



Studienabschlussarbeiten

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Schuller, Marion Regina Elena Jasmin:

Sprache und Skepsis

Sprache als Lösungsstrategie skeptischer

Herausforderungen bei dem späten Heidegger

Bachelorarbeit, Sommersemester 2024

Gutachter*in: Schwaabe, Christian

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft

Politikwissenschaft

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.122009>



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2024

Marion Regina Elena Jasmin Schuller

**Sprache und Skepsis
Sprache als Lösungsstrategie
skeptischer Herausforderungen bei
dem späten Heidegger**

Bachelorarbeit bei
PD Dr. Christian Schwaabe
2024

GLIEDERUNG

I	Einleitung	2
II	Heidegger gegen Skepsis	4
i	Cartesischer Skeptizismus	5
ii	Heideggers Kritik am Cartesischen Skeptizismus & der Metaphysik.....	9
III	Heideggers Skepsis	11
i	Die Spielart des Kantischen Skeptizismus.....	12
ii	Elemente des Kantischen Skeptizismus beim späten Heidegger.....	14
iii	Heideggers anderer Anfang: Unterwegs zur Sprache	20
IV	Sprache bei Heidegger	21
i	Mensch & Sprache.....	22
ii	Das Sprechen der Sprache.....	26
iii	Abgründe der Skepsis.....	30
V	Schlussbemerkungen	31
VI	Literaturverzeichnis	33

I Einleitung

Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so auch das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht das Sein als solches, denkt nicht den Unterschied beider [...]. Die Metaphysik fragt nicht nach der Wahrheit des Seins selbst. Sie fragt daher auch nie, in welcher Weise das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört. Diese Frage hat die Metaphysik nicht nur bisher nicht gestellt. Diese Frage ist der Metaphysik als Metaphysik unzugänglich.¹

Das Zitat entstammt Martin Heideggers erster Veröffentlichung nach 1945, dem *Brief über den Humanismus*. In diesem Werk lässt sich eine wesentliche Kernmotivation von Heideggers später Philosophie erkennen, nämlich seine fundamentale Ablehnung der traditionellen Metaphysik. Er kritisiert die Metaphysik dafür, dass sie nie die Frage nach dem Sein gestellt hat, wobei er dies darin begründet sieht, dass die Metaphysik erst gar nicht danach fragen *kann*. In diesem Zusammenhang unterscheidet Heidegger zwischen zwei Denkweisen: dem rechnenden Denken und dem besinnlichen Denken.² Erstes zeichnet sich durch ein kalkulierendes, technisches Denken aus, das darauf ausgerichtet ist, die Welt in Größen zu zerlegen, die sich berechnen und kontrollieren lassen. Besinnliches Denken hingegen charakterisiert sich durch eine Haltung der Offenheit, die sich auf das einlässt, was ihm erscheint. Heidegger kritisiert das rechnende Denken dafür, dass es auf Vorstellungen beruht und das Wesen des Denkens nicht authentisch erfassen kann. Seine Kritik lässt sich anhand eines Beispiels erläutern, nämlich der konventionellen Auffassung von Wahrheit. In der traditionellen Philosophie, in der Heidegger Descartes als einen der Hauptverantwortlichen ausmacht, wird die Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens verstanden. Descartes Methode, das Zweifelhafte auszuschließen und sich ausschließlich auf die Ergründung absoluter Gewissheit zu konzentrieren, ist für Heidegger grundlegend fehlgeleitet: die Metaphysik richtet ihren Fokus nicht auf die Wahrheit des Seins selbst, sondern beschäftigt sich lediglich mit Seiendem. Die Vernachlässigung der tieferen Dimension des Seins durch die Metaphysik führt so zu einer Verdeckung des eigentlichen Bezugs des Menschen zur Wahrheit des Seins. Der Fehler der Metaphysik ist demnach ein falsches Seinsverständnis, das das Wesen der Wahrheit als Sein nicht erfragen kann. Für Heidegger ist Wahrheit hingegen nicht nur eine Frage der Richtigkeit, sondern vielmehr eine Offenbarung des Seins. In diesem Kontext erlangt die Rolle der Sprache eine besondere Relevanz. Der Mensch kann nur durch das Sein selbst der sein, der er ist, da „der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er von Sein angesprochen wird.“³ Daher lässt sich die Auffassung des menschlichen Wesens als unabhängig vom Sein, wie sie das epistemische Subjekt Descartes postuliert, nicht aufrechterhalten. Der Mensch ist nicht als isoliertes Wesen zu betrachten, sondern in eine

¹ Heidegger, Martin, 1976: „Brief über den Humanismus“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Frankfurt a. M., S. 322.

² Vgl. Heidegger, Martin, 2000: *Gelassenheit*, 12. Aufl. Stuttgart, S. 23.

³ Heidegger, 1976: „Brief über den Humanismus“, S. 323.

fundamentale Beziehung zum Sein involviert, durch welches er angesprochen wird und in dem sich ihm seine wahre Natur offenbart.

Aufgrund der grundlegenden Mängel der Metaphysik erscheint für Heidegger die Notwendigkeit eines „anderen Anfangs“ im Denken als unabdingbar.⁴ Er unternimmt daher den Versuch einer grundlegenden Neuausrichtung des Denkens, welche es ermöglichen soll, das Sein in seiner Wahrheit zu erfahren, anstatt es lediglich als Seiendes zu betrachten und zu erklären. Dieser „andere Anfang“ ist dabei eng verbunden mit einer Erweiterung der Auffassung von Wahrheit, die er nun als einen Prozess der Entbergung deutet. In dieser Sichtweise wird die Natur der Dinge offenbar, indem das Sein aus der Verborgenheit heraustritt und sichtbar wird. Heidegger bezeichnet dies als die „Lichtung des Seins“⁵. Die traditionelle Auffassung von Wahrheit als Richtigkeit der Vorstellung oder Übereinstimmung erweist sich somit als oberflächlich und reduktionistisch. Demgegenüber versteht Heidegger Wahrheit als Unverborgenheit, als das Heraustreten aus der Verborgenheit in die Lichtung des Seins. Die Lichtung ist der Ort, an dem das Sein sich offenbart und zur Sprache kommt, wodurch die Wahrheit des Seins sich enthüllt. Er kommt zu folgendem Schluss: „Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache. Die hier gebrauchte Wendung ‚zur Sprache bringen‘ ist jetzt ganz wörtlich zu nehmen. Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache.“⁶ Denken und Sprache stehen nicht nur selbst in einer engen Verbindung zueinander, sondern sind auch mit seinem philosophischen Projekt des „anderen Anfangs“ verbunden. Durch sein Denken bringt der Mensch das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache, indem er es in die Welt der Worte überführt. Die Wendung „zur Sprache bringen“ ist deshalb wörtlich zu verstehen, da die Wahrheit durch das Denken des Menschen zur Sprache kommt. Dadurch wird es dem Menschen ermöglicht, die Wahrheit des Seins zu erfahren und zu bewahren, aber nicht über sie zu verfügen.

Die bisherige Darstellung von Heideggers Kritik an der Metaphysik und dem Cartesischen Subjekt sowie dem Versuch eines anderen Anfangs lässt sich zunächst als latent skeptisch begreifen. Dabei ist der Unterschied zwischen einer philosophischen Form des Skeptizismus und einer alltäglichen zu beachten. Ein Beispiel für den alltäglichen Skeptizismus wäre die Annahme, dass wir nicht wissen können, ob es eine gerade Anzahl von Sandkörnern in der Sahara gibt. Ein Beispiel für den philosophischen Skeptizismus wäre die Annahme, dass wir nicht wissen können, ob ein Stein, den wir morgen loslassen, ebenfalls zu Boden fällt. Systematisch geht es demnach darum, wie man Wirklichkeit und Wahrheit erkennen oder erfahren kann. Heideggers skeptische Haltung

⁴ Heidegger, Martin, 1989: „Die ‚Beiträge‘ fragen in einer Bahn ...“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, GA 65*, Frankfurt a. M. S. 4. Für eine ausführliche Darstellung des „anderen Anfangs“ bei Heidegger, s. Schübler, Ingeborg, 2007: „Der erste und der andere Anfang des Denkens gemäß Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*“, in: Angehrn, Emil (Hrsg.): *Anfang und Ursprung*, Berlin, S. 215ff.

⁵ Heidegger, 1976: „Brief über den Humanismus“, S. 323.

⁶ Ebd. S. 361.

rührt aus der Ablehnung der Annahme, dass Wahrheit durch logische und methodische Mittel, d. h. dem rechnenden Denken, vollständig erfasst werden kann. Dabei unterscheidet sich Heideggers skeptische Haltung von der des Cartesischen Skeptizismus. Vor diesem Hintergrund geht die vorliegende Arbeit der Frage nach, um welche Form des Skeptizismus es sich beim späten Heidegger handelt und welche Rolle diese spielt. Darüber hinaus wird untersucht, inwiefern Heideggers Konzeption von Sprache eine Lösung skeptischer Problematiken darstellt.

Damit ist der Rahmen umrissen, in den sich Heideggers skeptische Haltung und die Bedeutung der Sprache im Spätwerk bereits einordnen. Für die Beantwortung der Fragestellung wird in der vorliegenden Arbeit zunächst der Cartesische Skeptizismus rekonstruiert, den Heidegger als Höhepunkt der Metaphysik begreift und sich als ein Paradigma des rechnenden Denkens deuten lässt (II-i). Anhand dieser Darstellung werden Heideggers Kritik am Cartesischen Zweifel und damit am rechnenden Denken verständlich und thematisiert (II-ii). Im zweiten Kapitel wird Heideggers latenter Skeptizismus konkretisiert. Dafür wird zunächst der „Kantische Skeptizismus“⁷ nach Conant rekonstruiert (III-i) und daraufhin einige Eigenschaften im Spätwerk Heideggers untersucht (III-ii). Das Kapitel schließt mit einer ersten Einordnung Heideggers Skepsis ab, bei der ersichtlich wird, dass seine Konzeption von Sprache mit seiner skeptischen Haltung in enger Verbindung steht (III-iii). Im letzten Kapitel wird Heideggers Konzeption der Sprache anhand des Kantischen Skeptizismus rekonstruiert. Es wird zunächst das Verhältnis von Mensch und Sprache (IV-i) und daraufhin Heideggers Konzept der Sprache genauer erläutert (IV-ii). Dies soll zeigen, dass es sich bei Heideggers Konzeption von Sprache um eine Lösungsstrategie von skeptischen Problematiken handelt. Abschließend werden die Konsequenzen der skeptischen Haltung untersucht und Heidegger eingeordnet (IV-iii).

II Heidegger gegen Skepsis

Das folgende Kapitel befasst sich mit wesentlichen Kritikpunkten Heideggers am Cartesischen Skeptizismus und der damit verbundenen Metaphysik. Um diese Kritik vollständig zu erfassen, ist es zunächst notwendig, Descartes' skeptische Methode zu rekonstruieren. In Heideggers Ausführungen wird Descartes' Methode als Höhepunkt des rechnenden Denkens identifiziert. Dieses stuft er als reduktionistisch, da es die Frage nach dem Sein im Unterschied zum Seienden nicht bedenke, sondern lediglich in einem rationalistischen, kalkulierenden Denken verharre. Diese Kritik bildet einen zentralen Aspekt, um das skeptische Denken Heideggers sowie dessen alternative Auffassungen von Wahrheit und Sein zu verstehen.

⁷ Conant ordnet Heidegger bereits der Spielart des Kantischen Skeptizismus zu, jedoch macht er keine genaue Analyse. Vgl. Conant, James, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, in: Gabriel, Markus (Hrsg.): *Metaphysik und Skeptizismus*, Übers.: Arnaszus, Eva und Reichardt, Bastian, Berlin. S. 43f.

i Cartesischer Skeptizismus

Bekanntermaßen strebt Descartes in den *Meditationen über die Erste Philosophie* nach der höchsten Gewissheit in seinem Denken, indem er sich in einen Zustand des radikalen Zweifels begibt, um eine unerschütterliche Grundlage für Wissen zu finden.⁸ Sein Bestreben gilt dem Erfassen von objektiver Wahrheit, die auf der Verwendung angeborener, im Individuum verankerter Rationalität beruht und sinnliche Wahrnehmung dabei ausklammert. In diesem Sinne sollen Descartes Überlegungen zu einem Wissenschaftsverständnis beitragen, welches den aristotelischen Empirismus ersetzt und der modernen mathematischen Physik förderlich ist.⁹ Descartes methodischer Zweifel lässt sich in drei Dimensionen gliedern, die sich mit Fragen nach der Wirklichkeit und Wahrheit von Erfahrungen und Gedanken beschäftigen.¹⁰

Descartes beginnt seine Untersuchungen mit der Feststellung, dass alles, was bisher als absolut wahr galt, einer Fehleranfälligkeit unterliegt, da es von den Sinnen stammt oder durch die Sinne vermittelt wird.¹¹ Dies gilt insbesondere für die „winzigen und weit entfernten Dingen“, bei denen eine Täuschung möglich ist.¹² Allerdings differenziert er zwischen unterschiedlichen Formen der Wahrnehmung. Er postuliert, dass Wahrnehmungsfehler zwar möglich sind, jedoch nicht zwangsläufig auftreten müssen. Unter optimalen Bedingungen sind Wahrnehmungen fehlerfrei, während Fehler lediglich bei ungünstigen Bedingungen wie großer Entfernung oder geringer Größe der Objekte auftreten. Darüber hinaus weist Descartes auf anscheinend unfehlbare Urteile über den Körper hin, denn wer könnte bestreiten, „daß diese Hände und der gesamte Körper der meinige ist?“¹³ Die erste Dimension der von Descartes entwickelten skeptischen Methode betrifft demnach die Fehlbarkeit von Wahrnehmungsurteilen. Der Umfang der Skepsis wird allerdings insofern begrenzt, als Wahrnehmungen unter idealen Bedingungen und bestimmte Überzeugungen über den Körper, die als verlässlich gelten, von dieser Skepsis ausgenommen werden.¹⁴

Descartes führt daraufhin das Traumargument ein, um zu zeigen, dass die erste Einschränkung der Skepsis auf die Wahrnehmung nicht haltbar ist. Gemäß diesem Argument sind auch die üblichen Anzeichen, die einen Traum von der Wachrealität unterscheiden, unverlässlich und zweifelhaft. In diesem Sinne erweist sich das Träumen als problematisch, da es die Möglichkeit von Fehlern nicht ausschließen kann, selbst wenn die Wahrnehmungsbedingungen optimal erscheinen.

⁸ Descartes, René, 2008: *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*: Lateinisch-deutsch, Hrsg. und Übers.: Wohlers, Christian, Hamburg. AT VII, 25.

⁹ Williams, Michael, 2012: „Skeptizismus und Metaphysik: Wie radikal ist der Pyrrhonismus?“, in: Gabriel, Markus (Hrsg.): *Metaphysik und Skeptizismus*, Übers.: Zimmermann, Stephan, Berlin, S. 173f.

¹⁰ Bermúdez, José Luis, 2008: „Cartesian Skepticism: Arguments and Antecedents“, in: Greco, John (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Skepticism*, New York, S. 54f.

¹¹ Descartes, Med. AT VII, 18.

¹² Descartes, Med. AT VII, 18.

¹³ Descartes, Med. AT VII, 18.

¹⁴ Bermúdez, 2008: „Cartesian Skepticism: Arguments and Antecedents“, S. 57.

Die Entschärfung des Zweifels durch einen Rekurs auf ideale Voraussetzungen bei der ersten Dimension erweist sich deshalb nicht als haltbar, da Descartes sich an ähnliche Täuschungen im Schlaf erinnern kann. In der Konsequenz gelangt er zu der Schlussfolgerung: „Wenn ich aufmerksamer daran denke, sehe ich so unverhohlen, daß der Wachzustand niemals aufgrund sicherer Anzeichen vom Traum unterschieden werden kann, daß ich erstaune; und dieses Erstaunen bestärkt mich fast sogar noch in meiner Meinung, zu träumen.“¹⁵ Descartes grenzt allerdings auch diesen Zweifel ein, indem er die Vorstellungskraft eines Träumers derjenigen eines Malers gegenüberstellt. Beide müssen auf reale Erfahrungen zurückgreifen, die die Grundlage visueller Vorstellungen bilden. Diese konstituieren sich aus „einfachen und universellen Allgemeinheiten“, wie bspw. die Beschaffenheit materieller Objekte, ihre räumliche Ausdehnung und Form.¹⁶ Daraus folgert Descartes, dass Disziplinen wie die aristotelische Physik, Astronomie und Medizin, die sich mit zusammengesetzten und komplexen Objekten befassen, zweifelhaft sind, da sie auf Sinneswahrnehmungen fundieren, die getäuscht werden können.¹⁷ Demgegenüber stehen Arithmetik und Geometrie, die sich mit einfachen und universellen Dingen befassen, außerhalb jeglichen Zweifels. Diese grundlegenden mathematischen Wahrheiten bleiben auch dann unverändert, wenn man sich in einem Traum befindet oder wach ist. Dies unterstreicht die Unsicherheit aller nicht-mathematischen Wissenschaften. Das Traumargument hinterfragt die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen und lenkt den Fokus auf wesentliche, mathematisch beschreibbare Eigenschaften der physischen Welt. In diesem Sinne vertritt Descartes eine wissenschaftlich realistische Perspektive, die auf der Grundlage physikalischer und mathematischer Erkenntnisse die Korrektur der Alltagswahrnehmung vorsieht.¹⁸

Wie bei der ersten und zweiten Dimension des Zweifels unterzieht Descartes im nächsten Schritt ebenfalls einfache und universelle Wahrheiten einer skeptischen Betrachtung. Er stellt zunächst fest, „daß es einen Gott gibt, der alles vermag, und von dem ich gerade so geschaffen bin, wie ich existiere.“¹⁹ Wie jedoch festgestellt wurde, existieren alltägliche Täuschungen in Bezug auf sinnliche Wahrnehmungen. Diese Überlegung lässt die Möglichkeit zu, dass ein Gott die Welt absichtlich so geschaffen hat, dass Menschen sich täuschen können, was gewisse Bezüge zur Theodizee-Frage aufweist. Ein initialer Ausweg besteht darin, dass eine vollständige Täuschung der Wachrealität nicht mit göttlicher Güte vereinbar ist. Diese Argumentation wird jedoch durch die Tatsache entkräftet, dass selbst gelegentliche Täuschungen, die nachweislich vorkommen, nicht mit dem Begriff der Güte vereinbar sind.²⁰ Vor diesem Hintergrund erwägt Descartes eine

¹⁵ Descartes, Med. AT VII, 19.

¹⁶ Descartes, Med. AT VII, 19.

¹⁷ Bermúdez, 2008: „Cartesian Skepticism: Arguments and Antecedents“, S. 59.

¹⁸ Ebd. S. 59.

¹⁹ Descartes, Med. AT VII, 21.

²⁰ Bermúdez, 2008: „Cartesian Skepticism: Arguments and Antecedents“, S. 60.

radikalere Konsequenz, die darin besteht, die Existenz eines allmächtigen, wohlwollenden Gottes zu bezweifeln, statt die Möglichkeit zu akzeptieren, dass alle übrigen Dinge einer gewissen Unsicherheit unterliegen.²¹ In diesem Sinne sind selbst die Existenz Gottes und ferner mathematischer Gewissheiten von Descartes radikalstem Zweifel nicht ausgenommen. Descartes postuliert stattdessen die Hypothese eines bösen Täuschers, der ihn systematisch täuscht und Wahrheiten manipuliert, einschließlich der mathematischen Gewissheiten.²² Das Böse-Täuscher-Argument veranschaulicht, dass selbst die grundlegendsten Wahrheiten als nicht gesichert betrachtet werden können, wenn man die Möglichkeit der Existenz eines solchen Täuschers in Betracht zieht.

In dem Zustand des radikalsten Zweifels schreibt Descartes:

Aber woher weiß ich denn, daß es nicht doch noch irgendetwas gibt, daß [...] nicht den geringsten Anlaß zum Zweifeln bietet? [...] Aber ich habe mich überredet, daß es überhaupt nichts in der Welt gibt, keinen Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper – und daß demnach auch ich nicht bin? Keineswegs: Wenn ich mich zu etwas überredet habe, bin ich selbst sicherlich gewesen. Aber es gibt einen [...] Betrüger, der mich [...] täuscht. Zweifelsohne bin ich selbst also, wenn er mich täuscht; und er möge mich täuschen, soviel er kann, niemals wird er bewirken, daß ich nichts bin, solange ich denken werde, daß ich etwas bin; so daß schließlich, nachdem ich es zur Genüge überlegt habe, festgestellt werden muß, daß dieser Grundsatz *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist.²³

Obwohl Descartes eine radikale Skepsis gegenüber allen Bereichen der Erkenntnis und des Wissens äußert, kann er nicht seine eigene Existenz als denkendes Wesen im Moment des Zweifels, also in der Ausführung der Denktätigkeit selbst, in Frage stellen. Das Cogito (Ich denke, je pense) bildet somit den unerschütterlichen Grundsatz der Philosophie Descartes'. Selbst wenn er an allem zweifelt, einschließlich der Existenz der Wachrealität und der mathematischen Gewissheiten, beweist die Tatsache, dass er zweifelt, dass dieses denkende Ich existiert. Für Descartes stellt dies eine unbezweifelbare Erkenntnis dar, die selbst dem radikalsten Zweifel standhält. So kann es zwar zu einer Täuschung hinsichtlich des Inhalts des Cogito kommen, nicht jedoch hinsichtlich der Tatsache, dass gerade gedacht wird.

Das Cogito ist vor diesem Hintergrund paradigmatisch für den Rationalismus, sofern von dieser fundamentalen Grundwahrheit bzw. Sicherheit deduktiv Wissenschaft aufgebaut und Wissen oder Erkenntnis davon abgeleitet werden kann. In diesem Kontext kann das Cogito einerseits als eine allgemeine Abstraktion einzelner Ich-Erlebnisse gedeutet werden, unter denen Descartes verschiedene Tätigkeiten des Geistes subsumiert (Verstehen, Wollen, Vorstellen, Fühlen).²⁴

²¹ Descartes, Med. AT VII, 22.

²² Das Böse-Täuscher Argument soll dabei nicht als Erweiterung des Zweifels verstanden werden. Descartes führt es eher als ein Mittel ein, um sich selbst vom Schwanken abzuhalten und sich zu merken, dass alles anzweifelbar ist. Vgl. Bermúdez, 2008: „Cartesian Skepticism: Arguments and Antecedents“, S. 60f.

²³ Descartes, Med. AT VII, 24. Hervorhebungen R. D.

²⁴ Rometsch, Jens, 2012: „Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis“, in: Gabriel, Markus (Hrsg.): *Metaphysik und Skeptizismus*, Berlin, S. 107.

Andererseits kann es auch als eine Art mathematisches Axiom verstanden werden, d. h. als ein „grundsätzliches, gedanklich-logisches und ontologisches Gesetz“, das unabhängig von konkreten Einzeldingen ist.²⁵ Das Ich-Erlebnis des Zweifelns ist dabei ein Einzelerlebnis, das der Erfahrung eines Einzeldings vorausgeht, welches erst durch das Denken erkennbar wird.

Der Rationalismus bei Descartes zeichnet sich hierbei durch drei wesentliche Aspekte aus: Atomismus, Verfahrensweise und Neutralität.²⁶ Descartes atomistischer Charakter ergibt sich dadurch, dass er komplexe Denkprozesse in einfache, unteilbare Einheiten zerlegt, z. B. das *Cogito*, das die erwähnten Tätigkeiten des Geistes umfasst. Erfahrungen und Informationen werden in atomare Bestandteile zerlegt und analysiert, um zu möglichst klaren Erkenntnissen über die Außenwelt zu gelangen. Die sorgfältige und methodische Überprüfung von Überzeugungen und Gedanken charakterisiert die Verfahrensweise. Mittels der Zerlegung können die einfachen Bestandteile genauer untersucht und auf ihre Verlässlichkeit geprüft werden. Durch diese methodische Selbstkontrolle soll ein objektives und neutrales Verständnis der Realität ermöglicht werden.²⁷ Die Neutralität wird erreicht, indem Informationen unabhängig von Bewertungen oder emotionalen Einflüssen aufgenommen werden sollen. Diese Trennung von Tatsachen sowie deren Bewertung soll es ermöglichen, die Welt unvoreingenommen zu analysieren und die Erfassung von klaren und distinkten Fakten erlauben.²⁸ Die neutrale Betrachtung soll dazu verhelfen, Objektivität zu erreichen, indem man Verzerrungen der Realität durch subjektive Einflüsse vermeidet.

Descartes' stark methodologisierender und objektivierender Ansatz zieht jedoch eine entscheidende Konsequenz nach sich, nämlich die Herausbildung eines isolierten epistemischen Subjekts. Die Einschränkung der Möglichkeiten des Subjekts auf epistemische Tätigkeiten ist eine Abstraktion, da es kein Individuum in der Welt gibt, dessen Tätigkeiten sich auf das Epistemische beschränken.²⁹ Durch die Reduktion des Denkens auf atomare Einheiten und die Prüfung durch neutrale Verfahren, wird das Subjekt zunehmend isoliert. Die Fokussierung auf eine methodologische Selbstkontrolle sowie die strenge Trennung von faktischen Elementen und subjektiven Bewertungen erzeugt das Konstrukt eines Subjekts, welches die Rolle eines unbeteiligten Beobachters einnimmt.³⁰ Die distanzierte Perspektive soll dem Subjekt eine objektive Betrachtung der Welt ermöglichen, wobei körperliche, emotionale oder kulturelle Prägungen außer Acht gelassen werden. Das epistemische Subjekt, welches durch die „Ausmerzungen jeglicher welthafter Wirklichkeit

²⁵ Schäfer, Rainer, 2006: *Zweifel und Sein: Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito*, Würzburg, S. 112.

²⁶ Vgl. Taylor, Charles, 2017: „Lichtung und Lebensform. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger“, in: *Der Löwe spricht . . . und wir können ihn nicht verstehen! Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein*, Übers.: Schulte, Joachim, Berlin, S. 94ff.

²⁷ Ebd. S. 99.

²⁸ Ebd. S. 98.

²⁹ Rometsch, 2012: „Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis“, S. 112.

³⁰ Taylor, Charles, 2017: „Lichtung und Lebensform. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger“, S. 95.

aus seinen Gedanken³¹ von der Welt getrennt ist, ist eine unmittelbare Konsequenz eines rationalen Reduktionismus. Dieses „körperlose, sinnlose und einsame fiktive Wesen“³² ist zwar in der Lage, objektive Erkenntnisse zu gewinnen, dies jedoch um den Preis einer Abkopplung von seiner Lebenswelt.

ii Heideggers Kritik am Cartesischen Skeptizismus & der Metaphysik

Für Heidegger stellen Descartes und die Abstraktion des Cogito einen paradigmatischen Knotenpunkt der neuzeitlichen Philosophie sowie der Metaphysik dar, die für ihn über Platon und Aristoteles hin zu Kant und Nietzsche reicht. Im eingangs erwähnten Zitat lässt sich dabei der grundlegende Fehler der Metaphysik ausmachen: Descartes und die Metaphysik beschäftigen sich lediglich mit der Frage: „Was ist das Seiende?“³³ Die Frage nach der Wahrheit des Seins wird und kann nicht von ihr gefragt werden. Die metaphysische Frage erweist sich für Heidegger somit nicht nur als unzureichend, sondern bringt auch erhebliche Konsequenzen hinsichtlich des neuzeitlichen Weltbildes mit sich. Heideggers wesentlicher Kritikpunkt an der Metaphysik ist, dass diese den Menschen als unbeteiligtes Subjekt versteht, das mithilfe seiner kognitiven Fähigkeiten ein zuverlässiges Bild der Welt abstrahieren kann. Der kritische Fehler liegt für Heidegger darin begründet, dass der Mensch eben nicht separat von der Außenwelt verstanden werden kann und jegliches Wissen und jede Erfahrung immer schon ein bestimmtes Vorverständnis der Welt voraussetzt.

Heidegger bezeichnet die subjektivistische Haltung, die in der Neuzeit in Erscheinung tritt und nach Objektivität strebt, als „metaphysische Grundstellung“. Diese Grundstellung zeichnet sich durch vier wesentliche Aspekte aus:

1. die Art und Weise, wie der Mensch Mensch und d. h. er selbst ist; die Wesensart der Selbstheit, die mit der Ichheit keineswegs zusammenfällt, sondern sich aus dem Bezug zum Sein als solchem bestimmt;
2. die Wesensauslegung des Seins des Seienden;
3. den Wesensentwurf der Wahrheit;
4. den Sinn, demgemäß der Mensch hier und dort Maß ist.³⁴

Die erste Charakteristik der Grundstellung betrifft das Selbstverständnis des Menschen. Metaphysische Betrachtungen bestimmen die Art und Weise, wie ein Mensch als Mensch und damit als er selbst existiert. Die Bestimmung der Existenzweise ermöglicht es dem Menschen, seine

³¹ Arendt, Hannah, 2020: *Vom Leben des Geistes*, Hrsg.: McCarthy, Mary, Übers.: Vetter, Hermann, 10. Aufl. München, S. 62.

³² Ebd. S. 58.

³³ Heidegger, Martin, 1977: „Die Zeit des Weltbildes“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Holzwege, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, GA 5*, Frankfurt a. M., S. 98.

³⁴ Ebd. S. 104.

Identität und Individualität in Bezug auf das Sein zu begreifen. Descartes' *Cogito* wird in diesem Sinne als ein unabhängig existierendes Subjekt aufgefasst, welches sich nicht durch Offenbarung oder Unverborgenheit der Welt bestimmt, sondern ausschließlich durch die Vernunft. Die beiden weiteren Kennzeichen stehen im direkten Zusammenhang mit der Grundfrage der Metaphysik. Die metaphysische Frage nach dem Seienden impliziert bereits eine spezifische Deutung des Seins des Seienden, um „jegliches Seiende so vor sich zu bringen, daß der Mensch des Seienden sicher und d. h. gewiß sein kann.“³⁵ Wahrheit wird so zur Gewissheit der Vorstellung des epistemischen Subjekts. Für Heidegger handelt es sich um eine Vergegenständlichung des Seienden: „Nur was dergestalt Gegenstand wird, *ist*, gilt als seiend.“³⁶ Damit zeichnet sich das vierte Merkmal der metaphysischen Grundstellung aus. Der Mensch wird zu dem Bezugspunkt und zum Maßstab für das Verstehen und Bewerten der Welt. Indem der Mensch zum Subjekt wird, wird er der Grund für metaphysische Letztbegründungen: „Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden als solchen.“³⁷ Als wesentliche Konsequenz sieht Heidegger eine Institutionalisierung der Subjekt-Objekt-Beziehung, welche die Untersuchung der Welt auf die Untersuchung des Menschen beschränkt: „je objektiver das Objekt erscheint, um so subjektiver, d. h. vordringlicher erhebt sich das Subjectum, um so unaufhaltsamer wandelt sich die Welt-Betrachtung und Welt-Lehre zu einer Lehre vom Menschen, zur Anthropologie.“³⁸ Da dies allerdings auf der fälschlichen Abstraktion des *Cogito* beruht, ist die Schlussfolgerung dieses Selbst- und Weltverständnisses nicht gültig.³⁹ Für Heidegger vernachlässigt die neuzeitliche Metaphysik den Aspekt menschlicher Involviertheit und präsentiert ein Modell, in dem der Mensch als ein unbeteiligtes rechnendes Wesen dargestellt wird und die Dinge auf objektiv erfassbare Gegenstände reduziert.⁴⁰

Diese Kritik lässt sich ebenfalls auf die Merkmale des Cartesischen Rationalismus ausweiten. Folglich sind Atomismus, Verfahrensweise und Neutralität mit grundlegenden Problemen für Heidegger behaftet.⁴¹ Die Vergegenständlichung des Seienden hat ihren Ursprung bei Descartes, der erstmals „das Seiende als Gegenständlichkeit des Vorstellens und die Wahrheit als Gewißheit des Vorstellens“ bestimmt.⁴² Die zunehmende Bedeutung der Verfahrensweise geht mit einer Ontologisierung dieser einher, d. h. von einer Konstitution des Geistes wird eine Methode abgeleitet, die wiederum zum Bestandteil seiner Struktur erhoben wird.⁴³ Hier kann Heideggers Konzeption

³⁵ Heidegger, 1977: „Die Zeit des Weltbildes“, S. 87.

³⁶ Ebd. Hervorhebungen M. H.

³⁷ Ebd. S. 88.

³⁸ Ebd. S. 93.

³⁹ Rometsch, 2012: „Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis“, S. 116.

⁴⁰ Taylor, Charles, 2017: „Lichtung und Lebensform. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger“, S. 97.

⁴¹ Ebd. S. 117.

⁴² Heidegger, 1977: „Die Zeit des Weltbildes“, S. 87.

⁴³ Taylor, Charles, 2017: „Lichtung und Lebensform. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger“, S. 94.

des rechnenden Denken angesiedelt werden, welches sich durch mathematisches Kalkulieren und strenge Rationalität auszeichnet. Die Ontologisierung der Verfahrensweise in diesem Kontext ergibt sich demnach dadurch, dass von der Auffassung des Denkens als ein Rechnendes eine ideale Methode abgeleitet wird – Wahrheit als Gewissheit des Vorstellens zu bestimmen –, die wiederum das Denken selbst konstituiert. Darüber hinaus erhebt die Methode den Anspruch universeller Gültigkeit, wodurch sie sich fortschrittlicher präsentiert als andere Ansätze.⁴⁴ Auch Heidegger thematisiert diese Entwicklung und weist auf die Möglichkeit hin, „daß eines Tages das rechnende Denken *als das einzige* in Geltung und Übung bliebe.“⁴⁵

III Heideggers Skepsis

In Heideggers Kritik an Descartes Skeptizismus und dem daraus resultierenden rechnenden Denken klingen bereits skeptische Untertöne an. Dabei kann der Ausgangspunkt Heideggers latent skeptischer Haltung darin gefunden werden, dass „das, was etwas in seinem Sein ist“ sich „nicht in seiner Gegenständlichkeit“ erschöpft, und insbesondere dann nicht, „wenn die Gegenständlichkeit den Charakter des Wertes“ aufweist.⁴⁶ Heideggers Skepsis unterscheidet sich grundlegend von Descartes‘ Skepsis, insofern Heidegger gerade gegenüber der neuzeitlichen Bedenkenlosigkeit des epistemischen Subjekts skeptisch ist.⁴⁷ Dabei wurden schon Parallelen zum pyrrhonischen Skeptizismus bei Heidegger von Jens Rometsch aufgezeigt. Der pyrrhonische Skeptizismus zeichnet sich dabei wesentlich durch die Ataraxie und Epoché aus, die Heideggers Haltung der Gelassenheit entspricht.⁴⁸ Allerdings ist damit Heideggers skeptische Position in seinem Spätwerk noch nicht erschöpft. Mithilfe des Idealtyps des Kantischen Skeptizismus, der von dem analytischen Philosophen James Conant konzipiert wurde, lassen sich weitere Aspekte in Heideggers Spätwerk im Hinblick auf die Skepsis untersuchen.⁴⁹ Der Idealtyp gemäß Conant ist darauf ausgerichtet, unterschiedliche Formen des philosophischen Umgangs mit Skeptizismus zu identifizieren, um diese einordnen und vergleichen zu können. Hierfür stellt Conant neun Eigenschaften des Kantischen Skeptizismus bereit, die in der vorliegenden Arbeit an Heideggers spätem Denken untersucht werden. Bekanntermaßen unternimmt Heidegger in seinem Spätwerk den Versuch

⁴⁴ Taylor, Charles, 2017: „Lichtung und Lebensform. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger“, S. 99.

⁴⁵ Heidegger, 2000: *Gelassenheit*, S. 27, Hervorhebungen M. H.

⁴⁶ Heidegger, 1976: „Brief über den Humanismus“ S. 349.

⁴⁷ Rometsch, 2012: „Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis“, S. 115.

⁴⁸ Vgl. Ebd. 119ff.

⁴⁹ Bei dem Begriff „Kantischer Skeptizismus“ handelt es sich um eine systematische Bezeichnung, die von dem Conant so gewählt wurde, da er bei Kant historisch diese Art des Skeptizismus das erste Mal in dieser Form vertreten sieht. *Kantischer* und *Cartesischer Skeptizismus* werden von ihm als Idealtypen konzipiert, wobei die Benennung auf eine systematische Trennung anspielt, die dazu dienen soll, Erscheinungsweisen des Skeptizismus besser analysieren zu können. Vgl. Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 22.

eines „anderen Anfangs“ der Philosophie. Es wird sich zeigen, dass dieser im Sinne einer Reaktion auf eine skeptische Problematik zu deuten ist.⁵⁰

i Die Spielart des Kantischen Skeptizismus

Conant differenziert den Skeptizismus in zwei Spielarten, die er als den *Cartesischen Skeptizismus* und den *Kantischen Skeptizismus* bezeichnet. Gegenstand dieses Unterkapitels ist die Darstellung des idealtypischen Kantischen Skeptizismus und dessen Kontrastierung mit dem Cartesischen Skeptizismus. Die Bezeichnung ‚Spielart des Skeptizismus‘ bei Conant verweist auf unterschiedliche Ansätze und Fragestellungen, die einen grundlegenden Zweifel an der Möglichkeit von Wissen und Erkenntnis äußern. Im Kantischen Kontext bedeutet dies nach Conant insbesondere die Untersuchung der *Bedingung der Möglichkeit von etwas*. Systematisch stellt der *Kantische Skeptiker*, als ein hypothetischer Denker, eine *Kantische Frage*. Eine mögliche Frage lässt sich wie folgt formulieren: Wie ist es möglich, dass Erfahrungen nachvollziehbare und verständliche Erfahrungen der Außenwelt sind?⁵¹ Der Kantianer setzt sich Conant zufolge mit einem *Kantischen Problem* auseinander, beispielsweise mit der Untersuchung der Umstände, unter denen eine Erfahrung einen konkreten Inhalt von der Welt aufweist. In seinen Untersuchungen stößt der Kantianer auf ein *Kantisches Paradoxon*, das in der Form eines Rätsels in Erscheinung tritt.⁵² Nach Conant besteht die Beschäftigung mit der Kantischen Problematik darin, auf das Paradoxon zu reagieren, indem der Kantianer eine Strategie entwickelt, die sich entweder in Form der Zurückweisung, Auflösung oder Diagnose des Paradoxons manifestiert.⁵³ Aus dem Paradoxon eröffnet sich gegebenenfalls eine *Kantische Lücke*, die sich allerdings durch weitere Untersuchungen des Kantianers als Illusion erweist.⁵⁴ Im Gegensatz zum Cartesischen Zweifel, dessen Fokus auf einer bestimmten Art von Wissen liegt, fokussiert sich der Kantianer auf die Bedingungen, die Erfahrung und Wissen überhaupt erst ermöglichen. Während der Cartesianer fragt, ob Wahrnehmungen wahr sind, hinterfragt der Kantianer die Voraussetzungen und Bedingungen der Möglichkeit von Wahrnehmung.⁵⁵

Die Position des Kantischen Skeptizismus in der Philosophie der Wahrnehmung hinterfragt Conant zufolge, auf welche Weise die Sinne der Welt in einer verständlichen Weise darzustellen vermögen. Hier stellt der Skeptizismus nicht die Existenz der Außenwelt in Frage, sondern untersucht die grundlegenden Bedingungen, die eine kohärente Erfahrung ermöglichen. Im Zentrum der Betrachtung steht die Frage nach der Möglichkeit von Erfahrung sowie der Einheit einer Erfahrung. Es wird untersucht, unter welchen Bedingungen eine Erfahrung als zuverlässiges Zeugnis

⁵⁰ Vgl. Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 40.

⁵¹ Ebd. S. 27.

⁵² Ebd. S. 40.

⁵³ Ebd. S. 23.

⁵⁴ Ebd. S. 42.

⁵⁵ Ebd. S. 24.

der Außenwelt gelten kann und welche Eigenschaften eine solche Einheit aufweisen muss.⁵⁶ Das Kantische Paradox manifestiert sich hier in der Frage, inwieweit rohe Sinneseindrücke als kohärente Offenbarungen der Welt erscheinen können. Die Kantische Lücke, die durch die Untersuchungen des Kantianers geschlossen werden soll, lässt sich in diesem Zusammenhang wie folgt charakterisieren: An die Stelle der Sinnesblindheit, die die Dinge nur als kausal aufeinander bezogen erscheinen lässt, soll durch eine Form der Wahrnehmung ersetzt werden, in welcher die Dinge sich so präsentieren, wie sie sind.⁵⁷ In diesem Sinne ist die Kantische Problematik nicht auf Epistemologie begrenzt. Während der Cartesische Skeptizismus spezifische Wissensansprüche hinterfragt, geht der Kantische Skeptizismus tiefer und fragt, was es überhaupt erst ermöglicht, dass Erfahrungen und Wissen haben können. Die Kantische Problematik ist allgemeinerer Natur, da sie sich nicht nur auf die Beziehung zwischen Wissensbehauptungen und der Wirklichkeit beschränkt, sondern grundlegende Beziehungen zwischen jeglichen Aussagen (unabhängig davon, ob sie wahr, falsch oder fiktiv sind) thematisiert.⁵⁸ Im Gegensatz zum Cartesianer, der vom Zweifel an einer bestimmten Art von Wissen geplagt ist, fragt der Kantianer: Was sind die Bedingungen, die es ermöglichen, dass wir überhaupt Wissen, Bewusstsein oder Erfahrung haben können? Diese Fragestellung ist nicht auf Zweifel an spezifischem Wissen beschränkt, sondern zielt auf fundamentale Voraussetzungen ab, die jede Art von Erkenntnis ermöglichen. Daher umfasst der Kantische Skeptizismus nicht nur eine epistemologische Sorge. Er betrifft vielmehr die grundlegendsten Aspekte unserer Fähigkeit, Bewusstsein und Erfahrung zu haben.⁵⁹

Conant stellt neun wesentliche Eigenschaften zur Verfügung, die den Kantischen Skeptizismus charakterisieren:

1. Konstitutiv für diese Art der Untersuchung von Wissen ist eine besondere Art der *Indifferenz gegenüber dem Charakter des Gegenstands*, der als Beispiel gewählt wurde.
2. Sie ruft keinen Zweifel hervor, sondern ein *Stützen*.
3. Das Paradoxon resultiert nicht aus einer Verallgemeinerung von einer Konklusion über ein Erfahrungsobjekt zu einer Konklusion über alle Erfahrungsobjekte, sondern eher aus der Unfähigkeit zu begreifen, wie es überhaupt eine Erfahrung geben kann, die *von einem Einzelding* ist.
4. Die Untersuchung gipfelt nicht in einer Entdeckung, sondern in einem *Rätsel*.
5. Die Untersuchung endet nicht in Enttäuschung, sondern *Verzweiflung*.
6. Die Verzweiflung resultiert nicht aus der Unmöglichkeit zu zeigen, wie dasjenige, was wir für bloß möglich hielten, wirklich sein könnte, sondern aus der Unmöglichkeit zu zeigen, wie das, was wirklich ist, überhaupt *möglich* ist.
7. Es sieht nicht länger danach aus, als gäbe es etwas, das wir nicht tun können; nun sieht es so aus, als gäbe es dort *gar nichts zu tun* (nicht einmal träumen), wo wir vorher dachten, es gäbe etwas.

⁵⁶ Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 25.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd. S. 30.

⁵⁹ Ebd. S. 29.

8. Die offensichtliche Auflösung dieses Etwas in Nichts ist die Konsequenz der *Kantischen Lücke*.
9. Die Kantische skeptische Vermutung ist nicht bloß praktisch haltlos, sondern auch *theoretisch haltlos qua Vermutung*.⁶⁰

ii Elemente des Kantischen Skeptizismus beim späten Heidegger

Im Folgenden wird untersucht, in welchem Maße sich die genannten Eigenschaften auf Heideggers spätes Denken übertragen lassen. Die Untersuchung erhebt nicht den Anspruch, erschöpfend zu sein, sondern fokussiert sich auf die prägnantesten Eigenschaften. Zur Veranschaulichung ist es hilfreich, Heideggers Ausführungen zu dem Ding genauer zu betrachten. In seinen Untersuchungen stellt er sich eine Frage, die Ähnlichkeiten zu der Kantischen Frage aufweist: „Was ist nun aber das Ding als Ding, daß sein Wesen noch nie zu erscheinen vermochte?“⁶¹ Heidegger veranschaulicht die allgemeinen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit Dinge erscheinen und wahrgenommen werden können, am Beispiel eines Kruges. In diesem Kontext schreibt er:

Worin beruht das Krughafte des Kruges? Wir haben es plötzlich aus dem Blick verloren und zwar in dem Augenblick, da sich der Anschein vordrängte, die Wissenschaft könne uns über die Wirklichkeit des wirklichen Kruges einen Aufschluß geben. Wir stellten das Wirkende des Gefäßes, sein Fassendes, die Leere, als einen mit Luft gefüllten Hohlraum vor. Das ist die Leere wirklich, physikalisch gedacht: aber es ist nicht die Leere des Kruges. Wir ließen die Leere des Kruges nicht seine Leere sein. Wir achteten dessen nicht, was am Gefäß das Fassende ist. Wir bedachten nicht, wie das Fassen selber west. Darum mußte uns auch das entgehen, was der Krug faßt. Der Wein wurde für das wissenschaftliche Vorstellen zur bloßen Flüssigkeit, diese zu einem allgemeinen, überall möglichen Aggregatzustand der Stoffe. Wir unterließen es, dem nachzudenken, was der Krug faßt und wie er faßt.⁶²

Zunächst stellt Heidegger fest, dass die neuzeitliche Wissenschaft das dinghafte Wesen des Kruges verdrängt hat. Diese Entwicklung lässt sich auf seine Kritik an der Metaphysik zurückführen, die Seiendes durch das Vorstellen vor ein epistemisches Subjekt zu einem Gegenstand herabsetzt, also vergegenständlicht. Demnach wird Erkenntnis durch Erfahrung zugunsten rationaler Erkenntnisformen ersetzt. Für den Wissenschaftler tritt das Ding nicht mehr zum Vorschein, sondern nur noch ein Gegenstand, der sich aus einem kontrollierten Nebeneinander von Teilchen zusammensetzt. Für Heidegger ist die Wissenschaft nicht in der Lage, die Leere und folglich auch das Fassende des Kruges angemessen als Ding zu berücksichtigen. Damit vermag sie es dem Menschen keinen Aufschluss über die Welt abseits des Metaphysischen zu geben. Um die Bedingungen zu ergründen ist es stattdessen erforderlich, gemäß Heidegger, zu fragen: „Wie faßt die Leere des Kruges?“⁶³ Heidegger wählt eine phänomenologische Lösung, die sich in drei Schritten skizzieren

⁶⁰ Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 37f., Hervorhebungen J. C.

⁶¹ Heidegger, Martin, 2000: „Das Ding“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Vorträge und Aufsätze, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, GA 7*, Frankfurt a. M., S. 173.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

lässt, welche die Erfahrung des Kruges als Ding der Welt konstituiert. Einige Eigenschaften des Kantischen Skeptizismus bei Heidegger lassen sich auf der Grundlage dieser Skizzierung besser veranschaulichen.

(1) Damit ein Ding als Ding in Erscheinung treten kann, bedarf es einer grundsätzlichen Offenheit der Welt. Hierbei ist es zentral, dass unser Verhalten gegenüber dem Seienden auf einem grundlegenden Verständnis dessen aufgebaut ist.⁶⁴ Nur durch ein solches Verständnis kann gewährleistet werden, dass die Wahrheit des Seienden den Maßstab für das Denken und Handeln darstellt, unabhängig davon, wie alltäglich oder spezifisch der Kontext sein mag.⁶⁵ Insofern entspricht die Leere des Kruges der Lichtung bei Heidegger, die er als Offenheit verstanden wissen will, und bildet den Kontext für das Verstehen und Wahrnehmen der Dinge. Die Leere des Kruges fasst das, was eingegossen wird, indem sie es aufnimmt und behält. Die Leere ist demnach nicht lediglich als ein Nichts zu begreifen, sondern vielmehr als eine Offenheit der Möglichkeiten, welche ein Fassen zulässt bzw. ermöglicht.

(2) Die Leere strukturiert im Sinne des Fassens auf zweifache Weise: „nehmend und behaltend. [...] Das Nehmen von Einguß und das Einbehalten des Gusses“ gehören untrennbar zusammen.⁶⁶ Die Leere als Struktur des Kruges ist so beschaffen, dass sie diese beiden Aspekte des Fassens in sich vereint. Der Krug nimmt das Eingegossene auf und bewahrt es. Das Nehmen und Behalten können nicht isoliert und unabhängig voneinander betrachtet werden. Sie gehören zusammen und werden im Akt des Ausgießens versammelt. Der Begriff der Versammlung lässt sich auch als Integration der beiden betreffenden Aspekte verstehen. Bei dieser integrierenden Versammlung handelt es sich nicht nur um eine physische, sondern auch um eine phänomenale Struktur, welche in diesem Fall den Krug als solchen konstituiert.

(3) Das Fassen des Kruges manifestiert sich letztlich in dem Ausgießen, als ein Geschenk: „Das Krughafte des Kruges west im Geschenk des Gusses.“⁶⁷ Der Akt des Ausgießens ist dasjenige, was den Krug ausmacht und worauf er als Krug ausgerichtet ist. Das Schenken geht über den physischen Akt von Gießen hinaus; bei dem Geschenk handelt es sich um eine Bedeutungsaufladung. Das Geschenk ist das Ereignis des Schenkens, der Ausführung der Gießtätigkeit, und stellt den Moment der Zuschreibung dar, in dem der Krug seine volle Bedeutung und sein Wesen durch das Schenken erhält. Auch wenn der leere Krug momentan nicht ausschenken kann, bewahrt er sein Wesen durch die Möglichkeit des Schenkens. Genau dieses „Nichtzulassen eignet

⁶⁴ Vgl. Guignon, Charles B., 2013: „Der amerikanische Pragmatismus und die Analytische Philosophie – Heidegger gegen die Erkenntnistheorie ins Feld geführt“, in: Thomä, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart, S. 478.

⁶⁵ Kern, Andrea, 2013: „Der Ursprung des Kunstwerks: Kunst und Wahrheit zwischen Stiftung und Streit“, in: Thomä, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart. S. 135.

⁶⁶ Heidegger, 2000: „Das Ding“, S. 173.

⁶⁷ Ebd. S. 174.

dem Krug und nur dem Krug“, so Heidegger.⁶⁸ Die Möglichkeit des Ausschenkens bedarf gleichursprünglich des Nicht-Ausschenkens davon. Das Geschenk und der Vorgang des Schenkens selbst sind es, welche den Krug mit Bedeutung aufladen und dadurch dessen Wesen bestimmen. Das geschieht durch das mögliche Ereignis des Ausgießens und dem damit verbundenen Schenken.⁶⁹

In Heideggers Betrachtung des Kruges sind die besonderen Eigenschaften des Dinges unerheblich. Ein Krug, der nicht stehen würde, wäre immer noch ein Krug aber „zum mindesten ein mißratener Krug; also immer noch ein Krug, nämlich ein solcher, der zwar faßte, jedoch als ständig umfallender das Gefaßte auslaufen ließe. Doch auslaufen kann nur ein Gefäß.“⁷⁰ In der phänomenologischen Untersuchung des Kruges verlieren solche spezifischen Eigenschaften ihre Relevanz. Heidegger exemplifiziert in seiner Untersuchung die erste Eigenschaft des Kantischen Skeptizismus, die sich durch eine besondere Form der Indifferenz gegenüber solchen Merkmalen auszeichnet. Stattdessen untersucht er die allgemeinen Bedingungen von Wahrnehmung und Erkenntnis unabhängig von den spezifischen Eigenschaften der Beispiele.⁷¹ Im Vergleich zu den Beispielen des Cartesianers weisen die Kantischen Beispiele Conant zufolge eine schematische und weniger konkrete Darstellung auf, da spezifische Charakterisierungen, wie Größe, Farbe oder Gewicht, weniger detailliert erfolgen. Die Betrachtung homogenisiert die Beispiele, wobei die Art und Weise, wie es ist, eine sinnliche Erfahrung zu haben oder einen bedeutungsvollen Gedanken zu haben, im Mittelpunkt steht. Es werden die allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit untersucht, der spezifische Gehalt und der epistemische Status des Betrachtungsgegenstandes sind zweitrangig.⁷² Anhand des Kruges illustriert Heidegger, welche allgemeinen Bedingungen den Krug als solchen auszeichnen, damit man ihn als Ding begreifen kann. Ob der Krug schief oder gerade ist, ist dabei irrelevant; ausschlaggebend sind vielmehr die phänomenologische Struktur und die Bedeutungsaufladung durch das Geschenk. Diese lässt sich wie folgend zusammenfassen: (1) Die Leere des Kruges ermöglicht das Fassen, also das Aufnehmen und Behalten des Eingegossenen. Die Leere repräsentiert die Offenheit, die notwendig ist, damit sich daraus kontextuale Möglichkeiten ergeben. (2) Im Rahmen des Versammelns sind Nehmen und Behalten integrierende Strukturelemente des Fassens und untrennbar miteinander verbunden. Sie sind in der Leere des Kruges versammelt und bedingen sich gegenseitig. (3) Die Möglichkeit des Ausgießens, als Handlung des Schenkens, verleiht dem Krug seine vollständige Bedeutung. Die Möglichkeit des Geschenks ist das Resultat einer solchen Handlung, durch die der Krug ein Krug als Ding bestimmt wird und

⁶⁸ Heidegger, 2000: „Das Ding“, S. 174.

⁶⁹ Vgl. Steinmann, Michael, 2006: *Die Offenheit Des Sinns: Untersuchungen Zu Sprache Und Logik Bei Martin Heidegger*, Tübingen, S. 360f.

⁷⁰ Heidegger, 2000: „Das Ding“, S. 171.

⁷¹ Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 38.

⁷² Ebd.

seine Bedeutung zugewiesen bekommt. Mit anderen Worten, ein Ding kann für Heidegger nicht für sich selbst stehen, sondern es benötigt die Integration in einen Kontext. Diese Involviertheit des Dings ermöglicht es, dass es verständlich und bedeutungsvoll ist. Gleichermäßen dient das es wiederum als Anhaltspunkt für das Verstehen des Gesamtkontexts, da es diesen die Bedeutung ‚schenkt‘. Heidegger beschreibt diese Wechselwirkung des Dings so: „Das Ding dingt.“⁷³

Heidegger identifiziert allerdings eine Reihe von Schwierigkeiten, die in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen sind. Um die Dinge auf die oben beschriebene Weise zu erfahren und zu denken, müssen zuvor alle „Auffassung[en] und Aussage[n] über das Ding zwischen das Ding und uns stellen möchte[n]“, beseitigt werden, erst dann, so Heidegger, „überlassen wir uns dem unverstellten Anwesen des Dinges.“⁷⁴ In Anlehnung an das Kantische Problem lässt sich festhalten, dass die Bedingungen für die Erfahrung eines Dings einerseits darin bestehen, sich von einseitigen Vorstellungen über die Dinge zu lösen, d. h. sich den Gewohnheiten des rechnenden Denkens zu entöhnen. Andererseits deutet „überlassen“ darauf hin, dass der Handlungsspielraum des Menschen beschränkt ist und er keine erhebliche Verfügung über das Anwesen und die Erfahrung hat. Die Unverstelltheit des Anwesens des Dinges ist eng mit Heideggers Verständnis von Wahrheit verbunden. Dabei betont Heidegger, dass das Anwesen als solches mit der Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden identisch ist. Er führt aus: „Bedenken wir, inwiefern Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden nichts anderes besagt als Anwesen des Seienden als solchen, d. h. *Sein*“.⁷⁵ In dieser Betrachtung wird ersichtlich, dass das Sein, als Anwesen des Seienden, sowie die Wahrheit als Unverborgenheit als zwei Aspekte eines Phänomens zu betrachten sind. Daraus lässt sich eine präzisere Frage im Sinne des Kantischen Skeptizismus bei Heidegger formulieren: Was sind die Bedingungen der Möglichkeit, dass ein Ding als Ding erscheint? Die Beschäftigung mit den Bedingungen der Wahrheit als Unverborgenheit verweist auf eine Verstrickung in das Kantische Problem.

Zufolge Conants zweiter Eigenschaft des Kantischen Skeptizismus zeichnet sich dieser nicht durch einen Zweifel, sondern durch ein Stutzen des Bewusstseins aus. Der Kantianer sieht sich demnach mit einer ausweglosen Situation konfrontiert, die durch eine spezifische philosophische Dialektik entsteht: Es scheint, als sei die Fähigkeit zur Reflexion, die sich auf die Welt bezieht, schlagartig nicht mehr möglich.⁷⁶ Ein ähnliches Stutzen lässt sich bei Heidegger identifizieren, denn „die Wahrheit west als sie selbst, sofern das verbergende Verweigern als Versagen erst aller Lichtung die ständige Herkunft, als Verstellen jedoch aller Lichtung die unnachlässliche Schärfe

⁷³ Heidegger, 2000: „Das Ding“, S. 175.

⁷⁴ Heidegger, Martin, 1977: „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Holzwege, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, GA 5*, Frankfurt a. M., S. 10.

⁷⁵ Ebd. S. 73. Hervorhebungen M. H.

⁷⁶ Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 39.

der Beirung zumißt.⁷⁷ Die menschliche Fähigkeit zur Wahrnehmung der Wahrheit als ein Verstehen weist eine entsprechende phänomenologische Struktur auf, die sich in zwei Formen des Scheiterns manifestiert: einerseits als „Versagen“ (Nicht-Verstehen) und andererseits als „Verstellen“ (Irrtum).⁷⁸ Diese integrierenden Strukturelemente der Wahrheit sind untrennbar miteinander verbunden und stellen eine Einheit dar, wie es auch beim Krug der Fall ist. Heidegger führt dies aus:

Das Wesen der Wahrheit, d. h. der Unverborgenheit, wird von einer Verweigerung durchwaltet. Dieses Verweigern ist jedoch kein Mangel und Fehler, als sei die Wahrheit eitel Unverborgenheit, die sich alles Verborgenen entledigt hat. Könnte sie dieses, dann wäre sie nicht mehr sie selbst. *Zum Wesen der Wahrheit als der Unverborgenheit gehört dieses Verweigern in der Weise des zwielfachen Verbergens.* Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Un-wahrheit. So sei es gesagt, um in einer vielleicht befremdlichen Schärfe anzuzeigen, daß zur Unverborgenheit als Lichtung das Verweigern in der Weise des Verbergens gehört.⁷⁹

Dies impliziert jedoch nicht, dass Wahrheit mit Unwahrheit oder Falschheit gleichgesetzt werden kann. Phänomenologisch lässt sich festhalten, dass die Verweigerung als integrierendes Strukturelement der Wahrheit sowohl das Nicht-Verstehen als auch das Irren umfasst. Das hier vorzufindende Stutzen im Sinne des Kantischen Skeptizismus bezieht sich auf die grundlegende Fehleranfälligkeit und Unvollständigkeit des menschlichen Verstehens. Das Bewusstsein des Kantianers stutzt angesichts von Fragen, die sich einer Lösung entziehen.⁸⁰ Diese Haltung spiegelt sich in Heideggers Wahrheitsbegriff, dass das menschliche Verstehen inhärent mit Nicht-Verstehen und Irrtum verbunden ist. Wie die Leere beim Krug, setzt die Möglichkeit von Wahrheit für Heidegger jederzeit ein „Nichtzulassen“ dieser voraus, und ist in dessen Wesen mitinbegriffen. Anders gesagt, menschliches Verstehen ruht auf einem Grund, „der auf eine Weise anwesend ist, die die Möglichkeit seiner Abwesenheit gleichursprünglich enthält.“⁸¹

An dieser Stelle ist eine genauere Erklärung angebracht. Ein anschauliches Beispiel ist ein Waldspaziergang. Man erfährt nie den kompletten Wald, wenn man im Wald umherläuft, sondern immer nur einzelne Teilaspekte des Waldes. Wenn man sich hingegen im Wald verirrt, dann wird der Bezug zum Wald noch viel stärker, als wenn man zuhause in seiner Wohnung umherläuft. Das Verirren macht den Wald erst richtig bewusst und dass man sich in einem Wald befindet. Das Umherlaufen in der Wohnung erzeugt eine solche Erfahrung üblicherweise nicht. Ähnlich ist es mit der Wahrheit: Durch das Erfahren von Irrtum und Nicht-Verstehen als Unwahrheit wird der Bezug zur Wahrheit verständlich, jedoch kann die Wahrheit nicht in ihrer Gänze erfahren werden.

⁷⁷ Heidegger, 1977: „Der Ursprung des Kunstwerkes“, S. 41f.

⁷⁸ Vgl. Kern, 2013: „Der Ursprung des Kunstwerks: Kunst und Wahrheit zwischen Stiftung und Streit“, S. 135.

⁷⁹ Heidegger, 1977: „Der Ursprung des Kunstwerkes“, S. 41. Hervorhebungen M. H.

⁸⁰ Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 39.

⁸¹ Kern, 2013: „Der Ursprung des Kunstwerks: Kunst und Wahrheit zwischen Stiftung und Streit“, S. 136.

Conant zufolge mündet die Untersuchung des Kantianers, bedingt durch die Unfähigkeit zu verstehen, wie es Erfahrungen geben kann, die von Einzeldingen handeln, in ein Kantisches Paradoxon. Die dritte Eigenschaft des Kantischen Skeptizismus zeichnet sich durch das Verschwinden der Möglichkeiten aus, dass Gedanken und Erfahrungen einen bestimmten Gehalt aufweisen.⁸² Entsprechend der vierten Eigenschaft tritt das Paradoxon für den Kantianer dann in der Form eines Rätsels auf, beispielsweise erscheint es nun rätselhaft, wie etwas, das sich der Wahrnehmung darbietet, Aufschluss über die Welt geben kann.⁸³ Wenn der Cartesische Skeptiker fragt „Ist der Himmel blau?“, dann wäre die Frage des Kantianers „Wie ist es möglich, dass das, was mir so und so erscheint, als blauer Himmel erscheint?“ In folgendem Auszug exemplifiziert Heidegger diese beiden Eigenschaften des Kantischen Skeptizismus:

Sein heißt Anwesen. Dieser leicht hingesagte Grundzug des Seins, das Anwesen, wird nun aber in dem Augenblick geheimnisvoll, da wir erwachen und beachten, wohin dasjenige, was wir Anwesenheit nennen, unser Denken verweist. [...]

Im Sein, das als Anwesen erschienen ist, bleibt jedoch die darin waltende Unverborgenheit auf die gleiche Weise ungedacht wie das darin waltende Wesen von Gegenwart und Zeit. [...] Insofern wir das Seiende in seinem Sein vernehmen, insofern wir, neuzeitlich gesprochen, die Gegenstände in ihrer Gegenständlichkeit vorstellen, denken wir bereits. Auf solche Weise denken wir schon lange. Aber wir denken gleichwohl noch nicht eigentlich, solange unbedacht bleibt, worin das Sein des Seienden beruht, wenn es als Anwesenheit erscheint.

Die Wesensherkunft des Seins des Seienden ist ungedacht. Das eigentlich zu-Denkende bleibt vor-enthalten. Es ist noch nicht für uns denk-würdig geworden. Deshalb ist unser Denken noch nicht eigens in sein Element gelangt. Wir denken noch *nicht* eigentlich. Darum *fragen* wir: Was heißt Denken?⁸⁴

Zunächst ist ein kurzer Hinweis auf eine besondere Verwendung von ‚heißen‘ notwendig. In einer etymologischen Betrachtung, die Heidegger an anderer Stelle vornimmt, wird der Begriff in einer ähnlichen Bedeutung wie „verweisen, anweisen, verlangen, auffordern“ verwendet.⁸⁵

Heidegger zeigt auf, dass Anwesen auf Sein verweist. Allerdings problematisiert Heidegger diese Aussage umgehend, wenn man die Bedeutung von Anwesenheit für unser Denken näher untersucht. Die im Sein als Anwesenheit manifestierte Unverborgenheit, also der Wahrheit, bleibt beim Denken unerfasst und wird nicht in ihrer ganzen Tiefe ergründet. Hier kann das rechnende Denken angesiedelt werden. In diesem Sinne lässt sich ein Paradoxon feststellen: Zwar können dessen spezifische Tätigkeiten wie vorstellen, kalkulieren und vergegenständlichen als bestimmte Denktätigkeiten identifiziert werden, allerdings reichen diese lediglich zu vergegenständlichem

⁸² Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 39.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Heidegger, Martin, 2000: „Was heißt Denken?“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Vorträge und Aufsätze, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, GA 7*, Frankfurt a. M., S. 142f. Hervorhebungen H. M.

⁸⁵ Wetz, Franz Josef, 2013: „Was heißt Denken?“, ‚Grundsätze des Denkens‘ und kleinere Schriften aus dem Umkreis: Denken zwischen Forschen und Hören“, in: Thomä, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart, S. 244.

Seienden und können das Sein nicht erfassen. An dieser Stelle lassen sich Parallelen zur dritten Eigenschaft des Kantischen Skeptizismus festhalten. Dies wäre die Auseinandersetzung mit der Frage, auf welche Weise Denken überhaupt aufnahmefähig für das Wirkliche sein könnte.⁸⁶ Dies scheint bei Heidegger der Frage, in welchem Zusammenhang die Erfahrung von einem Ding mit der Denkerfahrung steht, zu gleichen. Die Ursprünge des Seins des Seienden bleiben ungedacht und somit unbedacht, denn das, was eigentlich gedacht werden sollte, ist nach Heidegger noch nicht „denk-würdig“ geworden. Das Kantische Paradox resultiert hier aus der Unfähigkeit zu verstehen, wie es überhaupt möglich ist, eine Denkerfahrung zu haben, die von einem Ding handelt. Die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens bei Heidegger erweisen sich als rätselhaft. Der vierten Eigenschaft entsprechend, lässt sich das Paradoxon in Form eines Rätsels formulieren: Wie ist es möglich, dass das, was man als Dinge vernimmt ein geordnetes und strukturiertes Bild der Welt vermitteln? Um das Rätsel zu entschärfen, ist es nach Conant typisch für einen Kantischen Skeptiker, eine Strategie zu entwickeln, welche zumindest die Unerträglichkeit des Rätsels mindert.⁸⁷ Dies lässt sich bei Heideggers Versuch eines „anderen Anfangs“ finden, das dem Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit bzw. dem Sein und der Welt gerecht werden soll, indem es die metaphysischen Verdrehungen überwindet.

iii Heideggers anderer Anfang: Unterwegs zur Sprache

Das Spätwerk Heideggers ist geprägt von dem Versuch, einen „anderen Anfang“ zu machen, der als Projekt angelegt ist, die Metaphysik zu überwinden. Dieses Projekt ist eng verbunden mit Heideggers Versuch des Sprechens von einer anderen Sprache. Diese Sprache erhebt den Anspruch, sich von der kritisierten neuzeitlichen Metaphysik zu lösen und stattdessen eine „echte Alternative“ zu präsentieren.⁸⁸ Dies wird bereits in Heideggers Duktus deutlich, der sich in der Ästhetisierung seines Sprechens niederschlägt. Schon in seinem Sprechen will Heidegger seine Konzeption von Sprache exerzieren. Bereits im Vorwort in einer der Gesamtausgaben warnt er auch sein Publikum: „Der Leser sähe sich auf einen Weg gebracht, den ein Autor vorausgegangen ist, der im Glücksfall als auctor ein augere, ein Gedeihenlassen auslöst.“⁸⁹ Die anzutreffende Merkwürdigkeit Heideggers Sprachgebilde ist dabei, wohlwollend formuliert, beabsichtigt und in Anbetracht Heideggers Projekt eines „anderen Anfangs“ in gewissem Sinne sogar unumgänglich. In Anlehnung an seine metaphysische Kritik ist auch für die Sprache weniger die strenge logische Nachvollziehbarkeit von Belang, sondern vielmehr die ästhetische Erfahrung beim Sprechen zu

⁸⁶ Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 39.

⁸⁷ Hierauf wird in Kapitel IV eingegangen

⁸⁸ Rometsch, 2012: „Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis“, S. 40. Hervorhebungen J. R.

⁸⁹ Heidegger, Martin, 2000: „Vorwort“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Vorträge und Aufsätze, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, GA 7*, Frankfurt a. M., S. 1.

evozieren. Dadurch wird eine Möglichkeit eröffnet, sich dem Sein im Sinne der Wahrheit als Unverborgenheit anzunähern. Sein Bestreben ist es immerhin, Themen zu erörtern, die nach seiner Einschätzung bislang entweder noch nie oder zumindest seit langer Zeit nicht mehr in dieser Form behandelt wurden. Dabei entwickelt sich Heideggers „Nachdenken über die Sprache“ hin „zu einem Denken als Sprache“.⁹⁰ Das Stichwort ist hier das besinnliche Denken, das die Alternative zu dem rechnenden Denken darstellen soll.⁹¹ Die Grenzen zwischen Denken und Sprache verschwimmen zunehmend im Spätwerk. In gewohnter Weise verwendet Heidegger eine terminologisch aufgeladene Metapher, um seine Argumentation zu untermauern: „Dieses Darbringen [des Seins] besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.“⁹²

An dieser Stelle erscheint ein Rückblick auf den Kantischen Skeptizismus nach Conant angebracht. Der Kantische Skeptizismus lässt sich in drei Stärkegrade einteilen: *milden Kantianismus*, *mittelstarken Kantianismus* und *stärksten Kantianismus*.⁹³ Unter Berücksichtigung der oben dargelegten Analyse Heideggers Spätwerk auf die Eigenschaften des Kantischen Skeptizismus sind nur die letzten beiden von Relevanz. Conant zufolge zeichnet sich ein mittelstarker Kantianer dadurch aus, dass er bestimmte Vorstellungen über die Lösung seines Problems hat. Ein Kantianer im stärksten Sinne zu sein schließt eine Lösungsstrategie mit ein, wobei diesem das erfolgreiche Meistern der entsprechenden Strategie hinzukommt.⁹⁴ An dieser Stelle lässt sich Heidegger zunächst als mittelstarker Kantianer einordnen, insofern der „andere Anfang“ und das besinnliche Denken Teile einer Strategie sind, die Konklusionen des Cartesischen Skeptizismus zu vermeiden. Der Möglichkeit, inwiefern es sich bei Heidegger um einen Kantianer im stärksten Sinne handeln könnte, wird im folgenden Kapitel nachgegangen, da einige der verbleibenden Eigenschaften erst und insbesondere im Zusammenhang mit seiner Konzeption von Sprache erkenntlich werden.

IV Sprache bei Heidegger

Gegenstand dieses Kapitels ist Heideggers Konzeption der Sprache. Dabei ist hervorzuheben, dass diese in seinem späten Denken eine deutlich größere Bedeutung einnimmt als noch in *Sein und Zeit*. Sofern sie dort überhaupt Erwähnung findet, geschieht dies lediglich im Rahmen der

⁹⁰ Thomä, Dieter, 2013: „Sprache: Von der ‚Bewandtnisganzheit‘ zum ‚Haus des Seins‘“, in: Ders.: *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart. S. 297.

⁹¹ Heidegger, 2000: *Gelassenheit*, S. 15.

⁹² Heidegger, 1976: „Brief über den Humanismus“, S. 314. Die Metapher „Sprache ist das Haus des Seins“ genauer zu erläutern würde die Arbeit um einiges verlängern. Thomä führt jedoch eine sehr spannende Analyse durch: s. Thomä, 2013: „Sprache – Von der ‚Bewandtnisganzheit‘ zum ‚Haus des Seins‘“, S. 299ff.

⁹³ Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 48.

⁹⁴ Ebd. S. 51.

Rede und des Daseins.⁹⁵ Im Spätwerk hingegen erfährt die Bedeutung der Sprache eine erhebliche Aufwertung. Dabei hütet sich Heidegger davor, der Sprache eine begriffliche Definition zu geben; er will „die Sprache [nicht] überfallen, um sie in den Griff schon festgemachter Vorstellungen zu zwingen.“⁹⁶ Er beabsichtigt seine Auffassung der Sprache von traditionellen Vorstellungen abzugrenzen, da diese sich am rechnenden Denken orientieren. Solche Vorstellungen der Sprache vermögen es nicht, das Wesen der Sprache adäquat zu erfassen. Die positive Bestimmung der Sprache fällt bei Heidegger daher wenig überraschend – aber nicht weniger kryptisch – aus: „Die Sprache selbst ist: die Sprache und nichts außerdem. [...] Sprache ist Sprache.“⁹⁷ Die Tautologie ist dabei vollkommen beabsichtigt: Er möchte die Möglichkeit ausschließen, die Sprache auf etwas Nicht-Sprachliches zurückzuführen.⁹⁸ Um die Sprache zu verstehen, muss man stattdessen darauf schauen, was die Sprache leistet. Für Heidegger ist die eigentliche Frage dementsprechend: „Wie west die Sprache als Sprache?“⁹⁹, worauf er antwortet: „*Die Sprache spricht*.“⁹⁹ Zu untersuchen ist daher das Sprechen der Sprache. Hierfür werden zunächst die Auffassungen des Sprechens dargestellt, die Heidegger für unzureichend erachtet und die Parallelen zu seiner Kritik der Metaphysik aufweisen. Im Anschluss wird erläutert, was unter dem Sprechen der Sprache zu verstehen ist. Anhand der Darstellungen in diesem Kapitel lässt sich jeweils eine Eigenschaft des Kantischen Skeptizismus erläutern. In diesem Zusammenhang wird auch der zweite Teil der Fragestellung der vorliegenden Arbeit erörtert, nämlich inwiefern es sich bei Heideggers Sprachkonzeption um eine Lösung der skeptischen Problematik handelt (bspw. die Frage nach der Möglichkeit von Erfahrungen), die die scheinbare Kantische Lücke verschwinden lässt. Abschließend wird diskutiert, inwiefern es sich bei Heidegger um einen Kantianer im stärksten Sinne handeln könnte und welche Konsequenzen dies impliziert.

i Mensch & Sprache

In Heideggers Untersuchungen von der Sprache steht die Frage im Zentrum, in welchem Verhältnis der Mensch zur Sprache steht. Er postuliert die starke These: „Der Mensch spricht. [...] Wir sprechen ständig in irgendeiner Weise.“¹⁰⁰ Auch hier arbeitet Heidegger mit gewissen Paradoxien, denn selbst dann, wenn Menschen kein Wort verlauten lassen oder stumm einer

⁹⁵ Rorty, Richard, 2017: „Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache“, in: *Der Löwe spricht . . . und wir können ihn nicht verstehen. Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein*, Übers.: Schulte, Joachim, Berlin, S. 89.

⁹⁶ Heidegger, Martin, 1985: „Die Sprache“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Unternwegs zur Sprache. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, GA 12*, Frankfurt. a. M. S. 11.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Schleier, Claus-Arthur, 1993: „Die Sprache spricht: Heideggers Tautologien“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (1), S. 66.

⁹⁹ Heidegger, 1985: „Die Sprache“, S. 9.

¹⁰⁰ Ebd.

Tätigkeit nachgehen, sind sie sprechend. Für Heidegger gestaltet sich das Sprechen für den Menschen als wesentlich für ihn, denn „erst die Sprache befähig[t] den Menschen, das Lebewesen zu sein, das er als Mensch ist.“¹⁰¹ Der Bezug des Menschen zur Welt ist folglich durch und durch sprachlich. Dabei identifiziert Heidegger drei gängige Auffassungen des Sprechens:

Zum ersten und vor allem ist Sprechen ein Ausdrücken. Die Vorstellung von der Sprache als einer Äußerung [...] setzt schon die Vorstellung eines Inneren voraus, das sich äußert. Wird die Sprache als Äußerung genommen, dann ist sie äußerlich vorgestellt und dies gerade dann, wenn man die Äußerung durch den Rückgang auf ein Inneres erklärt.

Zum anderen gilt das Sprechen als eine Tätigkeit des Menschen. Demgemäß müssen wir sagen: Der Mensch spricht, und er spricht je eine Sprache. [...]

Schließlich ist das vom Menschen betätigte Ausdrücken stets ein Vorstellen und Darstellen des Wirklichen und Unwirklichen.¹⁰²

Die erste Auffassung betrachtet das Sprechen als ein Ausdruck von Gedanken und Gefühlen fest. Dieser expressive Ansatz beschränkt die Funktion des Sprechens auf die Äußerung innerer Zustände. Eine zweite Auffassung definiert Sprechen als Aktivität des Menschen. Das Sprechen wird pragmatisch aufgefasst und auf das Handeln reduziert. Eine dritte Betrachtung geht davon aus, dass Sprechen eine Abbildung der Wirklichkeit darstellt. Sprechen wird auf repräsentative Funktionen begrenzt. Heidegger vermerkt: „[D]as angeführte Betrachten der Sprache ist richtig; denn es richtet sich nach dem, was eine Untersuchung sprachlicher Erscheinungen an diesen jederzeit ausmachen kann.“¹⁰³ Aber Heidegger sträubt sich, sich vor diesem Tatbestand zu beugen und zu sagen: „Sprache ist Ausdruck.“¹⁰⁴ Die Sprache in dieser Hinsicht zu deuten, hieße, sie vom epistemischen Subjekt aus zu denken und somit metaphysisch. „Die metaphysisch-animalische Auslegung der Sprache“ verdeckt für Heidegger „deren seinsgeschichtliches Wesen.“¹⁰⁵ An dieser Stelle lassen sich Parallelen zu der siebten Eigenschaft des Kantischen Skeptizismus bei Heidegger ziehen. Ausgehend von seiner Metaphysikkritik lässt sich diese zuerst allgemein auf Heidegger anwenden und dann auf seine Sprachkonzeption erweitern.

In seiner Kritik der Metaphysik hat Heidegger gezeigt, dass das Verständnis der Welt und des Dings immer kontextabhängig ist, und entkräftet somit die Vorstellung einer universellen Objektivität. Alles Denken und jede Erfahrung ist für Heidegger in ein Netzwerk von Bedeutungen integriert. Den Menschen als isoliertes, epistemisches Subjekt zu erfassen ist eine Abstraktion, die für Heidegger zu der fälschlichen Annahme führt, sich als „Herr des Seienden“ zu begreifen.¹⁰⁶ Im

¹⁰¹ Heidegger, 1985: „Die Sprache“, S. 9.

¹⁰² Ebd. S. 12.

¹⁰³ Ebd. S. 13.

¹⁰⁴ Ebd. S. 17.

¹⁰⁵ Heidegger, 1976: „Brief über den Humanismus“, S. 333.

¹⁰⁶ Ebd. S. 342.

Gegenteil, mit Formulierungen wie „Geworfenheit“¹⁰⁷ und „Hirt des Seins“¹⁰⁸ charakterisiert Heidegger den Menschen durch passive Merkmale und spricht ihm zunehmend autonome Handlungskompetenzen ab.¹⁰⁹ Hier lässt sich eine allgemeinere Ähnlichkeit zur siebten Eigenschaft des Kantischen Skeptizismus festhalten: Die Vorstellung, etwas tun zu können, kann nicht länger aufrechterhalten werden. Die Folge ist ein Zusammenbruch des Möglichkeitsraumes kognitiver Fähigkeiten.¹¹⁰ Conant zufolge werden die Grenzen dessen, was erfahren und gedacht werden kann, beim Kantianer zunehmend aufgehoben, wodurch auch die Berechtigung für die Festlegung solcher Grenzen entfällt. Vielmehr scheint es gar nicht mehr möglich zu sein, das zu tun, was man zuvor für möglich gehalten hat.¹¹¹ Dies entspricht Heideggers Kritik an der Metaphysik, die darlegt, dass menschliches Verständnis von der Welt nicht objektiv erfassbar ist, sondern abhängig von einem Kontext ist und schon immer auf diesen bezogen ist. Nach Heidegger schafft „Descartes‘ Deutung des Seienden und der Wahrheit [...] erst die Voraussetzungen der Möglichkeit einer Erkenntnistheorie oder Metaphysik der Erkenntnis. Erst durch Descartes wird der Realismus“¹¹² fähig, den Nachweis der Wirklichkeit der Außenwelt zu ermöglichen und „das Sein an sich zu retten.“¹¹² Mit der Kritik an der falschen Abstraktion des Cogito, als das Fundament für jegliche Wissensansprüche, zeigt Heidegger auf, dass es sich bei dem Menschen nicht um ein unbeteiligtes Subjekt handelt, sondern „der Mensch ek-sistiert, indem er die Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört.“¹¹³ Was Heidegger dem Menschen als epistemisches Subjekt hier abspricht, ist die Fähigkeit Wahrheit objektiv mithilfe der Vernunft zu erfassen. Allerdings ist das eigentliche, was er aufdeckt, dass jegliche Art der Grenzsetzung im Vorfeld bereits eine Auslegung des Seins vorstellt und somit bereits ein Vorverständnis des Seins voraussetzt. Die Metaphysik erweist sich in diesem Sinne als inkohärent, da sie ihrem eigenen Maßstab der Objektivität nicht mehr gerecht werden kann. Zudem zeigt die skeptische Entdeckung des Kantianers auf, dass es keine universalen Grundlagen der Unterscheidung zwischen Auslegungen über die Realität gibt, die kontingent entstanden sind, und solchen, die sich durch eine Bestimmtheit auszeichnen.¹¹⁴ Alles, was erfahrbar und verständlich ist, ist von vorherein in einen Kontext von Bedeutungen eingebettet.¹¹⁵

Für den Kantischen Skeptiker sieht es dann so aus, als gäbe es gar nichts mehr zu tun. Eine ähnliche Haltung lässt sich bei Heidegger beobachten, was anhand der Formulierungen

¹⁰⁷ Heidegger, 1977: „Der Ursprung des Kunstwerkes“, S. 59.

¹⁰⁸ Heidegger, 1976: „Brief über den Humanismus“, S. 342.

¹⁰⁹ Mende, Dirk, 2013: „„Brief über den Humanismus“ – Zu den Metaphern der späten Seinsphilosophie“, in: Thomä, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart, S. 222.

¹¹⁰ Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 41.

¹¹¹ Ebd. S. 41.

¹¹² Heidegger, 1977: „Die Zeit des Weltbildes“, S. 99.

¹¹³ Heidegger, 1976: „Brief über den Humanismus“, S. 333.

¹¹⁴ Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 53.

¹¹⁵ Steinmann, 2006: *Die Offenheit Des Sinns: Untersuchungen Zu Sprache Und Logik Bei Martin Heidegger*, S. 386.

„zugeworfen“¹¹⁶ und oben bereits erwähnten „überlassen“ deutlich wird. Dies impliziert, dass eine aktive Kontrolle über die Offenbarung der Unverborgenheit nicht möglich ist und auch der Zeitpunkt sowie die Art und Weise ihrer Manifestation nicht bestimmt werden können. Die Unverborgenheit zeigt sich dem Menschen, es ist ein „ekstatische[s] Sicheinlassen des existierenden Menschen in die Unverborgenheit des Seins.“¹¹⁷ Somit ist die einzig angebrachte Reaktion, sich auf die Unverborgenheit offen einzulassen, wobei der Prozess letztendlich ein passiver ist, in dem eine aktive Beteiligung seitens des Menschen nicht möglich ist. Das bedeutet, dass jegliches Denken, Erfahren und Verstehen nicht durch aktive Gestaltung, sondern durch den Zuwurf der Unverborgenheit bedingt ist.¹¹⁸ In dieser Hinsicht handelt es sich bei Heidegger um eine Dezentrierung des Menschen als die Bezugsmittel der Wahrheit, die dabei direkt konträr zu dem anthropozentrischen Weltbild der Neuzeit steht.¹¹⁹

Ähnlich verhält es sich mit dem menschlichen Sprechen bei Heidegger. Dies lässt sich eindrucksvoll an seinen recht eigentümlichen Beschreibungen Platons verdeutlichen. So heißt es, „daß sich seit Platon das Wirkliche im Lichte von Ideen zeigt, hat Platon nicht gemacht“, stattdessen hat Platon „nur dem entsprochen, was sich ihm zusprach.“¹²⁰ In diesem starken Sinne lässt es sich so verstehen, dass unsere Handlungsmöglichkeiten nicht nur beschränkt sind, sondern dass es überhaupt nichts mehr zu tun gibt, abgesehen von einem Entsprechen und Zuhören des Zuspruchs. Dies deckt sich mit der siebten Eigenschaft des Kantischen Skeptizismus. Heidegger hat nun gezeigt, dass die Cartesischen Grenzen zwischen Subjekt und Objekt sich mithilfe seiner Betrachtung auflösen: Die Beziehung vom Subjekt zum Objekt kann nur sein, insofern „der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das ‚Zwischen‘ lichtet,“ ist.¹²¹ Für Heidegger kann der Mensch nicht „als ein ‚Subjekt‘, sei dies als ‚Ich‘ oder als ‚Wir‘“, begriffen werden.¹²² In der metaphysischen Betrachtung wird das Sprechen und die Sprache vom Menschen aus bestimmt, allerdings ist die Beziehung für Heidegger genau andersrum: „Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, daß er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat.“¹²³

¹¹⁶ Heidegger, 1977: „Der Ursprung des Kunstwerkes“, S. 63.

¹¹⁷ Ebd. S. 55.

¹¹⁸ Kern, 2013: „Der Ursprung des Kunstwerks: Kunst und Wahrheit zwischen Stiftung und Streit“, S. 137.

¹¹⁹ Wetz, 2013: „Was heißt Denken?“, „Grundsätze des Denkens“ und kleinere Schriften aus dem Umkreis: Denken zwischen Forschen und Hören“, S. 246.

¹²⁰ Heidegger, Martin, 2000: „Die Frage nach der Technik“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Vorträge und Aufsätze, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, GA 7*, Frankfurt a. M., S. 18.

¹²¹ Heidegger, 1976: „Brief über den Humanismus“, S. 350.

¹²² Ebd. S. 350.

¹²³ Ebd. S. 319.

ii Das Sprechen der Sprache

Entgegengesetzt der traditionellen Auffassung ist es also für Heidegger nicht der Mensch, der spricht, sondern „*die Sprache spricht*.“¹²⁴ Das Sprechen der Sprache lässt sich dabei auch nicht metaphysisch begreifen. Wo lässt sich also ein solches Sprechen der Sprache finden? Heidegger antwortet: „Am ehesten doch im Gesprochenen.“¹²⁵ Die Bezeichnung „rein Gesprochenes“ verweist dabei auf eine Situation, in der das Sprechen der Sprache als solches in den Vordergrund tritt. Solch eine Situation ist für Heidegger im Gedicht anzutreffen. Ein Gedicht spricht uns an, allerdings auf eine seltsame, nicht logisch erfassbare Weise. In der Regel sind uns die Dinge nicht unmittelbar bewusst, jedoch besteht eine Beziehung zu ihnen. Diese Beziehung bleibt uns für gewöhnlich verborgen, wird jedoch im Gesprochenem des Gedichts offenbar.¹²⁶ Das Gedicht hat einen eröffnenden Charakter, insofern es einen Bedeutungshorizont aufspannt, in der die Dinge und die Welt ins Wesen kommen. Das Gedicht ist rein Gesprochenes, d. h. „jenes, worin die Vollendung des Sprechens, die dem Gesprochenen eignet ihrerseits eine anfangende ist.“¹²⁷ Die Erfahrung des Sprechens, die in einem Gedicht evoziert wird, kann auch hier wie beim Krug phänomenologisch ausbuchstabiert werden. Folgendes Zitat kann als Anhaltspunkt dienen:

Im Gesprochenen des Gedichtes west das Sprechen. Es ist das Sprechen der Sprache. Die Sprache spricht. Sie spricht, indem sie das Geheißene, Ding-Welt und Welt-Ding, in das Zwischen des Unter-Schiedes kommen heißt. Was so geheißen wird, ist zur Ankunft aus dem Unter-Schied in diesen befohlen. [...] Das Heißen der Sprache befiehlt ihr Geheißenes in solcher Weise dem Geheiß des Unter-Schiedes an. Der Unter-Schied läßt das Dingen des Dinges im Welten der Welt beruhen. Der Unter-Schied enteignet das Ding in die Ruhe des Gevierts. Solches Enteignen raubt dem Ding nichts. Es enthebt das Ding erst in sein Eigenes: daß es Welt verweilt. In die Ruhe bergen ist das Stillen. Der Unter-Schied stillt das Ding als Ding in die Welt.¹²⁸

(1) In diesem Sinne konstituiert für Heidegger der Unter-Schied des Sprechens die Offenheit, d. h. den Kontext für Verstehen und Wahrnehmen. Heidegger schreibt, dass der Unter-schied „als die Mitte für Welt und Dinge das das Maß ihres Wesens“ vermisst, denn „sein er-messen eröffnet erst das Aus- und Zu-einander von Welt und Ding.“¹²⁹ Mit anderen Worten, bei dem Unter-Schied handelt es sich um eine vorausgehende Vermittlung, die sich in der Mitte von Ding und Welt einrichtet, d. h. der Schied bestimmt die Dinge und was sie in der Welt sind, indem er sie zuweist und konturiert.¹³⁰ Dabei stillt der Unter-Schied zwiefach, einerseits „indem er die Dinge

¹²⁴ Heidegger, 1985: „Die Sprache“, S. 10. Hervorhebung H. M.

¹²⁵ Ebd. S. 13.

¹²⁶ Denker, Alfred, 2022: „Martin Heidegger und Georg Trakl – Die andere Zwiesprache zwischen Denken und Dichten“, in *Phainomena* 31 (120/121), S. 82.

¹²⁷ Heidegger, 1985: „Die Sprache“, S. 14.

¹²⁸ Ebd. S. 26.

¹²⁹ Ebd. S. 23.

¹³⁰ Steinmann, 2006: *Die Offenheit Des Sinns: Untersuchungen Zu Sprache Und Logik Bei Martin Heidegger*, S. 374f.

in der Gunst von Welt beruhen läßt“ und andererseits „indem er die Welt im Ding sich begnügen läßt.“¹³¹ Wie die Leere beim Krug kann der Unter-Schied als eine Offenheit der Möglichkeiten begriffen werden, die das Stillen ermöglicht.

(2) Der Unter-Schied strukturiert im Sinne des Stillens auf zweifache Art: „die Dinge ins Dingen und die Welt ins Welten.“¹³² Der Unter-Schied als Struktur des Sprechens ist so, dass er diese beiden Aspekte des Stillens in sich vereinigt, die, wie beim Krug, untrennbar zusammengehören. Ein Gedicht „heißt die Dinge kommen, die als dingende Welt gebären“ und „heißt die Welt kommen, die als weltende Dinge gönnt.“¹³³ Anders gesagt, das Ding erscheint dadurch, indem das, worin es eingebettet ist, in einen Bedeutungskontext verschwindet, also der Welt. Andererseits wird durch die Dinge als Bezugspunkte die Welt als Bedeutungskontext erst eröffnet bzw. aufgespannt.¹³⁴ Beim Krug bezeichnet Heidegger das integrierende Strukturelement die Versammlung des Fassens, was beim Gedicht allerdings ein „Rufen“ bzw. ein „Läuten“ ist: „Der Unter-Schied ist das Heißende. Der Unter-Schied versammelt aus sich die Zwei, indem er sie in den Riß ruft, die er selber ist. Das versammelnde Rufen ist das Läuten.“¹³⁵ Das Rufen bzw. Läuten der zwei Formen des Stillens konstituiert die formale Struktur der Sprache als das „Geläut der Stille“¹³⁶.

(3) Das „Geläut der Stille“ manifestiert sich letztlich im Heißen, als das im Gedicht Gesprochene: „Dieses Heißen ist das Wesen des Sprechens. Im Gesprochenen des Gedichtes west das Sprechen.“¹³⁷ Das Sprechen des Gedichts lässt sich demnach als das Heißen deuten.¹³⁸ Bei dem Gesprochenen handelt es sich um die Bedeutungsaufladung, in der alles zusammenkommt und einig ist. Das Gesprochene ist das Ereignis des Gedichts und stellt den Moment der Zuschreibung dar, in dem das Gedicht seine volle Bedeutung und sein Wesen durch das Heißen erhält. Wie beim Krug bedarf das Sprechen des Gedichts als Heißen gleichursprünglich die Möglichkeit, den Unter-Schied ungesprochen zu lassen.¹³⁹ Das bedeutete, dass die Sprache ihr Wesen behält, selbst dann, wenn gerade nicht gesprochen wird.

Man kann es sich auch so vorstellen: Durch das Aussprechen von Worten, die über eine reine Nuschelei hinausgehen, wird ein Bedeutungszusammenhang aufgerufen, der ein Verstehen innerhalb eines gewissen Kontexts ermöglicht. In Anbetracht Heideggers häufiger Verwendung

¹³¹ Heidegger, 1985: „Die Sprache“, S. 26.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd. S. 21.

¹³⁴ Steinmann, 2006: *Die Offenheit Des Sinns: Untersuchungen Zu Sprache Und Logik Bei Martin Heidegger*, S. 362.

¹³⁵ Heidegger, 1985: „Die Sprache“, S. 27.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Ebd. S. 26.

¹³⁸ Denker, 2022: „Martin Heidegger und Georg Trakl – Die andere Zwiesprache zwischen Denken und Dichten“, S. 85.

¹³⁹ Heidegger, 1985: „Die Sprache“, S. 25.

der Licht-Metapher ließe sich folgende Variation aufstellen¹⁴⁰: Wenn man in einem komplett dunklen Zimmer ist, dann ist man orientierungslos. Man kann sich zwar irgendwie durch das Zimmer bewegen, wenn man allerdings gegen etwas stößt, kann man nicht genau verstehen, was dieses etwas sein könnte. Die Sprache kann man wie eine Taschenlampe verstehen, welche durch ihr Anschalten Dinge erscheinen lässt und die Welt, als eigene Position im Zimmer, sichtbar macht. Das Anschalten der Taschenlampe entspricht dem Rufen. Mit der Taschenlampe kann man aber nie alles um sich herum beleuchten. Zudem werden die beleuchteten Dinge ausschließlich aus einem bestimmten Winkel beleuchtet, abhängig von der Position im Zimmer. Es gibt immer etwas, das im Dunkeln bleibt. Deswegen ist die Sprache eine Taschenlampe und kein Zimmerlicht. Der Lichtstrahl der Taschenlampe beleuchtet die Dinge und lässt sie in einem bestimmten Bedeutungskontext, abhängig von der Position im Zimmer und dem Lichtwinkel, erscheinen. Wenn man sich im Zimmer bewegt, dann ändern sich die Dinge und die Position im Zimmer, also das, was beleuchtet wird. Macht man die Taschenlampe wieder aus, dann ist wieder alles unverständlich. Mit dieser Variation der Licht-Metapher wird verdeutlicht, dass das Verstehen sowohl von den Dingen als auch von der Welt abhängt. Die Sprache als Taschenlampe lässt sich als äußerst dynamisches Konzept begreifen, das sich deutlich von den konventionellen Auffassungen von Sprache unterscheidet.

An dieser Stelle kann schließlich der zweite Teil der Fragestellung der vorliegenden Arbeit berücksichtigt werden, nämlich inwiefern es sich bei Heideggers Konzeption von Sprache um eine Lösungsstrategie für skeptische Problematiken handelt. Gemäß Conant stoßen Cartesianer und Kantianer im Laufe ihrer Untersuchungen auf eine Lücke. Welche Implikationen der Zustimmung zu einer solchen Lücke beinhaltet, lässt sich beim Kantischen Skeptizismus allerdings nicht eindeutig beantworten.¹⁴¹ Die Fähigkeiten des Kantianers, Dinge wahrzunehmen und sich sprachlich zu äußern, legen allerdings nahe, dass eine solche Lücke bereits überwunden ist; solange das Kantische Paradoxon jedoch noch nicht gelöst ist, scheint es keine Möglichkeit zu geben, die Lücke zu überbrücken.¹⁴² In der Auseinandersetzung mit der Kantischen Problematik zeigen sich Kantianer Conant zufolge am deutlichsten in dem Versuch zu demonstrieren, dass die Lücke lediglich als Illusion einer solchen Lücke zu betrachten ist. Entsprechendes lässt sich auch bei Heidegger finden. Sobald man etwas wahrnimmt, setzt man es stets im Bezug zu Dingen und der Welt: „Niemals vernehmen wir [...] im Erscheinen der Dinge zunächst und eigentlich einen Andrang von Empfindungen“, denn die Dinge selbst sind einem „viel näher als alle Empfindungen“.¹⁴³ So hören

¹⁴⁰ Für eine ausführlichere Erläuterung der Licht-Metapher bei Heidegger: s. Mende, 2013: „Brief über den Humanismus“ – Zu den Metaphern der späten Seinsphilosophie“, S. 219ff.

¹⁴¹ Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 41.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Heidegger, 1977: „Der Ursprung des Kunstwerkes“, S. 10

wir „im Haus die Tür schlagen und hören niemals akustische Empfindungen oder auch nur bloße Geräusche.“¹⁴⁴ Das wir eine bedeutungsvolle sinnliche Erfahrung über ein Ding haben können, setzt nach Heidegger ein bestimmtes Verständnis von Welt voraus, wobei dieses wiederum von Dingen geprägt ist: „Dingend ent-falten sie Welt, in der die Dinge weilen und so je die weiligen sind. Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus. [...] Dingend sind die Dinge Dinge. Dingend gebärden sie Welt.“¹⁴⁵ In diesem Sinne ist die heidegger'sche Lücke die Lücke zwischen Ding und Welt bzw. Seiendem und Sein.¹⁴⁶ Dass es sich dabei aber um eine illusorische Lücke handelt, wird in Bezug auf den Unter-Schied klar: Der Unter-Schied geht den Dingen und der Welt voraus, insofern er sich zuerst als Mitte zwischen ihnen aufspannt.¹⁴⁷ Der Unter-Schied wird dabei einerseits durch die Sprache gerufen, andererseits erscheint dieser auch sprachlich, im „Heißen“.¹⁴⁸ Heidegger fasst zusammen: „Die Sprache spricht. Ihr Sprechen heißt den Unter-Schied kommen, der Welt und Dinge in die Einfalt ihrer Innigkeit eignet.“¹⁴⁹ Mit anderen Worten, wenn die Sprache spricht, dann unter-scheidet sie. Der gerufene Unter-Schied ist dabei aber keine Lücke zwischen Welt und Ding, sondern eine Vermittlung von der Welt zu den Dingen und den Dingen zur Welt, die erst durch das „Rufen“ des Unter-Schieds in Erscheinung treten könnten. Dabei existieren sie nicht als bloß getrennte Einheiten nebeneinander, sondern gehen einander durch.¹⁵⁰ Anders gesagt, um das eine zu verstehen, bedarf man jeweils des anderen. Keins von beiden ist hinreichend, um zu Verstehen und sinnvoll zu sprechen. Welt und Dinge können aber nur das sein, was sie sind, indem der Unter-Schied sie ruft und aufspannt, was sich beim Sprechen ereignet. Heidegger löst sein Kantisches Paradoxon auf – Wie ist es möglich, dass das, was man als Dinge begreift ein geordnetes und strukturiertes Bild der Welt vermitteln? –, indem er zeigt, dass es zwei Dimensionen des Verstehens gibt, Dinge und Welt, die sich gegenseitig voraussetzen. In Bezug auf die Taschenlampen-Metapher könnte man den Unter-Schied als die Farbe und Stärke der Taschenlampe deuten. Als Beispiel seien hier rote und blaue Glühbirnen genannt, die dazu führen, dass Dinge jeweils anders wahrgenommen werden. Dies lässt folgende Deutung bei Heidegger zu: Um überhaupt irgendwas zu verstehen, braucht der Mensch Sprache, sonst sind alle Empfindungen nur ein Wirrwarr an Eindrücken.¹⁵¹ Die oben erwähnte Tür wird so erst durch Sprache als phänomenales Ding in einem Bedeutungskontext der Welt zusammengebracht, so dass sie als Tür erscheint. Dem würden vermutlich einige Linguisten und Sprachphilosophen wie Saussure oder vor

¹⁴⁴ Heidegger, 1977: „Der Ursprung des Kunstwerkes“, S. 10f.

¹⁴⁵ Heidegger, 1985: „Die Sprache“, S. 19.

¹⁴⁶ Thomä, 2013: „Sprache – Von der ‚Bewandtnisganzheit‘ zum ‚Haus des Seins‘“, S. 302.

¹⁴⁷ Steinmann, 2006: *Die Offenheit Des Sinns: Untersuchungen Zu Sprache Und Logik Bei Martin Heidegger*, S. 374.

¹⁴⁸ Ebd. S. 377.

¹⁴⁹ Heidegger, 1985: „Die Sprache“, S. 30.

¹⁵⁰ Schleier, 1993: „Die Sprache spricht: Heideggers Tautologien“, S. 67.

¹⁵¹ Seubold, Günter und Schmaus, Thomas: „Ereignis – Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun“, in: Thomä, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart, S. 339.

allem der frühe Wittgenstein zustimmen;¹⁵² allerdings verzichtet Heidegger weitgehend auf eine Bezugnahme zu zeitgenössischen Theorien in jeglicher Form.

iii Abgründe der Skepsis

In der bisherigen Diskussion wurde bereits darauf verwiesen, dass Heidegger im Sinne Conants als mittelstarker Kantianer bezeichnet werden kann. Dies ist darauf zurückzuführen, dass sich mittelstarke Kantianer durch das Streben nach einem Lösungsversuch des Kantischen Paradoxons auszeichnen. Dies ist bei Heidegger erkennbar an seinem Konzept des „anderen Anfangs“ sowie des besinnlichen Denkens. Es stellt sich die Frage, inwiefern sich Heidegger auch als ein Kantianer im stärksten Sinne betrachten lässt. Der stärkste Kantianismus charakterisiert sich durch das erfolgreiche Meistern der Feinheiten der entsprechenden Strategie.¹⁵³ Conant zufolge kann ein solcher Kantianer, indem er die Konsequenzen einer noch umfassenderen skeptischen Problematik durchdenkt, die Inkohärenzen der Cartesianischen Position aufzeigen. Das entscheidende Kriterium für den Kantischen Umgang des Skeptizismus ist die Verfolgung der impliziten Prämissen einer skeptischen Position auf so radikale Weise, dass die Position schließlich aufgrund ihrer inhärenten Inkonsistenz zusammenbricht.¹⁵⁴ Es soll nun erläutert werden, dass es sich hierbei um eine hervorragende Beschreibung von Heideggers latent skeptischer Haltung handelt. Diese lässt sich anhand von zwei Momenten veranschaulichen: Heideggers Tautologien und der Abgrund.

Heidegger sieht sich in der Situation, Tautologien – wie etwa „Sprache ist Sprache“ oder „die Sprache spricht“ – verwenden zu müssen, da er den Cartesischen Skeptizismus in der Form des rechnenden Denkens widerlegen will. Dabei ist er bestrebt, sich nicht in dessen Inkonsistenzen zu verstricken, sondern seinen eigenen philosophischen Ansprüchen gerecht zu werden. Die Erläuterung einer Sprache ist nur dann möglich, wenn ihr Wesen in einer Form gefunden wird, die sich durch die Sprache selbst charakterisiert.¹⁵⁵ Versuche, das Wesen der Sprache als irgendetwas anderes als Sprache zu beschreiben, sind für Heidegger nicht möglich, da dies wiederum nur eine metaphysische Grundposition voraussetzen und von außen an einen festgesetzten Gegenstand herangehen würde. Sprache ist notwendigerweise nicht begrifflich fixierbar, da sie nur durch Bezug auf sich selbst bestimmt werden kann.¹⁵⁶ Dies bedarf jedoch einer Offenheit, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie sich jeder Gegenständlichkeit entzieht und „in ihrer Reinheit gerade dadurch bestimmt wird, daß sie ergänzungsbedürftig bleibt.“¹⁵⁷ Gerade diese radikale Instabilität erlaubt es

¹⁵² Wetz, 2013: „Was heißt Denken?“, *Grundsätze des Denkens* und kleinere Schriften aus dem Umkreis: Denken zwischen Forschen und Hören“, S. 244f.

¹⁵³ Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 51.

¹⁵⁴ Ebd. S. 55.

¹⁵⁵ Steinmann, 2006: *Die Offenheit Des Sinns: Untersuchungen Zu Sprache Und Logik Bei Martin Heidegger*, S. 330.

¹⁵⁶ Ebd. S. 389.

¹⁵⁷ Ebd. S. 328.

Heidegger, mit der Tautologie „die Sprache spricht, [...] über einen Abgrund zu schweben, solange wir bei dem aushalten, was er sagt.“¹⁵⁸ Die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus seitens Heideggers führt zu einer Haltung, die ohne Gründe auskommen will und muss, um den eigenen Ansprüchen gerecht zu werden.¹⁵⁹ Der Verzicht auf rationale Letztbegründungen und das besinnliche Denken, das selbst keinen allgemeingültigen Regeln folgt, zeigen, dass Heideggers Denken durch seine eigene Radikalität in Inkohärenz endet.¹⁶⁰ Die Inkohärenz ergibt sich durch die Selbstreferentialität der Tautologien, die für Heidegger gerade dadurch charakterisiert sind, nicht begrifflich zu sein und somit radikal instabil sind, da sie ohne rationale Letztbegründung auskommen müssen. In seiner Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus lässt sich Heidegger demnach als Kantianer im stärksten Sinne begreifen.

V Schlussbemerkungen

In der vorliegenden Arbeit wurden zwei Fragen untersucht: Zum einen, um welche Form des Skeptizismus es sich beim späten Heidegger handelt und welche Rolle dieser spielt; zum anderen, inwiefern sich Heideggers Konzeption von Sprache als Lösungsstrategie skeptischer Problematiken erweist. Hierfür war es zunächst erforderlich, Heideggers Kritik der Metaphysik und dem rechnenden Denken der Neuzeit darzustellen, bei dem er Descartes' skeptische Methode als den Höhepunkt dieser einstuft. Der rationalistische Ansatz führt für Heidegger irrtümlicherweise dazu, dass der Mensch auf ein isoliertes epistemisches Subjekt reduziert wird und die wesentlichen Verstrickungen des Menschen in der Welt außer Acht lässt. In seinem Spätwerk befasst sich Heidegger mit der Frage, unter welchen Bedingungen ein Ding als solches in Erscheinung tritt. Auf dieser Grundlage konnten einige Eigenschaften von Conants Idealtypus des Kantischen Skeptizismus partiell auf Heidegger angewendet werden. Anhand der phänomenologischen Betrachtung eines Kruges entwickelt Heidegger eine Kritik an der neuzeitlichen Wissenschaft, die er insgesamt als fehlgeleitet einordnet. Ein hartgesonnener Physiker ist für Heidegger nicht in der Lage das Wesen der Dinge zu erkennen, da er diese lediglich als physikalische Gegenstände betrachtet. Stattdessen legt Heidegger dar, dass das Wesen eines Dinges nur durch seine Einbettung in einen Kontext und unter Berücksichtigung der Offenheit erfahrbar ist. Die Bemühungen, einen „anderen Anfang“ zu setzen sowie das besinnliche Denken als Alternative zum rechnenden Denken zu etablieren, können als Symptome einer Strategie zur Lösung aufgeworfener skeptischer Problematiken betrachtet werden. Die Antwort auf die erste Frage kann in dem Sinne gegeben werden, dass

¹⁵⁸ Heidegger, 1985: „Die Sprache“, S. 11.

¹⁵⁹ Rometsch, 2012: „Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis“, S. 125.

¹⁶⁰ Wetz, Franz Josef, 2013: „Der Satz vom Grund – Ab-gründiges Denken“, in: Thomä, Dieter (Hrsg.): Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung, 2. Aufl. Stuttgart, S. 249.

Heidegger zunächst als ein mittelstarker Kantischer Skeptiker einzuordnen ist. Anhand Heideggers Konzeption der Sprache eröffnet sich allerdings die Möglichkeit, Heidegger als einen Kantianer im stärksten Sinne zu deuten. Im Hinblick auf die Sprache beim späten Heidegger ließen sich zwei weitere Eigenschaften des Kantischen Skeptizismus auf Heidegger bestimmen, die m. E. ausschlaggebend für eine Erwägung solcher Möglichkeit sind. Eine dieser Eigenschaften zeigt sich in Heideggers Darstellung, dass die Sprache die Illusion einer Lücke zwischen Ding und Welt erzeugt, diese aber beim Sprechen wieder zusammenführt, wodurch sich skeptische Problematiken als gelöst erweisen. Anhand der Ausführungen wurde argumentiert, dass sich Heidegger als Kantianer im stärksten Sinne betrachten lässt. Er zeigt die Inkohärenzen des Cartesischen Skeptizismus auf und steigert diese noch zu radikaleren Inkohärenzen. Die behandelten Fragen in dieser Arbeit stehen somit in engem Zusammenhang oder anders gesagt: Heideggers Konzeption von Sprache ist zutiefst skeptisch motiviert. Er will dabei die identifizierten Probleme der Metaphysik überwinden, was sich jedoch in einer radikalen Paranoia äußert, nicht selbst in metaphysische Fallen zu tappen, und in dem Versuch, einem Denken und Sprechen, das dem Sein nachgeht, gerecht zu werden.

In einer abschließenden Betrachtung lässt sich festhalten, dass Heidegger mit seiner Kritik an der Metaphysik eine skeptische Haltung einnimmt, die die Relevanz zwischen naturalistischen Reduktionen einerseits und Herausforderungen des Relativismus andererseits verdeutlicht.¹⁶¹ Heidegger öffnet mit seiner Skepsis ein unerschöpfliches Spektrum an Möglichkeiten, das ohne Gründe auskommen will und muss, wenn es konsequent ist. Die Frage stellt sich, ob das als erstrebenswert erachtet werden kann. Der Cartesianer und der Metaphysiker sind zumindest imstande, Gründe vorzubringen und sich zu rechtfertigen. Dies gilt selbst dann, wenn diese auf irrtümlich angenommenen Prämissen basieren, wobei jedoch zumindest das Charakteristikum der Intersubjektivität erfüllt ist. Wenngleich der Cartesianer überzeugend widerlegt wurde, geht damit der Verlust der Fähigkeit einher, der Realität Sinn zu verleihen und philosophische Fragen beantworten zu können. Damit Heidegger die Offenheit der Möglichkeiten bewahren kann, muss er alles offenhalten.

¹⁶¹ Vgl. Conant, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, S. 40.

VI Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

- Heidegger, Martin, 1976: „Brief über den Humanismus“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Frankfurt a. M. S. 313-364.
- , 1977: „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Holzwege, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, GA 5*, Frankfurt a. M., S. 1-74.
- , 1977: „Die Zeit des Weltbildes“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Holzwege, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, GA 5*, Frankfurt a. M., S. 75-115.
- , 1985: „Die Sprache“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Untenwegs zur Sprache. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, GA 12*, Frankfurt a. M., S. 7-30.
- , 2000: „Das Ding“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Vorträge und Aufsätze, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, GA 7*, Frankfurt a. M., S. 165-188.
- , 2000: „Die Frage nach der Technik“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Vorträge und Aufsätze, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, GA 7*, Frankfurt a. M. S. 5-36.
- , 2000: „Vorwort“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Vorträge und Aufsätze, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, GA 7*, Frankfurt a. M., S. 1.
- , 2000: „Was heißt Denken?“, in: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Vorträge und Aufsätze, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, GA 7*, Frankfurt a. M., S. 127-144.
- , 2000: *Gelassenheit*, 12. Aufl. Stuttgart.

Sekundärliteratur:

- Arendt, Hannah, 2020: *Vom Leben des Geistes*, McCarthy, Mary (Hrsg.), Übers. Vetter, Hermann, 10. Aufl. München.
- Bermúdez, José Luis, 2008: „Cartesian Skepticism: Arguments and Antecedents“, in: Greco, John (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Skepticism*, New York, S. 53-79.
- Conant, James, 2012: „Spielarten des Skeptizismus“, in: Gabriel, Markus (Hrsg.): *Metaphysik und Skeptizismus*, Übers.: Arnaszus, Eva und Reichardt, Bastian, Berlin, S. 21-72.
- Denker, Alfred, 2022: „Martin Heidegger und Georg Trakl – Die andere Zwiesprache zwischen Denken und Dichten“, in *Phainomena 31 (120/121)*, S. 79-92.
- Descartes, René, 2008: *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie: Lateinisch-deutsch*, Hrsg. und Übers.: Wohlers, Christian, Hamburg.
- Guignon, Charles B., 2013: „Der amerikanische Pragmatismus und die Analytische Philosophie – Heidegger - gegen die Erkenntnistheorie ins Feld geführt“, in: Thomä, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart, S. 476-486.
- Kern, Andrea, 2013: „Der Ursprung des Kunstwerks – Kunst und Wahrheit zwischen Stiftung und Streit“, in: *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart, S. 133-144.
- Mende, Dirk, 2013: „Brief über den Humanismus – Zu den Metaphern der späten Seinsphilosophie“, in: Thomä, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart, S. 216-226.
- Rometsch, Jens, 2012: „Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis“, in: Gabriel, Markus (Hrsg.): *Metaphysik und Skeptizismus*, Berlin, S. 105-130.
- Rorty, Richard, 2017: „Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache“, in: „Der Löwe spricht . . . und wir können ihn nicht verstehen“ – *Ein Symposium an der Universität Frankfurt*

- anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein*, Übers.: Schulte, Joachim, Berlin, S. 69-93.
- Schäfer, Rainer, 2006: *Zweifel und Sein: Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito*, Würzburg.
- Schleier, Claus-Arthur, 1993: „Die Sprache spricht: Heideggers Tautologien“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (1), S. 60-74.
- Schübler, Ingeborg, 2007: „Der erste und der andere Anfang des Denkens gemäß Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*“, in: Angehrn, Emil (Hrsg.): *Anfang und Ursprung*, Berlin, S. 215-233.
- Seubold, Günter und Schmaus, Thomas: „Ereignis – Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun“, in: Thomä, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart, S. 335-341.
- Steinmann, Michael, 2006: *Die Offenheit Des Sinns: Untersuchungen Zu Sprache Und Logik Bei Martin Heidegger*, Tübingen.
- Taylor, Charles, 2017: „Lichtung und Lebensform. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger“, in: „*Der Löwe spricht . . . und wir können ihn nicht verstehen*“ – Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein, Übers.: Schulte, Joachim, Berlin, S. 94-120.
- Thomä, Dieter, 2013: „Sprache – Von der ‚Bewandtnisganzheit‘ zum ‚Haus des Seins‘“, in: Ders.: *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart, S. 295-304.
- Tietz, Udo, 2013: „Ludwig Wittgenstein: Diesseits des Pragmatismus – jenseits des Pragmatismus“, in: Thomä, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart, S. 356-365.
- Wetz, Franz Josef, 2013: „Der Satz vom Grund – Ab-gründiges Denken“, in: Thomä, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart, S. 247-50.
- , 2013: „Was heißt Denken?“, „Grundsätze des Denkens“ und kleinere Schriften aus dem Umkreis – Denken zwischen Forschen und Hören“, in: Thomä, Dieter (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart, S. 240-247.
- Williams, Michael, 2012: „Skeptizismus und Metaphysik: Wie radikal ist der Pyrrhonismus?“, in: Gabriel, Markus (Hrsg.): *Metaphysik und Skeptizismus*, Übers.: Zimmermann, Stephan, Berlin, S. 167-189.