

Udo Tietz
Sprache und Verstehen

Udo Tietz

Sprache und Verstehen
in analytischer
und hermeneutischer
Sicht



Akademie Verlag

Für meine Eltern

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Tietz, Udo:

Sprache und Verstehen in analytischer und hermeneutischer
Sicht / Udo Tietz. – Berlin : Akad. Verl., 1995

ISBN 3-05-002499-2

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 1995

Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen der VCH-Verlagsgruppe.

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier.

Das eingesetzte Papier entspricht der amerikanischen Norm ANSI Z.39.48 – 1984
bzw. der europäischen Norm ISO TC 46.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden. All rights reserved (including those of translation into other languages). No part of this book may be reproduced in any form – by photoprinting, microfilm, or any other means – nor transmitted or translated into a machine language without written permission from the publishers.

Druck: GAM Media GmbH, Berlin

Bindung: Dieter Mikolai, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Einleitung	7
1. Dasein – Mitsein – Sprache: Martin Heideggers Auffassung über das „Wesen der Sprache“ in <i>Sein und Zeit</i>	9
1.1. Zeichen und Bedeutung	11
1.2. Sprache und Verstehen	16
1.3. Wahrheit und Welterschließung	45
2. Die Metaphysikkritik des Wiener Kreises	61
3. Das Ende des Logischen Empirismus – Willard Van Orman Quine	83
3.1. Epistemischer Holismus – Duhem und Quine	91
3.2. Die Unterbestimmtheit der Theorien	97
3.3. Die radikale Übersetzung und das Problem des hermeneutischen Verstehen	109
3.4. Teilnehmendes Verstehen oder interessenloses Beobachten? – Die intersubjektivitätstheoretischen Defizite der semantischen Bedeutungstheorie	117
4. Die analytische Philosophie auf dem Weg zur Hermeneutik – Donald Davidson	133
4.1. Davidsons Kritik am Schema-Inhalt-Dualismus als Kritik am „dritten Dogma des Empirismus“	135
4.2. Schematismus und Vermittlung – Kant	146
4.3. Wahrheit und Bedeutung	154
4.3.1. Die semantische Definition der Wahrheit von Tarski	155
4.3.2. Die semantische Wahrheitstheorie als Bedeutungstheorie	158
4.4. 'Radikale Interpretation und Erschlossenheit	166
4.5. Das Principle of Charity als quasi transzendente Maxime des Verstehens	169
4.6. Konvention und Innovation	184

- 5. Der gemäßigte Kontextualismus Richard Rortys – Ein postanalytisches Pendant zur poststrukturalistischen Vernunftkritik 195
 - 5.1. Wahrheit, Korrespondenz und Rationalität 196
 - 5.2. Verstehen und Vergleichen 206
 - 5.3. Von der Hermeneutik zur Dekonstruktion 222
 - 5.4. Metaphysikkritik als Literaturkritik 234

- 6. Transzendente Argumente versus Conceptual Scheme 251
 - 6.1. Der Begründungsstreit zwischen Universalismus (Apel/Habermas) und Kontextualismus (Rorty) 251
 - 6.2. Die Struktur transzendentaler Argumente 253
 - 6.3. Der Streit um den Status und die Reichweite transzendentaler Argumente innerhalb der Frankfurter Pragmatik – Apel kontra Habermas 257
 - 6.4. Ein transzendentales Argument gegen transzendente Argumente? 264

- 7. Begründung aus dem Kontext 275

- Namenverzeichnis 284

Einleitung

Ende der siebziger, Anfang der achtziger Jahre waren wir Zeuge eines Unternehmens, das auf paradoxe Weise jenem glich, das einst „Überwindung der Metaphysik“ hieß. Freilich nicht wie im Wiener Kreis durch logische Analyse der Sprache, sondern durch ein Denken, welches sich auf eine privilegierte Erkenntniskompetenz jenseits der Selbstreflexion stützt; ein Denken, welches sich nicht in den festgefahrenen Gegensätzen und Ausschließungen von Subjekt und Objekt, Denken und Sein, Faktischem und Vernünftigem, empirischer Realität und transzendentaler Idealität etc. bewegt, sondern die ontologische Differenz als Leitfaden der Metaphysikkritik benutzt. Gemeint ist die poststrukturalistische Vernunftkritik, die inzwischen zu einem zweifelhaften Ruhm gelangte. Dieses Unternehmen, das im Kontext einer Wende von der Bewußtseinsphilosophie zur Sprachphilosophie steht, sucht vermittels der dekonstruktiven Praktiken nicht nur dem Erbe der Subjektphilosophie und ihren philosophischen Grundbegriffen wie Vernunft, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung den Prozeß zu machen, sondern an Hand der Sprache jenes epochale „Seinsgeschick des Okzidents“ einer kritischen Diagnose zu unterziehen, für die niemand anders als Martin Heidegger das Modell geliefert hat.

Dieses Modell bereitete nicht nur den Boden für einen Typ von Vernunftkritik, dem „Vernunft“ letztendlich gleichbedeutend ist mit „Metaphysik“, sondern auch für eine Form des intersubjektivitätstheoretischen Negativismus, der sich in unterschiedlicher Weise in der Diskursanalyse Jean-Francois Lyotards, in Jacques Derridas Programm der Dekonstruktion oder in der Machttheorie von Michel Foucault nachweisen läßt. Heideggers Sprachauffassung bietet – ob als untergründig fortwirkendes oder direkt in Anspruch genommenes Bezugsmodell – Anknüpfungsmöglichkeiten für all jene poststrukturalistischen Versuche, die die intersubjektive Kommunikation als Pseudokommunikation entlarven wollen. Die zeitgenössische Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer intersubjektiven Verständigung findet hier nicht nur ihren philosophischen Vorläufer, sondern auch immer noch ihren exemplarischen Ausdruck.

Dies ist freilich nur die eine Seite der Medaille. Die andere Seite ist die, daß das hermeneutische Bewußtsein von der Situiertheit der Vernunft in geschichtlichen und sozialen Kontexten, Heideggers Einsicht in die Universalität der hermeneutischen Als-Struktur bzw. des Verstehens, die das Rückrad der hermeneutischen Transformation der Phänomenologie und den Bezugspunkt für die philosophische Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer ausmacht, eine Reihe frappanter Gemeinsamkeiten mit neueren Entwicklungen innerhalb der analytischen Philosophie aufweist, die es nicht nur erlauben, von einer Annäherung bzw. Konvergenz hinsichtlich bestimmter Problemlagen zu sprechen, sondern ein produktives Gespräch zwischen philosophischer Hermeneutik und Sprachanalyse als

möglich erscheinen lassen. Denn im Zuge der von Willard Van Orman Quine initiierten und von Donald Davidson und Richard Rorty weiter radikalisierten Kritik an den Dogmen des Empirismus kommt die moderne Sprachanalyse nicht nur zu einer Radikalisierung der Erkenntniskritik. Gleichzeitig und in diesem Zusammenhang erreicht die Sprachanalyse auf dem Weg einer disziplinierten Selbstkritik ein hermeneutisches Problemniveau. Es ist daher alles andere als verwunderlich, daß mittlerweile selbst der analytisch restringierte Zugriff auf Sprache vermittels ahistorischer Standards zugunsten hermeneutischer Versteheleistungen aufgegeben wird.

Diese Entwicklung, die es erlaubt von einer Annäherung von philosophischer Hermeneutik und Sprachanalyse zu sprechen, soll im folgenden hinsichtlich ihrer Vorgeschichte, ihrer Voraussetzungen und der sich daraus ergebenden Konsequenzen untersucht werden. Im Zentrum des Interesses steht dabei das Problem „Sprache und Verstehen“. Das Ergebnis der Untersuchung besteht in der Formulierung einer Kontexttheorie, die sich gegenüber überzogenen Begründungsanforderungen abwiegelnd verhält, die jedoch gegenüber einem ebenso radikalen wie selbstwidersprüchlichen Kontextualismus die Rolle des Aufwieglers übernehmen kann. Das Stichwort hierfür lautet: Begründung aus dem Kontext.

1. Dasein – Mitsein – Sprache: Martin Heideggers Auffassung über das „Wesen der Sprache“ in *Sein und Zeit*

Heidegger hat die Sprache, trotz der Tatsache, daß diese bei ihm eine privilegierte Stellung besitzt, in seiner Spätphilosophie wird sie geradezu zum „Haus des Seins“,¹ niemals systematisch untersucht.² Und doch, so können wir behaupten, gab es bei Heidegger nur wenige Probleme, die mit einer derartigen Kontinuität Gegenstand seines Denkens waren, wie gerade das Problem der Sprache.

Sechzig Jahre nach der Abfassung seiner Habilitation schreibt Heidegger rückblickend, daß schon seine „hülfslosen frühen Versuche“, in denen er noch nicht wußte, was später sein Denken bedrängen sollte, einen ihm „damals noch verschlossenen Wegbeginn (zeigen): in Gestalt des Kategorienproblems die *Seinsfrage*, die Frage nach der *Sprache* in der Form der Bedeutungslehre. Die Zusammengehörigkeit beider Fragen blieb im Dunkel. Die unvermeidliche Abhängigkeit ihrer Behandlungsart von der herrschenden Methode der Lehre vom *Urteil* für alle Onto-Logik ließ das Dunkel nicht einmal ahnen.“³ Insofern nun die Bedeutungslehre als „Phänomenologie des Bewußtseins“ und die ontologische Verklammerungseinheit als „Sinn“ verstanden werden, ist ein Weg gewiesen, der über Lask, Husserl und Dilthey zur existenzial-hermeneutischen Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* führt.

Nun hat der Begriff des „Sinn“ nur dann den Status eines philosophischen Grundbegriffs, wenn der Nachweis erbracht werden kann, daß mit seiner Hilfe die Struktur eines ganzen Gegenstandsbereiches beschreibbar ist und nicht nur einzelne seiner Momente. Diesen Nachweis tritt Heidegger in *Sein und Zeit* an. Auf die Frage: „An welchem Sein soll der Sinn von Sein abgelesen werden?“ antwortet er: „Am Dasein“.⁴ Dem Dasein, das dadurch „ontisch ausgezeichnet ist, (weil) es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“, kommt innerhalb der existenzial-hermeneutischen Daseinsanalyse deshalb eine privilegierte Stellung zu, weil allein das Dasein einen ausgezeichneten Bezug zur Seinsfrage hat. Denn allein diesem „Seienden eignet, daß mit und durch dieses Sein

- 1 M. Heidegger: Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe (im folgenden zit. als GA), Bd. 4, 1. Abt., Hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1981, S. 42f. sowie ders., Brief über den „Humanismus“, in: Wegmarken, GA, Bd. 9, Hg. von F.-W. von Hermann, Frankfurt/M. 1976, S. 313f.
- 2 Vgl. J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/M. 1985, S. 193
- 3 M. Heidegger: Vorwort zur ersten Ausgabe der „Frühen Schriften“ (1972), in: Frühe Schriften, GA, Bd. 1, 1. Abt., Hg. von F.-W. von Hermann, Frankfurt/M. 1978, S. 55
- 4 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 7 (im folgenden zit. als SuZ)

dieses ihm selbst erschlossen ist“ (SuZ 12). Das Dasein – so Heidegger – hat „immer schon“ ein „Seinsverständnis“.

Heideggers Antwort auf die Frage, an welchem Sein sich der Sinn von Sein ablesen lassen soll, kann also schon deshalb so bündig ausfallen, weil dieses „Seinsverständnis“ „immer schon in gewisser Weise verfügbar“ sein muß, da sich andernfalls die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt nicht stellen ließe. Denn, wie Heidegger mit Bezug auf ein Zitat von Platon aus dem *Sophistes* sagt: „„offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‚seiend‘ gebraucht, wir jedoch glauben es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.‘ Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort ‚seiend‘ eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen.*“ (SuZ 1)

Selbst wenn wir also nicht in der Lage sind, die Frage „was ‚Sein‘ besagt“, positiv zu beantworten. Allein schon mit der Frage „was *ist* ‚Sein‘? halten wir uns in einem Verständnis des ‚ist‘, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das ‚ist‘ bedeutet.“ Gemäß der für die Daseinsanalyse konstitutiven Unterscheidung von Sein und Seiendem, die Heidegger später als ontisch-ontologische Differenz bezeichnet,⁵ kann demnach das Dasein als ein Seiendes bestimmt werden, „das nicht nur unter anderen Seienden vorkommt“. Die wirkliche ontische Auszeichnung des Daseins liegt vielmehr darin, „daß es ontologisch *ist*“. (SuZ 12) Denn das „*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*“. (SuZ 12)

Dasein bedeutet Offenstehen im und für das Sein. Es ist jene Stätte, die Heidegger die der *Seinseröffnung* nennt. Damit ist die Bedeutungslehre an die Ontologie des Daseins zurückgebunden. Wollte Heidegger im Scotus-Buch noch Sprachphilosophie auf der Grundlage der Bedeutungslehre erneuern, wollte er hier noch die mittelalterliche Idee der „grammatica speculativa“ in Gestalt einer allgemeinen Semantik wieder zum Leben erwecken, so sollen nun letzte ontologische Fundamente der Sprache angegeben werden. Die Bedeutungslehre, die die Bedingungen der Möglichkeit einer philosophischen Beschäftigung mit Sprache festlegt, fällt unter die Bedingungen der Existenzialontologie.

Gemäß der von Heidegger ins Auge gefaßten Aufgabe muß diese Ontologie, so sie wirklich *Fundamentalontologie* sein will und nicht positive Wissenschaft (da sie eben die Grundlagen und Voraussetzungen aller positiven Wissenschaften überhaupt erst begründet), die Gestalt einer *existenzialen Analytik* annehmen. An diese existenziale Analytik des Daseins ist auch die *Bedeutungslehre* gebunden. „Die Bedeutungslehre ist in der Ontologie des Daseins *verwurzelt*. Ihr Gedeihen und Verderben hängt am Schicksal dieser.“ (SuZ 166) Die Sprachphilosophie, die im Scotus-Buch noch auf die Bedeutungslehre gegründet war, muß, so Heidegger mit der Forderung ernst machen will, nun auch „letzte Fundamente“ für die Sprache angeben. Diese letzten Fundamente sind nun jedoch

5 In den Marburger Vorlesungen des Sommersemesters 1928 gibt Heidegger erstmalig eine genauere Explikation dieser Unterscheidung: „Im Verstehen von Sein liegt das Vollziehen dieses Unterscheidens von Sein und Seiendem. Dieser Unterschied ist es, der allererst so etwas wie Ontologie ermöglicht. Daher nennen wir diesen so etwas wie Seinsverständnis erst ermöglichenden Unterschied die *ontologische Differenz*.“ M. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, in: GA, Bd. 26, 2. Abt., Hg. von K. Held, Frankfurt/M. 1990, S. 193

nicht mehr von der Bedeutungslehre in Gestalt einer *grammatica speculativa* abhängig, sondern von einer Bedeutungslehre, die Bestandteil einer pragmatischen Zeichentheorie ist und im Rahmen der „Zeuganalyse“ entfaltet wird. Diese Bedeutungslehre bzw. Bedeutungstheorie ist sowohl der Mitseinsanalyse als auch jenen Paragraphen vorgeordnet, in denen Heidegger seine Auffassung über das „Wesen der Sprache“ darlegt. Da bei Heidegger die „Bedeutungen“ das „mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren“ sollen, die „Bedeutungen“ durch das „verstehende Dasein als auslegendes“ erschlossen werden (SuZ 87), beginne ich mit der Diskussion der Bedeutungstheorie, wie sie von Heidegger in *Sein und Zeit* vertreten wird.

1.1. Zeichen und Bedeutung

Heidegger entwickelt seine Zeuganalyse im § 14 unter der Überschrift „*Die Idee der Weltlichkeit der Welt überhaupt*“. Hier soll das In-der-Welt-sein hinsichtlich des „Strukturmoments ‚Welt‘ sichtbar gemacht werden“, das nach Heidegger alle bisherige Ontologie durch die Orientierung am „Primat des Theoretischen“ zusammen mit dem Phänomen „Weltlichkeit“ übersprang. Diesen vermeintlichen Primat des „Erkennens“ vor dem „Handeln“ gedenkt Heidegger zu brechen. Mit dem Argument, daß das Erkennen in einem „Schon-sein-bei-der-Welt“ gründet, will Heidegger zeigen, daß allein das „hantierende, gebrauchende Besorgen“, die „*Weltlichkeit von Welt*“ angemessen aufklären kann. Dieses gebrauchende Besorgen wird im § 14 im Hinblick auf das „Zeug“ näher bestimmt. Allein das „Zeug“ – so Heideggers These – welches näherhin als „Zuhandenheit“ bestimmt wird, kann das thematisch machen, was in der theoretischen Einstellung systematisch vergleichgültigt wird: „das Verstehen von so etwas wie ‚Welt‘ und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich ist“. (SuZ 12f.) Soll nun diese These mehr als eine bloße Versicherung sein, dann muß die Zeuganalyse, die sich am Modell der teleologischen Verweisung und damit an der Zweck-Mittel-Dialektik orientiert, eine Fassung erhalten, die sie nicht nur geeignet macht, den Weltbegriff der Subjektphilosophie aus dem Rennen zu schlagen. Gleichzeitig und in diesem Zusammenhang muß auch das Bedeutungsverstehens im Rahmen des teleologischen Handlungsmodells gelöst werden können. Wie sich jedoch zeigen wird, kann Heidegger diese Zielstellung nicht erreichen. Denn obgleich die pragmatische Zeuganalyse die Subjekt-Objekt-Relation der neuzeitlichen Erkenntnistheorie durch die Freilegung eines ontologischen Vorverständnisses fundamentalontologisch unterlaufen will, bleibt auch sie in den Zwängen der Subjektphilosophie gefangen. Diese These bedarf der Erläuterung.

Gemäß der Zeuganalyse gilt: „*Ein Zeug* ‚ist‘ strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. Zeug ist wesenhaft ‚etwas, um zu ...‘. Die verschiedenen Weisen des ‚Um-zu‘ wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur ‚Um-zu‘ liegt eine *Verweisung* von etwas auf etwas.“ (SuZ 68) Diese „Verweisung“, die die „ontologische ‚Voraussetzung‘ des Zuhandenen“ ist und damit „zugleich

Konstituens der Weltlichkeit überhaupt“, gilt es im Rahmen einer „Verweisungsmannigfaltigkeit“ mit holistischem Zuschritt phänomenal in den Blick zu bringen. Am Beispiel des Hämmerns mit einem Hammer macht Heidegger deutlich, daß das hantierende Besorgen seine eigene Sicht hat, eine Sicht, die nicht nur die spezifische Handlichkeit des Hammers entdeckt, sondern generell eine „Verweisungsganzheit“ – und eben damit auch die Weltlichkeit der Welt.

Aus dieser These nun will Heidegger bedeutungstheoretisches Kapital schlagen. Auch Zeichen-Zeuge, so Heideggers These, sind durch „Verweisung konstituiert“, auch für sie gilt, daß sie als „bestimmte Zeug(e)“ als etwas fungieren, „was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt“. (SuZ 82) Was Heidegger näherhin unter „Verweisung“ versteht, machen die Marburger Vorlesungen aus dem Sommersemester 1925 deutlich: „Die Verweisung, die wir im Auge haben, als Begegnisstrukturmoment der Welt, bezeichnen wir nun genauer als ‚bedeuten‘. Die so bestimmte Begegnisstruktur in Verweisungen als bedeuten nennen wir die ‚Bedeutsamkeit‘ ... Dieser Ausdruck ist nicht der beste, aber ich habe seither, seit Jahren, keinen anderen gefunden, vor allem keinen solchen, der einem wesentlichen Zusammenhang des Phänomens mit dem, was wir als Bedeutung im Sinne der Wortbedeutung bezeichnen, Ausdruck gibt.“⁶

Nun ist dieser Ausdruck in der Tat „nicht der beste“. Daß Heidegger jedoch keinen besseren Ausdruck gefunden hat, hängt unmittelbar mit dem Versuch zusammen, die „Bedeutungen“ als etwas der Sprache Zugrundeliegendes auszuzeichnen. Die Unangemessenheit dieses Versuchs resultiert aus den Prämissen der Zeichen- bzw. Bedeutungstheorie selbst. Zeichen versteht Heidegger ja ebenfalls als „Zeuge, deren spezifischer Zeugcharakter im *Zeigen* besteht“. (SuZ 77) Diesen Gedanken hat Heidegger am Beispiel eines roten, drehbaren Pfeils erläutert, der seinerzeit an Kraftfahrzeugen angebracht war, um die Fahrtrichtungsänderung anzuzeigen. Von diesem „Zeiger“ – so Heidegger – macht nicht nur der Kraftfahrer Gebrauch, z. B. wenn er anzeigen will, daß er beabsichtigt, die Fahrspur zu wechseln oder nach rechts bzw. nach links abzubiegen gedenkt etc., sondern auch andere Verkehrsteilnehmer, wie Fußgänger, Radfahrer und eben andere Kraftfahrer. Und das können sie, weil jener rote, drehbare Pfeil ein Zeichen ist, dessen *Bedeutung* im Zusammenhang „von Verkehrsmitteln und Verkehrsregeln“ *konventionell festgelegt* ist.

„Als ein Zeug ist dieses Zeigzeug durch Verweisung konstituiert. Es hat den Charakter des Um-zu, seine bestimmte Dienlichkeit, es ist zum Zeigen. Diese Zeige des Zeichens kann als ‚verweisen‘ gefaßt werden.“ (SuZ 78) Dieses Verweisen ist nun aber nicht mit der ontologischen Struktur des Zeichens als Zeug zu verwechseln. Es ist auch nicht auf diese zurückzuführen. Gerade das Umgekehrte gilt: Das Verweisen gründet nicht in der ontologischen Struktur des Zeichens als Zeug, sondern in der „Seinsstruktur“ eines speziellen Zeugs, dessen Spezialität eben darin besteht, „Dienlich zu“ sein – wobei im vorliegenden Fall des roten, drehbaren Pfeils diese „Dienlichkeit“ darin besteht, die Absicht des Kraftfahrers anzuzeigen, die Fahrtrichtung zu ändern.

Nun sagten wir aber, daß auch der Hammer ein Zeug ist. Kategorial läßt sich jedoch auf der Ebene der „Dienlichkeit“ der Hammer als Zeug und das Zeichen als Zeug nicht

6 M. Heidegger: Prolegomena zu einer Geschichte des Zeitbegriffs, GA, Bd. 20, Hg. von P. Jaeger, Frankfurt/M. 1988, S. 275

unterscheiden. Auch der Hammer dient ja, „um“ (einen Nagel in die Wand) „zu“ (schlagen). Damit wird er aber noch lange nicht zum Zeichen. Im Unterschied zum Zeichen haben wir es hier nicht mit einer Verweisung zu tun, die als „Um-zu“ auf ein ‚Wozu‘ verweist“, währenddessen das Zeichen jedoch allein dadurch zum Zeichen wird, daß es auf etwas *verweist*. In der „Verweisung auf“ besteht nach Heidegger der „eigenartige Zeugcharakter des Zeichens“. (SuZ 80)

Die „Verweisung als Dienlichkeit“ und „Dienlichkeit“, verstanden als „ontologische Bestimmung des Zeugs als Zeug“ (SuZ 78), werden also von Heidegger von einer „Verweisung als Zeug“ klar unterschieden. Beide fallen nicht unter dem Begriff der „Dienlichkeit“ zusammen. Denn das Zeichen hat trotz der von Heidegger hervorgehobenen Gemeinsamkeit mit anderem „Zeug“ einen „ausgezeichneten Bezug zur Seinsart des je umweltlich zuhandenen Zeugganzen und seiner Weltmäßigkeit“ (SuZ 80), die fundamental darin besteht, daß das Zeichen im „besorgenden Umgang eine *vorzügliche* Verwendung“ hat: es macht einen Zusammenhang zugänglich und gibt dem Dasein eine „Orientierung“ (SuZ 79). Der „eigenartige Zeichencharakter“ des Zeichens besteht also darin, daß das „Zeichen ... nicht nur zuhanden (ist) mit anderem Zeug, sondern in seiner Zuhandenheit wird die Umwelt je für die Umsicht ausdrücklich zugänglich. *Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt.*“ (SuZ 82)

Wenn man nun einmal davon absieht, daß Heideggers These „Hammer-zu-sein besteht im ‚Hämmern‘“ in dieser saloppen Form alles andere als plausibel ist, da ja der Hammer auch Hammer bleibt, wenn Peter mit diesem Hammer Paul den Kopf einschlägt, und er bleibt auch Hammer, wenn ein Detektiv wie Sherlock Holmes diesen Hammer findet, als Tatwaffe identifiziert, und wenn er dann an Hand der „Spuren“ den Tathergang rekonstruiert und Peter als Täter dingfest macht. Wenn man also von diesem Tatbestand einmal absieht, dann ist zunächst klar, daß sich Heidegger hier bemüht, Zeichen-Zeuge begrifflich von anderen Zeugen, etwa von Werk-Zeugen zu unterscheiden. Im Rahmen dieser Unterscheidung kommt Heidegger zu der bemerkenswerten Einsicht, daß das „Zeigzeug ... im besorgenden Umgang eine *vorzügliche* Verwendung“ hat, die darin besteht, daß sie dem Dasein eine Orientierung gibt.

Diese Bestimmung scheint zunächst völlig korrekt. Problematisch hingegen ist zweierlei: Erstens die ontologische Deutung dieser Unterscheidung, die eine ontologische Deutung der Zeichenbedeutung nach sich zieht. Und zweitens, daß Heidegger den Werkzeugcharakter des Zeugs auf den Zeichencharakter des Zeugs projiziert. Hieran ist nun aber nicht allein das pragmatische Motiv problematisch, sondern der Tatbestand, daß Heidegger offenkundig den *Zeichensinn* aus dem *Handlungssinn* ableiten zu können glaubt. Aus der richtigen Feststellung, daß Sinnprobleme Verstehensprobleme sind, schlußfolgert Heidegger nicht nur, daß alles Verstehen Sinnverstehen ist, sondern auch, daß der Zeichensinn, also der „Sinn und die Bedeutung von ...“, sich aus dem Handlungssinn, also aus der „Bedeutsamkeit für...“, ableiten läßt. Mit anderen Worten: Heidegger meint, den Zeichensinn und damit das Bedeutungsverstehen auf die zweckrationale Erzeugung von Handlungseffekten zurückführen zu können. Analog der intentionalistischen Semantik ist Heidegger damit genötigt, die zeichenvermittelte Kommunikation auf strategische Interaktion zu reduzieren. Dies hat zur Konsequenz, daß die Bedeutungs-

intention gegenüber der *Bedeutungskonvention* in Führung geht, so daß die Bedeutung sprachlicher Zeichen als *Mittel* zur Enthüllung von Intentionen expliziert werden muß. Damit bleibt Heideggers Zeichenanalyse den grundbegrifflichen Zwängen der Bewußtseinsphilosophie verhaftet. Die Kosten für deren Widerlegung liegen in einem Intentionalismus, der aus der „Sorgestruktur des Daseins“ nicht nur eine notwendige, sondern eine hinreichende Bedingung der Möglichkeit des Bedeutungsverstehens überhaupt macht.⁷

Dieser Intentionalismus ist der Grund, warum Heidegger für jene konventionellen Regeln, die z. B. im Straßenverkehr die Bedeutungen von Verkehrszeichen festlegen, kein Interesse hat. Da Heidegger in seiner Zeichen- und Bedeutungsanalyse sich von der falschen Voraussetzung leiten läßt, daß die „Bedeutsamkeit“ als das „Bezugsganze“ des Bedeuten in sich die „ontologische Bedingung der Möglichkeit“ birgt, „daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie ‚Bedeutungen‘ erschließen kann, die ihrerseits wieder den möglichen Sinn von Wort und Sprache fundieren“ (SuZ 87), ist er nicht nur gezwungen, wie Husserl von einem transzendentalen Primat der Bedeutung gegenüber dem Zeichen auszugehen – auch bei Husserl ist ja das sprachliche Zeichen lediglich der „widerspiegelnde“ Doppelgänger einer idealen Bedeutung –, sondern auch die Bedeutung gegenüber der sprachlich erzeugten Intersubjektivität der Verständigung als originär anzusetzen.

Sicher, im Gegensatz zu Husserl hat Heidegger die Kantischen Voraussetzungen eines transzendentalen Bewußtseinsidealismus verabschiedet – Voraussetzungen, die auch Cassirer in der *Philosophie der symbolischen Formen* unverändert beibehält. Beide, Husserl und mehr noch Cassirer, haben zwar die Zeichenfunktion in die transzendente Synthesis der Apperzeption eingebaut bzw. zumindest an diese angeschlossen, jedoch trotz der semiotischen Verleiblichung der Bedeutung bleiben sowohl bei Husserl als auch bei Cassirer die Voraussetzungen des transzendentalen Bewußtseinsidealismus unverändert bestehen. Anders bei Heidegger. Mit der Entdeckung der pragmatischen Dimension der Zeichenfunktion hätte Heidegger die Chance, die Zeichenrelation als eine dreigliedrige Relation (oder Trias) zu verstehen, die nicht auf eine zweigliedrige Relation zurückgeführt werden kann, wie das bei allen beobachtbaren Reaktionen in der Welt der Fall ist. Ausdrücklich betont Heidegger, daß der adressierende Charakter des Zeichens nicht „erfaßt“ wird, „wenn wir es anstarren“ und als „vorkommendes Zeigding feststellen“. Diese Möglichkeit wird von Heidegger jedoch leichtfertig vertan. Im Gegensatz zu Charles S. Peirce oder Karl Bühler, die ein dreistelliges Modell der Zeichenverwendung benutzen und die Analyse sprachlicher Bedeutungen von vornherein auf die Idee der Verständigung von Kommunikationsteilnehmern über etwas in der Welt beziehen, und anders auch als Charles Morris, der im Anschluß an Peirce' Definition des Zeichens vorschlägt, alles Zeichen zu nennen, was auf Grund einer vorher festgelegten sozialen Konvention als etwas aufgefaßt werden kann, das für etwas anderes steht – und damit von einem Interpreten auch als Zeichen für etwas interpretiert werden kann⁸ –, gibt Heidegger der

7 C. Lafont: *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Frankfurt/M. 1994, S. 70

8 Vgl. dazu U. Eco: *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, München 1987, S. 37ff., ders., *Semiotik und Philosophie der Sprache*, München 1985, S. 39ff.

Zeichenproblematik eine ontologische Deutung. Nicht daß Heidegger nicht erkennen würde, daß Zeichen der Verständigung dienen. Das Problem, an dem Heidegger scheitert, liegt anderswo.

Aus der These, daß die „Verweisung nicht die ontologische Bestimmung des Zuhandenen“ sein kann, da die Verweisung ja gerade die „Zuhandenheit selbst konstituiert“, schlußfolgert Heidegger, daß die Verweisung als „be-deuten“ etwas sein muß, was allen sprachlichen Konventionen vorausliegt, ja Sprache als Sprache überhaupt erst begründet und fundiert. Und das, was der Sprache vorausliegt und sie als Sprache fundiert, sind die Bedeutungen. Sie machen in ihrer Gesamtheit das aus, was Heidegger die „Struktur der Welt“ nennt.

Heidegger, der die Identität der Bedeutungen nicht mehr wie Husserl aus der intentionalen Struktur des Bewußtseins erklären will, sie aber aus den Sprachspielen nicht erklären kann, ist also deshalb zu einer ontologischen Deutung gezwungen, weil er die Identität der Bedeutung ohne Bezug auf konventionelle Regeln sichern zu können glaubt. Und genau dies erweist sich als Fehlschluß. Die Identität von Bedeutungen läßt sich nämlich nicht, wie Heidegger meint, durch eine ontologisch interpretierte Verweisung erklären, sondern nur durch die intersubjektive Geltung einer Regel. Im Begriff der Regel vereinigen sich die Identität der Bedeutung mit der Intersubjektivität ihrer Geltung. Beide erläutern sich wechselseitig. Mit dem Begriff „einer Regel folgen“ wäre also für Heidegger die Möglichkeit eröffnet, die Identität der Bedeutung auf die Fähigkeit zurückzuführen, einer intersubjektiv geltenden Regel mit einem weiteren Ko-Subjekt zu folgen. Diese Möglichkeit wird von Heidegger jedoch leichtfertig vertan.

Denn im Unterschied zu Bühler, Peirce oder Morris, die trotz aller Unterschiede im Detail gemeinsam davon ausgehen, daß ein Zeichen als etwas aufgefaßt werden muß, das auf Grund einer vorher festgelegten *Konvention* für etwas anderes steht, die also von einer dreistelligen Relation ausgehen, glaubt Heidegger, diese dreistellige Relation auf eine zweistellige Relation reduzieren zu müssen und diese dann ontologisch unter dem Primat der Bedeutung interpretieren zu können. Damit kann Heidegger seiner Zeichentheorie bzw. der *Theorie der Zeichenerzeugung* keine *Theorie des Codes* mehr zur Seite stellen, die anwendbar wäre auf jede Art von Zeichenfunktion, wobei es in diesem Zusammenhang sogar egal wäre, ob es sich hierbei um verbale oder non-verbale Zeichen handelt. So läßt es sich zwar nicht bestreiten, daß Heidegger innerhalb der Zeuganalyse Werkzeuge von Zeigzeugen begrifflich auseinanderhalten kann. Selbst „Anzeichen“ kann Heidegger im Anschluß an Husserl als Zeichen begreifen. Dieser Vorteil bzw. Gewinn fällt jedoch sofort wieder den Konstruktionsnöten der Fundamentalontologie zum Opfer, insofern Zeichen von Nicht-Zeichen in der von Heidegger vorgeschlagenen Art unterschieden werden. Denn so richtig es ist, daß der Zeichengebrauch oder die dem Zeichengebrauch zugrundeliegenden Zeichenstiftungen nicht aus einer theoretischen Absicht bzw. auf dem Weg „theoretischen Spekulierens“ erklärt werden können, so wenig folgt daraus, daß der Zeichensinn mit dem Handlungssinn zusammenfällt bzw. dieser jenen fundiert – geschweige, daß die „Bedeutungen“ „das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren“. (SuZ 87)

Sicher, Heidegger hat später bemerkt, daß das Fundierungsverhältnis zwischen Zeichen und Bedeutung umgekehrt werden muß. In der entsprechenden Bemerkung in seinem Handexemplar von *Sein und Zeit* heißt es: „Unwahr. Sprache ist nicht aufgestockt,

sondern *ist* das ursprüngliche Wesen der Wahrheit als Da.“ (SuZ 442) Ja, selbst schon im Fortgang der Untersuchung wird diese von aller Empirie gereinigte und darum auch nur reine Form der Bedeutung, die Heidegger zur ontologischen Bedingung der Möglichkeit von Welt erklärt, durch eine pragmatische Deutung der Bedeutungsproblematik zurückgenommen. Freilich mit der Konsequenz, daß jetzt die Zeichenproblematik fast gänzlich ihre Relevanz für das Problem von Sprache und Verstehen verliert. Und so ist das, was Heidegger ontologisch aufklären wollte – die „erschlossene Bedeutsamkeit“, die „als existenziale Verfassung des Daseins, seines In-der-Welt-seins, die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit einer Bewandnisganzheit“ ist –, am Ende mit dem Dasein einfach als faktisch unterstellt. Von dieser Zweideutigkeit kommt auch Heideggers Erschlossenheitsanalyse und – im Anschluß an diese – auch dessen Auffassung über das „Wesen der Sprache“ nicht los. Hier wie dort wird das, was Heidegger als konstituiert ausweisen will, als Konstitut unterstellt.

1.2. Sprache und Verstehen

Im § 34 von *Sein und Zeit*, betitelt „Dasein und Rede: Die Sprache“, entwickelt Heidegger seine Auffassung über das „Wesen der Sprache“.⁹ Zunächst jedoch grenzt Heidegger seine Position von reduktionistischen Sprachkonzepten ab, die die Sprache „am Leitfaden der Idee des ‚Ausdrucks‘, der ‚symbolischen Form‘, der Mitteilung als ‚Aussage‘, der ‚Kundgabe‘ von Erlebnissen oder ‚Gestaltung‘ des Lebens“ begreifen, von Sprachkonzepten also, die sich mit den Namen von Cassirer, Husserl, Frege, Carnap, Dilthey oder Nietzsche verbinden lassen. Gegenüber diesen, den grundbegrifflichen Zwängen der Bewußtseinsphilosophie verhafteten Thematisierungsweisen der Sprache, die von einem einzelnen Subjekt ausgehen, welches sich erkennend und handelnd einer Welt der Dinge und Ereignisse gegenüberstellt, wendet Heidegger mehr oder weniger berechtigt ein, daß hier das „Wesen der Sprache“ allein mit Bezugnahme auf das kognitive Weltverhältnis bestimmt wird. Die Privilegierung der tatsachenfeststellenden Rede und der Aussagewahrheit ebnet aber nicht nur die Komplexität der Weltbezüge zugunsten des einen Bezugs zur Welt ein, sondern unterschlägt auch den nicht-strategischen Sinn der in der Sprache erzielten intersubjektiven Verständigung. Damit bleibt der logisch-ontologische Status der Sprache völlig im unklaren.

Es ist die mit der antiken Ontologie in Führung gegangene und die weitere abendländische Tradition bestimmende Tendenz, die Sprache am Leitfaden des *Logos* zu interpretieren, die Heideggers Kritik herausfordert. Denn den *Logos* als genuinen Zugang zum eigentlichen Seienden und über die kategoriale Bestimmung des Seins dieses Seienden auszulegen, heißt, sich von vornherein des Problems zu entledigen, um dessen Klärung es Heidegger geht: die Analyse der Sprache als ausgelegtes und sich auslegendes vorontolo-

9 Vgl. U. Tietz: Dasein – Mitsein – Sprache: Heideggers Auffassung über das „Wesen der Sprache“ in „Sein und Zeit“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 12 (1990), S. 1152-1160

gisches Daseinsverständnis. Dieses Problem kann im begrifflichen Kontext der Bewußtseinsphilosophie nicht befriedigend behandelt werden. Da hier für die philosophische Behandlung des *Logos* wesentlich die Aussage in den Blick genommen wurde, vollzog sich die Ausarbeitung der Grundstrukturen der Formen und Bestandteile der Rede (die stillschweigend mit der Sprache gleichgesetzt wurde) auch am Leitfaden dieses *Logos*.

Problematisch an dieser subjektphilosophischen Deutung der Sprache, die mit der monopolistischen Auszeichnung der tatsachenfeststellenden Rede parallel geht, ist nun für Heidegger dreierlei: 1. Sinn wird hier auf die Bedeutung von Urteilsgehalten restringiert, 2. sind die in Aussagen erhobenen Geltungsansprüche auf spezifische Weise mit je konkreten Weltbezügen verschränkt, die als solche aber nicht thematisch werden und 3. ist der in Aussagen erhobene Geltungsanspruch der Wahrheit nicht der einzige.

Heidegger kennt durchaus nicht nur die Klasse der Konstativa. Er weiß, daß zum Beispiel „Aufforderungen“, „Befehle“ und „Wünsche“, also die in regulativen und expressiven Sprachhandlungen erhobenen Geltungsansprüche der Wahrhaftigkeit und der normativen Richtigkeit, sich nicht umstandslos in das Schema der konstativen Sprachhandlungen pressen lassen. Zwar unterscheidet und analysiert Heidegger nicht expressis verbis Konstativa, Regulativa und Expressiva. Und ebensowenig wird das „*Worüber* der Rede“, werden also die Weltbezüge in objektive, soziale und subjektive Welt an Hand der welterschließenden Funktion der Sprache differenziert – wengleich sich auch schon bei Heidegger diese Unterscheidung nachweisen ließe, eine Unterscheidung, die etwa in der Frankfurter Pragmatik durch Habermas an Hand der Sprechakttheorie von Austin und Searle begrifflich differenziert durchgeführt wurde. Allein soviel ist auch im Kontext von *Sein und Zeit* klar: soll überhaupt über etwas In-der-Welt-seiendes aussagenmäßig gesprochen werden, muß dieses Etwas, das „*Worüber* der Rede“ immer schon daseinsmäßig erschlossen sein.

Die kognitiven Leistungen begreift Heidegger als im vor-wissenschaftlichen Umgang mit Dingen und Personen verwurzelt. Die Aussage als „*mitteilend bestimmende Aufzeigung*“ (SuZ 156) ist sonach kein Erstes, sondern hat ihr Fundament in der Auslegung, dessen derivativer Modus sie ist. Ihre existenzialen Fundamente heißen „Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff“. Heidegger, der sich gegen die kognitivistische Verkürzung der abendländischen Logosauszeichnung wendet, die die Vernunft auf das reduziert, was die Sprache in einer ihrer Funktionen leistet – nämlich in der Darstellungsfunktion –, macht gegen diese kognitivistische Verkürzung ein antimetaphysisches Argument stark. Erst was im umsichtig-besorgenden Umgang mit zuhandenem „Zeug“ angeeignet ist, mithin erst was praktisch ergriffen ist, kann zum „*Worüber*“ in der Aussage werden. Heidegger wird nicht müde, beständig zu betonen, daß die idealistische Distanzierung von praktischen Zweck- und Interessenzusammenhängen aufzugeben sei. Das Erkennen, wie die Dinge „an sich“ sind, ist für Heidegger in erster Linie nicht ein theoretisches, sondern ein praktisches Problem. Denn das „hantierende gebrauchende Besorgen“ – so Heideggers These – hat seine „eigene Erkenntnis“. Folglich kann es weder scientistisch suspendiert noch, wie bei Husserl, phänomenologisch reduziert werden.

Auch Husserls eidetischer Fundamentalismus stützt sich ja noch auf ein Konzept, das die reine Anwesenheit der „Sachen selbst“, zu denen zurückzukehren, der Schlachtruf der Phänomenologie versprach, als Voraussetzung der „Wahrheit von Aussagen“ und insbesondere von prädikativen Aussagen dadurch sicherstellt, daß Kontingenz phänomenolo-

gisch reduziert wird. Abgesehen nun davon, daß sich die „adäquate Evidenz“ als theoretisches Ziel der vollständigen Übereinstimmung des Denkens mit dem „Ding an sich“ faktisch als unerreichbar erweist,¹⁰ und daß die phänomenologische Sicherstellung der reinen Anwesenheit per Epoché, eine abstraktive, den konkreten Phänomenen zuwiderlaufende Methode ist, die den Zusammenhang von Anwesenheit und Abwesenheit gewaltsam auftrennt.¹¹ Weit wichtiger erscheint uns in diesem Zusammenhang das sprachphilosophische Folgeproblem dieser Reduktion. Um nämlich die Wahrheit von Aussagen zu garantieren, muß Husserl mit der Evidenz aus dem sprachlogischen Bereich ausbrechen und dabei auf eine rein „ideale Sprache“ rekurrieren, die die vollkommen getreue Wiedergabe einer zugleich inneren Anwesenheit und einer ideal-identischen Bedeutung garantiert. Eine derartige Sprache ist für Husserl eine rein expressive Sprache, die jeden indikativen Gebrauch der Sprachzeichen ausschließt.¹²

Heidegger, der sich durchaus der Aporien bewußt ist, die aus den metaphysischen Voraussetzungen der Husserlschen Strategie resultieren, unterläuft mit drei strategischen Korrekturen das Husserlsche Konzept. Er entgrenzt erstens dessen präsenzmetaphysischen Wahrheitsbegriff, so daß Wahrheit kein problematischer Begriff mehr ist, er betont zweitens gegen Husserls Bedeutungsplatonismus das Primat der pragmatischen Zeug-Verweisungs- und Zeichenfunktionen vor dem reinen Bewußtsein und entlarvt drittens das reine, von allen innerweltlichen Zweck- und Interessenzusammenhängen suspendierte Selbstbewußtsein als eine metaphysische „Fiktion“, indem er es mit seiner Unreinheit konfrontiert – voran mit dem „gebrauchenden Besorgen“. So kann Heidegger einerseits an Husserls großartiger Entdeckung der intentionalen Struktur des Bewußtseins festhalten, an dem Gedanken also, daß jedes Bewußtsein Bewußtsein von etwas ist, und gleichzeitig den Problemhorizont reiner Bewußtseinsintentionalität durch den Rekurs auf das „gebrauchende Besorgen“ in Richtung auf eine pragmatische Handlungstheorie überschreiten. Wie später Adorno, so erkennt auch Heidegger, daß an der Unauflöslichkeit der „widerspenstigen Kontingenz“, die auszuschneiden sei, um den „Anspruch der eigenen Reinheit nicht zu gefährden“, der „falsche Ansatz der Identitätsphilosophie zutage (tritt): daß die Welt nicht als Produkt dieses Bewußtseins gedacht werden kann.“¹³ Anders als Husserl, der die Not der Kontingenz des Faktischen in die Tugend der Reinheit der Idee umdeutet und auf diese Weise den Relativismus nur um den Preis des Absolutismus überwinden kann, bemerkt Heidegger, daß das praktische Verhalten „nicht ‚atheoretisch‘ im Sinne der Sichtlosigkeit“ ist. Es hat seine eigene, seine praktische „Sicht“ (SuZ 69).

Diese praktische Sicht setzt Heidegger gegenüber der theoretischen als originär an. Zum „*Worüber*“ der aufzeigenden Aussage wird das „*zuhandene Womit* des Zutun-

10 Vgl. R. Bernet: Logik und Phänomenologie. Husserls Lehre von der Wahrheit, in: Tijdschrift voor Filosofie 43, Heft 1 (1983), S. 65f.

11 Vgl. J. Derrida: Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls, Frankfurt/M. 1979 sowie R. Bernet: Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins, in: Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger, Freiburg/München 1983

12 Vgl. E. Husserl: Logische Untersuchungen, Bd. II/1, in: Husserliana Bd. XIX/1, Hg. von U. Panzer, Den Haag/Boston/Lancaster 1984, §§ 5-10

13 Th. W. Adorno: Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Frankfurt/M. 1972, S. 90

habens“ erst durch eine existenzial-ontologische Modifikation der umsichtigen Auslegung. Durch diese Modifikation wird die „Hin-sicht“ entsubjektiviert und das Zuhandene als Zuhandenes verhüllt. Diese Verhüllung ist nach Heidegger die Ursache der entdeckend-verdeckenden Bestimmung der Vorhandenheit in ihrem „So-und-so-Vorhandensein“. Denn gerade durch die das Primat der Praxis suspendierende Orientierung am Vorhandenen ist das „an sich“ als ontologisch-kategoriale Bestimmung des Seienden qua Vorhandenheit nicht aufzuklären. Gerade durch dieses das Primat der Praxis gegenüber der Theorie suspendierende Verhalten wird das in Gang gesetzt, was Heidegger das „*Sich-nicht-melden* der Welt“ nennt“ (SuZ 75). Auf diese Weise wird das Allernächste zum Signum des Allerfernsten.

Erst durch diesen Perspektivenwechsel, einem Wechsel von der Position des aktiven Teilnehmers zu der des interessenlosen Beobachters inklusive der mit diesem Perspektivenwechsel zusammenhängenden objektivierenden Einstellung, eine Einstellung, die in den der defizitären Praxis nachgeordneten Wissenschaften ihren reinsten Ausdruck findet, wird eine Eigenschaft, als welche die Aussage das „Was“ des Vorhandenen bestimmt, an einem Vorhandenen überhaupt erst fixierbar und folglich kommunizierbar. Und zwar deshalb, weil hier ein Ganzes, ein Verweisungszusammenhang aus seinem Bewandniszusammenhang herausgelöst und von seinen Verweisungsbezügen getrennt wird. Mit dieser Herauslösung eines Ganzen aus seinem Bewandniszusammenhang ist eine Nivellierung des hermeneutischen Logos der umsichtigen Auslegung zum urteilslogischen Logos der Aussage verbunden. „Diese Nivellierung des ursprünglichen ‚Als‘ der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage.“ (SuZ 158) Gegen diese Nivellierung bietet Heidegger das „praktische Besorgen“ auf.

Das „praktische Verhalten“, das „Besorgen“ entdeckt innerweltlich Seiendes als Zuhandenes auf „Grund der Vorentdecktheit einer Bewandnisganzheit“. Diese durch das praktische Besorgen vorentdeckte Bewandnisganzheit hat einen holistischen Zuschnitt und birgt „in sich“ einen ontologischen Bezug zur Welt. Folglich muß das Entdecken und daher auch die Aussage in der Erschlossenheit gründen und nicht umgekehrt – die Erschlossenheit im Entdecken. Damit ist das „apophantische Als“ der Aussage gegenüber dem „existenzial-hermeneutischen Als“ der „umsichtig besorgenden Auslegung“ als abkünftig erwiesen. Wenn nämlich die Welt des Vorhandenen und deren Korrelat, die theoretische Betrachtung, nur ein Rudiment einer ursprünglicheren und reicheren Welt ist und wenn die Theorie aus der „Umsicht“ und nicht die „Umsicht“ aus der Theorie entspringt, dann, so Heidegger, ist auch jede Entdeckung von innerweltlich Seiendem nur auf der Basis einer Erschlossenheit zu verstehen. Also erst durch und mit der Nivellierung des „ursprünglichen ‚Als‘ der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung“ besteht überhaupt erst die Möglichkeit, das Vorhandene gegen alles Vermittelte abzudichten.

Diese Orientierung am Vorhandenen, Resultat subjektiver Vernunft, kann nun zwar ein „Zusammenvorhandensein“ von mehreren Dingen, Personen, ja selbst Worten konstatieren, nicht aber die Abkünftigkeit der Aussage von der Auslegung und vom Verstehen deutlich machen. Sie kann also nicht erklären, wie die „Logik“ des λόγος in der existenzialen Analytik des Daseins verwurzelt ist“ (SuZ 160). Weil die Grammatik ihr Fundament in der Logik dieses λόγος suchte, dieser aber in der Ontologie der Vorhandenheit gründet, wurde die Rede an der Aussage orientiert. Das hat nach Heidegger eine verhäng-

nisvolle Folge: Das Seiende, das dieser λόγος aufzeigt, nimmt, wie der λόγος selbst, den restriktiven Sinn von Vorhandenheit an. Das heißt aber, der „Sinn von Sein bleibt selbst indifferent unabgehoben gegenüber anderen Seinsmöglichkeiten“ (SuZ 160). Die Restriktion des Sinns auf den Bereich der Präsenz, der von Heidegger negativ geladen mit dem Vorhandenen gleichgesetzt wird, ereignet sich in der abendländischen Metaphysik als Herrschaft der sprachlichen Form, die in der „mitteilenden Aussage“ ihren Ursprung hat.

Schon in der Interpretation von Platons *Sophistes* im Wintersemester 1924/25 heißt es: „Alle unsere grammatischen Kategorien, auch die aller heutigen wissenschaftlichen Grammatik – indogermanische Sprachforschung usw. – sind wesentlich bestimmt durch diese theoretische Logik, so sehr, daß es fast hoffnungslos erscheint, das Phänomen der Sprache frei von dieser traditionellen Logik zu verstehen. Es besteht aber *die Aufgabe, die Logik einmal viel radikaler zu fassen, als es den Griechen gelang, und auf demselben Wege zugleich ein radikaleres Verständnis der Sprache selbst und damit auch der Sprachwissenschaften auszuarbeiten.*“¹⁴ Heidegger, der die gesamte traditionelle Sprachlogik als Korrelat der zu destrukturierenden Ontologie der Vorhandenheit betrachtet, möchte von der in dieser Ontologie privilegierten gegenständlichen Sprachauffassung loskommen, die auf die Wahrheitsgeltung assertorischer Sätze spezialisiert ist. Im Gegenzug zum „Logozentrismus“ der Bewußtseinsphilosophie und der damit verbundenen Logik der Präsenz will er die Grammatik von dieser Logik befreien und auf ontologisch tiefer liegenden Fundamente bauen.

Der § 34 von *Sein und Zeit* kann als der Versuch betrachtet werden, durch die Umlegung auf ontologisch ursprünglichere Fundamente die Grammatik von dieser Logik zu befreien. Dazu muß die logisch-genetische Frage nach der Aussage in die existenzialontologische Frage nach dem Sinn von Sein transformiert werden. Denn jener Sinn ist es ja, der das jeweilige ontologische Vorverständnis präjudiziert und damit auch die horizontbildenden Grundbegriffe festlegt. Heideggers Destruktion der Metaphysik der Anwesenheit hat also nicht – wie später bei Derrida – ihren bevorzugten Ausgangspunkt in der Kritik an einer metaphysischen Theorie des Zeichens. Obwohl Heidegger gegen Husserls Betonung des Logischen und Vernachlässigung des Semiotischen eindeutig das Semiotische gegenüber dem Logischen privilegiert, ist Heidegger, etwa im Gegensatz zu Cassirer, erstaunlich desinteressiert an der „geschlossen Mannigfaltigkeit möglicher Zeichen“ (SuZ 77).

Die sprachkritische Pointe der Heideggerschen Ontologiekritik besteht meiner Meinung nach darin, daß Heidegger die Idealisierungen und Abstraktionen der Bewußtseinsphilosophie mit der konkreten, vor-wissenschaftlichen Lebenswelt und mit der nicht-theoretischen Sprache des Alltags konfrontiert. Indem Heidegger auf ein ursprüngliches oder vorontologisches Sinnesfundament rekurriert, gelingt es ihm, gegenüber der Bewußtseinsphilosophie eine neue Dimension aufzureißen. Denn mit dem Rückgriff auf dieses vorontologische Seinsverständnis der Sprache des alltäglichen In-der-Welt-seins, das auf das präreflexive Selbstverhältnis der menschlichen Rede abhebt, ist die traditionelle (Sprach-) Philosophie prinzipiell überschritten.¹⁵

14 M. Heidegger: Platon: *Sophistes*, in: GA, Bd. 19, 2. Abt., Hg. von I. Schüßler, Frankfurt/M. 1992, S. 253

15 K.-O. Apel: Heidegger und Wittgenstein, in: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Hg. von O. Pöggeler, Königstein/Ts. 1984, S. 368 und 372

Soll dieser Rückgriff gelingen, so ist dieses vorgängige, positive Vorverständnis der apriorischen Grundstruktur der Rede aufzuklären, das seinerseits nur innerhalb der Seinsverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein aufweisbar ist. Der Ausgangspunkt hierfür ist in *Sein und Zeit* das Dasein. Denn allein dieses hat Sprache. Die Sprache hat in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des Daseins ihre Wurzel, so daß Heidegger sagen kann: „*Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.*“ (SuZ 60) Die Rede, ursprüngliches „Existenzial“ der Erschlossenheit, ist gleichursprünglich angesetzt mit *Befindlichkeit und Verstehen*.¹⁶ Als dieses ursprüngliche „Existenzial“ ist sie konstituiert durch das alltägliche In-der-Welt-sein. Denn die spezifisch weltliche Seinsart der Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit des „Da“. Im „Da“ spricht sich die befindliche Verständlichkeit des alltäglichen In-der-Welt-seins aus. „Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und der Aussage schon zugrunde.“ (SuZ 161)

Halten wir fest: Die Rede ist für Heidegger eine spezifische weltliche Seinsart und konstitutiv an das Dasein gebunden. „Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache“, oder wie es an anderer Stelle heißt: „Die Rede ist existenzial Sprache“ (SuZ 161). Folglich handelt es sich bei der Rede um die ontologische Ermöglichungsbedingung der Sprache als „Wortganzheit“. Mehr noch: Nicht nur, daß sich die befindliche Verständlichkeit des alltäglichen In-der-Welt-seins als Rede ausspricht. Als existenziale Verfassung der Erschlossenheit des Daseins ist die Rede konstitutiv für die *Existenz!* Im Erschließen der Existenz über die *Mitteilung* der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit artikuliert sich das, was Heidegger das verstehende Miteinandersein nennt. Die Mitteilung vollzieht ja *expressis verbis* „die ‚Teilung‘ der Mitbefindlichkeit und des Verständnisses des Mitseins ... Das Mitsein wird in der Rede ‚ausdrücklich‘ *geteilt*“ (SuZ 162). Das heißt: in der Sprache wird nicht nur *über* etwas In-der-Welt-seiendes gesprochen, sondern immer schon *mit* jemanden in der Welt qua Mitwelt.

Bereits die Klärung des alltäglichen In-der-Welt-seins zeigte ja, „daß nicht zunächst ‚ist‘ und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen.“ Die Anderen, die Heidegger „zunächst“ und „zumeist“ aus dem „zuhandenen, umweltlichen Zusammenhang begegnen“ läßt, sind eben je schon „*mit da*“ (SuZ 116). Diese Begegnung ist sehr verschieden von innerweltlich begegnendem Zeug oder Dingen, also von Zuhandenem und Vorhandenem. Denn die Anderen sind „*wie* das freigebende Dasein selbst“, sie sind „*auch und mit da*“. Das „Mit“ ist folglich etwas Daseinsmäßiges, das mithafte alltägliche In-der-Welt-sein ist die fürsorgend geteilte Welt mit Anderen. Denn die „Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche An-sich-sein dieser ist *Mitdasein*“ (SuZ 118). Weil das Dasein wesentlich an sich selbst Mitsein ist, liegt im Sein mit Anderen immer schon ein „Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein“ (SuZ 124).

Heidegger trifft mit dieser Bestimmung des Daseins als Mitsein bzw. der Welt als Mitwelt die wichtige, auch für heutige Sprach- und Kommunikationstheorien relevante Unterscheidung zwischen einer objektiven Welt, in der Naturgegenstände und Sachverhalte

16 Vgl. C. F. Gethmann: *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974

als innerweltliche Entitäten im hantierenden Umgang begegnen, und einer intersubjektiven Welt der transzendental vergemeinschafteten Subjekte, die sich auf der Ebene einer gemeinsamen Konstituierung einer für sie identischen und darum objektiven Welt treffen. Der damit erzielte Gewinn gegenüber dem monadologischen Ansatz der Bewußtseinsphilosophie bei der Erklärung der Sprache bzw. der symbolisch vermittelten Interaktion, wie er ja selbst für Husserl konstitutiv blieb, liegt auf der Hand. Zwar geht auch Husserl bei der Erklärung dieses Phänomens ebenso wie Heidegger auf die fundierende Schicht der Lebenswelt zurück, zwar begreift auch er alle menschlichen Leistungen als Objektivationen einer lebensweltlich organisierten Alltagspraxis und schließlich wird auch bei Husserl schon die Lebenswelt als eine aus synthetischen Leistungen konstituierte und aufgebaute Welt vorgestellt.¹⁷ Jedoch dadurch, daß diese Konstitution der Lebenswelt bei Husserl bis zur Krisisschrift immer noch nach den Grundsätzen einer Konstitution der Erkenntnis gedacht wird, ist der Versuch einer phänomenologischen Begründung von Intersubjektivität ersichtlich paradox. Denn wie soll ich als eine Monade, als ein transzendental leistendes Ich, ein anderes Ich konstituieren und zugleich das in mir Konstituierte eben doch als ein anderes erfahren? Auch durch einen „Perspektivenwechsel“ von Ego und Alter ego gelangt man nur zur Begründung einer solipsistisch-transzendentalen „Monadengemeinschaft“, in der wiederum jedes transzendente Ego jeweils nur „seine Welt“ hat, nicht aber zu einer intersubjektiv geteilten „Wir-Welt“.¹⁸ Husserls Perspektivenwechsel sorgt zwar für eine gewisse Symmetrie zwischen Ego und Alter ego. Jedoch auch der Perspektivenwechsel vermag die Immanenz der Monade nicht zu brechen.

Heidegger ist sich dieser Paradoxie bewußt. Darum formuliert er die Aufgabe, die „Art dieses Mitdaseins in der nächsten Alltäglichkeit phänomenal sichtbar zu machen und ontologisch angemessen zu interpretieren“ (SuZ 116). Mit dieser Aufgabenstellung kommt der sozial-ontologische Gesichtspunkt der Heideggerschen Fundamentalontologie in den Blick, der für die Mitseinsanalyse bzw. – damit vermittelt – für seine Auffassung über das „Wesen der Sprache“ äußerst bedeutsam ist. Die im vierten Kapitel von *Sein und Zeit* entfaltete Analyse, die, ohne daß Husserls Name auch nur genannt wird, eine einzige Polemik mit dessen Intersubjektivitätstheorie darstellt, sucht jenes Problem zu klären, an welchem sich Husserl vergeblich abarbeitete: die phänomenologische Begründung von Intersubjektivität.

Wir sagten schon, daß Heidegger auf die Frage, wer sich im Mitdasein begegnet, antwortet: die Anderen. Die Anderen werden nun näher bestimmt. Sie sind das „Man“. (SuZ 126) Mit dieser Fassung des Mitseins geht aber der Gewinn für Heidegger gegenüber der phänomenologischen Intersubjektivitätstheorie Husserls sofort wieder verloren. Denn das Sein der Anderen als „Man“, als die durch „Durchschnittlichkeit“ und damit als durch die Einebnung aller positiven Seinsmöglichkeiten beschriebene „Öffentlichkeit“ ist ja bei Heidegger nicht durch Zusammengehörigkeit, sondern im Gegenteil gerade durch „Abständigkeit“ charakterisiert. (SuZ 12) Wenn man nun einmal davon absieht, daß Heidegger diesen Schluß methodisch nicht plausibel machen kann, denn die „Fassung der

17 Vgl. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in: *Husserliana* Bd. I, Hg. von S. Strasser, Den Haag 1950, S. 137

18 Vgl. A. Schütz: *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, in: *Philosophische Rundschau*, 5. Jg. (1957), S. 100

Anderen als Man verbietet die Orientierung am je eigenen Dasein, welches in der Interpretation der Anderen als Mitdasein impliziert ist“,¹⁹ hat darüber hinaus die Interpretation des als „Neutrum“ kategorisierten „Man“ für Heideggers Sozialontologie bzw. Intersubjektivitätstheorie verhängnisvolle Konsequenzen. Denn das „*Man-selbst*“, das „Selbst des alltäglichen Daseins“ (SuZ 129), ist das von der Welt und dem Mitdasein Anderer im „Man“ völlig benommene und daher uneigentliche Selbst. Eigentliches Dasein, das negativ die Geltung der „objektiven Wir-Welt“ außer Kraft setzt und positiv den transzendentalen Welthorizont und somit auch den Sinn von Sein freilegen soll, ist ja ein von der Herrschaft der Anderen befreites Dasein. Und dieses, so erfahren wir bei Heidegger, existiert nur in der „Vereinzelung“. (SuZ 184ff. und 322)

Dadurch, daß Heidegger also in einem ersten Schritt die Weltanalyse aus dem Blickwinkel einer intersubjektiven Beziehung von Dasein zu Dasein im Mitsein rekonstruiert, gelingt ihm zunächst ein Perspektivenwechsel von der einsamen Zwecktätigkeit zur sozialen Interaktion. Da er jedoch in einem zweiten Schritt das solipsistisch angesetzte Dasein „als Seiendes, das je ich selbst bin“, gegenüber dem Mit-Dasein in Front gehen läßt, ja dieses Mit-Dasein einschließlich der Strukturen des lebensweltlichen Hintergrundes als durchschnittliche und durchweg defiziente Alltagspraxis radikal abwertet, wird er auf die Husserlsche Ausgangslage zurückgeworfen. Darum muß Heidegger plausibel machen, wie auf der Grundlage der Vereinzelung nun wieder ein Miteinandersein ermöglicht wird, aber jetzt ein Miteinandersein, das im Vergleich zum alltäglichen, d. h. zu dem, in welchem das Dasein an das „Man“ verfallen ist, sich als eigentliches erweist. (SuZ 298) Das vermag Heidegger nicht. Denn die umweltliche Begegnung des Anderen als Wesenszug des uneigentlichen Miteinanderseins durchbricht nur der *Tod*. Eigentlichkeit als abstrakter Kern des Selbst findet an ihm ihr Maß und ihr Ideal. Im Tod allein sind alle Bezüge zum anderen Dasein gelöst. (SuZ § 50-53) Das durch ihn geweckte Verständnis der Anderen, das den Charakter des „Seinlassens“ hat, ist zugleich negativ die Auflösung aller direkten und positiven Verbindungen zwischen den Anderen und mir. Die aus der *Unbezüglichkeit* des eigentliches Selbst erwachsene Einsamkeit, Heidegger spricht in diesem Zusammenhang auch von einem „existenzialen Solipsismus“, wird damit zum Urfaktum der Heideggerschen Sozialontologie.²⁰

Denn diese Unbezüglichkeit des Todes, die dem Dasein zu verstehen gibt, daß es letztlich allein ist, wirft zugleich ihren Schatten auf jede Kommunikation, ja macht Kommunikation als Kommunikation geradezu unmöglich. Denn insofern bei Heidegger Eigentlichkeit „zum sich selbst verhaltenden Verhältnis wird, unter dem sich nichts mehr denken läßt“,²¹ ist sie gerade das nicht, was Kommunikation immer schon voraussetzt: ein gesellschaftliches und soziales Verhältnis zu anderen. Konstituiert sich im Miteinandersein kein eigentliches Selbst, gewinnt das Dasein seine Eigentlichkeit ohne positive Möglichkeit des Mitseins, so heißt das, daß auch eigentliche sprachliche Kommunikation hier nicht stattfindet.

19 M. Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York 1977, S. 173

20 Ebd. S. 178f.

21 Th. W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt/M. 1980, S. 64

Sicher, Heidegger hat die Anderen in die Erörterung des Mitseins unter dem Titel des „Man“ einbezogen. Insofern diese Erörterung aber bei der Bestimmung des eigentlichen Sichzusichverhaltens entweder völlig fehlt oder aber nur als dessen negative Kontrastfolie fungiert, bekommt das Problem von Sprache und Verstehen eine paradoxe Fassung. Und zwar nicht nur weil bei Heidegger, etwa im Unterschied zu Mead, die „Berücksichtigung institutioneller gesellschaftlicher Zusammenhänge und die daher vorgegebenen Rollen“ fehlen,²² mit dem gleichen Recht ließe sich dieser Vorwurf auch gegen Quine, Davidson oder Rorty, ja sogar gegen Tugendhat selbst richten, sondern weil Heidegger zwei Thesen unkritisch miteinander verkoppelt. Erstens die These vom „Sein zum Tode“ als Bedingung der Möglichkeit für Eigentlichkeit und zweitens die These, daß im Modus der Eigentlichkeit ein ausgezeichneter Modus der Rede bzw. des Verstehens vorliegt. Die erste These, mit der Heidegger eine „Kluft“ zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zu legen gedenkt, besagt, daß die Konfrontation mit der „unüberholbaren“ Möglichkeit des Todes „von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten“ befreit. (SuZ 264) Insofern es hier dem „Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin“ geht, ist das „Sein zum Tode“ die Bedingung der Möglichkeit einer „Wahl“, die Heidegger *eigentlich* nennt. Diese These fürsichgenommen scheint nicht weiter problematisch. Sofern die praktische Frage nach dem „Sinn von Sein“ in einer radikalen und wirklich grundsätzlichen Weise gestellt wird, etwa als Frage „Wie soll ich leben?“, so daß sie sich nicht auf diese oder jene Handlung bezieht, sondern unser Handeln bzw. unser Leben im ganzen in Frage stellt, dann ist dies eine Frage, die sich immer an eine 1. Person Singular richtet.

Klarerweise hat dieser Bezug auf eine 1. Person Singular einen *normativen Sinn*. Denn deren „Selbstverständnis, wie diffus es immer bleiben mag, begründet die Identität eines Ich. In ihm artikuliert sich Selbstbewußtsein nicht als die Selbstbeziehung eines erkennenden Subjekts, sondern die *ethische Selbstvergewisserung* einer zurechnungsfähigen Person.“ Nun steht zwar diese zurechnungsfähige Person immer in einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt, entwerfen wird sie sich aber stets als einzelne, „als jemand, der für die mehr oder weniger deutlich hergestellte Kontinuität einer mehr oder weniger bewußt angeeigneten Lebensgeschichte *bürgt*, im Lichte seiner erworbenen Individualität möchte er auch in Zukunft als der, zu dem er sich gemacht hat, identifiziert werden.“²³ Wie Tugendhat nun gezeigt hat, ergeben sich aus der ersten Bestimmung vier weitere. Die Frage nach dem „Sinn von Sein“ betrifft zweitens eine mehr oder weniger unmittelbare Zukunft, sie betrifft drittens ein Selbst, welchem es um sich selbst geht, viertens bezieht sie sich auf einen Spielraum von Möglichkeiten, der als Spielraum erfragt werden soll, und damit bezieht sie sich fünftens auch auf jene Grenzen, die diese Möglichkeiten einschränken – denn, wenn diese Beschränkungen in Form von Grenzen nicht vorhanden wären, müßte hier überhaupt nicht überlegt werden.²⁴ Es ist nämlich nicht notwendig, diese Frage zu stellen. Wir könnten ja statt dessen auch segeln oder angeln gehen. Dieses Sich-stellen bzw. dieses Ausweichen vor der Frage nach dem „Sinn von Sein“ bezeichnet

22 E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, S. 229

23 J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988, S. 207f.

24 E. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/M. 1979, S. 194f.

Heidegger mit dem Ausdruck Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Insofern nun das „Man“ dem Dasein die Frage nach dem „Sinn von Sein“ immer schon abnimmt, nimmt es ihm zugleich auch den identitätsstiftenden „Entwurf“ ab, d. h. das Ergreifen jener positiven Seinsmöglichkeiten, die Eigentlichkeit überhaupt erst verbürgen. Mit der „Verlorenheit in das Man ist über das nächste faktische Seinkönnen des Daseins – die Aufgaben, Regeln, Maßstäbe, die Dringlichkeit und Reichweite des besorgend-fürsorgenden In-der-Welt-seins – je schon entschieden. Das Ergreifen dieser Seinsmöglichkeiten hat das Man dem Dasein immer schon abgenommen. Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen *Wahl* dieser Möglichkeiten. Es bleibt unbestimmt, wer ‚eigentlich‘ wählt. Dieses wahllose Mitgenommenwerden von Niemand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verstrickt, kann nur dergestalt rückgängig gemacht werden, daß sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurückholt zu ihm selbst.“ (SuZ 268)

Wenn man nun einmal davon absieht, daß mit Heideggers Rede vom Selbst dieses substantiviert wird, wodurch das Dasein an die Stelle der Person gesetzt wird, und wenn man weiterhin davon absieht, daß Heidegger auch die Seinsweisen der Anderen substantiviert, sie werden schon mit ihrer terminologischen Einführung auf das „Man“ reduziert, dann wird man Heidegger zugeben können, daß die Frage nach dem „Sinn von Sein“, so sie wirklich radikal gestellt wird, die Möglichkeit des Nicht-mehr-seins in sich aufnehmen muß! Eben dieses Nicht-mehr-sein-können ist die Möglichkeit des Todes. Und der Tod ist nun in der Tat als die Negation des Lebens die letzte Grenze, vor der die Frage nach dem „Sinn von Sein“ sinnvoll gestellt werden kann.²⁵ Wie bereits bemerkt, diese These für sich, wir wollen sie im Anschluß an Apel die *Endlichkeitsthese* nennen, ist gut begründet. Und zwar nicht nur, weil sich zeigen läßt, daß die unüberschreitbare Möglichkeit des Todes konstitutiv für jede individuelle Sinnggebung ist, sondern auch, weil die Endlichkeit des menschlichen Daseins eine Bedingung der Möglichkeit des Bedeutungsverstehens ist.

Hatte der junge Goethe noch die Kürze des Lebens beklagt und die Götter unverhohlen um ihre Unsterblichkeit beneidet, so sind für uns die Tröstungen himmlischer Unsterblichkeitsgedanken nicht mehr überzeugend. Heute denkt man abgeklärter. Denn wir wissen: ein unsterbliches Wesen wäre nicht nur ein Unwesen, sondern zugleich ein Wesen, welches seinem immerwährenden Dasein überhaupt keine Bedeutsamkeit bzw. keinen Sinn abgewinnen könnte. Wie Simone de Beauvoir in ihrem Roman *Alle Menschen sind sterblich* gezeigt hat, verlöre nämlich ein Mensch, der seine Sterblichkeit verliert, zugleich auch jedes Interesse an den lebensweltlichen Belangen von sterblichen Menschen. In dieser Hinsicht muß die Frage: „Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von *Lebens-Bedeutsamkeit* – oder: von *Lebens-Sinn*?“ eindeutig positiv beantwortet werden.²⁶ Mehr noch: Wie sich zeigen läßt, hat dieser „existenzielle“ Befund eine sprach- und

25 Ausgehend von der Endlichkeitsthese hat Werner Marx im Anschluß an Heideggers Ausführungen über das „Sein zum Tode“ innerhalb der Existenzialanalytik eine Ethik entwickelt, die sich dem Problem stellt, warum der je individuelle Tod eine Bedingung der Möglichkeit darstellt, dem eigenen Leben einen Sinn bzw. eine Bedeutsamkeit abzugewinnen. Vgl. W. Marx: Gibt es auf Erden ein Maß, Hamburg 1983.

26 K.-O. Apel: Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?, in: Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie, Hg. von J. Mittelstraß und M. Riedel, Berlin und New York 1978, S. 408

bedeutungstheoretische Pointe. Ein unsterbliches Wesen, mit dem der Roman von Beauvoir fiktiv rechnet, verliert mit dem Verlust seiner Sterblichkeit nicht nur jedes sinngebende Interesse an und in der Lebenswelt. Ein Unsterblicher verlöre zugleich mit seiner Sterblichkeit auch die Fähigkeit zu einer echten Kommunikation mit anderen, nämlich sterblichen Menschen. Das „Sein zum Tod“ als eine „*subjektiv-existenzielle Bedingung*“ der Möglichkeit der „*Verstehbarkeit* von Bedeutungen“ läßt sich damit als eine „notwendige Voraussetzung der Konstitution aller für uns verstehbaren Bedeutungsgehalte“ erweisen.²⁷ Dies ist jedoch nur die eine Seite der Medaille. Die andere Seite ist die, daß mit der Anerkennung der Endlichkeitsthese in der bisher diskutierten Weise noch nicht die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines intersubjektiv gültigen Sinnverstehens von etwas als etwas bzw. die Frage nach der Intersubjektivität von sprachlich artikulierten Bedeutungen beantwortet ist. Denn dieser Sinn, so er überhaupt mitteilbar ist, muß ein öffentlich zugänglicher Sinn sein und kann daher nicht ausschließlich mit Rekurs auf das je eigene Dasein erklärt werden.

Genau dies wird aber von Heidegger versucht. Das in unserem Zusammenhang relevante Problem resultiert daraus, daß Heidegger die Endlichkeitsthese zur Eigentlichkeitsthese radikalisiert und in unzulänglicher Weise auf das Problem von Rede und Verstehen überträgt. Diese Projektion der Eigentlichkeitsthese auf das Verstehensproblem hat verhängnisvolle Konsequenzen. Und zwar insofern, als Heidegger in Analogie zu den beiden Modi Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit eine „Kluft“ zwischen eigentlicher und uneigentlicher Rede bzw. zwischen eigentlichem und uneigentlichem Verstehen legen will, die für ihn nicht mehr überbrückbar ist. Diese Behauptung bedarf der Erläuterung. Zumal ein nicht eben geringer Teil der phänomenologischen Deskriptionen über das „Gerede“ bzw. über das „uneigentliche Verstehen“ sogar eine sprachanalytische Reformulierung zuzulassen scheint, so man diese Beschreibungen von Heideggers Projektionen abkoppelt, insbesondere von jener, wonach das „alltägliche Miteinander“ das Dasein in die „*Botmäßigkeit* der Anderen“ zwingt, von der es sich jedoch im Modus der Eigentlichkeit durch das Ergreifen seiner Möglichkeiten befreien kann.

Heidegger hat in *Sein und Zeit* dem „Gerede“, neben der „Neugier“ und der „Zweideutigkeit“ die dritte Weise, in der das Dasein in seiner Alltäglichkeit sein „„Da“, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins“ als Verfallenheit realisiert, einen eigenen Paragraphen gewidmet. Gleich eingangs gibt Heidegger hier zu verstehen, daß auch für das Gerede gilt, was für die Rede galt: das Gerede ist wie die Rede Sprache. Und wie die Rede, so liegt auch dem Gerede ein Vorverständnis zugrunde, über welches das Dasein nicht frei verfügen kann. Nun will Heidegger in diesem Paragraphen nicht das Faktum der Ausgelegtheit des Daseins diskutieren, dies kann hier bereits als bekannt vorausgesetzt werden. Im Paragraphen über das Gerede will Heidegger die „*existenzielle Seinsart* der ausgesprochenen und aussprechenden Rede“ klären. Und dazu bedarf es nicht nur einer Analyse, wie die „*Ausgesprochenheit ... im Ganzen ihrer gegliederten Bedeutungszusammenhänge ein Verstehen der erschlossenen Welt und gleichursprünglich damit ein Verstehen des Mitdaseins Anderer und des je eigenen In-Seins*“ „verwahrt“ (SuZ 168), sondern auch, wie sich jeweils das erschlossene bzw. verschlossene Sein zum „*Beredeten* der Rede“ bringt. Damit hat Heidegger das Problem abgesteckt, welches im Paragraphen über

das „Gerede“ zur Verhandlung steht. Der § 35 soll eine Antwort auf die Frage geben, welches die „existenzialen Charaktere der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins“ sind, sofern sich dieses alltägliche In-der-Welt-sein an die „Seinsart des Man hält“. Diese Frage ist schon allein aus dem Grund bedeutsam, weil von ihrer Antwort abhängt, ob diesem alltäglichen, an die „Seinsart des Man“ verfallenen In-der-Welt-sein eine spezifische Befindlichkeit und damit ein „besonderes Verstehen, Reden und Auslegen“ eignet. Will Heidegger aus der Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ontologisches Kapital für seine Auffassung von Sprache und Verstehen schlagen, muß er den Nachweis antreten können, daß auch Rede und Verstehen von dieser Unterscheidung mitbetroffen sind.

Um also die Frage einer sachgemäßen Antwort zuzuführen, ob dem an die „Seinsart des Man“ verfallenen Dasein eine besonderes, nämlich verfallenes Verstehen und Reden eigen ist, wird von Heidegger eine ontologisch zureichende Explikation jener Seinsart gefordert, in welcher sich das Dasein „zunächst und zumeist“ hält. Mit dieser ontologischen Explikation ist für sich jedoch noch nicht entschieden, inwieweit Sprache und Verstehen von dieser Seinsart tangiert werden. Die ontologische Explikation des alltäglichen In-der-Welt-seins ist eine notwendige, keinesfalls aber hinreichende Bedingung, um unsere Frage zu beantworten. Parallel dazu bedarf es einer in „rein ontologischer Absicht“ geleiteten Interpretation, wie sich jenes an das „Man“ verfallene Dasein zur Sprache bringt. Auf das erste Problem, auf die Frage, in welcher Seinsart sich das Dasein „zunächst und zumeist“ hält, hat Heidegger schon im § 27 des vierten Kapitels von *Sein und Zeit* eine Antwort gegeben. Sie lautet: Das „Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen.“ Dieses in fremder Botmäßigkeit stehende und daher fremdbestimmte Dasein ist charakterisiert durch „Abständigkeit, Durchschnittlichkeit und Einebnung“ seiner positiven Seinsmöglichkeiten. Der Ort, an dem sich dieses durch das „Man“ fremdbestimmte Dasein hält, ist die „Öffentlichkeit“. Ihr attestiert Heidegger nicht nur einen nivellierenden und verdurchschnittlichenden, sondern auch einen „autoritären“ Charakter. Dieser autoritäre Charakter der Öffentlichkeit wird wesentlich durch das „*Weiter- und Nachreden*“ befestigt. Und zwar insofern, als in der von Heidegger als „autoritär“ apostrophierten Öffentlichkeit die Sache so ist, „weil man es sagt. In solchem Nach- und Weiterreden, dadurch sich das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit steigert, konstituiert sich das Gerede“ (SuZ 168). Mit dieser Feststellung nun kommen wir auf unser Problem zurück. Da das an das „Man“ verfallene Dasein sich nur in der nivellierenden Form der Durchschnittlichkeit auszudrücken vermag – anders als Kant vermag Heidegger der Öffentlichkeit außer der nivellierenden, verdurchschnittlichenden und autoritären Seite keine andere mehr abzugewinnen – muß die auf diese Weise hergestellte „Öffentlichkeit“ zwangsläufig als uneigentliche Öffentlichkeit oder als Pseudoöffentlichkeit aufgefaßt werden, als eine Öffentlichkeit, die, statt alles zu erhellen, alles verdunkelt und auf diese Weise das „so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche“ ausgibt (SuZ 127). Das Gerede leistet hierfür das seine.

Mit dem „Ausdruck ‚Gerede‘“, den Heidegger nicht in denunziatorischer Absicht gebrauchen will, soll terminologisch innerhalb der Daseinsanalyse, genauer innerhalb der Analyse des alltäglichen In-der-Welt-seins auf ein Phänomen aufmerksam gemacht werden, welches Heidegger als Verfallenheit bezeichnet. Nun würde man Heideggers Ausführungen über die Verfallenheit des Daseins gründlich mißverstehen, wenn man diese

Verfallenheit „als ‚Fall‘ aus einem reineren und höheren ‚Urstand‘“ auffassen würde, etwa als Fall aus einer ursprünglich-idealen Kommunikationsgemeinschaft. Wohlgermerkt. Heidegger will nicht Kulturkritik in der Traditionslinie von Nietzsche, Simmel, Klages oder Spengler üben. Zwar kennt auch Heidegger jenes „Unbehagen an der Kultur“ (Freud), das die offen eingestandene oder aber versteckte Quelle aller lebensphilosophisch inspirierten und kulturkritisch gewendeten Beunruhigung markiert. Selbst die lebensphilosophische Verheißung einer leib-seelischen Totalerneuerung läßt sich bei Heidegger in einer fundamentalontologischen Reformulierung nachweisen – und zwar durchaus auch in einem handfest praktisch-politischen Sinn.²⁸ Jedoch Heideggers Versicherung, daß das „Man“ nicht eine Abart des Kulturbetriebs darstellt, ist ernst zu nehmen. „*Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.*“ (SuZ 129) Das gleiche läßt sich nun auch vom Gerede sagen. Gerade am Gerede wird für Heidegger der allgemeine Umstand deutlich, daß die Massenkultur eine Durchschnittskultur ist, die wesentlich von der „Neugier“ und der „Zweideutigkeit“ befestigt wird. Das Gerede entsteht also nicht etwa als Bodensatz und Abfallprodukt jener Durchschnittskultur, es gehört vielmehr zu jener Seinsart des Miteinandersein selbst und kann ihr folglich auch nicht „von außen“ zustoßen.

Heidegger erläutert diesen Gedanken wie folgt: Die „sichaussprechende Rede“ als „Mitteilung“ ist in der Massenkultur durch eine besondere Verständlichkeit kompromittiert, die sich als „Durchschnittlichkeit“ charakterisieren läßt. „Gemäß der durchschnittlichen Verständlichkeit, die in der beim Sichaussprechen gesprochenen Sprache schon liegt, kann die mitgeteilte Rede weitgehend verstanden werden, ohne daß sich der Hörende in ein ursprünglich verstehendes Sein zum Worüber der Rede bringt. Man versteht nicht so sehr das beredete Seiende, sondern man hört schon nur auf das Geredete als solches. Dieses wird verstanden, das Worüber nur ungefähr, obenhin; man meint *dasselbe*, weil man das Gesagte gemeinsam in *derselben* Durchschnittlichkeit versteht.“ (SuZ 168) In der Massenkultur qua Durchschnittskultur, wo sich „Hören und Verstehen“ am „Gerede“ ausrichten, kann also strenggenommen die Mitteilung überhaupt nicht mehr geteilt werden, zumindest nicht in einem „eigentlichen“ Sinn. Teilen in einem nicht durchschnittlichen und daher in einem eigentlichen Sinn setzt ja voraus, daß etwas „zuhanden“ sein muß, was geteilt werden kann. Und wo – wie in der durchschnittlichen Verständlichkeit – nichts „zuhanden“ ist, was man in der Rede teilen könnte, denn diese durchschnittliche Verständlichkeit ist ja nach Heidegger eine Verständigkeit, die bereits geteilt *ist*, kann auch nichts mehr verständig bzw. redend geteilt *werden*. Sofern nun per definitionem das Miteinandersein in der Durchschnittlichkeit und damit in der „Botmäßigkeit der Anderen“ steht, bewegt sich auch das „Miteinandersein ... im Miteinanderreden und Besorgen des Geredeten.“ Und genau damit kann die „Echtheit und Sachgemäßheit der Rede und ihres Verständnisses“ nicht mehr garantiert werden.

Der Grund hierfür ist nicht allein darin zu suchen, daß eine Rede und ein Verstehen, die sich im Miteinanderreden des Beredeten halten, den „primären Seinsbezug“ „verlo-

28 Vgl. V. Farias: Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt/M. 1987; O. Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1983; ders., Heideggers politisches Selbstverständnis, in: Heidegger und die praktische Philosophie, Hg. von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, Frankfurt/M. 1988, S. 17ff. sowie H. Ott: Martin Heidegger und der Nationalsozialismus, ebd., S. 64ff.

ren“ haben. Eine an das „durchschnittliche Verständnis“ verfallene Rede hat diesen „primären Seinsbezug“ ja „nie gewonnen“ und kann ihn demzufolge auch nicht verlieren. Und genausowenig, weil hier die „Absicht auf Täuschung“ vorliegt. Wer täuschen will, muß schon diesen „primären Seinsbezug“ hergestellt haben, so er bewußt täuschen will. Nein, das Gerede, das „bodenlose Gesagtsein und Weitersagen“ reicht hin, daß dieser echte oder primäre Seinsbezug nicht hergestellt wird. Das Gerede selbst ist die Instanz, die Heidegger dafür verantwortlich macht, daß sich das „Erschließen verkehrt zum Verschließen.“ Im Gerede ist jener Mechanismus eingebaut, der für einen *Verkehrungseffekt* sorgt, für das „Quidproquo“ und für die „Entfremdung“ von „den primären und ursprünglichen Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein (und) zum In-Sein selbst“ (SuZ 170). Daraus folgt: genauso wie das Gerede als uneigentliche Rede entfremdete Rede ist, genauso ist das uneigentliche Verstehen entfremdetes Verstehen.

Was Marx in der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* aus dem Jahr 1844 mit Bezug auf die kapitalistische Warenproduktion, genauer mit Bezug auf das „Privateigentum“ als dreifache Form der Entfremdung ausgemacht hat, als Entfremdung des Menschen vom Produkt seiner Arbeit (Welt), als Entfremdung des Menschen vom Menschen und schließlich als Entfremdung des Menschen von sich selbst,²⁹ findet sich abzüglich der gesellschaftlichen Formbestimmtheit dieser für einen Verkehrungseffekt sorgenden Entfremdung mutatis mutandis auch in Heideggers Analyse über das Gerede. Die entfremdete Rede erstreckt sich auf alle drei Weltbezüge, in die sie selbst eingelassen ist: auf die Welt, das Mitsein und das In-sein. Hier wie dort, bei Marx und bei Heidegger wird also damit gerechnet, daß der Mensch in einem entfremdeten, weil verkehrten Verhältnis zur Welt, zum Mitsein und zum In-Sein steht. Während jedoch Marx der Überzeugung ist, daß diese Entfremdung der Dialektik von tätiger Objektivation menschlicher Wesenskräfte und einer pervertierten Form ihrer der Wiederaneignung entspringt und demzufolge durch eine nicht pervertierte Form der Wiederaneignung ihrerseits umkehrbar sei, ein Gedanken, mit dem der junge wie der späte Marx den Bezug zu Kant, Hegel und damit zur *Dialektik der Aufklärung* hält, da hier noch die Annahme einer Verwirklichung der Vernunft in der Geschichte als einer Resurrektion der menschlichen Wesenskräfte leitend ist, gibt Heidegger zu verstehen, daß die aus der Verfallenheit an das „Man“ resultierende Entfremdung ein Faktum mit überhistorischer Dignität darstellt. Denn anders als Marx und die verschiedenen Formen des westlichen Marxismus, die auf je unterschiedliche Weise am romantischen Ideal einer versöhnten Gesellschaft festhalten und einen normativ gehaltvollen Begriff einer nichtentfremdeten Praxis entwickeln, freilich ohne dabei den Bezugsrahmen der Bewußtseinsphilosophie zu sprengen, verabschiedet Heidegger zusammen mit der Bewußtseinsphilosophie auch die Idee einer nichtentfremdeten Gesellschaft.

Damit ist bezüglich der Entfremdungsproblematik auch die entscheidende Differenz zwischen Marx und Heidegger benannt. Was bei Marx aus der gesellschaftlichen Formbestimmtheit der kapitalistischen Warenproduktion entsprang, deutet Heidegger als eine ontologische Konstante.³⁰ Das gilt auch für die Rede im Modus ihrer Verfallenheit. Die Ver-

29 K. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in: MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1977, S. 511ff.

30 Dies wird auch von Marcuse vermerkt, der Heidegger zwar attestiert, das Problem der Geschichtlichkeit in seiner vollen Schärfe gestellt zu haben, gleichzeitig jedoch dessen ontologische Deutung der