

Heideggers Sein und Zeit und das Problem post-anthroposophischer Philosophie

In früheren Beiträgen wurde aus unterschiedlichen Perspektiven auf den geistesgeschichtlich bedeutsamen Übergang von Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu Rudolf Steiner aufmerksam gemacht.¹ Es handelt sich einfach gesagt um den Übergang vom Begriff zum Denken beziehungsweise vom philosophischen Systemdenken zum real-geistigen Erkennen. Rudolf Steiner ist über die Hegelsche Begriffs-Dialektik hinaus zu einem spirituellen Empirismus, der das Denken als ursprünglichste Geisterfahrung des Menschen wahr- und ernst nimmt, fortgeschritten. Es gehört zu der Tragik des 20. Jahrhunderts, dass die wenigsten Philosophen und Wissenschaftler diesen entscheidenden Schritt Steiners über Hegel hinaus mitvollzogen haben.

Kein namhafter Philosoph des 20. Jahrhunderts hat sich ernsthaft mit Steiner befasst. Steiners Idee des Erkennens und seine darauf fußende Freiheitsphilosophie haben von Heidegger bis Habermas, von Sartre bis Sloterdijk die philosophische Fachdiskussion nicht beeinflusst. Das hiermit angesprochene Problem ist jedoch ein doppelseitiges: Nicht nur die Philosophen des 20. Jahrhunderts haben Rudolf Steiners Philosophie und Anthroposophie ignoriert; die auf Steiner sich berufenden Anthroposophen haben ihrerseits die philosophische Entwicklung des 20. Jahrhunderts kaum bearbeitet und sich nur in seltenen Fällen in ein aktives Verhältnis zu ihr gesetzt.² Die philosophischen Weichenstellungen des 20. Jahrhunderts sind somit weitgehend jenseits von der Philosophie und Anthroposophie Steiners verlaufen. Was es hier an Versäumnis aufzuarbeiten gilt, kann gar nicht von Einzelnen geleistet werden – ganze Forschungsgemeinschaften müssten sich dieser Problematik annehmen. Der vorliegende Beitrag möchte das grundlegende Werk *Sein und Zeit* von Martin Heidegger in seinen wesentlichen Zügen nachzeichnen, um dann in einem zweiten Schritt das doppelseitige Problem postanthroposophischer Philosophie anfänglich zu thematisieren.



Martin Heidegger

Heideggers Frage nach dem Sein

Heideggers Grundwerk *Sein und Zeit* erschien erstmals 1927. Heidegger stellt mit diesem Werk eindringlich *die Frage nach dem Sinn von Sein*. Nach seiner Ansicht ist die Seinsfrage als philosophische zwar von Platon und Aristoteles bewegt und bis in die Logik Hegels hinein verfolgt worden, allerdings nicht mit dem Erfolg und der Ausrichtung, die Heidegger im geistigen Visier hat. So nennt er drei Vorurteile, die der fundamental-ontologischen Analyse der Seinsfrage entgegenstehen. Erstens die Aussage: Das Sein ist der allgemeinste Begriff und in jedem Seienden immer schon mit gesetzt und begriffen. – Schon Aristoteles sah hier das Problem, dass das Sein nicht bloß die kategoriale Allgemeinheit des Seienden sein kann. «Die ‹Allgemeinheit› des Seins ‹übersteigt› alle gattungsmäßige Allgemeinheit. ‹Sein› ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein ‹transcendens›.»³

Und weiter referiert Heidegger das Zustandekommen des besagten Vorurteils: «Die mittelalterliche Ontologie hat dieses Problem vor allem in den thomistischen und skotistischen Schulrichtungen vielfältig diskutiert, ohne zu einer grundsätzlichen Klarheit zu kommen. Und wenn schließlich Hegel das ‹Sein› bestimmt als das ‹unbestimmte Unmittelbare› und diese Bestimmung allen weiteren kategorialen Explikationen seiner ‹Logik› zugrunde legt, so hält er sich in derselben Blickrichtung wie die antike Ontologie, nur dass er das von Aristoteles schon gestellte Problem der Einheit des Seins gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen ‹Kategorien› aus der Hand gibt.»⁴ Vor diesem Hintergrund gilt die Seinsfrage für Heidegger als dunkel und ungeklärt.

Zweitens darf man – laut Heidegger – aus dem Umstand, dass das Sein nicht aus dem Seienden abgeleitet und definiert werden kann, nicht schließen, dass die Seinsfrage nicht gestellt werden dürfe. Im Gegenteil, Heidegger bezieht die Motivation für sein Fragen nach dem Sinn von Sein gerade aus den Grenzen der traditionellen Logik, die sich hier auftun.

Als drittes Vorurteil nennt Heidegger die Selbstverständlichkeit des Seins; Sein – das «es ist» – wird in *jedem* Akt bereits vorausgesetzt und benützt. Auch diese Selbstverständlichkeit wird ihm zum Problem. Den drei genannten Vorurteilen ringt Heidegger seine Neufassung der Seinsfrage ab, für die die Unterscheidung von (bestimmtem) Seiendem und Sein konstitutiv ist. «*Das Gefragte* der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist. Das Sein des Seienden «ist» nicht selbst ein Seiendes.»⁵ Also über alles konkrete und abstrakte Seiende hinausgehend, ist *das Sein* für Heidegger *der* «Gegenstand» seines Philosophierens.

Es folgt nun ein entscheidender Schritt, der dem gesamten Verlauf von *Sein und Zeit* seine Prägung gibt. Heidegger bemerkt nämlich, dass er im Aufwerfen der Seinsfrage auch unmittelbar selbst betroffen ist – als Fragender, in seinem Sein als Fragender. Den fragenden Menschen (sich selbst) fasst Heidegger als *Dasein*. «Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.»⁶ Oder: «Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält.»⁷

Heidegger vermeidet in *Sein und Zeit* die Bezeichnungen Mensch, Subjekt, Seele und Geist, und spricht stattdessen vom Da-sein. Die grundlegende Seinsverfassung des Daseins nennt Heidegger das *In-der-Welt-sein*. Dasein als In-der-Welt-sein weist drei strukturelle Momente auf, die Heidegger ausführlich untersucht: das *in der Welt*, das heißt die Idee der Weltlichkeit; das *Seiende*, das «Wer?» des Daseins; und das *In-sein*, «die ontologische Konstitution der Inheit selbst.»⁸

Kategorien und Existenzialien

Grundlegend für die fundamental-ontologische Analyse des Seins des Daseins ist für Heidegger die Unterscheidung von *Kategorien* und *Existenzialien*. «Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen.»⁹

Dieser Passus enthält implizit auch eine Kritik des Aristoteles. Dieser hatte seine Kategorienlehre an dem konkret begegnenden Seienden gebildet: dieser Mensch; dieses Pferd; dieser Baum. Die aristotelischen Kategorien von Raum und Zeit, Qualität und Quantität, Tun

und Leiden etc. dienen alle dazu, die Dinge der Welt in ihrem *konkreten Sein* zu erkennen. Die Kategorien machen dabei keinen prinzipiellen Unterschied, ob ein Mensch, ein Tier oder ein totes Ding erkannt wird. Einen solchen prinzipiellen Unterschied macht Heidegger aber geltend. Dasein wird erkannt durch Existenzialien, während die Kategorien nach Heidegger gar nicht die Ebene, auf der Dasein sich ereignet, ontologisch fassen können.

Es wäre hier die Frage zu stellen, ob Heidegger die tiefgreifende Bedeutung der aristotelischen Kategorien als Erkenntniswerkzeuge wirklich erfasst hat, oder ob es ihm nicht vielmehr darum ging, sich in Abgrenzung zu Aristoteles zu exponieren. Sind die Existenzialien Heideggers nicht – trotz allem fundamental-ontologischen Aufwand, den er treibt – rein spekulativ-psychologische Konstruktionen?

Heideggers Erkenntnisbegriff

Für das Verhältnis von Heideggers Philosophieren zu dem Rudolf Steiners ist die Frage entscheidend, wie Heidegger den Erkenntnisvorgang begreift. Ähnlich wie Steiner legt Heidegger seinem Erkenntnisbegriff nicht die klassische Dualität von Subjekt und Objekt zugrunde. Er betont vielmehr, dass seine Begriffe Dasein und Welt sich nicht mit dem gängigen Subjekt-Objekt-Begriff decken. Für Heidegger ist Erkennen «ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein».¹⁰ Da mit dem Dasein immer schon ein In-der-Welt-sein mit erschlossen ist, kann gar nicht von einem isolierten Subjekt ausgegangen und dann gefragt werden, wie dieses Kunde von den Objekten erhalte, oder ob überhaupt eine Außenwelt sei.

«*Erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins*» – das ist die Heideggersche Konsequenz aus der phänomenologischen Richtigstellung der verfehlten klassischen Ausgangsfrage der Erkenntnistheorie. Ähnlich wie Steiner sieht Heidegger in Kant den Vater der fehlgehenden Erkenntnistheorie, die meint, es sei ein «Skandal der Philosophie» (Kant), dass der Beweis für das Dasein der Dinge außer uns nicht erbracht werden könne. «Der <Skandal der Philosophie> besteht nicht darin, dass dieser Beweis bislang noch aussteht, sondern *darin, dass solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden*. Dergleichen Erwartungen, Absichten und Forderungen erwachsen einer ontologisch unzureichenden Ansetzung *dessen, davon* unabhängig und «außerhalb» eine <Welt> als vorhandene bewiesen werden soll.»¹¹ Diese Kant-Kritik Heideggers überzeugt insofern, als sie das In-der-Welt-sein als ein Gegebenes phänomenologisch ernst nimmt und nicht durch künstliche Gedankenope-

rationen in Frage stellt, was unmittelbare Lebenserfahrung ist.

Was Heidegger jedoch von Steiner fundamental unterscheidet, ist, dass er das Sein des Daseins als das schlechthin erste setzt und inhaltlich als *Sorge* bestimmt. Für Steiner ist das schlechthin erste alles Philosophierens hingegen das *Denken*.¹² Heidegger beschreibt die Sorge als den unhintergehbaren Ursprung des Daseins: «Das Seiende wird von diesem Ursprung nicht entlassen, sondern festgehalten, von ihm durchherrscht, solange dieses Seiende ›in der Welt ist›. Das ›In-der-Welt-sein› hat die seinsmäßige Prägung der ›Sorge›.»¹³

Die Heideggersche Denkfigur besagt also: Dasein, das heißt der jeweils daseiende Mensch, ist immer schon in der Welt und das Erkennen ist eine Seinsart, die dem Dasein zukommt. Mit etwas Distanz betrachtet, könnte man formulieren: Das Erkennen erscheint bei Heidegger als gänzlich eingesponnen in das Sein. Erkennen ist ein Modus unter anderen, der dem Dasein zukommt. Erkennen gründet nicht wie bei Steiner auf dem Denken, das sich dem in welcher Form auch immer Gegebenen gegenüber weiß, sondern im Sein des Daseins.

«Wenn wir jetzt darnach fragen, was sich an dem phänomenalen Befund des Erkennens selbst zeigt, dann ist festzuhalten, dass das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesentlich konstituiert.»¹⁴ Durch ein von vielen Wiederholungen geprägtes Fortspinnen dieses Gedankens kommt Heidegger schließlich auf die Formel: «Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begnendem Seienden).»¹⁵ Diese Anschauung von Dasein fasst Heidegger unter dem Titel *Sorge*; er meint damit eine rein ontologisch-existenziale Struktur, die er vor dem Hintergrund des Phänomens *Zeit* weiter ausdifferenziert.

Es stellt sich hier aber ein *grundlegendes erkenntnis-methodisches Problem*. Heidegger *benützt* das Denken, um wie von «außerhalb», das heißt aus der Warte des Seins-Philosophen, auf das ontologische Zentrum der Welt – das Sein des Daseins – zu blicken. Die *Ergebnisse* dieses Blickens teilt er mit, und zwar mit einem unmissverständlichen Erkenntnis- und Wahrheitsanspruch. Insofern ist die Heideggersche Seinsanalyse (welche Terminologie sie auch immer verwendet) *Ausdruck von Erkenntnis*. Wird aufgrund *dieser* Einsicht das denkende Erkennen selbst beobachtet (was Heidegger unterlässt), zeigt sich eine Grundtatsache, die sich als unumgänglich erweist und allen Seinsphänomenen und Existenzialien vorgeordnet ist: *In dem Denken haben wir das uns*

erreichbare Zentrum der Welt gegeben, wo wir ursprünglich, unmittelbar und selbsttätig anwesend sind, wenn Weltinhalt, das heißt Erfahrungsinhalt, in der Form von Begriffen und Ideen für unser Bewusstsein hervorgebracht wird.

Es mag ein Dasein als In-der-Welt-sein, das gleichursprünglich durch Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede konstituiert wird¹⁶, geben – doch dies alles muss einmal *als Gedanke* gefasst werden. Die Fassung dieser Gedanken muss der Selbstbeobachtung des Menschen als *das* primäre Phänomen gelten, sonst macht er sich blind für die Quelle seines Denkens, Philosophierens und Weltbegreifens. In dem unausgesetzten Fragen nach dem Sein verfällt Heidegger dieser Blindheit; als Konsequenz dieser geistigen Blindheit ergibt sich, dass das Denken als ursprünglichste Erfahrung der Eigentätigkeit des Menschen im Dasein und seinen Existenzweisen untergeht.

Charakteristik des Denkens Heideggers

Heideggers Denken ist von dem Phänomen des Seins nachhaltig fasziniert und bestimmt. Es kreist beständig um die Frage des Sinns von Sein und ist bemüht, dieses Unternehmen als ein völlig neuartiges auszuweisen. Die antike und scholastische Ontologie gilt Heidegger nur als unvollkommener Vorlauf für seine Seinsanalyse. Schon die ersten Sätze von *Sein und Zeit* machen klar, dass hier ein eigenwilliger Denker auftritt, mit dem Anspruch, ein neues philosophisches System zu begründen. Heideggers Denken entwickelt in diesem Anspruch einen geistigen Sog. Der Leser von *Sein und Zeit* muss sich in diesen Gedankensog hineinbegeben, wenn er das Werk immanent verstehen will. Im intensiven Umgang mit *Sein und Zeit* stellt sich früher oder später die Frage: Ist dieser Heideggersche Gedankensog nicht Ausdruck eines anti-freiheitlichen Impulses, der den Leser in seinen Bann schlagen will?

Eine weitere Eigentümlichkeit der Heideggerschen Gedankenentwicklung ist ihre Hingabe an die Sprache, genauer an die Wendungen und Worte der deutschen Sprache. Immer wieder begegnet in *Sein und Zeit* an entscheidenden Stellen der Analyse ein inhaltliches Eingehen auf die Möglichkeiten der deutschen Sprache, ohne dass dieses Vorgehen selbst reflektiert oder begründet wird. Heideggers Denken befragt den Geist der deutschen Sprache und lässt sich von diesem durch allerlei Wortschöpfungen und -fügungen inspirieren. Die Autonomie des reinen Gedankens wird dabei ein Stück weit aufgehoben. Hier liegt eine Differenz sowohl zu Hegel als auch zu Steiner vor. Bei letzteren wird man wohl stets finden, dass bei aller Wortmächtigkeit die Begriffe und Ideen sich gerade in ihrer Unabhängigkeit zur Spra-

che entfalten. Bei Heidegger wird diese Unabhängigkeit immer wieder aufgegeben zugunsten von Wortverdichtungen, die die Philosophie in die Nähe von Poesie und Mystik treiben.

Ich denke, das Wesen der Heideggerschen Philosophie und ihrer Wirkung auf das 20. Jahrhundert enthüllt sich, wenn auf das Verhältnis Heideggers zum Denken selbst hingeblickt wird. Arnold von Buggenhagen, der in der Entstehungszeit von *Sein und Zeit* bei Heidegger studierte, hat diesbezüglich eine tiefgehende Intuition gehabt, ohne vielleicht das volle Ausmaß seiner Einsicht zu ahnen. Buggenhagen kommt angesichts des Ereignisses des lehrenden und sich inszenierenden Heideggers der Gedanke, «ob dieser Philosoph nicht ein toll gewordener Aristoteles sei, der Aufsehen erregte, weil er die Größe seiner Denkmächtigkeit gegen sein Denken kehre und im Denken behauptete, überhaupt nicht zu denken, sondern Existenz zu sein.»¹⁷

Die Denkmächtigkeit Heideggers richtet sich gegen sein Denken selbst! Wo Aristoteles sich an das reine Denken hingab und die Gesetze der Logik formulieren konnte, da lehnt sich Heidegger wie ein «toll gewordener Aristoteles» gegen das Denken auf, behauptet denkend, gar nicht zu denken, sondern In-der-Welt-zu-sein, Da-(zu)sein. Das gibt den dunklen, existenziellen, mystischen, für viele so faszinierenden Zug des Heideggerschen «Denkens». Dass es im 20. Jahrhundert nicht nur jenen «toll gewordenen Aristoteles» gab, sondern der wiedergeborene Geist des Aristoteles in Rudolf Steiner den Aufstieg vom reinen Denken zum Erleben und Erkennen real-geistiger Wesenheiten bahnte¹⁸ – das ist bis heute in der Philosophenzunft unbekannt und unerkannt geblieben.

Das Problem postanthroposophischer Philosophie

«Die Philosophie ist am Ende» formulierte Heidegger am 23.9.1966 in seinem berühmten *Spiegel*-Gespräch, das allerdings erst nach seinem Tod 1976 veröffentlicht werden durfte. Und: «Nur noch ein Gott kann uns retten.» Gegen Ende seines Lebens empfindet Heidegger selbst die Ausweglosigkeit einer Philosophie, die kein geist-reales Verhältnis zum Denken aufbauen kann. Resigniert ruft er nach einem Gott, den Nietzsche am Ende des 19. Jahrhunderts – ebenfalls wortmächtig und im Denken sich gegen die Wahrheit auflehrend – begraben hatte.¹⁹ Aber Heidegger ist mit dem Wesen und Schicksal der Philosophie doch wiederum so verbunden, dass er in dem *Spiegel*-Gespräch auch einen klarsichtigen methodischen Hinweis für eine mögliche Rettung der Philosophie geben kann: «Meine Überzeugung ist, dass nur von demselben Weltort aus, an dem die moderne tech-

nische Welt entstanden ist, auch eine Umkehr sich vorbereiten kann, dass sie nicht durch Übernahme von Zen-Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen geschehen kann. Es bedarf zum Umdenken der Hilfe der europäischen Überlieferung und ihrer Neuaneignung. Denken wird nur durch Denken verwandelt, das dieselbe Herkunft und Bestimmung hat.»

«Denken wird nur durch Denken verwandelt» – diese Einsicht gibt meines Erachtens die Schnittstelle von Heideggers Denken und der Anthroposophie Rudolf Steiners. Die Verwandlung und meditative Entwicklung des Denkens²⁰, die das Werk Steiners erkenntnismethodisch fundiert möglich macht, ist, soweit ich sehe, der überzeugendste Ausweg aus den Sackgassen der Philosophie. Insbesondere Rudolf Steiners Aufsatz «Philosophie und Anthroposophie» von 1908 macht deutlich, wie die anthroposophische Geisteswissenschaft stringent und konsequent die Philosophie im 20. Jahrhundert weiterführen kann, was im einzelnen in zukünftigen Beiträgen des *Europäers* noch dargestellt werden soll.

Steffen Hartmann

Steffen Hartmann wird am Samstag, dem 17. Februar 2007 in der Rudolf Steiner Akademie Holzen, ein Seminar abhalten, mit dem Titel: «Von Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu Rudolf Steiner – Der Übergang des philosophischen Systemdenken zum real-geistigen Erkennen» (siehe beiliegendes Akademie-Programm).

- 1 Siehe Steffen Hartmann, *Wissenschaftliche Erkenntnis und das Wahrheitsproblem*, in *Der Europäer*, März 2005, *Hegels Philosophie des Geistes*, in *Der Europäer*, März 2006, und *Beobachtung und Erfahrung des Denkens*, in *Der Europäer*, Mai 2006.
- 2 Helmut Kiene hat beispielsweise die problematischen Wissenschafts-Paradigmen Karl R. Poppers vor dem Hintergrund der Steinerschen Erkenntnistheorie bearbeitet, in *Grundlinien einer essentialen Wissenschaftstheorie* (Urachhaus, 1984); Thomas Meyer hat *Adorno und seine Thesen gegen den Okkultismus* behandelt, in *Der Europäer*, September 2003; Karen Swassjan schildert Jean Paul Sartre als *Ein blinder Zeuge der Anthroposophie*, in *Der Europäer*, Juni 2005; Michael Kirn hat den Versuch unternommen, das dritte Kapitel der *Philosophie der Freiheit* philosophisch zu erweitern und als vorlaufende Antwort der Seinsfrage Heideggers zu deuten, in *Das große Denk-Ereignis* (Verlag am Goetheanum, 1998); Helene Cichy suchte *Wege zu einem anderen Denken* bei Steiner und Heidegger, in *Das Goetheanum*, 18.9.1994; Roland Benedikter hat in seinem Aufsatz *Wer ist der «rettende Gott»?»,* in *die Drei*, August-September 2002, Heideggers denkendes Verhältnis zum Wesen der Technik nachgezeichnet.
- 3 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Achtzehnte Auflage, Tübingen 2001, S. 3.

- 4 Siehe 3, S. 3.
 - 5 Siehe 3, S. 6.
 - 6 Siehe 3, S. 7.
 - 7 Siehe 3, S. 52f.
 - 8 Siehe 3, S. 53. Heidegger fasst an späterer Stelle das Ergebnis dieser Seinsanalyse zusammen: «Die Analyse der Erschlossenheit des Daseins zeigte ferner, dass mit dieser das Dasein gemäß seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins gleichursprünglich hinsichtlich der Welt, des In-Seins und des Selbst enthüllt ist.» (S. 200)
 - 9 Siehe 3, S. 44.
 - 10 Dieses und das folgende Zitat siehe 3, S. 61.
 - 11 Siehe 3, S. 205.
 - 12 «*Ehe anderes begriffen werden kann, muss es das Denken werden.* Wer es leugnet, der übersieht, dass er als Mensch nicht ein Anfangsglied der Schöpfung, sondern deren Endglied ist. Man kann deswegen behufs Erklärung der Welt durch Begriffe nicht von den zeitlich ersten Elementen des Daseins ausgehen, sondern von dem, was uns als das Nächste, als das Intimste gegeben ist. ... Erst wenn der Philosoph das absolut Letzte als sein Erstes ansehen wird, kann er zum Ziele kommen. Dieses absolut Letzte, zu dem es die Weltentwicklung gebracht hat, ist aber das *Denken*.» (*Die Philosophie der Freiheit*, drittes Kapitel, 31. Absatz). Siehe auch meinen Aufsatz *Beobachtung und Erfahrung des Denkens*, in *Der Europäer*, Mai 2006.
 - 13 Siehe 3, S. 198.
 - 14 Siehe 3, S. 61.
 - 15 Siehe 3, S. 192.
 - 16 Siehe 3, S. 335.
 - 17 Zitiert nach Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser Verlag, 1994, S.162.
 - 18 Vergleiche hierzu meinen Aufsatz *Zum 80. Todestag Rudolf Steiners*, in *Der Europäer*, April 2005.
 - 19 Nietzsche prägte den berühmten Satz «Gott ist tot». Und im ersten Paragraph von *Jenseits von Gut und Böse* heißt es paradigmatisch zur Wahrheit: «Der Wille zur Wahrheit, der uns noch zu manchem Wagnisse verführen wird, jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben: was für Fragen hat dieser Wille zur Wahrheit uns schon vorgelegt! Welche wunderlichen schlimmen fragwürdigen Fragen! ... In der Tat, wir machten lange halt vor der Frage nach der Ursache dieses Willens – bis wir, zuletzt, vor einer noch gründlicheren Frage ganz und gar stehenblieben. Wir fragten nach dem *Werte* dieses Willens. Ge- setzt, wir wollen Wahrheit: *warum nicht lieber Unwahrheit?*»
 - 20 Siehe hierzu auch meinen Aufsatz *Die Schulung des Denkens*, in *die Drei*, Dezember 2005.
-