



## **Zeigen und Berühren: Der pragmatische Sinn der Rede bei Heidegger im Hinblick auf Aristoteles Auffassung der Wahrheit**

DIEGO D'ANGELO

*Albert-Ludwig-Universität Freiburg i. Br. – Università degli Studi di Milano*

*Die Sterblichen sind, das sagt: wohnend durchstehen sie Räume auf Grund ihres Aufenthaltes bei Dingen und Orten [...]. Wir gehen stets so durch Räume, daß wir sie dabei schon ausstehen, indem wir uns ständig bei nahen und fernen Orten und Dingen aufhalten.<sup>1</sup>*

**Abstract** In diesem Text wird der Versuch gemacht, Heideggers Erörterung des Begriffs der „Rede“ in einer Auseinandersetzung mit einigen Passagen aus der *Metaphysik* des Aristoteles über Berühren und Wahrheit zu lesen. In dieser Interpretation zeige ich, dass das Phänomen des Berührens uns dabei helfen kann, den „praktischen“ oder pragmatischen Charakter der Rede zu verstehen als Umgang mit dem Zuhandenen. Dies wird uns in Stand setzen, Heideggers Kehre von einer Auffassung der Wahrheit als *Erschlossenheit* (in *Sein und Zeit*) zu einer Wahrheit, die sowohl Lichtung als auch Verbergung ist (zum Beispiel in *Der Ursprung des Kunstwerkes*), nachzuvollziehen. Im letzten Teil meines Textes werde ich diese Interpretation weiterverfolgen, indem einige Passagen aus Heideggers späten Werken in Betracht gezogen werden. So wird es möglich, einen Zusammenhang zwischen Leib und Wahrheit auszumachen, der über Heideggers eigenen Verständnis dieser Phänomene hinausreicht..

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“, in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, S. 158.

## 1. Einleitung

Die Paragraphen über den Begriff der Rede in *Sein und Zeit* gehören zu den am meisten diskutierten Passagen dieses Werkes und vielleicht der *Gesamtausgabe* überhaupt. Ebenso klar ist dabei aber auch, dass die Vielfältigkeit der Lektüren, denen diese Stellen unterworfen worden sind, einerseits die Möglichkeit einer eindeutigen Interpretation aufhebt, andererseits unmittelbar auf die Schwierigkeit des Texts selbst zurückgehen. Ziel der vorliegenden Untersuchung<sup>1</sup> ist nicht, eine eindeutige Interpretation zu versuchen — was sich höchstwahrscheinlich als schlechthin unmöglich entpuppen könnte —, und umso weniger eine Gesamtdarstellung der bis heute vorgeschlagenen Stellungnahmen zu liefern. Dieser Text wird vielmehr einfach nur eine *erneute* Interpretation versuchen, wobei das Ziel erreicht wäre, wenn damit einige bisher unbemerkt gebliebenen Zusammenhängen zum Vorschein kommen würden.

Unsere Untersuchung wird sich in den ersten beiden Abschnitten (2. und 3.) damit beschäftigen, Heideggers Konzeption der Rede mit einigen Passagen des Aristoteles zu kontrastieren, damit zur Geltung kommen kann, nicht nur inwiefern die Interpretation der Wahrheit im Buch  $\Theta$  der *Metaphysik* sehr nah an Heideggers eigener Konzeption der Wahrheit liegt, sondern vor allem inwiefern zu einer so verstandenen Wahrheit eine schlicht praktische Auffassung der Rede als Handlung gehört. Das wird verstärkt durch Aristoteles eigene Erläuterungen, denen zufolge die Wahrheit sich in Reden und Berühren konstituiert.

Im folgenden Abschnitt (4.) werden wir die Rede abgrenzen gegenüber einem wichtigen Element in Heideggers Sprachauffassung, so wie sie in *Sein und Zeit* präsentiert wird, nämlich der Aussage, dessen Grundzug das *Aufzeigen* ist. Damit wird sich uns erschließen, in welchem Sinne der Zusammenhang von Berühren und Zeigen Heideggers Begriff der Rede erhellen kann, sodass wir dann das Verhältnis vom Zeigen (in einem dreifachen Sinne problematisiert) mit Berühren und Wahrheit diskutieren können, auf das Aristoteles hinweist. In diesem Abschnitt werden wir auch zu zeigen versuchen, inwiefern beim späten Heidegger eine „ursprünglichere“ Auffassung der Wahrheit nicht mehr als Erschlossenheit, sondern als Spiel von Lichtung und Verbergung vertreten wird, und inwiefern diese gerade mit dem Berühren in Zusammenhang treten kann. Im letzten Abschnitt dann (5.) wird ein Versuch aufgestellt, die gewonnene Interpretation mit einigen Beschreibungen des Leibes im späten Heidegger kurz auseinanderzusetzen, derart,

---

<sup>1</sup> Tobias Keiling sei für die sorgfältigen Sprachkorrekturen herzlich gedankt.

dass eine neue Bahn aufgemacht werden kann, um den Leib noch einmal zu denken, zwar im Ausgang von Heidegger, aber nicht in unmittelbarer Bezugnahme auf seine Schriften.

## 2. Das Berühren im Buch Θ der Metaphysik

Der Bezug, den wir hier zum Buch IX (Θ) der *Metaphysik* herzustellen versuchen, ist nicht beliebig. Dass Aristoteles wahrscheinlich den wichtigsten Einfluss auf Heidegger ausgeübt hat, ist heute nicht zu bestreiten<sup>1</sup>. Im Buch IX, und insbesondere im Kapitel 10, das wir jetzt näher erläutern werden, befindet sich eine innerhalb der aristotelischen Philosophie sehr wichtige Erläuterung von Wahrheit und Unwahrheit in Bezug auf das Sein des Seienden<sup>2</sup>, eine Erläuterung, die sehr nah an Heideggers eigener Interpretation der Wahrheit steht<sup>3</sup>. Durch eine Kontrastierung beider Auffassungen hoffen wir, einen neuen Zugang zu Heideggers Verständnis der Wahrheit zu gewinnen und dadurch auch die Möglichkeit, seine Stellungnahme weiter entwickeln zu können. Diese Passagen aus der *Metaphysik* werden uns ferner ins Stande setzen, einige Begriffe von Heideggers früher Philosophie wenn nicht *klarer* zu verstehen, so zumindest in einem neuen Licht.

Die vieldiskutierte Definition, die Aristoteles von der Wahrheit im Kapitel 10 gibt, fängt mit der Feststellung an, dass „Seiendes“ (τὸ ὄν) und „Nicht-Seiendes“ (τὸ μὴ ὄν) oft in verschiedenen Zusammenhängen gebraucht sind, in Bezug auf die Kategorien nämlich (κατὰ τὰ σχήματα τῶν

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu vor allem für den klaren Bezug mit unserer Problematik F. Volpi, „La question du λόγος dans l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d’Aristote”, in: J. F. Courtine (Hrsg.), *Heidegger 1919-1929: de l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996, S. 33-67. An anderer Stelle macht Volpi gerade darauf aufmerksam, dass Heideggers Interpretation der Wahrheit der des Aristoteles viel schuldig ist: F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma/Bari 1984, S. 69. Über das Verhältnis von Heidegger mit Aristoteles in deutscher Sprache ist auch zu vergleichen: A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zabrowski (Hrsg.), *Heidegger und Aristoteles*, Alber Verlag, Freiburg/München 2007.

<sup>2</sup> Aristoteles hat sich mit dem Problem der Wahrheit und Unwahrheit auch im Bezug auf das Sein im Buch E, Kapitel IV auseinandergesetzt, das wir aber hier außer Betracht lassen müssen.

<sup>3</sup> Heidegger selber hat diese Passagen interpretiert. Vgl. dazu vor allem M. Heidegger. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe (Im Folgenden: GA) 21, hrsg. Von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, S. 170-190.

κατηγοριῶν) oder auf Akt und Potenz (κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν). Aber eine dritte Variante gewinnt in der Erläuterung des Aristoteles die Oberhand, nämlich die Diskussion von Seiendem und Nicht-Seiendem in Bezug auf Wahrheit und Falschheit (ἀληθές ἢ ψεῦδος). Wahrheit nimmt also eine besondere Stellung in der Diskussion von Seiendem und Nicht-Seiendem ein, und nachdem Aristoteles kurz die Wahrheit der „zusammengesetzten“ oder „abgetrennten“ Sachen (πραγμάτα) diskutiert hat, liefert er eine Definition von Wahrheit für die „einfachen“ Dingen (τὰ ἀσύνθετα)<sup>1</sup>:

ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθές ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτ' ἀτάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν [...]

Aber Wahrheit und Falschheit sind das Folgende: Berühren und Reden sind Wahrheit (nämlich sind Aussage und Rede nicht dasselbe) und Nicht-Berühren ist Unwissen [...].<sup>2</sup>

Aristoteles gibt in dieser Passage also eine Definition von Wahrheit und Falschheit im Hinblick auf die einfachen Sachen. Während Wahrheit als Reden und Berühren bestimmt wird, kommt Falschheit als Gegenbegriff zur Wahrheit in der Erläuterung eigentlich nicht mehr vor. An deren Stelle tritt das ἀγνοεῖν<sup>3</sup>, das Unwissen, das einfach als Nicht-Berühren (μὴ θιγγάνειν)

---

<sup>1</sup> Diese ἀσύνθετα sind dasselbe als das, was in *Über die Seele*, Buch Ψ, 6, 430 b 14-20 erläutert wird: τὸ τῷ εἶδει ἀδιαίρετον. Darunter versteht Aristoteles alle einfache Termini, wie „Mensch“, „Pflanze“ u.s.w. — und daher auch die einfachen Substanzen wie z.B. Gott (vgl. Aristoteles, *Über die Seele*, hrsg. von H. Seidl, Meiner, Hamburg 1995, S. 122-123).

<sup>2</sup> Aristoteles, *Metaphysik* 1051b 23-25 (Griechischer Text: Aristotle, *Metaphysica*, hrsg. von W. Jaeger, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford 1957). Die Passage ist von mir übersetzt. Die klassische deutsche Übersetzung von H. Bonitz lautet: „Vielmehr ist es beim Wahren oder Falschen hier so, dass jenes ein ‚Berühren‘ und sagen ist — denn Sagen ist nicht dasselbe wie Aussagen über etwas —, das Nichtwissen aber ist ‚Nicht-Berühren‘“ (Aristoteles, *Metaphysik*, zweiter Halbband: Bücher VII (Z) — XIV (N), hrsg. von H. Bonitz, Meiner Verlag, Hamburg 1980, S. 135). D. W. Ross übersetzt ins Englische folgendermaßen: „but truth and falsity is as follows: contact and assertion are truth (assertion not being the same as affirmation) and ignorance is non-contact“ (Aristotle, *Metaphysics*, Band VII von „The Works of Aristotle Translated Into English“, hrsg. von D. W. Ross, Clarendon Press, Oxford 1954, ohne Seitenzahlangaben).

<sup>3</sup> Wir haben ἀγνοεῖν mit Unwissen übersetzt, aber eine nähere Diskussion der Bedeutung dieses Ausdrucks befindet sich später im Text.

aufgefasst wird. Hier wird also Falschheit nicht mehr in Betracht gezogen und daher Wahrheit nicht mehr in Gegensatz zu ihr verstanden; Wahrheit beschränkt sich nicht auf das Aussprechen im Sinne der Aussage, welche wahr oder falsch sein kann; Wahrheit bezieht sich vielmehr auf Reden und Berühren, und dessen Gegenbegriff ist ἀγνοεῖν. Daraus folgt aber auch, dass es keinen Sinn haben kann, zu sagen, ἀγνοεῖν sei das Nicht-reden — sondern: als einziger möglicher Gegenbegriff zur Wahrheit innerhalb dieser aristotelischen Definition bleibt nur Nicht-Berühren. Wenn es zwar richtig ist, zu sagen, dass Aristoteles Wahrheit als Reden (φάναι) und Berühren (θιγγεῖν und θιγγάνειν) auffasst, muss man auch darauf hinweisen, dass die Konfrontation mit dem Problem der Wahrheit ergibt, dass eigentliche Wahrheit als Wissen (νοεῖν) nur als Berühren verstanden werden kann.

Da eben in der Definition nur Unwissen als Nicht-Berühren den Gegensatz zur Wahrheit bildet und damit die Bedeutung der Rede in der Auffassung der Wahrheit eine abgeschwächte Stellung einnimmt, kann man sofort sehen, dass die Worte θιγγεῖν und θιγγάνειν die allerwichtigste Rolle spielen; daher gilt es nun, Präziseres darüber zu berichten. Die semantische Sphäre des Wortes θιγγάνω greift einige Grundbedeutungen auf: Erstens bedeutet das Wort eben „berühren“, „etwas anrühren“, und dies schließt von vornherein Emotionen ein, wenn auch nicht bestimmte Emotionen. Positiv kann es nämlich heißen „umarmen“ oder „eheliche Gemeinschaft haben mit jemandem“, aber es kann auch eine feindliche Bedeutung annehmen, als „angreifen“, „sich vergreifen an“, „treffen“. Den roten Faden des „emotionellen Belangs“ in seiner beiden Facetten folgend, gewinnt das Wort in übertragenem Sinne die Bedeutungsnuancen von „rühren, die Seele berühren“ oder „kränken“. Darüber hinaus hat θιγγάνω einen stark praktisch geprägten Sinn als „sich mit etwas befassen“ oder sogar „etwas in den Mund nehmen“, als „teilnehmen“ oder „teilhaben“ an etwas<sup>1</sup>. In allen diesen Bedeutungen geht es um Phänomene der Nähe, der Begegnung mit etwas.

---

<sup>1</sup> W. Gemoll, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, Oldenbourg Verlag, München 1991, S. 376. Auf English verzeichnet *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* (abrufbar unter <http://www.tlg.uci.edu/lsg/>) folgende Bedeutungen: „touch, handle“, „take hold of something“, „have intercourse with“, und in feindlichem Sinn „to attack“; es bedeutet auch, im Bezug auf „feelings“, „to touch somebody“ oder „to reach to the heart“. Daneben hat das Wort (und da geht das Wörterbuch explizit auf Aristoteles *Metaphysik* zurück) die Bedeutungen „touch upon something in speaking or discussion“, aber auch „of the mind“ im Sinne von „apprehend“, νοῦς (vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1072 b 21, θιγγάνων καὶ νοῶν).

In welchem Sinn nun zu verstehen ist, dass Berühren die erste Bedeutung von Wahrheit ist, erschließt sich ohne weiteres aus dem Zusammenhang des Kapitels im Buch Θ der *Metaphysik*. Aristoteles bestreitet nämlich durchgängig die Möglichkeit des Irrtums bei der Erkenntnis von einfachen Sachen. In diesem Fall kann die Falschheit nämlich nicht nur bloß akzidentiell sein (κατὰ συμβεβηκός): Es ist unmöglich, dass man sich in Bezug auf sie irrt. Wir können es nur dann mit Unwissen zu tun haben, wenn etwas nicht berührt wird: Man kann also diese „einfachen Sachen“ entweder kennen oder nicht kennen, berühren oder nicht berühren, aber sich zu irren ist nicht möglich. In der Erkenntnis der einfachen Sachen wird also „Berühren“ als erster Sinn von Wahrheit genannt, und das bedeutet, wenn wir allen Bedeutungen des Wortes θιγγάνω Rechnung zu tragen versuchen: Wahrheit ist Wahrheit des Berührens, des emotionalen oder stimmungshaften Zu-Tun-Habens mit πράγματα, wenn wir berühren und „uns rühren“ zugleich, wo es also ein Zusammenspiel von angetasteter Sache und antastender-angetasteter Seele gibt.

Aber die Wahrheit ist nicht nur, laut Aristoteles, Wahrheit des Berührens, obwohl das sich als primäre Bedeutung auszeichnet, sondern es gibt auch eine Wahrheit des Redens. Wohl bemerkt, hier geht es auf keinen Fall um die Wahrheit der κατάφασις, der etwas eine Eigenschaft zusprechende Aussage<sup>1</sup> (Aussage und Rede sind nämlich nicht dasselbe), sondern um das Reden (φάσις) schlechthin.

Das Wort φάναι, aus φημί, „sagen“ oder „seine Meinung offenbaren, äußern, erklären, aussagen, behaupten“, wird hier als „reden“ übersetzt. Das Wort φάσις geht auf diesem Verb zurück<sup>2</sup> und bedeutet eigentlich „Anzeige“<sup>3</sup>. Φημί kann, wie auch θιγγάνω, positive („ja sagen“, „bejahen“) oder negative Bedeutung („verneinen“, „verweigern“) annehmen. In der Passage des Aristoteles wird ferner darauf bestanden, wie φάσις und κατάφασις nicht dasselbe sind. Κατάφασις ist nämlich laut *Gemoll* einfach „Bejahung“: das Reden verliert also seine „Unbestimmtheit“ und daher wird κατάφασις normalerweise als „Aussage“ übersetzt. In seiner englischen, jetzt zu einem Standard gewordenen Übersetzung gibt David W. Ross sie als „assertion“

---

<sup>1</sup> Diese Art der Wahrheit wäre nach Aristoteles die Wahrheit, die zusammengesetzte Sachen trifft: Wir sagen nämlich die Wahrheit, wenn wir zwei zusammengesetzte Sachen als zusammengesetzt denken (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Buch Θ, Kapitel 10, 1051b).

<sup>2</sup> Vgl. W. Gemollt, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, S. 782.

<sup>3</sup> A. a. O., S. 779.

respektive „affirmation“<sup>1</sup> wieder, was dem griechischen Sinne am besten entspricht. Der wichtigste Aspekt von diesen Termini für unsere Interpretation ist der direkte semantische Bezug, den das Wort φάσις zu φαίνω<sup>2</sup> behält. φαίνω bedeutet „erscheinen lassen“, „ans Licht bringen“, „offenbar machen“<sup>3</sup>. Wenn wir diese etymologische Verwandtschaft festhalten, ist φάσις zunächst als „offenbaren“ zu verstehen, wobei was offenbar wird ist der eigene Blick (die eigene Meinung, könnte man sagen) auf die Dinge, das eigene Sein zu den Dingen, von denen etwas gesagt werden muss.

Nur aufgrund der Offenbarmachung, die im Reden oder im Berühren stattfindet, ist es dann möglich, ausdrücklichen Bezug auf die „beredete“ Sache zu nehmen mit einer Aussage, mit einer Κατάφασις. Κατάφασις enthält schon, anders als bei φάσις, eine positive bzw. negative Stellungnahme zu den Dingen, wie wir angedeutet haben: Die Dingen werden nämlich in der Rede als φάσις einfach angezeigt, da φημί an sich sowohl negative als auch positive Bedeutung haben kann. Dasselbe, wie wir gesehen haben, gilt auch für θιγγάνω, und das bezeugt die Gleichursprünglichkeit beider Momente gegenüber der Aussage. Beides konstituiert nämlich eine „undeterminierte“ Wahrheit, die einfache Eröffnung einer Leerstelle, und d. h. wiederum, die Erschließung der Möglichkeit jeglicher (positiver oder negativer) Bezugnahme. Falschheit als Gegenbegriff zur Wahrheit tritt erst mit dieser Bivalenz der Aussage auf. In der Aussage nämlich haben wir keine solche Bereitschaft für beide Momente, sondern eines der beiden hat immer schon einen bestimmten Vorrang erhalten. Die κατάφασις hat assertorischen Charakter, sie stellt eine Behauptung auf. Mit anderen Worten: φάσις und θιγγάνω, Reden und Berühren machen eine positive bzw. negative Bezugnahme möglich, während jede κατάφασις, um überhaupt eine Aussage sein zu können, etwas entweder bejahen oder verneinen muss. Bejahung ist dabei die häufigste Bedeutung des Wortes κατάφασις<sup>4</sup>, während ἀπόφασις die Verneinung darstellt.

---

<sup>1</sup> S. oben, Anmerkung 7.

<sup>2</sup> Rein grammatikalisch gesehen könnte das Wort φάναι (aus dem Kontext herausgenommen) Aorist zu φαίνω sein. Die nahe Verwandtschaft von beiden Wörtern wird auch von dem Wort ἀπόφασις bewiesen, dass sowohl Verneinen als auch einfach „Meinungsausserung, Rede“ bedeuten kann, je nachdem, aus welchem Verb es abgeleitet ist: Im ersten Fall kommt es nämlich aus ἀπό-φημι, im zweiten aus ἀπο-φαίνω (vgl. a. a. O., S. 114).

<sup>3</sup> A. a. O., S. 780.

<sup>4</sup> A. a. O., S. 422.

Diese doppelte Struktur der Wahrheit zwischen φημί und θιγγάνω lässt klar im Aristoteles Text klar zum Vorschein kommen, inwiefern hier die Wahrheit nicht der Gegenbegriff zur Falschheit ist, sondern vielmehr zu Unwissen (ἀγνοεῖν). Nicht-Berühren, Nicht-ans-Licht-bringen und Nicht-Vernehmen ist der Wahrheit gegenübergestellt, weil diese Formen des Unwissens verhindern, dass überhaupt auf etwas propositional Bezug genommen werden kann. Günter Figal erläutert die hier diskutierte Passage folgendermaßen:

Das „Berühren“, von dem Aristoteles spricht, meint die schlichte Kenntnis einer einfachen Bestimmung des Seienden, und deshalb gleichen auch die „Namen“ dem ohne Synthesis und Dihairisis Vernommenen [...]: wer einfach nur „Haus“ sagt, weist nichts auf, aber dokumentiert doch eine Kenntnis. Ebenso verhält es sich mit den bestimmten Möglichkeiten des Verhaltens: auch sie müssen als solche zunächst einfach „berührt“ sein, damit man sich überhaupt fragen kann, wie man sich im einzelnen verhalten will und ob man es kann.<sup>1</sup>

Dieses Zitat gibt uns Anlass zu verstehen, inwiefern der Diskurs des Aristoteles auch mit demjenigen Heideggers übereinstimmt. Als Erstes fällt es nämlich nun nicht schwer, die Unterscheidung zwischen *Rede* und *Aussage* in *Sein und Zeit* auf die zwischen φάσις und κατάφασις in der *Metaphysik* zurückzuführen, da beide auf das Phänomen des Aufzeigens zurückgehen. Darüber hinaus stellt das Zitat auch einen wichtigen Bezug zu Heideggers Begriff des „Sich-Verhaltens“ her. Das Aufzeigen bildet Heidegger zufolge einen der Wesenszüge der Aussage: Im Aufzeigen wird etwas gezeigt und damit zum Vorschein und ans Licht gebracht. Heidegger geht ausdrücklich auf die aristotelische Terminologie zurück:

Aussage bedeutet primär *Aufzeigung*. Wir halten damit den ursprünglichen Sinn von λόγος als ἀπόφασις fest: Seiendes von ihm selbst sehen zu lassen. In der Aussage: „der Hammer ist zu schwer“ ist das für die Sicht Entdeckte kein „Sinn“, sondern ein Seiendes in der Weise seiner Zuhandenheit<sup>2</sup>.

Was Heidegger hier sagt, können wir folgendermaßen umschreiben: Das Wort „Aussage“ in seiner primären Bedeutung meint ἀπόφασις, weil sie

---

<sup>1</sup> G. Figal, *Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Beltz Athenäum, Frankfurt am Main 1988, S. 168.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen <sup>11</sup>1927, S 154.



eine Sache (πρᾶγμα) oder, wie Heidegger sagt, ein Seiendes in seinem pragmatischen, zuhandenen Sinn sehen lässt auf der Basis von etwas (ἀπό); dass es diesen geteilten Hintegrund gibt, wird aber von Heidegger in der dritten Bedeutung (neben dem „Bestimmen“ als zweite Bedeutung) von Aussage dargestellt, nämlich als Mitteilung.

Aussage bedeutet *Mitteilung*, Heraussage. [...] Sie ist Mitsehenlassen der in der Weise des Bestimmtes Aufgezeigten. Das Mitsehenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen. „Geteilt“ wird das gemeinsame *Sein zum* Aufgezeigten, welches Sein zu ihm festgehalten werden muß als In-der-Welt-Sein, in *der* Welt nämlich, aus der her das Aufgezeigte begegnet.<sup>1</sup>

In seiner Ausgesprochenheit, und d. h. hier notwendigerweise in der sprachlichen Verlautbarung, wird das Mitsehenlassen mit dem Anderen geteilt, es wird kommuniziert. Dieses Sehenlassen ist nichts anderes als die Aufzeigung: In der kommunikativen Verlautbarung wird das *Sein-Zu* als Sich-Verhalten-Zu dem Anderen mitgeteilt, indem etwas aufgezeigt wird, etwas also, worauf im Sein-Zu Bezug genommen wird. Dass das auch der Fall für die aristotelische Interpretation der Wahrheit ist, bezeugt die Vorsilbe κατά: Als Bezugswort bezeichnen κατά und ἀπό nämlich eine vorausgesetzte Möglichkeit, mit etwas (Entdecktem) in Bezug zu treten. Κατά bedeutet „um etwas willen, gemäß, zufolge, nach“ und eben „im Verhältnis zu“<sup>2</sup>, und ἀπό hat (unter anderem) räumliche Bedeutung als „von etwas her“ und kausale Bedeutung als „Herkunft“<sup>3</sup>.

Also wiederholen wir noch einmal, der Klarheit halber: Die Aufzeigung zeigt auf ein vorliegendes Seiende, indem auf ihn im Sein-Zu Bezug (Κατά oder ἀπό) genommen wird, und macht es damit dem Anderen mittelbar in einer sprachlichen Verlautbarung. Bei unserer Erläuterung wird eines klar: Heidegger selbst erkennt an, dass die Bedeutung der Rede als „Mitteilung“ auf die Bedeutung als Aufzeigung aufbaut, da die Möglichkeit der Mitteilung eines Bezugs die Bezugnahme voraussetzt, aber das ist für sich allein unzureichend. Die Aufzeigung zeigt nämlich *auf* etwas, und darum muss dieses etwas immer schon „offen“ da vor uns liegen; im Moment ist aber gar nicht klar, wie diese Öffnung stattgefunden hat bzw. wieso etwas schon zur Verfügung für eine mögliche Bezugnahme steht. Ein erster

---

<sup>1</sup> A. a. O., S. 155.

<sup>2</sup> Vgl. W. Gemoll, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, S. 410.

<sup>3</sup> A. a. O., S. 96-97.

Hinweis in diese Richtung, der eine Antwort auf diese Frage liefern könnte, kommt von F.-W. Von Herrmanns Darstellung, wenn er behauptet:

Das zutunhabende Besorgen als Bewendenlassen hat den Charakter eines Entdeckens des Seienden in seinem Sein. Entdecken aber heißt: das Seiende vorgängig auf sein Sein, d. h. auf seine Bewandnis hin freigeben, damit es sich als das Seiende, das es ist, im besorgenden Umgang zeigen kann<sup>1</sup>.

Von Hermann zufolge ist diese Öffnung, die wir suchen, im Besorgen zu finden, da dieses den Charakter eines Entdeckens des Seienden in seinem Sein hat: hier kann sich, anders gesagt, das Seienden als das zeigen, was es ist, und deswegen kann dann in der Rede *auf* dieses gezeigt werden. Es ist aber vor allem noch einmal im Hinblick auf die erläuterte Passage von Aristoteles, dass wir den Bezug von Entdecktheit und Zeigen tief genug ergreifen können<sup>2</sup>: Die Entdeckung, die wir suchen, ist nämlich nicht anderes als ἀληθείειν<sup>3</sup>, also genau jenes, das Aristoteles in φαίνω und θιγγάνω findet. Das kann uns jetzt dabei helfen, Heidegger besser zu verstehen. Φάσις nämlich, als ursprüngliches Erscheinenlassen und Sich-Zeigen in der Rede verstanden, und θιγγάνω gehören ursprünglicher als die κατάφασις zur Wahrheit, ursprünglicher in dem Sinne, dass die erste beiden die zweite begründen. Das pathische Berühren und die zeigende Rede (die zugleich etwas ans Licht bringt, erscheinen lässt, und mich selbst in meinem Sein-Zu

---

<sup>1</sup> F.-W. Von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, Klostermann, Frankfurt am Main, <sup>3</sup>2004, S. 55.

<sup>2</sup> Heidegger selber hat auf den Zusammenhang zwischen Entdecktheit und Aufzeigen kurz aber prägnant hingewiesen: vgl. dazu M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, S. 164-168.

<sup>3</sup> Problematisch ist es, eine texttreue Auffassung der Begriffe „Entdeckung“ und „Entdecktheit“ zu liefern. Einerseits scheinen einige Passage eine Interpretation naheulegen, nach der die Entdeckung eine „Eigenschaft“ der aufzeigenden Aussage ist (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 218), andererseits sind aber die Bezüge zwischen Erschlossenheit des Daseins, Erschlossenheit des Seins und der Welt („Das Sein des Selbst ist das Erschlossenheitsein, doch so, daß das Selbst mit seinem Für-es-Erschlossenheitsein teilhat an der Erschlossenheit-überhaupt als dem Sein als Solchem“: F.-W. Von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, S. 34), Aufgeschlossenheit, Entdecktheit und Wahrheit in *Sein und Zeit* äußerst kompliziert. Außer Zweifel scheint uns aber zu sein, dass irgendeine Aufgeschlossenheit (also Entdecktheit nicht im Sinne der aufzeigenden Aussage) *vor* der möglichen Bezugnahme bestehen muss, dass diese Ausgeschlossenheit-Erschlossenheit in der Wahrheit im Sinne Heideggers wiedergefunden werden kann, und dass diese Wahrheit nah an Aristoteles Begriff der Wahrheit der einfachen Sachen steht, wie wir näher erläutern werden.

ans Licht bringt) sind daher die Wahrheit als Entdecktheit, die wiederum als Verfügbarkeit für eine Bezugnahme zu verstehen ist, weil sie vor jeder Negativität und Positivität, vor jeder Bejahung oder Verneinung ist. Nach Aristoteles ist nämlich die Wahrheit von τὰ ἀσύνθετα<sup>1</sup> *jenseits von Wahrheit und Falschheit*: Wahrheit ist nicht als Gegenbegriff zum Falschen, zum ψεῦδος zu fassen, sondern im φάναι und im θιγείν ermöglicht sie erst jede Bejahung und Verneinung, die dann wahr oder falsch sein können.

Die Verbindung der „Rede“ bei Heidegger mit φάναι scheint also naheliegend zu sein. Wo können wir aber bei Heidegger das „Berühren“ wiederfinden? Das Berühren hat notwendigerweise einen Bezug zum Leib, was — wie immer wieder beobachtet worden ist — eine vernachlässigte Thematik in Heideggers Werk (nicht nur in *Sein und Zeit*) darstellt<sup>2</sup>. Dennoch scheint Heidegger in seinem Hauptwerk eine positive Verwendung von „Berühren“ zu ermöglichen. Die folgende, lange und viel zitierte Passage wirft ein Licht auf das Problem des Berührens:

Das Beisammen zweier Vorhandenen pflegen wir [...] sprachlich zuweilen z.B. so auszudrücken: „Der Tisch steht ‚bei‘ der Tür“, „der Stuhl ‚berührt‘ die Wand“. Von einem „Berühren“ kann streng genommen nie die Rede sein und zwar nicht deshalb, weil am Ende immer bei genauer Nachprüfung sich ein Zwischenraum zwischen Stuhl und Wand feststellen läßt, sondern weil der Stuhl grundsätzlich nicht, und wäre der Zwischenraum gleich Null, die Wand berühren kann. Voraussetzung dafür wäre, daß die Wand „für“ den Stuhl begegnen könnte. Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-Seins hat — wenn mit seinem Da-sein schon so etwas wie Welt ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden. Zwei Seiende, die innerhalb der Welt

---

<sup>1</sup> Gerade der ontologische Vorrang der ἀσύνθετα verleiht weitere Geltung zu unserer These: Es ist nämlich klar, dass die Wahrheit der zusammengesetzten Sachen bei Aristoteles auf die Wahrheit der einfachen Sachen baut, und wir haben dasselbe Verhältnis zwischen Wahrheit der Aussage (dritter Stufe) oder der Rede als Gliederung einer Bewandtnisganzheit (zweiter Stufe), wobei in beiden Fällen um eine wie auch immer geartete Bezugnahme geht, und die „einfache“ Wahrheit der Lichtung bzw. der Erschlossenheit.

<sup>2</sup> Vgl. dazu zum Beispiel. K. A. Aho, *Heidegger's Neglect of the Body*, State University of New York Press, New York 2010.

vorhanden und überdies an ihnen selbst weltlos sind, können sich nie „berühren“, keines kann „bei“ dem andern „sein“<sup>1</sup>.

Wenn wir also das Berühren „streng nehmen“, können wir es gar nicht von zwei innerweltlichen Seienden sagen, weil sie nicht „von Hause aus die Seinsart des In-Seins“ haben. Berührung basiert demzufolge auf eine „Vor-entdecktheit“ der Welt. Nicht nur der Begriff des „In-Seins“, sondern auch der ganz am Ende erwähnte des „Sein-bei“ spielen bei Heidegger eine zentrale Rolle. Wenn wir nochmal Heidegger mit Aristoteles in Zusammenhang bringen, dann können wir folgendes sagen: So wie  $\phi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$  das Sein-Zu in einer Ursprünglichkeit vor jeder positiven und negativen Stellungnahme sagt und daher die Aussagen darauf eine „Bejahung“ aufbauen kann, so bezeichnet  $\theta\iota\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\omega$  eine fundamentale Struktur der Wahrheit, die auf Sein-bei oder In-sein basiert, darauf, dass, wie Heidegger sagt, Seiendes „begegnet“ kann.

Aber obwohl das oben angeführte Zitat die einzige Passage ist, in der sich Heidegger sich in *Sein und Zeit* ausdrücklich mit dem Berühren befasst, können wir vielleicht versuchen, eine Brücke zu schlagen in Richtung eines anderen Begriffs, der bei Heideggers Analyse einen systematischen Vorrang hat, nämlich der Begriff der *Zuhandenheit*. Wenn nämlich Seiendes uns primär als etwas begegnet, das in unser Besorgen gehört, dann ist das Berühren, das Heidegger meint, ein Zugang zum Seienden, insofern es für das Besorgen relevant ist. Eben weil dieses Seienden uns im Berühren angeht,

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 56. Die wesentliche Korrelation zwischen Berühren (oder, wie in folgendem Fall, „Tasten“) und In-der-Welt-Sein ist noch einmal von Heidegger betont in der Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, wo er sagt: „Die Schnecke aber ist nicht etwa zuerst nur im Haus und noch nicht in der Welt, einer sogenannten gegenübersehenden Welt, um in ein solches Gegenüber erst durch das Hinauskriechen zu kommen. Sie kriecht nur heraus, sofern sie schon ihrem Sein nach in einer Welt ist. Sie legt sich durch das Tasten nicht erst eine Welt zu, sondern sie tastet, weil ihr Sein nichts anderes besagt, als in einer Welt sein“ (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main 1979, S. 224). Es wäre sicher von Bedeutung, hier dieses Problem im Hinblick auf die Frage zu diskutieren, ob Tiere In-der-Welt-Sein sind (wie diese Passage nahelegen scheint) oder ob sie „weltarm“ sind, als Heidegger in GA 29/30 behauptet (vgl. M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, GA 29/30, hrsg. von W.-F. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, S. 261). Eine solche Untersuchung würde uns aber viel zu weit führen von unserem ursprünglichen Vorhaben und wir müssen es daher an dieser Stelle außer Betracht lassen.

kann der Stuhl die Wand nicht berühren. Was uns angeht ist also das Seiende als Zuhandenes, insoweit nämlich es als das innerweltliche Seiendes „begegnet“ *bei* dem wir sind und *in* derselben Welt, in der wir sind.

### 3. Berühren und praktisches Zu-tun-haben-mit

Wir haben gezeigt, wie im φάναι ein Sein-Zu und im θιγείν ein Sein-Bei zum Vorschein kommen. Nun, wir können nur dann *zu* etwas sein und *bei* etwas sein, wenn das innerweltliche Seiende sich selbst als etwas zeigt, wozu und wobei wir sein können. Die daseinsmäßigen Strukturen des Sein-Zu und Sein-Bei müssen daher eine parallele Struktur in der Weltlichkeit der Welt wiederfinden. Wie Heidegger selbst im angeführten Zitat sagt, das Berühren und das Sein-Bei sind unmöglich im Fall zweier *vorhandenen* Dingen. Dass es so ist, leuchtet ohne Weiteres ein: Nur das, was *zu* unserer Hand ist, kann wiederum von unserer Hand berührt werden. Das Ding, womit wir zu tun haben in unserem In-der-Welt-Sein, zeigt sich also als *zuhanden* in diesem Sinn und stellt sich so „zur Verfügung“ für eine mögliche Handlung, die es seinerseits erschließt, begegnen lässt *als* diese Zuhandenheit — φάναι. In einem zweiten Schritt können wir dann einen direkten Bezug zu dieser Zuhandenheit nehmen (κατά) und sie in sprachlichen Verlautbarung dem Anderen sprachlich mitteilen (κατάφασις). Die „phasische“ Funktion der Aussage und die „kataphasische“ sind also radikal verschieden, wie Aristoteles sagt, und die zweite basiert auf der ersten: darin sind Heidegger und Aristoteles einig. Das φάναι bringt zunächst das Seiende in seiner Zuhandenheit ans Licht, und nur vor dem Hintergrund (Κατά) der Entdecktheit dieses „Zu“ (in der Offenheit des Seienden zu uns als zu-handen) ist es dann möglich, sich *zu* diesem Seienden zu verhalten, *zu* diesem Seienden zu sein und dies in einer ausdrücklichen κατάφασις mitzuteilen.

Nehmen wir die Erläuterung von Aristoteles wieder auf: Die Wahrheit befindet sich in der φάσις und im θιγείν — und es wäre nun sinnwidrig, von Falschheit im Fall des einfachen Dinges zu sprechen; vielmehr sollte man von Unwissen reden. Die Möglichkeit der verlautenden Aussage, die eine Wahrheit von „zusammengesetzten“ oder „abgetrennten“ Dinge ausdrückt, basiert auf die Möglichkeit der Bezugnahme auf τὰ ἀσύνθετα, die wiederum in der Entdecktheit des Seienden in der Wahrheit, und d. h. in der φάσις erscheinen. Aber Wahrheit ist nicht nur φάσις, sondern auch (und sogar *primär*, wie wir gezeigt haben) θιγγάνω, Berühren. Daraus ergibt sich: Die ursprüngliche Wahrheit, die die Wahrheit des Aussagesatzes begründet, ist

die Wahrheit des Seins-Bei als Berühren und des Seins-Zu als Rede<sup>1</sup>. Dass es so ist, sollte auch nicht wirklich weiter überraschen, wenn wir unseren Vergleich mit Heidegger weiterführen. Das innerweltliche Seiende begegnet uns nämlich „zunächst und zumeist“ im Modus der Zuhandenheit, und das bedeutet, als etwas, zu dem die Hand reichen kann, die man manipulieren und benutzen kann. Die Möglichkeit der Verlautbarung in der Gemeinschaft beruht auf das *Κατά* dieses Zu-tun-Haben-mit den Dingen. Die primäre Bezugnahme — die gar kein einfacher Bezug zwischen zwei bloß vorhandenen Dingen ist — ist das praktische In-der-Welt-Sein: Man macht sich zu schaffen mit den Sachen in der Welt um seiner selbst willen. Was bedeutet es aber, dass wir *φάσις* in der Passage als Rede übersetzten und jetzt mit Sein-Zu gleichsetzen? Kann Reden diesen Sinn annehmen?

In der Wahrheit des Berührens, des aktiven Zu-tun-habens mit, zeigt sich ein erster Modus der Bezugnahme, und gerade jene innerweltlichen Bezüge, die auf diese Art und Weise konstituiert werden, ermöglichen, dass wir von der Welt selbst als einer Bewandnisganzheit sprechen. Anders ausgedrückt: Derjenige erste Bezug, den wir durch Berühren und Reden (als Erscheinen-lassen) herstellen, und auf der dann wiederum Bezug (*Κατά*) durch die Verlautbarung einer Aussage thematisiert werden kann, artikuliert die Welt als ein Netz von Dingen, und zwar der Dinge in ihrer praktischen möglichen Anwendung (*πραγμάτῳ*). Das so zum Erscheinen gekommene Wozu der Dinglichkeit konstituiert jenen primären Modus, wie die Dinge sich uns „als etwas“ zeigen. Dies bestätigt eine Passage Heideggers aus der Vorlesung des Wintersemesters 1925/1926, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, die der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* fast unmittelbar vorging: „Erst von diesem her Als-Was und Wozu das Betreffende ist, erst von diesem Wozu her, bei dem ich immer schon bin, komme ich auf das Begegnende zurück“<sup>2</sup>. Aus diesem Zitat geht klar hervor, dass die Struktur des „Um-zu“ eigentlich ursprünglicher ist als das konkrete Nutzen dessen, was mir begegnet; und dass dieses „Um-zu“ eigentlich als „Wozu“ verstanden werden sollten, *bei dem* ich schon immer bin. Die Nutzbarkeit des Seienden rührt vom Sein-bei her, das wir wiederum als Berühren im Sinne Aristoteles (aber auch Heideggers, zumindest teilweise) umschreiben.

---

<sup>1</sup> Dass dieser Gedankengang plausibel ist scheint auch John Sallis zu unterstreichen, wenn er sagt: „Was also vorausgesetzt ist, wenn man eine Aussage trifft, ist der Kontakt mit der den Sprecher umgebenden Welt — in Heideggers Idiom: *In-der-Welt-Sein*“ (J. Sallis, *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*, übersetzt von T. Keiling, Klostermann, Frankfurt am Main 2012, S. 10). Meine Hervorhebung.

<sup>2</sup> M. Heidegger. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, S 148.

Es ist daher die Tätigkeit des Berührens, die es ermöglicht, eine Gesamtheit von Um-Zu-Bezügen zu herstellen. Das Berühren erzeugt erst die Dichte des Sinnes der Welt, die als Um-Zu und Bewandnis artikuliert ist. Irgendwie scheint uns, dass auch eine bestimmte Lektüre von Heideggers Interpretation des Seienden in diese Richtung hinweist, zum Beispiel wenn Günter Figal behauptet, dass „man sich zuerst eine bestimmte Tätigkeit vorgenommen haben“ muss, „um überhaupt Anlass zu haben, nach einem Gebrauchsding zu greifen. Das Gebrauchsding wird dann, wie Heidegger auch sagt, von dieser Tätigkeit her ‚gedeutet‘“<sup>1</sup>. Nochmal und pointiert ausgedrückt: „etwas‘ begegnet, wie Heidegger denkt, immer in einem Verhalten, und das wiederum heißt: jedes Begegnen von etwas ist im Grunde nichts anderes als eine Möglichkeit, sich zu verhalten“<sup>2</sup>. Das Begegnen oder das Berühren von etwas, wie man auch sagen kann, ist also eine Möglichkeit, eröffnet erst einen Spielraum, innerhalb dessen ich mich verhalten kann. Die primäre Tätigkeit des Berührens, wo die Dinge uns begegnen, erschließt auf eine aktive Art und Weise das Seiende als solches.

Heidegger meint hier also, dass das, aus dem das Um-Zu hervorkommt, eine Tätigkeit wäre, ein praktisches Verhalten. Das ist aber nun durchaus nicht subjektivistisch zu verstehen. Zu sagen nämlich, dass das innerweltliche Seiende als Zuhandenheit erscheinen kann nur aufgrund des Verhaltens und einer Tätigkeit, bedeutet in der Tat nichts anderes, als zu sagen, dass *die Welt weltet*. Was es da gibt, ist nicht eine Subjektivität, die tätig ist oder sich mit den Dingen und zu den Dingen verhält: Dieses Verhalten ist auch keine ontische „Eigenschaft“ eines Seienden. Es ist gerade die Weltlichkeit der Welt das, aus dem her das Zuhandene zuhanden ist nach *Sein und Zeit*<sup>3</sup>. Im Da (im Bei-sein<sup>4</sup>) des Daseins weltet die Welt und erschließt sich derart das Seiende in seinem Bewandnis.

In diesem Prozess der Erschließung kommt eine Artikulation der Weltlichkeit der Welt zum Vorschein: Die Welt ist dann als Bewandnisganzheit artikuliert, und eben das Berühren verleiht der Welt diese primordiale Artikulation. Das Wo-Zu kann nämlich nur dann zur Geltung kommen, wenn wir *tätig bei* den Dingen sind, wenn wir also die Dingen mit

---

<sup>1</sup> G. Figal. *Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, S. 65.

<sup>2</sup> A. a. O., S. 69.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 83

<sup>4</sup> Wir wollen nicht eine Identifizierung von „Da“ und „Bei-sein“ aufzwingen, die teilweise verschiedene Bestimmungen sind. Wir deuten aber damit darauf hin, dass in der Analyse der Zuhandenheit das Da des Daseins als Bei-Sein (und wiederum als Bedingung des praktischen Zu-tun-haben-mit) verstanden werden kann.

der *Hand* manipulieren, und dieses tätige, sich-verhaltende „Da-bei-sein“ zeichnet sich als Berühren im weiten Sinne aus — auch angesichts der Tatsache, dass nach Heidegger das Berühren eine eigene Möglichkeit des Daseins im Da-bei-sein ist, eine Möglichkeit, die dem Stuhl nicht von sich aus gehört. Aber was ist diese ursprüngliche Artikulation der Welt, was ist diese praktische Gliederung die, durch ein Tun mit den Dingen, die Struktur des Worumwillens zum Vorschein bringt und im Endeffekt die Welt *verständlich* als Bewandnis- und dann als Bedeutungsganzheit macht bzw. aufschließt<sup>1</sup>? Heidegger hat einen Namen dafür, und zwar *die Rede*. „*Das existential-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede*“<sup>2</sup>, wie wir auf einem anderen Weg als dem Heideggers gezeigt haben, und sie ist „*mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich*“<sup>3</sup>: „Rede ist die Artikulation des Verstehens“<sup>4</sup>.

Dass die Aussage eine „abgeleitete Vollzugsform“<sup>5</sup> oder einen „abkünftigen Modus“<sup>6</sup> der Auslegung darstellt, besagt auf dem Niveau der Auslegung im Prinzip nichts anderes, als das, was wir eben im Bezug auf die Rede gesagt haben: „Die Aussage hat notwendig wie Auslegung überhaupt die existenzialen Fundamente in *Vorhabe, Vorsicht* und *Vorgriff*“<sup>7</sup>, welche „eine bedeutungsmäßige Artikulation des Aufgezeigten“<sup>8</sup> ermöglichen, weil in ihr das Seiende als Zeug zuhanden ist und es mit diesem eine Bewandnis hat. Und, wie gezeigt, diese Artikulation ist die Rede. Wie diese Artikulation zu verstehen sei und inwiefern sie praktisch aufzufassen ist, zeigt Heidegger an dem berühmten Beispiel des Hammers:

Unbesehen ist als „Sinn“ des Satzes [„der Hammer ist schwer“] schon [von der Logik] vorausgesetzt: das Hammerding hat die Eigenschaft der Schwere. In der besorgenden Umsicht gibt es dergleichen Aussagen „zunächst“ nicht [...]. Der ursprüngliche Vollzug der Auslegung liegt nicht in einem theoretischen Aussagesatz, sondern im umsichtig-besorgenden Weglegen bzw.

---

<sup>1</sup> Zur Gliederung als Aufschließen s. auch F.-W. Von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, S. 110.

<sup>2</sup> A. a. O., S. 160. Heideggers Hervorhebung.

<sup>3</sup> A. a. O., S. 161. Heideggers Hervorhebung.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> A. a. O., S. 154.

<sup>6</sup> A. a. O., S. 153.

<sup>7</sup> A. a. O., S. 157. Unsere Hervorhebung: Alle diese Bestimmungen weisen eine bestimmte *Nahe* und *Berührung* zu den Dingen auf.

<sup>8</sup> Ebd.



Wechseln des ungeeigneten Werkzeuges, „ohne dabei ein Wort zu verlieren“.<sup>1</sup>

Dieses umsichtig-besorgende Tun, das weglegt und wechselt, ist — und Heidegger lässt das unerwähnt — eines mit den Händen und mit dem Leib, das im Berühren geschieht. Die ihm eigentümliche Struktur findet das redende Tun im existenzial-hermeneutischen *Als*. Die Struktur des „etwas als etwas“ ist dann laut *Sein und Zeit* diejenige Struktur, die erlaubt, dass der λόγος als σύνθεσις und διαίρεσις von Aristoteles bestimmt werden kann<sup>2</sup>. Die Als-Struktur ist die Struktur jedes möglichen ἀληθεύειν als Struktur von σύνθεσις und διαίρεσις nach dem, was Heidegger in seinem Hauptwerk und verschiedenen Vorlesungen aus diesen Jahren mehrmals ausführt. Die Wahrheit des λόγος (die natürlich kein bloßer Aussagesatz, keine bloße κατάφασις ist) besteht also darin, dass die Möglichkeit jeder σύνθεσις und διαίρεσις auf die Als-Struktur als Artikulation der Auslegung zurückgeht. Und dass λόγος und Rede von Heidegger auf derselben Ebene verstanden werden, bezeugt auch seine Auslegung des ζῶον λόγον ἔχον: Ursprünglich, d. h. ontologisch verstanden, meint dieser Satz gerade nicht, dass der Mensch dasjenige Lebewesen ist, das die Möglichkeit der sprachlichen Verlautbarung besitzt, sondern vielmehr, dass er der Rede fähig ist<sup>3</sup>. Und das besagt, dass der Mensch dasjenige Seiende ist, das „in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst“ ist<sup>4</sup>.

Nach Heideggers Erläuterung des Begriffs der Rede im § 34 zeigt sich ein Zweifaches. Erstens, die primäre Bedeutung der Rede muss nicht nur allgemein und unbestimmt vorprädikativ sein — dass die Rede die Möglichkeit der Aussage fundiert, ist selbstverständlich nach dem Ausgeführten — sondern auch ganz praktisch verstanden werden, im Sinne des praktischen Zu-tun-Haben-mit Zuhandenem: nur in diesem Sinne kann die Rede nämlich die Artikulation, die Gliederung des Verstehens sein. Der λόγος redet, wenn man so möchte, praktisch. So erschließt sich auch erst der Bezug, den die Rede zur Wahrheit im Sinne Heideggers hat: Die Rede eröffnet nämlich zweitens die Möglichkeit des Zeigens überhaupt. Die Rede als λόγος in seiner Als-Struktur artikuliert, anders gesagt, die Verständlichkeit, weil sie das Sich-Zeigen der Phänomene und unser (Auf)Zeigen auf sie ermöglicht.

---

<sup>1</sup> A. a. O., S. 157.

<sup>2</sup> A. a. O., S. 159. Vgl. Dazu auch M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, S. 136-137.

<sup>3</sup> A. a. O., S. 165.

<sup>4</sup> Ebd.

Das Zeigen, angesiedelt auf jener Ebene logischer Primordialität, auf der auch das Berühren bei Aristoteles und das Reden bei Heidegger liegen, macht noch einmal und auf andere Weise klar, wie sich der Sinn der Welt artikuliert lange bevor wir eine Aussage machen oder etwas bejahen.

#### 4. Der dreifache Sinn von Zeigen und die Wahrheit

Rede, könnte man also fortfahren, bezeichnet eine existentielle Struktur der Artikulation des Verstehens und der Auslegung, gerade weil sie im Berühren und Zeigen, die wiederum das praktische Zu-tun-haben mit dem Zuhandenen konstituieren, das bedeutungsmäßige Gerüst des Seienden ist und dieses auch und vor allem in seinem Worumwillen und dadurch in seiner Zuhandenheit erschließt. Das besagt aber dann nichts anderes, als dass die Rede *Sinn* verleiht. Lesen wir eine Erläuterung von Sinn, die Heidegger gibt, wenn er seine eigene Auffassung der Aussage in Abgrenzung von jeder Theorie der Geltung diskutiert:

Den Begriff des Sinns restringieren wir nicht zuvor auf die Bedeutung von „Urteilsgehalt“, sondern verstehen ihn als das gekennzeichnete, existenziale Phänomen, darin das formale Gerüst des im Verstehen Erschließbaren und in der Auslegung Artikulierbaren überhaupt sichtbar wird<sup>1</sup>.

In diesem Zitat sind alle Elemente versammelt, die wir bis jetzt diskutiert haben. Wir können also Heideggers Worte folgendermaßen umschreiben: Sinn ist ein Phänomen, und damit nach § 7 etwas, das sich an sich selbst zeigt<sup>2</sup>, innerhalb dessen die Rede sich als Aufschließen im Verstehen und als Artikulation in der Auslegung zeigt. Aber da kommt eine ungeheure Spannung zu Tage: Der Sinn zeigt sich an sich selbst und in diesem Sich-Zeigen bereitet die Möglichkeit vor, dass die Rede (die wir als Sein-Bei und Sein-Zu verstanden hatten) die Artikulation des Sinnes selbst zeigt; aber die Rede ist wiederum das, was es erst ermöglicht, dass etwas in einer Aussage *aufgezeigt* werden kann. Diese dreifache Struktur des Zeigens (Sich-Zeigen, Zeigen schlechthin und Aufzeigen) gilt es jetzt zu problematisieren und zu erhellen.

Halten wir also zunächst fest: Der Sinn als Phänomen *zeigt sich* und ermöglicht so, dass die Rede die Artikulation des Verstehens sein kann, indem sie sich zeigt; die Rede ermöglicht ihrerseits, dass etwas in einer

---

<sup>1</sup> A. a. O., S. 156.

<sup>2</sup> A. a. O., S. 28: „Als Bedeutung des Ausdrucks „Phänomen“ ist daher *festzuhalten*: das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare“.

Aussage *als* etwas *aufgezeigt* werden kann. Die *Gelichtetheit des Da*<sup>1</sup>, anders gesagt, stellt sich hier als jene Wahrheit dar, die diese dreifache Struktur des Sich-Zeigens in sich birgt. Dass das Ergebnis unserer Diskussion plausibel ist, nämlich die Rede als Artikulation des Da des Daseins mit dem Problem der Wahrheit zu verbinden, bestätigt Heidegger selbst, wenn er im § 43 sagt: „Was früher hinsichtlich der existentialen Konstitution des Da und bezüglich des alltäglichen Seins des Da aufgezeigt wurde, betraf nichts anderes als das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit“<sup>2</sup>, und dabei verweist Heidegger selbst auf die §§ 29-38, wo es um Verstehen, Befindlichkeit und Rede (und die Aussage) geht<sup>3</sup>. Die drei Existentialien, in ihrem Zusammenhang als Erschlossenheit und Wahrheit des Daseins verstanden, sind die Wahrheit selbst: „Sofern das Dasein seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft wahr. Dasein ist in der Wahrheit“<sup>4</sup>. Wahrheit ist also primär dieses „In-Sein“ des Daseins: „Erschlossenheit überhaupt“<sup>5</sup> ist nicht nur In-der-Welt-sein, „sondern Sein-Bei innerweltlichem Seienden“. In *Sein und Zeit* ist also Wahrheit primär als Wahrheit der Erschlossenheit zu fassen; dass Erschlossenheit aber nicht als eine „Eigenschaft des Menschen“ verstanden werden darf, leuchtet sofort ein: Wahrheit ist nämlich vielmehr das Da des Daseins, das wiederum als Befindlichkeit, Verstehen und Rede verstanden werden muss. Im Da, das durch die Rede gegliedert ist, befinden sich für das Dasein *Möglichkeiten* für ein Verhalten, für ein In-Berührung-treten mit den Dingen. Mit Aristoteles können wir also sagen, dass diese Wahrheit als Erschlossenheit  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  ist, da Nicht-Wahrheit als  $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  definiert wird. Eine solche Interpretation findet eine Bestätigung auch in Figals Auffassung der Erschlossenheit:

„[...] so ist klar, daß die Erschlossenheit zwar als ein  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ , als ein Vernehmen, aber nicht als reine Wirklichkeit zu begreifen ist, in der alles wirk-

---

<sup>1</sup> A. a. O., S. 408.

<sup>2</sup> A. a. O., S. 221.

<sup>3</sup> Befindlichkeit, Verstehen und Rede sind nicht drei einfach nebeneinander stehende Phänomene; sondern: „Im Da des Daseins gibt es nicht außer der befindlichgeworfenen und entwerfend-verstehenden Erschlossenheit auch noch das redende Gliedern, sondern das Da des Daseins ist, sofern es überhaupt in Befindlichkeit und Verstehen das Da, die Lichtung des In-der-Welt-Seins ist, vom Wesen der Sprache bestimmt“ (F.-W. Von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, S. 114, 203-204).

<sup>4</sup> A. a. O., S. 221.

<sup>5</sup> A. a. O., S. 223.

lich sein kann. Erschlossenheit ist vielmehr reine Möglichkeit, die auch auf bestimmte Möglichkeiten hin angelegt ist<sup>1</sup>.

In den oben ausgeführten Auseinandersetzung mit der *Metaphysik* des Aristoteles ist aber andererseits zum Vorschein gekommen, dass dieses Da eine dreifache Struktur des Zeigens haben muss. Etwas zeigt *sich*, zeigt sich *als* etwas und wird *aufgezeigt*. Dass dieser Begriff der Wahrheit, so wie Heidegger ihn in *Sein und Zeit* einführt, mit der zweiten Bestimmung des Zeigens als Sein-Bei und Sein-Zu der Rede (allgemeiner gesagt: als In-Sein) übereinstimmt, und die Tatsache, dass der herkömmlichen Begriff der Wahrheit sich mit der dritten Funktion des Zeigens, nämlich dem Aufzeigen des Aussagesatzes deckt, ist klar. Inwiefern aber das Sich-Zeigen des Sinns in seiner Reziprozität mit der Erschlossenheit auch Wahrheit ist, bleibt in Heideggers Hauptwerk deutlich außer Betracht. Es ist nämlich erst nach dem „Scheitern“ von *Sein und Zeit*, dass Heidegger sich explizit dieser Frage widmet, mit der Schrift *Vom Wesen der Wahrheit*<sup>2</sup>.

Daraus folgt eine schwerwiegende Konsequenz: Betrachtet man Heidegger aus der Perspektive des Aristoteles, dann lässt sich sagen, dass der ursprüngliche Sinn der Wahrheit (Wahrheit als Lichtung), der nach 1927 das Zentrum von Heideggers Reflexion bilden wird, bleibt in *Sein und Zeit* deshalb außer Frage, weil Heidegger Wahrheit nur als Rede bestimmt haben will und das Berühren als primäres (Sich-)Zeigen vergisst<sup>3</sup>. Wenn nämlich, wie oben ausgeführt, Wahrheit im Hauptwerk sich mit der zweiten Bestimmung des Zeigens als In-Sein deckt, vergisst Heidegger das, was uns ins Stande setzt, überhaupt in der Rede einen Bezug auf das Seiende zu nehmen, nämlich die Begegnung, das Berühren. Es ist nämlich gerade das Berühren dasjenige, das Aristoteles zufolge die Wahrheit in ihrer Ursprünglichkeit bestimmt, sodass wir nur auf der Basis des Berührens den Gegenbegriff (nämlich ἀγνοεῖν) zu Wahrheit haben können. Bei Aristoteles bleibt außer Zweifel, dass in der Definition das Berühren die Oberhand gewinnt, da nur auf deren Basis der Gegenbegriff zu Wahrheit determiniert und Wahrheit als Wissen expliziert werden kann, während Heidegger in *Sein und Zeit* bei

---

<sup>1</sup> G. Figal, *Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, S. 159.

<sup>2</sup> M. Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“, in Id., *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, S. 177-202.

<sup>3</sup> Nur der Klarheit halber wiederholen wir noch einmal: Zu sagen, dass in *Sein und Zeit* die Wahrheit als Wahrheit der Rede verstanden wird, heißt natürlich nicht, die Wahrheit wäre Wahrheit der Sprache als Aussage; ganz im Gegenteil haben wir gezeigt, inwiefern Wahrheit der Rede als Gliederung Wahrheit des Zeigens, der Erschlossenheit und des Da bedeuten muss.

der Rede als ursprüngliche Wahrheit bleibt, ohne ihre tiefere Dimension zu erblicken.

Unser Gedankengang scheint hier problematisch zu werden. Inwiefern nämlich Heideggers Begriff der Wahrheit als Erschlossenheit und Aristoteles Bestimmung der Wahrheit als Reden (φάναι) dasselbe besagen, haben wir gezeigt. Aber ob nun Wahrheit als Erschlossenheit tatsächlich auf einem ursprünglichen Phänomen der Wahrheit basiert, das den Gegenbegriff zu „Unwissen“ und zu „Nicht-Berühren“ sein sollte, scheint äußerst fragwürdig zu sein. Heidegger strebt nämlich in *Sein und Zeit* gerade nach einer Auffassung der Wahrheit, die nichts mehr mit Wahrnehmung und Erkenntnis zu tun hat.

Um unsere Position plausibler zu machen, sind nun folgende Schritte erforderlich. (A.) Anhand von Heideggers Bestimmung des Berührens als daseinsmäßiger Struktur soll sich zeigen, dass das Berühren und die Wahrnehmung im Sinne der herkömmlichen Erkenntnistheorie nicht deckungsgleich sind, und (B.) dass Berühren als unbestimmte Möglichkeit nicht nur eine notwendige Voraussetzung für jede Bezugnahme bildet, sondern dass es auch (C.) unerlässlich ist, damit es überhaupt das Dasein erschlossen sein kann, damit überhaupt das Da-Sein sein Da sein kann. Berühren wird dabei als ursprüngliches, gleichzeitiges Zeigen-und-sich-zeigen im „Da“ der Lichtung verstanden, Berühren also als Bedingung jedes Verstehens, auf deren Basis Heidegger nach *Sein und Zeit* eine neue, fundamentale Stellung an die Lichtung verleihen kann.

A. Die erste, gewaltige Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Berühren muss getroffen werden im Hinblick auf die emotionale Grundierung. Während nämlich die Wahrnehmung bei Heidegger nie ein schlichtes Sehen<sup>1</sup> sondern immer schon eine „Deutungs- und Verstehensleistung“<sup>2</sup> und deshalb immer schon mit der Als-Struktur verwickelt ist, die ihm eine *bestimmte* Stimmung (in dem Sinne, dass etwas, als etwas verstanden, immer dem Dasein *angeht*) verleiht, zeichnet sich das θίγγειν in seinem griechischen Bedeutungsspektrum gerade als Schwanken zwischen positiv und negativ beladenen Bedeutungen aus: Im Berühren haben wir es noch nicht mit einem Verstehen von etwas als etwas, sondern nur mit der Möglichkeit eines solchen Verstehens zu tun. Das Dasein kann dann sich aber nicht irgendwie „entscheiden“, nicht zu verstehen; sobald er in Berührung tritt, versteht er auf diese oder jene Art und Weise. Aber damit es überhaupt

---

<sup>1</sup> A. a. O., S. 149.

<sup>2</sup> C. Demmerling, „Hermeneutik der Alltäglichkeit“, in: T. Rentsch (Hrsg.), *Martin Heideggers Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin 2007, S. 108.

Verstehen geben kann, braucht das Dasein, in Berührung mit den Dingen zu treten, braucht das Dasein, dass die Dinge in die Lichtung aufgehen. Das heißt wohl bemerkt nicht, dass  $\theta\iota\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$  „neutral“ in irgendeinem Sinne des Wortes wäre, sondern ganz im Gegenteil:  $\theta\iota\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$  ist die nicht vorbestimmte Möglichkeit eines stimmungshaften Besorgens überhaupt; sie ist immer mit einer Stimmung beladen, nur dass diese Stimmung nicht determiniert ist: das Verstehen von etwas als etwas ist noch nicht eingetreten, es gibt nur die Möglichkeit seines Eintritts. Die Sache bleibt unverändert in Heideggers Auffassung: Wenn das Berühren die Erschlossenheit ermöglicht, und zur Erschlossenheit immer Befindlichkeit in einer Stimmung gehört, ist diese Stimmung auch gerade eine „leere Stelle“ für das Eintreten eines *bestimmten* Verhalten<sup>1</sup>.

B. Daraus ergibt sich aber Folgendes: Der Umgang des Daseins mit den Dingen kann nur deshalb in einer Stimmung nuanciert sein, weil die Struktur des  $\theta\iota\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$  die Stimmung *tragen* kann, so wie sie auch die Rede und das Verstehen als deren Artikulation trägt. In der Spannung zwischen Positivität und Negativität kommt die Möglichkeit der gestimmten Bezugnahme zur Geltung<sup>2</sup>. Und das ist eben nicht Wahrnehmung (so wie Heidegger sie intendiert), sondern ein ursprünglicheres Phänomen, das die Gestimmtheit der Wahrnehmung (seine vorprädikative Als-Struktur) charakterisiert.  $\theta\iota\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$  ist die Möglichkeit davon, dass das Ding überhaupt in einen Bezug mit seinem „als“ eintritt. Das Jenseits von Positivität und Negativität spiegelt sich in dem viel diskutierten Satze Heideggers, dem zufolge „Dasein [...] gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit“<sup>3</sup> ist.

C. In Heideggers Beschreibung des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit, so wie sie in seinem Hauptwerk verstanden ist, wird die Wahrheit als „Wahrheit der Erschlossenheit des Daseins“ bestimmt, aber sie bleibt nicht auf dem „Pol“ des Daseins beschränkt, da — wie Heidegger immer wieder betont — zu dieser Erschlossenheit „die Entdecktheit des

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu G. Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, S. 160-161.

<sup>2</sup> Das ist nach Figals Auffassung die „Freiheit der Dinge“: Die Dinge müssen *frei* für unser Verhalten sein, und das behauptet Figal gleichzeitig mit der Unterstreichung des *offenen* Charakters der Stimmung: „Wenn man gleichmütig oder hochgestimmt ist, fällt es zwar sicherlich leichter, sich in bekannten Weisen zu verhalten; aber zum einen wäre auch das nicht möglich, wenn das Seiende nicht als ‚frei‘ für ein solches Verhalten vernommen würde, zum anderen zeichnen auch diese Stimmungen das Verhalten selbst nicht vor“ (A. a. O., S. 162).

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 223.

innerweltlichen Seienden gehört“<sup>1</sup>. Was dann eigentlich die Entdecktheit des Seienden erst ermöglicht macht, beschreibt Heidegger in aller Klarheit: „Das Sein bei innerweltlichem Seienden, das Besorgen, ist entdeckend“<sup>2</sup>. Obwohl Erschlossenheit und Entdecktheit nicht geradezu voneinander abgetrennt werden können, weil sie zum Phänomen der Wahrheit in seiner Einheit gehören, beschreiben sie dennoch verschiedene Seiten dieses Phänomens. Beide gründen im Seinsverstehen, aber es muss eine ursprünglichere Dimension geben, die ein solches Verstehen überhaupt ermöglicht; um die Dinge zu verstehen, anders gesagt, müssen wir zuerst in Berührung mit ihnen treten, sie müssen uns begegnen. In *Sein und Zeit* ist aber der letzte Boden der Wahrheit die Erschlossenheit des Daseins, was eine bestimmte Zentrierung auf das Dasein mit sich bringt, die nur nach der „Kehre“ — nach manchen Kommentatoren — nicht mehr zu finden ist. Dass es so ist, beweist unter Anderem Heideggers Formulierung, dass „alle Wahrheit [...] gemäß deren wesenhaften daseinsmässigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins“<sup>3</sup> ist.

Nach *Sein und Zeit*, wie vor allem John Sallis<sup>4</sup> in aller Klarheit bemerkt hat, vollzieht sich eine noch ursprünglichere Frage nach dem Wesen der Wahrheit, die dann in Lichtung und Verbergung ihren ausgezeichneten Standort finden wird. Im Kunstwerkaufsatz schlägt Heidegger genau diese Richtung ein, wenn er sagt: „Zum Wesen der Wahrheit als der Unverborgenheit gehört das Verweigern in der Weise des zwiefachen Verbergens“<sup>5</sup>. Das Seiende, anders gesagt, ist gelichtet (unverborgen) und verborgen zugleich, und das hängt von dem jeweiligen Sein als Verständnishorizont ab, innerhalb dessen die Wahrheit für das Dasein sich ereignet. Dasein ist also hier nicht mehr ursprünglich sowohl in der Wahrheit als auch in der Unwahrheit; Dasein ist immer in der Wahrheit, deren Grundzüge aber Unverborgenheit und Verweigern als Verbergen sind.

Wahrheit ist damit, wenn wir Heideggers Verständnis mit Aristoteles kontrastieren, gerade dem Berühren gleichgesetzt: Dasein ist nämlich nicht ursprünglich *in* der Wahrheit (positives Berühren) oder in Unwahrheit (negatives Berühren) gesetzt, sondern vielmehr: Gerade *weil* Dasein dem Berühren überhaupt, d. h. als Möglichkeit, *ausgesetzt* ist, und d. h. weil er der

---

<sup>1</sup> A. a. O., S. 223.

<sup>2</sup> A. a. O., S. 223.

<sup>3</sup> A. a. O., S. 227.

<sup>4</sup> J. Sallis, *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*, S. 7-13.

<sup>5</sup> M. Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: Id., *Holzwege*, GA 5, hrsg. Von F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 41.

Wahrheit überhaupt ausgesetzt ist, kann das Seiende für ihn gelichtet oder verborgen sein. Die Wahrheit hat, gerade so wie bei Aristoteles, nicht mehr „Unwahrheit“ als Gegenbegriff, und vor allem auf keinen Fall „Verborgenheit“; Wahrheit hat als Gegenbegriff, wenn man immer noch so von „Begriff“ sprechen darf, vielmehr ein Weder-in-der-Lichtung-noch-in-der-Verborgenheit-sein — und d. h. wiederum: Der Gegenbegriff zu Wahrheit ist es, gar keinen Bezug zum Seienden und zum Sein des Seienden zu haben, gar nicht in die Gegenüberstellung von Lichtung und Verbergung zu treten — gar nicht in der Welt zu sein<sup>1</sup>. Unwahrheit bedeutet daher: nicht mit dem Seienden in Berührung treten, nicht bei Seiendem verweilen, und das ist selbstverständlich unmöglich für jegliches Seiende, das die Seinsart des Daseins als In-Sein und In-der-Welt-sein hat, das, in Heideggers Terminologie, begegnet.

Zu sagen also, dass Dasein immer schon in der Wahrheit ist, bedeutet nicht anderes als zu sagen, dass Dasein immer schon in Berührung mit dem Seienden, und d. h. in der Welt ist. Selbstverständlich ist hier Berühren im Sinne Heideggers zu verstehen: Dasein berührt das Seiende, während der Stuhl die Wand nicht berühren kann. Der bloße Kontakt ist kein Berühren, und beides haben nichts miteinander zu tun: Nicht jedes Berühren ist ein Kontakt und nicht jeder Kontakt ist ein Berühren. Dass wir nun mit der Kehre Heideggers dem Begriff der Berührung in seiner vollen Weite Rechnung tragen können, hängt direkt mit der veränderten Stellung zusammen, die das Dasein in Heideggers Beschreibung einnimmt. Die Zentrierung ist, wie gesagt, nicht mehr auf das Dasein, sondern Heideggers Perspektive ist sozusagen *dezentriert*: In der Idee des Berührens sammelt sich gerade eine doppelte Struktur zwischen dem Zeigen des Daseins, das in dem Verstehen in Berührung mit den Dingen kommt und damit sie ans Licht bringt, und dem Sich-Zeigen der Dinge selbst (ihr *frei sein für*), die sich immer schon in der Bewegung (φύσις als Auf- und Untergehen) von Verborgenheit und Lichtung

---

<sup>1</sup> Als Heidegger in späteren Texten den Begriff der Lichtung revidiert, sodass er nicht mehr „Verbergung“ als Gegenbegriff hat, sondern in sich die Möglichkeit jedes Auf- und Untergehens der Dinge einschließt, gewinnt unsere Beschreibung noch mehr an Plausibilität. Heidegger stellt den Bezug zum Berühren selbst her, als er in den *Brief über den Humanismus* (wo dieser „umfassendere“ Begriff der Lichtung schon am Werk ist) schreibt: „Die Lichtung selber aber ist das Sein. Sie gewährt innerhalb des Seinsgeschickes der Metaphysik erst Anblick, aus welchem her Anwesendes den zu ihm an-wesenden Mensch be-rührt, so dass der Mensch selber erst im Vernehmen (νοεῖν) an das Sein rühren kann (θυγεῖν, Aristoteles, Met. Θ 10)“. M. Heidegger, „Brief über den Humanismus“, in: *Wegmarken*, GA 9, S. 313-164, hier S. 332.



befinden. Die Dinge berühren uns und wir berühren die Dinge, und das findet nur im Moment dieses reziproken und responsiven Entgegentretens von Dingen und Menschen statt<sup>1</sup>.

## 5. Das Leiben. Anknüpfung zu dem späten Heidegger

Die Problematisierung des Begriffs der Wahrheit, der wir anhand der doppelten Struktur des Zeigens und Sich-Zeigens im Berühren kurz skizziert haben, muss hier notwendigerweise als unausgeführter Entwurf stehen bleiben. Es scheint nämlich naheliegend zu sein, dass — obwohl das Berühren sicher nicht zu Heideggers Wortschatz gehört — eine ständige Konfrontation mit diesem Begriff ausschlaggebend sein kann für eine Erweiterung oder Problematisierung von den Beschreibungen Heideggers, vor allem wenn Bezug auf den späteren Schriften genommen wird.

Mit der Eingliederung des Berührens in der Mitte von Lichtung, Wahrheit und Dasein scheint es nämlich möglich, eine neue Stellungnahme zum Problem des Leibes zu eröffnen, die sich nicht nur nicht gegen Heidegger wenden sollten, sondern die gerade mit Heidegger etwas in diese Richtung anfangen kann<sup>2</sup>. Die Frage, inwiefern das möglich wäre, muss hier offen bleiben. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, dass der Begriff des „Leibens“, von Heidegger in so voneinander entfernten Momente wie dem Ende der dreißiger Jahren (*Nietzsche-Vorlesungen*) und den frühen siebziger Jahren (*Zollikoner Seminare*) verwendet, in diese Richtung deutet<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Diese Rede von Entgegentreten und Berühren soll nicht zu einer substantialistischen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt verführen. Das Entgegentreten muss vielmehr als Ereignis verstanden werden, wo — mit dem späten Heidegger gesagt — im Geviert Menschen, Himmel, Erde und Göttlichen in fortwährenden Bezug sind und sich gegenseitig bestimmen.

<sup>2</sup> Wenn, wie oben angeführt, die Mehrheit der Kommentatoren sich mit dem Fehlen einer hinreichenden Behandlung des Themas des Leibes bei Heidegger beschäftigt haben, sind in den letzten Jahren mehr positive Beiträge darüber erschienen. Vgl. dazu unter Anderem D. Espinet, „Martin Heidegger. Der leibliche Sinn von Sein“, in: E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny, T. N. Klass, *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, S. 52-67 und D. F. Krell, *Daimon Life. Heidegger and Life Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1992.

<sup>3</sup> Zum Thema des Leibes erlaube ich mir, auf D. D’Angelo, *Die Schwelle des Lebewesens. Überlegungen zur Leibinterpretation Heideggers in der Nietzsche-Abhandlung*, in: „Studia Phaenomenologica“ Band XII, 2012, S. 59-82 zu verweisen.

Leiben gehört nämlich ursprünglich zum In-der-Welt-Sein<sup>1</sup>, und zwar eben weil Dasein in Berührung mit den Dingen treten muss. Als „Leiben“ will Heidegger einen „immer so und so gestimmten Leib“<sup>2</sup> verstanden wissen (immer irgendwie gestimmt, und das „Wie“ bleibt gerade unbestimmt) und in diesem Leiben fügen sich Erkenntnis und Besinnung zusammen. Das Berühren als „Leiben“ ist also keine „rohe“ Erkenntnis der Welt, als ob Welt ein Gegenstand wäre, mit dem wir in Kontakt treten, sondern vielmehr ein immer schon mit Besinnung und Stimmung (oder besser gesagt: mit der *Möglichkeit* des Verstehens und der Stimmung) geladenes Entgegenreten von Dingen und Menschen. Der Mensch „leibt“ immer dort, wo er in Berührung mit etwas in der Welt kommt — was nicht einen bloßen körperlichen Kontakt beschreibt, sondern vielmehr ein andere phänomenale Tatsache:

Wenn ich zum Ausgang des Saales gehe, bin ich schon dort und könnte gar nicht hingehen, wenn ich nicht so wäre, daß ich dort bin. Ich bin niemals nur hier als dieser abgekapselte Leib, sondern ich bin dort, d. h. den Raum schon durchstehend, und nur so kann ich ihn durchgehen<sup>3</sup>.

Ich bin also immer schon in Berührung mit dem Ausgang des Saales, ich *bin* schon immer *dort* (dort *bei* dem Ausgang), und gerade nur dank dieser Berührung kann ich mich dann hinbewegen. Ich leibe, anders gesagt, bis dorthin, wo ich berühre:

An dem jeweiligen Hier-sein ist der Leib immer beteiligt. Aber wie? Ist das Hier-sein durch das Volumen meines Körpers bestimmt? Fallen die Grenzen meines Körpers und des Leibes zusammen? [...] Der Körper hört auf an der Haut. Wenn wir hier sind, sind wir immer in Beziehung zu etwas. Also könnte man sagen, wie seien immer über den Körper hinaus [...].

Beim Zeigen ist der Finger auf das Fensterkreuz dort drüben, ich höre nicht bei dem Fingerspitzen auf [...]. Grenze des Leibens (der Leib ist nur insofern er leibt: Leib) ist der Seinshorizont, in dem ich mich aufhalte<sup>4</sup>.

Und das wiederum heißt: ich leibe bis dahin, wo ich mit den Dingen in *Berührung* trete, bis dahin, wo ich in der *Wahrheit* (im *Wesen* — verbal —

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle, Zwiegespräche, Briefe*, hrsg. von M. Boss, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, S. 196.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullinger 1961, Band I, S. 119.

<sup>3</sup> M. Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“, S. 158.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle, Zwiegespräche, Briefe*, S. 112-113.

der Wahrheit) der Dinge bin, wo die Dinge dann auf- und vergehen können — wo die Dinge *sich zeigen* und ich *auf sie zeigen* kann.

## Bibliographie

- K. A. Aho, *Heidegger's Neglect of the Body*, State University of New York Press, New York 2010.
- Aristoteles, *Metaphysik*, hrsg. von H. Bonitz, Meiner Verlag, Hamburg 1980.
- Aristoteles, *Über die Seele*, hrsg. von H. Seidl, Meiner, Hamburg 1995.
- Aristotle, *Metaphysica*, hrsg. von W. Jaeger, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford 1957.
- Aristotle, *Metaphysics*, Band VII von „The Works of Aristotle Translated Into English“, hrsg. von D. W. Ross, Clarendon Press, Oxford 1954.
- D. D'Angelo, *Die Schwelle des Lebe-Wesens. Überlegungen zur Leibinterpretation Heideggers in der Nietzsche-Abhandlung*, in: „Studia Phaenomenologica“ Band XII, 2012.
- C. Demmerling, „Hermeneutik der Alltäglichkeit“, in: T. Rentsch (Hrsg.), *Martin Heideggers Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin 2007.
- A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zabrowski (Hrsg.), *Heidegger und Aristoteles*, Alber Verlag, Freiburg/München 2007.
- D. Espinet, „Martin Heidegger. Der leibliche Sinn von Sein“, in: E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny, T. N. Klass, *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012.
- G. Figal, *Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Atheneum Verlag, Frankfurt am Main 1988.
- W. Gemoll, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, Oldenbourg Verlag, München<sup>9</sup>1991.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen<sup>11</sup>1927.
- M. Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“, in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullinger 1954.
- M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullinger 1961.
- M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, hrsg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt am Main 1976.
- M. Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“, in: Id., *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt am Main 1976.
- M. Heidegger, „Brief über den Humanismus“, in: Id., *Wegmarken*, GA 9.
- M. Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: Id., *Holzwege*, GA 5, hrsg. von F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main 1979.
- M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, GA29/30 hrsg. von W.-F. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1983.

- M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle, Zwiegespräche, Briefe*, hrsg. von M. Boss, Klostermann, Frankfurt am Main 1987.
- M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.
- H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* (abrufbar unter <http://www.tlg.uci.edu/lsg/>).
- F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma/Bari 1984.
- F. Volpi, „La question du λόγος dans l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d’Aristote”, in: F. J. Courtine (Hrsg.), *Heidegger 1919-1929: de l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996.
- F.-W. Von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, Klostermann, Frankfurt am Main, <sup>3</sup>2004.
- J. Sallis, *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*, übersetzt von T. Keiling, Klostermann, Frankfurt am Main 2012.