

Zeit(lichkeit) und Verstehen

WiSe 16/17

Alexander Brödner, M.A.

Existenzielle Angst bei Wittgenstein und Heidegger

Joy Zhu
Austauschsemester Middlebury College
Box 3229,
14 Old Chapel Road,
Middlebury College
Middlebury VT 05753

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung	3
2. Existenzielle Angst	3
3. Philosophisch-historische Kontextualisierung Heideggers	7
5. Heideggers Mitwelt	13
6. Dreyfus: Heideggers Practical Nihilism	14
7. Wittgensteins Lösung zur Uneigentlichkeit	18
8. Wittgensteins: die Fehlanpassung zwischen "dem Auge und dem Ohr"	19
9. Schlussfolgerung	22
10. Literaturverzeichnis	25

1. Einführung

In meinem Aufsatz werde ich zeigen, wie Wittgenstein und Heidegger auf die existenzielle Angst, also die Unfähigkeit, Bedeutungen im Leben zu erfassen auf verschiedene Weise antworten. Im ersten Teil meines Aufsatzes werde ich zeigen, dass Wittgenstein und Heidegger auf denselben existentiellen Zustand reagieren. Dann werde ich die Reaktionen auf die existenzielle Angst von Heidegger und Wittgenstein beschreiben. Meine These ist, dass der Unterschied zwischen Heidegger und Wittgenstein hinsichtlich ihre Antwort auf die existenzielle Angst darin liegt, dass Heidegger versucht, einen Weg zu finden, um “authentisch” zu werden, während Wittgenstein den Versuch, *Authentizität* zu finden und “authentisch” zu werden, aufgibt.

2. Existenzielle Angst

Wittgenstein stammt aus der Schule der analytischen Philosophie, die von AkademikerInnen wie Frege und Russell im 20. Jahrhundert geleitet wird. Traditionell wird er als Philosoph verstanden, der wegweisende Argumente über Sprache formuliert hat. Zum Beispiel ist sein Argument der privaten Sprache, wie es der berühmte Philosoph Saul Kripke interpretiert hat, ein wichtiges Argument in der Philosophie der Sprache. Wittgensteins philosophisches Konzept von Grammatik, an dem Baker und Hacker umfangreiche Arbeit geleistet haben, ist auch wichtig. Die Gelehrte der Neuen Wittgenstein-Bewegung befürworten jedoch einen anderen Ansatz, Wittgenstein zu lesen. Sie lesen seine Philosophie als Versuch, der “die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die sie selbst in Frage stellen”¹. Die Therapie für die Philosophie, wie Wittgenstein im Vorwort des *Tractatus* schreibt, besteht darin, die Grenze des Denkens zu finden, jenseits der die andere Seite Unsinn ist: “Was jenseits der Grenze liegt, wird einfach

¹PU §133

Unsinn sein.”² Um diese Grenze entdecken zu können, ist die Grenze zu finden, ab der man mit dem Philosophieren aufhören könnte, denn die Philosophie, wie die Theorie, kann nach Wittgenstein keine Wahrheit vermitteln und würde nur sich selbst in Frage stellen. Wittgenstein erklärt es wie folgt: “Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abubrechen, wann ich will.”³

Wittgensteins Philosophie ist eine Antwort auf die Unfähigkeit des Menschen, aufhören zu können, nach dem Sinn ihres Existenz oder darüber der Existenz anderen Lebens auf dieser Welt zu fragen, oder zu philosophieren. Seine Philosophie kann als Antwort auf die existenzielle Angst des Menschen, keine Bedeutung in dieser Welt zu finden, gelesen werden.

Diese Ansicht vertritt auch Stanley Cavell, einer der führenden Gelehrten der Neu-Wittgenstein-Bewegung. Nach Cavell ist die zentrale Botschaft von Wittgensteins Philosophie, dass Philosophie nicht vermitteln kann, was Wahrheit ist und was ethisch ist. Wenn man das trotzdem tut, wird es zu "intellectual grief"⁴ führen. Cavell beschreibt die Ursache des “intellectual grief” folgendermaßen: „[...]Saying more than you quite know - be speaking without what our words mean, what their meaning anything depends on, speaking it were, in emptiness.“⁵ Denn die Philosophie, zumindest in den europäischen Traditionen, also der analytischen und kontinentalen Philosophie, kann nicht vermitteln, was die Wahrheit ist oder was ethisch ist.

Wittgensteins Aufgabe ist, entgegen der traditionellen Praxis der Philosophie zu wirken, also uns zu helfen, diese intellektuellen Illusionen zu beseitigen, und das Gewöhnliche zu akzeptieren, denn Philosophie ist der Versuch, etwas zu sehen, wo es nichts gibt. Cavell erklärt es wie folgt: “forcing the order of the ordinary is a cause of

²Vorwort, Tractatus.

³PU §133.

⁴Stanley Cavell, "Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's Investigations," ed. David G. Stern, in *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, ed. Hans D. Sluga (Boston, MA: Cambridge University Press, 2006), 268.

⁵ebid.

philosophical emptiness (say avoidance) and violence.”⁶ Im Rahmen von Wittgensteins Sprachphilosophie ist die Akzeptanz des Gewöhnlichen ein Versuch, die philosophische Verwendung und das philosophische Verstehen der Wörter zu verhindern. Stattdessen sollten Wörter mit ihren gewöhnlichen Bedeutungen verwendet und verstanden werden. Das heißt, dass Wörter von einem transzendentalen Kontext in einen gewöhnlichen Zusammenhang zurückgeführt werden sollten. Cavell greift seine Philosophie auf und entwickelt sie in der Metapher “Wörter nach Hause zurückzuführen” weiter:

It expresses a sense that in philosophy (wherever that is) words are somehow "away," as if in exile, since Wittgenstein's word seeks its *Heimat*. The image or sense of our words as out, as absent, or truant, casts a certain light on Wittgenstein's speaking of language in philosophy as "idle" (cf. § 132)⁷

It would a little better express my sense of Wittgenstein's practice if we translate the idea of bringing words back as leading them back, shepherding them; which suggests not only that we have to find them, to go to where they have wandered, but that they will return only if we attract and command them, which will require listening to them.⁸

Cavell schreibt: “The sense of words as ‘away,’ as having to be guided ‘back,’ pervades the *Investigations*, to the extent, say, that the sense of speaking "outside a language-game" (§ 47) is something that pervades the *Investigations*.”⁹ Wörter von "außerhalb eines Sprachspiels"¹⁰ zurück nach Hause zu führen, bedeutet nach Cavell, dass die Wörter als Instrumente des Ausdrucks unserer intimen Gefühle nur ihre Bedeutung in ihrer Heimat des Gewöhnlichen entfalten können. Im Gegensatz zu ihrer gewöhnlichen Verwendung können sie nicht im “leerlaufenden” Zustand von Philosophie ist. Der “leerlaufenden” ist ein Zustand, in dem sie grammatisch korrekt

⁶Stanley Cavell, "Declining Decline," in *The New Yet Unapproachable America* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 33.

⁷Cavell, 34.

⁸Cavell, 35.

⁹Cavell, 36.

¹⁰PU (§ 47)

angeordnet sind, aber keinen Sinn ergeben, und gleichzeitig etwas Sinnvolles über unsere Welt erzählen, da sie sich nicht auf konkrete Bedingungen in der Welt beziehen. Um die Aufgabe von Wittgenstein zu richtig zu bezeichnen, verwendet Cavell eine Passage aus Kierkegaards Band *The Book on Adler, or A Cycle of Ethico-Religious Essays*. Kierkegaard schreibt:

Most men live in relation to their own self as if they were constantly out, never at home. . . . The admirable quality in Magister A. consists in the fact that in a serious and strict sense one may say that he was fetched home by a higher power; for before that he was certainly in a great sense "out" or in a foreign land. . . . Spiritually and religiously understood, perdition consists in journeying into a foreign land, in being "out."¹¹

Cavells Zitat zeigt, dass Wittgensteins Aufgabe, die Wörter wieder in den Alltag zurückzuholen, dem Zustand von Magier A, seinem Nichtdasein, ähnelt. Wie Cavells Vergleichung von Wittgensteins und Kierkegaards Philosophie zeigt, gibt es auch in Heideggers Philosophie viele Ähnlichkeiten mit Kierkegaards Philosophie. Wie Wittgenstein und Kierkegaard versucht Heidegger durch die Veränderung der Praxis der Philosophie wieder einen verlorenen Sinn im Leben wieder zu finden.

Zum einen entspricht seinem Konzept der Authentizität Kierkegaards Vorstellung des authentischen Daseins. In der Massengesellschaft kann der Mensch sich selbst nicht finden. Deshalb verzweifelt er. Die Massengesellschaft, die Kierkegaard kritisiert, führt also dazu, dass der Mensch "unauthentisch" wird. In seinem Streben gegen die Massengesellschaft sollte der Mensch versuchen, dem Leben einen Sinn und eine Identität zu verleihen, und zwar durch eine leidenschaftliche Selbstverpflichtung für etwas außerhalb von sich selbst, um den Sinn für das Leben zu finden. Das heißt: Bedeutung sollte nicht durch einsame Selbstbeobachtung gefunden werden, sondern durch den Versuch, in Interaktion mit dem Umfeld zu gehen, sich selbst in Relation zu einem äußeren Kontext zu

¹¹Cavell, 154-155.

definieren. So wird das Selbst durch konkrete Ausdrücke definiert und in der Welt manifestiert. Darüber hinaus verläuft die Identitätsentwicklung parallel zum Älter werden, zum Beispiel wird die Identität eines Kindes durch Zeit dargestellt, wenn es aufwächst. Konkrete Ausdrücke sind wichtig, um eine Geschichte unseres Lebens zu konstruieren, weil sie Spuren hinterlassen. Anhand dieser Spuren können wir sehen, wie wir als Mensch aufgewachsen und entwickelt hat. Unsere Handeln im Leben fügen sich zusammen zu einer Geschichte. Durch diese Geschichte wird eine zeitliche Ordnung zu unserem Leben erstellt und auch eine erzählerische Einheit des Selbst. Für Kierkegaard manifestiert sich diese äußere Beziehung als eine Beziehung zu Gott.

Heideggers *Eigentlichkeit* ähnelt Kierkegaards *authentischem Selbst*. Anstelle eines isolierten Elements schlägt Kierkegaard vor, das Selbst relational zu verstehen: “Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält[...]”¹² Wie Kierkegaard versteht auch Heidegger *Eigentlichkeit* in relationalen Begriffen. *Eigentlichkeit* ist ein von Heidegger entwickelter Neologismus. Mit dem Schwerpunkt auf dem Präfix “Eigen” kann *Eigentlichkeit* als “sich selbst zu besitzen” - “eigenen” oder “eigenständig” verstanden werden.

In einer ähnlichen Weise ist das *Dasein* auch relational konzipiert. Wenn wir *da* sind, beziehen wir sich wegen unserer Sorge um die Objekte und Menschen in unserer Umgebung auf sie. Sowohl bei Cavells Metapher, als auch bei Kierkegaard’s Magister A, versuchen die Autoren etwas Transzendentes konkret zu machen. Für Cavell sollten die Wörter zurück in seine Heimat führen. Für Kierkegaards sollte der Geist von Magister A, der “spiritually in perdition” ist, zu sich selbst zurückkehren. Heideggers Aufgabe ist also unserer Existenz, die sich bedeutungslos und zwecklos anfühlt, wieder Bedeutung zu schenken, indem wir da sein - oder “*Dasein*” - können.

3. Philosophisch-historische Kontextualisierung Heideggers

¹²Soren Kerkegaard, *Die Krankheit zum Tode. Aus dem Dänischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Gisela Perlet. Nachwort von Uta Eichler*, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1997 (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 9634), 13.

Hier werde ich näher eine kurze Kontextualisierung von Heideggers Werken mit einem besonderen Fokus auf *Sein und Zeit* geben, bevor ich auf seinen Begriff der *Eigentlichkeit* einzugehen. In *Sein und Zeit* beschreibt Heidegger das Ziel des Buches wie folgt: "Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von *Sein* ist die Absicht der folgenden Abhandlung."¹³ In *Sein und Zeit* stellt er sich die Frage, wie man das *Sein* konzipiert. Die Frage des Seins ist auch die Frage der Ontologie – die philosophische Untersuchung der Natur des Seins, des Werdens, der Existenz, oder der Wirklichkeit sowie der Grundkategorien des Seins und seiner Beziehungen. In *Sein und Zeit* deutet Heidegger darauf hin, dass die traditionelle Ontologie der Natur des Seins übersehen hat, und sie als übermäßig allgemein, undefinierbar oder offensichtlich abgewiesen hat.¹⁴

Zu den Personen, die einen Einfluss auf das Werk *Sein und Zeit* hatten, zählen Husserl und Kant. In seinem Buch *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* behauptet Heidegger, dass Kants *transzendente Ästhetik* in der *Kritik der reinen Vernunft* untertrieben sei. Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist ein Werk, das sich mit dem Ausmaß und den Grundlagen des menschlichen Wissens beschäftigt. Jedoch bemerkt Heidegger, dass obwohl die Gebiete der Psychologie und Anthropologie Wissenschaften sind, die sich mit der Natur des Menschen befassen, werden sie im Werk nicht untersucht. Heidegger vermutet, dass es daran liegt, dass die Wissenschaften nicht ausreichen, um die Natur der Menschen zu erklären: "Psychologie und Anthropologie sind zwar Wissenschaften[...]aber sie sind ihrem Wissenschaftscharakter nach außerstande, die Metaphysik zu begründen, d.h. Letztlich: die Frage zu beantworten, was der Mensch überhaupt sei."¹⁵ Die Natur des Menschen lässt sich nicht starr durch absolute wissenschaftliche Theorien definiert werden, weil die Menschen durch Raum und Zeit begrenzte endliche Wesen sind, die keine Kenntnis vom Absoluten und der Ewigkeit haben können. Obwohl in der

¹³SZ, 1.

¹⁴vgl. SZ, 2 - 4.

¹⁵Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1st ed., vol. Bd 25, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1977), 71.

Wissenschaft versucht wird, ewig gültige Tatsachen festzustellen, können wir nicht wissen, ob sie für immer wahr sein können.

Die Elementarlehre heißt *transzendental*, weil sie nicht etwa die Elemente der Erkenntnis überhaupt, sondern die Elemente des Grundstücks aller Erkenntnis vom Seienden behandelt – die Elemente der reinen Erkenntnis, sofern diese sich a priori *auf Gegenstände bezieht*. Die Elemente der Erkenntnis sind Problem, sofern an ihnen die Frage nach der Seinsverfassung der Natur zentrales Problem wird, der Grund Möglichkeit der ontologischen Bestimmung des Ontischen.

¹⁶

Es ist das Ontische, oder Dinge, die physische Existenz haben und die wir in unserem Leben unmittelbar antreffen können, die die Untersuchung in *Die transzendente Ästhetik* definieren, aber nicht die ontische Natur des Transzendenten. Diese Aussage an sich ist schon ein Paradoxon. Heidegger glaubt, dass diese ontische Untersuchung mit der unmittelbaren menschlichen Sinnen beginnen sollte, wie mit den Menschen in ihrem täglichen Leben den physischen Dingen begegnen: „Anschauung meint die Weise, in der mir etwas leibhaftig als es selbst vorgestellt wird. Anschauen[...]ist das unmittelbare Begegnenlassen eines Seienden.“¹⁷ Natürlich ist Heidegger auch tief beeinflusst von Husserls Phänomenologie. Husserl ist ein Philosoph, der der deutschen romantischen philosophischen Tradition Hegels entstammt. Einer der Grundsätze der Phänomenologie ist der sinnliche, oder anschauliche Charakter des Wissens: „»*Alles Denken*« ist nur »*Mittel*«, und alles Denken steht im Dienste der Anschauung.“¹⁸

Wie der sinnliche Charakter des Wissens, „das bei der Interpretation der philosophischen Erkenntnis immer wieder entgleitet,“¹⁹ nach Heidegger wird *Die transzendente Ästhetik*, die aus einem dünnen Teil der *Kritik der reinen Vernunft* besteht, auch übersehen. Dennoch ist die transzendente Ästhetik wichtig. Durch die Erforschung der Elemente von Raum und Zeit als Grenzen der menschlichen Sinne überbrückt die *Transzendente Ästhetik* die analytische und kontinentale

¹⁶Heidegger, 76.

¹⁷Heidegger, 85.

¹⁸Heidegger, 83.

¹⁹ebid.

Traditionen der Philosophie, da unsere Sinne eng mit der Intuition verknüpft sind und unsere Sinne ein Instrument sind, mit dem wir Systeme des Wissens aufbauen.

Es ist genau der Widerspruch zwischen Intuition und Wissensbildung implizit in der *Transzendentalen Ästhetik*, der am Anfang der *Kritik der reinen Vernunft* steht, der Heideggers Gedanken in *Sein und Zeit* inspiriert hat. Heidegger bemerkt, dass Kant den Unterschied zwischen dem *intuitus originarius* und *intitus derivatus* im letzten Absatz der zweiten Auflage der *Transzendentalen Ästhetik* hinzugefügt hatte. Er zitiert Heinze: "Intellectuale Anschauung bei den Menschen ist ein Unding. Ja, ich getraue mir zu behaupten, daß kein Wesen, was erschaffen ist, intellectuale Dinge erkennen kann, als nur das Wesen, dessen Erkenntnis die Ursache ist von den Dingen"²⁰ Intellektuelle Intuition ist ein Widerspruch, weil wir nicht behaupten können, dass unsere Empfindungen und Gefühle sachlich und faktisch sind. Heidegger schreibt also: "sondern dieses anschaubare Seiende muß sich von sich aus melden, d.h., es muß das erkennende Wesen selbst betreffen, es rühren, ihm gleichsam etwas an-tun und sich bemerkbar machen – es affizieren."²¹ Erst wenn sich dieses sinnliche bekannte Wesen uns bekannt gibt, können wir seine Existenz anerkennen. Deshalb benötigt der Zustand des Wissens oder der Gewissheit des doppelten Prozesses der Empfindung, um bewusst von dem Objekt "betroffen" zu werden. Die zweite Phase ist der Prozess, in dem wir das Objekt "verstehen". Das Wort Verstehen enthält das Wort Stehen. Wie das Wort *Verstehen*, steht das Objekt als eine Tatsache in unserem Bewusstsein und wurde uns bekannt gemacht. Es ist dieser Prozess des Verstehens, sich den Weg für Heideggers philosophische Praxis der Interpretation und Neuinterpretation (oder Hermeneutics) ebnet.

4. Heideggers Konzeption von Bedeutung

Als Kierkegaard das Konzept, dass Authentizität durch konkretes Ausdrücken von Tätigkeiten erreicht wird entwickelt, entwickelt Heidegger seinen Konzept weiter

²⁰Heinze, *Metaphysikvorlesung*, S. 192., zitiert in Heidegger, 86.

²¹Heidegger, 86.

und und betrachtet Ausdruck als die Interpretation unserer täglichen Kontexte: Wie wir uns ausdrücken, ist, wie wir uns auf unsere Umgebung beziehen. Wie Kierkegaard betrachtet Heidegger die philosophische Bedeutung als Bestandteil der menschlichen Existenz – was er *Existenzial* des Daseins nennt. Jedoch erweitert Heidegger dieses Konzept. Heidegger schlägt vor, dass philosophische Bedeutung entsteht durch die Möglichkeit, dadurch sie von Menschen artikulieren werden kann: dass wir über Dinge sprechen kann, heißt, dass wir uns auf die Dinge durch unsere Worte beziehen können. Wenn wir uns auf Dinge beziehen, werden die Dinge uns ein Anliegen, weil wir eine Beziehung zu ihnen haben. Deshalb kommt die philosophische Bedeutung vom Anfälligkeit der Dinge, für Menschen wichtig sein zu können, und deshalb für sie bedeutungsvoll zu können. Denn “Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält”.²² Durch die Anfälligkeit der Dinge, für Menschen Sinn zu ergeben oder bedeutungsvoll zu sein, öffnet die Welt sich für die Menschen. Nur wenn etwas im Leben bedeutungsvoll ist, werden man denken, dass es Sinn ergibt, mit der Welt zu interagieren.

Heidegger nennt die Anfälligkeit für Dinge, bedeutungsvoll zu sein oder Sinn zu ergeben *Bedeutsamkeit*.²³ Während Bedeutung eine Komponente der menschlichen Existenz ist, ist das Verständnis von Bedeutung auch entscheidend. Dies liegt daran, dass das Verstehen dem Menschen ermöglicht, durch Neuinterpretation Sinn zu schaffen, das heißt, die sinnliche Empfindung der Dinge zu interpretieren und dadurch anders zu sehen.

Bedeutung ist deshalb das, was einen Zusammenhang zwischen den Menschen und den Dingen um sie herum aufrechterhält, unter denen sich die Menschen "befinden". Es ist durch die Fähigkeit des Menschen zu verstehen und seine Anfälligkeit, von seinem Verständnis betroffen zu sein, die das *Dasein* definiert, denn sie den Menschen ermöglicht, sich um die Dinge, die er versteht, zu sorgen. Wenn Menschen durch Sorge sich auf Dinge, die Gegenstände, die sie umgeben,

²²SZ, 151.

²³Pol Vandavelde, "Karl-Otto Apel's Critique of Heidegger," *The Southern Journal of Philosophy* 38, no. 4 (2000): 653, doi:10.1111/j.2041-6962.2000.tb00920.x.

beziehen können, wird Dasein “da” sein, denn sie können durch Sorge die Gegenstände erkennen. Heidegger argumentiert wie folgt: “Sofern die Befindlichkeit mit Verstehen gleichursprünglich ist, hält sie sich in einem gewissen Verständnis. Ihr entspricht ebenso eine gewisse Auslegbarkeit.”²⁴ *Verstehen* und *Befindlichkeit* bilden zwei Grundkomponenten des menschlichen Daseins.

Um die *synthetisch-a-priori* Welt der Philosophie, in der Entitäten a-priori oder reine theoretische Definitionen haben, von der *zuhandenen Welt* zu trennen, unterscheidet Heidegger zwischen *Zuhandenheit* und *Vorhandenheit*. Nach Heidegger hat die traditionelle Metaphysik dazu verhelfen werden, die *Vorhandenheit* als die einzige Grundlage zu betrachten, auf der Objektivität und Wahrheit begründet werden können. Die Welt der *Vorhandenheit* besteht aus einer Welt, in der die Entitäten theoretisch oder sprachlich definiert werden, bevor sie bekannt gemacht werden. Anstatt Dinge durch die *Vorhandenheit* wahrzunehmen, können die Dinge durch die Ontologie der *Zuhandenheit erschlossen* werden. In der Welt der *Zuhandenheit* werden Dinge nicht durch Definitionen, sondern als Gegenstand, dafür Menschen “sorgen”, um den Menschen offenbart. In dieser Welt sind Gegenstände zu den Menschen Anliegen und deshalb *zuhanden*. Heidegger vergleicht diese Ansicht der Ontologie mit einem Menschen und seiner *Werkwelt*²⁵, in der das Dasein “als In-der-Welt sein [je] schon beim innerweltlich Zuhandenen sich aufhält”²⁶ und ist “besorgt” durch das, was um ihn herum ist. In der *Werkwelt* werden Gegenstände als Werkzeuge benutzt. Gegenstände, wie Werkzeuge, gewinnen Bedeutung dadurch, wie sie verwendet werden oder inwiefern sie für den Menschen wichtig sind. Sie gewinnen Sinn und menschlichen Interpretation und werden dadurch definierbar. Wenn wir etwas definiere, weisen wir die Dinge, die uns betreffen, dem propositionalen Gehalt zu. Das menschliche Dasein fungiert also als Sinngeber.²⁷

²⁴SZ, 160.

²⁵SZ, 71.

²⁶SZ, 164.

²⁷Vgl SZ, 120: “[Bedeutsamkeit] ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht. *Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann.*

5. Heideggers Mitwelt

Jedoch hängt der Diskurs auch von einer gemeinsamen Welt ab, in der Dinge nicht nur für mich *zuhanden* sind, sondern auch für andere Menschen. Eine private Deutung ist nicht möglich, denn meiner Umgang mit Dingen bedeutet auch, dass ich eine Welt mit anderen teile. Dadurch dass ich die Bedeutung der Dinge in der Welt so artikulieren kann, dass andere mich verstehen, deutet darauf hin, dass mein Verständnis der Dinge ähnlich wie das Verständnis der anderen Menschen ist. “Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*.”²⁸ Die Implikation einer Mitwelt ist, dass die gegenseitige Verständlichkeit auf einem bereits von früheren Generationen überlieferten Verständnis beruht. “Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit.”²⁹ Mit anderen Worten stellt Heidegger fest, dass ein Diskurs, der sich in der menschlichen Geschichte entwickelt hat, der menschliches Verhalten artikuliert und formt, eine “öffentliche Ausgelegtheit” ermöglicht. Sie “regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht.”³⁰ Pol Vandevalde interpretiert Heideggers Aussage folgendermaßen: “My capacity to ‘bedeuten’ is not so much my capacity to confer an interpretation as my capacity to reinterpret the discourse of others to which somehow I stand in subjection.”³¹

Gefangen in der unauthentischen Sprache, schlägt Heidegger vor, dass es mehr als Ausdruck braucht, wie Kierkegaard nahelegt, um zu *Eigentlichkeit* zu gelangen. Um “Eigentlich” zu sein, muss man eine persönliche Transformation durchmachen, die authentische Einsichten im Leben entstehen lässt. Der erste dieser Transformationsschritte ist die Angst, in der die vertraute Welt und die Bedeutung der Dinge plötzlich zusammenbrechen. In dieser Schritt erfolgt die Einsicht des Individuums, das es völlig allein ist. Seine eigene Existenz wird nicht von der Welt

²⁸SZ, 118.

²⁹SZ, 161.

³⁰SZ, 127.

³¹Vandevalde, 657.

unterstützt. Heidegger erläutert wie folgt: "Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als *solus ipse*.³² Der zweite Schritt ist die Realisation der Unmittelbarkeit des Todes. Mit dem Horizont des Lebens in Sicht würde man fähig, ein Lebensziel und wie das Lebensziel ausgeführt werden kann vorzustellen. Heidegger nennt dieses imaginäre Leben ein *Vorlaufen*. Der dritte Schritt ist das Einschreiten des Gewissens: Das Gefühl, dass wir als Individuum für uns selbst verantwortlich sind, wenn wir das Risiko aufnehmen, in der Welt entschlossen zu handeln. Die Verpflichtung des Gewissens ähnelt Kierkegaards Pflichtgefühl gegenüber Gott oder anderen beruflichen Verpflichtungen, vor allem "among people in rather dreary jobs, who feel they are making a sacrifice for their children and for their families."³³ Jedoch ist diese Schlussfolgerung nicht befriedigend. Eine banale Routine der Arbeit scheint nicht ausreichend, für die Menschen sich auf eine individuelle Weise auszudrücken und so "eigentlich" zu werden. Ich werde im nächsten Teil mithilfe Dreyfus "Holismus und Hermeneutik" erklären, warum dies so ist.

6. Dreyfus: *Heideggers Practical Nihilism*

Hubert Dreyfus ist ein amerikanischer Philosoph. Weil er für seine Exegese von Heidegger bekannt ist, wird er als "Dreydegger" bezeichnet. Der Schwerpunkt seiner Forschung ist das Verständnis der Implikationen der künstlichen Intelligenz. Als er als Professor am MIT arbeitete, sagte er voraus, dass die Forschungsprojekte im Bereich der künstliche Intelligenz, die dort entwickelt wurden, scheitern würden. In seinem Aufsatz *Alchemy and Artificial Intelligence*, der auf die erste Welle der AI³⁴-Forscher gerichtet war, argumentiert er, dass menschliche Intelligenz und Fachwissen hauptsächlich von unbewussten Instinkten und nicht auf bewusste symbolische Manipulationen, das heißt a-priori-Überlegungen, beruhen abhängen. Er behauptet, dass diese unbewussten Fähigkeiten des Menschen nie in formalen Regeln, wie die der Computer-Programmierung, erfasst werden könnten.

³²SZ, 188.

³³Charles Guignon, "Identity, History, Tradition," comp. Niall Keane and Chris Lawn, in *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2016), 142.

³⁴Artificial Intelligence

Dreyfus interpretiert den Regelfolgen im Kontext künstlicher Intelligenz. Als ein Heidegger-Gelehrter ist Heideggers Unterscheidung zwischen der Welt der *Zuhandenheit* und der *Vorhandenheit* für ihn sehr wichtig. Obwohl Menschen ihre verschiedenen Aufgaben wie Roboter erfüllen können, funktionieren sie nicht wie Roboter, die *vorhanden* programmiert sind. Im Gegensatz zu Robotern, verinnerlicht der Mensch eine Reihe von Regeln und interpretiert sie ganzheitlich. Die Kompetenz, sie ganzheitlich zu interpretieren, um unsere Ziele flexibel zu erreichen, heißt Fähigkeiten (Skills).

In Dreyfus Aufsatz *Holismus und Hermeneutics* interpretiert Dreyfus Heideggers Ablehnung der *Vorhandenheit* als "theoretischen Holismus". Er verknüpft seine Interpretation von Heideggers Philosophie mit verschiedenen wissenschaftlichen Forschungsfeldern, die auf Theorien der Praxis beruhen. Im Gegensatz zur Theorie bedeutet *Zuhandenheit* nach Dreyfus, dass es menschliche Praktiken gibt, die keine theoretische Voraussetzung haben. Er gibt folgendes Beispiel: "no one has the slightest idea how to construct formal rules for the skills involved in swimming or speaking a language, let alone the skills embodying our understanding of what being means."³⁵ Modelle und Regeln sind von empirischen Phänomenen oder menschlichen Tätigkeiten abgeleitet, um diese zu erklären. Jedoch sind die Modelle und Regeln nicht selbsterklärend und mehrere Regeln und Modelle können von die Regeln und Modelle abgeleitet werden, um sie weiter zu erklären. Dreyfus erklärt die Konsequenz von Ableitung von Regeln wie folgt: "[one will face] infinite regress, in having to explain infinitely how these rules become derived".³⁶ Dies liegt daran, dass die Person, die diese Regeln schreibt, eine Fähigkeit verwendet, um diese Regeln abzuleiten. Wenn diese Fähigkeiten zu einer Reihe von Regeln werden, passiert laut Dreyfus folgendes: "they have a flexibility which is lost when they are converted into propositional knowledge."³⁷ Dieser "Hintergrund" unserer Praxis wurde von anderen Philosophen wie Foucault als Strategien bezeichnen.

³⁵Hubert L. Dreyfus, "Holism and Hermeneutics (1980)," *Skillful Coping*, 2014, 9, doi:10.1093/acprof:oso/9780199654703.003.0007.

³⁶Dreyfus, 8.

³⁷ebid.

Foucault nennt sie "Mikropraktiken", wie auch Wittgenstein, der folgendes bemerkt: "[...][es ist] unser Handeln, welches am Grunde des Sprachspiels liegt".³⁸ Unser Handeln, das die Bedeutung unseres sprachlichen Ausdrucks geben, kann nicht durch die Sprache theoretisiert werden, wie auch der Hintergrund unserer Praxis nicht durch die Formulierung von Regeln theoretisiert werden kann.

Ich habe Heideggers letzter Transformationsphase im oben genannt. Das ist die Phase, in der wir als Individuum trotz des Risiko in der Welt handeln, um "Eigentlich" zu werden. Für Kierkegaard gilt die Berufspraxis eine Art, mit der wir "Eigentlich" werden können. Jedoch ist es fraglich, ob eine Berufspraxis wir helfen, "Eigentlich" zu sein können, denn die Praxis kann sich in einer langsamen Weise sich wiederholen. In einem Beruf folgt man Regeln und Routinen, um etwas auszuführen. Wenn wir hilflos sind und nicht wissen, was wir tun sollen, folgen wir Anweisungen bewusst, die dazu führen, dass wir uns besser fühlen. Darüber hinaus können wir auch kulturelle Sitten auch sorgfältig und mit vollem bewusstsein folgen. Jedoch wissen wir nicht, die Grenze zwischen wann wir Regeln bewusst befolgen sollen und wann wir sich auf unsere Fähigkeiten verlassen können.

Laut Dreyfus ist Heidegger gegen die Ableitung von Regeln aus unseren Fähigkeiten. Heidegger warnt uns, dass die Objektivierung unserer Mikropraktiken aus Glaubenssätzen oder Regeln zum theoretischen Nihilismus führen wird. Je mehr Regeln wir haben, denen wir folgen können, desto weniger werden wir uns auf unsere flexible Auslegung von Regeln, das heißt, unsere Fähigkeiten, verlassen. Wissenschaft, die versucht, die Natur und unsere menschliche Natur zu erklären, wird unser Verhalten auf eine Reihe von dogmatischen Prinzipien reduzieren, obwohl Fähigkeiten gar nicht völlig durch die Sprache formuliert werden können.

Jedoch muss jeder Lehrling bei einem Handwerk Regeln lernen und befolgen, bevor er seine eigene "authentische" Stil entwickeln kann. Dennoch lehnt Heidegger laut Dreyfus das Konzept der "flexiblen Interpretation" ganz ab:

Practical holism's insight that our micro-practices cannot be objectified as beliefs, assumptions, norms, rules, stereotypes, or anything else saves

³⁸Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, §204; Zitiert in Dreyfus, 8.

us from theoretical nihilism, but, since Being and Time can offer no way to distinguish the trivial from the important contents of the nonobjectifiable aspect of the micro-practices, it lands us in practical nihilism. Holding onto anxiety can make us flexibly free of all objectification, but Heidegger can give no account of why any flexible interpretation should be taken more seriously than any other, or taken seriously at all.³⁹

In der Tat hat Heidegger wenig Hoffnung, der Welt der Theorie und Regeln zu entrinnen. In dieser modernisierten Phase unserer Kultur, werden wir laut Dreyfus von diesen nicht-objektivierbaren Praktiken, die uns von Computern unterscheiden, "unerbittlich subjektiviert und objektiviert".⁴⁰ Dies kann von uns gefühlt werden, wenn wir metaphysische Angriffe erleben, die uns spüren lassen, dass wir weder Objekte noch Subjekte sind. Während Heidegger diese Angriffe als Auswirkungen von der Technologie sieht, sieht Foucault es als den Eingriff der disziplinären Gesellschaft. Wenn wir diese metaphysischen Angriffe fühlen, werden wir von der Schuld von Unverantwortlichkeit überwunden, um in die Welt von "Das Man" zurückzukehren und den "vorgeprägten Situationen, Rollen und Ziele",⁴¹ die die disziplinäre Gesellschaft uns diktiert, zu folgen. Dreyfus behauptet, dass Heidegger keine Lösung für solch instrumentales Denken in unserer gegenwärtigen Welt finden kann. Ein Weg, sich von Nihilismus zu retten, ist Religion, der vortechnologischen Mikro-Praktiken, die am griechischen Tempel gefunden werden könnten. Diese vortechnologischen Mikro-Praktiken können auch bei KünstlerInnen gefunden werden, die er folgendermaßen beschreibt: "devoted to preserving endangered species of inherited practices."⁴² Jedoch bleibt Heidegger unsicher, dass *Authentizität* dadurch gefunden kann.

³⁹Dreyfus, 19.

⁴⁰Dreyfus, 21. "relentlessly subjectifying and objectifying [us]".

⁴¹ Vgl. "act in terms of the typified situations, roles, and goals which the disciplinary society presses upon us."

⁴²Dreyfus, 29.

7. Wittgensteins Lösung zur *Uneigentlichkeit*

Während Heidegger auf *Uneigentlichkeit* antwortet, kann Wittgensteins Philosophie als Antwort auf den Skeptizismus gesehen werden. Beide reagieren jedoch auf die Leere der Bedeutung. In seiner Unfähigkeit, Bedeutung ins Leben zu sehen, gerät Heideggers Dasein in einen Angstzustand, während der Wittgenstein-Philosoph, wie von Stanley Cavell angekündigt, in einen Zustand von "intellectual grief" fällt⁴³: „[...]Saying more than you quite know - be speaking without what our words mean, what their meaning anything depends on, speaking it were, in emptiness.“⁴⁴ Wie Heidegger ist Wittgenstein gegen die Theorie oder Regeln als Mittel der Erklärung, weil sie der Wirklichkeit und dem menschlichen Verhalten nicht entsprechen kann. Er befürwortet die Praxis der Philosophie. Wie Heideggers Ablehnung der *Vorhandenheit*, glaubt Wittgenstein, dass die Philosophie nicht auf Sätzen, die nur in ihrer eigenen synthetischen Welt sinnvoll sind, aufgebaut werden, und entsprechen nicht der nachweisbaren Wirklichkeit. Wie der Begriff *a priori* sind sie bevor der anschauliche Wirklichkeit konstruiert. Deshalb ist die Struktur des *Tractatus* so aufgebaut, dass die Schlussfolgerung die Aussage am Anfang des Werkes, "Die Welt ist eine Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge",⁴⁵ widerspricht. Wittgensteins Konzept der Philosophie als isolierte Grammatik kann durch Baker und Hackers Artikulation von Wittgensteins Begriff der philosophischen Grammatik gezeigt werden.

8. Wittgensteins: die Fehlanpassung zwischen "dem Auge und dem Ohr"

Baker und Hacker erklären die Wittgenstein'schen Konzeption der Grammatik mit der Nutzung der Wörter *Empfindung* und *Farbe*. Baker und Hacker meinen, dass die Wörter *Empfindung* und *Farbe* missbraucht werden, wenn jemand behauptet, dass

⁴³Cavell, *Notes and afterthoughts on the opening of Wittgenstein's Investigations*, 268.

⁴⁴ebid.

⁴⁵Tractatus, 1.1.

sie im Geiste gespürt werden. Dies liegt daran, dass Gefühle üblicherweise im Körper, z.B. im Knie oder im Rücken, gespürt werden, nicht im Geiste.⁴⁶ Sie werden missbraucht, weil diese Wörter bestimmte konventionelle Verwendungen haben. Obwohl es keinen Sinn ergibt, zu sagen, dass ‚mein Geist schmerzvoll ist‘ oder ‚Mein Schmerz 6 cm lang ist‘, sind solche Aussagen nicht empirisch falsch, weil sie richtig sein können.⁴⁷ Obwohl wir keine empirische Beweis dafür haben, unter welchen Umständen sie richtig sein können, ist es möglich, eine Vorstellung vom Sinn der Aussage entwickeln. Baker und Hacker schreiben: “Such utterances are not empirically *false*, for then they *could* be true, and we would have some conception of what would have to be the case for them to be true.”⁴⁸ Baker und Hacker behaupten, dass diese Aussagen grammatische Beobachtungen und “nicht theoretisch“ sind,⁴⁹ weil sie nicht wissenschaftlich gestützt sind, sondern im Wittgenstein’schen Sinn der Grammatik gestützt. Obwohl sie keinen wissenschaftlichen Sinn ergeben, sind sie grammatisch richtig. Sie sind deshalb ein Indiz dafür, dass Sinn auch in dieser sinnlosen Weise entstanden werden kann. Deshalb behaupten Baker und Hacker, dass die Grammatik autonom ist, weil diese grammatisch richtige Beobachtungen unabhängig von der Realität sind. Sie „owe[s] no homage to reality“.⁵⁰ Etwas grammatisch Sinnvolles braucht nicht im realen Leben Sinn zu ergeben. In diesem Sinn ergeben unsere Aussagen keinen Sinn und entspricht nicht der Realität, obwohl sie Sinn zu ergeben scheinen. Cavell beschreibt das Versagen der Wörter der Realität zu entsprechen als die Fehlanpassung zwischen “dem Auge und dem Ohr”.⁵¹ Wie Wittgenstein uns befiehlt, müssen wir nicht “muss” zu sagen, sondern “schau”⁵².

Heideggers *Uneigentlichkeit* ähnelt Wittgensteins philosophische Skepsis, weil beide durch die Abwesenheit von Bedeutung verursacht sind. Jedoch sind sie

⁴⁶Gordon P. Baker and P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity* (Oxford: Basil Blackwell, 1992), 56.

⁴⁷ebid.

⁴⁸ebid.

⁴⁹Baker and Hacker, 57.

⁵⁰Baker and Hacker, 220.

⁵¹Cavell, *Declining Decline*, 66.

⁵²PU §66.

verschieden, weil das Konzept von *Eigentlichkeit* bei Wittgenstein nicht gefunden werden kann. Gegenüber Heidegger ist Wittgensteins Lösung für Sinnlosigkeit, das Gewöhnliche zu akzeptieren.

Wittgenstein schreibt, “§345 Das Hinzunehmende, Gegebene a könnte man sagen a seien *Lebensformen*.”

Während *Eigentlichkeit* bei Heidegger nicht gefunden werden kann, wird das Wittgensteinsche Subjekt von existenzieller Angst befreit, weil die Rückkehr zu dem Gewöhnlichen eine engere Bindung des menschlichen Körpers an die Worte verspricht, die er äußert. Cavell sieht die Verbindung zwischen Sprache als das natürliche, organische Produkt des menschlichen Begehrens. Während eine Form des Lebens, wie nach Dreyfus, eine Reihe von unterbewussten Überzeugungen wie die Sitten und Gebräuche eines Menschen sein kann, kann Wittgensteins Lebensform nach Cavell auch als organisch oder biologisch konzipiert werden: “the biological or vertical sense of form of life recalls differences between the human and so-called ‘lower’ or ‘higher’ forms of life...Here the romance of the hand and its apposable thumb comes into play, and of the upright posture and of the eyes set for heaven; but also the specific strength and scale of the human body and of the human senses and of the human voice.”⁵³ Unsere Sprache reflektiert die Art und Weise, wie wir als biologische Wesen, wie wir mit der Welt interagieren möchten. Wie wir mit der Welt interagieren möchten, ist durch unsere Wahrnehmung - oder the “human sense” - geprägt, und der Art, wie wir sprechen: “the specific strength...of the human voice”. Cavells Auffassung der Sprache als Erweiterung der menschlichen biologischen Form, und besonders als das Instrument, um Wünsche auszudrücken, wird in seiner Betonung auf die Figur des Kindes in der Eröffnung der *Philosophische Untersuchungen* verdeutlicht, wo das Bild von St. Augustine, der als Kind eine Spracherlernt, die Szene der Arbeit voraussetzt. Das Bild symbolisiert, unsere Nutzung von der Sprache als Instrument, mit dem wir mit der Welt interagieren.

⁵³Cavell, 61-62.

Mit Gesichts-, Körpergesten, die die "natürliche Sprache aller Völker" bilden, drücken die Erwachsenen ihre Gemütszustände aus: "seeking, having, rejecting, or avoiding something". Augustine beobachtet die Anhaftung ihrer Gesten an Worte und lernt durch Nachahmung seine eigenen Wünsche auszudrücken. Beeindruckt davon, wie die Worte Augustinens durch das Buch klingen, rezitiert Cavell diese Worte in einem langen Satz:

Augustine's words precisely set the topics of Wittgenstein's book as a whole, so the scene of his words pervades the book. I recite them: when, my, elders, name, some object, accordingly, move, toward, I, saw, this, grasped, called, sound, uttered, meant, point, intention, shown, bodily movements, natural language of all peoples, expression, face, eyes, voice, state of mind, seeking, having, rejecting, words, repeated, used, proper places, various sentences, learnt, understood, signified, trained, signs, express my own desires. Abstracting the topics this way, the final one seems to stand out oddly against the rest - language as the expression of desire - since it is never separately questioned and since it must be assumed in all the events and adventures of language to follow.⁵⁴

Cavell schreibt, dass die Augustineröffnung malt "an image of a culture as an inheritance". Menschen sind fähig, Sprache zu lernen, weil die Sprache für sie nützlich ist, weil die Gefühle sich in der Sprache spiegeln. Das Sprechen, also der Ausdruck von Gefühle, zeigt deshalb die Form des Lebens von Menschen als Spezie. Als Cavell das Kind mit neuen Generationen von Philosophen verglichen, die die Philosophie als Tradition erben werden,⁵⁵ deutet Cavell darauf hin, dass Philosophie untrennbar von unserer biologischen menschlichen Natur ist, und dass Bedeutung durch menschliche Wünsche und Gefühle produziert wird.

In diesem Sinne ist Bedeutung auch etwas Zeitliches und Endliches, weil Menschen, als organische Formen leben und sterben. Jedoch leben wir weiter in der Erinnerung der jüngeren Generationen, die wir gebären. Deshalb schlägt Cavell

⁵⁴Cavell, 61.

⁵⁵Cavell, 68.

schlägt vor, dass die Philosophie durch Wiederholung, wie die Lebenszyklen, praktiziert werden soll: “the practice, the commitment to go on in a certain way, call this discontinuously[...]it lies rather in a particular refusal of endlessness, in an unguardedness, an openness.”⁵⁶ Cavells Praxis der Philosophie widerspiegelt Kierkegaards Konzept der Wiederholung. Kierkegaard deutet darauf hin, dass ein Selbst sich auf sein eigenes Selbst bezieht: “Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das am Verhältnis, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.”⁵⁷ Ein Selbst durch die Wiederholung der Selbstbeziehung – also zwischen dem Selbst und dem Handeln des Selbst in der Welt – konstituiert. Wenn das Selbst das Verhältnis nicht wiederholt, wird das Selbst zerfallen. Laut Cavell müssen wir immer wieder sich auf unserem Selbst als endliche biologische Wesen besinnen. Nur wenn wir uns unserer Ephemierität bewusst sind, können wir überzeugt sein, dass wir Teil von etwas Größerem sind.

9. Schlussfolgerung

In meinem Aufsatz habe ich den Unterschied zwischen den Antworten von Heidegger und Wittgenstein auf existenzielle Angst dargestellt. Existenzielle Angst ist das Gefühl, sich zu verlieren, wenn man nicht fähig ist, dem Leben einen Sinn zu geben. Obwohl die beiden Philosophen mit der gleichen Bedingung der Existenz beschäftigen, kommen sie von verschiedenen Ausgangspunkten zu dem Zustand von existentieller Angst: Wittgenstein von der Inkommensurabilität der Wirklichkeit mit philosophischen Aussagen, Heidegger von der Unfähigkeit des Subjekts, sich als ein Individuum von der Welt von “das Man” - den Massen - zu unterscheiden.

Die Art und Weise, wie sie mit ihren existentiellen Krisen umgehen, ist auch anders. Ich stimme mit Cavells Interpretation überein, dass seine philosophischen

⁵⁶Cavell, 74.

⁵⁷Soren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode. Aus dem Dänischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Gisela Perlet. Nachwort von Uta Eichler*, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1997 (Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 9634), S. 13.

Aussagen sinnlos sind, fällt das Wittgensteinsche Subjekt in "philosophical grief". Als er jedoch erkennt, dass seine Aussagen bedeutungslos sind, muss es zum Gewöhnlichen gebrauch wiederkehren, wo die Bedeutung wiedererlangt wird, und der Wunsch nach seinen Worten erneuert wird. Auf der andere Seite in Heideggers Philosophie realisiert das Dasein, wann er durch seine metaphysische Angst erschlossen ist, dass er allein und von Zeit begrenzt ist. Deshalb wird er in der Welt der "das Man" zurückgeworfen. Obwohl es das Risiko gibt, dass er uneigentlich wird, lässt er sich völlig und verantwortlich ein auf der Welt von "das Man".

Der Unterschied zwischen Wittgenstein und Heidegger in der Konfrontation der Sinnlosigkeit ist, dass Heidegger keinen Weg findet, *Eigentlichkeit* zu realisieren. Dies liegt daran, dass das Dasein in der Welt der Technik gefangen ist, in der es ständig die metaphysische Angst erfahren wird. Er schwankt deshalb zwischen Subjekt sein und Objekt sein und ist keines von ihnen. Auf der anderen Seite löst Wittgenstein das Problem der *Uneigentlichkeit*, da er einfach die Konzept der *Eigentlichkeit* entschied. Es gibt kein entsprechendes Konzept von *Eigentlichkeit* in seiner Philosophie, weil es für ihn nicht wichtig ist.

In Bezug auf ihre Verständnisse des Begriffs Wiederholung, ähneln Heidegger und Wittgenstein sie sich. Ihre Verständnisse von Wiederholung ähnelt sich in Bezug auf Kierkegaards Verständnis von Wiederholung. Nachdem man die Bedeutungslosigkeit des Menschen erkannt hat, wird die Suche nach Sinn kontinuierlich. Diese Sehnsucht nach Bedeutung wird also wiederholt und durch Wiederholung verstärkt. Auf diese Weise konvergieren Wittgenstein und Heidegger in ihrer Meinung zur Praxis der Philosophie: Philosophie ist nicht Theoriebildung. Vielmehr ist ein wiederkehrendes Auseinandersetzen des Denkens in Bezug auf Leben. Nur durch wiederholtes Auseinandersetzen mit einem Problem können wir sicher sein, wie es gelöst werden kann. Ich schließe mit einem Zitat, in dem Hamlet die Endlichkeit des Menschen bedauert:

What a piece of work is a man! How noble in reason,
how infinite in faculty! In form and moving how express
and admirable! In action how like an angel, in

apprehension how like a god! The beauty of the world.
 The paragon of animals. And yet, to me, what is this
 quintessence of dust? Man delights not me. No, nor
 woman neither, though by your smiling you seem to say
 so.⁵⁸

Wie scheinbar wunderbar ist ein Mensch! “Gifted in reason, express and admirable in form and moving.” Trotz aller Wunder, zu denen wir fähig sind, sind wir letztendlich die Quintessenz von nur Staube. Anstatt über die Auswirkungen unserer Handeln und ihre Konsequenzen zu spekulieren und philosophieren, ist es vielleicht besser, einfach zu handeln. Anders als Hamlet sollten wir Philosophie durch ein mutiges Leben praktizieren. Wir können nur dann Bedeutung in der Welt finden, wenn wir unsere Wünsche und Meinungen durch wiederholte Handlung verwirklichen. Nur dadurch können die Anderen uns glauben, dass es Bedeutung in unserem Handeln und Leben gibt.

⁵⁸Shakespeare, William. The Globe illustrated Shakespeare. The complete works, annotated, Deluxe Edition, (1986). Hamlet, Act II, scene 2, page 1879. Greenwich House, Inc. a division of Arlington House, Inc. distributed by Crown Publishers, Inc., 225 Park Avenue South, New York, NY 10003, USA.

10. Literaturverzeichnis

- Baker, Gordon P., and P. M. S. Hacker. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.
- Cavell, Stanley. "Declining Decline." In *The New Yet Unapproachable America*, 29-78. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Cavell, Stanley. "Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's Investigations." Edited by David G. Stern. In *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, edited by Hans D. Sluga, 261-95. Boston, MA: Cambridge University Press, 2006.
- Dreyfus, Hubert L. "Holism and Hermeneutics (1980)." *Skillful Coping*, 2014, 127-45. doi:10.1093/acprof:oso/9780199654703.003.0007.
- Guignon, Charles. "Identity, History, Tradition ." Compiled by Niall Keane and Chris Lawn. In *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, 130-43. Oxford: Wiley-Blackwell, 2016.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Band 2. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. 1st ed. Vol. Bd 25. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1977.
- Kierkegaard, Soren. *Die Krankheit zum Tode. Aus dem Dänischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Gisela Perlet. Nachwort von Uta Eichler. Reclams Universal-Bibliothek*, Bd. 9634. Stuttgart: Philipp Reclam, jun. 1997.
- Shakespeare, William. *Hamlet*. The Globe illustrated Shakespeare. The Complete works, annotated, Deluxe Edition. New York: Greenwich House, Inc. a division of Arlington House, Inc. distributed by Crown Publishers, 1986.
- Vandevelde, Pol. "Karl-Otto Apel's Critique of Heidegger." *The Southern Journal of Philosophy* 38, no. 4 (2000): 651-75. doi:10.1111/j.2041-6962.2000.tb00920.x.
- Wittgenstein, Ludwig. *Wittgenstein Tractatus Logico-philosophicus*. Vol. Werkausgabe Band 1. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 501. Frankfurt Am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig, G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte. *Philosophische Untersuchungen = Philosophical Investigations*. Chichester, West Sussex, U.K.: Wiley-Blackwell, 2009.
- von Hofmannsthal, Hugo. "Projekt Gutenberg-DE." Ein Brief Von Hugo Von Hofmannsthal. Accessed August 09, 2016. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/ein-brief-997/1>.
- zitiert aus: Hugo von Hofmannsthal: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Prosa II. Hg. v. Herbert Steiner. Frankfurt [S. Fischer] 1976. S. 7-20.