

Heideggers Umweltethos

Die Philosophie als Ontologie der Kontingenz und die Natur als das Nichts sowie ein möglicher Beitrag des Denkens in Japan

Bearbeitet von
Carl Friedrich Kreß

1. Auflage 2013. Buch. 296 S. Hardcover

ISBN 978 3 03805 026 1

Format (B x L): 14 x 21 cm

[Weitere Fachgebiete > Philosophie, Wissenschaftstheorie, Informationswissenschaft >](#)
[Metaphysik, Ontologie](#)

Zu [Inhaltsverzeichnis](#)

schnell und portofrei erhältlich bei



Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Heideggers Umweltethos

Die Philosophie als Ontologie der Kontingenz und
die Natur als das Nichts sowie ein möglicher
Beitrag des Denkens in Japan



CARL FRIEDRICH KREß

*Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für Philosophie*

Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin:
Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz
Dekan der Philosophischen Fakultät I:
Prof. Michael Seadle, PhD

Gutachter:
Professor Dr. Christian Möckel
PD Dr. Jens Heise

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades

4. Februar 2013

Disputation

Impressum

© 2013 - CC-BY-NC-ND
buch & netz, Zürich, <http://buchundnetz.com>
Version 1.0 - 20130625
1. Auflage

ISBN 978-3-03805-026-1

Umschlagbild "Freudenberg bei St. Gallen, Schweiz" 2007 von
Christoph Michels, bearbeitet von Arad, CC-BY-SA
3.0 <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.en>

Dieses Werk ist auch als buch & netz Online-Buch, sowie als eBook in verschiedenen Formaten verfügbar. Käufer des gedruckten Buches können die eBook-Versionen kostenlos beziehen. Weitere Informationen dazu, sowie den Blog zum Buch finden Sie unter der URL: <http://buchundnetz.com/buecher/heideggers-umweltethos>

Zu den Urheberrechten und Nutzungsbedingungen beachten Sie bitte die entsprechenden Hinweise am Schluss des Buches.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Inhaltsverzeichnis

I.	Besinnung	3
1.	Einleitung	5
1.1.	Anstelle eines Vorworts: Eine Rezension	6
1.2.	Heidegger und das fernöstliche Denken	8
1.3.	Methodologische Vorbemerkungen	9
1.4.	Gang der Untersuchung	16
2.	Der phänomenologische Weltbegriff	23
2.1.	Ziel der folgenden Klärung	23
2.2.	Heidegger	24
2.3.	Husserl	25
2.4.	Horizont der Horizonte	27
3.	Der erkenntnistheoretische Subjektivismus	31
3.1.	Kulturphilosophie und Anthropologie	31
3.1.1.	Cassirer	31
3.1.2.	Plessner	33
3.1.3.	Ergebnis	37
3.2.	Heideggers Ansatz	40
4.	Die Transformation des Subjektivismus	43
4.1.	Subjekt und Außenwelt	43
4.2.	Subjekt und Sinnlichkeit	44
4.3.	Subjekt und Sinn	46
4.3.1.	Subjektivismus bei Hegel	47
4.3.2.	Hegels Überwindungsversuch	49
4.3.3.	Das Böse	51
4.3.4.	Das Erlebnis	52
4.3.5.	Sinn und Kontingenz	55

Inhaltsverzeichnis

5.	Nietzsches weltanschaulicher Subjektivismus	59
5.1.	Quellenlage	62
5.1.1.	Heideggers Publikationen	62
5.1.2.	Nietzsches Nachlass	63
5.2.	Heideggers Interpretationsmethode	64
5.3.	Gang der Deutung	65
5.3.1.	Erste Phase	66
5.3.2.	Zweite Phase	68
5.4.	Neubewertung	70
5.4.1.	Ewige Wiederkunft	70
5.4.2.	Wille zur Macht	73
5.4.3.	Wandel in Heideggers Interpretation	76
5.4.4.	Bedeutung im Gesamtwerk	79
6.	Besinnung: Ontologie der Kontingenz	85
6.1.	Destruktion und Konstruktion	87
6.2.	Metontologie	90
6.3.	Ontologie der Kontingenz	92
7.	Kontingenz-Regionen	99
7.1.	Welt und Erde	101
7.1.1.	Überwindung der Ästhetik	101
7.1.2.	Region der Erde	103
7.1.3.	Physis ohne Techne	106
7.1.4.	Keine natürliche Natur	110
7.1.5.	Physis in der Techne	111
7.1.6.	Vergleich Ost-West	119
7.1.7.	Das Naturereignis	124
7.2.	Das Göttliche	130
7.2.1.	Die Region des Göttlichen	130
7.2.2.	Individuelles und Überindividuelles	132
7.2.3.	Das Gemeinschaftliche	134
7.2.4.	Die Unverfügbarkeit des Gemeinschaftlichen	136
7.2.5.	Gott und Öffentlichkeit	140
7.2.6.	Gott und Errettung	141
7.3.	Sprache	144
7.3.1.	Sprache und Denken	144
7.3.2.	Sprache und Ereignis	146
7.3.3.	Sprache und Metaphorik	151

7.4. Verhältnis der Regionen	153
8. Umweltethik und Umweltethos	157
8.1. Die Environmental Ethics	158
8.2. Kritik wertethischer Ansätze	162
8.3. Ethosdenken	164
8.3.1. Ethos der Gelassenheit	165
8.3.2. Partikularismus und Universalismus	167
 II. Begeisterung	175
9. Japan und die Ontologie der Kontingenz	177
9.1. Hermeneutische Situation	178
9.1.1. Japanische Ansichten	178
9.1.2. Aufbruch nach Asien	181
9.2. Vorbelastung Heideggers	187
9.3. Japan und der Umweltdiskurs	191
9.3.1. Mythos japanischer Naturverbundenheit	191
9.3.2. Philosophie und Wirklichkeit	195
10. Zur Diskursivität des Nichts	201
10.1. Das Nichts bei Heidegger	203
10.1.1. Facetten des Nichts	203
10.1.2. Phänomenologie und Meontologie	205
10.2. Das Nichts im Osten	207
10.2.1. Methodische Vorbemerkung	207
10.2.2. Das Nichts als Leere	211
10.2.3. Das Nichts als Seiendheit	215
10.2.4. Das Nichts als Sein	217
10.2.5. Das Nichts als Absolutes	220
10.2.6. Schwächen der verschiedenen Theoretisierungen .	232
10.3. Westliche Meontologie	235
10.3.1. Meontologie und Wissenschaften	235
10.3.2. Meontologie und freie Persönlichkeit	240
10.3.3. Vergleich: Seinsvergessenheit in Japan	247
11. Schlussbetrachtung	251
11.1. Ergebnisse	251
11.2. Kritische Würdigung	253

Inhaltsverzeichnis

Literaturverzeichnis	256
Danksagung	285

Teil I.

Besinnung

1. Einleitung

„Der gegenwärtige planetarisch-interstellare Weltzustand ist in seinem unverlierbaren Wesensanfang durch und durch europäisch-abendländisch-griechisch ... Was sich wandelt, vermag dies nur aus dem gesparten Großen seines Anfangs. Demgemäß kann der gegenwärtige Weltzustand einen wesenhaften Wandel oder auch schon dessen Vorbereitung nur aus seinem Anfang empfangen, der unser Weltalter geschickt bestimmt. Es ist der große Anfang. Zu ihm gibt es freilich keine Rückkehr. Gegenwart als uns Entgegenwartendes wird der große Anfang nur in seinem Kommen zum Geringen. Dieses Geringe kann aber auch nicht mehr in seiner abendländischen Vereinzelung verbleiben. Es öffnet sich den wenigen anderen großen Anfängen, die mit ihrem Eigenen in das Selbe des Anfangs des un-endlichen Verhältnisses gehören, worin die Erde einbehalten ist.“

MARTIN HEIDEGGER: Hölderlins Dichtung / „Andenken“¹

„Und keiner hat sich dabei so weit auf den schwankenden Boden unkonventioneller Begriffe vorgewagt, daß Menschheitserfahrungen anderer Kulturen, insbesondere Asiens, erstmals als unsere Erfahrungsmöglichkeiten sich von ferne abzeichnen.“

HANS-GEORG GADAMER über Martin Heidegger. In: Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau²

¹(GA 4, S. 177)

²(Gadamer, 1995, S. 220)

1. Einleitung

1.1. Anstelle eines Vorworts: Eine Rezension

Die Arbeit des Autors stellt erneut die alte Frage nach einem interkulturellen Dialog zwischen Ost und West auf der Grundlage des heideggerschen Denkens. Anders als vorige Versuche jedoch kündet sie von einem neuen eurozentristischen Selbstbewusstsein der kontinentalen Philosophie. So erweist sich ein durch die bürgerliche Brille Ernst Cassirers gelesener Heidegger dem Autor als inkompatibel mit den gängigen Artikulationen fernöstlicher Welterfahrung. Herausgekommen ist ein wenig spritziges, da behäbig systematisches Plädoyer für das Europäische, für die Vielheit der symbolischen Formen, das dem Sein vor dem Nichts den Vorzug gibt. Kennzeichnend für die fernöstlichen Diskurse des Nichts sei, dass sie gerade das, was sie versprechen, nicht einlösen: Buddhas Rede vom Nichts erschöpft sich im Gestus der hohlen Hand, während Athene mit Schwert und Schild ins Feld zieht, um das Nichts überall dort aufzusuchen, wo es den Menschen am schonungslosesten seiner eigenen Kontingenz aussetzt.

Habe doch erst das Abendland den Abgrund der Kontingenz, über dem heute alles Denken schwebt, durch seine Wissenschaften selbst gegraben. Niemand sonst habe den Ast, auf dem er saß, so konsequent abgesägt wie der westliche Geist durch sein bohrendes Fragen. Frustriert wird damit auch Heideggers Hoffnung, den abendländischen Imperialismus als einen von Gestell und Verstellung bestimmten Industrialismus durch die meontologischen Tranquilizer fernöstlicher Nichtsphilosophie zu bändigen.

Ihre Wirksamkeit kann nämlich zu Recht bestritten werden: In der allgemeinen Orientierungslosigkeit jedoch habe das Subjekt gelernt, dass es sich auch ohne transzentalphilosophische Legitimation ganz gut leben lässt. So hat sich das Ich stattdessen in einem oberflächlichen Way-of-life-Subjektivismus eingerichtet, dessen zügeloser Konsumismus die natürlichen Lebensgrundlagen immer stärker bedroht. Dieser Sinngebungsstrategie stellt sich kein fernöstliches Nichts mehr entgegen, selbst wenn dieses dreimal nicht als bloße Negation vorgestellt würde.

Das einzige Kraut, das gegen diese letzte beharrliche Form des Subjekts gewachsen ist, gedeiht vielmehr auf europäischem Boden. Aus einem doppelt reflexiv gelagerten ästhetischen Naturzugang gewinnt Heidegger sein Tonikum: Die kontingenzbezeugende Kraft

1.1. Anstelle eines Vorworts: Eine Rezension

einer sich in ihrem Offenbaren offenbarenden natürlichen Umwelt soll mit einer griechisch-archaischen Physis konfrontieren, die sich der Sinngebungsgewalt des Subjekts entzieht und es in seine seyns-geschichtliche Verantwortung ruft: Nicht die Natur als Werte-Reich wird hier konstruiert, sondern das Andere des Subjekts als etwas, an dem anthropozentrische Sinngebungsversuche scheitern, da die Physis dem Subjekt die normative Kraft der Kontingenzen vergegen-wärtigt.

Nach dem systematischen Abschreiten der frühen heideggerschen Holzwege zeigt sich also dieser letzte Ausweg aus dem Dickicht der Fragen als Heideggers Antwort auf die Umweltproblematik. Kreist das heideggersche Denken immer wieder um die Bestimmung des Nichts als das Andere des Subjekts, so kann es nicht ausbleiben, dies mit fernöstlichen Nichts-Konzepten zusammenzubringen. Der darauf folgende Versuch einer konstruktiven interkulturellen Verunsi-cherung lässt allerdings weder Autor noch Leser an der immer fester werdenden Gewissheit zweifeln, dass sich der europäische Begriff des Nichts gerade durch sein hohes Maß an Diskursivität gegen den fernöstlichen abhebt. So schließt die Arbeit unterm Strich mit ei-nem positiven Ergebnis und einem negativen: Wo die heideggersche Antwort auf die Umweltfrage philosophisch überzeugen kann, da lassen sich von asiatischer Seite keine spezifisch östlichen Beiträge vorstellen.

So oder so ähnlich könnte eine Rezension vorliegender Arbeit aussehen. Die Arbeit möchte versuchen, ohne sentimentale Töne Abschied zu nehmen von der *Tradition gegenseitiger Selbstbestätigung*, welche bis in unsere Zeit hinein das Aufeinandertreffen beider Kulturreiche bestimmt. Auch wenn sich in der gegenseitigen Selbstbestätigung zuvorderst der Respekt für das Gegenüber Ausdruck verschafft, darf das Ablehnen dieser Haltung seinerseits nicht als Aufkündigen des Dialoges angesehen werden. Verbirgt sich hierin doch die Chance auf ein Gespräch, das sich von den Patriarchen beider Traditionen löst und seine eigenen Antworten auf die Probleme unserer Zeit findet.

Insofern sich der beschriebene Argumentationsweg aus den objektiven Ergebnissen einer stringenten Heidegger-Interpretation ergibt, ist es der Anspruch dieser Arbeit, die Loslösung von überkommenen Vorstellungen nüchtern aus der Sache heraus zu begründen. Dies verspricht auch im Detail nicht weniger spannend zu werden, als es der Bruch mit einer Tradition im Ganzen ohnehin schon ist.

1. Einleitung

1.2. Heidegger und das fernöstliche Denken

Durch eine Vielzahl von Arbeiten, in welchen eine Verbindung zwischen Heideggers Philosophie und dem fernöstlichen Denken hergestellt wird, zieht sich eine Traditionslinie. Aufgrund der umfangreichen Thematik, die sowohl eine historisch-kritische Kenntnis des heideggerschen Werkes als auch eine quellenkritische Kenntnis fernöstlicher Schriften verlangen würde, beschränken sich die meisten Arbeiten bislang auf Teilespekte beider Werke, so dass sie unter Auslassung des jeweiligen Kontextes Korrelationen bilden. Diese bestehen meist recht oberflächlich aus einfachen Nebeneinanderstellungen von ähnlichen Aussagen oder auch aus der problematischen Identifikation bestimmter Begriffe.³ Hier sind beispielsweise Stambaughs Parallelisierung von Heideggers *Weg*-Metapher und dem daoistischen *Dao* sowie das Zusammenstellen von *Gelassenheit* und *wu wei* zu nennen.⁴ Nur durch Weglassen der geschichtlichen Kontexte können solche Konstruktionen eine gewisse Binnen-Plausibilität beanspruchen. Dagegen rufe man sich in Erinnerung, dass Heidegger die Gelassenheit als seynsgeschichtliche Antwort auf die Frage nach der neuzeitlichen Technik formuliert. Andere philosophiegeschichtliche Studien, wie die von May, versuchen den Einfluss ostasiatischen Denkens auf Heidegger zu bestimmen. Aufgrund einer fehlenden systematischen Auslegung des heideggerschen Denkens gelingt es ihnen jedoch nicht, diesen Einfluss angemessen *inhaltlich* zu rekonstruieren.⁵ So stößt die Studie von May leider nicht zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den betrachteten Vorstellungen durch. May zeigt zwar beispielsweise sehr detailliert, wie Heidegger vermeintlich *Tao* und *Sage* gleichsetzt,⁶ eine Plausibilisierung dieser Identifikation erfolgt jedoch nicht, da nicht erläutert wird, welche Bedeutung die Begriffe in ihrem jeweiligen ursprünglichen Kontext haben.

Verschiedene weitere Gründe kommen hinzu und führen für die akademische Philosophie zu einer insgesamt schwierigen Ausgangslage, will sie Heideggers Vermutung überprüfen, dass im fernöstlichen Denken Anleihen gemacht werden können, die dem europäischen Denken aus der diagnostizierten Krise helfen. Hier ist zunächst die Sprachbarriere zu nennen.

³Eine Zusammenfassung liefert die Überblickstudie Ma (2008), dort beispielsweise S. 15-19. Symptomatisch dafür ist auch der Sammelband Hartig (1997), der gar nicht erst beansprucht, einen roten Faden zu finden.

⁴Vgl. Stambaugh (1987).

⁵Vgl. May (1989).

⁶Vgl. ebenda § 4.

1.3. Methodologische Vorbemerkungen

Während für gewöhnlich das Erlernen einer europäischen Sprache bei asiatischen Philosophen dazugehört, ist das Studium einer asiatischen Sprache im Westen keinesfalls eine gängige Option der philosophischen Lehrpläne – eine Situation, die sich mit Einführung der BA-Studiengänge zu verschärfen scheint.

Auch editorische Gründe erschweren das Unterfangen. So ist das Gesamtwerk Heideggers bislang noch nicht gänzlich zugänglich und entscheidende Lücken werden erst mit dem Erscheinen neuer Bände der *Gesamtausgabe* geschlossen. Diese und weitere Umstände bedingten auch, dass Heideggers Spätwerk bislang noch unzureichend ausgelegt ist – gerade hier finden sich jedoch die wichtigsten Ansätze für einen Dialog, weit weniger in der frühen Phase der Metaphysikkritik. Zuletzt bleibt zu sagen, dass erst im vergangenen Jahrzehnt eine intensivere Beschäftigung mit Heidegger im angelsächsischen Raum eingesetzt hat, womit der akademischen Philosophie lange Zeit schlicht die amerikanisch-britische *Manpower* fehlte, diese umfangreiche Aufgabe zügig voranzutreiben. Umso mehr ist die Wertschätzung, die Heideggers Werk dort nun erfährt, zu begrüßen.⁷

Auch die vorliegende Arbeit kann nicht alle der genannten Mängel beheben. Sie kann keine Gesamtinterpretation des heideggerschen Denkweges vorlegen und diese mit allen ähnlichen Ideen fernöstlichen Philosophierens zur Deckung bringen. Trotzdem kann sie sich einem systematischen Anspruch stellen. Sie tut dies, indem sie der *inneren Stringenz* des heideggerischen Denkens folgt und aufzeigt, warum und wozu sich Heidegger einen Dialog mit fernöstlichen Traditionen wünschte.⁸ Als Grund hierfür nimmt sie die *Frage nach unserem Verhältnis zur natürlichen Umwelt und nach unserem zerstörerischen Umgang mit ihr* an. Anhand dieser Leitfrage kann systematisch geklärt werden, welche Lösungsansätze Heidegger für zielführend erachtet und inwiefern fernöstliche Denktraditionen versprechen, hierzu etwas beizutragen – oder das Problem gar besser zu lösen.

1.3. Methodologische Vorbemerkungen

Die Frage nach einem Dialog kann, wie gezeigt, nicht mehr durch das Hantieren mit beliebig herausgesuchten Einzelbeispielen beantwortet wer-

⁷Hervorragende Pionierarbeit leistete allerdings bereits Parkes (1987). Dass die dort präsentierten Ansätze jedoch nicht weiterverfolgt wurden, zeigt die Notwendigkeit, das Thema neu aufzurollen. Vielleicht gelingt es auch, mit dem für 2012 geplanten 7. Band des Heidegger-Jahrbuchs einen aktiven akademischen Diskurs anzustoßen.

⁸Zu diesem Wunsch vgl. ebenfalls Ma (2008).

1. Einleitung

den. Die Wege, die Heidegger gegangen ist, müssen systematisch abgeschritten werden, so dass *Holzwege* nach und nach ausgeschlossen werden und wir uns eine Route durch den Wald von Denkansätzen bahnen. Dazu soll Heideggers Denken eigens auf die Möglichkeit eines Dialoges hin interpretiert werden, gleichsam mit der Einschränkung, das Motiv für das Aufgreifen dieses Dialoges in der *Umweltproblematik* zu sehen. Zudem soll durch die systematische Erarbeitung der in Frage kommenden heidegger-schen Denkansätze ausgeschlossen werden, dass diese sich gegenseitig aufheben, ausschließen oder innerhalb des Denkweges falsch kontextualisiert werden. Indem wir die Umweltproblematik zur motivatorischen Grundlage unseres Dialoges machen, können wir die *Tauglichkeit* sowohl der heideggerschen Philosophie als auch der fernöstlichen Ansätze auf einen gemeinsamen Bezugspunkt hin *überprüfen*. Was rechtfertigt ein solches Vorgehen?

Heideggers Werk wohnt eine gewisse hermeneutische Abgeschlossenheit inne, die sich daraus ergibt, dass Heidegger stets versucht, Ganzheiten in den Blick zu nehmen. Eine solche Ganzheit ist jedoch nicht zu verstehen als die Summe aller ihrer Elemente samt Dependenz. Da solche summarisch gefassten Ganzheiten, wie Popper aus systemtheoretischer Sicht richtig sagt, niemals Gegenstand reflektierter Betrachtung werden,⁹ muss Heidegger anders als summarisch-analytisch von ihnen sprechen: Er *erzählt* von ihnen. Richard Rorty hat die Vorteile und Schwächen dieses *narrativen* Ansatzes den *analytischen* Ansätzen gegenübergestellt.¹⁰ Eine solche Philosophie verlangt nach Rorty vor allem, dass der Leser sich auf die Erzählung einlässt, ihre offenen Enden aufgreift und selbstständig zu einem Ganzen verknüpft, so dass sich ihm das *Bild* der Welt als Ganzes von einer neuen Seite zeigt.¹¹ Autoren wie Heidegger sind also auf das Wohlwollen des Lesers und dessen Mitarbeit angewiesen. Auf der anderen Seite verlangt dies vom Leser umso mehr, immer wieder zur Reflexion aus der Erzählung herauszutreten und diese kritisch zu hinterfragen.¹² Wir brau-

⁹ „Der Versuch führt zu einem unendlichen Regress ... ein solcher Versuch müßte sich selbst einschließen.“ (Popper, 2003, S. 71)

¹⁰Vgl. Rorty (2005).

¹¹Wissenschaftspolitisch steht Heidegger damit außerdem im Gegensatz zu heutigen akademisch-analytischen Bestrebungen, die auf eine Abschaffung solcher *Weltentwürfe*, seien sie auch zu kritischen Zwecken erstellt, zielen. Vertreten wird dies etwa von Ansgar Beckermann in Precht (2004). Es ist nicht weniger als die Selbstverstümmelung der Philosophie, die sich hier ausspricht. Denn um über die gesellschaftliche Rolle der Philosophie Aussagen zu machen, muss diese metakritisch im Gesamtentwurf einer Welt in den Blick gebracht werden. Wer im gleichen Atemzug solche Gesamtdeutungen der Welt verbietet, sägt den Ast ab, auf dem er sitzt.

¹²Katrin Froese hat dies beispielsweise dadurch geleistet, dass sie die einzelnen hermeneu-

1.3. Methodologische Vorbemerkungen

chen also einen Punkt außerhalb der heideggerschen Erzählung, von dem aus wir diese als ganze in den Blick nehmen und bewerten können. Als diesen Punkt nehmen wir die Umweltproblematik.

In dieser Funktion zeigt sich das Umweltthema dann nicht mehr als Nebenprodukt einer seynsgeschichtlich ereigneten Kritik der Metaphysik und es ist nicht mehr bloß latent als „ökologische Suggestibilität“ vorhanden.¹³ Durch dieses heuristische Herangehen wird vielmehr die Metaphysikkritik zum Mittel eines Umweltdenkens gemacht. Gerade diese *Umkehrung* der Fragerichtung ist der Schlüssel zu einer kritischen Heidegger-Lektüre, denn nur sie schafft sich den zu einer Bewertung nötigen Maßstab: Kann Heideggers Denken uns wirklich helfen, zu einem neuen Umgang mit der Natur zu kommen? Natürlich kann sich eine solche Umkehrung *nicht* auf Selbstzeugnisse Heideggers stützen. Für Heidegger ergab sich sein Denken allein aus der seynsgeschichtlichen Zuwendung des Seins und nicht aus den praktisch-ontischen Bedrängnissen der Zeit. Hannah Arendt erweist sich in dieser Hinsicht als treue Schülerin, wenn sie dies in ihrer Würdigung wie folgt paraphrasiert: „Dies Denken hat eine nur ihm eigene, bohrende Qualität, die, wollte man sie sprachlich fassen und nachweisen, in dem transitiven Gebrauch des Verbums ‚denken‘ liegt. Heidegger denkt nie ‚über‘ etwas; er denkt etwas.“¹⁴ Heideggers philosophisches Anliegen dabei ist wohl legitim: Er möchte berücksichtigen, dass der Denker nicht von sich aus auf die Probleme des *Zu-Denkenden* kommt, er kann den Stoff für eine kritische Selbstreflexion des Denkens nicht einfach aus dem ‚vorkritischen‘ Denken nehmen. Allerdings scheint es abwegig, dass, nachdem einmal ein Problembereich gefasst ist, dieser nicht selbstständig *durch die Person des Denkers* verfolgt und selbst wieder kritisch betrachtet werden kann.

Nehmen wir also unseren Ausgang von der Umweltfrage und machen wir sie zum Kern von Heideggers Denken, so erweisen sich wichtige Abschnitte des Denkweges – wie die Kritik der Metaphysik – nur noch als Mittel, Antworten auf diese Frage zu liefern, und nicht mehr als reiner

tisch geschlossenen Erzählungen Nietzsches und Heideggers den daoistischen Ansätzen Laozis und Zhuangzis gegenübergestellt. Der methodisch klug gewählte Ausgangspunkt ist für sie dabei das Verhältnis des Individuums gegenüber diesem Ganzen. So können letztlich Ganzheiten mit Ganzheiten bezüglich der *in-between-ness* des Individuums miteinander verglichen werden. Damit zeigt sie, dass eine kritische Betrachtung genannter Autoren nicht in der analytischen Zeerlegung und der Kritik jedes Teiles bestehen muss. Vielmehr passt sie sich methodisch ihrem Gegenstand an, lässt die hermeneutischen Horizonte der jeweiligen Denker zunächst als Ganzes bestehen, um dann aus deren Vergleich Erkenntnisse zu gewinnen. Vgl. (Froese, 2006, S. 8 ff.).

¹³Diese hat Cho in der Spätphilosophie Heideggers ausgemacht. Vgl. Cho (1986).

¹⁴(Arendt, 1988, S. 235)

1. Einleitung

Selbstzweck. Es darf dann auch kritisch gefragt werden, ob die Mittel ihren Zweck erfüllen.¹⁵

Nach dieser methodischen Bemerkung stehen wir vor einem weiteren *handwerklichen* Problem. So macht die große Gravitation des in sich geschlossenen heideggerschen Sprachraums das Heraustreten aus Heideggers Erzählung zu einer besonderen Herausforderung.¹⁶ Im Folgenden soll zwar an zentralen Begriffen Heideggers festgehalten werden, wir wollen aber einige Erläuterungen vorausschicken, wie wir diese Kernbegriffe in unserem Vorhaben sinnvoller Weise verstehen können:

Ereignis: Unter einem *Ereignis* verstehen wir das Aufkommen neuer Sinnverhältnisse und Verweisungsstrukturen, die sich grundsätzlich weder kausallogisch noch konkludent aus bestehenden Verhältnissen ergeben. Das Ereignis bezeichnet also ein instantanes Auftreten von Sinn. Wenn wir statt von Sinn vom *Sein* sprechen, können wir auch sagen, dass sich das *Sein ereignet*. Dies betrifft zum einen die Tatsache, dass Dinge und Gesten unserer Welt *kulturell codiert* sind. Wichtiger als diese einzelnen Symbole sind in Bezug auf Heideggers Denken jedoch die *großen Erzählungen*, welche eine Kultur über die Welt hat. Heidegger denkt daher in Bezug auf das Sein und die Seynsgeschichte mehr an die *Epochen* des Seins und seine großen Zyklen wie Antike, Mittelalter und Neuzeit. Interessant sind daher jene Erzählungen dieser Epochen über Mensch und Welt, insbesondere jener *Sinn*, den wir Heutigen der Natur beimessen.

Kontingenz: Mit *Kontingenz* bezeichnen wir das *nicht notwendige Mögliche*.¹⁷ Durch diese Definition als Nichtnotwendiges bezieht sich der

¹⁵ Natürlich soll dies nicht heißen, dass es allgemein sinnvoll ist, die Qualität philosophischen Denkens nur auf die Erfüllung vorgefasster Zwecke hin zu überprüfen – eine anspruchsvolle Philosophie sollte gerade diese Zwecke auch noch reflexiv einbinden. Hiermit wird vielmehr nur die Grenze vorliegender Arbeit markiert. Denn ob es überhaupt sinnvoll oder wünschenswert ist, die natürliche Umwelt zu bewahren, soll hier nicht gefragt werden.

¹⁶ Die Sprachgewalt des heideggerschen Werkes scheint nicht nur auf deutschsprachige Autoren starke Wirkung auszuüben, auch manche Arbeit etwa chinesischer Autoren bleibt völlig in der heideggerschen Begrifflichkeit gefangen. Vgl. bspw. Peng (1998). Dies ist umso bedauerlicher, als hier nicht nur die philosophisch-kritische Distanz, sondern auch Potenziale interkultureller Kritik verloren gehen – der archimedische Punkt außerhalb des heideggerschen Sprachraums wird nicht gesucht.

¹⁷ Der Begriff der Kontingenz überschneidet sich begriffsgeschichtlich mit dem des Zufalls. Zu den möglichen Varianten einer Abgrenzung vgl. (Vogt, 2011, S. 64 f.). Für unser Vorhaben ist obige Definition ausreichend.