Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 57 (1998)

Artikel: Die Verbindlichkeit des Strittigen : Wahrheitsmöglichkeiten der Philosophie im Denken Heideggers

Autor: Hilmer, Brigitte

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882907

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 57/98

BRIGITTE HILMER

Die Verbindlichkeit des Strittigen Wahrheitsmöglichkeiten der Philosophie im Denken Heideggers

According to Heidegger, the notion of truth is not to be explained within the framework of propositional logic. It rather has to be reduced to a more fundamental truth which lies in the openness («Erschlossenheit») of the world. In the view of his cirtics (e. g. Tugendhat), Heidegger thus looses the critical potential of the distinction between true and false. This paper opposes such a view and intends to show to what extent on can formulate a normative notion of truth if one takes Heidegger's conception of truth of a work of art as a strating point. Such a normative notion of truth also defines the specific truth of philosophical texts.

I.

Die philosophische Auffassung, daß unter Wahrheit die Wahrheit von Aussagen (von Sätzen, Überzeugungen oder Propositionen) zu verstehen sei, wird von Heidegger zurückgeführt auf die in der Erschlossenheit von Welt (später: der Lichtung des Seins) liegende Unverborgenheit (Aletheia), die die Aussagewahrheit erst möglich mache und deshalb als eigentliche Wahrheit zu aufzufassen sei. Die Diskussion dieses Wahrheitsbegriffs hat sich vor allem auf den Vorwurf von Tugendhat konzentriert, mit dieser fundierenden Erweiterung habe Heidegger das Spezifische des geläufigen Wahrheitsbegriffs, nämlich seine normative Orientierung an der Unterscheidung von wahr und falsch (oder unwahr), geopfert.[1] Tugendhat wird u. a. entgegengehalten, daß die Orientierung am geläufigen Wortgebrauch kein befriedigendes Argument darstelle, daß darüber die spezifische Einsicht in das von Heidegger anvisierte Phänomen verloren gehe, daß Heidegger die wahr/falsch-

1 E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlin 1970.

Unterscheidung für die Aussagewahrheit in Geltung belassen möchte; zu Tugendhats Verteidigung läßt sich anführen, daß die beanspruchte Fundierung der Aussagewahrheit insofern mißlingt, als gerade ihr Spezifisches sich aus der Erschlossenheit nicht herleiten läßt, und daß Heidegger es zuletzt (möglicherweise in Reaktion auf Tugendhat) selbst als einen Irrtum betrachtet hat, die Struktur der Aletheia oder Unverborgenheit als Wahrheit zu bezeichnen.[2]

Die offenkundige Brisanz von Tugendhats Kritik hat dazu geführt, daß das sein ganzes Buch tragende Interesse an den eigentümlichen Wahrheitsmöglichkeiten der Philosophie in der Diskussion, soweit ich sehen kann, kaum eine Rolle spielt. Nicht ein Normalgebrauch von «Wahrheit» oder die Bevorzugung der Aussagewahrheit gibt für dieses Interesse den Ausschlag. Für Tugendhat ist entscheidend, daß mit der Berücksichtigung der Differenz von wahr und unwahr die Möglichkeit von Eigentlichkeit als Selbstverantwortlichkeit für die Philosophie gewahrt bliebe.[3]

Im folgenden soll einer Frage nachgegangen werden, die ebenfalls die Wahrheitsmöglichkeiten der Philosophie betrifft, aber bei der Ausrichtung am Ethos der Philosophie mehr oder weniger unbeachtet blieb: ob und in welcher Hinsicht überhaupt die Diskussion über Aussagenwahrheit für die Philosophie selbst von Bedeutung, sie selbst in wahrheitsfähigen Aussagen greifbar wäre. Heideggers Ansatz führt dabei in eine eigentümliche Spannung: zwar ist die Form der sprachlichen Aussage unvermeidlich,[4] aber die Frage nach ihrer Ausweisung verweist zurück in das in der Auslegung sich artikulierende Verstehen, von dem

2 Zur Diskussion, auf deren Details ich hier nicht eingehen kann, vgl. u. a. C. F. GETHMANN, «Zum Wahrheitsbegriff» (1974) und «Die Wahrheitskonzeption in den Marburger Vorlesungen» (1989), in: ders., *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext,* Berlin 1993, S. 115–136, S. 137–168; E. SCHÖNLEBEN, *Wahrheit und Existenz,* Würzburg 1987; C. LAFONT, *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende in der Hermeneutik Heideggers,* Frankfurt 1994, S. 148–231; D. O. DAHLSTROM, *Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger,* Wien 1994, 5. Kap.; M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens,* Tübingen 1976, S. 76 f. (zit. als ZSD).

3 Bezeichnenderweise ist es diese Frage nach der Entscheidung, sich überhaupt der Wahrheitsfrage zu stellen, die Tugendhat über seine spätere grundlegende sprachanalytische Kritik an Heidegger *und* Husserl hinaus weiter beschäftigt hat.

4 Der Vortrag «Zeit und Sein» endet z. B. mit den Worten, er habe «nur in Aussagesätzen gesprochen»; ZSD, S. 25.

die Aussage abhängig ist.[5] Die Frage nach der Wahrheit philosophischer Aussagen stellt daher für Heidegger zugleich deren Aussagecharakter in Frage.[6] Dies hat eine gewisse Tendenz zur Folge, diesen Aussagecharakter durch die Verlagerung des Interesses auf die hermeneutische Wahrheit zu unterlaufen. «Die Methodendiskussion hat jedenfalls», stellt Strube fest, «bereits zu einer Unterbelichtung der Rolle phänomenologischer Aussagen geführt».[7] Eine Möglichkeit, dieser Unterbelichtung gegenzusteuern, die Strube vorschlägt, besteht darin, die tatsächliche Funktion isolierbarer phänomenologischer Aussagen, etwa im Text von *Sein und Zeit,* zu analysieren. Sie werden charakterisiert als «abschließend bestimmende Aufzeigung eines phänomenalen Tatbestandes»,[8] die nicht in einer Letztgegebenheit, sondern nur in der Wiederholung ihrer hermeneutischen Indikation ausgewiesen werden kann.[9] Die verschiedenen Wiederholungsmöglichkeiten manifestieren sich sprachlich in der Form der «Redaktion» von fundamentalen oder «Keimaussagen».[10]

Das Problem dieses interessanten Vorschlages besteht darin, daß dabei im philosophischen Text «echte Aussagen» als «Gelenkstellen der deskriptiven Analyse» ausgemacht werden müssen und nur an sie die Wahrheitsfrage als Forderung nach Ausweisung gerichtet wird. Der Rest des Textes stellt gewissermaßen die sprachliche Füllung dar, in der sich der Nachvollzug der Ausweisung manifestiert (bzw. angeregt wird).[11] Dadurch entsteht der Eindruck, der philosophische Text ließe

5 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* Tübingen 1979, §§ 32 f. (zit. als SuZ). Gethmann hat zu Recht darauf hingewiesen, daß Heidegger selbst die Verbindung zwischen dem Wahrheitsproblem und der Abkünftigkeit der Aussage herstellt, die Tugendhat an dieser Stelle gegen ihn einklagt (*Wahrheitskonzeption,* S. 159).

6 Im obengenannten Vortrag: «Es gilt, nicht eine Reihe von Aussagesätzen anzuhören, sondern dem Gang des Zeigens zu folgen» (ZSD, S. 2), bei gewissen Sätzen auf die Möglichkeit zu achten, «daß es sich [...] entgegen allem Anschein nicht um Aussagen handelt» (ZSD, S. 19).

7 C. STRUBE, «Die Wahrheit phänomenologisch-ontologischer Aussagen. Ansatz einer Problemexposition», in: E. RICHTER (Hg.), *Die Frage nach der Wahrheit,* Frankfurt a. M. 1997, S. 149–164.

8 Ebd., S. 149.

9 Ebd., S. 162 f.

10 Ebd., S. 163 f.

11 Mir scheint, daß sich in dieser Trennung die merkwürdige Auffassung von der Prädikation widerspiegelt, derzufolge eine Orientierung an Prädikation statt an Ausweisung mit Abgehobenheit und Konstruktivismus einhergehe. (a. a. O. S. 151).

sich in Hinblick auf seinen Wahrheitsanspruch im Prinzip auf seine Kernaussagen reduzieren. Ungeachtet der Frage, ob dies vielleicht für einen bestimmten Typ von Philosophie zutreffen mag, scheint mir damit ein weiteres Mal die Problematik umgangen, die Heidegger mit seiner These von der Abkünftigkeit der Aussage und Aussagewahrheit in *Sein und Zeit* anvisiert, wenn auch vielleicht noch nicht gelöst hat.

Die Aussage geht, *Sein und Zeit* zufolge, als Ausgesprochenes und Hinausgesagtes in den Zustand des nur Vorhandenen über und bedarf der ursprünglichen Vollzüge des Verstehens und Auslegens nicht mehr, um in einem «durchschnittlichen» Sinne verstanden zu werden. Dieses «durchschnittliche» Verstehen ist primär und unvermeidlich (SuZ, S. 169), es beruht auf Wahrheitsunterstellungen, die im Ausgesprochenen als «Gerede» selbst nicht eingelöst werden (S. 168). Heidegger sieht hier keine Möglichkeit, wie die Ausgesprochenheit an ihr selbst ihre Einlösungsbedürftigkeit manifestieren könnte. Auf Wahrheit bezogen werden kann das Ausgesprochene daher nur, indem es entweder auf die Übereinstimmung mit dem hin befragt wird, wovon es handelt (S. 224 ff.) – hier entspringt der Begriff der Aussagewahrheit –, oder indem es als Ausgesprochenes zurückgenommen wird in ein «ursprünglich verstehendes Sein zum Worüber der Rede» (S. 168), d. h. in praktische und existenzielle Vollzüge. Tatsächlich scheinen diese beiden Wege, die Reduzierung des Ausgesprochenen auf Vorhandenes oder seine Eliminierung zugunsten der Auslegung, die einzigen Möglichkeiten zu sein, solange man es in Hinblick auf seine Wahrheitsmöglichkeiten als Aussage versteht, was Heidegger selbst hier weitgehend tut (das «Gerede» ist nur die Folge davon).

Angesichts dieses Befundes stellt sich für die Philosophie, insofern sie wesentlich als Ausgesprochenes (bzw. Geschriebenes) existiert, nicht so sehr die Frage, wie diese Ausweisungsmöglichkeiten in ihr angemessen zu verstehen wären, etwa: «Womit stimmen ihre Aussagen überein?» oder: «In welche Bedeutungszusammenhänge sind sie eingebettet?» Was sich nahelegt, ist vielmehr eine Umkehrung der Perspektiven: nicht nur kann eine Auslegung sich in verschiedenen sprachlichen Gestalten artikulieren und wieder aus ihnen zurücknehmen, sondern Ausgesprochenes kann von sich aus zu immer neuen Verstehensvollzügen veranlassen und sich in ihnen bewähren oder nicht. Die These, die im folgenden verfolgt werden soll, ist die, daß es tatsächlich diese «Kehre» im Verständnis des «Ausgesprochenen» war, die es Heidegger ermöglichte, in das Problem der spezifischen Wahrheitsansprüche der Philosophie einzudringen, und daß sich diese

Kehre vor allem in der Auseinandersetzung mit der Struktur von Kunstwerken vollzog. Für diesen Perspektivenwechsel ist nicht entscheidend, daß Philosophie im allgemeinen nicht in Einzelaussagen oder Grundsätzen, sondern in einem Verbund von «Aussagen», als Text oder Buch, in Erscheinung tritt. Gerade in für Heidegger wesentlichen Äußerungen, bei den sogenannten Vorsokratikern, haben wir es oft nur mit einem einzelnen Satz (einem «Spruch») zu tun, und nach seiner Auffassung führen Worte in der Philosophie ein Eigenleben derart, daß man geradezu von der Ersetzung einer Satz- durch eine Wortsprache hat sprechen können.[12] Es geht dabei auch nicht einfach um eine Wende im Verhältnis zu Sprache überhaupt, obgleich auch dieses Moment eine wichtige Rolle spielt. Entscheidend ist vielmehr eine Akzentuierung der Auffassung von Wahrheit, die mit der vom «Ausgesprochenen» als «Werk» in nahem Zusammenhang steht.

II.

Die Wendung, die es ermöglicht, eine gegebene, nicht bloß im subjektiven Vollzug gedachte, aber auch nicht als Übereinstimmung objektivierbare Wahrheit sprachlicher Äußerungen über den «autoritativen Charakter» des «Geredes» (SuZ, S. 168) hinaus zu denken, vollzieht sich im Wahrheitsbegriff selbst. Dazu seien zunächst einige Überlegungen vorgetragen, bevor ich auf die entsprechende Struktur des «Werkes» eingehe.

Die Frage nach der Wahrheit philosophischen Sprechens führt insofern in das Zentrum der Wahrheitsproblematik, als darin die Zirkelhaftigkeit des Wahrheitsbegriffs manifest wird. Zunächst zeigt sich ein vordergründiger[13] Zirkel in dem Problem, daß philosophische Äußerungen, die als Wahrheitstheorie auftreten, selbst irgendwie beanspruchen, wahr zu sein. Ein Zirkel im strengen Sinne würde hier allerdings nur vorliegen, wenn der Wahrheitsbegriff schon in den Prämissen der Theorie, und nicht nur als ihre operative Grundlage, in Anspruch genommen würde. In gewisser Weise kennzeichnet allerdings eine solche Voraussetzungsstruktur das Phänomen der Wahrheit selbst. Eine Theorie, die

12 Vgl. D. SINN, «Heideggers Spätphilosophie», in: *Philosophische Rundschau* 14 (1967), H. 2/3, S. 81–182, S. 155.

13 Vgl. ebd., S. 98, inbesondere die von Heidegger selbst dem Text hinzugefügte Anmerkung.

lediglich zu klären versucht, was Wahrheit ausmacht und sie von Falschheit unterscheidet, erreicht damit noch nicht die Dimension der Frage, warum die Unterscheidung von wahr und falsch einen Unterschied macht. Um es mit einen Vergleich von Dummett zu sagen: Wenn man bei einem Schachspiel erklärt hat, welche Endstellung der Figuren «gewonnen», welche «verloren» und vielleicht noch welche «unentschieden» bedeutet, «wird bei dieser Beschreibung ein ganz entscheidender Punkt unterschlagen: nämlich daß es den Spielern darauf ankommt zu gewinnen».[14] Die Frage stellt sich, ob es ausreicht, mit Dummett zu sagen, daß es «zum Begriff der Wahrheit [gehört], daß wir darauf abzielen, wahre Aussagen zu machen», und dieses Merkmal mit einer «Beschreibung der sprachlichen Tätigkeit des Behauptens» zu berücksichtigen. Das Problem der Wahrheit unterscheidet sich ja vor allem dadurch von einem Spiel, daß es *faktisch* kaum denkbar ist, daß wir die Etiketten «wahr» und «falsch» vertauschen und uns daraufhin umgekehrt wie sonst verhalten, wie wir etwa ein Brettspiel in ein anderes verwandeln könnten, indem wir einfach die Endstellung für «verloren» an die des Gewinners setzen und umgekehrt (oder die Spielregeln dahingehend abändern, daß es darauf ankommt zu verlieren[15]). Selbst wenn unsere Überzeugungen und Äußerungen so wenig relevant für unsere Praxis wären, daß sich das Verhältnis von Erfolg und Scheitern durch eine solche Vertauschung nicht merklich verändern würde, scheint doch eine gewisse Asymmetrie zugunsten der Wahrheit davon nicht berührt zu werden. Daß wir diese Asymmetrie als ein Faktum voraussetzen müssen, heißt aber vermutlich gerade nicht, daß wir eigentlich immer oder überwiegend, oder wenn wir in guter Verfassung sind, «darauf abzielen, wahre Aussagen zu machen». Im Gegenteil ist es durchaus denkbar – Tugendhat hat an dieser Stelle die wesentliche, an Nietzsche anschließende Einsicht Heideggers hervorgehoben[16] –, daß «wir» ein primäres Interesse an der Unwahrheit haben. Die Asymmetrie besteht Tugendhat zufolge vielmehr darin, daß das Interesse an Unwahrheit ein Interesse am Schein von Wahrheit impliziert, weil Wahrheit «das einzige [ist], was

14 M. DUMMETT, «Wahrheit» (1959 und 1972), in: ders., *Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze,* hg. von J. Schulte, Stuttgart 1982, S. 7–46, S. 9, 38 f.

15 Es wäre eine weitere interessante Frage, warum diese Spielmöglichkeit *faktisch* genausowenig genutzt wird wie die, die Wahrheit auf den Kopf zu stellen. Warum hat sich nicht schon lange ein «Gegenschachspiel» mit eigenem Turnierleben etabliert?

16 TUGENDHAT, *Wahrheitsbegriff,* S. 319–327.

auch ohne und gegen Interesse bindet».[17] Dieses Gebundensein, und nicht ein vorhandenes Wahrheitsstreben, hat Heidegger in *Sein und Zeit* im Blick mit dem Satz: «Wahrheit voraussetzen meint [...], sie verstehen als etwas, worumwillen das Dasein ist» (S. 228). Das Worumwillen als solches ist der Sinnhorizont, auf den hin Verstehensentwürfe möglich sind und Bedeutsamkeit erschlossen werden kann. Das Dasein findet sich in der Wahrheit als Erschlossenheit, in einem solchen Verstehenshorizont vor, was aber nicht heißt, daß es damit stets schon im Besitz der Wahrheit wäre. Es ist, könnte man sagen, durch Wahrheit in einer Weise gebunden, die nicht zwingend zur Folge hat, daß und wie es sich binden läßt.

Die Philosophie begibt sich in den Zirkel der Wahrheit (ob er mit dem Zirkel des Verstehens zusammenfällt, soll hier nicht weiter geklärt werden), indem sie das Wesen der Wahrheit zu bestimmen sucht. Sie kann dies zum Beispiel, indem sie sich um ein Modell hermeneutisch-phänomenologischer Ausweisung bemüht. Dabei erscheint ihr die Tatsache, daß es auf Wahrheit ankommt, als Voraussetzung im Sinne des Ermöglichungsgrundes von Wahrheit derart, daß diese Voraussetzung ein wesentliches Moment des Wahrheitsbegriffes selbst ausmacht, oder, wie Heidegger zunächst meint, den eigentlichen Wahrheitsbegriff darstellt. Aus der Sicht eines Begründungsanspruches erscheint diese Voraussetzung selbst als grundlos: der Einstieg in den Zirkel ist so wenig begründbar wie die Festlegung, daß es beim Spiel auf das Gewinnen ankommt, ja daß überhaupt gespielt werden soll.[18]

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, mit dieser Grundlosigkeit umzugehen. Die Wahrheitsorientierung kann als empirisch-anthropologisches Vorkommnis aufgenommen, als autonome Dezision interpretiert, zum moralischen Problem erklärt oder auf einen transzendenten Grund zurückgeführt werden. Demgegenüber hält Heidegger es für entscheidend, zunächst an der strikten Begründungsforderung und damit an der Konfrontation mit der entsprechenden Grundlosigkeit (die nicht Grundlosigkeit schlechthin ist) festzuhalten. Nur so wahrt die Philosophie ihre Selbständigkeit als das «Offene des Begreifens»;[19] Heideg-

17 Ebd., S. 322.

18 Vgl. die Schlußfolgerung von D. SINN, «Spätphilosophie», S. 100: «Der Zirkel ist nichtig. Das Nichts ist zirkelhaft. Der Zirkel ist die Bewegtheit des Nichts.»

19 M. HEIDEGGER, «Vom Wesen der Wahrheit» (1930/1949), in: ders., *Wegmarken,* Frankfurt a. M. 1996 (1967), S. 177–202 (Zit. als WW), S. 199; Zur Verankerung des Begründungsanspruches in der Verstehensstruktur des «ge-

ger bekennt sich in dieser Hinsicht (zu dieser Zeit noch) explizit zu Kants Feststellung in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten:*

> «Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sei soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert». (Zit. n. WW, S. 199)

Allerdings sieht Heidegger verschiedene Möglichkeiten, die freigelegte Grundlosigkeit im Auge zu behalten: im Vollzug des Zirkels ist sie als Nichts, als seine eigene Nichtigkeit erfahrbar. Wird hingegen angesichts seiner Aussichtslosigkeit auch noch das Begründenwollen aufgegeben, die «Lauterkeit» der philosophischen Frage aber festgehalten, dann läßt sich dieses Nichts als Sein interpretieren, d. h. als die Struktur jener «Lichtung», die sich als gegebene Wahrheitsorientierung auffassen läßt und zugleich erklärt, warum diese Orientierung selbst sich nicht als Erklärungsgrund eignet (sich «verbirgt»).[20]

Diese Wendung in der Fragestellung indiziert der Satz «Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens» (WW, S. 200 f.). Er läßt sich als zirkelhaft lesen: um das Wesen der Wahrheit zu bestimmen, müssen wir zuerst die Bedeutung und Berechtigung, also die Wahrheit der Wesensfrage klären. Das aber können wir nur, wenn wir zuvor schon wissen, was es heißt, nach der Wahrheit zu fragen. Heidegger möchte den Satz aber als die «Sage einer Kehre» verstanden wissen. Dann besagt er: Was Wahrheit als einen «Charakter der Erkenntnis» ausmacht, läßt sich letztlich erst verstehen aus einer Wahrheitsorientierung («Wahrheit» als «Lichtung»), die sich, obgleich unübergehbar bindend, für Erklärungsversuche nicht gerade aufdrängt («Wesen» verbal als «Seyn» oder «Währen»). Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit wird dergestalt verlagert, d. h. als solche eigentlich aufgegeben, aber die Folge davon ist gerade nicht, daß der Wahrheitsbegriff

worfenen Entwurfs» vgl. ders., «Vom Wesen des Grundes» (1929), in: *Wegmarken,* S. 121–175.

20 Zum Übergang vom Zirkel zur Kehre vgl. SINN, «Spätphilosophie», S. 98 ff. Ich sehe hier ab von den Problemen, die mit Heideggers historistischen Tendenzen zusammenhängen. Lafonts Kritik (in *Zur linguistischen Wende*) an Heideggers Modell einer kontingenten, einer Wahrheitsfrage nicht mehr zugänglichen Epochenfolge von Seinsgestalten qua Horizonten der Sinnkonstitution unterstellt eine durchgängige Hypostasierung der ontologischen Differenz und berücksichtigt nicht, inwiefern «es vom Ereignis her nötig wird, dem Denken die ontologische Differenz zu erlassen» (ZSD, S. 40 f.).

nun einfach undefiniert vorausgesetzt wird – das scheint vielmehr ein mit der Wesensfrage selbst einhergehendes Problem zu sein –, sondern daß er im Sinne einer die Voraussetzungsstruktur selbst tragenden Gegebenheit zum Thema gemacht wird.

Von *Sein und Zeit* her gedacht lassen sich über die Struktur der Erschlossenheit, als Vollzug des Verstehens im Sinne des geworfenen Entwerfens, noch Aussagen machen, die in ihre Ausweisung im Sinne einer verstehenden Auslegung des Phänomens selbst zurückzunehmen sind. Diese Aussagen können also auch wahr oder falsch sein, folglich im Sinne Husserls erfüllt oder enttäuscht werden, letzteres, wenn ihre Aufhebung in ein Verstehen nicht möglich ist. Die Offenbarkeit im Sinne der Lichtung des Seins hingegen ist Aussagen gar nicht erst zugänglich. Zwar rechnet schon *Sein und Zeit* damit, daß das philosophisch interessante Phänomen «sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt» (SuZ, S. 35), aber die phänomenologische Perspektive besteht hier darin, daß ihm der Phänomencharakter letztlich «abgewonnen» werden kann (S. 36). Die Verborgenheit der gewendeten Aletheia hingegen scheint unhintergehbar zu sein, nicht nur, weil sie als «Unverborgenheit» den Schatten der Verborgenheit mit sich führt, vor dem sie sich abhebt, sondern weil sie (im Rahmen der oben gegebenen Erläuterung gesprochen) als Wahrheitsorientierung dadurch bindet, daß sie mit dem an sich hält, was der Nachfrage als ihre Nichtigkeit oder Kontingenz erscheint, weil sie sich also gewissermaßen in ihre unauffällige Selbstverständlichkeit versteckt. Versuche, ihr einen Phänomencharakter «abzugewinnen», lösen sie auf, so daß nur der – für Heidegger sehr unbefriedigende – Weg der formalen Konstruktion offen zu sein scheint.[21]

Die Alternative dazu wäre, die Unverborgenheit nicht zum Gegenstand von Aussagen mit Wahrheitsanspruch zu machen, oder vielmehr das, was wie eine Folge von Aussagen aussieht, als etwas anderes aufzufassen – und nicht nur auf die Auslegung hin zu hintergehen. Zwar

21 Die Philosophie erscheint daher, wo sie auf Wahrheit aus ist, mindestens als «zwiespältig»: einerseits gelassen gegenüber der Verborgenheit des Seienden im Ganzen, ist sie andererseits «zumal die Ent-schlossenheit der Strenge, die nicht die Verbergung sprengt, aber ihr unversehrtes Wesen ins Offene des Begreifens und so in ihre eigene Wahrheit nötigt» (WW, S. 199). Noch in ZSD behält Heidegger allerdings die Rede von Aletheia als einem «Phänomen» bei. Darin wird offenbar eine sekundäre Wahrheitsorientierung der Philosophie beibehalten.

macht sich das Festhalten an derartigen Umgehungsmöglichkeiten bis zuletzt bemerkbar in Heideggers Versuchen, die Rezeption seiner Texte durch Anweisungen für das rechte, echt verstehende Hören zu steuern. Aber daneben führt der Umgang mit der in sich differenzierteren Verborgenheitsstruktur der Aletheia offenbar dazu, daß die Zweideutigkeit des Ausgesprochenen nicht mehr wie in *Sein und Zeit* gegen es verwendet wird. «Das Wort als Wort bietet», heißt es anläßlich von Hölderlins Dichtung, «nie unmittelbar die Gewähr dafür, ob es ein wesentliches Wort oder ein Blendwerk ist. [...] So muß sich die Sprache ständig in einen von ihr selbst erzeugten Schein stellen und damit ihr Eigenstes, das echte Sagen, gefährden.»[22]

Angesichts dieser Veränderung des Einsatzes der Sprache stellen sich verschärft die Fragen, die in Hinblick auf den Begriff der Unverborgenheit so heftig diskutiert wurden: ob überhaupt und in welchem Sinne hier noch von Wahrheit gesprochen werden sollte, und ob ungeachtet des Wortgebrauchs die damit verbundene normative Orientierung, der Maßstab der «Sache selbst» verschwindet. Auf die Frage der Inanspruchnahme des Titels «Wahrheit» komme ich noch zurück. Was das Maß angeht, so liegt es im Wesen dessen, was Heidegger als Unverborgenheit im Sinne der Lichtung des Seins zu denken versucht, daß sie «die Anweisung, sich nach einem Maß zu richten», nicht aber dieses selbst enthält.[23] Hingegen ist für ihn von offenkundiger Brisanz und ein immer wieder angesprochenes Thema, worauf, jenseits der Aussagewahrheit, die Verbindlichkeit und das Maß des philosophischen Denkens und Sprechens selbst beruht. An dieser Stelle entscheidet sich die Abgrenzung von der «Grundstellung der Subjektivität», wie sie in Kants Auffassung von der Philosophie als «Selbsthalterin ihrer Gesetze» beschlossen liegt, nämlich an der Frage, ob die Philosophie «nicht selbst erst gehalten und zum Halten bestimmt wird durch die Wahrheit dessen, wovon ihre Gesetze je Gesetze sind» (WW, S. 200). Und schließlich folgt den Fragen «Woher nimmt das Denken sein Maß? Welches ist das Gesetz seines Tuns?» die Bemerkung: «Nur im Vor-

22 M. HEIDEGGER, «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» (1936), in: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* Frankfurt a.M. 1996 (1944), S. 33–48, S. 37

23 TUGENDHAT, *Wahrheitsbegriff,* S. 374. Tugendhat wendet das hier gegen Heideggers Behauptung ein, daß letzteres der Fall sei. An dieser Stelle müßte man dann aber gegen Heidegger eher geltend machen, daß er den Maßstab selbst in diesem Zusammenhang überhaupt einbauen möchte.

beigehen sei jetzt die Dichtung genannt. Sie steht derselben Frage in derselben Weise gegenüber wie das Denken.»[24] Ein Indiz für die Rolle, die die Kunst bei der Klärung dieser Schwierigkeit zu spielen hat.

III.

Die in der «Lichtung» gegebene primäre Wahrheitsorientierung macht zum einen Wahrheit bindend in dem Sinne, daß sie den Vorzug desjenigen Erkennens und Aussagens bezeichnet, das dem dank der Lichtung dem Erkennen Zugeordneten und Zugänglichen entspricht, gegenüber demjenigen, das ihm nicht entspricht. Zum anderen «gründet» in der Aletheia als Verbundenheit von Sein und Denken «der mögliche Anspruch auf eine Verbindlichkeit des Denkens» (ZSD, S. 75), insofern sie selbst die «Sache» des Denkens ist. Diese Sache bindet zunächst in dem Sinne, in dem jeder Gegenstand eine Philosophie bindet, die «zu den Sachen selbst» will. Wenn wir annehmen, daß sie dies nicht als Gegenstand von Aussagen tun kann, so doch in einer Weise, die an Husserls Theorie von der Wahrheit nominaler Akte erinnert: es gibt z. B. die Möglichkeit der sachgemäßen oder nicht sachgemäßen Benennung der Aletheia,[25] die der Aufgabe der Philosophie entspringen mag, in der «produktiven Begriffsbildung» Sachgebiete zu erschließen.[26] Die Lichtung scheint aber noch in einem anderen Sinn Sache zu sein als die «Sachen selbst» der Phänomenologie (vgl. ZSD, S. 70 f.). Sie ist Sache der Philosophie (bzw. des Denkens, ein Unterschied, auf den ich hier nicht eingehe), insofern sie das Denken angeht (S. 67), sie ist das, «worum es sich in einem maßgebenden Sinne handelt, sofern sich darin etwas Unübergehbares verbirgt» (S. 4). Unübergehbar ist die Sache, weil sie, dem «alten Wortsinne [...] Rechtsfall, Rechtsstreit» folgend, als Streitfall, als das Strittige auftritt (S. 41, 67). Sachlich, könnte man also sagen, verhält sich das philosophische Denken dann, wenn es sich auf das Strittige einläßt und am Streit teil-

24 M. HEIDEGGER, «Brief über den Humanismus», in: ders., *Wegmarken,* S. 311–364 (zit. als BH), S. 362 f.

25 Es war «nicht sachgemäß und demzufolge irreführend, die Aletheia im Sinne der Lichtung Wahrheit zu nennen» (ZSD, S. 77). Sie wird «mit dem Namen ‹Lichtung› sachentsprechend genannt» (S. 72).

26 M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, Gesamtausgabe, Bd. 20, Frankfurt a. M. 1979, S. 4, S. 21.

nimmt. Bewegt sich Heidegger damit bereits in der Nähe derjenigen, die den philosophischen Wahrheitsbegriff dort für unverzichtbar halten, wo Behauptungen nicht einfach hingenommen, sondern bestritten und unter Rechtfertigungsansprüche gestellt werden? Diese Nähe ist vermutlich nur auf Umwegen zu erreichen. Denn, so Heidegger, als er noch bereit war, die Aletheia Wahrheit zu nennen:

> «die Unverborgenheit ist nicht nur erstritten in dem allgemeinen Sinne, daß unter Menschen nach der Wahrheit gesucht und um sie gerungen wird. Vielmehr ist das Gesuchte und Umkämpfte selbst, in sich, abgesehen vom Kampf des Menschen um es, in seinem Wesen ein Streit.»[27]

In Heideggers Vortrag *Der Ursprung des Kunstwerks*[28] spielt eine zentrale Rolle, wie der Aletheia als in sich selbst streithaft, als «Urstreit» (S. 47) und nicht nur als Streitgegenstand, im Ausgesprochenen entsprochen werden kann (im *Gesprochenen* insofern, als jede Kunstform, auch die bildenden, von Sprache und Dichtung «durchwaltet und geleitet» wird[29]). Allerdings ist dabei zu differenzieren, welche Aspekte des Werkcharakters für die Wahrheitsmöglichkeiten der Philosophie aufschlußreich sein könnten. Daß das Kunstwerk ein Werk, d. h. Geschaffenes ist, manifestiert sich Heidegger zufolge in betonter Weise in der Gestalt, in der der Streit fest-gestellt wird (UKW, S. 52). Die Philosophie hingegen verhält sich vermutlich eher wie das Handwerk. Das Handwerk, «merkwürdiges Spiel der Sprache, schafft freilich keine Werke».[30] Es muß hier offen bleiben, ob damit eine befriedigende Unterscheidung von Kunst und Philosophie er-

27 M. HEIDEGGER, *Parmenides,* Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43, Gesamtausgabe, Bd. 54, Frankfurt a. M. 1982 (zit. als GA 54), S. 25. Vgl. BH, S. 336.

28 M. HEIDEGGER, «Der Ursprung des Kunstwerks», in: ders., *Holzwege,* Frankfurt a. M. 1980 (1950), S. 1–72 (zit. als UKW).

29 UKW, S. 60, vgl. GA 54, S. 172 f.

30 UKW, S. 44. Heidegger denkt bei der Philosophie an das «Hand-werk der Schrift» (BH, S. 344). «Hand-werk» ist jedenfalls nicht «metaphorisch» gemeint. Die Handschrift hat einen konkreten Bezug zur Wahrheit, weil in der Hand die Möglichkeit des Wortes (der Hand-lung, des Vor-handenen usw.) liegt und damit die Wesensauszeichnung als Seinsbezug des Menschen. Heidegger scheint in diesem Zusammenhang, d. h. in einer auf Aletheia ausgerichteten Vorlesung über Parmenides, mit einem Exkurs über die Schreibmaschine bei seinen Zuhörern an die Grenzen des Verständnisses gestoßen zu sein (GA 54, S. 126, zuvor 118 f., 124 f.). Handwerklichkeit in diesem Sinne, also z. B. die Frage der Rückwirkungen der Maschine auf das Schreiben, sollte allerdings auch die Dichtung betreffen.

reicht wäre, ob eine solche in Wesensbestimmungen überhaupt möglich ist.[31] Dabei wäre die Möglichkeit eines Kunstwerkes, für das Gestalt oder Gestaltlosigkeit keine Rolle spielen, ebenso in Betracht zu ziehen wie eine Philosophie, für die ihre Durchbildung, etwa in der Gestalt eines Systems, entscheidend ist. Aber auch wenn die Philosophie den Streit nicht gestalthaft fest-stellt, so findet sie doch möglicherweise so statt, daß sie ihn ebenfalls «bestreitet». «Der Streit soll in einem eigens hervorzubringenden Seienden nicht behoben, auch nicht bloß untergebracht, sondern aus diesem eröffnet werden» (S. 49). Die Vergleichbarkeit von Werk und philosophischer Schrift könnte also, wenn nicht in der Art der Fixierung des Streites, so doch in seiner Eröffnung liegen.

Das Kunstwerk inszeniert den «Streit zwischen Lichtung und Verbergung in der Gegenwendigkeit von Welt und Erde» (S. 49). Darin durchdringen sich der offene Raum geschichtlicher Möglichkeiten und Festlegungen und dasjenige, was vor jeder Erschließung in einem solchen Raum zurückweicht. Damit entspricht das Werk der Struktur der Wahrheitsorientierung, welche sich manifestiert, indem sie ihren jeweiligen Auslegungen in kulturellen Rechtfertigungsstandards oder Sinnhorizonten Verbindlichkeit verleiht, aber dabei selbst im Dunkeln bleibt. Die Verbindlichkeit zweiter Ordnung,[32] der das Werk gehorcht, besteht darin, den jeweiligen Horizont von Orientierungen in diesem Bezug zu halten, der weder als ein Standpunkt außerhalb ihrer die primären Verbindlichkeiten einfach relativiert, noch sich als Grund ihrer Stabilisierung verwenden läßt. Das Werk kann dies nur, indem es sich auf den Streit von Verborgenheit und Unverborgenheit nicht so bezieht, daß es über ihn ist, seinen Begriff illustriert oder ihn mimetisch vergegenwärtigt. Das berücksichtigen die Formulierungen, daß es den Streit erst anstifte und bestreite (UKW, S. 35). Wenn man hier noch von Aletheia als Wahrheit sprechen wollte,[33] so liegt die Wendung, die

31 Dieser Frage gehe ich nach in «Being Hegelian after Danto» in: *History and Theory,* Herbst 1998.

32 Die Möglichkeiten von Stellungnahmen zweiter Ordnung arbeitet gut heraus M. SEEL, «Heidegger und die Ethik des Spiels», in: FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten,* Frankfurt a. M. 1989, S. 244–272.

33 Vgl. Heideggers eigene Randnotiz, Gesamtausgabe, Bd. 5, S. 1, und dazu D. JÄHNIG, «‹Der Ursprung des Kunstwerks› und die moderne Kunst», in: W. BIEMEL / F.-W. VON HERRMANN (Hg.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger,* Frankfurt a. M. 1989, S. 219–245, S. 241 ff.

der anfangs erwähnten Kehre in der Beurteilung des Ausgesprochenen entspricht, darin, daß dessen Wahrheit nicht mehr als Verhältnis zum Worüber beurteilt werden kann (S. 41), daß das Gesagte nicht als wahr, sondern als selbst «Wahrheit» in Frage kommt. Nur in diesem Fall ist die «Bewahrung des Werkes» (S. 52 f.) die ihm gegenüber angemessene Haltung.[34] Und nur in diesem Fall macht es Sinn, die Frage nach der Wahrheit der Interpretation umzukehren in die nach der Interpretation der Wahrheit.

Gibt es tatsächlich eine Korrespondenz zwischen dem Werkcharakter der Kunst und der Art, wie Philosophie anders als nur in Aussagen ein Seiendes ist, das einen Wahrheitsbezug eröffnet bzw. durchläßt, so müßte sich der Streit von Erde und Welt auch in ihr darstellen. In der Tat, das ist hier die These, finden sich in Heideggers Überlegungen zur Philosophie (und zum Denken) dazu deutliche Analogien. In *Sein und Zeit* bereits ist bemerkenswert, daß Heidegger das Schweigen als einen ursprünglichen Modus der Rede einführt (S. 164, vgl. 273, 277, 296 f., 322 u. ö.). Wenn er von der «Verschwiegenheit der Durchführung» (S. 174) schreibt, so ist damit sicherlich nicht gemeint, daß das Dasein vom Reden über das Schweigen zum Handeln übergeht und damit die Sprache verläßt.[35] Da gerade das Schweigen eine Weise ist, im Bereich

34 Seel rückt den Heidegger an dieser Stelle unterstellten Satz ins Zentrum seiner Kritik: «Es kommt nicht darauf an, Beurteiler, es kommt darauf an, Bewahrer der Wahrheit zu sein» («Ethik des Spiels», S. 248, 269). Meines Erachtens wird damit zu stark Gadamer in Heidegger hineingelesen. In unserem Zusammenhang heißt Seinlassen und Bewahren des Werkes nicht einfach die Übernahme seiner wahren Aussagen, auch nicht seiner Orientierungen oder sinnkonstituierenden Leistungen (das würde dem von Heidegger in SuZ, S. 168 gebrandmarkten «autoritativen Charakter» des Geredes entsprechen), sondern die Erhaltung eines Zugangs zur Wahrheitsfrage selbst. Beurteilungsmöglichkeiten sind damit nicht ausgeschaltet, sie betreffen aber nicht mehr die Frage, ob etwas Gesagtes oder Geschaffenes wahr ist, sondern ob es in letzerem Sinne «Wahrheit» ist (»Beurteilung der Wahrheit» ist eine insofern zweideutige Formulierung). Darin läge eine Parallele zu der Einsicht, «inwiefern die *kritische* Frage, welches die Sache des Denkens sei, notwendig und ständig zum Denken gehört» (ZSD, S. 6, Hervorh. im Orig.). Zwar betont Heidegger die Verbindlichkeit der philosophischen Tradition, aber ihr wird man durch bloßes Bewahren am wenigsten gerecht (ich komme darauf zurück).

35 Diese Deutung von D. THOMÄ, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Textgeschichte Martin Heideggers,* Frankfurt a. M. 1990, S. 443, der darin ein «zentrale Wendung Heideggers» sieht, halte ich für verfehlt. Eine Beziehung des «schweigenden Wortes» zu dem, was im Bildwerk in UKW als «Erde» bezeichnet wird, zeigt GA 54, S. 172 auf.

der Rede zu bleiben, läßt sich vermuten, daß Heidegger an dieser Stelle in eigener Sache spricht:[36] die verschwiegene Durchführung liegt in der schriftlichen Ausarbeitung des philosophischen Gedankens, in der «ausführenden Darstellung der Sache» (ZSD, S. 68). Ein durchgängiger Topos in Heideggers Umgang mit philosophischen Texten besteht darin, das in ihnen Ungesagte (oder Ungedachte) vom Gesagten abzuheben und es gegen das Gesagte zu wenden. Die Durchführung ist vermutlich nicht deshalb eine «verschwiegene», weil man beim Hand-werk des Schreibens nicht nebenbei spricht, sondern weil sie für das Moment des «Ungesagten» verantwortlich ist (vgl. BH, S. 344). Das erscheint paradox, denn auf ersten Blick müßte doch das Durch- und Ausführen eben darin bestehen zu sagen, was man zu sagen hat. Denkt man aber vom Streit von Erde und Welt her, so bringt gerade die Durchführung den philosophischen Gedanken in ein Element, das sich gegenüber Redaktionen, Referaten und Analysen als eigentümlich resistent erweist und damit das Sich-Verschließen der «Erde» zur Geltung bringt. Das Ungesagte wäre also hier nicht bloß das Vergessene oder Vorausgesetzte, welches die kritische Lektüre zu ergänzen hätte (ZSD, S. 76), sondern etwas, was durch den Text hindurch sich als in ihm Verdecktes eröffnet und die Variation der Reaktionen ermöglicht. Demgegenüber wäre das Gesagte der Anteil der «Welt» als der referierbare Gedanke, das Moment der Theorie oder der Sinnstiftung, das sich aus jeder Philosophie destillieren läßt.

Bestreitet auch die Philosophie den Streit der Aletheia als den von Erde und Welt, so stellt sich die Frage, wie sich daraus in spezifischerer Weise die Verbindlichkeit ergeben soll, die Heidegger zufolge in der Strittigkeit dieser Sache des Denkens begründet liegt.

Im Unterschied zum Kunstwerk im Heideggerschen Sinne wirkt in der Philosophie der Schein der Sprache sich dahin aus, daß ihre Texte primär so gelesen werden können (und in gewisser Weise auch müssen, um verstehbar zu sein), als sagten sie alles, was sie zu sagen haben, als seien sie in erster Linie aussagend Theorien über etwas, zumal über das Wesen der Wahrheit. (Auch Dichtung kann im übrigen durch entsprechende Lektüre in dieser Weise zur Philosophie gemacht werden). Auf der Ebene des Gesagten kann ein Streit unter Denkern und Denkerinnen in Form von gegenseitigen Widerlegungen stattfinden. Ein

36 Z. B. auch wenn davon die Rede ist, daß das «echt und neu Geschaffene» aufgrund der Langsamkeit der Durchführung «bei seinem Hervortreten für die Öffentlichkeit veraltet ist» (SuZ, S. 174).

solcher Streit erreicht aber die Sache, um die es geht, gar nicht erst. Aus diesem Grund – und nicht etwa, weil hier ein gläubig bewahrendes Seinlassen angemessener wäre –, ist «alles Widerlegen im Felde des wesentlichen Denkens [...] töricht» (BH, S. 336). Nicht nur verschließt sich die durchgeführte Philosophie den Widerlegungen – sie kann kaum jemals als überholt und erledigt in der Wissenschaftsgeschichte zurückgelassen werden –, einer solchen Rezeption entgeht auch, daß der entscheidende Streit von dieser Dimension des Sich-Verschließens erst ermöglicht wird.

Die Verbindlichkeit der Sache des Denkens verweist insofern für Heidegger auf die Verbindlichkeit der Tradition in einen spezifischen Sinn, sie ist inhaltlich begründet und nicht darin, daß die philosophische Tradition aus Werken von klassischem Rang besteht, denen man vertrauen sollte, und die nun schon mal da sind. «Jeder Versuch, einen Einblick in die vermutete Aufgabe des Denkens zu gewinnen, sieht sich auf den Rückblick in das Ganze der Geschichte der Philosophie angewiesen» (ZSD, S. 66). Inhaltlich begründet ist diese Angewiesenheit deshalb, weil die Sache des Denkens überhaupt nur zugänglich ist als das, Heidegger zufolge, in den Texten der europäischen Tradition Beschwiegene: die jede Bestimmung von Wahrheit aus dem Verhältnis von Sein und Denken erst ermöglichende Dimension der Lichtung, derjenigen normativen Orientiertheit, die gerade in allem Bestehen auf Rationalität noch geschickhaft hingenommen wird. Vermutlich erst, wenn man dieses Beschwiegenen gewahr ist, kann man behaupten, daß die «wesentlichen Denker stets dasselbe» sagen, wenn auch nicht «das Gleiche» (BH, S. 363). Könnte man die Texte der Philosophie als Werke in dem Sinne interpretieren, daß das Strittige der Aletheia im Streit des Gesagten und Ungesagten aufgebracht wird und zugänglich ist, wie in der gestalthaften Fest-stellung durch das Kunstwerk, so würde eine solche Interpretation auch schon ausreichen, sich des fraglichen Themas zu vergewissern. Da dies nicht der Fall ist, ist es die Aufgabe gerade des Interpreten, den Streit erst zu eröffnen, indem er das in den Philosophien Beschwiegene dem Gesagten entgegenhält, um so ihr Denken auf das Selbe zu beziehen und «sich in die Zwietracht [zu] wagen» (BH, S. 363). Die Tradition *als solche* ist so wenig verbindlich, daß es vermutlich überhaupt keine Philosophie gibt, die man einfach unbesehen bewahrend und auslegend übernehmen könnte. «In das Gleiche flüchten ist ungefährlich» (ebd.), worauf es ankommt, ist, die Strittigkeit der Sache überhaupt erst herauszuarbeiten. In *Sein und Zeit* heißt es:

«Der *Streit* bezüglich der Interpretation des Seins kann nicht geschlichtet werden, *weil er noch nicht einmal entfacht ist.* Und am Ende läßt er sich nicht ‹vom Zaun brechen› sondern das Entfachen des Streites bedarf schon einer Zurüstung. Hierzu allein ist die vorliegende Untersuchung *unterwegs*».[37]

Versteht Heidegger die Sache der Philosophie in ihrer Verbindlichkeit als Streit und die Philosophie (zusammen mit der Kunst) als den Ort, wo dieser Streit allererst eröffnet wird, so begibt er sich in eine Nähe zum Deutschen Idealismus, die ihm selbst nicht entgangen ist. Schon die Rede von der «ausführenden Darstellung der Sache», in der «die Sache der Philosophie ‹selbst› zum Vorschein komme», gibt ausdrücklich Hegel wieder (ZSD, S. 68). Daß die Auffassung vom «streithaften Wesen der Wahrheit» die Negativität der absoluten Idee evoziert, liegt auf der Hand (GA 54, S. 27). Schließlich stellt sich angesichts der These Heideggers von der Aletheia als dem in den Texten der philosophischen Tradition Ungesagten und Zugeschickten die Frage, ob seine Aufklärung des Ungesagten nicht gerade die Dimension des Sich-Verschließens, des Aufbewahrtseins für den Streit *unter* Denkenden endgültig aufhebt, das heißt die Geschichte der Philosophie beendet (ZSD, S. 44), was der Einsicht Hegels entspricht, daß es Geschichte nur geben kann, solange es noch etwas Verborgenes und Ungedachtes gibt. Die Abgrenzung gegen Hegel ist zunächst von einer Polemik gekennzeichnet (z. B. GA 54, S. 27), die einer merklichen Gelassenheit weicht, als Heidegger in dem Vortrag «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» (in ZSD) diejenige Wendung vollzieht, von der schon öfters die Rede war und die ihn vor Hegel sozusagen in Sicherheit bringt: die Gleichsetzung der Aletheia mit «Wahrheit» aufzugeben. Die für Heidegger bis dahin so zentrale «Rede von der ‹Wahrheit des Seins›» habe, heißt es hier, «in Hegels ‹Wissenschaft der Logik› ihren berechtigten Sinn, weil Wahrheit hier die Gewißheit des absoluten Wissens bedeutet» (ZSD, S. 77). Ließe sich das Entfachen des Streites im Durchgang durch die philosophische Tradition durch Aufbietung des in ihr Ungesagten so verstehen, daß damit die Wahrheit selbst inszeniert wird, so kann dieses Ins-Werk-Setzen der Wahrheit nicht anders aufgefaßt werden denn als ein endgültiges Bescheidwissen in dieser und über diese Tradition. Heidegger gibt seinen Wahrheitsbegriff als Aletheia nicht deshalb auf, weil er eingesehen hätte, daß der Aletheia das für Wahrheit spezifische

37 SuZ, S. 437. Und später: «Diese Sätze gelten heute noch nach zwei Jahrzehnten» (BH, S. 344).

Moment der Normativität fehlte (dazu hat er angesichts seiner Auffassung von Sachlichkeit und Verbindlichkeit keine Veranlassung), sondern weil er sie von den vom philosophischen Wortgebrauch her für ihn unvermeidlich erscheinden Konnotationen der Evidenz oder Gewißheit freihalten möchte.

Die Rücknahme Heideggers zieht nicht nur Konsequenzen aus zuvor Angelegtem und beseitigt auch nicht einfach nur eine mißverständliche Äquivokation.[38] Sie schafft eine neue Situation insofern, als «die Frage nach der Richtigkeit sich in voller Schärfe wieder stellt und damit in ihrer Eigenständigkeit bestätigt wird».[39] Aber nicht nur die Wahrheitsfrage im engeren Sinne ist damit wieder offen, es fragt sich auch, worin Wahrheitsansprüche philosophischer Texte bestehen können, wenn nicht schon ihr Bezug zur Strittigkeit der Aletheia als dem Ungesagten und als das im Verhältnis von Gesagtem und Ungesagtem zu Realisierende ihre Wahrheit ausmacht. Festzuhalten ist zunächst, daß von dieser Differenzierung nicht berührt wird, daß philosophische Texte als durchgeführte Philosophie verbindlich sind als Zugang zur Wahrheitsfrage, nicht erst als Entscheidung über sie. Sie als diesen Zugang wahrzunehmen, bedarf nicht einer neuen Theorie der Wahrheitsorientierung etwa im Sinne einer Metaphysik des Ereignisses (ZSD, S. 22 f.). Das Ereignis einfach ankommen zu lassen, heißt aber sicherlich auch nicht, sich dem pflegenden Gespräch mit der Tradition zu überlassen in dem Zutrauen, dabei der Wahrheit der gemeinsamen Sache zu begegnen. Denn «welches die Sache des Denkens sei» ist nach wie vor die «*kritische* Frage», die «notwendig und ständig zum Denken gehört» (ZSD, S. 61). So führt die Wahrnehmung der Verbindlichkeit des Zuganges zur Wahrheitsfrage (die nicht in der Frage nach der «Wahrheit» dieses Zuganges bestehen kann, sondern nur darin, zur Kenntnis zu nehmen, daß er möglich ist) erst einmal ins Offene, und damit auch in das Offene der Frage, die Heidegger mit dieser späten Wendung hinterlassen hat. Er selbst hat den Verzicht auf den erweiterten Wahrheitsbegriff wohl im Zusammenhang gesehen mit der Einsicht in die Endlichkeit und Vorläufigkeit des Denkens (ZSD, S. 38) und damit des Ereignisses selbst (S. 53, 58), mit der er auf Distanz zu Hegel geht. Diese Vorläufigkeit ist nicht zu verstehen als ein Fallibilismus, der sich, wenn auch antizipatorisch, noch im Raume einer in

38 Vgl. GETHMANN, «Zum Wahrheitsbegriff», S. 123.
39 LAFONT, *Zur linguistischen Wende,* S. 225.

Gewißheit einzuholenden Wahrheit bewegt,[40] sondern als Abstandnahme und Freigabe (S. 32, 38). Dieser Versuch, möglicherweise überzeugenden Einwänden durch präventive Zurückhaltung zu entgehen, provoziert allerdings zu der Frage, ob ein «eigentlicher» und «seinlassender» Umgang mit dem Wahrheitsproblem in der Philosophie darin bestehen könnte, nicht nur auf dem «Pfad des Schweigens heimisch» zu werden im «Hand-werk» der Schrift (BH, S. 344) und damit Texte zu schaffen, deren Zug zur Symmetrie[41] die Grenzen philosophischer Aussagbarkeit eigens sichtbar zu machen versucht, sondern sich auf die vorgefundenen Rechtfertigungsstandards und Ausweisungspraktiken (vgl. Anm. 21) in ihrer Vorläufigkeit einzustellen und am Streit mitzuwirken, indem man in ihm Stellung bezieht.

40 Dazu die interessante Kritik dieser Figur als metaphysisch bei A. WELLMER, *Der Streit um die Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen,* Vortrag in Basel am 18.6.1998.

41 Zu diesem aufschlußreichen Interpretament der Heideggerschen Spätphilosophie vgl. D. THOMÄ, *Zeit des Selbst,* S. 804 ff.