

Preface

Walter Schweidler

This volume, an indirect product of the conference “Christianity and Philosophy”, held at the Catholic University of Eichstätt-Ingolstadt in 2012, has been inspired by the conviction that intercultural dialogue is one of the most urgent desiderates of contemporary philosophy. From the outset, however, it must be made clear that the idea of dialogue meant hereby is not the notion common to many “comparative studies” that seem to encourage a certain sense that we should aim at the enumeration of different cultural, and perhaps religious, presuppositions or preconditions in order to help us understand the boundaries that prevent us from the project of one single and universal philosophical enterprise, dissolved from historical and cultural backgrounds. If this volume is written according to the common understanding that philosophy is the love of wisdom and the search for truth, then the horizon of its content cannot be reduced to any cultural preconditions. But this does in no way mean that philosophy has to be a neutral field, based on logical, technical or scientific standards, beyond the cultural and historical ways of going back to one’s spiritual roots. Yes, there are, and there will remain, insurmountable difference: oppositions between the cultural starting and end-points of philosophical inquiry. But these differences and oppositions are no obstacles that prevent us from the common human way to truth and wisdom, and indeed neither are they barriers that force us to stop at a level of intercultural comparison and eventual relativism. These differences and oppositions are the productive instruments by which the symbolic code can and must be reconstructed which makes them understandable. They are not limits that prevent us from transcending our cultural boundaries, they are the letters by which alone we can spell out our philosophical thoughts and reach the aim that has been formulated, at least throughout the history of Western philosophy, from Plato to Fichte and Wittgenstein, as our final independence from the particular conceptual instruments which we need to liberate ourselves from the illusions and delusions of our images of the world. There is a philosophical alternative to the comparative business of summarizing cultural particularities in order to ascend to a universal “global village” or “world ethos”, simply because such “universal” chimera are highly unclear projections of an indefinite utopia. Philosophy is no utopianism, no anticipation of a new or better world. Philosophy in its deepest existential condition is *metánoia*, a turning away from any image of the world that can be held by anyone, and towards the “things in themselves”. It is a movement of reconciliation with the phenomena which, as Goethe said, are already all we can and have to know. And, by virtue of being a turn as such, this movement is necessarily directed backwards, not because it follows any conservative orientation in an ideological sense, but because it leads us “back to the roots” which we cannot rid ourselves of without getting rid of ourselves.

And yet, on the other side of things, philosophy will not and must not end up in any cultural relativism because it does not address these roots from a neutral, distanced point beyond them, but it tries to make them work before our eyes and at the same time to make that working the subject of itself: that is, of philosophical analysis. There are different cultural ways and standards of what it means to “know”, but there is a common way back to the things that we are given to know.

These are, of course, highly abstract and programmatic remarks, but there cannot be anything more in the beginning of what is conceived to be a dialogue, not only between the authors of this volume, but also between them and the reader himself. The authors of this volume intend to open the way for an innovative kind of intercultural thinking which desperately needs the reader to determine the full scope of what it is about. Of course, the comparative style of intercultural thinking has its rights and its merits and could never be replaced by what is attempted, or perhaps even only indicated, in our little collection. We undertake one kind of intercultural enterprise among others, and it is part of our philosophical self-understanding that the “modern” conception of a way of thinking, oriented towards a “last” philosophy that reduces all others to the status of mere “antecedents” on the way to final truth, is deeply misleading. It is this – according to one of the most inspiring philosophical movements in the twentieth century –¹ the “metaphysical” self-understanding of philosophy which has as its dialectical counterpoint the cultural relativism that ends up with the classification of a cluster of “-isms” determinating the different ethical and ontological world views in the intercultural field. Here we start from the obvious fact that there are culturally shaped ways of thinking, but we do not attempt to confront them with a focused comparative counterpoint, a common denominator that could be drawn out of the cluster of differences. Rather, we go into the opposite direction: We confront the diversity of cultural modes of searching for the truth with a second cluster of structural differences, corresponding to, or maybe even destroying, the first one, in order to form a kind of *matrix* in which there may be combinations and distributions which we could not identify without the plurality of our issues of investigation and its internal multiplication. Ethics and theology, cultural particularity and humanistic universality, man and nature, heaven and earth, Eastern and Western values, morality and economy, conceptual argumentation and literary imagination, far and near, truth and violence, science and humanities, and others more: These are structural bifurcations which we do not try to reduce to any systematic synthesis, but which we want to see at work before our and the readers’ eyes. If there is an ideal we try to pursue here, then such has already been formulated in Ernst Cassirer’s response to Wilhelm von Humboldt’s philosophy of language: “The content of the spirit can be conceived only in activity and as activity—and the same is true of every particular content which only the spirit makes knowable and possible.”² And, if

¹ Cf. my book „Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie“, Klett-Cotta Stuttgart 1987; French version: „Au delà de la métaphysique“, Hermann: Paris 2015; Japanese version „形而上学の克服“, Koyo Shobo: Kyoto 2006.

² Ernst Cassirer: The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 1: Language, Yale University Press: Cambridge & London 1955, 160.

we were to characterize the opposite approach to any comparative studies that we should have liked to see here, such could best be rendered once again in Cassirer's words: "we do not pursue the idea of a passive intuition of spiritual reality, but situate ourselves in the midst of its activity. If we approach spiritual life, not as the static contemplation of being, but as functions and energies of formation, we shall find certain common and typical principles of formation, diverse and dissimilar as the forms may be. If the philosophy of culture succeeds in apprehending and elucidating such basic principles, it will have fulfilled, in a new sense, its task of demonstrating the unity of the spirit as opposed to the multiplicity of its manifestations—for the clearest evidence of this unity is precisely that the diversity of the *products* of the human spirit does not impair the unity of its *productive process*, but rather sustains and confirms it."³

In the end, the aim of this volume is a practical and ethical one. While we refuse to attempt any systematic anticipation of the future of our cultural reality, this does not at all mean that we ignore the development of the intercultural dialogue itself. On the contrary, there is what in the critical and idealistic tradition of philosophy has always been seen as the destructive power of reflection. Confronting the cultural differences which surrender to us the code of our discourse, along with the other kinds of differences we apply here to them, is a way of relativizing and revising such differences. But the destruction of differences does and must not lead to an undifferentiated ideology, rather it will *bear* new differences, and they are the real factors of relativization and revision. We cannot arbitrarily or deliberately choose these new differences: We can only work in order to open our eyes to what they mean for us and our own future. It is in this vein completely that Heidegger has remarked: "It is entirely correct and completely in order to say, 'You can't do anything with philosophy.' The only mistake is to believe that with this, the judgment concerning philosophy is at an end. For a little epilogue arises in the form of a counterquestion: even if *we* can't do anything with it, may not philosophy in the end do something *with us*, provided that we engage ourselves with it?"⁴

At the end of these preliminary remarks, I can only express my deep thanks to the Hermann and Marianne Straniak Foundation, which has not only made possible the publication of this volume, but has also effected a chain of intercultural discourse that, over the course of more than 20 years, helped enormously to open up a path for a non-comparative way of doing intercultural philosophy in order to make cultural difference the source of a genuinely philosophical experience of the birth of truth and wisdom in an act of living dialogue. Thanks also to the foundation I was able to gain the assistance of Dr. Daniel-Pascal Zorn, who worked tirelessly and gave essential conceptual support to the composition of the volume. I also thank him and Dr. Tobias Holischka for their help with the revision and layout of this volume.

³ Ibid. 114.

⁴ Martin Heidegger: *Introduction into Metaphysics*. New translation by Gregory Fried and Richard Polt. Yale University Press: New Haven & London, 13.

I.

Principles

Heideggers „Dao“

Walter Schweidler

„Vermutlich“, so Heidegger in einem seiner systematisch wesentlichen späten Vorträge über „Das Wesen der Sprache“, „ist das Wort »Weg« ein Urwort der Sprache, das sich dem sinnenden Menschen zuspricht. Das Leitwort im dichtenden Denken des Laotse lautet Tao und bedeutet »eigentlich« Weg. Weil man jedoch den Weg leicht nur äußerlich vorstellt als die Verbindungsstrecke zwischen zwei Orten, hat man in der Übereilung unser Wort »Weg« für ungeeignet befunden, das zu nennen, was Tao sagt. Man übersetzt Tao deshalb durch Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos. Indes könnte der Tao der alles bewegende Weg sein, dasjenige, woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos eigentlich, d.h. aus ihrem eigenen Wesen her sagen möchten. – Vielleicht verbirgt sich im Wort »Weg«, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Unausgesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen.“¹ Dies ist eine gewaltige Vermutung, zu deren Prüfung oder Bestätigung es im Werk Heideggers nicht mehr erkennbar gekommen ist. Am ehesten kann man sie als sein Echo auf den Anklang verstehen, den sein Denken über viele Jahrzehnte hin und auch nach seinem Tod bei ostasiatischen Denkern gefunden hat. Dieser Anklang ist ein philosophiegeschichtlich signifikantes Faktum, dessen Interpretation durchaus noch in manch wesentlicher Hinsicht aussteht und geleistet werden müßte. Dafür wie für die eigentlich wichtige, die systematische Auswertung dieser Verbindung von Heidegger mit der „östlichen“ Philosophie steht heute eine Generation junger Philosophen bereit, die die asiatischen Sprachen von Grund auf gelernt haben und sich den in ihnen verfaßten klassischen philosophischen Werken als dem zuwenden, was sie für ein wirklich universales Philosophieren nur sein können: Quellen der Wahrheitssuche und Weisheitsliebe, deren Relevanz für unsere Zeit und Kultur derjenigen der großen griechischen und lateinisch schreibenden Denker nicht nachsteht. Am Rande konnte ich das Hervorgehen dieser neuen philosophischen Generation in statu nascendi mitverfolgen, und ich halte das, was sie geleistet hat und noch zu leisten im Begriff ist, für den größten „Fortschritt“, den das akademische Philosophieren in der Gegenwart gemacht hat. Dies gilt selbstverständlich nicht nur und auch gar nicht primär für die Befassung mit dem Werk Heideggers. Aber eine außergewöhnliche Bedeutung hat die Beziehung zwischen ihm und seinen asiatischen Schülern und Gesprächspartnern eben doch.² Ich werde das Wort nie vergessen, das einer der japani-

¹ Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, 10. Aufl. Pfullingen 1993, 198.

² Vgl. immer noch das Standardwerk: Graham Parkes (ed.): *Heidegger and Asian Thought*, University of Hawaii Press 1987. Die aktuelle Aufarbeitung und Übersicht bietet Band 7 des von Alfred Denker und Holger Zaborowski herausgegebenen Heidegger-Jahrbuchs: *Heidegger und das ostasiatische Denken*, Freiburg/München 2013. Vgl. auch Rolf Elberfeld: *Heidegger und das ostasiatische Denken*.

schen Gäste der Münchener Tagung „Destruktion und Übersetzung“³ im Jahr 1989 am Rande der Gespräche fallen ließ und das für mich der Auslöser meiner eigenen nur ganz ansatzweisen Spurensuche in der „östlichen“ Richtung gewesen ist: Man lese in Japan die großen Denker von Platon bis Hegel mit Faszination und Respekt, Heidegger aber sei derjenige, in dem man die eigenen Gedanken selbst wiederfinde und am Werk sehe. Zwei Jahrzehnte lang habe ich versucht, meinerseits auf dieses Wort ein Echo zu geben. Die Grenzen meines Zugangs zur Sache sind mir dabei immer bewußt geblieben, doch indirekt, unverhofft mein eigenes Denken prägend, scheint mir eine Art Beleuchtung von anderer als der „westlichen“ Art dadurch auf meine Gedanken doch gefallen zu sein. Die nachfolgenden Skizzen zu einigen Denkmotiven Heideggers, die ich in Ansätzen japanischer Philosophen wie vor allem meines Freundes Kogaku Arikaku wiedergefunden habe, sind ein Versuch, mir und dem einen oder anderen, der sich dafür interessiert, davon Rechenschaft zu geben.

Heidegger hat jedenfalls während seiner gesamten Laufbahn ostasiatische Schüler und Gesprächspartner gehabt wie kaum ein zweiter westlicher Philosoph bis heute. Zu ihnen gehörten vor allem eine ganze Reihe der bedeutendsten japanischen Denker unseres Jahrhunderts: Tanabe, Watsuji, Nishitani, Kuki, Miki und andere.⁴ Mit dem Chinesen Paul Shih-yi Hsiao versuchte Heidegger 1946 eine Übertragung des „Daodejing“ ins Deutsche, die aber Fragment blieb und heute verschollen ist.⁵ Eine vergleichbare Beschäftigung mit indischem oder sonstigem asiatischem Denken ist bei Heidegger nicht festzustellen.⁶ Darum liegt es nahe, Motive seines Denkens, die auf Asien verweisen, in zwei Quellen zu suchen, nämlich im Zen-Buddhismus und im Daoismus.

Die beiden Grundbegriffe, die ich zur anfänglichen Kennzeichnung dieser beiden Quellen verwende, sind der „Weg“ und die „Ichlosigkeit“. Ungeachtet der zitierten gewaltigen Vermutung spielt freilich das Wort „Weg“ selbst in seiner philosophischen Terminologie nur eine marginale Rolle. Was diesem Wort eigentlich bei Heidegger entspricht, will ich im Folgenden gerade fragen. Ebenso will ich fragen, worin das Denkmotiv der „Ichlosigkeit“ bei Heidegger eine Entsprechung findet. Mein Fragen ist nicht philosophiegeschichtlich motiviert. Es geht mir nicht um den historischen Nachweis des Einflusses bestimmter ostasiatischer Denkweisen auf Heidegger. Vielmehr

Annäherungen zwischen fremden Welten, in: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2003, 469-474.

³ Vgl. dazu Thomas Buchheim (Hrsg.): *Destruktion und Übersetzung*, Weinheim 1989.

⁴ Ein Beispiel solcher Begegnung ist berichtet in: Tezuka Tomio *„An Hour with Heidegger“*, in: Reinhard May (ed.): *Heidegger's hidden sources. East Asian Influences on his Work*, Routledge: London & New York 1996, 59-64. (Deutsche Fassung: *Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, Stuttgart/Wiesbaden 1989).

⁵ So die weiterhin gültige Auskunft von Experten wie Otto Pöggeler, Hartmut Buchner u.a. Vgl. dazu auch meinen Aufsatz: *Heideggers Laozi-Rezeption*, in: Walter Schweidler: *Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik*, Freiburg/München 2008, 162-186.

⁶ Ein koreanisches Echo seines Denkens findet sich bei Kah Kyung Cho: *Der Abstieg über den Humanismus. West-östliche Wege im Denken Heideggers*, in: Hans-Helmuth Gander (Hrsg.): *Europa und die Philosophie*, Frankfurt am Main 1993, 143-174.

geht es mir um die Denkmotive selbst und um ihren universalen philosophischen Anspruch. „Weg“ und „Ichlosigkeit“ verstehe ich als zentrale Topoi eines heute aktuellen Philosophierens über metaphysische Probleme. Es geht mir auch nicht um einen interkulturellen Vergleich, sondern um die Frage nach einer kulturinvarianten Wahrheit. Es geht mir also um eine Denkbewegung, die sich sowohl in – meinem Versuch eines ansatzweisen Verständnisses – der daoistischen Idee des „Weges“ als auch in der buddhistischen Vorstellung von „Ichlosigkeit“ und eben in den Grundbegriffen Heideggers wiederfindet. „Ichlosigkeit“ wähle ich als Schlüssel zur buddhistischen Gedankenwelt, weil in diesem Begriff am ehesten die Verknüpfung enthalten ist, die auch die philosophische Eigentümlichkeit des Begriffs „Weg“ im Daoismus bestimmt und die für die Beziehung zu Heidegger entscheidend ist, nämlich die Verknüpfung zwischen der theoretischen Befassung mit der Natur der Dinge und der praktischen, religiös-moralisch fundierten Lehre vom gelingenden Leben.⁷ Diese Verknüpfung wird der Leitfaden sein, der sich durch meine Bemerkungen zieht.

Den Hauptteil meiner Darlegungen bildet naturgemäß der Versuch, die Kategorien des Weges und der Ichlosigkeit in zentralen Denkfiguren Heideggers aufzuzeigen. Im Anschluß daran sollen die Grenzen erörtert werden, die dieser Beziehung Heideggers auf das buddhistische und daoistische Denken gezogen sind. Schließlich soll die Frage nach einem philosophischen Grundgedanken gestellt werden, der sich trotz dieser nicht überwindbaren Grenzen aus der Verbindung Heideggers mit ostasiatischem Denken gewinnen ließe.

A. Weg und Ichlosigkeit als Motive in Denkfiguren Heideggers

1. Das sich zum eigentlichen Selbst überwindende Ich

Am einfachsten lassen sich die Motive des Weges und der Ichlosigkeit in Heideggers Interpretation des menschlichen Lebens wiederfinden. Allerdings besteht auf dieser Ebene auch die größte Gefahr, bloß äußerliche Parallelen mit echten Entsprechungen zu buddhistischem oder daoistischem Denken zu verwechseln. Daß der Mensch „auf dem Weg“, also ein *homo viator* ist, ist im westlichen Denken seit der mittelalterlichen Philosophie eine bekannte Metapher, und ebenso gehört die Kategorie der „Selbstüberwindung“ zum elementaren Bestand abendländischen Denkens. Wenn hier etwas für Heidegger Eigentümliches gefunden werden soll, muß man sehr genau angeben, inwiefern die Wegmetapher und der Gedanke der Selbstüberwindung für Heidegger gerade als Kennzeichnungen des *Gegensatzes* zur abendländischen oder vor allem zur neuzeitlichen Tradition des Philosophierens fundamental sind. Dies kann zunächst schlagwortartig so geschehen: Für Heidegger ist der Mensch nicht „auf dem Weg“, sondern sein Dasein *ist ein Weg*. Das heißt: Es gibt im Menschen nicht eine Substanz, an der sich der Weg seines Daseins vollzieht, sondern das gesamte menschliche Dasein ist ein *Verhältnis* zu dem Ganzen seiner selbst; dieses Ganze aber ist nie unmittelbar

⁷ Vgl. zu dieser Verknüpfung die für mein gesamtes Verständnis der Grundmotive des Buddhismus wesentliche Darstellung von Kogaku Arifuku: *Deutsche Philosophie und der Zen-Buddhismus. Komparative Studien*, Berlin 1999, insbes. 28.

vorhanden, weder im Dasein noch in einer es transzendierenden Welt. Sondern das Ganze kann überhaupt und wesensgemäß nur als Verhältnis aller seiner Etappen zu ihm selbst wirklich werden. Es konstituiert sich als Antizipation seiner selbst, damit aber immer auch als Überwindung dessen, was an ihm und von ihm jeweils antizipiert wurde. *Das schließt* – und hierin besteht der entscheidende Gedanke, der den konkreten Gegensatz gegen jede Substanzontologie markiert – *die Vergangenheit ein*. Die Überwindung, die mich zum eigentlichen Selbst führt, ist immer auch die Überwindung dessen, was ich gewesen bin. „Das Überwundene“ gibt es überhaupt nicht, außer als Moment am schlechthin realen Geschehen der Selbstüberwindung dieses Realen. Der Mensch steht also exemplarisch für das Moment der Überwindung ihrer selbst, das jeglicher Realität wesentlich innewohnt. Von dieser Zuspitzung her kann man versuchen, eine Brücke zum Prinzip der Ichlosigkeit auch im Buddhismus zu schlagen.

a) *Die normative Dimension der Selbstüberwindung*

Auf einer ersten Stufe kann Ichlosigkeit als Überwindung des *Egoismus* verstanden werden. Die strikte Unterscheidung zwischen persönlicher Individualität und personzerstörendem Egoismus ist etwa von Nishida in seiner „Studie über das Gute“ deziidiert hervorgehoben worden: „Wenn die einzelnen ihren eigenen materiellen Bedürfnissen freien Lauf lassen, geht die Individualität unter.“⁸ Die Einsicht, daß der Egoismus die zerstörende Wirkung hat, den Menschen gerade nach dem streben zu lassen, womit er nicht zufrieden ist und worin er nicht zu sich selbst kommen kann, bildet nicht nur den Ausgangspunkt der buddhistischen Lebenslehre, wie sie etwa in der Entdeckung der legendären Kette der zwölf Ursachen des Leidens durch Buddha selbst ausgedrückt ist,⁹ sondern diese Einsicht steht auch am Beginn der abendländischen Ethik, wie sie in Platons Dialog „Gorgias“ grundgelegt ist, in dem es von Anfang an um den Nachweis geht, daß gerade die Überwindung des Egoismus das erreichen kann, was der Mensch, solange er egoistisch denkt, vergeblich zu erreichen versucht. Selbstüberwindung ist auf dieser Stufe die fundamentale Kategorie *normativer Reflexion* auf die Bedingungen gelingenden Lebens. Es geht um die Überwindung eines Irrtums, der im Egoismus praktisch entfaltet ist, durch ethische Einsicht, die ihrerseits eine bessere Praxis zu entfalten erlaubt. „Ich“ steht geradezu für ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst, aufgrund dessen er sich mit genau denjenigen Beschränkungen identifiziert, die ihn vom dem abschließen, worauf sein Streben nach zufriedenen, mit sich einigem Leben gerichtet ist. Das sind nach klassischer buddhistischer Auffassung insbesondere die vier Grundarten der Ichhaftigkeit, „nämlich ichhafte Dummheit, Meinung, Eigendünkel und Eigenliebe“¹⁰.

⁸ Nishida Kitarō: *Über das Gute. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung*, übers. von P. Pörtner, Frankfurt am Main 1989, 178.

⁹ Vgl. Arifuku: *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus*, 114: Das Nichtwissen erzeugt die Triebkräfte, diese bringen das Bewußtsein hervor, das die Welt nach seinen Bedürfnissen ordnet, Empfindungen hat, die wiederum das sinnliche Begehren auslösen, das in den unerfüllbaren Wunsch nach Dauer als unbegrenzter Ausdehnung und Wiederholung von Lebenszeit mündet.

¹⁰ Arifuku: *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus*, 31.

Obwohl Heidegger in praktisch allen Entwicklungsstufen seiner Philosophie die Annahme zurückgewiesen hat, daß es ihm um Ethik oder normativ orientierte Lebensverbesserung des menschlichen Daseins gehe, liegt doch die alte Einsicht in die selbstzerstörende Funktion des Egoismus auch seiner Unterscheidung zwischen „uneigentlichem“ und „eigentlichem“ Selbst, wie sie zunächst in „Sein und Zeit“ entwickelt worden ist, zumindest analytisch zugrunde. Heidegger *fordert* zwar nicht, daß Menschen sich aus der Verfallenheit an das „Man“ zu lösen hätten, um den normativen Bedingungen „wahren“ Menschseins gerecht zu werden; vielmehr betont er die Gleichursprünglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als notwendiger Bedingungen zum Verständnis dessen, was Dasein ist.¹¹ Aber die philosophische Analyse des eigentlichen, zu sich selbst kommenden Daseins basiert auf keinem anderen Gedanken als dem, daß Eigentlichkeit aus der Überwindung einer irrümlichen, am durchschnittlichen Ego des alltäglichen „Man“ orientierten Selbstbeziehung des Daseins hervorgeht. Und zur Kennzeichnung dieser zu überwindenden Selbstbeziehung dient Heidegger gerade das Wort „Ich“:

„Wohl meint das Dasein ich-sagend das Seiende, das es je selbst ist. Die alltägliche Selbstausslegung hat aber die Tendenz, sich von der besorgten ‚Welt‘ her zu verstehen. Im ontischen Sich-meinen *versieht* es sich bezüglich der Seinsart des Seienden, das es selbst ist ... Wodurch ist dieses ‚flüchtige‘ Ich-sagen motiviert? Durch das Verfallen des Daseins, als welches es vor sich selbst *flieht* in das Man. Die ‚natürliche‘ Ich-Rede vollzieht das Man-selbst. Im ‚Ich‘ spricht sich das Selbst aus, das ich zunächst und zumeist *nicht* eigentlich bin.“¹²

Zu dem, was man als Ich, das sich am alltäglichen und durchschnittlichen Ich der Anderen orientiert, kommen will, kommt man gerade dann, wenn man diese ursprüngliche Beziehung zu sich überwindet.

„Das eigentliche Selbstsein sagt *als schweigendes* gerade nicht ‚Ich-Ich‘, sondern ‚ist‘ in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann. Das Selbst, das die Verschwiegenheit der entschlossenen Existenz enthüllt, ist der ursprüngliche phänomenale Boden für die Frage nach dem Sein des ‚Ich‘.“¹³

Worum es dem Menschen, solange er in der verfallenden Ich-Beziehung zu sich steht, wirklich geht, das erfahren wir erst aus dem Standpunkt, den wir durch die Überwindung dieser Beziehung gewinnen. Die Denkfigur der Überwindung des Ich umwillen eines eigentlichen Selbst kann an dieser Stelle natürlich noch nicht auf die buddhistische „Ichlosigkeit“ bezogen werden. Aber sie bildet doch den Ausgangspunkt, von dem her sich Heideggers gesamtes Philosophieren immer wieder auf den Gedanken der *Selbstüberwindung als Paradigma von Sein* zurückführen läßt. Aus Heideggers späterer Philosophie sei hier nur auf den „Humanismusbrief“ verwiesen. „Humanis-

¹¹ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. Aufl. Tübingen 1979, 176 f.

¹² *Sein und Zeit*, 321 f.

¹³ *Sein und Zeit*, 322 f.

mus“ wird dort verstanden als „das Bemühen, daß der Mensch frei werde für seine Menschlichkeit“¹⁴. Zugleich ist aber der „Humanismus“ eine Denkweise, die ihr eigenes Bemühen verfehlen muß, weil er den Menschen aus einem vorhandenen Bestand von wesentlichen Eigenschaften heraus interpretiert und den Aspekt der Geschichtlichkeit verkennt, durch den der Mensch als ein Wesen konstituiert ist, das sich selbst gerade aus der Überwindung jedes vorhandenen Bestandes definiert. Inbegriff dieses Überwindungsgeschehens ist hier nach Heidegger die nie abschließend gegebene, sondern nur als geschichtlicher Weg „wesende“ Wahrheit des Seins.

„Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch ... Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch. Der Humanismus fragt bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen nicht nur nicht nach dem Bezug des Seins zum Menschenwesen. Der Humanismus verhindert sogar diese Frage, da er sie aufgrund seiner Herkunft aus der Metaphysik weder kennt noch versteht.“¹⁵

Im ganzen Spätwerk Heideggers wird der Gedanke festgehalten, daß die Metaphysik der Inbegriff jener Selbstauslegungen des Menschen ist, die davon leben, daß er sich aus einem vorhandenen Bestand von Seiendem versteht, statt seine jeweilige Sicht des Seienden aus dem Geschehen der Überwindung ihrer jeweiligen Vorgängerin zu begreifen und sich selbst als den Verwalter dieses Geschehens zu erkennen. Warum Heidegger den Versuch strikt ablehnt, diesen Zusammenhang durch normative Forderungen zu bewältigen, ergibt sich wiederum aus dem näheren Verständnis dieses Geschehens, dem wir nun weiter nachgehen müssen.

b) Die Antiintentionalität eigentlichen Selbstverstehens

Den entscheidenden Hinweis auf die Natur der „Ichlosigkeit“, die ihre direkte normative Einforderung unmöglich macht, kann man in Dôgens Wort sehen:

„Der Mensch, wenn er zuerst das *dharma* zu suchen anfängt, entfernt sich weit vom Ort und der Stelle des *dharma*s. Aber wenn das *dharma* ihm richtig übermittelt wird, ist er sogleich der eigentliche und ursprüngliche Mensch.“¹⁶

Die Überwindung des egoistischen Ich zum eigentlichen Selbst kann man nicht fordern, weil man sie sich nicht *vornehmen* kann. Sich etwas vornehmen ist ein intentionales Geschehen, das einen Willensakt erfordert. Der Wille, seine eigenen, der Eigenliebe und Beschränktheit entspringenden Zwecke zu erreichen, ist aber kennzeichnend für das egoistische Ich. Hätte es diesen egoistischen Willen schon überwunden, dann bräuchte es sich den Schritt zum wahren Selbst nicht mehr vorzunehmen, sondern hätte ihn schon getan. Hat es ihn aber nicht getan, dann kann es sich eben von seinem egois-

¹⁴ Martin Heidegger: *Brief über den Humanismus*, in: Wegmarken, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1978, 318.

¹⁵ *Brief über den Humanismus*, 319.

¹⁶ Dôgen: Shobogenzo I.55, zitiert nach Arifuku: *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus*, 39.

tischen Willen nicht lösen und nicht verstehen, worin der „Vorteil“ der Überwindung dieses Willens bestehen soll. Aus ihm selbst kann die Erkenntnis der Möglichkeit, sich durch die Überwindung seiner selbst erst selbst zu finden, nicht kommen. Woher kommt sie dann? Die einzige mögliche Antwort ist die, die auch Platon schon in seinem Höhlengleichnis gegeben hat: Von einem Lehrer, der das egoistische Ich aus seinen Fesseln befreit – einem Lehrer, der selbst seine Weisheit wieder von einem anderen Lehrer haben muß und der auf eine Kette von Lehrern zurückverweist, an deren Anfang ein vollkommen unvergleichlicher Mensch gestanden haben muß.¹⁷ Vornehmen kann man sich nur, in diese Kette der Lehrer der Weisheit einzusteigen, indem man selbst zum Lehrer wird und andere zum eigentlichen Selbst befreit. Aber eine Einsicht, warum man sich selbst überwinden solle, die unabhängig von der Einsicht wäre, wie man andere zur Selbstüberwindung zu befreien vermag, kann es nicht geben.

Der Gesichtspunkt der Unverfügbarkeit eigentlichen Selbstverstehens für intentionales Beherrschenwollen ist für Heidegger von entscheidender Bedeutung. „Der Mensch kann zwar dieses oder jenes so oder so vorstellen, gestalten und betreiben. Allein über die Unverborgenheit, worin sich jeweils das Wirkliche zeigt oder entzieht, verfügt der Mensch nicht“¹⁸, so lautet schon die Grundeinsicht seiner „seinsgeschichtlichen“ Konzeption, und in dem späten „Feldweggespräch“¹⁹ heißt es mit einem Anklang an das daoistische *wu-wei*, daß „das gesuchte Wesen des Denkens ... nicht ein Wollen ist“.

Das zum Verständnis möglicher Überwindung der Ichhaftigkeit entscheidende Paradox, das sich aus buddhistischer Sicht so darstellt: „Je eifriger man das Wesen der Sache selbst wissen will, desto weiter entfernt man sich davon. Trotzdem wollen wir uns der Sache nähern“²⁰, ist gerade das Thema des Gedankengangs, mit dem Heidegger in seinen Vorlesungen über den „Satz vom Grunde“ das alle menschliche Vernunft beherrschende *principium reddendae rationis* mit den Zeilen des Gedichts von Angelus Silesius konfrontiert:

„Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.“

Mit diesen Zeilen will der Dichter, so Heidegger, natürlich nicht behaupten, daß es keine Gründe für die Existenz der Rose gäbe, sondern er will auf die Einsicht hinweisen, die letztendlich von Kant zum Angelpunkt der philosophischen Interpretation des Kausalprinzips gemacht worden ist, nämlich daß die Betrachtungsweise der Natur auf die Gründe hin, die für ihren Ablauf zureichend sind, immer *unsere* Betrachtungsweise ist, daß man also zwischen den Gründen für die Existenz der Rose und den Gründen, die unser Denken im Verhältnis zwischen uns und der Natur bestimmen, niemals tren-

¹⁷ Nach ihm selbst, so beendet Sokrates die Erörterung der Natur der philosophischen Wahrheit und ihrer Weitergabe im VI. Buch der *Politeia* dürfe man nicht mehr fragen, denn was er erlebt habe, sei „noch bei keinem anderen der Freunde der Weisheit“ vorgekommen.

¹⁸ Martin Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, Band I, 25.

¹⁹ Martin Heidegger: *Gelassenheit*, 10. Aufl. Pfullingen 1992, 31.

²⁰ Arifuku: *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus*, 94.

nen kann. Daß die Rose „ohn Warum“ sei, heißt also nicht, daß *wir* nicht nach den Gründen suchen dürften, die sie, wie alles andere auch, *für unser Denken* hat, sondern ist ein Hinweis auf die Existenz, das heißt die Weise der Rose, zu sein – eine Weise zu sein, die sich von der unsrigen, zu der es eben gehört, uns nach Gründen zu richten und Gründe für alles zu suchen, wesentlich unterscheidet. Der paradoxe Grund dafür aber, *warum* der Dichter diesen Hinweis gibt, besteht wiederum darin, daß es zu unserer, der wahrhaft menschlichen Seinsweise, *auch* gehört, unser auf rein intentionales Handeln ausgerichtetes Streben zu *überwinden* und uns von der Seinsweise der Rose über uns selbst belehren zu lassen:

„Die Rose ist Rose, ohne daß sie auf sich selber achten müßte. Sie braucht sich nicht eigens in die Acht zu nehmen. Zur Weise, nach der die Rose ist, bedarf es nicht eigens eines Achtens auf sich selbst und d.h. auf all das, was zu ihr gehört, indem es sie bestimmt, d.h. begründet. Sie blühet, weil sie blühet. Zwischen ihr Blühen und die Gründe des Blühens schiebt sich nicht ein Achten auf die Gründe, kraft dessen erst die Gründe jeweils *als* Gründe sein könnten. Dagegen muß der Mensch, um in den wesenhaften Möglichkeiten seines Daseins zu sein, darauf achten, was für ihn je die bestimmenden Gründe sind und wie sie es sind ... Die Rose fällt, insofern sie etwas ist, nicht aus dem Machtbereich des großmächtigen Prinzips heraus. Gleichwohl ist die Art, wie sie in diesen Machtbereich gehört, eine eigene und darum unterschieden von der Art, wie wir Menschen uns im Machtbereich des Satzes vom Grund aufhalten. Freilich dächten wir zu kurz, wollten wir meinen, der Sinn des Spruches von Angelus Silesius gehe darin auf, nur den Unterschied der Weisen zu nennen, nach denen Rose und Mensch sind, was sie sind. Das Ungesagte des Spruches – und darauf kommt alles an – sagt vielmehr, daß der Mensch im verborgensten Grunde seines Wesens erst dann wahrhaft ist, wenn er auf seine Weise so ist wie die Rose – ohne Warum.“²¹

Man kann sich die Überwindung der Ichhaftigkeit nicht vornehmen, weil es zu dieser Überwindung gehört, unsere gesamte Daseinsweise, die darauf ausgerichtet ist, uns etwas vorzunehmen und es durch die umsichtige Bereitstellung der dazu notwendigen Mittel herbeizuführen, zu transzendieren. Das Wort des Dichters kann nur darauf hinweisen, daß dies jedenfalls *möglich* ist, daß es also zum Menschsein gehört, daß der Mensch seine Daseinsweise auf eine andere, sie überwindende hin transzendiert, d.h. übersteigt. Dieses Transzendieren kann man nur zu fassen versuchen als den *Inbegriff antiintentionalen Verhaltens des Menschen zu sich selbst*. Dabei kommt nun ein weiterer Begriff ins Spiel, der einen Brückenschlag zu buddhistischen und daoistischen Gedanken erlaubt.

c) Wahres Selbstsein als natürliches Verhalten

Was soll es heißen, der Mensch sei wahrhaft er selbst, wenn er „auf seine Weise so ist wie die Rose“? Entscheidend ist zunächst der *proportionale* Aspekt: „auf seine

²¹ Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund. Gesamtausgabe*, 1. Abteilung, Band 10, Frankfurt am Main 1997, 56-58.

Weise“. Wir kommen zu uns selbst nicht etwa, indem wir direkt werden „wie die Rose“. Der Mensch ist keine Rose und hat andere Voraussetzungen als die Rose. Worauf es ankommt ist aber, daß er sich zu seinen Voraussetzungen so verhält wie die Rose zu ihren – und gerade dazu ist es nach Heidegger paradoxerweise notwendig, daß er sich überwindet. Was hier umständlich und widersprüchlich erscheint, ist aber nichts anderes als der Inhalt des klassischen Begriffs, mit dem die abendländische Philosophie in ihrem Anfang bei den Griechen den Zusammenhang zwischen Mensch und Welt zu fassen versucht hat, nämlich des Begriffs der *Natur*.

Um den klassischen Begriff der Natur als *physis*, wie Platon und Aristoteles ihn geprägt haben, zu verstehen, muß man sich zunächst klarmachen, daß unser heutiges Verständnis des Wortes „Natur“ ein anderes, in gewisser Weise sogar gegensätzliches geworden ist. Wir gehen davon aus, daß „die Natur“ der Inbegriff der gesetzlich determinierten Objekte ist, denen wir um uns herum begegnen und denen wir als freie „Subjekte“ gegenüberstehen. Dieser Gegensatz entstammt noch der Trennung zwischen *res extensa* und *res cogitans*, ausgedehnter und denkender Substanz, die Descartes zur Basis der neuzeitlichen Philosophie gemacht hat. Der im Rahmen des neuzeitlichen Denkens entwickelte Naturbegriff paßt überhaupt nicht auf den Menschen. Eine „Natur des Menschen“ läßt sich in seinem Rahmen nicht denken, vielmehr ist der Mensch eben dasjenige Wesen, das aufgrund seines Wissens um die Gesetze der Natur alles Natürliche zu manipulieren und im Sinne der von ihm intendierten Zwecke zu gebrauchen vermag. Das Wesen des Menschen besteht, wenn in irgendetwas, dann in der Beherrschung und Überwindung „der Natur“. Der Sinn menschlichen Handelns besteht darin, so könnte man den Standpunkt Kants sehr vereinfacht zuspitzen, alles Natürliche für sich zu nutzen und alles Menschliche als Zweck zu respektieren. Aber, wenn man diese strikte Dichotomie verabsolutiert, dann gibt es keine Antwort mehr auf die Frage: Was ist eigentlich das „Menschliche“? Wenn das Menschliche außer im Respekt vor seiner unbedingten Zweckhaftigkeit *nur* in der Ausnützung der Natur für intentionale Zwecke besteht, dann kann der Respekt vor der Zweckhaftigkeit des Menschen zuletzt in nichts anderem mehr bestehen als im Respekt vor dem Bestreben des Menschen, alles Natürliche für sich nützlich zu machen. Genau in diese Richtung ist dann sowohl das marxistisch-sozialistische als auch das liberal-ökonomistische Denken des 19. Jahrhunderts gegangen.

Der klassische, in der westlichen Antike geprägte Begriff der Natur zieht zwischen dem Menschen und dem Nichtmenschlichen ganz andere Grenzen. „Natur“ bezeichnet nicht einen Inbegriff von Dingen, sei es Lebewesen, Landschaften, Planeten oder was auch immer, sondern die *Eigenart*, nach der alle nicht vom Menschen künstlich hergestellten Prozesse in der Welt verlaufen. Die Natur des Hundes zeigt sich in dem normalen Verlauf, den das Verhalten und das Leben eines Hundes nehmen, wenn er sich seiner Art gemäß entwickelt. Die Natur der organischen Wesen zeigt sich in ihren charakteristischen Unterschieden zu den anorganischen. „Natur“ ist also gerade nicht die Bezeichnung für einen letztlich homogenen Bereich von Gegenständen, die durch einheitliche, in „letzten Gründen“ fundierte Gesetze determiniert werden, sondern vielmehr für die unableitbare Vielfalt, also für das Gefüge der Differenzen, durch die

individuelle Wesen sich aufgrund ihrer Art voneinander unterscheiden. Die Einsicht in dieses Gefüge von Differenzen aber erlaubt uns gerade, aus dem Verhalten anderer Wesen zu ihrer Natur etwas über das Verhalten zu erfahren, das uns durch unsere Natur vorgegeben ist. „Natur“ ist kein zusammenfassender Ausdruck für etwas, das „es gibt“, sondern ein differenzierender Begriff für das, was jedes artgebundene Wesen auf der Welt „hat“. Das Wort „*physis*“ bedeutet: *das, was sich von sich selbst her zeigt*.²² Sein Gegensatz wird also nicht etwa durch das Menschliche gebildet, denn sich selbst künstlich herstellen kann – und darf – der Mensch, wenn er seine Natur respektiert, gerade nicht; sondern der Gegensatz zum Natürlichen ist das Künstliche, das Technische, dessen ganzer Sinn sich aus einem vom Menschen gesetzten und ihm eingegebenen Zweck ergibt.

Nichtsdestoweniger hat auch der klassische Naturbegriff den Sinn, die eigentümliche und paradoxe Problematik zu fassen, die sich in bezug auf die Natur, die der Mensch hat, zeigt. Es gehört zur Natur des Menschen eine Ausstattung mit Kräften, die ihn dazu befähigen, sich gegen seine Natur zu stellen; und es sind dieselben Kräfte, die es allein ermöglichen, daß er zu seiner Natur wieder zurückfindet. Diese Einsicht ist der Hintergrund des klassischen Begriffs des Gesetzes, des *nomos*: Der Mensch kann durch gesellschaftliche Regelungen Verhaltensweisen schaffen, die anderen natürlichen Wesen nicht möglich sind. So können wir beispielsweise durch ein normiertes System von Bildung und Erziehung dafür sorgen, daß das Wissen einer Generation nicht mit ihrem Tod wieder verloren geht, sondern der nächsten Generation in jungen Jahren übergeben wird, so daß sie diesen Wissensbestand umso schneller vermehren und wiederum weitergeben kann. Damit sind wir, wie Konrad Lorenz einmal sagte, die einzigen natürlichen Wesen, die „erworbene Eigenschaften vererben“ können. Die Fähigkeit zur Setzung des *nomos*, zum gezielten Eingriff in den Ablauf der natürlichen Prozesse, macht es aber ebenso möglich, uns über die Bedingungen zu erheben, ohne die wir diese Fähigkeit nicht erlangt hätten. Beispielsweise können wir die Bereitschaft unserer Mitmenschen, sich an das von der Gesellschaft gegebene Gesetz zu halten, ausnützen, um uns einen individuellen, d.h. egoistischen Vorteil zu verschaffen. Lügen z.B. können wir nur, weil und solange die anderen Menschen annehmen, daß wir die Sprache dazu benützen, um die Wahrheit zu sagen. Die Fähigkeit zum intentionalen Gestalten unseres Lebens, zur rationalen Zuordnung von Zwecken und Mitteln, gibt zugleich die Bedingungen der Erhaltung unserer Natur in unsere Hände. Ob wir unsere Natur bewahren, hängt von einer freien Entscheidung ab, die wir aufgrund unserer Natur erlangt haben. Insofern besteht die Natur des Menschen auch darin, sich selbst überwindbar zu machen und insofern sich selbst gefährlich zu werden. Die Überwindung des Egoismus, der der Natur des Menschen gefährlich wird, ist nichts anderes als eine *Negation dieser Negation*, eine Überwindung von Gefahren, die sich aus der Eigenart der Natur des Menschen als eines Geschehens der möglichen Überwindung ihrer eigenen Ausgangsbedingungen ergibt. Die *physis* ist der einzige Maßstab, an den der menschliche *nomos*

²² Vgl. zur allgemeinen Interpretation des Naturbegriffs Robert Spaemann: *Natur*, in: *Philosophische Essays*, Stuttgart 1982.

sich halten kann, wenn er seinen eigenen Ermöglichungsbedingungen gerecht werden will. In dieser Einsicht besteht der Ursprung des klassischen – und bis in den heutigen Gedanken der Menschenrechte hinein richtungweisenden – Gedankens des *Naturrechts*.

In der strikten Unterscheidung vom neuzeitlichen Naturbegriff kommt das antike Konzept der *physis* mit dem Inhalt des japanischen Wortes für „Natur“: *shizen* überein, das wiederum aus der buddhistischen Tradition gespeist ist.²³ „Natürlich“ ist das an einem Ding, was sich von ihm selber her, in der Spontaneität und Unableitbarkeit seines artgemäßen Aussehens und Verhaltens, zeigt. Natürlich ist es, wenn etwas seiner Art – und nicht künstlichen Eingriffen menschlicher Manipulation – gehorcht. Das Problem des menschlichen Daseins, das mit dem Begriff der „Ichlosigkeit“ bezeichnet ist, besteht dann in nichts anderem als in der Frage, wie er als dasjenige Wesen, dessen Natur es mit sich bringt, sich selbst zu überwinden, doch wieder „natürlich“ werden, also mit seiner Natur in Einklang kommen sollte. Dieses Problem ist es, das Kogaku Arifuku als den Inhalt des Motivs der „Buddha-Natur“ bezeichnet:

„Obwohl wir die Natürlichkeit der Vögel, Fische und der Naturerscheinungen als die Beispiele der Realisierung des *dharma* benutzen, ist der wichtigste Punkt der, ob und wie wir Menschen so natürlich und zugleich ichlos unsere eigentliche Natur, d.h. die Buddha-Natur realisieren können, so wie Vögel in der Luft am Himmel fliegen und wie Fische im Wasser schwimmen. Vögel und Fische brauchen vielleicht dabei weder Moral noch Askese, sondern nur Instinkt. Aber die Menschen, die immer in der Wirklichkeit als leibhafte und meistens egoistische Individuen leben und deshalb ein schlechtes Gewissen (Selbstbewußtsein) besitzen, haben ihre eigentümliche Natur und ihre Instinkte irgendwo versteckt, verborgen und verloren, indem sie durch ihr ichhaftes Bewußtsein die Natur außer und gegen sich stellen, obwohl Mensch und Natur ursprünglich als eine große Natur enig sind. Für solche Menschen ist es notwendig, ihre eigentliche Natur, das wahre Selbst zu finden und einzuholen, was zugleich bedeutet, die wahre Natur, nämlich die Natürlichkeit der Natur zu finden und einzuholen.“²⁴

Der von Arifuku hier zuletzt genannte Hinweis ist für das Verständnis Heideggers von entscheidender Bedeutung. Anders als etwa derjenige japanische Denker, der seine Interpretation des Menschen am deutlichsten vom Gedanken der „Negation der Negation“ her entwickelt hat, nämlich Tetsuro Watsuji,²⁵ verankert Heidegger die Leistung, durch die der Mensch sich umwillen der Wiedererlangung seines natürlichen Daseins überwinden kann, nicht in erster Linie auf der Ebene von Individuum und Gemeinschaft. Für Watsuji besteht die Selbstüberwindung, durch die der Mensch in ein natürliches Verhältnis zu sich zurückgelangt, wesentlich in derjenigen „zweiten Negation“, mit der er die „erste Negation“, die Absonderung aus seiner sozialen Gemeinschaft, rückgängig macht, ohne welche er doch nicht zu dem verantwortlichen Individuum

²³ Vgl. Arifuku: *Deutsche Philosophie und der Zen-Buddhismus*, 49 f.

²⁴ Arifuku: *Deutsche Philosophie und der Zen-Buddhismus*, 38 f.

²⁵ Vgl. vor allem Watsujis Ethik, hrsg. v. Yamamoto Seisaku und Robert E. Carter: *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku. Ethics in Japan*, State University of New York Press 1996.

geworden wäre, das diese „zweite Negation“ als freie Überwindung seiner selbst zu leisten vermag.²⁶ Dieser Gedanke ist für die Analyse der ethischen Bedingungen eines gelingenden menschlichen Selbstverhältnisses von gewichtiger Bedeutung. Aber er führt letztlich auf die Ebene, auf der sich die heutige aktuelle Diskussion um das Verhältnis von „negativer“ und „positiver Freiheit“ bewegt, das heißt zu der Streitfrage, ob man menschliche Freiheit allein von der Abwesenheit äußerer Hindernisse her bestimmen könne oder ob man eine andere Kategorie benötige, die mit dem Topos der Selbst-erfüllung des menschlichen Lebensweges durch Identifikation mit einer Gemeinschaft verbunden ist.²⁷ Diese Streitfrage wiederum verschiebt das Problem von der sozialphilosophischen auf die *ontologische* Ebene. Daß wahres Menschsein etwas mit der Selbstüberwindung egoistischer Individualität zu tun hat, kann man letztlich nicht durch die These begründen, daß *Menschsein* gemeinschaftlich konstituiert sei, denn diese These wiederholt nur das, was sie begründen soll; sondern man muß zeigen, daß das *Menschsein* sich in solcher Selbstüberwindung in einer Weise verwirklicht, die *für Sein überhaupt paradigmatisch und exemplarisch* ist. Man muß also fragen, inwiefern die Rückbesinnung des Menschen auf seine überindividuelle Natur gerade das verwirklicht, was der Natur aller Seienden und letztlich dem entspricht, was wir mit dem Wort „Sein“ meinen.

Die Auseinandersetzung mit diesem Problem bestimmt diejenige Schrift Heideggers, der wir wie kaum einer anderen die Erinnerung an den klassisch-antiken Begriff der Natur verdanken, nämlich seiner Abhandlung „Vom Wesen und Begriff der *Physis*“ von 1939, in der er eine minutiöse Interpretation des Abschnitts B.1 der aristotelischen „*Physik*“ entfaltet hat.²⁸ Die *physis* eines seienden Individuums zeigt sich nach Aristoteles in seiner *morphé*, das heißt in der Weise, in der es sein Sein anderen Seienden zugänglich macht, sich ihnen gewissermaßen mitteilt.²⁹ Einem anderen Seienden Erscheinen: das kann kein Seiendes intentional „wollen“ und insofern auch nicht „machen“;³⁰ denn dazu muß es sich mit der Eigenart jenes anderen Seienden, dem es sich zugänglich macht, in eine Übereinstimmung treten, die wiederum einen Prozeß des Kommunizierens erfordert, den kein Seiendes intentional herbeiführen kann, sondern

²⁶ Watsuji: *Rinrigaku*, 134: „The law that presides over a human being, however, consists in the movement of absolute negativity returning back to itself. A person who has turned his back to his own foundation in revolting against one community or another may then try to return to his own foundation by negating this revolt once more. This return may also be achieved by recognizing another community. The acts constituting this movement signify the sublimation of individuality, the realization of socio-ethical unity, or the return to one's own foundation. Therefore, it is approved not only by those who participate in the community but also by one's own innermost essence. This is ‚goodness‘.“

²⁷ Vgl. dazu meine Aufsätze: *Die Menschenrechte als metaphysischer Verzicht*, in: Uwe Justus Wenzel (Hrsg.): *Transformationen der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1998, 199-224, und: *Die göttliche Freiheit. Zu einem Grundmotiv der politischen Metaphysik*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* Band XLII (1997), 29-65.

²⁸ Martin Heidegger: *Vom Wesen und Begriff der Physis*, in: *Wegmarken*, 237-299.

²⁹ Vgl. *Vom Wesen und Begriff der Physis*, 274; die Metaphern des „Zugänglichmachens“ und „Mitteilens“ sind meine eigenen Worte, mit denen ich die Interpretation Heideggers verkürzt zusammenzufassen versuche.

³⁰ Vgl. *Vom Wesen und Begriff der Physis*, 287.

der seinerseits die Bedingung aller intentionalen Beeinflussung anderer Seiender ist. In diesem ursprünglichen Prozeß gibt es keine Trennung zwischen dem Seienden, das sich dem anderen zugänglich macht, und demjenigen, dem es sich zugänglich macht. Wie kann dann aber aus dieser ursprünglichen Einheit doch eine Trennung von „Gegenständen“ erwachsen, die schließlich einander zugänglich sind? Dies kann nur daher kommen, daß die ursprüngliche Einheit selbst nicht die eines Gegenstandes, sondern die einer Bewegung ist, also eines *Weges, der ursprünglicher* – wengleich nicht früher – *ist als das, was auf ihm einander begegnet*. Wir denken, so Heidegger, bei dem Wort „Weg“

„an die Strecke, die zwischen Ausgang und Ziel liegt. Das Weghafte des Weges ist aber noch in anderer Hinsicht zu suchen.: ein Weg *führt* durch einen Bereich, öffnet sich selbst und eröffnet diesen. Weg ist dann soviel wie Gang von etwas weg zu etwas hin, Weg als das *Unterwegssein*.“³¹

Man hat also in diesem ontologischen Sinn bei „Weg“ nicht an eine von Menschen gebaute oder sonst wie vorhandene Straße zu denken, sondern an den Weg, „auf den man sich macht“. Dieser primär zeitlich und lebensgeschichtlich zu verstehende Weg ist einer, der nie schon da ist, wenn ein Mensch sich auf ihn macht und der diesen Menschen dennoch leitet, wenn er sich nicht vom „Man“, von den öffentlich propagierten Leitbildern eines kollektiven Egoismus, die Entscheidung darüber abnehmen läßt, wozu sein Leben da ist. Das entspricht der Interpretation, die Kogaku Arifuku dem Wort Dôgens gibt: „Obwohl die Spur des Weges, auf dem der Wasservogel hin und her schwimmt, sofort verschwindet, vergißt er doch nie seinen Weg.“³²

Diese Interpretation lautet: Der Mensch

„geht den Weg, indem er ihn sich bahnt, zugleich bahnt er sich den Weg, indem er ihn geht. Der Weg im Sinne des *dao* ... ist kein solcher Weg, der schon vor dem handelnden Menschen vorhanden ist, der auf ihm sein wahres Selbst sucht. Sondern der Weg ist gerade derjenige, auf dem der Mensch gehen muß, um zu seinem Selbst zurückzukommen, indem er den Weg von Anfang an suchen, finden und sich bauen muß. Das ist gerade der Grundcharakter des Selbst. Denn das Selbst ist weder Vorhandenes noch Zuhandenes, sondern das Ganze, das man immer von Neuem durch seine Handlung realisieren muß.“³³

Für alles Sein exemplarisch ist der Mensch nach dieser Vorstellung, die Heideggers Aristoteles-Interpretation mit der daoistisch-buddhistischen Kategorie des Weges auf mehr als nur metaphorische Weise verbindet, durch den Weg, auf den er sich macht, wenn er sein wahres Selbst in anderen Wesen findet, die mit ihm in der Suche nach diesem wahren Selbst verbunden sind und die nur mit ihm zusammen diesen Weg zu eröffnen vermögen. In dieser Bewegung besteht nach Heidegger die „Natur“, die

³¹ *Vom Wesen und Begriff der Physis*, 289.

³² Dôgen: *Gedicht über den Buddha-Weg*, zitiert nach Arifuku: *Deutsche Philosophie und der Zen-Buddhismus*, 40.

³³ Arifuku: *Deutsche Philosophie und der Zen-Buddhismus*, 39.

den Menschen wiederum auf seine Weise in Entsprechung zu allen anderen Seienden bringt. „Physis“ ist, wie es abschließend in typisch Heideggerischer Wendung heißt,

„die aus sich selbst her auf sich selbst zu unterwegige Anwesenung der Abwesenung ihrer selbst. Als solche Abwesenung bleibt sie ein In-sich-zurück-Gehen, welches Gehen jedoch nur der Gang ist eines Aufgehens.“³⁴

Die Frage, die uns nun zu den weiteren buddhistischen und daoistischen Motiven bei Heidegger treibt, ist die Frage, wie diese Behauptung der exemplarischen Bedeutung menschlicher Selbstüberwindung für den Weg der gesamten Natur und damit des Seins philosophisch begründet werden kann.

2. Das Seinlassen und seine Weitergabe

Natürliches Verhalten des Menschen ist, wenn man das Wort „Natur“ vor dem Hintergrund des buddhistischen Denkens ebenso wie im Lichte der Philosophie Heideggers sieht, aus dem Gegensatz gegen das für die neuzeitliche westliche Kultur prägende Streben nach größtmöglicher Beherrschung der Objekte zu verstehen. Nun ist nicht zu bestreiten, daß dieses neuzeitliche Herrschaftsstreben mit einer ungeheuren Ausdehnung unseres Herrschaftswissens, also unserer Naturerkenntnis einhergegangen ist. Bedeutet die Selbstüberwindung des Menschen zu einem – im buddhistischen oder Heideggerischen Sinne – natürlichen Verhalten also den Verzicht auf Erkenntnis oder zumindest auf weiteres Streben nach ihr? Ist Natürlichkeit gebunden an Irrationalität und Verzicht auf Aufklärung der Welt?

Heideggers These ist, daß genau das Gegenteil der Fall ist. Das neuzeitlich-naturwissenschaftliche Denken hat uns gar nicht über die Natur aufgeklärt, sondern immer nur, wenn auch in ungeheuer gesteigertem Maß, über unser eigenes, kollektiv-egoistisches Streben und die Mittel seiner Erfüllung. Das Wort von Francis Bacon: „To know a thing is to know what we can do with it when we have it“³⁵, muß ganz wörtlich genommen werden. Die Technik ist, so Heideggers berühmt-berüchtigte Analyse,³⁶ nicht die Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnis, sondern das Paradigma dessen, was wir in der Neuzeit unter „Erkenntnis“ und „Wissen“ verstehen. Was etwas „ist“ und wozu es uns dient, diese beiden Fragen sind für den neuzeitlichen Menschen untrennbar. Wenden wir nun wieder den klassischen Naturbegriff an, dann heißt das nichts anderes, als daß uns gerade die Natur der Dinge, die uns umgeben, gleichgültig ist, weil uns nur ihre Funktion für uns interessiert. Damit aber verlieren wir gerade die Chance, aus der Einsicht in ihre Natur Analogien zu unserer eigenen Natur zu ziehen und uns über uns selbst aufzuklären. Insofern bedeutet das natürliche Verhalten zu uns selbst nicht etwa den Verzicht auf Erkenntnis der Natur anderer Wesen, sondern umgekehrt den unumgänglichen Ausgangspunkt dafür. Ja, noch zugespitzter: Es gibt für uns überhaupt kein natürliches Verhalten, das nicht zugleich auf die Erkenntnis der Natur

³⁴ *Vom Wesen und Begriff der Physis*, 297.

³⁵ Francis Bacon: *Novum Organon*, Hamburg 1990.

³⁶ Martin Heidegger: *Die Frage nach der Technik*, in: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1955.

anderer Wesen gerichtet wäre. Diesen Zusammenhang freilich kann man nur verstehen, wenn man nicht nur den in der Neuzeit herrschend gewordenen Naturbegriff, sondern den noch viel weiter zurückgehenden und ihm noch innewohnenden Begriff der *Wahrheit* auf seine Wurzeln hin untersucht.

a) *Die Natur der Wahrheit*

Nishida hat in der „Studie über das Gute“ – leider unter Verwendung des wohl irreführenden Terminus „intellektuelle Anschauung“ – ein Wahrheitsgeschehen charakterisiert, das sich sowohl in der hohen Kunst als auch in ganz alltäglichen Verrichtungen zeigt und dessen Eigentümlichkeit darin besteht, daß zwischen „theoretischem“ und „praktischem“ Aspekt bei ihm nicht unterschieden werden kann. Die Sicherheit, mit der ein Künstler seinen Stil in ein Stück Stoff einprägt und die Sicherheit, mit der man im Alltag seine Umwelt mit erlernten Verhaltensweisen gestaltet, sind nicht zusammengesetzt aus „Einsicht“ und „Anwendung“, sondern was „theoretische“ Sicherheit, also Gewißheit, überhaupt ist, das erfahren wir nur aus diesem unmittelbaren Sichersein hinsichtlich des Zusammenstimmens von Ding und Wille, das unsere kulturell geprägte Umwelt ausmacht. Den Prozeß, in dem solche Sicherheit sich einspielt, nennt Nishida den

„Zustand der Einheit von Subjekt und Objekt, der Verschmelzung von Wissen und Wille. Ein Zustand, in dem Ding und Ich einander vergessen haben, in dem weder das Ding das Ich bewegt noch das Ich das Ding.“ Es ist ein „Zustand, der Subjekt und Objekt transzendiert, ja man kann sagen, daß die Opposition von Subjekt und Objekt durch diese Einheit überhaupt erst konstituiert wird.“³⁷

Mit dieser Analyse reiht sich Nishida in die Kette der phänomenologischen Philosophen ein, für die genau diese Prozesse der reflexionsfreien Einheit von Erkennendem und Erkanntem in einem durch kulturelle Lebensformen geprägten Geschehen zu dem Grundthema geworden sind, an dem man einen nicht am naturwissenschaftlichem Paradigma orientierten Wahrheitsbegriff freizulegen versucht: Heideggers Analyse des Umgangs mit dem „Zeug“ in „Sein und Zeit“, Merleau-Pontys Verteidigung des „Wahrnehmungsglaubens“ in „Le visible et l’invisible“ und nicht zuletzt Wittgensteins Markierung des Zusammenhangs zwischen Weltbild und Sicherheit der Sprachverwendung in „Über Gewißheit“. Nur in der Interpretation des Begriffs der Wahrheit wird sich in der Tat die Brücke zwischen diesen philosophischen Analysen und dem Standpunkt des Buddhismus, wie ihn Arifuku in Abhebung gegen Kant, vornimmt, schlagen lassen:

„In der Erfahrung besteht die synthetische Einheit des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts. In dieser synthetischen Einheit sieht Kant die transzendente Apperzeption als Subjektivität des Subjekts oder den transzendentalen Gegenstand als Objektivität des Objekts, während man nach der buddhistischen Denkweise darin die Unzweiheit von Subjekt und Objekt, also die Ichlosigkeit des Ichs

³⁷ Nishida Kitarō: *Über das Gute*, 66.

bzw. Selbstlosigkeit des Selbst und die Substanzlosigkeit der Substanz (das absolute Nichts) erkennen kann. Bei Kant ist die Wahrheit noch die synthetische Einheit des Subjekts und Objekts, aber für die Buddhisten die Unzweiheit von und zwischen beiden.“³⁸

Indem Kant „die letzte Wendung der abendländischen Metaphysik einleitet“³⁹, bringt er nach Heidegger genau jenen geschichtlichen Prozeß zu seinem Höhepunkt und auch vor sein Ende, der dazu geführt hat, daß die Natur der Wahrheit als Unzweiheit von Erkennendem und Erkanntem außer Sicht geraten ist. Es ist der Prozeß der Verdrängung der Erfahrung der Wahrheit als „Unverborgenheit“ (*aletheia*) durch das Modell der „Übereinstimmung“ (*adaequatio*), oder noch verkürzter: der Wahrheit durch die „Richtigkeit“. Dieser Prozeß kommt in der Neuzeit zur vollständigen Entfaltung, aber angelegt ist er nach Heidegger schon im Christentum und noch früher, im Werk desjenigen Denkers, der zugleich die letzte unmittelbare philosophische Durchdringung der „Unverborgenheit“ geleistet hat, nämlich Platons. In Platons „Höhlengleichnis“ in der „*Politeia*“⁴⁰ findet sich nach Heidegger der entscheidende Ort, an dem sowohl die ursprüngliche Einsicht in die Natur der Wahrheit noch bewahrt als auch ihre Verdrängung durch das Modell der Angleichung des Verstandes an eine ihm gegenüberstehende Sache eingeleitet worden ist.

„Die *aletheia* kommt unter das Joch der *idea*. Indem Platon von der *idea* sagt, sie sei die Herrin, die Unverborgenheit zulasse, verweist er in ein Ungesagtes, daß nämlich fortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet, sondern sich auf das Wesen der *idea* verlagert. Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis.“⁴¹ Wahrheit ist bei Platon „noch zumal Unverborgenheit und Richtigkeit, wiewohl auch die Unverborgenheit schon unter dem Joch der *idea* steht. Die gleiche Zweideutigkeit in der Wesensbestimmung der Wahrheit herrscht auch noch bei Aristoteles ... Von nun an wird das Gepräge des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des aussagenden Vorstellens maßgebend für das gesamte abendländische Denken.“⁴²

Worin besteht der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Paradigmen des Wesens der Wahrheit? Es ist, kurz gesagt, der Unterschied zwischen der Wahrheit als *Bestand* und der Wahrheit als *Prozeß*. Die Idee ist dasjenige, was das jeweils Seiende in seinem Wesen als Bestand charakterisiert. Indem wir die Idee erfassen, erkennen wir das Seiende. Erkenntnis heißt demnach Freilegung der bestehenden Strukturen des Seienden. Das ist auch dasjenige, was die neuzeitliche Naturwissenschaft in größtem Maßstab anstrebt und leistet. An die Grenze kommt dieses Projekt aber dann, wenn man nicht mehr fragt, wie das Seiende ist, sondern was es eigentlich heißt, zu „sein“.

³⁸ Arifuku: *Deutsche Philosophie und der Zen-Buddhismus*, 90.

³⁹ Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, in: *Wegmarken*, 175-199.

⁴⁰ Platon: *Politeia* 517 c, 4.

⁴¹ Martin Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*, in: *Wegmarken*, 201-236, 228.

⁴² *Platons Lehre von der Wahrheit*, 230.

Dann beginnt das Modell, sich im Kreis zu drehen. Unser Verstand erfaßt die Strukturen des Seienden, weil er sich ihnen angleicht. Er kann dies, weil – so jedenfalls die in der mittelalterlichen Philosophie entwickelte und bis in Kants „intellectus archetypus“ fortwirkende Rekonstruktion – die Strukturen des Seienden vom göttlichen Verstand gedacht sind. Der göttliche Verstand ist, wie er ist, weil Gott das höchste, unbedingte Seiende ist, das alle anderen Seienden geschaffen hat. Damit hat man aber eigentlich zur Aufklärung der Frage, warum überhaupt etwas ist, nichts geleistet; denn es bleibt die Frage, warum Gott ist und was es heißt, daß Seiendes geschaffen, also ins Sein gebracht wird. Die Schöpfung „aus dem Nichts“ kann, so hat schon Thomas von Aquin klar gesehen,⁴³ nicht als kausales Geschehen gedacht werden, sondern die Überwindung bzw. *Überwindung des Nichts* muß als dasjenige rekonstruiert werden, was alle Seienden miteinander jenseits ihrer jeweiligen Eigenschaften und Strukturen verbindet. Insofern ist es in gewisser Weise doch eine „Negation der Negation“, auf die die Frage nach dem, was alle Seienden sein läßt, hinführt.

Nur im Begriff der Wahrheit als *aletheia* wird nach Heidegger die Bedeutung des Nichts für das Seiende wirklich ernst genommen. In diesem ursprünglichen Sinn wird Wahrheit gedacht als Unverborgenheit, das heißt als ein Prozeß, innerhalb dessen etwas, das zunächst verborgen war, sich aufdeckt. Dies ist nur möglich, wenn innerhalb dieses Prozesses ein anderes erwächst, dem das ursprünglich Verborgene sich aufdecken kann. Die Differenz zwischen Verborgenheit und Unverborgenheit und die Differenz zwischen dem Unverborgenen und demjenigen, dem es sich entbirgt, sind voneinander untrennbar. Wann immer man die Frage stellt, wo die Einheit zwischen Erkennendem und Erkanntem besteht, muß man auf den Prozeß zurückgehen, durch den beide erst auseinandergetreten sind – wobei „durch“ hier nicht primär kausal, sondern temporal zu verstehen ist: der Prozeß, durch den „hindurch“ sich Erkennendes und Erkanntes getrennt und damit gegenseitig konstituiert haben. Es sind also die Strukturen des Prozesses der Differenzierung zwischen Erkennendem und Erkanntem, aus denen wir erfahren können, was „Sein“ bedeutet. Wenn dieser Prozeß aber notwendig ein Geschehen des Heraustretens von Verborgenen in die Unverborgenheit ist, dann folgt daraus, daß das Verborgene bzw. das Sichverbergen ein gleichursprüngliches Moment des Seins ist wie das, was sich jemals als Unverborgenes zeigen kann. Die *Überwindung seines Sichverbergens* ist dasjenige, worin alles jeweils Seiende mit allem anderen Seienden übereinkommt. Diese Überwindung aber ist ein Prozeß, der nicht irgendwann einmal abgeschlossen ist, sondern der sich aus sich selbst heraus ständig erneuert und in dem die Differenz und die Einheit zwischen allen Seienden, damit aber auch die Natur der Wahrheit als Verbindung zwischen Erkennendem und Erkanntem wurzeln. Entscheidend für den von uns gesuchten Zusammenhang zwischen natürlichem Menschsein und Erkenntnis des Seins der natürlichen Dinge ist daher nun die Klärung dessen, was „Unverborgenheit“ heißt und welche Rolle das *Nichterkennen* bzw. das Unerkennbare für die Wahrheit spielt.

⁴³ Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae* I.1.45.

b) *Der Ort des Wahrheitsgeschehens*

Charakteristisch für die Interpretation der Wahrheit als Bestand, also als „Richtigkeit“ der Wiedergabe bestehender Strukturen oder Tatsachen, ist es nach Heidegger, daß die *Unwahrheit* als etwas Irrelevantes und rein Negatives erscheint. Ein wahrer Satz ist nicht deshalb wahr, weil er kein unwahrer Satz ist, sondern weil er die Tatsachen richtig wiedergibt. Und ein Satz, der die Tatsachen falsch wiedergibt, sollte am besten überhaupt nicht sein und hat jedenfalls mit der Wahrheit nichts zu tun. Es ist genau dieses Mißverständnis, das dafür verantwortlich ist, daß wir mit dem Konzept der Wahrheit als Bestand nicht über das Seiende hinaus zum Sein vorstoßen können. Richtig wiedergeben kann man nur Seiendes; das Sein jedoch wird gerade in dem Verhältnis repräsentiert, welches zwischen Wahrheit und Unwahrheit bzw. Irre besteht. Dieses Verhältnis erfaßt man nicht, solange man die Wahrheit als Bestand zu fassen versucht, sondern nur dann, wenn man ihren Prozeßcharakter und ihren *personalen* Grundaspekt erkennt. Wahrheit ist ein Geschehen, und insofern es ein Geschehen zwischen Menschen ist, hat es seinen primären Ort dort, wo das Unwissen bzw. der Irrtum des einen durch einen anderen Menschen überwunden wird. Das ist die entscheidende und oft vergessene Pointe des Platonischen Höhlengleichnisses. Dieses endet nicht,

„wie man gern meint, mit der Schilderung der erreichten höchsten Stufe des Aufstiegs aus der Höhle. Im Gegenteil, zum ‚Gleichnis‘ gehört die Erzählung von einem Rückstieg des Befreiten in die Höhle zu den noch Gefesselten ... Der Rückstieg in die Höhle und der Kampf innerhalb der Höhle zwischen dem Befreier und den aller Befreiung widerstrebenden Gefangenen bildet eine eigene vierte Stufe des ‚Gleichnisses‘, in der es sich erst vollendet ... Das Unverborgene muß einer Verborgenheit entrissen, dieser im gewissen Sinne geraubt werden ... Wahrheit bedeutet anfänglich das einer Verborgenheit Abgerungene. Wahrheit ist also Entringung jeweils in der Weise der Entbergung.“⁴⁴

Die Frage ist nun aber, ob dieser Aspekt der Wahrheit nicht notwendig verschwinden muß, wenn man sie einmal gefunden hat. Die Suche nach Wahrheit mag ein Prozeß der Überwindung von Unwahrheit sein, aber wenn man dann die Wahrheit besitzt, ist man doch froh, sie sagen zu können und denkt nicht mehr über den Irrtum nach, der hinter einem liegt. Wenn Wahrheit so innig mit dem Wesen des Menschen verbunden ist, wie Heidegger meint, dann ist sie ja offenbar auch an Sprache gebunden. Sobald man sie aber in Sprache, das heißt wesentlich in Aussagesätze faßt, muß doch die Spur des Irrtums verschwinden.

Für das normale, alltägliche und eben auch das wissenschaftliche Wissen ist dies in der Tat richtig. In ihm verschwindet die Spur des Irrtums, und mit dieser verschwindet in der Aneinanderreihung der einzelnen Wahrheiten das Wesen der Wahrheit. Darum ist es so entscheidend, daß die Natur desjenigen für das natürliche Menschsein fundamentalen Erkenntnisprozesses gewahrt und ins Auge gefaßt wird, der zwar in möglichst exakter, nachvollziehbarer Sprache, aber doch nicht primär in Aussagesätzen sein We-

⁴⁴ *Platons Lehre von der Wahrheit*, 220 f.

sen hat, sondern bei dem immer die Reflexion auf das Geschehen, mit dem er identisch ist, mit in seine „Ergebnisse“ einbezogen bleiben muß und der deshalb überhaupt keine fixen „Ergebnisse“ im wissenschaftlichen Sinne liefern kann. Dieser Prozeß ist die *Philosophie*. Was dem normalen Alltagsverstand als das Unbefriedigende an der Philosophie erscheint, nämlich daß sie nicht einfach „Information“ liefert, daß ihre Aussagen den Prozeß der Suche nach der Wahrheit eben nicht zu Ende bringen, sondern aus sich heraus neues Fragen, neues Suchen und neues Sagen der Wahrheit in die Welt setzen, das ist gerade das Eigentümliche, wodurch die Philosophie die Spur des ursprünglichen Geschehens der Wahrheit in sich trägt. Denn

„was die Philosophie nach der Schätzung des gesunden und in seinem Bezirk wohlberechtigten Verstandes ist, trifft nicht ihr Wesen, das sich nur aus dem Bezug zur ursprünglichen Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen bestimmen läßt. Weil aber das volle Wesen der Wahrheit das Unwesen einschließt und allem zuvor als Verbergung waltet, ist die Philosophie als das Erfragen dieser Wahrheit in sich zwiespältig.“⁴⁵

Die Philosophie würde nicht existieren, wenn sie nicht nach der ursprünglichen Unzweiheit von Erkennendem und Erkanntem und damit nach etwas gänzlich Einheitlichem suchen würde. Aber sie würde ebenfalls nicht *als Philosophie* existieren, sondern in einer Variante wissenschaftlichen Spezialwissens untergehen, wenn sie dieses Einheitliche in einheitlichen Formeln, über die man sich „informieren“ kann, weiterzugeben versuchte. Gerade jene Einheit, die allen Seienden noch zugrunde liegt, erfährt man nicht in einheitlichen Aussagen, sondern im Gegenteil in einem geschichtlichen Prozeß, zu dem eine Reihe gleichursprünglicher Stationen gehören, die erst gegenseitig und durch einander entbergen, was jede von ihnen auf ihre Weise auch wieder verbergen muß. Nur deshalb und darin aber repräsentiert die Philosophie das Sein, das eben kein entborgener Bestand, sondern selbst ein Geschehen der Überwindung von etwas ist, dessen Wesen darin besteht, vor seiner Überwindung verborgen zu sein. Wer sich in die Philosophie hinein begibt, kann die Wahrheit, die er sucht, nur in Weisen aussagen, die die weitere Suche nach dieser Wahrheit nicht nur erlauben, sondern gerade eröffnen und gewissermaßen erzwingen. In dieser Freigabe weiterer Suche nach der Wahrheit wird diese also gerade nicht verfehlt, sondern in ihrem Wesen dargestellt.

„Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit. Diese ist das ek-sistente, entbergende Seinlassen des Seienden ... Gerade indem das Seinlassen im einzelnen Verhalten je das Seiende sein läßt, zu dem es sich verhält, und es damit entbirgt, verbirgt es das Seiende im Ganzen. Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen. In der ek-sistenten Freiheit des Daseins ereignet sich die Verbergung des Seienden im Ganzen, *ist* die Verborgenheit.“⁴⁶

Was paradigmatisch in der Philosophie geschieht, vollzieht sich unbewußt, wann immer wir ein wahres Urteil über Tatsachen sprechen: Wir fügen uns in ein Weltbild

⁴⁵ *Vom Wesen der Wahrheit*, 196.

⁴⁶ *Vom Wesen der Wahrheit*, 189 f.