

Bewusstsein und Erschlossenheit

---Untersuchung zu Descartes und Heidegger

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen
Fakultät der Universität Heidelberg

vorgelegt von: Yong Chen

Erstgutachter: Prof. Anton Friedrich Koch

Zweitgutachter: Prof. Peter König

Datum: 10.05.2013

Inhaltsverzeichnis:

Einleitung	1
I. Descartes' Theorie des Bewusstseins	
§1. Bewusstsein und Idee	7
§2. Die Wahrheit der Idee	21
a. Die ideale Wahrheit und die reale Wahrheit	21
b. Der metaphysische oder der realistische Aspekt der Wahrheit	22
c. Der phänomenale oder der epistemische Aspekt der Wahrheit	34
d. Der pragmatische Aspekt der Wahrheit	38
§3. <i>res cogitans</i> als Substanz	45
§4. Das Selbstbewusstsein und der modale Unterschied	58
II. Heideggers Theorie der Erschlossenheit	
§5. Das Dasein und die Formen des Wissens	69
§6. Die Welt und das In-der-Welt-sein	81
§7. Die existenziale Struktur	94
a. Die existenziale Struktur und die Erschlossenheit	94
b. Befindlichkeit	98
c. Verstehen	109
d. Zeichen, Rede und Sprache	121
§8. Auslegung	131
§9. Die Aussage und das Gerede	139
§10. Erschlossenheit und Wahrheit	153
a. Aussagewahrheit	153
b. Die existenzial-ontologische Erschlossenheit	169

§11. Das Selbst des Daseins	175
a. Das voluntative und affektive Ich und seine Transzendenz	175
b. Das Man-selbst	181
c. Das eigentliche Selbst	186
Literaturverzeichnis	199

Einleitung

Das Werk *Metaphysik* von Aristoteles beginnt mit dem Satz: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.“¹ Die Philosophen streben aber nicht nur nach Wissen, sondern auch fragen nach dem Wesen des Wissens. Im *Theaitetos* wirft Sokrates bzw. Platon schon die Frage auf, was das Wissen (ἐπιστήμη) eigentlich ist.² Die Epistemologie ist seit der Antike eine Kerndisziplin der Philosophie. Platon sucht nach der Definition des Wissens und versucht dadurch das Wissen von der Meinung (δόξα) zu differenzieren.³ Sowohl er als auch Aristoteles sind der Ansicht, dass es eine Rangordnung der Arten der Erkenntnis gibt. Während die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις) zu der niedrigsten Stufe der Erkenntnis zuzuordnen ist, machen das Gebrauchswissen (τέχνη) und die Wissenschaften (ἐπιστήμη) wie Geometrie höhere Stufen der Erkenntnis aus. Platon und Aristoteles haben noch keinen allgemeinen Begriff von „Erkenntnis“. Die Erkenntnis kann bei ihnen sowohl theoretisch als auch praktisch sein.

Wenn sowohl das Wissen als auch die Meinung, sowohl das Gebrauchswissen als auch die Wissenschaft undifferenziert für die Erkenntnisse gehalten werden, dann geht die Nuance der antiken Epistemologie verloren. Dies kommt bei dem Entwicklungsprozess der neuzeitlichen Erkenntnistheorie bzw. Bewusstseinsphilosophie vor. Der Unterschied zwischen den Arten der Erkenntnis interessiert die neuzeitlichen Philosophen nicht mehr. In der neuzeitlichen Erkenntnistheorie geht es vor allem um Gedanken bzw. Ideen. Darunter verstehen die Philosophen wie Descartes, Locke, Leibniz mentale Akte, welche den körperlichen Akten gegenüber stehen. Die Funktion des Gedankens besteht darin, den Menschen etwas über die Realität zu informieren. Als die Informationen bzw. die Repräsentationen der Realität⁴ können die Gedanken entweder wahr oder falsch sein. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie besteht mithin darin, die Wahrheit des Gedankens zu erklären. Was ist die Wahrheit bzw. die Falschheit des Gedankens? Wie können wir sie erfassen? Wie können wir uns die Gewissheit verschaffen, dass wir beim Erfassen der Wahrheit nicht getäuscht werden?

Descartes, der Vater der neuzeitlichen Philosophie, ist der Ansicht, dass der Mensch sich vom Tier dadurch unterscheidet, dass die Tiere keinen Gedanken bzw. Geist haben.⁵ Der Geist bzw. das Bewusstsein macht das Wesen des Menschen aus. Descartes' Hauptwerk *Meditationen* gründet die neuzeitliche Erkenntnistheorie bzw. Bewusstseinsphilosophie,⁶ obwohl es darauf

¹ Aristoteles, *Met.* I 1, 980a21

² Platon, *Theaitetos* 145e–146a.

³ Vgl. Platon, *Menon* 98a, *Politeia* 505a–511e

⁴ „The picture which holds traditional philosophy captive is that of the mind as a great mirror.“ (Rorty 1979, S.12.)

⁵ AT VI 59

⁶ „René Descartes ist in der Tat der wahrhaftige Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht.“ Hegel 1979, S.123.

abzielt, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, sowie der Titel des Buches lautet. Descartes »entdeckt« eine neue Art des Seienden, nämlich den Gedanken, die Idee, worauf das menschliche Wissen⁷ zurückgeführt wird. Der Zusammenhang vom menschlichen Wissen mit der Praxis wird von ihm übersehen. Außerdem bleibt *das praktische Wissen* ihm verborgen und folglich ist der Weltbezug nur durch das Bewusstsein bzw. die Gedanken möglich. Daraus wird es verständlich, dass die Existenz der bewusstseinstranszendenten Welt bzw. die Wahrheit des Gedankens eine große Problematik in der Erkenntnistheorie wird. Für Descartes ist der Ausweg die Evidenz des Selbstbewusstseins. Seine Beiträge zur Philosophie bestehen nicht nur in der Entdeckung des Bewusstseins, sondern auch in der Entdeckung des Selbstbewusstseins. Als die schlechthin gewisse bzw. wahre Erkenntnis gilt das Selbstbewusstsein bei ihm der Ausgangspunkt der Philosophie. Selbst wenn alle Seienden in der Außenwelt nicht existieren, ist die Existenz des Ich, das er als *res cogitans* (das denkende Ding) bestimmt, unbezweifelbar. Dadurch wird der Weltbezug des Bewusstseins gewährleistet und die Wahrheitsregel aufgestellt.

Im vergangenen 20. Jahrhundert gilt Heidegger als ein der wichtigsten Philosophen. Er versucht die traditionellen Ontologien zu *destruieren*.⁸ Ihm zufolge verpassen *alle* Philosophen vor ihm die *Seinsfrage*.⁹ Ob ihm diese Destruktion gelungen ist oder nicht, sei hier dahin gestellt. Meiner Meinung nach stellt aber die Theorie der *Erschlossenheit*, die er in *SuZ* entwickelt, eine Alternative zur neuzeitlichen Erkenntnistheorie bzw. Bewusstseinstheorie dar. Durch die Auseinandersetzung mit Aristoteles und Platon¹⁰ kommt er zur Einsicht, dass die Wahrheit und das menschliche Wissen nicht bloß im Denken bzw. Erkennen bestehen. Das Wesen des Menschen, den er *das Dasein* nennt, ist weder die Vernunft noch das Bewusstsein, sondern die *Existenz* (etwa die menschliche Tätigkeit, die Praxis). Die Seinsweise des Menschen ist von der der anderen Seienden dadurch unterschieden, dass die Welt und die eigene Existenz offen bzw. erschlossen für den Menschen selbst ist. Die Erschlossenheit der menschlichen Existenz besteht nicht nur in der Erkenntnis bzw. der mentalen Repräsentation, sondern auch in *Umsicht*, *Nachsicht*, *Rücksicht*, *Entschlossenheit* usw. Also bringt Heidegger die Mannigfaltigkeit des menschlichen Wissens wiederum zum Vorschein. Die Wahrheit ist auch nicht mit der Wahrheit der Erkenntnis bzw. der Aussagewahrheit gleichzusetzen, sondern ist ursprünglich die *Erschlossenheit*. Wenn das Seiende sich dem Menschen eröffnet bzw. erschließt, dann sind sowohl das Seiende als auch der Mensch in der Wahrheit.

Heidegger zufolge steht der Mensch in seiner Existenz nicht nur zu anderen Seienden, sondern

⁷ Nicht im Sinn von *ἐπιστήμη*. Was das menschliche Wissen ist, ist durch die vorliegende Arbeit zu untersuchen.

⁸ SuZ 19

⁹ SuZ 21-25

¹⁰ Vgl. GA 61, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/ 22); GA 19, Platon: Sophistes (WS 1924/25); vgl. auch Volpi 2003.

auch zu sich selbst und dem Weltganzen in einer engen Beziehung. Beide lassen sich nicht mehr als die Seienden auffassen, sondern befinden sich auf einer höheren Ebene. Das Selbst- und das Weltverständnis sind nicht mehr die Erschlossenheit von *Seienden*, sondern die Erschlossenheit von *Sein*. Heidegger kommt zur Einsicht, dass das menschliche Wissen bzw. die Erschlossenheit sich nicht objektivieren lässt. Es ist kein zusätzlicher Bestandteil des Menschen im Vergleich zu Tier und anderen Dingen. Folglich kann der Mensch nicht einfach als ein objektives Ding aufgefasst werden, sondern ist „der Hirt des Seins“.¹¹

Der Vergleich der Bewusstseinstheorie von Descartes mit der Theorie der Erschlossenheit von Heidegger in der vorliegenden Untersuchung zielt nicht nur darauf, zu zeigen, dass zwei Modelle der Epistemologie in der Geschichte der Philosophie vorhanden sind, ab. Es gibt noch viele andere Modelle der Epistemologie, welche in der vorliegenden Arbeit nicht einbezogen werden können. Was meiner Meinung nach noch sinnvoller ist, Heideggers Philosophie bzw. sein Hauptwerk *SuZ* in die Geschichte der Philosophie einzuordnen. Es wäre ein Missverständnis, Heideggers *Fundamentalontologie* bzw. Theorie der Erschlossenheit als die Gegenstellung der abendländischen Philosophie anzusehen.¹² Heidegger setzt sich in den Jahren seines philosophischen Aufbruchs (1919-1927) nicht nur mit antiken Philosophen wie Platon und Aristoteles, sondern auch mit seinen Zeitgenossen, nämlich Husserl, Dilthey und Neukantianern,¹³ auseinander. Während Husserls Phänomenologie und der Neukantianismus sich noch an die neuzeitliche Bewusstseinsphilosophie anschließen, versucht Heidegger seine Philosophie davon zu befreien, indem er die Frage bezüglich der Seinsweisen des Menschen aufwirft und die Seinsfrage ausdrücklich stellt. Seine Theorie der Erschlossenheit ist nicht bloß eine Kritik an Husserls Phänomenologie und den Neukantianismus, sondern zu seinem Arbeitsplan für das zweite Teil von *SuZ* gehören die Auseinandersetzungen mit Kants Schematismus und Descartes' »cogito sum«,¹⁴ die er nicht schreibt. In dieser Hinsicht ist seine Fundamentalontologie bzw. die Theorie der Erschlossenheit eine Kritik an die neuzeitliche Bewusstseinsphilosophie überhaupt. Daher ist es sinnvoll, seine Philosophie mit der Bewusstseinstheorie von Descartes, dem Vater der modernen Philosophie, zu vergleichen.

Angesichts des geplanten Rahmens der vorliegenden Untersuchung werde ich mich auf die Textexegese von ihren Hauptwerken, nämlich *Meditationen* und *SuZ* konzentrieren. Gleichzeitig

¹¹ BH 331

¹² Vgl. Schulz 1969, S.96-98. Um Heideggers Philosophie in die Geschichte der abendländischen Philosophie einzuordnen, stellt Schulz zwei Thesen auf: 1. Die abendländische Metaphysik ist ein sinnvoller Geschehensvollzug; 2. Dieser geschichtliche Vollzug drängt auf ein Ende, welches Ende in unserer Zeit erreicht und in Heideggers Philosophie sichtbar wird. Beide Thesen finde ich überzeugend.

¹³ Vgl. Prolegomena 13-182

¹⁴ SuZ 40

werde ich auch andere Werke von diesen beiden Philosophen mit einbeziehen. Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile: das erste Teil behandelt Descartes' Bewusstseinstheorie. In dem zweiten Teil geht es um Heideggers Theorie der Erschlossenheit.

Descartes führt das Bewusstsein auf das Denken bzw. die Gedanken oder die Ideen zurück, deswegen ist es zu untersuchen, was er genau unter »Bewusstsein«, »Denken«, »Gedanke« und »Idee« versteht. Das Denken ist bei Descartes ein Gattungsbegriff, das alle Modi des Denkens umfasst. Daher lässt sich fragen, was das allgemeine Merkmal von ihnen, d.h. das Wesen des Denkens, ist. Descartes' Behauptung, dass der Geist (*mens*), die Seele (*animus*), der Intellekt (*intellectus*) und die Vernunft (*ratio*) dasselbe sind,¹⁵ ist nicht zufällig, denn das Wesen des Denkens ist für ihn gerade das diskursive Denken, d.h. der Verstandesakt. Außerdem ist er der erste Philosoph, der das Bewusstsein zugleich als das Selbstbewusstsein auffasst. Es ist zu untersuchen, worin das Selbstbewusstsein besteht und was es mit dem reinen Verstand zu tun hat. Descartes setzt, wie es *prima facie* der Fall zu sein scheint, die Wahrheit mit der Evidenz der Erkenntnis (*die Klarheit und die Deutlichkeit der Idee*) gleich, jedoch ist es zu verdeutlichen, dass die traditionelle Wahrheitsauffassung, dass die Wahrheit die Korrespondenz ist, von ihm behalten wird. Außerdem ist er der Auffassung, dass ein Urteilsakt eine Zusammensetzung von Verstandesakt und Willensakt ist. Das Erkennen bzw. das Urteilen ist gerade die *Urteilspraxis*, die entweder richtig oder falsch ist. Er berücksichtigt in seiner Wahrheitstheorie, wie man richtig über etwas urteilen soll.

Das Existo-Argument in der *Zweiten Meditation*, dass „*existo*“ („Ich existiere“) oder „*sum*“ („Ich bin“) notwendigerweise wahr ist, wird oft mit dem Existo-Argument („*cogito, ergo sum*“: „Ich denke, also bin ich“) verwechselt. „*Existo*“ ist ein Urteil, daher lässt sich erklären, inwiefern es notwendigerweise wahr ist. Descartes leitet aus dem Existo-Argument ab, dass das Ich *res cogitans* ist. Was ist der Zusammenhang zwischen „*existo*“ und „*cogito*“? Inwiefern ist *res cogitans* eine Substanz? Meiner Meinung nach ist es Descartes nicht gelungen, zu beweisen, dass *res cogitans* eine bewusstseinsstranszendente Substanz ist. Das Urteil „*existo*“ ist nicht voraussetzungslos. Seine Voraussetzungen sind zu verdeutlichen und daraus wird es klar, ob Descartes' Bestimmung des Selbstbewusstseins richtig ist oder nicht.

Im zweiten Teil wird zuerst erläutert, inwiefern das Dasein und seine Existenz nicht im Rahmen der traditionellen Ontologie aufgefasst werden können. Um sie zu charakterisieren, muss man Gebrauch von einer neuen Methode machen, die Heidegger „formale Anzeige“, „das phänomenologische Sehen“ oder „die hermeneutische Intuition“ nennt. Das Mittel von diesen Methoden ist nichts anderes als *logos* (*Rede, Sprache*). Heideggers Sprachphilosophie ist ein Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit. Heidegger versteht unter *logos* zunächst nicht das

¹⁵ AT VII 27

Ausdrucksmittel der Erkenntnis bzw. des Gedankens, sondern ein Bestandteil der Erschlossenheit, der sich in zwei anderen Bestandteilen, nämlich *Befindlichkeit* und *Verstehen*, gründet. Es ist zu untersuchen, ob die Erschlossenheit als eine Form des Wissens mit dem praktischen Wissen (das *Know-how*) gleichzusetzen ist. Sowohl G. Ryle als auch E. Tugendhat unterscheiden das *Know-how* vom *Know-that*. Wenn die Erkenntnis bzw. der Gedanke das *Know-that* ist, was sollte man unter dem *Know-how* verstehen? Sind die Charakterisierungen von Ryle und Tugendhat überzeugend? Die Erschlossenheit bezieht sich Heidegger zufolge nicht nur auf die einzelnen Dinge, sondern auch auf das Weltganze und den Menschen selbst. Sie steht dem Bewusstsein bzw. der Erkenntnis gegenüber und lässt sich nicht als das *Know-that* (das epistemische Wissen) auffassen, sondern ist viel mehr das *Know-how* (das praktische Wissen), weil die menschliche Existenz nichts anderes als die Praxis ist.

Heideggers Theorie der Erschlossenheit lässt sich durch die folgenden Punkten erklären: 1. der Gegenstand der Erschlossenheit. Der Gegenstand ist natürlich die Welt, die Heidegger aber nicht als den Kosmos, sondern als die *Umwelt* auffasst. Die einzelnen Dinge in der Umwelt differenziert er in die *Zuhandenen* und die *Vorhandenen*; 2. die konstitutiven Momente der Erschlossenheit: *Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Rede*; 3. der Ausdruck der Erschlossenheit: die *Auslegung*. Heidegger zufolge ist die *Aussage* eine abgeleitete Form der *Auslegung*; 4. die Erschlossenheit als die Wahrheit. Es ist zu untersuchen, ob die Aussagewahrheit letztlich auf die Wahrheit der Auslegung zurückzuführen ist. Außerdem ist es zwischen der Erschlossenheit von Seiendem und derjenigen von Sein zu unterscheiden; 5. der Träger der Erschlossenheit: der Mensch bzw. das Dasein. Wie versteht das Dasein sich selbst? Heidegger unterscheidet das Selbst des Daseins in das *Uneigentliche*, nämlich das *Man-selbst*, und das *Eigentliche*. Weder das uneigentliche noch das eigentliche Selbstverständnis, d.h. *die Erschlossenheit des Selbst*, ist das Selbstbewusstsein. Das Selbstverständnis heißt bei Heidegger das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten bzw. *der Entwurf auf das Worumwillen*. Ich vertrete die These, dass die *Uneigentlichkeit* der Existenz die Heteronomie und die *Eigentlichkeit* der Existenz die Autonomie bedeutet. Außerdem besteht ein Unterschied zwischen den beiden darin, dass die Struktur der Erschlossenheit (*die existenziale Struktur des Daseins*) in der uneigentlichen alltäglichen Existenz *verschlossen* bleibt und in der eigentlichen Existenz *ent-schlossen* wird.

I. Descartes' Theorie des Bewusstseins

§1. Bewusstsein und Idee

Obwohl Descartes als der Vater der modernen Philosophie, die normalerweise von einer Bewusstseinstheorie ausgeht, angesehen wird, handelt sich sein Hauptwerk *Meditationen* eigentlich um die Erste Philosophie bzw. die Existenz des Gottes und die Unsterblichkeit des Geistes. Daher ist es auch nicht erstaunlich, dass er in *Meditationen* nicht explizit eine Bewusstseinstheorie formuliert.

Das Wort »Bewusstsein« ist eine deutsche Übersetzung vom lateinischen Wort »*conscientia*«. Es bedeutet zuerst Gewissen, aber Descartes benutzt es in einem allgemeineren Sinn.

Außerdem gibt es andere Akte, die wir *gedankliche* nennen, wie Einsehen, Wollen, Vorstellen, sinnlich Wahrnehmen usw., die alle unter der gemeinsamen Voraussetzung des Denkens, bzw. des Erfassens, bzw. des Bewusstseins stehen. Wir sagen, dass die Substanz, in der sie sind, *ein denkendes Ding*, bzw. *ein Geist* ist. (AT VII 176; Wohlers 2008, S.184)

Er setzt also Denken (*cogitare*) mit Erfassen (*percipere*) und Bewusstsein (*conscientia*) gleich. Ihm zufolge ist das Denken (*cogitare*) nicht ein Modus des Bewusstseins, sondern das Bewusstsein überhaupt. Bewusstsein oder Denken hat viele Modi, z.B. Einsehen, Wollen, sinnlich Wahrnehmen usw.¹⁶ Es ist sozusagen nicht nur eine Eigenschaft des Geistes (*mens*), den Descartes wiederum mit Seele (*animus*), Intellekt (*intellectus*) und Vernunft (*ratio*) gleichsetzt¹⁷, sondern viel mehr das Wesen des Geistes. Deswegen hält er den Geist einfach für ein denkendes Ding (*res cogitans*). Mit dieser These weicht seine Philosophie von der philosophischen Tradition, der zufolge die Seele aus unterschiedlichen Teilen besteht und jedem Teil eine Funktion zugeteilt wird,¹⁸ ab. Alle Tätigkeiten der Seele werden von ihm als das Denken oder das Bewusstsein angesehen. Durch ihn wird erstmals die Bewusstseinstheorie bzw. die Theorie des Denkens gegründet.

Was heißt *cogitare*, *percipere* oder *conscientia*? Zum Beispiel, wenn ich Cola trinken will; wenn ich an ein geometrisches Problem denke oder wenn ich traurig bin, was ist das allgemeine Merkmal von diesen Bewusstseinszuständen? Wie kommt Descartes zum Ergebnis, dass Wollen, Überlegen und Gefühl nur unterschiedliche Modi des Bewusstseins bzw. des Denkens sind? Warum setzt er Seele, Geist mit Intellekt, Vernunft gleich?

In *Principia* erklärt er, dass alle Modi des Denkens (*modi cogitandi*) in *perceptio* (Erfassung) und *volitio* (Willensakt) eingeteilt werden können. *perceptio* ist die Tätigkeit des Verstandes (*operatio intellectus*), während *volitio* die Tätigkeit des Willens (*operatio voluntatus*) ist.¹⁹ In

¹⁶ AT VII 28

¹⁷ a.a.O. 27

¹⁸ Vgl. Platon, *Politeia* 434d–441c

¹⁹ AT VIII 17

Meditationen spricht er von zwei Vermögens, nämlich dem Erkenntnisvermögen (*facultate cognoscendi*) und der Entscheidungsfreiheit (*libertate arbitrii*)²⁰. Also versteht er unter *cogitare* entweder die Tätigkeit oder das Vermögen des Geistes. Obwohl zwei Tätigkeiten oder Vermögen dem Geist zugeschrieben werden können, folgt daraus nicht, dass der Geist zwei Teile hat. Descartes hält sie nur für zwei *Modi* derselben Substanz und ihm zufolge zwischen beiden Modi gibt es keinen *realen Unterschied*, sondern nur einen *modalen Unterschied*. In *Principia* macht er eine Unterscheidung zwischen *modos*, *qualitates* und *attributa*:

Wenn wir nämlich die Substanz unter der Hinsicht betrachten, dass sie sich von dem, woran wir sie erkennen, als erregt oder verändert zeigt, bezeichnen wir das als *modos*; insofern sie aufgrund dieser Veränderung als auf eine bestimmte Weise beschaffen bezeichnet wird, bezeichnen wir sie als *qualitates*; wenn wir schließlich nur generell berücksichtigen, dass sie einer Substanz zugehören, bezeichnen wir sie als *attributa*. (AT VIII 26; Wohlers 2005, S.61)

Ein Modus ist nichts anderes als ein Zustand einer Substanz, woran die Veränderung der Substanz betrachtet wird. Wenn eine Substanz, z.B. Gott, keiner Veränderung unterliegt, hat sie weder Modi noch Qualitäten, sondern nur Attribute.²¹ Descartes ist der Ansicht, dass *ein realer Unterschied* nur ein Unterschied zwischen zwei oder mehreren Substanzen sein kann, während *ein modaler Unterschied* zwischen einem Modus und einer Substanz oder zwischen verschiedenen Modi einer Substanz gemacht werden kann.²² Deshalb können wir einen modalen Unterschied zwischen *perceptio* und *volitio* machen, aber auf keine Weise einen realen Unterschied. Nach Descartes ist *res cogitans* oder *mens* die unteilbare Einheit und ist es unsinnig, Verstand und Willen als zwei Teile der Seele aufzufassen.

Die obere Analyse deutet an, dass ein möglicher Ansatz, das allgemeine Merkmal aller mentalen Tätigkeiten zu erklären, darin besteht, sie als Zustände (*modi*) derselben Substanz *res cogitans* zu bestimmen. Diesen Ansatz verfolgt Descartes tatsächlich in *Meditationen*.

Das ist in der Tat nicht wenig, wenn mir das alles zukommt. Aber wie sollte es mir nicht zukommen? Bin ich es nicht selbst, der gerade fast alles zweifelt, der dennoch manches versteht, der behauptet, dass dieses eine wahr ist, der den Rest verneint, sich wünscht, mehr zu wissen... Was von diesen Dingen ist nicht ebenso wahr, wie dass ich bin, selbst wenn ich immer schlafe, selbst auch wenn der, der mich erschaffen hat, soviel an ihm liegt, mich täuscht? Was davon ist von meinem Denken unterscheiden? Wovon könnt ich sagen, dass es von mir selbst getrennt sei? Denn dass ich es bin, der zweifelt, versteht, will, ist so manifest... Aber ich bin sogar derselbe, der sich etwas einbildet; denn selbst wenn vielleicht, wie ich angenommen habe, überhaupt keine eingebildete Sache wahr ist, so existiert doch die Kraft, sich etwas so einzubilden, in Wahrheit und macht einen Teil meines Denkens aus... Aber gewiss scheine ich zu sehen, zu hören, mich zu erwärmen. Das kann nicht falsch sein: das ist es eigentlich, was in mir Empfinden genannt wird; und das ist, genau so verstanden, nichts anderes als Denken. (AT VII 28-29; Schmidt 2004, S.81-83)

²⁰ AT VII 56

²¹ AT VIII 26

²² a.a.O. 29

Dieses lange Zitat stammt aus der *Zweiten Meditation*. Der Beweisessvorgang in der *Zweiten Meditation* ist folgendes: zuerst stellt Descartes fest, „dass der Satz, Ich bin, ich existiere, sooft er von mir ausgesprochen oder vom Geist begriffen wird, notwendigerweise wahr ist“ („das Cogito-Argument“)²³; anschließend kommt er zum Ergebnis, dass das Ich *res cogitans* ist²⁴; dann fragt er: „Was ist das?“ und seine Antwort ist: „Offenbar ein Ding, das zweifelt, versteht, behauptet...“²⁵. Für uns ist es auf jeden Fall nicht „offenbar“, dass Zweifeln, Empfinden, Wollen usw. *cogitare* sind. Jedoch ist Descartes Behauptung nicht dogmatisch, wenn das letzte Zitat als seine Begründung angesehen wird. Es enthält zwei Argumente:

A1. Alle Modi des Bewusstseins sind derselben Substanz *ego* zu zuschreiben.

A2. Die Gedanken „Ich denke, dass p“, „Ich bilde ein, dass p“, „Ich empfinde, dass p“ usw., sind ebenso wahr, wie dass ich bin.

Descartes führt diese zwei Argumente gemischt durch, aber meiner Meinung nach gibt es hier eine Reihenfolge, nämlich dass A2 zum A1 führt. Auf eine ausführliche Analyse des Cogito-Argumentes werde ich später eingehen. Vorläufig wird es angenommen, dass es richtig ist. Es ist zu bemerken, dass im Cogito-Argument nur die notwendige Wahrheit des Satzes „*ego sum*“ oder „*ego existo*“ anerkannt wird. Aber indem ein Satz nichts anderes als ein Ausdruck des *Gedankens* ist, ist der Gedanke „*ego sum*“ oder „*ego existo*“ auch notwendig wahr. Aus dem Cogito-Argument und A2 ergibt sich, **dass die Gedanken „Ich denke, dass p“, „Ich bilde ein, dass p“, „Ich empfinde, dass p“ usw. notwendig wahr sind.**²⁶ Dies bezeichne ich als **das dritte Argument (A3)**. Es ist offensichtlich, dass umgekehrt aus dem Cogito-Argument und A3 folgt A2. Das heißt, wenn A3 bestätigt ist, dann ist A2 auch bestätigt. Wenn A2 tatsächlich zu A1 führt, dann wird es auch bestätigt, dass alle mentalen Ereignisse *modi* von derselben Substanz *ego* sind. *ego* kann umgekehrt als *res cogitans* aufgefasst werden und daher sind alle mentalen Ereignisse *modi cogitandi*.

A3 ist sogar stärker als das Cogito-Argument, denn Descartes annimmt, dass A3 richtig bleibt, „selbst wenn ich immer schlafe, selbst auch wenn der, der mich erschaffen hat, soviel an ihm liegt, mich täuscht“. Im Vergleich dazu hat das Cogito-Argument die Voraussetzung, dass „*sum*“ oder „*existo*“ von mir ausgesprochen oder vom Geist begriffen wird. Wenn ich schlafe

²³ AT VII 25; Schmidt 2004, S.73. Dies wird in der Forschungsliteratur oft „das Cogito-Argument“ genannt. Aber ich werde (in §3) argumentieren, dass es nur ein spezieller Fall des Cogito-Arguments ist.

²⁴ AT VII 27

²⁵ AT VII 28; Schmidt 2004, S.81

²⁶ Hier geht es nicht um die ontologische Modalität, sondern um epistemische Gewissheit. Darauf komme ich später zurück.

oder die Sätze mir nicht bekannt sind, kann ich die Wahrheit dieser Sätze nicht feststellen. Dagegen sind solche Einschränkungen nicht gültig im A3. Wenn ich immer schlafe und mir einen Kentaur, der niemals existiert, einbilde, ist der Denkkakt oder das Vermögen der Seele „sich etwas so einzubilden“ trotzdem eine wahre oder reale Sache (*res vera*)²⁷. Hier kann man einsehen, dass Descartes unter Bewusstsein nicht einfach den Wachzustand versteht, sondern den Traumzustand auch für Bewusstseinsphänomen hält²⁸.

Er ist noch der Auffassung, dass man sich sogar im Traumzustand dessen bewusst ist, was in seiner Seele vorkommt. Eine direkte Begründung dafür bietet er uns nicht an, aber er deutet an, dass eine Erinnerung im Wachstand eine Verbindung einer jetzigen Erfassung (*perceptio*) mit anderen Erfassungen sei²⁹. Daher wenn der Traum durch die Erinnerung nachher erfasst werden kann, soll er auch eine Erfassung bzw. ein Denkkakt, sein. Nach Descartes ist der Denkkakt oder das Denkensvermögen sowohl im Wachzustand als auch im Traumzustand eine wahre Sache für den Geist bzw. *res cogitans*. In dieser Hinsicht ist das Bewusstsein zugleich *das Selbstbewusstsein*, denn der Denker weiß immer, dass er etwas denkt, solange er etwas denkt. Das Selbstbewusstsein besagt daher auch *die Transparenz des Bewusstseins*.

Descartes bietet uns nicht nur eine „Traumdeutung“, sondern auch einen Traumzweifel an. In der *Ersten Meditation* zweifelt er an die Wahrheit der Erkenntnisse. Er zieht nicht nur die einzelnen Erkenntnisse, z.B. sinnliche Wahrnehmungen, sondern viel mehr die Erkenntnis überhaupt in Zweifel, indem er annimmt, dass er selbst wahrscheinlich im Traumzustand ist und es wahrscheinlich einen allmächtigen bösen Dämon (*genius malignus*) gibt, der ihn über alles täuschen kann³⁰. Auf seine Zweifel kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur so viel sei gesagt, dass Descartes zufolge der Traumzustand uns daran hindert, die Wahrheit zu erfassen. Was fehlt uns aber beim Traumzustand, um die Wahrheit zu erfassen, z.B. wenn ich träume, dass die Erde kleiner als die Sonne ist, warum ist mein Traum nicht wahr? Descartes schreibt, „dass die im Schlaf gesehenen Dinge wie gemalte Bilder sind, die nur nach dem Vorbild der wahrer Dinge erfunden werden konnten, daher jene allgemeinen Dinge... als nicht eingebildete Dinge, sondern wahre Dinge existieren“³¹. Also ist der Traumzustand ihm zufolge zwar ein Bewusstseinszustand, worin *res cogitans* einen Gedanken hat, sind aber seine Gegenstände keine wirklichen (wahren) Dinge, sondern nur die Abbilder von ihnen. Wenn man *jene* Dinge erkennt,

²⁷ Descartes verwendet oft diesen Ausdruck, z.B. „Sum autem res vera“ (AT VII 27). Ihm zufolge kommt die Wahrheit nicht nur den Gedanken oder den Aussagen, sondern auch der Sache selbst zu. Darauf komme ich zurück.

²⁸ Perler sowie Alanen interpretieren das Bewusstsein als das Vigilanz-Bewusstsein bzw. die Aufmerksamkeit. Perler 2006, S.165-166; Alanen 2003, S.54) Diese Interpretation ist aber oberflächlich. Was ist aufmerksam? Ist die Aufmerksamkeit eine Gehirnsaktivität? Also ist das Vigilanz-Bewusstsein bzw. die Aufmerksamkeit kein klarer Begriff als das Bewusstsein.

²⁹ AT VII 90

³⁰ AT VII 22; Schmidt 2004, S.65

³¹ AT VII 19; Schmidt 2004, S.57

gehören solche Dinge wesentlich nicht zur Innenwelt des *res cogitans*, sondern zur Außenwelt. Die Wahrheit und den Gegenstandesbezug des Gedankens muss man mit einbeziehen, um den Gedanken oder das Bewusstsein richtig zu betrachten. Aber wie können dann die Gedanken „Ich denke, dass p“, „Ich bilde ein, dass p“, „Ich empfinde, dass p“ usw. notwendig wahr sein? Im Traumzustand täuschen wir uns nicht gerade? Um diese Fragen zu beantworten, muss es zuerst klargemacht werden, was Descartes unter »Gedanke« (*cogitatio*) eigentlich versteht.

In *Principia* schreibt Descartes: „Unter der Bezeichnung »Gedanke« verstehe ich alles, was auf bewusste Weise in uns geschieht, das wir also erkennen, insofern es zu unserem Bewusstsein gehört“.³² Nach ihm ist es unmöglich, dass der Denker zwar einen Gedanken hat, aber sich seines Gedankens nicht bewusst ist. Das Selbstbewusstsein ist die notwendige Voraussetzung dafür, ein geistiges Phänomen als das Bewusstsein zu bestimmen. Aber Descartes erklärt nicht, was es besagt. Wie bemerkt, versteht er unter »Bewusstsein«, »Denken« oder »Erfassen« Denkakte, die die Zustände (*modi*) des Geistes sind. Dies steht aber mit unserem gewöhnlichen Verständnis nicht im Einklang. Was wir normalerweise unter »Bewusstsein« verstehen, ist immer Bewusstsein von *etwas*, d.h. unsere Gedanken enthalten immer bestimmte Gedankeninhalte. Dies nimmt Descartes aber tatsächlich in Kauf. Das letzte Zitat weist uns darauf hin, seinen Begriff »Gedanke« als den Gedankeninhalt zu deuten. Lassen wir vier mögliche Formulierungen des Gedankens betrachten:

- G1. P
- G2. Ich denke, dass p.
- G3. Ich denke, dass ich denke, dass p.
- G4. Ich weiß, dass ich denke, dass p.

Für Descartes ist G1 kein kompletter Gedanke, denn ihm fehlt noch die Form (*forma*) des Gedankens. In der *Dritten Meditation* teilt er alle Gedanken in drei Gattungen ein: *Ideen im eigentlichen Sinn, Willensakte oder Affekte, Urteile*. Die Ideen im eigentlichen Sinn nennt er auch „die Bilder der Dinge“ (*rerum imagines*),³³ aber das heißt nicht, dass sie als G1 formuliert werden kann. Ein Gedankeninhalt ist nach Descartes nicht einfach da, sondern ihn begleitet immer ein Denkakt bzw. eine Form. Wenn ein Gedanke „eine Idee im eigentlichen Sinn“ ist, fehlt ihm der Denkakt oder die Form nicht, sondern ihn begleitet ein Verstandesakt. Daher lassen sich die Ideen im eigentlichen Sinn oder die Bilder der Dinge in der Form von G2 „Ich denke (verstehe), dass p“ formulieren. Nach Descartes macht die erste Gedankengattung die Basis für

³² AT VIII 7: „*Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.*“ Die Deutsche Übersetzung ist von mir, vgl. auch Wohlers 2005, S.17

³³ AT VII 37

zwei weitere Gedankengattungen, nämlich Willensakte, Affekte und Urteile, aus.³⁴ In allen drei Gedankengattungen können Gedankeninhalte immer als „p“ dargestellt werden, aber die Gedanken außerhalb der Ideen im eigentlichen Sinn haben noch weitere Formen als den Verstandesakt, z.B. Wollen, Fürchten, Bejahen oder Verneinen.³⁵ Die Formen des Gedankens sind nichts anderes als Denkakte, d.h. *modi cogitandi*. Willensakte, Affekte und Urteile können daher als folgendes formuliert werden: „Ich denke, dass p, und ich will p“; „Ich denke, dass p, und ich fürchte p“; „Ich denke, dass p, und ich halte p für wahr/falsch“.³⁶ Der Gedanke ist nicht mit dem Gedankeninhalt gleichzusetzen, sondern die Einheit von Denkakt (Form) und Gedankeninhalt. Ein kompletter Gedanke ist für Descartes nicht wie G1(P), sondern wie G2 (Ich denke, dass p.).

Wenn er die Form des Gedankens für den Denkakt hält, dann ist es verwirrend, dass er manchmal sie auch als „die Idee“ (*idea*) bezeichnet. Im Anhang an die *Zweiten Erwiderungen* bietet er „die offizielle Definition der Idee“³⁷ an:

Unter einer Idee verstehe ich diejenige Form jedes beliebigen Gedankens, durch deren unmittelbare Erfassung ich mir dieses Gedankens selbst bewusst bin. (AT VII 160; Wohlers 2008, S.169)

Eine Idee ist eine Form des Gedankens, welche vom Denker unmittelbar erfasst wird, d.h., der Denkakt wird vom Denker unmittelbar erfasst. Aber wodurch? Durch den Denkakt selbst? Wenn ja, wie kann ein Denkakt sich selbst erfassen? Wenn der Denker bei jedem Gedanken seinen Denkakt erfasst, besagt es nicht, dass Bewusstsein zugleich das Selbstbewusstsein ist? Es lässt sich danach fragen, ob jeder Gedanke in der Tat ein verbogener G3 (Ich denke, dass ich denke, dass p.) ist oder nicht. Wenn es der Fall wäre, ergäbe sich nicht ein Regress, dass G3 wiederum einen weiteren reflexiven Denkakt benötigt, um ein Bewusstseinszustand zu sein, und *ad infinitum*? In den *Sechsten Einwänden* bezweifelt ein unbekannter Philosoph schon, dass wir wissen (oder wir sind uns sicher), dass wir denken, wenn wir denken³⁸. Darauf antwortet Descartes:

Es ist zwar wahr, dass niemand sicher sein kann, dass er denkt, noch, dass er existiert, wenn er nicht weiß, was Denken und was Existenz ist. Dafür ist aber kein reflektiertes oder durch einen Beweis erworbenes Wissen erforderlich, und noch viel weniger ein Wissen des reflektierten Wissens, durch dass jemand weiß,

³⁴ „*rem ut subjectum meae cogitationis*“, Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Frege vertritt eine ähnliche Urteilstheorie, indem er *das Fassen des Gedankens* vom *Urteilen* bzw. *Behaupten* unterscheidet und das Urteilen als *die Anerkennung der Wahrheit eines Gedankens* auffasst. Was er mit dem Gedanken meint, ist der abstrakte Sinn des Satzes, der zwar ähnlich wie *die Idee im eigentlichen Sinn*, aber kein Verstandesakt ist, sondern sich im *dritten Bereich*, d.h. außerhalb des Bewusstseins und der *res extensa*, befindet. (vgl. Frege 1918-19)

³⁷ Nach Kemmerling ist diese Definition verwirrend, trotzdem nennt er sie „die offizielle Definition“. Er listet noch Descartes' 25 andere Formulierungen vom Begriff „Idee“ auf. (vgl. *Kemmerling 2005, S.22-26.*) Aber meiner Meinung nach erklärt diese Definition genau dasjenige, was Descartes unter der (geistlichen) Idee versteht.

³⁸ AT VII 413

dass er weiß, und er wiederum weiß, dass er weiß, dass er weiß, und so bis ins Unendliche; --- Sondern es ist völlig ausreichend, dass er dies durch jene innere Erkenntnis weiß, die stets der reflektierten vorangeht, und die allen Menschen in Bezug auf Denken und Existenz so angeboren ist, dass wir gar nicht umhin können, sie zu haben, und zwar auch dann ... als hätten wir diese Erkenntnis nicht ... (AT VII 422; Wohlers 2008, S.403)

Er unterstellt, dass der Denker unmittelbar erkennt, dass er selber denkt oder existiert. Diese Erkenntnis setzt nicht voraus, dass der Denker zuvor die Bedeutungen der Begriffe »Denken« und »Existenz« gelernt haben muss, denn er *angeboren* ihre Bedeutungen schon kennt. Natürlich meint Descartes hier nicht, dass die neugeborenen Babys solche Wörter schon kennen und nicht zu lernen brauchen. Sondern solche *Begriffe* sind sowie mathematische Begriffe *a priori*, d.h. ihre Bedeutungen sind unabhängig von empirischen Erfahrungen erfassbar.³⁹ Um solche *einfachsten*⁴⁰ und *angeboren Ideen*⁴¹ zu erfassen (*percipere*), ist auch kein *reflektiertes* oder durch einen Beweis erworbenes Wissen erforderlich. Descartes schreibt dem menschlichen Geist das Vermögen, Verstandesbegriffe zu bilden und intuitiv zu erfassen, zu. In dieser Hinsicht differenziert sich seine Philosophie von irgendeiner Art des Empirismus.

Aus seinem intellektuellen Intuitivismus folgt aber nicht, dass die Erfassungen der angeborenen Ideen nicht *selbstbezüglich* sind. Wenn jemand denkt, dass p, und zugleich erfasst, dass er denkt, dass p, dann erfasst er gerade seinen *eigenen* Denkakt. Das heißt, dass sein Denkakt selbstbezüglich ist. Manche Interpreten sind im Recht, dass das Bewusstsein auf der ersten Ebene und das Bewusstsein auf höherer Ebene unterschiedlich sind und die Begriffe wie Reflexion, Introspektion unnützlich sind, um Descartes Bewusstseinstheorie zu deuten⁴². Sie übersehen aber die selbstbezügliche Struktur des Bewusstseins, was Descartes' Bewusstseinstheorie verfehlt. Es tut Descartes kein Unrecht, unmittelbares Bewusstsein als Selbstbewusstsein zu deuten. In seinem späteren Gespräch mit Burman stellt Burman wiederum die Regress-Frage und darauf antwortet Descartes:

Bewusst-sein ist zwar denken und über seine Gedanken reflexieren. Aber es ist falsch, dass dies nicht geschehen könne, solange der vorangehende Gedanke besteht. Denn wie wir schon gesehen haben, kann die Seele gleichzeitig mehreres denken und eben dabei, so oft es ihr beliebt, über ihre Gedanken reflexieren und so ihres Denkens bewusst ist. (Gespräch, S.13)

Mit dem Wort „reflexieren“ meint Descartes hier nicht Nachdenken, sondern das Selbstbewusstsein. Die Reflexion über eigene Gedanken ist kein Bewusstsein auf der zweiten

³⁹ In *La Recherche de la Verite par la lumiere naturelle* unterstellt Descartes (durch *Eudoxus*), dass solche Begriffe an sich schon klar sind und die Definitionen von ihnen uns daran nicht helfen können, sie klarer zu erfassen. (vgl. AT X 523-24; CSMK II 417)

⁴⁰ AT VIII 8

⁴¹ AT VII 38

⁴² Z.B. Kemmerling 2005, S.215-219; Perler 2006, S.166- 167.

Ebene, sondern heißt nichts anderes als sich ihr *gleichzeitig* bewusst zu sein.⁴³ Das Bewusstsein und das Selbstbewusstsein machen das einheitliche Bewusstseinsphänomen aus und dieses ist jenem nicht übergeordnet, sondern beide liegen parallel.⁴⁴ Wenn wir vom Selbstbewusstsein sprechen, müssen wir eine Unterscheidung zwischen G3 und G4 machen. Wenn das Selbstbewusstsein für G3 gehalten wird, ergibt sich daraus der von Descartes kritisierte Regress. Daher bleibt uns nur die Möglichkeit übrig, das Selbstbewusstsein als G4 („Ich weiß, dass ich denke, dass p.“) aufzufassen, d.h., jeder G2 ist in der Tat ein G4.

Die Bedeutung des Begriffes »Wissen« in G4 ist noch zu erklären. Manche Philosophen, z.B. Platon und Aristoteles, unterscheiden das *Wissen* vom *Meinen*. Das Wissen besagt die Gewissheit des Erkennens und die Begründbarkeit der Erkenntnis. Dass ich weiß, dass Deutschland ein demokratischer Staat ist, heißt, dass ich diese Sache mit Sicherheit auffasse und gut begründen kann, warum Deutschland demokratisch ist. Beide Charakteristiken fehlen beim Meinen. In G4 ist zwar die Gewissheit oder die Sicherheit des Erkennens vorhanden, aber ihm fehlt die Begründbarkeit der Erkenntnis.⁴⁵ Der Denker kann nicht weiter begründen, warum er weiß, dass er denkt.⁴⁶ Wenn die Begründbarkeit für das Selbstbewusstsein die Pointe ist, dann wird G4 zum G3 und entsteht der unendliche Regress der Begründung, den Descartes deutlich ablehnt.

Die Gewissheit und die Unergründbarkeit des direkten Erfassens des eigenen Denkaktes deuten an, was Descartes unter „Bewusstsein“ (*conscientia*) und „bewusst“ (*consciuis*) versteht.⁴⁷ Er benutzt diese Begriffe in einem sehr breiten Sinn. Für ihn ist es unsinnig, dass der Geist manchmal das Bewusstsein hat und manchmal nicht, indem der Geist überhaupt das denkende Ding (*res cogitans*) ist. Nehmen wir sein Beispiel des Traumes an, wenn der Geist im Traum sich etwas einbildet, ist ihm doch etwas *vorhanden*, oder mit seinem Terminus: „bewusst“. Dem Geist sind nicht nur der Inhalt der Einbildung, sondern auch sein Denkakt, d.i. die Form des Gedankens, bewusst. Für Descartes scheint es aber selbstverständlich zu sein, dass alle Bewusstseinszustände (sowohl Gedankeninhalte als auch Denkakte) dem Geist bekannt sind. Nach ihm besteht das Verhältnis des Geistes mit seinen Gedanken in der unbezweifelbaren und unergründbaren Erfassung, oder mit seinen Worten, dass der Geist die Erkenntnis in Bezug auf

⁴³ Locke verwendet den Begriff „*reflection*“ in demselben Sinn. Er nennt die Reflexion auch „*internal sense*“, der nicht äußere Gegenstände wahrnimmt, sondern sich der inneren mentalen Akte bewusst ist. (Locke 1975, II.1.4)

⁴⁴ Cottingham interpretiert Descartes' *cogitatio* als immer von einem reflexiven mentalen Akt begleitet. Aber er erklärt nicht, was er mit „a reflective mental act“ meint. vgl. *Cottingham 1978*.

⁴⁵ In dieser Hinsicht kann ich Kochs These, dass das Denken bei Descartes „Es scheint mir, dass...“ bedeutet, nicht akzeptieren. (vgl. Koch 2004, S.31) Viele Modi des Denkens kann man so interpretieren, aber nicht das Denken über *cogito, existo*, Gottesexistenz, vielleicht auch nicht das Denken über die Prinzipien der Mathematik und anderer Wissenschaften. Trotzdem ist die von ihm hervorhebene Phänomenalität vom cartesischen *Cogito* unbestreitbar.

⁴⁶ Es ist zu bemerken, dass hier das Denken nicht Modi des Denkens besagt. Es ist ergründbar, dass man sich in einem Modus des Denkens als in einem anderen befindet, z.B. ich glaube etwas, statt daran zu zweifeln. Aber es ist unergründbar, dass ich weiß, dass ich einen Gedanken überhaupt habe, d.h. „ich denke“ (*cogito*) im allgemeinen Sinn.

⁴⁷ Nach Rorty ist für Descartes die Gewissheit das einzige Merkmal für das *Mentale*, siehe: *Rorty 1979, S.56*.

Denken (und Existenz) unmittelbar *habe*.

Obwohl eine Idee eine Form des Gedankens, d.i. ein Denkakt, ist, unterscheidet sie sich nicht von ihrem Gedankeninhalt. Eine Idee ist ein Denkakt, d.h. eine Tätigkeit des Geistes⁴⁸, welche Descartes für *formale Realität* der Idee hält.⁴⁹ Es besagt nur den ontologischen oder den *materiellen* Aspekt der Idee.⁵⁰ Außerdem hat die Idee noch den funktionalen Aspekt, dass sie den Gedankeninhalt dem Geist zeigt. So ist eine Idee wie ein elektronisches Foto auf einem Computerschirm, das die Tätigkeit des Computers ist und zugleich etwas darstellt. Eine Idee ist immer eine Idee *von etwas*, oder mit Descartes Worten, dass sie *objektive Realität* hat⁵¹. Denkakt und Gedankeninhalt sind dasselbe, was nur aus zwei unterschiedlichen Aspekten betrachtet wird.⁵² Wenn der Denker seine Idee unmittelbar erfasst, erfasst er zugleich seinen Denkakt und Gedankeninhalt.

Die Einheit von Denkakt und Gedankeninhalt führt Descartes dazu, eine spezielle Idee von einer allgemeinen Idee zu unterscheiden. In der *Zweiten Meditation* erläutert er anhand eines Beispiels mit dem Wachs, dass immer dieselbe Idee des Wachses durch „ein Blick des Geistes“ erfasst wird, obwohl äußere sinnlichen Wahrnehmungen des Wachses sich verändern.⁵³ Er schreibt: „ich meine dieses Wachs im Besonderen, vom Wachs im Allgemeinen ist es nämlich noch klarer“.⁵⁴ Obwohl alle Ideen nicht durch die Organe der Körper, sondern durch den Geist erfasst sind, ist diese Idee des Wachses eine spezielle Idee, weil sie in Beziehung zum sinnlichen Bild steht und folglich durch einen besonderen Modus des Denkens, nämlich die sinnliche Wahrnehmung, erfasst wird⁵⁵. Der Geist erfasst nicht auf eine abstrakte Weise die allgemeine Idee des Wachses, sondern jeweils in einem bestimmten Kontext und auf eine spezielle Weise eine spezielle Idee des Wachses („dieses Wachs“). Aber wenn eine Idee immer ein bestimmter Modus des Denkens ist, was ist die allgemeine Idee? Gibt es neben speziellen Modi des Denkens noch die allgemeine Denkweise?

Ich habe diesen Namen („Idee“) verwendet, weil er bei den anderen Philosophen bereits gebräuchlich war, um die Formen der Erfassungen des göttlichen Verstandes zu bezeichnen, obgleich wir in Gott keine

⁴⁸ Nicht eine Aktivität des Gehirns.

⁴⁹ AT VII 41. Formale Realität der Idee bedeutet bei ihm noch die von der Idee dargestellte Tatsache, siehe nächstes Kapitel.

⁵⁰ a.a.O. 8

⁵¹ a.a.O. 41. In phänomenologischem Terminus: die Intentionalität ist eine wesentliche Charakteristik des Bewusstseins.

⁵² Kenny merkt schon diese zwei Aspekte der Idee bei Descartes, siehe: *Kenny 2000, S.99*.

⁵³ AT VII 31; Schmidt 2004, S.89

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Descartes zufolge entsteht die sinnliche Wahrnehmung aus der Vermischung der Tätigkeit des Geistes mit der des Körpers. (vgl. AT VII 81) Hier ist die Rede nur von „der sinnlichen Wahrnehmung des Geistes“. Dieser Ausdruck ist aber verwirrend und vielleicht ist der Ausdruck „die Erfassung des Geistes bemm sinnlichen Wahrnehmen“ besser.

Phantasie erkennen. (AT VII 181; Wohlers 2008, S.189)

Also unterstellt Descartes einerseits die Ähnlichkeit zwischen der menschlichen und der göttlichen Ideen, andererseits ihren Unterschied. Menschliche Ideen sind nicht bloß Verstandesakte (die Ideen im eigentlichen Sinn), denn manche Ideen sind mit weiteren Denkakten gemischt. Außerdem deutet das Beispiel des Wachses an, dass manche Ideen sogar mit sinnlichen Daten „gemischt“ sind.⁵⁶ Als die Bilder der Dinge haben die Ideen im eigentlichen Sinn nur die Gedankenform „Verstandesakt“ und liegen sie allen anderen Gedankengattungen zugrunde. Dass der Verstandesakt und daher die intellektuelle Idee die Basis des menschlichen Bewusstseins ausmacht, ist ein wichtiger Punkt in seiner Bewusstseinstheorie. Wenn es neben speziellen Ideen noch eine allgemeine Idee gäbe, sollte sie ein Verstandesakt, d.i. eine intellektuelle Idee, sein.

Den Begriff „Verstand“ (*intellectus*) verwendet Descartes aber in eine verschwommen Weise: einerseits ist er, wie oben genannt, mit Vernunft (*ratio*), Seele (*animus*) oder Geist (*res cogitans*) gleichzusetzen, andererseits besagt er bloß die Erfassung (*perceptio*), d.h. die Tätigkeit des Verstandes, die nur ein Modus des Denkens (*cogitare*) ist. Es ist noch zu bemerken, dass er manchmal „Denken“ (*cogitare*) und „Erfassen“ (*percipere*) als Synonyme verwendet. Diese Verwirrungen zeigen deutlich, wie verschwommen er unter Bewusstsein (*conscientia*) oder Denken (*cogitare*) versteht. Meiner Meinung nach muss es zwischen einem breiten und einem engen Sinn des Verstandes unterschieden werden, dass er in einem breiten Sinn das Denken oder das Bewusstsein bedeutet und in einem engen Sinn nur die Tätigkeit des Verstandes bedeutet, die sich von der Tätigkeit des Willens (*volitio*) unterscheidet.

In der *Sechsten Meditation* unterscheidet Descartes die Tätigkeit des Verstandes im engen Sinne weiter in zwei Gattungen, nämlich Einbildung (*imaginatio*) und reiner Verstand (*intellectio pura*).⁵⁷ Die Funktion der Einbildung besteht darin, sich eine Gestalt vorzustellen, während durch reinen Verstand ein abstrakter Begriff erfasst wird. Sein Beispiel ist, dass wir uns ein Fünfeck vorstellen können, aber nicht einen Zehntausendeck, den wir nur abstrakt denken können, während umgekehrt wir auch einen Fünfeck abstrakt denken können. Er schreibt: „dass zur Einbildung eine gewisse besondere Anstrengung des Geistes nötig ist, die ich beim Verstehen (*ad intelligendum*) nicht brauche“⁵⁸. Der reine Verstand hat dagegen weder mit innerer Einbildung noch mit äußeren sinnlichen Daten etwas zu tun. Der Geist bleibt also an sich, wenn er nur seinen reinen Verstand gebraucht.

⁵⁶ Wie ist diese Mischung möglich? Wie können *res cogitans* und *res extensa* in Verbindung stehen und eine Einheit (einen Menschen) ausmachen? Dies ist eine große Schwierigkeit für den cartesianischen Dualismus.

⁵⁷ AT VII 72

⁵⁸ a.a.O.73

Außerdem überlege ich mir, dass diese Kraft der Einbildung, die in mir ist, sofern sie sich von der Kraft des Verstehens unterscheidet, nicht erforderlich ist für das Wesen meiner Selbst, d.h. meines Geistes; denn auch wenn ich sie nicht hätte, bleibe ich ohne Zweifel nichtsdestoweniger derselbe; der ich jetzt bin; daraus scheint zu folgen, dass sie von etwas abhängt, das von mir verschieden ist. (AT VII 73; ; Schmidt 2004, S.203)

Er unterstellt, dass nicht alle Denkakte, d.h. alle Modi des Denkens, zum Wesen des *res cogitans* gehören, sondern nur der reine Verstand.⁵⁹ Sowohl innere Einbildungen als auch äußere sinnlichen Wahrnehmungen sind schon abhängig von einer anderen Substanz, nämlich *res extensa* (der Körper). Descartes hält beide Modi des Denkens für *Anschauungen*, welche „Mischungen“ aus Verstandesakten und körperlichen Erregungen sind.

Und verstehe ich leicht, dass ich - wenn es irgendeinen Körper gibt, mit dem der Geist so verbunden ist, dass der Geist sich nach Blieben auf ihn richtet, um ihn gleichsam *anzuschauen* (*inscipere*) – mir möglicherweise gerade dadurch körperliche Dinge einbilde; so sehr, dass dieser Modus des Denkens sich nur darin vom reinen Verstehen unterscheidet, dass der Geist, solange er versteht, sich gewissermaßen auf sich selbst richtet und sich auf eine der Ideen bezieht, die in ihm sind; solange er sich aber etwas einbildet, sich auf den Körper richtet und etwas in ihm anschaut, das mit einer Idee konform ist, die entweder von ihm selbst verstanden oder von einem Sinn wahrgenommen wird. (AT VII 73; Schmidt 2004, S.203)

Burman: Was ist jenes „in Augenschein nehmen“ (*inscipere*)? ...

Descartes: Es handelt sich um eine besondere Weise des Denkens, die so zustande kommt: Wenn äußere Gegenstände auf meine Sinne einwirken, in ebendiesen ihre Idee oder besser ihre Gestalt abbilden, und dann der Geist sich diesen im Gehirnzentrum (*glandula*) dadurch erzeugten Bildern zuwendet, sagt man, dass er „sinnlich wahrnimmt“ (*sentire*). Wenn aber jene Bilder im Gehirnzentrum nicht von den äußeren Dingen abgebildet werden, sondern vom Geiste selbst, der bei Abwesenheit äußerer Dinge diese im Gehirn entwirft und zur Darstellung bringt, dann ist das eine Vorstellung der Einbildungskraft (*imaginatio*). (Gespräch, S.61- 63)

Descartes unterstellt, dass die Anschauung dadurch entsteht, dass der Geist sich den Bildern oder den Gestalten zuwendet. Die Gestalten oder die Bildern befinden sich im Gehirn bzw. in der Zirbeldrüse (*glandula*). Der Unterschied zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der Einbildung besteht nur darin, dass in dieser die Gestalten von äußeren Gegenständen verursacht werden und bei jener vom Geist, ohne die Einwirkung der äußeren Gegenständen. In beiden Fällen ist es klar, dass die Bilder oder die Gestalten nicht im Geist (*res cogitans*) liegen. Was zum Geist gehört, sind die Denkakte, nämlich das sinnliche Wahrnehmen und das Einbilden, die Descartes als »das Anschauen« (*inscipere*) bezeichnet. Wenn *res cogitans* etwas anschaut, richtet er sich schon auf *res extensa*, entweder bloß auf Gehirnbilder oder auf äußere Körper, wodurch das Anschauen sich vom Verstehen unterscheidet. Eine spezielle Idee kann keine Mischung aus einer allgemeiner Idee und sinnlichen Daten sein, weil sie nur im *res cogitans* liegt. Sondern sie ist viel mehr eine Modifikation der allgemeinen Idee, indem sie von einem Vorstellungsbild oder sinnlichen Daten *begleitet* wird. Nach Descartes können *res cogitans* und *res extensa* durch die

⁵⁹ Rorty spricht von “the Cartesian change from mind-as-reason to mind-as-inner-arena”. (Rorty 1979, S.61) Aber wie gesagt, setzt Descartes den Geist oder die Seele mit dem Intellekt bzw. *res cogitans* gerade gleich.

Zirbeldrüse auf einander einwirken.⁶⁰ Trotzdem ist es nicht anzunehmen, dass eine intellektuelle Idee mit sinnlichen Elementen *gemischt* werden kann.

In Bezug auf die Anschauung, d.h. die sinnlichen Wahrnehmung und die Einbildung, muss man den intellektuellen Teil vom sinnlichen Teil unterscheiden. Der sinnliche Teil der Anschauung ist Gestalten oder Bildern im Gehirn, die entweder als Imagination oder als sinnliche Daten angesehen werden können. Demgegenüber ist der intellektuelle Teil der Anschauung die Denkakte. Sie sind nicht inhaltslos, sondern jeder Denkakto ist schon ein Gedanke über etwas (eine Idee von etwas). In diesem Sinn ist der Gedanke wie ein abstraktes Bild und kann als der Begriff⁶¹ (*notio*) aufgefasst werden. Der Begriff ist *per se* rein intellektuell und kann daher keine spezielle Idee sein, sondern er ist die allgemeine Idee. Zum Beispiel, wenn man den Begriff »Wachs« formuliert und bezieht ihn nicht auf einen Körper oder ein Gehirnbild, hat dieser Begriff jedoch eine Bedeutung. In diesem Sinn ist er im Vergleich zu mannigfaltigen Anschauungen des Wachses⁶² die allgemeine Idee des Wachses. Nach Descartes liegt der Verstandesakt allen Gedanken zugrunde, daraus folgt, dass die allgemeine Idee oder der Begriff die Basis der Anschauungen ausmacht. Hier kann man einsehen, warum Descartes die scholastischen Termini *idea* und *forma* verwendet. Eine allgemeine Idee ist eine Form des Gedankens, nämlich die Tätigkeit des reinen Verstandes, und zugleich ein Begriff, d.h. ein abstraktes Bild des Dinges. Wenn man seinen reinen Verstand gebraucht, ist es nicht nötig, zwischen Denkakto, Gedankeninhalt und Gedanken, oder zwischen Idee, Begriff⁶³ und Bedeutung zu unterscheiden. Beim Erfassen einer allgemeinen Idee ist der reine menschliche Verstand ähnlich wie der göttliche Verstand, der keine Phantasie enthält.⁶⁴

Das sinnliche Wahrnehmen und das Einbilden sind eigentlich nur die Modifikationen des reinen Verstandes.⁶⁵ Diese Modifikationen lassen sich so konzipieren, dass *res cogitans* sich auf unterschiedliche Weisen auf *res extensa* richtet. Was der Geist wahrnimmt oder einbildet, sind nur die Begriffe bzw. die allgemeinen Ideen, während die Gestalten oder die Bilder sich im Gehirn befinden. Die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildung sind daher auch fehlbar, z.B. „Ich sehe ein Buch“ und „Ich bilde mir ein Buch ein“. Ich könnte mit einem Computer verbunden sein, wie ich mit meinem Körper verbunden bin, und hätte kein Gehirn, daher würde

⁶⁰ Ich habe nicht eingesehen, wie Descartes mit der Annahme der Zirbeldrüse die Wechselwirkung von Geist und Körper erklärt hat. Die Problematik des Dualismus gehört aber nicht zur Aufgabe dieser Arbeit.

⁶¹ Nicht die Wörtern, denn die Begriffe kann man implizit formulieren, ohne sich darüber „bewusst“ (in heutigem Sinn) zu sein, und dagegen ist das Ausdrücken der Wörter immer explizit.

⁶² Wenn die Begriffe sich auf die Dinge oder die Gehirnbilder beziehen, dann sind daraus resultierende Anschauungen schon Urteile. Ich werde es hinsichtlich der cartesianischen Urteilstheorie erläutern.

⁶³ „In der Idee oder dem Begriff eines Dinges ist die Existenz enthalten...“ (AT VII 166; Wohlers 2008, S.174)

⁶⁴ Phantasie ist etwa die Anschauung, d.h. die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildung. Es lässt sich fragen, ob der Begriff ohne die Anschauung für uns verständlich wäre. Descartes zufolge sind mindestens die angeboren, einfachsten Ideen (Ich, Gott...) ohne Anschauung erfassbar.

⁶⁵ Vgl. AT X 416; CSMK I 42. Descartes hält in *Regulae* auch das Gedächtnis für eine Modifikation des Intellektes.

ich über kein Gehirnbild verfügen und sowohl die sinnliche Wahrnehmung als auch die Einbildung des Buchs wären Halluzinationen. Trotzdem wären meine Denkakte, d.h. „Ich denke, dass ich ein Buch sehe“ und „Ich denke, dass ich mir ein Buch einbilde“, keine Halluzinationen. Der reine Verstandesakt macht die Basis aller Gedanken aus und ist das Wesen des Bewusstseins oder des Denkens. Wenn er in mir geschieht, dann ist es mir gewiss und unfehlbar. Das sinnliche Wahrnehmen (*sentire*) wird von Descartes in der *Zweiten Meditation* als „Ich scheine zu sehen, zu hören...“ beschrieben und für unfehlbar gehalten. Was er für unfehlbar hält, sind nicht die Sinnesdaten und die Tätigkeiten der Organen, sondern die Denkakte, d.h. nicht das Sehen oder das Hören usw., sondern dass ich denke, dass ich sehe, höre...⁶⁶ was sich ins „Ich scheine zu sehen, zu hören...“ übersetzen lässt. Obwohl Descartes unterstellt, dass es eine Beziehung zwischen äußeren Dingen, sinnlichen Daten und *sentire* gibt, ist *sentire per se* keine Tätigkeit eines Organs, sondern ein Verstandesakt. Aber dieser Verstandesakt steht jeweils in einer besonderen Beziehung zu sinnlichen Daten, weswegen der Geist nicht den allgemeinen Verstandesakt (*percipere*) bzw. die allgemeine Idee, sondern nur den speziellen Denkakts bzw. die spezielle Idee, nämlich *sentire*, erfasst.

Es ist noch anzumerken, dass Descartes im erweiterten Sinn die Gestalten oder die Bilder im Gehirn eben als die Ideen bezeichnet. Zum Beispiel, im oberen Zitat aus der *Sechsten Meditation* behauptet er, dass die Idee entweder vom Geist verstanden oder von einem Sinn wahrgenommen werden könne. In den *Zweiten Erwiderungen von Meditationen* schreibt er: „Demgemäß nenne ich die bloßen im Phantasie abgemalten Bilder nicht die Ideen. Denn tatsächlich nenne ich diese Bilder hier insofern überhaupt nicht Ideen, als sie in der körperlichen Phantasie, das heißt in irgendeinem Teil des Gehirns, abgemalt sind, sondern ich nenne sie nur insofern Ideen, als sie den in jenem Teil des Gehirns enthaltenen Geist selbst informieren“.⁶⁷ Folglich lassen sich die Ideen im Geist von den Ideen im Gehirn unterscheiden. Die „Ideen“ im Gehirn können nicht als die Gedanken aufgefasst werden, weil sie keine Tätigkeiten von *res cogitans* sind. Descartes' Bewusstseinstheorie unterscheidet sich von den Bewusstseinstheorien von seinen Nachfolgern (z.B. Leibniz, Locke) dadurch, dass sie die Sinnlichkeit vom Geist aussondert.⁶⁸ Was zum Geist bzw. zum Gedanken gehört, sind Descartes zufolge nur die Verstandesakte und die Willensakte.

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist, das allgemeine Merkmal (das Wesen) des Bewusstseins (oder von *cogitare*, *percipere*) zu finden und damit zu erklären, was Descartes unter dem Bewusstsein versteht. Aber zwei solche Merkmale sind schon gefunden: 1. das Bewusstsein ist notwendigerweise das Selbstbewusstsein (jeder G2 ist ein G4); 2. der reine

⁶⁶ Vgl. AT VII 360-61; Wohlers 2008, S.365-66

⁶⁷ AT VII 160-61; Wohlers 2008, S.169

⁶⁸ Damit hängt zusammen, dass nur Descartes an den Dualismus festhält.

Verstand ist das Wesen des Denkens (*cogitare*) bzw. *res cogitans*. Ist es nicht merkwürdig, dass *res cogitans* zwei Wesenheiten haben? Ist es möglich, dass das Selbstbewusstsein (*cogito*) in der Tat mit dem reinen Verstandesakt identisch ist? Darauf komme ich in §4 zurück und zuvor möchte ich untersuchen, was Descartes unter *Wahrheit* (§2) und *existo* (§3) genau versteht.

§2. Die Wahrheit der Idee

a) Die ideale Wahrheit und die reale Wahrheit

Wie schon bemerkt, hält Descartes die Gedanken „Ich denke, dass P.“, „Ich bilde ein, dass P.“, „Ich empfinde, dass P.“ usw. für notwendig wahr (A3). Außerdem ist ihm zufolge jeder Gedanke „Ich denke, dass p“ (G2) ein verbogener selbstbezüglicher Gedanke „Ich weiß, dass ich denke, dass p“ (G4). Die Selbstbezüglichkeit des Bewusstseins ist verbunden mit der unergründbaren Gewissheit. Heißt aber die Gewissheit über G2 die Wahrheit von G2? Die Antwort ist *prima facie* „Nein“, denn die Gewissheit ist dem Subjekt zuzuschreiben, während die Wahrheit dem Gedanken, d.h. dem unmittelbaren Objekt, zuzuschreiben ist. Aber innerhalb Descartes' Bewusstseinstheorie lassen sich Subjekt und Objekt nicht klar trennen. In einer Anmerkung zum *Siebten Einwänden* schreibt er:

Hier zeigt sich klar, worauf ich oben hingewiesen habe: Er betrachtet Zweifel und Gewissheit so, als ob sie gleichsam den Objekten, nicht unserem Denken anhaften. Denn wie könnte er ansonsten so tun, als ob ich mir etwas gleichsam als zweifelhaft vorsetze, das gar nicht zweifelhaft, sondern gewiss ist? Denn schon allein dadurch, dass etwas als zweifelhaft vorausgesetzt wird, wird es zweifelhaft. (AT VII 474-475; Wohlers 2008, S.451)

Er hält daran fest, dass die Gewissheit sowohl dem Gedankeninhalt und als auch dem Denkakt anhaftet, d.h., der ganze Gedanke ist entweder gewiss oder ungewiss. Die Gewissheit über den Gedankeninhalt und die über den Denkakt sind miteinander korrelativ. Wenn der Gedankeninhalt dem Denker ungewiss ist, ist der Denkakt ihm auch ungewiss. Was heißt es dann, dass der Denkakt dem Denker immer gewiss ist? Wie lässt sich die unergründbare Gewissheit des Selbstbewusstseins verstehen? Zum Beispiel, wenn ich glaube, dass die Sonne kleiner als die Erde ist, ist mir das Glauben gewiss? Woher weiß ich, dass ich nicht im Traumzustand bin? Sind die Gewissheit über den Denkakt „Glauben“ und die Gewissheit über den Gedankeninhalt, dass die Sonne kleiner als die Erde ist, nicht miteinander korrelativ? Diese Fragen deuten an, dass die unergründbare Gewissheit des Selbstbewusstseins nicht selbstverständlich ist. Es ist zu erklären, inwiefern der Denker immer weiß, dass er denkt (oder existiert), wenn er denkt (oder existiert). Das Selbstbewusstsein bleibt für unsere philosophische Reflexion eher mystisch als selbstverständlich.

Wenden wir uns der Wahrheit des Gedankens zu. Descartes unterstellt, dass der Wahrheitswert des Gedankens „Ich denke, dass p“ nicht vom Wahrheitswert des Gedankeninhalts „p“ abhängt. Sogar wenn der Denker sich einen Kentaur oder einen Pferd mit zwei Flügeln, der gar nicht existiert, einbildet, ist der Gedanke „Ich bilde mir einen Kentaur oder einen Pferd mit zwei Flügeln ein“ notwendig wahr. Was besagt dann A3, dass alle Gedanken wahr sind? Natürlich

besagt es nicht, dass alle Gedankeninhalte wahr sind, sondern nur dasjenige, dass alle Denkakte wahr sind. Aber ist es nicht unsinnig, einen Denkakte für wahr zu halten? Ein Denkakte existiert oder existiert nicht, sowie der menschliche Körper und die anderen realen Dinge. Also sind sowohl die Gewissheit über den Denkakte als auch die notwendige Wahrheit von ihm problematisch. Es ist noch anzumerken, dass Descartes in der Tat nicht alle Denkakte für notwendig wahr hält. Er unterstellt in der *Vierten Meditation*, dass ein Irrtum dadurch entsteht, dass der Wille sich weiter als der Intellekt erstreckt, d.h., ein Irrtum ist ein falsches Urteil.⁶⁹ Die Inkonsistenz besteht nicht zwischen dem Inhalt des Willensaktes und demjenigen des Verstandesaktes, sondern zwischen beiden Arten der Akten selbst. Der Urteilsakt ist als die Zusammensetzung von beiden Akten fehlbar, was offensichtlich mit A3 in Widerspruch steht. Dieser Widerspruch entsteht in der Tat dadurch, dass die Idee zugleich zwei Aspekte hat: materiell und funktional. Wenn sie als eine geistige Tätigkeit betrachtet wird, ist sie eine gewisse Sache (*res*) für den Erfasser. Er kann an ihre Existenz nicht zweifeln. In diesem Sinn ist die Idee eine wirkliche bzw. *wahre* Sache. Wenn sie aber als ein Bild oder eine Repräsentation von etwas betrachtet wird, dann ist es möglich, dass sie seine Funktion nicht erfüllt. Damit eine Idee seine Funktion erfüllen kann, setzt es schon die Entzweiung der Realität voraus, dass sowohl die Idee und die von ihr repräsentierte Sache real sind.⁷⁰ Wie schon bemerkt, sind die Ideen an sich nicht nichts, sondern etwas Reales. An ihre Existenz kann man nicht zweifeln, weswegen alle Gedanken in einem gewissen Sinn notwendig wahr sind, wie A3 besagt. Diese Wahrheit nenne ich *die ideale Wahrheit der Idee* und demgegenüber hat eine Idee *die reale Wahrheit*, wenn sie tatsächlich eine transzendente Tatsache repräsentiert (wenn eine Idee „formale Realität“ bzw. „aktuale Realität“ hat⁷¹). Die Idee kann natürlich auch sich selbst repräsentieren, z.B. „Das ist eine Idee“. Wenn eine Idee sich selbst repräsentiert, dann besitzt sie notwendigerweise sowohl die ideale als auch die reale Wahrheit.

b) Der metaphysische oder der realistische Aspekt der Wahrheit⁷²

Der Begriff „die reale Wahrheit“ lässt sich dadurch rechtfertigen, dass Descartes an die Korrespondenztheorie der Wahrheit festhält. In einem Brief an Mersenne von 19 Oktober 1639 schreibt er:

⁶⁹ AT VII 58

⁷⁰ Descartes erklärt nicht, ob die repräsentierte Sache ein Ding oder eine Tatsache ist. Ihm zufolge kann die Idee sowohl die Idee eines Dinges, z.B. die Idee des Ich oder die Idee des Gottes, als auch die Idee einer Tatsache, z.B. die Idee von „*existo*“, sein. Daher benutze ich hier das Wort „Sache“, das beide bedeuten kann.

⁷¹ Vgl. AT VII 40-42; auch AT VII 161, Wohlers 2008, S.169: „Was in genau der Weise in den Objekten sind, in der wir es erfassen, wird *formal* genannt.“

⁷² Die drei Aspekte der Wahrheit, nämlich der metaphysische oder der realistische Aspekt, der phänomenale oder der epistemische Aspekt und der pragmatische Aspekt, bin ich Koch verpflichtet. Vgl. Koch 2006, S.18-19.

Of course it is possible to explain the meaning of the word to someone who does not know the language, and tell him that the word 'truth', in the strict sense, denotes the conformity of thought with its object, but that when it is attributed to things outside thought, it means only that they can be the objects of true thoughts, either ours or God's. (AT VII 587; CSMK III 138)

Er unterstellt, dass der Begriff „Wahrheit“ die Korrespondenz des Gedankens mit seinem Gegenstand bedeutet⁷³ und die Wahrheit sowohl dem Gedanken als auch dem Gegenstand zuzuschreiben ist. Wenn es keinen Gedanken gibt, ist es auch unsinnig, einen Gegenstand für wahr zu halten. Aber es heißt nicht, dass der Ort der Wahrheit der Gedanke ist. Damit ein Gedanke wahr ist, bedürft er eines entsprechenden Gegenstandes, welchen manche Philosophen als „Wahrmacher“⁷⁴ bezeichnen. Der wahre Gedanke, der wahre Gegenstand und ihre Übereinstimmung sind unentbehrlich für das Bestehen der Wahrheit. Demgegenüber steht der Irrtum oder die Falschheit, der besagt, dass die Übereinstimmung zwischen einem Gedanken und seinem Gegenstand nicht besteht. Aber man darf nicht sagen, dass der Irrtum oder die Falschheit dem Gegenstand gehört. Es gibt eine Asymmetrie zwischen der Wahrheit und dem Irrtum (oder der Falschheit), dass der Irrtum nur dem menschlichen Gedanken zuzuschreiben ist, während man sowohl vom wahren Gedanken als auch vom wahren Gegenstand reden kann. In diesem Sinn hält Descartes den Irrtum für „eine Privation oder das Fehlen der Erkenntnis“⁷⁵, d.h. der Irrtum hat keinen realistischen Sinn, sondern ist nur eine immanente Charakteristik unserer Erkenntnis.

Husserl wirft Descartes vor, dass er der „Vater des widersinnigen transzendentalen Realismus“ sei.⁷⁶ Ob sein Vorwurf trifft zu oder nicht, lassen wir vorläufig bei Seite. Er ist aber im Recht, dass Descartes einen *erkenntnistheretischen Realismus* vertritt.⁷⁷ Dieser Realismus besagt nichts anderes als die Korrespondenztheorie der Wahrheit, dass die Wahrheit die Korrespondenz des Gedankens mit seinem Gegenstand heißt. Der Gegenstand ist dem Bewusstsein nicht immanent, sondern transzendent. Wenn die Gedanken oder die Ideen wahr sind, dann sind sie angemessene Repräsentationen der Tatsachen. Descartes unterstellt aber auf keinen Fall *den naiven Realismus*, der besagt, dass die Existenz der Außenwelt durch die sinnliche Wahrnehmung erwiesen ist. Nach Descartes sind sinnliche Wahrnehmungen fehlbar und daher kann man dadurch die Gewissheit über die Existenz der Außenwelt nicht gewinnen.

Um seine Wahrheitstheorie zu verstehen, muss man zuerst klarmachen, wodurch die Realität vom Denker mit der Gewissheit erfasst werden kann. Die unfehlbare Erfassungsweise (bzw.

⁷³ Dies ist auch ein scholastischer Erbe. Thomas von Aquin definiert in den *Quaestiones disputatae de veritate* die Wahrheit schon als „*adaequatio rei et intellectus* (Übereinstimmung der Sache mit dem Verstand)“, siehe: *Thomas von Aquin: Quaestiones disputatae de veritate, q.1.a.1.*

⁷⁴ z.B. Armstrong 2004, S.5

⁷⁵ AT VII 55; Schmidt 2004, S.55

⁷⁶ Husserl 1950, S.9

⁷⁷ Koch zufolge hält der erkenntnistheoretische Realismus das Wahre und Reale für erkennbar und somit für wesentlich auf unsere Meinungen bezogen, siehe: *Koch 2004, S.13.*

Erfassungsweisen) gilt als eine Grundlage der menschlichen Erkenntnis, wodurch die Wahrheit sich dem Erfasser zeigt. Indem Descartes an die Korrespondenztheorie festhält, unterstellt er *den kognitiven Fundamentalismus*, der besagt gerade, dass die menschliche Erkenntnis eine Grundlage in der Wahrheit hat. Obwohl er in der *Ersten Meditation* einige radikalen Zweifels durchführt, unterscheidet er sich von Husserl dadurch, dass er nie ganz auf den realistischen oder metaphysischen Aspekt der Wahrheit verzichtet. Die Wahrheit heißt für ihn immer die Korrespondenz. Husserls radikale *transzendente Epoche* ist unverträglich mit dem cartesianischen Realismus. (Es lässt sich noch klären, ob er an den transzendentalen Realismus oder nur an den empirischen Realismus festhält.) In der *Dritten Meditation* unterscheidet Descartes „die Falschheit im eigentlichen Sinn, die formale Falschheit“ von „der materiellen Falschheit“. Die eigentliche Falschheit heißt das falsche Urteil, außerdem gibt es die materielle Falschheit, „wenn die Ideen ein Nicht-Ding repräsentieren als sei es ein Ding“.⁷⁸ Seine Pointe ist: wenn ein Gedanke sich nicht auf einen Gegenstand bezieht, dann ist es unsinnig, über die Korrespondenz oder nicht Korrespondenz zu reden, d.h. der Gedanke ist weder (realistisch) wahr noch falsch.⁷⁹ Der erkenntnistheoretische Realismus ist die Voraussetzung für das Erheben der Wahrheitsansprüche.

Denn die Vernunft schreibt uns nicht vor, dass, was wir so sehen oder uns einbilden, wahrhaft ist. Dagegen schreibt sie uns allerdings vor, dass alle unsere Ideen oder Begriffe eine gewisse Wahrheitsgrundlage haben müssen. Es wäre nämlich nicht möglich, dass Gott, der ganz vollkommen und ganz wahr ist, sie ohne diese in uns gelegt hätte. (AT VI 41; Methode S.33-34)

Für Descartes ist die Existenz des vollkommenen Gottes die notwendige Bedingung dafür, dass die Wahrheit von uns erfasst werden kann. Nur der Gott kann bewirken, dass die menschliche Erkenntnis endlich in Übereinstimmung mit der Realität steht. Ein Atheist kann nach ihm daher nicht *wissen*, dass er sich nicht irrt, indem er die Existenz des Gottes nicht kennt. Warum spielt der Gott hier eine wichtige Rolle? Warum können die menschlichen Gedanken nicht ohne die Mitwirkung des Gottes in Übereinstimmung mit der Realität stehen?

Am Anfang der *Dritten Meditation* unterstellt Descartes, dass aus der *Klarheit und Deutlichkeit* der Erfassung nicht notwendigerweise folgt, dass sie wahr ist. „Und daher *scheine* ich nun als allgemeine Regel aufstellen zu können, dass alles das wahr ist, was ich ganz klar und deutlich auffasse“.⁸⁰ Diese Wahrheitsregel ist zwar gewiss, aber es heißt noch nicht, dass sie wahr ist. Es gibt mindestens vorläufig noch eine Kluft zwischen der Gewissheit der Erfassung und ihrer Wahrheit. Nicht nur die gewöhnlichen Erfassungen, sondern auch die Regel der Wahrheit selbst bedürfen Wahrmacher, um wahr zu sein. Wie kann man wissen, dass die Klarheit und die

⁷⁸ AT VII 43; Schmidt 2004, S.123

⁷⁹ Zum Beispiel: „Der gegenwärtige König des Frankreiches ist bartlos.“

⁸⁰ AT VII 35; Schmidt 2004, S.99

Deutlichkeit der Erkenntnis tatsächlich die Wahrheit heißt? Was man zuerst mit der Sicherheit erkennt, ist nur dasjenige, dass die klare und deutliche Erkenntnis der beste Kandidat für die wahre Erkenntnis ist und es *scheint*, dass die Wahrheitsregel aufgestellt werden kann. Was ist aber der Wahrmacher der Wahrheitsregel?

Zuerst kann man feststellen, dass die menschliche Erkenntnis selbst (die Erfassung, die Idee oder der Gedanke) kein solcher Wahrmacher sein könnte, sonst würde sie selbst verifizieren und wäre es unsinnig, über die realistische Wahrheit und seinen Wahrmacher zu reden. Sowohl für die gewöhnlichen Erkenntnisse als auch für die allgemeine Regel der Wahrheit müssen ihre Wahrmacher transzendente wirkliche Gegenstände sein. *Den metaphysischen oder den realistischen Aspekt der Wahrheit* darf man nicht außer Acht lassen, um sie zu definieren. Es ist aber zu beachten, dass der metaphysische oder der realistische Aspekt der Wahrheit undefinierbar ist. Was eine Definition uns anbieten kann, ist nur ein Gedanke oder eine Aussage. Der transzendente Wahrmacher der Wahrheit ist seiner Definition nach schon jenseits unseres Gedankens, sonst würde sich ein Idealismus ergeben. Daraus wird es verständlich, dass Descartes sich an den Gott wendet, wenn er die Wahrheit erklären möchte.⁸¹ In der *Dritten Meditation* möchte er die Existenz des Gottes beweisen, nachdem die allgemeine Regel der Wahrheit aufgestellt worden ist. Auf das Detail seines Gottesbeweises möchte ich nicht eingehen. Aber es versteht sich, dass jeder Gottesbeweis zeigen muss, dass der Satz oder der Gedanke „Gott existiert“ wahr ist. Und es ist nicht erstaunlich, dass ein Zirkel dadurch entsteht. Ich zitiere einfach die Darstellung des Zirkels von Andreas Schmidt:

1. Ich kann nur gewiss sein, dass das, was ich klar und deutlich wahrnehme, wahr ist, wenn ich mir vorher Gewissheit darüber verschafft habe, dass Gott existiert und mich nicht täuscht.
2. Aber ich kann mir nur gewiss sein, dass Gott existiert, wenn ich mir vorher Gewissheit darüber verschafft habe, dass ich klar und deutlich wahrnehme, wahr ist.⁸²

Dieser Zirkel ist eigentlich unauflösbar, wenn man darauf achtet, dass sowohl die Existenz oder das Sein des transzendenten Gegenstandes als auch der metaphysische Aspekt der Wahrheit unser Bewusstsein übertreffen. Wie kann Descartes (oder wir) von einem menschlichen Gedanken auf seine Wahrheit und die Existenz seines Gegenstandes schließen? Ist er nicht, wie Husserl behauptet, „der Vater des widersinnigen transzendentalen Realismus“? Im Gegensatz zum Descartes nennt Husserl seine Philosophie *den phänomenologischen Idealismus*⁸³ und er unterstellt: „Jede Ausweisung, Begründung für Wahrheit und Sein verläuft ganz und gar in mir,

⁸¹ Wilson deutet den Gottesbeweis in der *Dritten Meditation* als den Beweis vom Unterschied zwischen der Idee und dem Objekt der Idee. (Wilson 1999, S.104) Ich denke, dass Descartes tatsächlich diese Absicht hat, aber er noch mehr vorhat, dass er die allgemeine Wahrheitsregel bestätigen möchte.

⁸² Schmidt 2009, S.75

⁸³ Husserl 1950, S.36

und ihr Ende ist ein Charakter im Cogitatum meines Cogito“.⁸⁴ Diese Art von Idealismus ist aber absurd. Was heißt es, die Existenz der realen Welt und alle metaphysische oder realistische Wahrheitsansprüche einzuklammern (die transzendente Epoché)? Übertrifft die (reale) Wahrheit nicht seinem Wesen nach schon unser Bewusstsein? Wenn man die transzendente Außenwelt einklammert, wie kann man noch über die Wahrheit bzw. ihre Ausweisung und Begründung reden?

Dass Descartes' Wahrheitstheorie auf dem metaphysischen oder dem realistischen Aspekt der Wahrheit basiert, lässt sich auch aus seiner Erläuterung der Klarheit und der Deutlichkeit ablesen.

Klar nenne ich jene, die dem aufmerksamen Geist (*menti attendenti*) gegenwärtig (*praesens*) und zugänglich (*aperta*) ist: Ebenso wie wir das von uns gesehen klar nennen, das, während es dem betrachtenden Auge gegenwärtig ist, es hinreichend kräftig und offenkundig erregt. Deutlich hingegen nenne ich jene, die, weil sie klar ist, von allen anderen so unterscheiden und umrissen ist, dass sie schlichtweg nichts anderes als das, was klar ist, in sich enthält. (AT VIII 22; Wohlers 2008, S.51)

Auf den ersten Blick ist seine Erklärung eher auf *den phänomenalen oder den epistemischen Aspekt* als auf *den metaphysischen oder den realistischen Aspekt der Wahrheit* bezogen. Die Klarheit der Erfassung bedeutet ihre Präsenz für den aufmerksamen Geist. In diesem Sinn behauptet Descartes, dass der Schmerz als eine Erfassung klar ist, weil er stark empfunden wird.⁸⁵ Klarheit ist offensichtlich ein phänomenales Kriterium für die Wahrheit der Erkenntnis. Wenn keine Idee vor dem Geist vorhanden ist, ist es unsinnig, über die Wahrheit zu reden. Die Wahrheit lässt sich aber nicht bloß durch die Klarheit definieren, sonst wären alle Ideen wahr, wenn sie vorhanden wären. Descartes führt daher die Deutlichkeit als ein weiteres Wahrheitskriterium ein. Wenn die Idee des Schmerzes erfasst wird, ist er zwar klar, aber noch nicht deutlich. Worin sich die Schmerzempfindung auffindet und was sie ist, bleibt dem Geist noch unklar. Nach Descartes ist die Erfassung der Schmerzempfindung daher undeutlich, indem sie vieles verworrenes enthält: ist sie ein körperlicher oder ein geistlicher Zustand, oder ein aus beiden Gemischtes? Wenn die Antwort vor dem Geist nicht vorhanden ist, d.h. nicht klar ist, bleibt die Erfassung der Schmerzempfindung undeutlich.

Es lässt sich vermuten, dass Descartes die Deutlichkeit als die Präsenz der Ideen von allen Eigenschaften eines Gegenstandes für den aufmerksamen Geist auffasst.⁸⁶ Zum Beispiel, in einer Schmerzempfindung sind nur die Ideen von einigen Eigenschaften des Schmerzes für den Geist präsent, während die Übrigen ihm unbekannt bleiben, deshalb fehlt der Schmerzempfindung die

⁸⁴ a.a.O., S.31

⁸⁵ AT VII 27 Es scheint mir, dass Descartes mit der Schmerzempfindung wiederum eine Mischung der intellektuellen Idee mit sinnlichen Daten meint, was unhaltbar ist.

⁸⁶ Alanen argumentiert, dass Descartes und Leibniz in diesem Sinn derselben Auffassung der Wahrheit sind, siehe: Alanen 2003, S.67.

Deutlichkeit. Aber wenn die Deutlichkeit so verstanden werden würde, würde die Deutlichkeit bzw. die Wahrheit der Idee unmöglich sein. Das menschliche Erkenntnisvermögen ist begrenzt und man kann wahrscheinlich die Ideen von allen Eigenschaften eines Gegenstandes weder gleichzeitig vergegenwärtigen noch im Lauf der Zeit erschöpfen. Zum Beispiel, wenn man an den Gott denkt, wie kann man die Ideen von allen seinen Eigenschaften gleichzeitig vergegenwärtigen oder allmählich erschöpfen? Ist es dann nicht unmöglich, über eine wahre Erkenntnis vom Gott zu verfügen? Wenn Descartes solche Regel der Deutlichkeit bzw. der Wahrheit annehmen würde, würde er ein radikaler Skeptiker über die realistische oder die metaphysische Wahrheit sein, was seiner Absicht offensichtlich widerspricht.

In den *Fünften Erwiderungen* argumentiert er gegen Gassendi, dass wir den unendlichen Gott erkennen können: „Gleichwohl repräsentiert die Idee, die wir vom Unendlichen haben, offenkundig nicht nur einen bestimmten Teil des Unendlichen, sondern in der Weise tatsächlich das gesamte Unendliche“. ⁸⁷ Die Idee des Gottes enthält aber natürlich nicht alle seine Eigenschaften. Er schreibt weiter: „Genauso, wie es genügt, eine von drei Linien umschlossene Figur einzusehen, um die Idee des gesamten Dreiecks zu haben“. ⁸⁸ Also differenziert er die Erfassung des *gesamten* Dinges von der *vollkommenen* Erfassung eines Dinges. Die Mathematiker können am Dreieck wahrscheinlich immer neue Eigenschaften entdecken, aber es hindert sie nicht, das gesamte Dreieck zu erfassen. Descartes unterstellt, dass jedes Ding ein Wesen (eine Natur) hat, was man wahrhaftig erkennen kann, z.B., dass die drei Winkel jedes Dreiecks zwei rechten Winkeln entsprechen, oder dass jeder Körper teilbar ist. ⁸⁹ Wenn das Wesen eines Dinges erkannt wird, wird das gesamte Ding erkannt, z.B. wenn die Mathematiker eine von drei Linien umschlossene Figur einsehen, erfassen sie das gesamte Dreieck. Die Idee des Wesens eines Dinges und die Idee des Dinges stehen in der notwendigen Verbindung, d.h. von der Idee des Einen kann man notwendigerweise auf die Idee des Anderen schließen, z.B. wenn man eine von drei Linien umschlossene Figur einsieht, kann man davon nicht auf die Idee eines Viereckes oder eines Fünfeckes, sondern nur auf die Idee des Dreieckes schließen. Wenn beide Ideen zusammengesetzt werden, daraus ergibt sich eine *deutliche* Idee, z.B. dass ein Dreieck drei Seite hat und nur hat ⁹⁰, ist deutlich.

Descartes verneint nicht, dass je mehr Ideen von Eigenschaften eines Dinges erkannt werden, desto *klarer* die Idee des Dinges ist. Man kann über die Graden der Klarheit reden. Eine Idee

⁸⁷ AT VII 367; Wohlers 2008, S.372

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ AT VII 163

⁹⁰ Umgekehrt ist es auch notwendig wahr. In diesem Fall sind beide Ideen *identisch*. In dieser Hinsicht ist es verständlich, dass Descartes unterstellt, dass es zwischen einem Ding und dem Wesen (Attribut) des Dinges keinen realen Unterschied, sondern nur einen *vernünftigen Unterschied* gibt. Ich gehe gleich auf den vernünftigen Unterschied ein.

wird nicht allein, sondern im Zusammenhang mit anderen relevanten Ideen erfasst. In dieser Hinsicht sind die menschlichen Gedanken, d.i. die Zusammensetzungen von Ideen, immer propositional. Unser Wissen über eine Idee hat die Graden der Vollständigkeit, die die Graden der Klarheit besagen. Die Klarheit der Idee ist eine notwendige Bedingung für die Wahrheit des Gedankens, aber sie reicht allein nicht aus, die Wahrheit zu definieren. Wie kann man wissen, dass seine Ideen oder Gedanken keine Traumbilder sind? Wie kann man wissen, dass die Dinge sich tatsächlich so verhalten, wie seine Ideen ihn präsentieren? Der cartesianische Zweifel zerstört gerade unsere gewöhnlichen Meinungen über die Wahrheit und erfordert uns, die Wahrheit von Grund auf erneut zu bestimmen. Die vollständige Klarheit ist sowohl unmöglich als auch unnötig, damit ein Ding wahrhaft erkannt wird. Wenn man das Wesen eines Dinges erkennt, wie Descartes unterstellt, ist die Erkenntnis schon klar und deutlich. Was hat die Erkenntnis über das Wesen eines Dinges aber mit der Deutlichkeit der Erkenntnis zu tun?

Descartes hebt in seiner Wahrheitstheorie eigentlich die Deutlichkeit (*distincte*) hervor. Seiner Definition der Deutlichkeit zufolge enthält sie zwei Aspekte: 1. Eine Erfassung ist von allen anderen unterschieden und umgerissen; 2. Sie enthält schlichtweg nur das, was klar ist. Die Deutlichkeit geht also nicht um die Phänomenalität der Idee, sondern um die Beziehungen zwischen Ideen. Wie schon bemerkt, kann eine Idee bei Descartes sowohl ein Begriff als auch ein Satz heißen. Sowohl „die Sonne“ als auch „*existo*“ hält er für Ideen. Seiner Definition der Deutlichkeit zufolge kann ein Begriff für sich genommen weder deutlich noch undeutlich sein. Nur wenn sie in Beziehung zu anderen Ideen betrachtet wird, kann sie entweder deutlich oder undeutlich sein. Außerdem ist es anzumerken, dass die Deutlichkeit nicht um die Unterscheidbarkeit einer Idee von *manchen* Ideen, sondern um die Unterscheidbarkeit einer Idee von *allen* anderen Ideen geht. Daher ist „Der Tisch ist gelb“ keine deutliche Idee, (denn der Tisch wird dadurch nicht von anderen gelben Dingen unterschieden), während „Ein Dreieck hat drei Seiten“ und „Der Körper ist ausgedehnt“ deutlich sind. Eine Idee bzw. ein Gedanke ist insofern deutlich, als sie das Wesen eines Dinges bzw. das wesentliche Merkmal darstellt, wodurch das Ding sich von allen anderen Dingen unterscheidet.⁹¹ Die Deutlichkeit der Idee kann man nicht durch die sinnliche Wahrnehmung oder die Einbildung, sondern nur durch den Intellekt erfassen. Daraus wird es verständlich, dass Descartes behauptet, dass das Wachs durch „einen Blick des Geistes“ und die Idee der Sonne durch die Astronomie klar und deutlich erfasst

⁹¹ Die Deutlichkeit der Idee geht nicht unbedingt um das Wesen eines Dinges, sondern viel mehr um die notwendige Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat. Zum Beispiel, „*existo*“ oder „*sum*“ ist Descartes zufolge ein notwendigerweise wahrer Satz oder Gedanke, wodurch er sich von allen anderen Ideen unterscheidet. In diesem Sinn hält Descartes ihn für eine klare und deutliche Idee. Die Existenz ist zwar kein Wesen des Ich, aber ihre Verbindung ist *notwendigerweise* wahr bzw. gewiss für den Erfasser. (Die Notwendigkeit heißt hier nicht einen ontologischen Modus, sondern die apodiktische Gewissheit. Darauf gehe ich im nächsten Kapitel.) Daher ist „die Existenz“ eben ein wesentliches Merkmal (nicht das Wesen) des Ich.

werden.

Descartes verfolgt die Wahrheitsregel, um das Wesen von *res cogitans* und dasjenige von *res extensa* zu untersuchen. Die Idee des Wesens einer Substanz ist notwendigerweise mit der Idee der Substanz verbunden. Wenn man die Idee einer Substanz erfassen kann, ohne eine Idee von X zu erfassen, dann gehört X nicht zum Wesen der Substanz.⁹² Durch dieses Prinzip sondert Descartes die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildung von *res cogitans* ab und bestimmt letztens nur den reinen Verstand als das Wesen von ihm, sowie er die Ausdehnung als das Wesen von *res extensa* bestimmt. In diesem Sinn ist die cartesianische Wahrheitsregel nicht nur ein erkenntnistheoretisches Prinzip, sondern auch ein metaphysisches Prinzip. Dadurch können sowohl die Idee eines Dinges (*res*) von allen anderen Ideen als auch eine Substanz von allen anderen Substanzen abgesondert werden. Eine klare und deutliche Idee repräsentiert notwendigerweise eine selbstständige Substanz im Zusammenhang mit seinem Wesen.

Wie schon bemerkt, analysiert Descartes in *Principia* den realen Unterschied (*distinctio realis*) und den modalen Unterschied (*distinctio modalis*), außerdem analysiert er auch den vernünftigen Unterschied (*distinctio rationis*). Dieser Unterschied findet zwischen einer Substanz und einem ihrer Attribute oder zwischen zwei Attributen derselben Substanz statt⁹³. Wenn man ihn erfasst, richtet man sich nicht mehr auf die Veränderungen der Substanz, sondern auf ihr Attribut, welches nur in der Vernunft von der Substanz unterschieden werden kann. Descartes scheint zu meinen, dass alle deutlichen (*distincte*) Ideen, die sich von den anderen Ideen klar unterscheiden, unter diesen drei Arten des Unterschiedes fallen.⁹⁴ Wenn man irgendeine Art des Unterschiedes erfasst, bezieht es sich auf eine Substanz.

Die Klarheit und die Deutlichkeit der Ideen, d.h. ihre Wahrheit, ist nicht bloß eine innere Charakteristik der Ideen, sondern basiert auf einem metaphysischen oder realistischen Fundament. Die Wahrheit lässt sich nicht allein in Hinsicht auf die Ideen oder die Gedanken untersuchen, sondern hängt notwendigerweise mit transzendenten Dingen zusammen. Daraus wird es verständlich, dass Descartes nicht zufällig den Begriff der Substanz (*substantia*)⁹⁵ einführt. »*substantia*« ist die lateinische Übersetzung vom griechischen Begriff »ὀποκείμενον«, den Aristoteles entfaltet in *Kategorien* und *Metaphysik* erklärt. Aristoteles versteht unter der Substanz hauptsächlich den Träger von Eigenschaften, der selbstständig ist.⁹⁶ Im Vergleich zu

⁹² Vgl. Gewirth 1943, S.24: "When the interpretive content is taken as basic, then, an idea is clear if its direct content (e.g."incorporeal," "good") includes all that which is included in the interpretation ("God"), and distinct if the direct content includes nothing other than this." Aber Descartes zufolge gehen beide Kriterien um die Deutlichkeit, während die Klarheit bloß um die Phänomenalität der Idee geht.

⁹³ AT VIII 30; Wohlers 2005, S.69

⁹⁴ Vgl. Hoffman 2009, S.51-53

⁹⁵ Manchmal benutzt Descartes auch das lateinische Wort *subiectum* (AT VII 37, 41, 161), das aber nicht das Subjekt der Erkenntnis oder das logische Ich, sondern die Substanz bedeutet.

⁹⁶ Vgl. Aristoteles, *met.* 1029a.

Aristoteles definiert Descartes die Substanz als folgendes:

Substanz wird jedes Ding genannt, an dem irgendetwas unmittelbar wie an einem Subjekt (*subjectum*) anhaftet, bzw. durch irgendetwas existiert, was wir erfassen, das heißt irgendeine Eigenschaft oder irgendeine Qualität oder irgendein Attribut, deren bzw. dessen Idee in uns ist. Von dieser Substanz haben wir genau genommen keine andere Idee als dass sie ein Ding ist, in dem formal oder eminent jenes Etwas existiert, das wir erfassen, bzw. das objektiv in irgendeiner unserer Idee ist. Denn es ist für das natürliche Licht selbstverständlich, dass dem Nichts kein reales Attribut zukommen kann. (AT VII 161, Wohlers 2009, S.170)

Unter *Substanz* können wir nichts anderes verstehen als ein Ding, das so existiert, dass es keines anderen Dinges bedarf, um zu existieren. (AT VIII 24, Wohlers 2005, S.57)

Also meint er, dass die Existenz der Substanzen von einander unabhängig ist und die Eigenschaften, die Qualitäten oder die Attribute keine selbstständige Existenz haben, sondern Substanzen als Träger bedürfen. Descartes folgt der scholastischen Tradition, indem er die unendliche Substanz, nämlich Gott, von endlichen Substanzen, nämlich *res cogitans* und *res extensa* unterscheidet. Die Existenz der endlichen Substanzen hängt vom Gott ab. Also versteht er unter dem Begriff »*substantia*« ein Ding (*res*), das ein Träger von Eigenschaften ist und eine selbstständige Existenz hat, obwohl nicht alle Substanzen völlig selbstständig wie Gott ist.⁹⁷ In dieser Hinsicht sind Descartes' Begriff von *substantia* und Aristoteles' Begriff von »*ὑποκείμενον*« sehr ähnlich. Die Neuheit von Descartes' Begriff besteht darin, dass die Substanzen ihm zufolge nicht unmittelbar erfassbar sind.⁹⁸ Was der Denker unmittelbar erfasst, sind nur Ideen, welche ihm etwas darstellen. In dieser Hinsicht sind sogar die Eigenschaften, die Qualitäten und die Attribute der Substanzen nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt der Ideen erfassbar.⁹⁹ Sowohl die Substanzen als auch ihre Eigenschaften, Qualitäten und Attribute werden von Ideen repräsentiert. Sie sind *formale Realität* der Ideen und stehen den Repräsentationen, d.h. *objektiver Realität* der Ideen, gegenüber.

Alles, was unserer Erfassung unterworfen ist, betrachten wir entweder gleichsam als Ding (*res*), als Zustand eines Dinges (*rerum affectiones*), oder als eine jener ewigen Wahrheiten, die außerhalb unseres

⁹⁷ AT VIII 24. Hier kann man wie Spinoza gegen Descartes einwenden, dass die endlichen Substanzen keine Substanz, sondern nur die Attribute des Gottes sind.

⁹⁸ Siehe auch AT VII 222; Wohlers 2009, S.230. Aristoteles vertritt die Gegenthese, dass die von uns erfassten Substanzen zunächst die sinnlichen Einzeldinge sind.

⁹⁹ Von einem „direkten Realismus“ ist bei Descartes keine Rede, sondern er hält an den Repräsentationismus fest. Nach Hoffman unterstellen sowohl der direkte Realismus als auch der Repräsentationismus, dass die Erkenntnisse durch Ideen vermittelt sind. Während dieser die Ideen für die direkten Objekten hält, hält jener sie für mentale Akte, die direkt mit äußeren Dingen konfrontieren. Er deutet Descartes' Erkenntnistheorie als den direkten Realismus. Er verweist auf Descartes' Beispiel der Sonne in der Ersten Erwiderung („Demgemäß ist die Idee der Sonne die im Verstand existierte Sonne selbst.“ AT VII 102) und zieht eine Schlussfolgerung daraus: „If the idea of the sun just is the sun, then there hardly seems room to say that the idea of the sun represents an object distinct from it.“ (vgl. Hoffman 2009, S.167-178.) Sein Schluss ist aber ungültig. Obwohl die Idee der Sonne nach Descartes nichts anderes als die gedachte Sonne ist, hat sie doch einen Inhalt, nämlich „die Sonne“. Descartes ist gerade der Auffassung, dass der Geist nur vermittelt der objektiven Realität der Idee (der gedachten Sonne) die formale Realität von ihr (die wirkliche Sonne) erkennt. Daher vertritt er nicht den direkten Realismus, sondern den Repräsentationismus.

Denkens keine Existenz besitzen. (AT VIII 22; Wohlers 2005, S.53)

Also ist es für Descartes offen, dass die Dinge (*res*) und ihre Eigenschaften (*affectiones*) außerhalb unseres Bewusstseins noch reale Existenz besitzen. Man kann auch sagen, dass sie nicht nur die Essenz (*essentia*), sondern auch die Existenz (*existentia*) haben. Die Ideen über Eigenschaften der Dinge sind wahrscheinlich nicht so klar und deutlich, dass es möglich ist, dass die von ihnen repräsentierten Eigenschaften nicht tatsächlich existieren. Aber wenn die menschliche Erkenntnis am Ende die Wahrheit besitzen kann, sollen mindestens die von den Ideen repräsentierten Substanzen nicht nur die ideale Essenz (objektive Realität), sondern auch die reale Existenz (formale Realität) haben. Daraus ergibt sich aber ein Problem: woher wissen wir, dass unsere Gedanken tatsächlich reale Substanzen repräsentieren? Müssen wir nicht zuvor schon erkannt haben, dass sie metaphysisch oder realistisch wahr sind? Ergibt sich daraus nicht wiederum ein neuer Zirkel? Der Zirkel lautet:

1. Ich kann nur gewiss sein, dass meine Gedanken tatsächlich die Substanzen darstellen, wenn ich mir vorher Gewissheit darüber erschafft habe, dass sie über (reale) Wahrheit verfügen.
2. Aber ich kann nur gewiss sein, dass meine Gedanken über (reale) Wahrheit verfügen, wenn ich mir vorher Gewissheit darüber verschafft habe, dass sie tatsächlich die Substanzen darstellen.

Wenn man *Meditationen* nachprüft, dann kann man herausfinden, dass der Begriff »*substantia*« weder in der *Ersten Meditation* noch in der *Zweiten Meditation*, sondern erstmals in der *Dritten Meditation* auftaucht. Das „Cogito-Argument“ in der *Zweiten Meditation* beweist noch nicht, dass das Ich eine Substanz, die dem Gedanken transzendent ist, ist. Dadurch erweist sich der metaphysische oder der realistische Aspekt der Wahrheit noch nicht.

Die obere Analyse zeigt, dass ein Zirkel des Beweises unvermeidbar ist, wenn man den metaphysischen oder den realistischen Aspekt der Wahrheit ernst nimmt. Die reale Wahrheit, die unserem Gedanken transzendiert, ist unbeweisbar. Descartes nimmt diesen Zirkel aber nicht in Kauf, sondern versucht die Wahrheit aus dem Fundament der Erkenntnis zu erklären. Man kann in Bezug auf die reale Wahrheit sich irren, aber ist es möglich, dass man sich immer irrt? Ist die Wirklichkeit für uns prinzipiell unerreichbar? Wenn es der Fall wäre, würde es keinen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum geben. Und auf diesen Fall könnte man wahrscheinlich über die Graden der Richtigkeit reden, aber nicht über die *reale* Wahrheit oder die Falschheit, denn der metaphysische oder der reale Aspekt der Wahrheit bestände nicht mehr.

Wenn man ihn noch bewahren möchte, dann muss man annehmen, dass mindestens unsere *klarste und deutlichste* Erfassung (Idee, Gedanke) über die reale Wahrheit verfügt. „Denn die Vernunft sagt uns nicht, dass das, was wir so sehen oder bildlich vorstellen, wahr sei. Wohl aber sagt sie uns, dass alle unsere Vorstellungen oder Begriffe, irgendeine Grundlage in der Wahrheit haben müssen“ (AT VI 41).

Was ist aber unsere *klarste und deutlichste* Erfassung? Eine Möglichkeit ist dasjenige, was Descartes *ewige Wahrheiten (eternas veritates)* nennt, z.B. „Aus dem Nichts entsteht nichts“; „Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist“; „Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen sein“; „Was denkt, kann nicht, solange es denkt, nicht existieren“¹⁰⁰. Anhand solcher Beispiele kann man einsehen, dass Descartes unter »*eternas veritates*« formale wahren Aussagen versteht,¹⁰¹ welche die Existenz der realen Dinge nicht voraussetzen und für die menschliche Vernunft evident sind, d.h. sie handeln sich bloß um die angeborenen Ideen. Die Wahrheit von ihnen ist zwar unbestreitbar, aber es heißt nicht, dass sie die klarsten und deutlichsten Ideen sind.

Ebenso ist es nötig, zu fragen, in welcher Weise Gott von Ewigkeit her hätte machen können, dass es nicht wahr gewesen wäre, dass 2 mal 4 8 ergibt usw. - ich räume nämlich ein, dass dies von uns nicht eingesehen werden kann... Deswegen darf man nicht meinen, dass die ewigen Wahrheiten vom menschlichen Verstand oder von anderen existierenden Dingen abhängen, sondern allein von Gott, der sie von Ewigkeit an als oberster Gesetzgeber eingerichtet hat. (AT VII 436; Wohlers 2008, S.416)

Also räumt Descartes die Möglichkeit ein, dass die von unserem Verstand gedachten ewigen Wahrheiten sich anderes verhalten könnten, wenn ihre Ursache, nämlich Gott, es so gemacht hätte. Wenn man den Gott als die Ursache der ewigen Wahrheiten auffasst und zugleich seine Vollkommenheit nicht kennt, verfügt es noch nicht über die vollkommene Gewissheit. Warum können wir solche Sätze nicht für falsch halten? Es gibt gar keinen psychologischen Zwang für uns und es gibt wahrscheinlich einen bösen Dämon, der uns über alles täuschen kann, wie Descartes in der *Ersten Meditation* unterstellt. Also um die Wahrheit zu erfassen, ist die Klarheit und die Deutlichkeit der Erkenntnis noch nicht hinreichend, sondern man muss noch *den primären Wahrmacher*, nämlich den Gott, erkennen. Aber wie erkennen wir den Gott? Descartes' Erkenntnistheorie zufolge gibt es nur die einzige Möglichkeit: durch die Idee des Gottes. In der Tat hält er die Idee des Gottes gerade für *die klarste und deutlichste Idee*.¹⁰²

In der *Dritten Meditation* versucht Descartes zuerst nach dem wahren Ursprung (*vera origine*)¹⁰³

¹⁰⁰ AT VIII 23-24

¹⁰¹ Ewige Wahrheiten schließen nicht nur logische Prinzipien ein, sondern manche von ihnen um ontologische oder metaphysische Prinzipien gehen, z.B. „Aus Nichts entsteht nichts“. Sie dürfen nicht einfach als psychologisch gültige Sätze aufgefasst werden, sondern sind evident für die Vernunft, das natürliche Licht.

¹⁰² Siehe AT VII 46, Schmidt 2004, S.133

¹⁰³ AT VII 38

der Ideen zu fragen. Er stellt aber schnell fest, „dass ich jetzt nicht durch ein sicheres Urteil, sondern nur aus einem blinden Impuls heraus geglaubt habe, dass gewisse von mir verschiedene Dinge existieren“ (AT VII 40). Also scheitert sein Versuch, die transzendente Realität der Substanzen zu beweisen. Dann folgt seine spekulative Betrachtung von der objektiven Realität der Idee, die darauf abzielt, die Existenz der Substanzen bzw. die formale Realität der Idee zu beweisen. Er unterstellt, dass die objektive Realität der Ideen von Substanz größer als diejenige der Ideen von Modi oder Akzidenzien ist, und die Idee des Gottes mehr objektive Realität als die Ideen der endlichen Substanzen enthält.¹⁰⁴ Die objektive Realität ist der Gedankeninhalt, der als die Repräsentation ein *Was* darstellt. Dass die objektive Realität einer Idee „X“ größer als diejenige einer anderen Idee „Y“ ist, besagt nur, dass die von „X“ repräsentierte Sache X mehr Realität (formale Realität) als die von „Y“ repräsentierte Sache Y besitzt, z.B. der Tisch besitzt mehr Realität als seine gelbe Farbe, daher besitzt die Idee „der Tisch“ auch mehr objektive Realität als die Idee „gelb“.

Wenn seine These richtig ist, folgt daraus, dass die Idee des vollkommenen und unendlichen Seienden, nämlich die Idee des Gottes, die größte objektive Realität hat.¹⁰⁵ Die Idee des Gottes enthalten seiner Definition nach die Ideen von allen anderen Seienden, egal von Substanzen oder von ihren Eigenschaften, sonst wäre sie keine Idee des Gottes bzw. des unendlichen Seienden. Wenn man irgendeine Idee, welche ein Seiendes darstellt, erfasst, kann man sie als Prädikat mit der Idee des Gottes an der Subjektstelle verbinden, z.B. „Der Gott ist der Tisch“. Daraus ergibt sich, dass tatsächlich die meisten Eigenschaften des Gottes bzw. ihre Ideen von uns erfasst werden können. Das heißt, die Idee des Gottes ist die klarste Idee. Außerdem unterscheidet sie sich von allen anderen Ideen, weil sie das unendliche und vollkommene Seiende darstellt, während alle anderen Ideen nur endliche und unvollkommene Seienden (Substanzen oder Modi) darstellen. Daher ist sie auch die deutlichste Idee, indem sie zwei Kriterien der Deutlichkeit am besten erfüllt: 1. sie ist von allen anderen Erfassungen unterschieden und umgerissen; 2. sie enthält schlichtweg nur das, was klar ist.

Hier möchte ich es bei Seite lassen, ob seine These über die objektive Realität und folglich dasjenige, dass die Idee des Gottes am klarsten und deutlichsten ist, richtig sind oder nicht.¹⁰⁶ Stattdessen möchte ich nur darauf hinweisen, dass die letztere These dazu führt, dass wir das Zirkelproblem der Wahrheit zwar nicht lösen, aber besser verstehen können:

1. Die klare und deutliche Idee ist (realistisch) wahr. (*Hypothese*)

¹⁰⁴ a.a.O. 40

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Es ist für mich nicht klar, was die Quantität der objektiven Realität heißt. Wir können zwar sagen, dass ein Seiendes mehr Realität als ein anderes Seiendes hat, z.B. der Tisch ist mehr real als seine Farbe, aber was heißt es, dass eine Idee mehr objektive Realität als eine andere Idee hat?

Aus Satz 1 ergibt sich Satz 2:

2. Die klarste und deutlichste Idee ist am möglichsten (realistisch) wahr.
3. Die Idee des Gottes ist die klarste und deutlichste Idee.

Aus Satz 2 und Satz 3 ergibt sich Satz 4:

4. Wenn die Idee des Gottes nicht (realistisch) wahr wäre, dann würde keine Idee (realistisch) wahr sein.
5. Es ist unmöglich, dass alle Ideen nicht (realistisch) wahr sind.

Aus Satz 4 und Satz 5 ergibt sich der Satz 6:

6. Die klarste und deutlichste Idee, nämlich die Idee des Gottes, ist notwendigerweise (realistisch) wahr.

Satz 6 besagt:

7. Der (von der Idee von Gott repräsentierte) Gott existiert notwendigerweise.

Wenn die Wahrheit der Idee des Gottes bestätigt ist und der Gott kein Betrüger ist (Satz 8), kann man davon auf die allgemeine Regel der Wahrheit (Satz 9) schließen:

8. Gott ist seinem Wesen nach kein Betrüger (sonst wäre er kein vollkommenes Wesen, d.i. der Gott).
9. Es ist vernünftig aufzustellen, dass die klare und deutliche Idee (real oder metaphysisch) wahr ist. (*Bestätigung*)

Dieser Beweisvorgang ist unproblematisch, abgesehen vom Satz 5. Dem Skeptizismus oder dem Idealismus zufolge ist es nicht selbstverständlich, dass außer unseren Gedanken noch etwas Reales existiert. Eine direkte Widerlegung des Idealismus bietet Descartes nicht dar, sondern er hält es für selbstverständlich und evident, dass die menschliche Erkenntnis irgendwie eine Grundlage hat. (Darauf komme ich in §4. zurück.)

c) Der phänomenale oder der epistemische Aspekt der Wahrheit

Neben dem metaphysischen oder dem realistischen Aspekt spielt *der phänomenale oder der epistemische Aspekt* auch eine wichtige Rolle in Descartes' Wahrheitstheorie. Es geht darum, wie die Wahrheit erfasst wird. Wie schon bemerkt, besagt die Klarheit der Idee die Phänomenalität. Eine Idee ist klar, nur wenn der Geist sich ihr zuwendet. Im Alltag wendet er sich aber viel mehr den sinnlichen Dingen zu, was ihn daran hindert, die Idee klar zu erfassen. Nach Descartes offenbaren sich die Ideen nicht dem Auge oder anderen Sinnesorganen, sondern nur „dem Blick des Geistes“. Die Wahrheit kann daher erst durch die Vernunft, die er auch „natürliches Licht

(*lumen naturae*)¹⁰⁷ nennt, erfasst werden. Im schon zitierten Brief an Mersenne schreibt er:

The author takes universal consent as the criterion of his truth; whereas I have no criterion for mine concept except the light of nature. The two criteria agree in part: for since all men have the same natural light; it seems that they should have the same notions. ¹⁰⁸

Seine Behauptung scheint *prima facie* unhaltbar zu sein. Universale Zustimmung ist ein pragmatisches Kriterium der Wahrheit, während das natürliche Licht ein epistemisches oder phänomenales Kriterium ist. Wie kann man behaupten, dass sie denselben Begriff darstellen? Meiner Meinung nach ist Descartes der Ansicht, dass das, was durch das natürliche Licht erfasst wird, automatisch von allen Menschen zugestimmt wird. Wenn die Wahrheit umgekehrt auf dem pragmatischen Aspekt basiert, ist es nicht leicht zu sehen, wie eine Erkenntnis universal zugestimmt wird. Descartes hält an den Rationalismus fest, indem er hinsichtlich der Erfassung der Wahrheit vom natürlichen Licht ausgeht. Was wahr ist, kann durch nichts anderes als das natürliche Licht, d.i. die Vernunft, erfasst werden. Wie schon bemerkt, besagt die Deutlichkeit der Idee die notwendige Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat, daher kann eine deutliche Idee durch nichts anderes als ein diskursives Erkenntnisvermögen, bzw. der Verstand, die Vernunft, erfasst werden.¹⁰⁹

Für Descartes hängt die Wahrheit der Erkenntnis mit der Nichttäuschbarkeit zusammen. Die Wahrheit zu erfassen heißt die wahren Gegenstände zu erkennen, was unmöglich ist, solange man getäuscht wird. Im Traum erfasst man nur die Abbildungen der echten Gegenstände und wenn der böse Dämon es täuscht, erfasst es bloß die Halluzinationen. Der Bezug auf den wirklichen Gegenstand handelt sich nicht nur um den realistischen oder den metaphysischen Aspekt, sondern auch um den phänomenalen oder epistemischen Aspekt der Wahrheit. Descartes zufolge ist die Übereinstimmung des Gedankens mit der Welt nicht von uns unabhängig. Es gibt nur im unserem Intellekt (wahrscheinlich auch im göttlichen Intellekt) die Gedanken, daher ist die Wahrheit auch von uns abhängig.¹¹⁰ Nur wenn das menschliche Bewusstsein sich tatsächlich auf die Realität bezieht, dann gibt es die Wahrheit bzw. die Falschheit. Der erkenntnistheoretische Realismus ist die Voraussetzung für das Erheben der Wahrheitsansprüche. Aber wie können wir wissen, dass unsere Gedanken tatsächlich sich auf etwas als auf nichts beziehen? Die Klarheit und die Deutlichkeit der Idee reichen nicht aus, es zu bestätigen, weil wir uns über sie täuschen können, wie Descartes in der *Ersten Meditation* in Hinsicht auf die

¹⁰⁷ z.B. AT VII 47, 109, 115, 125, 135

¹⁰⁸ AT VII 587, CSMK III 138

¹⁰⁹ In *Regulae* unterstellt Descartes, dass das Wissen nur durch die Intuition und die Deduktion erworben werden kann. Mit „Intuition“ meint er nicht die sinnliche Wahrnehmung, sondern „*the conception of a clear and attentive mind*“. (AT X 368; CSMK I 14)

¹¹⁰ Aristoteles vertritt schon die These, dass die Wahrheit im Verstand (*dianoia*) liegt, siehe: Aristoteles, Met. E4, 1027b.

Wahrheit der mathematischen Sätze argumentiert. Also müssen wir uns noch die *Gewissheit* verschaffen, dass wir im Wachzustand und nicht (von einem bösen Dämon) getäuscht sind.

Sogar die Gewissheit über „*existo*“ oder „*sum*“ liefert uns keine Garantie, dass wir nicht im Traumzustand oder nicht von einem bösen Dämon getäuscht sind. Wenn ich im Traum bin oder der böse Geist mit Fleiß mich täuscht, trotzdem bin ich.¹¹¹ Daher ist die Gewissheit über „*existo*“ oder „*sum*“ unabhängig vom Bewusstseinszustand des *res cogitans*. In der *Zweiten Meditation* kommt Descartes zwar zum Ergebnis, dass ich *res cogitans* bin, aber er erklärt noch nicht, was *res cogitans* ist. Ist mein Geist mit meinem Körper identisch oder nicht? Diese Problematik behandelt er erst in der *Sechsten Meditation*. Außerdem erklärt er in der *Zweiten Meditation* auch nicht, ob *res cogitans* dem Bewusstsein immanent oder transzendent ist. Also ist es möglich, dass „*existo*“ oder „*sum*“ nur über die ideale Wahrheit verfügt, die zwar unbezweifelbar und gewiss ist. Außerdem hält Descartes die Wahrheit von mathematischen Sätzen, z.B., dass zwei und drei zusammen fünf sind, zwar für gewiss,¹¹² aber er räumt zugleich die Möglichkeit ein, dass der böse Dämon uns darüber täuschen könnte. Die von uns erfasste Gewissheit der Erkenntnis bedeutet noch nicht die Wirklichkeit, d.h., eine Sache könnte sich in der Wirklichkeit anderes verhalten als wie wir uns sie vorstellen.

Den modalen Zweifel, dass die epistemische Gewissheit sich mit der Wirklichkeit nicht decken könnte, hält Descartes für sehr schwach und *metaphysisch*¹¹³. Wenn die Diskrepanz zwischen unseren gewissen Erfassungen und der Wirklichkeit bestände, wären wir nicht „wach“ und wäre es möglich, dass wir uns im Traumzustand oder in einer Täuschungssituation befinden würden. Die Gewissheit unseres Gedankens ist noch nicht perfekt, weil wir noch nicht *wissen*, dass unsere Erkenntnis realistisch wahr ist. Im alltäglichen Leben ist es für uns nicht schwierig, den Traumzustand vom Wachzustand zu unterscheiden. Wenn ich darüber keine Gewissheit besitze, kann ich vielleicht sich von den Psychologen untersuchen lassen, ob ich im Traumzustand bin oder nicht. Aber es ist ganz anderes, wenn ich in einem metaphysischen Zweifel gerate. Wie kann ich wissen, dass ich mich selbst nicht täusche? Zum Beispiel, wie kann ich wissen, dass ich tatsächlich einen Kopf habe? Darauf kann ich wahrscheinlich antworten, dass ohne Kopf ich nicht leben könnte oder dass ich meinen Kopf sehe. Aber damit solche Begründungen hinreichend sind, müssen sie realistisch wahr sein. Dann kann ich wiederum nach der Begründung der Begründungen fragen, und *ad infinitum*. Wenn die menschliche Erkenntnis endlich realistisch wahr wäre, müsste es die letzte Begründung geben, deren Wahrheit uns evident wäre und keine weitere Begründung benötigen würde. Wenn man aber den metaphysischen Zweifel zur Kenntnis nimmt, scheint die Kette des Zweifels unendlich zu sein.

¹¹¹ AT VII 25

¹¹² a.a.O. 36

¹¹³ Ebd.

Der metaphysische Zweifel ist eine Redundanz, welche nichts zu unserer Erkenntnis beiträgt, trotzdem ist sie wie ein Gespenst, das manche Philosophen immer beunruhigt.

... um zu zeigen, wie fest die Wahrheiten sind, die ich danach vorbringe, da sie ja durch diesen metaphysischen Zweifel nicht erschüttert werden können. Ich habe mir also durch die Bestandsaufnahme dieser Zweifelsgründe keinen Ruhm erwerben wollen, sondern meine, ich hätte sie ebensowenig auslassen können wie ein Schriftsteller in der Medizin die Beschreibung der Krankheit, deren Heilmethode er lehren will. (AT VII 171 ff.)

Für Descartes ist das Heilmittel der vollkommene Gott, der uns nicht täuscht. Wenn er existiert, dann brauchen wir nicht mehr zu befürchten, dass wir getäuscht sind, wenn wir klare und deutliche Erfassungen haben. Die Existenz des Gottes ist das Heilmittel für den metaphysischen Zweifel, und wenn dieser beseitigt ist, reicht die menschliche Vernunft allein schon aus, die Wahrheit zu erfassen. Dann wird die perfekte bzw. apodiktische Gewissheit entweder eine natürliche Folge der klaren und deutlichen Erkenntnis oder eine Redundanz, die man nicht mehr einzubeziehen braucht. Descartes ist der Ansicht, dass die Vernunft oder das natürliche Licht in diesem Fall uns schon sagt, dass die klaren und deutlichen Erkenntnisse wahr sind. Die Wahrheitsregel ist evident und bindend für alle Menschen. Der phänomenologische oder der epistemische Aspekt der Wahrheit hat nichts zu tun mit sinnlichen Daten, sondern gründet sich in der Vernunft.

Die Bedeutungen der angeborenen Ideen, z.B. Denken, Existenz, dass dem Nichts keinerlei Zustände oder Qualitäten zukommen, sind Descartes zufolge evident. Außerdem unterstellt er, dass „ewige Wahrheiten“ (*eternas veritates*), z.B. „Aus dem Nichts entsteht nichts“, mit der Existenz der wirklichen Dinge nichts zu tun haben,¹¹⁴ d.h., ihre Bedeutungen sind uns *apriorisch* bekannt. In diesem Sinn gehören sie auch zu angeborenen Ideen. Sie sind notwendigerweise wahr wie „*existo*“.¹¹⁵ Es ist aber anzumerken, dass der modale oder der metaphysische Zweifel ihnen auch zugeteilt werden kann. Stehen sie mit der Wirklichkeit tatsächlich in Übereinstimmung? Das natürliche Licht sagt uns darüber nichts. Descartes zufolge ist es noch nicht das höchste Kriterium der Wahrheit.

Es muss außerdem darauf hingewiesen werden, dass die Klarheit, bzw. die Transparenz, durch die unser Wille zur Zustimmung bewegt werden kann, zweifach ist: nämlich durch das natürliche Licht und durch die göttliche Gnade... dass er (der Gott) unmöglich lügen kann. Und das ist sicherer als alles Licht der Natur und aufgrund des Lichts der Gnade oft auch evidenter. (AT VII 148; Wohlers 2008, S.157)

Also zeigt nicht das natürliche Licht, d.i. die menschliche Vernunft, ewige Wahrheiten als evident, sondern *das Licht der Gnade (lumen gratiae)* gewährleistet letztlich die reale oder metaphysische Wahrheit der menschlichen Erkenntnisse. Wenn wir über den epistemischen oder

¹¹⁴ AT VIII 8

¹¹⁵ In §3 komme ich darauf zurück.

phänomenologischen Aspekt der Wahrheit reden, müssen wir sowohl *lumen naturae* als auch *lumen gratiae* in Kauf nehmen. Statt der Dinge oder der Tatsachen ist der Gott nach Descartes der primäre Wahrmacher, weil nur er bewirken kann, dass die menschlichen Gedanken mit der Wirklichkeit in Übereinstimmung stehen.¹¹⁶

Die meisten menschlichen Erkenntnisse sind natürlich nicht apriorisch, sondern empirisch, d.h., sie stehen in Verbindungen mit sinnlichen Daten oder Einbildungen. Descartes unterscheidet die Ideen ihrer Ursprung (*origio*) oder Ursache (*causa*) nach in drei Gattungen: *die angeborenen Ideen, die von außen gekommene Ideen* und *die von uns gebildeten Ideen*¹¹⁷. Nach ihm gibt es eine Rangordnung zwischen diesen Gattungen der Idee, dass die angeborenen Ideen klarer und deutlicher als die von außen gekommenen Ideen sind, wie diese klarer und deutlicher als die von uns gebildeten Ideen, z.B. Kentaur, Avatar usw., sind. Während die angeborenen Ideen apriorisch sind, entstehen die von außen gekommenen Ideen nur aufgrund sinnlicher Empfindungen, z.B., obwohl die Idee der Sonne selbst keine sinnliche Empfindung ist, würden sie in unserem Geist nicht entstehen, wenn keine entsprechende Empfindung uns affizieren würde. Descartes ist der Ansicht, dass für ein und dasselbe Ding unterschiedliche Ideen stehen können, z.B. „so finde ich in mir beispielsweise zwei verschiedenen Ideen der Sonne“.¹¹⁸ Davon tritt die eine durch die sinnliche Wahrnehmung auf, z.B. wenn ich die Sonne als kleiner als die Erde wahrnehme, und tritt die andere durch die wissenschaftliche Forschung auf, z.B. die Astronomie lehrt uns, dass die Sonne viel größer als die Erde ist. Obwohl beide Ideen sich auf dieselbe Sonne beziehen, stehen sie in unterschiedlichen Zusammenhängen mit anderen Ideen. Beide Ideen verhalten sich zu sinnlichen Daten und kann daher die Wahrheit von ihnen nicht *a priori* festgesetzt werden. Stattdessen sollte man die Sinnlichkeit einbeziehen und die Wahrheit von solchen Erkenntnissen empirisch untersuchen. Also sind für die Erfassung der Wahrheit der empirischen Ideen (*der von außen gekommene Ideen*) nicht nur das natürliche Licht und das Licht der Gnade, sondern auch die Sinnlichkeit unentbehrlich. Dieses Ergebnis impliziert zwar Descartes Erkenntnistheorie schon, aber er gibt es in *Meditationen* und *Principia* nicht an, was ich für einen großen Verlust seiner Philosophie halte.

d) Der pragmatische Aspekt der Wahrheit

¹¹⁶ Meiner realistischen Interpretation gegenüber gibt es auch pragmatische Interpretationen von Descartes' Wahrheitstheorie, z.B. Bennett behauptet: "In short, there was in Descartes a wide, deep, vivid streak of subjectivism or pragmatism about truth - a willingness to treat results about the settlement of belief as though they were results about how things stand in reality, or as though the former mattered and the latter did not." (Benett 1994, S.652) Den pragmatischen Aspekt nehme ich auch in Kauf, aber es ist unhaltbar, Descartes Wahrheitstheorie bloß pragmatisch zu verstehen.

¹¹⁷ AT VII 38

¹¹⁸ a.a.O. 39

Sowohl sinnliche Wahrnehmungen als auch wissenschaftliche Schlussfolgerungen sind Urteile, worin der Willensakt die Ideen im eigentlichen Sinn entweder bejaht oder verneint. Nach Descartes sind nicht die Ideen im eigentlichen Sinn selbst, sondern die Urteile fehlbar. Dies deutet schon den dritten Aspekt der Wahrheit, nämlich *den pragmatischen Aspekt*, an.

Der pragmatische Aspekt der Wahrheit spielt auch eine wichtige Rolle in Descartes' Wahrheitstheorie. Wie schon bemerkt, hält er den Irrtum für eine Privation oder einen Mangel der wahren Erkenntnis. Das heißt, dass die wahre Erkenntnis ihrer Natur nach dem Menschen zukommen sollte, oder „die in gewisser Weise in mir sein sollte“¹¹⁹. Aber Descartes meint nicht, dass jeder Irrtum *wirklich* eine gegenseitige wahre Erkenntnis voraussetzt. Zum Beispiel, es ist möglich, dass jemand die Sonne immer für kleiner als die Erde hält, ohne die wahre Erkenntnis darüber zu verfügen. Damit ein Irrtum ein Irrtum ist, setzt er aber *der Möglichkeit nach* die Wahrheit voraus. Alle gesunden Menschen verfügen über die Vernunft (das natürliche Licht) und haben daher das Vermögen, die Wahrheit zu erfassen. Nur die Verwirklichung von solchem Vermögen fehlt bei manchen Menschen. Der Irrtum ist nicht wie die Wahrheit, die am Ende evident ist, sondern bedarf immer einer Begründung. Nur wenn man das Gegenteil eines Irrtums für wahr halten kann, kann man einen Irrtum als Irrtum bestimmen.

Woraus entspringt die Privation oder der Irrtum? In *Principia* nennt Descartes vier Ursachen¹²⁰: die hauptsächliche Sache ist die „Vorurteile des sprachlosen Anfangs unseres Lebens“. Er meint, dass in der Kindheit der Geist eng an den Körper gefesselt ist und den falschen Glaube bildet, dass alle Erkenntnisse aus körperlichen Empfindungen entspringen; die zweite Ursache ist die Schwierigkeit, die Vorurteile zu beseitigen. Obwohl wir reif werden und die Wahrheit durch die Vernunft betrachten können, können wir die Vorurteile nicht vergessen; drittens ist die Schwierigkeit, sich abstrakte Erkenntnisse zu vergegenwärtigen; schließlich ist der Mangel der Sprache. Alle Begriffe sind durch Wörter ausgedrückt und die Wörter sind selbst schon bedeutungsvoll, sodass man sich nicht an die Sachen, sondern an die Wörter erinnert. Alle vier Ursachen handeln sich eigentlich nur um die Gewohnheiten oder die Dispositionen des Erkennens. Sie sind nicht unveränderbar, sondern die Philosophie ist Descartes zufolge gerade ein solches Mittel, diese Gewohnheiten oder Dispositionen zu verkehren.

Wenn man über die Richtigkeit der Gewohnheiten oder der Dispositionen redet, sollte man zuerst klar machen, dass die Richtigkeit nur den Willensakt bzw. den Urteilsakt betrifft. Von einem richtigen oder falschen Gebrauch des Verstandes ist bei Descartes keine Rede. Der Irrtum entsteht nur dadurch, dass der Wille sich weiter streckt als der Verstand. Das heißt, dass ein

¹¹⁹ a.a.O. 55

¹²⁰ AT VIII 35-37

Irrtum ist immer ein falscher Gebrauch des Willensvermögens.¹²¹ In der *Dritten Meditation* spricht Descartes vom „natürlichen Trieb (*impetus naturales*)“¹²². Im Vergleich zur Vernunft sind seine Gegenstände die von außen gekommenen Ideen. Er bringt dem Geist zum Glauben, dass diese Ideen von äußeren Dingen verursacht werden und daher die Bilder der äußeren Dinge sind. Ein solcher Glaube ist schon ein Urteil, nämlich entweder eine Bejahung oder eine Verneinung, daher hat er die Form von „Ich denke, dass p, und ich halte p für wahr/falsch“. Wenn der Glaube wahr oder falsch ist, bedeutet es nicht nur, dass die Bejahung oder die Verneinung wahr oder falsch ist, sondern viel mehr, dass der ganze Gedanke wahr oder falsch ist. Aus dem realistischen oder dem metaphysischen Aspekt der Wahrheit ist es schon klar geworden, dass die Wahrheit sowohl zum Gedanken als auch zur Sache gehört. Wenn man ein Urteil fällt, dass p wahr/falsch ist, setzt man schon die wahre Sache P' voraus. Wenn P' besteht, dann ist das Urteil wahr. Wenn P' nicht besteht, dann ist das Urteil falsch. In einem Urteil bezieht sich die Wahrheit sowohl auf den Urteilsinhalt als auch auf den Urteilsakt als auch auf die gesetzte Sache. Die gesetzte Sache hat aber die Priorität, denn sie ist der Wahrmacher und bestimmt die Wahrheit des Urteils. Wenn man ein Urteil über etwas fällt, wird zugleich das Bestehen oder die Existenz der entsprechenden Sache gesetzt. Die Sache selbst ist nicht im Urteil enthalten, sondern dem Gedanken transzendent.

In der Idee oder dem Begriff jedes Dinges ist die Existenz enthalten, weil wir alles nur unter der Vorgabe des Existierens begreifen können; denn im Begriff eines begrenzten Dinges ist die mögliche bzw. kontingente Existenz, und im Begriff des höchstvollkommenen Seienden ist die notwendige und vollkommene enthalten.(AT VII 166; Wohlers 2008, S.174)

Aus einer Idee folgt nicht notwendigerweise die Existenz der Sache, deshalb erhebt der Urteilsakt nur den Wahrheitsanspruch, dass die Idee oder der Gedanke (real oder metaphysisch) wahr ist. Das Urteil ist fehlbar, indem die gesetzte Sache nur der Möglichkeit nach besteht oder existiert. Jeder Urteilsakt erhebt den Wahrheitsanspruch, dass die gesetzte Sache besteht und das Urteil wahr ist. Deshalb kann der Urteilsakt als das Für-wahr-halten, d.h. als die Wahrheitsintention, aufgefasst werden. Durch den Verstandesakt formuliert man die Ideen im eigentlichen Sinn und denkt noch nicht darüber, ob die von ihnen repräsentierte Sache existiert oder nicht. Erst durch den Willenakt wird ihr Bestehen als die Tatsache gesetzt. In diesem Sinn besagt der Irrtum die falsche Setzung, das falsche Für-wahr-halten, während die Wahrheit die

¹²¹ Spinoza spricht sogar von *der Beraubung [der Privation] des vollkommenen oder richtigen Gebrauches der Freiheit*. Er unterstellt, dass es in unserer Gewalt ist und zu unserer Natur gehört, die Willensfreiheit richtig zu gebrauchen und den Irrtum zu vermeiden, und daher hält er den Irrtum für die Privation des richtigen Gebrauches der Willensfreiheit. Descartes spricht aber nur von *der Privation der Erkenntnis*. Spinozas Meinung ist eine wichtige Ergänzung zu Descartes Wahrheitstheorie, indem er hervorhebt, dass der Irrtum nicht allein durch die Endlichkeit des menschlichen Verstandes, sondern viel mehr durch die Verbindung der beiden Arten der Tätigkeit des Geistes, d.h. durch den Urteilsakt, entsteht. (Vgl. Spinoza 2006, S.65-67.)

¹²² AT VII 39

richtige Setzung besagt.

Und daher bleiben allein die Urteile übrig, bei denen ich aufpassen muss, mich nicht zu täuschen. Aber der hauptsächlichste und häufigste Fehler, der bei ihnen gefunden werden kann, besteht darin, dass ich urteile, die Ideen, die in mir sind, sind gewissen außerhalb von mir liegenden Dingen ähnlich oder konform. (AT VII 37; Schmidt 2004, S.107)

Descartes unterstellt, dass die falschen Wahrnehmungsurteile vom „natürlichen Trieb“ (*spontaneo impetu*) verursacht werden.¹²³ Der natürliche Trieb ist auch ein Begehren nach dem Sein (der Existenz der Sache) und der Wahrheit. Descartes räumt ein, dass er nicht immer im Zusammenhang mit der Transparenz der Vernunft (dem natürlichen Licht) steht, sondern oft dazu führt, dass man sowohl seinen eigenen Bewusstseinszustand als auch den ontologischen Status der gesetzten Sache verkennt. Man erkennt nicht, dass seine Idee nicht klar und deutlich ist, und meint, dass die gesetzte Sache wirklich ist. Deshalb ist ein falsches Wahrnehmungsurteil eine doppelte Täuschung, die nicht unvermeidbar ist. Descartes unterstellt aber, dass der natürliche Trieb unterschiedlich vom Willen (*voluntas*) sei,¹²⁴ was unhaltbar ist. Er geht davon aus, dass die von außen gekommenen Ideen nicht von unserem Willen bzw. nicht von uns selbst abhängen.¹²⁵ Es ist nur halb richtig. Obwohl die sinnliche Wahrnehmung nicht aktiv oder willentlich, sondern eine passive Tätigkeit des Geistes ist, ist der Urteilsakt doch willentlich. Eine von außen gekommene Idee besagt für sich genommen nicht, ob eine Tatsache oder ein Ding existiert oder nicht. Nur wenn wir darüber urteilen, ergibt sich daraus der Glaube, dass eine Tatsache oder ein Ding wirklich ist. Descartes ist zwar im Recht, dass wir *von einem spontanen Trieb (spontaneo impetu)* zum Glauben gebracht werden,¹²⁶ aber er hat kein Recht, neben dem Willen „ein mir noch nicht hinreichend bekanntes Vermögen“¹²⁷ anzunehmen. Wenn der natürliche Trieb kein Willensakt wäre, wäre es auch unsinnig für uns, die Schuld des Irrtums auf sich zu nehmen. Warum sollen wir verantwortlich für einen Irrtum sein, der nicht von unserem Willen abhängt? Außerdem wäre es auch unmöglich, sich der Setzung oder des Urteilaktes (der Bejahung oder der Verneinung) zu enthalten, um den Irrtum zu vermeiden. Nur wenn ein Irrtum ein Fehler von uns ist und von unserem Gebrauch des Willens abhängt, steht es in unserer Gewalt, ihn zu vermeiden. In der *Vierten Meditation* unterstellt Descartes, dass der Irrtum nur durch die Zusammenwirkung von zwei Ursachen, nämlich der Verstand und der Wille, entsteht. Wenn der natürliche Trieb kein Willensakt wäre, könnte er keinen Irrtum verursachen.

Descartes' Fehler entsteht dadurch, dass er den Willen bloß für das Vermögen der Wahl (*facultas*

¹²³ AT VII 38

¹²⁴ a.a.O. 39

¹²⁵ a.a.O. 38

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ AT VII 39; Schmidt 2004, S.111

eligendi) oder die Entscheidungsfreiheit (*libertas arbitrii*) hält.¹²⁸ Der Verstand funktioniert im Urteilen als ein passives Vermögen, wenn die von ihm gebildeten Ideen die Wirkungen der äußeren Dinge sind. Im Gegensatz dazu ist der Wille ein aktives Vermögen, das darin besteht: „das, was uns vom Verstand vorgeschlagen wird, zu bejahen oder zu verneinen, oder zu suchen oder zu fliehen, dass wir uns von keiner äußeren Kraft dazu determiniert fühlen“¹²⁹. Der Verstandesakt ist abhängig vom äußeren Dingen, während der Willensakt nur von uns selbst abhängig ist, deswegen unterscheidet Descartes den freien Willensakt vom natürlichen Trieb. Der höchste Grad der Willensfreiheit besteht ihm nach darin, auf die evidente Weise das Wahre und das Gute zu wählen,¹³⁰ d.h., wenn der Willensakt der Einsicht der Vernunft folgt, dann ist der Mensch höchstens frei. Die Übereinstimmung der Willensfreiheit mit der Vernunft sieht Descartes als „die göttliche Gnade“¹³¹ an. Wenn es aber keine klare und deutliche Erkenntnis gibt, dann ist der Wille doch frei, sich in die eine oder die andere Richtung zu bewegen, aber solche Willkürlichkeit ist die geringste Freiheit. In diesem Fall ist der Urteilsakt kein Resultat aus der Evidenz der Vernunft, sondern eine willkürliche Entscheidung, etwas zu bejahen oder zu verneinen. Das Fehlen der klaren und deutlichen Erkenntnis kann entweder die Erkenntnislosigkeit oder die dunkle und verworrene Erkenntnis bedeuten. Wenn man über etwas keine Erkenntnis verfügt, dann hat man keinen Grund, über etwas zu ein Urteil zu fällen, z.B., ob in 50 Tagen es regnen wird oder nicht, weiß ich nicht und habe ich daher auch keinen Grund, es zu bejahen oder zu verneinen. Was Descartes für dunkle und verworrene Ideen hält, sind fast identisch mit sinnlichen Wahrnehmungen, d.i. die von außen gekommenen Ideen. Sie veranlassen uns, über etwas ein Urteil zu fällen. Descartes unterstellt, dass das Urteil (das Glauben) in diesem Fall nicht freiwillig ist, sondern aus dem natürlichen Trieb entspringt. Aber er übersieht, dass wir in diesem Fall noch die Möglichkeit haben (und daher frei sind), sich des Urteils zu enthalten, d.h., dass das spontane Urteil ebenso aus unserer freien Willensentscheidung entspringt.

Descartes Theorie des Irrtums scheint von unserem gewöhnlichen Verständnis unterschiedlich zu sein. Normalerweise halten wir den Irrtum für die falsche Erkenntnis, z.B. wenn der Tisch gelb ist, dann ist die Erkenntnis „Der Tisch ist rot“ falsch. Die falsche Erkenntnis entsteht dadurch, dass wir die Eigenschaften der Dinge verkennen und folglich eine falsche Verbindung zwischen dem Subjekts und dem Prädikat hervorbringen. Die falsche Erkenntnis ist nichts anderes die falsche Prädikation, d.h., das Urteil ist die Prädikation. Manche Prädikationen sind notwendig,

¹²⁸ Siehe AT VII 56

¹²⁹ AT VII 58; Schmidt 2004, S.163

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Ebd.

z.B. „Der Körper ist ausgedehnt“ und „A ist A“, während die anderen zufällig sind, z.B. „Der Tisch ist gelb“. Die notwendigen Prädikationen sind auch notwendig wahr, während die Zufälligen entweder wahr oder falsch sein können. Diese Urteilstheorie ist insofern richtig, als der vom Subjekt repräsentierte Gegenstand tatsächlich existiert.¹³² Die Existenz des Gegenstandes ist nach Descartes aber nicht notwendigerweise im Subjekt enthalten, abgesehen davon, wenn der Begriff »Gott« an der Stelle des Subjektes liegt. Die Setzung der Existenz des Gegenstandes ist nichts anderes als ein Urteil. Dieses Urteil ist keine Prädikation, denn die Existenz ist weder eine notwendige noch eine zufällige Eigenschaft des Dinges. In diesem Sinn ist es unhaltbar, das Urteil mit der Prädikation gleichzusetzen.

Das Urteil ist nicht nur ein Satz, sondern eine Aussage über etwas. Das Worüber ist die Sache selbst, die Wirklichkeit. Eine wahre Aussage bedeutet gerade die Übereinstimmung der Aussage mit der Sache selbst. Daraus ergibt sich, dass die Wahrheit oder die Falschheit nicht bloß an der Aussage oder bloß an der Sache selbst liegt, sondern eine Relation zwischen beiden ist. Wenn die Erkenntnis die Wahrheit oder die Falschheit einschließt, dann ist sie nicht mehr eine Erkenntnis für sich, sondern ein Urteil über etwas Wirkliches. In dieser Hinsicht ist Descartes im Recht, dass ein Irrtum ein falsches Urteil ist. Unsere gewöhnlichen Meinungen machen keine klare Unterscheidung zwischen der bloßen Erfassung (die Idee im eigentlichen Sinn) und dem Urteil. Zum Beispiel, wenn ein bezogener Tisch gelb ist, kann das Urteil „Der Tisch ist rot“ zwar als eine falsche Kombination des Subjekts „Tisch“ mit dem Prädikat „rot“ aufgefasst werden, aber diese falsche Synthese ist im Vergleich zur falschen Bejahung sekundär und abgeleitet. Was die falsche Erkenntnis verursacht, ist nach Descartes die Kombination einer dunklen und verworrenen Erkenntnis mit einem zufälligen Willensakt. Eine dunkle und verworrene Erkenntnis ist für sich genommen weder falsch noch wahr, z.B. der Gedanke, dass der Tisch rot ist, ist für sich genommen weder wahr noch falsch. Im Vergleich dazu hat ein Urteil einen Wahrheitswert und kann entweder wahr oder falsch sein, z.B. wenn „Der Tisch ist rot“ als ein Urteil betrachtet wird, dann ist es falsch, wenn der bezogene Tisch gelb ist.

Die obere Analyse zeigt: 1. Der Irrtum oder die Falschheit ist das falsche Urteil, das zugleich die Selbsttäuschung und die Verkennung des ontologischen Status der gesetzten Sache besagt; 2. Er wird verursacht durch den natürlichen Trieb bei der sinnlichen Wahrnehmung. Daraus folgt, dass der Irrtum nicht in der Wirklichkeit, sondern in unserem Urteilsakt, der eine Zusammensetzung von Willensakt und Verstandesakt ist, liegt. In diesem Sinn kann man einsehen, was Descartes unter *Privation* eigentlich versteht.

Die Privation, sage ich, liegt in der Tätigkeit selbst, sofern sie aus mir hervorgeht, aber nicht im

¹³² Das Subjektwort muss eine *Bedeutung* haben, mit Frege zu sprechen.

Vermögen, das ich von Gott erhalten habe, und auch nicht in der Tätigkeit, sofern sie von jenem abhängt. (AT VII 60)

Am Irrtum sind nur die Menschen schuld, nicht der Gott. Gott ist die Ursache der Wahrheit und verursacht keine Falschheit. Die vom Gott uns gegebenen Vermögen sind an sich keine Ursache der Falschheit, sondern man irrt sich durch den falschen Gebrauch seiner Vermögen. Der Irrtum ist weder vom Gott noch von anderen Sachen abhängig, sondern geht allein aus uns hervor. Man sollte das freie Willensvermögen richtig gebrauchen, sodass es mit dem Verstand in Übereinstimmung steht, aber scheitert daran. Der Irrtum heißt, dass man die von einer dunklen und verworrenen Idee repräsentierte Sache für wirklich hält, während sie in der Tat nicht besteht. Die Privation liegt nicht am von Gott geschaffenen Willensvermögen, sondern nur an der menschlichen *Tätigkeit*. „Und da der Wille ... wendet er sich leicht vom Wahren und Guten ab, und so irre und sündige ich“ (AT VII 58).

Die Privation besagt noch, dass es in unserer Gewalt steht, den Irrtum zu vermeiden. Die Überlegung von Theodizee führt Descartes dazu, die Notwendigkeit oder die Unvermeidbarkeit des Irrtums zu verweigern, was wir empirisch wahrscheinlich nie mit Sicherheit erfahren können. Der richtige Gebrauch der Willensfreiheit ist zweifaches: wenn man eine klare und deutliche Erkenntnis hat, fällt man darüber ein Urteil; wenn man aber nur eine dunkle und verworrene Erkenntnis hat, kann man trotzdem sich des Urteiles enthalten. Das Problem liegt aber daran, dass man oft nicht weiß, dass er nur eine dunkle und verworrene Erkenntnis hat. Der richtige Gebrauch des Willensvermögens ist daher keine kontingente Möglichkeit, die man entweder erfasst oder verpasst, sondern hängt davon ab, dass die Urteilskraft durch das ganze Leben richtig ausgebildet wird. Nach Descartes besteht die richtige Gewohnheit des Gebrauchs des Willens darin, dass man sich in der Urteilspraxis von der Sinnlichkeit abwendet und der Vernunft zuwendet. Bei ihm charakterisiert der Rationalismus auch den pragmatischen Aspekt der Wahrheit.

§3. *res cogitans* als Substanz

Wie schon bemerkt, kann einer Idee sowohl ideale Wahrheit als auch reale Wahrheit zugeteilt werden. Es lässt sich aber danach fragen, ob es in der Tat zwei Arten von Wahrheit gibt. Ist es nicht merkwürdig, dass wir über zwei Begriffe der Wahrheit verfügen? Die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Wahrheit im vorherigen Text ist bloß eine vorläufige Annahme, um den Widerspruch zwischen der Unfehlbarkeit und der Fehlbarkeit der Ideen zu vermeiden. Descartes scheint diesen Widerspruch gar nicht gemerkt zu haben und hat auch keine solche Unterscheidung gemacht. Nach ihm folgt die Unfehlbarkeit der Ideen aus einer besonderen Betrachtungsweise des Menschen:

Was nun die Ideen anbetrifft, so können sie im eigentlichen Sinn nicht falsch sein, wenn sie allein für sich betrachtet werden und ich sie nicht auf irgendetwas anderes beziehe; denn ich mir eine Ziege oder eine Chimäre einbilde, so ist es nicht weniger wahr, dass ich mir die eine wie die andere einbilde. (AT VII 37; Schmidt 2004, S.106)

Denn gewiss, wenn ich nur die Ideen selbst als gewisse Modi meines Denkens betrachten und sie nicht auf etwas anderes beziehen würde, dann könnten sie mir kaum irgendein Material zum Irrtum geben. (AT VII 37; Schmidt 2004, S.107)

Also können die Ideen sowohl in Bezug auf sich selbst als auch in Bezug auf etwas anderes betrachtet werden. Die erste Betrachtungsweise der Ideen ist irr tumorsimmun. Ein Irrtum ist immer ein falsches Urteil. Und um den Irrtum zu vermeiden, kann man sich des Urteiles (entweder der Bejahung oder der Verneinung) enthalten, wenn keine klare und deutliche Erkenntnis vorhanden ist. Dies ist gerade die erste Betrachtungsweise der Ideen, nämlich sie nur in Bezug auf sich selbst zu betrachten. Die Vorbeugung des Irrtums reicht aber nicht aus, die ideale Wahrheit der Ideen zu erklären. Warum ist die Existenz der Ideen unbezweifelbar? Descartes unterstellt, dass sie nicht weniger ideal wahr sind, wenn sie dunkel und verworren sind, d.h. es ist unsinnig, über die Graden der idealen Wahrheit zu reden. Wenn man seine eigenen Gedanken betrachtet, sind sie immer wirkliche Dinge und daher notwendigerweise ideal wahr. Die ideale Wahrheit der Ideen erschließt sich dem Denker immer, solange er die Ideen nur in Bezug auf sich selbst betrachtet. Damit ist aber nicht geklärt worden, was die Wirklichkeit des Gedankens eigentlich heißt. Ist eine Idee (ein Gedanke) ein selbstständiges Ding, d.h. eine Substanz? Oder ist sie nur eine Eigenschaft einer Substanz? Kann sie eine Eigenschaft eines Körpers, z.B. eine Aktivität des Gehirns, sein? Das heißt, die Ideen sind *prima facie* für sich genommen nicht unbedingt *deutlich*.

Descartes unterstellt: die Ideen sind ebenso wahr wie „*existo*“ (A2). Um die ideale Wahrheit der Ideen besser zu verstehen, lässt sich die Wahrheit von „*existo*“ zunächst untersuchen. Descartes' Beweisvorgang hinsichtlich der Wahrheit von „*existo*“ in der *Zweiten Meditation* wird oft als das

Cogito-Argument, das besagt: „*cogito, ergo sum*“ (Ich denke, also bin ich), bezeichnet. Aber die genaue Formulierung des Cogito-Arguments liegt in der Tat nicht in *Meditationen*, sondern in *Discours* und *Principia*:

Sogleich bemerke ich darauf jedoch, dass während ich so denken wollte, dass alles falsch sei, es notwendig erforderlich war, dass ich, der es dachte, etwas sei. Da ich mir nun darüber klar wurde, dass diese Wahrheit: „ich denke, also bin ich“ so fest und so sicher war, dass selbst die überspannteste Annahmen der Skeptiker nicht imstand waren, sie zu erschüttern, so urteilte ich, dass ich sie unbedenklich als erstes Prinzip der von mir gesuchten Philosophie annehmen konnte. (AT VI 33; Methode, S.28)

Wenn ich nun jenen Satz, *ich denke, daher bin ich*, den ersten und sichersten genannt habe, auf den jeder regelgeleitet Philosophierende stößt, dann habe ich damit nicht bestreiten wollen, dass es zuvor nötig ist, zu wissen, *was Denken ist, was Existenz, was Gewissheit*, und ebenso *dass es nicht möglich ist, dass das denkt, nicht existieren sollte* und dergleichen Dinge mehr, sondern ich habe nur sagen wollen, dass ich es nicht für zweckmäßig erachtet habe, sie hier aufzuführen, weil sie die allereinfachsten Grundbegriffe sind und für sich genommen die Erkenntnis der realen Existenz keines einzigen Dinges herbeiführen. (AT VIII 8; Wohlers 2005, S.19)

Den Zitaten zufolge sind sowohl die Gewissheit als auch die Wahrheit dem Satz „*cogito, ergo sum*“ zuzuschreiben. Dieser Satz wird von Descartes für „den ersten Grundsatz der Philosophie“ gehalten. Im Vergleich dazu unterstellt er in der *Zweiten Meditation* zuerst die Gewissheit bzw. die notwendige Wahrheit von „*existo*“ und dann A2 („*cogito*“ ist ebenso wahr wie „*existo*“ oder „*sum*“) und A3 („*cogito*“ ist notwendig wahr). Es lässt sich danach fragen: welcher Satz hat die primäre Wahrheit? „*cogito*“; „*existo*“ („*sum*“) oder „*cogito, ergo sum*“?

Zuerst nehmen wir an, dass „*cogito*“ die primäre Wahrheit hat. Wie gesagt, ist die Existenz der Ideen oder der Gedanken unbezweifelbar. Besagt dies die Wahrheit von „*cogito*“? Nein, denn es ist dadurch nicht nachgewiesen worden, dass *ich* denke und dass ich *denke*. Also sind zwei Thesen noch zu beweisen, dass das Ich das Subjekt des Gedankens ist und dass alle mentalen Ereignisse Modi des Denkens (*modi cogitandi*) sind.

Lichtenbergs wendet gegen Descartes ein, dass Descartes kein Recht hat, einen Gedanken als *meinen* Gedanken zu charakterisieren, und stattdessen empfiehlt er: statt „Ich denke“ sollte man „Es denkt“ sagen, sowie man sagt: „Es blitzt“.¹³³ Seine Pointe ist, dass Descartes keinen guten Grund hat, das Subjekt eines Gedankens mit dem transzendentalen Ich zu identifizieren. Man kann sagen: „Johannes denkt, dass p“ oder „Er denkt, dass p“ oder „Descartes denkt, dass P“, wobei die Subjekte der Sätze sich auf bestimmte Personen beziehen, aber nicht: „Ich denke, dass p“, wobei das Ich ein transzendentales Subjekt oder *res cogitans* besagt. Mentale Ereignisse sind einfach vorhanden wie andere Naturereignisse. Und man kann ein mentales Ereignis nur auf eine empirische Weise einer Person zuschreiben, wie man eine Gestalt einem Körper zuschreibt. Aber

¹³³ Siehe Lichtenberg 1969, S.412

es lässt sich nicht auf eine unempirische Weise *res cogitans* oder einem transzendentalen Subjekt zuschreiben. Descartes würde diesen Einwand nicht akzeptieren, weil er unterstellt, dass der Gedanke *mir* direkt bekannt oder bewusst ist.¹³⁴ Wenn es einen Gedanken „p“ in mir gibt, dann weiß ich, dass *ich* denke, dass p. Nach ihm ist die Selbstbezüglichkeit des Denkens selbstverständlich und evident. Egal ob es die Außenwelt, d.h. *res extensa*, gibt oder nicht, ist „*cogito*“ unbestreitbar. Descartes bestreitet also nicht, dass ein Gedanke als „Es denkt, dass p“ *ausgedrückt* werden kann. In unserer alltäglichen Sprache werden unsere Gedanken oft sogar einfach als „p“ ausgedrückt, z.B. „Es blitzt“. Aber ein solcher Ausdruck schließt nicht aus, dass jeder Gedanke eine Form hat, z.B. „ich denke, dass...“, „er zweifelt, dass...“, „sie wünscht, dass...“ usw. Die Formen des Gedankens sind Denkakte, welche nicht auf empirische Weise einer Person, die nach Descartes eine Einheit von *res cogitans* und *res extensa* ist, zu zuschreiben sind. Also besteht der Konflikt zwischen Descartes und Lichtenberg darin, ob der Denkakt eine Eigenschaft des *res cogitans* oder eine Eigenschaft der Person ist, d.h. ob die transzendente Zuschreibung der Denkakte möglich ist oder nicht.¹³⁵

Zuerst können wir Lichtenberg unser Vertrauen schenken: es ist gar nicht so selbstverständlich wie Descartes annimmt, dass es evident ist, dass jedes Bewusstsein gleichzeitig ein Selbstbewusstsein ist. Wie kommt Descartes zum Ergebnis, dass der Denker sich seines Gedankens immer bewusst ist? Ist es nicht sogar wahrscheinlicher, dass manche Gedanken, welche in der Psychologie als Unterbewusstsein oder Unbewusstsein bezeichnet werden, dem Denker unbekannt bleiben? Wenn der Denker sich seines Gedankens bewusst ist, hat er nicht gleichzeitig zwei Denkakte, nämlich an den Gedankeninhalt zu denken und an diesen Denkakt zu denken? Was heißt überhaupt das Denken oder das Bewusstsein? Die letzte Frage hängt mit dem zweiten Problem von „*cogito*“ zusammen: warum sind alle mentalen Ereignisse *modi cogitandi*?

Wie schon bemerkt, sind Denken (*cogitare*), Erfassen (*percipere*) und Bewusstsein (*conscientia*) für Descartes Synonyme und ist das Wesen des Denkens der reine Verstand (*intellectio pura*). Das diskursive Denken ist eine allgemeine *Form* von allen Denkenmodi (*modi cogitandi*), d.h. die Denkenmodi sind bloß Modifikationen des reinen Verstandes. Die Funktion des reinen

¹³⁴ AT VIII 7.

¹³⁵ Williams interpretiert diese Debatte als die Unterscheidung zwischen der Erste-Person-Perspektive und der Dritte-Person-Perspektive. Obwohl er Descartes zustimmt, dass mentale Ereignisse aus der Erste-Person-Perspektive betrachtet werden können, wirft er Descartes vor, dass *die objektive Existenz* der mentalen Ereignisse aus dieser Perspektive allein nicht erklärt werden kann. (Williams 1978, S.100). Es ist aber fraglich, was er mit der objektiven Existenz meint. Wird die objektive Existenz eines Dinges allein durch die Erste-Person-Perspektive oder gleichzeitig durch beide Perspektiven betrachtet? Die Unterscheidung zwischen der Erste-Person-Perspektive und der Dritte-Person-Perspektive ist auch nicht unproblematisch, z.B. wie kann man aus der Dritte-Person-Perspektive beobachten, dass eine andere Person ebenso wie ich das Bewusstsein hat? Das sogenannte Problem des fremden Geistes entsteht gerade dadurch, dass beide Perspektiven von einander getrennt werden. In §4 werde ich versuchen zu zeigen, dass sie nicht von einander trennbar sind und wie wir die objektive Existenz richtig verstehen sollten.

Verstandes besteht darin, die Ideen im eigentlichen Sinn bzw. die Begriffe (*notio*) zu formulieren, daher ist das menschliche Bewusstsein wesentlich diskursiv. Aber das Bewusstsein schließt natürlich nicht nur das diskursive Denken, sondern auch Willensakte, Affekte und Urteile ein. Wie können sie als die Modifikationen des reinen Verstandesaktes aufgefasst werden? Das Urteilen ist sowohl ein Verstandesakt als auch ein Willensakt. Er kann als „Ich halte es für wahr/falsch, dass p“ dargestellt werden. Es ist möglich, das Für-wahr/falsch-halten als eine Art des diskursiven Denkens aufzufassen. Folglich kann das Urteilen bloß ein Verstandesakt sein. Aber wie kann man die anderen Willensakte (Begehren, Affekte usw.) als Arten des diskursiven Denkens auffassen? In *Les passions* versucht Descartes den Affekt sowie die anderen „Leidenschaften der Seele“, z.B. die Einbildung und die sinnliche Wahrnehmung, als Kombinationen aus seelischen Tätigkeiten und körperlichen Erregungen zu erklären¹³⁶. Die Tätigkeiten der Seele teilt er sowohl in *Principia* als auch in *Les passions* in zwei Grundformen: Erfassung (*perceptio*) und Willensakt (*volitio*). Er erklärt aber nicht, warum der Willensakt einerseits nur eine Art von Erfassen (*percipere*) oder von Denken (*cogitare*) ist und andererseits sich von Erfassung (*perceptio*) unterscheidet. In *Les passions* schreibt er:

Ogleich aber in Bezug auf unsere Seele, etwas zu wollen, ein Tun darstellt, kann man *auch* sagen, dass es in ihr ein Leiden darstellt, zu bemerken, *dass* sie will. Da jedoch der Wille und seine Wahrnehmung (*Perception*) im Grunde nur ein und dasselbe sind und die Bezeichnung immer von dem genommen wird, was am edelsten ist, hat man so den Willen gewöhnlich nicht ein[e] Leiden[schaft], sondern ein Tun genannt. (AT X 343; Hammacher 1996, S.35)

Aber wenn das Erfassen des Wollens und das Wollen dasselbe sind, warum sollte man sie noch unterscheiden? Warum versteht man das Bewusstsein nicht einfach als das Erfassen? Es ist wahrscheinlich unproblematisch, das Für-wahr/falsch-halten als eine Modifikation des reinen Verstandes aufzufassen. Aber es ist problematisch, alle Willensakte für diskursiv zu halten. Descartes versteht unter dem Willensakt nicht nur die apodiktischen Willensakte, sondern auch das Suchen, das Fliehen¹³⁷ und Affekt. Also beziehen sich die Willensakte sowohl auf die Erkenntnis als auch auf die Praxis. Suchen und Fliehen lassen sich nicht einfach als das diskursive Denken ansehen, z.B., wenn ich Wasser trinken will, habe ich nicht nur eine begriffliche Vorstellung, Wasser zu trinken, sondern auch eine Intention, eine bestimmte Handlung auszuführen, um mein Ziel zu erreichen. Die Intention lässt sich weder auf eine körperliche Erregung noch auf eine begriffliche Vorstellung zurückführen. Sogar wenn Descartes Recht hat, dass der Denker seine Intention immer erfasst, ist es auch unklar, inwiefern das Wollen und das Erfassen des Wollens dasselbe sind. Außerdem ist es auch unklar, wieso Descartes sowohl Bejahen/Verneinen als auch Suchen/Fliehen für Willensakte hält. Was ist die

¹³⁶ Siehe AT X 347-48; Hammacher 1996, S.43-45

¹³⁷ Siehe AT VII 58; Schmidt 2004, S.163

Gemeinsamkeit von Bejahen/Verneinen und Suchen/Flihen? Descartes ist der Ansicht, dass sie in zwei Hinsichten identisch sind: erstens, beide Arten des Willensaktes bestehen darin, dass wir ein und dasselbe entweder tun oder lassen können, d.h., Suchen/Flihen kann als das praktische Bejahen/Verneinen aufgefasst werden. Die Zweiwertigkeit ist ein gemeinsames Merkmal von beiden Arten des Willensaktes; zweitens, beide werden nicht von einer äußeren Kraft determiniert, sondern hängen von uns selbst ab¹³⁸. Sowohl Bejahen/Verneinen als auch Suchen/Flihen manifestieren die menschliche Freiheit. Trotzdem bleibt die Schwierigkeit, Bejahen/Verneinen und Suchen/Flihen derselben Gattung des Bewusstseins (oder des Denkens) unterzuordnen.

Obwohl es unplausibel ist, den Verstandesakt und den Willensakt als dasselbe oder den reinen Verstand als das Wesen des Bewusstseins aufzufassen, heißt es nicht, dass Descartes' Annahme, dass beide *modi cogitandi* sind, eben falsch ist. Wenn der Geist oder die Seele als *res cogitans* bestimmt werden könnte, wäre es auch möglich, den kognitiven Akt und den Willensakt für zwei Modi von *cogitare* zu halten. Die Denkensform *cogitare* könnte allen Gedankensgattungen zugrunde liegen. Bisher ist aber klar geworden, dass die Annahme, dass „*cogito*“ („Ich denke.“) die primäre Wahrheit hat, unhaltbar ist, weil weder die Bedeutung des Ich noch diejenige des Denkens erschlossen ist.

Die zweite Option ist, dem Cogito-Argument „*cogito, ergo sum*“ die primäre Wahrheit zuzuschreiben. Aber indem die Prämisse „*cogito*“ noch unbestimmt bleibt, gibt es keinen guten Grund, diesem Argument die primäre Wahrheit zuzuschreiben.

Die dritte Option ist zu unterstellen, dass „*existo*“ die primäre Wahrheit hat. Descartes argumentiert in der *Zweiten Meditation*, dass „*existo*“ oder „*sum*“ notwendigerweise wahr ist. Sein Beweisvorgang enthält drei Schritte:¹³⁹

1. *Wenn ich mich davon überzeugt habe, dass es nichts in der Welt gibt, dann war ich.* Dieses Argument ist eine Variation der Darstellung in *Discours*: „Als bald aber fiel mir auf, dass, während ich auf diese Weise zu denken versuchte, alles sei falsch, doch notwendigerweise ich, der dachte, etwas sei“. Es ist zu bemerken, dass Descartes in der *Zweiten Meditation* annimmt, dass es nichts in der Welt gibt, während er in *Discours* annimmt, dass alles falsch ist. Ihm zufolge fällt also die Existenz eines Dinges mit der Wahrheit eines Gedankens über das Ding zusammen. Wenn ein Gedanke wahr ist, existiert zugleich das von ihm ausgesagte Ding. Aus dem realistischen Aspekt der Wahrheit ist es verständlich, dass Descartes parallel unterstellt, dass

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Vgl. AT VII 25; Schmidt 2004, S.71-73

ich bin und dass „*existo*“ wahr ist.

Kemmerling bemerkt, dass das oben genannte Argument in der *Zweiten Meditation* die Vergangenheit betrifft, und er meint, dass die Gültigkeit des Arguments vom Gedächtnis des Denkers abhängt¹⁴⁰. Ich halte seine Interpretation für unplausibel, denn Descartes erzählt hier nur seine vorherige Annahme in der *Ersten Meditation*, dass es nichts in der Welt gibt, weswegen das Argument in Perfekt formuliert wird. Es kann auch in Präsens formuliert werden: *wenn ich mich davon überzeuge, dass es nichts in der Welt gibt, dann bin ich*.

Dieses Argument ist aber auch unperfekt, denn es ist mir gerade *unklar*, dass ich bin, wenn ich annehme, dass es nichts in der Welt gibt. Man kann sagen, dass „*existo*“ objektiv zwar wahr ist, aber seine Wahrheit subjektiv unbekannt bleibt. Die cartesianische Methodologie genehmigt es nicht, aus einer *unklaren* Idee die Wahrheit einer anderen Idee zu schließen. Außerdem ist auch unmöglich, dass ich (als ein vernünftiger Denker) mich tatsächlich davon überzeuge, dass es nichts gibt. Denn eine Voraussetzung dieser Überzeugung ist, dass der Träger der Überzeugung, nämlich das Ich, existiert. Das heißt, die Prämisse „wenn ich mich davon überzeuge, dass es nichts in der Welt gibt“ ist *per se* widersprüchlich. Der Schluss von einer falschen Prämisse auf irgendeine Schlussfolgerung ist logisch gesehen immer gültig. Daher ist das obere Argument wie „Wenn $1+1=3$, dann bin ich.“, das keinen realistischen Sinn hat und kein gültiger Beweis von „*existo*“ sein kann.

2. *Wenn der höchste mächtige Betrüger mich täuscht, dann bin ich*. Dieser Schluss ist trivial, denn die Prämisse, dass der höchste mächtige Betrüger *mich* täuscht, besagt schon, dass ich bin. Der Schluss ist daher tautologisch. In der Prämisse kann der Betrüger alles sein, z.B. ein Stein, dann lautet der Schluss: „Wenn ein Stein mich täuscht, dann bin ich“, was zwar unsinnig, aber logisch gesehen nicht falsch ist. Das zweite Argument zeigt aber, dass „*existo*“ die Täuschungsmöglichkeit und die Irrtumsmöglichkeit ausschließt. Nur wenn ich bin, kann ich getäuscht werden oder mich irren. Dieses positive Ergebnis führt zum dritten Argument.

3. *Der Satz, ich bin, ich existiere, sooft er von mir ausgesprochen oder vom Geist begriffen wird, notwendigerweise wahr ist*. Das heißt: wenn ich denke oder sage, dass ich bin, dann ist der Satz notwendigerweise wahr, dass ich bin. Dieses Argument und das Cogito-Argument sind nicht dasselbe, denn das letztere lautet: „Ich denke, daher bin ich“ (*cogito, ergo sum*). Im Cogito-Argument wird der Gedankeninhalt von *cogito* nicht konkret bestimmt, daher kann das obere Argument als ein besonderer Fall des Cogito-Arguments angesehen werden, indem es einen spezifischen Gedankeninhalt, nämlich „*existo*“, hat. Ich nenne es *das Existo-Argument*. Folgendes ist zunächst zu verdeutlichen:

- 1) Die Notwendigkeit bedeutet hier keine ontologische Notwendigkeit. Descartes hat keinen

¹⁴⁰ Siehe: Kemmerling 2005, S.32-33

guten Grund, die Existenz von anderen möglichen Welten zu unterstellen. Wenn es mögliche Welten gäbe, welche wir im Prinzip nicht wissen können, wären sie auch irrelevant für unsere Erkenntnis. Die Notwendigkeit ist als die Gewissheit hinsichtlich der Wahrheit von „*existo*“ und als die Unmöglichkeit, dass ich getäuscht werde, eine epistemologische Notwendigkeit bzw. die apodiktische Gewissheit. Wenn der Wahrheitswert von „*existo*“ festgestellt worden ist, dann kann man nicht weiter zweifeln, ob es der Fall wäre oder nicht (was Descartes aber in der *Dritten Meditation* schwächt).

- 2) Sogar wenn der Gedanke oder der Satz „*existo*“ notwendig wahr ist, heißt es nicht, dass die Existenz des Ich atemporal bzw. ewig ist. Descartes ist der Auffassung, dass nur die Existenz des Gottes notwendig ist, während die Existenz aller anderen Dinge nur möglich ist,¹⁴¹ wobei hier von der ontologischen Modalität die Rede ist. Sie handelt sich nicht um die möglichen Welten, sondern nur um die reale Welt, worin wir existieren. Sie entspricht aber Kants Bestimmung der Modalität, dass sie das Verhältnis des Objekts zum Erkenntnisvermögen ausdrückt.¹⁴² Nach Kant können die reinen Verstandesbegriffe nur durch die transzendentalen Schemata auf die Objekte verwendet werden. „Das Schema der Möglichkeit ist ... die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgendeiner Zeit. Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit. Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.“¹⁴³ Diesen Schematismus der Modalität nimmt Descartes eigentlich auch in Kauf. Die notwendige Existenz des Gottes bedeutet bei ihm nichts anderes als die Ewigkeit des Gottes, während die mögliche Existenz eines anderen Dinges seine Existenz in einer unbestimmten Zeit bedeutet. Im Existo-Argument wird nicht die ontologische Notwendigkeit, sondern nur die Wirklichkeit bzw. die aktuelle Existenz des Ich behauptet. Die gegenwärtige Existenz des Ichs garantiert weder, dass ich in der Vergangenheit existierte, noch, dass ich in der Zukunft existieren werde. „Ich bin, ich existiere; das ist gewiss. Wie lange aber? Offenbar solange ich denke; denn vielleicht könnte es auch geschehen, dass ich, wenn ich mit jedem Denken aufhörte, sooft ganz und gar aufhörte zu sein“¹⁴⁴. Also ist Descartes der Auffassung, dass die notwendige (gewisse) Wahrheit von „*existo*“ temporal und indexikal ist, indem sie bloß die unbezweifelbare gegenwärtige Existenz des Ichs impliziert.
- 3) Der Wahrheitswert von „*existo*“ hängt in gewissem Sinn nicht von Modi des Denkens ab. Das Existo-Argument kann man auch als folgendes formulieren: „Ich glaube, dass ich bin, daher ist es notwendigerweise wahr, dass ich bin“; „Ich wünsche, dass ich bin, daher ist es

¹⁴¹ Siehe AT VII 160

¹⁴² Kant, *K.r.V.*, B299.

¹⁴³ a.a.O. B184.

¹⁴⁴ AT VII 27; Schmidt 2004, S.77

notwendigerweise wahr, dass ich bin“ oder „Ich fühle, dass ich bin, daher ist es notwendigerweise wahr, dass ich bin“ usw.. Daraus wird es verständlich, dass eher „*existo*“ als „*cogito*“ die primäre Wahrheit hat. Es ist aber zu bemerken, dass „*existo*“ nicht bloß vom Verstandesakt erfasst wird, sonst wäre es weder (realistisch) wahr noch falsch. Das Für-wahr-halten, d.h. der Willensakt, ist für die Erfassung der Wahrheit unentbehrlich.

- 4) Man kann wie in Bezug auf die Wahrheit von „*cogito*“ gegen Descartes einwenden, dass die Referenz von »Ich« im Satz oder Gedanken „*existo*“ unklar ist. Descartes setzt aber für die Wahrheit von „*existo*“ nicht voraus, dass die Referenz von »Ich« schon klar ist. „Aber ich verstehe noch nicht genug, wer ich denn bin, der ich nunmehr notwendigerweise bin“¹⁴⁵. Also vorläufig kann man die Frage „Wer bin ich?“ beiseite lassen. Das Ich könnte ein Körper, eine Seele, ein Gespenst oder ein anderes Ding sein, trotzdem ist es (notwendigerweise) wahr, dass ich bin. „*existo*“ ist eine Aussage von der Existenz (*existentia*), nicht von der Essenz (*essentia*) des Ich. Wenn man nicht versteht, warum „*existo*“ *notwendig* wahr ist, wenn es ausgesprochen oder gedacht wird, kann man sich danach fragen, ob es möglich ist, dass es sich irrt, wenn es „*existo*“ für wahr hält. Durch das zweite Argument ist es schon nachgewiesen, dass es unmöglich ist und „*existo*“ irrtumsimmun ist. Es scheint so zu sein, dass es zwischen dem Für-wahr-halten und dem Wahr-sein von „*existo*“ keine Lücke gibt. Indem das Für-wahr-halten von „*existo*“ ein Urteil ist, ist „*existo*“ nicht nur wie die anderen Gedanken hinsichtlich der idealen Wahrheit unfehlbar, sondern auch hinsichtlich der realen Wahrheit unfehlbar. Es ist in einem starken Sinn irrtumsimmun. In *Synopsis von Meditationen* schreibt Descartes:

In der zweiten Meditation bemerkt der Geist, der unter Verwendung der ihm eigenen Freiheit annimmt, alles das existiert nicht, an dessen Existenz er auch im Geringsten zweifeln kann, dass es unmöglich ist, dass er selbst während dieser Zeit nicht existiert. (AT VII 12; Schmidt 2004, S.41)

Der cartesianische Zweifel ist ein Gebrauch der Willensfreiheit bzw. eine Art des Urteils. Dem Zitat zufolge hat der Geist keine Möglichkeit, an seine eigene Existenz zu zweifeln. Die Unmöglichkeit des Zweifels besagt keine Unmöglichkeit des diskursiven Denkens, denn es ist immer möglich, dass jemand denkt, dass er an alles zweifeln kann oder dass es nichts in der Welt gibt. Ein Verrückter denkt wahrscheinlich sogar, dass er selbst nicht existiert. Aber es ist unmöglich, dass jemand *richtig* ein Urteil darüber fällt, dass er nicht existiert. Die Urteilspraxis ist nicht regellos, sondern wird durch bestimmte Regeln reguliert, z.B. „Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist“. Man braucht die Regeln aber nicht explizit zu erfassen, wenn es urteilt. Sondern viel mehr folgt man

¹⁴⁵ AT VII 25; Schmidt 2004, S.73

implizit die Regeln. Ein Teil der Regeln der Urteilspraxis sind diejenige, die Descartes als „ewige Wahrheiten“ bezeichnet. Sie führen ihm zufolge die Kenntnis der realen Existenz keines einzigen Dinges herbei¹⁴⁶. Man darf aber nicht sagen, dass die Kenntnis solcher Regeln die Existenz eines einzigen realen Dinges voraussetzt. Wenn wir uns nicht überzeugen können, dass es etwas Reales auf der Welt gibt, wie können wir daran festhalten, dass es ewige Wahrheiten gibt? In welchem Sinn sind sie *wahr*? Die Urteilspraxis und seine Regeln müssen voraussetzen, dass ein Urteil realistisch wahr sein kann.¹⁴⁷ Wenn wir die Verwirklichung solcher Wahrheitsintention für unmöglich halten würden, dann wäre die Urteilspraxis unsinnig und gäbe es auch keine Regel dafür mehr. Aber die Wahrheitsintention zielt nicht auf eine schwebende Möglichkeit, sondern auf die Verwirklichung von ihr selbst ab. Es ist unmöglich für wahr zu halten, dass es nichts auf der Welt gibt. Dieses Urteil ist *per se* widersprüchlich, indem jedes Urteil eine Wahrheitsintention auf die Verwirklichung des gesetzten Sachverhaltes ist.

Descartes unterstellt, dass ewige Wahrheiten realistisch wahr sind, indem Gott kein Betrüger ist. Das heißt, dass sie für sich genommen nicht realistisch wahr sind. Wenn Gott nicht existieren würde, gäbe es zwischen dem Für-wahr-halten und dem Wahr-sein von ihnen noch eine Lücke. In diesem Sinn stellen ewige Wahrheiten zuerst keine realen Wahrheiten, sondern nur *pragmatische* Regeln der Urteilspraxis dar. Ein *richtiges* Urteil impliziert notwendigerweise das Folgen von ewigen Wahrheiten.

Man kann auch sagen, dass das Existo-Argument eine spezifische Regel der Urteilspraxis darstellt: „Ich denke, dass ich bin, daher ist es *notwendigerweise richtig*, dass ich bin“. Die Notwendigkeit der Richtigkeit von „*existo*“ funktioniert als eine Exemplifizierung der sogenannten ewigen Wahrheiten, z.B.: „Es ist unmöglich, dass dasselbe ist und nicht ist“; „Was denkt, kann nicht, solange es denkt, nicht existieren“ usw. Die Evidenz der Richtigkeit von „*existo*“ setzt die Kenntnis der ewigen Wahrheiten nicht voraus, sondern umgekehrt benötigen ewige Wahrheiten einen konkreten Fall, um sich zu erweisen.¹⁴⁸ Sonst wäre es gar nicht selbstverständlich, warum man nicht daran zweifeln kann. Das Existo-Argument spielt gerade eine solche Rolle, dass sie ewige Wahrheiten exemplifiziert. Auf Grund dessen ist es auch ausgeschlossen, dass die Wahrheit von „*existo*“ aus einer allgemeinen oder ewigen Wahrheit, z.B. „Wer denkt, existiert er“, folgt. Das Existo-

¹⁴⁶ Siehe AT VII 8; Wohlers 2005, S.19

¹⁴⁷ Nach Descartes hängen ewige Wahrheiten zwar nicht von menschlichem Verstand oder körperlichen Dingen ab, aber sie sind von Gott geschaffen. (Siehe: AT VII 436; Wohlers 2008, S.416-17) Daraus wird es verständlich, dass die Korrespondenztheorie der Wahrheit sich in Bezug auf ewige Wahrheiten bewahren lässt.

¹⁴⁸ Nach Descartes wird „*cogito, ergo sum*“ durch „die Intuition des Geistes“ erkannt und ist es „nämlich die Natur unseres Geistes, dass er allgemeine Proposition aufgrund der Erkenntnis besonderer ausbildet“. (AT VII 140; Wohlers 2008, S.150-51)

Argument könnte kein Syllogismus sein.¹⁴⁹

Daraus wird es verständlich, warum Descartes in der *Dritten Meditation* hinsichtlich der Wahrheit von „*existo*“ den metaphysischen Zweifel zulässt. Die Richtigkeit von „*existo*“ ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die reale Wahrheit von ihm. Um die reale Wahrheit von „*existo*“ zu erfassen, sollte man zuerst darüber einen Wahrheitsanspruch erheben, d.h. den Satz oder den Gedanken für wahr zu halten. Und nachdem *alle* Zweifel beseitigt worden sind, kann man die Gewissheit über die Wahrheit von „*existo*“ gewinnen.¹⁵⁰ Das oben genannte zweite Argument dient dazu, dass dadurch der letzte mögliche Zweifel (die Möglichkeit des täuschenden bösen Dämons) hinsichtlich der Wahrheit von „*existo*“ beseitigt wird. Dann ist die Wahrheit von „*existo*“ so gewiss, dass kein Gottesbeweis nötig ist. Aber es ist *unpraktisch*, dass der Geist sich jeweils das Argument vergegenwärtigt, um die apodiktische Gewissheit über die Wahrheit von „*existo*“ zu gewinnen. In dieser Hinsicht sind jedoch der Gottesbeweis und die Bestätigung der allgemeinen Wahrheitsregel nötig,¹⁵¹ womit Descartes sich in der *Dritten Meditation* beschäftigt.

- 5) Das Existo-Argument ist kein Schluss. Dass ich „*existo*“ denke oder ausspreche, ist keine Prämisse, und dass „*existo*“ wahr ist, ist auch keine Schlussfolgerung. Das Aussprechen oder das Denken von „*existo*“ stellt eine Situation dar, worin die Unfehlbarkeit oder die Gewissheit von „*existo*“ sich als evident erweist. Hintikka bezeichnet das Aussprechen von „*existo*“ als „Performance“¹⁵², d.h. ein Sprechakt. Dies ist natürlich richtig, zwar der Sprechakt ist Descartes zufolge nicht konstitutiv für die Wahrheit von „*existo*“, denn „*existo*“ kann auch ein unausgesprochener Gedanke sein. Hintikkas Interpretation verdeutlicht, dass die Gewissheit über „*existo*“ nicht von der Gewissheit darüber, dass ich „*existo*“ denke oder ausspreche, sondern nur davon, dass ich „*existo*“ denke oder ausspreche, abhängt. Wenn man in einer Situation über etwas ein Urteil fällt, braucht man sich die Situation und seinen Urteilsakt nicht zu vergegenwärtigen, wie wenn man schwimmt, braucht man sich den Umstand und seine körperliche Bewegungen nicht zu vergegenwärtigen. Man kann die Situation implizit kennenlernen und pragmatischen Regeln automatisch folgen, wenn es eine Handlung auf eine ungestörte Weise ausführt.

¹⁴⁹ Vgl. AT VII 140; Wohlers 2008, S.150 und *Gesrpäch*, S.7.

¹⁵⁰ Dies entspricht „the Modified Self-Evident Intuition/Immediate Inference Interpretation“ von P. Markie, der unterstellt, dass „*cogito, ergo sum*“ erst ein rationaler Glaube ist und gewiss wird, wenn kein Gegenargument hervorgebracht werden kann. Siehe: *Markie 1992, S.156-158*.

¹⁵¹ In der *Dritten Meditation* scheint Descartes zu unterstellen, dass „*existo*“ und alle anderen klaren und deutlichen Ideen, wenn der Geist sich ihnen zuwendet, so gewiss ist, dass der metaphysische Zweifel nicht erhebt wird. Dies ist richtig, aber es heißt nicht, dass der metaphysische Zweifel nicht erhebt werden *kann*. Er unterstellt, dass solange der Denker die Existenz des Gottes, der kein Betrüger ist, nicht weiß, es scheint, „dass ich niemals über irgendetwas anderes völlig gewiss sein könnte.“ (siehe: AT VII 37; Schmidt 2004, S.103)

¹⁵² Hintikka 1962, S.12

Das Aussprechen oder das Denken von „*existo*“ kann zwar für eine Wahrheitsbedingung gehalten werden, aber nicht in dem Sinn, dass es als eine wahre Prämisse zu einer wahren Schlussfolgerung führt. Sondern es ist viel mehr ein konstitutiver Bestandteil der Urteilspraxis, d.h. eine unentbehrliche „*Performance*“.

Wenn „*existo*“ realistisch wahr ist, dann existiert das Ich, das als eine Substanz dem Gedanken transzendent ist. Das substantielle Ich ist die Referenz vom Wort „*ego*“. Aber was heißt *ego*, das substantielle Ich? Diese Frage fragt nicht nach der Existenz (*existentia*), sondern nach der Essenz (*essentia*) des Ich. Descartes bestimmt das Ich in der *Zweiten Meditation* als *res cogitans*, d.h. er hält das Denken (*cogitare*) für die Essenz des Ich. Aber wie kommt er zu diesem Ergebnis? Wie kann man sowohl die Erfassung (*perceptio*) als auch den Willensakt (*volitio*) als Modi des Denkens auffassen? Was heißt eigentlich das Denken oder das Bewusstsein?

Es hat sich schon erwiesen, dass die Existenz der Gedanken für mich unbezweifelbar ist und darüber ich mich nicht irren kann (A3). Wenn ich denke, dass p, dann kann p entweder (realistisch) wahr oder falsch sein, aber der Gedanke über p ist für mich unbestreitbar da. Die gewisse ideale Wahrheit der Gedanken hängt von Modi des Gedankens nicht ab, d.h. es ist irrelevant, ob ich fühle, ich will oder ich empfinde usw. Also sind sowohl „*existo*“ als auch die Existenz der Gedanken für mich gewiss, unfehlbar bzw. notwendig wahr. Daraus folgt A2: „*Ich denke, dass p.*“, „*Ich bilde ein, dass p*“, „*Ich empfinde, dass p*“ usw., sind ebenso wahr, wie dass ich bin“. Es ist aber anzumerken, dass der Gedanke „*existo*“ notwendigerweise sowohl die ideale als auch die reale Wahrheit hat, während die anderen Gedanken notwendigerweise nur die ideale Wahrheit haben. Daher lässt sich A2 als folgendes umformulieren: „Die Existenz der Gedanken ist für mich ebenso gewiss und unfehlbar wie dass ich bin“.

Es ist noch zu untersuchen, ob A1 auch richtig ist, d.h. ob alle Modi des Bewusstseins derselben Substanz *ego* (dem Ich) zuzuschreiben sind. Es ist nicht schwer aufzufinden, dass A1 auch richtig ist. Der Beweis ist folgendes:

1. Angenommen, dass ein Gedanke E („*Ich denke, dass p.*“; „*Es denkt, dass p*“ usw.) für mich da ist, aber es nicht zum Ich, sondern zu einer anderen Substanz X gehört.
2. Dann ist E eine Eigenschaft von X.
3. Ich kann es für falsch halten, dass X existiert (z.B. wenn ich im Traum wäre).
4. Daher kann ich auch für falsch halten, dass die Eigenschaften von X existieren.

Aus Satz 2 und Satz 4 folgt:

5. Ich kann auch für falsch halten, dass der Gedanke E existiert.
6. (A3) Die Existenz der Gedanken ist für mich gewiss und unfehlbar.

Satz 6 ist schon nachgewiesen und steht mit Satz 5 im Widerspruch.

7. Daher ist Satz 5 falsch.

8. Daher ist Satz 1 auch falsch, d.h. wenn ein Gedanke E für mich unbezweifelbar da ist, kann ich ihn nicht einer anderen Substanz als dem Ich zuschreiben.

A1 ist bestätigt, dass alle Modi des Bewusstseins derselben Substanz *ego* (dem Ich) zuzuschreiben sind. Die Selbstbezüglichkeit des Gedankens ist unbestreitbar. Lichtenbergs Einwand ist daher unhaltbar. Jeder Gedanke hat notwendig die Form von „*cogito*“, d.h. irgendein Gedanke p kann als „Ich denke, dass p“ angesehen werden. Die Modi des Denkens („ich denke“; „ich will“; „ich empfinde“...) beeinträchtigen die Zugehörigkeit der Gedanken nicht. Wenn ich einen Gedanken habe, dann kann ich mich darüber nicht irren, dass er zu mir gehört. Die Unfehlbarkeit betrifft also nicht nur die Existenz (m)eines Gedankens und die Existenz des Ich, sondern auch die Zugehörigkeit des Gedankens zu mir. Man kann auch sagen: „Ich weiß, dass ich denke (ich will; ich empfinde; ich stelle mir vor...), dass p“. Das zweite Ich in diesem Satz repräsentiert zunächst nicht das Subjekt des Gedankens, sondern das substantielle Ich. In diesem Sinn ist das Bewusstsein notwendigerweise das Bewusstsein von der Substanz *ego* und kann als das Selbstbewusstsein aufgefasst werden. Das Denken ist eine notwendige Eigenschaft, d.h. die Essenz oder das Wesen, des substantiellen Ich. Das Ich ist notwendig ein denkendes Ding (*res cogitans*). In diesem Sinn ist Descartes im Recht, das Bewusstsein allgemein als das Denken (*cogitare*) aufzufassen, d.h. sowohl die Verstandesakte als auch die Willensakte sind in gewissem Sinn *modi cogitandi*. (Aber es heißt nicht, dass *cogitare* den reinen Verstandesakt, das diskursive Denken, heißt.)

Denken? Hier finde ich es: das Denken ist es; dieses allein kann von mir nicht losgelöst werden. Ich bin, ich existiere; das ist gewiss... Ich gebe jetzt nichts zu als das, was notwendigerweise wahr ist; ich bin also genau nur eine Sache, die denkt, das heißt Geist, Seele, Verstand oder Vernunft – Worte, deren Bedeutungen mir früher unbekannt waren. Ich bin aber eine wahre und wahrhaftig existierende Sache. Was für eine Sache? Ich sagte es: eine denkende. (AT VII, 27; Schmidt 2004, S.78-79)

Weil ein Gedanke jeweils notwendigerweise zu mir gehört, kann jeder Gedanke als „*cogito, p*“ („Ich denke, dass p“) aufgefasst werden. Es ist selbstverständlich, dass von irgendeinem Gedanken von mir auf die Existenz der Substanz *ego* geschlossen werden kann: *cogito, p, ergo sum*. Dies kann einfach als das Cogito-Argument dargestellt werden: „*cogito, ergo sum*“. Im Vergleich zum Existo-Argument ist das Cogito-Argument ein Schluss.

Weil das Denken die Essenz des Ich ist, nennt Descartes das substantielle Ego *res cogitans*:

Ich gebe nämlich noch nicht zu, dass etwas anderes in mir ist als der Geist. Was, sage ich, bin ich, der ich

dieses Wachs so deutlich wahrzunehmen scheine? Erkenne ich nicht mich selbst nicht nur viel wahrer, viel gewisser, sondern auch viel deutlicher und evidenter? Denn wenn ich aufgrund dessen, dass ich das Wachs sehe, urteile, dass es existiert, dann folgt gewiss eben daraus, dass ich es sehe, auf noch viel evidentere Weise, dass ich selbst auch existiere. Es kann nämlich sein, dass das, was ich sehe, nicht wirklich Wachs ist; es kann sein, dass ich nicht einmal Augen habe, mit denen man irgendetwas sehen könnte; aber es kann ganz und gar nicht sein, wenn ich sehe oder (was ich jetzt nicht unterscheide) wenn ich denke, dass ich sehe, ich selbst, der ich denke, nicht irgendetwas bin. (AT VII, 33; Schmidt 2004, S.93-95)

Dieses Zitat kann man als folgendes rekonstruieren:

1. Es gibt einen Gedanken p , dass das Wachs da ist.
2. p ist in mir, d.h. p ist zugleich „Ich denke, dass p “. („Ich denke“ kann irgendein Modus des Denkens sein, z.B. „ich sehe, dass p “; „ich denke, dass ich sehe, dass p “ oder „ich bilde mir ein, dass p “ usw.)
3. p kann falsch sein, d.h. es ist möglich, dass das Wachs nicht existiert.
4. „*cogito*, p “ kann nicht falsch sein.
5. *cogito*, p , *ergo sum*.
6. Daher ist „*existo*“ oder „*sum*“ auch notwendig wahr.
7. Weil sowohl „*cogito*“ als auch „*existo*“ für mich notwendig wahr sind, bin ich nicht irgendetwas, sondern *res cogitans*.
8. Die Selbstkenntnis ist „nicht nur viel wahrer, viel gewisser, sondern auch viel deutlicher und evidenter“ als die Erkenntnis über das Wachs bzw. über irgendeinen Körper.

Hier geht Descartes nicht davon aus, dass ich eine denkende Substanz bin, sondern davon aus, dass der Gedanke jeweils zu mir gehört. Von „*cogito*, p “ kann man notwendigerweise auf die Existenz des Ich und auf eine kontingente Weise auf die Existenz einer anderen Substanz schließen. Das Ich ist daher unbestreitbar eine denkende Substanz (*res cogitans*). Sowohl die Existenz als auch die Essenz des Ich, dass ich ein denkendes Ding bin, werden auf eine evidente und unfehlbare Weise erfasst. Das heißt, man kann nicht nur von „*existo*“ auf „*cogito*“, sondern auch von „*cogito*“ auf „*existo*“ schließen. Aber durch das Existo-Argument hat es sich schon erwiesen, dass „*existo*“ den Vorrang vor „*cogito*“ hat. Dass *ich* denke und dass ich *denke* sind *prima facie* nicht so evident wie der Satz oder der Gedanke „*existo*“. Es ist noch zu untersuchen, worin das Selbstbewusstsein bzw. das Bewusstsein besteht.

§4. Das Selbstbewusstsein und der modale Unterschied

Nach Descartes gibt es eine Korrelation zwischen der Gewissheit über den Denkakt und derjenigen über den Gedankeninhalt. Daher hängt die Gewissheit des Selbstbewusstseins eben von der Gewissheit über den Gedankeninhalt „p“ ab. Wenn der Denker über „p“ keine Gewissheit verfügt, verfügt er auch keine Gewissheit über seinen Denkakt, d.h. das Selbstbewusstsein ist ungewiss. Dies scheint *prima facie* plausibel zu sein, z.B. wenn ich glaube, dass die Erde größer als die Sonne ist, sind sowohl mein Gedankeninhalt als auch mein Denkakt „Glauben“ mir nicht gewiss. Woher weiß ich, dass ich nicht träume, sondern in einem Wachzustand bin und etwas glaube? Das Glauben unterscheidet sich vom Wissen dadurch, dass es kein gewisser Denkakt ist. Es ist aber inakzeptabel für Descartes, dass der Denkakt dem Denker nicht gewiss ist, weil er unterstellt: sogar wenn der Denker an „p“ zweifelt, ist es ihm auch gewiss, dass er existiert und denkt, dass p. Das heißt, die Gewissheit über den Denkakt (*cogito*) ist unabhängig von der Gewissheit über „p“. Daraus ergibt sich ein Widerspruch, dass der Denkakt sowohl ungewiss als auch gewiss ist, wenn der Gedankeninhalt „p“ ungewiss ist.

In der Tat ist es aber kein Widerspruch, denn der Begriff »Denkakt« ist bei Descartes zweideutig. Einerseits ist ein Denkakt ein *spezieller* Modus von *cogitare* oder *res cogitans*, z.B. glauben, fühlen, wahrnehmen usw., andererseits heißt er bloß den Verstandesakt (*percipere*), das diskursive Denken. Zum Beispiel, „Ich glaube, dass p“ kann als eine spezielle Idee betrachtet werden, während „Ich denke (*percipio*), dass p“ eine allgemeine Idee heißt. Erinnern wir uns an sein Beispiel des Wachses: die Idee des Wachses beim sinnlichen Wahrnehmen ist eine spezielle Idee. Sie ist eine von außen gekommene Idee und verhält sich zu sinnlichen Daten im Gehirn. Er unterstellt zugleich, dass die Idee des Wachses im Allgemein klarer ist. Die allgemeine Idee ist der abstrakte Begriff, der durch den Verstandesakt gebildet wird. Ein Wachsstück kann durch die sinnliche Wahrnehmung oder durch die Einbildungskraft als ein bestimmtes Wachsstück betrachtet werden, aber durch den reinen Verstand kann nur der abstrakte Begriff »Wachs«, d.i. die allgemeine Idee des Wachses, erfasst werden. Der Weg zum allgemeinen Denkakt (dem reinen Verstandesakt) und der Weg zur allgemeinen Idee sind dasselbe. Ich nenne ihn *die Methode der Abstraktion*.

Die Überschrift der *Zweiten Meditation* lautet: „Über die Natur des menschlichen Geistes: dass er bekannter (*notior*) ist als der Körper“.¹⁵³ „*notior*“ ist ein Komparativ und das entsprechende Verb ist „*noscere*“ (erkennen, verstehen, wissen), und das entsprechende Nomen ist „*notio*“ (Begriff, Vorstellung)¹⁵⁴. Mit der Überschrift meint Descartes daher nicht, dass der Geist

¹⁵³ AT VII 23; Schmidt 2004, S.69

¹⁵⁴ Unter »Begriff« verstehe ich nicht nur den Namen, sondern auch die Aussage, d.h. beide können der abstrakte

sinnlich wahrnehmbarer als der Körper ist, sondern dass er begrifflich erfassbarer (erkennbarer) ist.

Denn da mir bekannt ist, dass selbst die Körper nicht eigentlich von den Sinnen oder von der Einbildungskraft wahrgenommen [*percipi*, erfasst] werden, sondern vom Verstand allein, und dass sie nicht dadurch wahrgenommen werden, dass sie berührt oder gesehen werden, sondern nur dadurch, dass sie verstanden werden, weiß ich auf offenkundige Weise, dass nichts leichter oder evidentere als mein Geist von mir wahrgenommen werden kann. (AT VII 34; Schmidt 2004, S.97)

Der Körper kann vermittelt der Sinnesdaten oder der Einbildung erkannt oder erfasst werden (*cognosci* oder *percipi*), wobei der Denkakt (oder das Vermögen des Erkennens), der die Idee bzw. den Begriff des Körpers erkennt oder erfasst, der reine Verstandesakt (*percipere*) ist. Bei sinnlichen Wahrnehmungen erkennt der Denker seine Gegenstände aber nicht nur durch die Begriffe, sondern auch aufgrund der „Mischung“ mit sinnlichen Daten. Der Verstandesakt bleibt nicht an sich, sondern richtet sich an die äußeren Gegenstände. Nehmen wir ein Beispiel: „Vor mir gibt es eine Stuhl“. Dieser Satz ist nicht nur eine Zusammensetzung von Begriffen, sondern viel mehr ein durch sinnliche Daten veranlasstes Urteil, das von Descartes als *sentire* bezeichnet wird. Wegen der „Mischung“ mit sinnlichen Daten wandelt sich das allgemeine *percipere* zum *sentire*, d.h. zu einer speziellen Idee. Der Begriff oder die allgemeine Idee ist ein notwendiger Bestandteil der speziellen Idee. Nach Descartes liegen die allgemeinen Ideen bzw. Begriffe allen anderen Gedankengattungen zugrunde und ohne sie gibt es keine spezielle Idee. Wenn der Denker sich von sinnlichen Daten und Einbildungen abwendet, dann kann er seine Gegenstände durch allgemeine Ideen erfassen. Aber die Ideen der Körper sind ihrem Wesen nach die von außen gekommenen Ideen, daher ist es unmöglich, dass der Denker die Körper ohne Beihilfe von sinnlichen Daten oder Einbildungen allein durch reinen Verstand erfasst.

Was im alltäglichen Leben von uns zuerst und zumeist erfasst wird, sind die speziellen Ideen, z.B. sinnliche Wahrnehmungen, Einbildungen, Glauben usw. Die Begriffe kennen wir zuerst nicht und werden oft mit Wörtern verwechselt. Erst durch die philosophische Reflexion erschließt sich es, dass es abstrakte Begriffe gibt. Von sinnlichen Wahrnehmungen und Einbildungen können wir auf die abstrakten Begriffe schließen, z.B. daraus, dass ich einen Tisch sehe, folgt, dass ich den Begriff »Tisch« habe. Ein solcher Schluss ist eigentlich eine Abstraktion von der empirischen Erfahrung. Während die sinnliche Wahrnehmung eines Tisches eine spezielle Idee ist, ist der Begriff »Tisch« eine allgemeine Idee. Wenn der Denker zum Ergebnis kommt, dass er einen Begriff »P« hat, wendet er sich zugleich von sinnlichen Daten ab und kann er den Begriff oder die Idee »P« nur sich selbst zuschreiben. In diesem Sinn ist der Begriff oder die allgemeine Idee eine notwendige Eigenschaft des *res cogitans*. Wenn der Denker einen Begriff »P« erfasst,

Gedankeninhalt, der Begriff, sein.

erfasst er tatsächlich nur sich selbst. Es ist auch offensichtlich, dass die Form des abstrakten Gedankens der reine Verstandesakt ist, d.h. wenn der Denker einen Begriff »P« hat, weiß er zugleich, dass er *denkt*, dass p, wobei das Denken (*percipere*) der Verstandesakt ist. Die philosophische Reflexion bzw. Abstraktion führt also dazu, dass der Denker sowohl den Gedankeninhalt als auch seinen Verstandesakt erfasst. *Die Methode der Abstraktion* kann als folgendes dargestellt werden:

1. *Cogito* (Ich nehme wahr, glaube, fühle, bilde mir ein ...), dass p.
2. Ich habe den Begriff (die allgemeine Idee) »P«.
3. (Ich weiß, dass) *Ich denke* (*percipio*), dass »P«.

Hier kann man einsehen, dass die Gewissheit über den Denkakt sich mit der Gewissheit über den Gedankeninhalt in der ersten Phase korreliert, und in der zweiten Phase der spezielle Gedankeninhalt „p“ zum allgemeinen Begriff »P« abstrahiert wird. Die Gewissheit über den neuen Gedankeninhalt »P« ist höher als die Gewissheit über den vom „p“ gemeinten Gegenstand. Daraus folgt die unergründbare apodiktische Gewissheit über den neuen Denkakt, d.h. über den reinen Verstandesakt (*intellectio* bzw. *percipio*). Sowohl am Anfang als auch am Ende des Abstraktionsprozesses gibt die Korrelation der Gewissheit über den Denkakt mit derjenigen vom Gedankeninhalt. Aber der Denkakt und der Gedankeninhalt werden am Ende auf eine allgemeinere oder abstraktere Weise mit mehr Sicherheit betrachtet. Der Denkakt ist am Anfang ein spezieller Modus von *cogitare* und wandelt sich am Ende zum Verstandesakt.

Die Methode der Abstraktion kann auf alle Gedankengattungen verwendet werden, z.B. aus „Ich bilde mir einen Kentaur ein“ kann man „Ich denke an den Begriff »Kentaur«“ ableiten. In der ersten Phase bezieht sich der Gedanke wahrscheinlich auf ein anderes Ding als *res cogitans* und wird der Denkakt außer Acht gelassen. In der dritten Phase nimmt *res cogitans* einen Selbstbezug und fasst seinen Denkakt als einen Verstandesakt auf. Nach Descartes macht der Verstandesakt (*percipere*) die Basis von allen Gedankengattungen aus, daher lässt sich jeder Gedanke durch diese Methode abstrahieren. Das Bewusstsein ist entweder das explizite oder das implizite Selbstbewusstsein über den eigenen Verstandesakt. Während der Gedanke über einen Körper durch sinnliche Daten vermittelt und fehlbar ist, ist das Selbstbewusstsein unmittelbar und unfehlbar. Daraus wird es verständlich, warum Descartes den Geist für bekannter und evidenter als den Körper hält.

Es ist noch zu untersuchen, worin das Selbstbewusstsein (Ich weiß, dass *percipio*...) besteht. Es hängt weder von der sinnlichen Wahrnehmung noch von der Einbildungskraft ab, aber heißt es,

dass es bloß im reinen Verstand besteht?

Wenn Descartes unterstellt, dass der Gedanke durch die Idee unmittelbar von uns erfasst wird und jeder Gedanke auf eine bewusste Weise in unserem Bewusstsein geschieht, meint er nur, dass der Denker jeweils weiß, dass sein Gedanke zu ihm selbst gehört. Die Selbstzuschreibung des Gedankens ist gewiss und die Idee des Ich ist in jedem Gedanken (entweder auf eine implizite oder explizite Weise) enthalten. Sowohl die Existenz der Gedanken als auch die Existenz des Ich als auch die Zugehörigkeit der Gedanken zum Ich sind dem Ich (*res cogitans*) gewiss. Diese unergründbare Gewissheit macht das Selbstbewusstsein aus. Die Ideen wie „Denken“ „Existenz“ und „Ich“ (daher auch „*existo*“, „*sum*“ und „*cogito*“) sind angeboren und apriorisch, denn sie bedingen alle Gedanken und ihre Bedeutungen sind unabhängig von allen empirischen Erfahrungen. Das Selbstbewusstsein braucht zunächst kein reflexives Bewusstsein auf der zweiten Ebene zu sein, obwohl es erst durch die philosophische Reflexion thematisiert wird. Es ist sowohl unnötig als auch unmöglich, das direkte und vorreflexive Selbstbewusstsein vom Bewusstsein zu scheiden.

Wie gesagt, kann die allgemeine Idee als „(Ich weiß, dass) Ich denke (*percipio*), dass »P«“ dargestellt werden. Wenn die Form des Gedankens als der reine Verstandesakt aufgefasst wird, kann der Ausdruck „Ich weiß, dass“ ausgelassen werden. Das Selbstbewusstsein ist *prima facie* nichts anderes als die Selbstzuschreibung des abstrakten Gedankens, daher kann seine Form *percipere* auch als das *Haben* bezeichnet werden. Also kann die allgemeine Idee auch als „Ich habe den Begriff »p«“ dargestellt werden. „Haben“ oder „*percipere*“ ist konstitutiv für jeden Gedanken, wie Descartes unterstellt, dass der Verstandesakt die Basis von allen Gedankengattungen ausmacht. Der Verstandesakt (*percipere*) bzw. das diskursive Denken ist sowohl das Wesen des Bewusstseins als auch die Form des Selbstbewusstseins.

Es ist aber zwischen unterschiedlichen Modi des Bewusstseins zu unterscheiden: der Verstandesakt, die sinnliche Wahrnehmung, die Einbildung, das Träumen usw. In manchen Modi wird die Idee des Ich nicht explizit ausgedrückt, z.B. „Das ist ein Tisch“, worin das Bewusstsein sich bloß auf sein Objekt richtet und aus der Dritten-Person-Perspektive ist. Aber es heißt nicht, dass der Denker nicht implizit weiß, dass er denkt (*percipere*), was ein Gedanke aus der Ersten-Person-Perspektive ist. Daraus folgt, dass jeder Gedanke sowohl aus der Dritten-Person-Perspektive als auch aus der Ersten-Person-Perspektive betrachtet werden kann. Zum Beispiel, der Gedanke „Das ist ein Tisch“ kann sowohl aus der Dritten-Person-Perspektive als auch aus der Ersten-Person-Perspektive als „Ich denke, dass das ein Tisch ist“ betrachtet werden. Die zwei unterschiedlichen Betrachtungsweisen besagen nicht, dass ein Gedanke entweder *ganz* objektiv ist und einen Wahrheitswert hat oder *ganz* subjektiv ist und keinen Wahrheitswert hat. Jeder Gedanke ist sowohl subjektiv, indem die Selbstbezüglichkeit ein Bestandteil von ihm ist, als

auch objektiv, indem er einen Wahrheitswert hat. Nach Descartes hat der Gedanke (die Idee) für sich genommen keinen Wahrheitswert, aber damit wird nicht ausgeschlossen, dass jeder Gedanke als ein Urteil funktionieren und einen Wahrheitswert haben kann. Sogar „*existo*“, „*cogito*“ und „*cogito, ergo sum*“ erweisen sich als realistisch wahr. Das Urteil „(Ich halte es für wahr, dass) Das ist ein Tisch“ ist in demselben Sinn wahr oder falsch wie das Urteil „(Ich halte es für wahr, dass) Ich denke, dass das ein Tisch ist“. Wenn der Tisch existiert, dann ist das erste Urteil wahr; und wenn der Denkkakt existiert, dann ist das zweite Urteil wahr. Beide Arten des Urteils unterscheiden sich nur dadurch, dass das erste Urteil fehlbar ist, während das Zweite unfehlbar ist. Die Existenz des Tisches hängt nicht von *res cogitans* ab und durch den Gedanken kann nur *seine mögliche Existenz* erfasst werden. Wenn dagegen das Urteil „Ich denke, dass das ein Tisch ist“ formuliert wird, *existiert notwendigerweise* der Denkkakt, dass ich denke, dass das ein Tisch ist. Das heißt, wenn G2 („Ich denke, dass p“) in unserem Bewusstsein auftritt, hat er *notwendigerweise* sowohl die ideale als auch die reale Wahrheit. Die Korrespondenz zwischen G2 und der von ihm dargestellten Tatsache ist ganz gewiss.

Man kann hier auch einsehen, warum die allgemeine Epochè (Urteilsenthaltung) für Descartes unmöglich ist. Wenn der Gedankeninhalt „p“ auf „Ich denke (*percipio*), dass p“ reduziert wird, dann enthält sich zwar des Urteils über „p“, aber der neue Gedanke „Ich denke (*percipio*), dass p“ erhebt als ein Urteil wiederum einen Wahrheitsanspruch und wird zugleich verifiziert. Die Wahrheit von G2 ist dem Geist so gewiss, dass er die Urteilsenthaltung nicht üben *soll*. Nach Descartes ist das Vermögen zu zweifeln als eine Willensfähigkeit zwar unbegrenzt, aber wenn man vernünftig sein möchte, *soll* man an die notwendigen wahren Sätzen oder Gedanken nicht zweifeln. „Ich denke, dass p“ ist so gewiss, dass es als „Ich weiß, dass ich denke, dass p“ oder als „Es ist notwendig wahr, dass ich denke, dass p“ betrachtet werden muss. Das Selbstbewusstsein ist nicht nur ganz gewiss, sondern auch notwendig (realistisch) wahr. Bei den Gedanken wie „Ich denke (*percipio*), dass p“ fällt die Erste-Person-Perspektive mit der Dritten-Person-Perspektive zusammen. Auf Grund dessen sind nicht nur die Wahrheitsintention, sondern auch die Wahrheit, mindestens in Bezug auf das Selbstbewusstsein, nicht zu enthalten. In diesem Sinn ist Descartes im Recht, an den *transzendentalen Realismus* festzuhalten.

Eine große Schwierigkeit der neuzeitlichen Subjekt-Philosophie liegt daran, dass das Subjekt im Selbstbewusstsein zugleich das Objekt sein muss. Das Subjekt wird nicht als ein Ding (*res*) bzw. eine Substanz, welche den Gedanken zugrunde liegt, sondern als das logische Subjekt, das den jeweiligen Gedanken begleitet, aufgefasst. Aber wie kann das Subjekt zugleich das Objekt sein? Sind sie identisch oder nicht identisch? Inwiefern ist das Selbstbewusstsein die Selbstkenntnis des Subjekts über sich selbst? In dieser Hinsicht bleibt das Selbstbewusstsein ein Rätsel in der

neuzeitlichen Subjekt-Philosophie.¹⁵⁵ Demgegenüber führt Descartes das transzendente (logische) Subjekt auf *res cogitans* zurück und für ihn ist es selbstverständlich, dass der Denker sich selbst erkennen kann. Das Selbstbewusstsein besteht nicht darin, dass *res cogitans* sich selbst als ein Objekt erkennt, sondern in der Selbstzuschreibung des Gedankens. Außerdem kann *res cogitans* durch die angeborene Idee »ego« sich selbst erkennen, wie das Existo-Argument zeigt. Das substantielle Ich begleitet den Gedanken nicht, sondern liegt ihm zugrunde. Es ist wie andere Substanzen den Gedanken transzendent. Die unmittelbaren Gegenstände der Gedanken sind weder Substanzen noch sinnliche Daten noch Einbildungen, sondern die Begriffe oder die Ideen. Aber wie schon bemerkt, besitzt nicht „*cogito*“, sondern „*existo*“ die primäre Wahrheit. Daher sollte das Selbstbewusstsein bei Descartes zuerst nicht die Selbstzuschreibung des Gedankens, sondern die Kenntnis über sich selbst als eine Substanz heißen. Das substantielle Ich ist seiner Definition nach schon dem Gedanken transzendent. Das Existo-Argument reicht allein aber noch nicht aus, zu beweisen, dass die angeborene Idee »ego« sich auf eine Substanz bezieht, sondern es beweist nur, dass „*existo*“ gewiss ist. Woher weiß ich aber, dass ich eine Substanz bin?¹⁵⁶

Die Konklusion von der Gewissheit von „*existo*“ auf die Existenz des substantiellen Ich setzt voraus, dass Gedanken als *modi cogitandi* von *res cogitans* unterschiedlich sind, d.h. der modale Unterschied zwischen beiden muss vorausgesetzt werden. Aber wie kommt Descartes zum Ergebnis, dass es neben *modi cogitandi* noch *res cogitans*, *res extensa* oder die unendliche Substanz gibt? Im §2 habe ich schon darauf hingewiesen, dass eine große Schwierigkeit für Descartes' erkenntnistheoretischen Realismus daran liegt, zu erklären, warum außerhalb unseres Bewusstseins noch etwas Reales existiert. Sonst könnte er den Skeptizismus und den Idealismus nicht widerlegen.

Descartes merkt tatsächlich diese Schwierigkeit. In der *Dritten Meditation* unterstellt er, dass die

¹⁵⁵ Tugendhat hat die Schwierigkeit der Selbstbewusstseinstheorie ausführlich diskutiert, siehe: *Tugendhat 1979*, S.50-67.

¹⁵⁶ Wenn Descartes tatsächlich Recht hätte, dass das Ich eine denkende Substanz bzw. der Intellekt sei, würde es sich von sinnlichen Daten unterscheiden. In diesem Sinn wäre *res cogitans* radikal immateriell und könnte keine Qualia ihm zugeschrieben werden. Von sinnlichen Wahrnehmungen oder Einbildungen könnte daher auf die Existenz der materiellen Substanzen geschlossen werden. Das heißt, dass man von seinen Gedanken sowohl auf die Existenz des *res cogitans* als auch auf die Existenz des *res extensa* mit der Sicherheit schließen könnte (wenn der Gott kein Täuscher ist). Aber Descartes unterstellt, dass von sinnlichen Wahrnehmungen nicht unbedingt auf die Existenz des *res extensa* geschlossen werden kann. Denn sie können sinnliche Täuschungen oder Traumbilder sein und „weil in mir selbst vielleicht irgendein – wenngleich mir noch unbekanntes - Vermögen sein kann, das ihr Urheber wäre“ (AT VII 78; Schmidt 2004, S.215). Dies ist aber unhaltbar, denn nach ihm ist die Selbsterkenntnis des *res cogitans* bekannt und gewiss. Es ist unwahrscheinlich, dass ein Vermögen dem Geist unbekannt bleibt, wenn er es gebraucht. Sogar sinnliche Täuschungen und Traumbilder müssen eine andere Ursache als *res cogitans* haben, daher kann man davon mit Sicherheit auf die Existenz von *res extensa* schließen, wie man davon mit Sicherheit auf die Existenz des *res cogitans* schließen kann. Die gewöhnlichen Gedanken sind sowohl sinnlich als auch diskursiv. Aber diese (Kantische) Epistemologie ist nicht zwingend, weil es wahrscheinlich reinen diskursiven Gedanken gibt, was zugunsten der cartesianischen Epistemologie oder Metaphysik sein kann.

erste Ursache der Ideen neben der objektiven Realität die formale Realität haben muss.¹⁵⁷ Er räumt zwar die Möglichkeit ein, dass eine Idee aus einer anderen entstehen könnte, aber der Regress der Ursache der Ideen kann nicht unendlich sein, sondern die erste Idee (*archetypi*)¹⁵⁸ muss zugleich die objektive und die formale Realität haben. Er verweigert, dass die menschliche Idee die erste Idee sein kann, denn diese muss die Ursache der Idee des unendlichen Gottes sein, was für jene unmöglich ist. Aber warum? Er argumentiert, dass meine Idee oder meine Erkenntnis „niemals aktuell unendlich sein wird, dass sie darüber hinaus zu keinem Wachsen fähig wäre“¹⁵⁹ Aber woher *weiß* ich, dass meine Idee endlich ist? Woher *weiß* ich, dass meine Erkenntnis fehlbar ist und wachsen kann? Woher *weiß* ich, dass meine Idee niemals aktuell unendlich sein *wird*? Man kann vielleicht darauf antworten, dass wir aus vergangenen Erfahrungen wissen, dass unsere Erkenntnisse begrenzt und fehlbar sind. Aber wie können wir mit der Sicherheit unterstellen, dass wir in der Vergangenheit Erfahrungen hatten? Descartes ist gerade der Auffassung, dass die gegenwärtige Existenz von mir weder die vergangene noch die zukünftige Existenz von mir bewirkt. Obwohl ich nicht daran zweifeln kann, dass ich bin, ist es aber nicht unbezweifelbar, dass ich war oder dass ich Erfahrungen hatte.

Nach Descartes liegt die Endlichkeit des Geistes nicht am Willen, sondern am Verstand. Der Verstand ist zuerst schwach, weil er nicht nur klare und deutliche Ideen, sondern auch dunkle und verworrene Ideen, z.B. die Idee eines Kentaur, bildet. Zweitens ist der Verstand begrenzt, weil er über viele Dinge keine Idee bildet.¹⁶⁰ Der Wille erstreckt sich weiter als der Verstand und daraus folgen das falsche Urteil und die falsche Entscheidung. Folglich sind sowohl der Verstandesakt als auch der Willensakt zuständig für den Irrtum¹⁶¹, d.h. beide Arten des mentalen Aktes sind endlich. Jedoch ist weder ihre Endlichkeit noch die Fehlbarkeit der Erkenntnis selbstverständlich.

Jedes Verständnis der Endlichkeit setzt das Verständnis der *Negativität* voraus, d.h. man muss zuerst wissen, dass seine Erkenntnis *nicht* vollkommen und *nicht* unendlich ist. Der menschliche Verstand ist *nicht* unendlich wie das Göttliche und menschliche Urteile sind *nicht* unfehlbar. Das Verständnis der Negativität ist konstitutiv für unser Wissenssystem, insofern wir die Irrtumsmöglichkeit einräumen. Die Negativität des Urteils hält Descartes nicht für die Nichtigkeit, sondern für die Privation oder den Mangel, d.h. sie ist nur eine Charakteristik unserer Erkenntnis, nicht eine Charakteristik der Realität. Auf dieselbe Weise könnte er auch argumentieren, dass die Endlichkeit des Verstandes als eine Privation aufgefasst werden könnte. Einer defekten Uhr fehlt keine Realität im Vergleich zu einer Uhr, welche gut funktioniert. Dem

¹⁵⁷ AT VII 41-42; Schmidt 2004, S.119

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ AT VII 47; Schmidt 2004, S.135

¹⁶⁰ Vgl. AT VII 57; Schmidt 2004, S.161

¹⁶¹ Nicht das Vermögen des Verstandes und dasjenige des Willens, vgl. AT VII 60; Schmidt 2004, S.169

endlichen Verstand fehlt ebenso keine Realität, sondern er ist nur im Vergleich zum vollkommenen göttlichen Intellekt *unvollkommen* und *nicht* unendlich. In dieser Hinsicht kann die Negativität als *der Unterschied*, der aus dem Vergleich entsteht, aufgefasst werden.¹⁶² Ein falsches Urteil ist im Vergleich zu einem wahren Urteil *nicht* wahr, jedoch kann sie zugleich wahr sein, indem sie die Tätigkeit des Geistes repräsentiert. Die Falschheit ist nicht notwendig und unvermeidbar. Um die Wahrheit nachzuvollziehen, muss man ihren realistischen Aspekt einbeziehen, d.h. damit ein Urteil wahr ist, muss es einen Unterschied zwischen dem Gedanken und der von ihm repräsentierten Realität geben. Die Realität ist unserem Gedanken oder Bewusstsein transzendent. Jeder Gedanke unterscheidet sich nicht nur von *res extensa*, sondern auch von *res cogitans*. Es gibt einen *realen Unterschied* zwischen ihm und *res extensa*, während es einen *modalen Unterschied* zwischen ihm und *res cogitans* gibt. Nur wenn man den Unterschied zwischen dem Gedanken und der von ihm repräsentierten Realität versteht, dann kann man ihre Übereinstimmung, d.h. die reale Wahrheit, verstehen. Ein Gedanke ist für sich genommen weder wahr noch falsch. Die Wahrheit bzw. die Falschheit setzt die realistische Haltung des Menschen und die Dualität von Gedanken und Welt schon voraus. Der Verstandesakt und der Willensakt sind endlich, nur wenn unsere Gedanken von ihren Gegenständen unterschiedlich sind, sonst wären alle Gedanken bzw. Urteile unfehlbar.

Descartes hält die Existenz von *res extensa* nicht für unbezweifelbar. Es ist nicht widersprüchlich, dass ich denke, dass es kein *res extensa* gibt. Folglich ist es möglich, dass es außerhalb *res cogitans* nichts gibt und kein realer Unterschied besteht. Im Gegensatz dazu hält er die Existenz von *res cogitans* für unbezweifelbar und notwendig, wie das Existo-Argument zeigt. Damit der cartesianische Realismus richtig ist, kann der modale Unterschied zwischen *modi cogitandi* und *res cogitans* nicht übersehen werden. Das Ich ist dem Bewusstsein notwendigerweise transzendent.

Man kann dagegen einwenden, dass wir zuerst den realen Unterschied zwischen unseren Gedanken und dem Gott erfassen können. Aber wenn ich die Endlichkeit meiner Gedanken (meiner Ideen) nicht zuvor weiß, wie kann ich wissen, dass sie vom Gott bzw. von der Idee des Gottes unterschiedlich sind? In dieser Hinsicht können wir uns unserer Endlichkeit nur durch den modalen Unterschied zwischen *modi cogitandi* und *res cogitans* sicher sein. Woher weiß ich aber, dass mein Gedanke jeweils von mir unterschiedlich ist? Descartes stellt niemals diese Frage und keine Antwort kann in seinen Texten aufgefunden werden. Er hält es vielmehr für selbstverständlich, dass *res cogitans* als eine Substanz jeweils von seinem Gedanken unterschiedlich ist, wie er in der *Zweiten Meditation* unterstellt, dass *res cogitans* offenbar ein

¹⁶² Damit möchte ich das ontologische Problem der Negativität nicht trivialisieren. Hier geht es nur darum, dass sie in unserer Erkenntnis enthalten ist, was offensichtlich ist.

Ding ist, das zweifelt, versteht, behauptet, verneint usw. In der *Sechsten Meditation* schreibt er:

Außerdem finde ich in mir Vermögen, um in gewissen speziellen Weisen zu denken, nämlich Vermögen, mir etwas einzubilden und etwas zu empfinden, ohne die ich mich klar und deutlich als Ganzes verstehen kann, aber die ich umgekehrt nicht ohne mich verstehen kann, d.h. ohne eine verstehende Substanz (*substantia intelligente*), in der sie sind: Sie schließen einiges Verstehen in ihrem formalen Begriff ein, wodurch ich wahrnehme (*percipio*), dass jene von mir wie Modi von einer Sache unterschieden sind. (AT VII 78; Schmidt 2004, S.217)

Er hält daran fest, dass *res cogitans* eine *verstehende* Substanz ist und *modi cogitandi* in ihm sind. Er übersieht, dass die Existenz von Denkakten (*modi cogitandi*) keine apriorische Sache ist, sondern nur durch empirische Erfahrungen erkannt wird. Die Existenz von vergangenen und zukünftigen Gedanken ist nicht immun gegen den cartesianische Zweifel, daher kann ein Cartesianer nicht *a priori* wissen, dass sie und *res cogitans* unterschiedlich sind. Also wenn Descartes die Mannigfaltigkeit der Gedanken nicht für unbezweifelbar hält, kann er weder an den modalen Unterschied zwischen dem jeweiligen Gedanken und *res cogitans* festhalten noch diese als eine Substanz auffassen. Folglich kann er seinen Realismus eben nicht endgültig rechtfertigen. Die Zuflucht zu Gott kann ebenso nicht gelingen, wenn die Endlichkeit von *res cogitans* bzw. der modale Unterschied zwischen *modi cogitandi* und *res cogitans* nicht nachgewiesen wird.

Der Grund, warum Descartes den modalen Unterschied nicht angemessen thematisiert, liegt wahrscheinlich daran, dass er ihn mit dem vernünftigen Unterschied verwechselt. Am Ende der *Ersten Erwiderungen in Meditationen* stellt er erstmals den modalen Unterschied und den realen Unterschied dar.¹⁶³ Er vermengt dort den modalen Unterschied mit dem vernünftigen Unterschied. Beide werden erst in *Principia* von einander differenziert. Zwischen dem Attribut *cogitare* und *res cogitans* gibt es einen vernünftigen Unterschied, während zwischen *modi cogitandi* und *res cogitans* einen modalen Unterschied. Man kann *res cogitans* ohne *cogitare* nicht konzipieren, aber die speziellen *modi cogitandi* sind keine notwendigen Eigenschaften von ihm. Also der Unterschied zwischen einer Substanz und ihrem Attribut besteht nur in der menschlichen Vernunft, und dagegen ist der modale Unterschied wirklich, ob man ihn erfasst oder nicht. Er setzt die Mannigfaltigkeit der *modi* voraus. Wenn es keine Veränderung und keine *modi* gibt, gibt es auch keinen modalen Unterschied, wie Descartes hinsichtlich des Gottes unterstellt.

Die Veränderung ist wesentlich für die endlichen Substanzen, nämlich *res cogitans* und *res extensa*. Eine Substanz hat die Veränderung, nur wenn sie eine Dauer hat, daher ist sie für die endlichen Substanzen auch wesentlich. In *Principia* schreibt Descartes: „So unterscheiden wir

¹⁶³ AT VII 120; Wohlers 2009, S.129

nur aus der Vernunft die Dauer (*duratio*) einer Substanz von der Substanz selbst, denn jede Substanz hört, wenn sie aufhört, fortzubestehen, auch auf, zu sein“.¹⁶⁴ Obwohl er hier die Dauer für ein Attribut der Substanz hält, begründet er es nicht. Aus den *Meditationen* ist es auch nicht abzulesen. Das Übersehen des Zeitphänomens und des modalen Unterschieds ist ein großer Nachteil von Descartes' Bewusstseinstheorie. Er sieht nicht, dass nur aufgrund dessen er seinen erkenntnistheoretischen Realismus endgültig verteidigen kann. Er sieht auch nicht, dass es zwischen *modi cogitandi* und *res cogitans* nicht einen vernünftigen Unterschied, sondern einen modalen Unterschied gibt.

Indem er das Zeitphänomen und den modalen Unterschied zwischen *modi cogitandi* und *res cogitans* nicht richtig erkennt, missdeutet er auch das Selbstbewusstsein. Durch den Verstand kann man nicht erfassen, dass *res cogitans* eine Substanz, die dem Bewusstsein transzendent ist, ist. Man kann zwar die Idee „*existo*“ oder „*sum*“ durch den Verstandesakt formulieren, aber sie ist für sich genommen weder (realistisch) wahr noch falsch. Nur als ein Urteil, d.h. unter der Mitwirkung eines Willensakts, wird „*existo*“ oder „*sum*“ für unbezweifelbar und notwendig wahr gehalten. Das primäre Selbstbewusstsein ist die Selbstkenntnis über eigene Existenz in der Urteilspraxis. Es ist ohne die Mitwirkung eines Willensakts unmöglich. Erst durch einen Willensakt, entweder Bejahung oder Verneinung, wird die Existenz des Ich als eine Tatsache gesetzt. Der Willensakt setzt nicht nur die Wahrheit des Urteils, sondern auch zugleich die Transzendenz des Ich, d.h. er setzt das Ich (*ego*) als eine Substanz. Dadurch entsteht die Bezugnahme erst der Idee des Ich auf das substantielle Ich. Das Selbstbewusstsein besteht also nicht bloß im reinen Verstandesakt, der die Ideen wie „*ego*“, „*existo*“ oder „*sum*“ formuliert und besitzt, sondern viel mehr im Urteilsakt, der „*existo*“ oder „*sum*“ für wahr oder falsch hält. Die Setzung bzw. die Wahrheitsintention ist aber nur möglich, wenn der modale Unterschied zwischen dem jeweiligen Gedanken und dem substantiellen Ich nachvollzogen wird. Dieser Unterschied steht wiederum im Zusammenhang mit der Mannigfaltigkeit der Gedanken bzw. mit dem Zeitphänomen.

Als ein kurzes Fazit lässt sich feststellen, dass Descartes daran scheitert, das Ich als eine Substanz bzw. eine intellektuelle Substanz¹⁶⁵ zu beweisen. Also ist Husserl doch im Recht, dass der cartesische transzendente Realismus verwirrend ist. Es heißt aber nicht, dass statt des substantiellen Ich (des *res cogitans*) das erkenntnistheoretische transzendente Subjekt bzw. das logische Ich in Kauf zu nehmen ist. Dem Zeitphänomen und dem voluntativen und affektiven Charakter des Ich sollte man Rechnung tragen, bevor irgendeine Erkenntnistheorie untergestellt worden ist.

¹⁶⁴ AT VIII 30; Wohlers 2005, S.69

¹⁶⁵ Wie bemerkt, unterstellt er, dass der reine Verstand das Wesen von *res cogitans* ausmacht.

II. Heideggers Theorie der Erschlossenheit

§5. Das Dasein und die Formen des Wissens

Descartes bestimmt den menschlichen Geist als *res cogitans* und den Menschen als eine Zusammensetzung von *res cogitans* und *res extensa*. Im Vergleich dazu bezeichnet Heidegger in *Sein und Zeit* den Menschen als das *Dasein*: „Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*“ (SuZ 7). Das Dasein zu charakterisieren, ist die Hauptaufgabe seiner *existenzialen Analytik*¹⁶⁶, die davon ausgeht, dass das Dasein seine Existenz immer versteht: „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*“ (SuZ 12). Also kann die Existenz bzw. das Sein des Daseins als das Sich-zu-sich-selbst-verhalten aufgefasst werden.¹⁶⁷ Was heißt es? Lässt es sich als das Selbstbewusstsein, der wissende Selbstbezug, ansehen? Sind das Selbstbewusstsein und das Sich-zu-sich-selbst-verhalten nicht dasselbe? Hat Descartes nicht schon nachgewiesen, dass der Gedanke „*existo*“ für den Denker notwendigerweise wahr ist und dadurch er eine Bezugnahme auf ihn selbst nimmt? Ist das Dasein dann nicht gleich wie die Zusammensetzung von *res cogitans* und *res extensa*?

Wenn das Sein des Daseins *cogitare* wäre, wäre es unverständlich, warum das Sich-zu-sich-selbst-verhalten nicht als ein Bewusstseinsphänomen bzw. das Selbstbewusstsein verstanden werden könnte. Nach Descartes lässt sich *cogitare* in *modi cogitandi* (bzw. in verschiedene *cogitationes*) differenzieren. Die Gedanken oder die Ideen sind unmittelbare Gegenstände der Erkenntnis. In diesem Sinn sind sie auch Seienden. Heidegger zufolge gibt es aber zwischen dem Sein und dem Seienden eine „ontologische Differenz“. (GP 102) Das Sein des Daseins ist also nicht wie *cogitatio* ein Seiendes. Um dies zu erklären, ist es zuerst zu verdeutlichen, was Heidegger unter dem Seienden und dem Sein des Daseins versteht.

Wenn man vom Sprachgebrauch ausgeht: *ens* bedeutet Seiendes. ... Es bedeutet demnach *ens quod sit aliquid actu existens*: dass einem Etwas Vorhandenheit, Wirklichkeit zukommt. ... *Ens*, Seiendes, kann auch nominaliter verstanden werden, *vi nominis*, als *nomen*. ... Dagegen betont die *nominale* Bedeutung das Moment der *res* bzw. der *essentia*. (GP 118-19)

Also ist der Begriff *das Seiende* eine Übersetzung des scholastischen Begriffs *ens*, der sowohl realistisch als auch nominalistisch verstanden werden kann. Wenn *ens* realistisch verstanden wird, dann bedeutet sie ein *wirkliches* Ding, oder mit Heideggers Termini: „ein vorhandenes Seiendes“ (SuZ 42). Der Begriff *Vorhandenheit* ist wieder Heideggers Übersetzung des scholastischen Terminus *existentia*,¹⁶⁸ worunter er *Wirklichkeit* oder das *Wirklichsein* versteht. (GP 273) Wenn *ens* nominalistisch verstanden wird, dann bedeutet es *essentia* (Essenz, Wesen).

¹⁶⁶ Heidegger nennt die Untersuchung des Daseins *die existenziale Analytik*, siehe: SuZ 50.

¹⁶⁷ Vgl. Tugendhat

¹⁶⁸ Vgl. SuZ 42; GP 108

Daher kann *ens* (das Seiende) sowohl *ens reale* (das wirkliche Ding) als auch *ens rationis* (das Gedankending) heißen. In *SuZ* schreibt Heidegger: „Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind.“ (SuZ 42) Das Seiende ist also dasjenige, was als Gegenstand unserer Erkenntnis oder Praxis sein kann. Aber ergibt sich daraus, dass er unter dem Seienden entweder das wirkliche Ding oder das Gedankending versteht?

In *SuZ* unterstellt Heidegger, dass die Existenz (das Sein des Daseins) sich von *existentia* (Vorhandenheit) unterscheidet und *essentia* (das *Was-sein*) des Daseins ist. (SuZ 42) Diese *essentia* ist aber „nicht vorhandene »Eigenschaften« eines so und so »aussehenden« vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein“. (SuZ 42) Daher kommt dem Dasein weder *existentia* noch *essentia* im scholastischen Sinn zu.¹⁶⁹ Weder das Dasein noch sein Sein lässt sich als *ens* ansehen. Dies weicht von unseren gewöhnlichen Menschenbildern ab. Wir sehen den Menschen normalerweise als ein wirkliches Ding, dem sowohl *existentia* als auch *essentia* zukommen. Der Mensch *ist* entweder das vernünftige Lebewesen oder die cartesianische dualistische Substanz oder der Körper usw. Heidegger distanziert sich davon und hält daran fest: „Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand.“ (SuZ 47) Also ist die Person eine besondere Art des Seienden, die sich weder als *ens reale* noch als *ens rationis* auffassen lässt.

Heidegger weist noch darauf hin, dass Husserl die These vertritt, dass die Person kein Naturding ist. (SuZ 48) Wie schon bemerkt, bezeichnet Husserl seine Philosophie als *transzendentalen Idealismus*. Das Ich ist Husserl zufolge keine Substanz, sondern das transzendente Ich, d.i. das erkenntnistheoretische Subjekt. Seine Funktion ist bloß *cogitare*, „der Vollzug der intentionalen Akte“ (SuZ 48). Die Grundstruktur des Bewusstseins ist die *Intentionalität*,¹⁷⁰ die Gerichtetheit auf einen Gegenstand, d.h. das intentionale Bewusstsein ist immer das Bewusstsein von etwas. Die Bewusstseinsenerlebnisse sind uns unmittelbar und zweifelsfrei gegeben, während wir uns des Glaubens and die Existenz der Außenwelt enthalten können (*phänomenologische Reduktion, Epoché*). In dieser Hinsicht lässt sich der *immanente* Bereich des Bewusstseins von der *transzendenten* Außenwelt unterscheiden. In *Prolegomena* stellt Heidegger dar, dass Husserls reine Phänomenologie eine Seinsregion, nämlich das reine Bewusstsein, herausarbeitet. (GA 20, 129) Ihm zufolge schreibt Husserl dem Bewusstsein vier Seinsbestimmungen zu: 1. das Bewusstsein ist immanentes Sein; 2. das Bewusstsein ist absolutes Sein im Sinne absoluter Gegebenheit; 3. das Bewusstsein ist absolutes Gegebensein im Sinne des »nulla re indiget ad

¹⁶⁹ In der Scholastik unterscheiden die Philosophen, z.B. Thomas von Aquino, Duns Scotus, Suarez, *essentia* vom *existentia*, z.B. dem Gedankending fehlt die Wirklichkeit (*existentia*), obwohl es die Essenz (*essentia*) hat. In *GP* analysiert Heidegger ausführlich die scholastischen Unterscheidungen zwischen *essentia* und *existentia* (siehe *GP* 124-140). Hier möchte ich auf das Detail seiner Analyse nicht eingehen.

¹⁷⁰ Aber nicht jede Art des Bewusstseins ist nach Husserl intentional, z.B. die Empfindung, die Freude, die Angst usw. Vgl. Zahavi 2003, S.27.

existentium« (Die Existenz des Bewusstseins ist unabhängig von anderen Dingen.); 4. das Bewusstsein ist reines Sein (im Sinne des idealen Seins).¹⁷¹ (GA 20, 140-148) Heideggers Kritik an Husserls Bewusstseinstheorie besteht darin, dass der letztere nur „den Wasgehalt“ des Bewusstseins heraushebt, „ohne das Sein der Akte im Sinne der Existenz zu fragen.“ (GA 20, 151) Husserl versäumt (im Vergleich zu Descartes) also eine Ontologie des Bewusstseins. Es bedeutet Heidegger zufolge zugleich „das Versäumnis der Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt und nach dem Sein des Menschen in der Phänomenologie“. (GA 20, 157) Sowohl Husserl als auch Descartes kommen zum Ergebnis, dass das Bewusstsein, und folglich der Mensch, eine andere Seinsweise als *res extensa* hat, trotzdem stellen sie *die Seinsfrage* nicht. Nun ist es aber klar geworden, dass Heideggers Seinsfrage mit der neuzeitlichen Bewusstseinstheorie im Zusammenhang steht.¹⁷² Indem er nach dem Sinn des Seins fragt, versucht er zugleich das Sein des Menschen erneut zu bestimmen.¹⁷³ Er verweigert nicht, dass das Dasein (der Mensch) das Bewusstsein hat, sondern er hebt hervor, dass das Sein des Bewusstseins bzw. das Sein des Menschen keine *existentia* ist. Das Dasein ist kein wirkliches Ding und das Bewusstsein ist keine Eigenschaft von ihm. Wenn das Dasein als ein wirkliches Ding angesehen wird, dann wird die Einsicht von Descartes und Husserl, dass das Sein des Bewusstseins bzw. das Sein des Menschen anderes als das Sein des *res extensa* ist, gedämpft. Heideggers Redeweise vom Dasein als einem Seienden steht auch vor der Gefahr, dass die Differenz zwischen Menschen und anderen Dingen dadurch übersehen wird. Wenn das »Wesen« des Daseins bloß „zu sein“, d.i. die Existenz, ist, (SuZ 42) inwiefern unterscheidet sich das Dasein von seinem Sein? Der Unterschied zwischen beiden kann nicht als ein modaler Unterschied aufgefasst werden, weil das Dasein keine Substanz und das Sein des Daseins keine Eigenschaft ist. Indem das Dasein sich zu seinem Sein verhält, ist Heideggers Definition des Seienden zufolge anzunehmen, dass die Existenz (das Sein des Daseins) ein Seiendes ist, was aber von ihm offensichtlich verweigert wird. Wenn die Existenz kein Seiendes ist, inwiefern ist das Dasein ein Seiendes? Ist sein »Wesen« nicht bloß die Existenz?

Die Sachlage wird noch verwirrender, wenn man die andere Charakteristik des Daseins, nämlich die *Jemeinigkeit*, berücksichtigt. Sie besagt, dass die Existenz je meines ist. (SuZ 42) Also nimmt Heidegger für die existenziale Analytik nicht nur den Begriff *Existenz*, sondern auch „*existo*“ in Kauf. Dass sowohl der Ausgangspunkt von Heideggers Philosophie als auch derjenige von Descartes' Philosophie „*existo*“ sind, ist völlig von ihren Interpreten übersehen worden. Sie sind

¹⁷¹ Es ist offensichtlich, dass diese Seinsbestimmungen eben dem cartesianischen *conscientia* (*Bewusstsein*) zugeschrieben werden können, obwohl Descartes Husserl gegenüber letztlich das transzendente und das reale Sein des *res cogitans* anerkennt.

¹⁷² „Das Dasein existiert und ist nie vorhanden wie ein Ding. Ein unterscheidender Charakter zwischen Existierendem und Vorhandenem liegt gerade in der Intentionalität.“ (GP 90)

¹⁷³ Vgl. Thomä 1990, S.142

aber berechtigt, es zu tun, denn Descartes setzt „*existo*“ mit „*cogito*“ gleich, was Heidegger deutlich verweigert. Um seine existenziale Analytik zu verstehen, ist es nötig, das Sich-zu-sich-selbst-verhalten vom Selbstbewusstsein zu differenzieren.

Heideggers Definition der Existenz impliziert, dass das Dasein sich von seinem Sein immer schon unterscheidet. Die Existenz ist kein beliebiges Sich-zu-sich-selbst-verhalten, sondern das Verhalten des *Daseins* zu seinem *Sein*. Daher ist Heideggers Ausgangspunkt nicht einfach „*existo*“, sondern auch der Unterschied zwischen dem Ich und seiner Existenz, den (bzw. den modalen Unterschied zwischen *res cogitans* und *modi cogitandi*) Descartes zwar berücksichtigt, aber nicht thematisiert. Heidegger *setzt* außerdem die Zugehörigkeit der Existenz zum Dasein (voraus). Die Differenz zwischen beiden und die Jemeinigkeit können als zwei zu bestätigende Arbeitshypothesen angesehen werden. In §63 von *SuZ* gibt Heidegger zu, dass die Existenzidee von ihm vorausgesetzt ist. Er nennt diese Voraussetzung „die formale Anzeige der Existenzidee“, die vom im Dasein selbst liegenden „Seinsverständnis“ geleitet ist. (SuZ 313)

Kisiel zufolge spielt die Methode der *formalen Anzeige* eine zentrale Rolle in Heideggers frühe Philosophie, etwa von seiner Habilitation *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) bis *SuZ*. Heidegger solle diese Methode zuerst im *KNS* darstellen, indem er das „vorweltliche Etwas“ vom „formallogischen gegenständlichen Etwas“ unterscheidet.¹⁷⁴ Aber der Begriff taucht in dieser Vorlesung noch nicht auf. Heidegger spricht dabei nur von „phänomenologischer Erschließung“, „phänomenologischem Sehen“ (KNS, 111) und „hermeneutischer Institution“ (KNS, 116). Demgegenüber steht „die Beschreibung“, die durch die Sprache menschliche Erlebnisse zum Ausdruck bringt. (KNS, 111) Durch die sprachliche Beschreibung artikuliert sich das Objekt, „das Bedeutete als theoretisch Gemeintes“. (KNS, 111) Wenn das Objekt thematisiert wird, dann wird es immer weiter abstrahiert, was Heidegger als den „Entlebensprozess“ bezeichnet:

Vergegenwärtigen wir uns wieder das Umwelterlebnis: das Katheder. Aus dem umweltlich Erlebten heraus theoretisiere ich fortschreitend: Es ist braun; Braun ist eine Farbe; Farbe ist echtes Empfindungsdatum. Empfindungsdatum ist Resultat von psychischen oder physiologischen Prozessen; die physischen sind die primäre Ursache; diese Ursache, das Objektive, ist eine bestimmte Anzahl von Ätherschwingungen; die Ätherkerne zerfallen in einfache Elemente; zwischen ihnen als einfachen Elementen besteht einfache Gesetzlichkeit; die Elemente sind letzte; die Elemente sind etwas überhaupt. (GA 56/57, 113)

Die Beschreibung heißt also die Prädikation oder die Aussage, die der Ausdruck der Erkenntnis ist. Heidegger charakterisiert das Erkennen als *das Vergegenwärtigen des Umwelterlebnisses*, d.h. das Erkennen oder das Aussagen ist kein direktes Verhalten des Daseins zur Welt, sondern eine

¹⁷⁴ Vgl. Kisiel 1993, S.22-23

Abstraktion vom Umwelterlebnis und daher ein fundierter Modus des Wissens. Diese ursprüngliche Einsicht von Heidegger trennt seine existenziale Analytik von Anfang an von den neuzeitlichen Erkenntnistheorien (von Descartes bis Husserl). Wenn das Umwelterlebnis auch als eine Form des Wissens gezählt werden kann, dann muss man von der Pluralität der Form des Wissens sprechen, was in den neuzeitlichen Erkenntnistheorien nicht vorkommt.

„Die Elemente als etwas überhaupt“ sind die höchsten Kategorien (Prädikaten) von Objekten, die Heidegger auch als „das formallogische gegenständliche Etwas der Erkennbarkeit“ bezeichnet. (KNS, 116) Dagegen unterstellt er, dass es in jeder Stufe der Beschreibung (der Erkenntnis) die Möglichkeit gibt, das Urteil über das Objekt, „das vorweltliche Etwas des Lebens an sich“ (KNS, 116), zu fällen: „Es ist etwas“. Was ist aber der Unterschied zwischen beiden Arten von Etwas? Ist das zweite Etwas nicht auch ein Objekt des Erkennens, das aus der Abstraktion vom Umwelterlebnis resultiert? Heidegger gelingt in *KNS* nicht, die formale Anzeige der Existenzidee darzustellen. Was er dabei gelingt, ist nur zu zeigen, dass der Begriff *Etwas* kein Endpunkt, sondern der Ausgangspunkt unserer Erkenntnis ist. Unabhängig von allen Beschreibungen *wissen* wir schon: „Es gibt etwas“. Unsere Erlebnisse sind wesentlich intentional, d.h. sie beziehen sich immer auf *etwas*. Die intentionale Struktur unseres Erlebnisses und das *intendum* (das Intendierte) sind uns nicht durch empirische Beschreibung oder Erkenntnis, sondern *apriorisch* bekannt. Dies ist der Grund, warum Heidegger das zweite Etwas für *etwas Vorweltliches*, das durch „das phänomenologische Sehen“ oder „die hermeneutische Intuition“ (im Gegensatz zur Beschreibung, Aussage oder Erkenntnis) verstanden wird, hält.¹⁷⁵

In *AzJ* benutzt Heidegger zum ersten Mal den Begriff „Formale Anzeige“. Obwohl er diesen Begriff zuerst ohne eine Definition verwendet, macht er klar, dass die formale Anzeige sich um die menschliche Existenz handelt. Sie besagt „das Sein des Selbst, eine bestimmte Weise des Seins“. (*AzJ*, 29) In *AzJ* wird *das vorweltliche Etwas des Lebens* als die menschliche Existenz, *das Sein des Selbst*, aufgefasst. Dass ich mich habe, nennt Heidegger „die Grunderfahrung“. (*AzJ*, 29) Daraus ergibt sich schon die These von *SuZ*, dass die Existenz das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten des Daseins ist. Es wird in *AzJ* aber nicht geklärt, inwiefern es die Grunderfahrung ist und was dieses Verhalten („haben“) bedeutet. Die Existenzidee wird von ihm *intuitiv* erfasst und bleibt leer und *formal*, obwohl sie als die Anzeige, die die existenziale Analytik des Daseins ermöglicht, funktioniert. Die formale Anzeige der Existenzidee ist nichts anderes als *die hermeneutische Intuition* oder *das phänomenologische Sehen* der eigenen Existenz, wodurch das Dasein *weiß* (nicht durch die empirische Aussage erkennt), dass es existiert. „*existo*“ ist eine *intuitive* und *apriorische* Arbeitshypothese, die durch die existenziale Analytik zu bestätigen ist. Was durch diese formale Existenzidee gesehen wird, ist nicht der Bewusstseinsstrom, d.h. die

¹⁷⁵ Die Unterscheidung zwischen beiden Arten von Etwas führt zur Weltanalyse in *SuZ*, siehe das nächste Kapitel.

Gedanken, sondern die Existenz, das Leben. Sowohl in *KNS* als auch in *AzJ* versucht Heidegger den Umfang des menschlichen Wissens zu vergrößern. Das Dasein versteht sich selbst weder durch die sinnliche Anschauung noch durch das diskursive Denken (das Erkennen, das Aussagen), sondern durch *die hermeneutische Intuition* und *das phänomenologische Sehen*. Was heißt diese Form des Wissens?

In §7a. von *SuZ* unterstellt Heidegger, dass der Begriff *Phänomen* „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende“, „das Offenbare“ und „das Seiende“ bedeutet. (SuZ 28) Damit ein Seiendes nicht als ein Schein, sondern als ein Seiendes aufgefasst werden kann, muss es sowohl als ein Phänomen uns zugänglich sein als auch sich als eine selbstständige Sache, welche in gewissem Sinn von unserem Verhalten unabhängig ist, erweisen. Die Phänomenologie ist dann eine Methode, die darin besteht: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“ (SuZ 34)¹⁷⁶ Mit anderen Worten, sie ist eine Methode, welche zur Entdeckung der Wahrheit dient.¹⁷⁷

Was ist das Mittel dieser Methode? Um die Wahrheit der Existenz zu entdecken, ist die empirische Beschreibung, d.h. die Erkenntnis, die Aussage, kein geeignetes Mittel. *KNS* zufolge ist das phänomenologische *Sehen* oder die hermeneutische *Intuition* das angemessene Mittel, das vorweltliche Etwas, d.i. die Existenz, zu erschließen. Was ist genau aber das phänomenologische *Sehen* oder die hermeneutische *Intuition*? Wie kann das Dasein sich selbst sehen oder durch die Intuition erfassen? Ist das phänomenologische Sehen die sinnliche Wahrnehmung oder die intellektuelle Anschauung? In unserer Umgangssprache kann das Sehen sowohl die Fähigkeit, Gegenstände mit den Augen wahrzunehmen, als auch die Fähigkeit zu erkennen oder zu verstehen heißen. Heidegger unterstellt, dass *λόγος* (die Rede) „das schlichte Vernehmen“ oder „das Sehen von etwas“ ist, d.h., das phänomenologische Sehen ist für ihn nicht die sinnliche Wahrnehmung oder die intellektuelle Anschauung, sondern das diskursive *Verstehen*,¹⁷⁸ das er auch „apophantische Rede“ nennt. (SuZ 34)

Intuition bedeutet in unserer Umgangssprache das direkte Wissen ohne Schlussfolgerung. Sie ist etwa die (sinnliche, kategorische, intellektuelle...) Anschauung. In diesem Sinn steht das intuitive Wissen dem Diskursiven gegenüber. Wie kann dann das diskursive Verstehen, die apophantische Rede, intuitiv sein? In *SuZ* unterstellt Heidegger, dass das Dasein immer das vorontologische Selbstverständnis hat, (SuZ 12) wovon die existenziale Analytik ausgeht. Die formale Existenzidee entspringt aus dem intuitiven Selbstverständnis des Daseins. Das heißt, das

¹⁷⁶ Die existenziale Analytik des Daseins bezeichnet Heidegger in *SuZ* daher auch als „die Phänomenologie des Daseins“. (SuZ 37-38)

¹⁷⁷ Die Phänomenologie ist die Methode *zu den Sachen selbst*, siehe: *SuZ 34*.

¹⁷⁸ Nicht das diskursive *Denken*. Bei Heidegger sind das *Verstehen* und die *Rede* zwei Bestandteile der *Erschlossenheit*, die nicht das Erkennen oder das Denken, sondern *das praktische Wissen* besagt. Ich gehe in §7 darauf ein.

„Sehen“ (Verstehen) der Existenzidee ist ohne Schlussfolgerung intuitiv. Außerdem unterstellt er, dass die sich Existenzidee in der „hermeneutischen Situation“ bestätigen lässt.¹⁷⁹ Die Bestätigung der Existenzidee basiert auf der *eigentlichen* Erfahrung des Daseins. Das „Sehen“ der Wahrheit der Existenzidee ist in diesem Sinn ebenso intuitiv. Also ist am Anfang und am Ende der existenzialen Analytik das diskursive Verstehen (die apophantische Rede, das schlichte Vernehmen, das Sehen) intuitiv und inzwischen ist es diskursiv. Im Vergleich zu seiner späten Philosophie verzichtet Heidegger in *SuZ* noch nicht auf das Begründungsspiel, obwohl er an das „Sehen“ oder die Intuition festhält.

Eine der wichtigsten Funktionen der Sprache (*λόγος*) liegt darin, das Verständnis zum Ausdruck zu bringen, abgesehen davon, ob man Gedichte schreibt, empirische wissenschaftliche Theorien formuliert oder Philosophie betreibt. In dieser Hinsicht ist die Sprache untrennbar vom Verständnis, um ihre Funktionen zu erfüllen. Es ist aber nicht erzwingend anzunehmen, dass beide identisch sind, z.B. wenn man eine Melodie versteht, hat es nicht unbedingt die Sprache dazu, sein Verständnis auszudrücken. Die Sprachlosigkeit ist kein Zeichen für das Unverständnis, indem das Verständnis auch implizit sein kann. Das implizite Verständnis ist wiederum nicht notwendigerweise die Erkenntnis, die ich *das epistemische Wissen* nennen möchte. Descartes' Bewusstseinstheorie handelt sich, wie er unterstellt, nicht um die Praxis, sondern nur um die Erkenntnis, die von ihm als das diskursive Denken bestimmt wird. Aber wie schon bemerkt, schließt das Bewusstsein oder das Denken nicht nur Verstandesakte, die die Begriffe bilden, sondern auch Willensakte, die etwas entweder bejahen oder verneinen, ein. Das Bewusstsein oder die Erkenntnis ist nicht gleich wie die Zusammensetzung der Begriffe, d.i. die Prädikation. Die Erkenntnis ist *per se* schon eine Praxis bzw. die Urteilspraxis. Sogar wenn die Erkenntnis sich in einem engen Sinn von der Praxis unterscheiden lässt, impliziert sie noch das *Wissen, wie* über etwas richtig zu urteilen ist und *wie* Aussagen richtig (z.B. der Grammatik entsprechend) zu formulieren sind. In diesem Sinn ist *λόγος* nicht nur der Ausdruck der Erkenntnis, sondern viel mehr eine linguistische Praxis, die vom *praktischen Wissen* oder *Verständnis* geleitet ist.

Die Unterscheidung zwischen dem praktischen Wissen (dem *Know-how*) und dem epistemischen Wissen (dem *Know-that*) ist seit der Publikation von Gilbert Ryles Buch *The Concept of Mind* bekannt geworden. Das praktische Wissen heißt die Fähigkeiten und das taktische Wissen, die man im alltäglichen Leben benötigt, um verschiedene Probleme zu lösen. Während es normalerweise für nicht-propositional gehalten wird, ist *das epistemische Wissen* propositional,

¹⁷⁹ Die Bestätigung der Existenzidee bezeichnet er als „die ursprüngliche und eigentliche Wahrheit“. (SuZ 316) Im Vergleich zu Husserls Phänomenologie wird die Idee nicht (kategorial) angeschaut, sondern sie entspringt aus dem Selbstverständnis des Daseins und lässt sich am Ende der Selbstausslegung bestätigen. Heidegger nennt einen solchen Prozess den „Zirkel des Verstehens“. (SuZ 315) Seine Phänomenologie ist also zugleich die Hermeneutik bzw. die Selbstausslegung des Daseins.

d.h., es lässt sich in Aussagen artikulieren. Ryle ist der Ansicht, dass das praktische Wissen sich nicht auf das epistemische Wissen reduzieren lässt¹⁸⁰, z.B. wenn Johannes *weiß, wie* er sich seine Schuhe anziehen kann, ist sein Wissen nicht mit einer Sukzession mentaler Repräsentationen, welche sich wiederum aussagen lassen, gleichzusetzen; wenn er sich gleichzeitig mit Sofia redet, denkt er wahrscheinlich gar nicht an seine Taten, trotzdem *kann* er sich seine Schuhe anziehen, d.h. die Begleitung der mentalen Repräsentation ist keine notwendige Bedingung für die Verwirklichung einer praktischen Fähigkeit. Dagegen kann man wahrscheinlich einwenden, dass es in solcher Situation gar kein praktisches Wissen gibt, weil das Handeln wie die körperlichen Bewegungen des Tiers automatisiert ist. Dann sind die traditionelle Unterscheidung zwischen dem Erkennen und Handeln und diejenige zwischen Theorie und Praxis richtig. Ryle unterscheidet aber *die Gewohnheit* von *der intelligenten Fähigkeit*. Die Gewohnheit ist ein Ergebnis der Übungen (*drill*), während die intelligente Fähigkeit durch Ausbildungen (*training*) entwickelt ist¹⁸¹. Die Übung ist ihm nach die automatische Wiederholung einer Aktivität, z.B. die Handhebung, während die Ausbildung intelligent ist und von der Überlegung begleitet wird, z.B. die Arithmetik zu lernen. *“He learns how to do things thinking what he is doing, so that every operation performed is itself a new lesson to him how to perform better”*.¹⁸² Diese Unterscheidung ist aber unhaltbar, denn die Übung kann eben von der Überlegung begleitet werden, z.B. es gibt die schöne und die hässliche Handhebung und bei den Übungen kann ein Soldat durch seine Überlegung die Handhebung verbessern, d.h. die Handhebung kann auch mehr als eine automatische Wiederholung der Aktivität sein. Ryles Argument ist unplausibel, weil nicht nur die Ausbildung, sondern auch die Übung das praktische Wissen einsetzt. Die Übung ist keine vom praktischen Wissen unabhängige körperliche Bewegung wie die Verdauung, indem man *weiß, wie* richtig zu üben ist.

Ryle unterstellt noch, dass die intelligenten Fähigkeiten (das *Know-how*) *“not single-track dispositions”* sind, *“but dispositions the exercises of which are indefinitely-heterogeneous”*.¹⁸³ Die Einspur-Disposition ist den Naturdingen oder den Artefakten zu zuschreiben, z.B. „Der Tisch ist zerbrechlich“ besagt, dass er unter bestimmten Bedingungen zerbrochen wird. Die Bedingungen sind sogar durch empirische Untersuchungen berechenbar. In diesem Sinn ist die Einspur-Disposition nichts anderes als eine Möglichkeit der Naturdinge, welche unter bestimmten Bedingungen realisiert werden kann. Es besteht ein kausaler Zusammenhang zwischen den Bedingungen und der Realisierung der Einspur-Disposition. Dagegen kann eine menschliche Disposition oder Fähigkeit in verschiedenen Weisen realisiert werden. Der Beweis

¹⁸⁰ Vgl. Ryle 1945-46, S.4, S.15

¹⁸¹ Vgl. Ryle 1949, S.30

¹⁸² a.a.O., S.31

¹⁸³ a.a.O., S.32

dafür, dass Johannes weiß, wie er sich seine Schuhe anziehen kann, muss nicht unbedingt seine erfolgreiche Handlung sein; wenn er darüber einen Artikel schreibt und den Prozess ausführlich und richtig erzählt, ist es auch ein Beweis für sein praktisches Wissen oder seine intelligente Fähigkeit. Daher kann man nicht vorhersagen, unter welchen Bedingungen und auf welche Weise eine menschliche Fähigkeit realisiert wird. Während die Einspur-Disposition bestimmbar ist, ist die menschliche Fähigkeit oder das *Know-how* gerade durch die Unbestimmtheit gekennzeichnet. Sie ist aber keine prinzipielle Unbestimmtheit, sondern ein Resultat aus der Komplexität des menschlichen Verhaltens. Durch perfektere wissenschaftliche Untersuchungen könnten die menschlichen Verhaltensdispositionen wahrscheinlich auch genau vorhergesagt werden. Die Fähigkeit oder die Fertigkeit kann aber nicht auf das epistemische Wissen zurückgeführt werden, weil die richtigen Taten für sie konstitutiv sind. Ryle zufolge steht der Begriff „Intelligenz“ nicht für das epistemische Wissen (die Erkenntnis), sondern für bestimmte Arten des menschlichen Verhaltens, welche entweder theoretisch (das Erkennen) oder praktisch (das Handeln) sind.¹⁸⁴

Ryles Theorie impliziert, dass das epistemische Wissen (das *Know-that*) nur eine Art des praktischen Wissens (des *Know-hows*) ist. Umgekehrt ist das praktische Wissen, z.B. bloße erfolgreiche und richtige Handlungen ohne die Begleitung irgendeiner mentalen Repräsentation, nicht unbedingt das epistemische Wissen. Die sprachlichen Ausdrücke oder die inneren Gedanken sind nur ein Teil des menschlichen praktischen Wissens. Aufgrund dessen ist Ryle der Auffassung, dass das epistemische Wissen das praktische Wissen voraussetzt: 1. Das epistemische Wissen kann nur durch die Praxis, bzw. die richtige Praxis, erworben werden. *“A scientist, that is, is primarily a knower-how and secondarily a knower-that. He couldn’t discover any truths unless he knows how to discover. He couldn’t know how to discover without making this or that particular discover.”*¹⁸⁵ 2. Das Kriterium dafür, dass jemand über das epistemische Wissen verfügt, ist dasjenige, dass er weiß, wie er es verwenden kann. Die Erkenntnisse sind nicht nur in das menschliche Wissenssystem, sondern auch in die menschliche Praxis eingebettet. *“There is a distinction between the museum-possession and the workshop-possession of knowledge.”*¹⁸⁶

Ryles Theorie scheint aber trivial zu sein. Ist es nicht offensichtlich, dass es einen Zusammenhang zwischen Erkennen und Handeln oder zwischen Theorie und Praxis gibt? Seine Pointe liegt wahrscheinlich daran, dass er den Primat der Handlung vor der Erkenntnis hervorhebt. Aber seine *logische* Analyse der Begriffe wie „intelligent“ „Verstehen“ oder „Nicht-verstehen“ ist nicht ausreichend, um das praktische Wissen (das *Know-how*) zu erklären.

¹⁸⁴ Vgl. Ryle 1945-46, S.1

¹⁸⁵ a.a.O., S.16

¹⁸⁶ Ebd.

Inwiefern handelt es sich bei menschlichen Fähigkeiten um das Wissen? Können die Handlungen ohne Reflexion oder ohne Überlegung nicht auch erfolgreich sein? Welche Rolle spielt das Wissen in der Praxis? Wenn das praktische Wissen keine mentale Repräsentation ist, verwendet man es überhaupt in der Praxis? In dieser Hinsicht ist es ironisch und zugleich verständlich, dass Ryles Theorie in der Rezeptionsgeschichte als *der logische Behaviorismus* angesehen wird. Seine Unterscheidung zwischen beiden Formen des Wissens ist richtig und wichtig, aber seine Charakterisierung des praktischen Wissens, dass es sich auf die Verhaltensdisposition zurückführen lässt, ist unplausibel.

Im Vergleich zu Ryle versucht Tugendhat das *Know-how* durch *die willentliche Möglichkeit* zu erklären. Er unterscheidet sie von *der kontingenten Möglichkeit*. Er unterstellt, dass die Realisierung der menschlichen Fähigkeit im Vergleich zu derjenigen der kontingenten Möglichkeit nicht nur von den objektiven Bedingungen abhängt, sondern auch davon, ob das Subjekt sie realisieren will oder nicht¹⁸⁷. Tugendhat möchte aber den menschlichen Willen nicht als ein reales Wesen einbeziehen, sondern hält die menschliche Willensfreiheit für die Fähigkeit zur *Überlegung*.¹⁸⁸ Was heißt aber die Überlegung? Wie unterscheidet sich die Fähigkeit zur Überlegung als das *Know-how* vom epistemischen Wissen, dem *Know-that*? Kann die Überlegung nicht als eine Art des epistemischen Wissens angesehen werden? Tugendhat unterscheidet wie Descartes zwischen zwei Arten der Bejahung/Verneinung bzw. des Seins: das veritative oder theoretische Sein und das voluntative oder praktische Sein. Man kann einen assertorischen Satz, z.B. „Der Tisch ist braun.“, bejahen oder verneinen, dann heißt die Bejahung/Verneinung: „Es ist der Fall/ nicht der Fall, dass p“; Man kann auch einen Absichtssatz, z.B. „Ich gehe morgen ins Kino.“, bejahen oder verneinen, dann heißt die Bejahung/Verneinung: „Ich will oder will nicht, dass p“.¹⁸⁹ Wie schon bemerkt, besagt der Willensakt bei Descartes sowohl die theoretische Bejahung/Verneinung als auch das praktische Suchen/Fliehen. Tugendhat hält aber nur das Letztere für den Willensakt, was unplausibel ist, denn das Für-wahr/falsch-halten hängt natürlich auch von der Entscheidung des Subjekts ab. Man kann sowohl das praktische als auch das theoretische Ja/Nein sagen. Außerdem kann man sich des Ja/Nein-Sagens enthalten, was auch einen Willensakt darstellt. Wenn Tugendhat die Willensfreiheit als die Fähigkeit zur Überlegung definiert, sollten sowohl das theoretische als auch das praktische Ja/Nein-Sagens zur Überlegung, d.i. die Realisierung der Willensfreiheit, gehören. Also erklärt die willentliche Möglichkeit, die der kontingenten Möglichkeit gegenüber steht, nicht nur das praktische Wissen, sondern auch das epistemische Wissen. Daher scheitert Tugendhats Versuch,

¹⁸⁷ Tugendhat 1979, S.215-16

¹⁸⁸ a.a.O., S.218

¹⁸⁹ a.a.O., S.181-183

das praktische Wissen (das *Know-how*) als die willentliche Möglichkeit zu definieren und vom epistemischen Wissen (das *Know-that*) zu differenzieren.¹⁹⁰ Außerdem merkt er nicht, dass die Realisierung der kontingenten Möglichkeit nicht unbedingt unabhängig von uns ist, denn wir können sie manchmal verhindern, z.B. das Fallen eines Steins kann von uns verhindert werden. Das heißt, die Realisierung der kontingenten Möglichkeit kann als das Realisieren-lassen, das ein Willensakt ist, angesehen werden. Es ist gar nicht offensichtlich, worin die Grenze zwischen beiden Arten der Möglichkeit liegt.

Tugendhat ist noch der Ansicht, dass der Mensch sich beim praktischen Ja/Nein-Sagen zu seiner Existenz verhält und dagegen beim theoretischen Ja/Nein-Sagen nur zur Aussage. Die Prädikate der praktischen Sätze (z.B. Imperative, Absichtssätze, praktische Fragen) stehen für Tätigkeiten und es liegt am Subjekt, ob sie ihm zukommt oder nicht.¹⁹¹ Die Ausführung der Tätigkeit hängt von subjektiver Entscheidung ab. Die praktischen Sätze stellen in diesem Sinn die Willensfreiheit dar und das praktische Ja/Nein-Sagen ist nur ihr Ausdruck. Die Willensfreiheit oder die Fähigkeit zur Überlegung ist nicht nur ein Beschreibungsbegriff, wodurch eine Art der menschlichen Verhaltensdisposition charakterisiert wird, wie Ryle unterstellt, sondern auch eine wirkliche Charakteristik des Menschen. Tugendhat möchte auf der einen Seite die Willensfreiheit durch die Fähigkeit zur Überlegung (das praktische Ja/Nein-Sagen) erklären, auf der anderen Seite diese durch jene vom epistemischen Wissen unterscheiden, was offensichtlich ein Zirkelschluss ist. Seine Analyse führt letztlich dazu, dass sowohl die Willensfreiheit als auch die Fähigkeit zur Überlegung ins Dunkel geraten.

Die Unterscheidung zwischen dem epistemischen (das *Know-that*) und dem praktischen Wissen (das *Know-how*) ist *prima facie* plausibel, aber die obere Analyse zeigt, wie schwierig das praktische Wissen im Vergleich zum epistemischen Wissen zu charakterisieren ist. Ryle scheitert daran, es durch die Verhaltensdisposition zu erklären, während Tugendhat daran scheitert, durch die Willensfreiheit oder die Fähigkeit zur Überlegung es vom epistemischen Wissen zu unterscheiden. Tugendhat hat kein Recht, die Willensfreiheit auf das praktische Wissen zu beschränken, daher kann er den Unterschied zwischen beiden Formen des Wissens auch nicht richtig charakterisieren. Descartes' These, dass der Willensakt sowohl epistemisch als auch praktisch ist, ist vorerst überzeugend, zwar der Willensakt aufgrund seiner intellektuellen Auffassung der menschlichen Seele unverständlich bleibt.

In folgenden Kapiteln versuche ich das praktische und das epistemische Wissen anhand Heideggers existenzialer Analytik zu erläutern. **Ich sehe Heideggers Theorie der**

¹⁹⁰ Vgl. a.a.O., S.228

¹⁹¹ Vgl. a.a.O., S.184

Erschlossenheit in SuZ als eine Alternative zur neuzeitlichen Bewusstseinstheorie an. Das Dasein lässt sich nicht einfach als das denkende Ding (*res cogitans*) auffassen, sondern ist das einheitliche „Subjekt“ des Erkennens und des Handelns. Ein Hauptziel der existenzialen Analytik besteht gerade darin, den ursprünglichen Zusammenhang zwischen beiden richtig zu beschreiben.

Das »praktische« Verhalten ist nicht »atheoretisch« im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, dass hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und dass das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln seine Sicht hat. Das theoretische Verhalten ist unumsichtiges Nur-Hinsehen. Das Hinsehen ist, weil unumsichtig, nicht regellos, seinen Kanon bildet es sich in der *Methode*. (SuZ 69)

Das Handeln und die Theoriebildung hält Heidegger für zwei Arten des menschlichen Verhaltens. Und er unterstellt wie Ryle, dass das epistemische Wissen („das Hinsehen“) vom praktischen Wissen („der Methode“) abhängt. Das Wissen oder das Verständnis des Daseins lässt sich nicht auf das diskursive Denken oder die Aussage reduzieren, sondern beruht sich auf die Praxis. Es heißt aber nicht, dass das Handeln den Primat vor dem Erkennen hat. Damit das Handeln nicht blind, sondern intelligent ist, muss der Akteur über die „Sicht“ (das Wissen) verfügen, abgesehen davon, ob sie das epistemische oder das praktische Wissen ist. Die Verschmelzung von Erkennen und Handeln bei Heidegger ermöglicht, beide aus einer neuen Perspektive zu betrachten. Sowohl das praktische als auch das theoretische Verhalten kennzeichnet er als das *Besorgen*. Seine existenziale Analytik zielt darauf ab, die Struktur des Besorgens bzw. der menschlichen Existenz auszuarbeiten.

§6. Die Welt und das In-der-Welt-sein

Descartes zufolge wird das Verhalten des *res cogitans* zu sich selbst oder anderen Substanzen immer durch die Idee oder den Gedanken vermittelt. Das größte Problem von seiner Bewusstseinstheorie liegt an der Erklärung der Transzendenz des Gegenstandes bzw. am realistischen Sinn der Wahrheit. Wenn das Bewusstsein von seinen Gegenständen endlich nicht unterschieden werden könnte, könnte der Schein nicht vom Sein unterschieden werden. Im Vergleich zur cartesianischen Bewusstseinstheorie bestimmt Heideggers existenziale Analytik das Dasein als das In-der-Welt-sein. Die menschliche Existenz hat immer die intentionale Struktur, welche besagt, dass das Dasein sich sowohl zu sich selbst als auch zur Welt verhält. Es wird von Heidegger nicht untergestellt, dass das Verhalten des Daseins zur Welt immer durch die Idee oder den Gedanken vermittelt ist. Mit dem Begriff »Welt« meint Heidegger weder *res extensa*, noch *res cogitans*, sondern den Ort, worin das Dasein sich zu etwas verhält, d.h. existiert. Die Welt ist ihm zufolge ein Charakter des Daseins selbst. (*SuZ* 64) Er unterscheidet in *SuZ* vier Bedeutungen von »Welt«:

1. *das All des Seienden* (*SuZ* 64), d.i. das Ganze der wirklichen Dinge, das der gewöhnliche Begriff »Universum« oder »Kosmos« darstellt. Die Seienden werden hier als die wirklichen Dinge aufgefasst, daher sind sie Vorhandenen, welche durch das epistemische Wissen (die Erkenntnis) erfasst werden können. Der Kosmos ist selbst ein wirkliches Ding, das in der Metaphysik oder in der Physik thematisiert wird.
2. *die Region*, z.B. die physikalische Welt umfasst alle Seienden, die zum Bereich der Physik gehören. Die Region oder der Bereich ist ein abstrakter Begriff und es wäre ein *Kategorienfehler*, sie als ein wirkliches Ding aufzufassen. Das Ganze der wirklichen Seienden wird durch die Regionen klassifiziert, z.B. die physikalische Welt, die historische Welt usw. Die Welten sind in diesem Sinn nicht mehr die konkreten Dinge (z.B. ein Tisch), sondern die abstrakten Seinsbereiche bzw. die Seienden auf einer höheren Ebene. Daher hält Heidegger die Welt als die Region für einen ontologischen Begriff. (*SuZ* 64)
3. *die Umwelt*, „»worin« ein faktisches Dasein als dieses »lebt«“ (*SuZ* 65). Sie kann auch als der Handlungskontext oder die Lebenswelt des Daseins aufgefasst werden. Sie unterscheidet sich nach Heidegger in *die öffentlichen Welt* und *die häusliche Umwelt*. Sie ist als ein Charakter des Daseins nicht mit dem Kosmos zu verwechseln. Damit wird aber nicht gemeint, dass die Umwelt im Dasein ist, sondern umgekehrt ist das Dasein das In-der-Welt-sein.

4. *die Weltlichkeit*. Sie ist ein „ontologisch-existenzialer Begriff“ (SuZ 65) und bedeutet die Struktur der (Um-)Welt (SuZ 86). Sie ist also nicht mehr eine bestimmte Umwelt, sondern die allgemeine Struktur der Umwelt.

Der Begriff *Welt* steht in *SuZ* nur für die unter n.3 stehende Umwelt und der Kosmos wird als »Welt« bezeichnet. (SuZ 65) Mit dem In-der-Welt-sein meint Heidegger daher, dass das Dasein immer in der Umwelt ist. Es ist kein im Kosmos vorhandenes Ding. Es lässt sich aber danach fragen, ob der Kosmos (die »Welt«) auch die Umwelt (die Welt), worin das Dasein existiert, ausmacht.

Nach Heidegger sind die Dinge in der Umwelt keine Vorhandenen, sondern „Zeuge“, womit man im „besorgenden Umgang“ (πρᾶξις) zu tun hat und welche die Griechen *πράγματα* nennen. (SuZ 68). Das heißt, das Zeug ist kein Gegenstand der Erkenntnis oder des epistemischen Wissens, sondern der praktische Gegenstand. (Im Vergleich dazu nenne ich das Vorhandene *den epistemischen Gegenstand*.) Heideggers Beispiele für die Zeuge sind: Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Messzeug usw. Also sind die Zeuge etwa die Gebrauchsdinge bzw. die Artefakten, welche von den Menschen hergestellt sind. „Die Seinsart von Zeug ist herzustellen“ (SuZ 68). In gewissem Sinn können manche Naturdinge als die *Naturprodukte* verstanden werden, z.B. Stahl, Erz, Gestein, Holz als die Materialien der Zeuge. (SuZ 70) Heidegger ist der Ansicht, dass die Naturdinge nicht bloß durch das epistemische Wissen als Vorhandenen, sondern auch durch die Praxis als Naturprodukte *entdeckt* sind. In *SuZ* macht er aber nicht klar, dass die Naturdinge keine Zeuge sind, was ich für problematisch halte. Wir können zwar die Naturdinge verarbeiten, aber sie sind nicht von uns hergestellt. Durch die moderne Technik können sogar die Atome von uns hergestellt werden, aber die Materialien dafür sind keine Artefakten, sondern als die Naturdinge vor der Herstellung schon *vorhanden*. Die Natur (*φύσις*) ist im griechischen Sinn gerade dasjenige, *was aus sich entstammen lässt*, wie Heidegger selbst später andeutet¹⁹². Sie ist nicht in der Praxis von uns herzustellen, sondern immer schon vorhanden, obwohl sie sich nicht bloß als ein Vorhandenes betrachten lässt. „Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte »Entspringen« eines Flusses ist nicht die »Quelle im Grund«“ (SuZ 70). Die wissenschaftliche Forschung erfasst nur einen Aspekt der Natur und übersieht, dass sie auch die Umwelt, worin wir leben, ausmacht. Also teilt Heidegger den Naturdingen eine neue Bestimmung zu, indem er sie nicht bloß für die Vorhandenen, sondern auch für die Umweltdinge hält. Die Natur hat nicht nur die Seinsart der Vorhandenheit, sondern auch diejenige der *Zuhandenheit* (SuZ 70). *Das Zuhandene* ist nicht mit dem Zeug, d.h. dem Gebrauchsding, gleichzusetzen, sondern ein Naturding kann auch als ein Zuhandenes angesehen

¹⁹² *Vom Wesen und Begriff der φύσις*, Wegmarken, 239.

werden. Das Zuhandene umfasst alle Dinge, die in der *Umwelt* sind, d.h. sowohl die Gebrauchsdinge als auch die Naturdinge.

Löwith kritisiert Heidegger daran, dass er den Primat der nächsten Welt bzw. der Kulturwelt¹⁹³ unterstellt, aber die Naturwelt in der Tat vor der menschlichen Existenz schon existiert.¹⁹⁴ Löwith übersieht aber, dass der Begriff »Naturwelt« zweideutig ist. Er hält die Naturwelt für den Gegensatz der Kulturwelt, d.h. für einen Teil der ganzen Welt, und demgegenüber wird sie in der Physik als das Weltganze, der Kosmos, betrachtet. Der Kosmos umfasst nicht nur die Naturdinge, sondern auch die Artefakten. Sowohl Löwith als auch die Physiker (auch die altgriechischen Naturphilosophen) unterstellen den Primat der Naturwelt. Sie wird von Löwith aber nicht als der umfassende Kosmos, sondern als der Gegensatz der Kulturwelt aufgefasst. Wir existieren sowohl in der Kulturwelt als auch in der Naturwelt. In diesem Sinn ist die Naturwelt nur ein Teil der Umwelt, was Heidegger deutlich einsieht. Er versteht unter der Umwelt nicht bloß die Kulturwelt, sondern auch die Naturwelt. In *SuZ* redet er zwar selten über Natur und es ist nicht eindeutig, ob er den Primat der Kulturwelt unterstellt oder nicht. Aber er unterscheidet die Natur deutlich vom Kosmos und fasst sie als einen Teil der Umwelt auf. Die Umwelt besagt ihm nach sowohl die Naturwelt als auch die Kulturwelt. Nicht der Kosmos oder die Naturwelt, sondern die Umwelt ist grundlegend für unser Verständnis von der Welt.

Wie existieren wir in der Umwelt? Die Beziehung zwischen Menschen und Umwelt ist offensichtlich nicht wie diejenige zwischen zwei wirklich vorhandenen Dingen, z.B. ein Buch liegt auf einem Tisch. Aber heißt sie die Subjekt-Objekt-Beziehung? Offensichtlich auch nicht, denn die Umwelt ist der Ort, worin wir leben, und kein Objekt, das von uns erkannt wird. Es ist zwar möglich, ein Zuhandenes innerhalb der Umwelt als einen epistemischen Gegenstand (ein Vorhandenes) zu erkennen, aber es ist unmöglich, die ganze Umwelt als einen epistemischen Gegenstand zu erkennen.¹⁹⁵ Wir *wissen* zwar, dass wir in der Welt leben, aber das Wissen heißt hier nicht die Erkenntnis, d.i. das epistemische Wissen, von einem wirklichen Ding. Um dies zu verdeutlichen, ist es erst klarzumachen, wie wir die Umweltdinge (die Zuhandenen) versteht und ob die Umwelt als das Ganze von uns erfasst werden kann und wenn ja, auf welche Weise.

Die Zeuge sind nicht materielle Gegenstände oder *res extensa*, sondern als *πράγματα* wesentlich

¹⁹³ Lafont ist auch der Einsicht, dass Heidegger unter der Welt die Kultur, die Bedeutsamkeitsganzheit, versteht. (Lafont 2005, S.270)

¹⁹⁴ Vgl. Löwith 1969, S.286-289

¹⁹⁵ Sogar wenn die Umwelt als der Kosmos aufgefasst wird, ist keine Erkenntnis darüber möglich. Hier kann man Kant folgen, dass die Erkenntnis nicht nur diskursiv, sondern auch intuitiv (sinnlich) sein muss. Der Gegenstand der Erkenntnis (oder der möglichen Erfahrung) muss in der Zeit und im Raum liegen. Durch die intelligible Idee kann das Weltganze zwar uns *aufgegeben*, aber nicht *gegeben*. Die Aussagen über das Weltganze führen zu Antinomien. (vgl. Kant, *KrV*. B519-530)

pragmatisch.¹⁹⁶ Ihre primäre Beschaffenheit ist nicht die Ausdehnung, sondern die Nützlichkeit, „die Dienlichkeit“ (SuZ 83). Sie dienen zunächst nicht zur Betrachtung, sondern zum Gebrauch. Der Zweck (*das Wozu*) des Zeugs ist pragmatisch,¹⁹⁷ z.B. die Schuhe ist zum Tragen und die Uhren ist zur Zeitablesung usw. Ein Zeug wird nur aufgrund seines Zweckes oder seiner Nützlichkeit vom Dasein verstanden, z.B. ein Stuhl wird im Alltag nicht aufgrund eines Taufaktes oder einer wissenschaftlichen Untersuchung, sondern wegen ihrer Nützlichkeit, nämlich zu sitzen, als ein Stuhl verstanden. Die Naturdinge sind in gewissem Sinn auch nützlich, z.B. als die Materialien zur Herstellung der Gebrauchsdinge, und darauf verweisen die Gebrauchsdinge.

Wenn die Umwelt sowohl die Gebrauchsdinge als auch die Naturdinge einschließt, wie lässt sie sich als das Ganze verstehen? Nach Heidegger befindet sich ein Zeug immer in einer *Zeugganzheit*. „Zeug ist seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer aus der Zugehörigkeit zu anderem Zeug: Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer“. (SuZ 68) In der Praxis gehen wir zwar nur mit einigen Zeugen um, welche im Vordergrund des Handlungskontextes stehen, aber ohne den Hintergrund ist die Praxis unmöglich, d.h. sowohl die unmittelbaren als auch die mittelbaren praktischen Gegenständen sind konstitutiv für unsere Handlungen. Sie machen zusammen die *Zeugganzheit* aus. Das Problem ist aber, dass unsere Sicht (die *Umsicht*) sich in der Praxis meistens nicht auf den ganzen Handlungskontext, d.i. die ganze Umwelt, richtet, sondern auf *die häusliche Umwelt* oder einen kleinen Umfang *der öffentlichen Welt* beschränkt ist. Wie lässt sich die Umwelt als das Ganze entdecken?

Zwei Seinsweisen der Dinge sind schon erwähnt worden, nämlich *die Zuhandenheit* und *die Vorhandenheit*. Die Vorhandenheit (*existentia*) der Naturdinge ist, wie schon bemerkt, durch das epistemische Wissen erfassbar und besagt nichts anderes als die Wirklichkeit. Was besagt dann die Zuhandenheit? Etwa die Unwirklichkeit? Die Zeuge oder die Zuhandenen sind in gewissem Sinn unwirklich, indem sie keine vorhandenen Gegenstände des epistemischen Wissens sind. Zum Beispiel, wenn ein Tisch als ein Tisch *erkannt* oder *gedacht* wird, hört er gerade ein Gebrauchsding zu sein auf. Als ein Gebrauchsding lässt er sich innerhalb einer *Zeugganzheit* entdecken. In der Praxis verweilt das Dasein nicht bei einem Gebrauchsding, sondern geht durch die Bezüge der Zuhandenen durch, indem seine Handlung jeweils auf ein zu verwirklichendes Ziel abzielt. Es ist zwar nicht zu verneinen, dass die Gebrauchsdinge im Alltag in Sicht kommen

¹⁹⁶ Die Gebrauchsdinge sind nicht mit den Artefakten gleichzusetzen, denn die Artefakte schließen noch die Kunstwerke ein. Die Kunstwerke gehören auch zur Umwelt, indem sie eben etwas mit der menschlichen Existenz bzw. der Wahrheit der Existenz zu tun haben. Dies ist ein wichtiger Punkt in Heideggers Spätphilosophie. (Vgl. Der Ursprung des Kunstwerkes, in: *Holzwege* 1-74.)

¹⁹⁷ Wenn man das Erkennen auch für das Handeln hält, ist das Wozu des epistemischen Gegenstandes eben pragmatisch.

können, aber es ist auch der Fall, dass in der Praxis die meisten Dinge in der Umwelt uns unaufmerksam bleiben. Es resultiert weder aus der Zerstretheit des Menschen noch aus dem Defizit des Erkenntnisvermögens. Sondern man braucht die Gebrauchsdinge gerade nicht zu betrachten, wenn es mit ihnen auf eine ungestörte Weise umgeht, z.B. wenn man sich auf das Schreiben eines Textes konzentriert, beachtet es meistens nicht das zuhandene Schreibzeug oder den zuhandenen Tisch. „Zuhandenheit ist die ontologische kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist.“ (SuZ 71) Unsere Sicht in der Praxis (die Umsicht) lässt sich nicht auf das epistemische Wissen, d.i. die Erkenntnis, das *Know-that*, zurückführen. In der Praxis geht das Dasein mit Zuhandenen um und man kann sogar sagen, dass es sich durch die Umsicht darauf bezieht, aber diese Bezugnahme gelingt nicht unbedingt durch die explizite Erkenntnis, d.h. einen Gedanken. Wenn die meisten Gebrauchsdinge und Naturdinge in der Praxis dem Akteur unaufmerksam bleiben, ist die Umwelt als das Ganze ihm *epistemisch* unzugänglich. Es ist unmöglich, alle Zuhandenen gleichzeitig zu vergegenwärtigen bzw. zu erkennen. Daraus folgt, dass das Wissen darüber, dass wir in der (Um-)Welt existieren, wenn es überhaupt möglich ist, nicht das epistemische Wissen sein kann. Die Dasein-Welt-Beziehung ist keine Subjekt-Objekt-Beziehung.

Um dies zu verdeutlichen, kann man Searles Unterscheidung zwischen der Intentionalität und dem Bewusstsein einbeziehen. Nach Searle ist die Intentionalität des Menschen bzw. die praktische Intentionalität nicht unbedingt ein Bewusstseinsphänomen. Sondern die Funktion der Intentionalität setzt „*Background of practices*“ und „*preintentional assumptions*“, der wir uns in der Praxis nicht bewusst sind, voraus.¹⁹⁸ Der Hintergrund der Praxis ist ein Teil des Handlungskontextes, d.h. der Umwelt, und wir brauchen ihn nicht zu vergegenwärtigen, um erfolgreich zu handeln. Das heißt aber nicht, dass er belanglos für unsere Handlungen ist, z.B. die Sonne halten wir kaum für den Hintergrund unserer Praxis, aber ohne diese Bedingung sind alle Handlungen von uns unmöglich. Die *Unauffälligkeit* des Hintergrundes der Praxis ist kein Defizit, sondern eine notwendige Bedingung der Praxis. Um in der Umwelt handeln zu können, müssen wir ihre meisten Bestandteile unauffällig bleiben lassen. Die Transparenz der Welt ist ein Ideal der Metaphysik und der Naturwissenschaft, während ihre *Verborgenheit* die notwendige Voraussetzung für die menschliche Praxis ist. Die Zuhandenheit bedeutet nicht nur die Unauffälligkeit (das An-sich-sein) der einzelnen Zuhandenen, sondern auch diejenigen des Handlungskontextes. In der Praxis ist es unmöglich, die ganze Umwelt zu erkennen bzw. zu vergegenwärtigen.

Wenn die Umwelt sich weder in der Praxis noch in der Theoriebildung (Thematisierung)

¹⁹⁸ Searle 1983, S.19

erkennen lässt, ist der Begriff der Umwelt nicht unsinnig? Woher wissen wir, dass es die Umwelt als das Weltganze gibt? Als ein alltäglicher Terminus ist „die Umwelt“ oder „der Handlungskontext“ harmlos, aber welche Rolle spielt dieser Begriff in der existenzialen Analytik? Heidegger ist der Ansicht, dass die Umwelt konstitutiv für das Verständnis des Zuhandenen ist: „Welt ist es, aus der her Zuhandenes zuhanden ist“. (SuZ 83) Das Zuhandene lässt sich nicht nur negativ auffassen, dass es kein Vorhandenes ist, sondern auch positiv nachvollziehen, d.h. es lässt sich in der existenzialen Analytik herausarbeiten, *wie* ein Zuhandenes zuhanden ist. Die Zuhandenheit, d.i. die Seinsweise des Zuhandenen, ist nach Heidegger nur hinsichtlich des Weltphänomens erklärbar.

Sowohl die Gebrauchsdinge als auch die Naturdinge in der Umwelt haben nach Heidegger „den Charakter der Verwiesenheit“, der besagt, dass ein Zuhandenes auf ein anderes Zuhandenes verweist. (SuZ 84) Das heißt nicht nur, dass alle Zeuge zur Zeugganzheit gehören, sondern auch, dass alle Zuhandenen eine Ganzheit ausmachen. Heidegger nennt sie *die Bewandnisganzheit*. „Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandnis*. In Bewandnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas.“ (SuZ 84) Das Womit und das Wobei sind nichts anderes als die Zuhandenen, d.i. die praktischen Gegenstände, deshalb sind die Bewandnis und die Verwiesenheit dasselbe. Heidegger möchte mit der Einführung der neuen Begriffe „Bewandnis“ und „Bewandnisganzheit“ zwei wichtige Charaktere des Zuhandenen darstellen:

1. die Bewandnis ist kein vom Dasein unabhängiger Charakter des Zuhandenen. Das Wobei bedeutet das Wozu (der Zweck) des Zuhandenen, das auf ein weiteres Wozu verweist, „zum Beispiel mit diesem Zuhandenen, das wir deshalb Hammer nennen, hat es die Bewandnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine seine Bewandnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter“ (SuZ 84). Hier kann man einsehen, dass Heidegger unter den Zuhandenen nicht nur die Naturdinge und die Gebrauchsdinge, sondern auch ihre Nützlichkeit (das Wozu)¹⁹⁹, z.B. Hämmern, Befestigung, Schutz usw., versteht. Ihm nach ist das letzte Wozu nicht mehr ein Charakter des Zuhandenen, sondern ein Charakter des Daseins, nämlich „das Worum-willen“, der menschliche Zweck (SuZ 84)²⁰⁰ Das Zuhandene lässt sich nicht aus *dem Blick von nirgendwo*, sondern immer durch die menschliche Umsicht entdecken. Der menschliche Zweck ist ein Anhaltspunkt für das

¹⁹⁹ Heidegger nennt sie auch „das Werk“. (SuZ 69)

²⁰⁰ Dieser Terminus stammt aus Aristoteles Terminus: οὐ ἕνεκα, vgl. Volpi 1989, S.238. Es ist aber zu verdeutlichen, dass Heidegger keine Rangordnung der Handlungsziele unterstellt und das Worumwillen kein höchstes Ziel des Lebens ist. Mir scheint, dass bei Heidegger von der Pluralität des Worumwillens die Rede ist, indem er sowohl vom uneigentlichen als auch vom eigentlichen Worumwillen spricht. Volpi vertritt noch die These, dass Heideggers existenziale Analytik eine Ontologisierung der Praxis von Aristoteles sei. (a.a.O. S.232-238) Es gibt aber einen großen Unterschied zwischen beiden Philosophen: Aristoteles hält *πρᾶξις, ποιησις*, und *θεωρία* für drei Arten der menschlichen Aktivität, während Heidegger die Praxis mit der menschlichen Existenz gleichsetzt. Das Herstellen und das Erkennen sind für ihn nur zwei Arten der Praxis, der Existenz.

Verständnis des Zuhandenen bzw. der Zuhandenheit. Die Natur hat an sich kein Wozu, d.i. keinen Zweck, welches ihr nur wegen der menschlichen Auslegung zukommt. Die menschliche Perspektive bzw. die Umsicht ist unentbehrlich für die Praxis und geht allen Handlungen voran, d.h., dass sie eine *apriorische* Bedingung für das Verständnis des Zuhandenen und für die Praxis ist. „Dieses »apriorische« Bewendenlassen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Zuhandenes begegnet“. (SuZ 85)

2. Wenn das Zuhandene dem Akteur immer in der Praxis begegnet und sich aus der menschlichen Perspektive verstehen lässt, ist es nicht erstaunlich, dass es automatisierte Handlungen gibt. Mit meisten alltäglichen Handlungen sind wir vertraut und aufgrund dessen können sie von uns automatisch, d.h. ohne Überlegungen, ausgeführt werden. „Bewendenlassen bedeutet ontisch: innerhalb eines faktischen Besorgens ein Zuhandenes so und so *sein* lassen“. (SuZ 84) *Das Sein-lassen* ist ein wichtiger Aspekt des Begriffes der Bewandnis.²⁰¹ Aber natürlich werden nicht alle Handlungen automatisch ausgeführt, sondern sie können auch durch Überlegungen verändert, bearbeitet oder verbessert werden. Tugendhat missdeutet Heidegger, indem er unterstellt, dass Heidegger unter Umgang mit Zuhandenen nur das eingefahrene, automatisierte Handeln, ohne Überlegung, ohne Vernunft, verstehe.²⁰² Heidegger räumt in der Tat die Möglichkeit ein, dass wir das Zuhandene „nicht sein lassen, wie es ist, sondern bearbeiten, verbessern, zerschlagen“. (SuZ 85) Seine Pointe ist aber: die Überlegung ist keine notwendige Bedingung für die menschliche Handlung und der Akteur braucht nicht über jede Handlung zu überlegen.

Worin besteht aber die „apriorische“ menschliche Perspektive, die Heidegger auch die *Umsicht* nennt? Das Zuhandene kann als der praktische Gegenstand (das Womit des Umgangs) nur hinsichtlich seines Zweckes (des Wozu, des Wobei) verstanden werden. Wenn das Wozu letztlich auf *das Worumwillen* zurückgeht (SuZ 86), ist das Verständnis vom praktischen Gegenstand untrennbar vom Selbstverständnis des Menschen, d.h. vom Verständnis des eigenen Worumwillens. Ohne das Verständnis des eigenen Ziels (des Worum-willens) kann man seine Handlung nicht nachvollziehen und folglich den praktischen Gegenstand ebenso nicht nachvollziehen. Heidegger unterstellt noch, dass nicht nur der praktische Gegenstand, sein Zweck und das Ziel des Akteurs, sondern auch der Handlungskontext (die Umwelt, das Worin) zugleich vom Akteur verstanden werden, z.B. wenn man ein Auto fährt, versteht es ein Auto als Auto und zugleich wird der Zweck des Autos, nämlich zu fahren, sein eigenes Ziel, nämlich nach einem Ort zu fahren, und die Umwelt, nämlich der Handlungskontext des Fahrens, verstanden.

²⁰¹ Als die Unaufgestörtheit des Handelns spielt das Sein-lassen („die Freiheit“) eine große Rolle in Heideggers Wahrheitstheorie, worauf ich später eingehen werde.

²⁰² Tugendhat 1999, S.116

Die vierfache Struktur charakterisiert jede Umsicht. Sie ist kein explizites epistemisches Wissen, d.h. keine Erkenntnis über die Vorhandenen. Aber sie wird sogar beim automatisierten Handeln eingesetzt. Sie ist eine Form des Wissens, wodurch man *weiß, wie* mit einem Zuhandenen umzugehen, d.h., sie ist das *Know-how*, das praktische Wissen.

Die obere Analyse zeigt, dass die Umwelt nichts anderes als der Handlungskontext ist. Das Ganze der Umwelt besagt nicht die Anhäufung der einzelnen praktischen Gegenstände, sondern den unauffälligen Handlungskontext. In der alltäglichen Praxis tritt der Hintergrund der Praxis nicht im Bewusstsein eines Akteurs auf und es wird auch nicht thematisiert (erkannt), welche praktische Gegenstände in der Umwelt sind. Die Unauffälligkeit und die Undurchsichtigkeit sind wesentliche Merkmale der Umwelt. Inwiefern ist »die Umwelt« als ein philosophischer Begriff aber nicht sinnlos? Sie ist weder eine Eigenschaft des Zuhandenen noch eine des Vorhandenen. Daher kann man sie nicht einer *Kategorie*, d.i. ein Begriff innerhalb des epistemischen Wissens, unterordnen. Heidegger hält sie für einen Charakter des Daseins und nennt die Seinscharaktere des Daseins „Existenzialien“. Sie sind keine vorhandenen Eigenschaften, sondern stellen „die Strukturen der Existenz“ dar. (SuZ 44) Man kann wahrscheinlich dagegen einwenden, dass die Umwelt oder der Handlungskontext objektiv ist und daher nicht als ein innerer Charakter des Daseins angenommen werden darf. Heidegger hält es aber für ein Missverständnis vom Dasein-Welt-Verhältnis: „Sein als Infinitiv des »ich bin«, d.h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertrautsein mit... *In-Sein ist dem nach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-Seins hat.*“ (SuZ 54) Also ist das Dasein-Welt-Verhältnis keine wirkliche Beziehung zwischen zwei Dingen, sondern eine formale *existenziale* Bestimmung des Daseins. Es besagt nur, dass das Dasein mit dem Handlungskontext vertraut ist. Dieser existenziale Charakter des Daseins entspringt nicht aus der Erkenntnis oder dem praktischen Wissen, sondern aus dem praktischen Wissen bzw. der Erschlossenheit des Daseins. Die Umwelt ist zunächst kein Objekt für das Dasein. Es ist aber zu verdeutlichen, wie die Umwelt, der Handlungskontext, im Alltag durch das praktische Wissen verstanden wird.

Heidegger unterstellt, dass das Vertrautsein mit der Umwelt durch Modifikationen bzw. defiziente Modi der Umsicht expliziert wird. Der praktische Gegenstand bleibt in einem defizienten Modus der Umsicht nicht mehr unauffällig, sondern fällt dem Dasein auf, entweder als „Beschädigtes“ oder als „Fehlendes“ oder als „im Wege Liegendes“. (SuZ 74-75) Der praktische Gegenstand begegnet dem Akteur so, „*dass dabei die Weltmäßigkeit des Innerweltlichen zum Vorschein kommt.*“ (SuZ 73) Mit der Weltmäßigkeit des Innerweltlichen meint Heidegger nur, dass ein Seiendes in der Umwelt ist. Das Innerweltliche ist ihm zufolge

entweder der epistemische Gegenstand (das Vorhandene) oder der praktische Gegenstand (das Zuhandene). (SuZ 64, 68) Wenn das praktische Wissen (die Umsicht) ins Leere stößt, wird die Weltmäßigkeit durch das epistemische Wissen, das Bewusstsein, explizit erfasst (*zum Vorschein kommt*). Aufgrund dessen deuten viele Interpreten die defizienten Modi der Umsicht als das Bewusstsein (die Erkenntnis).²⁰³ Aber sie übersehen, dass die defizienten Modi der Umsicht sich ebenso wie die normale Umsicht auf die praktischen Gegenstände richten. Die Verweisung wird gestört, d.h. der Zusammenhang zwischen dem praktischen Gegenstand (das Womit) und seinem Zweck (das Wobei, das Wo-zu) ist nicht mehr die Bewandnis, die unauffällig und selbstverständlich für das Dasein ist, sondern lässt sich explizit auffassen. „Die Umsicht stößt ins Leere und sieht erst jetzt, *wofür* und *womit* der Fehlende zuhanden war“ (SuZ 75). Was der Akteur „sieht“, ist zuerst nicht der praktische Gegenstand und sein Zweck, sondern ihre *vergangene* Zuhandenheit bzw. Bewandnis oder Verwiesenheit. Heidegger zufolge verschwindet sie nicht einfach, sondern lässt sich noch einmal durch das explizite epistemische Wissen auffassen, z.B. das Auto *war* zu fahren. Ohne das Verständnis der Zuhandenheit ist es nicht verständlich, warum der defiziente praktische Gegenstand kein epistemischer Gegenstand ist und sein Zweck keine wirkliche Eigenschaft von ihm ist.

Obwohl der defiziente praktische Gegenstand als ein epistemischer Gegenstand betrachtet wird, ist die defiziente Umsicht nicht mit dem epistemischen Wissen gleichzusetzen, denn der Akteur versteht noch das Weltphänomen bzw. die Weltmäßigkeit des praktischen Gegenstandes. Die betrachteten praktischen Gegenstände und ihre Zwecke befanden sich zuvor im Handlungskontext (der Umwelt, der Bewandnisganzheit) und aufgrund dessen waren sie unauffällig. Wenn sie explizit im Bewusstsein vorkommen, sind sie nicht mehr im Handlungskontext, was vom Dasein gleichzeitig nachvollzogen wird. Das Verständnis von der Weltmäßigkeit des praktischen Gegenstandes ist kein epistemisches Wissen, denn die Umwelt oder der Handlungskontext fällt nicht unter einer Kategorie und ist dem Dasein epistemisch unzugänglich. Sie wird nur auf eine indirekte Weise verstanden, dass sie der Ort ist, worin der defiziente praktische Gegenstand zuvor *war* und nicht mehr ist. Das Heraustreten des Zuhandenen aus dem Handlungskontext nennt Heidegger „*die Entweltlichung des Zuhandenen*“ (SuZ 75). Sie besagt nichts anderes als die Auflösung der Verwiesenheit (Bewandnis) des Zuhandenen. Wenn der praktische Gegenstand nicht für seinen Zweck verwendbar ist, fällt er dem Dasein auf und kommt im Bewusstsein zum Vorschein. Die Auffälligkeit von ihm besagt, dass er nicht mehr im Handlungskontext, nämlich in der Bewandnisganzheit oder Zeugganzheit liegt.

Wenn man die Umwelt, den Handlungskontext, als das Ganze auf die oben genannte indirekte

²⁰³ Vgl. Gethmann 1993, S. 287; Tugendhat 2001, S.126.

Weise erfassen kann, ist ihr Umfang noch zu erklären. Wie schon bemerkt, ist die alltägliche Umsicht auf einen kleinen Umfang eingeschränkt. Daraus ergibt sich nicht, dass jeder Mensch seine eigene Umwelt hat? Wenn es der Fall wäre und zugleich sogar alle Menschen zur derselben Gemeinschaft gehören würden, wäre es auch schwierig vorzustellen, dass alle Menschen sich in derselben Umwelt befinden würden. Die Umwelt ist als der Ort, worin wir leben, nicht einheitlich, sondern von den *Welten* ist die Rede. Heidegger spricht in *SuZ* selten von Welten und ein Beispiel ist: „Die Weltlichkeit selbst ist modifikabel zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer »Welten«“ (*SuZ* 65). Also erkennt er die Pluralität der Welten an, aber er hält zugleich an die allgemeine Struktur der Welten, d.i. die *Weltlichkeit*, fest.²⁰⁴ Er nimmt an, dass es auf der *ontischen* Ebene die Welten und auf der *existenzial-ontologischen* Ebene die einheitliche Weltlichkeit gibt. Das heißt, auf der einen Seite gibt es verschiedene Handlungskontexte oder Lebenswelten, auf der anderen Seite ist eine allgemeine Struktur von ihnen in der existenzialen Analytik zu entdecken. Während die Welten in der alltäglichen Praxis immer schon so und so verstanden werden, bleibt ihre allgemeine Struktur, nämlich die Weltlichkeit, als ein existenzial-ontologisches Phänomen dem alltäglichen (uneigentlichen) Dasein unbekannt.

Worin das Dasein sich versteht im Modus des Sichverweisens, das ist das *Woraufhin* des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem. *Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Art der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt.* Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die *Weltlichkeit* der Welt ausmacht. (*SuZ* 86)

Der praktische Gegenstand lässt sich nur auf den Handlungskontext hin verstehen (das *Begegnenlassen*) und das *Woraufhin* ist gerade der Ort, worin das Dasein existiert. Damit der praktische Gegenstand als das Praktische verstanden wird, muss der Handlungskontext aber unauffällig und undurchsichtig bleiben. Selbst wenn der praktische Gegenstand beim gestörten Handeln als der epistemische Gegenstand betrachtet wird, lässt sich der Handlungskontext nur auf eine indirekte Weise nachvollziehen. Heidegger ist der Ansicht, dass die alltäglichen Umwelten eine gemeinsame existenzial-ontologische Struktur haben, wie die Existenz der Menschen eine gemeinsame existenzial-ontologische Struktur hat. Weder die Struktur der Welten noch diejenige der Existenz ist ein Thema der empirischen Wissenschaften, sondern beide können nur in der existenzialen Analytik durch *Existenzialien* ausgelegt werden. (Ich lasse die Problematik der Einheitlichkeit der Weltlichkeit vorläufig bei Seite und darauf komme ich im letzten Kapitel zurück.)

Der Wandlungsprozess eines praktischen Gegenstandes zu einem epistemischen Gegenstand

²⁰⁴ Dass die existenzial-ontologische Analyse des Weltphänomens zur Dialektik zwischen Partikularismus und Universalismus in der praktischen Philosophie führen kann, wird von Heidegger nie berücksichtigt.

heißt bei Heidegger „die Entweltlichung eines Zuhandenen“. Es lässt sich danach fragen, ob sie als ein Merkmal vom epistemischen Wissen überhaupt angesehen werden kann. Heidegger kritisiert die traditionelle Ontologie daran, dass sie die Natur als den Kosmos auffasst, was „den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt“ hat. (SuZ 65) Er macht aber nicht klar, ob alle Arten des epistemischen Wissens die Entweltlichungsprozesse besagen.

Wie gesagt, sind das epistemische Wissen und das defiziente praktische Wissen nicht dasselbe. Die Entweltlichung wird durch das defiziente praktische Wissen nachvollzogen und demgegenüber gibt es kein Verständnis der Entweltlichung mehr im bloßen epistemischen Wissen. Es handelt sich nur um den epistemischen Gegenstand (das Vorhandene) und ihre Wirklichkeit (*existentia*, Vorhandenheit). Den praktischen Gegenstand als den epistemischen Gegenstand zu betrachten ist anderes als den epistemischen Gegenstand als den epistemischen Gegenstand zu betrachten. Dies fasst Prauss richtig auf: „solch ein Misserfolg gegenüber einem Erfolg von Handeln oder Besorgen aber ist in einem prinzipiell anderen Sinne ein defizienter Modus desselben als jenes Lassen gegenüber dem Tun“.²⁰⁵ Das defiziente praktische Wissen stößt zwar ins Leere, aber zielt noch auf ein Ziel ab, daher unterscheidet es sich vom bloßen epistemischen Wissen. Die Entweltlichung bleibt im epistemischen Wissen dem Dasein unbekannt. Folglich ist das Verständnis des Weltphänomens ein gutes Kriterium, um beide Formen des Wissens zu differenzieren.²⁰⁶

Heidegger unterstellt, dass mit der bisherigen Ontologie „ein Überspringen des Phänomens der Weltlichkeit“ zusammenhängt. (SuZ 65) Dies ist aber der neuzeitlichen Bewusstseinstheorie wahrscheinlich nicht gerecht, denn sie handelt sich auch um die »Welt«. Descartes zufolge lässt sich die Innenwelt von der Außenwelt unterscheiden. Die Ideen oder die Gedanken gehören zur Innenwelt und sind *modi cogitandi* bzw. Modi des *res cogitans*. Die Außenwelt besteht dagegen aus *res extensa* und sein Wesen ist *extensio* (die Ausdehnung). Daraus folgt, dass Descartes unter der Welt die Summe von *res cogitans* und *res extensa* versteht. Heideggers Kritik an Descartes, dass er die Welt als *res extensa* bestimmt, (SuZ 89) trifft daher nicht zu. Er ist aber im Recht, dass Descartes die Welt für den Gegenstand der Erkenntnis bzw. des *res cogitans* hält. Der Denker erkennt durch die Ideen nicht nur die Außenwelt, sondern auch sich selbst. Durch die Idee des Gottes kann der Gott auch rein intellektuell erkannt werden. Die Welt widerspiegelt sich als Gegenstände im *res cogitans*.²⁰⁷ Heidegger bezeichnet die Thematisierung der Welt in der

²⁰⁵ Prauss 1977, S.51

²⁰⁶ Prauss ist noch der Ansicht, dass das Erkennen eine Art des Handelns sei (a.a.O., S.63), und aufgrund dessen macht er keine Unterscheidung zwischen dem epistemischen und dem praktischen Wissen. Sowohl das Wissen in der Praxis als auch das in der Theoriebildung ist ihm nach die Erkenntnis. Er übersieht also den Unterschied zwischen beiden Formen des Wissens. Indem der Mensch *homo sapiens* ist, ist es irreführend, das menschliche Handeln als ohne irgendein Wissen („Sicht“) zu betrachten. Jedoch ist es nötig, zwischen verschiedene Arten des Wissens zu differenzieren.

²⁰⁷ In diesem Sinn ist *res cogitans* gleich wie Leibnizische Monade.

Bewusstseinstheorie als „das Welterkennen“ (SuZ 59). „Der Index dafür ist heute noch übliche Ansetzung von Erkennen als einer »Beziehung zwischen Subjekt und Objekt«“ (SuZ 60). Descartes zufolge ist das Subjekt *res cogitans* und das Objekt entweder der Gedanke (*ens rationis*) oder das wirkliche Ding (*ens reale*). Weil Gedanken oder Ideen Modi des *res cogitans* sind, ist das Objekt der Erkenntnis letztlich nichts anderes als das wirkliche Ding (*res*, das Vorhandene), abgesehen davon, ob es der Gott, *res cogitans*, *res extensa* oder ihr Modus ist. In dieser Hinsicht hat Heidegger Recht, das Bewusstsein das Welterkennen zu nennen. Es besagt nichts anderes als das Erkennen der epistemischen Gegenstände.²⁰⁸ Sowohl die Gedanken als auch ihre Gegenstände sind die Vorhandenen, die epistemischen Gegenstände. Außerdem ist der Denker selbst wiederum ein Vorhandenes, das durch das Selbstbewusstsein erfasst wird. Nach Descartes kann zwar *res cogitans* nicht auf *res extensa* reduziert werden, aber er hält beide für wirkliche Dinge (*res*) bzw. Substanzen. Heideggers Diagnose, dass das Sein des Seienden bei Descartes „die Substantialität der Substanz“, die er für die Vorhandenheit hält, besagt, trifft daher auch zu. (vgl. SuZ 89, 96)

Obwohl die Welt in der neuzeitlichen Bewusstseinstheorie bzw. Metaphysik thematisiert wird, wird das Phänomen der *Umwelt* übersehen. Die Welt wird einfach mit dem Kosmos, das geordnete Ganze der wirklichen Dinge, gleichgesetzt. Die Artefakte können auf die Naturdinge zurückgeführt werden und was im Kosmos gibt, sind letztlich nur die Naturdinge, abgesehen davon, ob sie *res cogitans* oder *res extensa* sind. Folglich ist die Umwelt nur eine sekundäre Bestimmung der Welt aus der menschlichen Perspektive. Das Überspringen der Umwelt ist keine Verlust der neuzeitlichen Bewusstseinstheorie, sondern ihr Vorteil. Aus der von ihr vorausgesetzten neutralen metaphysischen Perspektive („der Blick aus nirgendwo“) haben sowohl das Moralische als auch das Ästhetische keinen selbstständigen ontologischen Status. Sie sollten letztlich im vollkommenen Welterkennen objektiven wissenschaftlichen Beschreibungen entsprechen. Die Zuhandenheit, die Weltlichkeit und die Existenz bleiben unthematisiert, während die Vorhandenheit (*existentia*, die Wirklichkeit) für die einzige Seinsweise des Seienden gehalten wird.

Heidegger unterstellt dagegen, dass das Welterkennen, d.h. das epistemische Wissen, „ein fundierter Modus des In-der-Welt-seins“ ist. (SuZ 59) Warum? Seine Begründung scheint folgendes zu sein:

Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer Defizienz des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt. Im Sich-enthalten von allem Herstellen, Hantieren u. Dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei... (SuZ 61)

²⁰⁸ Heidegger nennt es auch „vernehmen“, siehe *SuZ 61*.

Diese Begründung ist aber dogmatisch, denn dadurch wird nicht geklärt, warum das Erkennen eine Defizienz des Handelns voraussetzen *mus*s. Wenn Heidegger argumentieren würde, dass das Handeln für die Menschen ihrer Natur nach den Primat vorm Erkennen hätte, wäre es nur eine unbegründete anthropologische Annahme. Es ist völlig möglich, dass das primäre Interesse von manchen Menschen am Erkennen liegt. Also wenn Heidegger den Primat des Handelns vorm Erkennen annehmen würde, dürfte er ihn nicht durch eine menschliche Neigung, welche variabel unter Menschen sind, begründen. Sondern er sollte eine apriorische bzw. existenzial-ontologische Begründung anbieten, d.h. er sollte zeigen, dass das »Wesen« des Daseins zum Primat des Handelns führt. In dieser Hinsicht ist seine Charakterisierung der existenzial-ontologischen Struktur der Existenz zunächst zu betrachten.

§7. Die existenziale Struktur

a. Die existenziale Struktur und die Erschlossenheit

Heidegger thematisiert im fünften Kapitel von *SuZ* die Struktur der Existenz, „das In-Sein als solches“. (SuZ 130) Ihm nach besteht die existenziale Struktur aus *Befindlichkeit*, *Verstehen* und *Rede*. Die existenzial-ontologische Struktur ist seine Deutung „der ontischen bildlichen Rede von *lumen naturale*“. (SuZ 133) Also deutet er das natürliche Licht, das Descartes als die Vernunft auffasst, als die dreifache Struktur der Existenz. Descartes setzt die Vernunft mit *res cogitans* gleich, wessen Funktion sich in Verstandesakt und Willensakt zerfällt, und ihm nach ist der Affekt nur eine Art des Willensaktes. Obwohl er drei Arten des Seelenvermögens kennt, führt er sie auf den Verstandesakt, wodurch die Ideen oder die Gedanken gebildet werden, zurück. Das Wesen des *res cogitans* ist nichts anderes als das Vermögen, Gedanken zu vergegenwärtigen (*percipere*, erfassen). Was sonst im Menschen noch enthalten ist, gehört zum Körper, z.B. die Sinnlichkeit und die körperlichen Erregungen. Im Gegensatz dazu versucht Heidegger „das natürliche Licht“, die „Seelenvermögen“, durch die existenziale Analytik *auszulegen*, ohne irgendeine Metaphysik zu unterstellen. Das natürliche Licht als die existenziale Struktur charakterisiert das »Wesen« des Daseins, nämlich die Existenz. Das Dasein ist ein Seiendes, das über das natürliche Licht verfügt. „Er ist »erleuchtet«, besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, dass es selbst die Lichtung ist“. (SuZ 133) Die Metaphorik in *SuZ* betrifft nicht nur „das natürliche Licht“, „die Lichtung“, sondern auch „die Sicht“, „die Umsicht“ usw. Das Dasein ist nicht nur „die Lichtung“, d.h. die existenziale Struktur, sondern auch „das Licht“: „Das Dasein ist seine Erschlossenheit“. (SuZ 133) *Die Erschlossenheit* des Daseins besagt Heidegger zufolge sowohl die existenziale Struktur, als auch „das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit“ (SuZ 220), also das Licht²⁰⁹. Das Dasein verhält sich immer zu etwas und sein Verhalten ist nicht blind, sondern wird von der „Sicht“, d.h. von der Erschlossenheit, geleitet. Das Wissen und die Wahrheit lassen sich nicht von einander trennen. Wenn man etwas *weiß*, verfügt es zugleich über die Wahrheit, abgesehen davon, ob das Wissen praktisch oder epistemisch ist. Das Dasein selbst ist die Lichtung, wo das Licht und das gelichtete Seiende selbst erscheinen. In diesem Sinn ist das Dasein zugleich die Wahrheit und das Wissen, die Heidegger die Erschlossenheit nennt.²¹⁰

Die existenziale Analytik untersucht nicht nur die Struktur der Existenz, sondern auch die Formen des Wissens und das Wahrheitsphänomen, daher nenne ich sie *die Theorie der*

²⁰⁹ Platon verwendet im Sonnengleichnis schon das Licht als die Metapher der Wahrheit. (*Politeia* 508d-509a) Heidegger nimmt einerseits diese Tradition auf, andererseits radikalisiert die Bestimmung der Wahrheit, vgl. *PLW*.

²¹⁰ Außerdem ist das Dasein ihm nach nicht bloß die Erschlossenheit, sondern zugleich die *Verschlossenheit*: „Zur Faktizität des Daseins gehören Verschlossenheit und Verdecktheit“. (SuZ 222)

Erschlossenheit. Die existenziale Struktur lässt sich nicht als die Seelenvermögen auffassen, indem es unklar bleibt, was die Seele heißen sollte. Die Wahrheit der Existenz ist eben nicht mit derjenigen der Erkenntnis oder der Aussage gleichzusetzen, denn sie ist nur eine Art des menschlichen Wissens. Die existenziale Analytik ist weder eine Metaphysik noch eine Bewusstseinstheorie bzw. eine Erkenntnistheorie, sondern eine Epistemologie.²¹¹ Sie sollte mindestens vier Probleme behandeln: „Wer ist der Wissende?“, „Was ist das Wissen?“, „Was ist die Wahrheit?“ und „Was ist der Gegenstand des Wissens?“. Diese vier Fragen machen in der Tat die zentralen Themen des ersten Teils von *SuZ* (bis §64) aus. Als die Theorie der Erschlossenheit ist die existenziale Analytik zugleich die Epistemologie, die eine Alternative zur neuzeitlichen Bewusstseinstheorie (Erkenntnistheorie) darstellt.

Es lässt sich auch Reflexionen über die existenziale Analytik selbst anstellen: was für ein Wissen ist sie? Ist sie als eine philosophische Theorie das epistemische oder das praktische Wissen? Sie ist *prima facie* ein ursprünglicheres Wissen, weil sie das menschliche Wissen überhaupt untersucht. Sie ist also das Metawissen. Dies steht im Zusammenhang mit Heideggers Unterscheidung zwischen dem *Existenziell-ontischen* und dem *Existenzial-ontologischen*. Das Seiende, dem das Dasein in seiner Existenz begegnet, ist das Existenziell-ontische. Es kann entweder durch das epistemische oder das praktische Wissen erfasst werden. Also ist es entweder das Vorhandene, d.i. der Gegenstand des theoretischen Verhaltens, oder das Zuhandene, d.i. der Gegenstand des praktischen Verhaltens. Der Mensch selbst kann auch als ein Vorhandenes, z.B. als ein Lebewesen in der Biologie, oder als ein Zuhandenes, d.h. als das letzte Verwiesene der Bewandnisganzheit, der Akteur, aufgefasst werden. Die meisten Sozialwissenschaften und Geisteswissenschaften untersuchen den Menschen nicht als eine Art Lebewesen, sondern als die Person, die in der Welt mit Anderen (Personen oder Dingen) umgeht. Das Ontologische zerspaltet sich wiederum in zwei Arten: *das Kategorial-ontologische* und *das Existenzial-ontologische*. Wie schon bemerkt, ist die physikalische Welt oder die mathematische Welt Heidegger zufolge das Kategorial-ontologische ist, während die Weltlichkeit das Existenzial-ontologische ist. Das Kategorial-ontologische geht um *die Grundbegriffe* als *die Leitfäden* der wissenschaftlichen Forschungen. (SuZ 9) Sie sind die Rahmenbedingungen der empirischen Wissenschaften und haben die Funktion der „Freilegung und Umgrenzung bestimmter Sachgebiete“. (SuZ 9) „Sofern aber jedes dieser Gebiete aus dem Bezirk des Seienden selbst gewonnen wird, bedeutet solche vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung nichts anderes als Auslegung dieses Seienden auf die Grundverfassung des Seins“. (SuZ 10) Nach Heidegger ist die kategorial-ontologische Forschung die Voraussetzung für die Wissenschaften.

²¹¹ *ἐπιστήμη* als das Wissen, nicht als die Erkenntnis, die begründete wahre Meinung.

Die alten Ontologien bringen die Seinsverfassung des Vorhandenen (des Mathematischen, des Physikalischen usw.) hervor und ermöglichen die Wissenschaften. Die Arbeit von Platon und Aristoteles ist „produktive Logik“ (SuZ 10) und Kants transzendente Logik ist „apriorische Sachlogik des Seinsgebietes Natur“. (SuZ 11) Demgegenüber steht das Existenzial-ontologische, das nicht um das Vorhandene oder das Zuhandene, sondern um die Struktur der Existenz (des Seins des Daseins) geht. Die Strukturmomente der Existenz wie „Verstehen“, „Befindlichkeit“, „Rede“, „Verfallen“, „Erschlossenheit“ sind weder praktische Gegenstände, womit man umgehen kann, noch epistemische Gegenstände, welche man erkennen kann, sondern die Charaktere der Existenz. Heidegger zufolge sind sie im Alltag dem Dasein schon bekannt und ist „das Selbstverständnis“ des Daseins, das im alltäglichen Leben nicht zum Ausdruck kommt, sondern „vorontologisch“ ist. (SuZ 12) Die existenziale Analytik zielt gerade auf eine explizite Auslegung vom vorontologischen Selbstverständnis des Daseins ab. Sie handelt sich um das Sein des Daseins und bringt die existenzialen Charaktere des Daseins zum Ausdruck. Die Termini der existenzialen Analytik sind keine *Kategorien*, sondern die *Existenzialien*.

Heideggers These, dass die Ontologie sich nicht um das Seiende, sondern um das Sein handelt, lässt sich im Vergleich zur philosophischen Semantik erklären.²¹² Wittgenstein entwickelt in *Tractatus Logico-Philosophicus* eine *Abbildungstheorie* der Sprache. Ihm zufolge ist die einzige Funktion der Sprache die Welt Darstellung, d.h. die Abbildung des Sachverhaltes (statt der Dinge). Die Sprache ist selbst als „das logische Bild“²¹³ wiederum eine Tatsache und daher nur ein Teil der Welt. Wittgenstein unterstellt, dass kein Satz sich selbst abbilden kann. Daraus folgt, dass kein Satz das Ganze der Welt abbilden kann. Abgesehen davon, ob die Metaphysik (die Ontologie) und die Physik unsinnig sind oder nicht, ist Wittgensteins philosophische Semantik selbst schon unsinnig. Die Behauptungen wie „Die Welt ist alles, was der Fall ist“ und „Die Welt zerfällt in Tatsachen“²¹⁴ sind illegitim. Wozu dient aber seine Semantik? „Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie - auf ihnen - über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“²¹⁵ Diese Behauptung kann man aber nicht in Kauf nehmen. Wenn seine Sätze unsinnig sind, wie kann man sie verstehen? Es wäre echt mystisch, dass die Philosophen durch unsinnige Sätzen der

²¹² Vgl. Apel 1976. Apel sieht richtig ein, dass sowohl Wittgensteins *Tractatus* als auch Heideggers *SuZ* zur transzendentalen Philosophie gehören. Die Sprache dafür hält er für die „dialektische Selbstaufstufung der Sprache“ (S.249). Er ist auch im Recht, die Sprache der existenzialen Analytik „den hermeneutischen Logos des Sich-in-der-Situation-Verstehens“ zu nennen. (vgl. S.247-249) Der Logos („die Rede“) ist Heidegger zufolge sowohl hermeneutisch als auch selbstbezüglich. (Darauf gehe ich in §7c und §8 ein.)

²¹³ *Tractatus* 3; 4

²¹⁴ a.a.O. 1; 1.2

²¹⁵ a.a.O. 6.54

Ontologie, wozu Wittgensteins Semantik („Logik“) auch gehört,²¹⁶ einander verstehen könnten. Damit die Ontologie verständlich ist, darf sie nicht unsinnig sein, sondern die philosophische Semantik selbst, die die Ontologie für unsinnig hält, ist unsinnig. Wittgenstein gegenüber sieht Heidegger deutlich ein, dass die Ontologie nicht um das Seiende, sondern um das Sein des Seienden geht. Das Sein ist die transzendente Bestimmung des Seienden:²¹⁷ „Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes ... je schon verstanden ist“. (SuZ 6) Also geht die Ontologie um die transzendente Bedingung, worunter das Seiende als das Seiende überhaupt betrachtet wird.

Wittgenstein ist aber im Recht, dass die ontologischen Sätze die wirkliche („vorhandene“) Welt nicht abbilden. „Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt. Die Logik ist transzendental.“²¹⁸ Die Logik ist für ihn nicht bloß die formale Logik, sondern „die transzendente Logik“ (mit Kant zu sprechen), denn sie handelt sich sowohl um *die logische Form* der Sprache als auch diejenige der Welt. Sie ist keine Abbildung der Tatsache und man kann nicht überprüfen, ob sie mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder nicht. Sondern sie ist „ein Spiegelbild der Welt“, welches *sich selbst zeigt*. Ihre Gültigkeit ist apriorisch und allgemein, d.h. transzendental. Die philosophische Semantik oder die „Logik“ ist nicht unsinnig, sondern hat einen anderen Sinn als die Sprache, die die Wirklichkeit abbilden. Die Ontologie ist also nicht unsinnig. Die kategorial-ontologischen Aussagen können objektive Gültigkeit haben, z.B. „Der Kosmos besteht aus Materie“ oder „Im Kosmos hat jede Veränderung eine Ursache“ usw. Indem die »Welt« (der Kosmos) objektiv ist, d.h., dass ihre Existenz unabhängig von uns ist, erheben *kategorial-ontologische* Aussagen darüber Ansprüche auf objektive und allgemeine Gültigkeit. Demgegenüber stehen *existenzial-ontologische* Aussagen, welche sich um das Sein des Daseins bzw. die Struktur der menschlichen Existenz handeln. Sie bilden keine Tatsache der Welt ab und stellen auch keine „logische Form der Welt“ dar, daher haben sie keine objektive Gültigkeit. Es heißt aber nicht, dass sie bloß subjektiv und willkürlich sind. Heidegger zufolge handeln sie sich um „die Faktizität der Existenz“:

Und faktisch heißt sonach etwas, was auf so seiend Seinscharakter von ihm selbst her artikuliert ist und dergestalt »ist«. Nimmt man »Leben« als eine Weise von »Sein«, dann besagt »faktisches Leben«: unser eigenes Dasein als »da« in irgendwelcher seinsmäßigen Ausdrücklichkeit seines Seinscharakters. (GA63, 7)

²¹⁶ Indem seine Semantik um das Ganze der Welt geht, ist sie auch eine Art der Ontologie, die das Seiende als das Seiende betrachtet.

²¹⁷ Daraus wird es verständlich, dass Heidegger Kants Transzendentalphilosophie nicht für die Erkenntnistheorie, sondern für die Ontologie (*metaphysica generalis*) hält. (Kantbuch, 16) Umgekehrt ist es auch verständlich, dass seine Fundamentalontologie bzw. die existenziale Analytik in gewissem Sinn die Transzendentalphilosophie ist.

²¹⁸ *Tractatus* 6.13

Die Faktizität der Existenz ist keine objektive Tatsache, sondern der *Seins*charakter des Daseins, der sich selbst artikuliert. Ihre Artikulation, nämlich die existenziale Analytik, ist folglich keine objektiv gültige Wissenschaft, sondern „die Hermeneutik der Faktizität“, die Fundamentalontologie.²¹⁹ Sie stellt aber keinen Relativismus dar, d.h. es ist nicht anzunehmen, dass alle Auslegungen der existenzialen Struktur gleichgültig sind und keine von ihnen richtiger als eine andere ist. Sondern es gibt nach Heidegger sowohl das *uneigentliche* und das *eigentliche* Selbstverständnisse. Im Alltag spielen wir verschiedene Rollen, z.B. Vater, Student, Bürger usw. und haben wir mannigfaltige Selbstverständnisse. Von der realen (objektiven) Wahrheit der alltäglichen Selbstverständnisse ist keine Rede. In solchen Selbstverständnissen versteht das Dasein sich selbst jeweils als einen bestimmten Akteur, während die existenziale Struktur ihm *verschlossen* bleibt. In diesem Sinn ist es uneigentlich. Das eigentliche Selbstverständnis lässt dagegen die existenziale Struktur zum Vorschein kommen. Sie gerät im Alltag zwar ins Dunkel, aber ist dem Dasein nicht ganz unbekannt, denn es hat immer schon gewisses vorontologisches Selbstverständnis, z.B. es weiß im Alltag schon, dass es ein bestimmtes Ziel verfolgt. Die existenziale Struktur lässt sich in der existenzialen Analytik ausarbeiten. Sie geht von einer angenommenen (formal angezeigten) Existenzidee aus und lässt diese in der *hermeneutischen Situation* eigentlich verstehen, d.h. bestätigen. Das eigentliche Selbstverständnis handelt sich nicht mehr um konkrete Bestimmtheiten des alltäglichen Daseins, sondern bloß um seine formale existenziale Struktur.

Die existenziale Struktur bestimmt das Dasein als das Dasein, d.h. sie ist die existenzial-ontologische Bestimmung des Daseins. Das Verständnis von ihr (sowohl das Eigentliche als auch das Uneigentliche) ist nicht privat, sondern hat die *intersubjektive* Gültigkeit, weil wir einander schon immer als die Person bzw. das Dasein verstehen. Also ist die existenziale Struktur *uns* schon bekannt. Es bleibt in *SuZ* aber ungeklärt, wieso das eigentliche Verständnis von der existenzialen Struktur, d.h. das Ergebnis der existenzialen Analytik, eine *allgemeine* intersubjektive Gültigkeit hat. Kann es nicht relativ sein? Dieselbe Kritik kann man aber auch an die Logik oder die Mathematik üben. Letztlich kann man sich wahrscheinlich nur auf die angenommene menschliche Natur berufen, um dem Relativismus vorzubeugen.

b. Befindlichkeit

Die Befindlichkeit ist Heidegger zufolge ein *existenzial-ontologischer* Strukturmoment und das entsprechende *existenzielle* Phänomen ist die Stimmung, der Affekt. (*SuZ* 134) Das Letztere ist kein Thema der existenzialen Analytik, sondern ein Thema der Psychologie. Aber inwiefern kann

²¹⁹ Der Titel von GA63 (die Vorlesung Sommersemester 1923) lautet: *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Mit der Ontologie meint Heidegger nicht die traditionelle Ontologie, die Metaphysik, sondern seine existenziale Ontologie, die er in *SuZ* als die Fundamentalontologie und die phänomenologische Hermeneutik bezeichnet.

Heidegger behaupten, dass es eine Übereinstimmung zwischen beiden gibt? „Unter dem Titel der Affekte und Gefühle sind die Phänomene ontisch längst bekannt und in der Philosophie immer schon betrachtet worden.“ (SuZ 138) Die erste systematische philosophische Untersuchung des Affektes (*πάθη*) ist ihm nach Aristoteles »Rhetorik«: „die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins“ (SuZ 138). Ob Heideggers Deutung von Aristoteles zutrifft oder nicht, lassen wir hier bei Seite. Es ist nur zu verdeutlichen, dass die Affekte nach Heidegger nicht nur körperliche Erregungen, welche in der biologischen Psychologie ausführlich untersucht werden können, sondern auch auf der existenzial-ontologischen Ebene die *öffentlichen* Lebensweisen (Seinsweisen) des Menschen besagen. Die meisten menschlichen Affekte, z.B. die Prüfungsangst, das Ehrgefühl, die Sympathie usw., sind Weisen der menschlichen affektiven Interaktion. Ein Mensch kann allein auf einer Insel solche Gefühle nicht haben. Ein großer Rhetoriker beherrscht gerade die Technik, die Gefühle bei anderen zu erwecken und zu lenken. Die Affekte sind bestimmte Verhaltensweisen eines Menschen gegenüber anderen und ihre Bestimmtheit ist von Anfang an öffentlich. Der öffentliche Lebenskontext (die Umwelt) ist der Hintergrund des Gefühls. Nur darin kommen die Gefühle zum Vorschein, d.h. nur wenn man *sich* in einem öffentlichen Kontext *befindet*, dann kann es sich so und so fühlen. Die *Befindlichkeit* ist die existenzial-ontologische Bedingung des Affektes. Das Verhältnis zwischen beiden lässt sich nicht als ein Ursache-Wirkung-Verhältnis auffassen. Die Befindlichkeit ist keine Ursache, sondern eine formale Bedingung des Affektes. Sie ist nach Heidegger kein reales Seiendes, sondern ein existenzial-ontologischer Strukturmoment des Daseins. Die existenzialen Strukturmomente sind keine reale Seienden, sondern die transzendentalen Formen der Existenz, die das Sein des Daseins, d.i. die Existenz, konstituieren.

Wie gesagt, lässt sich die Faktizität der Existenz artikulieren. Aber sie wird zuerst nicht durch die Sprache, sondern durch die Befindlichkeit erschlossen. Die Befindlichkeit und das Verstehen nennt Heidegger „die fundamentalen Existenzialien“ (SuZ 160), obwohl sie und *die Rede* gleichursprünglich sind (SuZ 161). Wenn die Rede etwas zum Ausdruck bringen kann, muss „etwas“ zuvor schon erschlossen sein. Außerdem ist die Faktizität der Existenz kein objektiver Gegenstand und lässt sich daher durch die sinnliche Empfindung nicht erfassen. Stattdessen wird sie erst durch den Affekt bzw. die Befindlichkeit erschlossen.

Die Befindlichkeit besagt nur, dass der Mensch sich in der Welt befindet. Das Sich-befinden ist kein kognitiver Akt, d.h. es ist kein wissender Selbstbezug, kein Selbstbewusstsein. Wie bemerkt, kann die Umwelt, d.i. der Handlungskontext, nicht als ein Vorhandenes erkannt werden. Der Hintergrund des Handelns kommt nicht im Bewusstsein vor, was eine Voraussetzung des Handelns ist. Daher ist es auch nicht anzunehmen, dass das Sich-in-der-Welt-befinden ein Lebensfakt ist. Das erkenntnistheoretische Subjekt (das logische Ich) macht der neuzeitlichen

Bewusstseinstheorie zufolge die Grenze der objektiven »Welt« (*res extensa*) aus und kann nicht als ein reales Ding sinnlich wahrgenommen werden. Dass das Subjekt zugleich ein Objekt in der »Welt« ist, ist ein Widerspruch. Descartes ist zwar im Recht, dass „*existo*“ oder „*sum*“ ein unbezweifelbarer Satz ist, aber es ist auch der Fall, dass das Ich dadurch noch nicht als ein reales Ding erkannt wird. Damit das Ich als eine vom Gedanken unterschiedliche Substanz erkannt wird, muss es ein in der Zeit beharrendes Ding sein, was Descartes nicht thematisiert. Abgesehen davon ist es eine zu enge Auffassung, dass das Ich *res cogitans* ist. Das Sich-in-der-Welt-befinden heißt nicht, dass ich denke, dass ich in der Welt bin. Es ist auch kein voluntativer Akt, denn die Welt ist mir gegeben und ich bin immer schon in der Welt (da), ob ich will oder nicht. Die Faktizität der Existenz nennt Heidegger daher auch „die Geworfenheit“ (SuZ 135), d.h. das Dasein ist immer schon in die Welt geworfen oder die Welt ist ihm immer schon gegeben. In dieser Hinsicht wird die Faktizität der Existenz erst durch die Befindlichkeit, die affektiv ist, erschlossen.²²⁰

Wenn die Befindlichkeit das Sich-in-der-Welt-befinden heißt, besagt sie immer schon einen Selbstbezug. Was sich mir durch die Befindlichkeit erschließt, ist nicht nur die Welt, sondern auch die Faktizität der Existenz, dass ich in der Welt bin. Statt des Selbstbewusstseins, d.h. des wissenden Selbstbezugs, unterstellt Heidegger, dass der Selbstbezug in der Befindlichkeit affektiv ist. „In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vor-finden, sondern als gestimmtes Sichbefinden“. (SuZ 135) Es bleibt aber unklar, was das affektive Ich ist. Im Prinzip ist es sogar unmöglich, den Sinn des Ich festzusetzen. Im alltäglichen Leben versteht man sich selbst zumeist durch das Spiegel der Anderen, z.B. wenn man mit seinen Freunden ist, dann versteht es nicht nur die Anderen als seine Freunden, sondern auch sich selbst als einen Freund für die Anderen. *Die Anderen* brauchen nicht unbedingt die Menschen zu sein, z.B. wenn man in seinem Haus ist, dann versteht es sich selbst als den Inhaber des Hauses, wobei das Haus das Andere ist. Also ändern sich die Rollen eines Menschen im alltäglichen Leben. Das Wort »Ich« ist zunächst nur ein Indexwort, dessen Sinn sich je nach dem Kontext ändert. Daher ist es auch nicht anzunehmen, dass der affektive Selbstbezug unverändert bleibt. Als ein Freund für die Anderen zu sein ist ganz anderes als ein Feind für die Anderen zu sein. Die befindlichen Selbstbezüge können in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche *affektive Werte* haben, von negativ über neutral zu

²²⁰ Es wird in der Sekundärliteratur oft darauf hingewiesen, dass die gegenstandslos-ungerichteten Stimmungen sich von den auf einzelne Gegenstände oder Sachverhalte gerichteten Affekten unterscheiden. (vgl. Tugendhat 1979, S.200-207; Fink-Eitel 1992, S.30) Dem entspricht etwa Heideggers Differenzierung zwischen den alltäglichen Befindlichkeiten (Furcht, Neid usw.) und den Grundbefindlichkeiten (Angst, eigentliche Langweile usw.). Also ist die Differenzierung der Stimmung vom Affekt für Heidegger auch völlig in Ordnung, aber es ist klarzumachen, dass beide Befindlichkeiten sind bzw. voraussetzen.

positiv.

Die affektiven Werte lassen sich nicht durch körperliche Erregungen erklären, sonst ist es ganz unverständlich, warum mit Freunden zu sein positiver als mit Feinden zu sein ist. Die Feinde wären wahrscheinlich hübscher als die Freunde und daher sollten die körperlichen Erregungen auf sie positiver sein als diejenige auf die Freunde. Der Affekt ist zunächst kein Thema der Physiologie, sondern ein Thema der Psychologie. Die existenzialen Bedingungen des Affekts lassen sich aber nur in der Philosophie bzw. in der existenzialen Analytik untersuchen. Das Sich-befinden, d.i. der affektive Selbstbezug, hat in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche affektive Werte, aber warum? Heidegger versucht es durch „den Lastcharakter“ der Befindlichkeit zu erklären.

Das Sein des Da ist in solcher Verstimmung als Last offenbar geworden. Warum, *weiß* man nicht. Und dass Dasein kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist. (SuZ 134)

Wovor man gebracht wird, ist nicht die objektive »Welt«, der Kosmos, sondern das In-der-Welt-sein (das Da-sein) bzw. das Sich-in-der-Welt-befinden. Die Befindlichkeit lässt sich als ein existenzialer Strukturmoment, d.i. eine Seinsweise des Daseins, nicht objektivieren. Die *Relevanz* der Existenz für das Dasein ist kein Resultat der Reflexion oder der Überlegung, sondern erschließt sich unmittelbar im Affekt. Den Grund eines bestimmten Affektes kann man untersuchen bzw. auslegen, aber nach der Ursache der Befindlichkeit bzw. des Lastcharakters kann man nicht weiter fragen. Sie ist schon ein ursprüngliches Phänomen. „Das pure »Dass es ist« zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben ins Dunkel“. (SuZ 134)

Die Befindlichkeit erschließt dem Dasein keinen Lebensfakt, sondern den Lastcharakter der Existenz, d.i. die Relevanz der eigenen Existenz. Dass ich in der Welt bin, ist vorreflexiv schon evident und gewiss. Außerdem ist die Relevanz der eigenen Existenz auch unbezweifelbar, sonst ist es unverständlich, warum das Sich-in-der-Welt-befinden immer einen affektiven Wert für das Dasein selbst hat. An die Existenz des eigenen Affektes kann man nicht zweifeln²²¹. Den Affekt kann man nicht wegdenken, weil es unsinnig ist, dass ich einen Affekt habe, was ich nicht *weiß*. Das Haben eines Affektes ist *ipso facto* selbstbezüglich und eine Art des Wissens. Als die Erschlossenheit ist das Wissen nicht mit der Erkenntnis (dem epistemischen Wissen) gleichzusetzen, indem es auch affektiv sein kann.²²² Wenn das Wissen implizit ist, d.h. wenn

²²¹ Dass die Gefühle und die Empfindungen keine privaten Objekte der Erkenntnis sind, beweist Wittgenstein in seinem Privatsprachargument. Dass jemand an die Existenz seines Gefühls oder seiner Empfindung zweifelt, ist ihm zufolge sinnlos, obwohl die Anderen daran zweifeln können, vgl. *PU* 246, 247.

²²² Schopenhauer hält das Gefühl für den Gegensatz der vernünftigen Erkenntnis, aber er unterwirft sich unter dem Kognitivismus und verweigert, dass es das Gefühlsvermögen gibt. Das Gefühl ist für ihn bloß die undeutliche Erkenntnis, die nicht so deutlich wie die abstrakte diskursive Erkenntnis ist. (Schopenhauer 1986, S.95-97)

man kein explizites epistemisches Wissen hat, bedeutet es nicht, dass es überhaupt kein Wissen hat. Zum Beispiel, wenn ein Fußballspieler Fußball spielt, sind seine körperlichen Bewegungen wahrscheinlich automatisch, d.h. ohne Überlegung, ausgeführt, aber es heißt nicht, dass er nicht weiß, dass er Fußball spielt und wie er Fußball spielen soll. Das implizite praktische Wissen lässt sich nicht als das implizite epistemische Wissen, nämlich das Unterbewusstsein, ansehen. Die Befindlichkeit ist als ein Bestandteil des praktischen Wissens weder das Unterbewusstsein noch bloß körperliche Erregungen. Indem sie selbstbezüglich ist, ist sie ein Bestandteil der Erschlossenheit des Selbst. Wenn ein Fußballspieler Fußball spielt, überlegt er zumeist nicht und hat wahrscheinlich auch kein Unterbewusstsein, trotzdem ist er zielgerichtet und erregend. Ein wunderbares Fußballspiel beschreibt man nicht als rational oder „klar und deutlich“, sondern als sensationell oder aufregend. Wenn ein Fußballspieler nicht überlegt, sind seine Tätigkeiten trotzdem für ihn nicht irrelevant, sonst sind seine Affekte unverständlich. Die Relevanz oder der Lastcharakter der Existenz ist durch den Affekt immer schon erschlossen. Sie ist aber selbst kein Affekt, sondern eine existenzial-ontologische Charakteristik des Daseins. Durch das Sich-in-der-Welt-befinden oder die Geworfenheit wird die Befindlichkeit noch nicht ganz geklärt. Damit sie eine existenziale Bedingung des Affektes ist, muss sie den Lastcharakter bzw. die Relevanz der Existenz erschließen können. Die Faktizität unseres Lebens hat jeweils einen affektiven Wert, nicht weil sie objektiv erkannt wird, sondern weil sie relevant für uns ist.

Die Befindlichkeit wird als eine Weise des In-der-Welt-seins von der Umwelt bestimmt. Sie ist zunächst keine Selbstbestimmung, sondern die „Affektion“ von der Umwelt. Im Alltag hängt sie mit der Umwelt zusammen und hat daher bestimmte Modi, z.B., das Sich-unter-den-Freunden-befinden ist anderes als das Sich-unter-den-Feinden-befinden. Im Alltag ist die Befindlichkeit normalerweise das Sich-in-einer-*bestimmten*-Welt-befinden. Heidegger zufolge existiert das Dasein im Alltag *zunächst und zumeist* in einer bestimmten *öffentlichen* Welt. Der Lebenskontext des alltäglichen Daseins ist weder eine Gedankenwelt noch eine Insel, worauf es allein lebt. Das Handeln (das Besorgen) ist zugleich die „Fürsorge“, die durch „Rücksicht“ und „Nachsicht“ geleitet ist. (SuZ 123) Das praktische Wissen (die Sicht, die Erschlossenheit) schließt nicht nur die Umsicht (das *Know-how*), sondern auch die Rücksicht und die Nachsicht ein. Die affektive Interaktion zwischen Menschen ist von Anfang an ein Bestandteil der Erschlossenheit des Daseins. Sie findet nicht nur beim Zusammentreffen der Menschen, sondern auch beim Alleinsein des Daseins statt, z.B. wenn man seinen Freund vermisst. Dass die anderen Menschen sowie die praktischen Gegenständen in der Welt sind, brauchen wir nicht durch das explizite epistemische Wissen zu erfassen, sondern es erschließt sich uns schon in der Befindlichkeit, d.h. wir wissen es implizit und vorreflexiv. Heidegger unterstellt, dass die Welt,

„das Mitdasein“ (das Sein der anderen Menschen) und die eigene Existenz in der Befindlichkeit gleichursprünglich erschlossen werden. (SuZ 137)

Aus der Öffentlichkeit der Befindlichkeit folgt, dass die Affektivität kein Gegenteil der Rationalität (der Regelmäßigkeit) ist. Manche Dinge oder Aktivitäten halten wir für gut, z.B. Fußballspiel, Musik, Freunde usw., nicht wegen ihrer wirklichen Eigenschaften, sondern wegen „des Betroffenwerdens“ von ihnen (SuZ 137), d.h. wegen ihrer affektiven Werte. Die Gegenstände des Affekts repräsentierten bestimmte öffentliche Lebensweisen des Menschen. Ein schönes Beispiel finde ich in Dreyfus' Buch:

We all have learned to stand the appropriate distance from strangers, intimates, and colleagues for conversation. Each culture has a different “feel” for the appropriate distances. In North Africa people stand closer and have more body contact than in Scandinavia, for example. ... There is no reason to think there are any rules involved; rather, we have a skilled understanding of our culture.²²³

Der geeignete Abstand ist kein Resultat des wissenschaftlichen Rechnens, sondern wird durch die intersubjektive affektive Interaktion festgesetzt. Es wird aber nicht ausgeschlossen, dass beim Festsetzen des geeigneten Abstandes der kognitive Akt mitwirkt, z.B. „Ah, dieser Abstand ist geeignet!“ Die Pointe hier ist, dass unser Gefühl uns den Maßstab der Geeignetheit des Abstandes vorgibt. Dieser Maßstab benötigt nicht allgemeingültig zu sein und es gibt in unterschiedlichen Kulturkreisen unterschiedliche Maßstäbe. Sie sind zwar nur kulturrelativ gültig, aber ihre Relativität besagt nicht die Irrationalität, weil das Abstandnehmen innerhalb eines Kulturkreises immer einer bestimmten Regel folgt. Dreyfus verkennt das kulturrelative praktische Wissen des Abstandnehmens, wenn er behauptet, dass darin keine Regel enthalten sei. Sondern das Gegenteil ist der Fall, obwohl es vorstellbar ist, dass die Regel des Abstandnehmens in Afrika anderes als in Skandinavien ist. Wenn ein Afrikaner sich in Skandinavien umzieht, braucht er sich an den neuen kulturellen Kontext anzupassen, d.h. er muss die neue Regel lernen. Die Regel des Abstandnehmens benötigt aber nicht in jedem Fall explizit (bewusst) zu sein. Sie ist affektiv relevant und stellt eine soziale öffentliche Lebensweise (das Mitsein) dar. Diese Lebensweise bzw. die Befindlichkeit ist von Anfang an schon öffentlich und nicht kontextfrei. Heidegger zufolge hat sie den Charakter der *Angängigkeit* und den der *Angewiesenheit*: „dass das In-Sein als solches existenzial vorgängig so bestimmt ist, dass es in dieser Weise von innerweltlich Begegnendem *angegangen* werden kann“ und „*In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann*“. (SuZ 137-138) Es ist offen, dass die Befindlichkeit als eine Weise des *Mitseins* über den Charakter der Regelmäßigkeit verfügt.

²²³ Dreyfus 1991, S.18

Als ein Bestandteil der Erschlossenheit erklärt die Befindlichkeit, *wie* das Dasein in der Welt existiert. Die Umwelt ist für das alltägliche Dasein kein epistemischer Gegenstand, sondern erschließt sich durch den Affekt bzw. die Befindlichkeit. Dadurch wird sie aber nicht transparent für uns. Denn nur bestimmte Seienden werden von uns durch den Affekt bzw. die Befindlichkeit *entdeckt*, während die übrigen ins Dunkel bleiben. „Die »bloße Stimmung« erschließt das Da ursprünglicher, sie *verschließt* es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes *Nicht-wahrnehmen*“. (SuZ 136) Die *Verschlossenheit* betrifft nicht nur die Umwelt (das Da, den Lebenskontext), sondern auch das In-der-Welt-sein, d.i. die Existenz. „*Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr*“. (SuZ 136) Inwiefern ist die Befindlichkeit die *Abkehr* von der Existenz? Der Affekt spielt in unserem alltäglichen Leben die Rolle der Motivation, d.h. er treibt uns, bestimmte Handlungen auszuführen. Das heißt aber nicht, dass wir die Sklaven des Affektes sind. Wir können als das freie Lebewesen die Herren des Affektes werden. Für unsere freien Handlungen sind die Affekte keine Ursachen, sondern nur Motivationen. Der Affekt ist aber unentbehrlich für die menschliche Handlung. Selbst wenn der *Kategorische Imperativ*, wodurch wir vom Gefühl der Lust und der Unlust (Kants Terminus für *πάθη*, den passive Seelenvermögen) befreit werden, tatsächlich möglich ist, benötigt er noch *die apriorische Achtung* als die Motivation.²²⁴ Demgegenüber wird unser alltägliches Leben *zunächst und zumeist* von den Neigungen, die mit der Lust und der Unlust etwas zu tun haben, motiviert. Heidegger ist der Auffassung, dass die Befindlichkeit im Alltag von der öffentlichen Umwelt bestimmt wird. Das Dasein geht im alltäglichen Lebenskontext mit Zuhandenen, Vorhandenen oder anderen Menschen um, wodurch bestimmte Affekte entstehen, z.B. „ich habe die Angst vor ...“; „ich freue mich auf...“; „Es ist mir egal, dass...“ usw. Die Befindlichkeit hat jeweils nicht nur einen affektiven Wert, sondern auch eine immanente Bestimmtheit, d.h. einen Inhalt. Sie ist im Alltag immer das *Sich-in-einer-bestimmten-Welt-befinden*. Die Umwelt, worin das Dasein existiert und worauf es reagiert, veranlasst die Affekte, d.h. sie ist jeweils der Grund eines Affektes.²²⁵ Heidegger fasst die immanente Bestimmtheit bzw. den Inhalt der Befindlichkeit als eine Art der

²²⁴ Vgl. Kant, KpV 130.

²²⁵ Iorio bezeichnet sie als die *primären* praktischen Gründe und hält Meinung und Wunsch für die *sekundären* praktischen Gründe. (vgl. Iorio 2011) Meiner Meinung nach sind umgekehrt Meinung, Wunsch und Affekt die unmittelbaren praktischen Gründe, während der Handlungskontext und der praktische Gegenstand dadurch vermittelt und sekundär sind. Davidson unterstellt Meinung und Wunsch als primäre Gründe der Handlung, weil sie seiner Meinung nach die Ursache der Handlung sind. (vgl. Davidson 1963) Er erklärt aber nicht, wie sie *tatsächlich* zur Handlung führen. Der Zusammenhang zwischen Wunsch, Meinung und der Handlung ist Heidegger zufolge kein wirkliches und empirisches Verhältnis, indem Wunsch, Meinung und Affekt auf der existenzialen Struktur basiert und keine wirklichen epistemischen Gegenstände sind. In diesem Sinn kann man sagen, dass die Handlungstheorie keine empirische Wissenschaft sein kann, sondern viel mehr zur existenzialen Hermeneutik gehört.

Verschlossenheit auf, denn die existenziale Struktur oder die transzendente Form der Existenz wird dadurch verdeckt. In der Befindlichkeit besorgt das Dasein die innerweltlichen Gegenstände und zugleich wird die existenziale Struktur übersehen, d.h. verschlossen. Die Existenz selbst, d.i. das In-der-Welt-sein, gerät im Alltag in die Vergessenheit. In diesem Sinn ist die alltägliche Befindlichkeit gerade eine Abkehr vom *eigentlichen* In-der-Welt-sein.

Wegen der Abkehr neigt das Dasein im Alltag dazu, die Befindlichkeit als einen bestimmten Fakt aufzufassen. Und der Fakt heißt, dass mein Körper sich in einer bestimmten Welt befindet. Der Körper ist ein epistemischer Gegenstand für das Dasein, d.h. es kann seinen eigenen Körper wahrnehmen bzw. erkennen. Indem die Affekte für körperliche Erregungen gehalten werden, werden sie als epistemische Gegenstände aufgefasst. Es ist aber ein Irrtum, Affekte als epistemische Gegenstände aufzufassen. Wittgenstein deutet in seinem Privatsprachargument an, dass es überhaupt keinen privaten Gegenstand gibt. Wir könnten uns nicht auf unsere Empfindungen oder Gefühle beziehen. Sie sind aber nicht nichts und können nicht auf die Verhalten reduziert werden. Ein Gefühl zu verstehen heißt weder bloß „inneres“ Gefühl wahrzunehmen noch bloß „äußere“ Verhalten zu beobachten. Es ist gar kein Gegenstand, welchen wir beobachten oder erkennen können. „Dass ich heute fröhlich bin“ oder „Dass ich Zahnschmerz habe“ ist kein Ergebnis einer Beobachtung, d.h. kein Fakt. Und der Satz wie „Ich bin heute fröhlich“ oder „Ich habe Zahnschmerz“ ist kein Urteil, das entweder wahr oder falsch ist, sondern vielmehr ein *Ausdruck* oder *eine Äußerung* des Gefühls, wie Wittgenstein unterstellt. Er deutet noch an, dass die Verbindung der Empfindung oder des Gefühls mit ihrem Ausdruck (z.B. Mimik, sprachliche Ausdrücke) unbezweifelbar ist, obwohl die Möglichkeit der Ausnahme dadurch nicht ausgeschlossen wird.²²⁶ Es ist möglich, dass jemand ein Ausdruck des Gefühls hervorbringt, ohne ein solches Gefühl zu haben, z.B. wenn er andere täuschen möchte. Wenn die Gefühle und die Empfindungen keine epistemischen Gegenstände und die Verbindungen zwischen ihnen und äußeren Verhalten keine objektive Tatsachen sind, scheint es mystisch zu sein, dass wir *wissen*, dass es ungegenständliche Empfindungen und Gefühle in uns gibt und sie im Zusammenhang mit unseren Verhalten stehen.²²⁷ Inwiefern *existieren* sie in uns? Inwiefern wissen wir, dass sie in uns *sind*? Die Existenz der Empfindungen oder der Gefühle ist kein

²²⁶ Vgl. PU 243-293

²²⁷ Wittgenstein zufolge können wir in der Philosophie weder behaupten, dass wir *wissen*, dass wir die Gefühle haben, noch behaupten, dass wir nicht *wissen*, dass wir sie haben (denn der Zweifel daran ist unsinnig). (PU 246-247) Er meint mit dem Wissen die Erkenntnis und in diesem Sinn hat er Recht. Wir haben keinen inneren epistemischen Zugang zu unseren Gefühlen. Es ist aber offensichtlich, dass wir wissen, dass wir Gefühle haben, wenn wir sie haben. Die Rede vom praktischen Wissen, d.h. von der Erschlossenheit, ist ganz legitim. (Wittgenstein unterstellt, dass die Anderen *in einem gewöhnlichen Sinn* wie ich wissen können, dass ich ein Gefühl habe, siehe: PU 246)

*Mythos des Gegebenen*²²⁸. Der Mythos entsteht, nur wenn sie als die Gegenstände der Erkenntnis angenommen werden. Sie sind in der Tat aber nicht objektivierbar und uns epistemisch unzugänglich. Es ist weiterhin unmöglich, Empfindungen oder Affekte auf physikalische oder physiologische Eigenschaften zu reduzieren oder behavioristisch zu erklären.²²⁹ Zwar der Körper und die körperlichen Erregungen wirkliche Dinge (Vorhandenen) sind und es die Empfindungen oder die Affekte auch gibt, aber ihre Existenz ist nicht in demselben Sinn.

Heidegger sieht ein, dass unsere Erfahrungen weder die Vorhandenen noch die Zuhandenen sind, sondern sich in der existenzialen Struktur gründen, d.h. sie enthalten sowohl ontische als auch existenzial-ontologische Elemente. Sie gehen zwar um die Vorhandenen oder die Zuhandenen, aber lassen sich selbst nicht wie diese Dinge objektivieren. Sie sind auf die existenzial-ontologische Struktur des Daseins bezogen. Wegen des existenzial-ontologischen Charakters können unsere Erfahrungen nicht als wirkliche (vorhandene) Dinge angesehen werden. Sie sind zwar verkörpert, d.h. es ist unvorstellbar, dass wir über keinen Körper verfügen und trotzdem Empfindungen oder Affekte haben können, aber nicht identisch mit den Eigenschaften des Körpers. Wir können sie nicht wahrnehmen bzw. erkennen. Es ist legitim anzunehmen, dass wir die Farben, die Tönen, die Gestalten usw. empfinden bzw. wahrnehmen, aber es ist illegitim anzunehmen, dass wir unsere Empfindungen oder unsere Gefühle wahrnehmen können. Sondern wir *haben* die Gefühle, und wir *wissen*, dass wir sie haben. Das Wissen besagt hier nicht mehr das epistemische Wissen (das Bewusstsein, die Erkenntnis) oder den wissenden Selbstbezug, sondern die Befindlichkeit, das affektive praktische Wissen.²³⁰ Die Verbindung eines Gefühls mit dem Körper oder mit äußeren Verhalten ist sekundär und die primäre Faktizität der Existenz ist, dass ich ein Gefühl habe. Zum Beispiel, ich habe die Prüfungsangst, wobei es noch nicht berücksichtigt wird, ob sie mit körperlichen Erregungen identisch wären oder nicht. „Oft ist die Angst »physiologisch« bedingt. ...Physiologische Auslösung von Angst wird nur möglich, weil das Dasein im Grunde seines Seins sich ängstet“²³¹ (SuZ 190). Heidegger ist im Recht, dass die Befindlichkeit eine Art des Wissens (der Erschlossenheit) ist, sonst ist die Gegebenheit der Empfindungen und der Affekte ein Mythos.

Es ist nötig, die existenzial-ontologische Erschlossenheit von der ontischen zu differenzieren. Wenn ich mich auf die schöne Landschaft freue, wird durch die Freude die schöne Landschaft

²²⁸ Vgl. Sellars 1999. Nach Sellars besagt der Mythos des Gegebenen, dass die Empfindungen uns unmittelbar und unabhängig von unserem Begriffssystem gegeben sind. Heidegger würde zwar nicht dagegen argumentieren, dass das Gegebensein der Empfindungen vom Begriffssystem abhängig ist, aber ihm zufolge besagt es nicht unbedingt eine kognitive Leistung.

²²⁹ Der cartesianische Dualismus ist eine andere Alternative in der Philosophie des Geistes. Wenn er nicht plausibler als Behaviorismus, Physikalismus und Funktionalismus ist, ist er auch nicht unplausibler.

²³⁰ Es wird hier offen gelassen, ob die Empfindung oder die Wahrnehmung auch durch die Befindlichkeit bedingt ist. In SuZ hat Heidegger keine Wahrnehmungstheorie entwickelt.

²³¹ Mit »Angst« meint Heidegger *die Grundbefindlichkeit* und er würde die Prüfungsangst als die Furcht vor der Prüfung bezeichnen. Aber die Terminologie spielt hier keine große Rolle.

erschlossen, d.h. das Gefühl der Freude ist hier die ontische Erschlossenheit eines Gegenstandes. Ich weiß aber zugleich, dass ich die Freude habe, was die existenzial-ontologische Erschlossenheit ist. Sie ist kein Selbstbewusstsein, indem dabei weder das Ich noch die Freude ein epistemischer Gegenstand ist.²³² Die Befindlichkeit gehört zwar zur existenzial-ontologischen Erschlossenheit, aber sie ist im Alltag nicht inhaltslos. Die Umwelt besteht aus Zuhandenen und Vorhandenen und das Dasein bewegt sich im Alltag nicht im Nichts, sondern befindet sich „inmitten des Seienden“. (WM 110) Der Gegenstand des Affekts ist ontisch, z.B. die schöne Landschaft ist als der Gegenstand der Freude ein wirkliches Ding. Dagegen ist der Inhalt der Befindlichkeit existenzial-ontologisch. Dass ich in einer bestimmten Welt befinde, ist kein existenziell-ontischer Fakt. Es ist aber anzumerken, dass die existenzial-ontologische Befindlichkeit unzertrennlich vom ontischen Affekt ist. Das Dasein steht als das affektive Ich immer schon im Zusammenhang mit Zuhandenen oder Vorhandenen. Sie sind im Alltag bedeutsam für das Dasein.

Das Dasein ist die Person, die über die Befindlichkeit und andere Momente der Erschlossenheit verfügt. Die Gleichsetzung des Daseins oder der Person mit einem Körper ist eine Abstraktion in der Philosophie oder in der Biologie, wodurch die existenzial-ontologischen Strukturmomenten der Erschlossenheit übersehen werden. Im Vergleich dazu haben unsere alltäglichen Erfahrungen einen Vorrang, dass wir uns selbst im Alltag als Personen verstehen. Sie besagen die *vorontologischen Selbstverständnisse*, wobei die existenzial-ontologische Struktur zwar nicht explizit ausgedrückt wird, aber auch nicht vollständig übersehen wird. Die Verschlossenheit der alltäglichen Erschlossenheit besteht nicht darin, dass das Dasein über eine falsche Meinung verfügt oder einen bestimmten Fakt nicht kennt, sondern darin, dass es die existenzial-ontologische Erschlossenheit, d.i. die existenzial-ontologische Struktur, die die Menschen von den Tieren hervorheben, nicht vernimmt oder vergisst. „Aber diese Verschlossenheit ist nur eine Privation einer Erschlossenheit, die sich phänomenal darin offenbart, dass die Flucht des Daseins Flucht *vor* ihm selbst ist“ (SuZ 184). Das alltägliche Selbstverständnis besagt nach Heidegger zwar die Verschlossenheit („die Flucht des Daseins vor ihm selbst“), aber zugleich auch die Erschlossenheit des Selbst. Im Vergleich dazu wird die Eigentümlichkeit des Menschen in den falschen philosophischen Theorien oder anderen Wissenschaften reduziert bzw. vernichtet.

Wenn die alltägliche Befindlichkeit wegen ihrer konkreten Bestimmtheit zugleich die Erschlossenheit und die Verschlossenheit heißt, gibt es die *unbestimmte* Befindlichkeit, die bloß die Erschlossenheit und keine Verschlossenheit einschließt? Heidegger bejaht es und nennt sie in

²³² Daraus ergibt sich, dass die existenzial-ontologische Erschlossenheit als die transzendente Wahrheit keinen realistischen Sinn hat. Darauf gehe ich in §10 ein.

SuZ „die Grundbefindlichkeit der Angst“ (SuZ 184).²³³ Im gewöhnlichen Sprachgebrauch sind »Angst« und »Furcht« Synonyme, wovon Heidegger abweicht. Er unterstellt, dass die Furcht immer einen Inhalt, den er als „das Wovor“ und „das Worum“ der Furcht kennzeichnet (SuZ 140-141), hat und dagegen die Angst ein inhaltsloser Affekt ist.²³⁴ Ihm zufolge ist die Angst nicht nur ein ontischer Affekt, sondern auch zugleich eine existenzial-ontologische Befindlichkeit. Die Zuhandenen und die Vorhandenen sind im Alltag bedeutsam für das Dasein. Sie verlieren aber ihre Relevanz, wenn das Dasein sich in der Angst befindet. (SuZ 186) Das Dasein besorgt nicht mehr die innerweltlichen Gegenstände. „Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit“. Die Angst ist als ein ontischer Affekt dann inhaltslos. „Das Wovor und das Worum“ der Angst ist nichts. „Im Wovor der Angst wird das »Nichts ist es und nirgends« offenbar“ (SuZ 186). „Die Angst offenbart das Nichts“. (WM 112) Dass alle Seienden dem Dasein entgleiten, bedeutet aber nicht, dass die Welt verschwindet und das Dasein nicht mehr das In-der-Welt-sein ist. Nichts ist *da*, trotzdem ist das Da die Welt, worin das Dasein existiert. In der Angst wird dem Dasein kein innerweltliches Seiendes, sondern nur die reine inhaltlere Welt bzw. das In-der-Welt-sein erschlossen. „Die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die Welt *als Welt*“ (SuZ 187). Heidegger bringt hier eine neue Möglichkeit hervor, die Umwelt als das Ganze zu verstehen, zwar in einem negativen Sinn. Die Umwelt ist nicht mehr ein *bestimmter* Handlungskontext, sondern hat keine Bestimmtheit mehr. In der Angst trennt sich das Dasein von allen Zuhandenen und Vorhandenen und wird ihm nur das nackte Sich-in-der-Welt-befinden erschlossen. In der Angst wird also bloß die Befindlichkeit selbst dem Dasein erschlossen. Die Angst ist zugleich ein Affekt und eine existenzial-ontologische Befindlichkeit. Das heißt, sie ist eine ausgezeichnete affektive Erschlossenheit, die das Strukturmoment der Erschlossenheit, nämlich das Sich-in-der-Welt-Befinden erschließt und nicht mit der Verschlossenheit der *Geworfenheit* bzw. der Faktizität der Existenz verflochten ist. Es scheint aber ein Widerspruch zu sein, dass in der Angst nichts für das Dasein relevant ist und sie trotzdem ein Affekt ist. Das heißt, einerseits wird der Affekt dadurch ermöglicht, dass das Dasein von etwas betroffen wird. Wenn die Umwelt in der Angst keine Relevanz hat („Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit“), dann reagiert das Dasein nicht mehr affektiv auf seine Lebenssituation. Andererseits wird die Angst von Heidegger als ein Affekt bzw. eine affektive Reaktion aufgefasst. Wie kann man diesen Widerspruch auflösen? Die Auflösung

²³³ In *WM* arbeitet er diese Problematik weiter aus und nennt er andere Grundstimmungen: Langweile, die Freude an der Gegenwart des Daseins. (WM 109-112)

²³⁴ Seine Umdeutung des Begriffes »Angst« ist eine theoretische Konstruktion und es ist nicht erzwingend, die Grundbefindlichkeit als die Angst zu bezeichnen. Sie kann auch als die Furcht bezeichnet werden. Heideggers Begriff der Angst lässt sich nur innerhalb des Kontextes der existenzialen Analytik verstehen. Es ist noch zu bemerken, dass Heidegger die Begriffe wie *die Angst*, *die Schuld*, *der Augenblick*, *die Zeitlichkeit* usw. von Kierkegaard entnimmt, vgl. *Kierkegaard*, 1976, 2005, S.441-640. Zum Begriff der Angst in der Existenzphilosophie, siehe auch: *Bollnow* 2009, S.47-60.

des Widerspruches liegt daran, die Relevanz des innerweltlichen Seienden von derjenigen der Existenz (des Sein des Daseins) zu differenzieren. In der Angst ist kein innerweltliches Seiendes für das Dasein relevant, jedoch bleibt das In-der-Welt-sein (das Da-sein), nämlich die Existenz, relevant. Die Existenz ist nie irrelevant oder unbedeutsam für das Dasein selbst, d.h. solange es existiert, verhält es sich zu seiner Existenz und wird davon betroffen. Die Relevanz bzw. der Lastcharakter der Existenz ist kein zufälliges Merkmal des Daseins, sondern eine wesentliche Charakteristik von ihm. Dies ermöglicht, „dass das Dasein je schon immer gestimmt ist“ (SuZ 134).

Es bleibt noch ungeklärt, *warum* die Existenz überhaupt bzw. das reine In-der-Welt-Sein für das Dasein relevant ist. Die Zuhandenen und die Vorhandenen sind wegen ihrer Charaktere für das Dasein entweder gut oder schlecht oder neutral, weswegen der Umgang mit ihnen, d.h. die alltägliche Existenz, relevant für es ist. Warum ist aber das reine In-der-Welt-Sein relevant für das Dasein selbst? Heidegger zufolge erschließt die Befindlichkeit nur die Faktizität der Existenz und „das Woher und das Wohin bleiben ins Dunkel“ (SuZ 134). Das heißt, die Relevanz oder der Lastcharakter der Existenz lässt sich nicht durch die Befindlichkeit *begründen*.

b. Verstehen

Der zweite existenzial-ontologische Strukturmoment ist das Verstehen. Demgemäß gibt es auch das ontische Verstehen. „Wir gebrauchen zuweilen in ontischer Rede den Ausdruck »etwas verstehen« in der Bedeutung von »einer Sache vorstehen können«, »ihr gewachsen sein«, »etwas können«“ (SuZ 143). Das ontische Verstehen ist im Alltag zuerst nicht das epistemische Wissen, d.i. das *Know-that*, das Erfassen eines Sachverhaltes, sondern das praktische Wissen, d.i. das *Know-how*.²³⁵ Der Umgang mit praktischen Gegenständen wird von der Umsicht (dem Gebrauchswissen) geleitet und dabei muss man die Anderen berücksichtigen, d.h. das praktische Wissen ist nicht gleich wie das Gebrauchswissen, das bloß technisch ist. Wenn es affektive Interaktionen unter Menschen gibt, ist es selbstverständlich, dass sie nicht blind sind, sondern normalerweise eben vom praktischen Wissen wie „Rücksicht“ und „Nachsicht“ geleitet werden. Man *weiß* nicht nur, *wie* mit praktischen Gegenständen umzugehen, sondern auch, *wie* mit anderen Menschen umzugehen.

Das ontische Verstehen ist wie der Affekt nicht objektivierbar. Dass ich etwas verstehe, ist kein objektiver Fakt, welcher erkannt werden kann. Man kann das ontische Verständnis haben und zugleich wissen, dass es es hat. Dieses unmittelbare Wissen ist keine Selbstkenntnis, d.h. kein Selbstbewusstsein, sondern die Erschlossenheit des Selbst. Descartes ist im Recht, dass die Gedanken dem Denker selbst zu zuschreiben sind. Ihm nach ist die Selbstzuschreibung der

²³⁵ Vgl. Haugeland 1982, S.22; Dreyfus 1991, S.184; Blattner 1999, S.34-35.

Gedanken nicht reflexiv, sondern vorreflexiv und unmittelbar. Aber das unmittelbare Selbstbewusstsein bleibt bei ihm ungeklärt und rätselhaft zu sein. Wenn man nicht nur das epistemische Wissen, sondern auch das praktische Wissen einbezieht, dann ist es noch rätselhafter, wie man es sich selbst zuschreibt. Das praktische Wissen ist überhaupt kein Gedanke (*cogitatio*), welcher durch die Aussage ausgedrückt werden kann. Es ist aber auch nicht nichts, obwohl man nicht sagen kann, *was* es ist. Es wird im logischen Behaviorismus auf die Verhaltensdispositionen bzw. die Verhalten reduziert und Tugendhat erklärt es durch die Annahme der mysteriösen Willensfreiheit. Wenn man Heideggers Theorie der Erschlossenheit folgt, dann wird es klar, dass das ontische Verstehen oder Wissen auf der existenzial-ontologischen Struktur basiert und daher sich nicht objektivieren lässt. Die Worten sind sowie die körperlichen Bewegungen wirklich (vorhanden) und dagegen ist das menschliche Wissen bzw. die Erschlossenheit kein wirkliches Seiendes.²³⁶

Wie gesagt, interpretieren Tugendhat und Dreyfus das Verstehen bei Heidegger als das *Know-how*. Tugendhat versucht es durch die willentliche Möglichkeit oder die Fähigkeit zur Überlegung zu erklären und interpretiert die Existenz des Daseins als „das voluntative und affektive Sichzusichverhalten“.²³⁷ Ihm zufolge sind alle Handlungen freiwillig und es hängt vom Akteur selbst ab, etwas zu tun oder nicht zu tun. Die Handlungen realisieren die Willensfreiheit bzw. die Fähigkeit zur Überlegung oder zur Entscheidung. Sie steht dem Dasein immer zur Verfügung. Im Vergleich dazu fasst Dreyfus die alltägliche Existenz des Daseins als das „*everyday nondeliberate, ongoing coping*“ auf, das keine bewusste Intentionalität enthält.²³⁸ „We are capable of coping concretely without *thinking* at all. Indeed, in their direct dealing with affordances, adults, infants, and animals respond alike.“²³⁹ Ihm zufolge werden die meisten alltäglichen Handlungen nicht von Gedanken oder Überlegungen begleitet, sondern sind die intuitiven Reaktionen des Lebewesens. Tugendhats Voluntarismus gegenüber hält Dreyfus an den Behaviorismus fest.²⁴⁰ Was versteht Heidegger genau unter dem ontischen Verstehen, d.i. das *Know-how*?

Dreyfus missversteht Heidegger, indem er behauptet, dass die meisten alltäglichen Handlungen wie die Bewegungen des Tiers sind. Die Handlungen sind Heidegger zufolge immer bedeutsam für uns. Die Existenz hat immer die Relevanz (den Lastcharakter) bzw. einen affektiven Wert. Obwohl Dreyfus im Recht ist, dass manche menschlichen Handlungen automatisiert sind, z.B. wenn man Fußball spielt, sind die meisten körperlichen Handlungen von ihm automatisiert, d.h.

²³⁶ In dieser Hinsicht ist der cartesianische Dualismus im Recht, zu unterstellen, dass der Denkkakt, nämlich der Verstandesakt oder der Willensakt, keine körperliche Eigenschaft ist.

²³⁷ Tugendhat 1979, S.177

²³⁸ Dreyfus 1991, S.51

²³⁹ Dreyfus 2005, S.12

²⁴⁰ Olafson kritisiert Dreyfus' behavioristischen Ansatz, vgl: *Olafson 1994*.

ohne Überlegung oder die Begleitung von Gedanken. Es ist aber nicht zu verneinen, dass manche Handlungen voluntativ sind, z.B. ob morgen ich ins Kino gehen würde oder nicht, hängt es von meiner Entscheidung ab. Tugendhat hat also Recht insofern, dass der Mensch als das vernünftige Lebewesen die Fähigkeit zur Überlegung bzw. zur Entscheidung hat. Aber es ist unklar, inwiefern diese Fähigkeit dem Akteur immer zur Verfügung steht. Der willentliche Charakter ist zwar wichtig, aber nicht wesentlich für die menschlichen Handlungen. Sowohl Tugendhats Terminus „das voluntative und affektive Sichzusichverhalten“ als auch Dreyfus' behavioristische Deutung erklären nur eine Art des menschlichen Handelns bzw. eine Art des *ontischen* Verstehens. Das *Know-how*, das Etwas-können, schließt bei Heidegger beide Arten des Handelns ein.

Außerdem merken sie nicht, dass Heidegger mit Verstehen viel mehr einen *existenzial-ontologischen* Strukturmoment meint. Ihm zufolge ist das *existenzial-ontologische* Verstehen mit der Befindlichkeit *gleichursprünglich*. (SuZ 142) Dies besagt nicht nur, dass das ontische Verstehen immer gestimmt ist, sondern auch, dass die Existenz zugleich *das Sich-in-der-Welt-befinden* und *das Sich-auf-die-Welt-verstehen* ist. Das ontische Verstehen geht um einzelne Gegenstände und im Vergleich dazu geht das existenzial-ontologische Verstehen um die ganze Welt.

Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleichursprünglich das volle In-der-Welt-sein. Bedeutsamkeit ist das, woraufhin Welt als solche erschlossen ist. Worumwillen *und* Bedeutsamkeit sind im Dasein erschlossen, besagt: Dasein ist Seiendes, dem es als das In-der-Welt-sein um es selbst geht. (SuZ 143)

Die Selbstbezüglichkeit besteht nicht nur in der Befindlichkeit, sondern auch im existenzial-ontologischen Verstehen. Das Dasein versteht in seiner alltäglichen Existenz nicht nur die Zuhandenen und die Vorhandenen, sondern auch gleichzeitig sich selbst. Das Selbstverständnis besteht nach Heidegger im Vollzug des eigenen *Worumwillens*. Das Zuhandene lässt sich innerhalb der Zweck-Mittel-Bezüge verstehen und der Endpunkt dieser Bezüge ist das Worumwillen des Akteurs. Das heißt, das Worumwillen ist nicht mehr anhand eines weiteren Zweckes zu verstehen. Es ist als der letzte Zweck kein Mittel für einen weiteren Zweck, sondern *der Zweck an sich*. Dies lässt sich aber nicht als ein moralisches oder anthropologisches Prinzip auffassen. Ob man sich selbst tatsächlich als den letzten Zweck oder als das Mittel für einen höheren Zweck ansieht, ist eine empirische (ontische) Sache. Heideggers Pointe ist nur, dass das Verständnis des eigenen Worumwillens die existenzial-ontologische Bedingung des ontischen Verstehens ist. Man kann die Zuhandenen, die Vorhandenen oder die eigenen Handlungen nicht (ontisch) verstehen, ohne sein eigenes Worumwillen (existenzial-ontologisch) zu verstehen. Sogar wenn man sich selbst als das Mittel für einen höheren Zweck (z.B. Staat, Gott usw.)

ansieht, bleibt dieses Selbstverständnis die existenzial-ontologische Bedingung des ontischen Verstehens zu sein. Wozu dient aber diese Bedingung? Warum kann man nicht einfach mit einem innerweltlichen Gegenstand umgehen, ohne sein eigenes Worumwillen zu verstehen?

Die menschliche Existenz hält Heidegger nicht für den Lebensfakt, sondern für die Möglichkeit. „Dasein ist je seine Möglichkeit und es »hat« sie nicht nur noch eigentlich als ein Vorhandenes“. (SuZ 42) Die Möglichkeit der Existenz „unterscheidet sich ebenso sehr von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen“ (SuZ 143). „Sokrates ist der Lehrer von Platon“ und „Obama ist der Präsident von USA“ sind Tatsachen und ihre Gegensätze als kontrafaktische Sachverhalte halten wir bloß für die logischen (kontrafaktischen) Möglichkeiten. Die logische Möglichkeit besagt also den Gegensatz der Wirklichkeit. Das heißt, der Begriff der logischen Möglichkeit ist eine *Kategorie*. Demgegenüber steht die Existenzidee, die Heidegger für ein *Existenzial* hält. Der Begriff der kontingenten Möglichkeit bzw. der *futura contingentia* ist ebenso eine Kategorie. Es ist möglich, dass morgen es regnet, und es ist auch möglich, dass morgen es nicht regnet. Der zukünftige Sachverhalt ist noch nicht wirklich, sondern besagt nur die kontingente Möglichkeit für uns. „Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das *noch nicht* wirkliche und das *nicht jemals* Notwendige“. (SuZ 143) Was Tugendhat mit der willentlichen Möglichkeit meint, gehört auch zur *futura contingentia*, obwohl die Realisierung von ihr von uns abhängt. Heidegger unterscheidet aber die Möglichkeit als Existenzial von der willentlichen Möglichkeit: „Die Möglichkeit als Existenzial bedeutet nicht das freischwebende Seinkönnen im Sinne der »Gleichgültigkeit der Willkür« (*libertas indifferentia*)“. (SuZ 144) *Die existenzielle Möglichkeit* (die Möglichkeit als Existenzial) des Daseins heißt nicht die kontingente willentliche Möglichkeit, sondern ist „die ontologische Bestimmtheit des Daseins“ (SuZ 144). Sie ist ein wesentlicher (notwendiger) Charakter des Daseins.

Was ist die existenzielle Möglichkeit? Zum Beispiel, dass ich die Prüfungsangst habe, ist dies eine existenzielle Möglichkeit? Wie schon bemerkt, erschließt die Befindlichkeit die Faktizität der Existenz. Heidegger unterstellt, dass die Faktizität zugleich die existenzielle Möglichkeit ist. „Das Dasein ist als wesentlich befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, dass es *ist*, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich“. (SuZ 144) Dadurch ist aber noch nicht geklärt worden, warum die Faktizität der Existenz zugleich die existenzialen Möglichkeiten besagt. Heidegger meint natürlich nicht, dass die Faktizität und ihr Gegenteil zugleich die Möglichkeiten sind, z.B. es ist möglich, dass ich die Prüfungsangst habe, und es ist auch möglich, dass ich sie nicht habe, wobei die Rede von Möglichkeit nur die Unsicherheit des epistemischen

Wissens besagt. Es ist sinnvoll, manchmal an eigene psychologische Zustände zu zweifeln und sich an Psychotherapeuten oder andere Menschen zu wenden. Aber zum Glück sind unsere meisten psychologischen Zustände zuverlässig, was notwendig für das alltägliche Leben ist. Und ihr Gegenteil wird von uns nicht als Möglichkeit berücksichtigt. Außerdem geht die existenziale Analytik nicht um die kontingente ontische Möglichkeit, sondern um die existenzial-ontologische Möglichkeit, die notwendig für die Existenz ist.

Um die existenziale Möglichkeit und das existenziale Verstehen zu erklären, gibt es keine andere Möglichkeit als sie anhand eines ontischen Phänomens *auszulegen*. Nach Heidegger sind die alltäglichen Affekte gleichzeitig erschlossen und verschlossen, während die Angst eine Ausnahme ist, indem sie die existenziale Struktur zum Vorschein bringt. Parallel kann man die existenziale Möglichkeit und das existenziale Verstehen eben so konzipieren. Der praktische Gegenstand wird im Handlungskontext (Umwelt) auf seinen Zweck (das Wozu) hin verstanden. Damit die Handlung auf eine ungestörte Weise ausgeführt werden kann, muss der Akteur mit allen praktischen Gegenständen innerhalb der Mittel-Zweck-Bezüge vertraut sein, d.h. er muss den ganzen Handlungskontext verstehen. Obwohl der Handlungskontext bzw. die praktischen Gegenstände beim alltäglichen Handeln oft unauffällig bleiben, heißt es nicht, dass der Akteur sie nicht versteht. Das *Weltverständnis* ist eine notwendige Bedingung der alltäglichen Praxis. Die praktischen Gegenstände braucht der Akteur nicht immer zu vergegenwärtigen oder erkennen, um mit ihnen umzugehen. Dreyfus hat Recht insofern, dass viele Handlungen automatisiert sind und ohne irgendeine Überlegung ausgeführt werden können. Aber sie sind nicht einfach körperliche Bewegungen wie bei Tieren. Nach Heidegger sind die praktischen Gegenstände bzw. der Handlungskontext bedeutsam für uns. Er nennt sie die *Bezüge*.

Diese »Relationen« und »Relata« des Um-zu, des Um-willen, des Womit der Bewandnis widerstreben ihrem phänomenalen Gehalt nach jeder mathematischen Funktionalisierung; sie sind auch nichts Gedachtes, in einem »Denken« erst Gesetztes, sondern Bezüge, darin besorgende Umsicht als solche je schon sich aufhält. (SuZ 88)

Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als *be-deuten*. ... Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die *Bedeutsamkeit*. (SuZ 87)

Durch das praktische Wissen erschließen sich uns die praktischen Gegenstände und sind sie bedeutsam für uns, z.B. die Schuhe sind zu ziehen. Die praktischen Gegenstände werden beim ungestörten Handeln vom Akteur nicht vergegenwärtigt oder nachgedacht, trotzdem *weiß* der Akteur unmittelbar, *wie* mit ihnen umzugehen. Der Umgang mit ihnen ist zwar intentional, aber nicht unbedingt bewusst. Die praktische Intentionalität benötigt nicht die explizite Erkenntnis zu sein, d.h. das praktische Wissen kann implizit sein. Der ganze Handlungskontext bleibt beim ungestörten Handeln zwar unauffällig, aber das Dasein versteht ihn schon implizit. Heideggers Pointe ist, dass nicht nur die einzelnen Zuhandenen, sondern auch der ganze Handlungskontext

bedeutsam für das Dasein sind. Die *Bedeutsamkeit* der Welt ist die Voraussetzung für den Umgang mit einzelnen praktischen Gegenständen. Die Welt ist zunächst nicht der von uns unabhängige Kosmos, sondern ist der Handlungskontext, der vom Akteur *als solches* verstanden wird. Er ist kein epistemischer Gegenstand, sondern ein sich zeigendes Phänomen, das durch die Befindlichkeit und das existenziale Verstehen zu erschließen ist.

Das existenziale Verstehen nennt Heidegger den *Entwurf*. „Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraumes des faktischen Seinkönnens“. (SuZ 145) Der Handlungskontext wird jeweils *als solches* verstanden (auf seine Bedeutsamkeit entworfen). Er ist nichts anderes als der Ort, worin das Dasein existiert und handelt. Wenn das Dasein die Umwelt *als solches* versteht, versteht es zugleich, dass es sich in einer bestimmten Welt befindet. Durch die Befindlichkeit wird die Gegebenheit der Welt erschlossen, aber es ist noch nicht klar, warum die praktischen Gegenstände und die Handlungen auf einander verweisen und als die Ganzheit sinnvoll (bedeutsam) sind. Zum Beispiel, der Affekt erklärt nicht, warum das Sich-unter-Freunden-zu-befinden positiver als das Sich-unter-Feinden-zu-befinden ist, obwohl es faktisch sich so verhält. Der affektive Wert eines Dinges oder einer Handlung zeigt sich uns einfach so oder so, ohne seinen Grund anzugeben. Aber natürlich wissen wir, warum es sich so verhält, z.B. die Freunde würden uns helfen und dagegen würden die Feinde uns schädigen usw. Die Gründe benötigen nicht explizit zu sein, sondern wir können sie implizit wissen. Dass die Freunde besser als die Feinde sind oder dass die Busse Verkehrsmittel sind, ist im Alltag normalerweise kein Resultat des Erkennens oder der Überlegung, sondern uns unmittelbar offen. Die Mittel-Zweck-Bezüge sind uns im Alltag schon bekannt und darin können wir oft ungestört handeln. Die Voraussetzung dafür ist nicht nur die Vertrautheit mit einzelnen praktischen Gegenständen, sondern viel mehr diejenige mit dem ganzen Handlungskontext.²⁴¹ Der Handlungskontext verfügt im Alltag über die Bedeutsamkeit, z.B. „Dort können wir Bus nehmen“ oder „Hier können wir Fußball spielen“. Mit Heideggers Worten: „das Dasein entwirft seine Existenz schon auf die Bedeutsamkeit der Welt“. Das Weltverständnis ist zugleich das Selbstverständnis, indem der Endpunkt der Mittel-Zweck-Bezüge gerade das Worumwillen des Daseins ist. Beim Handeln verfolgt das Dasein immer sein eigenes Ziel. Aufgrund dessen lässt sich das Handeln, d.h. das Umgehen mit praktischen Gegenständen, von bloßen körperlichen Bewegungen, z.B. Verdauung, unterscheiden. Beim Letzteren gibt es kein praktisches Wissen, wodurch das Dasein sich auf die praktischen Gegenstände bezieht. Die bloßen physiologischen Prozesse verweisen nicht auf das Handlungsziel des Daseins und stehen daher in keiner Beziehung zur Existenz²⁴². Sie sind keine

²⁴¹ Erinnern wir uns an Ryles These, dass das *Know-how* das Resultat der Übungen ist. Nun ist es offen, dass die Vertrautheit mit dem Handlungskontext eine unentbehrliche Bedingung für das *Know-how* ist, sonst man die Handlung abbrechen und darüber (durch das *Know-that*) nachdenken müsste.

²⁴² Sie sind sozusagen keine *Bezüge*.

Handlungen. Dadurch ist es nun klar geworden: der Weltbezug und die Zielgerichtetheit sind zwei wesentlichen Merkmale des menschlichen Handelns. Daher unterstellt Heidegger, dass das Dasein seine Existenz zugleich auf das Worumwillen und auf die Bedeutsamkeit der Welt entwirft. (SuZ 143, 145) Das Selbstverständnis und das Weltverständnis konstituieren das einheitliche Phänomen des Entwurfs. Im Vergleich zum ontischen Verstehen (dem *Know-how*) von innerweltlichen Dingen und sozialen Interaktionen ist der Entwurf das existenziale Verstehen. Es kann als das *Sich-auf-die-Welt-verstehen* aufgefasst werden. Also schließt das praktische Wissen nicht nur das ontische *Know-how* (das Gebrauchswissen und die soziale Kompetenz), sondern auch die existenzialen Selbst- und Weltverständnisse ein.

Heidegger nennt das existenziale Verstehen oder den Entwurf auch *das Seinkönnen*. (SuZ 144) Damit meint er, dass das Verfolgen des Ziels und der Weltbezug nicht nur die Faktizität der Existenz, sondern zugleich eine existenziale Möglichkeit sind. Existenzial gesehen ist das Dasein „nicht fest verdrahtet“²⁴³. Das Verhalten ist für das Dasein kein determiniertes Ereignis innerhalb des notwendigen Naturzusammenhanges, sondern viel mehr eine existenziale Möglichkeit. Man darf aber nicht wie Tugendhat annehmen, dass zwei gegenseitige willentliche Möglichkeiten, nämlich etwas zu tun oder zu lassen, für das Dasein immer vorhanden oder der Möglichkeit nach vorhanden sind. Wenn man etwas tut, taucht das Gegenteil dieser Aktivität einfach nicht auf und liegt es auch nicht in irgendeinem verborgenen Ort, woraus man es später entnehmen könnte. Man kann zwar an zwei gegenseitige Möglichkeiten zugleich oder auf einander denken, aber es ist ungünstig, sie als zwei willentliche Möglichkeiten zu ontologisieren. Wenn sie für die Potenzen des Menschen gehalten werden, dann ist die ontologische Undeterminiertheit, dass es zwei gegenseitige Potenzen gleichzeitig bei einem Menschen gibt, in Kauf zu nehmen. Es ist inkompatibel mit unserem heutigen naturwissenschaftlichen oder metaphysischen Weltbild. Im Vergleich dazu untersucht Heideggers existenziale Analytik nicht, welche Möglichkeiten es im Kosmos gibt, sondern zielt darauf ab, die existenzial-ontologischen Phänomene zur Sprache zu bringen, d.h. phänomenologisch zu sehen.

Auf dem Grunde der Seinsart, die durch das Existenzial des Entwurfs konstituiert wird, ist das Dasein ständig »mehr«, als es tatsächlich ist, wollte man es und könnte man es als Vorhandenes in seinem Seinsbestand registrieren. Es ist aber nie mehr, als es faktisch ist, weil zu seiner Faktizität das Seinkönnen wesentlich gehört. Das Dasein ist aber als Möglichsein auch nie weniger, das heißt das, was es in seinem Seinkönnen *noch nicht* ist, *ist* es existenzial. (SuZ 145)

Die existenziale Möglichkeit ist im negativen Sinn nur die Negation der Vorhandenheit (Wirklichkeit) der Existenz. Die Existenz ist kein Lebensfakt, sondern „ständig »mehr«, als es tatsächlich ist“. Die unvorhandenen existenzialen Strukturmomenten, nämlich Befindlichkeit,

²⁴³ Dies ist Tugendhats Terminus. Er unterstellt, dass Heideggers Analyse des »Man« den Fatalismus der Existenz vertritt. (vgl. Tugendhat 2001, 138-141) Dies ist unhaltbar, siehe unten.

Verstehen und Rede, konstituieren das einheitliche Phänomen, das sich aus verschiedenen Perspektiven betrachten lässt. Durch die Befindlichkeit erschließt sich die Faktizität bzw. die Geworfenheit der Existenz, während durch das existenziale Verstehen erschlossen wird, dass das Dasein ständig eine existenziale Möglichkeit, welche *noch nicht ist*, hat. Das Worumwillen ist als das Handlungsziel nur eine *ontische* Möglichkeit, welche zu verwirklichen ist. Im Vergleich dazu ist der Entwurf auf das Worumwillen, d.i. das Verfolgen des Ziels, das *existenziale* Seinkönnen. Das Verfolgen des Ziels ist also kein ontischer Fakt, sondern ein existenzialer Strukturmoment. Heidegger zufolge hat das Dasein neben diesem faktischen Seinkönnen noch eine existenziale Möglichkeit, die das Dasein immer *noch nicht ist*. Was für eine Möglichkeit ist sie? Zunächst lässt es sich feststellen, dass sie keine Handlungsmöglichkeit ist. Wenn man ein Ziel verfolgt, kann man nicht gleichzeitig das Ziel nicht verfolgen, sonst wäre jede Handlung *ipso facto* ein Widerspruch. Es wird auch nicht gemeint, dass man zugleich mehrere Ziele verfolgt. Das Verfolgen mehrerer Ziele ist ebenso ein Verfolgen und daher keine existenziale Möglichkeit, die *noch nicht ist*. Was für eine existenziale Möglichkeit hat Heidegger vor Augen?

Erst im zweiten Abschnitt von *SuZ* erklärt Heidegger, dass die existenziale Möglichkeit, die das Dasein in der alltäglichen Existenz noch nicht ist, *der Tod* ist. (*SuZ* 259) Er unterscheidet den Entwurf auf ein Handlungsziel vom Entwurf auf den Tod. Der alltägliche Entwurf auf ein Ziel ist das „Besorgen der Verwirklichung“ (*SuZ* 261), d.h. das Ziel muss im Prinzip realisierbar sein, z.B. Glücklichkeit, Reichtum, Fußballspiel gewinnen, jemanden auf den Mond schießen usw. Wenn man sein Ziel erreicht, dann hört es Ziel zu sein auf. Demgegenüber ist der Tod nach Heidegger keine realisierbare Möglichkeit. Dies scheint *prima facie* unplausibel zu sein, denn man kann sowohl andere Menschen töten als auch sich selbst umbringen, d.h. der Tod ist auch eine realisierbare Möglichkeit. Aber Heidegger meint mit dem Tode nicht den Tod eines Lebewesens, sondern denjenigen des Daseins. Ein Mensch ist ein Lebewesen, welches wie andere Lebewesen „enden“ oder „ableben“ kann. (*SuZ* 247) Der medizinisch-biologische Tod bedeutet das Ende des Lebens, d.h. ein Ereignis, welches am Ende des Lebens vorkommt. Es ist offensichtlich, dass man seinem eigenen Ende nie begegnen kann. Epikur hat uns schon gelehrt: „Gewöhne dich daran zu glauben, dass der Tod keine Bedeutung für uns hat. Denn alles, was gut, und alles, was schlecht ist, ist Sache der Wahrnehmung. Der Verlust der Wahrnehmung aber ist der Tod. [...] denn solange wir da sind, ist der Tod nicht da, wenn aber der Tod da ist, dann sind wir nicht da.“²⁴⁴ Er hat natürlich Recht, dass die Wahrnehmung das Merkmal des Lebens und folglich das Gegenteil des Todes ist. Ein Mensch kann nie seinen eigenen Tod wahrnehmen. Der Trick von ihm ist, dass er den Affekt auch für die Wahrnehmung hält. Und folglich kann man

²⁴⁴ zit. n. Nickel 2005, S. 117

keinen Affekt vor seinem eigenen Tode haben, was unhaltbar ist. Man kann zwar seinen Tod nicht wahrnehmen, aber man kann daran denken und die Furcht davor haben. Der eigene Tod ist als ein künftiges Ereignis ganz gewiss für es. Obwohl Epikurs' Lehre unserer alltäglichen Erfahrung widerspricht, ist sie doch wahrscheinlich ein guter Vorschlag. Warum sollen wir die Furcht vor einem Ereignis, dem wir nie begegnen können, haben?

Das Objekt der Furcht hat nach Heidegger „den Charakter der Bedrohlichkeit“, die mehrere Bedingungen voraussetzt: 1. das Objekt ist schädlich; 2. seine Schädlichkeit ist für das Dasein bekannt; 3. das schädliche Objekt steht in der Nähe, aber es ist nicht so nah, dass das Dasein nicht darauf reagieren kann. (vgl. SuZ 140-141) Der eigene Tod erfüllt die ersten zwei Bedingungen, aber nicht die dritte Bedingung. Der eigene Tod ist für das Dasein das entfernteste Ereignis, weil das Dasein ihm nie begegnen kann. Es scheint also keinen Grund zu geben, ihn zu befürchten. Das Dasein sollte nicht daran denken und keine Furcht davor haben, weil es sinnlos ist. Die existenziale Analytik zielt aber nicht darauf ab, den Menschen Lebensvorschläge zu geben. Wie man sich im alltäglichen Leben verhalten soll, darüber soll man sich selbst entscheiden. Dass das Dasein die Furcht vor dem eigenen Tode hat, ist aber ein unleugbares Phänomen des alltäglichen Lebens und gehört zur Faktizität der Existenz.²⁴⁵ Die existenziale Analytik untersucht dann, was für eine existenzial-ontologische Struktur darunter liegt. Wie verhält sich das Dasein *eigentlich* zu seinem eigenen Tode? Wie erschließt sich ihm sein eigener Tod?²⁴⁶

Das Denken an den eigenen Tod erklärt nicht, warum das Dasein davor die Furcht hat. Damit der eigene Tod der Gegenstand der Furcht ist, sollte er in der Nähe des Daseins liegen. Heidegger unterstellt, dass den eigenen Tod als ein Ereignis aufzufassen „das verdeckende Ausweichen vor dem Tode“ (SuZ 253) oder „eine ständige Flucht vor ihm“ ist (SuZ 254). Was den eigenen Tod auszeichnet, ist Heidegger zufolge sein Möglichkeitscharakter. Er ist eine Möglichkeit, die das Dasein nicht realisieren kann, *solange es existiert*, m.a.W. er bleibt immer als eine Möglichkeit für das Dasein. Der eigene Tod ist als eine „ständige“ Möglichkeit (SuZ 305, 306) weder eine kontingente Möglichkeit noch eine leere logische Möglichkeit, sondern eine wesentliche (ständige, notwendige) Möglichkeit der Existenz. Sie ist offensichtlich keine „willentliche Möglichkeit“, weil sie *während der Existenz* nicht realisierbar ist, egal ob man es will oder nicht. Was zur Notwendigkeit des eigenen Todes führt, ist seine *Endlichkeit*, d.h. er ist das Ende der

²⁴⁵ Es ist aber keine vorhandene Tatsache.

²⁴⁶ Also untersucht Heidegger in *SuZ* nur den eigenen Tod. Er verneint natürlich den Tod der Anderen nicht. Der Tod der Anderen als ein Ereignis begegnet oft dem Dasein. Wenn Heidegger den Tod als ein Ereignis für *uneigentlich* hält, verneint er nicht, dass der Tod der Anderen sich ihnen ebenfalls erschließt, d.h. der Tod der Anderen kann auch *eigentlich* sein. Er insistiert nur darauf, dass der eigentliche Tod sich nur dem Dasein selbst erschließt und daher *unvertretbar* ist. (SuZ 237-241) Der Vorwurf von D. Thomä, „der Tod werde also zugunsten der Macht des Daseins beansprucht, während er doch das Ende des Heroismus des Subjekts anzeige“ (Thomä 1990, S.425), kann man nicht in Kauf nehmen.

Existenz. Solange das Dasein existiert, liegt sein eigener Tod *vor* sich. Er ist „das äußerste Nicht seiner selbst“ (SuZ 259). Wenn das Dasein sich selbst als ein Lebewesen ansieht, dann wird sein Tod als das Ende des Lebens bzw. des Lebewesens angesehen. Aber wie schon bemerkt, ist das Ende des Lebens bzw. des Lebewesens nicht gleich wie das Ende des Daseins bzw. der Existenz. Das Leben kann man als ein biologisch-physiologisches Phänomen auffassen und es lässt sich objektiv untersuchen, ob ein Lebewesen tot ist oder nicht. Der eigene Tod, wozu das Dasein sich verhält, kann dagegen kein epistemischer Gegenstand sein, weil er überhaupt kein wirkliches Ding ist. Wie verhält sich das Dasein aber zu seinem Tode? Warum hat er davor die Furcht?

Dass das Dasein seinen Tod nicht wahrnehmen kann, ist unbestreitbar. Man kann zwar durch das abstrakte Denken oder die Imagination den eigenen Tod erfassen, aber es gibt keinen Grund, davor die Furcht zu haben. Der eigene Tod ist als ein Ereignis das Gegenteil der Existenz und begegnet nie dem Dasein. Heidegger ist aber der Ansicht, dass das Dasein sich noch durch „das Vorlaufen“ zu seinem eigenen Tod verhalten kann. (SuZ 262) Das Vorlaufen ist ein „existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode“ (SuZ 260). Als das *eigentliche* existenziale Verstehen ist es ebenso ein Entwurf auf das Worumwillen und die Bedeutsamkeit der Welt. Was ist das Worumwillen, wenn das Dasein in seinen Tod vorläuft? Im Alltag ist das Worumwillen normalerweise ein bestimmtes Ziel (Ende, *telos*), auf wessen Realisierung die Existenz abzielt. Dagegen ist der eigene Tod während der Existenz nicht realisierbar, daher ist er „die Unmöglichkeit der Existenz“ (SuZ 262). Wenn das Dasein sich zu seinem Tode verhält, zielt es auf nichts ab. Jedoch ist der eigene Tod als die Unmöglichkeit der Existenz eine ständige Möglichkeit für das Dasein.²⁴⁷ Diese notwendige Möglichkeit kann nicht von der Existenz weggestrichen werden. Sie ist immer da, ob sie auf eine *eigentliche* oder auf eine *uneigentliche* Weise dem Dasein erschlossen wird. Sie gehört wesentlich zur Existenz und ist daher eine existenzial-ontologische Möglichkeit. Der Unterschied zwischen dem uneigentlichen und dem eigentlichen Verstehen von ihr ist, dass sie durch dieses als eine notwendige (existenziale) Möglichkeit der Existenz und durch jenes (das abstrakte Denken oder die Imagination) als das Gegenteil der Existenz, d.h. als das Ende des Lebens bzw. eines Lebewesens, das ein zukünftiges Ereignis ist, aufgefasst wird.

Der Tod des Daseins hängt nicht mit Zuhandenen oder Vorhandenen zusammen. Solange das Dasein existiert, ist sein Tod als eine Möglichkeit da. Man kann wahrscheinlich dagegen einwenden, dass der Tod des Daseins die Wirklichkeit (*existentia*, Vorhandenheit) des Leibes

²⁴⁷ Heidegger verwendet absichtlich den widersprüchlichen Terminus: „die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt“ (SuZ 262). Ist der eigene Tod eine Möglichkeit der Existenz oder die Unmöglichkeit der Existenz? Blattner schlägt vor, dass Heidegger den Begriff der Existenz in zwei Sinne verwendet: “the thick sense of Dasein’s Being” ist “Being able-to-be someone by throwing oneself into some definite possibility” und “the thin sense of being” ist die Situation, worin “its being is at issue for it”. (Blattner 1994, S.62-63)

voraussetzt, d.h. wenn es keinen Leib bzw. kein Lebewesen gäbe, gäbe es auch keinen *eigentlichen* Tod als eine ständige Möglichkeit der Existenz. Es trifft zu und wird in der Tat von Heidegger in Kauf genommen: „Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst“ (SuZ 266). Er meint, dass das Dasein sich im Alltag *zunächst und zumeist* zu Zuhandenen oder Vorhandenen verhält. Wenn das Dasein sich im Alltag zu seinem Tode verhält, ist seine Verhaltensweise uneigentlich, indem es den Tod als ein Ereignis auffasst. Das alltägliche Leben bedeutet als *das uneigentliche Sein-zum-Tode* die Verlorenheit in das Man-selbst, d.i. „das Verfallen“ (SuZ 175). In diesem Sinn setzt das Vorlaufen schon das alltägliche (uneigentliche) Selbstverständnis des Daseins voraus: es ist ein Lebewesen, das zugrunde gehen wird.

Umgekehrt kann man aber auch sagen, dass das alltägliche uneigentliche Verständnis des eigenen Todes das Vorlaufen voraussetzt. Sonst wäre es unverständlich, warum man seinen Tod als ein zukünftiges Ereignis befürchten sollte. Nur wenn der Tod als eine erschlossene Möglichkeit in der Nähe steht, kann das Dasein die Furcht davor haben. Heidegger weist darauf hin, dass die *eigentliche* Befindlichkeit vorm eigenen Tode nicht die Furcht, sondern die Angst ist. (SuZ 266) Das Dasein verhält sich im Vorlaufen in den Tod nicht zu einem Zuhandenen oder einem Vorhandenen, daher kann es keine Furcht davor haben, sondern ängstet es sich um die existenziale Möglichkeit des eigenen Todes. Sie heißt nichts anderes als die reine Möglichkeit des In-der-Welt-seins bzw. das Sein vor Nichts. Das *Worum* und das *Wovor* der Befindlichkeit ist im Vorlaufen nichts bzw. das reine In-der-Welt-sein. Daher ist die Befindlichkeit vor dem eigenen Tode die Angst. Das reine In-der-Welt-sein oder das Nichts ist kein absolutes Nichts, sondern eine existenziale Möglichkeit des Daseins. Wenn das Dasein sich zum eigenen Tode verhält, verhält es *eigentlich* nicht zu anderen innerweltlichen Gegenständen, sondern nur zu sich selbst.²⁴⁸

Die ständige Möglichkeit des eigenen Todes ist Heidegger zufolge im Alltag dem Dasein schon irgendwie erschlossen. Der eigene Tod ist eine existenziale Möglichkeit, die für das Dasein immer da (als das ständige Noch-nicht) ist, abgesehen davon, ob es ihn auf eine eigentliche oder auf eine uneigentliche Weise versteht. Daraus wird die Freiheit als eine existenziale Struktur des Daseins auch verständlich: egal was man im Alltag betreibt, hat es immer die existenziale Möglichkeit, sich anderes zu verhalten, d.h. in den eigenen Tod vorzulaufen. Das jeweilige Verhalten des Daseins ist kein Lebensfakt, sondern ein *faktisches Seinkönnen*. Die existenziale Freiheit lässt sich nicht durch die mystische Willensfreiheit erklären. Das Dasein könnte sich im Alltag immer anderes verhalten, als es sich tatsächlich verhält. Die Existenz ist nicht am

²⁴⁸ Das eigentliche Selbst ist im Vergleich zum uneigentlichen Man-Selbst *nichts*, d.h. der Tod, das bloße In-der-Welt-sein. Das eigentliche Selbstsein heißt zugleich das eigentliche Mitsein, d.h. das Dasein verhält sich im Vorlaufen in den Tod auf eine eigentliche Weise nicht nur zu sich selbst, sondern auch zu anderen Menschen. Was besagen aber das eigentliche Sich-zu-sich-selbst-verhalten und das eigentliche Mitsein? Darauf gehe ich in §11 ein.

faktischen Verhalten, d.i. das Verfolgen eines Handlungsziels, fest gedrahtet. Das faktische Verhalten und das Vorlaufen in den Tod konstituieren als zwei existenziale Möglichkeiten einen Spielraum, worin das Dasein existiert. Das Verständnis von der menschlichen Freiheit besagt also das Verständnis vom eigentlichen Tode. Aber der eigentliche Tod bleibt als eine ständige Möglichkeit im Alltag dem Dasein verschlossen. Folglich versteht man die Struktur der existenzialen Freiheit auch nicht *eigentlich*.²⁴⁹

Es hat sich schon erwiesen, dass das existenziale Verstehen im Alltag zugleich die Erschlossenheit und die Verschlossenheit besagt. Das Dasein verfolgt im Alltag immer ein bestimmtes Ziel und versteht zugleich die Bedeutsamkeit des Handlungskontextes. Das alltägliche Handeln ist nicht unbedingt willentlich, aber auch nicht vollständig automatisiert. Wegen der Zielgerichtetheit begründet das Dasein immer schon sein Verhalten und soll daher Verantwortungen dafür tragen. Diese Art der Begründung lässt sich nicht auf einen Denkakto oder einen Willensakt zurückführen, sondern ist ein Entwurf, d.h. das existenziale Verstehen. Der Entwurf auf das Handlungsziel und die Bedeutsamkeit des Handlungskontextes ist wie das Sich-in-der-Welt-befinden eine transzendente Bedingung der menschlichen Existenz. Er besagt zugleich das Selbstverständnis und das Weltverständnis.

Die existenzialen Strukturmomente sind *prima facie* so mythisch wie der Willensakt. Sind sie die biologisch-physiologischen Prozesse oder die geistlichen Akte? Welchen ontologischen Status haben sie? Heidegger zufolge sind solche Fragen aber unsinnig, denn die existenzialen Strukturmomente sind keine wirklichen Dinge (Zuhandenen oder Vorhandenen), sondern die Bestandteile des praktischen Wissens (der Erschlossenheit). Sie lassen sich nicht objektivieren und folglich nicht erkennen. Es ist unsinnig zu fragen, ob sie die Eigenschaften einer Substanz (*res cogitans* oder *res extensa*) sind oder nicht. Dass das Dasein in der alltäglichen Praxis ein Ziel verfolgt und die Bedeutsamkeit des Handlungskontextes versteht, ist nicht mystischer oder unverständlicher als manche alltägliche Phänomene, z.B. ich weiß, dass ich Kopfschmerzen habe oder dass ich traurig bin. Das ontische praktische Wissen von sich selbst (die ontische Erschlossenheit des Selbst) beruft sich nicht auf innere Beobachtungen. Das Dasein hat keinen vorzüglichen epistemischen Zugang zu sich selbst. Es gibt auch keinen *inneren Sinn*, d.h. keine innere Selbstwahrnehmung. Trotzdem kann man sich selbst verstehen und das Selbstverständnis zum Ausdruck bringen. Der Ausdruck vom Selbstverständnis ist keine Beschreibung eines Sachverhaltes, welche der Realität entweder entspricht oder nicht entspricht. Es heißt aber nicht, dass das Selbstverständnis und sein Ausdruck nicht wahr oder falsch sein können.²⁵⁰ Heidegger

²⁴⁹ Auf die existenziale Freiheit komme ich in §11 zurück. Mit der Freiheit hängt die Verantwortlichkeit zusammen.

²⁵⁰ Man räsoniert im Alltag über sich selbst und möchte normalerweise rational zu sein, d.h. es möchte innere

unterscheidet das Selbstverständnis in das Eigentliche und das Uneigentliche. Die Existenz als das Sein-zum-Tode und die existenzielle Freiheit bleiben im Alltag dem Dasein *verschlossen* und lassen sich nur durch das eigentliche Selbstverständnis *ent-schlossen*. In diesem Sinn können das Selbstverständnis und sein Ausdruck auch wahr oder falsch sein.²⁵¹

c. Zeichen, Rede und Sprache

Nach Heidegger sind Befindlichkeit und Verstehen die fundamentalen existenzialen Strukturmomenten des Daseins, während die *Rede* ihre Artikulation ist. Die Rede ist „das existenzial-ontologische Fundament“ der Sprache. (SuZ 160) Also meint er, dass die Rede nicht die objektive ausgesprochene Sprache, die sich durch die philosophische Semantik oder die Linguistik untersuchen lässt, sondern ein Bestandteil der Erschlossenheit des Daseins ist. Daraus wird es verständlich, dass er das *Schweigen* und das *Hören* auch für zwei Arten der Rede hält. (SuZ 161) Die Rede lässt sich aber nicht für vorsprachlich oder nicht sprachlich halten. Sogar das Hören und das Schweigen sind nach Heidegger sprachlich: „Zunächst hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad“ (SuZ 163); „Um Schweigen zu können, muss das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner Selbst verfügen“ (SuZ 165). Die sprachlichen Artikulationen der Verständlichkeit sind in dem Hören und dem Schweigen unausgesprochen auch enthalten. Die Rede kann als die sprachliche Artikulation definiert werden, obwohl die Hinausgesprochenheit nicht wesentlich für sie ist. Ihre Funktion besteht darin, das befindliche Verstehen des Daseins zu artikulieren.

Die Rede ist als ein existenziales Phänomen kein Gebrauchsding (Zeug).²⁵² Aber indem sie zur Artikulation der Befindlichkeit und des Verstehens dient, ist ihr pragmatischer Charakter nicht zu verneinen. Heidegger untersucht in §17 von *SuZ* die Elemente der Rede: die Zeichen. „Zeichen sind aber zunächst selbst Zeuge“ (SuZ 77). Mit Zeichen sind nicht nur die Sprachzeichen, sondern auch „Wegmarken, Flursteine, der Sturmball für die Schifffahrt, Signale, Fahnen,

Konsistenz und äußeren Konsensus mit anderen Menschen haben. Außerdem wird nicht jeder Ausdruck des Selbstverständnisses innerhalb einer Gemeinschaft als richtig anerkannt und die Kinder müssen erst *richtige* Sprachausdrücke oder andere Ausdrucksweisen lernen. Das Selbstverständnis und sein Ausdruck sollen daher sowohl „subjektiv“ als auch „intersubjektiv“ gültig sein. Die „subjektive“ Konsistenz und der „intersubjektive“ Konsens sind regulative Prinzipien für unser alltägliches Leben in einer Polis. Man kann diese regulativen Prinzipien verinnerlichen und für *kategorische Imperativen* halten, dann werden sie apriorische Gesetze der praktischen Vernunft, die allgemein gültig sind. Sie sind sozusagen *das Faktum der praktischen Vernunft*.

²⁵¹ Diese Art der Wahrheit ist nicht mehr durch die Korrespondenz zu erklären, sondern ist Heidegger zufolge die Wahrheit des Seins bzw. die transzendente Wahrheit. Darauf gehe ich in §10 ein.

²⁵² Lafont redet über „die Hypostatisierung der Welterschließungsfunktion der Sprache“ bei Heidegger und ihr zufolge hält Heidegger die in der Sprache stattfindende Welterschließung für „die letzte Instanz der Begründung und der Bewährung der durch sie ja erst ermöglichten innerweltlichen Erkenntnis“, weswegen sie selbst unrevidierbar ist. (Lafont 1993b, S.497) Die genannte Hypostatisierung kann man in *SuZ* aber nicht finden, indem die Rede nach Heidegger ein existenzialer Strukturmoment ist. Außerdem gründet die Sprache bzw. die Rede auf Verstehen und Befindlichkeit, weswegen sie sich nicht verabsolutieren lässt, sondern revidierbar ist.

Trauerzeichen und der gleichen“ gemeint (SuZ 77). Folglich ist die sprachliche Artikulation als die Zusammensetzung von Zeichen nicht unbedingt in der Form der Wortsprache, sondern sie kann in anderen Formen wie Bildsprache, Musiksprache, Körpersprache usw. sein. Was ist aber das gemeinsame Merkmal der unterschiedlichen Formen der Sprache? Oder gibt es nur eine „Familienähnlichkeit“ unter ihnen? Heidegger argumentiert in Bezug auf die Zeichen in gewissem Sinn für den Essentialismus. Obwohl die Zeichen unterschiedliche Funktionen (Merkmale) haben können, bestimmt er „die Zeigung“ als den spezifischen Zeugcharakter des Zeichens, (SuZ 77) d.h. das Wesen des Zeichens. Was heißt die Zeigung?

„Jede Zeigung ist eine Verweisung“. (SuZ 77) Als Gebrauchsdinge verweisen die Zeichen ebenso auf andere praktische Gegenstände. Anhand des Beispiels des Pfeils an den Kraftwagen erklärt Heidegger, dass es sich im Ganzen des Zeugzusammenhangs von Verkehrsmitteln und Verkehrsregelungen befindet. Der Pfeil kann seine Funktion erfüllen, nur wenn sie sich im Handlungskontext befindet. Also kann ein Zeichen außerhalb eines bestimmten Handlungskontextes keinen *Sinn* haben. Der Sinn eines Zeichens wird von Heidegger zuerst nicht als der sprachliche Sinn, sondern als die *Handlungsanweisung* konzipiert. Ihm zufolge ist der Sinn eines Zeichens „die Orientierung innerhalb der Umwelt“ (SuZ 79). Der Pfeil hat nur einen Sinn, wenn sie an den Kraftwagen ist und dieser von einem Fahrer gefahren ist, usw. Damit ein Zeichnen einen Sinn hat, muss es von einem Akteur gebraucht werden und im Zusammenhang mit anderen praktischen Gegenständen stehen. Der Sinn des Pfeils ist nichts anderes als ein Wegweiser, wodurch der Fahrer eine Orientierung in der Umwelt bekommt. Daraus wird es offen, wie Heidegger das praktische Wissen in Bezug auf die Zeichen konzipiert. Ein Zeichen bzw. den Sinn von ihm zu verstehen heißt nichts anderes als sich *angemessen* zu ihm zu verhalten. Das Verhalten zu Zeichen kann entweder angemessen oder unangemessen sein, wenn das Dasein sich zu Zeichen und anderen praktischen Gegenständen innerhalb der Verweisungsganzheit (der Umwelt) verhält. Die Vertrautheit mit ihnen ist die Voraussetzung für den *unaufgestörten* Gebrauch eines Zeichens und dafür ist das Vergegenwärtigen von einem mentalen Bild keine notwendige Bedingung. Der Gebrauch eines Zeichens ist unterschiedlich vom Erfassen (*percipere*) einer Idee und nicht unbedingt das *cogitare*. Aber es ist auch kein bloßes Verhalten ohne irgendein Wissen. Ohne die Bedeutsamkeit des Handlungskontextes und das eigene Ziel zu verstehen kann das Dasein die Zeichen nicht richtig gebrauchen.

Heidegger unterscheidet das *Verweisen* und das *Zeigen* vom *Beziehen*. Die Beziehung ist ihm nach eine formale Bestimmung (SuZ 77), d.h. es kann ohne die Tätigkeit des Daseins und außerhalb des Horizontes von ihm eine Beziehung zwischen Dingen geben. „Jede Verweisung ist eine Beziehung, aber nicht jede Beziehung ist eine Verweisung“. (SuZ 77) Die Beziehung besagt erst nicht die Verweisung zwischen Zuhandenen, sondern auch die objektiven Beziehung

zwischen Vorhandenen. Zum Beispiel, die Naturwissenschaften behandeln nur formale und objektive Beziehungen unter Naturdingen. Dagegen besteht die Verweisung nur innerhalb eines Handlungskontextes bzw. der Mittel-Zweck-Bezüge, deren Endpunkt das Worumwillen des Daseins ist. Das Verweisen findet nie außerhalb des praktischen Wissens (der Umsicht), d.h. außerhalb der menschlichen Perspektive, statt. Wenn man die Tätigkeiten der Naturwissenschaftler als die Praxis auffasst, dann sind die von ihnen entdeckten objektiven *Beziehungen* der Naturdinge bloß Modifikationen der *Verweisungszusammenhänge*, weil sie zunächst in der Praxis aus der menschlichen Perspektive her entdeckt worden sind. Die Idee der nicht perspektivischen Naturwissenschaft resultiert aus der Abstraktion²⁵³ von den wirklichen Entdeckungsprozessen der Naturforscher.

Im Vergleich zum Verweisen ist das Zeigen nicht die Funktion irgendeines Zeuges, sondern nur diejenige des Zeichens. Das Zeichen ist als Zeug durch die *Auffälligkeit* charakterisiert. (SuZ 80) Es heißt aber nicht, dass das praktische Wissen um das Zeichen defizient ist. Sogar wenn man ein Zeichen auf eine ungestörte (erfolgreiche) Weise gebraucht, hat es dennoch den Charakter der Auffälligkeit. Es ist ein solches Zeug, dass es uns etwas zeigt (auffallen lässt), wenn es auf eine ungestörte Weise gebraucht wird.

Was das Zeichen auszeichnet, ist gerade sein zweifacher Charakter, dass es zugleich in der Welt und aus der Welt herausgetreten ist. Gleichzeitig verweist es auf andere praktische Gegenstände und lässt sich selbst bzw. den Handlungskontext dem Dasein auffallen. Es hat also sowohl die Funktion des Verweisens als auch diejenige des Zeigens. „Zeichen ... *ist ein Zeug, das ein Zeugganzes ausdrücklich in die Umsicht hebt, so dass sich in eins damit die Weltmäßigkeit des Zuhandenen meldet.*“ (SuZ 80) Indem ein Zeichen aus der Umwelt austritt, meldet sich die Weltmäßigkeit von ihm, aber es ist gleichzeitig in der Umwelt und funktioniert wie ein normales Gebrauchsding. Das heißt, dass es zugleich ein Zuhandenes und ein Vorhandenes ist. Indem das Dasein ein Zeichen gebraucht, ist es zugleich ein Akteur und ein Denker. Wenn ein Akteur sich angemessen zu einem Zeichen verhält und seinen Sinn nachvollzieht, verfolgt er eine Handlungsanweisung und zugleich kommt das Zeichen in seinem Bewusstsein vor. Die Weltmäßigkeit von ihm wird auch explizit. Die Umwelt bleibt dem Dasein nicht mehr unauffällig, sondern ist ihm bewusst. Sie wird als der Ort, worin das Zeichen *ist* und das Dasein sich befindet, ausgelegt. „Zeichen *ist ein ontisches Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt.*“ (SuZ 82) Was ein Zeichen zeigt, ist also erst nicht ein mentales Bild oder ein wirklicher Gegenstand, sondern die Umwelt und die Weltmäßigkeit von ihm selbst. Heidegger fasst das Zeichen zunächst nicht als die Repräsentation

²⁵³ Das entsprechende lateinische Wort ist »abstractus«, das „abgezogen“ bedeutet.

auf. Er weist darauf hin, dass in der primitiven Welt das Zeichen wie Fetisch und Zauber selbst das Gezeigte ist. (SuZ 81-82) Das Zeichen, das Gezeigte und andere Seienden verweisen auf einander und zeigen sich als das Weltganze. Das Was-sein bzw. die Bedeutung eines Zeichens wird zwar dem Dasein gezeigt, aber ist zunächst noch undifferenziert, obwohl ein Zeichen in einem Handlungskontext schon einen bestimmten Sinn haben kann.

Das Verständnis von Zeichen ist folglich zweideutig, denn auf der einen Seite bedeutet es das Gegebensein der Zeichen innerhalb der Umwelt, auf der anderen Seite bedeutet es das Gegebensein der Zeichen außerhalb der Umwelt. Das heißt, nicht nur das Wie-sein (der Sinn) der Zeichen in der Umwelt, sondern auch das Was-sein (die Bedeutung) von ihnen werden dem Dasein gegeben. Obwohl das Was-sein der Zeichen sich auf ihrem Wie-sein basiert, kann man umgekehrt auch sagen, dass dieses auf jenem basiert. Wenn ein Zeichen auf eine unauffällige (unbewusste) Weise in einem Handlungskontext gebraucht werden könnte, hätte es kein Was-sein mehr, sondern nur das Wie-sein. Das heißt, das Dasein würde die Handlungsanweisung eines Zeichens verfolgen, ohne es im Bewusstsein zu erfassen. Umgekehrt würde es nur über das Was-sein verfügen, wenn es unabhängig von der Verweisungsganzheit, d.h. vom Handlungskontext, gebraucht werden könnte. Beide sind aber unmöglich, denn der Gebrauch eines Zeichens ist immer auffällig und nur innerhalb des Handlungskontextes möglich. Es ist zugleich ein Zeug und ein epistemischer Gegenstand. Beim Gebrauch eines Zeichens verfügt das Dasein sowohl über das praktische Wissen als auch über das epistemische Wissen.

Es ist aber anzumerken, dass Heidegger in Bezug auf den Gebrauch des Zeichens den Primat des praktischen Wissens vor dem epistemischen Wissen unterstellt. Der Gebrauch des Zeichens lässt zwar sich selbst und den Handlungskontext dem Dasein auffallen, aber das praktische Wissen stößt dabei nicht ins Leere. Sondern das Zeichen dient als eine Handlungsanweisung und gibt dem Dasein eine Orientierung in einem Handlungskontext. Durch die Erfassung des Zeichens *weiß* der Akteur, *worin* es sich befindet und *wie* es sich verhalten soll. Das Handeln wird durch den Gebrauch des Zeichens nicht gestört, sondern unterstützt. Heidegger zufolge müssen die Zeichen zuerst hergestellt bzw. gestiftet werden. Die Herstellung des Zeichens wird darauf bedacht, „jederzeit durch ein Zuhandenes sich die jeweilige Umwelt für die Umsicht melden zu lassen“ (SuZ 80). Durch die Analyse des Zeichengebrauches deutet Heidegger an, dass der defiziente Modus des praktischen Wissens nicht die einzige Möglichkeit ist, das Umweltganze sehen zu lassen. Das Verstehen der Umwelt steht dem ungestörten Handeln nicht gegenüber, sondern ermöglicht es manchmal. Das Zeichen ist ein Zeug, das zwar dem Dasein auffällt und sich als ein Vorhandenes erfassen lässt, aber zugleich als ein Zeug zur Handlungsanweisung dient.

Das Was-sein und das Wie-sein des Zeichens sind also untrennbar. Man kann nur wissen, *was* ein

Zeichen bedeutet, wenn man weiß, *wie* mit ihm umzugehen. Der Gebrauch eines Zeichens lässt sich nicht als eine Art der mentalen Repräsentation, bzw. der Gedanke oder die Erkenntnis, auffassen, sondern basiert auf dem praktischen Wissen, d.h. auf der Erschlossenheit. Um die Bedeutung bzw. das Was-sein eines Zeichens zu erfassen, muss man seinen Sinn (nicht den sprachlichen Sinn) bzw. das Wie-sein zuerst erfassen. Das heißt, man muss zuerst wissen, wie man sich in einem Handlungskontext zu einem Zeichen angemessen verhalten sollte. Man sollte die Handlungsanweisung eines Zeichens richtig verfolgen, z.B., „Das entsprechende Verhalten (Sein) zu dem begegnenden Zeichen ist das »Ausweichen« oder »Stehenbleiben« gegenüber dem ankommenden Wagen, der den Pfeil mit sich anführt“ (SuZ 79). Das praktische Wissen in Bezug auf die Zeichen benötigt nicht explizit zu sein und der Gebrauch eines Zeichens kann eine automatisierte Handlung sein.

Wie schon bemerkt, hängt ein Zeichen mit anderen praktischen Gegenständen zusammen, was die Bedingung für das Verstehen des Sinnes von ihm ist. Der Handlungskontext (die Umwelt) besteht sowohl aus den Zeichen, als auch aus anderen Zuhandenen und Vorhandenen, als auch aus den Akteuren.²⁵⁴ Um den Sinn eines Zeichens zu verstehen, muss man in einem Handlungskontext nicht nur mit ihm, sondern auch mit anderen Gegenständen *richtig* umgehen. Es lässt sich danach fragen, was das Kriterium für das Verständnis eines Zeichens ist, z.B. was ist das Kriterium dafür, dass jemand den Begriff »Materiewelle« versteht? Wenn man die Quantenmechanik nicht lernt, versteht man den Begriff gar nicht; wenn man sie lernt, versteht man ihn wahrscheinlich ein bisschen; die Physiker verstehen ihn besser, aber es gibt zur Zeit noch viele Debatte unter ihnen, d.h. sie haben darüber noch keine adäquate Erkenntnis. In dieser Hinsicht ist die Rede über die Graden des Wissens nicht sinnlos. Das Wissen besagt hier kein epistemisches Wissen, das entweder wahr oder falsch ist und über keine Grade verfügt. Sondern das Verständnis von Zeichen ist das praktische Wissen um ein Zeug, das oberflächlich oder tief sein kann. In Bezug auf »Materiewelle« gibt es das Unwissen, das Laie-Wissen und das Experte-Wissen.

Wie bemerkt, ist Heidegger der Ansicht, dass die Auffälligkeit ein Merkmal der Defizienz des praktischen Wissens ist. Je richtiger man ein Zeug gebraucht, desto unauffälliger wird es. Die menschliche Praxis kann aber nicht ganz unauffällig sein, denn es heißt, dass wir mit allen Gegenständen innerhalb des Handlungskontextes auf eine ungestörte (richtige) Weise umgehen können, was nicht der Fall ist. Im alltäglichen Leben kommen oft die Störungen vor und wir brauchen über die Praxis zu überlegen. Unser praktisches Wissen ist also nicht vollkommen. Ein

²⁵⁴ In gewissem Sinn können mentale Bilder auch ihm zugeschrieben werden, abgesehen davon, ob sie die Zuhandenen oder die Vorhandenen sind. Der ontologische Status von ihnen bleibt hier offen.

Weltexperte wäre der Gott, wenn es den Gott gäbe.²⁵⁵

Heideggers Bestimmung des Zeichens impliziert noch, dass es zwei Kriterien zu urteilen gibt, ob der Gebrauch der *Sprachzeichen* richtig ist oder nicht. Das eine ist *die Richtigkeit des praktischen Wissens*: je ungestörter man die Sprachzeichen gebraucht, desto richtiger ist sein praktisches Wissen um sie; das andere ist *die Wahrheit des epistemischen Wissens*: wenn die Aussage die Tatsache zeigt, ist sie wahr, sonst ist sie falsch. Wenn man bloß von dem ersten Kriterium ausgeht, dann ist der Gebrauch der Sprachzeichen weder ganz wahr noch ganz falsch, sondern kann man hier von Geraden der Richtigkeit des praktischen Wissens sprechen; wenn man bloß vom zweiten Kriterium ausgeht, dann ist der Gebrauch der Sprachzeichen als das Aussagen (das Urteilen) entweder wahr oder falsch. Der Gebrauch der Sprachzeichen ist aber ein und dasselbe Phänomen. Dies weist darauf hin, dass die Richtigkeit des praktischen Wissens um die Sprachzeichen im Zusammenhang mit der Wahrheit des epistemischen Wissens (der Aussage, der Erkenntnis) steht. (Darauf komme ich in §10 zurück.)

Heidegger übersetzt den griechischen Begriff „*λόγος*“ als „die Rede“. (SuZ 32, 165) Die Rede ist der Gebrauch einer besonderen Art des Zeichens, nämlich des Sprachzeichens. Sie ist eine Weise des In-der-Welt-seins und gründet sich in der Befindlichkeit und dem Verstehen. „Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit“. (SuZ 161) Nach Heidegger ist die Rede immer schon *gegliedert* und arbeitet er nur „die Struktur der Rede als solcher“ aus. (SuZ 161) „Die Aufgabe einer *Befreiung* der Grammatik von der Logik bedarf *vorgängig* eines *positiven* Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial“. (SuZ 165) Die Rede umfasst nicht nur die Aussage (den Urteil), sondern auch die Aufforderung, die Warnung, die Verbot usw. Die mannigfaltigen sprachlichen Phänomene lassen sich nicht durch die Logik auffassen, aber es heißt nicht, dass die Philosophen stattdessen die Grammatik untersuchen sollten. Die Grammatik der Sprache zu analysieren ist viel mehr die Aufgabe der Philologen und es ist wahrscheinlich, dass keine allgemeine Grammatik allen Sprachen zugrunde liegt. Die existenziale Analytik untersucht nicht die Grammatik, sondern die transzendente existenziale Struktur der Rede bzw. des *logos*.

Die Analytik der transzendentalen existenzialen Struktur in *SuZ* ist anderes als die transzendente Semantik, die Wittgenstein in *Tractatus* als „die Logik“ bezeichnet. Die

²⁵⁵ In diesem Sinn ist es eine philosophische *Abstraktion*, dass eine Aussage entweder wahr oder falsch ist. Die Funktion der Sprache besteht zunächst nicht in der vollständigen *Entdecktheit* oder *Verborgenheit*. Wenn man sich mit Sprachzeichen in der Umwelt jeweils eine Orientierung gewinnt, entdeckt man in gewissem Sinn ein Teil der Welt. Aber die Transparenz der Welt ist unmöglich. Das menschliche Wissen ist Heidegger zufolge nicht nur begrenzt, sondern seinem Wesen nach *endlich*, d.h. es ist immer mit der Unwahrheit, d.h. der *Verborgenheit* oder der *Verschlossenheit*, verflochten. (Darauf komme ich in §10 zurück.) Das Bivalenzprinzip ist nur gültig, wenn man die Aussage von der Umwelt hervorhebt. Das heißt, dass die Sprachzeichen aus der Umwelt heraustreten, was Heidegger *die Entweltlichung* nennt. Sie besagt nichts anderes als *abstractus*.

philosophische Semantik handelt sich nur um die Aussagen und die sprachanalytische Philosophen haben daran gescheitert, eine solche Semantik zu finden. Die transzendente existenziale Struktur der Sprache lässt sich jedoch nicht durch die sogenannte „Ordinary-Language-Philosophy“ oder die Sprechakttheorie trivialisieren. Als das Existenziale ist sie keine objektive Tatsache und kann durch die Analyse des Sprechakts nicht geklärt werden. Es wird zwar nicht angenommen, dass Heideggers „Sprachphilosophie“ den analytischen Ansätzen überlegen ist, aber es ist zu verdeutlichen, dass Heideggers existenzialer Ansatz der Sprachanalyse ebenso aufschlussreich ist.

Heidegger analysiert die existenziale Struktur der Rede in vier *konstitutiven Momenten*: „das Worüber der Rede (das Beredete), das Geredete als solches, die Mitteilung und die Bekundung“. (SuZ 162)

1. Das *Worüber* (das Beredete) der Rede ist ihre Bedeutung, z.B. durch den Satz „Das ist ein Tisch“ redet man gerade über den bezogenen Tisch. Aber Heidegger unterstellt, dass die Rede erst nicht eine bestimmte Bedeutung, sondern „das Bedeutungsanze“, das in Bedeutungen aufgelöst werden kann, darstellt. (SuZ 161)²⁵⁶ Ein Satz ist als die Rede kein abstraktes semantisches Bild einer Tatsache, sondern hat „wesenhaft eine spezifisch weltliche Seinsart“. (SuZ 161) Die Rede ist kein objektives Ding, sondern ein Bestandteil der Erschlossenheit, ein existenzialer Strukturmoment. Der existenziale Charakter der Rede wird übersehen, wenn sie für die ausgesprochenen Sätze gehalten wird. Die Rede ist erst die Artikulation der befindlichen Verständlichkeit. Daher ist das Worüber der Rede kein vom Dasein unabhängige vorhandener (wirklicher) Gegenstand, sondern das Phänomen, das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*. Die lebensweltlichen Phänomene lassen sich nicht objektivieren, wie hinsichtlich der Befindlichkeit und des Verstehens schon bemerkt, weswegen die Rede auch nicht objektivierbar ist. Sie ist weder ein vom Dasein unabhängiges Vorhandenes noch ein von ihm gebrauchtes Zeug, sondern ein existenzialer Strukturmoment der Erschlossenheit (des praktischen Wissens). Dies lässt sich durch einen anderen konstitutiven Moment der Rede, nämlich die *Bekundung*, verdeutlichen.
2. Die *Bekundung* der Rede besagt, dass die Rede das *Sichaussprechen* ist. (SuZ 162) Das Dasein bringt durch die Rede sowohl seine Befindlichkeit als auch sein Verstehen zur Sprache. Die Rede wie „Ich bin traurig“ oder „Ich kann den Hammer so oder so gebrauchen“ artikuliert sowohl die *existenziell-ontische* als auch die *existenzial-ontologische* Erschlossenheit des Daseins. Daher lässt sich das Bedeutungsanze der Rede weder auf einen epistemischen Gegenstand (ein Vorhandenes) noch auf einen praktischen

²⁵⁶ Die Rede hat also auf der existenzial-ontologischen Ebene auch eine Bedeutung. Lafont nennt diese Funktion der Sprache „die Welterschließung“, siehe: *Lafont 1993b*. Wie bemerkt, hat das Zeichen Heidegger zufolge schon eine solche Funktion.

Gegenstand (ein Zuhandenes) reduzieren. Die Rede bezieht sich immer auf das Dasein selbst. Die Selbstbezüglichkeit der Rede ist kein Ausdruck des Selbstbewusstseins, sondern der existenzial-ontologischen Erschlossenheit. Das »Ich« heißt erst nicht *res cogitans*, sondern das affektive und voluntative Dasein. Die Artikulation der Erschlossenheit ermöglicht uns, das Ich als *das logische Ich* zu bestimmen, und nicht umgekehrt.

Die Rede artikuliert im Alltag zwar die Verständlichkeit des Daseins, aber bezieht sich *zunächst und zumeist* auf die epistemischen oder praktischen Gegenstände, weswegen sie die existenziale Struktur dem Dasein nicht erschließt. In diesem Sinn ist die Rede zugleich die existenzial-ontologische Erschlossenheit und Verschlossenheit. Wenn das Dasein die Sprachzeichen gebraucht, verhält es sich zu Zeigzeugen. Die sprachliche Artikulation ist also immer schon eine Art des Handelns, die durch die existenziale Struktur bedingt ist. Die fundamentale existenzial-ontologische Erschlossenheit, d.h. das Verstehen und die Befindlichkeit, ist eine notwendige Bedingung sowohl für die selbstbezügliche Rede, als auch für andere Sprechakte. Alle Sprechakte sind *per se* selbstbezüglich, entweder implizit oder explizit, indem sie auf dem selbstbezüglichen Verstehen und der selbstbezüglichen Befindlichkeit basieren. Nicht nur die Absichtssätze und die Gefühlssätze, sondern auch die Aussagen über objektive Tatsachen sind selbstbezüglich. Descartes bringt die Selbstzuschreibung der Sätze bzw. der Gedanken zum Ausdruck und Heidegger nimmt sie auch in Kauf. Die Sätze (die Rede) als die von Dasein unabhängigen Dinge (die Vorhandenen) aufzufassen heißt nichts anderes als eine künstliche philosophische Abstraktion. Die Rede bezieht sich nicht nur auf ihren Gegenstand, sondern auch auf das Dasein und den ganzen Handlungskontext. Das Worüber der Rede ist also das Bedeutungs ganze.

3. Das *Geredete als solches* ist der Sinn der Rede. Ein Zeichen ist ein Zeug, welches dem Dasein eine Orientierung im Handlungskontext gibt. Der Sinn von »nach links« ist anderes als der Sinn von »nach rechts«. Die Rede kann Heideggers zufolge Wunsch, Frage, Biete usw. sein. (SuZ 161) Eine Frage hat einen anderen sprachlichen Sinn als eine Aussage, sogar wenn sie denselben Sachverhalt ausdrücken, z.B. „Ist das ein Tisch?“ und „Das ist ein Tisch“. Damit die Rede in einem Handlungskontext einen bestimmten Sinn angeben kann, müssen ihre Bedeutung (das Worüber) begrenzt werden. „Das Beredete der Rede ist immer in bestimmter Hinsicht und in gewissen Grenzen »angeredet«. In jeder Rede liegt ein *Geredetes als solches*“. (SuZ 162) Die alltägliche Rede muss pragmatisch sein, d.h., das artikulierte Bedeutungs ganze muss in Bedeutungen aufgelöst werden und eine Rede muss sich auf ein bestimmtes Phänomen richten. Statt das Weltganze zu artikulieren, bringt eine bestimmte Rede nur ein bestimmtes Phänomen zum Ausdruck. (Sie *zeigt* aber das

Weltganze bzw. das Bedeutungsganze.) Aufgrund dessen lässt sich der Sinn (das Geredete) der Rede als solches von anderen Sinnen bzw. Handlungsanweisungen begrenzen. Unter dem Geredeten versteht Heidegger noch nicht den sprachlichen Sinn eines Satzes.

4. Zum letzten ist die Rede die *Mitteilung*. Damit meint Heidegger nicht, dass die Rede stets der kommunikative Sprechakt ist. Das Phänomen der Mitteilung muss „in einem ontologisch weiten Sinne verstanden werden“. (SuZ 162) Das Dasein verhält sich im Alltag zu praktischen oder epistemischen Gegenständen, welche öffentlich bekannt und bestimmt sind. In diesem Sinn verhält das Dasein sich immer zu anderen Menschen, sogar wenn es nicht direkt mit ihnen umgeht. Die Rede basiert zwar auf der existenzial-ontologischen Erschlossenheit des Daseins, aber es heißt nicht, dass sie privat ist. Ein Zeug ist immer mit bestimmten Gebrauchsregeln verbunden, damit es Zeug ist, d.h. damit es nützlich ist. Der Sinn der Rede muss regelmäßig sein, damit das Dasein dadurch eine Orientierung gewinnen kann. Die Grammatik und die Logik sind ebenso keine privaten Regeln, welche dem einzelnen Dasein allein verständlich sind. Es versteht sich, dass die Sprache ein öffentliches Zeug ist. Außerdem artikuliert die Rede nicht das private Gefühl oder die private Erkenntnis, sondern bringt die öffentliche Befindlichkeit und das öffentliche Verstehen zur Sprache. Aufgrund der Öffentlichkeit der Rede, d.h., dass sie mitteilend ist, ist die Sprache ein Kommunikationsmittel, und nicht umgekehrt.

Es wird oft zwischen dem Satz aus der Ersten-Personen-Perspektive und dem aus der Dritten-Personen-Perspektive unterschieden. „Ich habe Kopfschmerz“ und „Er hat Kopfschmerz“ sind dann zwei Arten der Aussage. Das Eine ist ein direkter Ausdruck des Schmerzes und unfehlbar, während das Andere ein Beobachtungssatz und fehlbar ist. Dies ist aber unhaltbar, denn *erstens* ist der Satz aus der Ersten-Personen-Perspektive auch fehlbar, z.B. mein Schmerz liegt tatsächlich im Bauch, daher ist „Ich habe Kopfschmerz“ falsch. Diese Widerlegung ist wahrscheinlich nicht so fatal für die genannte Unterscheidung, denn man kann dafür noch argumentieren, dass die unfehlbaren Sätze aus der Ersten-Personen-Perspektive auf die Sätze wie „Ich habe Schmerz“ oder „Ich bin traurig“ beschränkt sind. Ich habe aber nicht gesehen, inwiefern solche Sätze nicht im Zusammenhang mit der Empirie stehen. Die Existenz des Körpers ist die unentbehrliche Voraussetzung für die Empfindung oder das Gefühl, sonst wären die genannten Sätze unsinnig. Sie sind also nur *prima facie* aus der Ersten-Personen-Perspektive, aber in der Tat mit der Dritten-Personen-Perspektive verflochten; *zweitens* basieren die sogenannten Sätze aus der Dritten-Personen-Perspektive nicht nur auf Beobachtungen, z.B. „Er hat Kopfschmerz“ stellt nicht bloß das beobachtete Verhalten eines anderen Lebewesens oder die Gehirnaktivitäten des beobachteten Körpers dar, sondern mit »er« wird eine andere

Person gemeint. Dass er die nicht objektivierbare existenziale Struktur wie ich hat, ist nicht beobachtbar, obwohl das Mitsein sich ohne Empirie nicht erschließt. Sie ist aber vielmehr eine existenzial-ontologische Analogie als ein ontisches Beobachtungsergebnis. Die Existenz verfügt auf der existenzial-ontologischen Ebene schon über den Charakter des Mitseins, der die Voraussetzung für die ontische Rede über andere Personen ist.

Es hat sich erwiesen, dass die Rede bzw. die Sprache zwei Funktionen hat. Die erste Funktion ist die Artikulation des Bedeutungsganzen, das durch die Befindlichkeit und das Verstehen schon erschlossen sind. Heidegger nennt diese Funktion des *logos* auch *das aufweisende Sehenlassen* (*ἀπόφαίνεσθαι*). (SuZ 32) Was die Rede sehen lässt, ist die Sache selbst, das Phänomen bzw. das Bedeutungsganze von der „objektiven“ Tatsache und der „subjektiven“ existenzialen Erschlossenheit. Heidegger weist aber auch darauf hin, dass die Bedeutung (das Beredete) und der Sinn (das Geredete) der Rede im Alltag schon *als solches* beschränkt sind; Die zweite Funktion ist die Mitteilung. Die Sätze sind Zeuge, welche für die Menschen zugänglich sind. Der sprachliche Sinn der Rede ist öffentlich und kann daher im Prinzip von jedem Menschen angeeignet werden. Die Öffentlichkeit der Rede heißt aber nicht, dass die Bedeutung und der Sinn von ihr für alle Menschen offen sind. Man muss zuerst lernen, wie sich zu Sprachzeichen angemessen zu verhalten. Die Bedeutung der Rede zeigt sich, nur wenn man sich im Handlungskontext zu Dingen angemessen verhält und die Handlungsweisung der Rede richtig verfolgt. Die Rede zu verstehen ist weder die bloße sinnliche Wahrnehmung noch die intellektuelle Anschauung, sondern eine menschliche Fähigkeit, die zum praktischen Wissen gehört. Beide Funktionen der Rede stehen aber nicht immer in der Übereinstimmung. Es ist zu erklären, wie die Mitteilung funktioniert und wie die Rede dadurch sich ins *Gerede* ändert. Aber zuvor möchte ich auf das *explizite* praktische Wissen, nämlich das *Auslegen*, eingehen.

§8. Auslegung

Nachdem drei Momente der existenzialen Struktur betrachtet worden ist, wenden wir uns zu Heideggers Bestimmung des praktischen und des epistemischen Wissens. Beide Termini verwendet Heidegger in *SuZ* nicht, aber ich versuche zu zeigen, dass er mit der *Auslegung* (*SuZ* §32) das *explizite* praktische Wissen und mit der *Aussage* (*SuZ* §33) das epistemische Wissen meint.

Das Verstehen besagt ontisch das *Know-how* und existenzial-ontologisch das Selbst- und das Weltverständnisse, daher lässt es sich vermuten, dass das Verständnis des Daseins dadurch schon geklärt ist. Wozu dient noch die Auslegung? „Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung.“ (*SuZ* 148) Heidegger unterscheidet also zwischen dem Verstehen und der Ausbildung des Verstehens. Während das Verstehen als das praktische Wissen implizit ist, ist die Auslegung seine Ausbildung bzw. sein Ausdruck.²⁵⁷

Ein vorzügliches Ausdrucksmittel ist natürlich die Wortsprache. Wenn das implizite praktische Wissen zur Sprache gebracht wird, ist die sprachliche Auslegung dann nicht gleich wie die Aussage? Heidegger ist zwar der Auffassung, dass die Auslegung ausdrücklich ist: „Die Umsicht entdeckt, das bedeutet, die schon verstandene Welt wird ausgelegt. Das Zuhandene kommt *ausdrücklich* in die verstehende Sicht.“ (*SuZ* 148) „das ausdrücklich Verstandene, hat die Struktur des Etwas als Etwas“ (*SuZ* 149), aber er unterstellt zugleich, dass die verstehend-auslegende Umsicht „das vorprädikative schlichte Sehen“ (*SuZ* 149) ist. Was heißt das vorprädikative ausdrückliche Sehen? In §5 habe ich darauf hingewiesen, dass die Rede von »Sehen« in *SuZ* metaphorisch ist und es als das diskursive Wissen aufgefasst werden sollte. Daher sollte das vorprädikative schlichte Sehen auch diskursiv sein. Obwohl Heidegger in Bezug auf die Auslegung auch von „Wahrnehmen von zuhandedem Zeug“ spricht, meint er nicht, dass solche Wahrnehmung bloß sinnlich ist, sondern er hält daran fest, dass sie „verstehend-auslegend“ ist. (*SuZ* 149) Folglich lässt sich annehmen, das verstehend-auslegende Sehen zugleich diskursiv und vorprädikativ ist. Was heißt es?

Der *logos* kann Heidegger zufolge in *die vorprädikative Auslegung* und *die prädikative Aussage* differenziert werden. Dies steht in Übereinstimmung mit seiner Unterscheidung zwischen *dem hermeneutischen Als* und *dem apophantischen Als*. (*SuZ*, §33) Beide Arten von *logos* drücken das menschliche Wissen aus, aber diese ist prädikativ, während jene vorprädikativ ist. Was heißt es aber der vorprädikative sprachliche Ausdruck bzw. die Auslegung, der hermeneutische Als? Wir halten normalerweise daran, dass in unserer Sprache nur die Aussagen prädikativ sind,

²⁵⁷ Demmerling deutet das Verstehen als das implizite Verstehen und die Auslegung als das explizite Verstehen. Außerdem hält er die Auslegung für nicht sprachlich, was unhaltbar ist, siehe: *Demmerling 2009, S.66.*

während die Absichtssätze, die Wunschsätze usw. keine Funktion der Prädikation besitzen. Nur die Aussagen können wahr oder falsch sein, während die anderen Arten von Satz weder wahr oder falsch sein können. Also sind sie einfach *nicht prädikativ*. Was heißt es dann, dass ein Satz *vorprädikativ* ist?

Graeser interpretiert Heideggers Begriff der Auslegung so, dass sie die Form wie „Dies ist (ein) S“ hat. Und er findet, dass es unverständlich ist, dass ein solcher Satz nicht prädikativ ist.²⁵⁸ Es gibt natürlich keinen Grund, diesen Satz für nicht prädikativ zu halten. Wenn man die Prädikation etwa als die Klassifikation versteht, klassifiziert dieser Satz gerade den bezogenen Gegenstand als ein S. Von dieser Klassifikation oder Prädikation kann man auch Schlussfolgerungen ziehen, z.B. „Weil dies ein S ist, dann ist es kein G“. Also sind die Sätze wie „Dies ist (ein) S“ prädikativ. Graesers Schlussfolgerung ist zwar richtig, aber seine Kritik kann Heidegger nicht zugeteilt werden. Heidegger unterstellt nur, dass die Auslegung die Form wie „es ist zum...“ hat, wozu er hinzufügt: „Die Angabe des Wozu ist nicht einfach die Nennung von etwas, sondern das Genannte ist verstanden *als* das, *als* welches das in Frage stehende zu nehmen ist.“ (SuZ 149) Also ist er der Auffassung, dass die Auslegung durch einen sprachlichen Ausdruck (die Nennung des Wozu) zur Sprache gebracht werden kann. Aber er unterstellt zugleich, dass das Auslegen nicht einfach über etwas zu reden ist. Etwas auszulegen ist nicht gleich wie etwas zu erkennen. Die Nennung des Zwecks (des Wozu) des praktischen Gegenstandes (des Zuhandenen) dient nicht zur Klassifikation oder Prädikation, sondern zur *praktischen* Bestimmung des Gegenstandes. Nehmen wir den Satz „Das Auto ist zum Betrachten“ als Beispiel. Dieser Satz kann als eine Prädikation, d.i. eine Aussage, betrachtet werden, dann ist er entweder wahr oder falsch. Zum Beispiel, wenn das bezogene Auto im Museum liegt und zum Betrachten ist, ist dieser Satz wahr. Aber er kann auch als „der hermeneutische Als“ dienen, z.B., weil ich mein Auto meinem Nachbar nicht ausleihen möchte, belüge ich ihn, dass mein Auto schon seit langem kaputt ist und nun nur zum Betrachten ist. In diesem Fall ist es schwer zu sagen, ob der Satz wahr oder falsch ist. Mein Auto hat *per se* keine solchen Eigenschaften wie „zum Fahren“ oder „zum Betrachten“. Am meisten kann man nur sagen, dass es verschiedene Anwendungsmöglichkeiten hat. Der Zweck eines praktischen Gegenstandes ist in der Praxis je zu bestimmen. Es ist irreführend anzunehmen, dass er an sich schon einen Zweck oder mehrere Zwecke hat. Im Alltag drücken wir oft solche Sätze aus, welche zwar über die Form der Prädikation verfügen, aber sie sind keine prädikative Aussage von der objektiven Realität, sondern geben uns Handlungsanweisungen. Das heißt, sie dienen als Zeigzeuge, welche uns Orientierungen im Handlungskontext geben. Wenn ich meinen Nachbar belüge, teile ich ihm eigentlich mit, dass ich das Auto ihm nicht ausleihen möchte, d.h. ich gebe

²⁵⁸ Graeser 1993, S.562-563

ihm eine Handlungsanweisung. In dieser Hinsicht ist Heideggers Behauptung verständlich: „das Genannte ist verstanden *als* das, *als* welches das in Frage stehende zu nehmen ist“. Der hermeneutische Als ist der explizite praktische Als, wodurch etwas als etwas explizit aufgefasst und gebraucht wird. Der sprachliche Ausdruck dabei dient dazu, uns eine Orientierung in der Umwelt zu geben. Er kann sowohl in der Form „Dies ist ein S“ als auch in der Form „S ist P“ sein.

Die Auslegung ist nichts anderes als ein Ausdruck der Erschlossenheit, d.h. des praktischen Wissens des Daseins. Sie besagt also das explizite praktische Wissen. Es ist zu unterscheiden zwischen der Auslegung und der Rede, denn diese sowie das Verstehen machen die Basis von jener aus.²⁵⁹ Heidegger hält die Auslegung nicht für einen existenzialen Strukturmoment des Daseins. Das heißt, während Befindlichkeit, Verstehen und Rede die notwendigen formalen Bedingungen der Existenz ausmachen, ist die Auslegung nur ein kontingentes Phänomen. Nicht jedes Verstehen des Daseins ist schon eine Auslegung. Nur wenn das Verstehen ausgebildet ist, kommt die Auslegung zum Vorschein vor. In manchen Fällen geht das Dasein einfach mit einem praktischen Gegenstand um, ohne ihn auszulegen.²⁶⁰

Dreyfus deutet die Auslegung als einen abgeleiteten, aber nicht als einen defizienten Modus des Verstehens,²⁶¹ was zutreffend ist. Heidegger zufolge unterscheidet sich ein ausgelegter praktischer Gegenstand von einem epistemischen Gegenstand.

Sie wirft nicht gleichsam über das nackte Vorhandene eine »Bedeutung« und beklebt es nicht mit einem Wert, sondern mit dem innerweltlichen Begegnenden als solchem hat es je schon eine im Weltverstehen erschlossene Bewandnis, die durch die Auslegung herausgelegt wird. (SuZ 150)

Also wird das Handeln durch die Auslegung nicht gestört und bleibt das Zuhandene als das Zuhandene. Die Bewandnis (das implizite *Know-how*) des Daseins bleibt aber nicht mehr implizit zu sein, sondern wird „herausgelegt“. Das Mittel der Auslegung ist die Sprache, die auf der Rede basiert. Aber die Rede ist zunächst nicht ein Zeug, sondern ein existenzialer Strukturmoment. Wenn die Auslegung als die sprachliche Artikulation des praktischen Wissens funktioniert, gerät sie schon in die Gefahr, dass sie als ein praktischer oder ein epistemischer

²⁵⁹ „Sie liegt daher der Auslegung und der Aussage schon zugrunde.“ (SuZ 161)

²⁶⁰ Indem die Rede wesentlich zur Existenz gehört, gebraucht das Dasein immer schon Zeichen. Ein Zeichen ist wiederum ein Vorhandenes (auch ein Zuhandenes) und in dieser Hinsicht ist das Dasein immer schon „das logische Subjekt“ bzw. *res cogitans*. Brandom sieht richtig ein: “There can be no Dasein that cannot treat things as vorhanden.” (Brandom 2002, S.48) Aber er missversteht Heidegger, indem er unterstellt, dass es keine Rede gibt, wenn es keine Aussage gibt. (ebd.) Das Aussagen oder die Thematisierung basiert Heidegger zufolge auf der Rede und nicht umgekehrt. Das Dasein ist zunächst auch nicht “the Being that thematizes” (a.a.O., S.35). Das Zeichen dient *als das Vorhandene* vorerst nicht zu dem Aussagen oder der Thematisierung, sondern zur Zeigung der Umwelt und der Weltmäßigkeit. Die Umwelt wird durch das Zeichen weder objektiviert noch thematisiert, sondern als ein Phänomen gezeigt.

²⁶¹ Dreyfus 1991, S.195

Gegenstand aufgefasst wird. In der Tat ist sie aber untrennbar von der existenzialen Struktur und lässt sich nicht objektivieren.

Heidegger charakterisiert die Auslegung durch seine *Vor-Struktur*. (SuZ 150) Die Auslegung gründet jeweils in einer *Vorhabe*. Sie besagt nichts anderes als den Handlungskontext. Der praktische Gegenstand wird immer innerhalb der Mittel-Zweck-Bezüge, d.i. der Handlungskontext, verstanden. Die Auslegung findet in demselben Kontext statt, indem sie sich um den praktischen Gegenstand und sein Wozu handelt. Die Auslegung ist nicht blind, sondern immer „unter der Führung einer Hinsicht“ (SuZ 150) und gründet jeweils in einer *Vorsicht*. Man kann auch sagen, dass die Auslegung immer eine bestimmte Methode anwendet. Die Vorsicht oder die Methode benötigt aber nicht mentale Repräsentationen im Bewusstsein zu sein. Nachdem man durch wiederholte Übungen das praktische Wissen erworben hat, braucht man nicht mehr über die Methode der Auslegung zu überlegen. Sie ist im Alltag oft die Routine, z.B. Auto fahren, kochen, Fußball spielen usw. Es ist zwar nicht zu verneinen, dass mentale Repräsentationen für manche Handlungen nötig sind, aber es heißt nicht, dass sie alle Handlungen kontrollieren. Sonst wären sie Software und die Körper Hardware, d.h. ein Mensch wäre ein Computer. In der Tat benötigen unsere alltäglichen Handlungen oft keine mentale Repräsentation und sind keine Durchführungen bestimmter Programmen. Zum Beispiel, es ist kaum vorstellbar, dass ein Fußballspieler immer eine entsprechende mentale Repräsentation ins Bewusstsein hält, wenn er eine körperliche Bewegung ausführt und ein Ziel verfolgt. Man kann wahrscheinlich dagegen argumentieren, dass die mentale Repräsentation nicht immer bewusst zu sein benötigt. Dann ist es aber unverständlich, warum sie immer noch mental ist. Der Kognitivismus in Bezug auf das menschliche Handeln ist unhaltbar.²⁶² Das *Know-how* lässt sich nicht auf das *Know-that* reduzieren. Aber der Behaviorismus ist auch falsch, denn die Vorsicht ist nicht nichts, sondern eine Form des Wissens. Wir sind im Alltag normalerweise mit dem Handlungskontext vertraut und *wissen, wie* mit einem praktischen Gegenstand für sein Wozu und für unser Ziel umzugehen.

Heidegger ist der Auffassung, dass die alltäglichen Routinen regelmäßig sind, und „die Auslegung kann die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem Selbst schöpfen oder aber in Begriffe zwingen“ (SuZ 150). Aber er nennt den Ausdruck der Auslegung statt des Begriffes den *Vorgriff*. Der *Vorgriff* gehört natürlich zur Sprache, aber er ist noch nicht konformistisch. Das Wort »Fisch« kann zwar von uns allen benutzt werden, aber es hat wahrscheinlich bei uns unterschiedliche Sinne. Manche verstehen darunter nur ein im Wasser lebendes Wirbeltier, während andere darunter ein religiöses Symbol verstehen. Als ein religiöses

²⁶² Vgl. Dreyfus 2005.

Symbol hat es wiederum unterschiedliche Sinne bei den Gläubigen und den Ungläubigen, und sogar bei den Gläubigen kann es wiederum unterschiedliche Sinne haben, usw. Dass wir einen sprachlichen Ausdruck auf verschiedene Weisen verstehen und auslegen, ist ein selbstverständliches Phänomen. Heidegger ist also im Recht, unsere alltägliche sprachliche Ausdrücke (Auslegungen) statt als den Begriff als den Vorgriff zu bezeichnen.²⁶³

Heidegger nennt die Vor-Struktur der Auslegung auch den *Sinn* des Daseins: „Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält“; „*Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich ist.*“ (SuZ 151) Der Sinn oder die Vorstruktur besagt also das Vorwissen des Daseins. Dadurch ist aber nicht geklärt, warum der Sinn nicht der abstrakte Gedankeninhalt, „die objektive Realität der Idee“ (Descartes), ist. „Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein“ (SuZ 151). Der Gegenstand der Auslegung ist also der praktische Gegenstand. Das auslegende Verhalten zum praktischen Gegenstand wird aber durch den Sinn, der „das formale Gerüst“ ist (SuZ 151), vermittelt. Die Gegebenheitsweise eines praktischen Gegenstandes wird in der Auslegung durch den Sinn bestimmt. Daraus wird es verständlich, dass Heidegger unterstellt, dass nur das Dasein den Sinn hat. (SuZ 151) Es heißt nicht, dass der Sinn bloß subjektiv ist. Das formale Gerüst der Auslegung lässt sich nicht kategorisieren oder klassifizieren, sondern ist „ein Existenzial des Daseins“ (SuZ 150). Der Sinn ist als ein Existenzial weder „subjektiv“ noch „objektiv“. Er ist keine Eigenschaft eines Vorhandenen und existiert nicht in der Form der mentalen Repräsentation, sondern ist das existenziale formale Gerüst, worunter der praktische Gegenstand als etwas ausgelegt wird. Nur wenn das Dasein sich zu einem praktischen Gegenstand verhält und dieser jenem gegeben wird, hat jenes den Sinn. Der praktische Gegenstand, z.B. das Zeichen, »hat« nur in einem abgeleiteten Sinn den Sinn. Der Sinn des Daseins und der des praktischen Gegenstandes sind dasselbe, das das Vorwissen des Daseins ist. Er besagt nichts anderes als die Handlungsanweisung (*das Woraufhin des Entwurfs*) und das Dasein gewinnt dadurch eine Orientierung im Handlungskontext. Der Sinn oder die Vor-Struktur hat denselben ontologischen Status wie die anderen existenzialen Strukturmomente. Sie machen die existenzial-ontologische Form bzw. die Erschlossenheit aus und können nicht kategorisiert werden.

Indem der Sinn die Vor-Struktur ist, ist er schon diskursiv. Er kann auch ausgedrückt und zur Sprache gebracht werden. Der abstrakte Gedankeninhalt oder Satzinhalt ist er trotzdem noch nicht. Indem er die Auslegung des praktischen Gegenstandes ermöglicht und dem Dasein jeweils eine Orientierung in der Welt gibt, hat er wesentlich den pragmatischen Charakter. Wenn man ihn als einen epistemischen (vorhandenen) Gegenstand betrachtet, geht er verloren. Die Auslegung

²⁶³ Die hermeneutische Vor-Struktur siehe auch: GA18, 274-277.

und der objektive „Gedanke“ (mit Frege zu sprechen) sind nicht dasselbe, sondern haben unterschiedliche ontologische Fundamente. Die Auslegung ist zwar diskursiv, aber weder die Beschreibung des Gegenstandes noch diejenige der persönlichen Erfahrung. Sie bringt die persönliche Erfahrung bzw. die Erschlossenheit des Akteurs zum Ausdruck und legt dadurch den praktischen Gegenstand aus. Nicht jede Erfahrung des Akteurs kann zum Ausdruck gebracht werden und damit es gelingen kann, muss das Verstehen zuvor ausgebildet werden. Der Akteur muss seine Handlung schon gut kennen, um sie auszulegen. In dieser Hinsicht ist die Auslegung nur *eine* Art der Rede. Sie basiert auf der persönlichen Erfahrung und ist daher das explizite praktische Wissen.²⁶⁴ Sie ist also die *echte* Rede, die sich von der *unechten* Rede, die Heidegger das *Gerede* nennt, unterscheidet. (Darauf komme ich im nächsten Kapitel zurück.)

Heidegger bezeichnet eine Art der Auslegung als „die Überlegung“, deren Schema „das »wenn-so«“ ist. (SuZ 369) Die Überlegung ist aber kein *cogitare*, weil sie sich um den praktischen Gegenstand handelt. Erinnern wir uns an Tugendhats These, dass die Willensfreiheit die Fähigkeit zur *Überlegung* ist. Er setzt sie auch mit der Fähigkeit, das praktische Ja/Nein zu sagen, gleich. Die zweite These wird von Heidegger offensichtlich nicht geteilt, weil er das Schema der Überlegung als das »wenn-so« auffasst. Die erste These kann er aber zum Teil in Kauf nehmen, dass die Auslegung oder die Überlegung wesentlich den voluntativen Charakter hat. Das praktische Wissen kommt durch die Auslegung oder die Überlegung zum Ausdruck: „wenn dies oder jenes zum Beispiel hergestellt, in Gebrauch genommen, verhüllt werden soll, so bedarf er dieser oder jener Mittel, Wege, Umstände, Gelegenheiten.“ (SuZ 359) Die Mittel-Zweck-Bezüge werden dadurch expliziert und es erschließt sich dem Akteur, dass er während des Handelns letztlich sein eigenes Ziel verfolgt. („Das Dasein entwirft seine Existenz immer auf sein Worumwillen.“) Der „willentliche“ Charakter des alltäglichen Handelns besteht oft nicht darin, das praktische Ja/Nein zu sagen, sondern darin, die Mittel-Zweck-Bezüge explizit zu machen, d.h. sie zur Sprache zu bringen oder *bewusst* zu erfahren.²⁶⁵ Die Auslegung oder die Überlegung kommt im Bewusstsein vor, wenn das praktische Wissen bzw. das Verstehen ausgebildet ist.

Ryle ist also im Recht, dass das *Know-how* sich vom *Know-that* unterscheidet und ausgebildet werden muss. Aber er verkennt die Funktion der Sprache bzw. die Funktion des Bewusstseins und übersieht, dass das praktische Wissen sowohl implizit als auch explizit sein kann. Folglich gerät er in den Behaviorismus, indem er den Primat des epistemischen Wissens (des *Know-that*) ablehnt. Im Vergleich zu Tugendhat und Ryle bestimmt Heidegger das praktische Wissen als die Erschlossenheit, d.i. die Einheit von Verstehen, Befindlichkeit und Rede, die innerhalb des nicht

²⁶⁴ Vgl. auch Brandom 2005, S.226

²⁶⁵ Das Bewusstsein heißt daher in *SuZ* nicht nur die defiziente Umsicht und die Erkenntnis (beide gehören zum epistemischen Wissen), sondern auch die Auslegung, das explizite praktische Wissen. Auf das Verhältnis von diesen Arten des Bewusstseins gehe ich im nächsten Kapitel ein.

transparenten holistischen Handlungskontextes (der Umwelt) entsteht. Wenn sie ausgebildet ist, kommt sie zur Sprache und taucht im Bewusstsein auf. Der sprachliche Ausdruck von ihr ist zunächst keine prädikative Aussage über einen epistemischen Gegenstand, sondern die vorprädikative Auslegung von einem praktischen Gegenstand. Die Auslegung ist also die echte Rede, die auf Befindlichkeit und Verstehen basiert und zur Bestimmung des praktischen Gegenstandes dient.

Der hermeneutische Zirkel ist noch zu erklären. Heidegger definiert ihn als folgendes: „Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muss schon das Auszulegende verstanden haben“ (SuZ 152). Er weist darauf hin, dass sogar in der philologischen Interpretation dieser Zirkel vorhanden sei. (SuZ 152) Der Interpret muss ein Vorwissen von einem Text schon haben, um den Text zu interpretieren. Aber wie kann man garantieren, dass der erfasste Sinn des Textes mit dem Vorwissen (der Sinn) des Interpreten nicht identisch ist? Das Zirkelproblem geht also erst nicht um das Teil-Ganzheit-Verhältnis des Auslegens,²⁶⁶ sondern um das Verhältnis zwischen dem Vorwissen des Interpreten und dem Resultat der Auslegung. Wenn es tatsächlich einen Kreislauf zwischen beiden gäbe, dann wäre er *circulus vitiosus* (Teufelskreis). Heidegger verweigert aber, dass der hermeneutische Zirkel ein *vitiosum* ist. (SuZ 153) Ohne ein Vorwissen kann man natürlich den Sinn eines Textes, eines Kunststückes oder eines anderen praktischen Gegenstandes nicht erschließen. Aber das Vorwissen wird im Prozess der Auslegung erweitert und korrigiert, sodass das Resultat der Auslegung tiefer als das Vorwissen ist. Also ist der hermeneutische Zirkel in der Tat kein Kreislauf, sondern viel mehr eine Spirale.

Die Auslegung handelt sich nicht nur um das Vorwissen des Daseins, sondern auch um den praktischen Gegenstand. Ob ein Auto zum Fahren oder zum Betrachten ist, liegt es wahrscheinlich an der Entscheidung des Daseins, aber die Auslegung ist dabei nicht willkürlich. Das Auto ist weder trinkbar noch essbar, was sich in der Auslegung erweisen lässt. Durch die Auslegung wird nicht nur der Gegenstand von uns verstanden bzw. bestimmt, sondern auch umgekehrt unser Wissen vom Gegenstand bestimmt. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Sinn (das Vorwissen) des Daseins und der Bestimmung des praktischen Gegenstandes. Obwohl der Sinn des Daseins als die vorausgesetzte Bedingung der Auslegung dient und die Gegebenheitsweise des Gegenstandes bestimmt, hat der Gegenstand Bestimmungen an sich. Der praktische Gegenstand ist in gewissem Sinn das Seiende *an sich*.²⁶⁷ Durch den Umgang mit ihm

²⁶⁶ Indem die Vorhabe der Auslegung der Handlungskontext ist, ist die Auslegung holistisch. Die Auslegung eines Gegenstandes setzt aber nicht voraus, dass man alle Bestandteile des Handlungskontexts schon kennt, was unmöglich ist. Die Vertrautheit mit dem Handlungskontext als das Hintergrundwissen (Vorwissen) reicht schon aus, dass das Dasein eine Orientierung darin gewinnt und *weiß, wie* mit dem Gegenstand umzugehen und ihn auszulegen. Vgl. auch Gadamer 1960/1990, S.270-276.

²⁶⁷ „Zuhanenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist.“ (SuZ 71)

wird dem Dasein erschlossen, dass er eigene Bestimmungen an sich hat, welche zu entdecken sind. Sowohl die Naturdinge als auch die Zeuge haben ihre »Geheimnisse«. Wenn wir kein angemessenes praktisches Wissen davon haben, sind sie nicht für uns, sondern bloß an sich da, d.h. sie bleiben uns verborgen.

Der hermeneutische Zirkel als eine Methode hat in den Geisteswissenschaften den Status *sui generis*. Im Gegensatz dazu ist die Methode der Naturwissenschaften das Erkennen oder das theoretische Aussagen.²⁶⁸ Die Erkenntnis bzw. die prädikative Aussage ist entweder wahr oder falsch. In diesem Sinn sind die Naturwissenschaften exakte Wissenschaften, während die Geisteswissenschaften unexakt sind. „Weil Verstehen seinem existenzialen Sinn nach das Seinskönnen des Daseins selbst ist, übersteigen die ontologischen Voraussetzungen historischer Erkenntnis grundsätzlich die Idee der exakten Wissenschaften. Mathematik ist nicht strenger als Historie, sondern nur enger hinsichtlich des Umkreises der für sie relevanten existenzialen Fundamente.“ (SuZ 153) Heidegger gibt zwar zu, dass Naturwissenschaften und Mathematik exakter als die Geisteswissenschaften sind, aber er unterstellt, dass dies nicht an der Mangelhaftigkeit der Methoden der Geisteswissenschaften, sondern an ihren unterschiedlichen „existenzialen Fundamenten“ liegt. Es ist nicht anzunehmen, dass die Naturwissenschaften und die Mathematik keine Auslegungen sind und kein Vorwissen des Daseins voraussetzen. Sondern sie sind sowie die Geisteswissenschaften hermeneutisch.²⁶⁹ Man kann dagegen wahrscheinlich einwenden, dass die Naturwissenschaften und die Mathematik aus prädikativen Aussagen bestehen, welche entweder wahr oder falsch sind. Sie sind also nicht der hermeneutische Als, sondern der apophantische Als. Aber Heidegger hält die Gegenüberstellung zwischen dem hermeneutischen Als und dem apophantischen Als für ungültig, indem er diesen (die Aussage) als einen *abkünftigen* Modus von jenem (der Auslegung) unterstellt. (SuZ 153)

²⁶⁸ „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.“ (Dilthey 1894, S.1314)

²⁶⁹ In Bezug auf Heideggers *existenzialen Begriff der Wissenschaft* komme ich darauf zurück, siehe das nächste Kapitel.

§ 9. Die Aussage und das Gerede

Heidegger unterscheidet in *SuZ* zwischen der Auslegung, dem hermeneutischen Als, und der Aussage, dem apophantischen Als. Die Aussage ist ihm nach „eine abgeleitete Vollzugsform der Auslegung“ (*SuZ* 154). Es lässt sich danach fragen, inwiefern sie eine Form der Auslegung ist und inwiefern sie abgeleitet ist.

Heidegger zufolge liegt der Sinn zunächst nicht an Gegenständen oder Wörtern, sondern gehört zum Vorwissen des Daseins und kommt in der Auslegung zum Ausdruck. Wenn die Aussage eine Form der Auslegung ist, soll sie eben einen Sinn hat. (*SuZ* 154) Wenn der Sinn der Auslegung das Vorwissen des Daseins ist, woran liegt der Sinn der Aussage? Graeser kritisiert Heidegger daran, „dass Heidegger keinen Zusammenhang zwischen dem Sinn als Sinn von Dingen und dem Sinn als Bedeutung von Wörtern und Sätzen herstellt.“²⁷⁰ Ihm zufolge ist der Sinn von „X“ anderes als den Sinn von X. Das Wort „X“ und der Gegenstand X gehören zu zwei unterschiedlichen Gattungen des Seienden. Wenn Graeser den Sinn von Wörtern und Sätzen für die Bedeutung von ihnen hält, meint er damit den abstrakten semantischen Inhalt von ihnen. Ihm zufolge kann derselbe Gedanke bzw. dieselbe Aussage durch verschiedene Sätze ausgedrückt werden.²⁷¹ Er verfolgt nämlich die Frege/Husserl-Tradition.²⁷² Frege fasst die Bedeutung bei Eigennamen als den bezogenen Gegenstand und den Sinn als die Art des Gegebenseins des Gegenstandes auf. Im Vergleich dazu ist der Sinn der Aussage der „Gedanke“ und die Bedeutung ihr Wahrheitswert. Der Sinn ist ihm zufolge nicht psychologisch und kontextfrei, z.B. der Sinn von „Abendstern“ oder „Morgenstern“ bleibt in allen Fällen des Gebrauches unverändert für die Erfasser.²⁷³ Sein Ansatz ist natürlich günstig für die Mathematik und die Naturwissenschaften, weil die Aussagen von ihnen normalerweise für unhistorisch und kontextfrei gehalten werden.

Dieser Ansatz wird von Heidegger nicht geteilt. Ihm zufolge hat die Aussage (das Urteil) zwar einen Sinn, aber „nicht jedoch kann dieser als das definiert werden, was »an« einem Urteil neben der Urteilsfällung vorkommt“ (*SuZ* 154). Der Sinn der Aussage ist kein abstrakter semantischer Inhalt, der unabhängig von der Urteilsfällung in einem abstrakten logischen Raum vorhanden ist. Heidegger ist der Auffassung, dass eine Aussage nur den Sinn hat, wenn etwas von etwas ausgesagt wird. Er führt also die Aussage auf das Aussagen, d.h. der Gebrauch der Sprachzeichen, zurück. Die Aussage lässt sich nicht hypostasieren, sondern nur hinsichtlich der menschlichen Praxis betrachten. Heideggers Ansatz ist natürlich nicht gefahrlos, weil die Philosophen wie Husserl und Frege ihn kritisieren könnten, dass der Sinn einer Aussage nicht

²⁷⁰ Graeser 1993, S.567

²⁷¹ Ebd.

²⁷² a.a.O. S. 566

²⁷³ Vgl. Frege 1892, S. 29-30. Frege hält zwar den Sinn bei Eigennamen für die Art des Gegebenseins eines Gegenstandes, aber sie ist keine subjektive Vorstellung, sondern objektiv. Der Sinn eines Eigennamens ist ihm zufolge nichts anderes als das abstrakte semantische Inhalt von ihm.

psychologisch, sondern abstrakt und objektiv ist und durch unterschiedliche Sätze ausgedrückt werden kann. Vertritt Heidegger nicht einen unplausiblen Nominalismus? Wie kann er erklären, dass eine mathematische Aussage (z.B. $1+1=2$) immer denselben Sinn hat? Er vertritt aber keinen Nominalismus, indem er die Aussage als eine besondere Art der Auslegung, nämlich „den apophantischen Als“, auffasst. Er weist drei Bedeutungen der Aussage zu:

1. Aussage bedeutet primär *Aufzeigung* (SuZ 154). Diese Art der Rede ist ihm nach *logos apophantikos*. Dieser Terminus bedeutet bei Aristoteles die Rede, die etwas bedeutet und einen Wahrheitswert hat.²⁷⁴ Heidegger formuliert nun den semantischen Begriff „etwas bedeuten“ in den phänomenologischen Begriff „Seiendes von ihm selbst her sehen lassen“ um (SuZ 154). Die Bedeutung einer Aussage ist das Phänomen, d.i. das Seiende selbst, und wenn man sie erfasst, dann zeigt sich das Seiende selbst. Heidegger hält das aufgezeigte Phänomen erst nicht für den epistemischen Gegenstand, sondern für den praktischen Gegenstand. „In der Aussage »Der Hammer ist zu schwer« ist das für die Sicht Entdeckte kein »Sinn«, sondern ein Seiendes in der Weise der Zuhandenheit“. (SuZ 154). Aber das Zuhandene zu zeigen ist, wie bemerkt, primär die Funktion der Auslegung, während die Funktion der Aussage normalerweise für die Bestimmung eines epistemischen Gegenstandes gehalten wird. Heidegger führt aber die Aussage auf das Aussagen, d.h. ein Verhalten des Daseins, zurück und hält sie für eine Art der Auslegung bzw. des expliziten praktischen Wissens. Wenn etwas von einem praktischen Gegenstand auf einer ungestörten Weise ausgesagt wird, tritt er noch nicht aus der Umwelt heraus. Erst in der Erkenntnistheorie wird das Aussagen oder das Erkennen von anderen Arten des menschlichen Verhaltens ausgeschieden und der Gegenstand für den epistemischen Gegenstand gehalten. Heidegger verweigert also nicht, dass ein Seiendes wie Hammer ein epistemischer Gegenstand sein kann, aber er unterstellt, dass das Erkennen zunächst ein menschliches Verhalten ist und der epistemische Gegenstand (Vorhandenes) zunächst der praktische Gegenstand in der Umwelt ist. Durch die Aussage »Der Hammer ist zu schwer« wird vom Hammer (als einem praktischen Gegenstand) etwas ausgesagt. Es heißt nichts anderes als das, dass der Hammer als etwas *ausgelegt* wird. In diesem Sinn ist die Aussage eben eine Art der Auslegung, des hermeneutischen Als.

Man kann Heidegger daran kritisieren, dass er nur eine Art des singulären Satzes berücksichtigt, wenn er die Aussage als eine Art der Auslegung auffasst. Es gibt noch die theoretische Aussage, z.B. einen mathematischen Satz. Heidegger darf nicht behaupten, dass „ $1+1=2$ “ einen praktischen Gegenstand in der Weise der Zuhandenheit aufzeigt bzw. auslegt. Es ist illegitim, einen abstrakten theoretischen Gegenstand als einen praktischen Gegenstand

²⁷⁴ Aristoteles, De Interpretatione 4, 16b 26f.

aufzufassen, denn dieser existiert in der Umwelt, worin wir jenem aber nicht begegnen können. Heideggers Betrachtung von der Aussage anhand des Beispiels des Hammers geht also nur um die alltägliche Aussage (Auslegung) und die theoretische Aussage bleibt dabei unberührt.

Meiner Meinung nach gibt es aber mindestens zwei Möglichkeiten, Heideggers Position zu rechtfertigen. *Erstens* kann man sagen, dass die mathematischen und die logischen Sätze nicht *logos apophantikos* sind.²⁷⁵ Sie zeigen kein Phänomen auf und handeln sich nur um das Verhältnis der Begriffe. Sie sind analytische Sätze, wie viele Philosophen (Leibniz, Hume, Russell usw.) unterstellt haben. Dann beschränkt man *logos apophantikos* auf empirische Behauptungen, deren Gegenständen uns in der Umwelt begegnen können. *Zweitens* können die mathematischen und die logischen Sätze für *logos apophantikos* gehalten werden. Sie zeigen abstrakte theoretische Gegenstände, welche aber zugleich als praktische Gegenstände aufgefasst werden können, auf. Also kann die Extension des Begriffes des praktischen Gegenstandes (des Zuhandenen) erweitert werden. Heideggers Definition des Zuhandenen ist umfassend. Sie geht nicht darum, ob ein Gegenstand sinnlich oder abstrakt ist, sondern darum, wie er uns begegnet. Wenn ein Gegenstand beim Handeln uns begegnet und nicht aus dem Handlungskontext heraustritt, ist er ein Zuhandenes bzw. ein praktischer Gegenstand. Wenn Heidegger die Zeichen eben für Zeuge hält, könnte er die Zahlen und die logischen Termini ebenso für praktische Gegenstände halten. Die mathematischen oder logischen Sätze *lassen* uns mathematische oder logische Gegenstände innerhalb des Handlungskontextes *sehen*, wie die Märchen oder Mythos uns fantastische Gegenstände sehen lassen. Der Satz „Apollo ist eine mythologische Figur“ ist ebenso eine Aussage und hat einen Wahrheitswert. Um Apollo im Mythos zu begegnen, ist weder die sinnliche Wahrnehmung noch die bildliche Phantasie unentbehrlich, denn mythologische Erzählungen, welche zur menschlichen Praxis gehören, lassen uns ihn direkt sehen (verstehen). In diesem Sinn ist die mythologische Aussage ebenso *logos apophantikos*. Meiner Meinung nach liegt die zweite Erklärung Heideggers Position nahe.

2. Die zweite Bedeutung der Aussage ist die *Prädikation*. (SuZ 154) In der klassischen Aussagelogik wird die Aussage in Subjekt und Prädikat zergliedert und dieses sagt von jenem etwas aus. Aber wenn man die Wahrheitsfunktion der Aussage berücksichtigt, dann ist es offensichtlich, dass die Aussage nicht einfach die Zusammensetzung (*σύνθεσις*) von zwei Wörtern, sondern auch das Für-wahr-halten ist. Mit Descartes kann man sagen, dass das Urteil nicht nur ein Verstandesakt, sondern auch ein Willensakt ist. Damit die Prädikation

²⁷⁵ Die generellen Sätze können auf die einzelnen Sätze zurückgeführt werden, wie die Prädikatenlogik uns lehrt. Daher kann man sagen, dass sie auf eine indirekte Weise die praktischen Gegenstände aufzeigen.

möglich ist, muss zuvor das vom Subjektwort bezogene Objekt als wirklich gesetzt werden. Heidegger unterstellt, dass die Prädikation in der Aufzeigung ihr Fundament hat. (SuZ 155) Nur nachdem das Seiende aufgezeigt worden ist, kann es durch das Prädikat bestimmt werden. Aber warum?

Wie bemerkt, ist Descartes der Auffassung, dass der Irrtum nichts anderes als die falsche Setzung (ein falscher Glaube, ein falsches Für-wahr-halten) aus dem spontanen Trieb ist. Wenn man über etwas ein Urteil fällt, setzt man voraus, dass etwas der Fall ist. Der Denker, der den Urteilsakt ausführt, darf nicht annehmen, dass das Worüber des Urteils nicht der Fall ist.²⁷⁶ Dies gilt auch für die negative Aussage. Es lässt sich aber danach fragen, warum wir dieser Regel überhaupt folgen sollen. Warum kann das Aussagen nicht das Für-falsch-halten sein, z.B. der Lügnersatz: „Dieser Satz ist nicht wahr“? Heidegger würde diese Frage für unsinnig halten, denn die Urteilspraxis ist zunächst ein Verhalten des Daseins.²⁷⁷ Die Aussage ist eine Art der Auslegung, d.h. des Ausdruckes des praktischen Wissens. Als die Auslegung basiert die Aussage auf dem Vorwissen des Daseins. Das Dasein formuliert eine Aussage nicht aus einem Blick aus Nirgendwo, sondern erst nachdem etwas ihm gegeben worden ist. Die Bewandnisganzheit bzw. der Handlungskontext ist seine *Vorhabe*. „Den Bedeutungen wachsen Wort zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen“. (SuZ 161) Damit ist nicht ausgeschlossen, dass unsinnige Sätze,²⁷⁸ z.B. der Lügnersatz oder „Der gegenwärtige König von Frankreich ist bartlos“, ausformuliert werden können und über die Form der Aussage verfügen. Aber sie sind keine Aussagen im eigentlichen Sinn, d.h. kein *logos apophantikos*.

Wenn man über etwas ein Urteil fällt, setzt man schon voraus, dass sein Urteil der Sache selbst entweder entspricht oder nicht entspricht. Das heißt, dass die Urteilspraxis fehlbar ist. Im Anschluss an Aristoteles versucht Heidegger die Fehlbarkeit der Aussage durch *σύνθεσις* und *διαίρεσις* zu erklären. Ihm zufolge ist die Aussage gleichursprünglich „Zusammen- und Auseinandernehmen“, ob sie bejahend oder verneinend, wahr oder falsch ist. Diese formale Struktur der Aussage trifft das Phänomen des »etwas als etwas«. (SuZ 159) In der Aussage wird die Sache selbst als etwas herausgelegt bzw. aufgefasst, wodurch diese mit jener verbunden wird. Die Synthesis bedeutet erst nicht die Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat, sondern die Verbindung der Sache selbst mit der Aussage. Im *Kantbuch* bezeichnet

²⁷⁶ Wenn man von der normalen Urteilspraxis abstrahiert, können sich Antinomien ergeben, z.B. die Antinomie vom Lügner und die Russellsche Antinomie. Koch weist darauf hin, dass die Antinomien aus der *Unfundiertheit der Negation* folgen. (Koch 2006, S. 89-90) Die Logik hat also *per se* kein Fundament. Heidegger denkt aber, „dass die »Logik« des *λόγος* in der existenzialen Analytik des Daseins verwurzelt ist“ (SuZ 160). Was ist das existenzial-ontologische Fundament der Logik? Diese Frage hat er nicht beantwortet.

²⁷⁷ Parmenides zufolge kann man nicht an das Nicht-Seiende denken.

²⁷⁸ Sie haben aber sprachliche Sinne, indem wir sie verstehen können. Sie können aber keinen Wahrheitswert haben, d.h. sie haben keine Bedeutung und sind keine „Gedanken“ (mit Frege zu sprechen).

Heidegger „das Offenbarmachen des begegnenden Seienden“ als „*veritative Synthesis*“, und das Verbinden von Subjekt und Prädikat als „*prädikative oder apophantische Synthesis*“. (GA3, 29) Die Aussage steht in Verbindung mit dem aufgezeigten Gegenstand und erhebt einen Wahrheitsanspruch. Sie hat insofern eine Bedeutung und einen Wahrheitswert, wenn die veritative Synthesis besteht. Die synthetische Struktur (die Als-Struktur) besteht zunächst in der Aufzeigung. Das Zusammennehmen von Aussage und Gegenstand ist zugleich das Auseinandernehmen von beiden. Daraus folgt die Fehlbarkeit der Aussage. Die Möglichkeit des Irrtums liegt weder in der sinnlichen Anschauung noch im Verstand (das Erfassen der Begriffe), sondern im Urteilen oder Aussagen. Die Aussage differenziert sich als die Aufzeigung des Seienden immer vom Seienden selbst. Das Prädikat sagt nicht einfach vom Subjektwort, sondern viel mehr vom aufgezeigten (bezogenen) Seienden etwas aus.

3. Die dritte Bedeutung der Aussage ist *Mitteilung*. (SuZ 155) Wie bemerkt, hat die Rede schon diesen Charakter. Dabei wird der Charakter der *Mitteilung* dadurch erklärt, dass die Sprache ein Zeug ist. Die Verhaltensweise des Daseins zum Zeug ist öffentlich, d.h. sie kann von Anderen geteilt werden kann. Der Sinn de Zeugs bzw. des Daseins ist daher auch öffentlich. Damit wird nicht ausgeschlossen, dass die Rede je einen persönlichen Sinn für das Dasein hat. Der Gebrauch des sprachlichen Zeuges ist kontextabhängig und verweist letztlich auf das Worumwillen des Daseins. Als die Auslegung basiert die Aussage auf dem praktischen Wissen des Daseins bzw. der persönlichen Erfahrung. Heidegger argumentiert zwar nicht für die Privatsprache, aber er ist offensichtlich gegen Frege-Husserlsche Theorie des Sinnes²⁷⁹. Die Theorie beruht sich auf die Reflexion über die Mathematik und die Naturwissenschaft und hat Vorrang dabei, den Sinn der mathematischen und der naturwissenschaftlichen Aussagen zu erklären. Descartes vertritt schon die These, dass die Begriffe bzw. die Ideen im eigentlichen Sinn durch den Verstandesakt gebildet und daher abstrakt sind. Sowohl Descartes als auch Frege und Husserl halten daran fest, dass der Sinn eines Begriffes, folglich der Sinn einer Aussage, weder anschaulich noch psychologisch, sondern abstrakt ist. Heidegger kehrt sich von dieser Tradition ab und versucht die Sprache bzw. die Rede (*logos*) existenzial zu erklären. Die Auslegung bzw. die Aussage ist ihm zufolge nichts anderes als ein Zeigzeug, das das Zuhandene (das Seiende selbst) bzw. das Phänomen dem Dasein aufzeigt, d.h. sehen lässt. Wenn er Recht hätte, sollte er auch erklären können, inwiefern der Sinn eines mathematischen oder naturwissenschaftlichen Begriffes bzw. einer Aussage nicht subjektiv, sondern objektiv ist.

Heidegger zufolge besagt die Mitteilung der Aussage erst nicht die Kommunikation, sondern

²⁷⁹ In der Tat argumentiert er direkt gegen Lotze (wessen Position in Übereinstimmung mit der Frege-Husserl-Tradition steht), siehe: SuZ 156.

das „Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten“ (SuZ 155). Die Aussage unterscheidet sich von anderen Arten der Rede dadurch, dass sie die Aufzeigung (*logos apophantikos*) ist. Das aufgezeigte Phänomen ist als ein praktischer Gegenstand innerhalb des Handlungskontextes nicht privat, sondern öffentlich. Die Aussage ist daher ein „Mitsehenlassen“ des aufgezeigten Phänomens. Der Begriff der Mitteilung ist aber zweideutig, denn er kann sowohl das Mitsehenlassen, als auch die Kommunikation ohne das Mitsehenlassen des aufgezeigten Phänomens bedeuten. Sie kann also *echt* und *unecht* sein.

Sichaussprechende Rede ist Mitteilung. Deren Seinstendenz zielt darauf, den Hörenden in die Teilnahme am erschlossenen Sein zum Beredeten der Rede zu bringen. (SuZ 168)

Die Bedeutung der Rede, d.h. das aufgezeigte Phänomen, kann weitergesagt werden. Wenn sowohl der Sprecher als auch die Hörer das aufgezeigte Phänomen sehen, dann ist die Mitteilung die *echte* Rede. Aber indem man eine Sprache beherrscht, kann man die Mitteilung von anderen auch „gemäß der durchschnittlichen Verständlichkeit“ (SuZ 168) nachvollziehen. Sowohl der Sprecher als auch die Hörer können den sprachlichen Sinn der Rede nachvollziehen, ohne die Bedeutung von ihr zu erfassen, d.h. ohne das aufgezeigte Phänomen zu sehen. In diesem Fall ist die Mitteilung die *unechte* Rede. Die Rede wird den Sprechern und den Hörern gleichförmig gegeben und aufgrund dessen lässt es sich annehmen, dass der *sprachliche* Sinn der Rede bei ihnen dasselbe ist. Dadurch wird aber übersehen, dass die Aussage ein Zeigzeug ist und ihre primäre Funktion darin besteht, die Sache selbst bzw. das Phänomen aufzuzeigen. In der unechten Kommunikation verstehen zwar sowohl der Sprecher als auch die Hörer die Rede, aber das aufgezeigte Phänomen zeigt sich nicht mehr. Die unechte Rede hat zwar weiter den sprachlichen Sinn, aber zeigt ihre echte Bedeutung, d.i. das Seiende selbst, das Phänomen, nicht mehr auf.²⁸⁰ Heidegger beschreibt es als „die Bodenlosigkeit des Geredes“ (SuZ 169).

Während die Auslegung, d.i. das explizite praktische Wissen, die echte Rede ist, ist das Gerede die unechte Rede. „Die Mitteilung »teilt« nicht den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden, sondern das Miteinanderdasein bewegt sich im Miteinanderreden und Besorgen des Geredeten. Ihm liegt daran, dass geredet wird.“ (SuZ 168) Der Unterschied zwischen der echten

²⁸⁰ Trotzdem hat sie einen Wahrheitswert und kann sogar eine „Bedeutung“ haben. Die Struktur des *logos apophantikos* wird aufbewahrt. Die echte Bedeutung wird aber verdeckt und die Aussage erfüllt seine Funktion, nämlich das Seiende selbst aufzuzeigen, nicht mehr. Dann lässt es sich in der Logik oder in der philosophischen Semantik eine formale Beziehung zwischen der Aussage und dem bezogenen vorhandenen Gegenstand unterstellen. Die Aussage hat eine „Bedeutung“ und einen Wahrheitswert, indem sie verifiziert oder falsifiziert werden könnte. In der Tat kann aber die Aussage keine Bedeutung als das aufgezeigte Phänomen bzw. das Zuhandene, das Seiende selbst haben. In dieser Hinsicht ist es auch verständlich, warum Heidegger die Wahrheit als *die Entdecktheit des Seienden an ihm selbst*, d.i. die Aufzeigung des Seienden selbst, definiert. (Darauf komme ich im nächsten Kapitel zurück.)

und der unechten Rede besteht nicht darin, ob die Worte Absichtssätze, Wunschsätze oder Aussagen sind, sondern darin, wie man sie gebraucht. Das Gerede ist ebenso ein Verhalten des Daseins wie die Auslegung. Was beim Gerede fehlt, ist nicht die sinnliche Wahrnehmung eines Vorhandenen, sondern die Aufzeigung eines Zuhandenen. Sie basiert auf dem praktischen Wissen, d.h. nur wenn man über es verfügt, kann man das Zuhandene auslegen bzw. aufzeigen lassen. Die linguistische Praxis kann sich selbst nicht fundieren, indem die Zeichen ihrem Wesen nach Zeigzeuge sind. Je autonomer das Gerede ist, desto unechter ist es. Man versteht dadurch nur die Worte bzw. ihren sprachlichen Sinn, aber nicht die Sache selbst, das Phänomen.

Die Bodenlosigkeit des Geredes führt dazu, dass eine Aussage immer über denselben *sprachlichen* Sinn verfügen kann. Die Selbigkeit des Sinnes eines Wortes bzw. einer Aussage lässt sich aus dem Gerede her verstehen. Wie bemerkt, hat das Wort „Materiewelle“ unterschiedliche Sinne bei Laien und bei Physiker, weil sie unterschiedliches praktisches Wissen haben. Folglich kann eine physikalische Aussage bei ihnen auch unterschiedliche Sinne haben. In diesem Sinn ist die Aussage noch eine Art der Auslegung. Wenn die Sache selbst beim Gerede verdeckt wird und eine Aussage immer in demselben sprachlichen Sinn verstanden wird, dann lässt sie sich durch die philosophische Semantik oder die Logik thematisieren. Es lässt sich annehmen, dass eine Aussage immer denselben Sachverhalt ausdrückt, d.h. sie einen objektiven Sinn hat. Der von ihr ausgesagte Gegenstand wird dann ein objektiver epistemischer Gegenstand. Das Worüber bzw. die Bedeutung der Aussage ist also nicht mehr das aufgezeigte Phänomen, das ein praktischer Gegenstand ist, sondern das objektive vorhandene Ding.

Es ist noch zu erklären, inwiefern die Aussage eine abgeleitete Form der vorprädikativen Auslegung ist. Meiner Meinung nach meint Heidegger damit sowohl, dass die *echte* Aussage eine Art der Auslegung ist, als auch, dass die *unechte* Aussage eine Modifikation der Auslegung ist. Die echte Aussage kann in ihrem alltäglichen Gebrauch ihren Boden verlieren und unecht werden. Dann wird sie das Gerede, dessen Sinn der durchschnittlichen Verständlichkeit nach dasselbe für alle ist. Das Gerede macht aber noch nicht den extremen Fall der Aussage aus. Heidegger unterstellt, dass die in der Logik als Normalfälle und als Exempel der »einfachsten« Aussagephänomene angesehenen Aussagen in der Tat „Grenzfälle von Aussagen“ sind. (SuZ 157) „Wenn die Logik mit dem kategorischen Aussagesatz zum Thema hat, zum Beispiel »der Hammer ist schwer«, das hat sie vor aller Analyse auch immer schon »logisch« verstanden. Unbesehen ist als »Sinn« des Satzes schon vorausgesetzt: das Hammerding hat die Eigenschaft der Schwere.“ (SuZ 157) Die Aussage wird in der Logik als „das theoretische Urteil“ (SuZ 157) aufgefasst werden. Der bezogene Gegenstand wird als das vorhandene Ding, nämlich der

epistemische Gegenstand, angesehen, während seine Bestimmung als die vorhandene Eigenschaft angesehen wird. Nach Heidegger gibt es aber zwischen dem Umgang mit praktischen Gegenstand und „dem extremen Gegenfall einer theoretischen Aussage über Vorhandenes“ mannigfaltige Zwischenstufen, z.B. „Aussagen über Geschehnisse in der Umwelt, Schilderung des Zuhandenen, »Situationsberichte«, Aufnahme und Fixierung eines »Tatbestandes«, Beschreibung einer Sachlage, Erzählung des Vorgefallenen.“ (SuZ 158) Er möchte also keine klare Linie zwischen Handeln und Erkennen ziehen und das Aussagen als eine Art des Handelns in unterschiedliche Stufen unterscheiden. Das theoretische Aussagen ist ein extremer Fall des Handelns, während das automatisierte Handeln den anderen Pol ausmacht.

Heideggers Darstellung impliziert aber einen Widerspruch: auf der einen Seite ist jede Aussage eine Prädikation, auf der anderen Seite ist die echte Aussage die vorprädikative Auslegung, z.B. „Der Hammer ist zu schwer“. Dies hängt damit zusammen, dass er die Aussage (der apophantische Als) nicht klar von der Auslegung (der hermeneutische Als) differenziert, obwohl er in *SuZ* den Umschlag von der praktischen Auslegung zur Aussage analysiert. Der Umschlag liegt ihm nach in der Vor-Struktur des Daseins:

1. Die Auslegung ist eine Art des Handelns und ihr Gegenstand ist zunächst der praktische Gegenstand. Er befindet sich in der Bewandnisganzheit, d.h. der Umwelt, dem Handlungskontext. Heidegger nimmt an, indem der praktische Gegenstand für den Gegenstand der Aussage gehalten wird, wird er der epistemische Gegenstand (das Vorhandene). Er bezeichnet diese Veränderung als „einen Umschlag in der Vorhabe“. „Das zuhandene Womit des Zutunhabens, der Verrichtung, wird zum »Worüber« der aufzeigenden Aussage“ (SuZ 158). Der Umschlag besteht darin, dass der Gegenstand beim Aussagen für ganz objektiv gehalten wird. Der praktische Gegenstand ist zwar in gewissem Sinn objektiv (das Zuhandene als das Seiende an sich), aber verweist letztlich auf das Worumwillen des Daseins. Indem die Ontologie der Vorhandenheit vorausgesetzt wird,²⁸¹ wird der Gegenstand der Aussage für ganz objektiv gehalten. Diese Ontologie wird nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den Naturwissenschaften in Kauf genommen. Die Objektivität des Vorhandenen folgt aus einer ontologischen Abstraktion, indem die ursprüngliche Seinsweise des Dinges verdeckt wird. Die Umwelt wandert sich zum Kosmos.
2. Die Methode oder die Vorsicht der Aussage ist dann das Erkennen oder das Urteilen. Beim Urteilen wird der epistemische Gegenstand so und so bestimmt. „Jetzt eröffnet sich der Zugang zu so etwas wie Eigenschaften. Das Was, als welches die Aussage das Vorhandene bestimmt, wird aus dem Vorhandenen als solchem geschöpft.“ (SuZ 158)

²⁸¹ Heidegger spricht vom „Zuhandenheit verdeckenden Entdecken der Vorhandenheit“, siehe *SuZ* 158.

3. Der Vorgriff wird der Begriff. Die Sprache wird nicht mehr für ein Zeigzeug, sondern für ein Vorhandenes gehalten. Das Verhältnis zwischen der Sprache und der Welt ist dann die Korrespondenz, die Abbildung usw. Also werden nicht nur die Gegenstände der Aussagen, sondern auch sie selbst von der Umwelt abstrahiert oder »entweltet«. Wörter werden Begriffe. Ein Begriff ist ein Prädikator (eine Kategorie). Die moderne Prädikatenlogik lehrt uns, dass der Satz „S ist P“ in den Satz „Es gibt ein x, x ist S und x ist P“ übersetzt werden kann. Das heißt, dass das Subjektwort auch als ein Prädikat aufgefasst werden kann. Der epistemische Gegenstand „x“ wird dann durch zwei Prädikate bestimmt werden.²⁸² Die Begriffe braucht das Dasein nicht jeweils hervorzubringen, sondern werden ihm überliefert. Heidegger weist darauf hin, dass die Sprache je schon eine ausgebildete Begrifflichkeit in sich birgt. (SuZ 157)

In diesem Sinn fasst Heidegger die Aussage als das „pure hinsehende Aufweisen“ auf (SuZ 158). Aber was er hier behauptet widerspricht seiner Charakterisierung von drei Bedeutungen der Aussage. Als die Aufzeigung kann die Aussage auch einen praktischen Gegenstand wie einen Hammer entdecken. Die Prädikation heißt auch nicht unbedingt die theoretische Bestimmung eines epistemischen Gegenstandes, z.B., »zu Schwer« ist eine praktische Bestimmung des Hammers, die nicht als eine Eigenschaft einer Substanz aufgefasst wird. Heideggers Darstellung ist also inkonsistent. Einerseits differenziert die Aussage sich nicht von der Auslegung, andererseits werden beide radikal differenziert.

Um den Widerspruch zu lösen, schlage ich vor, die vorprädikative Aussage von der prädikativen Aussage zu differenzieren. Die vorprädikative Aussage ist nichts anderes die umsichtige Auslegung, z.B. „der Hammer ist zu schwer“ basiert auf dem praktischen Wissen und ist in die Praxis eingebettet. Wie gesagt, wird der Gegenstand im defizienten Modus der Umsicht zugleich als das Zuhandene und als das Vorhandene verstanden. In Bezug auf die Auslegung kann man auch sagen, dass der Gegenstand auf doppelte Weisen verstanden wird. (Denn die Auslegung wie „Der Hammer ist zu schwer“ kommt erst nach der Störung der Handlung vor.) Durch die Auslegung bzw. den Gebrauch der Sprachzeichen fallen der Gegenstand und der Handlungskontext dem Dasein auf. Das Dasein ist in beiden Fällen sowohl ein Akteur als auch ein Denker. Trotzdem basiert das *alltägliche* epistemische Wissen auf dem praktischen Wissen und ist in die Praxis eingebettet.²⁸³ Es muss zwischen dem alltäglichen epistemischen Wissen und dem *reinen* epistemischen Wissen, d.h. der prädikativen theoretischen Aussage,

²⁸² Dadurch erweist es sich, dass die S-P-Struktur für die Aussage wesentlich ist und das echte Subjekt der bezogene Gegenstand ist.

²⁸³ Das alltägliche epistemische Wissen heißt etwa die Vergegenwärtigung (die sinnliche Wahrnehmung, die Imagination, das diskursive Denken usw.) vom vorhandenen Gegenstand. Sie macht keine selbstständige epistemische Praxis aus, sondern viel mehr ist in die alltägliche Praxis bzw. das praktische Wissen eingebettet.

unterschieden werden. Sie geht *bloß* um das Vorhandene (den epistemischen Gegenstand, *res, ens, substantia*) und seine Eigenschaften. Sie ist unabhängig von dem Handlungskontext und dem praktischen Wissen des Daseins. Also steht sie der Praxis gegenüber. Der Sinn der theoretischen prädikativen Aussage ist, wie Frege oder Husserl unterstellt, ganz objektiv. Was Heidegger mit „dem puren hinsehenden Aufweisen“ meint, ist also nicht eine beliebige Art der Aussage, sondern nur die theoretische prädikative Aussage.

Die prädikative Aussage über den epistemischen Gegenstand, d.i. das reine epistemische Wissen, entsteht durch eine philosophische Abstraktion, denn das Mittel der theoretischen Aussage, nämlich die Sprache, ist ihrem Wesen nach ein Zeug, d.i. ein praktischer Gegenstand. Außerdem fundiert die Sprache in einem existenzialen Fundament, nämlich in der Rede, die wiederum auf dem Verstehen und der Befindlichkeit basiert. Folglich kann keine theoretische Aussage rein theoretisch oder epistemisch sein und ist das Erkennen immer eine Art des Handelns. Die Mathematik und die Naturwissenschaften werden missverstanden, wenn man glaubt, dass sie nur darum gehen, die vorhandenen Gegenstände zu erkennen. In der Tat befinden sich sowohl die Mathematiker, die Naturwissenschaftler als auch die von ihnen geforschten Gegenstände in der Umwelt. Heidegger ist im Recht, dass das Welterkennen, das prädikative Aussagen über die »Welt«, das Phänomen der (Um-)Welt überspringt.

Die theoretische prädikative Aussage ist nicht einfach das Gerede, das durch die bodenlose Kommunikation zustande kommt. Im alltäglichen Gerede werden die Dinge normalerweise noch nicht als vorhandene Gegenstände konzipiert. Im Vergleich dazu wird der pragmatische Charakter beim theoretischen prädikativen Aussagen vollständig übersehen. Die Abkünftigkeit der theoretischen prädikativen Aussage liegt nicht daran, dass man zunächst handelt und dann erkennt. Das Zeitalter der Technik ist gerade dadurch ausgezeichnet, dass man zunächst erkennt und dann handelt. Sondern die Abkünftigkeit der prädikativen Aussage liegt an der Abstraktion von der alltäglichen Urteilspraxis. Nur aufgrund der ontologischen Modifikation von der Zuhandenheit zur Vorhandenheit ist erst die wissenschaftliche Weltanschauung bzw. die Wissenschaft selbst möglich.

Um dies zu verdeutlichen, lässt sich Heideggers *existenzialer Begriff der Wissenschaft* (SuZ §69b) erläutern. Er unterscheidet diesen Begriff vom „*logischen Begriff*“, der die Wissenschaft mit Rücksicht auf ihr Resultat versteht und sie als einen »Begründungszusammenhang wahrer, das ist gültiger Sätze« bestimmt. Der existenziale Begriff versteht die Wissenschaft als eine Weise der Existenz, d.h. als ein Modus des In-der-Welt-seins, die das Seiende und das Sein von ihm entdeckt, bzw. erschließt.“ (SuZ 357) Kurz gesprochen, die Wissenschaft ist ihrem existenzialen Sinn nach eine Art der Praxis. Der existenziale Charakter der Wissenschaft wird

durch den logischen Begriff verdeckt: „Das Entscheidende der »Entstehung« des theoretischen Verhaltens läge dann im *Verschwinden* der Praxis.“ (SuZ 357) Heidegger hält eine solche Gegenüberstellung zwischen Theorie und Praxis für unhaltbar. Ihm zufolge ist der Umgang oder die Praxis nicht blind, sondern durch die Umsicht geleitet. Die Umsicht besagt das praktische Wissen, das sowohl affektiv als auch voluntativ als auch diskursiv ist. Sogar der defiziente Modus von ihr ist keine reine Erkenntnis oder Theorie, indem der praktische Gegenstand noch als der praktische Gegenstand verstanden wird. „Sich enthalten vom Zeuggebrauch ist so wenig schon »Theorie«, dass die verweilende, »betrachtende« Umsicht ganz dem besorgten, zuhandenen Zeug verhaftet bleibt“. (SuZ 358) Wenn man Theorie und Praxis in dieser Hinsicht versteht, dann ist es klar: „Und wie der Praxis ihre spezifische Sicht (»Theorie«) eignet, so ist die theoretische Forschung nicht ohne ihre eigene Praxis“. (SuZ 358) Der pragmatische Charakter der theoretischen Forschung liegt nicht nur darin, dass die Wissenschaftler Zeuge gebrauchen müssen, um ihre Forschungen durchzuführen, sondern vielmehr darin, dass ihre Praxis überhaupt vom praktischen Wissen (der Erschlossenheit) geleitet ist. Die Wissenschaftler müssen das *Know-how* besitzen, um zu forschen. Sogar die reine Theorie wie die Mathematik besagt ebenso den Umgang mit Zahlen und geometrischen Figuren, der vom praktischen Wissen geleitet ist. Der logische Begriff bedeutet nicht nur das Übersehen des pragmatischen Charakters der wissenschaftlichen Forschung. Indem die Wissenschaft als ein Begründungszusammenhang der gültigen Sätze aufgefasst wird, machen die wissenschaftlichen Aussagen dann den extremsten Fall der Aussage aus. Die Aussage wird in diesem Fall nicht mehr als eine Art der Auslegung verstanden, sondern als „das logische Bild“ des Sachverhaltes. Die Bedeutung (das Worüber, das Beredete) der Aussage ist nicht mehr das aufgezeigte Phänomen (bzw. das Bedeutungs ganze), sondern das ganz von uns unabhängige objektive Ding, das *reine* Vorhandene. „Das *Seinsverständnis*, das den besorgenden Umgang mit dem innerweltlichen Seienden leitet, hat *umgeschlagen*.“ (SuZ 361) Der logische Begriff der Wissenschaft ist also erst aufgrund des ontologischen Umschlages von der Zuhandenheit zur Vorhandenheit möglich. Wie kommt aber der ontologische Umschlag zustande?

Wie schon bemerkt, ist Heidegger zufolge der defiziente Modus des Handelns ein Prozess der „Entweltlichung“. In diesem Prozess wird ein Ding sowohl als ein epistemischer Gegenstand als auch als ein defizienter praktischer Gegenstand verstanden. Der defiziente Modus des praktischen Wissens besagt aber noch nicht die theoretische prädikative Aussage, d.i. das reine epistemische Wissen, sondern eine Mischung von dem praktischen und dem epistemischen Wissen, z.B. wenn Johannes findet, dass seine Kaffeemaschine defekt ist, und dann zu seinem Freund sagt: „unsere Kaffeemaschine ist jetzt nicht mehr brauchbar“, drückt er seine Erkenntnis, die auch als das (negative) praktische Wissen angesehen werden kann, aus. Die meisten

alltäglichen Aussagen sind noch keine wissenschaftlichen Behauptungen. Die theoretische Aussage ist ein besonderer Modus der Aussage und seine ontologische Genesis kann nicht durch das defiziente praktische Wissen oder das Gerede erklärt werden. Die Abkünftigkeit des „Welterkennens“ oder der theoretischen prädikativen Aussage muss woanders gesucht werden.

Brandom versucht durch die Selbstständigkeit von *Rechtfertigung* und *Inferenz* die ontologische Genesis der reinen Vorhandenheit zu erklären. Die Aussage ist ihm zufolge nichts anderes als das Mittel der Inferenz, d.h. die Aussagen machen einen Begründungszusammenhang aus.²⁸⁴ Seine Theorie steht in der Übereinstimmung mit dem logischen Begriff der Wissenschaft. Heidegger ist dagegen der Auffassung, dass das Dasein immer über das vorontologische Seinsverständnis, das die Voraussetzung für die Praxis ausmacht, verfügt. Daraus folgt, dass der ontologische Rahmen der Vorhandenheit die abkünftige Art der Auslegung, nämlich die theoretische prädikative Aussage, ermöglicht und nicht umgekehrt. Es liegt nicht an unserer Entscheidung, das Seiende als den praktischen Gegenstand oder den epistemischen Gegenstand zu verstehen. Brandom schreibt Heidegger zu Unrecht zu, dass dieser durch den pragmatischen Charakter des Aussagens die Vorhandenheit erklärt.²⁸⁵ Heidegger vertritt keinen „ontological pragmatism“²⁸⁶. Im Alltag ist die ontologische Reflexion ein seltenes Phänomen und auch überflüssig. Das vorontologische Seinsverständnis ist der Hintergrund unseres alltäglichen Lebens und tritt erst in der Philosophie in den Vordergrund, d.h. es wird erst in der Philosophie thematisiert. Im alltäglichen Leben und sogar in der wissenschaftlichen Forschung kommt das vorontologische Seinsverständnis dagegen automatisch zum Vorschein. In *SuZ* kommt Heidegger schon zum Ergebnis, dass das vorontologische Seinsverständnis, das entweder die Zuhandenheit oder die Vorhandenheit oder das Sein des Daseins ist, über unser alltägliches Leben herrscht und *geschichtlich* ist. Die Genesis des ontologischen Umschlages sollte daher geschichtlich untersucht werden und die Dominanz der Vorhandenheit oder der „Anwesenheit“ sollte auch geschichtlich *destruiert* werden.²⁸⁷

In *SuZ* verpasst Heidegger die „Seinsgeschichte“²⁸⁸ und bietet er uns nur eine existenziale bzw. eine hermeneutische Analytik der Wissenschaft an. Er unterstellt, dass eine *Rekonstruktion* der Welt, die er „eine Entschränkung der Umwelt“ (*SuZ* 362) nennt, das ontologische Verständnis der Vorhandenheit und folglich die Naturwissenschaften ermöglicht. Er erklärt anhand des Beispiels des Hammers, dass in der »physikalischen« Aussage »Der Hammer ist schwer« nicht

²⁸⁴ Vgl. Brandom 2005, S.229

²⁸⁵ a.a.O. S.230; Brandom 2002, S.63-64

²⁸⁶ Brandom 2005. S.230

²⁸⁷ Es gehört zu seinem Plan für den zweiten Teil von *SuZ*, siehe: *SuZ*, §8. *GP* wird oft als die Skizze des zweiten Teils angesehen, worin Heidegger die überkommenen Seinsbestimmungen zu destrukturieren versucht. (Vgl. Herrman 1991, S.13-21)

²⁸⁸ Oder „die Geschichte des Seyns“, vgl. GA 69 oder BH.

nur der Werkzeugcharakter des Hammers missverstanden wird, sondern auch der *Platz* des praktischen Gegenstandes als *eine Raum-Zeit-Stelle, ein Weltpunkt*, bestimmt wird. (SuZ 362) Was in der ontologischen Modifikation vorkommt, ist nicht das Heraustreten des praktischen Gegenstandes aus der Umwelt, sondern eine Rekonstruktion des Weltganzen. Die Umwelt wandert sich zum Kosmos. Heidegger zufolge werden zuerst nicht die einzelnen praktischen Gegenständen als die epistemischen Gegenständen auffasst, sondern „das All des Vorhandenen wird Thema“ (SuZ 362). Das Weltverständnis ist der ontologische Rahmen, worunter die einzelnen Dinge verstanden werden. Die Entstehung der mathematischen Physik ist ihm nach erst aufgrund des „mathematischen Entwurfes der Natur selbst“ (SuZ 362) möglich. Im Vergleich zum ontologischen Weltverständnis ist der von Brandom betonte pragmatische Charakter des Aussagens sekundär. „Erst »im Licht« einer dergestalt entworfenen Natur kann so etwas wie eine »Tatsache« gefunden werden und für einen aus dem Entwurf regulativ umgrenzten Versuch angesetzt werden.“ (SuZ 362) Die ontologische Rekonstruktion der Welt bildet die Basis für die theoretische Forschung aus. Nur wenn das Seiende überhaupt als der epistemische Gegenstand aufgefasst wird, d.h. die Vorhandenheit vorausgesetzt wird, ist das theoretische prädikative Aussagen möglich. Eine Aussage ist dann entweder wahr oder falsch, je nachdem, ob sie dem epistemischen Gegenstand entspricht oder nicht.

Mit der grundbegrifflichen Ausarbeitung des führenden Seinsverständnisses determinieren sich die Leitfäden der Methoden, die Struktur der Begrifflichkeit, die Zugehörige Möglichkeit von Wahrheit und Gewissheit, die Begründung und Beweisart, der Modus der Verbindlichkeit und die Art der Mitteilung. Das Ganze dieser Momente konstituiert den vollen Begriff der Wissenschaft. (SuZ 362-363)

Also meint Heidegger, dass die ontologische Modifikation zur Vorhandenheit nicht nur die Rekonstruktion der Welt, sondern auch die Modifikation der ganzen Vor-Struktur bedeutet. Während die *Vorhabe* der vorprädikativen Auslegung die Umwelt ist, ist diejenige der prädikativen Aussage der Kosmos, das All der Vorhandenen. Das theoretische prädikative Aussagen ist einzig „der Entdecktheit des Vorhandenen gewärtig“ (SuZ 362). Die Wahrheit wird dabei als die Korrespondenz der Aussage mit der Realität schon vorausgesetzt. Das prädikative Aussagen besagt nichts anderes als die Erhebung einer Wahrheitsintention, die entweder erfüllt wird oder nicht. Indem die Realität als der reine epistemische Gegenstand (das reine Vorhandene) für ganz unabhängig vom Subjekt, d.h. für ganz objektiv, gehalten wird, ist der Wahrheitswert einer prädikativen Aussage dann auch ganz objektiv, d.h. vom Denker unabhängig. Ein „Gedanke“ (im Fregeschen Sinn) ist entweder wahr oder falsch, egal ob er vom Menschen erfasst wird oder nicht. Der realistische Aspekt erklärt allein schon den Wahrheitsbegriff. Der Sinn der prädikativen Aussage ist auch ganz objektiv, sonst wäre die objektive Wahrheit unmöglich. Er unterliegt keiner Veränderung und muss für vom Handlungskontext ganz

unabhängig gehalten werden. Daher müssen die Begriffe als die *Vorgriffe*, mindestens die höchsten Kategorien, *per se* schon objektive Gültigkeit haben. Sie sind selbst in gewissem Sinn die objektiven vorhandenen Seienden, die durch die theoretische Forschung zu entdecken sind. Die Methode oder die *Vorsicht* des prädikativen Aussagens ist die Verifikation, egal durch die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung oder durch komplexe wissenschaftliche Experimente. Dass eine Aussage wahr ist, heißt dann, dass sie bestätigt wird bzw. bestätigt werden könnte. Heideggers Reflexion über *logos* (die Rede) und die Wissenschaft führt zur Reflexion über den traditionellen Wahrheitsbegriff. Die hauptsächliche Fragestellung von ihm ist: heißt die Wahrheit bloß die Aussagewahrheit?

§10. Erschlossenheit und Wahrheit

a. Aussagewahrheit

Die traditionelle Wahrheitstheorie geht davon aus, dass die Wahrheit die Korrespondenz der Aussage oder des Gedankens mit der Welt ist. Descartes entdeckt zwar die ideale Wahrheit des Gedankens, aber durch die Annahme von der *res cogitans* führt er sie wiederum auf die reale Wahrheit zurück. Die Korrespondenztheorie einmal geschenkt bleibt die Frage nach dem ontologischen Status der Wahrheit: Ist sie eine Eigenschaft des Gedankens bzw. der Aussage? Oder ist sie eine Eigenschaft des Gegenstandes? Oder ist sie eine Beziehung zwischen beiden? Descartes verneint die erste und die zweite Fragen und bejaht die dritte. Ihm nach ist die Wahrheit keine vom Denker unabhängige Beziehung zwischen der Aussage oder dem Gedanken und der Welt. Sie muss dem epistemischen Subjekt (Mensch, Gott...) gegeben werden, falls sie die Wahrheit *ist*. Der realistische Aspekt der Wahrheit reicht allein nicht aus, um die Wahrheit zu definieren, sondern der phänomenale Aspekt muss hinzugefügt werden. Die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis wird außerdem dadurch charakterisiert, dass sie von unserem richtigen Gebrauch des Verstandes und der Willenskraft abhängig ist. Dass die Wahrheit uns gegeben wird, ist kein determiniertes Phänomen innerhalb des kausalen *Naturzusammenhangs* (Natur als *res extensa*), sondern hängt von uns, d.i. der *res cogitans*, ab. Descartes zufolge sollten wir nicht aus spontanem Trieb, sondern dem Verstand angemessen urteilen, um die Wahrheit zu erzielen. Der pragmatische Aspekt muss auch der Definition der Wahrheit zugerechnet werden. „Die Klarheit und die Deutlichkeit“ ist das Merkmal der Korrespondenz des Gedankens mit seinem epistemischen Gegenstand und kann nur durch die richtige Urteilspraxis erreicht werden.

Wie schon bemerkt, übersieht Descartes, dass die Transzendenz der *res cogitans* keine selbstverständliche Sache ist. Um dies nachzuweisen, muss zuerst die Mannigfaltigkeit der *cogitatio* bzw. der Unterschied zwischen *cogitatio* und *res cogitans* geklärt werden. Dieser Unterschied erweist sich nur dadurch, dass die *res cogitans* eine zeitliche Struktur hat. Nach Descartes ist aber nur die gegenwärtige Existenz des Gedankens unbezweifelbar, während die Existenz der Vergangenheit und die der Zukunft bezweifelbar sind. Seine Erkenntnistheorie hat noch eine andere Schwierigkeit, nämlich das Wesen des Willens zu erklären. Der Willensakt konstituiert den Urteilsakt und der *modale* Unterschied zwischen ihm und dem Verstandesakt ist die Voraussetzung für den Irrtum. Wie kann Descartes aber beide gleichsetzen und die Seele einfach für die *res cogitans* halten?²⁸⁹

²⁸⁹ Leibniz bekommt das Problem in Griff, indem er unterstellt, dass die Funktionen der Monade in der perceptio und der appetitio (das Streben) bestehen. Also unterliegt die seelische Substanz der Veränderung, und der Übergang von einer perceptio zu einer anderen innerhalb von ihr wird nicht von einer anderen Substanz verursacht, sondern die appetitio ist ein intrinsisches Prinzip und gehört daher zum Wesen der Monade.

Descartes' Wahrheitstheorie hat aber den Vorzug, dass sie alle drei Wahrheitsaspekte berücksichtigt. Auf dieser Basis können wir uns an Heideggers Wahrheitstheorie wenden. Heidegger geht in *SuZ* auch davon aus, dass die Wahrheit der traditionellen Definition nach die Übereinstimmung, *adaequatio*, ὁμοιος zwischen dem Gedanken und der Sache selbst bedeutet. Dann kritisiert er diese Definition, dass sie sehr allgemein und leer ist. (*SuZ* 215) Er argumentiert, dass es viele Formen der Übereinstimmung gibt. „Die Zahl 6 stimmt überein mit 16-10. ... Gleichheit ist eine Weise der Übereinstimmung“. Die *adaequatio intellectus et rei* ist natürlich keine Übereinstimmung wie die arithmetische Gleichheit. Es muss danach gefragt werden, „Im Hinblick worauf stimmen intellectus und res überein?“ (*SuZ* 216) Diese Frage lässt sich so interpretieren, dass die Korrespondenz des Gedankens mit dem von ihm bezogenen epistemischen Gegenstand nicht ausreicht, um die Wahrheit zu definieren, sondern es ist noch zu klären, was für eine Korrespondenz dabei gemeint ist. Die Korrespondenz für sich genommen, d.h. der realistische Aspekt, definiert nicht den Wahrheitsbegriff. Die Wahrheit lässt sich nicht wie die räumliche Beziehung zwischen zwei körperlichen Dingen objektiv untersuchen.²⁹⁰

Heidegger fragt dann danach, ob die Wahrheit innerhalb der Erkenntnistheorie definiert werden kann. Ihm zufolge gibt es zwei Möglichkeiten: 1. die Wahrheit als eine Subjekt-Objekt-Beziehung und 2. die Wahrheit als eine immanente Beziehung des Bewusstseins. (*SuZ* 216) Descartes vertritt offensichtlich die erste These, dass die Wahrheit oder die Falschheit zwischen dem Urteil und dem realen Ding besteht. Daraus ergibt sich aber ein Problem: wie kann man wissen, wann die wahre Beziehung zwischen beiden besteht und wann nicht? Wenn man die Wahrheit als eine Subjekt-Objekt-Beziehung auffasst, dann muss die Wahrheit bzw. das Objekt dem Subjekt phänomenal zugänglich sein, sonst wäre diese Definition sinnlos. In dieser Hinsicht hat Descartes Recht, nach der Gewissheit der Erkenntnis zu suchen. Aber er stellt die Frage nicht, wie der Gegenstand sich dem Denker erschließt. Nicht nur die phänomenale Zugänglichkeit der Idee oder des Gedankens, sondern auch diejenige des Gegenstandes ist unentbehrlich für die Definition der Wahrheit. Heidegger ist der Auffassung, dass das Objekt zuvor erschlossen sein muss, damit das Erkennen sich als mit ihm übereinstimmend ausweist und die Wahrheit vom Subjekt erfasst wird. (vgl. *SuZ* 217) Die Korrespondenztheorie der Wahrheit muss die Existenz

Abgesehen davon, ob die Monadologie als eine Metaphysik plausibel ist oder nicht, können wir jedoch Leibniz zustimmen, dass sowohl die perceptio als auch die appetitio die menschliche Seele wesentlich charakterisieren. Siehe: Leibniz 2002, S.115-117

²⁹⁰ In gewissem Sinn kann man zwar sagen, dass es eine Korrespondenz zwischen einem Bild und einem Szenarium gibt, aber daraus ergibt sich nicht, dass das Bild einen Wahrheitswert besitzt. Nur die Aussage oder der Gedanke kann wahr oder falsch sein. (Aufgrund dessen unterstellt die traditionelle Wahrheitstheorie, dass der Ort der Wahrheit die Aussage bzw. der Verstand ist.) Die semantische Abbildungstheorie (z.B. Wittgensteins philosophische Semantik in *Tractatus*) hilft uns aber nicht, die Wahrheit zu definieren. Die Wahrheit als Korrespondenz ist anderes als ein Abbildungsverhältnis. Es gibt sowohl richtige als auch falsche Abbildungen, aber die Korrespondenz kann als die Wahrheit nicht falsch sein. Das heißt, „die falsche Korrespondenz“ ist ein hölzernes Eisen. Außerdem ist die Wahrheit durch die *richtige* Korrespondenz zu definieren ein *idem per idem*, indem das *definiendum* im *definiens* auftritt.

des Objekts voraussetzen, sonst gibt es das Zirkelproblem, sowie wir bei Descartes merken. Sie ist nicht bloß ein Teil der Erkenntnistheorie, sondern hat ein ontologisches Fundament, indem sie den Realismus schon voraussetzt. Außerdem argumentiert Heidegger, dass die Unterscheidung zwischen idealem Urteilsgehalt und dem realem Ding eine „ontologisch ungeklärte Trennung“ ist. (SuZ 217) Impliziert eine solche Unterscheidung den cartesianischen Dualismus? Oder können ideale Urteilsgehalte auf materiale Zustände reduziert werden? Oder umgekehrt? Wenn man an den metaphysischen Idealismus oder Realismus festhält, wie kann man die Wahrheitsbeziehung ontologisch erklären? Wegen solcher Unklarheit lehnt Heidegger die epistemologische Lösung des Wahrheitsproblems ab: „Wahrheit hat als gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt)“. (SuZ 218-219)

Im Vergleich zu Descartes nimmt Husserl die zweite Möglichkeit an. Wie schon erwähnt, gibt er den cartesianischen „transzendentalen Realismus“ preis. Die Wirklichkeit der Außenwelt lässt sich nicht im transzendentalen Bereich, d.h. innerhalb der transzendentalen Subjektivität, bestätigen, sondern gilt viel mehr als eine regulative Idee, die nichts anderes als ein Ideal unserer epistemischen Praxis ist. In der *Logische Untersuchung* revidiert Husserl die traditionelle Korrespondenztheorie in der Weise, dass die Korrespondenz ihm zufolge nicht zwischen dem Gedanken und der Welt besteht. Sondern er hält die Wahrheit für die Übereinstimmung der Meinung mit der Wahrnehmung: „Die Meinung zielt auf die Sache, und sie erreicht ihr Ziel oder erreicht es nicht, je nachdem sie zur Wahrnehmung (die hierbei ein setzender Act ist) in gewisser Weise stimmt oder nicht stimmt.“²⁹¹ Er versucht also die Wahrheit durch den phänomenalen Aspekt allein zu definieren, indem er den realistischen Aspekt ausblendet. (Die Existenz der Außenwelt wird *eingeklammert*.) Aber er weiß natürlich, dass dasjenige, was durch die empirische Anschauung uns gegeben ist, nicht unbedingt die Sache selbst ist. Eine sinnliche Wahrnehmung kann auch eine Halluzination sein, wie Descartes am Anfang der *Meditationen* zeigt. Husserl unterscheidet zwischen zwei Arten der „Adäquation“: die eine ist die Vollkommenheit der Anpassung an die Anschauung und die andere ist die Erfüllung des Anschauungsaktes („die Adäquation an die Sache selbst“).²⁹² Die Übereinstimmung zwischen der Meinung und der Anschauung ist also nicht hinreichend, um die Wahrheit zu definieren, sondern die Anschauung muss noch der Sache selbst entsprechen. Die Einzelwahrnehmungen lassen sich im Lauf der Zeit synthetisieren und das Vollkommenheitsideal „der adäquaten Wahrnehmung, der vollen Selbsterscheinung des Gegenstandes“, lässt sich verwirklichen.²⁹³

Sowie Descartes bestimmt Husserl die Meinung nicht nur als die Erfassung der Ideen, sondern

²⁹¹ Husserl, *Logische Untersuchung* Bd. II, S.592

²⁹² a.a.O. S.590-591

²⁹³ a.a.O. S.591

auch als einen setzenden Akt, der auf seine Erfüllung abzielt. Außerdem ist die sinnliche Wahrnehmung ihm nach auch ein setzender Akt, und dann heißt die Wahrheit die Übereinstimmung der „Setzung mit der Setzung“. Die Unterscheidung zwischen beiden setzenden Akten besteht darin, dass der eine ein „intendierender Akt“ ist und der andere ein „erfüllender Akt“.²⁹⁴ Die Bestätigung des intendierenden Aktes durch den erfüllenden Akt heißt dann die „Evidenz“. Weil die sinnliche Wahrnehmung sich selbst in verschiedene Stufen der Adäquation unterscheiden lässt, daher „von Graden und Stufen der Evidenz zu sprechen, gibt dann einen guten Sinn“.²⁹⁵ Es ist nun offensichtlich, dass Husserl zufolge die Wahrheit nichts anderes als die Evidenz bedeutet. Folglich gibt es Wahrheitsstufen bzw. die Stufen der Evidenz. Husserl fügt aber noch hinzu: „Der engere Wahrheitsbegriff würde sich dann auf die ideale Adäquation eines beziehenden Actes an die zugehörige adäquate Sachverhaltswahrnehmung beschränken“.²⁹⁶ Wie können wir aber wissen, dass unsere Wahrnehmung adäquat ist? Der Begriff der adäquaten Wahrheit (der absoluten Evidenz) kann, wie Tugendhat deutet, nichts anderes als „eine regulative Idee“ sein.²⁹⁷ Husserls Wahrheitstheorie in *Logische Untersuchung* hat trotzdem den Vorzug, dass sie die Wahrheit nicht durch eine bewusstseinstranszendente Beziehung, sondern durch die immanente Beziehung des Bewusstseins erklären lässt, sodass die Wahrheit phänomenal zugänglich ist. Er vermeidet also die Schwierigkeit von Descartes, die Korrespondenz des Gedankens mit dem bewusstseinstranszendenten Gegenstand durch *die Klarheit und die Deutlichkeit* des Gedankens zu erklären. Aber der Preis, den er bezahlen muss, ist, dass die Gegebenheit der Sache selbst unendlich zurückgehalten wird und das Bivalenzprinzip preisgegeben wird.

In §44a von *SuZ* kritisiert Heidegger diese Definition der Wahrheit: „Es werden nicht Vorstellungen verglichen, weder unter sich, noch in Beziehung auf das reale Ding“ (*SuZ* 218), obwohl er an Husserls Wahrheitsbegriff, den dieser in der *Logische Untersuchung* entwickelt,²⁹⁸ anknüpft, indem er nach der „Ausweisung“ oder der „Bewährung“ der Aussagewahrheit fragt. Die Wahrheit existiert nicht an sich, sondern muss uns gegeben werden. Husserl zufolge weist sich die Aussage als wahres aus, wenn die Meinung (die signitive Gegebenheitsweise) und die Wahrnehmung (die intuitive Gegebenheitsweise) in Übereinstimmung stehen. Die Wahrheit ist bewusstseinsimmanent. Aber der immanente Wahrheitsbegriff übersieht, dass die Wahrheit und die Evidenz nicht dasselbe sind. Der realistische Aspekt ist sowie der phänomenale und der pragmatische Aspekte unverzichtbar, um den Wahrheitsbegriff angemessen zu definieren.

²⁹⁴ a.a.O. S.592

²⁹⁵ a.a.O. S.593

²⁹⁶ a.a.O. S.598

²⁹⁷ Vgl. Tugendhat 1970, S.104-105

²⁹⁸ Heidegger verweist auf Husserls Wahrheitsbegriff in *Logische Untersuchung*, siehe: *SuZ* 218, Fußnote 1.,

Husserl hat zwar Recht, eine Aussage als eine Wahrheitsintention zu bestimmen, aber er verfehlt das Wahrheitsphänomen, indem er auf die Korrespondenztheorie verzichtet und annimmt, dass die Wahrheit bloß die Erfüllung dieser Wahrheitsintention durch eine adäquate Wahrnehmung ist. Dagegen hebt Heidegger hervor, dass in Hinsicht auf die Aussagewahrheit die Korrespondenz zwischen der Aussage und dem Seienden selbst besteht:

Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich *so, wie* es an ihm selbst ist, das heißt, dass *es* in Selbigkeit so ist, als wie seiend *es* in der Aussage aufzeigt, entdeckt wird. (SuZ 218)

Tugendhat argumentiert aber, dass Heidegger mit dieser *ersten* Formulierung des Wahrheitsbegriffes, nämlich die So-wie-Relation, bloß Husserls Wahrheitsbegriff wieder aufnimmt. Derselbe Gegenstand wird uns auf zwei Weisen gegeben und beide Gegebenheitsweisen stehen in der Übereinstimmung. Er behauptet noch, dass bei beiden Philosophen die Wahrheit die Selbigkeit des Gegenstandes auf zwei Gegebenheitsweisen heißt.²⁹⁹ Aber er übersieht, dass Heidegger die Aussage anderes auffasst als Husserl. Das Aussagen (das Urteilen) ist Heidegger zufolge nicht unbedingt durch die Anschauung vermittelt, sondern: „Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst“ (SuZ 218). Heidegger definiert die Aussagewahrheit so, dass *das in der Aussage gemeinte Seiende sich selbst so zeigt, wie es an sich selbst ist*, nicht so, dass *das Gemeinte und das Wahrgenommene dasselbe sind*. Damit die Aussage wahr ist, ist nicht erforderlich, die Aussage mit der Wahrnehmung zu vergleichen. Die Aussage ist *per se* eine *Aufzeigung* (ἀπόφανσις) und hat einen direkten Zugang zum Seienden selbst. Heidegger nennt diesen Charakter der Aussage auch das *Entdecken*.

Die Aussage *ist wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie »lässt sehen« (ἀπόφανσις) das Seiende in seiner Entdecktheit. *Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muss verstanden werden als *entdeckend-sein*. (SuZ 218)

Tugendhat findet in diesem Paragraph zwei weitere Formulierungen des Wahrheitsbegriffes von Heidegger. „Die Aussage *ist wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst“ ist die *zweite* Formulierung, die harmlos ist. „*Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muss verstanden werden als *entdeckend-sein*“ ist die *dritte* Formulierung, worin „das spezifische Wahrheitsphänomen“, nämlich die So-wie-Relation, verloren geht.³⁰⁰ Ich stimme Tugendhat zu, dass Heideggers Gebrauch des Begriffes „Entdecken“ eine Zweideutigkeit enthält. Auf der einen Seite ist jede Aussage entdeckend bzw. aufzeigend³⁰¹; auf der anderen Seite ist nur eine wahre

²⁹⁹ Vgl. Tugendhat 1969, S.288

³⁰⁰ Vgl. a.a.O. S.289-290

³⁰¹ "Zur Bewährung kommt, dass das aussagende Sein zum Ausgesagten ein Aufzeigen des Seienden ist, *dass* es das Seiende, zu dem es ist, *entdeckt*." (SuZ 218) Heidegger setzt hier das Aufzeigen mit dem Entdecken gleich.

Aussage entdeckend, während eine falsche Aussage verdeckend ist. In der ersten und der zweiten Formulierungen wird die *Entdecktheit* des Seienden eingeschlossen, während sie in der dritten Formulierung ausgeschaltet wird. Lässt sich die Wahrheit allein durch das Entdeckend-Sein allein oder durch sowohl Entdeckend-sein als auch Entdeckt-sein definieren? Durch eine genauere Überprüfung von Heideggers Text kann man herausfinden, dass Heidegger zwar beide Definitionen benutzt,³⁰² aber die Priorität des Entdeckend-seins unterstellt.

Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins. Das Umsichtige oder auch das verweilend hinsehende Besorgen entdecken innerweltliches Seiendes. Dieses wird das Entdeckte. Es ist »wahr« in einem zweiten Sinne. Primär »wahr«, das heißt entdeckend ist das Dasein. Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht das Entdeckend-sein (Entdeckung), sondern Entdeckt-sein (Entdecktheit). (SuZ 220)

Mit der Behauptung der Priorität des Entdeckend-seins weicht Heidegger noch nicht von Descartes' oder Husserls Wahrheitsbegriff ab, denn was er behauptet ist nichts anderes als dasjenige, dass die Wahrheit keine Eigenschaft des Gegenstandes oder der Aussage ist, sondern ursprünglich einen phänomenalen Charakter hat. Wenn das Aussagen oder das Urteilen das Seiende selbst entdeckt oder aufzeigt, basiert die Entdecktheit des Seienden auf dem Urteilsakt des Daseins. Mit Heidegger kann man sagen, dass der Urteilsakt *primär wahr* ist, wodurch der pragmatische Aspekt der Wahrheit berücksichtigt wird, während die Entdecktheit des Seienden und die Korrespondenz als die Wahrheit *sekundär* sind. Die Aussagewahrheit besagt daher dreifaches: die Richtigkeit des Urteilsaktes, die Aufzeigung des Seienden selbst und die Korrespondenz der Aussage mit dem Seienden selbst. Nur wenn wir der Sache selbst entsprechen, dann wird sie aufgezeigt bzw. entdeckt, und folglich wird die Aussage wahr. Der pragmatische Aspekt der Wahrheit hat daher den Vorrang. Heideggers terminologische Unklarheit lässt sich dadurch aufklären, dass die Aussagewahrheit sowohl das Entdeckt-sein als auch das Entdeckend-sein bedeutet und dieses den Vorrang vor jenem hat. Die erste und die zweite Formulierungen sind die standardmäßigen Formulierungen von Heidegger, während das Dritte eine Abkürzung ist.

Wenn Heidegger den Vorrang des Entdeckend-seins unterstellt, vernichtet er nicht den objektiven Sinn der Aussagewahrheit? Wie kann man wissen, was für ein Entdeckt-sein des Seienden objektiv („adäquat“) ist? In *SuZ* stellt Heidegger die So-wie-Relation nicht ausführlich dar, aber in seinem Aufsatz *Vom Wesen der Wahrheit (WW)* nimmt er dieses Thema wiederum auf. Er macht in *WW* klar, dass „das vor-stellende Aussagen“ weder psychologisches noch bewusstseinstheoretisches Phänomen, sondern ein „*offenständiges* Verhalten“ ist. Das Aussagen als ein Verhalten folgt einer *Weisung*, das Seiende so, wie es ist, zu sagen. „Indem das Aussagen

³⁰² Vgl. SuZ 219-220

solcher Weisung folgt, richtet er sich nach dem Seienden. Das dergestalt sich anweisende Sagen ist richtig (wahr). Das so Gesagte ist das Richtige (Wahre).“ (WW 184-185) Heidegger scheint in *WW* anderes als in *SuZ* den Vorrang des Entdeckt-seins des Seienden zu behaupten. „Offenbares“ (das Seiende, das Phänomen) ist „das Richtmaß für die vor-stellende Angleichung“. Die Richtigkeit des Urteilsaktes ist dann „die Offenständigkeit des Verhaltens“. (WW 185) Das heißt, der phänomenale Aspekt der Wahrheit hat im Vergleich zum pragmatischen Aspekt den Vorrang. „Das offenständige Verhalten selbst muss dieses Maß sich anweisen lassen. Das Bedeutet: es muss eine Vorgabe des Richtmaßes für alles Vorstellen übernehmen.“ (WW 185) Daraus ergibt sich wiederum das Problem, wie das „Richtmaß“, d.i. das Seiende selbst, uns gegeben wird? Nicht etwa durch die sinnliche oder kategoriale Anschauung? Muss man zuletzt nicht Husserl zustimmen, dass die Wahrheit Evidenz heißt?

Heidegger hält die Anschauung zwar nicht für die ursprüngliche Gegebenheitsweise des Seienden, aber er könnte Husserl zustimmen, dass das Aussagen eine fundierte Gegebenheitsweise ist. Es basiert nämlich auf dem praktischen Wissen bzw. der Erschlossenheit. In *WW* fragt er danach, „was die Richtigkeit erst ermöglicht“ (WW 185). Seine Antwort ist: „Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit.“ (WW 186) Was heißt hier die Freiheit? „Freiheit enthüllt sich jetzt als das Sein-lassen von Seiendem. ... Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende.“ (WW 188) Es bleibt fragwürdig, mit welchem Recht Heidegger die Freiheit als „das Sicheinlassen auf das Seiende“ bestimmt. Es ist ihm zwar bewusst, dass die Freiheit normalerweise „die Ungebundenheit des Tun- und Nicht-tunkönnens“ oder „die Bereitschaft für ein Gefordertes und Notwendiges“ heißt, aber er behauptet: „Die Freiheit ist alldem (der »negativen« oder der »positiven« Freiheit) zuvor die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen“ (WW 189).³⁰³

Tugendhat kritisiert Heidegger, dass sein Freiheitsbegriff oder Wahrheitsbegriff „kein negativ-kritisches Moment enthält“, sondern er „das Sichanmessen als ein *unmittelbares* versteht“³⁰⁴. Er

³⁰³ Was Heidegger in *WW* mit *Freiheit* meint, erinnert uns an das *Verstehen* oder den *Entwurf* in *SuZ*. Der Entwurf heißt dort das Seinkönnen, das sich nicht als das ontische *Know-how*, sondern als das existenziale Sich-auf-die-Welt-Verstehen bestimmen lässt. Das Dasein *kann* immer zum Tode *sein*. Der eigentliche Tod ist kein Ereignis, d.h. kein innerweltliches Seiendes, sondern die Nichtigkeit. Daher ist das Sein-zum-Tode nicht ein Verhalten zum innerweltlichen Seiendes, sondern eine inhaltslose, reine Möglichkeit. Der alltägliche Entwurf ist nicht bloß der Umgang mit dem Gegenstand, sondern bedeutet schon immer das Wählen einer faktischen Möglichkeit. Das heißt, dass das Dasein sich im Alltag nicht für das Sein zur Nichtigkeit, sondern für das Sein zum innerweltlichen Seienden entscheidet. Diese Entscheidung basiert nicht auf einer bewussten Überlegung und hat keinen willentlichen Charakter, sondern bedeutet Heidegger nach nur ein Versäumnis, die *eigentliche* Möglichkeit, zum eigenen Tode (zur Nichtigkeit) zu existieren, zu ergreifen. Das Sein des Daseins, d.i. die Existenz, ist nie bloß ein Fakt, sondern enthält immer eine nicht faktische (ontologisch-existenziale) Freiheitsstruktur. Die existenziale Freiheit hat daher nichts mit der Willkür (der negativen Freiheit) oder der moralischen Freiheit (der positiven Freiheit) zu tun. In *WW* deutet nun Heidegger diese Freiheit als „das Sein-lassen von Seiendem“ oder „das Sicheinlassen auf das Seiende“. Dadurch gibt er aber nur die transzendente Bedingung des alltäglichen Verhaltens bzw. des Aussagens an und erklärt nicht, wie das Seiende selbst und nicht sein Trugbild uns gegeben wird.

³⁰⁴ Tugendhat 1970, S.384; vgl. auch Frede 2003, 133-134.

hat damit insofern Recht, dass Heideggers Rede vom „Sicheinlassen auf das Seiende“ oder „Sein-lassen von Seiendem“ auf die Unmittelbarkeit des Seins des Seienden beharrt. Die Freiheit, das Sein-lassen von Seiendem, besagt bei Heidegger aber nicht nur *die unmittelbare Evidenz* der Wahrheit, sondern auch *die praktische Ungestörtheit* (der Erfolg) des Handelns. Also werden sowohl der phänomenale Aspekt als auch der pragmatische Aspekt der Wahrheit durch den Begriff „das Sein-lassen von Seiendem“ berücksichtigt.

Heideggers Rede von „Sein-lassen von Seiendem“ taucht nicht zuerst in *WW* auf, sondern wie schon bemerkt, bestimmt er in *SuZ* schon die Bewandnis als das Sein-lassen eines *Zuhandenen*. Innerhalb eines Handlungskontextes (der Umwelt, der Bewandnisganzheit) wird ein praktischer Gegenstand auf einer ungestörten Weise auf seinen Zweck (Wo-zu) verwiesen, daher besagt das Sein-lassen zuerst die *Ungestörtheit* der Handlung. Die ungestörte Handlung ist nur möglich aufgrund des praktischen Wissens (der Sicht). Dies besteht nicht nur aus dem ontischen *Know-how*, sondern auch aus der ontologisch-existenzialen Struktur des Daseins. Daher heißt das Sein-lassen eines *Zuhandenen* zweitens das *unmittelbare* Selbst- und Weltverständnisse. Das Dasein versteht sich selbst als einen bestimmten Akteur (das Man-selbst) und die Umwelt als einen bestimmten Handlungskontext. Das unmittelbare existenziale Verständnis ist kein Ergebnis des Erkennens oder der Reflexion, sondern besagt viel mehr das alltägliche *vorontologische Seinsverständnis*, das die Rahmenbedingung einer ungestörten Handlung ausmacht. Also sind sowohl das existenziell-ontische *Know-how* als auch das existenzial-ontologische Seinsverständnis im Alltag durch die Unmittelbarkeit ausgezeichnet.

Hinsichtlich der Aussagewahrheit lässt es sich annehmen, dass es nicht um das Sein-lassen eines praktischen Gegenstandes (eines *Zuhandenen*), sondern um dasjenige eines epistemischen Gegenstandes (eines *Vorhandenen*) geht. Wie *lässt* das Dasein beim Aussagen einen epistemischen Gegenstand *sein*? Eine Aussage heißt eine Wahrheitsintention, wodurch ein Sachverhalt als objektiv gesetzt wird. Das Sein-lassen eines epistemischen Gegenstandes beim Aussagen ist daher das Für-wahr-halten und die Objektivierung, die Heidegger in *SuZ*³⁰⁵ und *WW* als „das vor-stellende Aussagen“ kennzeichnet. Während wir in einer ungestörten Handlung einem praktischen Gegenstand mittels des praktischen Wissens begegnen, begegnen wir vermittelt des epistemischen Wissens, d.i. der Erkenntnis, einem epistemischen Gegenstand. Dabei werden die ontologisch-existenzialen Selbst- und Weltverständnisse uns ebenso unmittelbar gegeben. Dass das Dasein sich selbst als ein epistemisches Subjekt und den epistemischen Gegenstand als sein Objekt versteht, beruht nicht auf einer ontologischen Reflexion. Das vorontologische Seinsverständnis hat die Vorhandenheit schon vor dem Erkennen

³⁰⁵ Vgl. *SuZ* 217

verstanden.³⁰⁶ Das Sein-lassen ist auf der existenzial-ontologischen Ebene dabei ebenfalls eben durch die Unmittelbarkeit charakterisiert.

Mit der Behauptung, dass die Wahrheit sich in der unmittelbaren existenzialen Freiheit oder im Sein-lassen von Seiendem gründet, erklärt Heidegger die *unmittelbare* existenzial-ontologische Bedingung der Aussagewahrheit. Daraus folgt aber nicht, dass seine Wahrheitstheorie kein kritisches Moment enthalten kann. Sie ist nicht inkompatibel mit der These, dass eine Aussage entweder verifiziert oder falsifiziert werden kann. Heideggers Wahrheitstheorie hat bloß die Möglichkeit ausgeschlossen, Wahrheit als ganz objektiv zu sehen. Nach Heidegger muss die Aussage als das Aussagen bzw. das Entdecken verstanden werden. Daher ist der pragmatische Aspekt der Wahrheit unübersehbar. Die Urteilspraxis setzt das Verständnis der Vorhandenheit voraus und hat eine spezifische Vor-Struktur. Heidegger erklärt aber in *SuZ* und *WW* nicht explizit, wie wir in der Urteilspraxis statt der Halluzination das Seiende selbst *entdecken*. Was heißt es also, ein Vorhandenes bzw. einen epistemischen Gegenstand zu entdecken?

Es lässt sich aber anhand des Texts von *SuZ* rekonstruieren, wie ein Seiendes uns durch eine Aussage gegeben wird. Nach Heidegger sind die Sprachzeichen Zeigzeuge und folglich ist das Aussagen ein Gebrauch der Zeuge. „Die Aussage ist ein Zuhandenes.“ (SuZ 224) Als Zeigzeug hat die Aussage eine spezifische Funktion, nämlich über Sinn (das Geredete) und Bedeutung (das Beredete) zu verfügen. Nach Heidegger kann die Aussage echt oder unecht sein und auf zwei unterschiedliche Weisen das Seiende selbst aufzeigen bzw. entdecken. Wenn sie als eine Auslegung (eine vorprädikative Aussage) auf einem praktischen Wissen basiert, dann wird ihr Gegenstand als ein Zuhandenes aufgezeigt (z.B. „Der Hammer ist zu schwer“) und ist der Sinn der Aussage eine Handlungsanweisung; Wenn sie aber als ein Gerede nicht auf einem praktischen Wissen basiert, dann wird nur der sprachliche Sinn und die sprachliche Bedeutung von ihr verstanden. Also kann die Aussage immer auf eine ungestörte Weise gebraucht werden, unabhängig davon, ob sie eine echte oder unechte Rede ist. Folglich ist es zwischen der echten und der unechten Urteilspraxis zu unterscheiden. Die echte Urteilspraxis ist in die Existenz des Daseins eingebettet und lässt sich nicht anderes als eine Art des Handelns betrachten. Dagegen kann die unechte Urteilspraxis vom Handlungskontext abstrahiert („entweltet“) betrachtet werden. Eine prädikative Aussage hat einen abstrakten Sinn und hat von der Aufzeigung des Seienden unabhängig eine Bedeutung. Sie ist also bodenlos.

Wie schon bemerkt, schreibt Brandom Heidegger den ontologischen Pragmatismus zu, was ich für unplausibel halte. Außerdem behauptet er: “On this account, the only appropriate response to something present-at-hand is an assertion, the only use which can be made of assertion is

³⁰⁶ Vgl. GP 99: „wir haben von diesem zur Intentionalität der Wahrnehmung gehörigen Verständnis von Vorhandenheit bereits Gebrauch gemacht, ohne diese Struktur bisher ausdrücklich gekennzeichnet zu haben.“

inference, and inference is restricted to *theoretical* inference; that is, inference whose conclusion is another assertion.”³⁰⁷ Seiner Inferenz-Theorie zufolge kann man einen epistemischen Gegenstand *nur* durch die theoretische Inferenz entdecken. Dies würde Heidegger aber nicht teilen, denn für ihn sind die Wahrnehmung und die Imagination („das bloße Vorstellen“) auch zwei Zugangsweisen zum Vorhanden. Aber Brandom hat Recht, dass die Aussage und die Inferenz eine selbstständige Urteilspraxis bilden. Mit der Aussage wird von ihm nicht die vorprädikative Aussage, die auf dem praktischen Wissen basiert, sondern die prädikative Aussage gemeint. Die Inferenz ist auch theoretisch bzw. prädikativ. Die selbstständige Urteilspraxis hängt nicht mit anderen Arten der Praxis oder dem praktischen Wissen (der Erschlossenheit) zusammen, sondern ist bodenlos. Die prädikative Aussage hat aber immer Sinn und Bedeutung, wenn sie der Grammatik nicht widerspricht. Aber wie bemerkt, ist Heidegger gegen diese „Frege-Husserl-Tradition“. Die prädikative Aussage ist ihm zufolge eine abgeleitete Form bzw. eine Abstraktion von der vorprädikativen Auslegung. Das heißt, die Entdecktheit bzw. die Aufzeigung des Seienden basiert nicht auf der prädikativen Aussage, sondern wird letztlich auf das praktische Wissen bzw. die Erschlossenheit zurückgeführt.

Die ausgesprochene Aussage enthält in ihrem Worüber die Entdecktheit des Seienden. Diese ist im Ausgesprochenen verwahrt. Das Ausgesprochene wird gleichsam zu einem innerweltlichen Zuhandenen, das aufgenommen und weitergesprochen werden kann. Auf Grund der Verwahrung der Entdecktheit hat das zuhandene Ausgesprochene an ihm selbst ein Bezug zum Seienden, worüber das Ausgesprochene jeweils Aussage ist. (SuZ 224)

Heidegger unterstellt, dass das Worüber (die Bedeutung) der Aussage die Entdecktheit des Seienden verwahrt und aufgrund dessen die Aussage immer einen Bezug zum Seienden selbst hat. Die Gegebenheitsweise des Seienden unterscheidet sich aber auf verschiedene Weisen. In der Auslegung wird es uns *unmittelbar* oder „anschaulich“ gegeben (aufgezeigt, entdeckt) und im Gerede als der bezogene Gegenstand vermittelt des sprachlichen Sinnes, d.h. diskursiv und auf eine abstrakte Weise. Es wird eine abstrakte Beziehung zwischen dem Gerede und dem bezogenen Gegenstand unterstellt, wodurch wir uns indirekt auf ihn beziehen können. Es ist dann möglich, dass keine So-wie-Relation zwischen dem Sinn des Geredes (das Gedachte, das Ausgesagte) und dem Seienden selbst besteht. Zum Beispiel, wenn ich über die Erde ein Urteil fälle, dass sie größer als die Sonne ist, ist ein solches Urteil falsch. Trotzdem hat dieses falsche Gerede einen Weltbezug, indem es einen *kausalen* Zusammenhang zwischen den Sprachzeichen »Erde«, »Sonne« und der wirklichen Erde und der wirklichen Sonne gibt. Dieser kausale Zusammenhang wird von ursprünglichen sprachlichen Taufakten gestiftet und durch sozialen

³⁰⁷ Brandom 2005, S.229

und geschichtlichen Sprachgebrauch verwahrt.³⁰⁸ Deswegen behauptet Heidegger, dass die Entdecktheit des Seienden in der Sprache, bzw. in den Aussagen, verwahrt wird. Sowohl die Auslegung als auch das Gerede sind aufzeigend bzw. *logos apophantikos*. Die Aussage ist ein Zeigzeug und verweist in der Umwelt immer schon auf das Seiende selbst, obwohl ihr Weltbezug einmal in der Auslegung gestiftet werden muss. Die Auslegung ist die fundierende Gegebenheitsweise des Seienden, während das Gerede eine fundierte Gegebenheitsweise ist.

Die Aussage verwahrt zwar die Entdecktheit des Seienden, aber kann es zugleich verdecken. Die Aussage kann entweder echt oder unecht, d.h. entweder die Auslegung oder das Gerede, sein. Das Letztere entsteht durch die Kommunikation (die Mitteilung). Folglich hängt die Wahrheit von der Kommunikationsweise ab. Wenn die Kommunikation die ursprüngliche echte Auslegung verzerrt, dann verdeckt die unechte Aussage als das Resultat der Kommunikation den Zugang zum Seienden selbst. „Das Entdeckte und Erschlossene steht im Modus der Verstelltheit und Verschlossenheit durch das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit. Das Sein des Seienden ist nicht ausgelöscht, aber entwurzelt. Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt; es zeigt sich - aber im Modus des Scheins.“ (SuZ 222) Hier kann man einsehen, dass nicht die sinnliche Wahrnehmung, sondern das erfolgreiche praktische Wissen (die erfolgreiche Auslegung, die richtige Kommunikation) das Gegebensein des Seienden selbst garantiert, oder mit Heideggers Worten: es entdeckt das Seiende an ihm selbst. Das Seiende selbst, wovon die Aussage gemacht wird, wird ursprünglich durch das praktische Wissen nicht als ein Vorhandenes, sondern als ein Zuhandenes entdeckt. Die Aussage ist eigentlich das Zeigzeug und wird innerhalb des ganzen Handlungskontextes gebraucht. Wenn das Dasein sie angemessen gebraucht, dann lässt sie das Seiende selbst (als *das Zuhandene*) sehen bzw. entdecken. Das Sehen-lassen bzw. die Aufzeigung ist eine Art des Sein-lassens (des Bewenden-lassens). Die Aussagewahrheit wird also letztlich auf die Ungestörtheit der Urteilspraxis, die in die Existenz des Daseins eingebettet ist, zurückgeführt. Die Freiheit besagt als das Sein-lassen von Seiendem nicht nur die Phänomenalität bzw. die Unmittelbarkeit der Wahrheit, sondern auch den Erfolg der Urteilspraxis. Dieser Erfolg besagt, dass das Dasein sich zu der Aussage als dem Zeigzeug angemessen verhält (das Sein-lassen des Zeigzeuges).

In dieser Hinsicht lässt sich Heideggers Beispiel in *SuZ 44a* aufklären. Er gibt dort ein Beispiel

³⁰⁸ Die *kausale Theorie der Referenz* ist nicht von Heidegger, sondern von Saul Kripke expliziert worden (vgl. Kripke 1972, 1980, Lecture II). Den pragmatischen Ansatz der Sprache entwickelt Heidegger aber schon in *SuZ*, und er ist sich bewusst, dass die *Bekundung* und die *Mitteilung* wahrheitsfähig („aufzeigend“, „entdeckend“) sind und der Bezug auf die Realität („die Entdecktheit des Seienden“) wird im sozialen und geschichtlichen Sprachgebrauch verwahrt, z.B.: „Das Dasein braucht sich nicht in »originärer« Erfahrung vor das Seiende selbst zu bringen und bleibt doch in einem Sein zu diesem. Entdecktheit wird in weitem Ausmaße nicht durch je eigenes Entdecken, sondern durch Hörensagen des Gesagten geeignet.“ (SuZ 224)

der *Ausweisung* an: „Es vollziehende Jemand mit dem Rücken gegen die Wand gekehrt die wahre Aussage: »Das Bild an der Wand hängt schief«. Diese Aussage weist sich dadurch aus, dass der Aussagende sich umwendend das schiefhängende Bild an der Wand wahrnimmt.“ (SuZ 217) Das Beispiel entspricht *prima facie* Husserls Wahrheitstheorie, indem das Gedachte oder das Gemeinte und das Wahrgenommene sich als dasselbe ausweisen. Heidegger sagt sogar selbst, dass das in der Aussage Gemeinte sich durch die Wahrnehmung ausweist. (SuZ 218) Aufgrund dessen wird es verständlich, dass Okrent sowohl die Wahrheitstheorie von Husserl als auch die von Heidegger als Verifikationismus deutet.³⁰⁹ Er weist aber darauf hin, dass Heideggers Begriff der Evidenz pragmatisch ist,³¹⁰ was ich für zutreffend halte. Das genannte Beispiel reicht nicht aus, zu unterstellen, dass Heidegger die Möglichkeit der Ausweisung auf die sinnliche Wahrnehmung beschränkt. Nehmen wir ein Beispiel an, dass ich zu meiner Frau sage: „Langlang ist ein guter Pianist.“ Wie können wir diese Aussage dann verifizieren oder falsifizieren? Wir könnten das Klavierkonzert von ihm hören und wenn wir beide sagen würden: „Er hat sehr gut gespielt“, dann wäre meine vorherige Aussage wahr und im anderen Fall falsch. Es ist aber nicht anzunehmen, dass das Gut-Sein sinnlich wahrgenommen werden kann. Das Wort „gut“ bezeichnet weder äußere sinnliche Wahrnehmungen noch ein inneres Gefühl. Das heißt, dass die Aussage „Langlang ist ein guter Pianist“ *vorprädikativ* ist, obwohl dieser Ausdruck in Form einer Aussage steht. Also wenn Heideggers Wahrheitstheorie eine Art von Verifikationismus ist, wird die Verifikation erst auf die vorprädikative Aussage (die Auslegung) angewandt. Die Evidenz heißt eben nicht einfach die sinnliche Wahrnehmung. Wenn man über Heideggers Beispiel des Hammers nachdenkt, wird es klar, dass eine vorprädikative Aussage sich nicht außerhalb des Handlungskontextes ausweisen lässt. „zu schwer“ ist keine objektive Eigenschaft des Hammers und „Der Hammer ist zu schwer“ wird nicht bloß durch eine sinnliche Wahrnehmung bestätigt, sondern innerhalb des Handlungskontextes *entdeckt* bzw. *aufgezeigt*. Der Unterschied zwischen Heidegger und Husserl (auch anderen Verifikationisten) besteht darin, dass Heidegger die Aussage, die Wahrnehmung und ihr Gegenstand nicht für epistemische Gegenstände (Vorhandenen), sondern für praktische Gegenstände (Zuhandenen) hält. Weder die Korrespondenz noch die Ausweisung ist eine vorhandene Beziehung, die wiederum von uns epistemisch erfasst werden kann. Sondern die Aussagewahrheit *zeigt sich* in unserem erfolgreichen Gebrauch der Aussage.

Die Entdecktheit des Seienden rückt mit der Ausgesprochenheit der Aussage in die Seinsart des innerweltlich Zuhandenen. Sofern sich nun aber in ihr als Entdecktheit von ... ein Bezug zu Vorhandenem durchhält, wird die Entdecktheit ihrerseits zu einer vorhandenen Beziehung zwischen Vorhandenen (intellectus und res). (SuZ 225)

³⁰⁹ Okrent 1988, S.125-129

³¹⁰ a.a.O. S.128

Heidegger zufolge ist die prädikative Aussage nur ein extremer Fall der Aussage. Der traditionellen philosophischen Logik zufolge ist eine prädikative Aussage *per se* schon wahr oder falsch, ob sie tatsächlich verifiziert oder falsifiziert wird. Um einen Wahrheitswert zu haben, reicht es schon aus, dass die Aussage im Prinzip verifiziert oder falsifiziert werden *kann* oder *könnte*. (Sonst wären eine große Menge unserer Sätze weder wahr noch falsch.) Dies steht im Widerspruch zu Heideggers Behauptung, dass die Gesetze Newtons vor der Entdeckung von ihm weder wahr oder falsch seien. (SuZ 226) Nach Heidegger sind sowohl der phänomenale als auch der pragmatische Aspekte für die Definition des Wahrheitsbegriffs konstitutiv. Im Alltag dient die vorprädikative Aussage normalerweise dazu, das praktische Wissen auszulegen und anderen weiter mitzuteilen, wobei nicht das Vorhandene, sondern das Zuhandene entdeckt wird. Die sinnlichen Wahrnehmungen sind schon in das Ganze des praktischen Wissens eingebettet³¹¹ und dienen im Alltag nicht als isolierte Evidenz für die theoretischen prädikativen Aussagen.³¹²

Durch die pragmatische Deutung von Heideggers Wahrheitstheorie (bzw. seiner Theorie der Aussagewahrheit) wird nicht nur der pragmatische Aspekt, sondern auch der realistische und der phänomenale Aspekte berücksichtigt. Die Urteilspraxis ist nur eine Verhaltensweise des Daseins. Daher zeigt sich das Seiende zuerst nicht als der epistemische Gegenstand, sondern als der praktische Gegenstand. Die pragmatische Theorie der Aussagewahrheit impliziert, dass eine Halluzination nicht auf eine ungestörte und kohärente Weise funktionieren kann. Sie führt zur Störung beim Handeln. Wem wir in der ungestörten Praxis begegnen, ist das Seiende selbst³¹³ und nicht die Halluzination. Die cartesianische Skepsis ist nur anwendbar auf unsere Erkenntnis, wie auch Descartes selbst behauptet hat. Trotzdem rechtfertigt diese Beschränkung die cartesianische Skepsis nicht, denn es wird dadurch verkannt, dass das Erkennen *per se* ein Handeln ist. Daraus wird Heideggers Provokation verständlich, dass die Versuche, die cartesianische Skepsis zu widerlegen, selbst ein »Skandal der Philosophie« sind. (SuZ 205) Es gibt kein Problem der Existenz der Außenwelt, wenn wir das Erkennen als das Handeln und die

³¹¹ Was daraus folgt, ist nichts anderes als der *Holismus* der Wahrheitstheorie, dass die Wahrheit einer einzelnen Aussage sich nicht getrennt vom Handlungskontext ausweisen lässt. Heideggers Holismus erlaubt aber, eine *vorprädikative* Aussage phänomenal *unmittelbar* zu verifizieren, und die Wahrheit besagt zugleich in einem pragmatischen Sinn den Erfolg der Urteilspraxis. Diese Art von Holismus unterscheidet sich also vom Holismus der theoretischen Inferenz (z.B. der epistemologische Holismus von Quine, vgl. *Quine 1951*), der besagt, dass nicht eine einzelne theoretische *prädikative* Aussage, sondern nur die ganze Theorie verifiziert oder falsifiziert werden kann.

³¹² In *Prolegomena* stellt Heidegger dar, dass das wahrgenommene Ding sowohl das *Umweltding* als auch das *Naturding* sein kann, je nachdem, ob es in der natürlichen oder der wissenschaftlichen Wahrnehmung wahrgenommen wird. Aufgrund dessen unterstellt er, dass bei der Wahrnehmung nicht nur das Ding, sondern die *Dinglichkeit*, das *Wie des Intendiertseins* wahrgenommen werden. (vgl. GA20, S.48-53) Also ist das Verständnis von Zuhandenheit oder von Vorhandenheit die Voraussetzung dafür, dass das wahrgenommene Ding entweder als das Zuhandene oder das Vorhandene erfasst wird.

³¹³ Noch einmal: das Zuhandene ist Heidegger zufolge das Seiende *an sich*.

Umwelt als den Handlungskontext verstehen. Erst das Fehlen des „Seinsverständnisses“ (des Selbst- und des Weltverständnisses) führt zu solcher Skepsis.

Heideggers Theorie der Erschlossenheit schließt nicht aus, dass das Seiende auch als der epistemische Gegenstand aufgefasst werden kann. In theoretischen prädikativen Aussagen wird das Seiende schon immer so verstanden. Aber es ist problematisch, das Seiende ausschließlich als den epistemischen Gegenstand (das Vorhandene) zu verstehen. Für Heidegger bedeutet es die „Seinsvergessenheit“.³¹⁴ Es wird vergessen, dass wir sogar beim prädikativen Aussagen dem Seienden nicht nur in seiner Vorhandenheit, sondern auch in seiner Zuhandenheit begegnen. Das Erkennen bzw. das prädikative (vor-stellende) Aussagen ist keine mystische geistige Aktivität, sondern zunächst eine Urteilspraxis, worin die Aussage als ein praktischer Gegenstand im Zusammenhang mit anderen praktischen Gegenständen steht. Die jeweilige Umwelt ist der Kontext des Erkennens. Der Gegenstand der *wahren* prädikativen Aussage ist keine Halluzination, sondern ein praktischer Gegenstand, wozu das Dasein sich auf eine *ungestörte* bzw. *erfolgreiche* Weise verhält. Nach Heidegger ist er auch das *Phänomen*, d.i. das Sich-an-ihm-selbst-zeigende. Erst durch die ontologische Modifikation von der Zuhandenheit zur Vorhandenheit wird er als ein vom Dasein unabhängiger vorhandenes Ding aufgefasst. Der pragmatische, der phänomenale und der realistische Aspekte der Aussagewahrheit hängen ursprünglich mit einander zusammen.

Ich möchte aber darauf hinweisen, dass Heideggers Theorie der Aussagewahrheit den pragmatischen Aspekt akzentuiert. Wenn das Seiende zunächst der praktische Gegenstand ist, dann ist es nicht anzunehmen, dass es in der ungestörten Praxis uns entweder vollständig entborgen oder vollständig verborgen ist. Die Zweiwertigkeit der Aussage ist eine philosophische bzw. eine wissenschaftliche Abstraktion, die zugleich als eine regulative Idee, d.h. als ein Erkenntnisideal, gilt. Unser praktisches Wissen ist meistens nicht adäquat, sondern erschließt nur bestimmte Aspekte eines Seienden. Die Gesetze Newtons waren vor zwei Jahrhunderten für damalige Menschen wahr, aber sie sind heutzutage für uns in einem strikten Sinn falsch, weil sie nicht auf die ganze Natur anwendbar sind. Seine Falschheit ist aber nicht gleich wie die eines falschen mathematischen Satzes, z.B. „ $1+1=3$ “. Das heißt, wenn man die Aussage als eine Art der vorprädiktiven Auslegung betrachtet, darf man ihre Wahrheit nicht abstrahiert vom Handlungskontext betrachten. Indem die vorprädiktive Aussage bzw. die Auslegung das praktische Wissen zum Ausdruck bringt, ist sie schon wahr im Handlungskontext. Es heißt aber nicht, dass sie überall und ewig wahr ist.

Der pragmatische Wahrheitsbegriff führt auch nicht zum Relativismus. Denn die Aussage kann

³¹⁴ Frede weist darauf hin, dass die Seinsvergessenheit bei Heidegger nicht nur die uneigentliche Seinsweise des Daseins aufgrund der Dominanz der öffentlichen Ausgelegtheit, sondern auch das theoretische Verständnis vom Sein als der Vorhandenheit bedeutet. (Frede 1993, S.57-58)

auch als die prädikative Aussage bzw. das reine epistemische Wissen über das Vorhandene, das unter dem Ideal der Objektivität oder der Zweiwertigkeit steht, betrachtet werden. Heideggers Behauptung über die Gesetze Newtons kann man nur nachvollziehen, wenn man sie als vorprädikative Aussagen ansieht. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, dass sie auch als prädikative Aussagen betrachtet werden können. Dann *sollte* man sagen, dass sie entweder wahr oder falsch *sind* (das atemporale Sein).

Dass es »ewige Wahrheit« gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, dass in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, dass sie von den Philosophen gemeinhin »geglaubt« wird.³¹⁵

Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaften daseinsmäßigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins. (SuZ 227)

Man kann Heidegger daran kritisieren, dass sein pragmatischer Wahrheitsbegriff zu radikal ist. Man kann auch Tugendhats Kritik in Kauf nehmen, dass Heidegger den regulativen Sinn der Wahrheit übersieht. Jedoch hat Heidegger Recht, dass es die Wahrheit gibt, nur wenn das Dasein existiert und die Wahrheit vollzieht. Es ist auch der Fall, dass die Existenz der Wahrheit der prädikativen Aussage (»ewige Wahrheit«) von den Philosophen (auch von den Theologen und den Naturwissenschaftlern) gemeinhin geglaubt wird. Heidegger hat aber kein Recht, ihren Glauben für „phantastische Behauptung“ zu halten. Der Glaube an die Zweiwertigkeit der Aussage ist berechtigt, wenn man die Legitimität des epistemischen Wissens (der Erkenntnis, der prädikativen Aussage) überhaupt anerkennt.

Heidegger zufolge heißt die Aussagewahrheit zuerst nicht die Korrespondenz, sondern das Entdeckend-sein des Aussagens und die Entdecktheit des Seienden. Dann heißt die Aussagewahrheit nichts anderes als der Erfolg der Urteilspraxis. Prauss bezeichnet eine solche Theorie als „einen Praktizismus von Erkenntnis und Wahrheit“³¹⁶. Und er behauptet: „Menschliches Dasein tritt tatsächlich immer wieder auf als jene von vornherein auf ihren Erfolg gerichtete 'Subjektivität des Subjekts'“³¹⁷. Seine Behauptungen sind völlig richtig und er hat auch Recht damit, die traditionelle Erkenntnistheorie als „utopischen Theoretizismus“³¹⁸ zu bezeichnen. Aber seine Behauptung, dass dieser Praktizismus von Erkenntnis und Wahrheit Heideggers Theorie hinter sich lasse,³¹⁹ ist unhaltbar. Heidegger führt das Erkennen eben auf das

³¹⁵ Diese Art der Kritik nimmt Plantinga in Kauf, aber er benutzt die Kritik für seinen Theismus: “By way of conclusion then: the fundamental anti-realist intuition that truth is not independent of mind--is indeed correct. This intuition is best accommodated by the theistic claim that necessarily, propositions have two properties essentially: *being conceived by God* and *being true if and only if believed by God*. So how can we sensibly be antirealists? Easily enough: by being theists.” (Plantinga 1982, S.70)

³¹⁶ Prauss 1977, S.91

³¹⁷ a.a.O. S.100

³¹⁸ a.a.O. S.91

³¹⁹ Ebd.

Handeln zurück:

Das objektivierende Sein bei innerweltlichen Vorhandenen hat den Charakter einer *ausgezeichneten Gegenwärtigung*. Sie unterscheidet sich von der Gegenwart der Umsicht vor alle dadurch, dass das Entdecken der betreffenden Wissenschaft einzig der Entdecktheit des Vorhandenen gewärtig ist. (SuZ 363)

Heidegger versteht unter der Erkenntnis (dem objektivierenden Sein bei innerweltlichen Vorhandenen) eine Wahrheitsintention, die auf die Wahrheit (Entdecktheit) abzielt. Das Erkennen bzw. das prädikative Aussagen ist also für ihn nur eine Art des Handelns bzw. des In-der-Welt-seins. Aber er sieht zugleich ein, dass die prädikative Aussage bzw. die Erkenntnis sich von der vorprädikativen Aussage und anderen Arten der Erfolgsintention unterscheidet, was Prauss übersieht. Das Erkennen setzt ein besonderes vorontologisches bzw. ontologisches Verständnis, nämlich das Verständnis der Vorhandenheit, voraus. Erst wenn man unter dem Vorwissen der Vorhandenheit die Aussage als die Erkenntnis (die theoretische prädikative Aussage) und das Seiende als den epistemischen Gegenstand versteht, wandert sich der Erfolg der Urteilspraxis zur Korrespondenz, d.i. zur Übereinstimmung zwischen *intellectus* und *res*. Die Erkenntnis bzw. die prädikative Aussage lässt sich also nicht durch „den Praktizismus“, sondern nur durch „den utopischen Theoretizismus“ erklären. Die Ontologie der Vorhandenheit, folglich das Bivalenzprinzip als ein regulatives Prinzip der Urteilspraxis, ist nicht preiszugeben.

Im Vergleich zu Prauss deutet Gethmann Heideggers Theorie der Aussagewahrheit als „*konsequenten Pragmatismus*“: „Übereinstimmung ist nicht die des Fotos mit dem Original, sondern die des Schlüssels zum Schloss“. ³²⁰ Er bezeichnet die Korrespondenztheorie als „das propositionale Modell“ und Heideggers Theorie der Entdecktheit bzw. des Entdeckend-Seins als „das operationale Modell“. ³²¹ Er sieht aber wiederum nicht, dass Heidegger die Ontologie der Vorhandenheit nicht preisgibt und die Korrespondenztheorie in seine Wahrheitstheorie einschließt. Heidegger zielt in *SuZ* zwar darauf ab, die Ontologie der Vorhandenheit oder der *Anwesenheit* zu destruieren, aber er meint nicht, dass auf diese Ontologie verzichtet werden sollte. Sondern er ist der Auffassung, dass das prädikative Aussagen, die theoretische Praxis, eine *eigentliche* Seinsweise des Daseins bedeutet: „Diese Gewärtigung der Entdecktheit gründet existenziell in einer Entschlossenheit des Daseins, durch die es sich auf das Seinkönnen in der »Wahrheit« entwirft“ (SuZ 363). ³²² Also schließt Heideggers Theorie der Erschlossenheit sowohl „den Praktizismus der Wahrheit“ (den Pragmatismus) als auch „den utopischen Theoretizismus“ ein.

³²⁰ Gethmann 1993, S.157

³²¹ a.a.O. S.156

³²² Er verfolgt in *SuZ* aber „den Ursprung der Wissenschaft aus der eigentlichen Existenz“ (SuZ 363) nicht weiter. Haugland hat diese Problematik zu rekonstruieren probiert, siehe: *Haugland 2000*.

b. Die existenzial-ontologische Erschlossenheit

Wenn die Wahrheit bloß die Aussagewahrheit bzw. die Richtigkeit des Urteilens heißt, dann verfehlt Heidegger das Wahrheitsphänomen, indem er unterstellt: „daher wird erst mit der Erschlossenheit des Daseins das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit erreicht.“ Inwiefern sind das Verstehen, die Befindlichkeit und die Rede neben der Aussage wahr? Als ein Verhalten des Daseins gründet zwar das Urteilen sich in der existenzialen Struktur des Daseins, d.h. in der Erschlossenheit. Aber in welchem Sinn kann man sie Wahrheit nennen?

Heideggers These, dass die ursprüngliche Wahrheit die Erschlossenheit ist, ist auf verschiedene Weisen interpretiert worden. Tugendhat versteht darunter eine ungerechtfertigte Erweiterung des Wahrheitsbegriffes.³²³ Dagegen argumentiert Gethmann, dass Heidegger den Wahrheitsbegriff nicht erweitert, sondern nach der Bedingung der Aussagewahrheit fragt und es ihm um „zwei äquivalenten Wahrheitsbegriffe“ geht.³²⁴ Gethmann weist noch darauf hin, dass Heidegger selbst den Terminus „*veritas transcendentalis*“ verwendet³²⁵: „*Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) veritas transcendentalis*“. (SuZ 38) Während die Aussagewahrheit die Entdecktheit des Seienden heißt, besagt die transzendente Wahrheit die Erschlossenheit von Sein. Gethmann hat Recht insofern, dass Heidegger die Aussagewahrheit von der transzendentalen Wahrheit unterscheidet und diese für die Bedingung der Möglichkeit von jener hält. Jedoch beantwortet es nicht, inwiefern Heideggers Rede von der *veritas transcendentalis* berechtigt ist. Gethmanns Einführung des Begriffes „operationale Wahrheit“ hilft auch nicht, die *veritas transcendentalis* zu erklären, denn die Wahrheit als der Handlungserfolg ist nur auf den Urteilsakt und nicht auf die existenziale Struktur des Daseins bzw. die Erschlossenheit anwendbar. Die *veritas transcendentalis* lässt sich zuerst also nicht pragmatisch auffassen. Inwiefern ist die existenziale Erschlossenheit *veritas transcendentalis*? Hat Tugendhat nicht Recht, dass Heideggers Erweiterung des Wahrheitsbegriffes unberechtigt ist?

Eine Rechtfertigung von Heidegger besteht in der etymologischen Untersuchung vom Begriff „Wahrheit“. „Wahrheit“ und „*veritas*“ sind die Übersetzungen vom altgriechischen Wort „ἀλήθεια“. Heidegger weist in *SuZ 44b* darauf hin, dass die deutsche Übersetzung „den Sinn dessen, was die Griechen als vorphilosophisches Verständnis des terminologischen Gebrauchs von ἀλήθεια selbstverständlich zugrunde legten“ (SuZ 219), verdeckt. Dadurch rechtfertigt er seine Erweiterung des Wahrheitsbegriffes, dass sie „kein Abschütteln der Tradition, sondern die ursprüngliche Aneignung“ (SuZ 220) ist. Es interessiert uns aber nicht, ob es eine etymologische Rechtfertigung gibt oder nicht.³²⁶ Sondern wir fragen hier danach, inwiefern er das

³²³ Vgl. Tugendhat 1970, S.350

³²⁴ Gethmann 1993, S.123

³²⁵ a.a.O. S.122

³²⁶ In altgriechischen Epen kann man keine Evidenz dafür auffinden, vgl. Boeder 1959.

Wahrheitsphänomen richtig auffasst.

Heidegger behauptet in einem späteren Vortrag „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ (1964), dass *ἀλήθεια* als die „Unverborgenheit“³²⁷, „Lichtung von Anwesenheit“ noch nicht die Aussagewahrheit ist, sondern sie erst ermöglicht. Ihm nach bleibt die Frage, ob *ἀλήθεια* weniger oder mehr ist als die Wahrheit, die „Aufgabe des Denkens“. (GA14, 85-86) Also möchte er die Frage, inwiefern *ἀλήθεια* oder *veritas transzendentalis* auch Wahrheit heißt, offen lassen. Im Vergleich zu seiner Verzögerung in der Spätphilosophie hält er in *SuZ* daran fest, dass die Erschlossenheit des Daseins das ursprüngliche Wahrheitsphänomen ist. Wie schon bemerkt, heißt die Erschlossenheit für ihn nicht nur die transzendente Wahrheit, sondern auch die existenziale Struktur des Daseins, die durch die Befindlichkeit, das Verstehen und die Rede konstituiert ist. Unter der Korrespondenztheorie kann man kaum verstehen, dass die existenziale Struktur wahr sein kann. Was entspricht die Befindlichkeit oder der existenziale Entwurf? Außerdem ist die existenziale Struktur keine Eigenschaft eines innerweltlichen Gegenstandes, sondern macht die „Sicht“ des Daseins aus, worunter es sich zu einem innerweltlichen Seienden verhält. Die existenziale Wahrheit kann also nicht eine Korrespondenz zwischen dem Wissen des Daseins und seinem Gegenstand heißen. Die Korrespondenztheorie ist überhaupt nicht auf die *veritas transzendentalis* anwendbar. Wenn es eine „Familienähnlichkeit“ zwischen der transzendentalen Wahrheit und der Aussagewahrheit gäbe, sollte deren Merkmal nicht die Korrespondenz heißen. Hinsichtlich der Aussagewahrheit wendet Heidegger schon dagegen ein, die Wahrheit bloß für die Korrespondenz zu halten. Die Aussagewahrheit ist ihm zufolge zugleich das Entdeckend-sein des Aussagens und das Entdeckt-sein des Gegenstandes. Die Beziehung zwischen dem Aussagen und dem Gegenstand ist sowohl pragmatisch als auch phänomenal. Im Vergleich dazu ist der realistische Aspekt der Aussagewahrheit sekundär. Ähnlich verhält sich die transzendente Wahrheit, d.i. die Erschlossenheit des Seins. Sie besagt nichts anderes, als dass das Dasein über eine angemessene „Sicht“, d.h. das praktische Wissen, verfügt. Wiederum spielen der pragmatische und der phänomenale Aspekte dabei eine wichtige Rolle.

Das 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 eigenen Seins gehört. (SuZ 221)

Ob die Erschlossenheit der Existenz einen realistischen Sinn hat oder nicht, ist für Heidegger gar nicht wichtig. Es kann sein, dass die Erschlossenheit eine bestimmte Funktion des Gehirns ist. Diese naturalistische Erklärung hilft uns aber nicht, die Erschlossenheit als *veritas transzendentalis* zu verstehen. Die Erschlossenheit, die existenziale Struktur, ist die Bedingung

³²⁷ Schon in *SuZ* benutzt er diesen Terminus, siehe: SuZ 219.

für das ontische Verständnis von Seienden, daher lässt es sich nicht auf ontische Eigenschaften zurückführen.

Wegen der Unmittelbarkeit des vorontologischen Seinsverständnisses lässt sich vermuten, dass die Erschlossenheit wahrscheinlich eben keinen pragmatischen Sinn hätte. Dann würde die Erschlossenheit allein durch ihren phänomenalen Aspekt definiert werden. Sie würde bloß besagen, dass das vorontologische Seinsverständnis uns gegeben wäre, während „die Verschlossenheit“ (SuZ 222) besagen würde, dass es uns nicht gegeben wäre. Ist die Erschlossenheit aber tatsächlich ein Glücksspiel, das von uns nicht abhängt?

Während die ontische Wahrheit der Aussage, die entweder als die Auslegung vorprädikativ oder als die Erkenntnis prädikativ ist, zugeteilt wird, handelt sich die transzendental-ontologische Wahrheit um das Selbst- und das Weltverständnis. Die Erschlossenheit, *veritas transzendentalis*, geht nicht um irgendein innerweltliches Seiendes, sondern um das Sein des Daseins, d.h. um die existenzial-ontologischen Bedingungen der Existenz. Die Existenz bedeutet nach Heidegger zugleich „das In-der-Welt-sein“ und „das Sein bei innerweltlichen Seienden“. Daher betrifft die Erschlossenheit nicht nur das Sein des Daseins, sondern auch dasjenige des Gegenstandes. Um sich zu einem Gegenstand zu verhalten, setzt das Dasein schon das vorontologische Verständnis von der Seinsweise des Gegenstandes voraus. Der Umgang mit einem praktischen Gegenstand setzt das Verständnis der Zuhandenheit des Gegenstandes voraus. Und um einen Gegenstand zu erkennen, setzt das Dasein das Verständnis der Vorhandenheit des epistemischen Gegenstandes voraus. Das vorontologische Verständnis der Zuhandenheit oder der Vorhandenheit ist „der Entwurf auf die Bedeutsamkeit der Welt“. Die Welt als den Ort, worin man lebt, zu verstehen, bedeutet, dass das Dasein alle innerweltlichen Seienden als praktische Gegenstände versteht. Die Welt als eine von uns unabhängige materiale oder ideale Welt zu verstehen heißt schon, alle innerweltliche Seiende als epistemische Gegenstände aufzufassen. Dementsprechend versteht das Dasein sich selbst entweder als einen Akteur oder als ein epistemisches Subjekt. Heidegger zufolge geht das vorontologische Seinsverständnis nicht um einzelne Gegenstände, sondern um das ganze In-der-Welt-sein, d.h. das Selbst, die Welt und das Verhältnis zwischen beiden.³²⁸ Sofern das Dasein existiert, hat es immer schon das Seinsverständnis, d.i. die Erschlossenheit des Seins, *veritas transzendentalis*. Es ist aber zunächst nicht explizit, sondern implizit bzw. „vorontologisch“. Es macht den Hintergrund des Lebens (der Existenz) aus und ohne es ist das Leben unmöglich. Dass ich ein Vater, ein Student, ein Bürger usw. bin oder dass die Welt eine materiale Welt ist oder dass die Welt die Lebenswelt von allen Menschen ist, ist zunächst keine Erkenntnis über einen innerweltlichen Gegenstand,

³²⁸ „Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleich ursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst.“ (SuZ 220)

sondern das implizite (existenzial-ontologische) praktische Wissen über sich selbst und die Welt. „Wir *müssen* die Wahrheit voraussetzen, sie *muss* als Erschlossenheit des Daseins *sein*, so wie dieses sich selbst je meines und dieses sein muss. Das gehört zur wesenhaften Geworfenheit des Daseins in die Welt.“ (SuZ 228)

Natürlich kann man solches Hintergrundwissen in Frage stellen, wie die Philosophen immer getan haben. Es ist aber nicht anzunehmen, dass alles Hintergrundwissen sich ausblenden lässt und wir in unserer philosophischen Reflexion die Sache selbst ohne irgendeine natürliche Einstellung betrachten können. Es gibt keine solche reine Phänomenologie. Unser Wissen ist wesentlich perspektivisch, d.h. geleitet von der „Sicht“ (dem praktischen Wissen) des Daseins. Heidegger zufolge ist einerseits das Dasein immer schon in der Erschlossenheit. Andererseits gehört aber die Verschlossenheit zur Existenz. Also gibt er zu, dass das vorontologische Seinsverständnis, die existenzial-ontologische Erschlossenheit, revidierbar ist. Tugendhaft verwechselt die Unmittelbarkeit der Erschlossenheit mit der Unfehlbarkeit von ihr. Der regulative Sinn der Wahrheit ist für Heidegger nicht nur auf der existentiell-ontischen Ebene, sondern auch auf der existenzial-ontologischen Ebene unverzichtbar. Was von seiner Philosophie ausgeschaltet ist, ist bloß die nicht perspektivische »ewige Wahrheit«.

Die Verschlossenheit entspringt nach Heidegger aus dem „Verfallen“ der Existenz (SuZ 221). Das Verfallen hat keinen moralischen oder religiösen Sinn bei Heidegger, sondern ist ein ontologischer Begriff. (SuZ 143) Es bedeutet „eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit“, „die Uneigentlichkeit des Daseins“ (SuZ 175), „das Aufgehen im Man“, „die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit“ (SuZ 222). Was verschließt die Verschlossenheit? Und in welchem Sinn ist sie die Falschheit? Etwas verschließen heißt phänomenologisch das Dasein etwas nicht sehen lassen. Das „etwas“ kann auf der existenzial-ontologischen Ebene nichts anderes als die existenziale Struktur des Daseins heißen. Heidegger unterstellt, dass im Verfallen das Seinsverständnis durch das Gerede auch zum Ausdruck kommt. (SuZ 177) Das Gerede basiert nicht auf der echten Erfahrung, sondern ist bodenlos und besagt das durchschnittliche öffentliche Verständnis des Man (die öffentliche Ausgelegtheit). Daher versteht das Dasein zwar im Verfallen seine existenziale Struktur, aber sein existenziales Verständnis ist unecht. Das heißt, nicht nur die Rede, sondern auch das existenziale Verständnis kann echt oder unecht sein. Das Gerede zu verstehen ist anders als die Sache selbst zu verstehen. Ein Vater zu sein ist anders als in der Reflexion sich selbst als ein »Vater« vorzustellen. Die existenziale Struktur durch eine echte Erfahrung zu verstehen ist auch anderes als sie vorzustellen oder darüber nachzudenken.

Mit dem Verstehen steht die Befindlichkeit im Zusammenhang. Heidegger zufolge gehören zum Verfallen „die Versuchung, die Beruhigung, die Entfremdung“ (SuZ 178). Diese Stimmungen führen wiederum dazu, „dass sich das Dasein in ihm selbst verfängt“ (SuZ 178). Der Begriff

„Verfallen“ beschreibt daher keinen existentiellen Zustand des Daseins, sondern ist ein existenzial-ontologischer „Bewegungsbegriff“ (SuZ 180). Heidegger ist also der Ansicht, dass das Dasein im Alltag seine existenziale Struktur nicht auf eine *echte* bzw. *eigentliche* Weise versteht.³²⁹ Es versteht sich selbst und die Welt im Alltag durch das Gerede, z.B. „Ich bin ein Vater“; „Ich bin ein erkenntnistheoretisches Subjekt“; „Die Welt ist eine materiale Welt“ usw. Wenn man sich selbst, die Welt und das Verhältnis zwischen beiden durch das Gerede versteht, erfährt man nicht auf eine echte bzw. eigentliche Weise seine eigene existenziale Struktur. Das Verfallen bedeutet daher „das Aufgehen in das Man“ und „die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit“, z.B. „Ich bin ein Vater und mein Nachbar ist ein Vater und viele von meinen Kollegen sind Vater usw.“ Es bleibt dem Dasein im Alltag *verschlossen*, dass eine existenziale Struktur seiner alltäglichen Existenz zugrunde liegt. Die Falschheit der Verschlossenheit besagt daher nicht, dass das Gerede falsch ist, sondern besagt nur, dass es das existenziale Phänomen dem Dasein in gewissem Sinne *verschließt*. Die Verschlossenheit oder das Verfallen hat daher einen pragmatischen Sinn, indem das existenzial-ontologische Phänomen nur durch ein angemessenes Verhalten des Daseins *entschlossen*³³⁰ werden kann. Man kann zwar sagen, dass die alltägliche Erschlossenheit, d.h. die uneigentliche Erschlossenheit, in gewissem Sinn schon wahr ist, aber „die eigentliche Erschlossenheit“, d.i. „die Entschlossenheit“ (SuZ 297), existenzial-ontologisch gesehen noch wahrer ist. Heideggers Begriff der Erschlossenheit des Seins schließt eben den regulativen Sinn ein.

Es ist klar geworden, warum Heidegger die Erschlossenheit für die primäre Wahrheit hält. Die existenziale Erschlossenheit macht das Fundament der Existenz aus und ermöglicht die Entdecktheit des Seienden bzw. die Aussagewahrheit. Die Erschlossenheit des Seins ist zugleich phänomenal und pragmatisch, d.h. sie ist revidierbar. Nach Heidegger gehören Erschlossenheit und Verschlossenheit wesentlich zusammen. Die Zweiwertigkeit ist als eine regulative Idee auch auf das vorontologische Seinsverständnis bzw. die existenziale Analytik anwendbar. In diesem Sinn lässt die existenziale Erschlossenheit sich als gerechtfertigt für die Wahrheit halten. Ihr fehlt aber der realistische Aspekt. Die existenziale Struktur lässt sich nicht mit einer Eigenschaft eines realen innerweltlichen Dinges identifizieren. Sie ist eben keine Eigenschaft der *res cogitans*. Das

³²⁹ Das *unechte* existenzial-ontologische Verständnis bedeutet zugleich „die Uneigentlichekeit“ der Existenz. Hinsichtlich des Selbstverständnisses oder des Weltverständnisses ist die Unechtheit zugleich die existenzial-ontologische Uneigentlichkeit. *Man* versteht im Alltag zwar sich selbst und die Welt, aber sein Verständnis ist vermittelt durch das Gerede. Das *echte* oder *eigentliche* Selbst bzw. Worumwillen des Daseins ist keine soziale Rolle, d.i. das Man-selbst. Darauf komme ich im nächsten Kapitel zurück.

³³⁰ Die Termini wie „Erschlossenheit“, „Verschlossenheit“, „Entschlossenheit“ gehören zu Heideggers Wortspiel in Bezug auf die *veritas transcendentalis*. Er weist darauf hin, dass *ἀλήθεια* ein *privativer* Ausdruck ist (Privation im Sinne des *Raubes*). (SuZ 222) Also lässt sich die Wahrheit nur im Zusammenhang mit der Existenz bzw. der Praxis des Daseins verstehen.

Selbst- und das Weltverständnis machen zusammen bloß den *transzendentalen* Horizont aus, worin das Dasein innerweltlichen Dingen (*res*) begegnet.

Man kann wahrscheinlich einwenden, dass das Dasein selber ein Seiendes ist. Hält Heidegger nicht selber das Dasein für ein Seiendes, das um sein eigenes Sein geht? Dann lässt sich fragen, was für ein Seiendes es ist? Ist es nicht in gewissem Sinn auch real? Kann es sich selbst nicht auch entweder als einem praktischen Gegenstand bzw. einem Akteur oder als einem epistemischen Gegenstand begegnen? Nur wenn geklärt wird, was für ein Seiendes das Dasein ist, kann verständlich gemacht werden, dass die existenziale Erschlossenheit, d.h. die Erschlossenheit von Welt und Selbst, keinen realistischen Sinn hat, sondern *veritas transcendentalis*, die Erschlossenheit des Seins ist.

§11. Das Selbst des Daseins

a) Das voluntative und affektive Ich und seine Transzendenz

Die Frage nach dem Ich ist wahrscheinlich die wichtigste Problematik der neuzeitlichen Philosophie. Descartes bestimmt das Ich als *res cogitans*, d.i. eine denkende Substanz und den Menschen als eine zusammengesetzte Substanz. Er erklärt aber nicht: 1. Wie kann die Transzendenz vom Ich nachgewiesen werden? 2. Indem Verstandesakt und Willensakt zwei Modi vom Ich sind, warum ist das Ich nicht eine wollende, sondern bloß eine denkende Substanz? Diese zwei Problematiken spielen in Heideggers existenziale Hermeneutik des Daseins eben eine große Rolle.

In *SuZ* bezeichnet Heidegger den Menschen als das Dasein bzw. das In-der-Welt-sein. Er verweigert, dass das Dasein ein vorhandenes Ding ist. Ihm nach ist es ein Seiendes, das sich zu seiner Existenz verhält. Die Existenz ist „je meines“. Damit wird aber nicht geklärt, wer das Dasein ist. Könnte es nicht ein *res cogitans* oder eine Monade sein? Durch die Analyse der existenzialen Struktur des Daseins ist es zwar klar geworden, dass das Dasein eher ein Akteur als eine zusammengesetzte Substanz ist, aber die ontologische Bestimmung dieses Akteurs bleibt noch ungeklärt. Das Dasein hat die existenziale Struktur, die aus Verstehen, Befindlichkeit und Rede besteht und den transzendentalen Horizont ausmacht, worunter das Dasein sich zu anderen Seienden verhält. Im Vergleich zu Descartes bestimmt Heidegger den Menschen primär nicht als ein denkendes, sondern als ein affektives und voluntatives Seiendes, das über *logos* verfügt und seine Verständlichkeit artikuliert. Das reine denkende Subjekt oder *res cogitans* ist ein Resultat der philosophischen Abstraktion. Jedoch ist der ontologische Status der existenzialen Struktur des Daseins noch zu erklären: Ist sie eine Eigenschaft des *res cogitans* oder des menschlichen Gehirns? Die Theorie der Erschlossenheit wäre unvollständig, wenn sie als eine transzendente Philosophie bleiben würde. Sie sollte nicht nur die transzendentalen Bedingungen des praktischen Wissens und ihre Gültigkeit, sondern auch den ontologischen Status von ihnen erklären. *SuZ* veranlasst oft den Eindruck, dass Heidegger darin nur eine transzendente Philosophie betreibt, z.B. „Alle Seinsstrukturen des Daseins, mithin auch das Phänomen, das auf diese Wer-frage antwortet, sind Weisen seines Seins. Ihre ontologische Charakteristik ist eine existenziale.“ (SuZ 114) Wenn er aber nicht beantworten könnte, was für einen ontologischen Status das Dasein bzw. die existenziale Struktur hätte, könnte er die neuzeitliche Bewusstseinstheorie nicht wirklich destruieren.

Die existenziale Struktur des Daseins lässt sich nach Heidegger nicht kategorisieren, weil sie keine Eigenschaft eines Vorhandenen ist. Das Vorhandene ist ein innerweltliches Seiendes, welchem wir durch unsere Erkenntnis begegnen, d.h. es ist ein epistemischer Gegenstand.

Heideggers „formale Anzeige“ der Existenzidee impliziert schon eine ontologische These, dass das Dasein kein vorhandenes Ding bzw. kein epistemischer Gegenstand ist. Wie lässt sich aber diese *negative* ontologische These rechtfertigen? Nicht durch eine *positive* ontologische These, d.h. eine These, die die Frage „Wer ist das Dasein?“ beantwortet? In der Tat ist dieser Ansatz in *SuZ* vorhanden, indem Heidegger nach der *Eigentlichkeit* des Daseins fragt und in der hermeneutischen Situation die formale Anzeige der Existenzidee zu bestätigen versucht. Wie schon bemerkt, ist Heidegger der Ansicht, dass der hermeneutische Zirkel unvermeidbar ist, um das Dasein zu analysieren. Weil es kein epistemischer Gegenstand ist, kann es weder durch eine sinnliche Wahrnehmung noch durch eine Reflexion erfasst werden. Die Methode der existenzialen Analytik muss hermeneutisch und phänomenologisch sein: nur von der formalen Idee der Existenz („Ich bin das In-der-Welt-sein.“) geleitet kann die Untersuchung durchgeführt werden und diese Idee kann nur phänomenologisch bestätigt werden, d.h. ausgelegt werden.

Durch die Analyse der Struktur der Erschlossenheit hat es sich schon erwiesen, dass das Dasein sich als das In-der-Welt-sein jeweils zum innerweltlichen Seienden verhält und sein Verhalten durch das existenziale Selbst- und Weltverständnisse geleitet ist. Das Dasein existiert im Alltag immer in einem bestimmten Handlungskontext, der für das Dasein nie irrelevant ist. Sondern er ist immer bedeutsam und hat einen affektiven Wert für das Dasein. Der Handlungskontext ist weder ein praktischer Gegenstand noch ein epistemischer Gegenstand, sondern der Ort, worin das Dasein existiert. Indem das Dasein den Handlungskontext versteht, versteht es zugleich sich selbst als ein darin existierendes Seiendes. Das heißt, dass das Selbstverständnis im Alltag durch das Weltverständnis bedingt ist. „Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen“. (SuZ 113) Das Selbstverständnis liegt zunächst weder an der *Überlegung* (mit Tugendhaft zu sprechen) noch an der Reflexion, daher heißt es zunächst weder die Selbstbestimmung noch das Selbstbewusstsein. Sondern es ist viel mehr durch die Unmittelbarkeit charakterisiert. Das Ich besagt *zunächst und zumeist* nicht die „Spontanität“ der Intelligenz, sondern die „Affektivität“ vom Handlungskontext. Heidegger ist der Ansicht, dass das Ich im Alltag sich selbst gegeben wird und nie als „ein bloßes Subjekt ohne Welt“ oder als „ein isoliertes Subjekt ohne die Anderen“ existiert (SuZ 116). Im Alltag versteht das Dasein das gegebene Selbst immer als einen *bestimmten* Akteur (das Man-Selbst), der sich in einem *bestimmten* Handlungskontext zu anderen Seienden verhält.

Diese nächste und elementarste weltliche Begegnung von Dasein geht so weit, dass selbst das *eigene* Dasein *zunächst* »vorfindlich« wird von ihm selbst im *Wegsehen* von, bzw. überhaupt noch nicht »sehen« von »Erlebnissen« und »Aktzentrum«. Das Dasein findet »sich selbst« zunächst in dem, *was* es betreibt, braucht, erwartet, verhütet – in dem zunächst *besorgten* umweltlichen Zuhandenen. (SuZ 119)

Das alltägliche Handeln ist zumeist das von Dreyfus beschriebene „*everyday nondeliberate, ongoing coping*“ und das Dasein ist zumeist ein Akteur, der über das *Know-how* verfügt. Es versteht sich selbst nicht als *res cogitans*, sondern als den Adressat des jeweiligen Verhaltens. Sein Verhalten lässt sich nicht als einen epistemischen Gegenstand auffassen und das Verhältnis zwischen dem Akteur und seinem Verhalten ist kein Subjekt-Objekt-Verhältnis. Ich erkenne mein Verhalten nicht als einen Gegenstand und schreibe es nicht auf diese Weise mir selbst zu, sondern ich verfolge im Alltag jeweils ein Ziel bzw. ein Worumwillen, weswegen mein Verhalten für mich relevant ist. Das Dasein ist keine Substanz, die über verschiedene Handlungen als ihre Modi verfügt. Es muss zwischen zwei Arten der Zuschreibung unterschieden werden: das eine nenne ich die *kategoriale* Zuschreibung, z.B., die Farbe »gelb« schreiben wir einem Tisch zu. Durch eine *kategoriale* Zuschreibung wird eine *Beziehung* zwischen einer Substanz (einem vorhandenen Ding) und seiner Eigenschaft bestimmt; das andere nenne ich die *existenziale* Zuschreibung, z.B. ich verfüge über ein Fahrrad. Das Fahrrad ist sowieso keine Eigenschaft von mir, trotzdem gehört es zu mir, indem ich eine Person bin und das Eigentumsrecht mein Recht auf es garantiert. Dass ich eine Person bin, ist die Bedingung für mein Recht auf das Fahrrad, daher ist die „Beziehung“ zwischen mir und meinem Fahrrad vor allem nicht eine rechtliche Beziehung, sondern eine *existenziale Verweisung*. Dass ein Verhalten zu X gehört, heißt nicht, dass gewisse körperliche Bewegungen zum Körper von X gehören, sondern dass es eine *existenziale Verweisung* zwischen beiden gibt. Das menschliche Verhalten ist zunächst ein *Zuhandenes*, das letztlich auf das Ziel des Akteurs verweist.

Als der Adressat des Verhaltens verweist das Dasein zwar auf sein Verhalten, aber es ist zunächst noch nicht klar, was für eine *existenziale Verweisung* es ist. Indem das Dasein ein Ziel verfolgt, ist sein Verhalten *voluntativ*, d.h. es geschieht nur aufgrund seines *existenzialen Verstehens* (des Entwurfs auf das Worumwillen). Es ist auch verständlich, dass das Verhalten für das Dasein nicht irrelevant, sondern immer einen *Lastcharakter* hat, d.h. es gibt eine *affektive Verweisung* zwischen beiden. Die *existenziale Verweisung* zwischen dem Dasein und seinem Verhalten besagt also das Verhältnis zwischen der *existenzialen Struktur* und dem Verhalten, das immer *voluntativ* und *affektiv* ist. Aber das „*everyday nondeliberate, ongoing coping*“ scheint *prima facie* keinen *voluntativen* oder *affektiven* Charakter zu haben. Es hängt nicht von unserer Überlegung oder Entscheidung ab, sondern ist das *automatisierte Handeln*. Das heißt, dass die *existenziale Struktur* und das Verhältnis zwischen ihr und dem *automatisierten Verhalten* im Alltag dem Dasein oft *verschlossen* bleiben. Wenn das Dasein sich selbst für den Adressat des Verhaltens hält, heißt es nicht, dass es seine *existenziale Struktur* und das Verhältnis von ihm mit seinem Verhalten schon versteht. Das Selbst wird zwar im Alltag dem Dasein gegeben und die *existenziale Struktur* ist in gewissem Sinn ihm schon bekannt, aber wie Heidegger am Ende des

ersten Abschnitts und am Anfang des zweiten Abschnitts von *SuZ* thematisiert, dass die *ursprüngliche Ganzheit* des Daseins, d.h. das *eigentliche Selbst*, noch nicht gegeben ist. (Vgl. *SuZ* 230-233) Die Artikulationen der alltäglichen Erschlossenheit wie „Ich schreibe meine Hausarbeit“ und „Ich habe Kopfschmerz“ sind zweideutig, denn es ist noch unklar, was dabei mit »Ich« gemeint ist. Das »Ich« kann viele *Sinne* haben, z.B. „Ich bin ein Student, ein Vater, ein Bürger ...“. Aufgrund dessen gewinnt das Dasein im Alltag jeweils eine Orientierung im Handlungskontext. Aber die *Bedeutung* vom »Ich«, d.h. der ontologischer Status des Ich, bleibt unbestimmt. Ist das Ich *res cogitans* oder *res extensa*? Kann es zugleich das epistemische Subjekt und das Objekt sein? Außerdem bleibt das existenziale Verhältnis des Ich (des Daseins) mit seinem Verhalten im Alltag auch unklar.

Wie die ontische Selbstverständlichkeit des An-sich-seins des innerweltlichen Seienden zur Überzeugung von der ontologischen Selbstverständlichkeit des Sinnes dieses Seins verleitet und das Phänomen der Welt übersehen lässt, so birgt auch die ontische Selbstverständlichkeit, dass das Dasein je meines ist, eine mögliche Verführung der zugehörigen ontologischen Problematik in sich. *Zunächst* ist das Wer des Daseins nicht nur *ontologisch* ein Problem, sondern es bleibt auch *ontisch* verdeckt. (*SuZ* 116)

Während die neuzeitlichen Bewusstseinstheorien und Metaphysiken das Wesen des Ich verfehlen, hilft die alltägliche Verständlichkeit uns auch nicht, es richtig auszulegen. Das Ich und das existenziale Verhältnis von ihm mit seinem Verhalten sind im Alltag meistens selbstverständlich und keiner Reflexion bedürftig. Sie bleiben also implizit. Deswegen heißt die alltägliche Verständlichkeit sowohl die Erschlossenheit als auch die Verschlossenheit der existenzialen Struktur. Heidegger kommt in §25 von *SuZ* zum Ergebnis, dass die formale Anzeige des Ich als das In-der-Welt-sein nicht hinreichend ist, um es richtig auszulegen. Gibt es sonst noch einen Leitfaden?

Wenn das Dasein je nur existierend sein selbst ist, dann verlangt die Ständigkeit des Selbst ebenso sehr wie seine mögliche »Unselbstständigkeit« eine existenzial-ontologische Fragestellung als den allein angemessenen Zugang zu seiner Problematik. (*SuZ* 117)

Heidegger unterstellt also, dass die zeitliche Struktur der Existenz eben eine notwendige Bedingung für die Selbstausslegung ist. Ich bin nicht nur jetzt in der Welt, sondern schon in der Welt gewesen und werde darin sein. Die „Selbst-ständigkeit“ gehört eben zu unserem vorontologischen Selbstverständnis. Was heißt aber die Ständigkeit des Selbst? Bedeutet es die Dauerhaftigkeit einer Substanz?

Descartes übersieht die zeitliche Struktur des Ich und gerät in die Schwierigkeit, die Transzendenz des Ich (*res cogitans*) zu beweisen. Heidegger zielt in *SuZ* auch darauf ab, „die Transzendenz des Daseins“ zu erklären und unterstellt, dass „die Zeitlichkeit“ sie ermöglicht. (*SuZ* 364) Seine Idee ist folgendes: das Dasein begegnet nicht bloß Gegenständen *als solches*

(das Womit, das Wovor der Geworfenheit), sondern entwirft zugleich einen Gegenstand auf seinen Zweck *als solches* (das Um-zu, das Wobei), und die Mittel-Zweck-Bezüge enden am Worumwillen des Daseins, das eben *als solches* vom Dasein verstanden wird. Die ganze Mittel-Zweck-Bezüge heißen die Umwelt, und „die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit“ (SuZ 365). Sie wird vom Dasein *als solches* verstanden. Die (Um-)Welt als solches, d.h. die Bedeutsamkeit der (Um-)Welt, ist „der Horizont“ des Daseins. (SuZ 365)

Heidegger unterstellt, dass der Horizont eine Einheit ist. (SuZ 365-366) Diese Einheit lässt sich nicht als eine räumliche Einheit oder begriffliche Einheit ansehen, sondern ist eine zeitliche Einheit. Die Gegenstände sind uns als solches *schon* gegeben, d.h. sie sind faktisch und gehören zur *Faktizität (Geworfenheit)* des Daseins, daher hält Heidegger das Womit bzw. das Wovor der Geworfenheit für das Schema der *Gewesenheit* (SuZ 365). Das Worumwillen ist *noch zu* verwirklichen, daher es entspricht dem Schema der *Zukunft*. Das Um-zu ist der Umschlag vom Womit zum Worumwillen, daher entspricht es dem Schema der *Gegenwart*. Gewesenheit, Gegenwart und Zukunft nennt Heidegger „die Ekstasen der Zeitlichkeit“ (SuZ 329). Die Einheit des Horizontes wird also auf die Einheit der Zeitlichkeit zurückgeführt. Inwiefern ist die Zeitlichkeit eine Einheit?

McTaggart unterscheidet zwischen zwei Formen der Zeit: die eine ist *A-Reihe*, die die zeitliche Ordnung der Ereignissen als *zukünftig, gegenwärtig* und *vergangen* beschreibt und die andere ist *B-Reihe*, die die Ordnung der Ereignissen als *früher* und *später* beschreibt.³³¹ Im Vergleich dazu stellt die Zeitlichkeit keine zeitliche Ordnung der Ereignisse, sondern nur eine Charakteristik der existenzialen Struktur des Daseins dar. Heidegger hält sie für „den ontologischen Sinn der Sorge“ (SuZ 323).³³² Der Horizont hat zwar die zeitliche Ordnung, aber es ist unsinnig zu behaupten, dass ein Schema später oder früher als ein anderes Schema ist. Zum Beispiel, das Worumwillen ist weder später noch früher als das Um-zu. Die Zeitlichkeit stellt kein früher-später-Verhältnis dar. Die Strukturmomente des Horizontes befinden sich weder im Raum noch in der Zeit³³³. Dagegen liegen die wirklichen Dinge sowohl im Raum als auch in der Zeit. Daraus folgt, dass der Horizont und folglich die Zeitlichkeit nicht objektivierbar sind. Ein praktischer Gegenstand kann objektiviert werden und ein epistemischer Gegenstand ist *per se* ein Objekt der Erkenntnis. In diesem Sinn sind der Horizont und die Zeitlichkeit weder zuhanden noch

³³¹ Vgl. McTaggart 1993

³³² Die Zeit als die Form der Substanz, d.i. die physikalische Zeit, kann man als *C-Reihe* bezeichnen. Die A-Reihe bezeichnet Heidegger als „die Weltzeit“ und die C-Reihe als „die vulgäre Zeit“. (vgl. auch Koch 2006, S.134-135) Außerdem ist es zu bemerken, dass Heidegger in *SuZ* eine Abkünftigkeitsthese der Zeit, dass die Weltzeit und die vulgäre Zeit aus der ursprünglichen Zeit, der Zeitlichkeit, abgeleitet sind, vertritt. Blattner hält diese These für falsch und argumentiert dagegen, dass die sukzessive Zeit nicht aus der nichtsukzessiven Zeit entspringen kann. (Vgl. Blattner 1999, S.164-229) Ob er oder Heidegger Recht hat, lasse ich hier offen.

³³³ Mit der Zeit wird hier die physikalische lineare Zeit gemeint.

vorhanden, d.h., sie sind keine wirklichen Dinge. Die Zeitlichkeit ist keine Form der Substanz und hat überhaupt keine „empirische Realität“ (mit Kant zu sprechen).³³⁴

Die Zeitlichkeit und der Horizont sind zwei *transzendente* Bedingungen für die Existenz des Daseins. Heidegger ist der Ansicht, dass die Transzendenz des Horizontes und der Zeitlichkeit nicht innerhalb der Bewusstseinstheorie thematisiert werden kann. Das Problem der Transzendenz des Horizontes heißt nicht, wie er als eine objektive Substanz dem Bewusstsein bzw. dem Subjekt transzendent sein kann, sondern fragt nach: „was ermöglicht es ontologisch, dass Seiendes innerweltlich begegnen und als begegnendes objektiviert werden kann?“ (SuZ 366) Der Horizont und die Zeitlichkeit gehören nicht zu *innerweltlichen* Dingen (den Zuhandenen und den Vorhandenen), sondern zum Dasein bzw. zum Ich. Statt der Transzendenz der objektiven Dinge sollte die Transzendenz des Daseins daher untersucht werden. Sie besagt, dass das Dasein kein innerweltliches Ding ist, sondern sich im transzendentalen (existenzial-ontologischen) Bereich befindet.

Die Transzendenz des Ich gehört zum formalen vorontologischen Selbstverständnis des Daseins und gilt sowie das In-der-Welt-sein als ein Leitfaden der existenzialen Analytik. Nur unter den transzendentalen Rahmenbedingungen kann das Dasein sich zu anderen innerweltlichen Seienden verhalten. Daraus, dass das Dasein im Alltag verschiedenen Gegenständen begegnet und verschiedene Ziele verfolgt, wird es verständlich, dass es verschiedene Modi des Horizontes und der Zeitlichkeit gibt. Wie schon bemerkt, kann das *Verstehen* sowohl existenziell-ontisch als auch existenzial-ontologisch sein. Das Dasein versteht sich nicht nur auf einen Gegenstand, sondern auch auf die Umwelt als solches (die Bedeutsamkeit der Umwelt) und sein Ziel (Worumwillen) als solches. Das heißt, indem es sich zu verschiedenen Gegenständen verhält, versteht es zugleich (sogar zuvor) verschiedene Modi des Horizontes. Die Strukturmomente des Horizontes bilden zwar keine Reihenfolge, aber ein von ihnen kann die Priorität vor den anderen haben. Der Gegenstand als solches (das Womit) kann das Ziel des Daseins als solches (das Worumwillen) bestimmen und umgekehrt auch. Aufgrund dessen ist es zu verdeutlichen, was

³³⁴ Hat sie aber „transzendente Idealität“? Für die amerikanischen Heideggerianer spielt die Problematik „Realismus versus Antirealismus“ eine große Rolle bei der Interpretation von Heideggers Philosophie. (vgl. Guignon 2003, S.465) Zum Beispiel, Blattner argumentiert, dass Heidegger in *SuZ* ontologischen Idealismus bzw. temporalen Idealismus, der besagt, dass das Sein bzw. die Zeit vom Dasein abhängig ist, entwickelt. (Blattner 1999, S.246) Im Vergleich dazu interpretiert Carmen Taylor Heideggers Theorie als ontischen Realismus, der besagt, dass das Vorhandene und die räumliche und zeitliche Struktur von ihm unabhängig vom Dasein existieren. (Taylor 2003, S.157) Meiner Meinung nach vertritt Heidegger in *SuZ* ontologischen Pluralismus: auf der einen Seite sind Zuhandenheit und Vorhandenheit zwei „Modi der Realität“ (SuZ 211), auf der anderen Seite ist das Sein des Daseins nicht durch die Realität erfassbar (SuZ 212). Diese drei Modi des Seins sind nach Heidegger die Transzendenten. (vgl. SuZ 208) Heidegger unterscheidet also das transzendental-ontologische Sein vom ontischen Seienden. Aber es ist weder zu sagen, dass das Dasein als ein Seiendes real ist, noch zu sagen, dass das Sein bloß zum Dasein gehört und daher (transzendente) ideal ist. Das Sein ist nicht nur abhängig vom Dasein, sondern auch abhängig von „realen“ Seienden, d.h. dem Zuhandenen oder dem Vorhandenen. Das Begriffspaar „Realität/Idealität“ ist ungeeignet für die Charakterisierung der vielfältigen Phänomene.

Heidegger unter der Alltäglichkeit des Daseins, d.h. der *Uneigentlichkeit* der Existenz, dem *Man-selbst*, versteht. Außerdem ist es zu verdeutlichen, was die *Eigentlichkeit* bzw. das eigentliche Selbst ist und was die *Selbst-ständigkeit* des Daseins bedeutet.

b) Das Man-selbst

Ich habe versucht, den Ansatz von Dreyfus mit demjenigen von Tugendhat zu verbinden. Die alltägliche Existenz besteht nicht nur aus dem „*everyday nondeliberate, ongoing coping*“, sondern auch aus der „Überlegung“ und der „Selbstbestimmung“. Nun ist es klar, dass beide Verhaltensweisen des Daseins durch zwei unterschiedliche Modi der horizontalen Welt bedingt sind.

Das ungestörte Handeln setzt voraus, dass der Akteur mit seinem Handlungskontext vertraut ist und sich automatisch auf praktische Gegenständen verstehen kann. Zum Beispiel, Johannes überlegt normalerweise nicht, wie er am Morgen vom Bett aufstehen kann. Sein Bett ist ein vertrauter praktischer Gegenstand für ihn, d.h. er versteht automatisch den Zweck des Betts als solches (das Um-zu), z.B. zu schlafen, davon aufzustehen usw. Wenn er jeden Morgen vom Bett aufsteht, wird zugleich sein Handlungsziel als solches (das Worumwillen) ihm automatisch gegeben. Das automatisierte Handeln von ihm ist aber, anderes als Dreyfus behauptet, nicht gleich wie die körperlichen Bewegungen eines Tiers, weil es die existenziale Erschlossenheit und das ontische *Know-how* voraussetzt. Der Handlungskontext und das Handlungsziel werden vom Dasein jeweils verstanden und sind für es immer relevant (bedeutsam). Das automatisierte Handeln kann entweder *erfolgreich* oder *scheiternd* sein und dementsprechend veranlasst es unterschiedliche affektive Reaktionen beim Akteur. Das heißt, dass der Akteur beim automatisierten Handeln eben eine Erfolgsintention hat. Er kann nachher über sein Handeln erzählen und seinen Erfolg oder Misserfolg analysieren. Das Sich-im-Handlungskontext-befinden, der Besitz der Erfolgsintention und die Rede konstituieren die existenziale Erschlossenheit des Daseins, die den Menschen vom Tier unterscheidet.

Das ungestörte Handeln besagt die Priorität des praktischen Gegenstandes. Der Akteur überlegt dabei nicht über das Wozu des praktischen Gegenstandes und sein eigenes Ziel. Beide werden automatisch vom praktischen Gegenstand bestimmt und dem Akteur gegeben. Wenn der Akteur darüber überlegt, heißt es nach Heidegger die Defizienz des praktischen Wissens bzw. der Umsicht. Wenn der Horizont bzw. die Bedeutsamkeit des Handlungskontextes dagegen automatisch vom praktischen Gegenstand bestimmt wird, bleibt sie unauffällig als der Hintergrund des Handelns. Der praktische Gegenstand ist das Zuhandene (*pragmata*), das durch „Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit und Unaufsässigkeit“ ausgezeichnet ist. (SuZ 75)

Das Dasein hat natürlich auch die Fähigkeit zur Überlegung bzw. zur *Selbstbestimmung*, wie

Tugendhat unterstellt. Er kann sich selbst danach fragen: „Was will ich tun oder was nicht“? Das Ziel des Handelns wird ihm in diesem Fall nicht automatisch gegeben, sondern ist von ihm selbst zu bestimmen. Tugendhat hat Recht, die Überlegung über das Worumwillen für die Selbstbestimmung zu halten. Es ist auch offensichtlich, dass die Überlegung oder die Selbstbestimmung die Handlungsfreiheit des Akteurs besagt. Durch die Bestimmung des Ziels und das Gegebensein des Gegenstandes wird das Wozu des Gegenstandes mitbestimmt, z.B. ich kann entweder mein Auto fahren, um ein Zielort zu erreichen, oder es als einen schönen Gegenstand betrachten. Der Zweck des Gegenstandes ist keine intrinsische Eigenschaft von ihm, sondern wird innerhalb der Mittel-Zweck-Bezüge durch das Ziel des Akteurs bestimmt. Das heißt, dass das Worumwillen des Daseins beim absichtlichen Handeln die Priorität vor dem praktischen Gegenstand hat. Die Überlegung kann bei Heidegger das explizite praktische Wissen, d.i. die Auslegung, heißen. Sie ist zwar ein „Bewusstseinsphänomen“, aber es ist klarzumachen, dass es um den praktischen Gegenstand handelt und kein epistemisches Wissen (keine Erkenntnis) ist. Der Horizont als die Einheit von dem Womit, dem Um-zu und dem Worumwillen des Daseins besteht weiter, zwar nicht mehr auf eine unauffällige Weise, sondern sie tritt ins „Bewusstsein“ des Akteurs ein, indem der Handlungskontext *als solches* explizit aufgefasst wird. Die Umwelt wird aber nicht als der Kosmos oder *res extensa* aufgefasst, sondern bleibt als der Handlungskontext.

Sowohl das ungestörte als auch das absichtliche Handeln sind kein „Welterkennen“, d.i. das prädikative Aussagen. Das Dasein als das Subjekt (das logische Ich) und die Welt als das Objekt aufzufassen ist eine philosophische Abstraktion. Das Erkennen ist *per se* eine Art des Handelns. Das Dasein verfolgt beim Erkennen ebenso sein Ziel, nämlich die Wahrheit zu *entdecken*, und versteht zugleich das Wozu des Gegenstandes, nämlich zu erkennen. Die innerweltlichen Dinge sind im Alltag *per se* die Zuhandenen (*pragmata*), obwohl sie durch das epistemische Wissen als die Vorhandenen konzipiert werden können. Die epistemische *Praxis* kann ebenso entweder ungestört oder absichtlich sein. Das heißt, der Gebrauch der Sprache und der Umgang mit epistemischen Gegenständen können ungestört ausgeführt werden, aber sie können auch zur Störung kommen und der Akteur muss dann darüber nachdenken. Man kann sowohl über die epistemischen Gegenstände „überlegen“ (erkennen), als auch über dieses „Überlegen“ überlegen. In der Tat sind das Erkennen und das Überlegen nichts anderes als die Handlungen bzw. die Auslegungen des praktischen Wissens.

Heidegger ist der Ansicht, dass die Welt (und folglich die menschliche Existenz) im Alltag durch die öffentliche Erschlossenheit bestimmt ist. Das heißt, sowohl die Umwelt als auch der Horizont (die Umwelt als solches, die Bedeutsamkeit der Umwelt) öffentlich sind. Es ist zwar eine triviale

Sache, dass die Erde nicht nur von mir, sondern von der ganzen Menschheit gewohnt wird. Wenn man aber die Öffentlichkeit der Welt so versteht, verfehlt man das Phänomen der Öffentlichkeit der Welt. Warum ist die Welt nicht eben offen für die Tiere und sogar die Pflanzen? Man kann wahrscheinlich beantworten, dass nur die Menschheit über das Bewusstsein verfügt, wie Descartes behauptet. Es ist aber eher eine biologische als eine philosophische These. Wie kann man wissen, dass die Tiere kein Bewusstsein haben? Heidegger versucht dagegen die Öffentlichkeit der Welt durch die Öffentlichkeit des Horizontes zu erklären.

Wenn das Dasein zunächst und zumeist der Akteur ist, dann ist es verständlich, dass die Gegenstände, womit das Dasein umgeht, die praktischen Gegenstände sind. Das Wozu des praktischen Gegenstandes verweist auf das Worumwillen des Daseins. Daher sind beide untrennbar und ist das Wozu keine vorhandene Eigenschaft des Gegenstandes. Es wird im Alltag nicht von einem Akteur allein bestimmt, z.B. das Wozu des Bettes wird nicht von Johannes allein bestimmt, sondern wird viel mehr ihm gegeben. Es wird normalerweise nicht nur einem Akteur gegeben, sondern auch Anderen gegeben. „Die »Beschreibung« der nächsten Umwelt, zum Beispiel der Werkwelt des Handwerkers, ergab, dass mit dem in Arbeit befindlichen Zeug die anderen »mitbegegnen«, für die das »Werk« bestimmt ist“. (SuZ 117)

Die praktischen Gegenstände und ihre Wozu werden öffentlich bestimmt, woraus folgt, dass das Worumwillen des Daseins im Alltag ebenso öffentlich ist. Daher ist der Horizont zunächst und zumeist nicht privat, sondern öffentlich. Ein Auto ist zu fahren oder zu betrachten usw. Wenn man es benutzt, wird sein Ziel auf bestimmte Möglichkeiten eingeschränkt. Man kann das Auto nicht benutzen, um seinen Durst zu löschen. Man *kann* einen praktischen Gegenstand nur für bestimmte Zwecke benutzen, sowie die Anderen ihn benutzen *können*. Das faktische Seinskönnen, d.h. das alltägliche Verstehen, ist im Alltag öffentlich. „Als Mitsein »ist« daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer.“ (SuZ 123) Heidegger meint nicht, dass die Zielen bzw. das Worumwillen des Daseins im Alltag von Anderen vorgegeben sind, sondern nur, dass ihre Ziele konformistisch sind. In diesem Sinn beschreibt er sie als das „*Man-selbst*“ (SuZ 129). Die Umwelt und die Bedeutsamkeit von ihr, d.i. der Horizont, sind im Alltag nicht privat, sondern öffentlich. Daher nennt Heidegger die Umwelt auch „die Mitwelt“ (SuZ 129). Die Existenz ist zwar je meines, aber im Alltag werden die Weisen des In-der-Welt-seins gerade durch die Öffentlichkeit, d.h. durch das „Mitsein“, charakterisiert. „Das Wer ist das Neutrum, das *Man*.“ (SuZ 126) „Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand* ...“ (SuZ 127)

Ob die Anderen wie ich das Dasein sind, ist nach Heidegger kein erkenntnistheoretisches

Problem der Intersubjektivität.³³⁵ Ich rasoniere im Alltag nicht, dass ich über das Bewusstsein verfüge und die Anderen wie ich auch über es verfüge. Sondern ich verhalte mich zu einem praktischen Gegenstand, sowie die Anderen sich dazu verhalten. Unsere alltäglichen Verhaltensweisen (die Weisen des In-der-Welt-Seins) sind konformistisch und aufgrund dessen ist es selbstverständlich, dass die Anderen sowie ich Menschen sind. Was Heidegger übersieht ist, dass das Verhalten zu den Anderen für die menschliche Existenz konstitutiv und wahrscheinlich sogar wichtiger als das Verhalten zu den praktischen Gegenständen ist.³³⁶ Ein Baby versteht wahrscheinlich zunächst nicht, was der Tisch oder das Haus ist, aber versteht schon, wer seine Mutter ist. Trotzdem kann man Heidegger so verteidigen, dass sogar bloß die konformistischen Verhaltensweisen zu den Dingen hinreichend sind, die Anderen als die Menschen zu betrachten. Für den Beweis der Öffentlichkeit der Welt *muss* man nicht auf die komplexen ethischen Phänomene eingehen.³³⁷

Die alltäglichen *uneigentlichen* Seinsweisen sind nicht unverträglich mit der Eigentümlichkeit des Daseins. Die Menschen leben in verschiedenen Staaten und haben verschiedene Sprachen, Traditionen, Kulturen. Sogar innerhalb eines Staates bzw. einer Stadt oder eines Gemeinden haben sie unterschiedliche Lebensweisen. „Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit“. (SuZ 43) Heideggers Pointe ist nur, dass die konkreten Verhaltensweisen eines Daseins von Anderen geteilt werden können und daher öffentlich sind.

Die alltägliche Existenz ist insofern uneigentlich, dass das Dasein darin sich selbst missversteht. Die existenziale Struktur bleibt dem Dasein im Alltag verschlossen. Das Selbst des Daseins ist *eigentlich* weder ein praktischer Gegenstand noch ein epistemischer Gegenstand. Aber das Dasein versteht sich selbst im Alltag als eine Person, die jeweils eine bestimmte Rolle, d.i. das Man-selbst, spielt, z.B. Vater, Fahrer, Bürger usw. Die Rollen sind durch die Handlungen zu verwirklichen. In diesem Sinn wird das Selbst für einen praktischen Gegenstand gehalten. „Das Dasein ist wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es *ist*, hat es solche Möglichkeit vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sie.“ (SuZ 144) Das *Know-how* hängt also

³³⁵ Seine Kritik an Husserl: „»Einführung« konstituiert nicht erst das Mitsein, sondern ist auf dessen Grunde erst möglich und durch die vorherrschenden defizienten Modi des Mitseins in ihrer Unumgänglichkeit motiviert.“ (SuZ 125)

³³⁶ Vgl. Nancy 2008; Theunissen 1977, S.170.

³³⁷ Manche Behauptungen von Heidegger sind irreführend, z.B. „Dasein versteht sich zunächst und zumeist aus seiner Welt, und das Mitdasein der Anderen begegnet vielfach aus dem innerweltlich Zuhandenen her“ (SuZ 120). Trotzdem schließt er nicht aus, dass wir Anderen direkt begegnen können. Nicht die Ethik, sondern die Ontologie bzw. die Theorie der Erschlossenheit interessiert ihn. Wir sollten einen Fußballspieler nicht verwerfen, dass er kein Musikinstrument spielt.

vom Handlungskontext ab und die Handlungsmöglichkeiten sind beschränkt. Wenn das Dasein eine bestimmte Handlungsmöglichkeit ergreift, versteht es sich selbst zugleich als ein bestimmtes Man-selbst, d.h. eine öffentliche Rolle. Heidegger zufolge ist das Dasein nicht fest gedrahtet, sondern gibt es außerhalb des Man-selbst noch das *eigentliche* Selbst. Das eigentliche Selbst zu sein ist immer eine existenziale Möglichkeit für das Dasein, was von ihm im Alltag nicht verstanden wird. In diesem Sinn besagt das alltägliche Selbstverständnis das Missverständnis bzw. das Vergessen des *eigentlichen* Selbst.

Die Rolle (das Man-selbst) ist eine soziale (öffentliche) Konstruktion, die nicht auf bestimmte Eigenschaft eines Lebewesens zurückgeführt werden kann, d.h. sie ist kein epistemischer Gegenstand.³³⁸ Ein Vater zu sein heißt nicht, bestimmte Eigenschaften des Körpers zu aktivieren, sondern eine bestimmte öffentliche Seinsweise. Daraus folgt, dass die Persönlichkeit nie bloß durch die Naturwissenschaften erklärt werden kann. Man kann sogar behaupten, dass die Geisteswissenschaften und die sozialen Wissenschaften den Vorrang haben, um die Persönlichkeit zu verstehen. Die existenziale Analytik erschließt aber, dass das Dasein insofern ein soziales und kulturelles Wesen ist, als die existenziale Struktur der alltäglichen Existenz zugrunde liegt. Sie bleibt dem Dasein im Alltag verschlossen und stattdessen ist nur das *Man-selbst* ihm bekannt. Die Menschenbilder der Naturwissenschaften sind verzerrend, indem sie den Menschen als die Materie oder als das Lebewesen auffassen. Die alltägliche Verständlichkeit des Menschen ist ebenso verzerrend, indem sie das Dasein die existenziale Struktur nicht sehen lässt.

Indem man sich selbst *als solches* versteht, verhält man sich zu sich selbst. Dass die Existenz kein *cogitare*, sondern das Zu-sein besagt und je meines ist, ist nach Heidegger dem Dasein nie vollständig verborgen, indem das Dasein immer das vorontologische Selbstverständnis hat. Es heißt zugleich das Verständnis von der horizontalen Welt, d.h. von der Bedeutsamkeit der Umwelt. Der Handlungskontext wird jeweils *als solches* verstanden und die horizontale Welt ist das „Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis“ (SuZ 86). Aber sowohl das Worumwillen als auch die horizontale Welt verstehen das Dasein im Alltag als praktische Gegenstände, die zu verwirklichen sind. Die Frage nach dem »Wesen« des Ich kann aufgrund des alltäglichen Selbstverständnisses nur so beantwortet werden, dass das Ich kein *res cogitans*, sondern das *Man*, d.i. eine verkörperte Person, ist. Mit dieser Antwort kann man natürlich nicht zufrieden sein: Warum ist der Mensch nicht bloß ein *res extensa*? Oder muss man nicht endlich den cartesianischen Dualismus in Kauf nehmen? Es ist positiv zu erweisen, dass das *eigentliche* Dasein weder das Zuhandene noch das Vorhandene, sondern den innerweltlichen Dingen immer transzendent ist.

³³⁸ Das Man-selbst ist Heidegger zufolge kein Vorhandenes, vgl. *SuZ 128*.

c) Das eigentliche Selbst

Die existenziale Hermeneutik geht vom Selbstverständnis des Daseins aus. Das Dasein versteht sich selbst im Alltag als einen bestimmten Akteur, der immer etwas betreibt. Sein jeweiliges Worumwillen bzw. seine jeweilige Rolle kann von anderen Menschen geteilt werden, daher ist seine alltägliche Existenz wesentlich öffentlich. Das alltägliche Handeln kann sowohl automatisch sein als auch von einer Entscheidung ausgehen. Beide Verhaltensweisen gehören zum *Man*. Es lässt sich aber fragen, wenn das Dasein von seiner eigenen Entscheidung ausgeht, warum ist es doch das Man? Ist die alltägliche Existenz nicht *mein* Leben, das sich vom Leben der Anderen differenziert? Heideggers verweigert weder, dass das Dasein im alltäglichen Leben Entscheidungen treffen kann, noch, dass das Leben je meines ist. Die Jemeinigkeit steht nicht im Widerspruch mit der Uneigentlichkeit. Die Uneigentlichkeit charakterisiert nicht das Leben im Ganzen, sondern die einzelnen konkreten Fälle des Lebens. Wie bemerkt, besagt die Uneigentlichkeit nach Heidegger die Verslossenheit der existenzialen Struktur. Aber es ist noch zu verdeutlichen, dass er darunter noch *die Heteronomie des Handelns* versteht: „Das Man ist überall dabei, doch so, dass es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab.“ (SuZ 127) Also trifft das Dasein im Alltag zwar Entscheidungen, aber die Normen dafür werden von der Öffentlichkeit bzw. vom Man vorgegeben.

Das Dasein trifft im Alltag Entscheidungen und übernimmt dafür Verantwortungen, z.B. wenn man jemanden beleidigt hat, dann *soll* es sich entschuldigen; wenn man ein Schwarzfahrer ist, dann *soll* es betraft werden, usw. Die *Normativität* ist ein ausgezeichnetes Merkmal der menschlichen Existenz. Die Normen können sowohl implizit als auch explizit sein. Es gibt verschiedene Arten von Gesetzen, z.B. Einwanderungsgesetz, Strafgesetz, die Studienordnung usw. Es gibt auch implizite Normen, welche wir für selbstverständlich halten, z.B. die Höflichkeit, die Elternliebe usw. Manche Normen sind von bestimmten Institutionen oder Personen vorgegeben, während die anderen keinen Verfasser haben. Egal ob es einen Verfasser gibt oder nicht, gründet die Normativität der Existenz auf dem *Mitsein*. Die normativen Verhaltensweisen sind die Seinsweisen des *Man*. Das Man ist als eine Seinsweise des Mitseins der Ursprung der Normativität. Heidegger sieht richtig ein, dass die Entscheidung keine notwendige Bedingung dafür ist, das öffentliche bzw. normative Man zu sein. Wenn man Schwarzfahrer ist, soll man bestraft werden, egal ob seine Tat unbewusst oder absichtlich ist. Als ein vernünftiges Lebewesen, das über „die Fähigkeit zur Überlegung“ verfügt (mit Tugendhat zu sprechen), ist ein Mensch ein Adressat der sozialen Verantwortungen. Man trifft manchmal Entscheidungen und manchmal nicht, und es lässt sich nicht verwechseln, dass nicht der

Entschluss, sondern die Seinsweise des Mitseins der Ursprung der Normen ist. Die Normativität des Man heißt nichts anderes als die Heteronomie der alltäglichen Existenz. Der Begriff „Man“ besagt also nicht nur konformistische Selbstverständnisse und Verhaltensweisen des alltäglichen Daseins, sondern auch die Heteronomie des Handelns. Heidegger zufolge gibt die Seinsweise des Mitseins dem Dasein schon alles Entscheiden und Urteilen vor. Und der persönliche Entschluss des Daseins ändert nicht, dass es das Man, das sozialen Normen folgt, ist. Wenn das Folgen der Normen und die Verantwortung mit dem Man wesentlich im Zusammenhang stehen, warum behauptet Heidegger, dass das Man dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit abnehme? Die Normativität des Man fordert das Dasein auf, Verantwortungen für seine Taten zu übernehmen, egal ob sie unbewusst oder absichtlich sind. Heidegger ist nicht der Auffassung, dass das Man dem jeweiligen Dasein die Verantwortungen abnimmt. Es muss also zwischen der *Verantwortlichkeit* und der *Verantwortung* unterschieden werden. Die Verantwortung ist ein praktischer Gegenstand, wozu man sich verhält, d.h. sie entweder zu tragen oder zu vermeiden. Im Vergleich dazu ist die Verantwortlichkeit eine existenzial-ontologische Charakteristik des Daseins, die Heidegger als „das Gewissen-haben-wollen“ bezeichnet (SuZ 288).³³⁹ Inwiefern das Gewissensphänomen zur existenzialen Struktur, d.h. zum »Wesen« des Daseins, gehört, ist es noch zu verdeutlichen. Heißt es, dass das eigentliche Ich als der Adressat der Verantwortlichkeit ein moralisches »Subjekt« ist?

Der Unterschied zwischen der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit der Existenz liegt nicht daran, ob die Existenz zu mir gehört oder nicht. Nach Heidegger ist die Existenz immer je meines, d.h. *ich* bin immer in der Welt. Ob ich das eigentliche oder das uneigentliche Selbst bin, hängt davon ab, *wie* ich existiere bzw. *wie* ich selbst *verstehe*. Die Normativität herrscht über das alltägliche Leben und das Dasein ist zuerst und zumeist ein soziales (öffentliches) Wesen. Ergibt sich es daraus, dass das Dasein im Modus der Eigentlichkeit asozial ist? Ist das Gewissen-haben-wollen zuletzt eine radikale Selbstbestimmung, die von der Rationalität des freien Willens abweicht?³⁴⁰

Worauf Heidegger in §54 bis §60 von *SuZ* abzielt, ist die Explikation „der daseinsmäßigen Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens und der Entschlossenheit“ (SuZ 268). Es geht um *die eigentliche Erschlossenheit*, die er auch „die Entschlossenheit“ nennt, (SuZ 297) wodurch die existenziale Struktur in einer „Situation“ des Lebens sich erweist. Heidegger zielt *prima facie* nicht darauf ab, die Moralität des Menschen zu erklären. Es heißt aber nicht, dass seine existenziale Analytik nicht ethisch verstanden werden kann. Im *Brief über den Humanismus* (BH)

³³⁹ Vgl. Figal 1988, S.239

³⁴⁰ Dies ist Tugendhats Vorwurf gegen Heidegger, dass bei ihm „das rationale Wollen“ fehlt. Er unterstellt, dass Heideggers Verneinung der Rationalität, des Bedürfnisses nach Begründung, zu seinem Nazi-Engagement führe, weswegen Heideggers Theorie der Eigentlichkeit in *SuZ* eine Vorphase von „Heideggers Nazismus“ sei. (Tugendhat 1979, S.242-243)

fragt er nach der Beziehung zwischen der Ontologie und der Ethik, und stellt fest, dass die Ethik den Aufenthalt (ἦθος) des Menschen bedenkt und die Fundamentalontologie, die „die Wahrheit des Seins“ denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik ist. (BH 356-357)³⁴¹ Daraus wird es verständlich, warum er in *SuZ* die Eigentlichkeit der menschlichen Existenz durch *Tod*, *Schuld*, *Gewissen* und *Angst* darstellt. Er sieht im Gewissensphänomen eine Lebenssituation, worin das Dasein sich zu seiner Existenz auf eine eigentliche Weise verhält, d.h. das Dasein sein »Wesen«, sein eigentliches Selbst, versteht. Das Selbstverständnis heißt nicht, eine Eigenschaft von sich selbst zu erfassen, indem das Dasein gar kein vorhandenes Ding ist. Die kategoriale Erkenntnis ist für das Selbstverständnis ungeeignet. Nach Heidegger ist es kein Selbstbewusstsein oder Selbstkenntnis, sondern *der Entwurf auf das eigene Worumwillen*. Die existenziale Hermeneutik kann daher nur von einem erfahrenen konkreten Lebensentwurf ausgehen, um die eigentliche Verhaltensweise (Seinsweise) des Daseins aufzuweisen. In *SuZ* sieht Heidegger das Gewissensphänomen als einen geeigneten Kandidat an und in seiner späteren Philosophie geht er auf Kunstphänomene, besonders die Dichtung, ein.

Heidegger unterstellt, dass das Gewissensphänomen den „Rufcharakter“ hat und daher eine Art der Rede ist. (SuZ 272) Damit das Gewissen eine Rolle in unserem Leben und Handeln spielt, müssen wir Bescheid darüber wissen. In der philosophischen Geschichte erzählt Sokrates schon die Stimme des Gewissens, „dass mir etwas Göttliches und Dämonisches widerfährt --- Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören lässt, mir von etwas abredet, was ich tun will, zugeredet aber hat sie mir nie. Das ist es, was sich mir widersetzt dass ich nicht soll Staatsgeschäfte betreiben.“³⁴² Er fasst zwei wichtigen Charakteristiken des Gewissensphänomens auf: das Gewissen ist eine Stimme und warnend. Aber indem er diese Stimme für göttlich und dämonisch hält, heißt dem Gewissen zu folgen wiederum die Heteronomie des Handelns, oder mit Heideggers Worten: es heißt die Uneigentlichkeit der Existenz. Dass das Dasein dem *fremden* Gewissen folgen *soll*, ist unabhängig von seiner persönlichen Entscheidung. Die „subjektive“ Freiheit, dass das Dasein *das Gewissen haben will* oder nicht, spielt bei Sokrates keine Rolle. Heidegger hält eine solche Interpretation für „die vulgäre Gewissensauslegung“, die dadurch charakterisiert ist, dass die Stimme des Gewissens nur auf eine gewollte Tat und nicht auf das Sein des Daseins bezogen ist. (vgl. SuZ 290)

³⁴¹ Es wird oft behauptet, dass für Heidegger keine „Ethik der Eigentlichkeit“ möglich ist. (vgl. Figal 1988, S.256; Luckner 2001, S.155) Ich stimme zwar dazu, dass die Eigentlichkeit nach Heidegger keine bessere Seinsweise des Daseins als die Uneigentlichkeit ist, aber es heißt jedoch nicht, dass Heideggers Darstellung der Eigentlichkeit nicht ethisch verstanden werden kann. Coriando vertritt z.B. die These, dass die existenziale Ontologie *eo ipso* Ethik der Existenz sei. (Coriando 2002, S.144-145)

³⁴² Platon, Apologie, 31d.

Heidegger knüpft aber an diese vulgäre Auslegung des Gewissensphänomens an, indem er verweigert, dass „das rügende gute Gewissen“ überhaupt ein Gewissensphänomen ist. (SuZ 292) Dass das gute Gewissen einen Menschen zu behaupten veranlasst, dass er ein guter Mensch ist, bedeutet nach Heidegger das Vergessen des Gewissens. Ihm zufolge steht das Gewissen wesentlich im Zusammenhang mit der *Schuldigkeit* des Menschen. Im Anschluss an M. Scheler unterstellt er, dass das gute Gewissen nur Privation des schlechten Gewissens ist. Es besagt nur, dass das Dasein keinen Gewissensanruf hört und daher sich selbst für unschuldig hält. (SuZ 291-92) Man kann dagegen einwenden, dass die altruistischen Akte jedoch vom rügenden Gewissen veranlasst sind. In diesem Fall hat das Gewissen überhaupt keinen warnenden, sondern den rügenden Charakter. Diese Kritik halte ich für zutreffend. Heidegger trägt dem guten Gewissen keine richtige Rechnung. Aber seine Analyse zielt nicht darauf, mannigfaltige Gewissensphänomene adäquat auszulegen, sondern darauf, die *Schuldigkeit* mit dem Gewissen zu verbinden, ab. „Im Anruf aber wird das Man-selbst auf das eigenste Schuldigsein des Selbst angerufen. ... *Anrufverstehen* besagt: *Gewissen-haben-wollen*.“ (SuZ 288) Wenn Heideggers Ansatz aber richtig ist, lässt es sich danach fragen, was die altruistischen Taten mit der Schuldigkeit zu tun haben.

Was heißt das Schuldigsein des Daseins? Das Schuldphänomen ist wiederum ein alltägliches Phänomen. Die Schuld hat nach Heidegger zwei üblichen Bedeutungen: 1. die Verantwortung für etwas Negatives; 2. das Geld, das man zu bezahlen ist. Sowohl die juristische Schuld als auch die moralische Schuld als auch die finanzielle Schuld (sogar die religiöse Schuld) haben den gemeinsamen Charakter, dass sie auf die Anderen bezogen sind. Schuld zu haben ist nur möglich, wenn der Mensch die Seinsweise des Mitseins hat.³⁴³ „Der formale Begriff des Schuldigseins ... lässt sich so bestimmen: Grundsein für einen Mangel im Dasein eines Anderen.“ (SuZ 282) Dass das Dasein schuldig an Anderen ist, hat aber meistens nichts mit der Eigentlichkeit der Existenz zu tun, sondern besagt die Normativität der alltäglichen Existenz. Egal ob man sich seiner Schuld bewusst ist oder nicht, hat es die objektive Schuld an Anderen, wenn es etwas Böses getan hat. Heidegger deutet an, dass der vulgären Auslegung zufolge die Schuld ein Mangel, d.h. ein Vorhandenes bzw. „ein Nichtvorhandensein eines Gesollten“, ist. (SuZ 283) Also ist die Schuld nichts anderes als eine Folge der menschlichen Tat und wenn man nichts Böses tut, kann man nicht schuldig sein. Heidegger lässt eine solche vulgäre Auslegung der Schuld beiseite und fragt stattdessen danach, was für eine existenziale Bedingung der objektiven Schuld ist. Was für die existenziale Analytik relevant ist, ist also nicht die objektive Schuld, die man auf sich laden soll, sondern die »subjektive« Schuld, d.h. das »Schuldbewusstsein«, das Heidegger mit dem

³⁴³ Hier kann man das Mitsein in einem lockeren Sinn verstehen, dass es nicht nur das Sein mit anderen Menschen, sondern auch das Sein mit Gott heißen könnte.

Schuldigsein bezeichnet. Seine Fragestellung ist folgendes: wie kann das Schuldigsein wesentlich für die Existenz sein, d.h. wie kann es eine Charakteristik der existenzialen Struktur (der Erschlossenheit) sein? Als eine existenziale Charakteristik ist das Schuldigsein die Bedingung für die faktische Verschuldung und nicht umgekehrt, „und wie ist es existenzial überhaupt möglich?“ (SuZ 284)

Er führt die Analyse der Schuldigkeit auf die Analyse der existenzialen Struktur (der Erschlossenheit) zurück. Er weist darauf hin, dass der Lastcharakter für die Befindlichkeit wesentlich ist. Die Welt hat immer die Relevanz für das Dasein und aufgrund dessen hat die Existenz jeweils einen affektiven Wert. Die Befindlichkeit ist zugleich „die Faktizität der Überantwortung“ (SuZ 135), d.h., solange das Dasein existiert, *sorgt* es schon für seine Existenz. Die Existenz, das In-der-Welt-sein, erschließt sich durch die Stimmung dem Dasein als die Last. Nun deutet Heidegger die Last als die Schuld an der Existenz. Der Lastcharakter der Existenz besagt dann das Schuldigsein des Daseins, d.h. das Dasein hält sich selbst für den Grund der Schuld an seiner eigenen Existenz. Die Existenz ist eine Last oder eine Schuld für das Dasein, weswegen es selbst dafür verantwortlich ist. Man kann hier einsehen, dass das Schuldigsein und die Verantwortlichkeit von Heidegger nicht im moralischen Sinn gemeint sind. Sondern sie sind zunächst existenziale Charakteristiken des Daseins.

Warum ist aber die Existenz eine Last oder eine Schuld für das Dasein? Dass das Dasein sich selbst für den Adressat der existenzialen Verantwortlichkeit hält, ist nicht bloß die Faktizität und grundlos. Solange das Dasein existiert, entwirft es sich schon auf den Horizont (die Bedeutsamkeit der Welt) und auf sich selbst. Das Selbst ist im Alltag jeweils eine soziale Rolle, welche bestimmte Handlungsmöglichkeiten besagt. Heidegger zufolge ist der Mensch aber nicht daran fest gedrahtet, sondern hat immer *die existenziale Freiheit*, sich zu seinem Tode zu verhalten (in den Tod vorzulaufen). Diese Freiheit wird im Alltag nicht vollzogen, indem das Dasein sich selbst bloß als eine soziale Rolle versteht. Die unvollzogene Freiheit ist jedoch eine Freiheit. „Die Freiheit aber ist in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtwählenkönnens der Anderen“ (SuZ 285). Sie wird zwar nicht vollzogen, aber schon verwirklicht, denn das Dasein hat im Alltag immer schon die faktische „reale“ existenziale Möglichkeit gewählt und das Sein zum Tode als eine existenziale Möglichkeit ausgeschaltet. Die alltägliche Existenz ist nicht das dem Dasein gegebene faktische Leben, sondern jeweils eine freie Wahl der faktischen (geworfenen) Möglichkeit, die zugleich das *Nichtgewählthaben und Nichtwählenkönnen der Anderen* besagt, wofür das Dasein die Verantwortlichkeit *tragen* soll. „Die existenziale Idee“ (nicht der formale Begriff) der Schuldigkeit bedeutet nach Heidegger „das Grundsein der Nichtigkeit“. (SuZ 283) Das Dasein *ist* im Alltag selbst *der Grund* des faktischen In-der-Welt-Seins und „des Nichtgewählthabens

und Nichtwählenkönnens“ vom Sein zum Tode.

Es versteht sich, dass die Freiheit eine notwendige Voraussetzung für die Verantwortlichkeit ist. Der Mensch ist das freie Lebewesen und trägt daher die Verantwortlichkeit für seine Taten. Ob die Tiere und die Pflanzen die Freiheit hätten, wissen wir nicht und schreiben wir ihnen daher auch keine Verantwortlichkeit zu. Wenn wir unsere existenziale Freiheit nicht *wissen*, bleiben die Schuldigkeit und die Verantwortlichkeit für die Existenz uns auch unbekannt. Im Alltag halten wir uns selbst zuerst und zumeist nicht für die Adressaten der Verantwortlichkeit. Sondern wir glauben, dass wir keine Verantwortung tragen sollen, wenn wir kein Böses getan haben. Nur aufgrund des Verstehens der existenzialen Freiheit *können* wir die Verantwortlichkeit für unsere Existenz tragen. Das Sein zum Tode als die existenziale Möglichkeit und folglich die existenziale Freiheit sind im Alltag aber dem Dasein verschlossen. In dieser Hinsicht ist Heidegger im Recht, dass das Man dem Dasein die Verantwortlichkeit abnimmt.

Aus der Schuldigkeit und der Verantwortlichkeit für die Existenz ergibt sich, dass die altruistischen Taten sich eher mit dem schlechten Gewissen als mit dem guten Gewissen verbinden lassen. Denn der *letzte* Grund der altruistischen Taten kann statt des guten Gewissens (z.B. der Barmherzigkeit) die moralische Verantwortlichkeit sein. Warum *sollen* wir anderen Menschen helfen, wenn sie in Not sind? Die Barmherzigkeit kann natürlich eine Motivation sein, aber dadurch wird unsere moralische *Pflicht* (Sollen) gegenüber anderen Menschen nicht geklärt. Wir sind zwar keine Ursache der Nöte von Anderen, trotzdem haben wir die moralische Pflicht, ihnen zu helfen. Wir haben die Schuld nicht an den Nöten von ihnen, sondern direkt an ihnen. Das Mitsein ist seinem Wesen nach das Schuldigsein an den Anderen bzw. an der Existenz von ihnen, wie das Selbstsein wesentlich das Schuldigsein an der eigenen Existenz ist. (Die Existenz ist zugleich das Selbstsein und das Mitsein.)

Nach Heidegger ist das Schuldigsein des Daseins unabhängig von seiner sozialen Rolle, d.h. vom Man-selbst. Egal was das Dasein betreibt und was für eine Rolle es spielt, ist es seiner Existenz schuldig und soll es dafür die Verantwortlichkeit tragen. Die Existenz besagt zugleich das Mitsein mit Anderen, weswegen das Dasein eben die Verantwortlichkeit für das Mitsein tragen soll. Das heißt, dass der Grund der Schuldigkeit oder der Verantwortlichkeit am Dasein selbst bzw. an seiner Existenz liegt.³⁴⁴ Dass das Dasein die Verantwortlichkeit für seine eigene Existenz und das Mitsein tragen soll, ist nicht vorgegeben von Anderen oder vom Man. Sondern das Dasein gibt sich selbst die Verantwortlichkeit, wobei seine existenziale Freiheit sich ihm erschließt. Das *Gewissen-haben-wollen* besagt daher die existenziale *Selbstständigkeit* des

³⁴⁴ Nach Crowell transformiert die Verantwortlichkeit, d.h. die Autorität der ersten Person, das öffentliche normative Dasein in den Grund der Pflicht, weswegen das eigentliche Dasein zugleich die Vernunft ist. (Crowell 2001, S.446ff.)

Daseins, d.h. die *Autonomie*.³⁴⁵ Sie heißt bei Heidegger nicht die Selbstgesetzgebung wie bei Kant, sondern eine *eigentliche* Seinsweise, worin das Dasein die Verantwortlichkeit für seine Existenz trägt.

Die existenziale Freiheit ist nicht gleich wie die Handlungsfreiheit, die besagt, dass das Dasein über verschiedene Handlungsmöglichkeiten überlegen und eine Entscheidung darüber treffen kann.³⁴⁶ Sondern sie heißt das Verstehen der eigenen Schuldigkeit. Das Dasein hat die existenziale Möglichkeit des Todes *nicht gewählt* und ist folglich selbst seiner eigenen Existenz schuldig. Das Dasein hält sich selbst für den Adressat der Verantwortlichkeit. Das eigentliche Schuldigsein bezieht sich also nicht auf die gewollten Taten, sondern auf die eigene Existenz und das Mitsein. Daraus wird es verständlich, dass Heidegger behauptet: „Jedes Handeln aber ist faktisch »gewissenlos«“ (SuZ 288). Wenn man handelt, d.h. sich zu einem innerweltlichen Seienden verhält, verliert es sich selbst an das Seiende und geraten sein eigentliches Schuldigsein und seine existenziale Freiheit in die Vergessenheit. Diese Vergessenheit heißt das Unverständnis von der existenzialen Möglichkeit des Todes, die zwar zur Existenz des Daseins wesentlich gehört, aber ihm meistens verborgen bleibt.

Heidegger versucht in *SuZ* zu zeigen, dass das Schuldigsein immer zur Erschlossenheit des Daseins gehört. Das Dasein verhält sich im Alltag nicht nur zu einem praktischen oder epistemischen Gegenstand, sondern auch zu der Welt und sich selbst. Das Worumwillen bzw. das Selbst des Daseins ist nie vorhanden, solange *das* Dasein *existiert*. Außerdem unterstellt Heidegger, dass das Worumwillen nie vom Gegenstand determiniert ist, sondern das Dasein immer die existenziale Freiheit hat, sich entweder als das Man-selbst oder als das eigentliche Selbst zu verstehen (entwerfen). Nehmen wir ein Beispiel, dass Johannes im Alltag jeweils eine Rolle, z.B. Student, Bürger, Autofahrer usw., spielt. Zu seinem Selbstverständnis gehört daher, dass er jeweils ein Student, ein Bürger oder ein Autofahrer *ist*. Die Rollen sind aber keine Eigenschaften von ihm, sondern besagen existenziale Möglichkeiten, welche *zu* verwirklichen *sind*. Die Existenz heißt also das Zu-sein. Das Man-selbst zu sein ist kein designiertes Schicksal

³⁴⁵ Einer Mitteilung Gadamers zufolge entwickelt Heidegger diesen Begriff anhand Aristoteles Begriff *φρόνησις*. (Gadamer 1982, S.32) Sein Bericht ist überzeugend, denn Heidegger sagt in der Sophistes-Vorlesung: „Die *φρόνησις* ist nichts anderes als das in Bewegung gesetzte Gewissen, das eine Handlung durchsichtig macht“ (GA 19, 56). Ich stimme auch dazu, dass sowohl die *φρόνησις* als auch das Gewissen um eine Weise der Durchsichtigkeit des eigenen Seins geht. (vgl. Figal 1988, S. 269; Luckner 2001, S.161) Aber es heißt nicht, dass der Begriff des Gewissens nichts mit Kants Begriff des guten Willens zu tun hat. In *GP* analysiert Heidegger *das moralische Selbstbewusstsein* bei Kant in der Form der *Achtung vor dem Gesetz* und behauptet: „Die Achtung offenbart die Würde, vor der sich und für die sich das Selbst verantwortlich weiß. In der Verantwortlichkeit enthüllt sich erst das Selbst. ... Die Achtung ist der ontische Zugang des faktisch seienden eigentlichen Ich zu sich selbst.“ (GA 24, 194) Heidegger versteht unter Kants Begriff der Autonomie des guten Willens offensichtlich eine eigentliche Seinsweise des Daseins. Es lässt sich aber vor Augen halten, dass das hauptsächliche Interesse von Heidegger nicht die Ethik (weder das Teleologische noch das Normative), sondern die existenziale Analytik ist.

³⁴⁶ Vgl. Figal 1988, S.130

für das Dasein, sondern es hat immer noch die existenziale Möglichkeit, zu seinem Tode zu sein bzw. „aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurückholen“ (SuZ 287). Diese existenziale Möglichkeit bzw. die existenziale Freiheit ist dem Dasein aber im Alltag zuerst und zumeist *verschlossen*, und Heidegger unterstellt, dass der Gewissensanruf ihm sie erst *erschließt*. Das eigentliche Schuldigsein kann daher auch als das Rauben (die Privation) der alltäglichen Verschlossenheit, d.h. die Ent-schlossenheit (*ἀ-λήθεια*), aufgefasst werden.³⁴⁷

Das eigentliche Schuldigsein bzw. das Gewissen-haben-wollen bestimmt nicht, was das moralisch Böse oder Gute ist. Es ist eben kein mystischer Geisteszustand eines Menschen: „Das eigentliche Selbstsein beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*.“ (SuZ 130) Das Verständnis von dem eigentlichen Schuldigsein und der existenzialen Freiheit setzt die Verlorenheit des Daseins im alltäglichen Leben (das *Verfallen*) voraus. Heidegger versucht den Gewissensanruf so *auszulegen*, dass er kein innerweltliches Seiendes, sondern das alltägliche Selbstverständnis des Daseins betrifft. „Das Man-selbst des besorgenden Mitseins mit Anderen wird vom Ruf getroffen.“ (SuZ 272) Der Gewissensanruf ist die Rede im Modus des *Schweigens*. Daher ist der Rufer nach Heidegger „durch nichts bestimmbar“ (SuZ 276). Der Gewissensanruf ist zunächst eine fremde Stimme und der Rufer bleibt uns unbekannt. Jedoch heißt es nicht, dass der Gewissensanruf unsinnig ist, sondern wir können ihn verstehen und haben ihn in gewissem Sinn schon verstanden, weil wir im Alltag ihn schon immer so oder so ausgelegt haben.³⁴⁸ Die existenziellen (vulgären) Auslegungen des Gewissenphänomens sind Beweise für das Bekanntsein des existenzialen Gewissens. Also steht die Gewissensauslegung von Sokrates, dass die Stimme des Gewissens dämonisch ist, nicht im Widerspruch zur Heideggers Gewissensauslegung. Die existenziale Analytik legt nur *existenziale* Charakteristiken des Daseins, die mit vulgären *existenziellen* Auslegungen in Übereinstimmung stehen können, aus. Den Gewissensanruf zu verstehen heißt nicht, dass man gewisse Erkenntnis gewinnt, indem das Gewissen überhaupt kein epistemischer Gegenstand ist und der Gewissensanruf keine Aussage, sondern das *Schweigen* ist. Was er dem Dasein zu verstehen gibt, ist Heidegger zufolge das Sein des Man-selbst. Der Gewissensanruf blendet Daseins Bezug auf innerweltliches Seiendes ab und lässt das Dasein sehen, dass es im Alltag jeweils schon eine bestimmte soziale Rolle spielt. „Dass der Ruf des Man und die öffentliche Ausgelegtheit des Daseins übergeht“. (SuZ 273) Was dem Dasein bleibt, ist nur sein alltägliches Worumwillen (das Man-selbst, die Rolle), und zwar in einer solchen Weise, dass es seine Bedeutung verliert. Das alltägliche Selbstverständnis ist nicht mehr selbstverständlich, sondern wird vom

³⁴⁷ Siehe die vorletzte Fußnote.

³⁴⁸ Weil die Auslegung die Ausbildung des Verstehens ist.

Gewissensanruf in Frage gestellt. (Trotzdem versteht das Dasein in einem negativen Sinn sein alltägliches Worumwillen.) Heidegger bezeichnet die entsprechende Stimmung als „die Unheimlichkeit“ (SuZ 276) und „Bereitschaft zur Angst“ (SuZ 296). Der Inhalt des Gewissensanrufes ist also nichts anderes als die Negation des Man-selbst. Das Verstehen des eigentlichen Schuldigseins und die Autonomie (das Gewissen-haben-wollen) heißen nichts anderes als eine *Negation* des alltäglichen uneigentlichen Selbstverständnisses,³⁴⁹ d.h., „das Freiwerden des Daseins“ (SuZ 287). Sie besagen also nicht nur das Verstehen der existenzialen Freiheit, sondern auch die Negation der alltäglichen Heteronomie.

Aus der Negation des Man-selbst folgt aber nicht, dass das Gewissensphänomen bloß negativ ist. Indem die alltägliche Verhaltensweise ihre Bedeutung verliert, wird das Dasein frei, d.h. es kann *wählen*, auf die eigentliche Weise oder auf die uneigentliche Weise seine soziale Rolle weiter zu spielen. Das Man-selbst ist kein designiertes Schicksal für es, was von ihm selbst durch den Gewissensanruf verstanden wird. Den Gewissensanruf zu verstehen heißt daher: die existenziale Freiheit zu vollziehen. Aus der existenzialen Freiheit folgt die Verantwortlichkeit für die Existenz. Egal was für eine *Wahl* das Dasein *wählt*, wählt das Dasein seine eigene Verhaltensweise bzw. sich selbst. (SuZ 287) Als ein freies Lebewesen ist es für seine Entscheidung bzw. seine Existenz verantwortlich. Anrufverstehen *qua* Gewissen-haben-wollen heißt sowohl das Verstehen des Schuldigseins als auch das der Verantwortlichkeit. Dadurch erzielt das Dasein seine Autonomie. Dass *ich* für meine eigene Existenz die Verantwortlichkeit tragen *soll*, ist keine von Anderen vorgegebene Norm, sondern die „Entschlossenheit“ der Existenz. Als eine existenziale Charakteristik ist es kein moralisches Gesetz, sondern wie Heidegger unterstellt, dass es die Bedingung für das moralische Gute und Böse ist. (SuZ 287) Wenn das Dasein seinem »Wesen« nach keine Verantwortlichkeit für seine Existenz tragen sollte, hätte es keine Moralität. Die Voraussetzung für die Moralität ist, dass das Dasein sich selbst für den Adressat der Verantwortlichkeit (des Schuldigseins) und folglich für denjenigen der sozialen Verantwortungen (der Verschuldungen) hält. Heideggers existenziale Analytik der Eigentlichkeit stellt zwar keine Ethik dar, aber begründet die Moralität.

Indem das Gewissen-haben-wollen die Negation des Man-selbst und der Heteronomie ist, besagt es im Gegensatz zur alltäglichen uneigentlichen Existenz die eigentliche Existenz. Die eigentliche Gewissensauslegung wird durch *das Schweigen*, *die Bereitschaft zur Angst* und *das Verstehen des Schuldigseins* konstituiert. (SuZ 296-297) Die existenziale Erschlossenheit ist also

³⁴⁹ Figal spricht von der „Negation des Verhaltens“ (Figal 1988, S.192). Heidegger verwendet aber den Terminus „Entschluss“ (SuZ 298), um die eigentliche Seinsweise zu beschreiben. Meiner Meinung nach geht es die Negation nicht um das Verhalten, sondern um die uneigentliche Seinsweise des Daseins bzw. Das uneigentliche Seinsverständnis. *Der Entschluss*, *das Gewissen-haben-wollen* oder *das Wählen der Wahl*, gehört zum Verhalten des Daseins.

nicht mehr gemischt mit dem ontischen Verständnis vom innerweltlichen Seienden, das entweder das *Know-how* oder die Erkenntnis ist. Das Dasein verhält sich nicht mehr zu einem innerweltlichen Seienden, sondern bloß zu sich selbst. Also bildet das eigentliche Gewissensphänomen eine *hermeneutische Situation*, worin die existenziale Struktur ausgelegt werden kann. Das Schweigen, die Bereitschaft zur Angst und das Verstehen des Schuldigseins sind keinem anderen Seienden als dem Dasein selbst, dem Ich, zu zuschreiben.³⁵⁰ Im Vergleich zum alltäglichen Selbstverständnis ist das Gewissen-haben-wollen rein formal. Es verweist nicht mehr auf ein innerweltliches Seiendes und sogar nicht auf den menschlichen Körper. Dass ich die Verantwortlichkeit für meine Existenz tragen soll, hängt nicht von anderen Seienden oder meinem Körper ab. Daher bestimmt Heidegger das Gewissen-haben-wollen als „die eigentliche Erschlossenheit“ bzw. „die Entschlossenheit“. (SuZ 297)

Das Gewissen-haben-wollen ist eine *notwendige* existenziale Möglichkeit. Das heißt: solange das Dasein existiert, ist das Gewissen-haben-wollen eine Möglichkeit für es, oder mit Heideggers Worten: das Gewissen-haben-wollen ist eine „ständige“ Möglichkeit. Das Schuldigsein und das Gewissen-haben-wollen sind keine kontingenten Lebensereignisse, sondern existenzial-ontologische Charakteristiken des Daseins. Sie lassen sich keiner menschlichen Tat zuschreiben, weil diese nur zufällig ist, während jene als Möglichkeiten notwendig (ständig) im menschlichen Leben sind. „Die Selbst-ständigkeit“ hat daher bei Heidegger zwei Bedeutungen: 1. die Selbstständigkeit, die Autonomie des Daseins; 2. die Ständigkeit des selbst bzw. des eigentlichen Selbst.³⁵¹ Das eigentliche Selbst zu sein, d.h. die Autonomie, bleibt im Alltag dem Dasein zwar verschlossen, aber wird nicht eliminiert. Die Verantwortlichkeit für die Existenz zu tragen ist eine uneliminierbare Möglichkeit für das Dasein. Solang das Dasein existiert, verhält es sich schon zu dieser Möglichkeit, egal ob es sie ergreift oder nicht. Das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten ist keine Selbstkenntnis, sondern die Wahl der eigenen Seinsweise. Das Dasein existiert entweder in der Seinsweise der Eigentlichkeit oder in der Seinsweise der Uneigentlichkeit. Dies ist kein designiertes Schicksal des Lebens, sondern besagt immer eine Wahl vom Dasein selbst.

Heideggers Gewissensauslegung zielt darauf ab, die existenzial-ontologische Analyse des Ich bzw. der Existenz zu erledigen. Wie gesagt, kann die Auslegung zum sprachlichen Ausdruck gebracht werden. Die eigentliche Gewissensauslegung ist aber das Gewissen-haben-wollen, das nicht in der Form des Satzes, sondern vielmehr ein „Entschluss“ ist. (SuZ 298) Inwiefern ist der

³⁵⁰ Heidegger geht weiter als Descartes, indem er der Ansicht ist, dass die Selbstgewissheit nicht nur in der Selbstzuschreibung des Logos (der Gedanken), sondern auch in der Selbstzuschreibung der Befindlichkeit und des Verstehens besteht.

³⁵¹ Vgl. SuZ 322. Heidegger bezeichnet das doppelseitige Phänomen als „die vorlaufende Entschlossenheit“.

Entschluss „das phänomenologische Sehen“, das zugleich diskursiv und intuitiv sein sollte?

Die Gewissensauslegung bringt das eigentliche Selbstverständnis nicht zur Sprache,³⁵² sondern lässt sich nur als die *Bestätigung* („Bezeugung“) der formalen Idee des Ich bzw. der Existenz auffassen. *SuZ* geht von der formalen Anzeige der Idee „*existo*“ oder „*sum*“ aus, wobei Heidegger unterstellt, dass sie nicht „*cogito*“, sondern das In-der-welt-sein besagt. Die Daseinsanalytik zeigt aber, dass sowohl das Ich, als auch die Welt und das In-sein mehrdeutig sind. Das Ich kann sowohl ein Akteur als auch ein epistemisches Subjekt als auch das reine In-der-Welt-sein sein. Die Welt kann *res extensa* (der Kosmos) der Handlungskontext, oder die inhaltlose reine Welt heißen. Deswegen kann das In-sein entweder das Subjekt-Objekt-Verhältnis oder das Akteur-Handlungskontext-Verhältnis oder das reine Dasein-Welt-Verhältnis heißen. Heidegger argumentiert nicht für den Primat des Handelns vor dem Erkennen, indem er das Erkennen als eine Art des Handelns auffasst. Außerdem ist er der Auffassung, dass das praktische Wissen und das epistemische Wissen unterschiedliche vorontologische Seinsverständnisse voraussetzen: Zuhandenheit und Vorhandenheit. Sowohl die Seinsverständnisse, als auch das Selbst- und das Welt-Verständnisse gehören zum existenzial-ontologischen Wissen, das weder auf das *Know-how* noch auf das *Know-that* zurückgeführt werden kann. Nach Heidegger ist die alltägliche Erschlossenheit uneigentlich, indem sie die Differenz zwischen dem ontologischen und dem ontischen Wissen überspringt. Dagegen ist das Gewissen-haben-wollen die eigentliche Erschlossenheit, indem es die Bezeugung der existenzialen Struktur ist. Es wird dadurch bezeugt (bestätigt), dass das Dasein nicht bloß ein ontisches Seiendes ist. Es unterscheidet sich von anderen Dingen dadurch, dass es rein existenzial bzw. formal *sein kann*. Das eigentliche Ich besteht nur im eigentlichen Sich-zu-sich-selbst-verhalten, d.h., das Dasein trägt aus sich selbst her die Verantwortlichkeit für seine Existenz. Das eigentliche Ich ist also überhaupt kein innerweltliches Seiendes, sondern bloß die formale existenziale Struktur. Es ist nicht real wie der Tisch, der Baum oder der Atom, aber es ist auch nicht ideal wie die Zahl oder die Begriffe. Jedoch ist es nicht nichts. Nach Heidegger ist das Seiende gleich wie das Phänomen, das Sich-an-ihm-selbst-zeigende. In diesem Sinn ist das eigentliche Ich eben ein Seiendes. Es lässt sich aber nicht durch *Kategorien* bestimmen, sondern nur durch *Existenzialien* auslegen. Das existenzial-ontologische Wissen über das eigentliche Selbst, d.h. die eigentliche Erschlossenheit oder die Entschlossenheit, ist weder das epistemische Wissen noch das *Know-how*. Es ist aber in gewissem Sinn das praktische Wissen, indem es ein „Entschluss“ ist. Die Bestätigung des *eigentlichen* Ich besteht also nicht im Aussprechen, sondern im „Entschluss“ bzw. in der

³⁵² „Das Dasein *ist eigentlich selbst* in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit. Das eigentliche Selbstsein sagt als schweigendes gerade nicht »Ich-Ich«, sondern »*ist*« in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann.“ (*SuZ* 322-323)

eigentlichen Selbstausslegung.³⁵³

Wie bestätigt Heideggers Gewissensauslegung die formale Idee des Ich bzw. der Existenz überhaupt? Was durch den „Entschluss“ bzw. die Entschlossenheit bezeugt wird ist zunächst nur das eigentliche Ich. Es ist die formale existenziale Struktur, die sich als *die Bereitschaft zur Angst*, *das Verstehen des Schuldigseins* und *das Schweigen* zeigt. Das Dasein versteht sich selbst als ein formales Seiendes, das sich mit der Entschlossenheit (der eigentlichen Erschlossenheit) zu sich selbst verhält. Die Entschlossenheit besagt aber nicht nur das eigentliche Selbstverständnis, sondern auch das Verstehen des Man-selbst und des Handlungskontextes, zwar in einer negativen Weise. Dass ich die Verantwortlichkeit für meine Existenz tragen soll, besagt zugleich, dass ich sie nicht getragen habe, wenn ich das Man-selbst gewesen bin, d.h. wenn ich im Handlungskontext so und so gehandelt habe. „Auch der Entschluß bleibt auf das Man und seine Welt angewiesen“. (SuZ 299) Das Man und die Welt werden auch durch die eigentliche Erschlossenheit vom Dasein verstanden. Das uneigentliche Ich ist als das Man nichts anderes als eine Modifikation des eigentlichen Ich, und umgekehrt auch. Im Alltag verhält sich das uneigentliche Ich auch zur Möglichkeit, die Verantwortlichkeit für die Existenz zu tragen, zwar in einer negativen Weise, dass es sie nicht ergreift bzw. vergisst.

Der Mensch bzw. das Dasein ist für Heidegger weder *res cogitans* noch die Zusammensetzung von *res cogitans* und *res extensa*. Die Frage nach dem Wesen des Menschen (des Daseins) kann entweder durch das alltägliche Selbstverständnis oder durch die existenziale Hermeneutik (bzw. die Philosophie) beantwortet werden. Im Alltag ist das Dasein zuerst und zunächst das Man-selbst, d.h. es ist eine bestimmte Person. Es verfügt immer über die Stimmung, das *Know-how* (das praktische Wissen im engen Sinn), das Selbst- und das Welt-Verständnisse und die Rede, die das praktische Wissen (im breiten Sinn) konstituieren und nicht auf *res extensa* reduziert werden können. Das Man ist eben keine zusammengesetzte Substanz von *res extensa* und *res cogitans*, indem das praktische Wissen sich vom epistemischen Wissen unterscheidet und keine *modi cogitandi* sind. Das alltägliche Ich ist die konkrete Person, die jeweils sich zu anderen Gegenständen verhält und eine soziale Rolle spielt. Nach Heidegger stellt aber die alltägliche Erschlossenheit ein uneigentliches Menschenbild dar, indem sie die existenziale Struktur nicht erschließt. Wenn man nicht weiß, dass es über die existenziale Struktur verfügt und was diese ist, weiß man auch nicht, warum es nicht bloß *res extensa* ist.³⁵⁴ Im Vergleich dazu ist die existenziale Hermeneutik in der Lage, die existenziale Struktur des Ich zu erschließen bzw. die

³⁵³ Vgl. SuZ 322-323

³⁵⁴ Man weiß auch nicht, warum die existenziale Struktur bzw. die Erschlossenheit sich nicht auf *res extensa* reduzieren lässt. Im Bereich der Philosophie des Geistes folgen der Physikalismus und der Funktionalismus (Beide gehören zum Materialismus.) dem logischen Behaviorismus (Ryle ist ein Hauptvertreter.). Heidegger zufolge kann man solche Philosophien als moderne Metaphysiken bezeichnen. In dieser Hinsicht lässt sich Heideggers existenziale Analytik als eine *kritische Philosophie* bzw. eine *transzendente Philosophie* auffassen.

formale Idee der Existenz zu bestätigen. Durch die existenziale Auslegung des Gewissensphänomens wird die eigentliche Existenz als das Gewissen-haben-wollen gedeutet. Das eigentliche Ich ist nichts anderes als das eigentliche Sich-zu-sich-selbst-verhalten, die Autonomie. Außerdem erweist sich, dass das Sich-zu-sich-selbst-verhalten die existenziale Struktur des Daseins überhaupt, die die Befindlichkeit, das Verstehen und die Rede einschließt, ist.³⁵⁵ Die existenziale Hermeneutik bringt sie zum Ausdruck und zeigt, dass keine Metaphysik des Menschen legitim ist. **Die existenziale Struktur bzw. die Erschlossenheit oder das formale Ich lässt sich nicht kategorisieren, was wahrscheinlich die wichtigste Einsicht von SuZ ist.**

³⁵⁵ Heidegger kritisiert Kant daran, dass dieser das Ich als „das logische Subjekt“ verkennt. (SuZ 320-321)
198

Literaturverzeichnis:

I. Literaturen zum ersten Teil

Descartes' Schriften:

Zitierweise: Descartes' Werk wird nach der Ausgabe *Oeuvres de Descartes*, herausgegeben von Charles Adam & Paul Tannery, Paris 1982 (=AT), zitiert. Die römische Zahl verweist auf die Bandnummer, die arabische auf die Seitenzahl.

Descartes, René: *Meditationen* (Latein – Französisch – Deutsch), eingeleitet, übersetzt und erläutert von Andreas Schmidt. Göttingen 2004. (zit. als AT VII; Schmidt 2004)

Ders.: *Meditationen de prima philosophia* (Latein – Deutsch), übersetzt und herausgegeben von Christan Wohlers. Hamburg 2008. (zit. als AT VII; Wohlers 2008)

Ders.: *Die Prinzipien der Philosophie* (Latein – Deutsch), übersetzt und herausgegeben von Christan Wohlers. Hamburg 2005. (zit. als AT VIII; Wohlers 2005)

Ders.: *Die Leidenschaften der Seele* (Französisch – Deutsch), übersetzt und herausgegeben von Klaus Hammacher. Hamburg 1996. (zit. als AT X; Les passions)

Ders.: *Abhandlung über die Methode*, übersetzt und herausgegeben von Arthur Buchenau. Hamburg 1957. (zit. als AT VI; Methode)

Ders.: *Gespräch mit Burman* (Latein – Deutsch), übersetzt und herausgegeben von Hans Werner Arndt. Hamburg 1982. (zit. als Gespräch)

Ders.: *The philosophical Writings of Descartes*, übersetzt von John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugland Murdoch, Anthony Kenny, 3. Bände. Cambridge 1991. (Bd.1 zit. als CSMK I; Bd.2 zit. als CSMK II; Bd.3 zit. als CSMK III)

Andere Schriften:

Alanen, Lilli: *Descartes's concept of mind*. Cambridge (Mass.) 2003.

Amstrong, D.M.: *Truth and Truthmakers*. Cambridge 2004.

Aristoteles: *Metaphysik*, übergesetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz. Stuttgart 1970.

Bennet, Jonathan 1994: Descartes's Theory of Modality, in: *The Philosophical Review*, Bd.103:4, 1994, S.639-667.

Cottingham, John: Descartes on "Thought". In: *The Philosophical Quarterly*, Bd.28, 1978, S.208-214.

Frege, Gottlob: Über Sinn und Bedeutung. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1892, S. 25–50.

Ders.: Der Gedanke. Eine logische Untersuchung. In: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, Bd.1, 1918–1919, S. 58–77.

- Gewirth, Alan 1943: Clearness and Distinctness in Descartes. In: *Philosophy*, Bd.18, 1943, S.17-36.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in Zwanzig Bänden, Bd.20. Frankfurt a. M. 1979.
- Hintikka, Jaakko: Cogito, Ergo Sum. Inference or Performance? In: *The Philosophical Review*, Bd.74:1, 1962, S.1-32.
- Hoffman, Paul: *Essays on Descartes*. New York 2009.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Dordrecht, Bosten, London 1950.
- Kemmerling, Andreas: *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*. Frankfurt a.M. 2005 (1996).
- Ders.: Das *Existo* und die Natur des Geistes. In: ders. (Hg.): *René Descartes: Meditationen über die erste Philosophie*, Berlin 2009, S. 31-54.
- Kenny, Anthony: *Descartes. A Study of his Philosophy*. South Bend, Indiana 2000 (1968).
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1956. (zitiert als K.r.V)
- Koch, Anton F.: *Subjekt und Natur – Zur Rolle des „Ich denke“ bei Descartes und Kant*. Paderborn 2004.
- Ders.: *Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie*. Paderborn 2006.
- Lichtenberg, Georg Christoph: *Schriften und Briefe*, Bd.2, herausgegeben von W. Promies. München 1969.
- Locke John: *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford 1975.
- Markie Peter: The Cogito und its Importance. In: *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge 1992, S.140-172.
- Perler, Dominik: *Descartes*. München 2006 (1998).
- Platon: *Theätet*, (Griechisch/Deutsch), übersetzt und hrsgegeben von Ekkehard Martens. Stuttgart 1991.
- Ders.: *Apologie des Sokrates*. Sämtliche Werke Bd.I, herausgegeben von Burghard König, Hamburg 2009, S.11-43.
- Ders.: *Menon*. Sämtliche Werke Bd.I, herausgegeben von Burghard König, Hamburg 2009, S.453-500.
- Ders.: *Politeia*. Sämtliche Werke Bd.II, herausgegeben von Ursula Wolf, Hamburg 2008, S.195-538.
- Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey 1979.
- Schmidt, Andreas: Gott und die Idee des Unendlichen. In: Andreas Kemmerling (Hg.): *René Descartes: Meditationen über die erste Philosophie*, Berlin 2009, S. 55-80.

- Searle, John: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge 1983.
- Spinoza, Brauch de: *Descartes Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik*, Werke Bd.3. Hamburg 2006.
- Williams, Bernard: *Descartes. The Project of pure Enquiry*. New Jersey 1978.
- Wilson, Margaret D.: *Descartes*. London 1999 (1978).
- Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae de veritate. Untersuchungen über die Wahrheit*, Bd.1, übersetzt von Edith Stein. Freiburg 1952.

II. Literaturen zum zweiten Teil

Heideggers Schriften:

- | | |
|--|----------|
| Heideggers Schriften in der <i>Gesamtausgabe</i> (GA): | Siglen: |
| Frühe Schriften (1912-1916). Frankfurt a.M. 1978. | GA1 |
| Platon: Sophistes (1924/25). Frankfurt a.M. 1992. | GA19 |
| Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes (1925). Frankfurt a.M. 1976. | GA20 |
| Logik. Die Frage nach der Wahrheit (1925/26). Frankfurt a.M. 1976. | GA21 |
| Einleitung in die Philosophie (1928/29). Frankfurt a.M. 1996. | GA27 |
| Zur Bestimmung der Philosophie (1919). Frankfurt a.M. 1987. | GA56/57 |
| Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1922). Frankfurt a.M. 1985. | GA61 |
| Heideggers Schriften in anderen Ausgaben: | |
| Sein und Zeit (1927). Tübingen 2006. [auch in: GA 2] | SuZ |
| Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a.M. 2010. [auch in: GA 3] | Kantbuch |
| Holzwege. Frankfurt a.M. 2003. [auch in: GA5] | Holzwege |
| Wegmarken. Frankfurt a.M. 2004. [auch in: GA9]: | |
| „Anmerkungen zu Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (1919/21)“ | AzJ |
| „Was ist Metaphysik? (1929)“ | WM |
| „Vom Wesen des Grundes (1929)“ | WG |
| „Vom Wesen der Wahrheit (1930)“ | WW |
| „Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940)“ | PLW |
| „Brief über den Humanismus“ (1946) | BH |
| Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927). Frankfurt a.M. 2005. [auch in: GA 24] | GP |

Andere Schriften:

- Apel, Karl Otto: Heideggers philosophische Radikalisierung der »Hermeneutik« und die Frage nach dem »Sinnkriterium« der Sprache. In: ders.: *Transformation der Philosophie*, Bd. 1.

Frankfurt a.M. 1973, S.225-275.

Blattner, William: *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge (Mass.) 1999.

Ders.: The concept of death in Being and Time. In: *Man and World*, Bd.27, 1994, S.49-70.

Boeder, Heribert: Der frühgriechische Sprachgebrauch von Logos und Aleitheia. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 4, 1959, S.82-112.

Bollnow, Otto Friedrich: *Das Wesen der Stimmung*. Würzburg 2009.

Brandom, Robert: Dasein, the Being that Thematisizes. In: Hubert L. Dreyfus und Mark A. Wrathall (Hg.): *Heidegger Reexamined*, Bd.1, New York, 2002, S.35-72.

Ders.: Heidegger's Categories in Being and Time. In: Hubert L. Dreyfus und Mark A. Wrathall (Hg.): *A Companion to Heidegger*, Oxford 2005, S. 214-232.

Coriando, Paola-Ludovika: *Affenktenlehre und Phänomenologie der Stimmung*. Frankfurt a.M. 2002.

Crowell, Steven: Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time. In: *Inquiry*, 44, 2001, S.433-454.

Davidson, Donald: Actions, Reasons, and Causes (1963). In: ders.: *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, S.3–19.

Demmerling, Christoph: Implizit und Explizit. Überlegungen zum Verstehensbegriff im Anschluss an Heidegger und Brandom. In: Babara Merker (Hg.): *Verstehen nach Heidegger und Brandom*, Hamburg 2009, S.61-78.

Dilthey, Wilhelm: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. Berlin 1894.

Dreyfus, Hubert L: *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division 1*. Cambridge (Mass.) London 1991.

Ders.: Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise. In: *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association* 79, 2005, S.47-65.

Figal Günther: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt a.M. 1988.

Fink-Eitel, Hinrich: Die Philosophie der Stimmung in Heideggers »Sein und Zeit«. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Bd.17:3, 1992, S.27-44.

Frede, Dorothea: The Question of Being, Heideggers Project. In: Charles B. Guignon (hrsg.): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, 1993, S.42-69.

Ders.: Wahrheit. Vom aufdeckenden Erschließen zur Offenheit der Lichtung. In: Dieter Thomä (Hg.): *Heideggers Handbuch*. Stuttgart, Weimar, 2003, S.127-134

Gadamer, Hans-Georg: *Heideggers Wege. Studien zu Spätwerk*. Tübingen 1983.

Ders.: *Hermeneutik: Wahrheit und Methode. 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke, Bd. 1.Tübingen 1960/1990.

- Gethmann, Carl Friedrich: *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin 1993.
- Guignon, Charles B.: Heidegger, der amerikanische Pragmatismus und die analytische Philosophie. Heidegger gegen die Erkenntnistheorie ins Feld geführt, übersetzt von Brigitte Flickinger. In: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart Weimar 2003, S.458-468.
- Haugeland, John: Heidegger on Being a Person. In: *Nous*, Bd.16, 1982, S.15-26.
- Ders.: Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism. In: Mark A. Wrathall/Jeff Malpas (Hg.): *Heidegger, Authenticity and Modernity. Essays in honor of Hubert L. Dreyfus*, Bd.1. Cambridge (Mass.) 2000, S.43-78.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von: *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“: zur „zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*. Frankfurt a.M. 1991.
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*, Bd.2. Halle 1901.
- Iorio, Marco: Praktische Gründe, Begründung und Erklärung, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd.65:4, 2011, S.485-505.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg, 2003. (Zitiert als K.p.V.)
- Ders.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Göttingen 2004.
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode; Frucht und Zittern; Die Wiederholung; Der Begriff der Angst*. München 2005 (1976).
- Kisiel, Theodore: *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley 1993.
- Kripke, Saul: *Naming and Necessity*. Oxford 1980 (1972).
- Lafont, Cristina (1993a): Die Rolle der Sprache in Sein und Zeit. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 47:1, 1993, S. 41-59.
- Ders. (1993b): Welterschließung und Referenz, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd.41:3 1993, S.491-507.
- Ders.: Hermeneutics. In: Hubert L. Dreyfus und Mark A. Wrathall (Hg.): *A Companion to Heidegger*, Oxford 2005, S. 265-284.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie und andere metaphysische Schriften* (Französisch-Deutsch). Hamburg 2002.
- Löwith, Karl: Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur. In: ders.: *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit*, Sämtliche Schriften, Bd.8, Stuttgart 1984, S.275-289.
- Luckner, Andreas: Wie es ist, Selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit. In: Thomas Rentsch (Hg.): *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Berlin 2001, S.149-168.
- McTaggart, John M.E.: The Unreality of Time. In: Robin Le Poidevin/Murray MacBeath (Hg.): *The Philosophy of Time*, Oxford 1993, S.23-34.

- Nancy, Jean-Luc: The being-with of being-there. In: *Continental Philosophy Review*, Bd.41, 2008, S.1–15.
- Rorty, Richard: *Essays on Heidegger and others*. Cambridge 1991.
- Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*. New York 1949.
- Ders.: Knowing how and Knowing that: The presidential Address. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Bd.46, 1945-46, S.1-16.
- Okrent, Mark: *Heidegger's pragmatism: understanding, being, and the critique of metaphysics*. Ithaca 1988.
- Olafson, Frederick: Heidegger à la Wittgenstein or “Coping” with Professor Dreyfus. In: *Inquiry*, Bd. 37, 1994, S.45-64.
- Plantinga, Alvin: How to be an Anti-Realist. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Bd. 56:1, 1982, S.47-70.
- Prauss Gerold: *Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“*. Freiburg/München 1977.
- Quine, Willard Van Orman: Two Dogmas of Empiricism. In: *The Philosophical Review*, Bd.60:1, 1951, S.20-43.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.I. Frankfurt a.M. 1986.
- Schulz Walter: Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers. In: Otto Pöggler (Hg.): *Heidegger. Perspektive zur Deutung seines Werks*, Köln/Berlin 1969, S.95-139.
- Sellars, Wilfrid: *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*. Paderborn 1999.
- Taylor, Carman: *Heidegger's Analytic*. Cambridge (Mass.) 2003.
- Theunissen Michael: *Der Andere: Studien zur sozialontologie der Gegenwart*. Berlin New York 1977.
- Thomä, Dieter: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910 – 1976*. Frankfurt a.M. 1990.
- Tugendhat, Ernst: Heideggers Idee von Wahrheit. In: Otto Pöggler (Hg.): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln Berlin 1969, S.286-297.
- Ders.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1970.
- Ders.: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a.M. 1979.
- Ders.: *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt a.M. 2001.
- Volpi, Franco: „Sein und Zeit“: Homologien zur „Nikomachischen Ethik“. In: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd.96:2, 1989, S.225-240.
- Ders.: Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage. In: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2003, S.26-36.
- Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-Philosophische Abhandlung*, in: ders.: *Schriften 1*, Frankfurt a.M.

1969, S.7-83. (zitiert als: Tractatus)

Ders.: *Philosophische Untersuchungen*, in: ders.: Schriften 1, Frankfurt a.M. 1969, S.279-544.

(zitiert als: PU)

Zahavi, Dan: *Husserl's Phenomenology*. Stanford 2003.