

## Heidegger über die Grundsätze des Denkens

VON GERD HAEFFNER S.J.

Unter dem Titel „Grundsätze des Denkens“ hielt Heidegger im Sommersemester 1957 fünf Vorträge an der Universität Freiburg i. Br.<sup>1</sup> Das Interessante dieser Vorträge liegt in der Artikulation seines Denkens im direkten Anschluss an ein wichtiges Element der klassischen Metaphysik, die Lehre von den *prima principia cognitionis*. Im weiteren Sinn gehören zu diesen *principia*, entsprechend der Dreiteilung der klassischen Logik, die Grundbegriffe (vor allem der Begriff des Seins), die Grundsätze und die Gesetze des Schließens. Im engeren Sinn sind damit die Grund-Sätze gemeint. Der erste Grundsatz, der schon im Buch IV der „Metaphysik“ des Aristoteles eine ausführliche Behandlung erfahren hat, ist das Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch (*principium contradictionis*). Ihm schließt sich dort eine kurze Darstellung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten an. Dabei bleibt es lange Zeit. Im hohen Mittelalter wird erwogen, ob nicht auch ein Prinzip der Identität anzunehmen ist und, wenn ja, wie dieses sich zum Nichtwiderspruchsprinzip verhalte. In der Neuzeit, in der das Interesse an einem systematischen, lehrhaften Aufbau der Ersten Philosophie, über die bis dahin geübte Kommentierung des Aristotelischen „Metaphysik“-Buches hinaus, stark geworden war, wird die Lehre von den Grundsätzen zu einem wichtigen Teilgebiet der neu etablierten „Ontologie“. Leibniz erwägt eine ganze Reihe von solchen Grundsätzen und entscheidet sich schließlich dafür, zwei davon herauszuheben, denen er den Titel eines Großen Prinzips (*principium grande*) zuerkennt<sup>2</sup>: Es sind einerseits das altbekannte Nichtwiderspruchsprinzip und andererseits das Prinzip vom zureichenden Grund, das zwar in der Praxis der Wissenschaft und Philosophie schon lange befolgt worden,<sup>3</sup> bisher aber nicht zu einer ausdrücklichen Anerkennung gelangt war. Bei Fichte<sup>4</sup> findet sich dann eine Auflistung von drei Prinzipien: dem der Identität, dem des ausgeschlossenen Widerspruchs und dem des zureichenden Grundes.

Im vorliegenden Aufsatz wird zunächst (1) Heideggers Umgang mit den einzelnen Grundsätzen in der Reihenfolge ihres historischen Auftretens thematisiert und dann (2) sein Verständnis von Grundsätzen überhaupt dargestellt und bedacht.

<sup>1</sup> Jetzt in: Bremer und Freiburger Vorträge (HGA 79), herausgegeben von P. Jaeger, Frankfurt am Main 1994, 2. durchgesehene Aufl. 2005.

<sup>2</sup> *Monadologie*, 31–32.

<sup>3</sup> Z. B. in der Form des von Aristoteles herkommenden Satzes „omne quod movetur ab alio movetur“ (*Thomas von Aquin*, S.th. I, 1, 3). Überhaupt finden bei Thomas Sätze der Form „omne quod ...“ eine häufige Verwendung.

<sup>4</sup> Über den Begriff der Wissenschaftslehre (GA I, 2), 255 ff.

## 1. Heideggers Stellungnahme zu den drei Grundsätzen

In seinen Freiburger Vorträgen geht Heidegger von der Fichteschen Liste aus. Er trägt dort eine Überlegung zum Wesen der Grundsätze überhaupt vor. Die drei einzelnen Grundsätze behandelt er nur relativ knapp.<sup>5</sup>

### 1.1 Zum Prinzip vom Widerspruch

Aristoteles formuliert in Met. IV, 3 (1005 b 19–20) den Satz vom Widerspruch so: „Daß dasselbe [Prädikat] demselben [Aussagesubjekt] hinsichtlich desselben zugleich zukomme und nicht zukomme, ist unmöglich“:

τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

Eine direkte Aufweisung dieses Prinzips durch Ableitung aus höheren, d. h. allgemeineren und einsichtigeren Sätzen erklärt Aristoteles als nicht möglich. Denn es ist das allgemeinste und bekannteste. Wohl aber ist ein ἔλεγχος, d. h. eine Widerlegung seines Gegenteils als *argumentum ad hominem* möglich. Sieben solcher Argumente werden von Aristoteles angeführt. Ich beschränke mich hier darauf, vier davon zu nennen: a. Reden zu anderen (oder auch nur zu sich selbst) heißt: etwas Bestimmtes sagen; Bestimmtes aber heißt ein spezifisch Eines, d. h. nicht Anderes. Sonst ist alles einerlei und das Sagen hebt sich selbst auf. – b. Gälte das genannte Prinzip nicht, so wäre alles eins, d. h. eine unbestimmte Materie, die alle möglichen Prädikationen zulässt. Dann aber gibt es nichts Wirkliches, nur Mögliches. – c. Gälte das Widerspruchsprinzip nicht, so könnte man keinen Unterschied mehr zwischen Bejahung und Verneinung angeben. – d. Wenn auch vielleicht keine definitive Bestimmung des Wahren oder Guten gelingt, so glaubt doch jeder an ein gewisses Maß der Annäherung, d. h. zumindest an den Unterschied zwischen dem Wahrscheinlicheren und dem Unwahrscheinlicheren, zwischen dem Besseren und dem Schlechteren. D. h., es gibt in der Sache liegende Bestimmungen und Unterschiede.

Heideggers Äußerungen zum Kontradiktionsprinzip muss man sich aus verschiedenen Veröffentlichungen zusammensuchen. Eine thematische Behandlung hat er ihm, soweit ich sehe, nur in einem noch unveröffentlichten Vortrag gewidmet.<sup>6</sup> In den Vorträgen zu den „Grundsätzen des Denkens“ sowie an einigen Stellen seiner sonstigen Schriften finden sich jedoch hinreichend deutliche Bemerkungen. Sie klingen eher reserviert. Heidegger betont,

<sup>5</sup> Bezüglich des *principium rationis* wird dieser Mangel wettgemacht durch das Buch „Der Satz vom Grund“, das eine Freiburger Vorlesung vom WS 1955/56 und einen zusammenfassenden Vortrag vom 25. 5. 1956 in Bremen dokumentiert.

<sup>6</sup> Im Freiburger ‚Kränzchen‘ am 16. 12. 1932. Seine Veröffentlichung ist vorgesehen für den Band 80 der Gesamtausgabe.

daß der Satz vom Widerspruch auch heute noch und eigentlich ständig in der Geschichte umstritten war, sowohl hinsichtlich seiner Formulierung wie hinsichtlich seiner Ursprünglichkeit, ob er vom Satz der Identität hergeleitet ist, in ihm gründet oder ein eigener Satz ist, wie auch hinsichtlich seines Gesetz- und Normcharakters, ob er eine Regel ist des Sätze-Sagens, ein Satzgesetz, oder ob er ein Seinsgesetz ist, einen Seinszusammenhang ausdrückt; man hat auch beides zusammengenommen. Man kann darüber so lange nichts Rechtes ausmachen, als man über den Satz selbst, also eine bestimmte Weise des λόγος, nicht im klaren ist.<sup>7</sup>

Aus diesem Grund wendet sich Heidegger gegen die geläufige Meinung, die den Satz vom Widerspruch „für ein an sich zeitlos gültiges ‚Prinzip‘ (‚Axiom‘)“ hält und dabei nicht bedenkt, „daß dieser Satz für die Metaphysik des Aristoteles einen wesentlich anderen Gehalt hat und eine andere Rolle spielt als für Leibniz und wiederum von anderer Wahrheit in der Metaphysik Hegels oder derjenigen Nietzsches ist“.<sup>8</sup>

Nun ist das Aristotelische Widerspruchsprinzip in der Tat nur unter bestimmten Voraussetzungen – zwar nicht gültig, wohl aber – anwendbar. Diese betreffen die Selbigkeit des Subjekts, von dem etwas ausgesagt wird, sowie die hinreichend klare Umgrenzung der Begriffe für das Subjekt und die möglichen Prädikate des Satzes. Entscheidend ist: Wenn ein Prädikat als zutreffend behauptet wird, dann kann nicht zugleich behauptet werden, dass es nicht zutrifft. Das sprachliche Vehikel des Zutreffens ist die Kopula „ist“. Was sich gegenseitig mit Notwendigkeit ausschließt, ist also das Sein und das Nicht-Sein desselben, d. h. Existenz und Nichtexistenz derselben Substanz beziehungsweise „Sein“ und Nicht-Sein (Zutreffen und Nicht-Zutreffen) derselben prädikativen Seinsbestimmung. „Sein“ kann hier nichts anderes meinen als „Sein eines Seienden“. Dieses mag in den verschiedenen metaphysischen Entwürfen verschieden situiert werden, aber diese geschichtliche Verschiedenheit geht doch nicht so weit, dass behauptet würde, dass zugleich wahr sein könnten die Sätze „A ist B“ und „A ist nicht B“.

Für Heideggers Reserve gegenüber dem Kontradiktionsprinzip spielte das Vorbild Hegel eine wichtige Rolle. Zwar lehnt Heidegger den metaphysischen Hintergrund der „Logik“ Hegels, nämlich die Idee des absoluten Geistes, ab; dennoch entnimmt er daraus Sätze wie die, dass das reine Sein und das reine Nichts „dasselbe“ seien<sup>9</sup> und „daß alles, was ist, den Widerspruch zu seinem Grund hat“. Heidegger zitiert zustimmend Hegels Satz, der Widerspruch sei „die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; denn nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit“. Hegel habe auch Recht, wenn er sagt: „Der Geist gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit – Heidegger interpretiert: ‚d. h. im Widerspruch‘ – sich selbst findet.“ Und Hölder-

<sup>7</sup> M. Heidegger, Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung vom WS 1924/25 (HGA 19), herausgegeben von I. Schüßler, Frankfurt am Main 1992, 378.

<sup>8</sup> M. Heidegger, Nietzsche II, Pfullingen 1961, 159; vgl. Heidegger, Nietzsche I, 595–616.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, I. Buch; M. Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, in: Ders., Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, 17.

lins Spruch „Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben“<sup>10</sup> kommentiert Heidegger: „Hier enthüllt sich der Widerspruch als das Einigende und Währende“<sup>11</sup>. Wie sind solche Aussagen einzuordnen?

Bei Hegel finden sich in der Tat eine Reihe von Formulierungen zum „Widerspruch“ als der Grundstruktur des Denkfortschritts und auch alles Wirklichen. Dennoch würde er seine sämtlichen Aussagen aufheben, wenn er wirklich das Kontradiktionsprinzip leugnete.<sup>12</sup> Was Hegel mit seiner Rede vom Widerspruch meint, ist etwas anderes, und zwar Mehrfältiges. Teils verwechselt er – bedauerlicherweise – den kontradiktorischen mit dem konträren oder gar mit dem polaren Gegensatz (Herr/Knecht, Frau/Mann usw.). Teils verweist er – ganz zu Recht – auf bestehende begriffliche Sachverhalte: „Hegel geht es darum, die Verflechtungen und die Beziehungseinheit gerade auch von gegensätzlichen Bestimmungen aufzuweisen.“<sup>13</sup> Begriffe zu trennen, heißt zugleich: sie zu verbinden, sie in Beziehung zu setzen.

Wie ist Hölderlins Äußerung über die „Einheit“ von Leben und Tod zu verstehen? Leben und Tod sind zwar Gegensätze. Dennoch gilt: Wer lebt, wird gewiss einmal sterben, er ist sein Leben lang sterblich; der künftige Tod gehört zum Leben; zum Dasein gehört auch das Mitsein mit den Toten, die eine eigene, verewigte Art der Existenz (des „Lebens“) haben. Man kann auch legitimerweise „Leben“ und vor allem „Tod“ existentiell verstehen, so wenn man das wahre Leben dem bloßen Leben entgegensetzt und wenn man von den Weisen des „Todes“ spricht, die einen während des Lebens treffen können.<sup>14</sup> Wie auch immer: Das Widerspruchsprinzip wird durch diese Satzverbindungen nicht verletzt. Auch Heideggers Gegenstände scheinen mir, wie auch seine Berufung auf Heraklits Gegensatzlehre zeigt, von der Verwechslung mit anderen Motiven zu leben: vor allem mit polaren Gegensätzen.

Ein Problem könnte allerdings bleiben, das freilich nicht die logische Fassung des Prinzips trifft, vielleicht aber seine ontologische Interpretation. Das ist die Veränderung. Der Satz des Aristoteles scheint von statischen Verhältnissen, also z. B. vom Zustand desselben vor und nach der Veränderung auszugehen. *Im* Übergang aber scheint ein gewisses Zumal des vorherigen und des kommenden Zustands gegeben zu sein. Dabei ist zu unterscheiden der Übergang als plötzlicher „Umschlag“ (μεταβολή) und als kontinuierlicher Übergang (κίνησις). Im ersteren Fall, dem des unvermit-

<sup>10</sup> Schluss seines späten Textes „In lieblicher Bläue blühet“: *F. Hölderlin*, Gedichte. Eine Auswahl, herausgegeben von G. Kurz, Stuttgart 2003, 120–122.

<sup>11</sup> Alle Äußerungen: HGA 79, 87.

<sup>12</sup> Dass er das auch nicht tut, hat Josef Schmidt in einer sorgfältigen Studie des Problems nachgewiesen: „Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg“ (*ders.*, in: Pullacher philosophische Forschungen, Band 13), München 1977, 100–103 und 108–114.

<sup>13</sup> *J. Schmidt*, 101.

<sup>14</sup> So z. B. *F. Ulrich*, Einheit von Leben und Tod und andere Aufsätze. Herausgegeben und eingeleitet von *M. Bieler* und *St. Oster*, Einsiedeln 1999.

telten Umschlags von einer Bestimmung zu einer anderen, scheinen im Augenblick des Umschlags beide Bestimmungen, die alte und die neue, ein Nicht-so-sein und ein So-sein, derart aneinander zu grenzen, dass sie zugleich sind. Vermutlich ist das einer der Gründe, warum Aristoteles das „Plötzliche“ nicht annimmt, sondern es als so schnell (aber kontinuierlich!) geschehend interpretiert, dass man den Wandel selbst nicht beobachten kann.<sup>15</sup> Im kontinuierlichen Übergang (Modell: Ortsbewegung) aber ist etwas zu einer Zeit *t* entweder noch am Punkt *F* oder schon am Punkt *G*; die Zustände überlappen sich nicht. – Es bleibt das Problem der Entscheidung, durch die man vom Status der Unschuld in den der Schuld gelangt; der Übergang findet (nach Kierkegaard) im Augenblick statt, so dass ein „Hineinquantitieren“ in den neuen Zustand ausgeschlossen ist.<sup>16</sup> Der Übergang, um den es da geht, vollzieht sich zwischen konträren Gegensätzen, die formal dem Gegensatz von (aktiver) Potenz zu Akt entsprechen, wobei die Potenz zwar gegensätzliche Möglichkeiten und damit eine ambivalente Spannung, aber keinen aktuellen Widerspruch enthält. Die Entscheidung selbst steht unter dem Gesetz des Entweder-Oder, wie in ihrer Weise auch die Setzung einer Aussage. – Fazit: Durch all diese Beispiele wird das Prinzip des Ausschlusses widersprüchlicher Aussagen nicht verletzt.

Heideggers Kritik an der Universalität Widerspruchsprinzip scheint zu implizieren, dass der „Bereich“ des „Seienden“ nicht, wie die Tradition dies dachte, alles umfasst, m. a. W., dass „seiend“ keine transzendente Bestimmung ist. Zugleich setzt sie voraus, dass es in der Philosophie sachbezogene Äußerungen geben darf, die nicht die Struktur der Aussage haben. Was diese ist, hatte Heidegger freilich selbst lange bei Aristoteles abgelesen: die Aussage (*ἀπόφανσις*) ist eine „mitteilend bestimmende Aufzeigung“<sup>17</sup>. Später ließ er das Element der Mitteilung weg, das ihm nun offenbar, zusammen mit dem verlautbarenden Hinaussagen, als sekundär erschien. Nun übersetzt er das *ἀποφαίνεσθαι* der Rede (des *λόγος*) als „dasjenige versammelte Vorlegen, das es vermag, etwas zum Vorschein zu bringen“ (GA 79, 107). Wie das zu verstehen ist, macht das Beispiel deutlich, das Heidegger dafür gibt: „Der Weg ist weit“, auf einer Wanderung *still hingedacht*“ (ebd.).<sup>18</sup> In den späten Jahren konfrontiert Heidegger seine Hörer und Leser gelegentlich mit dem Bedauern darüber, dass er nicht an-

<sup>15</sup> Physik IV, 14 222b 15.

<sup>16</sup> Vgl. S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen, Einleitung, herausgegeben von H. Diem und W. Rest, München 1976, 140; vgl. Der Begriff Angst, 3. Kapitel, Einleitung.

<sup>17</sup> M. Heidegger, Sein und Zeit (= SuZ), Halle 1921, 156; vgl. Aristoteles, De interpretatione cap. 4. Dort wird als typisch für die Aussage angegeben, dass sie, im Unterschied etwa zu einer Bitte oder einem Wunsch, wahr oder falsch sein kann.

<sup>18</sup> HGA 79, 107. Hervorhebung von G. H. – Diese monologisch anmutende Auffassung der Sprache scheint Heidegger mit Husserl zu teilen, vgl. die Erste der „Logischen Untersuchungen“, § 8.

ders als in Aussagen sprechen konnte.<sup>19</sup> Wenn es das Eigene der Aussagen ist, „bestimmend-aufzeigende Mitteilungen“ zu sein, dann kann das Abzurücken von dem Anspruch der Bestimmung, der mit ihnen verknüpft ist, die Form der bloßen „Anzeige“, des „Hinweises“ oder des „Winks“ annehmen. Damit rücken die Sätze des „Denkers“, der einmal ein Philosoph gewesen ist, jedenfalls dem äußeren Anschein nach, in die Nähe der Sprüche der „Seher“ und „Weisen“, die es in alten Kulturen vor dem Aufkommen der Philosophie gab, und in die Nähe der rätselhaften Dichtungen nach dem Ende der Klassik, von Hölderlin bis Celan.

### 1.2 Zum Satz der Identität:

Es ist bemerkenswert, dass der Satz der Identität, anders als die beiden anderen Grundsätze, vonseiten Heideggers eine Zustimmung und positive Deutung findet. In der Geschichte der Metaphysik war dies im Allgemeinen umgekehrt. Dass das Widerspruchsprinzip anzunehmen ist, war nicht kontrovers, weil nur unter seiner Voraussetzung die Identität der besprochenen Gegenstände gewahrt werden kann.<sup>20</sup> Entsprechend galt das Identitätsprinzip bloß als die Kehrseite des Prinzips vom Widerspruch. Denn „für uns“ ist das Prinzip der Kontradiktion griffiger als das der Identität, mag dieses auch in der deduktiven Darstellung der Idealisten, beginnend mit Fichte, als die einfachste Form  $A \equiv A$  – am Anfang stehen. Wie diese verbucht Heidegger die Ermöglichung logisch identischer Gegenstände, die klassisch dem Widerspruchsprinzip zugeschrieben wurde, unter dem Identitätsprinzip. Das ist vielleicht nur ein Unterschied der Darstellung. Man fragt sich jedoch, wie Heidegger seine zustimmende Interpretation des klassischen Identitätssatzes mit seiner Ablehnung des Widerspruchssatzes vereinen konnte.

Die „Formel“ für den Satz der Identität ist  $A \equiv A$ .

Hegel zeigt jedoch: Dieser Satz ... könnte gar nicht setzen, was er setzt, wenn er die leere Selbigkeit des A mit sich selbst nicht schon durchbrochen und wenigstens A ihm selbst ... entgegengesetzt hätte.<sup>21</sup>

Damit greife Hegel eine Einsicht Platons auf, bei dem zu lesen ist, dass „jegliches Selbe mit ihm selbst selbig“ sei: ἕκαστον ἑαυτῷ ταῦτον.<sup>22</sup> Aber „erst die Philosophie des spekulativen Idealismus stiftet ... dem in sich synthetischen Wesen der Identität“, nämlich der „Vermittelung innerhalb der Identität“, „eine Unterkunft“<sup>23</sup>.

Darf man dahinter die Nachwirkung der normalen Identifizierungsform, nämlich zwischen Zweien, sehen: z. B. in dem Satz „Der ‚Hamlet‘ heute

<sup>19</sup> Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 25.

<sup>20</sup> Siehe weiter oben, Abschnitt 1.1, den Punkt a im Elenchos des Aristoteles.

<sup>21</sup> HGA 79, 86.

<sup>22</sup> Sophistes 254 d.

<sup>23</sup> HGA 79, 116.

Abend ist *derselbe*, der kürzlich als ‚Marquis Posa‘ auftrat, (nämlich z. B. Kl. M. Brandauer)? Da werden zwei verschiedene Rollen (allgemein: Erscheinungsweisen) als Rollen desselben Spielers beziehungsweise Trägers sichtbar: In diesem Beispiel „vermittelt“ der Kenner dem Unwissenden die „Identität“ dessen, der beide Rollen spielte. „Identität“ hat hier einen Sinn, der dem erkenntnisdienlichen nahesteht. Sie beantwortet die Frage, wer es war, der ... Identität ist das Resultat einer Identifizierung von Verschiedenem. Um nicht in das Dickicht des sozialpsychologischen Begriffs der Identität zu geraten, muss unterstrichen werden, dass Identität in unserem Kontext ein logischer Begriff ist, der auf alles Mögliche, nicht ausschließlich auf Menschen anwendbar sein muss. Der Gedanke ist dann der, dass der Identität als einem Verhältnis zwischen intentional Verschiedenem (A ... B) die Identität der Verschiedenen, jeweils mit sich selbst, zugrunde liegen muss. Das ist zunächst, im logischen Verstand, die innere Einheit der jeweiligen Begriffe, ihr sich durchhaltender Sinn. Im ontologischen Kontext ist die Selbigkeit mit sich selbst ein Charakteristikum jedes Seienden, wobei die Selbigkeit dem Wandel der Zustände und Umstände standhält. Heidegger hält fest:

Der Satz der Identität spricht vom Sein des Seienden. Als ein Gesetz des Denkens gilt der Satz nur insofern, sofern er ein Gesetz des Seins ist [...] Die Einheit der Identität bildet einen Grundzug im Sein des Seienden.<sup>24</sup>

Die „Vermittlung innerhalb der Identität“ scheint jedoch auf das Denken zu verweisen.

Den Großteil seines Vortrags über den Satz der Identität widmet Heidegger deswegen nicht dem Satz in dem bisher skizzierten klassischen, logisch-ontologischen Sinn, sondern nimmt diesen nur als Sprungbrett für den Sprung („Satz“) in ein anderes Thema, nämlich in das Verhältnis von Sein und Denken, im Ausgang vom Fragment B 3 des Parmenides τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Dieser Satz wird meistens so gelesen, dass das αὐτὸ Prädikat ist, so dass sich die Aussage ergibt, dass das Denken (beziehungsweise das Denkbare) und das Sein deckungsgleich („identisch“) sind. Heidegger aber nimmt das αὐτὸ als Satzsubjekt und versteht dieses Selbe als Selbigkeit und diese wiederum als Zusammengehören, nämlich von Sein und Denken. Er betont mehrfach, dass die von Parmenides angedachte und von ihm selbst gedachte Selbigkeit nicht zu verwechseln ist mit der in der Metaphysik vorgestellten Identität. Was meint er mit dieser Selbigkeit? Es ist nicht klar, ob Heidegger hier auch jene Identität im Blick hat, dergemäß Aristoteles und Thomas sagten, dass das aktuelle Einsehen (νοεῖς, *intellectus*) mit dem aktuell Eingesehenen selbig sei.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> HGA 79, 117.

<sup>25</sup> *Aristoteles*, De anima III, 7 431 a1. *Thomas von Aquin*, Intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum (Contra Gentiles II, 59; vgl. S.th. I, 55, 1 und 87, 1). Vgl. R. Schönberger, Intellectus in actu est intellectum in actu. Der aristotelische Begriff der Einheit der Erkenntnis im Mit-

Wenn Letzteres der Fall wäre, wäre Heideggers Gedanke eher eine Modifikation des metaphysischen Gedankens denn eine Absetzung von diesem. Die Modifikation ist allerdings wesentlich; sie betrifft alle drei Elemente des Satzes: erstens das „Sein“, das Heidegger „nach seinem anfänglichen Sinn als *An-wesen*“ denken will, zweitens das „Denken“, das als „Auszeichnung des *Menschen*“<sup>26</sup>, und zwar *nur* des Menschen verstanden wird, drittens die „Selbigkeit“ beider, die als *geschichtlich variables* „Einander gehören“ gedeutet wird. Dadurch ergibt sich für das „Sein“, dass es „selber zu uns gehört, indem es *als* Sein nur *bei* uns wesen, d. h. *an-wesen* kann“<sup>27</sup>.

Die aktuelle geschichtliche Gestalt dieses „Gehörens“ ist, nach Heideggers Diagnose, das „Ge-Stell“, demgemäß wir „gestellt“ werden, alles Seiende objektiv vorzustellen und auf seine Herstellbarkeit hin zu deuten. Dem Gehören selbst liegt das Er-ignis zugrunde, in dem Sein und Mensch einander zugeeignet sind. Heidegger ist der Meinung, dass das „Er-ignis“ nicht jederzeit erkennbar war. Erst die besondere „Konstellation“ von Sein und Mensch, die im Ge-Stell stattfindet, eröffnet den Weg zum Er-ignis und dann evtl. auch zu anderen Konstellationen wie dem „Ge-viert“. In der Richtung auf diese möglichen Modifikationen hin liegt wohl Heideggers eigentliche Botschaft dieses Vortrags,<sup>28</sup> in Absetzung von der Überlieferung der Metaphysik. Sie kann hier nur in wenigen Worten skizziert werden. In der Metaphysik ist die Rede von einer „Einheit“ von νοῦς (*intellectus*) und Sein, wobei dieses als Wesenheit oder als Beziehung zwischen Wesenheiten verstanden wird. Νοῦς ist ein erkenntnisstrukturaler Begriff, bei dem zunächst von seinem Träger abgesehen wird; als Träger kommen (vor allem) Gott, dann endliche reine Geister und schließlich auch Menschen in Frage. Heidegger konzentriert sich allein auf den Menschen. Um aber dem Vorwurf Husserls zu entgehen, der in „Sein und Zeit“ einen Anthropologismus erblickte, reduziert Heidegger den Menschen auf das Verstehen und interpretiert νοῦς als Vernehmen in einem sehr weiten Sinn. Dessen Korrelat kann dann aber nicht mehr das Sein als Wesen (εἶδος) sein, sondern ist das Sein in der ganzen Weite des „An-wesens“.

### 1.3 Zum Satz vom Grund

Während die Prinzipien von der Identität und vom zu vermeidenden Widerspruch der Stabilisierung der Erkenntnis dienen, dient das Prinzip vom Grund zur Erweiterung der Erkenntnis über die Feststellung offen-

telalter, in: *Pensées de l'un dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au Professeur Werner Beierwaltes*, édité par J.-M. Narbonne et A. Reckermann, Québec 2004, 143–179.

<sup>26</sup> HGA 79, 120–121.

<sup>27</sup> Ebd. 122.

<sup>28</sup> Vgl. seine Äußerung im Gespräch mit dem Verf. in Freiburg i. Br. am 17.2.1971: „*Identität und Differenz*. Da habe ich „die Katze bisher am weitesten aus dem Sack gelassen, nicht ganz, – aber doch am weitesten.“, in *dieser* Zs. 82 (2007) 392–398, hier 398.



sichtlicher Tatsachen hinaus. Es hat nicht dasselbe Ausmaß an selbstverständlicher Geltung wie die beiden anderen.

Mit dem Wesen des Grundes hat sich Heidegger schon 1929 in dem gleichnamigen Aufsatz befasst,<sup>29</sup> und zwar in hochspekulativer Manier. Er unterscheidet dort drei Arten des „Gründens“, die er in der Architektonik von „Sein und Zeit“ verortet: Freiheit setzt sich selbst, sich übersteigend, ihr Worumwillen und damit ihre Welt. So ist sie Ursprung von Grund überhaupt, und zwar auf dreifache Weise: erstens stiftend (entwerfend); zweitens, damit korrelativ, bodennehmend (Geworfenheit übernehmend); und erst drittens, begründend (besorgend-ausweisend und so die Warum-Frage und den „Satz vom Grund“ ermöglichend). Dieser Satz bezieht, nach Heidegger, jedes Seiende deshalb auf einen Grund, weil der Grund (nämlich das Dasein als Freiheit, d. h. als grundloser Grund) zum Sein des Seienden gehört. Sowohl in „Sein und Zeit“ wie in den „Beiträgen zur Philosophie“ wird vom Gedanken des Grundes, der Ermöglichung, des Ursprungs usw. ein keineswegs sparsamer, sondern im Gegenteil üppiger Gebrauch gemacht. Umso mehr erstaunt zunächst die Reserve gegenüber dem Grunddenken in Heideggers später Philosophie.

1955 denkt Heidegger nicht mehr spekulativ, sondern geschichtlich. Er achtet darauf, dass der Satz vom Grund, der doch in einem weiten Sinn schon seit langem befolgt worden war, erst bei Leibniz seine ausdrückliche Formulierung und Würdigung erfuhr. Von Aristoteles, der das Erkennen des Warum höher stellte als das bloße Feststellen des Dass<sup>30</sup> und drei Formen des Grundes (ἀρχή) unterschied<sup>31</sup>, bis zu Leibniz erstreckt sich so eine Art von „Inkubationszeit“ des Satzes vom zureichenden Grund, den Leibniz folgendermaßen formulierte:

Nos raisonnements sont fondés sur deux grands Principes, celuy de la Contradiction ... et celuy de la Raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vray ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit ainsi et non pas autrement, quoyque ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.<sup>32</sup>

Heidegger hakt ein bei der Kennzeichnung des Satzes vom Grund als *principium reddendae rationis sufficientis* durch Leibniz. *Rationem reddere* heißt soviel wie Rechenschaft ablegen, zunächst von den Behauptungen, die man aufstellt, indem man sie begründet; dann aber auch von den Tatsachen, die man findet, indem man ihre Gründe (Ursachen) erforscht. Diese Gründe sollen nicht bloß notwendige Voraussetzungen sein, also Bedingungen *sine qua non*, sondern „zureichende“ beziehungsweise „determinierende“ Bedingungen, die hinreichend für eine Ableitung der Tatsachen mit Notwendigkeit

<sup>29</sup> Vom Wesen des Grundes, in: Wegmarken, Frankfurt am Main 1976, 21–72.

<sup>30</sup> Metaphysik A, 1.

<sup>31</sup> Metaphysik Δ 1, 1013 a 17f.: ἀρχή ist all das, wodurch etwas ist, wird, oder erkannt wird.

<sup>32</sup> G. W. Leibniz, Monadologie, 31–32.

sind. Heidegger interpretiert das Leibnizische „principe de Raison“ transzendentalphilosophisch so: Erst durch die Angabe des zureichenden Grundes für alles wird das Vorstellen zum perfekten Feststellen, und er fährt, noch weiter zuspitzend, fort: „Jegliches gilt dann und nur dann als seiend, wenn es für das Vorstellen als ein *berechenbarer* Gegenstand sichergestellt ist.“<sup>33</sup> Und er gibt folgende historische Illustration: „Der heutige Mensch hört ständig auf den Grundsatz des Grundes, indem er dem Satz zunehmend höriger wird.“<sup>34</sup> Das sei ablesbar an der Technik, die unser „Heute“ bestimme. „Die moderne Technik treibt in die größtmögliche Perfektion. [Sie] ... beruht auf der durchgängigen Berechenbarkeit der Gegenstände. ... [Diese] setzt die unbeschränkte Geltung des principium rationis voraus.“<sup>35</sup>

Leibniz nimmt an, dass alles an sich seinen Grund hat, ohne dass wir Menschen diese Gründe erkennen müssten. Für Heidegger aber fällt, wie schon hinsichtlich der beiden anderen Prinzipien deutlich wurde, diese Ebene des ‚an sich‘ aus. Für ihn kommt kein anderer Grund infrage als ein prinzipiell vorstellbarer. Da jedoch nicht anzunehmen ist, dass jemals eine effektive Vorstellung der hinreichenden Gründe für alle Tatsachen möglich sein wird, sagt er: Das Warum „jagt“ das Vorstellen von einem Grund zum anderen, in unermüdlichem Und-so-weiter. Die Folge ist, dass die Stabilität des Seienden aufgelöst wird zugunsten seiner Gründe, die es begründen sollen, aber nicht können, da sie immer nur vorläufig sind. Wohl deshalb will Heidegger die Geltung *dieses* Prinzips vom Grund, das für ihn ohnehin nicht einsichtig, sondern nur eine Voraussetzung ist,<sup>36</sup> beschränken, und daneben ein anderes zur Geltung bringen. Neben dem jeweils anderen Grund als Antwort auf die Warumfrage gebe es, wenn ich ihn richtig verstehe, den je eigenen immanenten Grund jedes Seienden, sein Sein.<sup>37</sup> Es ist, was es ist und *weil* es ist. Heidegger illustriert dieses „Weil“ durch einen Vers von Angelus Silesius:

Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,  
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.<sup>38</sup>

Nun ist es in der Tat so, dass die Rose nicht nach einem Warum fragt, da sie einen Bezug dazu gar nicht haben kann. Der Mensch aber hat ihn nun ein-

<sup>33</sup> Der Satz vom Grund, 196. Hervorhebung von G. H.

<sup>34</sup> Ebd. 203.

<sup>35</sup> Ebd. 198.

<sup>36</sup> Ebd. 204. Wessen Setzung? Es läge nahe, mit Nietzsche, Scheler und anderen zu antworten: des Willens zur Macht als einer menschlichen Grundtendenz. Heidegger sieht dahinter eher ein übermenschliches Schicksal.

<sup>37</sup> „Das Sein jedoch, weil selber der Grund, bleibt ohne Grund. Insofern das Sein, selbst der Grund, gründet, lässt es das Seiende jeweils ein Seiendes sein.“ „Weil jedoch Leibniz und alle Metaphysik beim Satz vom Grund als einem Grundsatz über das Seiende stehen bleiben“, suchen sie „einen ersten Grund für das Sein: in einem Seienden, dem Seiendsten“ (ebd. 205). Dunkel bleibt freilich der Sinn, in dem das Sein „selbst der Grund“ sein soll, „der das Seiende jeweils ein Seiendes seinlässt“ (ebd.).

<sup>38</sup> *Angelus Silesius* (= Johann Scheffler), *Der Cherubinische Wandersmann* (1657), N° 289; Heidegger, *Der Satz vom Grund*, 68–74.

mal, und fragt fast überall danach, sei es im kausalen, sei es im finalen Sinne. Er darf in weiten Bereichen auch so fragen. Hingegen soll er sein Handeln nicht danach ausrichten, dass andere es loben; er soll vielmehr einfältig sein, und in dieser Hinsicht stellt ihm Silesius die Rose als Modell hin.<sup>39</sup> Freilich hat es mit diesem Sollen eine eigenartige Bewandnis. Denn: hat man die Unschuld des Einfältigen einmal verloren, wie kann man sie wieder gewinnen? Zerstört nicht jede Absicht das erhoffte Ergebnis der Absichtslosigkeit?

Heidegger nimmt den Spruch des Silesius aus dem eigentlich angezielten moralischen Zusammenhang heraus und wendet ihn auf die Ursachenforschung überhaupt an. Dies einmal zugestanden, fragt man sich: Ist es für seine Zwecke wichtig, dass das wahrgenommene Faktum gerade das Blühen einer Rose ist, so dass der Akzent darauf läge, dass die Empfindung des „Wunders“ des Schönen sich einem rationalen Erklären entzieht? Oder könnte der Ausgangspunkt *auch* ein alltägliches Phänomen wie z. B. ein tropfender Wasserhahn sein? Ich denke, ja, und verweise dazu auf die Würdigung banaler Alltagsphänomene in der künstlerischen Photographie der Gegenwart. Es geht Heidegger wohl ganz allgemein um das „Wunder“ des Seins, das es wert ist, dass man bei ihm verweilt, bevor man sich daran macht, seine Ursachen und Zwecke aufzuspüren. Denn Sein heißt seinem eigenen Wesen nach nicht Verursachtsein, sondern einfach „sein“, „anwesen“, „weilen“ und „währen“. Die Anwesenheit (Gegenwart) des Seienden ist etwas Eigenes, das nicht *schlechthin* nach rückwärts (Ursachen) und vorwärts (Folgen, Absicht) aufgelöst werden kann. Das alltägliche und wissenschaftliche Fragen nach Gründen wird jedoch durch diese Intuition offensichtlich nicht unmittelbar berührt; man darf wohl weiterhin fragen, welche Rolle Feuchtigkeit, Nährstoffe, Wärme und Sonnenlicht für das Blühen der Rose haben. Aber die Erklärung, die sich dadurch im günstigen Fall<sup>40</sup> ergibt, soll in ihren pragmatischen Grenzen bleiben. Man soll nicht meinen, das Sein des Seienden dadurch zu erfassen. Das gilt umso mehr, wenn es sich einerseits nicht um Dinge, sondern um den Menschen selbst handelt, und andererseits nicht um harmlose Warum-Fragen, sondern um die brennenden Fragen nach den Ursachen und dem Zweck (Sinn) des Leidens. Hier wird die Frage nach der Ursache auch schon sehr schnell zur Frage nach dem (realen oder supponierten) Schuldigen. Die Warum-Frage kann so in den Dienst des Ressentiments geraten, einer ganz unfruchtbaren, ja gefährlichen Einstellung. Parallel dazu greift die Kategorie des Zwecks, wenn es um das menschliche Dasein oder seine wesentlichen Erfahrungen geht, zu kurz. Und erst recht, so ist zu vermuten, will Heidegger den Begriff Gottes

<sup>39</sup> Der Spruch des Silesius variiert das Wort Jesu „Wenn du Almosen gibst, soll deine linke Hand nicht wissen, was deine rechte tut“ (Mt 6, 3).

<sup>40</sup> Oft genug bleibt es freilich, zumal in den Geisteswissenschaften, bei einer bloßen *Möglichkeit* der Erklärung, d. h. einer Hypothese, die nicht überprüft ist.

aus der Funktion des Erklärens und rationalen Planens heraushalten, im Gegensatz zu einer langen Tradition philosophischer Theologie.

Deute ich Heidegger hier richtig, so bleibt freilich ein Problem bestehen. Heidegger würdigt die erstaunliche Fruchtbarkeit des Gedankens des Grundes für das Erklären der Phänomene der Natur und der Geschichte kaum, als sei er nicht Bürger einer Menschheit, für die das Erklärenkönnen seit jeher ein fundamentales Desiderat war, längst vor dem Aufkommen der modernen Technik und auch nach diesem, und überhaupt auch ohne den Willen zur technischen Umsetzung des in der Erklärung gewonnenen Wissens, wie z. B. in der antiken Astronomie. Sein Interesse richtet sich ausschließlich auf das Phänomen der unmittelbaren Anwesenheit.<sup>41</sup>

## 2. Das Wesen der Grundsätze insgesamt

Heidegger bemüht sich nur wenig, den epistemischen Status der Grundsätze zu bestimmen; er beteiligt sich nicht an den Versuchen, das Verhältnis der drei Grundsätze näher zu bestimmen und eventuell weitere Kandidaten auf den Titel eines Grundsatzes zu prüfen. Er betrachtet das ganze Unternehmen, erste, zeitlos gültige Prinzipien der Erkenntnis zu finden, wie von außen. Es ist der Bestandteil einer gewesenen Denkform, der europäischen Metaphysik, die von Platon und Aristoteles begründet worden ist, bestimmte Stadien durchlaufen hat, und nun irgendwie an ihr Ende gekommen ist, obwohl wir noch immer, wengleich eklektisch, die von ihr geprägten Begriffe verwenden.

Im Rückblick auf die Geschichte der europäischen Metaphysik stellt Heidegger im Einklang mit anderen Philosophiehistorikern<sup>42</sup> fest, dass eine Systematisierung der als Grundsätze geltenden Sätze erst in der Neuzeit, speziell bei Leibniz, unternommen wurde. Wichtig ist dabei sein Urteil,<sup>43</sup> dass das Denken über die ontologischen Grundsätze im Deutschen Idealismus ein vorher nicht gekanntes Niveau erreicht habe, wodurch die Grundsätze „ihre bis dahin gültige Gestalt und Rolle eingebüßt“ hätten<sup>44</sup>. Obwohl Heidegger im Allgemeinen kein Freund der Dialektik ist, weil sie seiner Meinung nach eine Verlegenheit überdeckt, statt sie zu lösen, sagt er hier:

<sup>41</sup> Carl Friedrich von Weizsäcker bemerkte einmal Heidegger gegenüber, „ihm sei nicht klar, wie man in seiner Philosophie [nämlich Heideggers] verständlich mache, dass die Naturwissenschaft überhaupt gelingt.“ Heideggers Antwort darauf war: „Das weiß ich auch nicht“. C. F. v. Weizsäcker, *Erinnerung an Martin Heidegger*. Herausgegeben von G. Neske, Pullingen 1977, 243.

<sup>42</sup> Vgl. den Artikel „Prinzip“, in: HWPh; Band 7 (1989) 1336–1373 (P. Aubenque, G. Wieland, H. Holzhey, P. Schaber) sowie die Artikel zum „Identitätsprinzip“ (ebd. Band 4 [1976] 152–153; O. Muck), zum „Satz vom (ausgeschlossenen) Widerspruch“ (ebd. Band 8 [1992] 1202–1205, P. Stekeler-Weithofer) und zum „principium rationis sufficientis“ (ebd. Band 7 [1989] 1325–1336, H.-J. Engfer).

<sup>43</sup> HGA 79, 82.85.116.

<sup>44</sup> Ebd. 94.

Durch den Eingang des Denkens in die Dimension der Dialektik hat sich die Möglichkeit geöffnet, die Denkgesetze in den Bezirk einer gründlicheren Maßgabe zu rücken. Hegel zeigt, dass die genannten Denkgesetze mehr und anderes zeigen, als was das geläufige Vorstellen unmittelbar in ihren Formeln findet<sup>45</sup>.

Das will wohl sagen, dass das Denken nicht nur *unter* den Grundsätzen steht als unter den Bedingungen, die ihm Richtigkeit und evtl. Wahrheit ermöglichen, sondern dass seine Gesetze vielmehr der Ausdruck seiner eigenen Natur als autonomer Vernunft seien. Deswegen sagt Heidegger, diese Auffassung zusammenfassend: „Das Denken geht sich in seinen von ihm gesetzten Grundsätzen selbst an und bescheint so sich selber.“<sup>46</sup> Er stimmt dieser Auffassung auch selbst zu, geht aber zugleich über sie hinaus, indem er sagt: „Es [nämlich das dialektische Denken; G. H.] geht und steht in einem Licht, das es dem Anschein nach selbst angezündet hat. Allein, das Denken geht dabei zugleich in einem Schatten, den es kraft des ihm jeweils geliehenen Vermögens allein niemals erblicken kann.“<sup>47</sup> Das ist Größe und Grenze des Deutschen Idealismus: Einerseits erfasst sich dort das Denken in einer vorher so nicht gegebenen Weise; andererseits „verwehrt“ „Hegels Auslegung der Denkgesetze“, wohl durch ihre geist-ontologische Fundierung, den Absprung in den Ab-grund des Denkens<sup>48</sup>, auf den Heidegger abzielt.

Was Heidegger in jedem Fall ablehnt, ist die „geläufige Meinung“, die Grundsätze brächten „ewige“, d. h. zeitlos geltende Wahrheiten zum Ausdruck. Gegen die Idee „ewiger Wahrheiten“ hatte er sich schon in „Sein und Zeit“<sup>49</sup> ausgesprochen: ausgehend vom Ereignischarakter der ‚Wahrheit‘ als jeweiliger Entbergung, dabei überspielend, dass jedem Entbergen gewisse notwendige objektive Wenn-dann-Zusammenhänge zugrunde liegen, die eben in den Grundsätzen des Denkens formuliert sind. Diese gelten offenbar schlechthin und damit zeitlos, ungeachtet des Wechsels in ihren spekulativen Deutungen, die vergleichsweise sekundär sind.<sup>50</sup> Daraus folgt nicht unbedingt die von Heidegger kritisierte „geläufige Meinung“, „die ersten Grundsätze und obersten Prinzipien müßten unmittelbar einleuchtend, sonnenklar und schlechthin *beruhigend* für das Denken sein.“<sup>51</sup>

Damit ist auch schon ein erstes, negatives Stück der Antwort auf die Frage nach dem „Ort der Herkunft“<sup>52</sup> der Grundsätze des Denkens gege-

<sup>45</sup> Ebd. 86.

<sup>46</sup> Ebd. 137. – Vgl. dazu *M. Heidegger*, Vom Wesen der Wahrheit, in: Wegmarken, 95.

<sup>47</sup> Ebd. 137.

<sup>48</sup> Ebd. 112.

<sup>49</sup> *Heidegger*, SuZ, 227–229.

<sup>50</sup> Darauf beruht der klassische logisch-ontologische Satz „nihil est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat“: „nichts ist so zufällig/jeweilig, dass es nicht etwas Notwendiges in sich hätte“ (*Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 86, a. 3).

<sup>51</sup> *Heidegger*, Der Satz vom Grund, 30 (Hervorhebung G. H.).

<sup>52</sup> HGA 79, 92. Dass hier von einer „Herkunft“ die Rede sein kann, stützt Heidegger mit dem Verweis auf die Redensart, dass einem ein Gedanke „gekommen“ sei, wiewohl die Grundsätze nicht irgendwelche einzelnen Einfälle sind.

ben, die Heidegger stellt, nachdem klar ist, dass sie einerseits gelten sollen, ihnen aber andererseits eine eigentliche Evidenz fehlt.<sup>53</sup> Denn nun stellt sich die Frage: Worin beruht ihr Anspruch? Wovon sprechen die Grundsätze? Was sie sagen, „ist nichts Vorliegendes“, wie bei den empirischen Aussagen, und in diesem Sinn beruhen sie auf keinem „Grund“ (Boden). Indem er mit der Doppeldeutigkeit des Wortes „Satz“ spielt, der wir bereits im Vortrag über den Satz der Identität begegnet sind, zieht Heidegger daraus den Schluss: „Grund-Sätze sind Sprünge, die sich von jedem Grund absetzen und in den Ab-grund des Denkens springen.“<sup>54</sup> Was meinte er mit diesem Ab-grund, der zugleich der „Ort der Herkunft“ sein soll? Er deutet dunkel an: Der „Ab-grund ... ist uns Sterblichen näher, als wir meinen“; und fügt hinzu: „Das Denken lebt aus einer Wahlverwandschaft mit dem Tod.“<sup>55</sup> Dies könnte auf das „Nichts“ hinweisen, das sich im „Vorlaufen“ in den je eigenen Tod als Moment unseres Seins enthüllt. Das Denken, das radikal sein will, darf an dieser Tatsache nicht vorbeigehen, sondern soll sich damit anfreunden. Später, in einer Notiz aus seinen letzten Jahren, wird sich Heidegger allerdings vornehmen, von der Redefigur des „Abgrunds“ überhaupt Abschied zu nehmen:

Laß auch das Gründen noch  
und alle Sucht zum Grund der Gründe,  
auch der ‚Abgrund‘ ist nur sein Gefolg,  
finde dich ohn ein Warum  
ins Gehören zu der Freye,  
die sich Freyheit im Enteignis  
jäh, voreinstig fast, ereignet.<sup>56</sup>

Was aber ist nun, positiv bestimmt, der „Ort der Herkunft“, aus dem die Grundsätze des Denkens zu uns „sprechen“? Es ist unsere abendländische Geistesgeschichte. Diese ist, von außen gesehen, nur ein Ausschnitt der geistigen Geschichte der Menschheit, obwohl ihre Weisen des Denkens inzwischen kaum eine nicht-europäische Kultur unberührt gelassen haben. Aber für uns ist sie die unbeliebige Herkunft unserer Denk-Art. Wir bleiben von dieser Tradition geprägt und müssen deshalb darauf Rücksicht nehmen, dass wir als so Geprägte die klassischen Denker Indiens, Chinas und Japans nicht ohne Weiteres werden verstehen können. Immerhin erkennen wir durch die bloße Wahrnehmung des ostasiatischen Denkens, dass unser europäisches Denken nicht einfach mit „dem Denken“ identifiziert werden darf, weder das klassische und erinnerte noch das, was wir heute spontan

<sup>53</sup> Heidegger äußert sich distanziert zur Meinung, die Denkgesetze seien einsichtig; jedenfalls folge allein daraus, dass sie nicht ohne *petitio principii* bewiesen werden könnten, noch nicht, dass sie evident seien: HGA 79, 81–82.

<sup>54</sup> Ebd. 111–112.

<sup>55</sup> Ebd. 113–114.

<sup>56</sup> *M. Heidegger, Gedachtes* (HGA 81), herausgegeben von P.-L. Coriando, Frankfurt am Main 2007, 95.

ausüben und zugleich auch wieder erst suchen. Heidegger weist darauf hin, dass wir die „geschickhafte Einzigartigkeit“ unseres abendländischen Denkens „kaum erst erfahren und selten genug wahrhaben wollen“. <sup>57</sup> Da unsere Geschichte auch die bleibende Quelle der Erneuerung des Denkens ist, spricht Heidegger nicht allein von einer geschichtlichen, sondern von einer „geschickhaften“ <sup>58</sup> Bestimmung unseres Denkens. In dieser geht es um „das Verhältnis zu dem, was als Anblick und Anspruch uns angeht, auf uns zukommt, Gegenwart und so eigentliches Geschick und Geschichte ist“ <sup>59</sup>. Ja, Heidegger scheut sich nicht sogar zu behaupten: „Wir erblicken nur das, wovon wir selber schon angeblickt sind“, „was uns schon und zwar ohne unser Wissen und Zutun angeblickt hat.“ <sup>60</sup>

Was ist das? Was meint Heidegger, wenn er sagt, dass wir „angeblickt“ sind? Was uns anblickt, ist zweifellos die „Sache des Denkens“, das zu Denkende. Dass dieses uns anblickt, meint sicher nicht, dass es uns anschauen würde wie Augen es tun, sondern wohl nur, dass es einen Anblick bietet, der darauf „wartet“, dass es zu einem ihm entsprechenden Erblicken kommt. Mit der Rede vom „Anblick“, der mit einem „Anspruch“ verbunden ist, greift Heidegger offensichtlich das Platonische Bildwort *idéa* auf. Allerdings liegen die Fundierungsverhältnisse bei ihm doch sehr anders als bei Platon. Dieser macht eine immanent geometrisch schon gesicherte apriorische Erkenntnis, etwa des Pythagoras-Theorems, nachträglich durch die Hypothese der Idee (des apriorischen „Anblicks“) und die Metapher der „Anamnese“ verständlich. Bei Heidegger aber hängt die Beschwörung des „Anblicks“ in der Luft. Sie hängt ganz an der „Geschicklichkeit“ der geschichtlichen Divination, die es wohl geben mag, die aber nicht mehr intersubjektiv vermittelt ist. Denn es „geht“ uns ja so mancherlei „an“ und erhebt einen „Anspruch“, Wahres wie nur Scheinbares. Die Überlieferung ist reich an beidem. Vom Empfinden eines Anspruchs <sup>61</sup> führt kein Weg zur Wahrheit. Es geht nur umgekehrt: Es ist das erkannte Wahre, das den Anspruch erhebt, anerkannt zu werden. Also führt kein Weg daran vorbei, dass zuerst das Wahre zu suchen ist. Erst dann kann man darüber nachdenken, was der Anspruch sei, den es erhebt. Mit seiner Skepsis gegenüber den Grundsätzen, speziell dem Widerspruchssatz, gefährdet Heidegger jedoch die Idee der zu erkennenden Wahrheit. Diese Gefährdung wird verstärkt durch die Art, wie er die Idee der Metaphysik von ihrer Geschichte her deutet.

<sup>57</sup> GA 79, 94.

<sup>58</sup> Ebd. 98.

<sup>59</sup> Ebd. 101.

<sup>60</sup> Ebd. 100; vgl. auch 135!

<sup>61</sup> Greift Heidegger hier auf die neukantianische These vom praktischen Wert-Charakter der Evidenz zurück, die er in seinen frühen Jahren ablehnte, als er sagte, Windelband halte irrtümlich den Urteilsakt für einen Willensakt; daraus mache dann Rickert das Grundstück der Wertphilosophie überhaupt? Vgl. *M. Heidegger, Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Marburger Vorlesung vom SS 1928 (HGA 26), herausgegeben von *K. Held*, Frankfurt am Main 1978, 45.

Erstens hat man den Eindruck, dass in Heideggers Sicht der Philosophiegeschichte an die Stelle der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen metaphysischen Lehren unter den Normen der Kohärenz und Wahrheit die geschichtsphilosophisch reflektierte sukzessive Überbietung der jeweiligen Neuansätze tritt, so dass die „objektive“ Sachlichkeit einer *perennis quaedam philosophia*<sup>62</sup> von vornherein chancenlos ist gegenüber dem Kritizismus, und dieser wiederum gegenüber dem absoluten Idealismus. Gewiss versucht Heidegger, Licht in die Hintergründe dieser Überbietungsanstrengungen zu bringen. Dennoch nimmt er sie andererseits einfach hin, in diesem Punkt Hegel aufgreifend, freilich im Unterschied zu diesem nicht auf der Basis der „Aufhebung“, sondern aufgrund des Prinzips: „Daß eine Philosophie ist, wie sie ist, müssen wir einfach anerkennen. Es steht uns nicht zu, eine gegenüber der anderen vorzuziehen, wie solches hinsichtlich der verschiedenen Weltanschauungen möglich ist.“<sup>63</sup> – Hier öffnet sich ein weites Feld, dessen Wege und Irrwege hier nicht einmal skizziert werden können. Nur eine Andeutung konnte gegeben werden.

Zweitens denkt Heidegger, wenn er an die Gegenwart der Metaphysik denkt, sofort an die suggestive Macht der technischen Denkmodelle. Die „Technik“ sei faktisch die Erbin des apriorischen, logisch organisierten Denkens geworden, das früher in der Metaphysik, speziell in der neuzeitlichen Gegenstandstheorie, zu Hause war. Er weiß natürlich, dass damit den früheren Gestalten des metaphysischen Denkens keine Gerechtigkeit widerfährt und dass das bloß technische Vorstellen eher zum Unwesen als zum Wesen der Metaphysik zu rechnen ist. Dennoch greift er selbst nicht wirklich auf eine ältere Gestalt des metaphysischen Denkens zurück. Denn schon in den ältesten Gestalten sieht er Anfänge einer Deutung des Seins und des Denkens vom Herstellen her und damit den Keim der heute grassierenden Technik-Ideologie. Um diese zu begreifen und um sie von etwas „Ursprünglichem“ her zu verwinden, sind, so empfindet Heidegger, der Abschied von der Metaphysik überhaupt und der Versuch eines ganz anderen Denkens notwendig, wie er es vor allem in seinen „Vorträgen und Aufsätzen“ (1957) exemplarisch vorgeführt hat.

Der Abschied von der Metaphysik wäre aber ein blinder Schritt, wenn man nicht das Zurückzulassende und das zu Bewahrende unterschiede, wobei freilich das Bewahrensvalue erst neu entdeckt werden muss. Heidegger sieht sich einer Hypertrophie des Logos-Glaubens in der Technikideologie gegenüber, und zwar eines Logos, der sich von seiner Verwurzelung gelöst und in sich selbst gesichert hat. So geht er (erstens) zurück zu den alten Griechen, wo das, was wir Aussage nennen, λόγος, und wo das Aussage

<sup>62</sup> Leibniz an Rémond de Montmort, 26. 8. 1714, in: *Ders.*, Philosophische Schriften, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Band 3, Berlin 1887, 625.

<sup>63</sup> M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt am Main 1950, 218. Hätte irgendein Repräsentant der Denkgeschichte Europas, abgesehen vielleicht von Hegel und Dilthey, einen solchen Satz annehmen können?



λέγειν heißt. Heidegger hört diese Wörter, die aus der altgriechischen Umgangssprache genommen sind, auf ihre Herkunft hin ab: Λέγειν heißt dort ursprünglich Sammeln, (Wein) Lesen, Ernten. So etwas geschieht auch in der einfachen Form der Aussage: Sie lässt deren Sache gesammelt vorliegen. Zum anderen unterstreicht Heidegger die ausdrückliche Charakteristik der Aussage bei Aristoteles<sup>64</sup>, dass ihre Funktion das ἀποφαίνεσθαι sei, was Heidegger übersetzt als „vorliegen lassen: das Vorliegende“<sup>65</sup> oder auch so: „Das was sich zeigt, ... sehen lassen.“<sup>66</sup> Darin erblickt er ein „sachgerechtes Ineinanderspiel“ von ἰδέα (von sich her Aufscheinen) und ἀπόφανσις (Aufzeigen). Dieses „ganz Einfache, das wir so gerne übersehen“, weil dem menschlichen „Meinen das Gemächtige des eigenen Leistens leicht mehr gilt als die Gabe eines An-rufes oder Anblickes“, wurde in der Tat sehr bald „vergessen“ zugunsten der „synthetischen“ Bauform des λόγος, dass er nämlich λέγειν τι κατὰ τιος ist,<sup>67</sup> Aussage von etwas, nämlich des Prädikats, in Bezug auf etwas, nämlich das Aussagesubjekt. Entscheidend ist aber nicht diese durchaus zutreffende Entdeckung in sich, sondern dass sie bald aus dem Zusammenhang mit dem Erscheinen herausgelöst wird. „Mit dem ganz unauffälligen Zurücktreten und Wegschwinden des ἀπόφανσις-Charakters im λόγος“ vollzieht sich für Heideggers Blick etwas „Unheimliches“: „Die Bahn wird frei für die Entfaltung des Denkens als Rechnen, Begründen, Folgern“<sup>68</sup>, d. h. für das λογίζεσθαι (*ratiocinari*), eben für das, was man traditionellerweise „Denken“ im Unterschied zur Anschauung nennt. Es ist eine Entfaltung, die, wie Heidegger sogleich bemerkt, zu den entfernten Bedingungen der „modernen technischen Welt“ gehört.

Für das so orientierte Denken ist die Entdeckung der Reflexion von großer Bedeutung. In der Neuzeit wird sie zum Medium des Denkens selbst. Kraft der Reflexion erscheint sich im Vorgestellten das Vorstellen selbst. Heidegger illustriert diesen Vorgang wiederum in Bezug auf die Wahrnehmung: Die jeweilige Ansicht der Gegenstände

... hängt ab, von der Hinsicht, in der wir auf die Gegenstände hinsehen. ... Die jeweilige Ansicht des Gegenstandes lässt uns auf unsere Hinsicht reflektieren. Es sieht [dann<sup>69</sup>] so aus, als sei der Gegenstand ein X, um das herum sich eine Kollektion von Ansichten bilden lässt und bilden muss, um ihn vollständig zu erfassen.

„Denken wir jedoch die genannten Gegenstände als Dinge an“, dann verweisen sie nicht auf unsere Hinsichten, sondern „sie winken in eine Welt, aus der sie sind, was sie sind“<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> Vgl. De interpretatione, cap. 4.

<sup>65</sup> HGA 79, 146.

<sup>66</sup> Heidegger, SuZ, 34.

<sup>67</sup> Vgl. Aristoteles: Analytica priora I, 1 24a 16f.

<sup>68</sup> HGA 79, 144–145.

<sup>69</sup> So z. B. in Husserls Phänomenologie der Dingwahrnehmung.

<sup>70</sup> GA 79, 138–139. Vgl. M. Heidegger, Das Ding, in: Ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 163–181.

Umgekehrt wird das Seiende erst voll zum „Gegenstand“ unter der sich entfaltenden Herrschaft der Reflexion, bis dahin, wo die Subjektivität absolut gedacht wird. Dort herrscht das reine Licht, in dem sich die spekulative Dialektik zum System entfaltet: bei Hegel und auch in dessen Umkehrung durch Marx, während Hölderlin und Novalis „in ihren ‚Nachtgesängen‘ jenes dunkle Licht geschaut [haben], darin die Vernunftstelle der absoluten Logik aufgehoben, zugleich aber vorausgesetzt und bestätigt wird“<sup>71</sup>. Denn die Reflexion bewegt sich, ohne es zu wissen, im Umkreis der Gewissheit, die ihrerseits ein sekundärer Modus des Wesens der Wahrheit selbst ist. Deswegen sind die grenzenlose Helle und Aufklärung ihr Element. Von der zum Wesen der Wahrheit gehörenden Dimension des Verborgenen hat sie, die alles weiß, keine Ahnung.

Was aber versteht Heidegger selbst unter „denken“? Als einziges Beispiel für „denken“, das in den fünf Vorträgen vorkommt, nennt Heidegger: „Der Weg ist weit“, auf einer Wanderung *still hingedacht*.<sup>72</sup> In der Tat *kann* man in diesem Kontext das Wort „denken“ so verwenden. Es hat dann allerdings mehr eine Ausdrucks-, denn eine Repräsentationsfunktion. Seine adäquate sprachliche Form wäre wohl eher „weit!“, „wie weit noch?“ oder „zu weit!“ als der objektivierende Satz „Der Weg ist weit“.<sup>73</sup> Doch ist *diese* Verwendung von „denken“ als Ausdruck nicht typisch für das Denken im Kontext der Wissenschaft und der Philosophie. Dort wird das Denken vom Wahrnehmungsurteil unterschieden. Dieses Denken bewegt sich „dis-kursiv“ hin und her zwischen verschiedenen Sätzen, deren Vielheit durch das Nichtwiderspruchsprinzip in Grenzen gehalten und durch das Prinzip vom Grund in eine Fundierungsordnung gebracht wird. Damit löst es sich notwendigerweise von der Ebene der Erfahrung. Nicht notwendig ist, dass es zugleich die Verbindung zur Erfahrung kappt und sich völlig in der Luft des bloß Denkmöglichen bewegt. Dennoch ist klar geworden, dass Heidegger gegenüber dem diskursiven Denken, dem Argumentieren und Schlussfolgern (*ratiocinari*) eine große Reserve zum Ausdruck bringt, indem er dafür die polemische Bezeichnung „rechnen“ verwendet. Dass die Wissenschaften keinen einzigen Schritt ohne dieses „Rechnen“ tun können und dass sie damit erstaunlicherweise bis zu Erkenntnissen über das Kleinste und Größte gelangen, die die schlichte Wahrnehmung nicht ahnen ließ, die aber, auf dem Umweg der Technik des Elektronenmikroskops, des Positronenemissions-Tomographen und des Hubble-Teleskops, sogar wieder der Wahrnehmung erschlossen werden, lässt Heidegger irgendwie unberührt; er fragt nicht, wie dergleichen möglich ist. Auch von den Argumentationen und Konstruktionen der Metaphysiker ist das, was *er* „Denken“ nennt, weit entfernt. Sein

<sup>71</sup> Ebd. 150.

<sup>72</sup> HGA 79, 107.

<sup>73</sup> Vgl. Heidegger, SuZ, 157: „der Hammer ist zu schwer‘ oder eher noch: ‚zu schwer‘, ‚den anderen Hammer!‘.“

„Denken“ scheint den Raum dessen, was durch die äußeren und inneren Sinne gegeben ist, nicht zu überschreiten, sondern nur immanent, eben „phänomenologisch“, auszuloten.

Es ist einleuchtend, dass in einem solchen Rahmen eine Besinnung auf die überlieferten Grundsätze des Denkens nicht dazu dienen wird, von ihnen Gebrauch zu machen, zur Kohärenzprüfung nämlich oder zur Erweiterung der Erkenntnisse. Heidegger interessiert sich für sie nur deswegen, weil in ihnen ein ziemlich durchgehend bezeugtes Stück der metaphysischen Erkenntnislehre in konzentrierter Form vorliegt. Und was ihn daran interessiert, das ist die Seinsauffassung, die in ihnen zum Ausdruck kommt. Heidegger deutet die drei Grundprinzipien nicht als oberste Sätze in einem Begründungsvorgang, sondern als Explikationen des Sinns von „Sein“. So wie er für die empirischen Einzelerkenntnisse das jeweils Vorliegende als deren Grund (Boden)<sup>74</sup> bezeichnete, so bezeichnet er jetzt das „Sein“, d. h. das Vorliegen selbst, als den Grund (Boden) der Grundsätze. Das Sein ist der „Grund (Boden) aller Gründe“, weil es „das Anwesen alles Anwesenden“ ist, wie Heidegger schon im Phänomenologie-Kapitel von „Sein und Zeit“<sup>75</sup> dargelegt hat. Diese Ansicht unterstreicht er jetzt:

Ohne das herzhafteste, erfüllte und durchdachte Andenken an das Geschick des Seins [als Anwesen] aus der griechischen Welt, ohne dieses bleibt das Wort ‚Sein‘ ein leerer Schall, eine taube Nuss oder der Name für eine verworrene Vorstellung.<sup>76</sup>

Damit wird die Voraussetzung deutlich, von der her Heidegger sich den metaphysischen „Grundsätzen des Denkens“ zuwendet. Es ist, methodologisch gesehen, seine Phänomenologie, und sachlich gesehen, seine Deutung des Seins als φαίνεσθαι beziehungsweise „anwesen“. „Sein selbst – dies sagt: Anwesen des Anwesenden, d. h. die Zwiefalt beider aus ihrer Einfalt. Sie ist es, die den Menschen in den Anspruch nimmt.“<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Sonst unterscheidet man unmittelbare Erkenntnisse, wie z. B. Wahrnehmungsurteile, von den mittelbaren, die einer Begründung bedürfen. Heidegger aber versteht den „Grund“, wo er ihn aufnimmt, nicht als Begründung, sondern als phänomenalen Boden, d. h. als Sachverhalt, der Aussagen „wahrmacht“.

<sup>75</sup> Heidegger, SuZ, § 7, besonders 31.

<sup>76</sup> HGA 79, 148.

<sup>77</sup> Ebd. 122.