom Grund: „Nichts ist ohne dem zureichenden Grund“ auf die kurze Formel „Nichts ist ohne Warum“.¹⁰ Der Selbstverständlichkeit der These „Alles hat ein Warum“ scheint ein Vers des Mystikers Angelus Silesius zu widersprechen, den Heidegger gleich anführt: „Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet.“ Das Seltsame an dem Satz ist, dass er ein Weil anführt und explizit das Warum abweist. Das Weil, von dem der Satz spricht, ist aber auch ein besonderer: „sie blühet, weil sie blühet“. Es ist ein Weil, welches nicht den Grund nennt, nicht den Grund herbeiführt, welcher von dem Warum gefordert wird. Das Warum fragt nach dem Warum des Blühens- das Weil nennt als Grund des Blühens, das Blühen. Das Warum das immer auf ein Anderes verweist, bekommt in dem Weil nicht das erwartete Andere, sondern unerwarteterweise das Selbe. Das ist für Heidegger auch Anlaß zur Vermutung, dass es sich vielleicht um einen anderen Grund handle, nach welchem das Warum fragt und den das Weil bringt, sonst befände sich der Dichter in der Widerspruchsituation „d.h. ein gleichzeitiges Bejahen und Verneinen des Selben, nämlich des Grundes.“¹¹ Doch was hat dieses Selbe- dieses Reden in Tautologien zu bedeuten? Heidegger widmet sich dieser Problematik hauptsächlich in seiner Schrift „Der Satz der Identität“¹². Hier wird die Identität - als Selbigkeit- weit hinaus über das bloße Einerlei als Vermittlung der Sache mit sich selbst gedeutet. Das Identische ist erstens das Eine-Selbe. „Damit etwas das Selbe sein kann *genügt*¹³ je eines.“ *Das Tautologische* der Identitätsformel nennt das Ausreichen des Verbleibens der Einen Sache bei sich selbst. Sie ist sich selbst genug, braucht kein Anderes. Weiterhin „Die gemäßere Formel für den Satz der Identität A ist A sagt demnach nicht nur : jedes A ist selber dasselbe, sondern Jedes A ist selber, *mit* ihm selbst dasselbe, „die Einung in der Einheit“ . In der Identität waltet eine Vermittlung (Vermittlung welche von den Vertretern des spekulativen Idealismus aufgedeckt und anerkannt worden ist). Indem sie sagt, wie jedes Seiende *ist*, (mit ihm selbst dasselbe) spricht die Identitätsformel vom Sein des Seienden. Doch Heidegger bleibt bei diesem Verständnis der Identität nicht stehen. In einem zweiten Schritt deutet er die Identität als *Zusammengehörigkeit*, indem er die Erkenntnis

¹⁰Heidegger, „Der Satz vom Grund“, von nun an SG, Fünfte Stunde, 66ff.

¹¹Ebd, S.70

¹²Im folgenden beziehe ich mich auf den Vortrag „Der Satz der Identität“, Bd. 79, von nun an SI

¹³Hervorhebung von mir.

der abendländischen Metaphysik nach welcher die „Einheit der Identität einen Zug im Sein des Seienden bilde“ umkehrt ¹⁴: Sein ist ein Zug der Identität „Wo die Identität selbst, nicht erst der Satz der Identität spricht, da verlangt ihr Spruch, dass Denken und Sein, im Selben, zusammengehören.“ ¹⁵ Die Identität versammelt Denken und Sein in ein Selbes.

Diese Zusammengehörigkeit ist nicht auf die Einfalt des Einerlei zu reduzieren-wie aber läßt sie sich bestimmen?. „Denken wir nach der Gewohnheit das *Zusammengehören* dann wird, wie schon die Betonung des Wortes andeutet, der Sinn des Gehörens von Zusammen, d. h. von dessen Einheit her bestimmt. Gehören heißt in solchem Fall: zugeordnet und eingeordnet sein in die Versammlung eine Zusammen, eingerichtet in die Einheit eines Mannigfaltigen, zusammengestellt in der Einheit des Systems ...“¹⁶ Heidegger erarbeitet den Sinn der Zusammengehörigkeit aus demjenigen „was“ursprünglich in der Identität zusammenkommt, zusammengehört: Denken und Sein- oder, ein Schritt weiter gedacht, Mensch und Sein. Das worauf es ankommt, ist das *Gehören* beider zu einander, zu einem Zusammen: „Das Zusammengehören läßt sich aber auch denken als *Zusammengehören*. Dies will sagen: das Zusammen wird jetzt aus dem Gehören bestimmt. Das Gehören ist nicht aus der Einheit des Zusammen sondern dieses Zusammen ist aus dem Gehören her zu denken.“ ¹⁷ Diesen Schritt zu machen erweist sich als eine schwer zu vollziehende Aufgabe, solange man sich dieses Verhältnis nach dem gewohnten Denkmuster als Verknüpfung vorstellt: „Allein, das verwaltende *Zusammengehören* von Mensch und Sein erfahren wir nie solange wir uns in im bloßen Vorstellungen von Ordnungen und Vermittlungen aufhalten. Solches Vorstellen zeigt uns immer nur eine Verknüpfung die entweder vom Sein oder vom Menschen her geknüpft wird und auf das so bestimmte *Zusammen* beider hindenkt.“¹⁸ Von solchen Verknüpfungen-von ihrer Notwendigkeit (aufgrund der bestehenden Seinsverhältnissen) spricht aber gerade der Grundsatz vom Grund. Der Grund-Satz der Identität ist selber auf den Grundsatz vom Grund und auf seine Geltung angewiesen, insofern er von Zusammengehörigkeit von Verschiedenem (hier: Denken und Sein, Mensch und Sein) auf *Grund* des Selben spricht. Der Satz der Identität gründet gleichsam im Satz vom Grund-¹⁹ und insofern er vom Sein als *Grund* des Seienden sagt, darf er ein Grund-satz heißen: „Das Sein des Seienden lichtet sich im Charakter des Logos, d.h.

¹⁴Dazu beruft sich Heidegger auf die parmenidische Formel : „Das nämlich Selbe ist Vernehmen (Denken) wie auch Sein“ und deutet sie als Zusammengehörigkeit von Denken und Sein in eine Identität

¹⁵SI, 118

¹⁶SI, 119

¹⁷SI, 120

¹⁸SI, 122

¹⁹S G, .22

des Grundes. Deshalb darf ein Satz von der Art des Satzes der Identität, der sagt, zum Sein des Seienden gehöre selber mit ihm selbst dasselbe, im ausgezeichneten Sinne ein Grundsatz heißen²⁰. Der Satz der Identität gründet selber im Grundsatz vom Grund, ist auf seine Geltung angewiesen.

Und trotzdem, um den Sinn der Zusammengehörigkeit, des *Gehörens* zueinander von Mensch und Sein zu erfassen, wird gerade die Abkehr vom Sein als Grund des Seienden, ein Sich-Abwenden vom Denken in Verknüpfungen, die Abkehr vom Satz vom Grund und seinen metaphysischen Begründungsansprüche, verlangt. Doch wie verläßt man eine Denkweise? Heideggers Bezeichnung für das, was mehr als Umstellung, Abkehr oder Wende ist, nämlich das endgültige Verlassen eines Bodens welches das Denken genährt und gefestigt hat, *Sprung*. Wir verlassen eine Denkweise „dadurch, dass wir uns aus der Haltung des bloßen Vorstellens von Verknüpfungen absetzen. Dieses Sichabsetzen ist ein Satz im Sinne eines Sprunges der abspringt, weg von der geläufigen Vorstellung vom Menschen als dem animal rationale und als einem Subjekt für Objekte, weg vom Sein als dem Grund des Seienden.“²¹ Grundsätze werden gleichsam zu Sprungbretter, sie stellen als Grund-sätze den Boden dar, jenseits dessen sich der Ab-grund öffnet: „Das Denken springt ab vom Grund, d.h. vom Charakter des Begründens als dem bisher allein maßgebenden, ab vom Grund als dem Sein, das für alles begründend-rechnende Vorstellen des Seienden das zu- Denkende und damit auch das Vorgedachte bleibt.“²²

Im Vollzug des Sprunges, weg vom begründend-bestimmenden Denken verläßt man aber auch jede Vorstellung von der Art und Gestalt der Beziehung, welche zwischen Sein und Seiendem besteht. Wenn Sein nicht mehr als Grund des Seienden verstanden wird, wie sieht dann das Gehören erstaus- wie sieht das Verhältnis von Seiendem und Sein aus? Das Wesen dieses Gehörens- wird von Heidegger als ein *Eigenen* dargestellt: ein Vereignen und Zueignen welche in einem weiteren Schritt aus der Konstellation welcher Heidegger den Namen Er-ernisgeben wird verstanden werden. „Ereignis ist der in sich schwingende Bereich durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen er-reichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat“²³. Solange das Denken metaphysisch bleibt, ist auch der Sprung ein Sprung ins Bodenlose – das metaphysische Denken sucht und sieht überall nur den Grund, in dem Versuch, voreinem Ab-grund auszuweichen. Die Möglichkeit aber, sich auch in der Nähe des Ab-grundes aufzuhalten, ist nicht ohne Weiteres gegeben, denn indem das begründende

²⁰V. Vortrag, 155

²¹SI, S.122

²²V. Vortrag, S159

²³SI, 126

Denken auch die Gründe auf einen letzten Grund führt, ist es nicht der Gefahr ausgesetzt, in den Abgrund zu fallen.²⁴ Die Sicherung der Vorrangigkeit der Grundsätze, die Sicherung des Denkenansatzes durch seine Verfestigung im Grund, prägt als *meditatio de principiis* das Neuzeitdenken und bestimmt einen Wandel, eine neue Zeit der Metaphysik. Der Sprung bleibt ein Sprung in den Abgrund solange er aus diesem „revidierten“ aber noch immer metaphysischen Denken herausgedacht wird, aber nicht wenn wir da springen „wo wir schon immer eingelassen sind: in das Gehören zum Sein, aber zum Sein, das selber zu uns gehört, indem es als Sein nur bei uns wesen d.h. An-wesen kann.“²⁵ Dieser Sprung ist deshalb so schwer zu vollziehen und nachzuvollziehen, weil er nichts Sensationelles voraussetzt („Seltsamer Sprung, der uns vermutlich den Einblick erbringt, dass wir uns noch gar nicht genügend dort aufhalten, wo wir eigentlich schon sind.“²⁶) und keinerlei Vorbereitung im Sinne eines Erlernens bedarf, wenn schon, bedarf er eines Verlernens. Über den Augenblick des Vollzugs ist auch nicht zu verfügen, denn „Der Sprung ist die jähe Einkehr in den Bereich aus dem her Sein und Mensch einander in ihrem Wesen je schon erreicht haben.“²⁷ Der Bereich des Absprunghes, ein Reich des Zu-Reichens und Er-reichens wo Mensch und Sein auf einfachster Weise einander ge-eignet sind- hatte Heidegger das Er-eignis genannt. Das Zusammenspiel des gegenseitigen Eignens und Reichens im Er-eignis bahnt einen Weg- den Weg zur Sprache. Das Wesen der Sprache als die Sage²⁸, aus dem Er-eignis bestimmt („Das Ereignis läßt in der brauchenden Vereignung die Sage zum Sprechen gelangen.“) erweist sich als der Abgrund, in den das Denken springt.²⁹

Doch worüber spricht der Satz vom Grund, indem er selbst zum Satz im Sinne eines Sprunges wird, wohin läßt er das Denken springen? Ein „Wechsel der Tonart“ erlaubt dem aufmerksam Hörenden das, was der Satz vom Grund untergründig ausspricht, herauszuhören. Nichts *ist* ohne *Grund*. Die zweite Tonart spricht (im Vergleich zur ersten, welche noch die Sprache der Metaphysik spricht, indem sie den Grund als zum Seienden gehörig betrachtet „Nichts ist ohne Grund, und so den Grund als „Bedingung der Möglichkeit“ des Seienden hervortreten läßt) seinsgeschicklich von Sein und Grund als das Selbe. Sein und Grund *gehören* zusammen aus der ursprünglichen Aufeinanderbezogenheit welche Heidegger anhand

²⁴ V. Vortrag, S. 156 ff.

²⁵ SI, S.122

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Siehe Unterwegs zur Sprache, Der Weg zur Sprache, 239ff, V. Freiburger Vortrag, 175 ff.

²⁹ V. Vortrag, S.163: „Der Abgrund, in den das Denken springt, ist das Wesen der Sprache. Dieses Wesen verbirgt sich im Wesen des Sagens. Durch sein Springen wandelt sich das Denken insofern es anfänglicher in sein Wesen als Sagen einkehrt und zugleich die Rede vom „wesen“ einen entsprechend gewandelten Sinn empfängt“.

der heraklitischen Prägung des Begriffs *Logos* hervortreten läßt.³⁰

Die schillernde Mannigfaltigkeit der Bedeutungen des Logos-Begriffes läßt aber nicht nur zu, dass Sein und Grund als Selbes gedacht wesen sondern auch „Sein und Prinzip und Ratio, Sein und Grund als Vernunftgrund“³¹. Die Verengungen welche der Satz vom Grund in seiner Reduktion auf das Kausalitätsprinzip erfährt und weiterhin, die der Ursache auf die Wirkursache, werden hier von Heidegger aufgedeckt und in dem Erklingen der zweiten Tonart rückgängig gemacht. „Sein besagt unter anderen Namen der Frühzeit abendländischen Denkens auch *Logos*. Derselbe Denker Heraklit, der dieses Wort sagt, nennt Sein auch *Physis*. Sein ist als versammelnd-bergendes Aufgehenlassen jenes Erste, von woher *Jegliches erst als das Jeweilige*³² seines Versammelten aufgeht, hervorgeht ins aufgegangen- Unverborgene. Als *Logos* ist das Sein das Erste, von woher Anwesendes anwest- griechisch *To Proton hoten*. „Das Erste von woher“ ist das von wo aus Jegliches, was ist, anfängt, und von woher es als Angefangenes beherrscht bleibt; anfangen heißt griechisch *Archein*. Der *Logos* entfaltet sich so zum *Proton Hoten* d.h. zur Arche, lateinisch-römisch gesagt, zum *principium*. Dass alles Sinnen und Trachten, Tun und Lassen vorstellend nach Prinzipien sucht und als solche sich hält, ergibt sich aus dem Wesen des Seins als *Logos* und *Physis*.“³³ Die Verdrehung welche hier zustandekommen wird, welche dann Sein innerhalb der gesamten Geschichte der abendländischen Metaphysik mit dem Vernunftgrund zusammendenken läßt beruht auf der Art und Weise wie Sein als *Logos* und *Logos* als der Grund gedacht werden. „*Sein im Sinne des Logos ist das versammelnde Vorliegenlassen*“³⁴ Aition als die griechische Bezeichnung für dasjenige, was etwas als das, was

³⁰Siehe SG, Dreizehnte Stunde, 182 ff, oder auch V. Freiburger Vortrag „In der Frühe des griechischen Denkens wird jenes, woran es liegt, dass das Vorliegende vorliegt, Anwesendes anwest, Seiendes ist als der *Logos* bestimmt. So sagt es Heraklit. Wir haben dies einfach anzuerkennen, zwar nicht als den Machtspruch einer Autorität, doch als ein Wort, das unser Denken immer wieder an-denken und prüfen muß. Was heißt, „prüfen?“ Denn es klingt auch heute noch bestürzend, falls wir das Geläufige abwerfen, wenn das Sein des Seienden als der *Logos* bestimmt wird. Allein diese Bestimmung, Sein als *Logos*, gehört zugleich in die nächste Nachbarschaft zu derjenigen Erfahrung des Seins, die Parmenides im Sein verbinnt, wenn er es als das *Hen* denkt, die einfach einigende einzige Einheit. Das *Eine-Alles Einende* und der *Logos* als Versammlung im Sinne des *Hen-Panta* gehören aus unscheinbarem Einklang in das Selbe. Dieses Selbe ist das Erste, von woher das Seiende als solches je ein Seiendes ist. (Sein? Anwesenheit) Beides, das *Hen* und der *Logos*, sprechen noch und in neuer Entscheidung aus der Einheit der dialektischen Vermittlung, als welche das Sein, alles Seiende, es gründend, bedingt und als die Unbedingte das System des Absoluten selber ist. Das erste von woher, *to proton hoten*, heißt *arche*, -ist als der *Logos* der Grund, der gründet.“ V. Freiburger Vortrag 153 und ff.

³¹SG, 153ff

³²Hervorhebung im Text von mir

³³SG, 182

³⁴Ebd. und ff.

es ist, in dem, wie es ist (und nicht als Anderes), vorliegen läßt, verschuldet, wird in der lateinisch-römischen Übersetzung zu *causa*, Ursache. Da „alle Ursachen Prinzipien sind“ wie Aristoteles es auch in seiner Metaphysik ausspricht, da beide gründend sind, wird der Charakter der Verursachung von nun an auf den Grund übertragen, und mehr, dieses wird zur leitenden Vorstellung von dem was Grund ist. „Allein“ bemerkt Heidegger, „dies alles ist in keiner Weise selbstverständlich sondern ein einziges Geheimnis eines einzigartigen Geschickes.“ Dieses Geschick zeugt vom Entzug des Seins, welches, sein Wesen verbergend, gleichzeitig Anderes ans Licht läßt: den Grund als verursachenden Grund.

Die zweite Tonart läßt den Grund nicht mehr als den verursachenden hervortreten, sondern als das „versammelnde Vorliegenlassen“³⁵, das Erste, das Jegliches als Jeweiliges aufgehen läßt.

In diesem Sinne kehren wir zum Wort des Angelus Silesius zurück : „Die Ros ist ohn Warum- sie blühet weil sie blühet“ und wiederholen die Frage, die Vermutung, dass es sich doch um einen anderen Grund handeln würde, nach dem das Warum fragt -und einem anderen, den das Weil bringt. Das Warum fragt nach dem Anderen als dem Grund- das Warum fragt nach dem verursachenden Grund. Das Weil, „sie blühet weil sie blühet“ versammelt das Blühen in dem was es ist, nämlich Blühen- es selbst und läßt es darin ruhen. Der Grund, der versammelnd etwas in dem was es ist, hervorbringt, und es darin ruhen läßt, springt ab von dem Grund, den das Warum herbeirief. Wohin? In den Ab-grund. Das Wort des Dichters: „sie blühet, weil sie blühet“ ist ein ab-gründiger. Es spricht den Grund ab und springt ab vom Grund.

Die Zurückführung und Auslegung des Logos auf das „versammelnde Vorliegenlassen“ erlaubte den Wechsel der Tonart. Die zweite Tonart des Satzes vom Grund spricht von Sein und Grund als das Selbe. Sein ist aber nicht das alles begründende Grund, „Sein“ sagt Heidegger „ist gründen“ und nur indem es gründen ist hat es keinen Grund³⁶. Sein ist der Ab-grund. Es gilt jedoch, nach wie vor Sein und Grund: das Selbe. Sein und Grund-dasselbe und Sein-der Abgrund – die Auflösung dieses seltsamen Verhältnisses bringt das Denken mit einem Sprung hinein in ein Spiel, und zwar „mit dem worin *Sein als Sein* ruht-also nicht mit solchem, worauf es als seinem Grund beruht.“³⁷ Das Spiel öffnet den Bereich wo Sein als Sein auftritt – aber „Sein bleibt als Sein grund-los“³⁸ Sein ist gründend, aber indem er selbst keinen Grund hat, ist er der Ab-grund. „Die Ros- ist ohne warum- sie blühet weil sie blühet.“ Das Weil nennt keinen Grund- er nennt den Ab-grund.

Das Wesen des Spieles birgt, so Heidegger, ein Geheimnis. Aus

³⁵SG,184

³⁶SG, S.185

³⁷SG, S.187

³⁸SG.185

diesem heraus lassen sich Mensch und Sein, Sein als dem Ab-grund in ihrer Zusammengehörigkeit – jetzt als Zusammenspiel gedeutet – denken, auf Spiel setzen. Das Spiel welches Heidegger hier meint ist das „höchste Spiel“ auf das die Sterblichen gesetzt sind, und zwar, dass sie nur sein können, indem sie in der Nähe des Todes wohnen. Der Tod als „noch ungedachte Maßgabe des Unermeßlichen“ -der äußerste Entzug -ist die einzige Begrenzung dieses fortwährenden Spieles: des Zuspieles der Sache- des Mitspiels des Menschen, des Zusammenspieles der Wesen untereinander.³⁹

Das Spiel entzieht sich jeder Bestimmung durch einen Grund – das Spiel spielt- und ist, indem es spielt, ist ohne warum, das Spiel läßt das Weil in sich „versinken“. Das Spiel ist selbst ab-gründig.

Die Zusammengehörigkeit von Mensch und Sein wurde aus dem Er-ignis bestimmt. Das Er-ignis ist der schwingende, in sich spielende Bereich welcher „den Menschen in den Brauch für es selbst“⁴⁰ ereignet, ihn nicht auf ein Anderes verweist, sondern ihn „sein“ läßt. Sein als der Ab-grund, Sein als Grund als „versammelndes Vorliegenlassen“ wurde durch Zurückführung auf den Ursprungssinn des Logos gedacht. Der Logos aber ist zugleich „Sagen im Sinne des Erscheinenlassens“⁴¹, und er ist es in einer ausgezeichneten, eigentümlichen Weise. Die ursprüngliche Bedeutung des Logos ist „weder das Wort für Denken, noch gar das Wort für Sein.“ Logos ist das Wort für Rede. Logos- als das Wort für Rede zu verstehen ist teil des Geheimnisses des, wie Heidegger sagt „einzigartigen Geschickes“ weil, Logos als Rede zugleich den Zugang eröffnet für das was das Wesen der Sprache ist: nicht das Sprechen sondern das Reden, das Sagen. Das Versammeln von dem das *Legein* spricht führt nicht zu dem das wir mit der Philologie als Rede, Rede von der Sprache her bestimmt, verstehen. Das Reden meint, so Heidegger, das was das *Legein* ursprünglich ausdrückt und somit auch der Logos: „vorbringen, versammelnd zum Vorschein bringen“. Der Logos als das Erste, von woher Wesendes anwest, bringt zugleich dieses An-wesen zum Vorschein- als Rede.

Das Denken kommt hier an eine Kreuzung, die wiederum ein Sprung voraussetzt und zwar einen, der den Weg den die abendländische Tradition mit dem Verständnis von Logos als dem Grund, den Grund als die Ursache, die Ursache als die Wirkursache gegangen ist, verläßt, ohne zu vergessen, dass dieses Denken es selbst sei, der den Sprung veranlaßt hat: „Das Denken springt ab von Denken und Sein, ab von der logos-

³⁹Bd.79, V. Vortrag, S.172-173 Zum Wesen der Sprache als Bereich des Erreichens von Wesen und Dinge: „Wir müssen erst einmal das am meisten Befremdliche erfahren und aushalten: daß das wesen der Pradche vor allem Sein und Denken und vor dem Zusammengehören beider für dieses das in sich schwingende Spiel der Ortschaft ist, als welcher Bereich die Sage alle Dinge und Wesen einander überreicht und sie für uns so darreicht, dass wir sie allentzhalben erreichen und verfehlen.“

⁴⁰US, S.261

⁴¹V.Vortrag, S.167

mäßigen Bestimmung die zwischen beiden den Urstreit veranlaßt der schon bei Heraklit durch das einzige Wort Logos genannt ist welcher Logos als das Hen Panta auch Eris heißt: der Streit. Im Absprung läßt das Denken den Urstreit nicht ungeschlichtet hinter sich sondern er nimmt ihn gleichsam mit sich um das Schlichte des Zusammengehörens von Denken und Sein anfänglich zu erfahren. Das Denken blickt darnach aus, ob und wie sich im Sprung der Bereich öffne *worin die Selbigkeit selber west.*⁴²

Der Sprung eröffnet den Bereich *worin die Selbigkeit selber west*, nämlich im Er-ignis, der Sprung ist aber gleichzeitig ein Sprung in das Wesen der Sprache- als der Sage.⁴³ Die Sage bestimmt sich aus dem Ereignis als dasjenige zu dem der Weg zur Sprache *gehört*: „In diesem Weg, der zum Sprachwesen gehört, verbirgt sich das Eigentümliche der Sprache. Der Weg ist ereignend.“⁴⁴

Die Sprache als Sage vereignet Sein und Denken indem sie den Bereich öffnet, *worin die Selbigkeit selber west*. Das Eigentümliche des Sprachwesens hat mit diesem Wesen der Selbigkeit selber insofern zu tun, als sie innerhalb dessen Bereiches in sich selber spielt: Die Sprache spricht. Das Tautologische in diesem Ausdruck läßt das Wesen der Sprache als Sprechen, als Reden hervortreten. Die Sprache ist Sprache *weil* sie spricht und sie ist es nur *insofern* sie spricht. Die Tautologie nennt die Bewegung des In-sich-selber Spielens der Sprache.

Die Ros ist ohn Warum. Sie blühet, weil sie blühet. Worüber spricht der Dichter? Wem gilt denn das Erstaunen, worauf sein Wort denn Antwort ist? Es gilt dem Weil des Blühens. Das Weil des Blühens nennt das Blühen selbst. Was spielt in dieser Rede? Die Sprache gibt einige Auskunft über das rätselhafte dieses Wort-Spieles: „Doch was heißt eigentlich weil ? Es ist das verkürzte Wort für „dieweilen“ ... Weil meint hier keineswegs darumweil, sondern „weil besagt dieweilen, d.h. So lange, als- ... Weilen heißt : wahren, still bleiben, an sich und innehalten nämlich in der Ruhe.“⁴⁵ „Sie blühet *weil* sie blühet“-Das Weil ist hier keine Antwort auf ein Warum- das Weil nennt das Innehalten, das Verbleiben in dem Erstaunen, *dass* hier überhaupt etwas blühend *ist*. Das Verweilen, das Innehalten untersagt es dem Weilenden, zu fragen, es untersagt ihm zu erforschen und untersuchen, das Weil „wehrt ab, nach dem Warum, also nach Begründung zu forschen. Es verweigert das Begründen und Ergründen. Denn das Weil ist ohne Warum, hat keinen Grund, ist selber der Grund.“⁴⁶

⁴²V.Vortrag, S.159, Hervorhebung von mir.

⁴³ Zum Verhältnis von Er-ignis und Sprache, siehe SI S.126 „Das Er-ignis als Er-ignis denken heißt, am Bau dieses Bereiches bauen. Das Bauzeug zu diesem in sich schwebenden Bau empfängt das Denken aus der Sprache. Denn die Sprache ist die zarteste, alles verhaltende Schwingung im schwebenden Bau des Ereignisses.“

⁴⁴US, WzS, S261

⁴⁵SG, S.207

⁴⁶Ebd.

Das Weil ist selber der Grund. Das Weil aber ist Grund gerade indem es nicht ein Darumals Antwort auf ein Warum darstellt. Das Weil nennt nicht die traditionelle logosmäßige Bestimmung des Grundes, das (tautologische) Weil erlaubt den Zugang zu dem Bereich des Wesens der Selbigkeit selbst- zum Grund als „das worauf alles ruht, was für alles Seiende schon als das Tragende vorliegt. Das Weil nennt dieses tragende Vorliegen, vor dem wir einfach innehalten. Das Weil weist in das Wesen des Grundes. Ist jedoch das Wort vom Sein als dem Grund ein wahres Wort, dann weist das Weil zugleich in das Wesen des Seins.“⁴⁷ Als das Innehalten, als Weilen und Währen spricht das Weil das Wort vom Sein. Er spricht es, indem er das Sein aus dem Bereich wo das Denken einkehrt, „wo Eignung, Vereignung, Eigentum und Eigentlichkeit walten“, aus dem Er-eignis zur Sprache bringt.⁴⁸ Das Weil nennt Sein und Grund als das Selbe. Sein und Grund: das Selbe. Sein- der Abgrund. Das Weil läßt das Denken in den Abgrund springen. „Die Ros ist ohne Warum. Sie blühet weil sie blühet.“ Warum ist das Wort des Dichters „ab-gründig“? Das Wort spricht vom Sein als Währen – der Abgrund öffnet sich mit dem erstaunenden Erschrecken, dass hier etwas ist- und vielmehr nicht- und dass es ist-*weil*-es ist, d.h. so lange es ist.

Das Erstaunen der Griechen mündete in der Frage nach dem Sein des Seienden und wunderte sich über was das Seiende sei, insofern es sei. Dann unterblieb das Erstaunen. Es blieben einzelne Fragen. Heidegger läßt hier hingegen das Fragen nach dem Anderen unterbleiben zugunsten des Verbleibens in einem ursprünglicheren Erstaunen, vor allem was ist als dem, was es ist, und somit vor dessen „reinen Anerkenntnis“. Das Erstaunen und Erschrecken das hiermit erneut und anders, aus dem ab-gründigen Weil spricht, gilt dem, dass Seiendes überhaupt sei (und nicht vielmehr nicht) und der in der nächsten Nähe liegenden Möglichkeit seines Entzugs. „Sie blühet weil sie blühet“. Es gibt nichts Sensationelles am Blühen -wohl aber Erstaunens- und Erschreckenswertes.

⁴⁷Ebd.

⁴⁸Siehe SI und ebd. „Weilen, währen, immerwähren, ist jedoch der alte Sinn des Wortes „sein“. Das Weil, das alle Begründung und jedes Warum abwehrt, nennt das einfache, ohne Warum schlichte Vorliegen, woran alles liegt, darauf alles ruht. Das Weil nennt den Grund. Aber zugleich nennt das Weil als das Dieweilen das Währen: das Sein. Das Weil nennt zumal: das ein und den Grund, nennt das Währen das Sein als den Grund. Sein und Grund – im Weil das Selbe. Beide gehören zusammen.“

DER KÜNSTLER IN HEIDEGGERS *KUNSTWERKAUFSATZ*.

ELISABETH SCHMIT*

ABSTRACT. Heidegger's reflections about art are guided by his concern to avoid traditional notions, such as the creativity of the artist-genius as "origin" of the work of art. In fact, as long as the work of art is seen as a mere object manufactured by a subject, it is impossible to grasp its specificity as a work of *art*. The present text tries to elucidate Heidegger's turning against the traditional understanding of the artist's role in the forthcoming of the work of art and shows how, in his rejection of what the artist *is not*, he develops his own theory of the *Origin of the work of Art*. The becoming of art (*Kunstgeschehen*) and the role of the artist only become clear if they are interpreted in terms of the event (*Ereignis*). This explains the singular relation of the artist to the becoming of truth (*Wahrheitsgeschehen*), which lies in his ability to open and respond to the *Zuspruch* of Being. Thus, the work of art can be understood as the artist's answer that lets come into the open new possibilities of being (*Seinsmöglichkeiten*) for the being-there (*Dasein*). Even though the artist is not granted the status of a genius anymore, he is certainly not a simple craftsman – compared to the people he shares a world with, he is always "the Other" (*der Andere*), the one that stays in between the actual world and the world that is to come forth thanks to the work of art.

Zur Art der Fragestellung

Im Nachwort zu seiner Abhandlung *Der Ursprung des Kunstwerkes* nennt Heidegger mit aller Deutlichkeit deren Zielsetzung: Im Augenmerk steht das „Rätsel der Kunst“, jedoch nicht mit dem Anspruch, es zu „lösen“, sondern es überhaupt erst in den Blick zu bekommen, es zu „sehen“¹. Dem phänomenologischen Grundgestus seines Denkens gemäß, nehmen die Überlegungen ihren Ausgang vom Faktum des tatsächlichen Bestehens von Werken der „großen Kunst“², dem sie sich mit der daran notwendig anschließenden Frage zukehren: Woher sind die Werke das, was sie sind, nämlich Werke der Kunst? Wie der Titel bereits ankündigt, ist die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerkes das Thema der Schrift. Gemeint ist die Suche nach der Wesensherkunft des Werkes und damit letztlich die Frage danach, was das überhaupt sei: die *Kunst*?

Der Zugang zum Phänomen der Kunst ist jedoch nicht ohne Weiteres gegeben. Die Frage ist mit vielfältigen, aus einer langen Tradition

*Eberhard Karls Universität Tübingen, elise.schmit@gmx.net.

¹ Martin Heidegger: *Vom Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart 1960. S. 83.

Der vorliegende Text orientiert sich vornehmlich an der bei Reclam erschienenen Fassung des Kunstwerkaufsatzes, die die dritte Ausarbeitung aus den *Holzwegen* wiedergibt. Im Folgenden werden Zitate aus dieser Fassung mit UK angeführt. Verweise auf die ersten beiden Fassungen erfolgen unter den Abkürzungen UK 1 und UK 2 (siehe Literaturhinweise am Ende des Textes).

² Vgl. UK, S. 35.

des Kunstdenkens und der Ästhetik herrührenden Vorurteilen über Wesen und Entstehung der Kunst belastet, von denen es sich erst freizumachen – oder deren es sich zumindest bewusst zu werden gilt, wenn der Blick auf das „Rätsel der Kunst“ ein unvoreingenommener sein soll. Als besonders fatal erweist sich dabei die landläufige Meinung, das Werk entspringe „aus der und durch die Tätigkeit des Künstlers“ (UK, 7). Aber was ist gegen diese Ansicht einzuwenden? Was liegt in der Tat näher als die Wirklichkeit des Werkes in seinem Geschaffensein durch den Künstler zu suchen? Der Künstler *macht* doch das Kunstwerk. Die für das Kunstgeschehen konstitutive Rolle des Schaffenden will Heidegger nicht leugnen – er setzt sie jedoch grundsätzlich von jeglichem Vorverständnis ab, das den „Ursprung“ des Kunstwerks im Künstler sehen will³. Eine Zweideutigkeit in der alltäglichen Verwendungsweise des Wortes „Ursprung“, nach der es sowohl „Ursache“ als auch „Herkunft“ bedeuten kann, macht es notwendig, die Art der Beteiligung des Künstlers am Hervorkommen des Werkes herauszustellen. Der bloße Tatbestand des Werkschaffens durch den Künstler (verstanden als eine Tätigkeit des Machens) ist nicht so aussagekräftig, wie es zunächst scheinen mag, da aus ihm nicht erhellen kann, aus welchem Grund das geschaffene Werk ein Werk *der Kunst* sein soll. Wer diesen Grund in den Schaffenden selbst verlegt, erklärt den Künstler zum schaffenden Subjekt und das Werk zum geschaffenen Objekt, bewegt sich mithin in neuzeitlichen Denkmustern seit Descartes und Kant, die der heideggersche Ansatz zu vermeiden, mehr noch: zu überwinden sucht. Es ist daher ganz im Sinne einer solchen Wendung gegen das Subjekt-Objekt-Schema, dass Heidegger scharfe Kritik an einem Kunstverständnis übt, das den Ursprung des Kunstwerkes in seiner Schaffung durch ein Genie sieht und das fertige Werk zur Leistung desselben erklärt. Aus dieser Sichtweise stellt sich das Kunstwerk letztlich nur noch als Zeugnis der Genialität seines Schöpfers dar. Seine *Funktion* ist es, auf diese zu verweisen. Die von Heidegger nicht weniger schroff zurückgewiesene Autorität des „Kunstbetriebes“ wurzelt ebenfalls in einer Auffassung von Kunst, die einzelnen Subjekten – in diesem Fall nicht den Künstlern, sondern den Kunstverständigen – die Aufgabe zumutet, durch ihr Urteil ein Werk erst als ein Werk der Kunst auszuweisen.

Die herkömmlichen Ansätze der Ästhetik fußen auf einem Denkschema, welches das Kunstwerk vergegenständlicht und es so *a/s*

³ Diese populäre Auffassung von Kunst lässt sich auch bei namhaften Kunstverständigen finden. Sie verortet den „Ursprung“ des Kunstwerkes im Künstler, in der Meinung, nicht zum Aufweis bringen zu müssen, wodurch dessen Schaffen ausgerechnet zum Hervorkommen eines Kunstwerks führt (und nicht etwa eines Zeuges). Es sei an dieser Stelle nur folgendes Beispiel angeführt: Ernst H. Gombrich: *Die Geschichte der Kunst*. 16. Auflage. Berlin 1996. S. 15: „Genau genommen gibt es ‚die Kunst‘ gar nicht. Es gibt nur Künstler.“

Kunstwerk notgedrungen verfehlt: „Alle Aesthetik nimmt das Kunstwerk als *Objekt* und d. h. in Beziehung zum Subjekt, auch wenn scheinbar vom Subjekt abgesehen wird.“⁴ Die Kritik an dieser Auffassung des Kunstwerkes „als Objekt für Subjekt“⁵, wie es in Notizen Heideggers zum Kunstwerkaufsatz lakonisch heißt, ist ein Hauptanliegen seines Kunstdenkens, das sich, aus seiner Ablehnung des neuzeitlichen Subjektivismus heraus, als eine „Überwindung des ‚Aesthetik‘“ versteht⁶. Die ersten beiden Fassungen des Kunstwerkaufsatzes legen dann auch gleich eingangs einen Schwerpunkt auf die Zurückweisung der beiden „möglichen Bestimmungen des Werkseins“⁷, des Geschaffenseins durch den Künstler als „Ursprung“ des Kunstwerkes einerseits (d. h. als dessen empirische Ursache) und der Auszeichnung der Werke als Werke der Kunst unter Berufung auf den Kunstbetrieb, der sie zu solchen erklärt, andererseits. Die Bedeutung dieser beiden Aspekte für das Kunstgeschehen wird stark eingeschränkt: In Wahrheit ist das Gegenstandsein der Werke im Kunstbetrieb lediglich eine „Folge“, sein Erzeugtsein durch den Künstler ein bloße „Mitbedingung“ des Werkseins. Dieses selbst aber bleibt dadurch unberührt, denn es ist aus einem anderen Grund geschöpft: dem Wesen der Kunst⁸.

Wozu dann aber eine Auseinandersetzung mit dem Künstler im Kunstwerkaufsatz, wenn er doch erstens in Heideggers Überlegungen eher an den Rand gedrängt zu sein scheint und zweitens ständig die Gefahr droht, sich das Verständnis des Werkschaffens durch Ausläufer des Subjektivismus, wie den neuzeitlichen Geniebegriff, zu verstellen? Tatsächlich gehen Heideggers Bemühungen zunächst dahin, das Kunstwerk unabhängig von seinem Geschaffensein durch den Künstler zu begreifen, es in seinem reinen Werksein zu belassen und von ihm selbst her zu sehen. Fast scheint es, als besinne er sich am Anfang des dritten Vortrages wider Willen erneut auf den Künstler, nachdem er sich seiner - nach der Ablehnung des Geniedenkens und der daraus resultierenden Konsequenzen zu Beginn - für nahezu die gesamten zwei ersten Vorträge entledigt hatte⁹. Das Schaffen des Künstlers bleibt zentral für das Kunstgeschehen, auch wenn es nicht mehr von der Aura der Genialität

⁴ Martin Heidegger: *Zur Überwindung der Aesthetik. Zu „Ursprung des Kunstwerks“*. In: *Heidegger Studien*, Bd. 6. S. 5-7. Im Folgenden abgekürzt mit *Zur Überwindung der Aesthetik*. Hier: S. 7.

⁵ *Zur Überwindung der Aesthetik*, S. 5 ff.

⁶ Ebd., S. 7.

⁷ UK 1, 7.

⁸ Besonders deutlich in UK 1, S. 7: „Der Ursprung des Kunstwerks ist die Kunst.“

⁹ Vgl. UK, S. 57, insbesondere: „So müssen wir uns unter dem Zwang der Sache doch dazu verstehen, auf die Tätigkeit des Künstlers einzugehen, um den Ursprung des Kunstwerkes zu treffen. Der Versuch, das Werksein des Werkes rein aus diesem selbst zu bestimmen, erweist sich als undurchführbar.“

umleuchtet wird. Aber welcher Art ist dieses Schaffen? An dieser Stelle gilt es, ein zweites gewichtiges Vorurteil zu vermeiden, das nur noch auf die faktische Erzeugung des Werkes durch die Hand des Künstlers sieht und daher nicht zwischen der Produktivität des Handwerkers und der des Künstlers zu unterscheiden vermag. Da aber das Kunstgeschehen vom Werk her gedacht ist, wird schnell offenbar, dass diese „Degradierung“ des Künstlers nicht zu weit getrieben werden darf: Nähert es sich nämlich dem anderen Extrem des „bloßen“ Zeugschaffens, droht, ähnlich wie beim Genie, doch von anderer Seite, die Funktionalisierung des Geschaffenen. Anders als das Zeug kann das Werk *als Werk* in keiner Funktion aufgehen. So verschieden wie Werk und Zeug sind Werkschaffen und Erzeugung¹⁰.

Der Versuch besteht im Folgenden darin, das Kunstgeschehen, auch wenn es nicht mehr vom Künstler aus gedacht ist, doch von dessen Warte aus zu beobachten. Von diesem Standpunkt zeigt sich, dass dem Künstler, nachdem ihm die Rolle des genialischen Schöpfers aberkannt und die des Handwerkers verweigert wurde, weit mehr bleibt, als ein „Durchschnitt“ zwischen beiden Positionen. Um seinen Status zu bestimmen, ist es wenig hilfreich, Merkmale, die er mit dem Genie und dem Handwerker teilt, einfach zusammenzurechnen. Für den Künstler kann also das Gleiche gelten, wie im ersten Vortrag für das Kunstwerk selbst: Mit einer „verrechnenden Aufreihung“¹¹ ist dem nicht beizukommen, was sein Wesen kennzeichnet. Was den Künstler als solchen ausmacht, kann nur im Ausgang vom Kunstgeschehen begriffen werden. Die Abgrenzungen zu dem, was er *nicht* ist, helfen dennoch dabei zu zeigen, dass seine Bestimmung in der Tat in einem Zwischen liegt, wenn auch nicht zwischen Genie und Handwerker im Sinne eines Halb-und-Halb. Die Ausführungen zum Schaffenden in den *Hölderlinvorlesungen* aus dem Jahre 1934/35¹² geben entscheidende Hinweise für die Bestimmung des Schaffenden: Die Bedeutung des Künstlers für das Wahrheitsgeschehen kann mit Recht als die eines „Mittlers“ beschrieben werden, der durch die Schaffung des Kunstwerks maßgeblich an der Aufstellung einer Mitte durch letzteres beteiligt ist, aus der sich das Dasein auf eine eigentliche Seinsweise besinnen kann.

Zum Vorverständnis des Verhältnisses von Kunst, Künstler und Kunstwerk.

¹⁰ Ihrer Kürze und Prägnanz halber steht diese Bezeichnung im Folgenden für die Herstellung von Zeug.

¹¹ Vgl. UK, S. 22.

¹² Martin Heidegger: *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. GA 39. Frankfurt a. M. 1999.

„Oder meinen Sie, Prinz, dass Raphael nicht das größte malerische Genie gewesen wäre, wenn er unglücklicherweise ohne Hände wäre geboren worden?“¹³

Die geläufigste Vorstellung über die Entstehung von Kunstwerken ist ihr Geschaffensein durch den Künstler. Nach dieser Vorstellung gibt es Kunstwerke, weil es Künstler gibt, die sie erschaffen. Oder verhält es sich etwa umgekehrt? Bedarf es nicht auch der Werke um einen Künstler als solchen auszuweisen? Ab wann ist der Künstler ein Künstler? „Der Künstler ist der Ursprung des Werkes. Das Werk ist der Ursprung des Künstlers. Keines ist ohne das andere.“ (UK, 7). So banal und unmittelbar einsichtig dieser Wechselbezug sein mag, so ist es unter Berufung auf einen extrem gesteigerten Geniebegriff scheinbar doch möglich, das Wesen des Künstlers unabhängig von der Realität tatsächlich geschaffener Werke zu begreifen. Aber nur scheinbar: Die Redeweise von einem „Raphael ohne Hände“ unternimmt den absurden Versuch, das Genie sogar ohne das Werk als das Objekt zu denken, das auf die Meisterschaft seines Urhebers verweist. Der Künstler wird dabei so weit über die Sphäre des Schaffens erhoben, dass es keiner Belege für seine Genialität mehr bedarf – er ist über jegliches Zeugnis seines Könnens erhaben. Was aus der Ablehnung einer jeglichen irgendwie „handwerklichen“ Komponente resultiert, ist ein vergeistigtes Künstlersubstrat, ein absolutes Genie. Der Ausspruch des Malers Conti geht sogar noch darüber hinaus: Im Falle des „Raphael ohne Hände“ ist die Schaffenskraft nicht nur nicht aktualisiert, sondern nicht einmal aktualisierbar. Die als unendlich reich gedachte schöpferische Potenzialität scheitert an einem äußeren Umstand, dem Fehlen der Hände. Die nicht ausübbar und doch als meisterlich angenommene Schaffenskraft kann weder unter Beweis gestellt noch widerlegt werden. Das Kriterium für die Bestimmung des Künstlers lässt sich nicht mehr an äußeren Gegenständen festmachen, sondern ist ganz in den „Künstler“ zurückgenommen. Das Konzept der Genialität bezieht sich damit nicht auf die tatsächliche Ausführung von großen Kunstwerken, sondern, wie Conti glauben machen möchte, darauf, lediglich einen Begriff vom vollendeten Kunstwerk zu haben, womit er die Kunst zu einer rein innerlichen Angelegenheit erklärt. Ein solches Künstlertum bewegt sich an der Grenze der Sagbarkeit und erweist sich eben dadurch als widersinnig. „Raphael ohne Hände“ ist eben kein realer Sachverhalt, sondern eine Hypothese, das auf den historischen Maler nicht verzichten kann. „*Raphael* ohne Hände“ ist nicht „N. N. ohne Hände“. Der Verlust seiner Werke wird in Aussicht gestellt, ohne für die Durchhaltung der Annahme, dass er sie nicht

¹³ Gotthold Ephraim Lessing: *Emilia Galotti. Ein Trauerspiel in fünf Aufzügen*. Stuttgart 2001. S. 10.

geschaffen hätte, auf das bestehende und bekannte Werk verzichten zu können. „Raphael ohne Hände“ wäre schließlich nicht *Raphael*, sondern schlichtweg eine kontingente Existenz.

An diesem Beispiel lässt sich ein Zweifaches ablesen: Erstens, die Bestätigung, dass der Bezug zwischen Künstler und Kunstwerk sowohl wechselseitig als auch notwendig ist, wenn das Kunstverständnis nicht in völlig idiosynkratischen Auffassungen enden soll. Wie das Kunstwerk einerseits auf einen Schaffenden angewiesen ist um ins Sein zu treten, so ist der Künstler nicht anders denkbar denn als „schaffende Existenz“¹⁴. Zweitens zeigt sich, dass dieser Wechselbezug zwar einen unverzichtbaren Bestandteil des Kunstgeschehens, aber nicht dieses in seiner Vollständigkeit ausmacht. Conti spricht, indem er Raphael zum „größten malerischen Genie“ erklärt, schließlich nicht von einem überzeitlichen Standpunkt, sondern aus einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Kunstverständnis heraus. Er steht im Wirkungskreis des raphaelitischen Kunstschaffens. Die Achtung, die er seinem Vorbild gegenüber ausdrückt, ist eine der vielen möglichen Ausprägungen, die die *Bewahrung* annehmen kann - neben dem Schaffen der zweite Aspekt, der die Einordnung des Daseins in das Kunstgeschehen betrifft und der an späterer Stelle eingehend zu erörtern sein wird. Damit ist zugleich gesagt, dass der Künstler immer auch Bewahrer ist¹⁵.

Wenn aber das Geschaffene den Schaffenden als Künstler ausweist, muss es ein Werk der Kunst sein. Hier kommt also eine dritte Instanz ins Spiel, wodurch „Künstler und Kunstwerk“¹⁶ [...] je in sich und in ihrem Wechselbezug [*sind*]“ (UK, 7): die Kunst. Ohne die Annahme eines - wie auch immer gearteten - Vorverständnisses von Kunst, muss es, unter der Bedingung, dass diese Zuschreibung nicht lediglich willkürlich erfolgt, unerklärlich bleiben, wie ein Seiendes unter anderem Seienden als ein Kunstwerk bezeichnet werden kann¹⁷. Zudem wird Kunst von Heidegger nicht so verstanden, dass erst Werke und Künstler sein müssen, um dann von ihnen auf einen gleichsam abstrakten Begriff der Kunst zu schließen. Der Kunst haftet überhaupt nichts Statisches im Sinne einer Zusammenfassung oder eines Resultats von realem Kunstschaffen an; sie ist ein Geschehen, das die wirklichen Werke und

¹⁴ Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“*. Frankfurt a. M. 1994. Hier: S. 267. Im Folgenden abgekürzt mit von Herrmann 1994.

¹⁵ Dies zum Einen dadurch, dass er sich in eine Tradition einschreibt, zum Anderen dadurch, dass sein Bezug zum eigenen Werk neben dem schaffenden auch ein bewahrender ist. In diesem Sinne sind die kritischen Anmerkungen Contis gegenüber seinen künstlerischen Fähigkeiten (unmittelbar vor dem oben angeführten Zitat) zu verstehen.

¹⁶ Unter Berücksichtigung vor allem des dritten Vortrags, ist es angebracht zu ergänzen: und die Bewahrung.

¹⁷ Eben dies wäre auch Gombrich vorzuwerfen, s. o.

Künstler erst ermöglicht¹⁸, das in der Schaffung von Kunstwerken und der Entfaltung von deren Werksein überhaupt erst „ist“. Sie ist kein über Werken schwebender Wert, aus dem diese abgeleitet würden: Es „gibt“ Kunst nur, indem sie geschieht. In solchem Geschehen ist der Künstler mit einbegriffen. Er ist also letztlich nur dank der Kunst.

Künstler und Handwerker.

Welche Beziehung verbleibt dem Künstler noch zum Kunstwerk, nachdem ihm die Rolle des „selbstherrlichen Subjektes“ (vgl. UK, 78), wie Heidegger das Genie abfällig bezeichnet, aberkannt wurde? Auf der Suche nach einer neuen Bestimmung fällt die Ähnlichkeit des künstlerischen Schaffens zur handwerklichen Tätigkeit ins Auge: In der Art der Hervorbringung sind sich Künstler und Handwerker so ähnlich, dass leicht der Eindruck entstehen kann, dass ihre jeweiligen Tätigkeiten sich im Grunde nicht voneinander unterscheiden. Dieser Schluss wird offenbar von zwei Seiten bekräftigt: Zum Einen genießt das handwerkliche Können unter Künstlern höchstes Ansehen. In ihrem stetigen Bemühen um die Weiterentwicklung von Maltechniken beispielsweise, begreifen große Künstler ihr Schaffen oftmals selbst als eine Weise handwerklichen Tuns¹⁹. Zum Anderen bedachten die Griechen Künstler und Handwerker mit der gleichen Bezeichnung, *technitēs*, was den Verdacht aufkommen lässt, das Schaffen von Werken und das Herstellen von Zeug seien ursprünglich gar nicht als getrennt voneinander betrachtet worden, als ob sie, die eigentlich zusammengehörten, erst im Laufe einer in die Irre gehenden Interpretation des Begriffes auseinandergetreten seien. Unbestreitbar ähneln sich die Tätigkeit des Handwerkers und die des Künstlers in dem auffälligen Punkt, dass beide auf ein „Produkt“ ausgerichtet sind, das am Ende der Tätigkeit als fertiges dastehen soll. Der Töpfer stellt Amphoren her, der Bildhauer Standbilder. Ist es aber so, dass handwerkliches Erzeugen und künstlerisches Schaffen im Grunde dasselbe sind, wie lassen sich dann Kunstwerk und Zeug noch voneinander unterscheiden? Dass es sich hier um zwei grundsätzlich voneinander getrennte Arten von Seiendem handelt, hatte Heidegger zu Beginn seiner Schrift mit großem Nachdruck betont. Im ersten Vortrag des Kunstwerkaufsatzes weist er die Bestimmungen des Kunstwerkes als eines seiner Dienlichkeit entkleideten Zeuges zurück, wie auch diejenige, die im Kunstwerk ein Zeug sehen will, „das außerdem noch mit einem ästhetischen

¹⁸ Vgl. UK 1, S. 7.

¹⁹ Umberto Eco benutzt diesen Aspekt des künstlerischen Schaffens, um den Geniebegriff ironisch zugunsten des handwerklichen Aspekts zu untergraben: Vgl. Umberto Eco: *Nachschrift zum ‚Namen der Rose‘*. [1983] Übersetzt von Burkhart Kroeber. München, Wien 1987. S. 18: „Wenn ein Autor behauptet, er habe im Rausch der Inspiration geschrieben, lügt er. Genie ist zehn Prozent Inspiration und neunzig Prozent Transpiration.“

Wert ausgestattet ist, der daran haftet“ (UK, 33). Derartige Bestimmungen entstehen in Anlehnung an eine Denkweise, die Heidegger als „verrechnende Aufreihung“ (UK, 22) bezeichnet: Anstatt das Kunstwerk von ihm selbst her zu betrachten, macht sie es zu einem Amalgam von Merkmalen, die im Wesentlichen von den anderen beiden Arten von nicht-daseinsmäßigem Seiendem, von Naturding und Zeug, abgelesen sind.

Die äußere Ähnlichkeit zwischen Kunstschaffen und Herstellen von Zeug reicht nicht bis an das Hervorgebrachte heran. Der Standpunkt von Künstler und Handwerker lässt offen, warum das Hervorgebrachte bei diesem Zeuge, bei jenem Kunstwerke sind. Bei aller oberflächlicher Ähnlichkeit greift die Gleichsetzung des künstlerischen Schaffens mit der Tätigkeit des Handwerkers folglich zu kurz, da sie versäumt, das hervorgebrachte Seiende in seiner Eigenart zu betrachten. Dies gilt umso mehr, als die *technē* laut Heidegger „überhaupt niemals eine Art von praktischer Leistung“ (UK, 58) meint; sie ist vielmehr als eine „Weise des Wissens“ (UK, 59) zu verstehen. Sowohl Künstler als auch Handwerker lassen Seiendes in sein je eigenes Aussehen hervorkommen; ihnen ist, wenn auch unter völlig verschiedenen Vorzeichen, ein „entbergendes Hervorbringen²⁰“ des Seienden in sein Anwesen gemeinsam. Heidegger erinnert mit derartigen Formulierungen an seine Auslegung des griechischen Begriffes der *alētheia*, der gemeinhin mit „Wahrheit“ übersetzt wird. Die bekannte heideggersche Übersetzung „Unverborgenheit“ und die damit verbundene eigentümliche Prägung seines Wahrheitsbegriffes, gewinnt im Kunstwerkaufsatz und dessen Umkreis an Schärfe. Die Wahrheit wird als ein Geschehen gedacht, das sich als gegenwendige Bewegung von Entzogenheit und Entbergung manifestiert, als Lichtung, die in sich zugleich Verbergung ist. Verborgenheit und Unverborgenheit sind miteinander verbunden in einem Urstreit, der nicht beigelegt werden kann. Die Dimension der Verbergung ist aus diesem Grund nicht als ein an der Lichtung haftender Mangel aufzufassen, den es zu beheben gälte, sondern unausweichlich Teil dieser selbst. Lichtung und Verbergung bedingen sich gegenseitig, so dass jegliches, was in die durch diesen Streit erwirkte Offenheit tritt, sich zugleich aus ihr zurücknimmt. Wie ein im Frühling blühender Baum, der in sich die Möglichkeiten des Fruchttragens im Spätsommer und des kargen Entlaubtseins im Winter – bis hin zu seinem Gefälltwerden oder Absterben – trägt, ist das sich zeigende Seiende nie in der Fülle aller seiner möglicher Entfaltungen offenbar. Der Urstreit aber bedarf eines Seienden, in welchem er wirklich wird. Ein solches Seiendes ist das Kunstwerk. In ihm manifestiert sich das Wahrheitsgeschehen als Streit zwischen Welt und Erde, indem Welt als das Sichöffnende danach

²⁰ Vgl. von Herrmann 1994, S. 273.

trachtet, die Erde in sich aufgehen zu lassen, wogegen die Erde als das Sichverschließende und Bergende dazu neigt, „die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten“ (UK, 54). Wenn das Kunstgeschehen im Folgenden als „Ins-Werk-setzen der Wahrheit“ bezeichnet wird, so bedeutet das, dass die Kunst eine Weise ist, wie Wahrheit geschichtlich wird²¹; das Wahrheitsgeschehen, als der Urstreit zwischen Lichtung und Verbergung, bedarf der Kunst um zum Austrag zu kommen²². Auf diese Weise scheint der gesuchte Unterschied zwischen Zeug und Kunstwerk und die damit notwendig werdende Differenzierung ihrer Hervorbringung auf: Im Kunstwerk ist die Wahrheit in Form des Streites zwischen Welt und Erde ins Werk gesetzt, was bedeutet, dass er sich in ihm erst und eigentlich entfaltet – der Austrag des Streites macht das Werksein des Werkes aus. Das Kunstwerk ist dasjenige Seiende, durch das eine Welt aufgestellt und offen (im „waltenden Verbleib“, vgl. UK, 40) gehalten wird, indem es gleichzeitig die Erde als die Sichverschließende herstellt. Bei allem Streben danach, sie zu überhöhen, bedarf die Welt der Erde um auf ihr zu gründen, wie auch die Erde der Welt und der Offenheit bedarf um als die Sichverschließende zutage zu kommen. Dem Künstler kommt die Aufgabe zu, ein Seiendes dergestalt zu schaffen, dass es die beiden Wesenszüge des Werkes erfüllt. Das Verhältnis zwischen Welt und Erde muss also über den Schaffensprozess hinaus in dem hervorgebrachten Seienden ein strittiges bleiben, wenn dieses Seiende ein Kunstwerk sein soll. Auf das gefertigte Zeug trifft dies nicht zu: Zwar steht das Zeug in einem Bezug zum Streit zwischen Welt und Erde, geht aus diesem hervor, aber dieser Streit wirkt nicht in ihm fort. Die Wahrheit geschieht, anders als im Kunstwerk, nicht *im* Zeug²³. Sie geschieht auch nicht im Naturding. Unter allem nicht-daseinsmäßigem Seienden ist das Kunstwerk das einzige, das die Wahrheit in Gestalt des Streits von Welt und Erde in sich eröffnen kann.

Wer die verschiedenen Arten von nicht-daseinsmäßigem Seienden einander gegenüberstellt und sie in Bezug auf Welthaftigkeit und Zugehörigkeit zur Erde untersucht, wird den Grund für diesen Sachverhalt darin finden, dass sowohl beim Zeug als auch beim „bloßen“ Naturding Welt und Erde in einem Ungleichgewicht stehen, das die Fortführung des Streites unterbindet. Das Kunstwerk unterscheidet sich auf der einen Seite - obwohl ihm dessen

²¹Auf die anderen im Kunstwerkaufsatz genannten Weisen der Wahrheitsgründung, die staatgründende Tat, die Nähe zum Seiendsten des Seienden, das wesentliche Opfer und das Fragen des Denkers (vgl. UK, 62), wird in diesem Zusammenhang nicht eingegangen.

²²Vgl. UK, 60: „Das Werkwerden ist eine Weise des Werdens und Geschehens der Wahrheit.“

²³Vgl. von Herrmann 1994, 276: „Für die Unterscheidung beider Weisen des Her-vor-bringens werden wir beachten müssen, daß das Zeug im anfertigenden Hervorgehenlassen im Geschehnis der Unverborgenheit hervorgebracht wird, daß dieses Geschehnis aber *nicht im* Zeug geschieht.“

„selbstgenügsames Anwesen“ (UK, 21) zueigen ist - vom Naturding, das als eigenwüchsiges Seiendes vornehmlich der Erde zugehört und dessen Vorfindlichkeit in einer Welt im Nachhinein eher zufällig erscheint. Das Ungleichgewicht zwischen Welt und Erde schlägt im Falle der Naturdinge zugunsten des Erdhaften aus: Der Fels, auf dem das Tempelwerk aufruht, gehörte auch schon vor dessen Erbauung zur und in die Erde; zur Sprache kommen als das Tragende und Ruhende um auf diesem Weg Eingang in eine Welt zu finden, kann er jedoch erst durch die vom Werk erwirkte Offenheit. Die Naturdinge können zum Teil einer Welt werden, aber in ihrem Fall ist das Aufeinandertreffen von Welt und Erde kein Streit. Als das wesentlich erdhafte Seiende und teilen sie die Merkmale des Aufgehens und gleichzeitigen Sichverschließens, die auch der Erde zukommen.

Beim Zeug besteht dieses Ungleichgewicht zugunsten des Welthaften: Schon in *Sein und Zeit* war das Zeug ein wichtiger Bestandteil der Analyse von „Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt“²⁴. Das Zeug wird hier als „etwas, um zu“ bezeichnet, eine Umschreibung, die dem Begriff der Dienlichkeit zuspießt, auf den Heidegger auch im Kunstwerkaufsatz bei seiner Auseinandersetzung mit dem Zeug eingeht. Im „Um zu“ wird deutlich, dass das Zeug von der Verweisung lebt, dass Zeug mithin nicht als für sich stehendes Seiendes betrachtet werden kann, sondern immer in einem Verweisungszusammenhang, einem Zeugganzen gesehen werden muss²⁵. Es besteht immer nur im Rückbezug auf seine Verwendungsweisen und fügt sich solcherart in eine Verweisungsmannigfaltigkeit ein, dass es möglichst ganz in sie eingeht. Das Zeug ist das wesenhaft unauffällige Seiende: Ganz auf Handlichkeit ausgerichtet, verschwindet es geradezu im Gebrauch²⁶, so dass das Dasein erst auf die Welthaltigkeit des Zeuges aufmerksam wird, wo dieses seinen Dienst versagt, wo es untauglich und unzuverlässig geworden ist. Wenn die Welt im Zeug auch nur *ex negativo* aufscheinen kann (sei es, dass dieses den Gebrauch verweigert oder dass der Betrachter sich in Distanz zu ihm setzt), so ist sie doch die für das Zeug, und dadurch auch die für die Herstellung von Zeug, bestimmende Dimension. Der Handwerker kann das Erdhafte nicht in seinem Sichverschließen belassen, sondern muss es der Zweckdienlichkeit unterordnen: Wenn der Krug dazu dienlich sein soll, *um* Wasser zu fassen,

²⁴ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. [1927] Tübingen 2001. S. 66. Im Folgenden mit SZ abgekürzt.

²⁵ Vgl. SZ, 68: „Ein Zeug ‚ist‘ strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist.“

²⁶ Vgl. UK, 27: „Die Bäuerin auf dem Acker trägt die Schuhe. Hier erst sind sie, was sie sind. Sie sind dies um so echter, je weniger die Bäuerin bei der Arbeit an die Schuhe denkt oder sie gar anschaut oder auch nur spürt. Sie steht und geht in ihnen. So dienen die Schuhe wirklich.“

muss er aus wasserdichtem Material gefertigt sein. Die Erde erscheint im Kontext der Hervorbringung von Zeug als Stoff, der geformt werden muss:

Das Zeug nimmt, weil durch die Dienlichkeit und Brauchbarkeit bestimmt, das, woraus es besteht, den Stoff, in seinen Dienst. Der Stein wird in der Anfertigung des Zeuges, z. B. der Axt, gebraucht und verbraucht. Er verschwindet in der Dienlichkeit. Der Stoff ist um so besser und geeigneter, je widerstandsloser er im Zeugsein des Zeuges verschwindet.²⁷

Die tiefgreifende Differenz zwischen dem Vorgang des Werkschaffens und der Hervorbringung von Zeug zeigt sich im jeweiligen Verhältnis zur Erde: Im Gegensatz zum Gebrauchen und Verbrauchen der Erde durch den Handwerker, steht ihr Brauchen durch den Künstler. Wo das Zeug die Erde der Handlichkeit und Dienlichkeit unterstellt, stellt sich das Werk in sie zurück²⁸. Im Werkschaffen wird die Erde nicht als Stoff einer Form dienbar gemacht, sondern wird als das Hervorkommend-Bergende offenbar; die Herstellung der Erde belässt sie in ihrem Wesen und macht sie so erst sichtbar als die, die sie ist. Das Tempel-Werk unterscheidet sich von der Axt dadurch, dass es „indem es eine Welt aufstellt, den Stoff nicht verschwinden, sondern allererst hervorkommen [läßt], und zwar im Offenen der Welt des Werkes [...]“²⁹. Das Zusammenklingen der beiden Wesenszüge des Werkes ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis dessen, was die Eigenart des Kunstwerkes kennzeichnet: Das Erdhafte im Kunstwerk kommt erst als solches ans Licht, weil es in einem Wechselverhältnis zu der dem Werk zugehörigen Welt steht, in deren Offenheit es als das Sich-Entziehende hineinsteht.

Wo das Werk gelingt, stehen Welt und Erde in einem Wechselbezug, der als Streit gekennzeichnet wurde. Solange das Werk sein Werksein entfaltet, ist das Kräfteverhältnis zwischen den beiden Kontrahenten insofern ausgeglichen, als dass keiner von beiden endgültig unterliegt. Das Werkschaffen bringt Welt und Erde in ein solches strittiges Verhältnis: Der Künstler fügt den „Riß“, an dem die Streitenden, fast wie an einem Scheitelpunkt, einerseits nach jeweiliger Selbstbehauptung streben, andererseits jedoch untrennbar miteinander verknüpft bleiben, an dem sie nicht auseinander-, sondern zusammengerissen werden. Das schaffende Hervorbringen kann folglich mit Recht als ein „In-den-Riß-bringen“³⁰ bezeichnet werden. Heidegger bindet es zurück an die Bestimmung des künstlerischen Schaffens als eines Zurückstellens des Werkes in die Erde: Wo der Handwerker einen Stoff im Sinne einer bereits feststehenden Form

²⁷ UK, 42.

²⁸ Vgl. UK, 42. Deshalb ist es angemessener zu sagen, das Gemälde sei in der Farbe als das Farbige im Gemälde (UK, 10).

²⁹ UK, 42.

³⁰ Vgl. von Herrmann 1994, S. 301.

verarbeitet, ist der Künstler dazu angehalten, unter Berücksichtigung der Eigenart der Erde sein Werk so in diese hineinzuschaffen, dass sie dabei in ihrem Wesen belassen wird und in einen Streit zur Welt tritt. Aus dieser Perspektive meint das In-den-Riß-bringen letztlich nichts anderes als die *Gestaltung*, wobei Gestalt zu verstehen ist als das „*Gefüge*, das der Streit als Riß annimmt, wenn er in die Erde des Kunstwerkes festgestellt wird³¹“, die spezifische Prägung auf die das Wahrheitsgeschehen so wesentlich angewiesen ist um sich zu entfalten³². Die jeweilige und unverkennbare Eigenart des Kunstwerkes, seine ganz bestimmte und unverwechselbare Gestalt, unterscheidet es grundlegend vom Zeug. Jedes Kunstwerk ist einmalig und einzigartig, jeweils ein noch nie Dagewesenes und künftig Unwiederholbares, wodurch es sich klarer Weise vom Zeug abhebt. Dessen Bestimmung durch das Um-zu, seine Dienlichkeit, prädestiniert es zur seriellen Produktion. Da das Zeug nie als solches von Bedeutung ist, sondern nur im Hinblick auf seine Funktion, ist es nicht nur reproduzierbar³³, ohne dass ihm sein Zeugsein abhanden kommt, es ist zudem ersetzbar. Ist ein Zeug durch Abnutzung untauglich für den Gebrauch geworden, nimmt in der Regel bald ein neues Zeug seinen Platz ein. Ein solcher Austausch erweist sich als unproblematisch, da die formgetreuen Nachbildungen von Werkzeugen etwa sind in gleichem Maß Werkzeuge sind wie ihre Vorbilder. Die Nachbildungen von Kunstwerken hingegen sind bloße Kopien im Gegensatz zum Original, und seien sie noch so genaue Imitationen. Was erstmals Kunstschaffen war, ist in der Nachbildung nur mehr die Vollbringung von Kunststücken, die auf die Geschicklichkeit ihres Verfertigers verweisen – wirkliche Kunstwerke sind sie nicht, nehmen sie doch das Original im Sinne einer wiederverwendbaren Form. Das so verstandene Kunstwerk, durch mehr oder minder getreue Kopien vervielfältigt, findet nicht selten Verwendung zu dekorativen Zwecken und rückt damit in eine bedenkliche Nähe zum Zeug.

Die handwerkliche Tätigkeit orientiert sich an einem bestehenden Verwendungszweck, der gewisse Vorgaben bezüglich der Formung des Stoffes macht, die es bei der Produktion zu beachten gilt, wenn ein funktionstüchtiges Zeug daraus hervorgehen soll. Im Gegensatz dazu steht die Tätigkeit des Künstlers, die, wenn sie ein Kunstwerk hervorbringt, nie bereits Vorhandenes nachahmt, sondern die Gestalt des Kunstwerkes prägt und dieses für die Bewahrung freigibt. Das Unerwartete des durch Künstlerhand ins Sein tretenden Kunstwerks verbietet diesem, so wie das Zeug in bestehenden Zusammenhängen gleichsam unsichtbar zu werden.

³¹ Vgl. von Herrmann 1994, S. 304 (Hervorhebung von Herrmann).

³² Vgl. UK, 64: „Geschaffensein des Werkes heißt: Festgestelltsein der Wahrheit in die Gestalt.“

³³ Die Dienlichkeit des Zeuges macht seine Vervielfältigung prinzipiell wünschenswert.

Es zeigt sich, dass dem Geschaffensein eine eigentümliche Wertigkeit zukommt: Anders als beim Zeug ist das Geschaffensein „in das Geschaffene mit hineingeschaffen“ (UK, 65). Das Dass des Geschaffenseins, „daß solches Werk *ist* und nicht vielmehr nicht ist“ (UK, 66), tritt am Kunstwerk mit aller Deutlichkeit hervor und bringt in die Welt, in die es ankommt einen *Stoß*. Dieses Dass verweist nicht auf das bloße Faktum des Vorhandenseins, wie es auch beim Zeug und jeglichem anderen Seienden feststellbar wäre³⁴ - schließlich gilt nach wie vor, dass das Gegenstandsein der Werke nicht an ihr Werksein heranreicht³⁵ -, sondern hebt das Geschaffensein des Kunstwerkes als eine unerhörte Begebenheit ans Licht und erlaubt der Aufmerksamkeit nicht, sich davon abzuwenden. Freilich liegt der Sinn dieser Ausführungen nicht darin, der künstlerische Leistung unter der Hand wieder zu ihrem traditionellen Ansehen zu verhelfen: Von Bedeutung ist nicht, *wer* das Kunstwerk geschaffen hat, sondern dass es überhaupt als ein solches (und zwar jeweils dieses) Seiendes geschaffen ist, in dem die Unverborgenheit geschieht³⁶. Das Wissen um den Urheber, so Heidegger, lenkt lediglich vom „einfache[n] ‚factum est‘“ (UK, 66) des Werkes ab, so dass es geradezu wünschenswert scheint, dass die Identität des Künstlers unbekannt bliebe. Der umso reinere Stoß versetzt den vom Kunstwerk angegangenen Bewahrer jäh aus seinem gewohnten Bezug zur Welt in ein unvertrautes Umfeld³⁷: Was vormals gewohnt und geheuer war, tritt ihm in einer neuen Fremdheit und Unverbrauchtheit gegenüber. Es zeigt sich, dass das Plötzliche des Stoßes, wie auch seine Beständigkeit, an die Bestimmung eines der beiden Wesensmerkmale des Kunstwerks anknüpfen: das Aufstellen einer Welt. Indem das Kunstwerk ins Sein tritt, stößt es die bestehende, gewohnte und vertraute Welt *um* und stößt gleichzeitig eine neue, unvertraute und zunächst ungeheuerere Welt *auf*³⁸, in deren Offenheit „alles anders ist wie sonst“ (UK, 74). Wie auch das Kunstwerk nicht aus einem von der Kunstgeschichte festgeschriebenen Verlauf im Sinne einer vorhersehbaren Entwicklung herleitbar ist, so lässt sich von einer bestehenden Welt nie auf eine kommende schließen. Die Unableitbarkeit des Kunstwerkes zieht die Unableitbarkeit seiner Welt nach sich. Solange der Stoß nicht aussetzt, das Werk sein Werksein im Streit von Welt und

³⁴ Vgl. UK, 66: „Was aber ist gewöhnlicher als dieses, daß Seiendes ist? Im Werk dagegen ist dieses, daß es als solches *ist*, das Ungewöhnliche.“

³⁵ Vgl. UK, 36.

³⁶ Vgl. UK, 66.

³⁷ Bereits in UK, 29 wird der Stoß im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Bild Van Goghs thematisch: „In der Nähe des Werkes sind wir jäh anderswo gewesen, als wir gewöhnlich zu sein pflegen.“

³⁸ Vgl. UK 77: „Das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit stößt das Ungeheure auf und stößt zugleich das Geheure und das, was man dafür hält, um.“

Erde entfaltet, solange ist in ihm die Wahrheit ins Werk gesetzt, und dies in einer je besonderen Weise³⁹. Wie aber kommt es dazu, dass im Kunstwerk die Wahrheit je und je geschieht? Ist das Kunstwerk – und mit ihm seine Welt – durchweg unableitbar aus dem Vorherigen, ist weiter die Auszeichnung des Kunstwerkes als eines Werkes der Kunst nicht auf eine genialische Leistung des Künstler zurückzuführen, woher wird dann die Wahrheit? Entsteht sie etwa „aus dem Nichts“ (UK, 73)?

Bei genauem Hinsehen erweist sich die Ähnlichkeit zwischen Zeug und Kunstwerk als überaus oberflächlich: Sie beruht auf Anhaltspunkten, wie dem jeweiligen Hervorbringen eines Produktes, die das Eigentliche der beiden Arten von Seiendem verfehlen. Die Unauffälligkeit des Zeuges steht im Gegensatz zum Dass des Geschaffenseins im Kunstwerk und zur Wirkungsmacht des Ungewohnten, die von diesem ausgeht. Auf Grund seiner Bestimmung durch die Dienlichkeit im Gebrauch fügt sich das Zeug in eine bereits vorhandene Seinsordnung ein und stößt sie, anders als das Werk, nicht um. Das gilt selbst für Innovationen in der Zeugproduktion: Sie sind in der Lage, das Netz von Verweisungen, das der Zeugzusammenhang vorstellt, zu verdichten, aber sie verbleiben stets in der schon bestehenden Welt. Das Zeug ist dasjenige Seiende, das maßgeblich dazu beiträgt, dem Alltag seine Vertrautheit zu verleihen, das Kunstwerk aber scheint auf das genaue Gegenteil abzielen. Die Gegensätzlichkeit des Hervorgebrachten lässt darauf schließen, dass auch zwischen den jeweiligen Arten des Hervorbringens, zwischen Schaffen und Erzeugen, zu unterscheiden ist. Das Schaffen des Künstlers ist – obwohl es auf den ersten Blick vielleicht so aussieht – nicht als Formen eines Stoffes zu verstehen. Heideggers positive Bestimmung des künstlerischen Schaffens verabschiedet sich daher von althergebrachten Vorstellungen und versucht, in einer von überlieferten Denkmustern unbelasteten Sprache das Wesen des Werkschaffens neu zu fassen. Stets bleibt dabei die Frage gegenwärtig, wie der Bezug des Künstlers zum Wahrheitsgeschehen zu denken ist.

Schaffen und Bewahren.

Mit einem überaus sprechenden Vergleich leitet Heidegger den Übergang zu seiner Auseinandersetzung mit dem künstlerischen Schaffen aus der Sicht des Daseins ein, nachdem im ersten Vortrag vorrangig das nicht-daseinsmäßige Seiende im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit stand: „Gerade in der großen Kunst“, heißt es zu Beginn des zweiten Vortrages, „bleibt der Künstler gegenüber dem Werk etwas Gleichgültiges, fast wie ein im Schaffen sich selbst vernichtender Durchgang für den Hervorgang des

³⁹ Vgl. UK, 62: „Die Einrichtung der Wahrheit ins Werk ist das Hervorbringen eines solchen Seienden, das vordem noch nie war und nachmals nie mehr werden wird.“

Werkes.“ (UK, 35). Der Bezug zwischen Künstler und Kunstwerk ist allein durch das Schaffen bestimmt; kommt dieses zu einem Ende, so verliert jener an Bedeutung. Die Unerheblichkeit des „N. N. fecit“ neben dem „factum est“ (UK, 65 f.) versteht sich als eine Folge dessen, dass die Hervorbringung des Werkes durch den Künstler abgeschlossen und nunmehr für die Bewahrung freigegeben ist. Damit ist das hintere Ende des „Durchgangs“ als das Eintreten des Kunstwerkes in die durch es selbst eröffnete Welt bestimmt. Probleme bereitet hingegen das vordere Ende⁴⁰: Schließlich spricht Heidegger selbst den unangenehmen Verdacht aus, das sich im Kunstwerk entfaltende Wahrheitsgeschehen, das ja das Werksein des Werkes ausmacht, entstamme möglicherweise dem „Nichts“ (UK, 73). Damit fiel das „Rätsel der Kunst“ (UK, 83) als *creatio ex nihilo* entweder auf den Künstler zurück oder dem bloßen Zufall anheim. Was auf jeden Fall vermieden werden soll, ist der Rückfall in ein Geniedenken, das den Künstler selbst als Urgrund seiner Werke setzt, was seine Bindung an letztere, wie die Tradition des Geniebegriffes mit ihren Auswirkungen auf das Alltagsverständnis der Kunst nur allzu deutlich zeigt, als schier unauflöslich erscheinen lassen würde – in einer solchen Optik würden sich also auch Schwierigkeiten in Bezug auf das hintere Ende des „Durchgangs“ ergeben. Auch die Zufallsvariante wird ausgeschlossen⁴¹. Es drängt sich die Frage auf, was „Nichts“ an dieser Stelle überhaupt meint? Das Kunstwerk als gänzlich Unvorhersehbares und Unerwartetes ergibt sich nie zwingend aus einer als in ihrem Fortschreiten folgerichtig gedachten Kunstgeschichte, es ist aus dieser weder im Vorhinein als kommendes voraussehbar, noch lässt es sich im Nachhinein von ihr herleiten. Das in ihm ins Werk gesetzte Wahrheitsgeschehen orientiert sich nicht am „Vorhandenen und Gewöhnlichen“ (UK, 73), so dass es vom Blickpunkt der durch das Kunstwerk umgestoßenen Welt scheint, als tauche dieses aus dem „Nichts“ auf. Das unvermittelte Hervorkommen des Kunstwerkes wird erst aus seinem Werksein verständlich, d. h. unter dem Aspekt der Wahrheit. Wenn es heißt, in der Kunst sei die Wahrheit ins Werk gesetzt, so bedeutet das nicht, der Künstler könne, indem er das Werk schafft, frei über die Wahrheit verfügen. Weder bewirkt das Dasein die jeweilige Unverborgenheit des Seienden, noch kann es sich ihrer zu beliebigen Zwecken bedienen; vielmehr „[versetzt uns] die Unverborgenheit des Seienden (das Sein) [...] in ein solches Wesen, daß wir bei unserem Vorstellen immer in die Unverborgenheit ein- und ihr nachgesetzt bleiben“

⁴⁰ Es wird sich zeigen, dass der Vergleich in diesem Punkt ein wenig hinkt: Ein vorderes Ende gibt es nicht in dem Sinne, dass diesem noch etwas vorgelagert wäre.

⁴¹ Vgl. UK, 74: „Dichtung aber ist kein schweifendes Ersinnen des Beliebigen und kein Verschweben des bloßen Vorstellens und Einbildens in das Unwirkliche.“

(UK, 50)⁴². Als Dasein ist der Mensch immer schon in der Unverborgenheit des Seienden inständig, was völlig im Einklang steht mit der Bestimmung des In-der-Welt-seins seit *Sein und Zeit*. Die Auseinandersetzung mit der Kunst jedoch führt zu einem zunächst seltsam anmutenden Befund: Das Dasein wird auch weiterhin so gedacht, dass es nicht das Vermögen besitzt, aus seiner Welt, als welche sich die jeweilige Unverborgenheit des Seienden manifestiert, hervorzutreten. Nun wird die Weltlichkeit im Kunstwerkaufsatz aber unter dem Gesichtspunkt ihrer geschichtlichen Dynamik betrachtet, einer vom Kunstgeschehen angetriebenen Bewegtheit: Von Werk geht nämlich der Stoß aus, der den Ausschlag zum Vollzug eines radikalen Wechsels von Welten gibt. Das Seiende aber, das die Wahrheit geschichtlich werden lässt, das Werk, wird von einem Dasein geschaffen, das offenbar eine Sonderstellung innerhalb des Wahrheitsgeschehens einnimmt. In ausgezeichneter Weise wird dieses Dasein vom Wahrheitsgeschehen beansprucht und gebraucht. Der Schaffende ragt aus der Gemeinschaft der Menschen, die mit ihm in seiner Welt sind, heraus, denn er vermag es, der Lichtung des Seienden ihre jeweilige Gestalt zu verleihen. In der Tat ist es in diesem Sinne zu verstehen, wenn Heidegger das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit dahingehend bestimmt, dass „die in der Geworfenheit ankommende Offenheit entworfen wird“ (UK, 73). Der Zug der Wahrheit zum Werk macht das Dasein des Künstlers notwendig: Das Hervorbringen eines Seienden von der Art des Kunstwerkes gestaltet sich als vom Künstler zu leistender „schaffender Entwurf“⁴³, in dem festgesetzt wird, „als was das Seiende ins Offene kommt“ (UK, 75). Dass Heidegger an manchen Stellen vom Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit spricht, soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass es zur Schaffung des Kunstwerks eines Künstlers bedarf, der mehr ist als ein bloßer Handlanger des Wahrheitsgeschehens, der unwissend ausführt, was sich im Nachhinein als Wahrheit entpuppt. Das Faktum seiner unüberwindbaren Inständigkeit in der Unverborgenheit erklärt sein Angewiesensein auf einen Zuwurf, darauf, dass sich erst etwas zeigen muss, was im schaffenden Entwurf in eine Gestalt gebracht werden kann. Dieses Unverfügbarkeitsmoment, von dem sich das Schaffen nicht freimachen kann, verweist auf die Struktur des *Ereignisses*⁴⁴, die maßgeblich

⁴² Rainer A. Bast: *Bericht: Ein Brief Martin Heideggers an Rudolf Krämer-Badoni über die Kunst*. In: *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Riccer, Foucault, Derrida*. Hrsg. v. Ernst Wolfgang Orth im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Bd. 18. Freiburg i. Br., München 1986. S. 170 – 182. Im Folgenden mit Brief an Krämer-Badoni abgekürzt. Vgl. S. 177: „Der Mensch [ist] seinem Wesen nach je schon in der Lichtung des Seins so oder so *inständig* [...]“

⁴³ Vgl. von Herrmann 1994, S. 356: „Das schaffende Bringen ist der schaffende Entwurf.“

⁴⁴ Heidegger macht dies deutlich in einem Zusatz zum Kunstwerkaufsatz: Vgl. UK, 91.

für das Kunstgeschehen ist, wie es im Kunstwerkaufsatz entfaltet wird. Gehört die Kunst in das Ereignis, so ist es nicht zuletzt eine Frage des jeweiligen Seinsgeschickes⁴⁵, in welcher Weise sich die Lichtung des Seienden im Werk eröffnet. Das Hervorkommen des Werkes, der Entwurf, ist die Antwort des Künstlers auf den Zuspruch des Seins. Das Phänomen der Schaffenskrise belegt, in welchem hohem Maße der Künstler vom Widerspiel von Verborgtheit und Unverborgenheit abhängt; wo sich ihm nichts als zu Schaffendes zeigt, bleibt er machtlos.

Die ins Werk gesetzte Wahrheit kommt in der Tat aus dem Nichts, solange „Nichts“ bedeutet: nichts Seiendes. Sie kommt nicht aus dem Nichts, wenn das Schaffen aus dem Wahrheitsgeschehen bestimmt wird als Entwurf, der die Ankunft der Unverborgenheit des Seienden geschehen lässt. Die Behauptung, die Wahrheit sei nicht bereits in einem abstrakten Raum vorhanden um dann im Kunstwerk konkretisiert zu werden, sondern sei von vornherein auf ein Seiendes angewiesen, das sie geschichtlich werden lässt, soll damit nicht zurückgenommen werden. Wahrheit geschieht nur indem sie geschichtlich wird, d. h. nur indem die ankommende Offenheit gestaltet wird, indem *gesagt* wird, „als was das Seiende ins Offene kommt“ (UK, 75). Der schaffende Entwurf ist so aufs Engste mit dem Sprachgeschehen verknüpft, was Heidegger erlaubt, die Kunst als Dichtung⁴⁶ und den Künstler als Dichter zu bestimmen. Das Schaffen des Künstlers ist ein Sagen, das innerhalb der aufbrechenden Lichtung dem Seienden dasjenige Aussehen verleiht, das es ihm in der Welt zukommen wird; der schaffende Entwurf, verstanden als Dichtung, ist „die Sage der Unverborgenheit des Seienden“ (UK, 76), ist bestimmendes Hervorkommenlassen des Seienden *als* dieses oder jenes.

Die geschichtliche Entfaltung des Werkseins des Werkes umfasst jedoch nicht allein den Künstler, sondern das Dasein im Ganzen. Wie das Werk einerseits auf den Schaffenden angewiesen ist, der ihm seine Gestalt verleiht, so braucht es andererseits das Dasein, das vom Stoß angegangen werden kann⁴⁷. Dies findet sich in den Bewahrenden, ein Begriff, mit dem Heidegger die Rezipienten des Kunstwerkes bezeichnet⁴⁸. Der Künstler selbst

⁴⁵ Diese Bezeichnung findet sich in keiner Version des Kunstwerkaufsatzes; aus späteren Schriften lässt sich jedoch auf ihre Angemessenheit in diesem Zusammenhang schließen. Vgl. z. B. Brief an Krämer-Badoni, S. 177.

⁴⁶ Der an dieser Stelle von Heidegger veranschlagte Begriff der Dichtung ist so weit gefasst, dass es sogar fraglich erscheint, ob er mit der Kunst erschöpft ist: Vgl. UK, 76.

⁴⁷ Vgl. UK, 65 f.: „So wenig ein Werk sein kann, ohne geschaffen zu sein, so wesentlich es die Schaffenden braucht, so wenig kann das Geschaffene selbst ohne die Bewahrenden seiend werden.“

⁴⁸ Wobei er freilich der Bezeichnung der Bewahrenden als Rezipienten nicht zustimmen könnte – die Bewahrung meint alles andere als ein passives Auf-sich-wirken-lassen des Kunstwerkes im Sinne einer ästhetischen Erfahrung.

vereint die beiden Positionen, die das Dasein im Kunstgeschehen einnimmt, in sich – je näher das Werk seiner Vollendung kommt, desto stärker tritt in ihm die Rolle des Schaffenden zugunsten der des Bewahrenden zurück. Bezeichnend ist nun, dass der Begriff der Bewahrung zunächst eine neutrale Bedeutung hat, als die Art und Weise, wie das Dasein das Werk aufnimmt und welchen Umgang es mit ihm pflegt. Die Bewahrung ist, als struktureller und daher unverzichtbarer Gesichtspunkt des Kunstgeschehens, so weit gefasst, dass sogar ein zeitweiliges Ausbleiben der Bewahrenden eines Werkes noch als eine Ausprägung derselben gelten kann. Selbst wenn es in Vergessenheit geraten ist, bleibt das Werk auf die Bewahrenden ausgerichtet. So wie der Geniebegriff als nahezu groteske Verzerrung der Rolle des Schaffenden aufgefasst werden kann, versteckt sich hinter dem Kunstbetrieb nichts anderes als eine äußerst defizitäre Form von Bewahrung. Wie für die Bestimmung des Künstlers, gilt es folglich, gewisse durch Tradition und Alltagsverständnis verschuldete Verstellungen zu vermeiden: In der Bewahrung soll das Kunstwerk weder vergegenständlicht, noch funktionalisiert werden. Das bedeutet unter anderem, das Kunstwerk nicht als Objekt zu verstehen, von dem der Betrachter oder Zuhörer verlangt, dass es schön sei und in eine wie auch immer geartete (angenehme, erhabene, usw.) Gefühlslage versetze. Wo der Betrachter mit einer derartigen Erwartungshaltung an das Gemälde herantritt, misst er dessen Wert an der „Chance seiner Nutzbarkeit“⁴⁹, erklärt es zum Mittel zum Zweck und unterwirft es dem anfangs erläuterten „Objekt für Subjekt“-Schema, das am Werksein völlig vorbeigeht⁵⁰. Insbesondere verhindert die Beschränkung des Kunstwerkes auf ein ästhetisches Erlebnis und die damit einhergehende Vereinzelung der Betrachter auf ihr jeweiliges, subjektives Empfinden, die Bewahrenden als eine geschichtliche Gemeinschaft zu denken, die Heidegger das „Volk“ nennt.

Wie bereits das künstlerische Schaffen, wird auch die eigentliche Bewahrung erst in ihrer Bedeutung offenbar, wo sie ausgehend von der Kunst, und d. h. letztlich ausgehend vom Wahrheitsgeschehen, gedacht wird. Die eigentümliche Doppelung der Rolle des Daseins in der Kunst lässt sich dann folgendermaßen beschreiben: Der Künstler wird des Zuspruches aus dem Sein gewahr und entspricht ihm in der Weise des schaffenden Entwurfs. In dem von ihm gestalteten Werk eröffnet sich das Geschehen der Wahrheit, in dem das Dasein je schon so oder so inständig ist. Diese Inständigkeit bildet die Grundlage für die Ausrichtung des Werkes auf die

⁴⁹ Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Zur Einführung*. In: Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart 1960. S. 93-114. Hier: S. 111.

⁵⁰ In diesem Sinne bestimmt Heidegger die Schönheit, dieses besonders wirkungsmächtige Kriterium im traditionellen Kunstverständnis, als „eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west“ (UK, 55).

Bewahrung. Der zwiefältigen Rolle des Daseins im Kunstgeschehen entspricht also eine doppelte Bezugnahme im Ereignis: Das Verhältnis zwischen Sein und Dasein durch Zuwurf und entwerfendes Entsprechen wird über das Kunstwerk vom Künstler an die Bewahrenden weitergegeben. Als integrierender Bestandteil des Kunstgeschehens ist die Bewahrung gegenüber dem Schaffen also keinesfalls von geringerem Stellenwert. Die beiden Momente gehören so eng zusammen, dass Heidegger das Bewahren des Werkes „ebenso dichterisch“ nennt, wie das Schaffen, „nur in seiner eigenen Weise“ (UK, 77) – und in dem Begriff der *Stiftung* eine Bezeichnung für das doppelte Gebrauchtsein des Daseins im Kunstgeschehen prägt. Von den drei wesentlichen Punkten, die die Dichtung als Stiftung ausmachen, findet daher ein jeder seine Entsprechung in der Bewahrung⁵¹.

Dichten ist Stiften im Sinne von Schenken, Gründen und Anfangen als ein „einiges Dreifaches“ (UK 1, 19), d. h. als die Gesamtheit dieser Bestimmungen zugleich. Mit der Stiftung entfaltet Heidegger die Deutung des Kunstgeschehens aus dem Ereignis unter besonderer Berücksichtigung der Geschichtlichkeit der Kunst.

Dies wird bereits an der ersten Bestimmung der Stiftung als Schenkung, als „freie Gabe“ (UK 1, 19) und als „Überfluß“ (UK, 77) ersichtlich. Sie ist aufs Engste mit der Wirkmächtigkeit des Werkes verbunden, die sich im Stoß offenbart: Der Stoß erfolgt auf Grund des reinen Dass des Geschaffenseins des Werkes; ihm entspricht das Ungeheure, „daß solches Werk *ist* und nicht vielmehr nicht ist“ (UK, 66). Da das Werk, wie bereits ausgeführt, niemals als Resultat einer planbaren oder doch zumindest vorhersehbaren Entwicklung der Kunstgeschichte anzusehen ist, ist es frei; es *ist*, obwohl es in seiner jeweiligen, vom Künstler geprägten Gestalt nicht sein *müsste*. Stiften als Schenken ist auf der einen Seite das gestaltende Entwerfen eines Seienden, in welches der Stoß hineingeschaffen ist. Der Künstler schenkt dem Volk das Werk, aus dem das Ungeheure einer neuen Welt eröffnet wird. Auf der anderen Seite ginge der Stoß ins Leere, würde das Dasein seiner nicht gewahr. Die Ausführungen Heideggers zu dem Gemälde Van Goghs, in denen er sein Kunstverständnis exemplarisch vorwegnimmt, liefern die ausschlaggebenden Hinweise auf die Entsprechung des Stiftens als Schenkens in der Bewahrung: Rückblickend wird sich der Betrachter seiner Betroffenheit durch das Werk bewusst: „In der Nähe des Werkes sind wir jäh anderswo gewesen, als wir gewöhnlich zu sein pflegen.“ (UK, 29). Das Jähe, Plötzliche der Erfahrung mit dem Kunstwerk weist an dieser Stelle auf den Stoß voraus, auf den Heidegger

⁵¹ Vgl. UK, 77: „Stiftung ist aber nur in der Bewahrung wirklich. So entspricht jeder Weise des Stiftens eine solche des Bewahrens.“ Heideggers Ausführungen zu diesen Entsprechungen sind recht spärlich – es lassen sich jedoch einige Hinweise zu diesen finden.

erst viel später zurückkommt. Deutlich wird die Art der Entsprechung aber auch unter Berücksichtigung der ersten Fassung des Aufsatzes, in der Heidegger in Zusammenhang mit dem Stoß die Stiftung als Schenkung nachdrücklich als „Entwerfen des Offenen als des ‚Anders wie sonst‘“ (UK 1, 19) umschreibt, ein Aspekt, den er bezüglich der Begegnung mit den Van Gogh'schen Bauernschuhen als besonders bezeichnend hervorhebt.

Die zweite Bestimmung der Stiftung als Gründung beleuchtet noch einmal die Frage nach der Herkunft des Kunstwerkes und den Verdacht der *creatio ex nihilo*. Heidegger beruft sich auf die alte Bezeichnung des Künstlers als Schöpfer, die er in seinem Sinne fruchtbar macht. Das Schaffen ist ein Schöpfen, verstanden als: „das Wasser holen aus der Quelle“ (UK, 78), ein Herauf- und Hervorholen aus der Tiefe. In der Gründung gelingt es Heidegger, zwei widersprüchlich scheinende Gesichtspunkte der Geschichtlichkeit des Werkes miteinander zu verbinden: Einerseits legte er großen Wert darauf, dass die „im Werk sich eröffnende Wahrheit [...] aus dem Bisherigen nie zu belegen und abzuleiten [...]“ (UK, 77) sei. Andererseits ist ihm wichtig, dass das durch das Werk einem Volk „Zugeworfene [...] niemals ein willkürlich Zugemutetes“ (UK, 77) ist. Die mit dem Kunstwerk ankommende Welt öffnet sich unvermittelt und ist dennoch kein Zufallsprodukt. Für das Verständnis dieses Zusammenhangs gilt es, sich darauf zu besinnen, dass der Urstreit zwischen Lichtung und Verbergung sich ins Werk richtet um in Gestalt des Streites von Welt und Erde geschichtlich zu werden. Die Geschichtlichkeit erstreckt sich also nicht allein auf die Welt, sondern ebenfalls auf die Erde – auf die beiden Momente des Streites in ihrem unaufhebbaren Widerspiel. Es ist nun die geschichtliche Dimension der Erde, die der Dynamik der Weltlichkeit ihre Kongruenz verleiht und sie nicht einem wahllosen Hintereinander anheimstellt: Das im Entwurf ins Offene Gebrachte ist kein „willkürlich Zugemutetes“, weil es je zu dem gehört, „worein das Dasein als geschichtliches schon geworfen ist“ (UK, 77 f.), nämlich die Erde, genauer: *seine* Erde als der tragende Grund. Wie jedes Seiende ist das Volk nicht auf seine jeweilige Bestimmtheit eingegrenzt, sondern führt darüber hinaus die Gesamtheit aller seiner möglichen Bestimmungen immer schon mit sich, wenn diese auch nicht bewusst wahrgenommen werden. Der Ort dieser unentfalteten, künftigen Möglichkeiten, dieses unbestimmte, in seiner Ausrichtung jedoch unmeidbare Noch-nicht, ist die Erde. Die in ihr aufbehaltenen Möglichkeiten sind aber nicht bereits klar umgrenzt in ihr vorhanden, sondern gewinnen ihre Konturen erst durch den Entwurf: Sie müssen eigens aus dem Raum der reinen, weil gänzlich unbestimmten Möglichkeit, aus der Erde als „dem verschlossenen Grund heraufgeholt und eigens auf diesen gesetzt werden“ (UK, 78). Endlich wird der Unterschied zwischen Künstler und sonstigem Dasein in seiner ganzen Tragweite

sichtbar: Die Gewöhnung lässt die Bezüge jeder bestehenden Welt irgendwann vertraut und ihre Sinnhaftigkeit selbstverständlich erscheinen. Das Dasein verfällt dem Alltag, indem es sich mit seiner Geworfenheit abfindet. Es bedarf eines in gewissem Maße Außenstehenden wie dem Schaffenden, der auf die noch unentfalteten Seinsmöglichkeiten eines Volkes bedacht ist⁵² um die Erde, in der sie verschlossen liegen, in der Dichtung erst wieder als tragenden Grund zu befestigen. Das Aufstellen einer Welt durch das Werk kommt dem jähen Aufbrechen von neuen Bahnen und Bezügen gleich: Unerwartet zeigen sich neue und eigentlichere, d. h. noch nicht durch den Alltag vernutzte und sinnlos gewordene Seinsmöglichkeiten. Im Werk zeigt der Künstler diese auf – Aufgabe der Bewahrenden ist es, sie zu übernehmen, sich für sie zu entscheiden⁵³. Wirken diese beiden Momente zusammen, so vermag die Kunst das Dasein auf der Erde zu gründen.

Wenngleich durch das Werk neue Seinsmöglichkeiten für das Dasein offenbar werden, so meint dies keine restlose Aufhellung des gesamten Noch-nicht eines Volkes. Die dritte und letzte Bestimmung des Stiftens ist das Anfangen, wobei Anfangen nicht zu verwechseln ist mit folgenlosem Beginn: „Der Anfang enthält schon verborgen das Ende.“ (UK, 78). Was das Schaffen leistet, ist die Entfaltung dessen, was je schon als Mitgegebenes in der Möglichkeit des Daseins liegt. Solange die Entfaltung aber ihr Ende noch nicht erreicht hat, führt die im Werk geschehende Unverborgenheit ihr Verborgenes und noch im Dunkeln Liegendes mit sich, geschieht Wahrheit. In der Erwartung kommender Entfaltung ist das Kunstschaffen daher immer am Künftigen orientiert: Es richtet sich nicht nach dem Geschmack eines bestehenden Publikums, sondern nimmt vorausweisend Kommendes vorweg⁵⁴.

In seiner eigenen Welt kann der Künstler so nie heimisch sein – der Vorausblick in das Künftige schafft eine eigentümliche Distanz, die sich auch auf der Ebene des Mitseins bemerkbar macht: Als Schaffender und Schöpfer ist der Künstler aus dem Blickwinkel der bestehenden Welt stets der „Andere“⁵⁵.

⁵² Diese Bestimmung des Künstler findet sich auch in: Günter Figal: *Martin Heidegger zur Einführung*. 3. Auflage. Hamburg 1999. S. 101: Der Künstler „versetzt in Möglichkeiten, indem er sie entdeckt – aus der Verborgenheit freisetzt.“

⁵³ Daher die Bestimmung der Bewahrung als Entschiedenheit: vgl. UK, 69.

⁵⁴ Diese Auffassung vertritt auch Milan Kundera: Vgl. Milan Kundera: *L'art du roman*. Paris 1986. S. 145: „[...] le poète au service d'une autre vérité que celle qui est à découvrir [...] est un faux poète.“

⁵⁵ Vgl. GA 39, 287.

Der Künstler als Mittler.

Heideggers Auseinandersetzung mit der Kunst ist keine Ästhetik im gewöhnlichen Sinn, weil sie das Kunstwerk nicht als Objekt einem kritischen oder genialisch schaffenden Subjekt unterordnet, sondern seine Eigentümlichkeit unter den nicht-daseinsmäßigen Arten von Seiendem zu erfassen versucht. Zu dieser Eigentümlichkeit aber gehört nicht zuletzt das Geschaffensein, wodurch das Werk notgedrungen auf den Schaffenden verwiesen bleibt. Auf diese Weise ist das Wesen des Künstlers vom Kunstwerk her bestimmt, und nicht umgekehrt, wie es im Geniedenken vorgestellt wird. Der Künstler ist unbestreitbar „Ursache“ des Kunstwerkes, aber er ist, nach dem heideggerschen Verständnis des Begriffes, nicht dessen „Ursprung“. Dennoch ist, wie sich gezeigt hat, das Werkschaffen nicht ohne Beziehung auf das, worin das Kunstwerk seinen Ursprung hat.

In der Struktur des Ereignisses wird deutlich, wie weit sich die heideggersche Bestimmung des Künstlertums von der Selbstherrlichkeit des Geniebegriffes entfernt hat: An die Stelle des absoluten Genies tritt der Schaffende in seiner dreifachen Gebundenheit: Diese besteht erstens in der tatsächlichen Schaffung von Werken, die ihn als Künstler ausweisen. Die Auszeichnung des Künstlers beruht nicht in einer besonders ausgeprägten Feinfühligkeit oder einer Gesinnung, seine Wesensbestimmung liegt allein im Schaffen. Das Schaffen aber ist ein Dichten, ein Sagen, und steht als solches in engem Zusammenhang zum Wahrheitsgeschehen. Der Künstler steht in einem einzigartigen Bezug zur Dimension der Verborgenheit, aus deren Grund er, sofern sich ihm etwas als zu Schaffendes zeigt, Neues schöpft und schaffend entwirft. Indem er dem Streit zwischen Welt und Erde seine jeweilige Gestalt verleiht, setzt er die Wahrheit ins Werk. Das fertige Werk wird frei für die Bewahrung, die dritte Hinsicht, in der der Künstler gebunden ist. Wo auf seinen gestalteten Zuwurf keine Antwort erfolgt, verhält er im Nichts; die Bewahrung ist die notwendige Ergänzung zum künstlerischen Schaffen. Im gelingenden Fall rückt das Werk die Bewahrenden aus ihrem durch alltägliche Befangenheit und Uneigentlichkeit gekennzeichneten Dasein in die in ihm aufbrechende Offenheit ein. Das Werk eröffnet den Spielraum für den Streit von Welt und Erde, in dem sich neue Bezüge und Bahnen auf tun, für deren Sinn- und Maßgabe das Werk einsteht. Solcherart hält das Werk die *Mitte* des Spielraums besetzt⁵⁶, eine Mitte, aus der heraus sich das Dasein jeweils auf sein Sein versteht. Als Schaffender des Werkes ist der Künstler wesentlich an der Gründung der Mitte beteiligt; er

⁵⁶ Vgl. UK 1, 15.

ist der „Mittler“, derjenige, der die Mitte hervorkommen lässt. Durch sein Angewiesensein auf den Zuspruch des Seins und seine Weitergabe desselben an die Bewahrenden ist er aber auch „Mittler“ in dem Sinn, dass er im Entwurf den Bewahrenden die jeweilige Unverborgenheit des Seienden vermittelt. Der Künstler verhilft den Bewahrenden dazu, Seinsmöglichkeiten zu sehen, die zwar in ihrem Dasein angelegt, aber bis dahin unentborgen geblieben sind. Indem es sich dazu entscheidet, diese zu übernehmen, wird das Dasein erst wahrhaft geschichtlich.

Zitierte Schriften Martin Heideggers in chronologischer Reihenfolge:

Sein und Zeit. Tübingen 2001.

Vom Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung. In: Heidegger Studies, Bd. 5. S. 5 – 22.

Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“. GA 39. Frankfurt a. M. 1999.

*De l'Origine de l'Œuvre d'Art. (Vom Ursprung des Kunstwerkes.) Première Version (1935)*⁵⁷. Herausgegeben und übersetzt von Emmanuel Martineau. In: Authentica. Paris 1987.

Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart 1960.

Zur Überwindung der Aesthetik. Zu „Ursprung des Kunstwerks“. In: Heidegger Studies, Bd. 6. 1990.

Rainer A. Bast: *Bericht: Ein Brief Martin Heideggers an Rudolf Krämer-Badoni über die Kunst*. In: *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Ricœur, Foucault, Derrida*. Hrsg. v. Ernst Wolfgang Orth im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Bd. 18. Freiburg i. Br., München 1986. S. 170 – 182.

⁵⁷ Es handelt sich hier um die erste Vortragsfassung des Kunstwerkaufsatzes von 1935, die jedoch an vielen Stellen von der ersten Ausarbeitung aus den Jahren 1931/32 abweicht. E. Martineau war nach eigenen Angaben die Existenz dieser ersten Ausgabe bei seiner Veröffentlichung nicht bekannt.

DIE HÖCHSTE GEFAHR UND DAS RETTENDE – HEIDEGGERS FRAGE NACH DER TECHNIK

MANUEL SCHÖLLES*

ABSTRACT. *Manuel Schölles: Die höchste Gefahr und das Rettende – Heideggers Frage nach der Technik.* The thesis of my essay is that man can only free himself from the chains of technology when he starts to recognize the nature of technology as a *seinsgeschichtliche Konstellation* of being, the so-called *Gestell*. I take Martin Heidegger's essay „The Question Concerning Technology“ (original title: „Die Frage nach der Technik“) and related texts as the basis of my interpretation. I see cybernetics and computer science as the universal sciences of contemporary life. From the cybernetic viewpoint, beings are only relevant as information (*In-Formation*), they are reduced to their mere *Bestand*. Hence, cybernetics are determined by the nature of technology, which presents the greatest danger (*die größte Gefahr*) since being itself thereby sinks into oblivion. In other words: Being starts to present a danger to itself. Nevertheless, in this danger also lies the possibility of a more profound *Entbergen* which allows man to enter the sphere of real freedom. Moreover, the transformation of the power of technology leads the thinker to an attitude that Heidegger calls *Gelassenheit*. It enables man to preserve the secret (*Geheimnis*) as the source of all beings; to keep the concealment of being as concealment (*Verborgenheit als Verborgenheit*).

Der Sinn der technischen Welt verbirgt sich.
(Martin Heidegger)¹

Die Freiheit steht auf dem Spiel. Wodurch ist sie gefährdet? Durch ein Geschick, das den Menschen glauben macht, er sei der *Herr des Seienden*². Worin bekundet sich diese Gefahr? In der Herrschaft der modernen Technik. Daß die Technik nicht alleine dem Nutzen des Menschen dient, sondern neue Abhängigkeiten herbeiführt, ist der meisten Meinung. Umso mehr gilt es, *grundsätzlicher* über das Wesen der Freiheit und der Gefahr in unserem Zeitalter nachzudenken, denn das Gerede von den Abhängigkeiten ist selbst noch unfrei an die Technik gebunden, indem es als Maßstab für seine Bestimmungen die Maschinen und technischen Einrichtungen nimmt, die angefangen bei Stock und Stein in grauer Vorzeit heute unser Leben bestimmen: Ohne Transport- und Kommunikationswesen findet sich der

* Eberhard Karls Universität Tübingen, manuel.schoelles@gmail.com.

¹ Martin Heidegger: *Gelassenheit*, 11. Aufl., Stuttgart 1999, 24. – Wird im folgenden abgekürzt mit: *Gelassenheit*.

² Vgl. hierzu Martin Heidegger: *Brief über den »Humanismus«*, in: *Wegmarken*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976 (Gesamtausgabe, Bd. 9), 331: „Der Mensch ist der Hirt des Seins.“ – Wird im folgenden abgekürzt mit: *Humanismus*.

moderne Mensch nicht mehr zurecht, ohne Kraftwerke kommt das Leben zum Erliegen. Dieses Gerede von den Abhängigkeiten gründet in der instrumental-anthropologischen Bestimmung der Technik³ und führt mithin dazu, daß die moderne Technik entweder bejaht, abgelehnt oder als etwas Neutrales – eben als bloßes Instrument, das für gute und schlechte Zwecke eingesetzt werden kann – angesehen wird. Doch all diese Haltungen gegenüber der Technik vermögen es nicht, eine *freie Beziehung* zu ihr anzubahnen, da die ihnen zugrundeliegende instrumental-anthropologische Bestimmung zwar richtig ist, aber nicht wahr. Das Wahre ist nach Heidegger die Enthüllung des Wesens einer Sache, welche es erforderlich macht, „durch das Richtige hindurch das Wahre zu suchen“.⁴ Während das richtige Meinen das Sein in Orientierung an das seiend Gegebene und damit unzureichend bestimmt, offenbart sich im Wahren das sich entziehende Sein als Quelle alles Wesenden: „Sein schickt sich uns zu, indem es zugleich sein Wesen entzieht, dieses im Entzug verbirgt.“⁵ Heideggers grandioser Vortrag *Die Frage nach der Technik* hat diesen Weg *durch das Richtige hindurch* zum Wesen der Technik für uns vorgezeichnet, dessen Vorzeichnung wir nun nachzudenken versuchen, ohne sie als Schablone, als bloße Denkhilfe, zu mißbrauchen, im Gegenteil: indem wir den Denkweg in einer lebendigen Auslegung aufs Neue wagen.

Im *Spiegel-Interview* beantwortet Heidegger die Frage Rudolf Augsteins, wer den Platz der Philosophie heute einnehme, lapidar mit: „Die Kybernetik.“⁶ Die Auflösung der Philosophie in Einzelwissenschaften hat ihren Höhepunkt mit der Ausprägung der Kybernetik als neuer Universalwissenschaft erreicht; dabei widerspricht die Spezialisierung und Vereinzelung der Wissenschaften nicht dem universalen Anspruch der Kybernetik, sondern umgekehrt gründet die spezialisierte Einzelwissenschaft gerade in diesem, obwohl er doch historisch später in Erscheinung tritt. Um diesen Sachverhalt näher zu beleuchten, muß auf die Herkunft der Kybernetik geachtet werden. Diesbezüglich schreibt Norbert Wiener: „Wenn ich unabhängig von der Geschichte der Wissenschaft einen Schutzpatron

³ Vgl. Martin Heidegger: *Die Frage nach der Technik*, in: *Die Technik und die Kehre*, 9. Aufl., Stuttgart 1996, 6: „Die gängige Vorstellung von der Technik, wonach sie ein Mittel ist und ein menschliches Tun, kann deshalb die instrumentale und anthropologische Bestimmung der Technik heißen.“ – Wird im folgenden abgekürzt mit: Technik.

⁴ Vgl. hierzu Technik, 7: „Das Richtige stellt an dem, was vorliegt, jedesmal irgend etwas Zutreffendes fest. Die Feststellung braucht jedoch, um richtig zu sein, das Vorliegende keineswegs in seinem Wesen zu enthüllen. Nur dort, wo solches Enthüllen geschieht, ereignet sich das Wahre.“ Man beachte Heideggers Wortwahl: Das Enthüllen des Wesens *geschieht*; das Wahre *ereignet sich*.

⁵ Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. M. 1997 (Gesamtausgabe, Bd. 10), 91f. – Wird im folgenden abgekürzt mit: Grund.

⁶ Vgl. Günther Neske; Emil Kettering (Hrsgg.): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988, 102.

für die Kybernetik wählen sollte, würde ich Leibniz nennen.“⁷ So ist das Grundkonzept der Kybernetik als Technologie des Lebens in Leibniz’ *Monadologie* angelegt. Der in diesem Zusammenhang zu nennende Kerngedanke ist die Idee der Repräsentation.⁸ Durch die Fähigkeit der Perzeption vermag die Monade, das gesamte Universum in sich zu spiegeln. So heißt es im 14. Paragraphen der *Monadologie*: „L’etat passager qui enveloppe et represente une multitude dans l’unité, ou dans la substance simple, n’est autre chose que ce qu’on appelle la Perception.“ Die Perzeption gewährleistet, obgleich durch sie das gesamte Universum in der Monade repräsentiert wird, deren Individualität, da jede Monade eine ihr eigene Perspektive zur Welt besitzt. Die Monade ist individuell und universal in Einem. Ihr Zustand ist darüber hinaus *passager*, vorübergehend, d.h. aufgrund des der Monade innewohnenden Veränderungsstrebens, dem *appetitus*, ist sie in einem ständigen *Prozeß* begriffen.

Der *System-Prozeß* der Kybernetik entspricht dieser so vorgestellten dynamischen Informationsverfaßtheit des Universums. Perzeption und *appetitus* finden in der Kybernetik ihre technologische Entfaltung, was mit der grundsätzlichen Herstellbarkeit von *allem, was ist*, durch den Menschen einhergeht. Mit der Idee der prozeßhaften universalen Repräsentation und der Erfindung einer formalen Universalssprache (*characteristica universalis*) sowie eines logischen Kalküls (*calculus ratiocinator*) kann mit Wiener also zurecht behauptet werden, daß Leibniz der Vater der Kybernetik und damit aller kybernetischen Wissenschaften, vor allem der Informatik, sei. Die Bestimmung der Informatik als Universalwissenschaft wirft nun sogleich die Frage auf, ob und inwiefern auch der Mensch vom kybernetischen Anspruch betroffen ist. Die Biotechnologie verfolgt diesen Anspruch mit großer Vehemenz, wobei sie auf die aktive Teilnahme der Informatik angewiesen ist; tatsächlich ist die Biotechnologie ein gemeinsames Programm von Biologie und Informatik – ein kybernetisches Universalprogramm.

⁷ Norbert Wiener: *Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine*, zweite, revidierte und ergänzte Auflage, Düsseldorf/Wien 1963, 40; Wiener weiter: „Die Philosophie Leibniz’ kreist um zwei engverwandte Begriffe – den einer universalen Symbolik und den eines Kalküls der Vernunft. Von diesen sind die mathematischen Bezeichnungen und die symbolische Logik der heutigen Zeit hergeleitet. Genau wie der Kalkül der Arithmetik eine fortschreitende Mechanisierung, ausgehend vom Rechenschieber und der Tischrechenmaschine bis zum ultraschnellen Rechenautomaten des heutigen Tages, durchlaufen hat, enthält der *calculus ratiocinator* von Leibniz die Keime der *machina ratiocinatrix*, der logischen Maschine.“

⁸ Vgl. Dieter Jähnig: *Leibniz und die Kybernetik*, in: *Parabel. Natur – Wahrheit – Wissenschaft. Naturwissenschaftler in der Krise ihrer Wissenschaft*, 2. Aufl., Münster: 1985 (Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst, Bd. 1), 46: „Die Welt ist ihre Repräsentation. Das Sein der Welt: das Bild der Welt. Die Wirklichkeit der Welt: ihre Vorstellbarkeit; die Wirklichkeit der Welt: ihre Informationsstruktur. Die *machina ratiocinatrix* gründet in dem *calculus ratiocinator*.“

Den Errungenschaften der *KI-Forschung* – ein Zweig der Informatik, der sich mit *Künstlicher Intelligenz (Artificial Intelligence)* beschäftigt – begegnen wir ständig im alltäglichen Leben und benutzen sie in selbstverständlicher Weise als Werkzeuge, um in der, wie es scheint, so komplex gewordenen Welt besser zurechtzukommen. Gemeint sind: intelligente Benutzerschnittstellen zu Maschinen, Sicherheitssysteme für Fahrzeuge, Expertensysteme wie der Schachcomputer etc. Besonders Sicherheitssysteme, die z.B. in Fahrzeugen zu finden sind, werden den kybernetischen Grundprinzipien gerecht, indem sie mit der Außenwelt kommunizieren, automatisch funktionieren und imstande sind, zukünftiges Geschehen vorauszuberechnen. Sie wären *noch kybernetischer*, könnten sie sich selbst reproduzieren und universell eingesetzt werden. Dennoch käme man wohl nicht auf die Idee, ihnen das Denken zuzuschreiben. Nun erscheint Kindern die sprechende Büroklammer einer populären Textverarbeitung denkender als der schweigende, jedoch wesentlich intelligentere Autopilot eines Flugzeugs. Der in diesem Beispiel zum Tragen kommende Unterschied zwischen sprechender Büroklammer und Autopilot ist die größere Sprachkenntnis der Assistentensoftware, die mit möglichst natürlicher Sprache dem Anwender Hilfestellungen für die Arbeit am Computer zu geben versucht. Der Maßstab für die Denkfähigkeit einer Maschine ist die Sprache.

Dies ist die grundlegende Annahme des Mathematikers und Begründers der modernen Informatik Alan M. Turing in seinem 1950 erschienenen Aufsatz *Computing Machinery and Intelligence*⁹. Turing zufolge kann eine Maschine dann denken, wenn sie im Gespräch nicht von einem Menschen zu unterscheiden ist. Das Verfahren, um dieses festzustellen, wird nach seinem Erfinder *Turing-Test* genannt: In einem Raum befindet sich ein Mensch, in einem anderen der zu testende Computer. Außerhalb der beiden voneinander isolierten Räume sind eine Tastatur und ein Bildschirm installiert, welche einerseits mit dem Computer und andererseits mit einem zweiten Monitor und einer zweiten Tastatur, die sich in dem Raum mit dem Menschen befinden, verbunden sind. Jemand außerhalb dieser beiden Räume stellt mit der Tastatur Fragen und untersucht die auf dem Bildschirm erscheinenden Antworten des Menschen und des Computers. Wenn der Fragesteller nach angemessener Zeit nicht entscheiden kann, in welchem Raum sich wer befindet, hat der Computer den Turing-Test bestanden.¹⁰ Mittlerweile gibt es eine Reihe fundierter Einwände gegen dieses Verfahren, doch geht es in dieser Studie mehr um die exemplarische

⁹ Zuerst veröffentlicht in: *Mind* 59 (1950), 433-60.

¹⁰ Vgl. Alan M. Turing: Kann eine Maschine denken?, in: *Künstliche Intelligenz. Philosophische Probleme*, hrsg. v. Walther Ch. Zimmerli und Stefan Wolf, Stuttgart 1994, 39-78.

Darstellung einer *Denkart*, der auch die spitzfindigen Gegenargumente verhaftet sind; ebenso werden hier neuere Entwicklungen wie die *Computational Intelligence* vernachlässigt. Denn Turings Gedanke steht in einem augenfälligen Zusammenhang mit der Idee von der logischen Maschine (*machina ratiocinatrix*): Bei der *Turing-Maschine* handelt es sich um das Modell eines Digitalrechners, der in der Lage ist, durch ein einfaches mechanisches Verfahren (einen Algorithmus) jedwede andere Maschine mit endlich vielen Zuständen zu emulieren. Die sogenannte universelle Turing-Maschine kann weiter jede Turing-Maschine und sich selbst emulieren, womit jedes berechenbare Problem von ihr gelöst werden kann (Church-Turing-Theorem). Die Turing-Maschine ist die mathematische Entsprechung der *machina ratiocinatrix*, der logischen Maschine, die gleich der Monade das gesamte Universum in sich zu spiegeln vermag. Und Erkennen heißt: Nachmachen des Erkannten. So auch die natürliche Sprache des Menschen, die in einem Digitalrechner, der den Turing-Test bestehen soll, durch Informationen, d.h. logisch manipulierbare Größen in einer Universalsprache, repräsentiert wird. Ein solcher Computer wäre hinsichtlich seines Denkvermögens vom Menschen nicht mehr unterscheidbar und sonach mit einem Menschen als informations-technologisch verfaßtem Lebewesen gleichzusetzen. Diese Gleichsetzung erklärt den Menschen zu einer Maschine.

Das deutsche Wort „Informatik“ leitet sich aus dem französischen *informatique* her, das von der Academie Française als *traitement rationnel de l'information*, als rationale Behandlung von Information, definiert wurde. Eine Sache durch Abstraktion in die Formalsprache des logischen Kalküls zu übersetzen, heißt in der Fachsprache der Informatik *Spezifizieren*. Die Gesamtheit des spezifizierbaren Seienden kann als *Information* mit rationalen Mitteln behandelt werden. Dieses Behandeln impliziert ein der Exaktheit der mathematischen Methode entsprechendes Erkennen des Seienden, welches diesem einen *Informationsgehalt* abfordert, mit dem als repräsentierte Größe in einer formalen Universalsprache gerechnet werden kann. Dem begegnenden Seienden wird eine Form, eine Prägung (*forma*) abgerungen, es wird *in-formiert* – eine Form indes, die allein quantitativer Natur ist. Die *In-Formation*, wie ab jetzt dieses Herausfordern berechenbarer Formen genannt werden soll, ist geschichtlich bereits in der *Gegenständigkeit* des Seins vorbereitet, weil erst das *Gegen-Stehende* in dieser Weise abgemessen und berechnet werden kann.¹¹ Dieses neuzeitliche Verständnis des Seins des Seienden ist von den Gedanken der Gewißheit und *perfectio*

¹¹ Vgl. Martin Heidegger: Das Ge-Stell, in: Bremer und Freiburger Vorträge, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. Main 1994 (Gesamtausgabe, Bd. 79), 41: „Die Natur wird als das in Maß und Zahl gestellte Wirkliche vorgestellt, das in seinem Gewirkten gegenständlich anwest.“ – Wird im folgenden abgekürzt mit: Ge-Stell.

geleitet, welche in Leibniz' Fassung des Satzes vom Grund als *principium reddendae rationis sufficientis* („Grundsatz des zuzustellenden zureichenden Grundes“) in ausgezeichneter Weise zum Ausdruck kommen.¹² Vorstellen ist Re-präsentation eines Gegenstandes: Der Grund ist *für* das vorstellende Ich, indem er ihm *zurück*-gegeben wird. In diesem Zustellen des Grundes auf das Erkenntnissubjekt kann überhaupt erst der Grund des Gegenstands angegeben werden. Grund ist nicht kraft seiner selbst und um seiner selbst willen, sondern Grund ist nur dann Grund, wenn er vom Subjekt diesem selbst zugestellt wird. „Nur das so Stehende ist solches, von dem wir in Gewißheit sagen können: es *ist*.“¹³ Nur das im Vorstellen Erkannte, dem die Seinsweise der Gegenständigkeit eignet, und das im Sinne des Satzes vom Grund begründet und damit als sichergestellter Gegenstand, d.h. in der „Vollständigkeit der Bestimmungen“¹⁴ für sein Stehen (*perfectio*), ausgewiesen wird, kann letztlich als seiend gelten. Die im Vorstellen waltende Subjekt-Objekt-Beziehung wird nun in Kybernetik und Informatik noch gesteigert, und zwar so, daß sogar die Gegenständigkeit des Gegenstandes verschwindet. Mit der technologischen Wissenschaft kommt ein Wandel der Gegenständigkeit zum geschichtlichen Austrag, indem die In-Formation das Seiende, welches vormals Gegenstand war, seiner totalen Ersetzbarkeit und Disponibilität aussetzt. Im Zuge der quantitativen Erfassung des Seienden wird es sichergestellt, gespeichert, umgeformt und schließlich *nachgemacht*. So dient die informationstechnische Erfassung des menschlichen Erbguts seiner Optimierung und technisch-machenschaftlichen *Nach-formung*. Die kybernetischen Prinzipien *Sicherung* und *Steuerung* kommen nur dann wirklich zur Herrschaft – und erst dann sind sie im echten Sinne *Prinzipien* – wenn durch die Aufhebung alles Ungewissen und Unklaren das Seiende *gesichert*, damit festgestellt (gespeichert), und zugleich diese Sicherstellung zur Beherrschung alles Seienden *gesteuert* wird. Die Beherrschung erreicht nun ihr Äußerstes, wenn sie das Seiende so in den Griff bekommt, daß es *permanent und in jeder Beziehung* gesichert und gesteuert wird, was nur durch Nachmachen, Optimieren und *Vernichten des Originals* gewährleistet ist. Denn in der steuernd-sichernden Beherrschung des Seienden wird durch In-Formation der Gegenstand seines Standes enthoben und entgleitet in die *Be-ständigkeit*. Man spricht z.B. im Rahmen der modernen Biowissenschaft von genetischer *Programmierung* und meint damit dreierlei: (1) Das Programm ist als Vorschrift eine wirkende Ursache (*causa efficiens*) des konkreten Phänomens; (2) das Programm steht *vor aller Augen*, indem durch In-

¹². Vgl. Grund, 41.

¹³. Grund, 42.

¹⁴. Grund, 50.

Formation der ‚Bauplan‘ eines Lebewesens in eine grundsätzlich allen zugänglichen, eindeutigen und klaren Sprache übersetzt ist; (3) das Programm liegt nun in der Hand des Menschen und kann *umprogrammiert* werden. In dieser dreifachen Verfügbarkeit des Seienden durch Information in ein Programm deutet sich an, was Heidegger unter *Bestand* und *Bestandstück* versteht: Das einzelne Phänomen geht seines Eigenrechts verlustig und wird der Vernutzung anheimgegeben, wenn der Mensch es totaliter zu durchschauen und zu beherrschen glaubt.

Die Vernichtung des Originals darf in diesem Kontext nicht nur am Seienden orientiert als Zerstörung verstanden werden, sondern seinsgeschichtlich als Verbergung des Eigenwesens der Sache und mithin als Beseitigung alles Eigenwüchsigen aus dem Betrieb. Im fortschreitenden Nachmachen verlieren die Originale ihren Sinn, und zwar bis zu dem Punkt, an dem sie nicht einmal mehr als *nützlich* betrachtet werden können. Mit der Beständigkeit des Seienden geht weiter dessen *Formation* einher, die es in den *Kreisgang des Bestellens* zwingt.¹⁵ Um zu verstehen, was damit gemeint ist, muß nun zur gängigen Bestimmung der modernen Technik als ein *instrumentum* des Menschen, zur instrumental-anthropologischen Bestimmung, zurückgegangen werden. Doch auf welchem Weg zurück zur Technik, wenn doch gerade primär von der modernen Wissenschaft gehandelt wurde? Auf einem Weg, der erweisen wird, daß die moderne Wissenschaft vom Wesen der modernen Technik bestimmt ist, schon immer bestimmt war.

Der instrumentalen Bestimmung der Technik liegt eine Vorstellung von Kausalität zugrunde, in der die wirkende Ursache maßgeblich ist, ohne daß eigens nach dem *anfänglichen Sinn* der Wirkursache oder der Kausalität gefragt wird. In Rekurs auf die Griechen zeigt Heidegger, daß das griechische Wort „Ursache“ ursprünglich nichts mit Wirken und Bewirken zu tun hat: „Was wir Ursache, die Römer *causa* nennen, heißt bei den Griechen $\alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$, das, was ein anderes verschuldet.“¹⁶ Das Verschulden ist ein „An-lassen in die Ankunft“¹⁷, kein Wirken also, sondern ein ins Erscheinen Lassen von etwas. Das Verschulden ist ein *Ver-an-lassen* und damit ein zum Vorschein *Bringen* des Anwesenden.¹⁸ Dieses Übergehen aus dem Nicht-Anwesenden ins Anwesende nannten die Griechen *poiesis*: *das Her-vor-bringen aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit, welches im Entbergen gründet*. Jedes Hervorbringen ist eine Weise des

¹⁵ Vgl. Ge-Stell, 29: „Die Kette des Bestellens läuft auf nichts hinaus; sie geht vielmehr nur in ihren Kreisgang hinein. Nur in ihm hat das Bestellbare seinen Bestand.“

¹⁶ Technik, 8.

¹⁷ Technik, 10.

¹⁸ Vgl. Technik, 10f.

Entbergens, so auch die *téchne*, die sowohl die Kunst als auch das Handwerk nennt und solches entbirgt, „was sich nicht selber her-vor-bringt und noch nicht vorliegt, was deshalb bald so, bald anders aussehen und ausfallen kann.“¹⁹ Die Entbergungsweise der modernen Technik nennt Heidegger *herausforderndes Entbergen*:

Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann. Gilt dies aber nicht auch von der alten Windmühle? Nein. Ihre Flügel drehen sich zwar im Winde, seinem Wehen bleiben sie unmittelbar anheimgegeben. Die Windmühle erschließt aber nicht Energien der Luftströmung, um sie zu speichern.²⁰

Heidegger geht von einer *Diskontinuität* zwischen früherer und moderner Technik aus; dies meint, daß die moderne Technik nicht einfach durch Extrapolation des alten handwerklichen Entbergens verstanden werden kann. Das Herausfordern von Energie ist etwas wesentlich Anderes als das unmittelbare Anheimgegebensein der Windmühlen-Flügel oder das Hegen und Pflegen des Ackerbodens in der früheren Landwirtschaft. Was die moderne Technik wesentlich davon unterscheidet, ist ihr *stellender* Anspruch: Wind und Erdboden werden *als* Energielieferanten gestellt; sie werden zu *Bestandstücken*, deren *Sicherung* und *Steuerung* die größtmögliche Energieförderung gewährleisten sollen. Dem Techniker erscheint das jeweilige Seiende nicht als es selbst, sondern nur noch *als* Energielieferant im Rahmen eines auf größten Nutzen und kleinste Kosten bestellten Verwertungsmechanismus. Damit geht der *Stückcharakter* des Bestandes einher: Das Stück ist im Gegensatz zum Teil *abgesperrt* gegen das Ganze und andere Stücke.²¹ Zerstücktes ist sonach dadurch gekennzeichnet, daß es außerhalb des herausfordernden Stellens wert- und nutzlos und an das *Geraff des Kreisgangs der Bestellbarkeit* gefesselt ist.²² Nur im Getriebe des Bestellens, in dem es eine *Funktion* erfüllt, hat das Bestandstück sein

¹⁹. Technik, 13.

²⁰. Technik, 14.

²¹. Vgl. Ge-Stell, 36: „Das Stück ist etwas anderes als der Teil. Der Teil teilt sich mit Teilen in das Ganze. Er nimmt am Ganzen teil, gehört ihm an. Das Stück dagegen ist gesondert und zwar ist es als Stück, das es ist, sogar abgesperrt gegen andere Stücke. Es teilt sich nie mit diesen in ein Ganzes. Das Bestand-Stück teilt sich auch nicht mit seinesgleichen in den Bestand. Vielmehr ist der Bestand das in das Bestellbare Zerstückte. Die Zerstückung zerbricht nicht, sondern schafft gerade den Bestand der Bestandstücke. Jedes dieser wird in einen Kreisgang der Bestellbarkeit eingespannt und eingesperrt. Die Absperrung von Stück gegen Stück entspricht der Einsperrung jedes Abgesperrten in einen Betrieb des Bestellens.“

²². Vgl. Ge-Stell, 33: „Es rafft das Bestellte vielmehr ständig weg in den Kreisgang der Bestellbarkeit. Innerhalb seiner stellt eines das andere. Eines treibt das andere hervor; aber hervor in das Hinweg des Bestellens.“

Bestehen, so daß es, wenn es nicht *auf der Stelle zur Stelle steht*²³, weggeworfen, eingeschmolzen, abgestellt oder auf andere Weise aus dem Kreisgang des Bestellens entfernt wird. Das Stück ist – im Gegensatz zum Teil – jederzeit ersetzbar, weil es für das Bestehen sowohl des Ganzen als auch der anderen Stücke keine ihm eigentümlich zukommende Rolle spielt. Schrottplätze und Müllhalden bekunden diese grundsätzliche Ersetzbarkeit aller Bestandstücke.

Auch der Mensch wird gestellt, und zwar auf zweifache Weise: Zum einen ist er selbst als Bestandteil in das Bestellen eingesperrt: „Die umlaufende Rede vom Menschenmaterial, vom Krankenmaterial einer Klinik sprechen dafür.“²⁴ Zum anderen wird der Mensch seinerseits gestellt, in der Weise des herausfordernden Stellens zu entbergen:

Der Forstwart, der im Wald das geschlagene Holz vermißt und dem Anschein nach wie sein Großvater in der gleichen Weise dieselben Waldwege begeht, ist heute von der Holzverwertungsindustrie bestellt, ob er es weiß oder nicht. Er ist in die Bestellbarkeit von Zellulose bestellt, die ihrerseits durch den Bedarf an Papier herausgefordert ist, das den Zeitungen und illustrierten Magazinen zugestellt wird. Diese aber stellen die öffentliche Meinung daraufhin, das Gedruckte zu verschlingen, um für eine bestellte Meinungsherrichtung bestellbar zu werden.²⁵

Der Mensch nimmt am stellenden Entbergen teil und ist damit „ursprünglicher als die Naturenergien herausgefordert“²⁶. Da sich jedes Entbergen nur im Zusammenspiel des *Zuspruchs* der Unverborgenheit (*alétheia*) und dem *Ent-sprechen* des Menschen *ereignet*, ist auch das herausfordernde Stellen des Seienden als Bestand immer aus dem gegenschwingenden Wechselverhältnis zwischen Sein und Mensch zu verstehen. „Der Mensch ist dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies.“²⁷ Dieses Zusammengehören von Sein und Mensch, welches beide einander vereignet, nennt Heidegger *das Ereignis*. Die geschichtliche ereignishafte Konstellation weiter, die „Mensch und Sein einander so zustellt, daß sie sich wechselseitig stellen, lautet: Ge-Stell“²⁸. Der ursprüngliche Bezug zwischen dem geschickhaften den Menschen angehenden Zuspruch des Seins und dem Entsprechen wird in der heutigen Epoche also durch die Konstellation des Ge-Stells bestimmt, und zwar derart, daß das

²³. Vgl. Ge-Stell, 36.

²⁴. Technik, 17.

²⁵. Technik 17f.

²⁶. Technik, 18.

²⁷. Martin Heidegger: Grundsätze des Denkens (III. Vortrag. Der Satz der Identität), in: Bremer und Freiburger Vorträge, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. Main 1994 (Gesamtausgabe, Bd. 79), 121. – Wird im folgenden abgekürzt mit: Identität.

²⁸. Identität, 124.

vorherrschende Entbergen ein herausforderndes Bestellen ist. Daß das Sichzeigende als Bestand entborgen wird, liegt demnach nicht allein in der Hand des Menschen, welcher nur dem entsprechen kann, was sich ihm zuspricht. Der Grund für die Diskontinuität der technischen Entwicklung und ihrer Bedeutung für den Menschen kann also nicht aus den Maschinen oder dem wissenschaftlichen Fortschritt abgelesen werden, sondern ist ein Wandel im Geschick des Seins. „Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selbst nichts Technisches ist.“²⁹ Weil sich dies so verhält, steht der heutige Mensch je schon in einer Beziehung zum Wesen der modernen Technik, ohne diese Beziehung oder das Wesen der Technik eigens bedenken zu müssen, und ist daher *zunächst und zumeist* unfrei in sie verstrickt.

Das Seinsgeschick bringt den Menschen auf einen Weg des Entbergens, womit die Gefahr einhergeht, daß der Mensch nur diese eine Entbergungsweise betreibt, im Falle des Ge-Stells die Entbergungsweise des herausfordernden Bestellens, und ihm die Möglichkeit verschlossen bleibt, ein ursprünglicheres Verhältnis zur Unverborgenheit zu erlangen. Das Geschick ist immer mit dieser Gefahr verknüpft – es ist *die* Gefahr – aber das Seinsgeschick des Ge-Stells stellt die größtmögliche Steigerung dieser Gefahr dar: Das Ge-Stell ist die *höchste Gefahr*.³⁰ Heidegger zufolge läßt sich die höchste Gefahr an zwei Zeichen unserer Epoche ablesen: Zum einen sinkt nicht nur alles Seiende in die Beständigkeit ab, sondern auch der Mitspieler im Entbergungsgeschehen, der Mensch, wird als Bestand genommen. Zum anderen scheint alles, was anwest, sein Anwesen dem „Gemächte des Menschen“³¹ zu verdanken respektive prinzipiell durch die Hand des Menschen beherrschbar zu sein. „Dieser Anschein zeitigt einen letzten trügerischen Schein. Nach ihm sieht es so aus, als begegne der Mensch überall nur noch sich selbst.“³² Doch das Gegenteil ist der Fall: Das Wesen des Menschen kommt nicht zu sich selbst, weil es seinen ursprünglichen Bezug zur Unverborgenheit nicht eigens zu entfalten vermag (Er-eignis). Die Gefahr für das Wesen des Menschen ist zugleich Gefahr für das Sein, genauer, das Sein ist sich selbst Gefahr. Diesem befremdlichen Gedanken läßt sich näher kommen, wenn das Augenmerk auf die Kehrseite des Ge-Stells, die *Welt* oder das *Geviert*, gerichtet wird: Die Entbergungsweise in der seinsgeschichtlichen Epoche des Gevierts, welche erst dann zur Herrschaft gelangen kann, wenn das Ge-Stell durchlaufen ist, stellt das *schonende Entbergen* dar. Die Sterblichen

²⁹. Technik, 20.

³⁰. Vgl Technik, 26f.

³¹. Technik, 27.

³². Technik, 27.

schonen das Geviert, indem sie die Erde retten, den Himmel empfangen, die Sterblichen geleiten und die Göttlichen erwarten,³³ das Schonen ist ein *Verwahren* der Welt im *Ding* als der Versammlungsstätte von Welt, d.h. erst im Ding kommt die *Weile* des Gevierts in ein *je Weiliges*.³⁴ Heidegger verweist hierbei auf die althochdeutsche Bedeutung des Wortes *thing*, was „Versammlung und zwar die Versammlung zur Verhandlung einer in Rede stehenden Angelegenheit, eines Streitfalles“³⁵ bedeutet. Das je weilige Ding ist nicht einfach durch ein anderes ersetzbar, weil der im *Unterschied*³⁶ waltende Streit für jedes einzelne Ding eigens ausgetragen werden muß: Die Welt-Gegenden müssen sich jeweils in eine eigentümliche sichfügende Bezüglichkeit einfinden. Anders als das Bestellen läßt das schonenden Entbergen die sich zeigenden Sachen in ihr *Eigenwesen* ein, welches sich in den vier Weltgegenden Himmel, Erde, Göttliche und Sterbliche in einem je eigentümlichen Bezug zum ent-sprechenden Menschen (dem Sterblichen) entfaltet. Das Bestandstück hingegen hat kein Eigenwesen, es ist *dürftig an Sein*.

Der Entzug des Seins, der die Sachen ihres Eigenwesens beraubt, ist zugleich Entzug des Seins selbst, indem es sich selbst mit der Vergessenheit nachstellt. Dieser Entzug hat im Zeitalter des Ge-Stells seinen Höhepunkt erreicht: Die Unverborgenheit selbst ist völlig in die Verborgenheit als Vergessenheit getreten. Da der Logik des Vergessens gemäß das Vergessen selbst verborgen ist – sonst wäre es kein Vergessen –, bleibt der Entzug dem sich zum Herrn über das Seiende aufspielenden Menschen zunächst unbemerkt. Entscheidend ist hierbei aber, das Vergessen aus dem wechselseitigen Bezug von Sein und Mensch zu denken, d.h. *Seinsvergessenheit* und *Seinsverlassenheit* in ihrem Zusammenhang zu begreifen. Der Entzug der Wahrheit des Seins (Seinsverlassenheit) ist dem Menschen unverfügbar, gleichwohl kann er aus seinem Seinsvergessen heraustretend zumindest der Verbergung des Seins selbst gewahr werden.³⁷

³³ Vgl. Martin Heidegger: Bauen Wohnen Denken, in: Vorträge und Aufsätze, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 2000 (Gesamtausgabe, Bd. 7), 152f.

³⁴ Vgl. Martin Heidegger: Das Ding, in: Vorträge und Aufsätze, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 2000 (Gesamtausgabe, Bd. 7), 179. – Wird im folgenden abgekürzt mit: Ding.

³⁵ Ding, 176.

³⁶ Vgl. Martin Heidegger: Die Sprache, in: Unterwegs zur Sprache, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1985 (Gesamtausgabe, Bd. 12), 7-30.

³⁷ Vgl. Emil Kettering: Nähe. Das Denken Martin Heideggers, Pfullingen 1987, 59: „Nur wenn zwischen Seinsverlassenheit und Seinsvergessenheit kein linearer Kausalnexus besteht, hat der Mensch die Chance, selbst innerhalb der Epoche der Seinsverbergung die Seinsverlassenheit als solche zu erfahren und die Frage nach dem Sein neu zu stellen. Die Einsicht in die eigene Seinsvergessenheit ist der erste Schritt zu ihrer Überwindung. Die Seinsverlassenheit wird

Das Seinsvergessen und eine Art von *Wiedererinnerung an das Sein selbst*³⁸ verweisen auf zwei Weisen des Denkens: die *Besinnung* und das *rechnende Denken*. „[...] Besinnung heißt: den Sinn wecken für das Nutzlose.“³⁹ „Umdenken der geläufigen Vorstellungen von den genannten Sachen“⁴⁰. Dem stellt Heidegger in dem Vortrag *Gelassenheit* das rechnende Denken wie folgt gegenüber:

Sein Eigenartiges [sc. des rechnenden Denkens] besteht darin, daß wir, wenn wir planen, forschen und einen Betrieb einrichten, stets mit gegebenen Umständen rechnen. Wir stellen sie in Rechnung aus der berechneten Absicht auf bestimmte Zwecke. Wir rechnen im voraus auf bestimmte Erfolge. Dieses Rechnen kennzeichnet alles planende und forschende Denken. Solches Denken bleibt auch dann ein Rechnen, wenn es nicht mit Zahlen operiert und nicht die Zählmaschine und keine Großrechenanlage in Gang setzt. Das rechnende Denken kalkuliert. Es kalkuliert mit fortgesetzt neuen, mit immer aussichtsreicheren und zugleich billigeren Möglichkeiten. Das rechnende Denken hetzt von einer Chance zur nächsten. Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist. Das rechnende Denken ist rationales Denken, das auf den Satz vom Grund hört und seinem unbedingten Anspruch auf absolute Perfektion gerecht werden will. Es wäre jedoch verfehlt, das rechnenden Denken nur in Wissenschaft, Politik und Wirtschaft zu suchen; es hat als das im Ge-Stell herrschende Denken alle Bereiche eingenommen. Herrschend meint maßgebend hinsichtlich des Entbergens für alle anderen möglichen Weisen zu entsprechen. So gelten andere Entbergungsweisen als „minderwertig“ oder „irrational“. Welche Freiheit bleibt aber nun bei dieser unheimlichen Herrschaft des bestellenden Entbergens? Was ist überhaupt die Freiheit? Heidegger antwortet: „Die Freiheit ist das lichtend Verbergende, in dessen Lichtung jener Schleier weht, der das Wesende aller Wahrheit verhüllt und den Schleier als den verhüllenden erscheinen läßt.“⁴¹ – Das im echten Sinne Befreiende ist die Verborgenheit als Verborgenheit, das *Geheimnis*. Sie ist die Quelle alles Entbergens, welches das Anwesende ins Freie losläßt. Das Entbergen, sei es das herausfordernde Stellen oder das Schonen, ist an dieses Befreiende, an das Geheimnis, gebunden; doch im Gegensatz zur Entbergungsweise im Ge-Stell erfahren die Sterblichen,

selbst als Weise des Seins, wenn auch nur im Modus der Verbergung, erschlossen. Das Letzte, was der Mensch danach noch zu leisten vermag, ist das dichterisch-denkerische Vorbereiten einer neuen Nähe des Seins, indem er sich offen und bereit hält für eine neue Ankunft des Seins. Alles weitere liegt beim Sein selbst.“ – Wird im folgenden abgekürzt mit: Kettering.

³⁸ Wiedererinnerung impliziert wie Vergessen, daß das Sein selbst vormals gewußt wurde. Eine gesonderte Diskussion über das Erinnern des *ersten Anfangs* und das Vordenken in den *anderen Anfang* müßte sich dieser Problematik ausführlich widmen.

³⁹ Martin Heidegger: Überlieferte Sprache und technische Sprache, St. Gallen 1989, 6.

⁴⁰ Ebd., 9.

⁴¹ Technik, 25.

welche die Welt in den Dingen verwahren, dieses Geheimnis *als* Geheimnis. Nur die Sterblichen sind wahrhaft frei, weil sie in Erfahrung des ursprünglichen Bezugs des Ereignisses den Schleier des sich zuschickenden und zugleich entziehenden Seins in ihrem Entbergen erscheinen lassen. In der Geschichte des abendländischen Denkens wurde nicht ursprünglich genug gedacht, daß zur Unverborgenheit notwendig die Verborgenheit gehört. Freiheit geht sonach mit dem Wissen des Menschen von der ursprünglichen Bindung an das sich verbergend-zuschickende Sein einher. Die ins Maßlose sich steigernde Macht des Menschen im Zuge der Rationalisierung alles Seienden ist unfrei an das verborgene Geschick des Wesens der Technik gebunden und hält den Menschen im Geraff des Kreisgangs des Bestellens gefangen. Die Suspension des Geheimnisses beseitigt die Möglichkeit ursprünglicher Widerfahrnis, insofern sich der Bestand nur durch quantitative Steigerung und Fortschritt im Rahmen eines vorgezeichneten berechenbaren Zusammenhanges wandeln kann, *wesentliche Verwandlungen* jedoch ausgeschlossen sind, da sie im Vorhinein dem Bereich des Irrationalen zugeschrieben werden.

Das Bestellen wird zur selbstverständlichen und in alle Bereiche vordringenden Entbergungsweise, neben der kein alternatives Entbergen gleichrangig stehen kann. Auch dann wenn der Mensch meint, bewußt aus dem *Betrieb* aussteigen zu können, bleibt er in ihm gefangen; man denke an die Tourismusindustrie, die sich schon lange auch der einsamen und eigenwilligen Reisenden angenommen hat. Das Picknick am See ist als Erholungspause nichts weiter als eine besonders unscheinbare Ausprägung der Herrschaft des Ge-Stells, insofern das Naturerlebnis zur Förderung von Gesundheit und allgemeiner Lebensfreude bestellt ist. Was sagen uns der See und die Bäume, das Brot und der Wein noch, wenn keine Götter mehr anzuwesen vermögen? Der leere Blick, das gelangweilte Spiel und das in gewohnten Bahnen verlaufende Gespräch geben Kunde davon, daß wahre Muße unmöglich ist, solange das Ge-Stell als *Vorspiel* des Gevierts nicht eigens in den Blick gerät. Die Unmöglichkeit von Muße ist vielleicht sogar die schändlichste Fessel des Menschen an die Technik.

Im Anfang der Geschichte der abendländischen Philosophie steht ein Denker, der uns wie kein anderer ermahnt, daß das Wesen der menschlichen Seele sich nur in Freiheit und Muße ganz zu entfalten vermag. Im Exkurs über die wahre Philosophie in Platons Dialog *Theaitetos* (172c-177c) heißt es über den Philosophen:

Sein Denken, nachdem es all dies [sc. den politischen und gesellschaftlichen Betrieb] für gering und nichtig zu halten, zu verachten begonnen hat, fliegt, wie Pindar sagt, überall „unter der Erde“ umher und durchmißt die Ebenen, „über dem Himmel“ aber erkundet es die Sterne – und es erforscht gänzlich jedes Wesen eines jeden einzelnen Seienden im Ganzen, wobei es sich auf nichts

einläßt, was in der Nähe liegt.⁴²

In Freiheit und Muße erzogen (*en eleutheria te kai schole tethrammenou*; *Theaitetos* 175d8-e1) liegt für die Seele des wahren Philosophen das gemeinhin Nächste in der Ferne, und das für die anderen Ferne, das, was sein Denken unter der Erde und über dem Himmel erkundet, rückt für ihn in die Nähe. In diesem Sinne sagt Heidegger im *Brief über den Humanismus*: „Doch näher als das Nächste, das Seiende, und zugleich für das gewöhnliche Denken ferner als sein Fernstes ist die Nähe selbst: die Wahrheit des Seins.“⁴³ Die Wahrheit des Seins ist die Nähe selbst, welche näher als das für das gewöhnliche Denken Nächste ist, nämlich das Seiende.⁴⁴ Zur wesentliche Perspektive solchen Denkens gehören Freiheit und Muße, das eine nicht ohne das andere, wobei die Freiheit von den Zwängen und der Betriebsamkeit des alltäglichen Lebens auf der eigentlichen Freiheit der Unverborgenheit gründet, diese jedoch ohne den *Einblick in das was ist*, nämlich in das Geschick unserer Epoche, nicht zu erlangen ist.

Die Knechtschaft, in die uns der Verlust wahrer Freiheit versetzt, geht Hand in Hand mit dem Verlust der *Bodenständigkeit* des Menschen, d.h. mit dem Verlust seiner *Heimat*. Unter Heimat ist dabei der ursprüngliche und eigens eingenommene Aufenthaltsort für das Wohnen des Menschen im Ereignis zu verstehen.⁴⁵ Diesem Boden entwächst das Menschenwesen in seinem Bezug zum Sein. Das Internet, das uns in scheinbar fernste und absonderlichste Welten blicken läßt, durch das wir mit Menschen aus anderen Städten oder gar Erdteilen in scheinbar nächsten Kontakt gelangen können, zieht uns bei gedankenlosem Umgang gleichsam den Boden unter den Füßen weg.⁴⁶ Von Information zu Information verwiesen löst sich das Denken in maßlose Zerstreuung auf und wird im *Abstandslosen* – dies ein weiteres Charakteristikum der Beständigkeit des Bestandes – seines

⁴² Platon, *Theaitetos* 173e3-174a2; meiner Übersetzung liegt die Edition der *Platonis Opera* von E. A. Duke et al. zugrunde, Oxford 1995.

⁴³ *Humanismus*, 332.

⁴⁴ Vgl. hierzu Emil Kettering: *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, 44ff., insbesondere S. 50: „Für das »wesentliche« Denken ist das Sein das Nächste, das Seiende das Übernächste und näher als das Nächste die NÄHE selbst als die Wahrheit des Seins. Für das gewöhnliche Denken dagegen (und mit Abstrichen für das metaphysische Denken) ist das Seiende das Nächste, das Sein das Fernste und folglich noch ferner als sein Fernstes die NÄHE selbst als die Wahrheit des Seins.“

⁴⁵ Vgl. *Humanismus*, 338: „Dieses Wort [sc. ‚Heimat‘] wird hier in einem wesentlichen Sinne gedacht, nicht patriotisch, nicht nationalistisch, sondern seinsgeschichtlich.“

⁴⁶ Vgl. Ding, 168: „Das Entsetzende ist jenes, das alles, was ist, aus seinem vormaligen Wesen heraussetzt. Was ist dieses Entsetzende? Es zeigt und verbirgt sich in der Weise, wie alles anweist, daß nämlich trotz allem Überwinden der Entfernungen die Nähe dessen, was ist, ausbleibt.“

Vermögens verlustig, Nähe und Ferne eigens zu ermessen und zu erfahren.

All das, womit die modernen technischen Nachrichteninstrumente den Menschen stündlich reizen, überfallen, umtreiben – all dies ist dem Menschen heute näher als das eigene Ackerfeld rings um den Hof, näher als der Himmel überm Land, näher als der Stundengang von Tag und Nacht, näher als Brauch und Sitte im Dorf, näher als die Überlieferung der heimatlichen Welt.⁴⁷

In-Formation meint jetzt als bestellendes Entbergen im Rahmen der kybernetischen Weltansicht auch die „unauffällige Prägung (Formierung) der Leser und Hörer“⁴⁸ zu Beständen der Nachrichtentechnik bei Entzug des eigenen Bodens des Menschenwesens. Die totale In-Formation erweckt den Eindruck, daß prinzipiell alles *klar zu machen* sei, daß mithin die Verborgenheit als Mangel an Präsenz beseitigt oder als Ärgernis aufgrund diverser Unzulänglichkeiten des menschlichen Geistes oder der zur Verfügung stehenden Mittel mehr oder minder hingenommen werden müsse – ohne daß die Verborgenheit als solche gedacht wird; der Entzug verunsichert den modernen Menschen. Freiheit indes hat nichts mit Sicherheit zu tun.

Die Erfahrung des Entzugs von Sein verweist auf das *Rettende*; Heidegger zitiert aus Hölderlins Patmos-Hymne folgende Verse:

„Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.“⁴⁹

Das Denken des Wesens der Technik hat erwiesen, daß auch das Ge-Stell auf einen Weg des Entbergens schickt, nämlich auf den Weg des herausfordernden Bestellens. Das Ge-Stell ist das *Gewährende*, insofern sein Gewähren den Menschen „dem Ereignis der Wahrheit vereignet“⁵⁰. Das *Gewährende* schickt je geschichtlich in die Entbergung, wozu der Mensch als Mitspieler im Ereignis gebraucht wird. Denn nur im Zusammenspiel von Sein und Mensch kommt überhaupt erst etwas zur Erscheinung, das aber in der gesellhaften Konstellation als Bestand entborgen wird. Der in der Beständigkeit des Bestandes waltende Entzug von Sein ist die höchste Gefahr; mit ihr geht nun das *Rettende* einher.

Das *Rettende* ist das *Lösende*.⁵¹ Es löst, indem es den Bereich

⁴⁷. Gelassenheit, 15.

⁴⁸. Grund, 45.

⁴⁹. Technik, 28.

⁵⁰. Technik, 32.

⁵¹. Vgl. Martin Heidegger: Die Kehre, in: Bremer und Freiburger Vorträge, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. Main 1994 (Gesamtausgabe, Bd. 79), 72: „Was heißt »retten«? Es besagt: lösen, freimachen, freyen, schonen, bergen, in die Hut nehmen, wahren. Lessing gebraucht noch das Wort Rettung betonerweise in dem Sinne von Rechtfertigung: in das Rechte, Wesenhafte zurückstellen und darin wahren. Das eigentlich Rettende ist das Wahren, die Wahrnis.“ – Wird im folgenden abgekürzt mit: Kehre.

offen macht, worin sich das Eigenwesen einer Sache zu zeigen vermag. Dies geschieht, indem zugleich das Menschenwesen gelöst wird von der Herrschaft des rechnenden Denkens. Diese gelöste Offenheit bringt den Menschen erst eigens in die Dimension der Freiheit, zu der notwendig das Geheimnis, die Verborgenheit als Verborgenheit, gehört. Die Erfahrung des Entzugs verweist mithin den *Hörigen* in einen Bereich, auf daß er ein *Hörender* werde. Die höchste Gefahr bringt also mit sich die Möglichkeit der Rettung; so wie das Sein, weil zum Wesen immer auch das Unwesen gehört, sich selbst Gefahr ist, so ist es seine eigene Rettung. Im gegenswingenden Bezug von Zuspruch und Entsprechen kann sich das Sein zugunsten des Seienden völlig in die Verborgenheit entziehen, indem es sich selbst mit der Vergessenheit nachstellt. Eine solche Konstellation, die Heidegger das Ge-Stell nennt, trägt in sich den Umschwung zu einem Entbergen, welches die ursprüngliche Herkunft des Anwesenden aus dem Geheimnis mit zur Erscheinung bringt. „Im Wesen der Gefahr west und wohnt eine Gunst, nämlich die Gunst der Kehre der Vergessenheit des Seyns in die Wahrheit des Seyns.“⁵² Die Einsicht in das Wesen der Technik als das Gewährnde macht die Zugehörigkeit des Menschen zu dem geschichtlichen Entbergungsgeschehen deutlich. „Das Gewährnde, das so oder so in die Entbergung schickt, ist als solches das Rettende.“⁵³

Solche Einsicht in das Wesen der Gefahr als Gefahr gehört zum einsamen Geschäft des Denkers, der gleichwohl den Wandel des Seinsgeschickes in ein anderes nicht herbeiführt, sondern nur vorbereitet. Denn die Kehre der Gefahr ist ein unmittelbares Geschehen, das nicht erwirkt werden kann;⁵⁴ indessen braucht der Aufgang des Rettenden den hörenden Menschen, der zu warten gelernt hat und die rasende Ungeduld, welche ihn mit dem Anspruch des stellenden Entbergens befällt, überwunden hat. Doch auch wenn sich der Wandel im Geschick des Seins noch nicht ereignet hat, steht der Denkende bereits in einer freien Beziehung zum Wesen der Technik, sofern er eine Haltung einnimmt, die in einem gleichzeitigen „ja“ und „nein“ zu den technischen Gegenständen besteht:

Wenn wir jedoch auf diese Weise gleichzeitig «ja» und «nein» sagen zu den technischen Gegenständen, wird dann unser Verhältnis zur technischen Welt nicht zwiespältig und unsicher? Ganz im Gegenteil. Unser Verhältnis

⁵². Kehre, 73.

⁵³. Technik, 32.

⁵⁴. Vgl. Kehre, 73: „Wenn in der Gefahr sich die Kehre ereignet, kann dies nur unvermittelt geschehen. Denn das Seyn hat nicht seinesgleichen neben sich. Es wird nicht von anderem bewirkt, noch wirkt es selbst. Seyn verläuft nicht und nie in einem kausalen Wirkungszusammenhang. Der Weise, wie es das Seyn selber sich schickt, geht nichts Bewirkendes als Seyn voraus und folgt keine Wirkung als Seyn nach. [...] Die Kehre der Gefahr ereignet sich jäh.“

zur technischen Welt wird auf wundersame Weise einfach und ruhig. Wir lassen die technischen Gegenstände in unsere tägliche Welt herein und lassen sie zugleich draußen, d. h. auf sich beruhen als Dinge, die nichts Absolutes sind, sondern selbst auf Höheres angewiesen bleiben.⁵⁵

Diese Haltung nennt Heidegger *Gelassenheit zu den Dingen*, eine Haltung, welche die Technik weder einfach bejaht, verneint oder als etwas Neutrales betrachtet, sondern den Grund ihres Wesens in der Wahrheit des Seins erkennt. Es bedarf keiner Verhaltensregeln und keiner Technik-Ethik mehr, wenn das Denken die Herkunft der Technik im Gewährenden und sich selbst als in das Ereignis gehörig zu denken gelernt hat. Das Handeln des Menschen, sein Umgang mit den technischen Geräten und Einrichtungen, beruht also auf der Weise seines Denkens, das selbst ein Handeln ist. „Das Denken handelt, indem es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das einfachste und zugleich höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht.“⁵⁶ So kann auch das oben noch sehr kritisch betrachtete Internet ein Ort wesentlicher Begegnung werden, wenn der Umgang mit dieser Technologie von einem verwandelten, und das heißt seinsgeschichtlichen, Verständnis des Wesens der Technik getragen ist. Die Gelassenheit ist mithin kein entspanntes, indifferentes *Laisser-faire*, sondern gründet in einem „unablässigen herzhaften Denken“⁵⁷, das auf heimatlichem Boden stehend die trügerische Sicherheit des Rationalismus verabschiedet hat, ohne selbst irrational zu sein.⁵⁸ Die Verabschiedung wahrer Freiheit zugunsten der Sicherheit verkehrt das Wesen des Menschen als den *Hirten des Seins* zum Verwalter des Seienden, der kein echtes Wagnis mehr einzugehen vermag. Gelassenheit geht also mit der *Offenheit für das Geheimnis* einher, dessen Diskreditierung oder Marginalisierung die Geschichte des abendländischen Denkens charakterisiert. Die Absicherung gegen jeden Entzug liefert den Menschen unfrei an die Technik aus; denn: „Der Sinn der technischen Welt verbirgt sich.“⁵⁹ Wenn Platon im *Theaitetos* von dem auf das Ganze gerichteten Denken sagt, daß es fliege, verweist er auf dessen ursprüngliche *erotische* Bindung zu den

⁵⁵. Gelassenheit, 23.

⁵⁶. Humanismus, 313; vgl. hierzu auch Kettering, 379.

⁵⁷. Gelassenheit, 25.

⁵⁸. Vgl. Martin Heidegger: Grundsätze des Denkens (IV. Vortrag), in: Bremer und Freiburger Vorträge, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. Main 1994 (Gesamtausgabe, Bd. 79), 138: „Man spricht vom natürlichen Licht der Vernunft. Über der Bestimmung des Erhellens und Aufklärens, die man der Vernunft und dem Denken zuspricht, hat man die Beschattung vergessen. Die Beschattung entspringt weder einem Schatten und Geisterreich, noch läßt sie sich mit dem billigen Hinweis abfertigen, neben dem Rationalen gäbe es auch das Irrationale; denn dieses bleibt immer nur das totgeborene Kind des Rationalismus.“

⁵⁹. Gelassenheit, 24.

das Denken angehenden Sachen.⁶⁰ Allein die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis begleiten einen Weg, der im Spiel von Nähe und Ferne *wesentliche Erotik* möglich macht und aus der *Herrschaft* der Technik zu ihrer *Dienstschafft* führt.

⁶⁰ Es sei hier an das gefiederte Wesen der Seele erinnert, wie es im *Phaidros* dargestellt wird; vgl. Platon, *Phaidros* 245c-256e.

**NOTES SUR LE VOCABULAIRE DE SAINT ANSELME
(PROSLOGION, PROOEMIUM ET CHAP. II)**

ALEXANDER BAUMGARTEN*

L'exégèse moderne de l'argument anselmien du *Proslogion* de l'existence divine (si Dieu est *id quo maius cogitari nequit*, il existe réellement) a connu quatre lectures principales: une lecture logiciste, autour des suppositions strictement formelles de l'argumentation du deuxième chapitre du traité¹; une lecture confessionnelle, qui récupère la face mystique de la prière anselmienne sans impliquer directement la logique de l'argument²; une lecture ontologique, pour laquelle le texte est relevant du point de vue de l'histoire du problème de l'être, soit qu'il ap partient ou non à cette histoire³; et enfin, une lecture historique qui met en évidence les influences augustinienne sur Anselme ou la correspondance des écrits anselmiennes avec les débats du XI-ème siècle latin⁴. Notre propos vise une recherche historique, doctrinale et philologique de la formation intellectuelle d'Anselme. La présupposition tacite porte sur l'unité interne du projet anselmien au-delà des distinctions modernes entre les différents domaines de l'esprit qui disputent cet argument. Notre recherche suggère une possible réinterprétation de l'argument de l'existence divine à partir des sources de la pensée anselmienne. Est-ce qu'il y a une unité de sens entre la structure logique de l'argument de l'*id quo maius cogitari nequit* et la prière du commencement du *Proslogion*? Ou bien, est-ce que la formule célèbre de *fides quaerens intellectum* relève de la structure de l'argument? Pour répondre à ces questions, il ne s'agit pas de vérifier la validité logique du texte, mais d'aller à la rencontre des sources qui donnent une signification pour chaque étape du raisonnement.

Au début des deux textes qui sont pertinents pour la constitution de l'argument, le *Proslogion* et le *Monologion*, Anselme établit ses intentions et raconte deux expériences qui paraissent être décisives pour la rédaction des textes. Dans la lecture dite «logiciste» de l'argument, ces expériences

* Université de Cluj, alexbaum7@web.de

¹ Cf. Alvin Plantinga, *God and other minds: a study of the rational justification of belief in God*, Ithaca (New York, Cornell University Press, 1994).

² Cf. K. Barth, *S. Anselme – fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, trad. par J. Corrèze, col. Labor et fides, Genève, 1985.

³ Cette lecture, qui vient de la *Science de la logique* de Hegel, a été nié par J.L. Marion, *L'argument relève-t-il de l'ontologie ?*, dans *Questions cartésiennes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, pp. 221-259.

⁴ Cette lecture débute avec Al. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, ed. J. Vrin, Paris, 1923.

contextuelles n'ont pas une valeur simplement rhétorique. En revanche, dans la lecture confessionnelle, ces expériences dévotionnelles sont privilégiées. Notre recherche propose un examen de ces lectures à partir de leur unité originaire au sein du texte anselmien, par rapport à une implication réciproque entre la logique et la théologie du texte. Est-ce que les deux lectures sont vraiment si distinctes l'une de l'autre ou bien le mobile de leur séparation nous enseigne plutôt quelque chose sur le destin moderne, fatalement varié, de l'argument? Nous avancerons au fur et à mesure dans les deux textes introductifs pour surprendre le sens de certaines expressions et de quelques «stratégies» spirituelles dissimulées dans le texte par Anselme pour donner un sens à la terminologie anselmienne. En plus, le *Prooemium* du *Proslogion* énonce un renversement par rapport à l'introduction au *Monologion* quant à la manière dont Anselme conçoit son rapport à l'être divin, même si ce *Prooemium* conserve des éléments qui découlent de ce dernier traité. Qu'est-ce que détermine ce changement? Quels sont ses éléments et ses effets? Anselme prend soin de ses introductions, elles sont pour lui réellement le lieu privilégié d'un dévoilement du sens, dans le final de la préface au *Monologion* invitant les copistes à ne pas les oublier⁵. Cette précaution, curieuse pour un éditeur moderne, suscite deux aspects: d'une part, le fait que les deux textes sont écrits après la rédaction des traités⁶, ce qui signifie qu'ils fonctionnent comme témoins extérieurs d'une expérience de la méditation, de la prière, de la logique et de la rédaction même dont le sujet fut Anselme. Il présente lui-même ses ouvrages comme une expérience seulement racontée dans ses introductions. L'aspect est important parce que Anselme même met un accent sur ce qu'il éprouve en recherchant l'argument, et il est le sujet qui subit ce qu'il raconte. D'autre part, le soin pour ces textes introductifs montre leur statut de textes explicatifs, adjoints, qui dévoilent une expérience pour comprendre leur logique. Il reste la tâche des interprètes de discerner la connexion des domaines.

Au début du *Proslogion*, il se déclare mécontent de son texte antérieur, même s'il raconte dans tous les deux un événement similaire qui paraît déclencher la méditation. Dans le *Proslogion*, il affirme que le texte a été rédigé à cause du mécontentement des conclusions du *Monologion*. Toutefois, le point de départ du *Proslogion* est l'expérience de l'échec de son effort à trouver un argument de l'existence de Dieu. Notre propos est que l'histoire de cet échec est relevant du point de vue de la logique de l'argument et que cette relevance est visible dans le vocabulaire utilisé par Anselme. L'expérience graduelle de l'échec touche le sommet quand l'auteur renonce et refuse de chercher un autre argument et *précisément* dans le

⁵ Cf. *Monologion, Prooemium*: „Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opusculum voluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praeponere”.

⁶ Cf. *Epistola XVII ad Hugonem*, in *Patrologia latina*, vol. 158, coll. 1166-1167.

moment du renoncement total quant il trouve involontairement l'argument. Même si nous reprenons chaque étape de la découverte dans les lignes suivantes, nous pouvons déjà remarquer la correspondance intéressante avec le début du *Monologion* où des moines demandaient leur prier la rédaction d'un traité sur la trinité fondé sur une exposition dialectique et sans appel à la tradition scripturaire. Anselme s'oppose et c'est ainsi que le degré maximum de son opposition devient le principe mobilisateur pour écrire. Ce qui frappe c'est la ressemblance entre les deux textes, qui contient un moment de négativité qui connaît sa valeur positive quand il s'achève complètement comme négativité, ainsi que le refus donne naissance à l'action. Toutefois, la différence fondamentale entre ces textes vise le fait que, dans le *Monologion*, l'expérience relève d'un événement quotidien et d'un dialogue extérieur, tandis que dans l'autre traité la même expérience, avec les mêmes étapes, devient une véritable stratégie spirituelle euristique.

Ces remarques sur le renversement entre les deux textes nous assurent qu'Anselme a une certaine connaissance dans ces passages et, du moins dans le *Proslogion*, il l'applique réellement. Peut-être l'idée est-elle venue à la suggestion des moines et de son refus dans le *Monologion*. Mais il y a une autre source plus intéressante à l'origine de cette stratégie de connaissance: la première phrase du *Monologion* ressemble bien avec la formule introductive du *De institutione oratoria* de Quintilien⁷. La ressemblance des textes soulève la question de l'existence même d'un dialogue avec les moines, parce que, aussi bien Anselme que Quintilien usent d'une formule rhétorique connue pour produire une distance objective entre l'auteur et son texte. Il est vrai que Eadmer mentionne, dans le *Vita Anselmi*⁸, un milieu effervescent intellectuel du Bec, mais on sait aujourd'hui qu'il a connu son maître seulement dans sa jeunesse⁹, quand Anselme était déjà archevêque à Cantorbéry et quand il a cessé d'écrire ses fameux traités. Mais Anselme dépasse la simple rhétorique, en métamorphosant dans une stratégie intérieure dans le *Proslogion* ce qu'il a lu, probablement, chez Quintilien. S'il y a des doutes sur le dialogue réel avec les moines¹⁰ qui demandaient le texte, il est toutefois vrai et complémentaire avec ce possible dialogue que la bibliothèque de Bec a détenu des sources très importantes pour la constitution de ces préfaces et de l'argument anselmien même.

⁷ Post impetratam studiis meis quietem, quae per viginti annos erudiendis iuvenibus inpenderam, cum a me quidam familiariter postularent ut aliquid de ratione dicendi componerem, diu sum equidem reluctatus.

⁸ Cf. *Vita Anselmi*, I, 3, in *Patrologia latina*, vol. 158, coll. 60-66.

⁹ Cf. Sofia Vanni Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del XI secolo*, Fratelli Bocca Editori, Milano, 1949, p. 21.

¹⁰ Pour une opinion différente, cf. Southern, *Saint Anselm, a Portrait in a Landscape*, Cambridge Univ. Press, New York, 1990, p. 119: „they were not a literary fiction”.

Les sources littéraires

D'une part, la constitution du vocabulaire technique d'Anselme reste encore une question pour la recherche: en marge des formules littéraires et des jeux des mots, Anselme constitue un vocabulaire souvent métaphorique, qui n'est pas destiné à un usage écolière. G. Evans¹¹ a bien montré toutefois que les débuts d'un vocabulaire technique chez Anselme sont présentes dans le dialogue *De grammatico*, où il reprend des thèmes du commentaire de Boèce sur les catégories d'Aristote. D'autre part, la manière dans laquelle Anselme des citations n'est pas très utile pour déterminer sa formation et ses lectures. Il ne cite habituellement et les passages scripturaires sont reproduits de mémoire. Cependant, une certaine communauté de problèmes, bon nombre des formules lexicales nous permettent de croire que la bibliothèque de Bec contenait quelques auteurs qui ont leur importance dans la constitution de l'argument. Augustin est cité plusieurs fois est la présence des thèmes augustiniennes est une évidence classique¹². R. W. Southern affirme¹³ que même Lanfranc, le maître d'Anselme a connu un fragment de *Timée* avec le commentaire de Chalcidius, ce qui donne une certaine importance à la constitution des idées divines dans le *Monologion*. Southern remarque la présence dans la bibliothèque du Bec des textes de Ambroise, Grégoire le Grand, Jérôme et, en 1063, quand Lanfranc part en Angleterre avec Guillaume le Conquérant, la bibliothèque a contenu aussi les *Catégories* d'Aristote. Joseph Moreau soutient¹⁴, sans aucun argument, le fait qu'Anselme a connu les *Traité théologiques* de Boèce. Ce fait est possible, puisqu'à la fin de l'introduction dans le *Monologion* il y a une phrase qui peut suggérer une certaine ressemblance avec une phrase de Boèce. Il y aurait une grande importance de savoir si Anselme a eu ou non des lectures de l'Aréopagite. Al. Koyré et Kurt Flasch nient cette influence¹⁵, aussi que celle de Jean Scot

¹¹ Cf. G. Evans, *Inopes verborum sunt latini. Technical Language and Technical Terms in the Writings of St. Anselm and some Commentators of the Mid-twelfth Century*, dans Archives d'Histoire Doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1975, pp. 113-134.

¹² G. Madec, in *Y a-t-il une herméneutique anselmienne?*, dans *Petites études augustiniennes*, Paris, 1994, p. 295, qui donne le nombre des références à Augustin: 72 passages renvoient à *De trinitate*, 32 au *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, 31 à *Sermones*, 16 à *De civitate Dei*, 16 à *Contra Iulianum*, 14 à *De genesi ad litteram*, 12 au *Confessions*.

¹³ Cf. R. W. Southern, *op.cit.*, p. 137.

¹⁴ Cf. J. Moreau, *Pour ou contre l'insensé? Essai sur la preuve anselmienne*, ed. J. Vrin, Paris, 1967, p. 77. L'affirmation vient sans argument d'Al. Koyré, *op.cit.*, p. 106.

¹⁵ Cf. Al. Koyré, *op.cit.*, p. VIII et p. 110-113. Koyré cite des monographies du P. Rousselot, C. Rémusat și Fr. Picavet, qui pensaient qu'Anselme a connu le *corpus areopagiticum*. Pour Kurt Flasch, cf. *Introduction à la philosophie médiévale*, chap. V. *Insensé ou empiriste: Anselme de Cantorbéry contre Gaunilon*, trad. par. J. Bourgknecht, éd. Univ. de Fribourg – Cerf, Paris, 1992, p. 61.

Erigène¹⁶, même si Jean-Luc Marion formule¹⁷ un certain rapprochement entre l'argument anselmien et la théologie négative du *corpus areopagiticum*. Même si Anselme n'a pas lu Denys, l'affirmation d'Al. Koyré qu'«aucune des idées aréopagitiques ne se retrouvent pas chez S. Anselme, ni celle de la hiérarchie, ni celle des noms divins, ni celle de la théophanie» nous semble excessive, car Anselme fonde tous ses raisonnements sur l'existence de Dieu sur une idée bien articulée de la hiérarchie du monde. Mais les plus intéressantes des sources d'Anselme restent encore inconnues; les textes qu'Anselme a sous ses yeux ne sont probablement que des médiateurs de quelques sources indirectes et plus importantes.

D'autre part, la liste est importante pour ses absences: il ne connaît ni Plotin, ni Proclus et aucun fragment relevant du néoplatonisme grec, même s'il conserve des thèmes néoplatoniciens évidents. Kurt Flash affirme qu'entre les deux périodes quand Anselme fut archevêque, probablement entre 1105 -1106, Anselme connaît l'exil au sud d'Italie où «il entre en contact avec les cultures byzantine et arabes»¹⁸. Est-ce qu'il connaît vraiment des textes du néoplatonisme arabe? Rien n'autorise une telle interprétation et, même dans ce cas, cette chose-là n'aurait pu influencer ses écrits rédigés déjà dans une période de sa carrière politique. Toutefois, il est surprenant comme une série d'idées communes au néoplatonisme traversent l'œuvre de Anselme. L'idée de cet héritage n'est pas nouvelle: elle a été suggérée pour la première fois par Fr. Picavet et Al. Koyré¹⁹, qui ajoutent à cette thèse «sa doctrine d'un Dieu unique, simple, parfait, inconnaissable et ineffable; il est aussi (néoplatonicien – n.n.) par ses premières tendances, les forces directrices de sa philosophie ...». Pour 1923, l'année de l'apparition de l'ouvrage de Koyré, une telle affirmation pourrait être acceptable. Maintenant, sa généralité doit être dépassée. Dans un ouvrage récent, Kathrin A. Rogers²⁰ a montré la présence des idées néoplatoniciennes dans la construction du *Monologion* et de la hiérarchie du monde en général chez Anselme. Il reste à nous de montrer s'il y a aussi des sources littéraires et si quelques formules néoplatoniciennes ont une contribution à la formation de l'argument de l'existence de Dieu. Pour ce but, il faut faire une esquisse générale des termes qui prennent une signification spéciale dans la formulation de l'argument.

¹⁶ Cf. Al. Koyré, *op.cit.*, p. VIII.

¹⁷ Cf. J.L. Marion, *op.cit.*, p. 254.

¹⁸ Cf. K. Flash, *op.cit.*, p. 57. La visite en Italie est mentionnée par Eadmer, dans le *Vita Sancti Anselmi*, II, 3-5, P.L. 158, coll 90-107.

¹⁹ Cf. Al. Koyré, *op.cit.*, p. 63.

²⁰ Cf. Kathrin A. Rogers, *The Neoplatonic Metaphysics and Epistemology of Anselm of Canterbury*, The Edwin Mellen Press, Queenston, 1997.

Argumentum

Le terme apparaît dans les deux textes introductifs, dans des passages où Anselme fait référence à la requête des moines et à son intention de formuler un nouvel argument. Il signifie une distance par rapport aux sources d'autorité, mais l'occurrence de ce terme connaît une tension pour Anselme: quelques décennies avant lui, son maître Lanfranc se lançait contre Bérenger de Tours dans le débat sur l'eucharistie. En soutenant la valeur symbolique et pas physique du Dieu dans l'eucharistie, Bérenger faisait une plaidoirie pour l'usage de l'analyse logique au niveau du discours théologique, tandis que Lanfranc défendait l'exégèse littérale. La situation de Anselme, avec *argumentum*, est courageuse et délicate: il rédige des textes sur la vérité, sur le grammairien ou sur le libre arbitre dans lesquels affirme l'éminence de la logique comme témoin de la présence du Dieu même dans le discours²¹. Sans doute, l'attitude doit être retenue comme principe de méthode même dans l'analyse des expressions comme *fides quaerens intellectum* ou *id quo maius cogitari nequit*, car elle peut situer Dieu par rapport à l'argument dans un double rôle - comme objet et comme inspirateur de l'argument. Le *Monologion* se propose comme *plano stylo et vulgaribus argumentis* ou le terme *vulgaribus* semble opposé à l'exégèse biblique. Au contraire, dans le *Proslogion*, Anselme constate que son traité antérieur n'est qu'une *concatenatio multorum argumentorum*. Cette opposition peut suggérer que la première intention vise la concision de l'argument: la remarque est importante, même si elle peut paraître banale: c'est seulement la concision du raisonnement qui montre à qui s'adresse réellement l'argument. Dans le premier chapitre du *Monologion*, on le reconnaît comme un personnage imaginaire marqué par les arguments, *mediocris ingenii*. Il se montre comme une subjectivité générique et il devient le prototype de l'*insipiens* des *Psaumes*, cité dans le deuxième chapitre du *Proslogion*. Ce personnage joue, en bref, le prototype d'un sujet quelconque, ce que signifie qu'on peut savoir quelque chose du contenu de l'argument du fait qu'il est adressé à l'*insipiens*. En plus, Anselme présente son argument comme une expérience de son esprit même adressé au Dieu dont il veut démontrer l'existence. Si le discours n'est pas rhétorique et s'il vise une absence plutôt qu'une non existence, on peut dire que, dans l'économie de son *argumentum*, c'est Anselme même qui assume le rôle de l'*insipiens* dans son discours.

En invoquant le concept d'expérience, compris comme succession d'événements de l'esprit supposant l'existence des perceptions et des phénomènes de la conscience disposées dans un monde cohérent, nous sommes très proche de mettre en doute la validité absolue de la classification

²¹ Cf. *Cur Deus homo*, II, 9.

de l'argument parmi les arguments *a priori* de l'existence de Dieu, opposés par Kant aux arguments *a posteriori*. La raison de cette réserve concerne le fait que tant les arguments de *Monologion* que ceux de *Proslogion* supposent une certaine type d'expérience dans notre lecture. Les arguments de *Monologion* partent de l'expérience du monde sensible et hiérarchique, et l'argument de *Proslogion*, ainsi dit «*a priori*», fait appel en réalité à une expérience logique et subjective du notre *insipiens* qui concerne une recherche des limites de la connaissance face à un objet qui dépasse la situation hiérarchique de la conscience dans le monde anselmien et auquel il doit devenir adéquat pour rendre compte de lui. Au lieu de la distinction entre les arguments *a priori* et *a posteriori*, nous proposons maintenant une distinction entre les arguments empiriques et transcendantales, où le critère de distinction sera la nature de l'expérience et non la présence ou l'absence d'elle. *Argumentum* signifie, par conséquent, pour Anselme, l'invocation et la description d'une expérience de son esprit qui relève d'une structure de la raison. En ce point-là, il faut montrer comment ce sens de l'*argumentum* correspond à une étape dans la structure logique du deuxième chapitre du traité. Pour éclaircir cet aspect, on peut étudier le sens accordé par Anselme au personnage des Psaumes et la liaison de ce personnage avec Anselme même comme penseur dans ce texte-là.

Persona et insipiens

Dans son argument, Anselme invoque le personnage du Psaume 13 qui met en doute l'existence de Dieu: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus?* Le terme *insipiens* est ambiguë, car il correspond en hébreu au *nabal*, qui signifie le fou. Toutefois, ce n'est pas la même signification qu'on trouve dans le texte d'Anselme. L'*insipiens* est le rôle générique sous lequel on peut penser l'argument et c'est avec lui que l'argument débute²². Le titre du traité du moine Gaunilon, *Liber pro insipiente*, contient la construction de la préposition *pro* avec l'ablatif, au sens de «au lieu de, sous le rôle de». C'est une convention polémique reprise par Anselme dans sa réponse (*Liber apologeticus pro insipiente ...*). L'*insipiens* est l'insensé (traduit par Michel Corbin), et la traduction vise plutôt la disponibilité à penser que la folie; Kurt Flasch²³ le souligne aussi et Karl Barth²⁴ reconnaît dans lui l'hérétique.

²² Cf. P Ricoeur, *Fides quaerens intellectum – antécédents bibliques* (1990), dans *Essais de herméneutique bibliques*, éd. du Cerf, Paris, 2001, pp. 327-353.

²³ Cf. K. Flasch, *op.cit.*, p. 62.

²⁴ Cf. K. Barth, *op.cit.*, p. 94, qui comprend par le *insipiens* l'homme qui pense faussement.

D'ailleurs, le choix du passage n'est pas innocent, car il se place dans une longue histoire exégétique – Gilbert Dahan²⁵ a montré qu'une grande partie des interprètes ont vu dans l'*insipiens* le juif incroyant²⁶, persécuteur du Christ. Une autre partie de l'exégèse médiévale du psaume reconnaît dans le personnage le *gentilis* qui n'a pas connu le christianisme et Nicolas d'Amiens voit dans lui le matérialiste Epicure²⁷. Toutes ces variantes montrent que l'exégèse biblique a vu dans la figure de l'*insipiens* une intelligence hérétique. Il est aussi remarquable que Damascène, dans le *De fide orthodoxa*, I, 3, reprend le même passage exactement dans un contexte où il formule un argument de l'existence de Dieu, quoiqu'il est difficile d'imaginer qu'Anselme a connu ce texte, traduit par Burgonde de Pise en latin en 1151. Mais aucune de ces interprétations n'est pas relevante dans le cas d'Anselme, qui recouvre le personnage du psaume avec une dimension totalement nouvelle, de subjectivité disponible pour la pensée.

Mais il y a aussi un autre terme chez Anselme qui désigne la même fonction: *persona*. Le terme a des occurrences dans les passages confessionnelles du texte et il désigne la conscience en général qui médite. Dans le *prooemium* du *Proslogion*, Anselme présente sa méditation *in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis*. L'expression *in persona* a le rôle de locution et signifie «au lieu de, dans le rôle de», donc la même signification que la préposition *pro* du paragraphe antérieur.

Par conséquent, Anselme thématise le rôle générique de la connaissance par une remarque sur les limites de la connaissance, pour formuler ensuite un argument de l'existence divine. L'expression n'apparaît pas par hasard, elle fait partie de l'instrumentaire technique anselmien: les expressions «*aliquis secum tacite dicat*» (*Monologion*, ch.I), «*sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis*» (*Prooemium* au *Monologion*) ou «*secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit*» (*Monologion*, ch. XXXII) sont seulement des versions incomplètes de ce qui nous offre complètement la formule du début du *Proslogion*.

On pourrait alors établir une analogie entre les fonctionnements des deux termes, *insipiens* et *persona*, puisque tous les deux représentent des manières d'explorer la conscience dans ses limites, préparant la structure logique de l'argument de l'existence divine. En plus, à partir de l'analogie de ces deux termes, on pourrait esquisser la subjectivité réceptive utilisée par Anselme. Le principal problème que nous retenons serait la cohérence

²⁵ Cf. G. Dahan, *L'exégèse patristique et médiévale du psaume 13*, dans Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 57, 1991, p. 11-25.

²⁶ Petrus Cantor (cité par Dahan, *op.cit.*, p. 13) dit: „*Dixit insipiens iudaeus in corde suo: hic homo, scilicet Christus, non est deus, quia non credebat eum esse Deum*”.

²⁷ Cf. G. Dahan, *op.cit.*, p. 20.

du célèbre syntagme *fides quaerens intellectum* du premier chapitre du *Proslogion* avec le projet logique du deuxième chapitre. En établissant la subjectivité anselmienne sur l'analogie entre les termes *persona* et *insipiens*, on pourrait peut-être trouver les traces principales de cette subjectivité qui pense l'argument. Paul Vignaux, en suivant E. Gilson et K. Barth, considère qu'Anselme défend l'objectivité de son raisonnement par l'usage du terme *persona*. Au contraire, après ces analyses, nous essayons de suggérer qu'Anselme défend par ses termes la subjectivité générique et ses limites de connaissance. Mais, pour éclaircir le contenu de cette subjectivité anselmienne, nous allons questionner les termes qui désignent la rationalité chez Anselme.

Ratio fidei et acies mentis

Dans son conflit avec Lanfranc, Bérenger de Tours a prononcé la nécessité d'une *ratio fidei*²⁸. L'expression avait déjà une connotation polémique pour Anselme, quand il emploie ce terme au début du *Proslogion*, dans la phrase où il présente son traité comme un *exemplum meditando de ratione fidei*. On pourrait rapprocher la formule du titre du VIIe livre du *De trinitate* d'Augustin, *Intellectus fidei*. Toutefois, si l'on compare avec le sens de la formule *fides quaerens intellectum*, on peut penser que le sens de *ratio fidei* est donné par la valeur du génitif *fidei*. Placé dans le contexte du traité, *fides* semble être la condition générale de la compréhension («Nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam»²⁹). Si on ajoute à cette observation l'intention d'Anselme d'utiliser le terme *ratio* pour se rapporter à l'existence divine, nous pouvons avancer l'hypothèse de la valeur du génitif *explicatif* pour le terme *fides*, dans le sens où il existe aussi d'autres types de rationalités, classifiées en fonction de la participation à la hiérarchie du monde de leurs objets: une rationalité universelle qui s'occupe des universaux, une rationalité pratique qui s'occupe des événements particuliers, et la rationalité proposée par la *ratio fidei*, qui a un objet transcendant et qui suppose une certaine subjectivité réceptive pour se rapprocher de son objet propre le plus possible.

On pourrait soutenir cette thèse seulement à partir des fondements classiques de l'épistémologie augustinienne, réitérés par Anselme même, fondements qui concernent l'analogie entre les facultés de l'âme et les personnes de la Trinité³⁰. Cette théorie est le fondement de l'expression *ratio fidei*: ce type de rationalité peut avoir un objet puisque la raison même porte la trace de son créateur. Cette correspondance avec la Trinité a

²⁸ Cf. K. Flasch, *op.cit.*, p. 53.

²⁹ Cf. *Proslogion*, cap. I, *ad finem*.

³⁰ Cf. *Monologion*, Ch. LXVII.

déterminé P. Naulin à soutenir que l'argument a une forme réflexive, dans le sens d'une créature qui reflète d'autant qu'il peut l'existence de son créateur par l'argument³¹. Même si nous disons que l'argument est réflexif ou non, reste une autre question: quel est le régime de cette raison quand elle concerne un objet supérieur du point de vue hiérarchique? On pourrait répondre par l'analyse des deux autres expressions du texte: *fides quaerens intellectum* et *acies mentis*.

Fides quaerens intellectum

Sans accepter les mots de Al. Koyré, selon lequel «toute la doctrine scholastique»³² du rapport entre *fides* et *intellectum* a été énoncé par Anselme, nous voudrions remarquer le sens surprenant du terme *fides* dans cette expression. On pourrait rappeler maintenant que, dans le *Monologion*, Anselme se réfère à Dieu comme à un objet quelconque du discours, tandis que, dans le *Proslogion* il utilise le deuxième pronom personnel au singulier: il s'adresse à un «toi» lointain et absent. La foi devient le concept qui soutient ce paradoxe dans son discours. La supposition d'un Dieu absent est importante, car l'idéal du *fides quaerens intellectum* est fondateur seulement dans ce contexte d'un cercle herméneutique développé par une conscience intentionnelle: «*Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas.*»³³. On pourrait penser à plusieurs modèles de comprendre la foi. Par exemple, Paul Ricoeur³⁴ a proposé une analogie avec le type d'alliance vétérotestamentaire, dans laquelle l'autoprésentation du Dieu est le résultat du *fides*. La référence est toutefois peu probable, car on peut appeler aux concepts plus proches d'Anselme pour expliquer la participation de Dieu à la raison par la voie du *fides*, par exemple l'épistémologie augustinienne de la ressemblance des facultés spirituelles avec les personnes de la Trinité. Paul Naulin³⁵ a soutenu que *fides quaerens intellectum* signifie la montée de la foi au niveau de la connaissance. Une interprétation très proche de cela a donné A. Koyré, qui considère que le progrès théologique consiste dans une élimination progressive de la foi et le remplacement graduel avec des éléments de connaissance³⁶. Ni cette interprétation ne semble pas toucher le texte anselmien, car il ne rend pas compte de la fonction permanente de la foi, qui

³¹ Cf. P. Naulin, *Réflexions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Canterbury*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1/1969, p. 2.

³² Cf. Al. Koyré, *op.cit.*, p. 14.

³³ Cf. *Proslogion*, Ch. I *ad finem*.

³⁴ Cf. P. Ricoeur, *op.cit.*, p. 330.

³⁵ Cf. P. Naulin, *Réflexions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Cantorbéry*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 1969, p. 3.

³⁶ Cf. Al. Koyré, *op.cit.*, p. 34.

n'est pas seulement une étape intermédiaire dans la construction de l'argument. Enfin, une autre interprétation a donné Karl Barth: il voit dans la foi anselmienne un concept de l'adhésion formelle, dont la nécessité pourrait même démontrer³⁷. *Fides*, en ce cas-là, serait le «fondement absolu» qui contient une série de positions claires et repérables. Sans doute, une telle solution a une séduction théologique, mais plutôt dans le cadre d'une théologie plus rigoriste que la tonalité des traités demandés par les moines de Bec. Si on revient au concept de la foi augustinienne, on peut reconstruire tout le concept d'Anselme. Il est connu l'idéal d'Augustin de la foi qui cherche l'intelligence. Par exemple, dans le *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, XIX, 6, il nomme l'intelligence «la récompense de la foi – *merces fidei*» et il cite souvent un passage d'Isaïe, 7, 9 (d'ailleurs repris inexactement) «*nisi credideritis, non intelligetis*». Dans cette perspective, il est naturel de penser la formation du concept de la foi chez Anselme par rapport aux sources augustinienes. Chez Augustin, au moins dans les *Confessions*, la foi n'est ni un moment de la raison, ni un moment de la volonté, mais plutôt une affection du sujet et une trace de la transcendance, comme une forme de discrétion dans laquelle Dieu ne se présente pas comme une cratophanie sévère de règles à suivre, mais comme une permanente surprise et présence inattendue et paradoxale. La foi se naît quand Dieu surprend Augustin, enfant, par ses réactions inattendues, toujours imprévues, et dont le sens apparaît toujours *après* leur manifestation. Les exemples tiennent de l'expérience de l'éducation: «tu me faisait bien par ceux qui ne me faisaiet bien» (*Confessions*, I, 12) ou dans un passage du livre X, ch. 6, où les dénominations positives de l'être divin sont des manières d'Augustin de témoigner sa surprise de découvrir leurs contenus négatifs. D'autre part, Anselme insiste sur le fait que son argument a été donné seulement dans le moment quand le renoncement a été total, donc la subjectivité a été ouverte. Si on cherche dans cette manifestation de foi l'usage licite de la raison avec son objet transcendant, on pourrait conclure que la foi, pour Anselme, c'est la manière suprême de transformer l'intellect dans une structure de réceptivité. Mais, pour comprendre cette transformation de l'intellect, il faudrait comprendre son point de départ, désigné dans le texte par l'expression *acies mentis*, directement opposée au *ratio fidei*.

Acies mentis

Dans sa biographie d'Anselme, son disciple Eadmer insiste sur la manière dans laquelle la rédaction du *Proslogion* a connu un double échec. Il raconte comment Anselme a décidé d'abandonner la recherche de

³⁷ Cf. K. Barth, *op.cit.*, p. 15 sqq.

l'argument, mais tant qu'il a essayé d'éviter son exercice logique, tant il s'imposait en plus: *verum quanto plus in hoc desudabat, tanto illum cogitatio ipsa magis ac magis infestabat*. Rédigé dans un moment d'exaltation (*immenso gaudio et jubilatione*), sur des tablettes de cire, le texte est confié aux quelques moines et après trois jour il disparaît. Anselme réécrit tout sur d'autres tablettes, cachées sur le pavement de l'église. C'est seulement dans ce moment-là que l'auteur se décide d'utiliser le parchemin: *composuit ergo inde volumen parvulum ... quod Proslogion nominavit*.

Toute cette petite histoire de l'hagiographe détient un sens, si on pense que Eadmer était très jeune quand il rédigeait son texte et écoutait les faits de son maître à Cantorbéry: la découverte de l'argument supposait pour Anselme l'expérience d'un renoncement et de dénudation de la subjectivité. Mais, si nous prétendons que la rationalité reste légitime dans cette expérience comme rationalité, il faut montrer comment la rationalité devient une structure de réceptivité. Un passage du *Prooemium* pourrait nous donner le sens:

Ad quod cum saepe studioseque cogitationem converterem atque aliquando mihi videretur iam capi posse quod quaerebam, aliquando mentis aciem omnino fugeret, tandem desperans volui cessare, velut ab inquisitione rei quam inveniri esset impossibile. Sed cum illam cogitationem ne mentem meam frustra occupando, ab aliis in quibus proficere possem, impediret, penitus a me vellem excludere; tunc magis ac magis, nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerere. Quadam igitur die, cum vehementer eius importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam.

Le texte parle d'un argument qui s'offre (*se obtulit*) et les expressions *quod desperaveram* – *ce que je n'espéré pas* et *quam sollicitus repellebam* – *ce que j'ai refusé obstinément* ont une valeur bifonctionnelle: d'une part, ils sont des compléments d'objet des verbes, d'autre part ils ont une valeur de cause, fatalement absente de toute traduction: «c'est parce que j'ai refusé ce que je n'espérais pas etc.». Par conséquent, l'expérience euristique d'Anselme trouve son sens autour de l'opposition entre le *ratio fidei* et l'expression *acies mentis*. La dernière expression vient du vocabulaire augustinien, sans une consécration spéciale, et il désigne la faculté de penser³⁸. En latin, *acies* est un terme militaire, avec une forte nuance combative, bien présent dans l'expression d'Anselme quand il dit *acies mentis omnino fugeret*, en désignant le fait que le régime quotidien de la raison est inefficace. Mais en quoi consiste-t-il ce régime quotidien? Le texte donne une suggestion par l'usage du verbe *captare*: «*aliquando mihi videretur iam capi posse*». Or, c'est exactement ce régime de contenant que la raison ne peut pas réaliser avec son objet transcendant. L'échec doit être lié avec une phrase du ch. XIX du

³⁸ Cf. Augustin, *Confessions*, III, 5. L'expression revient chez Anselme, dans le *Monologion*, 158b, 159b, 188a, 210b (cf. *Patrologia latina*, vol. 158 pour les citations).

traité, où Anselme dit de son Dieu: «nihil enim te continet, sed tu contines omnia». Avec ces oppositions, l'échec de *acies mentis* est normale, grâce à la contradiction dans laquelle tombe un être tout contenant, mais contenu dans un concept. C'est la raison qui doit se conformer à son objet et se rapporter à lui comme contenu en lui, pas comme son conteneur.

Toutefois, il reste une objection: même si la raison proposée est cohérente avec la description de son objet et ne se prétend qu'un milieu réceptif, son caractère étrange a été remarqué par Karl Barth. En défendant plusieurs fois sa lecture théologique radicale de l'argument, il s'interroge si, dans ces conditions, la relation reste encore de type scientifique ou bien c'est une expérience de l'illumination prophétique³⁹. En ce qui concerne Anselme, nous croyons que l'orientation de ses intérêts de connaissance sont orientés autrement, et une distinction de ce type-là peut rater le sens du texte, parce que la mise d'Anselme est plutôt l'unité d'une connaissance qui cherche ses limites dans tous les types d'expérience possibles. D'une part, le fait qu'Anselme extrait de cette méthode la source de la fondation d'une *ratio fidei*, entendu comme une rapport à la transcendance, relève de sa méditation effective sur les conditions transcendantales de la subjectivité de devenir réceptives à un objet qui le dépasse hiérarchiquement. D'autre part, le fait que l'objet transcendant inspire son apparition à un sujet réceptif n'est pas une nouveauté: chez Philon⁴⁰ ou dans le *corpus dionisiacum*⁴¹ il y a des passages similaires.

Mais, si l'on cherche une certaine unité entre le *fides* et *ratio*, il ne faut pas croire que les insuffisances de la raison sont remplies par la foi. Avec le vocabulaire du *Prooemium*, nous avons montré l'analogie possible avec le rôle de l'*insipiens* et la transformation réceptive du sujet anselmien. Il faut maintenant trouver un principe de translation de ces préparations introductives dans l'argument aux termes mêmes du raisonnement. S'il y a réellement une adéquation logique de la théologie, comme l'espère Anselme, il faut retrouver dans la structure de l'argument même les traces des suggestions du *Prooemium*.

Id quo maius cogitari nequit

L'histoire philologique de l'expression qui désigne le Dieu d'Anselme est pertinente pour le contenu de l'argument. L'expression n'est pas précisément inventée par Anselme, mais elle contient des connotations employées et raffermies par les auteurs anciens qui l'ont utilisée. De la valeur de cette expression dépend tout le reste du traité d'Anselme, tant l'histoire du renversement du sujet dans le *Prooemium* que le renversement d'attitude

³⁹ Cf. K. Barth, *op.cit.*, p. 68.

⁴⁰ Cf. Philon d'Alexandrie, Commentaire allégorique des saintes lois après l'oeuvre des six jours, traduction, introduction et index, par Emile Bréhier, ed. A. Picard, Paris, 1909, p. 43.

⁴¹ Cf. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De nominibus divinis*, II, 1 sau III, 1.

entre le *Monologion* et le *Proslogion*. Sur la construction lexicale de l'argument, Kurt Flasch affirme que c'est un «coup de génie»⁴² pour la grammaire et la logique du XI-ème siècle. En ce sens, on peut lier les mots d'Anselme à la polémique de Bérenger de Tours avec Lanfranc. Mais on peut soupçonner aussi l'existence d'un dialogue tacite avec le *De divina omnipotentia* de Pierre Damien, dans lequel l'auteur voulait sauver la transcendance divine par rapport aux règles de la logique, simultanément avec la découverte d'une concordance théologique de la logique. D'autre part, la formule contient dans une manière concise presque le même message que le texte du *Prooemium*: «*id quo maius cogitari nequit - la chose dont rien de plus grand ne puisse être pensé* (trad. de Michel Corbin)». Au pronom démonstratif *id*, qui est indéterminé du point de vue cognitif, se rattache l'adjectif comparatif (*quo*, qui isole le pronom et le verbe impersonnel *nequit*, comme si le verbe ne se dit de lui, quoiqu'il est son objet), et l'adverbe comparatif (*maius*, qui détermine le verbe *cogitari*, dont le sujet logique est l'*insipiens*). Dans une formule hypothétiquement complète, *maius* devient adjectif comparatif: *id quo [aliquid] maius cogitari nequit*. Le plus important aspect c'est l'absence du mot *aliquid*: par cette absence, *maius* ne détermine rien, ce que suggère l'interdiction de toute représentation de l'objet recherché. On pourrait alors remarquer trois aspects. 1. Le fait que *maius* est un adverbe comparatif signifie que sa signification est réelle seulement pour des objets inférieurs dans la hiérarchie; 2. dans la formule anselmienne, il y a un aspect négatif (la syntagme ne dit pas ce qu'il est Dieu, mais marque la limite de notre pensée, en faisant usage du pronom *id* sans référence; 3. dans la même formule, il y a un aspect positif, par le fait que nous avons une définition formelle par laquelle toutes les autres choses deviennent (en paraphrase) *ii quibus maius cogitari possit - ceux dont on peut penser quelque chose de plus grand*. Tous ces aspects ont des sources historiques et ils sont des héritages incomplets pour Anselme.

Maius et melius

Les occurrences très nombreuses de la formule anselmienne dans le *Proslogion* offrent deux variantes alternatives: *id quo maius cogitari nequit* et *id quo melius cogitari nequit* (ou *non possit* (ce qui ne change pas la signification). Il est improbable que le choix du *magnus* soit une influence d'un passage du *De divinis nominibus*, IX, 2, même indirecte, quoique dans ce passage-là, l'attribut de la grandeur détient un sens qui semble être proche du sens anselmien du mot, car il n'y a pas de sources certes pour attester une influence aréopagitique sur Anselme. Mais la synonymie entre *magnus* et *bonus* peut suggérer le sens de la grandeur anselmienne: un

⁴² Cf. K. Flasch, *op.cit.*, p. 63.

objet peut être *magnus* à la mesure qu'il avance sur une échelle du bien. Or, la détermination fondamentale de tous les modèles d'un univers hiérarchique proposé en commençant avec le néoplatonisme et jusqu'à la fin du Moyen Age à été le degré de l'un, de l'être ou du bien, dont l'accumulation donne pour un objet quelconque sa position hiérarchique. On peut donc penser à une analogie des fonctions entre le sens du *magnus* et le sens du *bonus*. La possession totale de sens du *magnus* est, d'une part, la possession des tous les attributs positives, mais d'autre part, signifie le degré suprême dans l'échelle des êtres. Dans le *Monologion*, chap. II, il y a une définition assez précise: «Dico autem non magnum spatio, ut est corpus aliquod; sed quod quanto maius, tanto melius est aut dignius, ut est sapientia». Donc, *magnus* signifie précisément l'unité de mesure dans le parcours de la hiérarchie, et nous trouvons ici le principal fondement pour la thèse que l'argument d'Anselme est fonctionnel seulement dans un système hiérarchique du monde. Maintenant, l'expression anselmienne devient reformulable: Dieu est ce dont on ne peut penser quelque chose qui accumulerait plus de degrés dans une hiérarchie. En plus, dans le même texte cité, il y a un autre mot que nous regarde - *sapientia*. Le mot revient dans le chapitre IV du même traité pour prouver l'existence d'une hiérarchie dans le cadre de laquelle le bois, le cheval et l'intelligence (*sapientia*) sont ordonnés après leur degré de perfection. Le terme nous semble maintenant être un témoignage tardif d'inspiration néoplatonicienne, arrivé chez Anselme avec ses occurrences augustinienne. Quant à nous, la question de cette filiation du concept de hiérarchie se pose dans la mesure où elle touche la formule du *Proslogion*, II. Si le terme *magnus* a le même sens dans les deux traités, la vision du monde est commune et la subjectivité pensant l'argument devient limitée à une position déterminée dans les degrés de l'être, et c'est cette position même qui décidera de la réceptivité subjective déjà trouvée.

La preuve que la vision hiérarchique est bien engagée dans la formule du *Proslogion* c'est l'histoire des occurrences d'une autre partie du syntagme: la construction *id quo*.

Id quo

Cette formule étrange pour le styliste raffiné, le *id quo* avec un adverbe comparatif, prise dans une formule de négation n'est pas inconnue dans la culture classique grecque et latine, même si souvent le pronom démonstratif est remplacé par un substantif. Par exemple, on trouve dans le *Satyricon* de Petronius l'expression «*eloquentiam, qua nihil eius maius confitentur*»⁴³, et dans l'*Enneide* de Virgile il y a le vers «*fama, malum qua non aliud*

⁴³ Cf. Petronius, *Satyricon*, IV.

velocius ullum». Mais plus intéressantes pour nous sont les occurrences dans l'histoire de la philosophie. Dans le traité *Du beau* (*Ennéades*, I, 6 (1), 3), Plotin use de la syntagme «h(=j ou)d'n kuriw/teron» pour définir le beau. L'occurrence est très importante pour notre analyse, car elle concerne une situation similaire avec celle d'Anselme, bien qu'il s'agit d'un objet faisant partie seulement de l'intelligence. Le texte de Plotin emploie la même grammaire, sauf la référence sur une méditation sur les limites de la connaissance. Mais il est aussi intéressant de remarquer même la source du passage du Plotin. Dans le *Phèdre*, 241c-d, Platon emploie l'expression «Ἄϊ οὔτε φησὶν οὔτε γεοῖ τὴν ψυχὴν... ἡ ψυχὴ οὔτε ἴσται οὔτε ποτὶ ἴσται» pour définir l'intelligible comme nourriture de l'âme. Il est frappant que Platon utilise cette formule dans un contexte où il faisait un catalogue des attributs positifs et négatifs d'une chose intelligible pour prendre simultanément dans une seule expression ces attributs. Ainsi, le syntagme dont l'inventeur est visiblement Platon signifie dans une manière unitaire la connaissance positive et négative des idées. Il est admirable qu'Anselme, sans le savoir et sans connaître ce texte, retrouve le sens originaire de sa formule par l'intermédiaire, comme nous le verrons, des cinq passages d'Augustin et d'un seul passage de Boèce, qui le reprennent seulement en tant qu'expression consacrée.

L'histoire du syntagme en formule complète

La désignation de l'être divin par des constructions lexicales similaires a aussi une histoire propre. On retrouve des traces jusqu'à Sénèque, dans les *Quaestiones naturales*, *Prefatio*, 13: «*quid est Deus? Mens universi ... sic demum magnitudo illi sua redditur; qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum intra et extra tenet*». Le fragment du philosophe stoïcien contient tous les éléments employés par Anselme, bien qu'ils n'ont pas la même signification, car chez l'auteur romain le dieu est conçu comme totalité cosmologique. Dans les *Philosophiae Consolationes*, III, 10, Boèce prononce une autre formule, et il emploie le *melius* au lieu de *magnus*: «*Nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id quo melius [non] est bonum esse quis dubitet?*» Quoique nous ne savons pas si Anselme connaît Sénèque, on pourrait toutefois être sûr qu'Anselme a trouvé sa formule dans une des cinq citations d'Augustin. Dans le *De vera religione*, 35, Dieu est «*quo nihil simplicius est*». L'expression a la même structure avec celle du *Proslogion*, mais il manque toute connotation hiérarchique et toute méditation sur les limites de la connaissance. Dans le *Liber de moribus manicheorum*, 2, la phrase est plus complexe: «*summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil possit aut intelligendus aut credendus est*». Sauf la grandeur, il y a tous les éléments de notre syntagme, mais la foi est écartée par rapport à la raison et le pronom

démonstratif indéterminé absent. Dans le *De duabus animabus*, on retrouve la formule «*summum bonum id est quo superius non esse potest*», qui est la plus laconique des toutes. Enfin, la plus riche formule reste à trouver dans le *De doctrina christiana*, I, 15 (VII, 7) où Dieu «*ita cogitatur, ut aliquid quo nihil sit melius atque sublimius illa cogitatio conetur attingere*». Cette dernière formule nous retient, car elle est la seule qui ne fait pas référence à Dieu, mais elle détermine un concept (*cogitatio*). C'est le passage le plus proche de l'intention d'Anselme, celle de penser simultanément la subjectivité ouverte vers l'objet qui le contient, même si ces rapports ne sont pas encore clairs chez Augustin.

Les résultats de notre recherche peuvent être résumés à quelques points plus importants. Dans un premier temps, nous avons tenté d'argumenter la thèse selon laquelle la constitution du vocabulaire anselmien disposait de sa propre histoire, descendant jusqu'au néoplatonisme et touchant ainsi le sens de l'argument de l'existence divine.

Deuxièmement, nous avons soutenu le fait que l'analogie entre la fonction du terme *persona* dans l'introduction au *Proslogion* et celle du terme *insipiens* dans le texte proprement dit de l'argument relève une correspondance entre les deux textes. La valeur de cette correspondance consiste dans le fait qu'elle garantit l'unité de signification entre l'introduction au traité et le deuxième chapitre, de sorte que l'on puisse tenter une lecture unitaire du texte, sans être amenés à prendre la partie d'une lecture confessionnelle, sacrifiant la logique du texte ou inversement.

Dans un troisième temps, nous avons décelé dans l'introduction au texte un concept de la subjectivité réceptive, qui réfléchit sur ses limites dans la connaissance de l'être divin, en assumant le fait que, par sa position hiérarchique dans le système du monde, il arrive à se rapporter à son objet transcendant uniquement en qualité de contenu et jamais en qualité de contenant.

Un autre point proposé était celui de reconnaître dans les origines de l'expression anselmienne, de source platonicienne et plotinienne, le modèle de la subjectivité proposé par l'introduction. Et finalement, dans un dernier temps, nous avons suggéré le fait que la validité de l'argument anselmien pouvait être discutée strictement dans un système hiérarchique du monde, système qu'Anselme admet et qui désigne spécialement la subjectivité par la place accordée dans cette hiérarchie. Avec ces conclusions, nous pouvons montrer dans quelle mesure la lecture proprement dite de l'argument souffre des modifications.

Soit la proposition: *Deus est id quo maius cogitari nequit*. C'est ainsi que le raisonnement d'Anselme commence et pourtant, la proposition peut être lue différemment. D'une part, elle pourrait avoir un sens si le prédicat faisait référence à n'importe quel *Deus*, comme si l'on disait, par exemple,

«tous les corps sont lourds». D'une autre part, nous pouvons lire la proposition comme si le prédicat admettait un sujet unique, c'est-à-dire uniquement ce *Deus*, celui ordonné dans la hiérarchie, vivant mais absent, celui retracé tout au long du traité anselmien, qui admet le prédicat donné, comme si nous disions «l'étoile est Vénus». Le célèbre exemple appartient à Gottlob Frege pour lequel ce genre de proposition admette la substitution du sujet avec le prédicat.

Soit la thèse selon laquelle la première lecture peut être accomplie par une subjectivité qui renferme le concept (*acies mentis*), et la deuxième d'une subjectivité qui se laisserait contenue de son propre objet (*ratio fidei*), alors l'option de l'introduction d'Anselme nous oblige à opter pour la deuxième variante. Reprenons donc les autres étapes en fonction de cette option.

Anselme évoquait dans l'argument *l'insipiens*, rôle commun qui pouvait signaler la relation avec l'introduction. Celui qui entend la proposition *Deus est...* la comprend et réalise ce fait mental, mais il réalise simultanément le fait que l'objet pensé est autre chose que celui existant. La situation, dit Anselme, est semblable à la distinction entre un peintre qui s'imagine ce qu'il va peindre et un autre qui regarde et comprend qu'il a peint quelque chose. Il faudrait remarquer que cette comparaison peut à son tour être comprise dans un double sens.

D'une part, il pourrait s'agir d'une comparaison entre une réalité mentale et une réalité extérieure et, dans ce cas, la comparaison serait illicite parce qu'elle déterminerait une discussion sur la qualité de prédicat de l'existence, ce qui, à la suite de la critique kantienne, est toujours discutable. Cette interprétation de la comparaison pourrait suivre la ligne d'une subjectivité qui comprend son concept et détermine sa réalité, donc elle pourrait être la correspondante de l'expression *acies mentis* (le cas A).

D'une autre part, elle pourrait être comprise aussi comme une comparaison entre deux réalités mentales, c'est-à-dire entre l'idée de quelque chose qui se trouve dans l'esprit et l'idée de quelque chose trouvable dans l'esprit et dans la réalité. Elles sont comparables, étant sur le même plan, et ne supposent pas une subjectivité qui instaure des réalités mais une subjectivité purement réceptive, qui détermine uniquement ses concepts selon la manifestation de la réalité.

Dans le cas A, le raisonnement pourrait produire un enchaînement infini⁴⁴, parce qu'il trouvera toujours une existence actuelle et possible, «plus grande» qu'une existence seulement possible. Dans le cas B, la construction des concepts est correcte, parce que le réel a toujours une prééminence sur le possible, le sujet n'instaurant pas une existence, mais

⁴⁴ Comme l'a bien montré Geréby Gy., *Amit Anzelm és Gaunilo mondtak egymasnak*, dans *Magyar Filozofiai szemle*, 6, 1999, pp. 651-663.

manifestant juste la disponibilité de la réception de cette existence dans la manière de sa propre rationalité. Si on accepte dans ce dernier sens que *Deus est id quo maius cogitari nequit*, alors la pensée est au maximum de la réceptivité par rapport à son existence. Une telle conclusion, suggérée au fur et à mesure de notre analyse, pourrait prouver que le raisonnement anselmien entier déploie une logique célèbre dans l'histoire de la philosophie sans perdre aucune des exigences théologiques proposées par la vie spirituelle de son époque.

«CE DOIT ÊTRE MOI, PUISQUE JE SUIS ICI». AGNOSIE ET RECONNAISSANCE

ION VEZEANU*

ABSTRACT. Disorders of associative agnosia put in relation the mechanisms of the memory, the knowledge and the emergence of the conscience. We think that these experiments are a good proof of the epistemic relationship between the processes of knowledge and recognition. The author defend the thesis according to which, the recognition is the base of knowledge. To be able to *know* it is initially necessary to be able to *recognize*. The principles of Leibniz, the Frege's theory of the sign and the cases of associative aphasia will allow to clarify this question.

KEY WORDS: identity, knowledge, recognition, associative agnosia, Leibniz, Frege.

Existe-t-il au monde une connaissance dont la certitude soit telle qu'aucun homme raisonnable ne puisse la mettre en doute? (Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, 1912).

INTRODUCTION

Dans la digne lignée d'Héraclite et de Protagoras, Hume se prononce sur l'identité du moi et la connaissance que nous en avons, en énonçant une difficulté redoutable:

[...] je peux me risquer à affirmer que les autres hommes ne sont qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes, qui se succèdent avec une rapidité inconcevable et sont dans un flux et un mouvement perpétuels. Nos yeux ne peuvent tourner dans leurs orbites sans faire varier nos perceptions. Notre pensée est encore plus changeante que notre vue et tous nos autres sens et facultés contribuent à ce changement. Il n'est pas un seul des pouvoirs de l'âme qui reste inaltérablement le même, ne serait-ce qu'un instant. [...] Qu'est-ce donc qui nous donne une si grande tendance à attribuer une identité à ces perceptions successives et à supposer que nous possédons une existence invariable et ininterrompue pendant tout le cours de notre vie?¹

La question soulevée par le philosophe écossais de la perception et de l'identification de soi-même est toujours d'actualité. Dans l'acception contemporaine, *identifier* au sens philosophique du terme «désigne l'acte

* Docteur en philosophie, enseignant-chercheur à l'Université de Grenoble II, ion.vezeanu@upmf-grenoble.fr

¹ D. Hume, *L'Entendement: Traité de la nature humaine*, Livre I (1739), p. 344.

de l'esprit par lequel une identité se trouve ou instituée ou constatée entre deux réalités»². Le premier sens plus proche de l'étymologie – *faire* que soit identique – renvoie à l'attitude pragmatique d'un individu qui, dans ses relations sociales et inter-humaines, «se reconnaît positivement et activement semblable à un autre sujet». Le second sens signifie connaître ou plutôt *reconnaître*. Aussi allons-nous envisager la question de la reconnaissance dans la perspective ouverte par la problématique de l'identification³.

En effet, à la base de nos pratiques cognitives et pragmatiques (la signification, l'aperception, la classification, l'individuation, la réduction, la distinction, la différenciation, le discernement, la discrimination, l'explication, la définition, la compréhension, etc.)⁴ nous pouvons toujours instaurer les trois principes de Leibniz: l'indiscernabilité des identiques, l'identité des indiscernables et la substitutivité des identiques *salva veritate*. C'est notre première hypothèse de travail. Elle conduit à une idée centrale qui constitue la thèse défendue ici: *la reconnaissance est une condition nécessaire de la connaissance*.

Pour défendre cette conjecture, après avoir résumé les «lois» de Leibniz, nous discuterons d'abord l'aspect épistémique de la théorie frégréenne des énoncés d'identité. Celle-ci illustre bien les relations entre identité, connaissance et signification, et nous offre les premiers éléments en faveur de la conception proposée ci-dessus. Ensuite, nous essayerons d'analyser quelques cas d'agnosie associative, rapportés par les neurologues contemporains, pour repérer les éléments correspondant à notre présomption. Enfin, nous montrerons que les troubles d'agnosie sont une bonne preuve en faveur de cette conjecture. De la sorte, nous pouvons espérer avoir répondu au moins partiellement au difficile problème de David Hume, de la reconnaissance du moi.

I. Identité, discernabilité, connaissance

La question de l'*indiscernabilité* fut signalée notamment par le philosophe allemand Gottfried Leibniz. Selon une grille de lecture gnoséologique, complémentaire de la lecture logico-sémantique, les trois principes leibniziens renvoient directement à l'idée d'identification explicite, en tant que pratique cognitive paradigmatique. Ce n'est pas par hasard que ces principes sont énoncés en des termes renvoyant à l'idée de discernabilité,

² P.-J. Labarrière, «Identification» [Philo. Gén.], in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, p. 1207.

³ Cf. P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 13-49; le philosophe français considère vingt trois occurrences de la notion de reconnaissance, dont l'identification nous semble la plus importante.

⁴ En ce qui concerne l'utilisation du mot «identifier» en termes de «classification» et d'«individuation» voir, par exemple, M. Longeart-Roth, «L'identité est-elle relative?», p. 700.

c'est-à-dire de connaissance. Une illustration très connue est la démarche scientifique de mise en équation des grandeurs physiques dans les sciences dures. Mais, au-delà des équations scientifiques, dans nos pratiques discursives, nous sommes souvent tenus d'identifier les objets dont on parle et de la sorte de raccorder nos paroles à la réalité dans le dessein précis de donner sens au discours et d'évaluer la valeur de vérité des énoncés qui le composent. Dans cet esprit, on affirme généralement que les principes leibniziens (l'indiscernabilité des identiques, l'identité des indiscernables et la substitutivité des identiques) peuvent définir formellement les propriétés logiques de la relation d'identité. Apparemment, ces principes seraient à même de justifier les assertions d'identités particulières qui sont autant de processus humains d'identification et d'individuation des choses spécifiquement mondaines.

a) L'indiscernabilité des identiques

Ce principe énonce que si deux choses sont identiques, alors elles sont indiscernables. Ceci est intuitivement très vraisemblable. Si une chose est ce qu'elle est, nous ne discernons rien d'autre qu'une unique chose, nous la connaissons comme une seule et même chose. En effet, ce principe n'a pas été souvent mis en cause, car on peut se demander:

Comment si *a* est *b*, pourrait-il y avoir quelque chose vrai de l'objet *a* et faux de l'objet *b*? Après tout, ils sont le même objet. Les contre-exemples de la loi de Leibniz [de l'indiscernabilité des identiques] sont beaucoup moins impressionnants que les contre-exemples de la loi de non-contradiction. Le simple fait de parler ici de contre-exemples est déjà, en soi, quelque chose de plutôt extravagant.⁵

Si la quantification porte sur des prédicats de seconde ordre, l'indiscernabilité des identiques a l'expression formelle suivante:

$$(i) \quad (x)(y)[(x = y) \rightarrow (Q)(Qx \equiv Qy)]$$

Cette expression est connue également sous le nom de la *loi de Leibniz*⁶. Bien que peu contesté, le principe de l'indiscernabilité des identiques est toutefois difficilement acceptable. La principale raison est qu'il cesse de valoir dans des contextes non extensionnels. Considérons un exemple bien connu: «Hesperus est identique à Phosphorus». Cette phrase semble contredire l'indiscernabilité des identiques car, conformément à cette règle, Hesperus et Phosphorus devrait avoir toutes les propriétés en commun. Or, dans la phrase vraie «Hesperus a huit lettres» si nous remplaçons «Hesperus» par «Phosphorus» nous obtenons la phrase fautive «Phosphorus

⁵ D. Wiggins, *Sameness and Substance*, p. 21.

⁶ La loi de Leibniz est le principe d'*indiscernabilité des identiques* et non pas celui de l'*identité des indiscernables* comme on le rencontre parfois dans les écrits de logique.

est composé de huit lettres». Il s'agit de la fameuse confusion leibnizienne entre les *choses* ou les *individus* et les *noms* des choses ou des individus. En effet, Leibniz ne disposait pas à l'époque des concepts de quantification ce qui l'empêchait de distinguer entre les prédicats de premier ordre et ceux de second ordre, ainsi que le montre Hidé Ishiguro⁷. De surcroît, si on accepte ce principe, on doit tenir compte d'une autre restriction importante: le fait qu'il soit nécessaire, mais pas suffisant est une limitation assez forte. En effet, cette règle est nécessaire dans la définition de l'identité, car du fait que deux choses soient identiques on déduit qu'elles ont les mêmes propriétés, mais elle est insuffisante, car on ne sait pas quelle est la condition déterminant les propriétés qui font que deux choses soient identiques. C'est sa converse le principe d'identité des indiscernables qui énonce une condition suffisante d'identité.

b) L'identité des indiscernables

Si deux choses ont toutes leurs propriétés en commun, alors elles sont identiques. C'est le principe d'identité des indiscernables (*id. ind.*):

$$(ii) (x)(y)[(Q)(Qx \rightarrow Qy) \rightarrow (x = y)]$$

Ce principe notifie que toute propriété *qualitative* *Q* qui s'applique à *x*, s'applique aussi à *y*. Ces individus sont numériquement (*solo numero*) identiques et ne peuvent être conceptuellement discernés. Dès lors, ils ne font qu'un. Si on combine les deux expressions (i) et (ii) on obtient la *définition de l'identité* en calcul des prédicats en acceptant la quantification de second ordre:

$$(iii) (x)(y)[(x = y) =_{Df} (Q)(Qx \rightarrow Qy)].$$

Cette définition de l'identité a son origine chez Russell: «Il s'ensuit que nous pouvons *définir* *x* et *y* comme identiques quand tous les prédicats de *x* appartiennent à *y*, c'est-à-dire quand $(Q)(Qx \rightarrow Qy)$ »⁸. Dans la notation originale, la formule s'écrit de la sorte:

$$(iv) x = y. =:(\varphi): \varphi !x. \supset . \varphi !y \text{ Df.}$$

C'est plutôt ce principe de l'identité des indiscernables qui a été contesté par les philosophes⁹. Leibniz a donné plusieurs expressions négatives de cette loi dans sa correspondance avec Clarke sous la forme d'une dispute épistolaire mémorable:

⁷ H. Ishiguro, *Leibniz's Logic and Philosophy of Language*, op. cit., p. 10: «Without the concept of quantifiers, it was difficult for Leibniz to make a proper distinction between first-order and second-order predicates».

⁸ Cf. *Principia Mathematica*, p. 298 (*13.01, p. 168); cf. aussi D. Vermant, *Introduction à la logique standard*, p. 282.

⁹ Cf. par exemple P.-T. Geach, chap. VII, « Identity Theory », in *Logic Matters*, p. 238-249; cf. aussi N. Griffin, *Relative Identity*, p. 2-9; etc.

Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis en parlant avec moy en presence de Mme l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crût qu'il trouveroit bien deux feuilles entièrement semblables. Mme l'Electrice l'en défia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait, regardées par le microscope, se trouveront discernables. C'est un argument contre les Atomes, qui ne sont pas moins combattus que le vuide par les principes de la Metaphysique.¹⁰

Ou encore,

Poser deux choses indiscernables est la même chose sous deux noms. Ainsi, l'hypothèse que l'univers auroit eu d'abord une autre position du temps et du lieu, que celle qui est arrivée effectivement, et que pourtant toutes les parties de l'univers auroient eu la même position entre elles que celle qu'elles ont reçues en effect; > est une fiction impossible <.¹¹

En effet, pour Leibniz il ne peut pas y avoir deux choses distinctes et qui soient en même temps indiscernables. Le philosophe allemand pense qu'il y a un rapport étroit (voire nécessaire) entre l'identité qualitative et celle numérique et que, si deux individus ont toutes leurs propriétés qualitatives en commun, alors ils ne peuvent pas être distincts numériquement, *solo numero*. Une conséquence de cette position est l'exclusion des propriétés ou des relations spatio-temporelles ou des propriétés non-qualitatives, ou encore qui ne sont pas internes aux objets en question, comme le nombre par exemple. Lorsqu'il énonce le principe de la différence, dans sa *Monadologie*, Leibniz le met en rapport exclusif avec l'indiscernabilité des propriétés internes:

9. Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre; car il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne ou fondée sur une dénomination intrinsèque.¹²

Pour fournir une preuve acceptable, nous devons nous interroger sur les propriétés qui doivent faire partie du domaine des valeurs de «Q» et qui peuvent satisfaire ce principe: $(x)(y)[(Q)(Qx \equiv Qy) \rightarrow (x = y)]$. De la sorte, si l'on accepte pour «Q» la propriété (particulière) d'être identique à un individu donné, le principe est évidemment prouvé: *i*) par hypothèse, *x* et *y* ont toutes leurs propriétés en commun; *ii*) *x* a la propriété d'être identique à *x*; *iii*) par conséquent, *y* a la propriété d'être identique à *x*; *iv*) en conclusion, $x = y$ ¹³.

¹⁰ G.-W. Leibniz, « Quatrième écrit de Leibniz », *Correspondance Leibniz-Clarke* (lettre de 2 juin 1716), p. 83-85.

¹¹ *Idem*, p. 85.

¹² Cf. *Monadologie*, § 9, p. 492.

¹³ Toutefois, la démonstration n'est pas une véritable preuve générale, car elle concerne ici un cas particulier.

c) La substitution *salva veritate*

Contrairement aux principes précédents, ce dernier principe ne porte pas sur les objets ni sur leurs propriétés, mais il porte sur les noms des objets ou les expressions qui les désignent et sur la valeur de vérité des phrases où ceux-ci apparaissent. Ces différentes expressions font toujours référence à un seul et même objet, et c'est peut-être à ce niveau que l'on peut déceler un rapport entre le principe de substitution des identiques et les deux autres principes de Leibniz. La règle de substituabilité des identiques découle du principe d'identité: dans un même contexte *C*, on peut substituer *salva veritate* les noms d'un même objet. Son expression formelle est la suivante:

$$(C)(x)(y) \{ [(x = y) \circ Cx] \rightarrow Cy \}^{14}$$

En effet, il s'agit d'un rapport de nécessité dans le sens où la substituabilité *salva veritate* implique conjointement l'identité des indiscernables et l'indiscernabilité des identiques, car «si deux noms d'objets sont substituables *salva veritate* dans un énoncé vrai d'identité, ce qui est vrai d'un objet peut-il manquer d'être vrai de l'autre, et peuvent-ils manquer d'être identiques?»¹⁵. Par contre, l'implication converse n'est pas valable car, on se rappelle que dans des contextes non extensionnels l'indiscernabilité n'implique pas la substituabilité des identiques¹⁶. En effet, cette loi de Leibniz, énonçant que les termes coréférentiels sont interchangeable alors que la vérité reste intacte, est prise en défaut pour les termes singuliers qui apparaissent dans des *contextes d'attitude propositionnelle* (dans le cas des verbes comme «croire», «savoir», «désirer», etc.) et dans des *contextes de citation*¹⁷. De cette façon, se présente le cas suivant, de citation masquée, fournit pour exemple par Quine: «Giorgione est appelé ainsi en raison de sa petite taille; Giorgione = Barbarelli; donc, Barbarelli était appelé *ainsi* en raison de sa petite taille»¹⁸. Où *ainsi* a été utilisé à la place de «Giorgione». De la sorte, loin de fournir une définition convenable de la notion d'identité, le principe de substituabilité *salva veritate* ne fait qu'exprimer l'essence de la relation d'identité, ainsi que souligne Frege en 1894:

¹⁴ Cf. D. Vernant, *Introduction à la logique standard*, p. 283, qui a transcrit la formule de Frege de l'*Idéographie*.

¹⁵ P. Engel, *La Norme du vrai*, p. 237; il nous semble que l'auteur français a repris ici la définition quinéenne de la substitutivité et non pas celle de Leibniz, cf. par exemple, W.-V. Quine, *From a Logical Point of View*, p. 139: «given a true statement of identity, one of its two terms may be substituted for the other in any true statement and the result will be true»; la précision est importante parce que cette définition est plus restrictive, s'appliquant seulement aux propositions vraies, ce que Leibniz n'exigeait pas.

¹⁶ H. Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, chap. 1, p. 17-43.

¹⁷ P. Gochet et P. Gribomont, *Logique*, I, p. 42.

¹⁸ Cf. W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*; cf. aussi P. Gochet, *Logique*, I, p. 42.

Cependant, je partage avec l'auteur [Husserl] l'idée que l'explication proposée par Leibniz: *eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate* ne mérite pas d'être appelée définition, mais pour d'autres raisons que lui. On pourrait dire que la proposition de Leibniz est un principe qui exprime l'essence de la relation d'identité; en tant que tel, son importance est capitale.¹⁹

À la suite de cette analyse succincte, on peut affirmer sans doute que les prétendus principes de Leibniz présentent une forte dimension épistémique. En ce sens, le principe d'*indiscernabilité* des identiques peut se traduire de la sorte: si deux choses sont identiques, alors elles sont indiscernables. Puisque «discerner» se rattache nécessairement à «connaître», tout ce qui peut être dit, pensé ou connu de l'une l'est aussi de l'autre. Réciproquement, le principe d'identité des indiscernables se prête lui aussi à une interprétation en termes épistémiques: si tout ce que l'on peut dire, penser ou connaître d'une chose, l'on peut également dire, penser ou connaître d'une autre, alors les deux choses sont identiques. Il en est de même de la règle de substitutivité des identiques *salva veritate*. Rappelons-nous la définition donnée par Paul Gochet: «si deux objets sont identiques, les termes qui les désignent sont interchangeables, la vérité restant sauve»²⁰. La dimension épistémique est bien présente au niveau de la vérité de ce que l'on dit, pense ou connaît des deux choses identiques. Les scientifiques le savent, la démarche par excellence d'élaboration de nos connaissances, toujours à la base de nouvelles découvertes, est effectivement une «mise en équation» des grandeurs physiques. Le procédé permet d'expliquer, de comprendre et de connaître quelque chose (une réalité physique) par l'identification ou la réduction à autre chose (une autre réalité physique), grâce à la liste des propriétés communes et connaissables de chaque chose²¹. De même, la conjonction des lois leibniziennes conduit à la formulation d'un principe d'individuation qui est en même temps un procédé cognitif. Bref, cette première partie de notre étude dégage l'importance décisive du concept d'identité, sa présence indispensable, dans une théorie gnoséologique, quelles que soient par ailleurs les difficultés intrinsèques à ce concept.

En effet, la réduction gnoséologique opérée grâce à l'identité ne se fait pas sans problèmes. Assurément, la relation d'identité «ramène», réduit ou substitue quelque chose à autre chose et en tant que telle l'identité procure de la connaissance. Alors, la difficulté est immédiate puisque, en une autre interprétation, plus réductrice et bien plus radicale, l'identité réflexive est une tautologie logique (gr. *tautos*), ne disant rien du tout et

¹⁹ G. Frege, «Compte-rendu de *Philosophie der Arithmetik I* de E.-G. Husserl», in *Écrits logiques et philosophiquement*, p. 142-159.

²⁰ P. Gochet et P. Gribomont, *Logique*, vol. 1, p. 41.

²¹ Le *réductionnisme* est une démarche épistémique majeure à l'époque contemporaine.

dont on peut se passer²². Un autre problème majeur vient, à notre avis, du fait qu'il n'y a pas de connaissance possible hormis une *reconnaissance* préalable. C'est ce que nous allons tenter d'élucider dans la seconde partie de cette étude tout en réfutant le problème précédent de Wittgenstein. En ce sens, les premiers éléments seront fournis par la distinction entre *connaissance réflexive* et *connaissance empirique* appliquée à la théorie frégréenne du signe. Nous proposons cette distinction à l'aide de l'analogie avec l'identité réflexive de type $a = a$ et l'identité empirique de type $a = b$. Celle-ci rappelle sans doute le rapport kantien entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques²³.

II. Identité, connaissance, référence

La distinction frégréenne entre les deux types d'identité ($a = a$) et ($a = b$) sera l'outil ou l'instrument à l'aide duquel nous analyserons le rapport entre identité, référence, connaissance et signification. Tous les commentateurs partagent le même avis, pour Frege la question du sens et de la référence (la question sémantique) est soulevée par les difficultés rencontrées dans la définition de l'identité. Mais, ce rapport signalé par la plupart des analystes a au moins un double rôle: outre sémantique, épistémique²⁴. Nous étudierons d'abord l'aspect sémantique et ensuite la fonction épistémique des énoncés d'identité.

a) Sens et identification

La question du sens (qu'est-ce qui fait sens? pourquoi y a-t-il de la signification?), difficilement dissociable de celle de l'identité, suppose une théorie de la signification, met en cause le principe des indiscernables, suppose le principe de substitution, pose la question de la traduction et de l'interprétation et, plus généralement, montre le rôle essentiel de la relation d'identité dans l'engendrement de la signification. Mais, tout ceci ne peut se faire qu'en formulant la question fondamentale de la référence. C'est Frege qui, avec sa *Begriffsschrift* (1879)²⁵, a inauguré la syntaxe et la sémantique logiques. Plus tard, dans *Über Sinn und Bedeutung* (1892), le noyau de ses réflexions est constitué par l'analyse logique de la relation d'identité qui permit au philosophe allemand de faire la distinction de principe entre sens et référence et d'élaborer de la sorte une théorie de la signification²⁶.

²² Cf. par exemple, L. Wittgenstein, *Tractatus*, Pp. 4.461, 5.142, 6.1, 6.1.1, et *passim*.

²³ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 100 et *passim*; cf. *infra*.

²⁴ Cf. par exemple, E. Corazza et J. Dokic, *Penser en contexte: le phénomène de l'indexicalité*, p. 15.

²⁵ G. Frege, *Idéographie*.

²⁶ G. Frege, « Sens et référence », p. 102-126.

La relation d'identité soulève des «questions irrémissibles, auxquelles il n'est pas aisé de répondre»²⁷. Mais apparemment, l'identité sous sa forme désormais classique $a = a$ ne ferait pas d'obstacle car, elle «est *a priori* et, selon Kant, analytique»²⁸. Autrement dit, l'identité réflexive est une vérité analytique qui a un fondement *a priori*, mais qui n'aurait pas de contenu informatif. Par exemple, au niveau du «progrès de la connaissance» il ne serait pas intéressant d'affirmer l'identité d'une chose avec elle-même, puisque ce genre d'énoncé est *vide* de sens. La démarche d'investigation scientifique retient plutôt l'idée que telle étoile est en fait une planète ou que telle autre est un soleil, au lieu d'alléguer qu'une planète est une planète. De même en physique, il est nécessaire de savoir que l'énergie cinétique d'un corps en chute libre correspond à l'énergie potentielle convertie tout au long de la distance parcourue ou encore, que celle-ci est égale au produit entre la masse du corps, la distance et l'accélération gravitationnelle. Donc, c'est la deuxième forme de la relation d'identité, $a = b$, qui attire l'attention de Frege car, selon lui, problématique: comment rendre compte des phrases qui expriment l'identité et qui sont en même temps informatives et synthétiques? Comment expliquer cette *identité informative*?

Vu que tout cela se passe à l'intérieur des propositions ou des phrases, la question logique de l'identité informative est, de façon plus générale, celle de l'interprétation des énoncés de type $a = b$ ²⁹. En ce sens, Frege avait envisagé trois cas de figure de l'identité informative: selon l'*objet de référence*, selon les *signes* et selon leur *sens*. Donc, les réponses sont données à un double niveau sémantique et gnoséologique et ont pour but de distinguer les propriétés différentes des énoncés d'identité « $a = a$ » et « $a = b$ ». Ces propriétés sont celles du sens, de la référence et de la valeur de vérité des énoncés³⁰.

D'abord, l'identité est interprétée en fonction de l'objet de référence auquel renvoient les deux noms différents « a » et « b ». Ainsi, la relation d'identité se pose entre une chose et elle-même. Dire que « $a = b$ » revient à affirmer que a est la même chose que b . En ce cas, l'objection surgit du fait que, «à supposer que la relation $a = b$ soit vraie»³¹, on voit mal en quoi diffèrent les deux types d'énoncés $a = a$ et $a = b$. Cette première conjecture

²⁷ *Idem*, p. 102.

²⁸ Frege fait référence au fameux ouvrage de Kant, *Critique de la raison pure*; en effet, Kant commence cet ouvrage (§ I) par une réflexion sur «De la différence entre la connaissance pure et la connaissance empirique», p. 93; et au paragraphe § IV, il discute «De la différence des jugements analytiques et des jugements synthétiques», p. 100.

²⁹ D. Vernant, *Introduction à la philosophie de la logique*, p. 46.

³⁰ P. Engel, *Identité et référence*, p. 19.

³¹ G. Frege, « Sens et référence », p. 102.

n'est pas erronée, mais seulement incomplète³². Elle est correcte vu que l'identité informative est fondée par l'identité de l'objet de référence mais incomplète car elle ne prend pas en compte la différence de sens des signes en question³³. Frege précise lui-même cette première hypothèse:

Aujourd'hui encore, l'identification d'une petite planète ou d'une comète ne va pas toujours de soi. Or, si l'on voulait voir dans l'égalité une relation entre ce que dénotent respectivement les noms «*a*» et «*b*», $a = b$ ne pourrait pas, semble-t-il, différer de $a = a$, à supposer que la proposition $a = b$ soit vraie. On aurait là l'expression d'une relation entre une chose et elle-même, relation que toute chose entretient avec elle-même, mais qui n'est jamais vérifiée entre deux choses différentes.³⁴

La seconde hypothèse, adoptée par Frege, porte sur la différence des signes ou des noms «*a*» et «*b*». Par conséquent, lorsqu'on énonce la phrase « $a = b$ », cela voudrait dire que les deux signes «*a*» et «*b*» font référence à la même chose. De la sorte, la relation d'identité serait affirmée entre les signes et non plus entre une unique chose avec elle-même. Autrement dit, l'identité serait une relation simplement linguistique. Mais cette interprétation que Frege avait adoptée dans sa *Begriffsschrift*³⁵ ne va pas non plus car, il ne peut pas y avoir de relation entre les signes s'il n'y a pas «de liaison de chacun de ces deux signes avec la chose désignée»³⁶. De surcroît, Frege pense avec raison que cette relation est arbitraire, comme toute relation linguistique entre le signe et son référent. Elle est arbitraire en ceci qu'il peut y avoir plusieurs signifiés et signifiants pour la même référence. Selon Émile Benveniste³⁷, est arbitraire la relation de référence du signe à l'objet et non pas, ainsi que Ferdinand de Saussure pensait, la relation entre signifiant/signifié. En effet, le linguiste suisse soutenait dans son *Cours* que:

Le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par le signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié, nous pouvons dire plus simplement: *le signe linguistique est arbitraire*.³⁸

³² L. Linsky, *Le Problème de la référence*, p. 45, affirme au contraire, que «cette interprétation des énoncés d'identité doit être fautive» et P. Engel, *Identité et référence*, p. 17, pense que la théorie de l'identité de la *Begriffsschrift* a des conséquences intenable.

³³ D. Vernant, *Introduction à la philosophie de la logique*, p. 47.

³⁴ G. Frege, «Sens et référence», p. 102; Frege utilise le mot «égalité» au sens d'identité et interprète « $a = b$ » au sens de «*a* est la même chose que *b*» ou «*a* et *b* coïncident».

³⁵ G. Frege, «Sens et référence», p. 102; le philosophe fait lui-même référence à son *Idéographie*, p. 28-29.

³⁶ *Idem*, p. 103; cf. aussi le commentaire de J. Barnes, qui affirme en se référant à Frege, dans la « Postface » à l'*Idéographie*, p. 150, que le paragraphe § 8 sur l'identité de contenu est une « partie ténébreuse » de son ouvrage.

³⁷ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1, ch. IV, p. 49-55.

³⁸ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 100; cf. aussi p. 101.

Par conséquent, pour Frege la phrase « $a = b$ » n'exprimerait plus aucune connaissance et la relation d'identité perdrait sa dimension informative, s'il n'y avait aucune différence entre les deux types d'identités $a = a$ et $a = b$. Il n'y aurait plus d'apport informatif, plus de contenu cognitif dans l'identification « $a = b$ », ce qui est contraire à nos intentions, lorsque nous affirmons à la suite des découvertes astronomiques, que l'Étoile du Matin = l'Étoile du Soir. Ou encore, lorsqu'on prouve, en géométrie, que le point d'intersection des médianes a et b d'un triangle est le même que le point d'intersection des médianes b et c et qu'il correspond au centre du cercle inscrit dans ce même triangle, il est bien question d'un apport cognitif, d'une «connaissance effective». Et Frege de préciser:

D'autre part, il semble que par $a = b$, on veuille dire que les signes, ou les noms, « a » et « b » dénotent la même chose et, dans ce cas, la proposition porterait sur les signes; on affirmerait l'existence d'une relation entre ces signes. Toutefois, cette relation existerait entre les noms ou les signes dans la seule mesure où ils dénomment ou désignent quelque chose. Elle naîtrait de la liaison de chacun de ces deux signes avec la chose désignée. Or, une telle liaison est arbitraire; on ne peut interdire à personne de prendre n'importe quel événement ou objet arbitrairement choisis pour désigner n'importe quoi. En conséquence, la proposition $a = b$ ne concernerait plus la même chose, mais la manière dont nous la désignons; nous n'y exprimerions aucune connaissance proprement dite. Telle est bien cependant le plus souvent notre intention.³⁹

Enfin, dans sa troisième hypothèse, Frege fait appel, dans l'interprétation de l'identité informative, outre au signe et à sa référence, à son sens. Car, «il est naturel d'associer à un signe» la référence et le sens du signe, ce dernier contenant *le mode de donation de l'objet de référence*⁴⁰. Par conséquent, il n'y a de différence effective entre les deux signes ou les deux noms, «l'Étoile du Matin» et «l'Étoile du Soir», que si l'on considère la différence de sens des deux expressions, autrement dit, la différence dans «la manière de désigner l'objet de référence». Bref, la différence sémantique engendrée par l'identité « $a = b$ » conditionne et génère, à son tour, la différence cognitive qui confère un apport informatif aux énoncés tout en permettant les découvertes scientifiques et la diversité linguistique:

Or, il est naturel d'associer à un signe (nom, groupe de mots, caractères), outre ce qu'il désigne et qu'on pourrait appeler sa référence, ce que je voudrais appeler le sens du signe, où est contenu le mode de donation de l'objet. Pour reprendre l'exemple ci-dessus, la référence des expressions «point d'intersection de a et b » et «point d'intersection de b et c » serait bien la même, mais non leur sens. La référence d'«étoile du soir» et d'«étoile du matin» serait la même, mais leur sens serait différent.⁴¹

³⁹ G. Frege, «Sens et référence», p. 102-103.

⁴⁰ *Idem*, p. 103.

⁴¹ *Ibidem*.

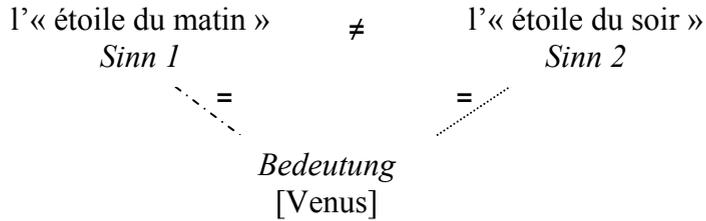


Fig. 1

En effet, l'identité « $a = b$ » nous apprend que, par l'intermédiaire des sens (*Sinn*) différents (l'astre du matin et celui du soir), les signes (« a » et « b ») ou les expressions («l'Étoile du Matin» et «l'Étoile du Soir») font référence à un seul et unique objet, la planète Vénus⁴². L'analyse logique de l'identité, opérée par Frege, engendre une sémantique «fondée sur la distinction et l'articulation des fonctions signifiante et référentielle du signe»⁴³. De la sorte, en définissant non seulement les trois éléments du triangle sémantique (le signe, le sens et la référence), mais également leurs relations et leurs fonctions (en partie seulement, car le système de relations est bien plus complexe que celui indiqué par l'auteur de l'*Idéographie*), Frege préfigure et suggère la démarche à suivre dans l'approfondissement d'une théorie tripartite du signe en son étroit rapport avec l'identité. Explicité, ce rapport révèle le double rôle fondamental de l'identité dans la génération du sens⁴⁴, mais aussi au niveau gnoséologique.

b) Connaissance et identification

De prime abord, le rôle épistémique de l'identité nous permet d'envisager cette relation, sous son aspect $a = b$, comme une identification effective avec apport d'information. Cet apport est une contribution à l'enrichissement du savoir par le moyen de la découverte et de l'invention scientifique⁴⁵. Bref, c'est un processus de connaissance que nous pouvons appeler *connaissance empirique*. C'est un type de connaissance complémentaire à la connaissance réflexive ($a = a$) ou la *connaissance*

⁴² Cf. D. Vernant, «Sign conceptions in logic from 19th century to the present», in *Semiotics. A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 2, p. 1494, que nous avons repris ci-dessus, Fig. 1.

⁴³ D. Vernant, *Introduction à la logique standard*, p. 47.

⁴⁴ Cf. Cl. Imbert, «Introduction» à la traduction du G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, p. 31: l'identité fonde l'équivalence des sens et la substituabilité des signes.

⁴⁵ Cf. G. Frege, «Sens et dénotation», p. 102, cf. *supra*.

*aperceptive*⁴⁶. L'expression «connaissance aperceptive» nous semble la plus appropriée ici, au moins pour deux raisons de principe: d'une part, la richesse sémantique du mot «apercevoir», sa polysémie rendent bien compte de la dimension gnoséologique complexe de l'identification. D'autre part, ce mot a une signification si ambiguë, si diverse, qu'il peut être considéré comme étant assez neutre sémantiquement (un surplus de significations équivaut à une sorte d'inflation sémantique, à une signification en quelque sorte neutralisée) et par conséquent utilisable en une nouvelle acception.

La distinction faite, on comprend pourquoi toute équation physique nouvelle représente une connaissance de plus. C'est dans cette acception épistémique que nous comprenons ici les fameuses analyses des expressions comme «Venus est l'étoile du matin» ou «Scott est l'auteur de *Waverly*», initiées d'abord par Gottlob Frege et Bertrand Russell et reprises ensuite par toute la tradition analytique contemporaine. Ces analyses représentent encore le passage obligé de tous ceux qui s'intéressent à la philosophie analytique, à la pragmatique ou à la philosophie de la logique. La plupart des commentateurs s'accordent, à la suite de Frege, sur le fait que la relation $a = b$ est porteuse d'information permettant la connaissance, alors que la relation réflexive d'identité $a = a$ n'apporterait rien au niveau cognitif.

Toutefois nous pensons, en dépassant les idées de Frege, et contrairement à Wittgenstein, que l'expression « $a = a$ » en dit plus que « a » et qu'elle est essentielle à la compréhension du mécanisme d'identification⁴⁷. Ce fait est l'expression du rapport d'antanaclase appliqué à la tautologie. Les expressions du genre «À la guerre comme à la guerre», «Une femme est une femme», «Les enfants sont les enfants», «La loi est la loi», «Un verre, c'est un verre», «Un sou est un sou», etc., sont des énoncés d'identité réflexive ou des tautologies au plan logico-linguistique. Mais, en leurs usages rhétorique et pragmatique, ces expressions sont porteuses d'une signification nouvelle. Par exemple, la deuxième occurrence du mot «la loi» prend une connotation différente de la première. La première occurrence signifie «règle imposée», alors que la seconde occurrence signifie «on ne peut s'y soustraire». Ainsi, l'expression «La loi est la loi» se traduit par «La loi est

⁴⁶ Notre distinction n'a rien d'original, car le terme «aperception» fut introduit par Leibniz pour désigner la conscience ou la connaissance réflexive de l'état intérieur. Ce concept a été repris par Main de Biran cependant que Wilhelm Wundt utilisait le terme «perception» pour désigner «la construction créative que l'esprit élabore à partir des éléments donnés par l'expérience»; enfin, pour Kant, «l'aperception est un processus d'assimilation et d'interprétation de nouvelles impressions». Cf. Pierre Janet, «Leçon d'ouverture. Décembre 1895», p. 427, note 41.

⁴⁷ Wittgenstein considère que les énoncés d'identité n'apportent rien sur le plan sémantique. Les énoncés d'identité réflexive du type « $a = a$ » et ceux qui en dérivent sont dépourvues de sens pour lui (cf. *Tractatus*, p. 64). C'est pourquoi, cela n'a pas de sens de substituer un signe par lui-même ($a = a$); cf. aussi, M. Black, *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, p. 211.

une règle imposée à laquelle on ne peut se soustraire»⁴⁸. Il s'agit donc de la forme réflexive de l'identité, une forme porteuse d'information et donc de connaissance. Comprise en termes d'identification réflexive, c'est-à-dire en tant que connaissance réflexive (ou *reconnaissance*), cette relation apparaît comme étant fondamentale et fondatrice de toute autre forme d'identité. L'expérience physique, empirique et les mesures scientifiques, de même que l'expérience intellectuelle et l'observation descriptive sont autant de façons de s'informer sur la réalité et pourtant ne suffisent pas pour la connaître complètement. En effet, Frege avait raison lorsqu'il distinguait entre deux types d'identification et, par conséquent, deux types de connaissance. C'est dans la distinction des deux identités que réside le mécanisme de la connaissance ou, pour utiliser son expression, cette distinction leur accorde une «valeur pour la connaissance»:

Si nous estimons que, dans le cas général, « $a = a$ » et « $a = b$ » ont une valeur différente pour la connaissance, la raison en est que, eu égard au gain de connaissance, le sens de ces propositions, c'est-à-dire la pensée qu'elles expriment, entre en compte autant que la référence, laquelle est la valeur de vérité de ces propositions. Si $a = b$ la référence de b est bien la même que celle de a , et la valeur de vérité de $a = b$ est aussi la même que celle de $a = a$. Toutefois, le sens de b peut être différent du sens de a et par là la pensée exprimée dans $a = b$ peut être différente de celle exprimée dans $a = a$. Dans ce cas, les deux propositions n'ont pas non plus la même valeur pour la connaissance. Si, comme précédemment, nous entendons par «jugement» le progrès qui va d'une pensée à sa valeur de vérité, nous dirons encore que les jugements sont différents.⁴⁹

Partant, l'identité réflexive $a = a$ confirme, garantit et fonde intellectuellement l'identité empirique $a = b$ par un processus cognitif récurrent. De la sorte, la réflexivité constitue le soubassement d'un second mécanisme cognitif: lorsque nous apercevons ou nous connaissons effectivement quelque chose de spécifique à la manière de l'identification empirique $a = b$. Ces deux formes d'identification ne peuvent pas être totalement dissociées. Il s'ensuit que nous devons toujours les considérer ensemble, car chacune se retrouve en l'autre, les deux notions d'identité se recouvrant partiellement à la manière dont se recoupent les termes de reconnaissance et de connaissance. Bref, nous pouvons soutenir ici que l'identité est auto-fondationnelle au plan gnoséologique. Toutefois, les deux relations «ont une valeur différente pour la connaissance» et ce fait constitue un «gain de connaissance». En un sens, il y a recouvrement et, en autre sens, il y a distinction des deux notions, d'où l'amphibologie. Partant, sans contredire en principe la démarche de Frege, mais en la

⁴⁸ Cf. par exemple, N. Ricalens-Pourchot, *Lexique des figures de style*, p. 90-91.

⁴⁹ G. Frege, «Sens et référence», p. 125-126; nous avons remplacé ici le terme «dénotation» (cf. la traduction de Cl. Imbert) par le terme «référence».

complétant, nous pouvons retenir que le fait de reconnaître (en identifiant la même chose) est le fondement même du fait de connaître (en identifiant deux choses comme étant une même chose). Bref, connaître signifie avant tout reconnaître. Ceci semble bien évidemment paradoxal, puisque pour *re*-connaître quelque chose il faudrait apparemment d'abord la connaître. Seulement, nous proposons ici de distinguer entre la prévalence linguistique ou étymologique (en ce sens, le connaître précède le re-connaître) et la prééminence gnoséologique (selon laquelle, la reconnaissance fonde la connaissance)⁵⁰. Aussi, la relation analytique $a = a$ est essentielle à la relation synthétique $a = b$.

Les lois dites de Leibniz, la distinction opérée par Gottlob Frege entre sens et référence, et les distinctions que nous proposons entre connaissance réflexive et connaissance empirique s'appliqueront tout naturellement dans le cas concret des expériences effectuées sur des patients ayant des troubles de la connaissance. Ces pathologies sont désignées en termes techniques sous le nom générique d'*agnosie*. De la sorte, les troubles d'agnosie (notamment l'agnosie associative) constitueront à la fois un *exemple* d'application de la distinction opérée précédemment et une *preuve* qui vérifiera l'hypothèse avancée dans notre étude.

III. Troubles de la reconnaissance

Le terme d'«agnosie» désigne des troubles de la connaissance qui se manifestent par l'incapacité d'établir une relation entre la mémoire et la connaissance d'un objet donné au moment où il est perçu⁵¹. Ce qui est perçu n'a pas de signification pour le sujet connaissant. La forme exemplaire d'agnosie est l'*agnosie associative* qui peut revêtir plusieurs formes en fonction des principales modalités sensorielles affectées: visuelle, auditive ou tactile. Les expériences effectuées en neurologie sur des patients souffrant d'agnosie associative nous mettent devant des cas bien étonnants, sinon troublants. Des êtres humains, apparemment sains et intelligents, sont privés de certaines capacités de reconnaissance d'objets familiers. Par exemple, le patient qui souffre d'agnosie associative visuelle ne reconnaît plus les visages de ses proches, mais peut reconnaître leur voix. Toutefois, avant de traiter de cas particuliers d'agnosie associative, il nous semble important de rendre compte de façon générale des troubles visuels de la reconnaissance et de leur rapport avec l'identification des objets. Les processus et les mécanismes déclenchés pour l'identification des objets sont le mieux mis en évidence par les pathologies qui les perturbent.

⁵⁰ Cf. *infra*.

⁵¹ A. R. Damasio, *Le Sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, 166-167.

a) Les agnosies visuelles d'objet

Les troubles de la reconnaissance des objets sont la conséquence des lésions cérébrales spécifiques. Des malades ayant subi ce genre de lésions sont capables de copier le dessin d'une clef sans pouvoir reconnaître ce que représente le dessin. D'autres malades sont capables de décrire verbalement les caractéristiques des formes et les attributs fonctionnelles liées à ces formes. Ils peuvent également évoquer le nom de l'objet d'après sa description verbale, mais ils ne savent pas de quel objet il s'agit lorsqu'on le leur présente visuellement. De manière très générale, les agnosies ont été classées en deux grands groupes: les agnosies *aperceptives* et les agnosies *associatives*. Le patient qui souffre des troubles d'agnosie *aperceptive* présente un déficit dans le processus de construction d'une représentation stable des formes visuelles. Ce déficit se répercute sur les capacités de reconnaissance d'ordre supérieur. Alors que le patient qui souffre d'agnosie *associative* présente une perturbation du savoir sémantique, associatif et fonctionnel sur les objets perçus⁵².

En fait, la liste des troubles des systèmes de traitement dans l'identification des objets est bien plus longue et, même si elle est provisoire, répertorie au moins sept cas distincts d'agnosie: *i)* Le système analogique de reconnaissance des formes est perturbé; le malade ne peut pas suivre le contour des formes. *ii)* Il y a impossibilité de reconnaissance des objets lorsque l'angle d'observation est différent par rapport au point de vue canonique. *iii)* Le système d'intégration des éléments d'une forme en un tout est perturbé. Cependant, le malade peut identifier deux formes comme étant la même ou pas, peut dessiner une forme à partir de son nom, etc. *iv)* Il y a perturbation de la vision stéréoscopique. Le système de traitement des formes en relief est déficient et le malade ne perçoit pas en 3D. *v)* Il n'y a pas d'accès au stockage du savoir sur les formes visuelles des objets. Le malade n'est pas capable de dessiner de mémoire un objet et il ne peut pas non plus établir des correspondances entre le dessin et la réalité. Par exemple, il ne sait pas si le dessin d'un chien avec une tête de vache correspond à la réalité. *vi)* A partir de représentations visuelles, l'accès du malade au domaine sémantique est perturbé. *vii)* Le savoir sémantique semble perturbé et le système sémantique de traitement de l'identité des objets est dérégulé également. Ceci conduit à des erreurs de dénomination des objets comportant des confusions entre objets fondés sur leurs propriétés sémantiques, mais non sur leurs formes visuelles⁵³.

Les nombreuses expériences effectuées sur les patients porteurs de traumatismes cérébraux ont permis, outre la distinction de différents systèmes de traitement dans la reconnaissance des objets, de tirer quelques

⁵² Cf. par exemple, Michel Imbert et Scania de Schoen, «Vision», II/4, in M. Richelle, J. Requin, M. Robert (sous la dir. de), *Traité de psychologie expérimentale*, p. 409 sq.

⁵³ Cf. *idem*, p. 410-411.

conclusions d'ordre général sur le type de représentations dans le processus d'identification d'objets. Par exemple, la reconnaissance d'un objet utilise plusieurs sortes de représentations, dont deux sont plus importantes: la première est fondée sur une description structurale générale (globale), alors que la seconde est fondée sur la description des traits locaux de l'objet perçu⁵⁴. Entre les deux formes de reconnaissance il y a un rapport de préséance. La forme globale d'un *pattern* est identifiée plus rapidement que la forme de ses constituants, alors que ces derniers sont des formes identiques à la forme globale. Mais, quand la forme des éléments n'est pas identique à la forme globale qu'ils constituent, la reconnaissance des éléments est ralentie, alors que l'identification de la forme globale ne l'est pas. Le schéma ci-dessous montre que la préséance de la forme globale sur les formes locales est un effet confirmé: «la reconnaissance d'éléments d'un *pattern* est sans doute précédée par la reconnaissance de la forme globale dont il est un élément»⁵⁵.

H	H	H	H	H	H	T	T	T	T	T
H	H			H				T		
H	H	H	H	H	H			T		
H	H			H				T		
H	H			H				T		

Fig. 2 La préséance de la forme globale sur les formes locales est un effet confirmé (cf. Michel Imbert et Scania de Schonen, *op. cit.*, p. 404).

Pour le cas particulier des visages, on peut affirmer que la configuration globale des éléments qui le composent plus leur disposition relative est caractéristique du visage, mais insuffisante dans la reconnaissance individuelle des éléments. En ce sens, est nécessaire aussi un traitement éléments pas éléments. Ainsi, on peut se faire deux sortes de représentations d'un visage: la configuration, qui est la disposition spatiale et la forme globale des éléments; et la forme détaillée des éléments hors de leur contexte spatial. Des deux, il semble que la configuration soit la plus efficace dans la reconnaissance de l'identité des visages. Il s'agit par conséquent d'une certaine autonomie et prééminence entre les deux types de connaissance. L'exemple d'agnosie associative visuelle va en ce sens.

⁵⁴ *Idem*, p. 403.

⁵⁵ *Idem*, 404.

b) L'agnosie associative

Le cas d'agnosie visuelle d'Émilie, rapporté par le neurologue américain Antonio R. Damasio⁵⁶, est particulièrement intéressant. Émilie est privée de la capacité de reconnaître à la vue des personnes jadis familières y compris elle-même. Lorsqu'elle est amenée devant un miroir, Émilie ne reconnaît pas son visage dans la glace. Elle voit le visage d'une femme sans savoir à *qui* appartient ce visage, sans avoir l'*impression* que c'est son propre visage. Toutefois, elle pouvait affirmer qu'il s'agit bien de son image en raison des circonstances créées par l'expérience: le médecin lui avait demandé de venir devant le miroir et de se regarder. Elle était la seule personne dans cette pièce à regarder dans la glace, etc. Par conséquent, elle croyait sans doute possible que ce devrait être *son* propre visage. C'est ce qu'elle avait prudemment affirmé d'ailleurs, selon les propos rapportés par Damasio: «Ce doit être moi puisque je suis ici»⁵⁷. La patiente aperçoit bien un visage, mais non pas le sien. Toutes les données du contexte et de la situation créées par l'expérience de neurologie, la poussaient à affirmer qu'il s'agissait, bien entendu, de son image.

Par contre, lorsque la patiente est soumise à d'autres testes de perception auditive ou tactile, elle reconnaît par exemple sa propre voix enregistrée sur la bande d'un magnétophone. La même divergence se manifeste par rapport aux visages et aux voix de n'importe qui d'autre. Elle pouvait facilement reconnaître les voix de son mari, de ses enfants, de ses amis, mais elle ne pouvait pas reconnaître leurs visages. Émilie semble tout à fait normale sauf la limitation visuelle concernant la reconnaissance des objets comme les portraits, les voitures, les maisons, etc. Pourtant, elle peut accomplir des exploits intellectuels remarquables. Elle essaye de deviner l'identité des personnes qui passent devant elle, d'après des éléments contextuels, souvent avec succès. Elle peut tenir une conversation avec ses invités à condition qu'elle connaisse par avance le nom de son interlocuteur. Elle peut trouver sa voiture dans le parking d'un supermarché, visuellement impossible à reconnaître, d'après le numéro de la plaque d'immatriculation. Malgré cela, elle est défaillante lorsqu'il s'agit de reconnaître la photo de sa propre fille. Exceptionnellement, elle croit l'avoir identifiée selon un élément particulier comme «une dent du haut plus sombre»⁵⁸. Elle sait que sa fille en a une pareille et conclut, devant la photo d'une jeune fille quelconque, que c'est bien sa fille Julie. Pourtant, elle distingue les figures selon le sexe ou selon l'âge. Elle peut également dire quel est le type d'émotion exprimée par une physionomie, même si la figure est impossible à identifier. D'autres expériences, d'agnosie associative (auditive ou tactile) résument à peu près le même genre de faits étonnants.

⁵⁶ A. R. Damasio, *op. cit.*, 167-171.

⁵⁷ *Idem*, p. 167.

⁵⁸ *Ibidem*.

Une explication possible des troubles d'agnosie est donnée par Antonio R. Damasio⁵⁹. Elle concerne la conception bien particulière de l'émergence biologique de la conscience et de la constitution évolutive du «Soi» sous ses trois formes: le «proto-Soi», le «Soi-étendu» et le «Soi autobiographique»⁶⁰. Il n'est pas dans notre propos de traiter la conception discutable des «trois Soi» du neurologue portugais. Ce qui nous intéresse ici est de mettre en évidence une *relation* entre les mécanismes de connaissance, une sorte de connexion logico-épistémique qui semble avoir échappée aux analyses du spécialiste. Notre démarche est bien évidemment plus modeste, car elle n'envisage que l'explication du rapport épistémique entre la reconnaissance et la connaissance.

c) Reconnaître pour connaître

Nous avons proposé dans l'introduction l'hypothèse suivante: la reconnaissance (lat. *recognoscere*) précède la connaissance (lat. *cognoscere*, discerner). *Le processus cognitif de reconnaissance est le fondement de la connaissance*. Nous avons du mal à comprendre et à accepter cette idée parce que nous avons plutôt la tendance à raisonner en termes linguistiques: il y a d'abord le mot «connaissance» auquel on ajoute le préfix «re» en aboutissant par la suite à un autre terme composé «re-connaissance»⁶¹. Il est fort possible, que le processus étymologique de formation du mot «reconnaissance» ait suivi cette même succession qui apparaît dans l'usage linguistique. Tout bon dictionnaire devrait aller à peu près en ce sens⁶². En grec, on peut distinguer les formes verbales et les formes nominales: le verbe *gignōskein* signifie «connaître»; la forme nominale *gnōsis* «connaissance» a donné *gnōstikos* «apte à connaître» et *diagnōstikos* «apte à discerner». En latin, il y a deux formes différentes: *gnādans* et *gnōn*. La première forme a plusieurs occurrences dont *gnarus* «qui sait», *ignarus* «qui ignore», *narrare*

⁵⁹ Cf. *op. cit.*

⁶⁰ Il y a bien sûr d'autres théories qui rendent compte de l'apparition de la conscience selon l'évolutionnisme biologique darwinien; cf. par exemple, J. Eccles, *Évolution du cerveau et création de la conscience*; H. Maturana et F. Varela, *L'Arbre de la connaissance. Racines biologiques de compréhension humaine*; etc.

⁶¹ Il y a bien sûr, en plus des aspects linguistiques, des fortes raisons philosophiques qui font que nous pensons communément que la reconnaissance n'est rien d'autre qu'une forme de connaissance: «Il y a peut-être aussi le fait que toute une tradition de la philosophie moderne estime que le sujet est transparent à lui-même, et qu'il se connaît sans passer par la médiation de quoi que ce soit. Or, parler de reconnaissance suggère une secondarité par rapport à quelque chose qui serait premier»; cf. les propos de Jean-Yves Goffi, dans un entretien privé du mois de mars 2003.

⁶² Cf. par exemple E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*; en fait, la plupart des dictionnaires ne signalent pas vraiment ce processus linguistique; mais, on peut remarquer que l'apparition du terme «connaître» (début du XI^e siècle) précède celle du terme «reconnaître» (fin du XI^e siècle).

«faire connaître», «raconter», etc. La seconde forme a également plusieurs occurrences dont *cognōscēre*, *cognitus* «connaître» concurrencé dans le latin vulgaire par *accognitare*; *nobilis* «connu» et *ignobilis* «inconnu», etc. D'autres mots issus du latin qui font partie de la même famille de *cognoscere* sont apparus plus tard: méconnaître (XII^e siècle), reconnaissance (XI^e siècle) «signe de ralliement» et au XIII^e siècle avec le sens de «acte de reconnaître pour vrai»⁶³. Cette dernière occurrence, qui nous intéresse en termes de reconnaissance d'un objet, est apparue deux siècles plus tard que le terme connaissance. Ce fait prouve qu'au niveau linguistique «connaître» est prééminent au «reconnaître». Mais, rester à ce degré purement étymologique reviendrait à affirmer la thèse triviale, selon laquelle la connaissance est une condition nécessaire de la reconnaissance.

Seulement, les choses ne sont pas si simples au plan gnoséologique, en termes de processus cognitifs. Par exemple, il est possible de reconnaître quelqu'un sans l'avoir jamais aperçu, d'après une description ou d'après des traits et des marques distinctives rapportés par quelqu'un d'autre. De même, nous reconnaissons un objet sous divers points de vue, y compris sous un point de vue dont nous n'avons pas eu l'expérience. Nous pouvons imaginer comment se présenterait un objet s'il était vu d'un autre point de vue. Par exemple, à partir des plans bidimensionnels dessinés par un architecte, nous pouvons reconstituer l'objet en trois dimensions (3D)⁶⁴. Mais, si cette fonction de reconnaissance est défaillante, la connaissance spécifique semble compromise.

Nous pensons donc qu'il n'est pas possible de connaître spécifiquement quelque chose sans disposer *a priori* de la capacité de reconnaissance. La reconnaissance est présupposée par la connaissance, mais la connaissance ne conduit pas à la reconnaissance. L'exemple de la patiente de Damasio confirme nos propos. Elle n'avait plus la capacité de reconnaissance des choses, par conséquent elle ne connaissait pas non plus son visage, celui de son mari, de ses enfants, etc. Elle connaissait *un* visage dans le miroir, mais pas *le* propre visage, *son* visage particulier et unique. Elle était capable de généraliser, mais ne pouvait plus individualiser, identifier son visage comme étant un et le même, son propre visage.

Quand Émilie se regarde dans un miroir, elle affirme «Ce doit être moi puisque je suis ici» ! Elle fait une *inférence* logique à partir des données empiriques liées à l'environnement, à sa présence dans la pièce et devant le miroir, au fait qu'elle voit qu'il y a là un visage, etc., données qu'elle peut connaître sans problèmes. Mais, une inférence logique ce n'est pas un

⁶³ Cf. J. Picoche, *Dictionnaire étymologique du français*, p. 115-116.

⁶⁴ Cf. par exemple, Michel Imbert et Scania de Schoen, «Vision», II/4, in M. Richelle, J. Requin, M. Robert (sous la dir. de), *Traité de psychologie expérimentale*, p. 400.

processus cognitif direct. Il ne s'agit aucunement d'une reconnaissance, mais d'une *déduction* logique. La patiente n'a pas la capacité d'identifier son visage puisqu'elle ne perçoit plus son propre «visage unique». L'identification empirique de type $a = b$ n'a pas lieu. Lorsqu'elle voit une voiture, elle sait qu'il s'agit généralement d'une voiture, mais la voiture demeure visuellement inconnue en tant que *cette* voiture bien spécifique, bien particulière. Émilie est incapable de reconnaître l'identité des objets à partir de traits globaux et d'ensembles complexes de traits locaux d'un visage, d'une maison ou de n'importe quel autre objet physique. Elle est tout à fait consciente de son handicap, de ce qu'elle connaît et aussi de ce qu'elle ne connaît pas. C'est pourquoi, elle s'accroche à n'importe quel trait simple et particulier, susceptible de lui rappeler un élément relié ou associé à telle ou telle autre personne comme «la dent sombre». Elle peut percevoir les tous et même leurs parties, non pas dans ce qu'ils ont de particulier, mais dans ce qu'ils ont de commun, de général.

La patiente ne peut se représenter la connaissance de qui est la personne qu'elle est en train de regarder, car la connaissance spécifique des choses lui fait défaut. Le processus de reconnaissance semble interrompu. Bref, Émilie n'arrive plus à individuer les objets. Elle ne peut plus appliquer le principe d'individuation sous sa forme d'identification. La connaissance réflexive ou la reconnaissance ($a = a$) lui fait défaut. Tout jugement analytique semble échouer. Or, lorsque le processus de reconnaissance ne fonctionne pas, la connaissance spécifique ne se produit plus et le jugement synthétique est également compromis. Bref, si l'on ne peut pas analyser on ne peut pas non plus synthétiser.

Grosso modo, deux pratiques cognitives courantes, quotidiennes, se trouvent dissociées sinon opposées dans le cas de l'agnosie associative: l'individuation et la classification. Lorsque nous identifions un objet comme étant *cet* objet bien singulier, bien particulier, nous appliquons le principe d'individuation nous permettant de reconnaître un même objet unique, différent de tous les autres qui lui ressemblent ou qui sont distincts. Au contraire, lorsque nous classons les objets (par exemple en biologie, les espèces, les genres, les familles, etc.), nous considérons les qualités communes aux objets qui font partie de telle ou telle autre classe. La connaissance que nous avons par exemple du genre cheval est une connaissance commune, dans le sens de connaissance générale ou conceptuelle. Nous connaissons ainsi ce qu'il y a de généralement commun à tous les chevaux.

Dans le cas des pathologies d'agnosie associative, le processus d'individuation fait défaut, alors que le processus de classification est toujours possible. On ne reconnaît plus les objets uniques, on n'est plus capable de faire référence à un objet précis, mais on peut connaître des objets génériques. La conceptualisation est toujours possible, alors que l'identification est défailante.

Ainsi, notre seconde hypothèse se trouve confirmée elle aussi: *identifier signifie reconnaître*. Je connais telle chose comme étant *une* chose, mais cela n'implique pas que je puisse la reconnaître comme étant cette chose bien *individué*e, bien particulière. Une connaissance réitérée d'une même chose ne conduit pas nécessairement à la reconnaissance, mais à la conceptualisation. Par contre, la capacité de reconnaissance de quelque chose conduit nécessairement à sa connaissance particulière. La connaissance est connaissance conceptuelle, générale d'une chose: du cheval, du visage, de l'homme, etc., mais pas de ce cheval particulier, pas de ce visage unique, pas de cet homme bien individué. Identifier et individuer quelque chose tient d'un rapport particulier à la chose en question, de sa discernabilité en tant que cette chose est unique, identique et distincte de toute autre chose: c'est la reconnaissance. Par contre, la connaissance tient d'un rapport de généralité et d'abstraction que nous instituons avec les choses lorsque nous classons les objets, les animaux, les plantes, etc., selon des critères qui font que les choses ont les mêmes qualités en commun: c'est la connaissance conceptuelle ou la connaissance tout court. Identification et individuation d'une part et classification et conceptualisation de l'autre. Il semble maintenant que le rapport reconnaissance/connaissance soit plus explicite. La reconnaissance est un processus cognitif direct qui porte sur les choses particulières, alors que la connaissance est un processus cognitif indirect qui met en jeu les concepts. D'une part, un processus qui est singularisant, particularisant et individuant et, d'autre part, un processus qui est généralisant, conceptualisant et abstraitif.

Une dernière précision. L'agnosie associative, qui annule la capacité de reconnaissance, a un rapport direct avec la mémoire. Pour pouvoir reconnaître quelque chose, il faut pouvoir s'en souvenir. Si la reconnaissance est une connaissance qui particularise, une identification et que l'on perd la capacité de re-mémorisation, alors l'identification échoue. Pourquoi? Parce que l'identification se fait grâce à deux termes, l'un ayant une relation au temps passé et l'autre une relation au temps présent, qui doivent renvoyer au même objet de référence. L'identification est donc un processus cognitif rattaché à la mémoire et de la sorte en rapport avec la conscience. Lorsque le patient souffre d'agnosie associative, il ne peut plus percevoir une chose comme étant *cette* chose spécifique. Le lien avec la mémoire qu'il en avait semble rompu. Il ne se rappelle plus le visage vu hier dans un miroir comme étant le même visage que celui d'aujourd'hui. L'hypothèse de Damasio est que la conscience n'est pas affectée par ce trouble d'agnosie associative et que, par conséquent, il n'y aurait pas de rapport nécessaire entre la mémoire et la conscience⁶⁵. La question est

⁶⁵ Cf. *Idem*, chap. 4, p. 113-137; le neurologue portugais critique également la thèse selon laquelle la conscience serait dans un rapport nécessaire avec le langage. Il pense que les cas d'aphasie seraient un exemple de preuve en ce sens.

trop complexe pour que nous puissions la discuter en quelques mots. Signalons en passant que le trouble d'agnosie associative est partiel ne touchant que certaines formes de connaissance perceptive comme la vue, l'ouï ou le touché, non pas toutes à la fois. Mais, lorsque le patient souffre d'agnosie globale, sa mémoire et sa connaissance intérieure sont en cause et sa conscience aussi. En fin de compte, Émilie ne se reconnaît plus elle-même, par conséquent, la conscience qui est une connaissance intérieure de soi s'en trouve atteinte.

CONCLUSION

Le cas d'Émilie, interprété selon cette grille, prouve seulement que notre hypothèse n'est pas fausse, qu'elle se vérifie au moins dans le cas d'agnosie associative. D'autres expériences pourront peut-être la réfuter. Mais, jusqu'à maintenant, l'idée semble correcte et peut être résumée de la sorte.

Les principes de Leibniz sont utilisés par les logiciens contemporains dans la définition de l'identité. En même temps, ces principes sont rattachés directement à la connaissance. Par conséquent, identité et connaissance vont de pair. Mais, il y a plus, les énoncés d'identité sont concernés par la théorie tripartite du signe, élaborée par Frege, qui fait la distinction entre signe, sens et objet de référence. L'analyse de cette théorie nous a conduit à considérer une double dimension, sémantique et épistémique, de la relation d'identité. De la sorte, nous avons envisagé la distinction importante entre la reconnaissance et la connaissance spécifique selon l'analogie des énoncés d'identité $a = a$ et $a = b$. Cette vieille distinction kantienne nous a permis d'analyser les cas des troubles de la connaissance, dont l'agnosie associative semble exemplaire pour vérifier notre hypothèse de travail: pour avoir la connaissance spécifique d'une chose il faut d'abord pouvoir la reconnaître. Par rapport à ces deux types de connaissance se détache la connaissance conceptuelle qui peut être rattachée à l'identification générique $a =_f b$, a est le même « f » que b . La connaissance conceptuelle semble fonctionner indépendamment de la connaissance réflexive et de la connaissance spécifique. Ainsi, le processus d'individuation est caractéristique de deux types de connaissance: la reconnaissance $a = a$ et la connaissance spécifique $a = b$; alors que le processus de taxinomie est décrit par la connaissance conceptuelle caractérisée par l'identification générique $a =_f b$.

Bref, le fait que la reconnaissance soit prééminente par rapport à la connaissance permet d'expliquer les cas de *succès* de reconnaissance de choses que l'on n'a jamais connu; mais, cette thèse explique également les cas d'*échec* comme les agnosies visuelles associatives.

BIBLIOGRAPHIE

- BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard, 1966.
- BLACK Max, *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, Cambridge University Press, 1971 (1964).
- CORAZZA Eros et DOKIC Jérôme, *Penser en contexte: le phénomène de l'indexicalité*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1993.
- DAMASIO R. Antonio, *Le Sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, Paris, Editions Odile Jacob, 1999; tr. de l'anglais par Claire Larssonneur et Claudine Tiercelin de *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York, Harcourt Brace & Company, 1999.
- ECCLES C. John, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Flammarion, 1994 (1992, Fayard et 1989, Sir John Eccles); tr. fr. par J.-M. Luccioni avec la participation de E. Motzkin.
- ENGEL Pascal, *Identité et référence. La théorie des noms propres chez Frege et Kripke*, Paris, PENS, 1985. — *La Norme du vrai*, Paris, Gallimard, 1989.
- FREGE Gottlob, *Begriffsschrift* (1879), tr. fr. par Corine Besson, *Idéographie*, Paris, Vrin, 1999. — *Écrits logiques et philosophiques*, tr. fr. par Cl. Imbert, Paris, Seuil, Collection «Essais», 1994 (1971).
- GEACH Peter T., *Logic Matters*, Basil Blackwell, Oxford, 1972.
- GOCHET Paul et GRIBOMONT Pascal, *Logique*, vol. 1, Paris, Hermès, 1991 (1990).
- GRIFFIN Nicholas, *Relative Identity*, Oxford, Oxford University Press (Clarendon Press), 1977.
- HUME David, *L'Entendement: Traité de la nature humaine*, Livre I (1739), nouvelle traduction par Ph. Baranger et Ph. Saltel, Paris, Flammarion, 1995.
- IMBERT Michel et SCHONEN Scania de, «Vision», II/4, in RICHELLE Marc, REQUIN Jean, ROBERT Michèle (sous la dir. de), *Traité de psychologie expérimentale*, 1, Paris, PUF, 1994, p. 400-421.
- ISHIGURO Hide, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 (1972).
- JANET Pierre, «Leçon d'ouverture. Décembre 1895», in A. Berthoz (sous la dir. de), *Leçons sur le corps, le cerveau et l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, (1781, 1787), tr. fr. par Alain Renaut, Paris, Aubier, 1997.
- LABARRIÈRE P.-J. , «Identification» [*philo. gén.*], in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris, PUF, 1990, p. 1207
- LEIBNIZ Gottfried, «Quatrième écrit de Leibniz», (lettre de 2 juin 1716), *Correspondance Leibniz-Clarke*, présenté par André Robinet, Paris, P.U.F., 1957. — *Essais de théodicée* (1710) suivi de *La Monadologie* 1840 (1720), préface et notes par J. Jalabert, Paris, Aubier-Montaigne, 1962.
- LINSKY Leonard, *Referring*, Routledge & Kegan Paul, 1967; tr. fr. par S. Stern-Gillet, Ph. Devaux et P. Gochet, *Le Problème de la référence*, Paris, Seuil, 1974.
- LITTRÉ Émile, *Dictionnaire de la langue française*, Éditions Universitaires, 1958.
- LONGEART-ROTH Maryvonne, «L'identité est-elle relative?», *Dialogue*, n 20, 1981, p. 697-713.

- MATURANA Humberto R. et VARELA Francisco J., *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*, Munich, Scherz Verlag, 1992; tr. de l'américain par F.- C. Jullien, *L'Arbre de la connaissance. Racines biologiques de la compréhension humaine*, Paris, Editions Addison-Wesley France, 1994.
- PICOCHÉ Jacqueline, *Dictionnaire étymologique du français*, Dictionnaires Le Robert, 1992.
- QUINE Van Willard Orman, *From a Logical Point of View*, New York and Evaston, Harper and Row, 1963 (1961, 1953).
- RICŒUR Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.
- RUSSELL Bertrand, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, (1910-1913); tr. partielle par Le Roy in B. Russell, *Écrits de logique philosophique*, Paris, P.U.F, 1989, p. 192-201 et p. 270-309; (cf. aussi *Principia Mathematica*, (seconde édition), Cambridge University Press, vol. 1, 1925-1927).
- SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, (1916), Paris, Payot, 1975 (1972).
- VERNANT Denis, *Introduction à la philosophie de la logique*, Bruxelles, Mardaga, 1986. — *Introduction à la logique standard*, Paris, Flammarion, 2001. — «Sign conceptions in logic from 19th century to the present», in *Semiotics. A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 2, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1998, p. 1483-1511.
- WIGGINS David, *Sameness and Substance*, Basil Blackwell, 1980.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. fr. Gilles Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993; d'après Routledge & Kegan Paul Ltd., 1922.

L'ARCHE DES PHÉNOMENOLOGUES.

PASCAL CHABOT¹

«Être ou ne pas être phénoménologue?» Cette question a une portée historique. Elle nous confronte à ceux qui l'ont posée la première fois : à ceux qui ont fait de cette interrogation un motif central de leur pensée. Peut-on comprendre Heidegger sans l'imaginer faire l'inventaire de l'héritage husserlien et avancer des raisons pour défendre ou réfuter une de ses thèses? Il s'est souvent demandé pourquoi il n'était pas (seulement) phénoménologue, et plusieurs de ses livres donnent une réponse à cette question. Est-il possible de comprendre Sartre sans cette question ? Et Merleau-Ponty ? On voit planer au-dessus de leurs œuvres l'ombre bienveillante et sévère d'Husserl, cette ombre qui est comme un défi à leur originalité. On imagine ces deux Français se demander secrètement si l'Allemand de Fribourg avait prévu que sa doctrine serait un jour confrontée à la question de la contingence ou à celle de l'esthétique. Sartre, comme beaucoup de génies, manifeste de l'impatience vis-à-vis du génie d'autrui ; celui d'Husserl l'a parfois exaspéré. On lit dans son œuvre les raisons qui expliquent pourquoi il n'est pas qu'un phénoménologue husserlien. Une autre réponse à la même question se trouve dans les œuvres de Merleau-Ponty.

Cependant, même si les termes de la question «être ou ne pas être phénoménologue ?» sont identiques pour un philosophe des années trente, pour des philosophes des années cinquante et soixante, et pour ceux d'aujourd'hui, la façon de comprendre cette question a évolué. En matière de mouvement philosophique ou culturel, le temps joue un rôle cruel. Demander à un écrivain des années vingt s'il est surréaliste avait un sens. Sa réponse l'engageait. Le surréalisme était une profession de foi, avec tout ce qu'entraîne la foi : les risques réels de se faire prendre à partie et de se faire insulter, et les modifications du comportement, de la personnalité et de l'écriture. A qui s'affichait comme surréaliste, on pouvait demander de se déshabiller dans un restaurant. Il devait répondre, soit en le faisant – ce qui est commun –, soit en faisant mieux. Être surréaliste ne signifiait pas appartenir à un groupe ; c'était s'engager à témoigner d'un état d'esprit. Or qu'en est-il de ceux qui, aujourd'hui, se disent surréalistes ? La plupart d'entre eux sont comme ces personnes qui se déguisent, le dimanche, en grognard ou en Wellington, et qui reconstituent entre amis la bataille de Waterloo. Ils jouent à être surréalistes, comme d'autres jouent à être Napoléon.

¹ Chargé de Recherches au Fonds National de la Recherche Scientifique - Université Libre de Bruxelles, chabotpascal@yahoo.com

La phénoménologie est-elle, comme le surréalisme, non pas démodable, mais historique? Est-elle tributaire de circonstances qui ne sont plus les nôtres? Incontestablement. Husserl est contemporain de la crise du fondement des mathématiques et de la logique, des expériences sur l'atome et de la première guerre mondiale. Il succède à l'idéalisme allemand, dont la dépouille, encore fumante, rassemble les néo-kantiens. Il assiste à la montée de l'hitlérisme auquel il répond en employant les termes de «crise de la raison». Telles étaient ses circonstances, sa situation. La phénoménologie, comme tout mouvement culturel et philosophique, est née sous le signe de la nécessité, de l'urgence. Il fallait à l'époque sauver les vérités mathématiques car certains psychologues relativistes avaient nié qu'elles sont valables pour tous et en tout lieu. Mais est-il encore nécessaire, aujourd'hui, de s'engager pour la validité des mathématiques? Le combat pour l'objectivité des mathématiques est-il actuel, eu égard à nos circonstances, ou est-il un habit ancien que nous devrions endosser en manière de commémoration ? Il est important de répondre à cette question, spécialement par rapport à la phénoménologie, car en cette matière on oublie en effet fréquemment de faire la différence entre philosophie et histoire de la philosophie. La plupart des historiens du mouvement phénoménologique se disent eux-mêmes «phénoménologues», de la même façon que les connaisseurs de la pensée de Marx sont souvent marxistes. Ils refont l'histoire du mouvement phénoménologique comme si les débats qui l'ont vu naître étaient encore vifs.

La façon classique de réfléchir aux rapports entre la phénoménologie et notre époque, consiste à interroger des textes d'Husserl et chercher quels sont les motifs qui résonnent avec la situation actuelle. Les mots d'Husserl ont-ils conservé, à un siècle de distance, un pouvoir d'évocation? Ce dont il parle existe-t-il encore? Cette façon de se rapporter aux textes d'Husserl pose problème : on court le risque de penser naïvement que la phénoménologie était vraie à son époque, qu'elle était vraie avant lui et qu'elle le sera dans le futur. Husserl lui-même fait souvent oublier l'histoire à ses lecteurs. Il parle de la phénoménologie comme d'une science universelle et rigoureuse, anticipée par quelques esprits du passé et prolongeable à l'infini par les philosophes qui continueront son œuvre. Il explique qu'il a atteint un niveau de description tellement général et si peu contingent qu'aucun changement historique ne peut l'affecter. Son combat contre le relativisme lui a laissé un goût pour l'absolu qui le pousse à explorer les structures invariables du psychisme, des structures qu'on peut comparer à une ossature car le temps s'écoule sans les corrompre. À ses yeux, la phénoménologie peut défier le temps. La tentation sera donc forte de le suivre et de régler la question des rapports entre la phénoménologie comme mouvement historique et nos problèmes actuels en disant que la phénoménologie est toujours, et absolument, valable ; que rien n'a changé ; que la proposition «toute

conscience est conscience de quelque chose» est vraie en 1905 comme elle l'était en l'an 800 et le sera 2300.

Husserl aurait raison ; sa théorie serait vraie ! Cette affirmation rend peut-être justice à son génie, mais n'a malheureusement rien de philosophique. La philosophie n'est pas la recherche d'une théorie irréfutable. La philosophie est une anti-théorie. Elle est le sentiment radical de la vie qui cherche à s'expliquer, qui bâtit une théorie et qui voit en souriant la vie pulvériser cette théorie. *La philosophie est le jeu de la vie et de la théorie*. Elle est une tentative pour approcher à l'aide de mots ce sentiment ineffable qu'est le fait d'être en vie. Les philosophes veulent contempler les lignes directrices et les courants de fond de la vie, et à partir de cela imaginer des théories qui donnent à l'humain une place dans la nature, dans la société et dans la culture. Mais dans un retour de balancier – car les philosophes oscillent entre leurs deux passions, la vie et la théorie - la tâche de la philosophie est aussi de montrer l'érosion des théories par la vie. La philosophie affirme l'histoire, le mouvement des générations, les influences étrangères, les surprises, les étonnements, les faits qui ne cadrent pas avec la théorie... La philosophie échafaude et falsifie, non pas à la manière d'une science car aucun protocole *a priori* ne régleme la façon de falsifier, mais à la manière d'un voyageur. En Afrique, le philosophe construit une théorie sur la culture, et en Asie il en façonne une autre. Laquelle est vraie ? Les deux peuvent l'être, pourvu que dans des circonstances données elles traduisent au mieux le sentiment radical de la vie et sa supériorité sur toute théorie. Les théories servent à vivre pleinement.

Il serait triste qu'Husserl ait simplement raison. Eu égard à la compréhension de la philosophie comme jeu de la vie et de la théorie, cela voudrait dire qu'il aurait développé à outrance la structure théorique de sa pensée, au détriment de l'existence qu'il voulait expliquer mais qui n'aurait pas été capable de se manifester en falsifiant sa théorie. La phénoménologie ne serait pas une philosophie, mais un *logos* : la description des structures de la conscience. Il serait impossible de la réfuter et d'assister à son dépassement par la vie elle-même. «Toute conscience est conscience de quelque chose...», serait un axiome au sens mathématique, c'est-à-dire une vérité absolue, non démontrée et non-démontrable. Or il ne s'agit pas d'un axiome. «Toute conscience est conscience de quelque chose...» est une vérité théorique que la conscience elle-même, grâce à ses métamorphoses, peut démentir. Si tel est le cas, si les vérités de la phénoménologie peuvent être mises en jeu et peuvent être exposées au sentiment radical de l'existence, alors la phénoménologie n'est pas seulement un discours, un *logos*, mais aussi une philosophie, une *sophia*, car seule la sagesse peut s'amuser de voir les théories se faire et se défaire.

La question est de savoir ce que la théorie d'Husserl peut apporter à la compréhension de notre situation. Il faut partir du présent, des nécessités de l'heure : chercher à comprendre si nos circonstances peuvent être éclairées par sa théorie, s'il existe un jeu entre nos vies et sa théorie.

L'économie mondialisée, la guerre entre un régime impérial et des terroristes désaxés, ainsi que le pouvoir peu contrôlable des biotechnologies constituent nos circonstances. Ces régimes et ces dispositifs ont en commun d'éroder la *confiance*. La confiance est un état d'esprit basé sur l'existence de repères. Elle est la conviction que les événements, mêmes s'ils sont nouveaux, présentent toujours certains profils connus qui nous permettent de les aborder. La confiance agit au niveau des sens et au niveau de l'intellect. Elle donne l'assurance de pouvoir compter sur nos ressources physiques, et l'assurance que nos sensations - et notre intuition- ne nous trompent pas. Elle se rapproche aussi de l'engagement et ressemble à une certitude que l'on ne songe plus à vérifier.

Or la structure et l'organisation de notre monde rendent la confiance difficile. L'audace en pâtit. Dans son *Manuel*, Epictète dit qu'il existe deux sortes de réalités : et *ce qui dépend de nous* et *ce qui ne dépend pas de nous*. Ce qui dépend de nous est ce que nous pouvons avoir sous la main, ce que nous pouvons saisir, ce par rapport à quoi nous pouvons nous engager. Cet ensemble d'éléments qui dépendent de nous tend à diminuer. Il est récupéré par des dispositifs complexes dans lesquels on peine à trouver des humains avec qui négocier. Cette complexité paralyse notre intuition et notre confiance.

Husserl a développé une philosophie dans laquelle la confiance joue un rôle central. Il a rendu à l'individu la confiance dans son intuition et dans ses moyens. Sa démarche va à contre-courant de l'évolution des mentalités. Alors que l'individu se perd dans la complexité des grands ensembles et oublie de faire confiance à ce qu'il perçoit et à ce qu'il pense, Husserl propose de neutraliser théoriquement la portée des systèmes qui éloignent l'individu de lui-même. Il montre que l'individu a une sphère d'appartenance ; il affirme que son rapport au monde doit être radicalement reconstruit à partir de quelques évidences inébranlables qui lui viennent de son intuition. Il retrouve l'idée d'un noyau individuel, d'une autonomie perceptive, intellectuelle et spirituelle. Il a l'audace de remettre à l'ordre du jour la très ancienne idée d'un *centre* : l'individu est physiquement et psychiquement au centre de son monde. Il prend de cette manière le contre-pied des pensées nihilistes et des interprétations scientifiques du monde selon lesquelles l'idée de centre reflète un privilège inutile et irrationnel. On peut voir dans cette démarche le fondement théorique d'une confiance retrouvée.

Le manuscrit *L'Arche-originare Terre ne se meut pas*, écrit en 1934, l'exprime d'une façon radicale. Ce plaidoyer pour la Terre est basé sur

l'argument suivant : nous sommes coperniciens, et à ce titre nous savons que la Terre est en rotation sur elle-même et autour du soleil. Nous savons que la terre bouge, mais nous ne percevons rien de ce mouvement. Au contraire, nos mouvements et nos temps de repos, notre appréciation des distances et notre rapport à l'espace, ne sont possibles que parce que la terre est immobile. Elle est notre sol, le fondement de notre confiance. Si elle bougeait ou se dérobaient sous nos pieds comme c'est le cas lors des tremblements de terre, la vie s'arrêterait dans la panique. Il s'ensuit que l'affirmation scientifique selon laquelle la terre bouge est une interprétation exacte et cohérente avec elle-même, mais incohérente par rapport à la vie sur laquelle elle repose. L'évidence originaire est l'immobilité de la terre. Lorsque Galilée prononçait les mots *epur si muove*, il était debout sur un sol ferme.

Platon écrit dans le *Parménide* que la tâche du philosophe est de dire des choses ridicules. Cette remarque est ici à sa place. Au premier regard, la subversion d'Husserl semble naïve. En centrant sa théorie sur ce que l'individu perçoit, il retrouve certaines illusions que l'apprenti logicien déjou sans peine. La terre serait immobile parce que l'on ne la sentirait pas bouger... Autant dire qu'il fait noir parce que je ferme les yeux... Ou que la lune est plus petite que mon doigt car je peux la cacher derrière lui... La confiance dans la perception a pour limite les illusions perceptives. Husserl le sait, et pourtant il semble jouer le rôle de celui qui croît ce qu'il voit. En matière astronomique, cette position fut la première à être réfutée. Dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes* de 1687, Fontenelle, qui explique à une jeune marquise esseulée dans un château de campagne les fondements du système de Copernic, s'empresse de disqualifier la perception. Pour lui, le philosophe peut être myope comme une taupe ou, mieux, aveugle, il n'en sera que meilleur. «Toute la philosophie, dit-il à la marquise, n'est fondée que sur deux choses, sur ce que l'on a l'esprit curieux et les yeux mauvais. (...) Encore, si ce qu'on voit, on le voyait bien, ce serait toujours autant de connu, mais on le voit tout autrement qu'il n'est. Ainsi les vrais philosophes passent leur vie à ne point croire ce qu'ils voient, et à tâcher de deviner ce qu'ils ne voient point, et cette condition n'est pas, ce me semble, trop à envier»².

Husserl n'est cependant pas un adepte naïf d'une perception qui fonderait toutes les vérités. À plusieurs reprises, il réfléchit sur le pouvoir trompeur des illusions perceptives, par exemple à propos des mannequins qui ressemblent à des humains. Il soutient l'idée que les moyens mécaniques prolongent de façon aveugle l'intuition humaine quand celle-ci est dépassée, par exemple par la quantité de choses à compter ou par la grandeur d'une

² Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1687), éd. Garnier Flammarion, p.63.

distance à évaluer. Les matières astronomiques et les questions relatives au mouvement de la terre constituent par excellence des cas dans lesquels la perception est limitée : la lunette et le télescope doivent permettre à la vue de changer d'ordre de grandeur. Malgré cela, Husserl n'en parle pas.

Son silence est étonnant. Il n'évoque ni la possibilité des illusions perceptives ni l'existence de prothèses perceptives artificielles. Son analyse de la perception du mouvement de la terre est donc aisément réfutable. On peut objecter que la terre bouge et que la perception est trompeuse, ce que déjà Galilée opposait à ses détracteurs. Quelle est alors la nouveauté du message d'Husserl sur la terre, après quarante années de recherches phénoménologiques ? Et que faut-il penser de cette confiance évoquée plus haut, si elle est seulement confiance en une perception faillible et limitée ?

Comme hypothèse, avançons que ce texte d'Husserl, comme beaucoup d'autres de ses écrits, est basé sur la question de la *perspective*, et non sur celle de la perception. Husserl est, avec Merleau-Ponty, le philosophe le plus souvent évoqué pour ses études sur la vision et la perception. Mais cet aspect est second : l'étude de la perception repose sur une nouvelle façon de comprendre la perspective.

Il est sans cesse question de perspective, de place et de point de vue, dans le texte *L'Arche-originnaire Terre ne se meut pas*. Comment nous apparaît la terre sous cet angle, demande Husserl ? Et sous cet autre angle ? Comment nous apparaîtrait-elle si nous étions sur la lune, dans une voiture, dans un avion ou dans une navette spatiale ? Son exploration des points de vue possibles sur la terre ne s'arrête pas au règne humain. «Je suis un oiseau et je vole», s'exclame-t-il. Plus loin Husserl imagine qu'il «pourrait voler si haut que la terre apparaîtrait comme une sphère»³. Ou encore que la terre serait si petite qu'il pourrait la parcourir de tous côtés. Le phénoménologue n'est arrêté par aucune frontière. Rien d'humain ne lui est étranger, et rien non plus d'animal ou d'extra-terrestre. Il peut faire l'expérience de toutes les consciences et de tous les points de vue car, au niveau transcendantal, il existe une technique particulière dont le nom est le « transfert perceptif », qui permet de prendre la place de l'autre et de voir avec ses yeux. L'objet de ces perceptions est invariable : il s'agit toujours de la terre. Mais la perspective change. Elle se fait aérienne puis rampante, lunaire puis mobile. Tous les points de vue doivent être occupés, et tous mènent à cette conclusion : «La Terre est pour tous la même Terre, sur elle, en elle, au-dessus d'elle règnent les mêmes corps...»⁴.

Que signifient ces changements de place ? Ils signalent que la vérité est située. Elle est inséparable de l'occupation d'un lieu. Peu importe,

³ Husserl, *L'Arche-originnaire Terre ne se meut pas*, trad. D.Franck, Paris, Minuit, p.20.

⁴ Idem., p.18.

d'ailleurs, de quel lieu il s'agit... La fantaisie baroque de la démarche des variations témoigne une certaine indifférence au point de vue qui est pris. Il peut être imaginaire, comme pour la navette spatiale, ou comme pour les romans astronomiques du XVIII^e siècle qui mettent en scène le point de vue des habitants de la lune sur les terriens. Aux yeux d'Husserl, peu importe, le point de vue... *pourvu qu'il y en ait un*. Il ne peut concevoir une proposition prononcée à partir de nulle part : aucune proposition *déterritorialisée*. Il n'existe aucun non-lieu d'où une vérité quelconque pourrait émaner. La proposition doit toujours être située, assignable. Il est impossible de percevoir sans occuper une place, c'est-à-dire sans que soit mentionnée dans la manière de représenter une perception la perspective qui fût adoptée pour percevoir. Voilà une des raisons pour laquelle la science moderne est en crise. Elle n'a pas de lieu. Ses énoncés ne reposent sur aucun point de vue. Le scientifique observe et perçoit. Cependant, il ne reconnaît pas le caractère local et circonstancié de ses observations. Il invente le point de vue de nulle part. Husserl salue cette invention en restreignant sa portée: ce n'est pas parce que la science parle de nulle part, qu'elle est valable partout...

Cette méditation sur le statut particulier de la terre, qui n'est pas un corps céleste mais un sol, pas une planète mais un foyer, atteste l'importance de la notion de perspective dans la phénoménologie husserlienne. On pourrait s'appuyer sur d'autres textes pour montrer qu'elle traverse toute son œuvre, et qu'elle n'est pas une innovation des manuscrits tardifs. La question de la perspective est un préliminaire au discours sur les phénomènes. Les historiens d'art reconnaissent que la naissance d'une perspective moderne naît d'une nouvelle théorie de la vision. De façon générale, on peut définir la perspective picturale comme l'artifice technique qui permet de représenter une réalité tri-dimensionnelle sur une surface bi-dimensionnelle de façon que l'image perspective coïncide avec celle que fournit la vision directe. La conception de cet artifice technique passe par une analyse de la vision. Les artistes modernes s'appuient sur une théorie du *voir*. Leur pratique suppose un redoublement : il ne s'agit pas seulement de peindre ce que l'on voit... Il faut aussi, pour peindre, voir ce que l'on voit, et la manière dont on le voit. La question de la perspective arrache l'artiste au spectacle naturel qu'il contemple et le force à s'interroger sur la façon dont il le perçoit. Comment ce spectacle montagneux m'apparaît-il ? Quel discours sur son apparaître, c'est-à-dire, avant la lettre, quelle *phénoméno-logie* ?

L'invention de la perspective par la peinture classique a enrichi l'univers intellectuel moderne d'une idée : la réalité se donne différemment selon la place que le sujet occupe. Transposée sur le plan philosophique, cette idée peut se formuler comme une dépendance de la réalité vis-à-vis

des conditions subjectives. Elle n'est cependant pas synonyme d'idéalisme. La réalité reste telle qu'en elle-même. Elle demeure, bien que les conditions de sa représentation changent. L'idéalisme, qui est la thèse selon laquelle le réel coïncide avec la pensée qu'en a le sujet, n'a pas intégré la question de la perspective : l'idéalisme ne soupçonne pas qu'entre le sujet et l'objet, il existe une corrélation qui peut varier. On ne peut pas non plus parler de réalisme. Vouloir saisir le monde tel qu'il est, accéder directement à la vérité du réel, néglige, comme l'idéalisme, la prise en compte de cet espace intermédiaire entre le sujet et l'objet dans lequel varient les modalités d'apparition du réel. La perspective est la théorie de ces modalités d'apparition. Elle donne les lois de la corrélation entre le sujet et l'objet. Elle régleme les apparitions et les disparitions d'aspects particuliers de l'objet selon le point de vue du spectateur. Elle imagine un œil universel, un œil qui peut être l'œil de chacun pourvu qu'il soit à bonne distance du tableau. Un œil que l'on peut dire, en référence à Husserl, transcendantal puisqu'il représente tout œil possible. Cet œil devient le foyer. Il est le centre de projection par rapport auquel on trace les lignes de fuite.

L'hypothèse selon laquelle la question de la perspective est importante pour la phénoménologie permet de comprendre plusieurs de ses aspects, parmi lesquels la corrélation du sujet et de l'objet et le statut singulier de cette discipline qui n'est ni un idéalisme, ni un réalisme. Cette transposition de la question de la perspective dans le domaine philosophique n'a cependant rien de moral. Nietzsche a compris la perspective en termes moraux. Il l'a transformée en une interprétation créatrice. Selon lui, le sujet projette des valeurs positives ou négatives sur le réel, suivant son rang dans l'existence, suivant sa perspective sur la vie. Le «perspectivisme» de Nietzsche est donc métaphorique. Il passe d'une question géométrique, artistique et spatiale, à une question morale. La perspective de celui qui regarde l'existence avec la tête à même le sol devient la perspective des faibles. Il n'y a rien de cela chez Husserl. Il conserve l'aspect théorique et, littéralement, *réflexif*, du problème de la perception. La théorie phénoménologique suppose le redoublement de la perception par la réflexion, de la question du *voir* par la question «qu'est-ce que voir» ? Elle explore la machinerie perceptive. La répétition du mot « conscience » dans la formule « Toute conscience est conscience de quelque chose » signale que ce redoublement est essentiel.

Dans un article intitulé *Verdad y perspectiva*, écrit en guise d'introduction aux volumes d'*El Espectador*, le philosophe espagnol José Ortega Y Gasset affirme que sa pensée repose sur le sens de la perspective. «Le point de vue individuel, écrit-il, me paraît l'unique point de

vue à partir duquel on peut voir le monde en sa vérité»⁵. À ses yeux, le philosophe doit expliquer d'où il parle, quelles sont ses conditions de vie, qui sont ses amis et quel est son pays. Toute pensée est située. Il combat deux doctrines qui refusent de se baser sur le point de vue individuel : le scepticisme, selon lequel il n'y a pas de vérité car il n'y a que des points de vue individuels, et le rationalisme, qui réclame un point de vue supra-individuel. Husserl a les mêmes idées à ce sujet. Il cherche aussi à dépasser l'antinomie du scepticisme et du rationalisme. Cependant, l'Espagnol et l'Allemand ont des vues différentes sur une question importante. Ortega parle de son point de vue individuel. La perspective qu'il réclame est la sienne. Husserl, par contre, opère le passage de la conscience individuelle à la conscience possible, c'est-à-dire à la conscience transcendante. L'individu n'est plus qu'un cas particulier de cet individu général qu'Husserl a appelé l'*ego transcendental*. Dans le même ordre d'idée, la perception n'est plus qu'un cas particulier de l'intentionnalité. Ce passage au niveau transcendantal, qui est un niveau de généralité absolue dans lequel ce qui est dit de l'ego vaut pour tous les egos possibles, s'accompagne d'une réflexion sur l'humanité. En quittant le point de vue individuel pour atteindre ce que l'on pourrait appeler du nom compliqué de «perspective transcendante», Husserl s'aperçoit que le nominalisme a donné un nom à cette collection d'individus possibles : l'humanité. Or c'est bien elle qui est le sujet de son étude sur la Terre. De la même manière qu'être un individu signifie occuper un point de vue particulier, être humain signifie occuper ce point de vue élargi qu'est la Terre. La Terre est le foyer de l'humanité.

«J'apprends à comprendre, écrit Husserl, que dans l'espace de la première Terre-sol, il y a de grands vaisseaux aériens qui y naviguent depuis longtemps : je naquis sur l'un d'eux, ma famille y vit, c'était mon sol d'être jusqu'à ce que j'apprenne que nous ne sommes que des navigants sur la plus grande Terre»⁶. Husserl ose les exemples de science-fiction ; il n'est pas sujet au vertige ; il élargit sa méditation à l'immensité du cosmos. Il a conscience des objections les plus fortes qu'on peut adresser à sa thèse sur l'immobilité d'une Terre qui serait la patrie absolue de l'humanité. Celle-ci pourrait migrer, coloniser d'autres planètes. Et sur terre, certains n'ont jamais connu le sol ferme. Il évoque les enfants de marins nés sur un bateau. Le bateau est leur «Terre», leur «patrie originaire». Ils n'ont pas d'autre point de référence. Cependant, ajoute Husserl, leurs parents ou grands-parents ont du vivre sur la terre qui demeure, même s'ils ne la connaissent pas, leur «archi-foyer»⁷. Cette fois, la mémoire des générations

⁵ J.Ortega Y Gasset, *Verdad y perspectiva*, in *Obras completas II*, Madrid, 1983, p.16.

⁶ Husserl, *L'arche-originaire*, op.cit., p.18.

⁷ Idem, p.22-23.

remplace la perspective directe. Tout converge vers cette Terre définitivement immobile. Les arguments qui pourraient mettre sa thèse en difficulté ne sont pas soulevés. La littérature de science-fiction est pourtant remplie de peuplades étranges qui ont oublié la terre. Mais ici est la limite du texte : la réflexion théorique est parfois supplantée par un attachement profond, physique, pour notre planète. L'affect prévaut sur la raison. Le terme biblique d'*Arche* est l'expression de cet attachement.

Avant de conclure en explorant la portée du terme «Arche», il convient de se tourner vers Ortega Y Gasset, car dans son texte *Idées et Croyances* écrit en 1916 et traduit en français, chez Stock, en 1945, il parle de la Terre en des termes proches de ceux d'Husserl avec toutefois une nuance importante qui donnera tout son poids à l'attachement husserlien. Ortega distingue les idées et les croyances. Qu'elles soient scientifiques ou populaires, vulgaires ou élaborées, obsessionnelles ou évanescentes, les idées sont des interprétations du monde que nous construisons. Nous en changeons fréquemment. Nous les présentons comme nos meilleurs bijoux en prétendant, dans nos moments de conviction, être prêts à mourir pour elles, mais, au fond, nous pourrions nous en passer. Nous *avons* des idées... qui sont transitoires. Par contre, les croyances ne relèvent pas du domaine de l'avoir. Nous n'avons pas de croyances, nous *sommes* des croyances ambulantes, nous respirons la croyance. Husserl parlerait d'une *Ur-doxa*, d'une «croyance originaire». Les croyances sont fondamentales. Elles sont le «fond solide de notre vie»⁸. Elles se confondent avec notre réalité. Nous comptons sur elles sans même nous en apercevoir, par exemple nous comptons ne pas être brûlés par de l'eau froide. Cette croyance nous colle à la peau. Ce n'est pas le cas de nos idées : «Entre nous et nos idées, dit Ortega, il y a toujours une distance infranchissable, celle qui va du réel à l'imaginaire. Par contre, nous sommes inséparablement unis à nos croyances»⁹.

Ortega écrit aussi: «Les croyances sont la terre ferme sur laquelle nous nous évertuons». Plus loin, dans une parenthèse, il ajoute cette explication importante : «Soit dit en passant : l'origine de cette métaphore réside dans l'une des croyances les plus élémentaires que nous possédions, et sans laquelle nous ne pourrions peut-être pas vivre, la croyance en la terre ferme, en dépit des tremblements qui de temps à autre l'ébranlent en quelque lieu. Imaginons que demain, pour quelque raison, cette croyance disparaisse. Déterminer les grandes lignes du changement radical que

⁸ J.Ortega Y Gasset, *Idées et croyances*, Paris, Stock, 1945, p.11.

⁹ Idem., p.20-21.

produirait cette disparition dans la configuration de la vie humaine serait un excellent exercice pour servir d'introduction à la *raison historique*»¹⁰.

Ortega et Husserl s'accordent sur presque tous les points. Notre terre est le fondement de nos croyances. Il serait vertigineux de nous imaginer privé de son attraction, dépourvu de cet attachement premier, animal et instinctif pour un sol inébranlable. Mais pour Ortega, à l'inverse d'Husserl, il n'est pas interdit de nous confronter à ce vertige : imaginer une humanité sans terre, *déterritorialisée*, une humanité à laquelle l'histoire aurait joué ce tour étrange de la priver de son foyer. Ortega donne à l'histoire le caractère absolu qu'il refuse à la nature. Il accepte que l'arche-Terre ne soit pas éternelle. Pourquoi Husserl ne l'accepte-t-il pas ? Pourquoi l'histoire n'est-elle pas, pour lui, capable des plus étranges nouveautés ?

En réalité, Husserl est très conscient de l'histoire : le relativisme, le scepticisme, le scientisme et le nihilisme ont effacé les repères. Ils sont comme l'océan du doute : une immensité homogène dans laquelle tous sont plongés sans patrie ni centre, sans tradition ni mémoire. L'homme moderne est apatride dans un monde inventé dont il peine à déchiffrer le sens. Le sol est devenu glissant, puis meuble, puis il a disparu sous les eaux. L'aventure moderne est ce déluge dans lequel l'humanité cherche des raisons à son périple historique en sachant qu'aucune raisons ne peut être absolue : les flots emportent les trop fragiles constructions. Husserl a trouvé sa mission face au déluge du doute. Il y réagit, inspiré par les plus anciennes traditions : la Terre est notre Arche de Noé.

¹⁰ Idem., p.24.

RECENZII-BOOK-REVIEWS

Romolo Perotta, *Heideggers JEWELIGKEIT - Versuch einer Analyse der Seinsfrage anhand der veröffentlichten Texte*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999

Perottas Untersuchung der verschiedenen Kontexte in welchen die „Instanz“ (von *in stare*, das inne-stehen¹) der JEWELIGKEIT, innerhalb des Denkweges Martin Heideggers, zur Sprache gebracht wird, stellt diese als Konstante und, gleichzeitig, als immer wieder unter neuen Perspektiven aufgenommene Problematik dar. Den Ausgangspunkt und Leitfaden der Analyse bildet die ontologische Differenz, und zwar, so wie diese vor allem in „Sein und Zeit“ auftritt. Nach dem Sinn von Sein zu fragen, heißt bekanntlich, sich zugleich auf Seiendes zu beziehen, denn „Sein ist *jeweils* das Sein eines Seienden“. In diesem Zusammenhang, erweist sich gerade die JEWELIGKEIT als Dreh- und Angelpunkt der ontologischen Differenz, denn, indem sie das Wie des Seins ausdrückt, betrifft sie immer doch Seiendes. Diesen Sachverhalt deutet Perotta nicht als Bekenntnis des Angewiesenseins des Seins auf das Seiende, sondern als Rückführung auf das Wie seines Offenbarwerdens: *jeweils* als Sein eines Seienden. Aufgrund dieser Anfangsüberlegung interpretiert und führt Perotta im Hauptteil seiner Arbeit die wichtigsten Schriften und Stellen in dem heideggerschen Werk an, wo JEWELIGKEIT (und die Ausdrücke die auf diese, der Sache nach, verweisen: je, *jeweils*, *jeweilig*, Weile, verweilen usw.²) thematisiert wird.

Perotta sieht in der Idee der JEWELIGKEIT, welche sowohl vor, wie auch nach der Kehre ein wesentliches Moment innerhalb der Auseinandersetzung Heideggers mit der Seinsproblematik darstellt, sowie in der heideggerschen Bezeichnung des Seienden als das JEWELIGE, einen Beweis der „Triftigkeit der These bezüglich derer die Abfassung von Sein und Zeit unterbrochen werden mußte“³, die These welche die zeitliche Konstitution des Seins vertrat. Die Idee der JEWELIGKEIT wird somit als Brücke zwischen den Schriften vor und nach der Kehre dargestellt, in ihr sieht Perotta die zeitliche Konnotation des Seins verwahrt, jedenfalls nicht ohne dem gebührenden Vorbehalt gegenüber dessen was Heidegger *jeweils* unter „Sein“ zur Sprache bringt: „Gewissermaßen bedeutet dies schon“⁴ das Sein innerhalb des Horizontes von Zeit zu verstehen; und wenn nicht das Sein als solches, zweifellos das Sein von dem, was ist, das Sein des Seienden“. Unmittelbar nach dieser Äußerung lautet Perottas These: „Mit dieser Perspektive ist meiner Meinung nach die Bedeutung der JEWELIGKEIT in den bis heute veröffentlichten, *Sein und Zeit* folgenden, Heideg-

spezifisch heideggerschen Aufnahme dieser, eingeht.

³Ebd. S.19

⁴Perotta spricht hier (S.123-124) über die Unmöglichkeit Faktizität außerhalb der Zeit zu denken: „Das, was faktisch ist, sollte auch mit seiner konstitutiv zeitlichen Konnotation bezeichnet zu werden. Ohne eine solche zeitliche Konnotation würde das, was geschieht, außerhalb des faktischen Lebens geschehen; und das wäre kaum vorstellbar, wenn überhaupt möglich.“

¹Für die Erklärung der Begriffswahl, siehe S.16-17

²Perotta unternimmt in dieser Hinsicht eine knappe aber sehr genaue und aufschlußreiche etymologisch- semantische Analyse der JEWELIGKEIT S. 41-46 wobei er auf die oben genannten Ausdrücke und ihren Komposita sowohl sprachgeschichtlich, wie auch in der

gerschen Schriften auszulegen, so daß es mir nicht schwer fällt, *Sein und Zeit* als phänomenologische beispielhafte Anwendung der theoretischen Formulierungen, die zwanzig Jahre später als Kommentar zu dem Spruch Anaximanders von Heidegger ausgeführt wurden, zu verstehen.⁵

Die Jeweiligkeit erscheint bereits in den frühen Schriften Heideggers im Rahmen der Daseinsanalyse (als Terminus „Jeweiligkeit“ allererst dokumentiert im Rahmen der Vorlesung 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*⁶ auf welche Perotta auch eingehen wird, S.63-74) wird aber auch durch die Kehre hindurch bis hin zu der „schlechthin „ontologischen“ Phase“ thematisiert, derer Höhepunkt Perotta in dem schon erwähnten Holzwege-Aufsatz „Der Spruch des Anaximander“ (1946) sieht⁷. Diesem entnimmt Perotta den zweiten Satz, welcher, mitsam der „Sein und Zeit“-Aussage „Sein ist jeweils das Sein eines Seienden“, die beiden Hauptstützen des Gerüstes seiner Jeweiligkeits-Interpretation darstellen, und zwar „Sein entzieht sich, *indem* es sich in das Seiende entbirgt“⁸. Auf die doppelte Bedeutung des „indem“ kommt es an, Doppeldeutigkeit welche von Heidegger hier bewußt eingespielt wird und gemäß Perotta auch auf die Instanz der Jeweiligkeit übertragen werden kann: einer modalen oder instrumentalen und einer temporalen. Die erste meine die Modalität des Sich-entziehens von Sein, (*indem*, d.h. hier *durch* oder *mittels*⁹ des Sichtenbergens in das Seiende, was im Sinne der heideggerschen Auslegung des Anaximanderspruches der „Brauch“, bedeuten läßt), die zweite, temporale Bedeutung würde dem „indem“ den Sinn von *während* oder *solange* verleihen. Aus

der modal-temporalen Bestimmung der Jeweiligkeitsinstanz läßt Perotta die kairologische Bestimmung des Seins hervorgehen.

Mit der kairologischen Bestimmung des Seins durch die Jeweiligkeit läßt sich in Bezug auf das Seiende eine weitere „Funktion“ der Zeit herausarbeiten: dadurch, das jedes Seiende seine eigene Zeit hat stellt diese Zeitlichkeit ein Moment der Individuation dieses Seienden dar- Zeit wäre somit auch jeweils Zeit eines Seienden: „Die Zeit in und mit der ein Seiendes geschieht, bestimmt dieses Seiende in seiner Einzelheit bzw. Einzigartigkeit und fungiert daher als *principium individuationis*.“¹⁰ Perotta verfolgt den Zusammenhang Zeit - *principium individuationis* - Möglichkeit vor allem anhand des Vortrags „Der Begriff der Zeit“ (1924)¹¹, in welchem „der Terminus Jeweiligkeit zum ersten Mal seinen vollkommensten Sinn und seinen spezifischen Gebrauch“¹² erreicht.

Als den Gipfel wiederum für die Beschäftigung mit der Jeweiligkeitsproblematik innerhalb des heideggerschen Denkens nach der „Kehre“, wird der Vortrag „Das Ding“ (1949) ausgelegt. Hier gewinnt, so Perotta, die Instanz der Jeweiligkeit ihre Reife, indem sie aus dem Zentrum der Idee des Geviertes heraus erarbeitet wird. Das Geviert ereignet in seiner Einfalt (Heidegger nennt dieses „Spiegel-Spiel“ der Vier: die Erde, der Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen) die Welt. „Das Ding verweilt das Geviert“¹³. Perotta legt in diesem vorletzten Kapitel seiner Arbeit das Verhältnis Jeweiligkeit-Geviert aus, indem er schrittweise einige Schlüsselbegriffe des heideggerschen Spätdenkens einführt und diese mittels einer Auswahl zentralen Textstellen

⁵Ebd.

⁶GA 63

⁷Vgl. Präsentation und Kommentar Kap.21, ebd. S.222-237

⁸GA 5, S.337, siehe Perotta, S.18 ff. und 222 ff.

⁹Perotta, S.18

¹⁰Perotta, S.19-20 ff.

¹¹Ebd., S. 74-84, siehe auch Einleitung, S.20 und Die Abhandlung *Sein und Zeit* S 124-125.

¹²Ebd., S.74

¹³Heidegger, GA 79, S.179 zitiert in Perotta, op.cit S.246.

untereinander in Beziehung bringt.

Als letzte Station der umfassenden Darstellung des Jüeweiligkeitdenkens Heideggers bespricht Perotta die 1955/1956 Vorlesung und den Vortrag „Der Satz vom Grund“. In dieser Schrift, welche vor allem eine Auseinandersetzung mit der metaphysischen Tradition des Begründungsdenkens darstellt, steht die Jüeweiligkeit als Terminus nicht im Zentrum, sondern vielmehr die Bezüge welche zwischen dieser und „Sein, Seiendes, Dasein und Sprache“¹⁴ bestehen. Es heißt, in der heideggerschen Auslegung der Formel des Satzes vom Grund als Satz vom Sein „Sein und Grund: das Selbe.“¹⁵ Es ist Sein und nicht der Mensch, so Perotta, das jeweils Seiendes sein läßt. Eine Interpretation des Satzes vom Grund als Satz vom Seienden ist nur angemessen, insofern sie auf den Satz vom Grund als Satz vom Sein gründet: „Der Satz vom Grund drückt nach seinem eigentlichen Sinn die Zusammengehörigkeit von Sein und Grund und dem Sichentbergen des Seins, das nur durch und als das *Jüewilig-sein* des Seienden geschieht, aus. Anders gesagt: das Sein ist der Grund des *Jüewilig- Sein* des Seienden: Es ist das, was im *Jüewilig- Sein* des Seienden andauert.“¹⁶

Romolo Perottas umfassende Darstellung der Idee der Jüeweiligkeit ausgehend von zentralen, zum Teil schwer zugänglichen Passagen des heideggerschen Werkes zeichnet sich aus durch Synthesevermögen und stellt mit Sicherheit einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen Heideggerforschung dar. Leitend in der Überlegung ist immer der heideggersche Text selbst, aufschlußreich und sicherlich wertvoll für eine umfassende und vertiefende Beschäftigung mit dem Werk Heideggers sind auch die sehr sorgfältig verfaßten Weiterführungen und Ergänzungen durch

Parallelstellen. Ergebnis der Untersuchung ist eine Zusammenfassung von 23 Analysen zu Vorlesungen, Aufsätze und Abhandlungen Martin Heideggers, die in chronologischer Abfolge präsentiert werden, von der 1919/1920 gehaltenen Vorlesung „Grundprobleme der Phänomenologie“¹⁷ bis zur oben erwähnten 1955/1956 Freiburger Vorlesung „Der Satz vom Grund“¹⁸. Die Arbeit läßt sich dementsprechend, sowohl abschnittsweise als Einführung in die betreffenden Werke lesen, wie auch (gemäß des Untertitels der Abhandlung) Analyse der Seinsfrage hinsichtlich des Problems der Aufbewahrung einer „konstitutiv zeitlichen Konnotation“ des Seins in bezug auf das, was faktisch ist, Zeitlichkeit welche Perotta in der Idee der Jüeweiligkeit¹⁹ durch die Kehre hindurch hervortreten sieht. Die Interpretation der Seinsfrage am Leitfaden der Ergebnisse der angeführten Analysen von Textstellen läßt eine „Bestimmung der Eigentümlichkeiten“ (Perotta möchte den Ausdruck „Definition“ vermeiden) der Jüeweiligkeit im Hinblick auf ihren Bezug zum Sein, zu, nämlich als „Wie“ und „Sinn“ des Seins: „Wie“ indem sie das Sichzeigen des Seins jedesmal als ein unbestimmtes Seiendes (...) kennzeichnet; „Sinn“ indem sie dieses Sichzeigen des Seins jedesmal als ein durch die Zeit bestimmtes (...) Seiendes kennzeichnet.“²⁰ Das Buch bietet eine interessante Lektüre, ist denkanregend, zum Teil provokativ, auf jeden Fall empfehlenswert.

ALINA NOVEANU

¹⁴Vgl. Perotta, S. 249

¹⁵Heidegger, Der Satz vom Grund, S.94, S.205ff.

¹⁶Perotta, ebd., S.256

¹⁷erschienen unter GA 58, 1993

¹⁸Der Satz vom Grund, Verlag Neske, Pfullingen 1957

¹⁹Vgl. oben S. 2.

²⁰Perotta, S.19.

**M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32
(Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988)**

1976 wurde Ingrid Görland, die sich besonders durch ihre Arbeiten über den deutschen Idealismus hervorgetan hat¹, von Heidegger mit der Ausarbeitung und Veröffentlichung seiner während des Wintersemesters 1930/1931 in Freiburg gehaltenen Vorlesung zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* beauftragt. Das Ergebnis dieses mühsamen, die ursprüngliche Gestalt des Textes durchaus verfeinernden Unternehmens sollte der Band 32 aus der Gesamtausgabe sein.

Der Grundbegriff, auf dem die Darstellung Heideggers beruht und von dem aus seine philosophische Begegnung mit Hegel verständlich wird, ist der der Ontotheologie – er bestimmt sowohl die Wurzeln des abendländischen Denkens als auch dessen spätere Entwicklung. Seit Anaximander ist zwar die Frage nach dem Sein auf die Frage nach dem göttlichen Ersten zurückgeführt worden, wobei Ontologie, Protologie und Theologie ersichtlich zusammenfallen². Ihre Identität fördert jedoch nach Maßgabe des geschichtlichen Zusammenhangs grundsätzlich verschiedene Auffassungen zutage. Angesichts der hegelschen Ontologie muss man von vornherein feststellen, dass sie keine statische, gleichsam vorgegebene Beziehung ausdrückt, sondern eine mittels der unendlichen Bewegung gewonnene Ruhe, die die allmähliche Enthüllung des Seins als göttlichen Geist hervorhebt. Heidegger nimmt sich in seiner Vorlesung vor, die Bedeutung dieses auf einmal, und doch nur schrittweise sich entfal-

tenden Weges zu eruieren und in solcher Art darzulegen, dass die Anwendung seiner eigenen Sicht auf die hegelsche Schrift ein unvoreingenommenes Verständnis ihrer Dynamik erlaubt.

Er beginnt seine Überlegungen mit einer Besprechung des Verhältnisses der Teile, die dem System Hegels zugrundeliegen. Dem Erscheinen der *Phänomenologie des Geistes* im Jahre 1807 unter dem vollständigen Titel, „System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes“ geht die anfängliche Form „System der Wissenschaft. Erster Teil. Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ voran. Letztere Überschrift widerspricht aber in keiner Hinsicht der ersteren, sie stellt vielmehr deren Ergänzung dar. Was aber die Analyse Heideggers anbelangt, so geht es ihm darum, eine vertiefende Erläuterung der hegelschen Vorstellungen vom System der Wissenschaften zu bieten. Der Phänomenologie als erstem Teil des Systems muss somit die Wissenschaftlichkeit zugeschrieben werden, da der Ursprung selbst, von dem alle Wissenschaften abgeleitet sind, nicht geringer sein kann als das, was ihm entsprang. Auch wenn es also einen ersten Teil des Systems gibt, wäre es verfehlt anzunehmen, dass ein zweiter Teil desselben hätte folgen müssen. Bekanntermaßen hat Hegel eine solche Fortsetzung niemals geschrieben. Die Herausgabe der *Logik* (erster Band 1812; zweiter Band 1816) fiel nicht mit der Veröffentlichung eines anderen Teiles des Systems zusammen, obgleich sie ihrerseits schon im Titel als Wissenschaft angekündigt wurde. Daraus lässt sich jedoch nicht der Schluss ziehen, eine unüberbrückbare Kluft trenne die Phänomenologie von der Logik. Vielmehr stellen beide für Heidegger zwei Ausprägungen eines einzigen Systems dar: „Als System ist es 1. dieses System

¹ Siehe z. B. *Die Kant-Kritik des jungen Hegel*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1966 oder *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972.

² vgl. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, S. 5.

als Phänomenologie, und 2. als Logik³. Selbstverständlich könnte eine Feststellung dieser Art nur den allgemeinen Rahmen der Erörterung abstecken. Deswegen beschränkt sich Heidegger im Folgenden nicht einfach auf die Erwähnung dieser „gegenseitigen Vertretung“⁴; er versucht auch, die gleichbedeutenden Unterteilungen des Systems im Einzelnen zu erforschen. Angeführt wird dabei eine Stelle aus der *Wissenschaft der Logik* (III, 8), an der Hegel mit Nachdruck auf die Notwendigkeit einer Behandlung der Logik mitsamt den realen Wissenschaften der Philosophie verweist. Die Spuren des vom kantischen Denken ausgeübten Einflusses sind hier leicht einsehbar. In diesem Sinne legen Heideggers Erklärungen den für die Philosophie Kants richtunggebenden Unterschied zwischen *Metaphysica generalis* oder Ontologie und *Metaphysica specialis* zugrunde, die die spekulative Psychologie, die spekulative Kosmologie und die spekulative Theologie in sich begreift. Somit hebt er die unleugbare Tatsache heraus, dass sich die Unterteilungen des hegelschen Systems völlig mit denen des Kantianismus decken. Entspricht also der spekulativen Kosmologie Kants die hegelsche Philosophie der Natur, so konnte seine spekulative Psychologie nur innerhalb der Philosophie des Geistes übernommen und verwandelt werden⁵. Sowohl die Philosophie der Natur als auch die des Geistes gehören aber bei Hegel zum System der realen Wissenschaften. Obschon die spekulative Theologie keine selbstständige Stellung in diesem System einnimmt, enthält sie offensichtlich dessen Bedingung der Möglichkeit. Die Ontologie Hegels kommt, laut der heideggerschen

Argumentation, mit seiner Theologie derart überein, dass die daraus hervorgehende Einheit „den eigentlichen Begriff seiner Logik“⁶ bildet. Ontotheologie wird von nun an zum Schlüsselbegriff der ganzen Darlegung Heideggers, dem es ausdrücklich darum geht, alle seine Überlegungen auf diese wesentliche Struktur zurückzuführen. Im Kern ist die hegelsche spekulative Theologie nicht Glaubenslehre, sondern „Ontologie des *ens realissimum*, der höchsten Wirklichkeit als solcher“⁷. Auf die entscheidende Frage, wie das System Hegels in seiner Ganzheit aussehen soll, schlägt Heidegger folgende Gliederung vor⁸:

Erster Teil: Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes.
Zweiter Teil, 1. Folge: Wissenschaft der Logik.
2. Folge: Wissenschaften der realen Philosophie.

Das Verhältnis der Phänomenologie zu den realen Wissenschaften wird sich aber in der *Enzyklopädie* (1817) entscheidend verändern, da sie jetzt zu einem „Stück des Stückes“ der Philosophie des Geistes wird, die bekanntlich den dritten Teil des Systems darstellt⁹. Fällt also die Phänomenologie dem zweiten Abschnitt des ersten, den subjektiven Geist behandelnden Teil zu, dann kann kein Zweifel darüber bestehen, dass dieser am Anfang der philosophischen Tätigkeit Hegels maßgebenden Wissenschaft nicht mehr die gleiche Bedeutung zukommt. Erwartungsgemäß kann sich Heidegger mit einer solchen starren Feststellung nicht zufrieden geben. Seines Erachtens ist mit der neuen untergeordneten Stellung der Phänomenologie die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass sie noch „den Raum“ oder „den

³ GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, zweite Auflage, hrsg. von Ingrid Görland, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 3.

⁴ ebd.

⁵ ebd. S. 4.

⁶ ebd.

⁷ ebd.

⁸ ebd. S. 5.

⁹ vgl. S. 9.

Erstreckungsbereich¹⁰ der Enzyklopädie sei. Mit anderen Worten bildet die Phänomenologie jenen zunächst verborgenen Vordergrund, der die logisch-ontologische Entfaltung der der Enzyklopädie eigenen Wissenschaften ermöglicht. Hegel beabsichtigt aber keine Rechtfertigung der Wissenschaften mithilfe der Philosophie; es geht ihm vielmehr darum, „das endliche Wissen zu überwinden in der Gewinnung des unendlichen“¹¹. Mittels dieser Verfahrensweise will er nun das absolute Wissen theoretisch begründen. Die Vollkommenheit des Unbedingtseins kann aber nur durch das In-Beziehung-setzen mit seinem Gegensatz, dem Relativen, erfasst werden. Heidegger wirft jetzt die unvermeidliche Frage auf, was darunter zu verstehen sei, dass das Wissen in seiner Absolutheit zur Erörterung gestellt wird. Vorausgesetzt, dass der Gegenstand eines Wissens das einzig Wissbare wäre, ließe sich dann auch sagen, dieses Wissen sei ein absolutes? Alles das Wissen, das an sich wissbar ist, weist allerdings auf eine rein quantitative Bestimmung hin. Dementsprechend möchte man das relative Wissen mit der Erkenntnis eines begrenzten und damit nicht allgemeinen Bereiches gleichsetzen. Heidegger führt daher weiter aus, dass der Sinn der Begriffe des Relativen und des Absoluten bei Hegel offenkundig eine qualitative Bewertung erhält. Die erste damit verbundene Schwierigkeit rührt dabei vom Erkenntnisbegriff als solchem her. Insofern jeder Akt des Wissens auf einem im Voraus Gewussten beruht, steht jede Erkenntnisweise notwendig unter dem Zeichen des Verhältnisses zu einem Anderen, d.h. des Relativen. Was das Denken Hegels betrifft, so beschränkt dieses die Wirkungskraft des oben erwähnten Satzes auf die Sphäre des Bewusstseins. Der qualitativen Überwindung des Rela-

tiven muss nun eine Befreiung oder ein sich Los-machen von dem Gewussten folgen, ohne dadurch die Wissenschaftlichkeit als solche abzuschaffen¹². Es handelt sich dabei selbstverständlich nicht um einen Mittelweg, dessen Hegel bedürfte, um das Relative mit dem Absoluten vereinbaren zu können. Die innere Beziehung des ausnahmslos Bedingten zum Unendlichen kann den tiefsten Absichten der hegelischen Phänomenologie nach nur dann richtig bestimmt werden, wenn das Relative zugleich vernichtet und bewahrt wird. Heidegger beschreibt diese über die Gegensätze hinausgehende Einigung als „erhaltende Aufhebung“, durch die „das Gewußte noch gewußt wird, aber so, daß es jetzt in seiner Gewußtheit sich verändert“¹³. Anders gesagt, muss das Sichlösen auch das, was zuerst verlassen wurde, wieder zu sich bringen und es vervollkommen. Die anfängliche Abstandnahme stellt sich also letzten Endes als die unmittelbarste Nähe heraus.

Der nächste Schritt in der Vorlesung Heideggers besteht in der Hervorhebung der Bedeutung, die Hegel dem Begriff der Erfahrung zuschreibt. Der phänomenologischen Methode treu bleibend, beginnt er mit unserem durchschnittlichen, alltäglichen Verständnis dieses Ausdrucks. Die immer allzu große und voreilige Vertrautheit mit dem Inhalt der Worte veranlasst uns dazu, die Erfahrung als Vernehmung oder Feststellung zu bezeichnen. Aber das Erfahren könnte auch „in Erfahrung bringen“ heißen, wobei berücksichtigt wird, dass sich eine Meinung bewähren oder als unzutreffend herausstellen kann. Schließlich sagt man angesichts einer Person, die sich in einem bestimmten Bereich auskennt und so das Recht erlangt hat, den Verlauf der Dinge zu überblicken, dass sie „Erfahrung

¹⁰ ebd. S.12.

¹¹ ebd. S.16.

¹² ebd. S.21.

¹³ ebd.

hat“¹⁴. Heidegger ordnet die Vielfältigkeit der aufgezählten Beispiele in zwei Hauptgruppen ein. Auf der einen Seite verweist die Erfahrung auf die „unmittelbare Ausweisung einer Meinung und Erkenntnis an den Dingen und Sachen“, auf der anderen Seite aber drückt sie „das Erfahrungs-machen, darin sich die erfahrene Sache selbst bewähren soll“¹⁵. aus Obgleich keine dieser Beschreibungen dem hegelschen Begriff der Erfahrung vollkommen gerecht wird, scheint die zweite diesem eher zu entsprechen. Aus dem heideggerschen Blickwinkel hat Hegel nicht die Bewahrheitung einer Meinung anhand von deren Verhältnis zu den vorgegebenen Dingen im Auge, so wie es im Rahmen der Erfahrungswissenschaften geschieht, sondern das Etwas, das sich durch die Erfahrung bewahrheitet. Das ursprüngliche Sich-zeigen des Etwas könnte sich nur als vorläufige und vorwegnehmende Wahrheit des ganzen, am Ende der Phänomenologie geoffenbarten Absoluten erweisen. Bringt man die Erfahrung des Bewusstseins zur Sprache, so muss man in Betracht ziehen, dass wir nicht mit einer über das Bewusstsein gemachten Erfahrung zu tun haben, sondern mit einer Erfahrung, die das Bewusstsein mit sich selbst macht. Dieses ist also gleichzeitig Subjekt und Objekt, Wirkendes und Leidendes. Die Bewegung, durch die das Bewusstsein sich von sich selbst entfremdet, ist wesentlich identisch mit der symmetrisch entgegengesetzten Rückkehrbewegung, die den Weg zu sich ausmacht. Heidegger zieht in diesem Sinne eine Passage aus der *Phänomenologie* heran (II, 28), demgemäß der Anfang der Bewegung mit dem Unmittelbaren oder dem Unerfahrenen, das Hegel auch als das „Abstrakte“ bezeichnet, gleichgesetzt werden muss. Die Entfremdung dieses Relativen bringt

aber, wie schon gesehen, keinen unüberwindlichen Abstand hervor. Das Zurückgehen zu sich des leeren Abstrakten, nachdem es die auf der Entfremdungsbewegung fußende Erfahrung gemacht hat, findet immer *qua* Wirklichkeit statt. Das Sichanderswerden der Erfahrung im Sinne des Zusichselbstkommens¹⁶ hat somit die notwendige Verwandlung des Abstrakten ins Konkrete zur Folge. Das Wirklichste aber ist für Hegel der Geist, dessen Parusie die ganze phänomenologische Entwicklung von vornherein regelt. Davon ausgehend erklärt Heidegger die Phänomenologie als „das ganze Auftreten des Geistes vor ihm selbst“¹⁷, wobei das Auftreten besagt, dass „etwas Anderes gegenüber dem Bisherigen sich zeigt, dass das Auftretende auftritt gegen das Bisherige und das Bisherige dabei zum Schein herabsinkt“¹⁸. Das Hinter-sichlassen des Gewesenen bringt also bei Hegel keine Vergessenheit zutage, wohl aber die unausbleibliche Distanzierung, die erst die Rückkehr zu sich als konkrete Erkenntnis veranlasst. Das relative Wissen des Anfangs kann seinem Wesen nach noch nicht absolut sein, aber ebendarum drückt es eine innere Weise des Unbedingten aus. Das Noch-nicht der hegelschen Phänomenologie ist immer das Noch-nicht des Absoluten, d.i. des Geistes, der dieses Andere als „das Seinige“ zu sich bringen will¹⁹. Diese allgemeinen einführenden Betrachtungen eröffnen damit den Weg zu einer ausführlichen Darstellung der einzelnen Momente des Bewusstseins:

- Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen.
- Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung.
- Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt.

¹⁴ ebd. S. 27.
¹⁵ ebd. S. 28.

¹⁶ ebd. S. 32.
¹⁷ ebd. S. 34.
¹⁸ ebd.
¹⁹ ebd. S. 50.

Die reinste Unmittelbarkeit, die der ersten Stufe des Bewusstseins, also der sinnlichen Gewissheit zukommt, bringt den Gegenstand zur Sprache, insoweit dieser an sich und nicht für das Bewusstsein ist. Auf diese Weise kann er diesem nicht als zu erkennender Gegenstand entgegenstehen. Das Getrenntsein des gegenständlichen Ansich wird aber von Hegel dahingehend verstanden, dass dieses von Anfang an nur aus dem Geiste (als seinem Ursprung) und im Geiste (als seinem Ziel) sein Dasein rechtfertigen kann²⁰. Wie Heidegger selbst mit großer Scharfsinnigkeit unterstreicht, verweisen das Sehen und das Hören, die zweifelsohne die herrschenden Sinne in der europäischen philosophischen Überlieferung sind, innerhalb der hegelschen Überlegung nicht auf einen für die zeitgenössische Sinn, der etwa die Augen, die Netzhaut oder die Nervenbahnen in den Vordergrund rücken würde. Das relativste Wissen der sinnlichen Gewissheit fördert also immer eine Offenbarungsweise, eine Erscheinung des Geistes zutage. Nur dies scheint Hegel wirklich beschäftigt zu haben. Das Schicksal der sich auf die Sinne stützenden Erkenntnis, die sich zunächst als die „reichste“ und „wahrhafteste“ ausgab, ist ihre letztendliche Enttarnung, die sie unserem absolut-spekulativen Blick als die „abstrakteste“ und „leerste“ vorstellt. Heidegger betont vorzugsweise in seiner Lektüre zu diesem Abschnitt der Phänomenologie die zwei kantischen Formen der Sinnlichkeit, von denen Hegel freilich in einem weit veränderten Sinne Gebrauch macht. Der Fülle des auf der Ebene der sinnlichen Gewissheit verfügbaren Inhaltes liegt nun die unendliche Ausbreitungs- und Verengungsmöglichkeit des Raumes und der Zeit zugrunde²¹. Der erste Entwicklungsstand

des Bewusstseins „enthält allein das Sein der Sache“ (*Phän.* II, 73); im Rahmen der sinnlichen Gewissheit lässt sich demnach unmöglich über das stumme Ansich der Dinge hinausgehen. Das ausschließende Umstandswort *allein* kommt aber bei Hegel nicht nur im Falle des gegenständlichen Bereiches vor, sondern auch in dem des subjektiven Ichs: „[...] das Bewusstsein seinerseits ist in dieser Gewissheit nur als reines Ich; oder ich bin darin nur als reiner Dieser“ (*Phän.* II, 73). Das wissende Ich ist noch immer bewegungslos; es führt ein in sich geschlossenes Leben, dem die ausbildende Geschichte versagt wird. Seine Autarkie begegnet mithin stillschweigend der des Gegenstandes. Die der sinnlichen Gewissheit zugehörige Unmittelbarkeit wird aber niemals so rein zu betrachten sein, dass die spekulative Vermittlung zerstört würde. Dahingegen zeigt jede sinnliche Gewissheit ein Beispiel auf, das an der schieren Diesheit der Dinge haften bleibt, ohne jedoch daraus herleiten zu müssen, dass es sich um einzelne Fälle handelt, die hierauf einem „Gattungsbegriff“ unterworfen werden könnten²². Das Spiel kommt also nur „bei“ einem bestimmten Diesigen vor. Das Katheder, die Tafel oder die Tür, sondert Heidegger weiter ab, sind alle *qua* mögliche Diesige je ein Dieses²³. Die sinnliche Gewissheit bezieht sich aber auf die Diesheit der Dinge durch zwei unauflöslich miteinander verbundene Kategorien, nämlich das Hier und das Jetzt. Beide umreißen dieselbe Gleichgültigkeit, von der her die Notwendigkeit der absoluten Aufhebung belegt wird. Das dem Jetzt zukommende Wesen ist das stetige Anderswerden, dem man deshalb keine Grenze setzen kann, weil es seiner Beschaffenheit nach immer ein Nicht-Dieses darstellt. Heidegger legt offenkundig die hegelsche Negativität dahingehend aus, dass diese die

²⁰ vgl. S. 76.

²¹ vgl. S. 77.

²² ebd. S. 83.

²³ ebd.

spekulative Vermittlung begründen soll. Das Nicht muss somit die gegebene Unmittelbarkeit bestreiten und sich von ihr frei machen. Die darüber hinaus festzustellende Fortdauer des Jetzt kommt für uns zum Vorschein, wenn wir nicht aus den Augen verlieren, dass dieses „gegen das, was es je jetzt ist – ob Tag oder Nacht“ gleichgültig bleibt²⁴. Seine Rettung besteht nun in jener Indifferenz, die der beiher-spielenden Natur der sinnlichen Gewissheit eigen ist²⁵.

Der vollständige Untertitel des die sinnliche Gewissheit behandelnden Abschnittes lautet aber: „das Dieses und das Meinen“. Um den Sinn des zweiten Ausdrucks aus diesem Begriffspaar hervorzuheben, erörtert Heidegger alles das, was bisher festgelegt wurde, aufs Neue, in der Absicht, es gleichzeitig zu überwinden. Denn das Meinen ist das Wissen von Diesem, seine Wahrheit ergibt sich mithin daraus, dass es sich vom Gegenstand ablöst. Diese Befreiung kann aber noch keine Aufhebung darstellen, da es dabei ausschließlich um eine Vertreibung aus dem Gegenstand handelt, der in den Bereich des Ichs „zurückgedrängt wird“ (*Phän.* II, 77). Für Heidegger sagt aber der hegelsche Begriff des Meinens nicht „das Gerichtetsein auf das Gemeinte“ aus, sondern „das Aufgenommene in das Aufnehmende zurückzunehmen“, eine Beziehung, deren Innigkeit am besten vom lateinischen Zeitwort *recipere* wiedergegeben wird²⁶. Man wird nun versucht sein zu glauben, die Unmittelbarkeit gehöre ausschließlich zum *Ich weiß*, und nicht zum Gegenstand. Insofern aber jedes Meinen wahr und damit gleichberechtigt ist, befinden wir uns in der Lage, keinen Vorrang des einen vor dem anderen bestimmen zu können. Die so entstandene Gleichgültigkeit, der man

schon im Falle des Dieses begegnet ist, kommt also einem Zum-Verschwinden-bringen gleich. Diese „Implosion“ der Mannigfaltigkeit der Ausprägungen des Meinens muss aber etwas hinter sich lassen. Was bleibt, ist das dem Mannigfachen entgegengesetzte Einfache, das in unserem vermittelnden Blickfeld auftaucht: „In diesem Zusehen und Nachsehen nach dem Bleibenden in der Weise des Hinsehens auf das Verschwindende verhalten wir uns vermittelnd zwischen beidem; vermittelnd finden wir das Einfache“²⁷. Die zur Diskussion stehende Unmittelbarkeit kommt weder dem Ansich des Gegenstandes noch dem wissenden Meinen zu, sie ist vielmehr in ihrer gleichgültigen Einheit zu entdecken.

Die notwendigen Stufen des phänomenologisch erscheinenden Geistes zeigen sich als Wahrheit der vorangehenden Entwicklungsphasen, und auch als Un-wahrheit dessen, was noch in der Zukunft liegt. Zwischen der sinnlichen Gewissheit und dem Verstand, der den letzten Auftritt des Bewusstseins ausmacht, befindet sich die Wahrnehmung, die von Heidegger gleichzeitig als „Mitte und Übergang“²⁸ erfasst wird. Das Verweilen bei der Mitte enthält nun alle theoretischen Voraussetzungen, die den spekulativen Sprung möglich machen. Zuerst muss man aber im Auge behalten, dass sie nicht etwa von außen hin in den Weg des Geistes eingeschoben wurde. Die mittlere Stellung der Wahrnehmung ist nicht das Ergebnis einer willkürlich getroffenen Entscheidung, sondern die unausbleibliche Folge der absoluten Entfaltung, die der Geist unternimmt, um sich selbst in seiner konkreten Ganzheit zu schauen und zu erkennen. Da die Wahrnehmung die Dynamik des Verstandes in sich birgt, muss sie gleichsam zugrundegehen, insoweit sie die Anwesenheit des Anderen bekunden soll. Heidegger sieht

²⁴ ebd. S. 88.

²⁵ ebd. S. 89-90.

²⁶ ebd. S. 96.

²⁷ ebd. S. 97.

²⁸ ebd. S. 116.

aber im Zugrundegehen das *Zum-Grunde-zurückgehen*²⁹, wobei der „positive“ Sinn der hegelschen Negativität hervortritt. Der Gegenstand der Wahrnehmung ist nicht mehr das Dieses, sondern „das Ding von vielen Eigenschaften“ (*Phän.* II, 85). Insofern dieses Salz „das und das“ (es ist also weiß *und* scharf *und* kubisch) als Attribute besitzt, kann es nicht ein lauterer Dieses zum Ausdruck bringen. Nicht-einfach-dieses-sein stellt aber die aufhebende Verneinung des jeweiligen Dieses dar. Heidegger legt in seiner Vorlesung den Akzent auf den im „und“ inbegriffenen Sinn als „und auch“ oder „ebenso wie, so auch...“. Er unterscheidet nun zwischen dem Und, das „das bloße Nebeneinander des Gleichgültigen“ hervorhebt, und dem Auch, das immer „das Nebeneinander des Gleichgültigen bei einer gleichzeitigen Zuordnung zum Selben“ in den Mittelpunkt setzen will³⁰. Jedes Attribut hat sein bestimmtes Entgegengesetztes, das durch seine widerstreitende Stellung ein Ausschließungsverhältnis entstehen lässt. Das Dieses des Salzes ist weiß – und nicht schwarz, scharf – und nicht mild, kubisch – und nicht rund. Die als Gegensatz-zu aufgefasste Verneinung bestätigt das, was verneint wurde und erzeugt damit die Eigenschaftlichkeit des Dinges³¹. Die Eigenschaft begründet aber ihrerseits eine ontologische Identität, die sich klar von dem ihr entsprechenden Anderssein abgrenzt. Die eben geschilderte Einheit der Ausschließung muss somit mit der Einheit der gleichgültigen Auch übereinkommen, da sie in derselben Dingheit „zusammengehören“ und als „gekoppelte Einheit“ die Einfachheit eines Mannigfaltigen bilden³². Vermöge dieser zweifachen Einheit kann jedoch die Wahrnehmung zum Bewusstsein ihrer eigenen Täuschungsmöglichkeit kommen. Sie muss ihren Gegenstand „bald in

dieser, bald in jener Hinsicht“³³ betrachten – ein Über- und Vorübergehen, das sich mit der Beschaffenheit des Dinges als „das und (auch) das“ vollkommen deckt. Die Wahrnehmung nimmt den Gegenstand in der Tat wahr, d.h. sie erkennt dessen Wahrheit an, aber gleichzeitig muss sie irgendwie einräumen, dass das Wahrsein nicht dem Gegenstand, sondern ihr selbst angehört. Dadurch taucht nun ein Widerspruch auf, den die Wahrnehmung nicht überwinden kann, solange sie nicht zu einer Weise des absoluten Wissens des Geistes wird. Die über den Widerspruch nicht hinausgehende Wahrnehmung ist nur noch der Schein des Verstandes oder der gesunde Menschenverstand, der jedesmal die bewahrende Aufhebung der Gegensätze für unsinnig erklärt. Aber gerade um diesen „Unsinn“ geht es Hegel in der Phänomenologie. Die Sophisterei der Wahrnehmung (*Phän.* II, 97) muss also verlassen werden, damit eine höhere Erscheinungsform des Geistes vor unserem absoluten Blick auftreten kann. Der Verstand stellt die letzte Offenbarungsstufe dar, auch wenn er seinerseits bloß ein mittleres Entwicklungsstadium ist, das man erst annehmen darf, um sich danach von ihm als von einem zu verlassenden Moment loslösen zu können. Heidegger weist dem nächsten Abschnitt, *Kraft und Verstand. Erscheinung und übersinnliche Welt*, eine besondere Bedeutung zu, der Begriff der Onto-theologie ist in seiner Darlegung richtungsweisend. Die Voraussetzung dafür, dass man die tiefste Absicht der hegelschen Phänomenologie ergründet, ist das Verständnis des absoluten Wissens als spekulativer Vermittlung. Ihrer Stellung nach kann die Mitte gleichsam das Vermittelte in sich begreifen und enthüllen. Sie fungiert mithin als Wegmarke dessen, was vermittelt wurde und die Frucht dieser Spiegelung ist das im spekulativen Wissen erlangte Wahre³⁴, das sich als

²⁹ ebs. S.118.

³⁰ ebd. S. 123.

³¹ ebd. S.124.

³² vgl. S.125.

³³ ebd. S.137.

³⁴ vgl. S. 140.

Entfaltung des absolut seienden Gottes versteht. Hat man bisher die sinnliche Gewissheit und die Wahrnehmung in Erwägung gezogen, so enthüllt ihre Vermittlung oder Befreiung vom Ansich der Unmittelbarkeit den Verstand, der die erste spekulative Wahrheit der Phänomenologie, d. h. „die absolute Erkenntnis des Wissens qua Bewusstsein“³⁵, darstellt. Der Gegenstand dieses Wissens ist die Kraft, die für Hegel mit jenem unbedingt Allgemeinen gleichgesetzt werden darf, das nicht auf die Wirklichkeit des Einzelnen angewiesen ist. Im Gegensatz zur Wahrnehmung, die das Allgemeine durch die notwendige Beziehung zu einem Anderen seiner selbst, in unserem Falle, dem Einzelnen, beschränkt, und zur sinnlichen Gewissheit, deren Gegenstand von der Einzelheit des Dieses geliefert wird, löst sich die Kraft von der Herrschaft des Einzelnen dadurch ab, dass sie dieses „nicht neben sich und unter sich, sondern in sich hat“³⁶.

Die Darstellung der Erfahrung des Bewusstseins hat somit eine konstitutive Entzweiung zutage gebracht, die darin besteht, dass es sich einseitig (und nicht absolvent) verhält. Das seiner eigenen Zerrissenheit bewusste Bewusstsein wird von Hegel mittels eines Ausdruckes, der die Geschichte der Philosophie wesentlich prägen sollte, als „unglückliches Bewusstsein“ bezeichnet. Damit ist nicht die psychologisch gefärbte Beschreibung eines Zustands des Bewusstseins gemeint, wohl aber die ontologische Zersplitterung, die es zunächst erfahren muss, um in der Offenheit unseres spekulativen Blickes sein nur von der Beziehung zur Absolutheit des Geistes gegebenes Glück erlangen zu können. Denn Erfahren heißt: „zu wissen bekommen, was etwas nicht ist, und dabei zugleich, was es ist, in einem“³⁷. Heidegger hält nun die Bedeutung der Erfahrung für synonym mit der der Erscheinung, da die letztere auch auf ein

Sich-anders-werden, also auf ein Sichverlieren und Sichwiederfinden in der Gleichheit mit sich selbst, verweist. Der Geist erfährt sich durch das Noch-nicht des Bewusstseins und findet auf diese Weise heraus, er müsse weiter sich selbst bestimmen und stufenmäßig seine ganze Wahrheit enthüllen.

Heideggers Erläuterungen zur hegelschen Phänomenologie bilden offenkundig ihrer Absicht nach keinen „Beitrag“ oder schulmäßigen „Kommentar“. Er will durch seine Verfahrensweise eben das, was in der Vorlesung behandelt wurde, weiterhin spekulativ „vermitteln“. Sich mit dem Denken des Anderen zu befassen heißt für Heidegger nicht dessen immerhin an und für sich fortwährende Gültigkeit einzuklammern, um die Anwesenheit der auslegenden Instanz aufzuerlegen, sondern das Übernommene derart zu eigen zu machen, dass dieses seinerseits zum Gegenstand einer erhaltenden Aufhebung wird. Der ursprüngliche Gehalt der zu erklärenden Schrift wird also durch die spekulative Lektüre des Vermittlers zugleich bewahrt und umgedeutet, ein ewiges Spiel, das die Notwendigkeit der Abstandnahme im Rahmen des Aktes des hermeneutischen Zusichselbstkommens rechtfertigt.

DAN SĂVINESCU

³⁵ a.a.O S.146.

³⁶ ebd. S. 147.

³⁷ ebd. S. 107.

Julius Stenzel, Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Breslau 1917¹, Leipzig und Berlin 1931² (erweiterte Auflage), Darmstadt 1961³ (unveränderter Nachdruck der 2., erweiterten Auflage)

Um den geschichtlich maßgebenden Horizont zu streifen, in den das zu besprechende Buch von Stenzel gehört, sollten zunächst Paul Natorps „Platos Ideenlehre“¹ und Nicolai Hartmanns „Platos Logik des Seins“² als die einflussreichsten neukantianischen Platoarbeiten jener Zeit erwähnt werden. Zur selben Zeit wird das Mathematische bei Platon durch Beiträge von Otto Toeplitz und Oskar Becker sehr stark in den Vordergrund gerückt und ertragreich ausgearbeitet.³ In diesem geistigen Klima der 1930er Jahre, werden die um drei Aufsätze erweiterten Studien Stenzels veröffentlicht.

Stenzel wendet sich in seinem Buch sowohl gegen ein „systematisches einheitliches Bild“ als auch gegen „eine Entwicklung ohne Halt“, die auf Platon projiziert werden.⁴ Dem deutschen Platoforscher und Philosophiehistoriker gelingt es, eine starre Disjunktion bei der höchst umstrittenen Frage des systematischen oder a-systematischen Charakters der platonischen Philosophie zu überwinden, die zu einem Kampfplatz unendlichen Streitens in der Plato-Interpretation seit dem Tod Platons geworden ist, indem er zwischen der

totalen Abkehr von einer systematischen Ausdeutung Platons (von Friedländer am prägnantesten vertreten) und dem stark geprägten neukantianischen Systemgedanken vermittelt. Von der platonischen Interpretation der Marburger Schule abweichend beabsichtigt er, die Beschränkung auf die Bereiche der theoretischen Vernunft aufzuheben,⁵ und versteht die Erfassung „der Ideenlehre in ihrer historischen Wirklichkeit“ als Hauptziel seiner Arbeit.⁶ Platon wird als der Mittler zwischen der Vorzeit griechischen Denkens (mit expliziter Darstellung des von Demokrit ausgeübten Einflusses) und Aristoteles betrachtet.⁷

In dem schon in der ersten Auflage erschienenen Vortrag über „Literarische Form und philosophischen Gehalt des Platonischen Dialoges“⁸ erhebt Stenzel den hohen Anspruch, „gewisse Fragen, die bisher nur mithilfe von außerhalb des Kunstwerks liegenden Gesichtspunkten beantwortet wurden, aus der Struktur des platonischen Dialoges selbst zu begreifen“.⁹ Seine Gedanken werden dann im Aufsatz „Über den Zusammenhang des Dichterischen und Religiösen bei Platon“ aufgenommen und weitergeführt, worin er den dichterischen Stil des platonischen Schaffens in seiner innersten Notwendigkeit zu verfolgen

¹ Leipzig 1903¹ 1921² (erweiterte Auflage), Hamburg 1994³.

² Berlin 1909¹, 1965².

³ Otto Toeplitz, *Mathematik und Antike*, in: *Antike I*, 1925. Otto Toeplitz, *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*, Oskar Becker, *Die diairetische Erzeugung der platonischen Zahlen*, beide in: *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, hrsg. von O. Neugebauer, J. Stenzel, O. Toeplitz, *Ableitung B: Studien (Bd.1)*, Berlin 1931, S.3-33 und 464-501.

⁴ S.1.

⁵ S.16 (gegen Cohens Hervorhebung der „wissenschaftlichen Subjektivität“ und der „erkenntnistheoretischen Einsicht“ als einzige Kriterien bezüglich der Frage der platonischen Entwicklung der Ideenlehre), S.183.

⁶ S.1.

⁷ Anders als Natorp betont Stenzel die Kontinuität zwischen Platon und Aristoteles, S.171.

⁸ S.123-141.

⁹ S.141.

versucht.¹⁰ Der Einfluss der Hermeneutik Schleiermachers, wenn auch modifiziert,¹¹ lässt sich hier zweifellos fühlbar machen¹². Nachdem Stenzel es unternommen hat, das platonische Bild des Sokrates von den eigenen philosophischen Ansichten Platons in seinem Aufsatz „Logik des Sokrates“ abzuheben,¹³ arbeitet er den Gedanken des ethischen Ursprungs der Metaphysik in seinem Aufsatz „Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus“¹⁴ aus, in dem er vor allem den „sokratischen Intellektualismus“ scharfer Kritik unterzieht, nach dem der aristotelischen Schilderung gemäß die Entdeckung des Begriffs und der Definition Sokrates beigemessen wird.¹⁵ Im Anschluss an Maier¹⁶ besteht der sokratische Beitrag auch nach Stenzels Dafürhalten in seiner negativen Elenktik, die die platonische Genese des Begriffs und der Definition auf eine entscheidende Weise vorbereitet hat.

Weil Stenzel selbst seine umfangreiche Studie „*Arete* und *Dihairesis*“ als Hauptstück seines Buches bezeichnet,¹⁷ soll im Folgenden der Fokus auf diesem einflussreichen Beitrag liegen, wobei zur Stützung der Argumentation auf die an-

deren Aufsätze Bezug genommen wird.

Gegenüber der einseitigen und hineinprojizierten Hervorhebung der Subjektivität im Rahmen neukantianischer Plato-Deutung betont Stenzel das „fest in Platon eingewurzelte anschaulich-gegenständliche“ Denken, das an einem bestimmten Objektkreis orientiert ist und von den jeweiligen Objekten bestimmt wird.¹⁸ Dieser Bezeichnung gemäß unterscheidet er zwischen zwei Perioden des platonischen Philosophierens, nämlich der früheren „*arete-eidos*-Lehre“ und der zweiten Dialektik¹⁹, die von der neu eingeführten Begriffseinteilung (*Dihairesis*) bestimmt wird, da eine Verschiebung des Gegenstandsbereichs eine Umformung der Methode notwendigerweise mit sich bringt.²⁰ Während Platon in der ersten Phase sein Interesse auf ethisch-mathematische Gegenstände richtet, wird der Erkenntnisbereich nach der *Politeia* und bis zum Siebenten Brief durch die Inanspruchnahme des Wahrnehmbaren radikal erweitert, das jetzt gewürdigt wird. In Bezug auf den Ursprung der Ideenlehre „könnte man sie in einem griechischen Wort wie in einem Keime beschlossen haben: *arete*“²¹, weil das Wesen jedes Dinges in seiner Tüchtigkeit (was *arete* angemessener als „Tugend“ übersetzt) besteht: Es ist, wozu es gut ist. Im Rahmen einer an Sokrates orientierten ethisch geprägten Metaphysik

¹⁰ S.173.

¹¹ Indem Stenzel die genetische Auffassung vertritt: S.136.

¹² Obwohl Stenzel die Prämissen der „Selbstgenügsamkeit des Kunstwerkes“ (S.161) und des „unlöslichen Zusammenhangs zwischen der literarischen Form und dem philosophischen Gehalt“ (S.131) hervorhebt, hat er zugleich Entscheidendes zur Verbindung der direkten und der indirekten Überlieferung beigetragen. Diese Schwankung lässt sich als ein klares Indiz dafür deuten, dass Stenzel zwischen zwei hermeneutischen Paradigmen steht: der Hermeneutik Schleiermachers und der Tübinger Schule.

¹³ S.142-155.

¹⁴ S.181-202.

¹⁵ S.13, 188. Arist. Metaphysik: A6 987b1-4.

¹⁶ S.6, 48, 143, 155. Heinrich Maier, Sokrates: Sein Werk und seine Geschichte, Tübingen 1913.

¹⁷ Vorwort zur zweiten Auflage, X.

¹⁸ S.17, 33, 35, 108, 114, 117, 122, 187. Die Kritik, dass Subjekt ohne Objekt aber auch umgekehrt nicht zu denken seien, wäre nicht fehl am Platz. Trotz Stenzels Hervorhebung des Primats des Objekts in der Philosophie der Antike und seiner scharfen Kritik am Neukantianismus bleibt er notwendigerweise in seiner geschichtlichen Bedingtheit befangen.

¹⁹ S.25, 38 und passim. Die „Krisis der Ideenlehre“ (S.20), die nach Stenzel im *Parmenides* zur Sprache kommt, führt zu ihrer „Wendung“ oder sogar „vollständigen Wandlung“ (S.29).

²⁰ S.35.

²¹ S.8.

wird anschließend die anschauende Objektivierung dieser *arete* zum Typus, zum *eidos*, gesteigert. Das höchste Ziel ist das Gute, auf das alle Arten von Tugend (Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit) hinauslaufen und auf dessen Erkenntnis in den „scheinbaren aporetischen Dialogen“ verwiesen wird.²² Während die *Politeia* die Kulmination des aufsteigenden Weges zum höchsten Allgemeinen bedeutet, soll *Phaidros* nach Stenzels Auffassung die Einheit der Dialektik aufweisen, indem Altes im ersten Teil und Neues im zweiten Teil widerspruchlos vereint wird.²³ Dahingegen wird in den als breit anerkannten späteren Dialogen der absteigende deduktive Weg der *Dihairesis* begangen, die auf die Definition des untersten, unteilbaren, zu definierenden einzelnen *eidos* (des Angelfischers, des Sophisten, der webenden Kunst oder des Staatsmannes) zielt, und dank derer feinere Unterschiede und Ähnlichkeiten bei Begriffsuntersuchungen erkannt werden können.²⁴ Während in den früheren Dialogen die Intuition (als unmittelbare Schau der eingestaltigen Idee), die metaphysische *Anamnesis* (Wiedererinnerung) und der Wert stark hervortreten, wird das Gewicht in der späteren platonischen Entwicklungsphase, in der nach Stenzel sowohl die Idee des Guten als auch Sokrates als Gesprächspartner zurücktreten,²⁵ auf die Definition (d.h. den begrifflichen Sinn der jetzt teilbaren Idee) und entsprechende erkenntnistheoretische Gesichtspunkte verschoben.

Nachdem die Trennung der zwei Perioden zur Sprache gekommen ist, sollte nun die Aufmerksamkeit der vereinigenden Tendenz von Seiten Stenzels geschenkt werden, bevor ihm

eine willkürliche Grenzscheide zu übereilt vorgeworfen wird: Je schärfer eine Trennung sich zeigt, desto stärker muss sich die überbrückende Kraft erweisen,²⁶ besonders wenn man wie Stenzel die Ideenlehre als sich „kraft ihres eigenen Entwicklungsgesetzes“²⁷ – (also von sich aus) – entwickelnd sowie organisch und dynamisch selbstentfaltend darzustellen beansprucht. Die gegenseitige Durchdringung der zwei Phasen platonischer Dialektik wird bei seiner Darstellung unterstrichen: So wie der anschauliche Charakter des *eidos* in der späteren platonischen Philosophie beibehalten bleibt²⁸ und die Idee mathematisiert wird, begegnet man Einteilungen schon in den früheren Dialogen.²⁹

Die Fähigkeit Stenzels, ganzheitlich-begriffliche und strukturell-philosophische Zusammenhänge zu erfassen, lässt sich auch in dieser Arbeit mühelos erkennen.³⁰ Die ernste Untersuchung der platonischen diharetischen Methode ist sein bedeutsames Erbe für die Plato-Interpretation. Die *Dihairesis* soll als Schlüsselbegriff alle vier Probleme lösen, die in der Periode der *arete-eidos*-Lehre latent waren: 1. Die absolute Existenz der Idee, die aufgrund amalgamierender

²⁶ Stenzel verweist auf die Zusammengehörigkeit des im *Phaidon* manifestierten tiefsten Risses zwischen Erfahrung und Idee einerseits und des *Eros* andererseits, durch den die mangelhaften einzelnen Dinge nach der jeweiligen Idee als teleologischem Prinzip streben: S.16, 21 f.; *Phaidr.*75b. Seine beachtenswerte Beobachtung wird hier auf die Ergebnisse seiner eigenen Arbeit gerichtet: Die Trennung zwischen zwei Perioden der platonischen Dialektik stellt erst das Problem *einer* zugrundeliegenden platonischen Philosophie.

²⁷ S.28.

²⁸ S.82ff.

²⁹ Vgl. Vorwort zur zweiten Auflage, X.

³⁰ Das zusammenschauende Vermögen des deutschen Platointerpreten entgeht weder der Aufmerksamkeit Krämers (*Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, Anm.232, S.369), noch Gadämers (*Gesammelte Werke*, Tübingen 1985, Bd.5, S.216).

²² S.17, 22.

²³ S.105ff.

²⁴ S.98. Belege dafür: *Phaidr.*262a, *Phil.*12c-d, 13b.

²⁵ S.39, 42, 99.

religiöser Gesichtspunkte zustande kam, schwindet, wenn sie zum Begriff wird; 2. das Verhältnis von Einheit und Vielheit wird erst im Rahmen des dihairetischen Verfahrens explizit zum Problem gemacht; 3. die in der zweiten Phase der Dialektik neu entstandene Gefahr und zugleich eine mögliche Rettung bestehen in einer Verdoppelung der Welt, in der von Stenzel bezeichneten „wechselseitigen Angleichung, die das Allgemeine und das Einzelne notwendig erfahren mussten“³¹; 4. das nicht mehr teilbare *eidos* (*Phaidros* 277b) wird von unserem *logos* begriffen,³² während die wahre Meinung (*doxa*) den unter den Begriff fallenden sinnlichen Gegenstand fasst. Der grundsätzliche *Chorismos* (Trennung) zwischen der Welt des *logos* und des Werdens schwindet, wenn in der Ideenwelt nicht mehr absolute Einheit, in der Sinnenwelt Vielheit herrschen, sondern sich eine Parallele ergibt, wenn auch die Idee, geteilt, das Eine und das Viele in sich aufgenommen und in über- und untergeordneten Begriffen dargestellt hat.³³

Ein großes Verdienst Stenzels Arbeit ist die Erfassung der Einheit des platonischen Denkens als *Aufgabe* im doppelten Sinne des Wortes. Zum einen wird die Einheit als Ziel gesetzt, worauf alle hermeneutischen Ansätze hinauslaufen müssen. Zum anderen handelt es sich um eine Einheit, die eventuelle Widerstände der vielfach auszulegenden Materie der platonischen Dialoge nicht vollkommen bändigen kann; ihnen wird man gerecht, wenn etwaige sich ergebende Divergenzen nicht sofort als selbstverständliche Ergänzungen charakterisiert werden. Die Einheit sollte zunächst aufgegeben werden, bevor sie aufgrund

einer spekulativ konstruktiven Lösung aufs Neue erworben werden kann.³⁴ Im höchsten Maße problematisch mag Stenzels Lösung erscheinen, in den Dialogen den unmittelbaren Niederschlag der Denkbewegung Platons zu fassen. Um aber der höchst komplexen hermeneutischen Situation gemäß argumentieren zu können, muss hinzugefügt werden, dass keine hinreichenden Argumente auf Basis der Dialoge zu rekonstruieren sind, die eine Entwicklung des platonischen Denkens ausschließen.

Zugegebenermaßen läuft die Arbeit Stenzels Gefahr, einer formalisierend einseitigen Betrachtung zu verfallen, weil die Andersartigkeit der Beziehungen der gleichursprünglichen größten Gattungen im *Sophistes* oder der Töne innerhalb des im *Philebos* eingeführten musikalischen Systems völlig außer Acht gelassen oder ausschließlich in dihairetische logische Verhältnisse hineingezwungen werden, indem die Begriffseinteilung als erschöpfender Inhalt der späteren Dialektik betrachtet wird.³⁵ Eine weitere Schwäche seiner Auslegung besteht überdies in dem von ihm entworfenen Bild des platonischen Sokrates, weil er einen über die Lösungen der aufgegebenen Probleme und Rätsel verfügenden Sokrates nicht anerkennen will, was zu Zwangslösungen im Rahmen des *Philebos* führt.³⁶

³¹ S.55, außerdem 33, wo die „gegenseitige Angleichung“, die gleichzeitige Verdinglichung der Idee mit dem Begriffwerden des Einzelnen als Bedrohung betrachtet wird.

³² *Logos* wird von Stenzel vor allem als Definition und nicht als Urteil verstanden: S.87ff.

³³ S.104f.

³⁴ S.175: „Dass in den Dialogen so weit auseinanderliegende geistige Gebilde zur Einheit sich zusammenschließen lassen, ist das *Problem* (Hervorhebung von G.M.), um das sich die Analysen platonischer Bedeutungen bemühen müssen“.

³⁵ S.94, 100. Stenzel missversteht die Stellen von *Soph.*227b und *Polit.*266d: S.28, Anm.1. Während dort nach seiner Deutung jede Rücksicht auf den Wertgedanken negiert wird, kommt hingegen die Beschränktheit der Methode zur Sprache, weil sie zwischen den Gattungen nicht dem Wert nach unterscheiden kann.

³⁶ Stenzel muss dem im *Philebos* zurückgekehrten Sokrates „seine individuelle Züge als Gesprächspartner“ absprechen (S.135), damit seine Auffassung eines nicht

Trotz der Einseitigkeit, die alle bedeutenden interpretatorischen Ansätze mit sich bringen können, gehört Stenzels Buch über platonische Dialektik zu den wichtigsten Beiträgen der Platoforschung überhaupt. Die zeitliche Distanz zu der Verfassungszeit erlaubt uns den enormen Einfluss zu bestätigen, den die „Studien“ auf die anschließende Platoauslegung mit Recht ausgeübt haben: sei es auf einzelne bereichernde Monographien, wie die von Preiswerk³⁷, sei es auf alle nach dem referierten Buch verfassten Beiträge über die dunkle Stelle des *Sophistes* 253d5-e2. Sein Buch mag kein neues hermeneutisches Paradigma aufgestellt haben, aber es hat durch seinen subtilen Ausgleich zwischen Genese und System bei Platon neben anderen im Anfang des 20. Jahrhunderts erschienenen Arbeiten (L. Robin, D. Ross, P. Wilpert) darauf vorbereitet, und auf diese Weise eine spannungsvolle und würdige Mitte zwischen Altem und Neuem erkämpft.³⁸ Hans Joachim Krämer, dessen bahnbrechende Arbeit der Plato-Interpretation neue Wege geöffnet hat, wurde durch die ständige Auseinandersetzung mit Stenzel zu seinen Ergebnissen geführt, indem er durch Modifikation gewisser Voraussetzungen seines Vorgängers die innige Verflechtung von Ethik und Ontologie bei Platon noch vertiefter und ausgefeilter darstellte.³⁹ Die Bedeutsamkeit dieser

Arbeit von Stenzel besteht keinesfalls nur in ihrem vorbereitenden Charakter, sondern auch und vor allem darin, dass sie ein unerschöpfliches Gespräch⁴⁰ innerhalb der Forschungslandschaft erzeugt, die sie in ausgezeichneter Weise geprägt hat.

GEORGIA MOUROUTSOU

wissenden Sokrates nicht gesprengt wird.

³⁷ Andreas Preiswerk (Das Einzelne bei Platon und Aristoteles, in: Philologus Supplementband XXXII, Heft I, Leipzig 1939) bezieht sich explizit auf den hermeneutischen Ansatz Stenzels im weiteren und engeren Sinn. Geprüft wird die von Stenzel postulierte Tragfähigkeit der Kontinuität zwischen Platon und Aristoteles von einem bestimmten Problem her, nämlich des Einzelnen: dazu seine Vorbemerkung, auch S.27, 29 und passim.

³⁸ S. oben Anm.13.

³⁹ H.-J. Krämer, (s. oben Anm.31), bei dem das Paradigma des esoterischen Platons und die

Notwendigkeit auf das Ganze der platonischen Philosophie – also sowohl der schriftlichen als auch der mündlichen – zu konzentrieren mit Entschiedenheit unterstrichen werden. An scharfer Polemik gegen Stenzels Forschung hat es auch nicht gefehlt: Harold Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, 1945¹, New York 1962², S.20ff.

⁴⁰ „Das lebend sich entwickelt“, nach den von Stenzel zitierten Worten von Goethe über die geprägte Form, S.1.

**Rosales, Alberto: Sein und Subjektivität bei Kant, Berlin,
Walter de Gruyter Verlag 2000**

Seit der Veröffentlichung von Heideggers Text *Kant und das Problem der Metaphysik* sehen sich die Kant-Interpreten mit der Problematik der ontologischen Bedeutung von Kants Subjektivitätsstudien konfrontiert. Dies ist eine Grundmotivation des Buchs von Herrn Rosales, dessen Fragestellung den subjektiven Ursprung der Kategorien betrifft. Absicht des Buchs ist, zur Diskussion über das Verhältnis zwischen den Seinsprädikaten und der Subjektstruktur beizutragen, und zwar durch die Erörterung der Verwurzelung der Kategorien in der Subjektivität.

Der Ursprung der Kategorien liegt – so lautet die Grundthese des Buchs – in der Beziehung der sinnlichen Mannigfaltigkeit auf die Einheit der transzendenten Apperzeption. Den Kategorien liegen demnach die reine Sinnlichkeit und der reine Verstand in ihrer Bezogenheit zu Grunde, die durch die transzendente Einbildungskraft zustande gebracht wird. Kants Gedanken, dass die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Kategorien auf der Beziehung der Sinnlichkeit auf die ursprüngliche Apperzeption beruht (vgl. *KrV* A 111), betont Rosales wie folgt: Wenn diese Beziehung, d.h. die durch die transzendente Einbildungskraft vollzogene Synthesis für die Erfahrung notwendig ist, dann muss es Kategorien, d.h. Regel der notwendigen Synthesis geben.

Dieser interpretatorische Gedanke führt zum Programm, die Kategorientafel auf die Dynamik der transzendenten Einbildungskraft – die transzendente Schemabildung – zurückzuführen. Hierbei macht Rosales auf eine doppeldeutige Situation bei Kant aufmerksam: Einerseits kann man das Projekt, das System der Kategorien aus der Beziehung zwischen Sinnlichkeit und Verstand klar zu machen, aus einigen

Stellen entnehmen. Andererseits äußert sich Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (B 146 f.) sowie in *Prolegomena* (§ 36) nachdrücklich gegen die Möglichkeit einer immanenten Klärung des Kategoriensystems. Daraus folgert Rosales eine doppelte Aufgabe für seine Interpretation. Diese habe zuerst zu zeigen, warum Kant die immanente Letztbegründung der Kategorien nicht vorgenommen hat. Danach sei diese Begründung über Kant hinaus zu entfalten.

Bei Rosales' Erläuterung der Kategorien aus der transzendenten Schemabildung hebt sich die folgende Argumentation hervor: Die reinen Begriffe können den transzendenten Schemata nicht vorangehen, denn der Mensch erlangt die Begriffe a priori aus der Beziehung a priori der Apperzeption auf die reine Mannigfaltigkeit durch die transzendente Einbildungskraft. Nun ist die Einheit der Apperzeption ursprünglich einfach: sie erlangt jeglicher Mannigfaltigkeit und ist leer von Bestimmungen. Die Kategorien qua bestimmte Modi der Verbindung von Mannigfaltigem können also nicht aus ihr herkommen. Woher kommen sie? Aus der Verfasstheit des Mannigfaltigen selbst, das bestimmte Möglichkeiten seiner Bezogenheit auf die Einheit enthält. Obwohl die Anschauung keine vorhandene synthetische Einheit enthält, lässt sie sich nicht in jeder Weise vereinheitlichen. Ihre Potentialität, auf die Einheit bezogen zu werden, tritt ans Licht, wenn das einheitliche Bewusstsein bei der Vereinheitlichung der Anschauung die möglichen Weise seiner eigenen Vereinheitlichungstätigkeit entdeckt. Erst in der Beziehung der Sinnlichkeit auf die Apperzeption durch die Einbildungskraft erlangt das Bewusstsein die Einheitsregel für die Synthesis. Die transzendente Synthesis

ist also die Bildung der transzendentalen Schemata qua Einheitsregel. Von dieser Synthesis ausgehend bildet das Denken fortschreitend die schematisierten Kategorien, dann die Kategorien ohne Schemata und schließlich die Kategorien als bloße Urteilsformen.

Rosales' Buch gliedert sich in sechs Kapiteln. Das erste leitet die Thematik der Klärung des Kategoriensystems mit Rekurs auf die Subjektsstruktur ein. Dabei wird die Geschichte des Problems vor Kant sowie die verschiedenen Ausführungen der Thematik bei Kant dargelegt. Das zweite Kapitel befasst sich mit der so genannten „metaphysischen Deduktion“ der Kategorien. Die Interpretation richtet das Augenmerk auf die erste Hälfte von § 10: Dort findet Rosales den Vorgriff auf die These der Genesis der Kategorien aus der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft. Im dritten Kapitel wird die transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Ausgabe erörtert. Das Kapitel gipfelt in der Deutung der Passage A 110-112, in der die Möglichkeit sowie die Notwendigkeit der Kategorien auf die Beziehung der Sinnlichkeit auf die Apperzeption zurückgeführt wird. Das vierte Kapitel befasst sich mit der Schematismuslehre.

Da wird eine mögliche Weiterführung derselben dargelegt, die im Rahmen der Grundthese des Buchs konsequent wäre. Das sechste Kapitel macht die transzendente Deduktion der Kategorien in der zweiten Ausgabe zum Thema. In Mittelpunkt der Betrachtung stehen die Änderungen gegenüber der ersten Ausgabe. Das sechste und letzte Kapitel enthält die über Kant hinausgehende Ausarbeitung der Thematik. Es handelt sich um die immanente Erläuterung des Systems der Kategorien in seiner Geschlossenheit und Gliederung aus der transzendentalen Schemabildung.

Das Buch ist ohne Zweifel ein wertvoller Beitrag zur Kant-Forschung. Es legt durch tief greifende Textarbeit Kants Gedankengang in seiner Komplexität dar. Sein höchstes Verdienst liegt aber darin, von Kant ausgehend und über ihn hinaus die angesetzte Fragestellung weiterzuentwickeln. An diesem Punkt wird Rosales' Buch auch für die Heidegger-Interpretation relevant: es bietet eine alternative Entfaltung der Topoi der *Kritik der reinen Vernunft* an, die Heidegger in seiner Interpretation fokussiert.

ROBERTO RUBIO

Stefano Maschietti, *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza*, Il Mulino, Napoli 2005

Anders als die bisher in Italien erschienenen Studien zur Auseinandersetzung Heideggers mit Kant, versucht Stefano Maschietti nicht, die Bedeutung dieser Auseinandersetzung für die Entwicklung des heideggerschen Denkens hervorzuheben, sondern sie unter dem Gesichtspunkt der abendländischen Überlieferung zu betrachten. Er schreibt, dass es seine Hauptintention sei, eine »kritische Phänomenologie der logischen Grundsätze« (S. 3) auszuarbeiten, d. h. die Frage nach dem

Verhältnis zwischen Identität und Differenz bzw. zwischen dem Sein und den vielfältigen Seienden. Diese Frage sei die eigenste der *philosophia perennis*, die jedoch wegen des *hysteron proteron* ungelöst geblieben sei, eines Fehlers, der jedem philosophischen Gedankengang anhafte und von der Kritik ans Licht gebracht werden müsse. Dabei gehe es um die unausdrückliche Verwechslung des Bedingten mit seinen Bedingungen, zu denen später zurückgegangen werden muss, um das Bedingte

rechtfertigen zu können. Dieses Bedingte erhalte trotzdem keinen Wahrheitswert, da seine Bedingungen, wie jeder erste Grund, eindeutig und unbestimmt seien und daher keines durch Andersheit und Differenz gekennzeichnetes Bedingtes rechtfertigen. Der Anfang der Wissenschaft, der in der un-endlichen Erkenntnis liege und in dem sich Sein und Wahrheit wegen ihrer Unterschiedslosigkeit mit Nichts und Un-Wahrheit decken, müsse deshalb der endlichen bestimmten Erkenntnis widersprechen, durch die sich erst Subjekt und Objekt unterscheiden ließen. Dies sei die Aporie, die sowohl die kantische»Erweiterung«der formalen zu der transzendentalen Logik, die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Sein und Nichts ins Werden und Dasein am Anfang der hegelschen Logik als auch die Vereinigung des Ich und des Nicht-Ich im Werden in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* Fichtes durchherrsche (S. 49-50).

Mit diesen Voraussetzungen richtet sich der Verfasser an das heideggersche Denken – das von Anfang an versuche, das Sein in seiner Reinheit zu ergreifen – und beabsichtigt zu zeigen, dass»nicht die Zurückführung des Seins auf die ‚Vorhandenheit‘ oder auf die Idee [...] das metaphysische Hindernis und der Grund seines Verfalls [ist], sondern dass das radikale Seinsverständnis zu der Frage führt, ob es möglich ist, die Wahrheit des Seins als ontologische Differenz, d. h. als ein solches zu verstehen, das in Beziehung mit dem Seienden und seiner Offenbarkeit stehen kann«(S. 30-31). Die verneinende Antwort auf diese Frage wird durch eine Auseinandersetzung mit der Auslegung des kantischen Kritizismus ausgearbeitet, welche die der Beschreibung eines bestimmenden Seienden verhaftende Existenzialanalytik in eine Fundamentalontologie zu entwickeln beansprucht. Der Verfasser unterscheidet Kants eigenen Ansatz nicht von seiner Darstellung durch Heidegger und setzt die Perspektiven und Ergebnisse in

eins, wobei er von der Betrachtung der auslegenden Texte (*Kant und das Problem der Metaphysik, Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Die Frage nach dem Ding*) zur Prüfung der das eigene Denken Heideggers direkt darstellenden Texte (*Sein und Zeit, Beiträge, Vom Wesen der Wahrheit*) ohne jegliche Ordnung übergeht. In der heideggerschen Auslegung der theoretischen und praktischen Philosophie Kants lasse sich dasselbe aporetische Ergebnis feststellen, welches das Denken Heideggers überhaupt kennzeichne. Es gelinge der heideggerschen Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* nicht, die Dialektik zwischen dem Horizont, in dem das reine Wassein der Dinge gegeben ist, und seiner Vergegenständlichung, dank deren die Seienden und ihrer Verschiedenheiten erscheinen können, einer Lösung zuzuführen. In gleicher Weise bleibe die Aporie zwischen dem kategorischen Imperativ des freien Willens und seine Einverleibung in eine objektive Maxime unüberwunden. Dementsprechend gelinge es Heidegger auch nicht, in *Sein und Zeit* den Übergang vom vorontologischen Seinsverständnis zum faktischen Entwurf des Daseins zu begründen und in den Schriften nach der Kehre die Konkretisierung des ursprünglichen undifferenzierten Wahrheitsgeschehens in der ordnungsmäßigen Zusammengehörigkeit von Sein und Denken zu erklären.

Der Verfasser stellt die Voraussetzungen seiner eigenen Auslegung vor, indem er gegen die ausdrücklichen Äußerungen Heideggers aufweist, dass nicht die Endlichkeit des Daseins, sondern nur eine unendliche Anschauung die Verwirklichung des in *Kant und das Problem der Metaphysik* sich vollziehenden Entwurfs erlaubt, nach dem die *Kritik der reinen Vernunft* als eine Grundlegung der Metaphysik ausgelegt worden ist. Um so mehr schweigt der Verfasser über die Absicht Heideggers, die wesenhafte Angewiesenheit des Denkens auf die ihrerseits auf das Seiende angewiesene und

deshalb endliche Anschauung zu erhellen, indem er auf die besonders in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* vertretene Unabhängigkeit der Bedeutung der Kategorien von der Anschauung anspielt, während allein die erste Auflage des Werkes in *Kant und das Problem der Metaphysik* herangezogen wird. Er lässt die Ursprünglichkeit aus, welche die heideggersche Auslegung der Synthesis zwischen reinem Begriff und reiner Anschauung beimisst, dagegen findet er eine unlösbare Spannung zwischen der apophantischen Synthesis und der aus der Einheit von Anschauung und Denken entspringenden veritativen Synthesis, die sich durch den Schematismus vollzieht. Im Schematismus – schreibt der Verfasser – gebe sich der Verstand auf solche Weise ein Bild seiner selbst, dass es scheine, als ob er das begegnende Seiende in seiner Andersheit und Vieldeutigkeit anerkennen würde: In der Tat sei es logisch-formal und vor der Versinnlichung unmöglich, die den Umriss der verschiedenen Welt Dinge vorzeichnenden Wesensregeln voneinander zu unterscheiden, da der noch nicht schematisierte Verstand allein seine eigene horizontale Einheit meine. Die schematisierte Kategorie stelle in Wirklichkeit nichts anderes als »das Aussehen (*idea*) oder Gesicht eines bestimmten Seienden [dar], wohl nicht des Seins des Seienden« (S. 90), denn sie entsteht aus einer Vergegenständlichung, deren Gewalt sich das Sein notwendig entzieht. In diesem Zusammenhang verwendet der Verfasser eine von Heidegger erst später eingeführte Begrifflichkeit und spricht von der »Verbergung« des Seins (S. 97), dessen vorgängige Widerständigkeit gegen die objektivierende Verstandeshandlung eben das sei, was die Bildung desjenigen Horizonts gewährt, innerhalb dessen das Seiende als Gegenstand begegnet. Der Verfasser stellt nämlich im Bezug auf den Horizont des Gegenstehenlassens eine sonderbare »Asymmetrie« fest, nach der einerseits

dieser Horizont als Versinnlichung des Verstandes durch die veritative Synthesis gegenständlich sei, sich aber andererseits niemals auf diese Gegenständigkeit zurückführen lasse, da die apophantische Synthesis, die einen Bestandteil der veritativen Synthesis sei, sich ihrer vollständigen Auflösung in der veritativen Synthesis entziehe, weil sie vielmehr die Bedingung der Möglichkeit der veritativen Synthesis sei: Der versinnlichte Verstand setze einen archetypischen Verstand voraus, der durch seine übersinnliche Anschauung den reinen noch unbestimmten Wasgehalt der Dinge ergreifen könne, wobei dieser Wasgehalt dem Horizont des Gegenstehenlassens eben diejenige ursprüngliche und unendliche Beschaffenheit verleiht, die Heidegger ihm immer abgesprochen habe. Das unmögliche Geschäft, »den unbestimmten undifferenzierten Wesenshorizont zu gliedern« (S. 99), sei jenes der Einbildungskraft, die kein Vermögen des Subjekts, sondern die Seinsverfassung der Wirklichkeit selbst sei, da sich ihre Transzendenz mit jener des Seins selbst decken würde. Dieses Letztere – was der Verfasser mit Begriffen erläutert, die den verschiedenen Phasen des husserlschen Denkens angehören und von ihm verwirrend vermischt werden – ließe sich nur als Widerständigkeit gegen den Horizont der phänomenologischen Intentionalität, als Unbestimmtheit im Vergleich zu den ontischen Bestimmungen denken, deren Nichtigkeit es ausmache und die sich innerhalb des sogenannten Horizonts verwirklichen würden. Der Verfasser legt diesen Horizont und die Lichtung der *Beiträge* mit derselben Naivität übereinander, mit der er Heideggers Ereignis mit Platons *chora* und dem Äther aus dem kantischen *Opus postumum* mit der Behauptung gleichsetzt, all diese seien undifferenzierte, unbedingte, allbestimmende Anfangsgründe (S. 180-182).

Dieselbe Undifferenziertheit findet sich Maschietti zufolge in Heideggers

Auslegung der kantischen Vernunft. Der Verfasser verwandelt nämlich den in *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* gezogenen Vergleich zwischen der freien Tätigkeit des „Ich denke“ und der praktischen Vernunft Kants in eine vollständige Identität. Er zieht die Lösung der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* kraft der Ausweisung der Wirklichkeit der Freiheit durch den kategorischen Imperativ in Betracht, und er unterstreicht, dass diese Wirklichkeit unobjektivierbar, weil identisch mit jener des reinen unbedingt guten Willens sei. In der Tatsache, dass das Subjekt sich zu ihm selbst erhebt, indem es in seiner Maxime das Sittengesetz einverleibt, sieht der Verfasser ein *hysteron proteron*, da jede gute Maxime auch hätte böse sein können; deshalb sei sie dem unbedingten Gesetz wesenhaft unangemessen. Dieses sei also nicht in der Lage, ausführbare Normen zu bestimmen und rechtfertigen, weshalb der sinnliche endliche Wille eine letzte Rechtfertigung nie erhalten könne. Dementsprechend gebe es keinen ununterbrochenen Übergang von der reinen praktischen Vernunft zu der Vernunft, die eine einer bestimmten Situation angemessene Maxime wählen müsse. Auch die Vermittlung des von Heidegger in *Kant und das Problem der Metaphysik* ausgelegten reinen Gefühls der Achtung sei keine wirkliche, wodurch sich das Ich unterwirft, um sich zu ihm selbst zu erheben: Die Achtung gründe kein aus sich selbst sich rechtfertigendes Sittengesetz; »Ergebnis und Verlauf des ganzen Erhebungsvorgangs ist [...] schon vor dem Anstoß der Achtung aufgehoben, da das sicherhebende Ich dasselbe Ich ist, zu dem es sich erhebt und dem es sich unterwirft [...]. Die Einbildungskraft und ihr gründendes Verhältnis mit der sinnlichen Achtung gewähren keine Vergegenständlichung des Horizonts, in dem sie sich *notwendig* fügen und auflösen« (S. 157-159). Somit vernachlässigt der Verfasser aber die Tatsache, dass Heidegger hier in Auseinandersetzung mit der praktischen

Philosophie Kants, wenn auch nicht explizit, sein eigenes Denken zum Ausdruck bringt: Der Bezug der ontischen Handlung zu ihrem ontologischen Sinn ist keineswegs der Gegenstand der heideggerschen Überlegung, die sich vielmehr mit den verschiedenen Verhaltensweisen des Daseins zu seinem Sein befasst. Sowohl die Achtung, die in *Kant und das Problem der Metaphysik* mit der transzendentalen Einbildungskraft und dadurch mit der das Sein verstehenden Transzendenz gleichgesetzt wird, als auch die Entschiedenheit, durch die das Dasein in *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* die Verantwortung auf sich nimmt und existent wird, spielen auf die existenzielle Modifikation des uneigentlichen Daseins, das sich aus den innerweltlichen Seienden versteht, in denen es aufgeht, in das eigentliche Dasein an, das dagegen sein eigenstes Seinkönnen übernimmt, wovon in *Sein und Zeit* die Rede ist – das jedoch über den ontischen Zusammenhang schweigt, in dem diese Modifikation geschehen kann. Der Verfasser betont deshalb mit Recht die Unbestimmtheit des Gewissensrufs und der Welt für das sich ängstigende Dasein in *Sein und Zeit*, und es ist auch richtig, dass es Heidegger in seinem Hauptwerk nicht gänzlich gelingt, durch die Einführung des Zeichens das Offenbarmachen des Verweisungszusammenhangs der Zuhandenen zu erklären, welcher deswegen unobjektiviert bleibt. Der Verfasser ist sich aber der Tatsache nicht bewusst, dass die Entweltlichung, die die Verwandlung der Welt des alltäglichen Umgangs in die Natur bzw. in den Gegenstand der Wissenschaft ermöglicht, sich durch eine Modifikation des hermeneutischen *logos* in denselben apophantischen *logos* vollzieht, den er im letzten Kapitel seines Buchs (S. 200 ff.) betrachtet; denn auch hier sieht er eine Aporie (S. 65). Außerdem übersieht Maschietti den kantischen Unterschied zwischen transzendentalen Schein und Irrtum, ebenso wie die heideggersche

Unterscheidung zwischen ursprünglicher Wahrheit als Erschlossenheit des Daseins, mit der die Un-Wahrheit des Verfallens gleichursprünglich ist, und abkünftiger Wahrheit der Aussage. Die in *Kant und das Problem der Metaphysik* und in *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* ausgedrückte Auslegung des transzendentalen Scheins im Sinne des uneigentlichen Verstehens des Daseins gibt dem Verfasser Anlass zu schreiben, dass Heidegger »den notwendigen Übergang von dem scheinbaren und irreführenden, *falschen* Zustand des unbestimmten unendlichen Erkenntnis zu jedem festen und objektiv gegliederten, *wahren* Zustand des endlichen Erkenntnis« (S. 113) noch einmal unbegründet lässt. Hiermit wandelt aber der Verfasser den ontologischen Ansatz Heideggers in die erkenntnistheoretische Perspektive Kants um, weil es nach Heidegger nicht um wahre oder falsche Erkenntnis, sondern um eigentliches oder uneigentliches Verstehen geht, wobei die von dem ursprünglichen Umgang mit den Zuhandenen herkommende wissenschaftliche Erkenntnis zweimal entfernt von der Eigentlichkeit des Daseins in *Sein und Zeit* ist. Der Verfasser hält ferner auch das Verhältnis zwischen Wahrheit und Irre in *Vom Wesen der Wahrheit* für aporetisch, indem er schreibt, dass, wenn sich Wahrheit und Un-Wahrheit des Seins auseinanderhalten ließen und irgendein Übergang vom einen zum anderen möglich wäre, sie zu den einzelnen widersprechenden Bestandteilen einer objektiven Beziehung würden. Er missachtet aber den Unterschied, der innerhalb der einen Unwahrheit im siebten Paragraph des betreffenden Vortrags hervorgehoben wird. Dieser Unterschied zwischen Geheimnis als verwehrender Verbergung und Irre als Vergessenheit der Wahrheit des Seins ermöglicht, eine Modifikation der Irre in das Geheimnis als notwendige

Unwahrheit zu denken, wobei Wahrheit und Unwahrheit in ihrer Zusammengehörigkeit das Selbe, aber nicht das Gleiche sind.

Noch eine andere »ungegliederte Identität« (S. 219) will der Verfasser in der heideggerschen Auslegung der kantischen Zeit als Selbstaffektion sehen. Er verliert für die Verbindung zwischen Selbstaffektion, Schematismus und Horizont des Gegenstehenslassens überhaupt kein Wort, obgleich Heidegger durch diese Verbindung die Angewiesenheit des „Ich denke“ auf die Zeit und damit auf das begegnende Seiende zu zeigen vermag. Diese Nachlässigkeit erlaubt dem Verfasser, die von den Synthesen der Apprehension und der Rekognition gebildete »Gegenwart überhaupt« und die »gewesend-gegenwärtigende Zukunft« von *Sein und Zeit* zu vergleichen, um daraus schließen zu können, dass sich die zeitlichen Ekstasen sowohl im ersten als auch im zweiten Fall ineinander fügen und einen un-endlichen, in sich eingeschlossenen Sachverhalt bilden (S. 177).

Zum Schluss seiner Ausführungen ruft der Verfasser die philosophische Kritik auf zu erhellen, dass sich die Wirklichkeit keineswegs von dem Sein ableiten und rechtfertigen lässt, da sie einen unversöhnlich „politischen“ Charakter zeigt, den die geschichtliche Einbildungskraft durch vergängliche rechtliche Einrichtungen nur zeitweilig beruhigen und beherrschen kann. Nun stellt sich die Frage, ob es nicht ehrlicher gewesen wäre, schon am Anfang zu enthüllen, dass diese unendliche in sich streitende Wandelbarkeit der Wirklichkeit »die vorausleuchtende Idee« ist, die eine Bezeugung durch das in diesem Buch entwickelte» Gespräch zwischen Denkenden« sucht.

ROSA MARIA MARAFIOTI

L'engagement, la distance. Notes sur le programme de la revue *Cités*¹

Depuis quelque temps on croit que pour rendre une voix audible à un large public, il faut inventer une stratégie exotique et produire par conséquence l'inédit, le jamais vu, etc. On pourra donc croire que dans un pays où il existe une culture consolidée du dialogue intellectuel, comme c'est le cas de la France, une revue doit, pour s'imposer sur une marche déjà remplie, respecter certains impératifs de l'innovation. L'exemple de la revue *Cités* démontre qu'on peut construire une publication avec un profil et une personnalité propre sans porter de l'eau au moulin du marketing.

«La revue *Cités* (...) entend relever le défi d'une réorientation de la philosophie politique, en particulier française, vers les débats contemporains, tout en conservant un ancrage indispensable dans l'histoire». Ce sont les mots par lesquels le directeur de la revue Yves Charles Zarka présente dans son éditorial intitulé «Cités: cité réelle et cité possible» le programme de la publication qu'il dirige. Le lecteur peut être assuré que l'oscillation qui existe dans ce titre bien qu'il enferme en soi une volonté de séduction, a une signification d'une grande importance pour le profil de la revue que nous discutons. En ce qui concerne le premier terme, celui de réel, il présente dans une formule abrégée le champ de recherche que la revue se propose de parcourir, et l'attitude envers celui-ci. Il s'agit en premier lieu d'une sorte de travail empirique c'est-à-dire d'une analyse des faits ou des

données provenant des domaines comme la politique l'économie, la société. Mais il ne s'agit pas d'extraire de ces données leur forme idéale, ni de spéculer sur leur logique interne mais, de prendre le courage de s'exposer à leur brutalité.

Et pourtant, il ne faut pas croire que la revue *Cités* se propose de s'épuiser dans le seul geste de récupérer le réel. Il intervient ici, comme élément équilibrant, le terme de «possible» qui a comme fonction de démontrer que le réel peut être change, que les choses peuvent s'organiser autrement. Cela signifie que pour changer le monde le philosophe ne doit pas renoncer à l'interpréter.

L'organisation interne de la revue comporte un dossier principal sur un sujet d'actualité publique et quelques rubriques fixes comme: «le lexique politique» et «l'analyse du discours politique» qui se proposent d'offrir au lecteur une enquête sur les champs sémantiques des certaines notions à l'ordre du jour. Pour le chercheurs en philosophie politique la revue met à la disposition de ceux-ci une rubrique nommée «actualité de la recherche» qui a comme but de faire le bilan des résultats obtenus dans un secteur particulier de recherche. En fin, la rubrique «grand article», convoque dans chaque numéro les opinions d'une personnalité importante, tandis que la rubrique «documents» essaye d'argumenter d'une manière professionnelle une thèse. Un exemple dans ce sens est fourni par les deux séries des documents concernant l'engagement politique nazi de Carl Schmitt, auteur qui a connu en France, depuis quelque temps, une audience considérable.

¹ La revue *Cités* a apparue pour la première fois en 2000. La publication est éditée par P.U.F.

Pour ne pas présenter la revue *Cités* seulement d'une manière abstraite je me propose dans les lignes suivantes d'analyser le contenu du dossier principal que la revue a consacré à l'État. La fin de l'État, la naissance d'un nouvel ordre mondiale dont l'organisation sera tout nouvelle, ayant peu à voir avec les structures politiques traditionnelles, est un sujet à l'ordre du jour. Mais au delà d'un certain discours qui annonce triphalement l'émergence d'une nouvelle époque de la solidarité humaine globale il y a quelques difficultés que seule une analyse exerçant une patience face aux détails pourra résoudre. Dans le numéro 18/2004 la revue *Cités* a consacré un dossier à cette question, dossier intitulé: «Le dépérissement de l'État. Le Léviathan est-il mort ?». Les articles de ce dossier on en premier lieu une signification méthodologique car avant de répondre à la question concernant la mort ou la survivance de l'État il faut se demander, en premier lieu, quelle grille d'interprétation est la mieux appropriée pour discerner certains des phénomènes socio-politiques contemporaines.

Selon une certaine interprétation l'État est remplacé par les mécanismes de la gouvernance c'est-à-dire par un ensemble des techniques des coopérations entre les agents. Cette interprétation qui soutient que la gouvernance élimine définitivement l'État dans sa formule ancienne est nommée par Luc Rouban l'interprétation post-moderne de l'État. Contre cette analyse, Luc Rouban veut démontrer dans son article intitulé: «Les paradoxes de l'État postmoderne», que la transformation de l'État ne signifie pas une évolution vers d'autres formes d'exercice du pouvoir mais, il s'agit plutôt d'une réorganisation paradoxale de celles-ci. L'un des exemples possibles de ces paradoxes est le fait que malgré le monopole

détenu par les idéologies neo-libérales dans beaucoup des pays, idéologies hostiles comme on le sait au dirigisme keynésien, l'État a dû intervenir plusieurs fois pour relancer les secteurs économiques en difficulté. Un autre exemple, qui a une actualité médiatique plus visible, c'est le paradoxe produit par le nouvel impératif mondial concernant la sécurité, impératif qui a comme corrélat la nécessité d'un État fort, capable d'intervenir aussi sur le plan militaire que sur le plan diplomatique. Selon Luc Rouban, la conclusion qui s'impose est que loin d'assister aujourd'hui à l'effondrement de l'État, les phénomènes politiques contemporains indiquent plutôt le fait que le pouvoir politique potentiel, c'est-à-dire le pouvoir non-structure par une forme quelconque, se comporte d'une manière plus fluide entraînant avec soi les paradoxes cités.

Dans une même ligne d'argumentation l'article «Vers le familialisme global. La famille mondiale après l'État-nation» de Raphaël Liogier, affirme qu'il y a un dépérissement de l'État mais que ce mouvement n'affecte pas certaines logiques territoriales, l'espace étant dans ce cas un objet libidinal, un objet de désir. C'est pour cela que certaines théories ou doctrines comme celle de Hobbes ou de Max Weber, conservent aujourd'hui un certain pouvoir explicatif, car ces auteurs ont capté à travers leurs analyses les invariants du champ politique. Au delà de cet avertissement selon lequel les structures théoriques anciennes ne sont pas complètement dépassées par les événements, Raphaël Liogier se propose d'interpréter les relations inter-Étatiques. La politique globale signifie, pour cet auteur, un retour du modèle de la famille sur la scène politique mondiale. La grille théorique qui permet à l'auteur de faire ces réflexions se fonde en dernier lieu sur une certaine interprétation de la

psychanalyse, articulé pour la première fois par Deleuze et Guattari. Selon ces derniers auteurs la psychanalyse à travers ses concepts cardinaux, comme par exemple le complexe d'Œdipe, produit un dispositif qui permet au psychanalyste de «territorialiser» les pulsions humaines sur le pôle de la famille. La menace terroriste, le climat généralise d'insécurité, ont produit, selon Raphaël Liogier une projection du modèle de la famille sur les structures plus grandes des États, projection qui fait que l'Europe joue le rôle de la mère humanitariste et L'Amérique le rôle du père sévère qui applique des corrections au Tiers Monde infantilisé.

L'analyse psychanalytique de la nouvelle triangulation mondiale doit être complété avec l'investigation juridique de Philippe Blacher qui dans «L'État dans la doctrine «progressiste» du droit international publique» analyse certains discours contemporains qui, partant d'une perspective juridique, annoncent la fin de l'État proposant la formule d'un droit international capable d'assumer les responsabilités de l'État. En fait selon l'auteur il ne s'agit que d'une reproduction de certains modèles juridiques étatiques. Mais en dehors de cette absence «d'originalité» du droit international il y a encore deux problèmes. La première concerne l'absence d'hierarchie entre les normes internationales, fait qui entraîne avec soi, une difficulté décisionnelle, la deuxième concerne le fait que le territoire international n'a pas de spécifique propre, celui-ci étant déformé par les intérêts des États.

Si on veut discuter la crise de l'État il faut parler entre autre de la crise des mécanismes politiques internes. Marie-Anne Cohendet essayé d'examiner la situation actuelle de la représentation politique dans un article intitulé: «Une

crise de la représentation politique?». Dans beaucoup des cas la démocratie est représentative même s'il y a des moments quand elle est directe, comme par exemple dans les moments du referendum. La crise politique actuelle, qui n'est pas localisable dans une seule région et qui n'affecte une seul pays, a selon Marie-Anne Cohendet comme causes les phénomènes économiques, la dynamique des institutions de l'État, et le fait que pour les citoyens la démocratie devient de plus en plus problématique. En ce qui concerne cet aspect il faut dire qu'il y a dans l'époque contemporaine une dissolutions des repères claires concernant le pouvoir politique, situation due d'une part à la dynamique proprement dite des structures étatiques, mais aussi a d'autres aspects, comme le fait que le pouvoir politique peut être influence par d'autres types de pouvoir, tels le pouvoir économique, ou le fait que l'identité politique est diffuse. Dans cette situation la représentation politique est menacé par deux phénomènes: d'une part le sentiment des citoyens qu'il ne sont pas représentés par personne, d'autre le désengagement politique. La solution cherché par l'auteur concerne la transformation de la démocratie dans une institution politique interactive, suggestion réalisable aujourd'hui grâce aux nouvelles technologies de communication.

Comme on peut le constater la problématique de la situation actuelle de l'État ne peut être posée, d'une manière satisfaisante, qu'a l'intérieur d'une grille interprétative complexe qui essaye de se tenir à l'écart du bigotisme intellectuel. La question à laquelle semble répondre la revue Cités est que l'engagement de l'intellectuel ne doit pas passer par l'esprit partisan

TĂUT VAL-CODRIN

Manfred Riedel, Harald Seubert, Hanspeter Padrutt (Hg.): Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie. Heidegger im Dialog mit Medard Boss, Köln, Böhlau Verlag, 2003.

Die Zollikoner Seminare (1959 bis 1969) geben wichtiges Zeugnis der fruchtbaren Auseinandersetzung und gegenseitigen Bereicherung zwischen dem Schweizer Arzt und Psychiater Medard Boss und dem Philosophen Martin Heidegger. Dieses interdisziplinäre Gespräch zwischen Ärzten, Therapeuten und Studenten der Psychiatrie hinterfragt unser traditionell naturwissenschaftlich-technisches Weltverständnis im allgemeinen und das des Faches der Psychoanalyse im besonderen. Der Psychiater Boss findet in Heideggers Bestimmung des menschlichen Daseins als „Lichtung des Seins“ Bezüge zur indischen Philosophie der Upanishaden, in die er sich während seiner Indienreise weiter vertieft. Der Philosoph Heidegger hält während dieser Reise engen Kontakt zu Boss und hofft, durch einen Psychiater könne die Daseinsanalyse „viel weiteren Kreisen, namentlich einer großen Zahl Leidender, zugute kommen.“¹

Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie nun ist das Ergebnis eines am Lehrstuhl für Praktische Philosophie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg im Jahre 2002 gehaltenen Symposions, das sich mit dem langjährigen Dialog zwischen Heidegger und Boss auseinandersetzte. Dieser Band dokumentiert mit einigen Ergänzungen die Beiträge der Tagung, die sich mit dem Ort der Daseinsanalyse im Kontext von Medizin und Psychiatrie, Boss' Erfahrungen in Indien, der Fundamentalontologie und Psychoanalyse sowie der Stellung des Arztes und Philosophen in der Krisis der Wissenschaften beschäftigt.

Holger Heltings Beitrag beispielsweise würdigt den Verdienst Medard Boss' für die Entstehung der psychotherapeutischen Daseinsanalyse, indem er die Beziehung zwischen Boss und Heidegger chronologisch von den ersten Kontakten bis zur Institutionalisierung der Daseinsanalyse beschreibt. Der Leser erhält private Einblicke in diese langjährige Freundschaft, wie auch am Ende des Buches in den Zeugnissen von Teilnehmern der Zollikoner Seminare. Bei der Befragung der Phänomenologie nach ihrer Praxisrelevanz lässt Helting Kritiker zu Wort kommen und räumt deren Zweifel mit aussagekräftigen Zitaten aus *Sein und Zeit* aus. Mit Hilfe eines Exkurses versucht er, der Kritik an dem vermeintlich menschenabgewandten Charakter von Heideggers Seinsfrage beizukommen. Dies mit einer Hypothese über den von Heidegger selbst vernichteten dritten Abschnitt von *Sein und Zeit* zu tun, halte ich für sehr gewagt und unzureichend.

Der Beitrag von Claudius Strube versteht die Zollikoner Seminare als eine konkrete Einübung in die phänomenologische Hermeneutik des Daseins. Als bedeutsam für ein neues Verständnis der Arzt-Patient-Beziehung erkennt er die Unterscheidung zwischen der einspringend-beherrschenden und der vorspringend-befreienden Fürsorge, die er anhand konkreter Situationen verdeutlicht. Mit klarer Struktur spricht sein Beitrag von den Schwierigkeiten der Konkretisierung von Phänomenologie.

Auch die Kritik Heideggers an der Freudschen Psychoanalyse wird von Strube schrittweise herausgearbeitet und mit Zitaten unterstützt. Nachteilig an Strubes Zitaten ist, dass die Angaben in den Fußnoten sehr umfangreich sind

¹ *Erinnerungen an Martin Heidegger* (Hg. G. Neske), Beitrag Medard Boss. Pfullingen 1988, S.31

RECENZII

und nicht nur erläuternde Funktion haben, sondern auch viele neue Aspekte anschneiden, die nur fragmentarisch bleiben können.

Die Indienfahrt des Medard Boss wird eindrucksvoll von Hans-Peter Hempel geschildert, der zum einen das erkenntnisleitende Interesse herausarbeitet, mit dem Boss nach Indien fuhr; thesenartig, und doch mit innerem Zusammenhang der Abschnitte, erläutert er das phänomenologische Denken. Zum anderen gibt er wieder, welche Erkenntnisse Boss in Gesprächen mit den Rishis und Yogis in Indien erlangte. Klar strukturiert legt Hempel dar, in welchen Punkten Boss und die Rishis übereinstimmten, und in welchen Boss sich belehren ließ. Er zeichnet die Boss'schen Denkprozesse während dessen Zeit in Indien nach und informiert dort, wo es sinnvoll ist, über die indische Philosophie und die Bezüge, die sich zur Phänomenologie herstellen lassen.

Wie die drei von mir kurz skizzierten Beiträge zeigen, ist die Themenvielfalt in diesem Buch breit gefächert. Die Bandbreite erlaubt somit einerseits, dass für jedes Interessen- und Vertiefungsgebiet der Leserschaft etwas angeboten wird und andererseits, dass Bezüge zwischen den Texten möglich sind, die sich antithetisch gegenüberstehen oder aufeinander verweisen, was aus den verschiedenen Beiträgen eine runde Sache macht.

In der Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen Heidegger und Boss, aber auch in Hinblick auf das Verhältnis zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie, ist dieses Buch ein wertvoller Begleiter.

JULIA PETERSON