

Die Chomsky-Foucault-Debatte – Ein Kommentar aus der Perspektive der Philosophie Sartres (Teil 3)

Alfred Dandyk

Grundlage dieses Textes sind die ersten beiden Teile dieses Aufsatzes

Heidegger

Im letzten Aufsatz wurde festgestellt, dass die Chomsky-Foucault-Debatte im Kern eine Auseinandersetzung zwischen einem Humanisten und einem Antihumanisten ist. Chomsky ist Humanist, Foucault Antihumanist. Der Streit entzündet sich an dem Begriff der Kreativität des Menschen, wobei Chomsky die Wichtigkeit dieses Begriffes betont, während Foucault diesen Begriff eher marginalisiert.

Dabei stellte sich heraus, dass die Argumente Foucaults im Rahmen der Diskussion eher unplausibel sind. Aus diesem Grund soll hier der ideologische Hintergrund Foucaults beleuchtet werden. Es zeigte sich, dass Foucault in der Tradition Nietzsches denkt, dessen Theorie des Übermenschen er offensichtlich unterstützt. Von daher wird Foucaults antihumanistische Sichtweise verständlich.

Manchmal wird auch eine ideologische Nähe zwischen Heidegger und Foucault postuliert. Es muss allerdings betont werden, dass die Beziehung zwischen Heidegger und Foucault deutlich unklarer ist als die zwischen Nietzsche und Foucault. Insbesondere wäre es inadäquat, Heidegger als Antihumanisten zu bezeichnen. Denn er betont in seinen Schriften, dass Humanisten wie Sartre die Rolle des Menschen eher unterbewerten als überbewerten. Heidegger ist demnach der Ansicht, dass der Humanismus Sartres die Würde des Menschen zu geringerschätzt. Damit widerspricht er Foucault, der Sartre eine Überschätzung des Menschen zur Last legt.

Es ist also damit zu rechnen, dass die Beziehung zwischen Heidegger, Sartre und Foucault diffus ist und nicht auf einfache Weise formuliert werden kann. Urs Marti beurteilt das Verhältnis zwischen Heidegger, Sartre, Foucault und dem Strukturalismus folgendermaßen:

1949 hat Heidegger seinen Brief über den Humanismus veröffentlicht, um den Unterschied zwischen seinem metaphysikkritischen Antihumanismus und dem seinem Urteil nach metaphysischen Existentialismus Sartres zu betonen. Sartre hat – etwa in seinem 1947 in

den Situations I erschienen Aufsatz über die cartesische Freiheit – einen atheistischen Humanismus begründen wollen und unter Berufung auf Descartes die göttliche Freiheit für den Menschen gefordert. Diese Freiheit ist zu verstehen als unbegrenzte Produktivität und Kreativität. Unter diesem Aspekt scheint der Abstand zwischen Existentialismus und Strukturalismus nicht unüberwindlich zu sein.

Wenn Foucault die Menschen mit Wissenschaft und Technik versöhnen möchte, so will er sie zweifellos nicht nur mit deren Gefahren, sondern mit deren positiven Möglichkeiten vertraut machen, ihnen also die Macht über die Welt (zurück-)geben. Descombes spricht in diesem Zusammenhang von einem Paradox des Strukturalismus: „...er verkündet die Absicht, gegen die ‚Philosophie des Bewusstseins‘ zu kämpfen...; er will die Unterwerfung des Menschen unter Zeichensysteme (die jedem einzelnen von uns vorausgehen) zeigen; doch leistet er diesen Aufweis, indem er seine Begriffe aus der Informationstheorie schöpft, das heißt aus dem Denken von Ingenieuren, deren Wunsch es ist..., dem Menschenwesen dank einer besseren Beherrschung der Kommunikation die Kontrolle über alle Dinge zu geben. Nichts an dieser Absicht scheint ernsthaft die Philosophie des cogito, das heißt die cartesische Ausrichtung der Philosophie in Frage zu stellen“ (Descombes 1979/123) (Urs Marti, Michel Foucault, S. 64)

Man sollte demnach bei dem Versuch, Differenzen und Affinitäten zwischen Heidegger, Descartes, Sartre, Foucault und dem Strukturalismus zu identifizieren, vorsichtig sein. Denn die Gefahr ist groß, dort Unverträglichkeiten zu postulieren, wo in Wirklichkeit unterschiedliche, aber kompatible Sichtweisen vorliegen. Dazu gehören auch der sogenannte Antihumanismus Heideggers und der Humanismus Sartres.

Man muss allerdings zugeben, dass Heidegger den Humanismus Sartres deutlich kritisiert. Er erwähnt Sartre in seinen Schriften immer wieder. Hier sind einige Beispiele:

Sartre spricht dagegen den Grundsatz des Existentialismus so aus: die Existenz geht der Essenz voran. Er nimmt dabei existentia und essentia im Sinne der Metaphysik, die seit Plato sagt: die essentia geht der existentia voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz. Als dieser Satz verharrt er mit der Metaphysik in der Vergessenheit der Wahrheit des Seins. Denn mag auch die Philosophie das Verhältnis von essentia und existentia im Sinne der Kontroversen des Mittelalters oder im Sinne von Leibniz oder anders bestimmen, vor all dem belbt doch erst zu fragen, aus welchem Seinsgeschick diese Unterscheidung im Sein als esse essentiae und esse existentiae vor das Denken gelangt. (Heidegger, Über den Humanismus)

Der Hauptsatz von Sartre über den Vorrang der existentia vor der essentia rechtfertigt indessen den Namen „Existentialismus“ als einen dieser Philosophie gemäßen Titel. Aber der Hauptsatz des „Existentialismus hat mit jenem Satz in „Sein und Zeit“ nicht das geringste gemeinsam; (Heidegger, Über den Humanismus)

*Ob dieses Denken, gesetzt dass an einem Titel überhaupt etwas liegt, sich noch als Humanismus bezeichnen lässt? Gewiss nicht, insofern der Humanismus metaphysisch denkt. Gewiss nicht, wenn er Existentialismus ist und den Satz vertritt, den Sartre ausspricht: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes...* Statt dessen wäre, von „S. u. Z.“ her gedacht, zu sagen: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l' Être.* Woher aber kommt und was ist le plan? L' Être et le plan sind dasselbe. (Heidegger, Über den Humanismus)*

Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte der übrigen Historie überlegen. Weil aber weder Husserl noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird. (Heidegger, Über den Humanismus)

Für die Beziehung zwischen Foucault und Heidegger ist vor allem die Kritik Heideggers an der Metaphysik wichtig. Heidegger verbindet die Metaphysik mit der Unterscheidung von Existenz und Essenz. Irgendwann in der Geschichte der griechischen Philosophie kam es zu dieser Differenzierung und der Entscheidung bestimmter Philosophen, vor allem Platons, dass die Essenz der Existenz vorangehe.

Seitdem ist die abendländische Philosophie in den Augen Heideggers den fatalen Weg gegangen, Entscheidungen über die Essenz des Seienden zu treffen und diese Entscheidung als das Wesentliche des Denkens zu betrachten. Theismus und Atheismus, Idealismus und Materialismus, Sensualismus und Positivismus, Marxismus und Kapitalismus erblickten das Licht der Welt und konkurrierten miteinander. Gemeinsam war allen diesen Entscheidungen, dass die jeweilige Wahl als definitiv verstanden wurde. Das Resultat war eine Kultur der Kontroversen.

Auch Sartre reiht sich in den Augen Heideggers in dieses Panoptikum der Metaphysiker ein. Seine Originalität liege schlicht darin, beim Menschen das Verhältnis umzukehren, also zu behaupten, dass die Existenz der Essenz vorangehe. Aber die Umkehrung einer Metaphysik bleibe immer noch Metaphysik, so Heidegger. Für ihn, Heidegger, gehe es aber um eine *Dekonstruktion* der Metaphysik. Mit anderen Worten: Es geht primär nicht darum zu entscheiden, ob die Essenz der Existenz vorausgehe oder umgekehrt, erst recht geht es nicht darum, die Essenz des Seienden in einem endgültigen Sinne zu fixieren, sondern wichtig ist die Klärung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und

dem Seienden, das es ermöglicht, überhaupt eine solche Differenzierung zwischen Existenz und Essenz vorzunehmen.

Man erkennt, wie das Wort „Dekonstruktion“ das Denken Heideggers und Foucaults verbindet. Heidegger intendiert allerdings die Dekonstruktion der Metaphysik, Foucault die Dekonstruktion des Menschen. Das ist zumindest auf den ersten Blick nicht dasselbe. Die Schnittstelle scheint das gemeinsame Anliegen zu sein, die Art des Denkens zu dekonstruieren, das die Geschichte des Abendlandes bisher dominierte.

In der Diskussion mit Chomsky wehrt sich Foucault mit Händen und Füßen gegen den wissenschafts-moralischen Optimismus Chomskys, der sich sogar erdreistet, in dieser Diskussion einen „Anarchischen Syndikalismus“ als Ideal einer zukünftigen Gesellschaftsform vorzuschlagen. Foucault weist die Möglichkeit zurück, sich eine solche Utopie auch nur auszudenken oder gar vorzuschlagen. Für ihn sind das nur weitere – vollkommen überflüssige – Vorschläge metaphysischer Anstrengungen des irregeleiteten abendländischen Denkens, ganz im Sinne Heideggers.

Chomsky entgegnet, für ihn gehe es nicht darum, ideale Theorien zu verbreiten, sondern bessere Lösungen der gesellschaftlichen Probleme zu finden. Es gehe in der Moral immer nur darum, relative Verbesserungen zu erreichen. Damit stimmt Chomsky Sartre zu, der feststellt, der Mensch handele immer auf der Basis kurzfristiger Pläne unter der Beleuchtung ferner Hoffnungen. Die Kritik an der Geschichte des Abendlandes könne nichts daran ändern, dass moralische Prinzipien notwendig seien. Sartre würde einschränkend bemerken, dass moralische Prinzipien in unserer Zeit sowohl notwendig als auch unmöglich sind.

Foucault intendiert demnach im Sinne Heideggers, die Metaphysikfalle zu vermeiden. Man muss allerdings dazu bemerken, dass Foucault trotz seiner guten Absichten in diese Falle geraten ist, indem er Nietzsches „Willen zur Macht“ als oberstes Prinzip anerkannte. Der „Wille zur Macht“ ist für Heidegger auch nur eine bestimmte Art der Metaphysik und damit keinen Deut besser als die anderen Vorschläge. Der Metaphysik-Vorwurf Heideggers trifft demnach sowohl Sartre als auch Foucault. Keiner dieser Philosophen hat in den Augen Heideggers das Kernproblem der menschlichen Existenz erkannt. Es handelt sich dabei nicht um ein Problem der Moral, sondern um eines der Fundamentalontologie.

In der Diskussion offenbart sich der ideologische Hintergrund Foucaults besonders bei den Themen eines gerechten Krieges oder eines gerechten politischen Kampfes. Chomsky rekurriert auf die von ihm postulierte Natur des Menschen und behauptet auf dieser Basis die Gültigkeit bestimmter moralischer Werte wie Freiheit und Würde des Menschen. Foucault bestreitet die universale Gültigkeit dieser Werte, weil er in ihnen Werte der bürgerlichen Gesellschaft sieht. Wenn das Proletariat für seine Freiheit und Würde kämpft, dann handelt es sich nicht um den Kampf für eine höhere Moral, sondern um den Willen zur Macht. Der Rückgriff auf den Begriff der Gerechtigkeit ist somit nicht gerechtfertigt. Man sollte ehrlich sein und zugeben, dass es sich immer nur um den Willen zur Macht handelt. Foucault entpuppt sich damit eindeutig als Anhänger

Nietzsches. Auf Heidegger kann er sich diesbezüglich nicht berufen, denn dieser versteht seine Philosophie als eine Fundamentalontologie und nicht als eine Morallehre.

Man sieht, dass es sich hier weniger um den Austausch von Argumenten handelt, sondern eher um die Positionierung metaphysischer Theorien. Der Unterschied liegt in der Anerkennung moralischer Werte wie Freiheit und Würde durch Chomsky und die Übernahme der Philosophie Nietzsches im Sinne des Willens zur Macht durch Foucault.

Alle drei Denker, Heidegger, Sartre und Foucault, haben unterschiedliche Vorstellungen vom Menschen. Für Sartre ist der Mensch als Kern seiner Philosophie der Akteur der Geschichte und der Träger der schöpferischen Freiheit. Für Foucault ist der Mensch die zu überwindende Brücke zum Übermenschen und für Heidegger ist der Mensch der „Hirte des Seins“.

Foucault, der den Menschen verschwinden sieht, liegt damit im Sinne Heideggers vollkommen falsch und Sartre, der den Menschen zum Kern seiner Philosophie macht, unterschätzt die seinsgeschichtliche Bedeutung des Menschen, der zwar nicht der eigentliche Akteur der Geschichte ist, aber doch als „Hirte des Seins“ eine herausragende Rolle in der Seinsgeschichte zu spielen hat. Die Frage ist nur, was Heidegger mit der Metapher „Hirte des Seins“ genauer meint. Sich diese Frage weder gestellt noch beantwortet zu haben, ist der eigentliche Vorwurf Heideggers gegen die Philosophie des Abendlandes. Es handele sich dabei um eine Philosophie der „Seinsvergessenheit“.

Heidegger expliziert den Unterschied zwischen seiner Existenzphilosophie und dem Existentialismus Sartres an Hand zweier Formulierungen:

- Sartre: précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes
- Heidegger: précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être.

Mit anderen Worten: Für Sartre ist der Mensch der eigentliche Akteur der Geschichte und für Heidegger das Sein. Wenn zum Beispiel griechische Philosophen anfangen, zwischen der Existenz und der Essenz zu unterscheiden und die Aufgabe der Philosophie darin sehen, die Essenz des Seienden zu bestimmen, dann handelt es sich für Sartre um eine Erfindung des Menschen und für Heidegger um ein „Geschick des Seins“. Das heißt, das Sein schickt diese Differenzierung dem Menschen als eine Aufgabe. Die Rolle des Menschen liegt darin, offen zu sein für den erneuten Anspruch des Seins und diesen Anspruch des Seins aufzunehmen und zu pflegen. In diesem Sinne ist der Mensch eine „Hirte des Seins“. Er soll das Sein hüten, so wie der Hirte seine Herde hütet.

Heidegger drückt seine diesbezüglichen Vorstellungen folgendermaßen aus:

Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins „geworfen“; dass er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen,

an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins.

Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins. (Heidegger, Über den Humanismus)

„Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins geworfen“, sagt Heidegger. Das heißt, er taucht in der Welt mit einem bestimmten vorangehenden Seinsverständnis auf. Werde ich in eine bürgerlich Gesellschaft hineingeboren, ist vielleicht der bürgerliche Utilitarismus mein vorgegebenes Seinsverständnis. Komme ich als Indianer Nordamerikas um 1500 n. Chr. zur Welt, bilden ein intimes Naturverhältnis und die mythische Welt des Jenseitsglaubens mein Seinsverständnis. In einem Lexikon findet man folgende Erläuterung zum Begriff des Seinsverständnisses bei Heidegger:

Seinsverständnis. <S.> ist ein Begriff der Fundamentalontologie M. Heideggers. In <Sein und Zeit> bezeichnet er eine Voraussetzung der Frage nach dem «Sinn von Sein»: «Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her. Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem S. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir wissen nicht, was 'Sein' besagt. Aber schon wenn wir fragen:» was ist 'Sein'? «halten wir uns in einem Verständnis des 'ist', ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das 'ist' bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. Dieses durchschnittliche und vage S. ist ein Faktum»
[Schwabe online](#)

Die Tatsache des vorlaufenden Seinsverständnisses zeigt, dass der Mensch nicht der eigentliche Akteur des Geschehens ist, sondern dass sein Auftauchen in der Welt einem bestimmten Verhältnis zum Seienden entspricht, und dieses Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Seienden offenbart sich ihm als „Seinsverständnis“.

Man kann an dieser Stelle erkennen, inwiefern die Dekonstruktion der Metaphysik und die Dekonstruktion des Menschen zusammengehören. Der Mensch schafft sich nach Heidegger nicht selbst und er ist auch nicht der Erfinder seiner selbst, sondern er ist von vornherein eingelassen in ein Verhältnis zum Seienden und dieses vorgegebene Verhältnis des Menschen zum Seienden nennt Heidegger „Sein“, genauer: „Wahrheit des Seins“.

Das Sein genießt bei Heidegger demnach Priorität gegenüber dem Menschen. Diese Priorität beruht vor allem auf der Tatsache, dass das Seinsverständnis ein „Geschick des Seins“ ist und nicht der Verfügungsgewalt des Menschen überlassen bleibt.

Von hier aus ergibt sich vielleicht eine Möglichkeit, den ideologischen Hintergrund der Theorie der Episteme bei Foucault zu beleuchten. Foucault ist ja der Ansicht, dass die

Geschichte der Wissenschaft am besten verstanden werden kann, indem man für jede Epoche ein mehr oder weniger unbewusstes oder halbbewusstes kulturelles Milieu, bei Foucault „Episteme“ genannt, voraussetzt. Diese „Episteme“ seien, so Foucault, für die Geschichte der Wissenschaften bedeutsamer als der Begriff der schöpferischen Kreativität des genialen Wissenschaftlers. Eine Affinität zwischen Foucaults „Episteme“ und Heideggers „Seinsverständnis“ ist unverkennbar.

Die Affinität zwischen Heideggers „Seinsverständnis“ und Foucaults „Episteme“ zeigt sich vor allem in der Diskontinuität der Abfolge dieser kulturellen Milieus. Sie kommen und gehen, ohne dass es dafür eine hinreichende Erklärung gäbe. Diese Rätselhaftigkeit der diskontinuierlichen Abfolge kommt in Heideggers Begriff „Geschick des Seins“ gut zum Ausdruck. Letzten Endes handelt es sich um ein „Geheimnis“ des Seins, ein Geheimnis, das die Dunkelheit und Unheimlichkeit der Zukunft spiegelt.

Die Frage ist nun, welche Bedeutung das Geheimnis für die Seinsgeschichte hat. Sowohl Heidegger als auch Foucault bestätigen die Diskontinuität der Abfolge der Episteme. Auch andere Wissenschaftstheoretiker bestätigen diese Diskontinuität, zum Beispiel Thomas Kuhn mit seinem Begriff des „Paradigmenwechsels“. Wenn man diesen Sachverhalt als Tatsache akzeptiert, stellt sich die Frage nach dem Grund.

Für Heidegger äußert sich in diesem historischen Faktum der Unterschied zwischen den Teilwahrheiten hinsichtlich des Seienden und der Wahrheit des Ganzen des Seienden. Heidegger zieht daraus den Schluss, dass jede geoffenbarte Teilwahrheit die Verbergung einer anderen Teilwahrheit bedeutet. Denn diese andere Teilwahrheit ist nichts anderes als die Differenz zwischen der Wahrheit des Ganzen des Seienden und der geoffenbarten Teilwahrheit. Mit anderen Worten: Zum Wesen der Wahrheit gehört unvermeidbar das Unwesen der Wahrheit; zur Entbergung einer bestimmten Wahrheit gehört unvermeidlich die Verbergung einer anderen Wahrheit. Entborgenheit und Verborgenheit sind zwei Seiten derselben Medaille. Heidegger erläutert den Sachverhalt folgendermaßen:

Die Verborgenheit ist dann, von der Wahrheit der Entborgenheit her gedacht, die Un-entborgenheit und somit die dem Wahrheitswesen eigenste und eigentliche Un-wahrheit. Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen stellt sich nie erst nachträglich ein als Folge der immer stückhaften Erkenntnis des Seienden. Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden...Was verwahrt das Seinlassen in diesem Bezug zur Verbergung? Nichts Geringeres als die Verbergung des Verborgenen im Ganzen, des Seienden als eines solchen, d.h. das Geheimnis. Nicht ein vereinzeltes Geheimnis über dieses und jenes, sondern nur das Eine, dass überhaupt das Geheimnis (die Verbergung des Verborgenen) als ein solches das Da-sein des Menschen durchwaltet. (Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit)

Hier ist der Kern von Heideggers Fundamentalontologie zu finden: „...das überhaupt das Geheimnis (die Verbergung des Verborgenen) als ein solches das Da-sein des Menschen

durchwaltet“. Die menschliche Ek-sistenz ist im Wesentlichen das Ausstehen in der Wahrheit des Seins, das heißt die „aletheia“, die Unverborgenheit des Seienden. Die Metaphysik missdeutet die aletheia als fixierbare Essenz des Seienden, und definiert damit die Aufgabe der Philosophie im Sinne der Entdeckung dieser Essenz. Da die jeweils entdeckte Essenz aber immer nur einer Teilwahrheit entspricht, ist diese spezielle Entbergung der Wahrheit des Seins gleichursprünglich eine Verbergung der Wahrheit in Bezug auf das Ganze des Seienden. Indem man diese Differenz marginalisiert und am Ende leugnet, darin liegt die Seinsvergessenheit. Diese Seinsvergessenheit nennt Heidegger auch das „Geheimnis“ und er meint damit die „Verbergung des Verborgenen“.

Vielleicht ist es für das Verständnis hilfreich, eine Anbindung dieser Theorie der Seinsvergessenheit an die Philosophiegeschichte zu versuchen. Hegel sagt ja sinngemäß, die Wahrheit sei das Ganze. Für ihn gibt es nur eine Wahrheit und das ist eben das Ganze der Wahrheit. Die Rede von irgendwelchen „Teilwahrheiten“ hält er für Gerede und sein Idealismus ist eben die Ausarbeitung dieser Philosophie der Wahrheit als das Ganze. Im Unterschied zu Heidegger glaubt Hegel, das Ganze der Wahrheit tatsächlich erreicht zu haben, so dass der Geist an sein Ziel gelangt und die Philosophie zu einem Ende gekommen sei.

Wie Hegel erkennt auch Heidegger das Problem der „Teilwahrheiten“, glaubt aber nicht an den Omega-Punkt der Geschichte. Heidegger konzentriert sich vielmehr auf die genannte Differenz zwischen dem Ganzen und dem Teil selbst. Er hält dieses Problem für ungelöst. Metaphysik ist für ihn der Versuch, Teilwahrheiten als das Ganze der Wahrheit zu verkaufen und er sieht in der Verbergung dieses Sachverhaltes das Grundproblem des abendländischen Menschen.

Es sieht so aus, dass Foucault diese Metaphysikkritik Heideggers übernimmt und im Rahmen dieses ideologischen Hintergrundes das Anthropologisieren wissenschaftlicher Erkenntnisse durch Chomsky ablehnt. Chomsky gerät in die Metaphysikfalle, wenn er von seiner Transformationsgrammatik auf eine „Natur des Menschen“ schließt. Es gibt keine Natur des Menschen, es sei denn im Sinne der Fundamentalontologie Heideggers, wonach der Mensch ein „Hirte des Seins“ ist. Man muss allerdings anerkennen, dass seine solche Positionierung der Theorie Nietzsches vom Willen zur Macht widerspricht.

Das Verhältnis des Menschen zum Geschick des Seins kann nach Heidegger „schicklich“ oder „unschicklich“ sein, denn Heidegger schreibt:

Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins. (Heidegger, Über den Humanismus)

Heidegger ist nun der Auffassung, dass die abendländische Metaphysik nicht „schicklich“ ist, denn sie zementiert ein bestimmtes Geschick des Seins, zum Beispiel die Differenzierung zwischen Existenz und Essenz, und vergisst dabei, dass der Auftrag des Menschen die Offenheit für den neuen Anspruch des Seins ist.

Die Wahrheit des Seins ist die Offenheit des Seienden. Mit anderen Worten: Jede definitive Entscheidung über die Essenz des Seienden widerspricht der Wahrheit des Seins, weil sie eine Maskierung der anderen Möglichkeiten ist. Dabei geht es nicht darum, über die Richtigkeit oder Falschheit metaphysischer Essenzen zu urteilen, sie haben alle einen Anteil an der Wahrheit des Seins, es geht vielmehr um die Erinnerung daran, dass die Wahrheit des Seins das Seinlassen des Seienden ist.

Man kann in diesem Zusammenhang an die Geschichte der Technik denken. Die Entwicklung der Technik ist das Resultat eines bestimmten Seinsverständnisses, nämlich das Seiende durch Berechnung, Planung und Konstruktion zu kontrollieren. Heidegger benutzt dafür das Wort „Gestell“, weil das Seiende auf diese Weise als Instrument für praktische Zwecke hingestellt wird. Wenn nun dieses „Gestell“ im Sinne der Seinsvergessenheit verabsolutiert wird, verfehlt der Mensch seine wahre Bestimmung, eine Hirte des Seins zu sein. Er wird vielmehr zu einem Vehikel des Gestells. Das Verhältnis kehrt sich um. Das Gestell wird zum Akteur der Geschichte bis der Mensch als Vehikel des Gestells durch ein neues Geschick des Seins „überrascht“ wird. Man kann dabei an Gefahren der technischen Welt denken, zum Beispiel an die Selbstvernichtung durch einen Atomkrieg oder an die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen infolge technologischer Aktivitäten des Menschen. Auf diese Weise könnte Nietzsches Rede vom letzten Menschen tatsächlich wahr werden.

Es ist also die Aufgabe des Menschen, das Seiende sein zu lassen anstatt es durch eine metaphysische Vorentscheidung endgültig zu „stellen“. Folglich ist die Freiheit im Sinne des Seinlassens des Seienden die Grundlage für die Wahrheit des Seins. Dieses Verhältnis zu hüten und zu pflegen ist die Größe und Würde des Menschen und das ist die Bedeutung des Freiheitsbegriffes bei Heidegger.

Indem Sartre, in den Augen Heideggers, den Menschen auf sich selbst gründet, verkennt und unterschätzt er die seinsgeschichtliche Bedeutung des Menschen. Die Würde des Menschen als Hirte des Seins überragt den Humanismus im Sinne Sartres. Foucaults Antihumanismus wird durch Beleuchtung seines ideologischen Hintergrundes, den man mit den Namen Nietzsche und Heidegger belegen kann, verständlich.

Im nächsten Aufsatz soll versucht werden, den Humanismusstreit zwischen Heidegger und Sartre etwas genauer zu untersuchen.

