

Die ontologische Wende der Hermeneutik
Heidegger und Gadamer

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von
Wei-Ding Tsai
aus Taipei, Taiwan

München 2011

Erstgutachter: Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl

Zweitgutachter: Prof. Dr. Thomas Buchheim

Tag der mündlichen Prüfung: 31.01.2011

Danksagung

An dieser Stelle sei ganz herzlich meiner ganzen Familie gedankt, die mich während meines langjährigen Studiums der Philosophie immer unterstützt hat.

Mein ganz besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl. Durch seine umfassende Unterstützung in allen Bereichen hat diese Arbeit erst entstehen können. Er hat mit mir immer viel Geduld gehabt und mir die Zeit gegeben, die ich brauchte, so dass ich meinem langsamen Lese- und Schreibtempo gemäß schließlich mein Bestes zeigen konnte.

Herrn Prof. Dr. Thomas Buchheim und Frau Prof. Dr. Anne Koch als zweitem und drittem Prüfer meiner Disputation möchte ich auch herzlich danken. Ihre Kritiken, Kommentare und ihr Zuspruch gaben mir die Möglichkeit, meine Arbeit noch einmal zu durchdenken. Viele Dozenten, deren Lehrveranstaltungen ich während meines Promotionsstudiums besucht habe, haben mich zu einer Erweiterung meines akademischen Horizonts motiviert und ermutigt. Ihnen allen voran den Herren Prof. Dr. Reinhard Brandt, Prof. Dr. Daniel von Matuschka, Dr. Richard King und Dr. Alfred Denker, bin ich zu tiefstem Dank verpflichtet.

Hervorheben möchte ich noch den DAAD und die Hanns-Seidel-Stiftung, ohne deren finanzielle Förderung mein Studium in Deutschland wahrscheinlich nicht realisierbar gewesen wäre.

Zahlreichen Freunden, die mir in der Zwischenzeit Beistand geleistet und meine Dummheit und Ungeschicklichkeit im Alltag ertragen haben, kann ich hier leider nicht einzeln und ausdrücklich danken. Ihre warmen und treuen Freundschaften werde ich trotzdem nie vergessen. Wenn ich aber einige davon unbedingt erwähnen sollte, dann sind dies vor allem Frau Guje Kroh, die sorgfältig das Manuskript meiner Arbeit durchgelesen und korrigiert hat, und Frau Elsbeth Büchin, die mir viele lebendige Geschichten von und um Heidegger erzählt hat.

Als ich mich noch in der Endphase meiner Dissertation befand, gab es in Taiwan zwei für mich wichtige Ereignisse, bei denen ich bedauerlicherweise nicht dabei sein konnte: Meine niedliche Tochter Sin-Hi ist im August 2010 auf die Welt gekommen, und mein verehrter Lehrer Prof. Dr. Ting-Kuo CHANG hat 20 Tage danach mit 57 Jahren die Welt verlassen. Der Geborenen und dem Gestorbenen möchte ich diese Arbeit widmen.

Siglenverzeichnis

Zitate aus Gadammers Texten werden meistens nach der Taschenbuchausgabe seiner zehnbändigen *Gesammelten Werke* (GW) mit Band- und Seitenzahl nachgewiesen.

Die Schriften Heideggers werden im Prinzip nach den folgenden angegebenen Ausgaben durch Siglen gekennzeichnet, wenn sie nicht nach seiner *Gesamtausgabe* (GA) zitiert werden.

- EHD *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 6. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- EM *Einführung in die Metaphysik*. 2. Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1958.
- G *Gelassenheit*. Pfullingen: Günther Neske, 1959.
- H *Holzwege*. 4. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963.
- NI *Nietzsche*. Erster Band. Pfulingen: Günther Neske, 1961.
- PIA *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*. Günther Neumann (Hrsg.). Stuttgart: Reclam, 2002.
- SdD Zur Sache des Denkens. 2. Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1976.
- SuZ *Sein und Zeit*. 17. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.
- VuA *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1954.
- W *Wegmarken*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

Inhalt

Abschnitt I. Die ontologische Wende in der Geschichte der Hermeneutik und ihre Bedingungen der Möglichkeit

1. Einleitung: Die philosophische Hermeneutik auf dem Weg zu einem neuen Paradigma	1
1.1 Der Metarahmen der vorliegenden Arbeit: Die sich in Paradigmenkonkurrenz entfaltende Geschichte der Hermeneutik	1
1.1.1 Hermeneutik als Familie hermeneutischer Theorien	1
1.1.2 Die Veranschaulichung der Entwicklungsstruktur der Geschichte der Hermeneutik durch die Ahnentafel einer Theorienfamilie	4
1.1.3 Die Verfeinerung des theoretischen Systems als Dynamik der Entwicklungsstruktur einer Theorie	7
1.2 Der Gegenstand und die Absicht der vorliegenden Arbeit: die philosophische Hermeneutik und die Möglichkeit ihrer Verfeinerung	10
1.2.1 Die philosophische Hermeneutik in der dynamischen Geschichte der Hermeneutik	10
1.2.2 Die notwendige Klärung der Fragestellung der ontologischen Wende der Hermeneutik im Hinblick auf die Verfeinerung der philosophischen Hermeneutik	17
1.3 Das Verfahren der vorliegenden Arbeit	19
2. Die sprachphilosophische Grundlage der ontologischen Wende der Hermeneutik	22
2.1 Die Hermeneutik im Paradigmenwechsel	22
2.1.1 Der erste Paradigmenwechsel: Von der Spezialhermeneutik zur Allgemeinhermeneutik	22

2.1.2 Der zweite Paradigmenwechsel: Von der Allgemeinhermeneutik zur hermeneutischen Philosophie	24
2.1.3 Gadammers philosophische Hermeneutik als neues Paradigma und die ontologische Wende	26
2.2 Der Grundsatz der philosophischen Hermeneutik	28
2.2.1 Elementare Erläuterung des Grundsatzes mittels der grammatischen Auslegung	28
2.2.2 Erörterung von Gadammers Auffassung des Verstehens mittels einer Metakritik an Habermas' Kritik	34
2.2.3 Hervorhebung des dialektischen Verhältnisses zwischen Sprache und Verstehen durch das Phänomen der Sprachnot	40
2.3 Die Herausforderung des linguistischen Paradigmas	44
2.3.1 Linguistische Unterscheidung als Grundlage des linguistischen Paradigmas	45
2.3.2 Von der ästhetischen zur sprachlichen Nichtunterscheidung	47
2.3.3 Die noch andauernde Paradigmenkonkurrenz	52

Abschnitt II. Heidegger und das Problem der Vollendung der ontologischen Wende der Hermeneutik

Vorrede: Eine methodische Frage zur Klärung der ontologischen Grundlage der philosophischen Hermeneutik	55
3. Der frühe Heidegger: Hermeneutische Phänomenologie	59
3.1 Die Seinsfrage und die hermeneutische Wende der Phänomenologie	59
3.2 Heideggers Konzeption des Begriffs der Hermeneutik und sein Projekt der hermeneutischen Phänomenologie	62
3.2.1 Die Destruktion des Begriffs der Hermeneutik	64

3.2.2 Die Entwicklung von der Hermeneutik der Faktizität zur Hermeneutik des Daseins	66
3.2.3 Die Rückführung der abgeleiteten Hermeneutik auf die ursprünglichste Hermeneutik	69
3.3 Die zweitursprünglichste Hermeneutik: die existenziale Analytik des alltäglichen Daseins	75
3.3.1 Sorge als ursprüngliches Phänomen zur Erschließung der holistischen Ontologie des Daseins	77
3.3.2 Die praktische Wende der Verstehenstheorie am Leitfaden des Phänomens der Sorge	81
3.3.3 Die praktische Wende der Sprachtheorie und die Konstellation des dreifachen Sprachphänomens von Rede, Gerede und Aussage	87
3.4 Die ursprünglichste Hermeneutik: die existenziale Analytik des eigentlichen Daseins	99
3.4.1 Die eigentliche Sorge als Schlüssel zur Ausbildung der Individualität des Daseins	99
3.4.2 Die Betrachtung eines unauffälligen, aber wesentlichen Elements in der Hermeneutik des Daseins am Leitfaden des Phänomens des Gewissens	107
3.4.3 Die Darlegung als Methode der phänomenologischen Reduktion und ihr Verhältnis zum hermeneutischen Zirkel	112
3.5 Vorläufige Bemerkungen zu Gadammers Rezeption des frühen Heidegger	119
4. Der späte Heidegger: Abkehr von der Hermeneutik des Daseins	128
4.1 Heideggers „Kehre“ und deren Verhältnis zur Hermeneutik	128
4.1.1 Die „Kehre“ nach <i>Sein und Zeit</i>	128
4.1.2 Heideggers „Hermeneutik“ nach <i>Sein und Zeit</i>	134
4.2 Die Rückkehr zur Quelle des Seins als Überwindung der Metaphysik	140
4.2.1 Die Destruktion der Wahrheit der Metaphysik und die Reduktion auf das Wesen der Wahrheit	141

4.2.2 Die ontologische Konstellation der Wahrheits- und Sprachfrage	145
4.2.3 Auf dem sprachlichen Heimweg von der Rede zur Sage	149
4.3 Die Rolle des Menschen im Haus des Seins	157
4.3.1 Das Zurückkehren vom entschlossenen zum gelassenen Menschen	158
4.3.2 Der Mensch als der die Wahrheit des Seins in und durch Sprache hütende Botschafter	165
4.4 Vorläufige Bemerkungen zu Gadammers Rezeption des späten Heidegger	173

Abschnitt III. Die Vollendung der ontologischen Wende der Hermeneutik und ihr Ausblick

5. Schluss: Gadamer als eine alternative Horizontverschmelzung von ‚beiden Heideggern‘	188
5.1 Gadammers gesamte Heidegger-Rezeption und das Problem ihrer inneren Konsistenz	188
5.2 Gadammers Methode des philosophiegeschichtlichen Gesprächs: die phänomenologische Interpretation	192
5.3 Die φρόνησις als katalytischer Begriff für die Gadammersche Horizontverschmelzung der ‚beiden Heidegger‘	195
5.4 Eine vollbrachte, aber noch nicht beendete Wende der Hermeneutik	204
Literaturverzeichnis	208

Abschnitt I. Die ontologische Wende in der Geschichte der Hermeneutik und ihre Bedingungen der Möglichkeit

1. Einleitung: Die philosophische Hermeneutik auf dem Weg zu einem neuen Paradigma

1.1 Der Metarahmen der vorliegenden Arbeit: Die sich in Paradigmenkonkurrenz entfaltende Geschichte der Hermeneutik

1.1.1 Hermeneutik als Familie hermeneutischer Theorien

Das Wort ‚Hermeneutik‘ ist vieldeutig. Wenn die Bedeutung des Wortes seiner griechischen Herkunft – hermeneutike (ἑρμηνευτική) – zufolge als morphologisch bzw. wortbildend definiert wird, kann man darunter grob genommen die **Kunst** (τέχνη) des **Auslegens** (ἑρμηνεύειν) verstehen¹. Diese etymologische Definition enthält zwar einen wichtigen Aspekt der Hermeneutik. Aber sie ist keine allumfassende Definition. Wenn wir die Geschichte der Hermeneutik überblicken, können wir feststellen, dass der Gebrauch des Wortes „Hermeneutik“ eigentlich selten **eindeutig** ist. Der Begriff der Hermeneutik ist also nichts Unverändertes. Zu unterschiedlichen Zeiten haben verschiedene Gelehrte die Hermeneutik unterschiedlich definiert. Beispielsweise hat Palmer bereits skizzenhaft für die Hermeneutik im Hinblick auf ihre Entwicklung in der Neuzeit mindestens folgende sechs Definitionen genannt: die Theorie der Bibelexegese, die philologische Methodologie, die Wissenschaft des sprachlichen Verständnisses, die methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften, die Phänomenologie des Daseins und des existenzialen Verstehens sowie verschiedene Systeme der Interpretation der Symbole. (Vgl. Palmer, 1969: 33-45) Seine Aufzählung ist gewiss nicht komplett. Aus ihr deutet sich jedoch durchaus bereits das Phänomen der **Pluralität** der Hermeneutik an. Wir können also kaum eine **inhaltliche** Gemeinsamkeit in allen hermeneutischen Theorien finden, weil sie weder den gleichen Aufgabenzweck und -kreis noch unbedingt dieselbe Einstellung im Hinblick auf das Auslegen und Verstehen voraussetzen.² Mit anderen Worten, nicht alle

¹ Das griechische Wort ‚ἑρμηνευτική‘ besteht aus ‚ἑρμηνεύειν‘ und ‚τέχνη‘. ‚τέχνη‘ bedeutet Technik oder Kunst und ‚ἑρμηνεύειν‘ hat folgende Bedeutungen: aussagen, verkünden, auslegen, erklären, übersetzen. (Vgl. Coreth, 1969: 7) Durch die Zusammensetzung von ‚ἑρμηνεύειν‘ und ‚τέχνη‘ ist ‚ἑρμηνευτική‘ daher bereits von Anfang an vieldeutig.

² Wenn man diese erwähnten sechs Hermeneutiken als Beispiele genau analysiert und miteinander vergleicht, lassen sie sich in gewissem Grade voneinander unterscheiden. Unter ihnen gibt es manche, die als Methodologie gelten und auf das richtige Verständnis eines bestimmten Textes abzielen. Manche sehen sich dagegen als Erkenntnistheorie und machen es sich zur Aufgabe, das Verstehen in einem bestimmten Wissenschaftsbereich zu erschließen. Manche verbinden sich mit einer bestimmten Ontologie oder Anthropologie, um das Wesen des Verstehens im Allgemein zu erklären. Einige

hermeneutischen Theorien besitzen ein und dieselbe Menge an Charakteristika, sodass wir ihnen keine angemessene Definition nach der traditionellen Weise geben können. Dies ist also die Problematik der **Einheit in der Pluralität der Hermeneutik**, die bisher seltsamerweise nur wenige Forscher stört.³

Natürlich könnte man sagen, dass sie zumindest ein **formales** Merkmal miteinander teilen, weil sie alle von der menschlichen Tätigkeit des Auslegens und Verstehens handeln. Aber ein solches formales Merkmal trägt eigentlich nicht ausschließlich die **Disziplin der Hermeneutik** – als ein alle hermeneutischen Theorien untersuchende Wissenschaftszweig; dies Merkmal ist auch in anderen Disziplinen fest vorhanden. Daher kann das formale Merkmal nicht als die ausreichende Bedingung dafür gelten, die Hermeneutik als eine **einheitliche** Disziplin anzusehen.

Trotz allem bedeutet dies nicht, dass wir nicht alle hermeneutischen Theorien in den Terminus der Hermeneutik einschließen und in diesem Rahmen untersuchen können. Vergleicht man die hermeneutischen Theorien als Einheit bzw. als eine ganze Disziplin mit anderen Disziplinen wie Mathematik, Chemie, Psychologie, Politologie u.a., dann ist immerhin die Verwandtschaft zwischen diesen verschiedenen Hermeneutiken untereinander offensichtlich enger als die zwischen ihnen und den anderen Disziplinen. Warum können wir sie alle bisher so selbstverständlich mit ‚Hermeneutik‘ bezeichnen? Die meisten von uns sind zwar zweifellos schon daran gewöhnt, sie in unserem Sprachgebrauch so zu nennen. Aber man ist sich kaum bewusst, dass gerade hier die Problematik besteht: Wie kann die Bedeutung von ‚Hermeneutik‘ sowohl einheitlich als auch plural sein? Die Unbewusstheit dieser Problematik bedeutet natürlich nicht, dass die Bedeutung von Hermeneutik ein Scheinproblem ist, sondern vielmehr, dass sie noch nicht als wichtiges Problem erkannt worden ist.

Vor allem können wir nun schon feststellen, dass wir den Zugang zum richtigen Verstehen dieses Problems verpassen, wenn wir noch immer in der traditionellen Weise des Essentialismus denken.

Wenn wir aber den aktuellen Sprachgebrauch jenes Terminus phänomenologisch analysieren, merken wir sofort, dass man das Wort ‚Hermeneutik‘ zur Benennung verschiedener Hermeneutiken deshalb gebrauchen darf, weil man darin ein

darunter werden sogar teilweise mit verschiedenen Arten von Hermeneutiken gemischt. Darüber hinaus wird das zu suchende Verstehen unterschiedlich gefasst. Manche Hermeneutiken handeln nämlich von dem reproduktiven Verstehen, während die anderen das produktive Verstehen erörtern. Auf jeden Fall gibt es hier nicht die geringste, konkrete Gemeinsamkeit zwischen den sechs Hermeneutiken.

³ Zu einer kurzen Übersicht über dieses Problem vergleiche: Spahn, 2009: 14.

kompliziertes Netz sieht, das aus ineinander greifenden und sich kreuzenden ähnlichen Eigenschaften besteht. Die Ähnlichkeiten zwischen einigen hermeneutischen Theorien können groß sein; die zwischen anderen aber klein. Eben auf Grund solcher Ähnlichkeiten, die laut Wittgenstein als **Familienähnlichkeiten** bezeichnet werden können (Vgl. Wittgenstein, 1968: Teil 1, §66f.), kann man jene hermeneutischen Theorien zusammen einer Gattung zuordnen. Fassen wir darum unter dem Begriff der Hermeneutik nun alle hermeneutischen Theorien zusammen, betrachten wir sie eigentlich – entsprechend dem Ansatz der Familienähnlichkeiten – als Mitglieder der Familie hermeneutischer Theorien.

Die hier gebrauchte Metapher der Familie macht nicht nur das Pluralitätsphänomen der Hermeneutik auf sachlicher Ebene verständlicher, sondern kann auch so weiterentwickelt werden, dass sich die Verwandtschaft zwischen den Mitgliedern der Familie hermeneutischer Theorien nach deren Ähnlichkeitsgröße und Erblichkeit – hinsichtlich der theoretischen Bestandteile – zeigen lässt. Eine hermeneutische Theorie (zum Beispiel: die Diltheysche) kann einerseits der Vater einer anderen hermeneutischen Theorie (der Betti'schen) und andererseits der Enkel einer dritten (der Schleiermacherschen) sein. Sie mag, auch wenn man es nicht auf den ersten Blick erkennen kann, mit einer vierten hermeneutischen Theorie (der Heideggerschen) entfernt verwandt sein. Wenn wir auf diese Weise den Begriff der Hermeneutik fassen, lässt sich die ganze Geschichte der Hermeneutik dementsprechend als Ahnentafel der Großfamilie, oder besser des Klans, der hermeneutischen Theorien ansehen. Dadurch können alle bisher bekannten hermeneutischen Theorien ihre jeweilige Position in der Ahnentafel finden.

Eine derartige Analogie scheint besonders geeignet zu sein, wenn folgende Entsprechungen anerkannt werden: (1) Genau wie man in der Ahnentafel eines menschlichen Klans dessen frühesten Vorfahren nicht wirklich herausfinden kann, können wir den absoluten Startpunkt in der Großfamilie der hermeneutischen Theorien auch nicht entdecken. (2) Genau wie es keine zwei vollkommen gleiche Individuen in der Abstammung des menschlichen Klans gibt, sehen wir sinngemäß in der Geschichte der Hermeneutik keine Theorie, die unveränderlich ewig wiederholt wird, sondern nur mehr oder weniger variable Theorien, bei denen die eine nach der anderen entsteht. (3) Ebenso wie das Blut der verschiedenen Generationen eines Klans nicht genau dasselbe ist, so überliefert man normalerweise auch gleichzeitig verschiedene, wenn auch miteinander verwandte Theorien in der Geschichte der Hermeneutik. (4) Ebenso wie das Erbe des Blutes in einem Klan nicht weitergegeben werden kann, so ist es auch möglich, dass niemand eine hermeneutische Theorie seines Vorgängers weiterführt. Wenn aber im gegenteiligen Fall ein anderes Blut in

einen Klan einfließt, dann bedeutet es, dass jemand ein neuartiges Element einführt und daher eine eigene hermeneutische Theorie entwickelt.

1.1.2 Die Veranschaulichung der Entwicklungsstruktur der Geschichte der Hermeneutik durch die Ahnentafel einer Theorienfamilie

Die Berufung auf den Begriff der Familienähnlichkeiten veranlasst uns, den allgemeinen Wortgebrauch der „Hermeneutik“ genauer zu fassen. Welchen wesentlichen Gewinn dieser Gebrauch der Familienähnlichkeiten für die hermeneutische Forschung bringen kann, ist aber noch weiterhin zu untersuchen. Ich habe oben bereits gezeigt, dass alle je entstandenen hermeneutischen Theorien eine Ahnentafel eines Theorienklans bilden können, wenn wir die Hermeneutik als Großfamilie der hermeneutischen Theorien ansehen. Im Anschluss wird versucht, anhand dieses Modells die Geschichte der Hermeneutik noch genauer zu betrachten, um so die bei der bisherigen Darstellungsweise entstandenen Nachteile vermeiden zu können.

Wie Grondin richtig gesagt hat, ist die Geschichte der Hermeneutik eigentlich eine nachträgliche Geschichtsschreibung, also ein Produkt der künstlichen Konstruktion (Vgl. Grondin, 2001b: 15). Bisher wird die Geschichte der Hermeneutik meistens so dargestellt: Zuerst wählt man die Klassiker der Hermeneutik aus der Geschichte aus und danach beschreibt man in ihrer zeitlichen Reihenfolge ihre Gedanken über die hermeneutischen Erfahrungen. Rigoros gesagt, sind die Gegenstände der Geschichtsschreiber der Hermeneutik hierbei nur die Gedanken **bestimmter Individuen**. Die Forscher drehen sich also um die ‚wichtigsten‘ Hermeneutiker als Achse ihrer Geschichtsschreibung und reihen bloß, der zeitlichen Abfolge gemäß, eine Theorie eines hermeneutischen Klassikers an die andere, und zwar auf eine statische Weise. Das heißt, sie übersehen die dynamische Struktur jeder hermeneutischen Theorie, welche sich bei deren Nachfolge oder Erneuerung im Lauf der Geschichte zeigen kann. Sie halten daher zumeist nicht die **Theorie als solche** für den roten Faden, sondern jeden **Klassiker selbst** mit dessen einzelnen Gedanken. Diese Forscher haben die Geschichte der **Hermeneutik** eben als Geschichte der **Hermeneutiker** dargestellt.

Aber eine derartige Geschichte der Hermeneutiker kann nicht den **ganzen** Forschungsbereich der Geschichte der Hermeneutik mit einschließen. Gewiss ist es unleugbar, dass die **Geschichte der Hermeneutik** auf der **Geschichte der Hermeneutiker** beruhen muss. Dies impliziert jedoch nicht, dass die Erstere mit der Letzteren identisch ist. Denn der Schwerpunkt der Geschichte der Hermeneutik sollte

darin liegen, sowohl die **Systemstruktur** der hermeneutischen Theorien als auch die **Veränderungsstruktur** jener Theorien in ihrer geschichtlichen Rezeption zu erläutern. Im Vergleich dazu konzentrieren sich die bisherigen Geschichtsschreiber der Hermeneutik vor allem darauf, die Theorien der hermeneutischen Klassiker innerhalb ihrer jeweiligen Systemstruktur zu beschreiben. Sie halten darum die Frage, wie die Nachfolger eines Klassikers dessen Gedanken ergänzen oder entwickeln, für sekundär und setzen sich selten damit auseinander. Insofern schenkt eine solche Geschichte der Hermeneutiker tendenziell allzu viel Aufmerksamkeit jenem Augenblick, in dem die hermeneutischen Theorien von deren Urhebern vorgestellt worden sind, und ist nachlässig mit dem kontinuierlichen Prozess der Entwicklung bzw. des Untergangs dieser Theorien. Was sich in dieser Art der Geschichtsschreibung widerspiegelt, ist daher noch nicht das ganze Bild der Geschichte der Hermeneutik.

Nun dürfen wir den Begriff der **Theorienfamilie** hier zur Ergänzung einführen, um den bisher vorhandenen Defekt bei der Geschichtsschreibung der Hermeneutik zu überwinden, den Defekt nämlich, dass nur die statisch-momentane Struktur einzelner Theorien betont wird, ohne ihre dynamisch-geschichtliche Entwicklung bzw. Verwandlung theoretisch zu erläutern. Mit dem Begriff der Theorienfamilie lassen sich die hermeneutischen Theorien an sich als unmittelbare Gegenstände der Forschung hervorheben. Damit lässt sich die Entwicklung der Theorie auch gleichzeitig mit der biologischen Nachkommenslinie eines Klans vergleichen und daher anhand der Ahnentafel einer Theorienfamilie betrachten. Dieses biologische Modell zur Erfassung der Geschichte der Hermeneutik schließt aber keineswegs alle Leistungen aus, die die **Geschichte der Hermeneutiker** bisher hervorgebracht hat. Vielmehr wird mit diesem Modell nur darauf abgezielt, auf der Basis ihrer Leistungen das Phänomen der Veränderung der hermeneutischen Theorien in der Geschichte zu erklären. Auch das erwähnte Problem der Kontinuität der Theorien in der Geschichte der Hermeneutik wird somit gelöst.

Beim Phänomen der theoretischen Veränderung geht es um zwei Aspekte: (1) die Strukturentwicklung innerhalb jeder hermeneutischen Theorie und (2) den Aufstieg und Untergang verschiedener hermeneutischer Theorien in Konkurrenz zueinander. Die Aufgabe des hier zur Erfassung der Geschichte der Hermeneutik gebrauchten biologischen Modells liegt also darin, eine allgemeine Erklärung für die zwei Aspekte der Veränderung der Theorien zu finden, ohne die theoretischen Leistungen der hermeneutischen Klassiker außer Acht zu lassen. Zur Lösung dieser Aufgabe gehen wir anhand der folgenden drei Punkte schrittweise vor:

Zunächst lassen sich alle hermeneutischen Theorien zu einer Großfamilie

namens Hermeneutik – im weitesten Sinne des Wortes – zusammenfassen, und die Theorien der hermeneutischen Klassiker lassen sich als ausgezeichnete Mitglieder jener Großfamilie ansehen. Diese Theorien gehören zwar wegen ihrer Familienähnlichkeiten zu demselben Klan. Zwischen den Theorien gibt es aber viele ins Auge fallende Unterschiede hinsichtlich ihrer Eigenschaften. Außerdem teilen sie weder gleiche Fragestellungen noch gleiche Voraussetzungen. Daher können sie voneinander stark differenziert werden und erhalten jeweils spezielle Namen nach ihrem Urheber wie beispielsweise Schleiermachers Hermeneutik, Gadammers Hermeneutik usw. Sie erwecken besondere Aufmerksamkeit auch deshalb, weil sie eine exemplarische wissenschaftliche Leistung erbracht haben, sei es eine hervorragende Lösung für ein seit langem störendes Problem, eine einmalige Einsicht in eine unentdeckte Wahrheit o.a. Diese ausgezeichnete Leistung macht sie folglich zu **Repräsentanten der großen Theorienfamilie**.

Zweitens können diese repräsentativen hermeneutischen Theorien ihre eigene Anhängergruppe an sich ziehen und für diese Gruppe als exemplarische Theorie zur Erklärung der hermeneutischen Erfahrungen dienen. Durch das Gleichnis der Theorienfamilie können wir nun jede exemplarische Theorie mit dem **Familienoberhaupt in einer Kleinfamilie** – also in einer Untergruppe des Klans – vergleichen. Eine partielle Revision der exemplarischen Theorie, die von deren Anhängern verbessert wird, ist wie ein Abkömmling der kleinen Theorienfamilie. Die Verbesserung mag eine Ergänzung durch einige unterstützende Beweise zu der exemplarischen Theorie oder eine Korrektur ihrer unangemessenen Voraussetzungen oder eine Anwendung auf einen neuen Bereich usw. sein. Wenn aber die Revision ein bestimmtes Maß überschreitet, bleibt die Abkömmlingstheorie nicht mehr in ihrer ursprünglichen Familie, sondern sie bildet für sich ihre eigene Familie. Sie wird eine andere exemplarische Theorie.

Wenn drittens eine exemplarische Theorie von den meisten Gelehrten befürwortet und daher auch zum derzeitigen Hauptvertreter der Großfamilie der Hermeneutik wird, dann besitzt sie momentan die Stelle des **Patriarchen des hermeneutischen Theorienklans**. Dies besagt aber nicht, dass die anderen Kleinfamilien der hermeneutischen Theorien dadurch völlig untergehen. Eigentlich ist eine solche Situation streng genommen kaum in der Geschichte vorgekommen.⁴ Im Vergleich zu der gängigen exemplarischen Theorie sind die anderen derzeit vielmehr

⁴ Im Prinzip sind wir nur berechtigt zu sagen, dass es zu der betreffenden Zeit **vorläufig** keinen Befürworter einer solchen hermeneutischen Theorie gibt. Dennoch dürfen wir nicht hundertprozentig garantieren, dass es in der Zukunft unmöglich ist, einen neuen Befürworter zu finden. Eine kleine Theorienfamilie, für die es momentan keine Befürworter gibt, scheint also, wie eine ganze Spezies, in ihrer Winterschlafphase zu sein und auf den Tag ihres Aufwachens oder ihrer Neugeburt zu warten.

nur wegen ihrer schwächeren Erklärungskraft weniger unterstützt worden. Da verschiedene exemplarische Theorien zu hermeneutischen Erfahrungen unterschiedliche Erklärungen – darunter sogar miteinander unvereinbare – hervorbringen und die unpopulären exemplarischen Theorien immer noch von jemandem befürwortet werden, stehen alle vorhandenen Kleinfamilien unter der Großfamilie der Hermeneutik stets miteinander im Wettbewerb. Die Struktur der unpopulären exemplarischen Theorie lässt sich durch die Revision ihrer Abkömmlingstheorie verstärken, so dass sie mehr Potentiale und Waffen erhält, um um die Stelle des Patriarchen zu kämpfen. Das gleiche geschieht aber auch bei gängigen exemplarischen Theorien, damit sie ihre Vorrangstellungen verteidigen können.

Auf den obigen Erklärungen basierend sehen wir dann die geschichtliche Entwicklung der Hermeneutik als ein Bild des Darwinschen Evolutionsbaumes. Was sich in der Ahnentafel der Theorienfamilie der Hermeneutik darstellt, ist eben der ganze Evolutionsprozess der Hermeneutik in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

1.1.3 Die Verfeinerung des theoretischen Systems als Dynamik der Entwicklungsstruktur einer Theorie

Um den Kernpunkt des erwähnten biologischen Modells nicht zu verkennen und noch ergänzend zu erklären, wird dieses Erklärungsmodell hier mittels des Begriffs „Paradigma“ von Thomas Kuhn und der „Theorienversion“ von R.-L. Chen erneut formuliert. Diese ergänzende Paraphrase wird zudem dazu beitragen, den dynamischen Faktor der Entwicklungsstruktur einer Theorie ans Licht zu bringen.

Nach Kuhns Definition wird der Ausdruck „Paradigma“ mit zwei Bedeutungen gebraucht: zum einen bezeichnet er im weiteren Sinne die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer Gemeinschaft geteilt werden; zum anderen bezeichnet er im engeren Sinne ein entscheidendes Element in dieser Konstellation, nämlich die konkreten, von jenen Mitgliedern als ihre Vorbilder verstandenen Problemlösungen. (Vgl. Kuhn, 1996: 175, 181-191) Nun können wir jede repräsentative hermeneutische Theorie als Paradigma im engeren Sinne ansehen und die kleine Theorienfamilie, die jene exemplarische Theorie als ihr Familienoberhaupt bezeichnet, als Paradigma im weiteren Sinne. Um aber eine Verwechslung des Wortgebrauches zu vermeiden, wird der Ausdruck „Paradigma“ im Folgenden nur beschränkt auf seinen engeren Sinn. Das Paradigma im weiteren Sinne steht hier für die kleine Theorienfamilie.

Das Paradigma ist laut Kuhn eine wissenschaftliche Leistung, die von einer

bestimmten wissenschaftlichen Gemeinschaft als Grundlage für ihre weitere Arbeit anerkannt wird. Es hat zwei wesentliche Eigenschaften: (1) Das Paradigma hat beispiellos viele Phänomene so erfolgreich erklärt, dass es eine nicht unwesentliche Gruppe von Anhängern von anderen Modellen wissenschaftlicher Aktivitäten, die mit ihm konkurrieren, abwerben konnte. (2) Bei dem Paradigma verbleiben noch genug ungelöste Fragen, mit denen seine Anhänger arbeiten können. (Vgl. Kuhn, 1996: 10) Die zwei Eigenschaften zeigen, dass sich das Paradigma in einer zweiseitigen Entwicklung befindet, so dass es einerseits nach außen mit anderen konkurriert und andererseits sich im Inneren verbessert. Diesen beiden Eigenschaften entsprechend können wir zwei Typen der wissenschaftlichen Entwicklung unterscheiden, nämlich die normale und die revolutionäre Wissenschaftsentwicklung.

Hinsichtlich der inneren Seite der Entwicklung können wir sie als **Verfeinerung** des Paradigmas bezeichnen; in Kuhns Worten heißt sie dann die „Aufräumarbeit“ einer Paradigmatheorie, an die ihre Anhänger in der Periode der **Normalwissenschaft** gehen. Die Arbeit der Verfeinerung beinhaltet die „Erweiterung der Kenntnis der vom Paradigma als besonders aufschlußreich dargestellten Fakten“, die „Erhöhung des Umfangs der Entsprechung zwischen diesen Fakten und den Voraussagen des Paradigmas“ und die „weitere Artikulierung des Paradigmas“. (Kuhn, 1996: 24) Wenn eine paradigmatische Theorie verfeinert wird – sei es für das System dieser Theorie eine Vergrößerung, eine Verschönerung oder eine konsequentere Struktur –, besteht nun das Verhältnis zwischen dem ursprünglichen Paradigma und dessen Verfeinerung in dem Unterschied der **Versionen einer Theorie**. (Vgl. Chen, 2004: 97ff.) Das Verhältnis zwischen einer alten und einer neuen Version der Theorie erinnert uns an das Verhältnis zwischen den Generationen der Mitglieder der kleinen Theorienfamilie.

Was die äußerliche Eigenschaft der Entwicklung des Paradigmas betrifft, geht es um das Konkurrenzphänomen zwischen verschiedenen kleinen Theorienfamilien. Laut Kuhns Terminologie wird es als Prozess des **Paradigmenwechsels** in der Periode wissenschaftlicher Revolution bezeichnet.⁵ Zuerst nehmen die Wissenschaftler einige Fakten wahr, die der Erwartung des gängigen Paradigmas nicht entsprechen. Sie können solche unerwarteten, aber anerkannten Fakten, die sogenannten **Anomalien**, nicht erfolgreich durch die Verfeinerung des Paradigmas auflösen. (Vgl. Kuhn, 1996: 97f.) Dann stellen immer mehr Wissenschaftler das Paradigma in Zweifel und betrachten es als riskanten Ansatz, bis ein neuer

⁵ Unter der „wissenschaftlichen Revolution“ versteht Kuhn die Periode, in der das alte Paradigma der Wissenschaft angegriffen und dann verändert wird. Wenn das alte Paradigma seine Überzeugungskraft nicht mehr behalten kann, wird das neue Paradigma in der postrevolutionären Zeit an die Stelle der Normalwissenschaft gestellt.

Paradigma-Anwärter auftritt, der jene Anomalien auflösen kann. Inzwischen entsteht in der wissenschaftlichen Gemeinschaft allerdings auch heftiger Streit über die Annahme des neuen Paradigmas. (Vgl. Kuhn, 1996: 84) Denn das neue Paradigma löst nicht nur das Problem, auf das das alte Paradigma keine Antwort geben kann. Es definiert auch das in der betreffenden Disziplin noch vorherrschende Ideensystem, das das alte Paradigma mitbringt, neu, sodass die Annahme des neuen Paradigmas dem radikalen Wechsel einer Weltanschauung gleichzusetzen ist. (Vgl. Kuhn, 1996: 102f., 109f.) Wer eine solche Wende der Ideengestalt nicht durchführen kann, erkennt folglich auch nicht die Notwendigkeit der Gründung jenes neuen Paradigmas an und beharrt daher immer darauf, von dem Ideensystem des alten Paradigmas ausgehend die Legitimität des neuen Paradigmas zu kritisieren. Insofern fordert sowohl das alte Paradigma als auch das neue in diesem Prozess des Paradigmenwechsels, sich selbst zu verfeinern – anders gesagt seine neue Theorienversion zu aktualisieren –, um um den letzten Sieg in dem Paradigmenstreit zu ringen.

Kuhns Hauptziel ist nur, mittels des Begriffs des Paradigmas die Struktur der naturwissenschaftlichen Revolution zu erhellen. Trotzdem lehnt er dabei die Möglichkeit nicht ab, dass der Paradigma-Begriff auch auf die Geisteswissenschaften angewandt werden kann. Hier ist es ersichtlich, dass die von ihm vorgestellte Revolutionsstruktur der Wissenschaftstheorie ähnliche Eigenschaften hat wie die erwähnte Entwicklungsstruktur der Geschichte der Hermeneutik. Der einzige Unterschied zwischen den beiden Strukturen liegt wahrscheinlich nur darin, dass in der Geschichte der Hermeneutik – sogar in den ganzen Geisteswissenschaften – sehr selten der Fall vorkommt, dass **nur eine** exemplarische Theorie langfristig als das einzige und beste Paradigma bestehen bleibt. Also ist der Vorrang einer exemplarischen Theorie vor den anderen in den meisten Fällen vielmehr vorläufig. Mit anderen Worten gesagt gibt es kaum eine sogenannte Periode der **Normalwissenschaft** in der Geschichte der Hermeneutik; oder besser gesagt, man kann keine klare Grenze zwischen der Periode der Normalwissenschaft und der wissenschaftlichen Revolution ziehen.⁶ Die bisherigen Betrachtungen der Geschichte der Hermeneutik zeigen uns vielmehr, dass oft einige kleine Theorienfamilien gleichzeitig nebeneinander existieren, einander kritisieren und miteinander konkurrieren, auch wenn darunter nur eine bestimmte Theorienfamilie sehr beliebt ist. Der Prozess des Paradigmenwechsels und der Prozess der Verfeinerung des Paradigmas koexistieren. Darüber hinaus können wir sehen, dass jede Theorie immerhin eine renovierte Version einer anderen vorherigen Theorie ist. Daraus lässt

⁶ Rigoros gesagt, kommt es niemals vor, dass die wissenschaftliche Revolution bei der Hermeneutik wirklich ganz und gar vollbracht wird. Deswegen lässt sich die von Kuhn genannte Periode der Normalwissenschaft gewiss nicht in der Geschichte der Hermeneutik finden.

sich folgern, dass der Begriff „Paradigma“, wenn er in den Geisteswissenschaften angewandt wird, neben den beiden erwähnten Grundeigenschaften noch eine dritte hat, nämlich: Kein Paradigma entsteht *ex nihilo*.

Da die Paradigmenkonkurrenz in der Geschichte der Hermeneutik niemals wirklich aufhört, versuchen die paradigmatischen Theorien der Hermeneutik schließlich aus dem Wettbewerbsdruck heraus im Inneren unermüdlich, ihre neue Version zu aktualisieren und ihre Erklärungsreichweite zu erweitern, damit sie ihre Konkurrenzfähigkeit nach außen verstärken können. Der Bedarf, aus Gründen der Konkurrenz das System der eigenen Theorie zu verfeinern, gilt also für jede Paradigmentheorie nicht nur als ihre Triebkraft zur Problemlösung, sondern auch zur Selbstentwicklung. Demnach kann man sagen, dass jede individuelle Paradigmentheorie in ihrer eigenen geschichtlichen Entwicklung gewiss fortschreitend ist, auch wenn die Geschichte der Hermeneutik als Ganzheit ohne Fortschritt zu sein scheint. ‚Fortschritt‘ bedeutet hier also nicht ‚der Wahrheit noch näherkommen‘, sondern: die Struktur einer Theorie noch systematischer verbessern, sodass sie die Welt kompletter erklären kann.

1.2 Der Gegenstand und die Absicht der vorliegenden Arbeit: die philosophische Hermeneutik und die Möglichkeit ihrer Verfeinerung

1.2.1 Die philosophische Hermeneutik in der dynamischen Geschichte der Hermeneutik

In den obigen Paragraphen habe ich ein biologisches Erklärungsmodell skizziert, um die Entwicklungsstruktur der hermeneutischen Theorie als Evolution des Organismus zu erfassen. Es reicht m. E. schon zur Behebung jenes Mangels aus, dass die Geschichte der Hermeneutiker die dynamische Entwicklung der Theorie nicht erklären kann. Allerdings ist nicht Ziel der vorliegenden Arbeit, eine Geschichte der Hermeneutik mittels jenes Modells als eines Metarahmens der Geschichtsschreibung erneut zu verfassen und dadurch alle bisherigen Geschichtsschreibungen über die Hermeneutiker zu ersetzen. Stattdessen beschränke ich mich nur darauf, unter diesem Modell die Struktur einer bestimmten hermeneutischen Theorie und ihre mögliche Entwicklung zu betrachten. Diese Arbeit hat demnach keine Ambition eines Historikers. Sie zielt vielmehr darauf ab, in der durch das Modell erlangten Perspektive den inneren Aufbau dieser bestimmten hermeneutischen Theorie systematischer zu reflektieren und dabei der Möglichkeit der Verfeinerung dieser Theorie den Weg zu ebnet. Die hier gemeinte bestimmte hermeneutische Theorie ist Gadamers **philosophische Hermeneutik** und das endgültige Ziel dieser Arbeit liegt

folglich darin, den Weg für eine bessere, mögliche Theorienversion der philosophischen Hermeneutik zu ebnet. Davor müssen wir die philosophische Hermeneutik in ihren geschichtlichen Kontext bringen, um ihre Position in der Ahnentafel der Theorienfamilie der Hermeneutik zu lokalisieren und sie als ein Paradigma zu bestätigen.

Die philosophische Hermeneutik ist eine hermeneutische Theorie, die Gadamer erst 1960 in seinem Werk *Wahrheit und Methode* offenkundig vorstellt. Man kann von dem Untertitel des Buches – „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“ – ersehen, dass Gadamer in einer bescheidenen Weise seine eigene hermeneutische Theorie als **eine** philosophische Hermeneutik betrachtet, aber nicht als **die einzige**. Da aber kein anderer Hermeneutiker außer Gadamer seine eigene Theorie eben „philosophische Hermeneutik“ nennt, und weil sich bisher auch die Forscher über den genauen Inhalt jener Benennung als Gattungsname noch nicht einig sind, wird diese Bezeichnung hier exklusiv für Gadamer reserviert und nur als Eigenname für seine hermeneutische Theorie gebraucht.⁷ Diese Festsetzung des Sprachgebrauches schützt uns besonders vor einer leichtsinnigen Verwechslung der hermeneutischen Theorie Gadamers mit anderen, wenn wir später von ihrer Verwandtschaft oder Unterschiedlichkeit reden.

Als Gadamer *Wahrheit und Methode* veröffentlichte, führten seinerzeit die Sozialwissenschaften, der Strukturalismus und die Linguistik die Denkströmung in den geisteswissenschaftlichen Forschungen an. (Vgl. GW2: 3) Obwohl die Hermeneutik damals im deutschsprachigen Raum als Disziplin noch lebendig war in

⁷ Die Aussage, Gadamer betrachte seine eigene hermeneutische Theorie nur als **eine** philosophische Hermeneutik, bedeutet mit anderen Worten, dass er persönlich die Bezeichnung „philosophische Hermeneutik“ nicht als **Eigenname** verwenden möchte. Daher erfassen viele Forscher diese Bezeichnung als **Gattungsname** und meinen damit nicht bloß **die** hermeneutische Theorie, die Gadamer ausschließlich gehört, sondern auch viele andere. Zum Beispiel stellt Ineichen fest, dass sich eine Theorie als „philosophische Hermeneutik“ bezeichnen lässt, solange sie die folgenden drei Frageebenen der hermeneutischen Themen zusammen behandelt: „das Verstehen und Auslegen von Texten, das Verstehen von menschlichen Handlungen und Werken, und das Verstehen als Auszeichnung des Daseins“ (Ineichen, 1991: 24). Nach Ineichens Auffassung wird die Hermeneutik Schleiermachers auch zur philosophischen Hermeneutik im Sinne des Gattungsbegriffes gezählt. (Vgl. Joisten, 2009: 16f.) Zudem sieht Heinrichs zwar diese Bezeichnung auch als Gattungsname an. Aber laut seines Verständnisses der hermeneutischen Theorien gelten nur Husserl, Heidegger und Gadamer als Klassiker der philosophischen Hermeneutik und Schleiermacher wird dagegen mit Dilthey und Betti als Klassiker der allgemeinen Hermeneutik zugeordnet. (Vgl. Heinrichs, 1972: Vorwort zur 1. Auflage; Spalten 7-12, 33-38) Im Vergleich dazu verwendet Grondin, Gadamers Schüler, diese Bezeichnung nur, um „die philosophische Position Hans-Georg Gadamers, gelegentlich auch die Paul Ricoeurs“ zu kennzeichnen (Grondin, 2001b: 13). Die erwähnten Beispiele zeigen uns, dass die Definition der „philosophischen Hermeneutik“ als Gattungsname in Wahrheit bisher noch umstritten ist. Darum ist es hilfreich für die vorliegende Arbeit, die Bezeichnung „philosophische Hermeneutik“ nur für Gadamers hermeneutische Theorie beizubehalten, um nicht in einen unabsehbaren Streit um die Nominaldefinition zu geraten. Die verschiedenen hermeneutischen Theorien lassen sich dabei hinsichtlich ihrer wesentlichen Unstimmigkeiten zur philosophischen Hermeneutik auch ohne Unklarheit betrachten.

der Theologie, Philologie und Rechtswissenschaft, galt sie in der Philosophie als fast vergessen. Dies spiegelte sich auch in gewissem Maße auf dem Publikationsmarkt Deutschlands wider, und zwar wie folgt: Die um 1960 veröffentlichten deutschsprachigen Monographien über Auslegungstheorie oder -kunst wurden zumeist von Theologen oder Juristen geschrieben, aber stammten sehr selten aus den Händen von Philosophen. Dies geschah m. E. vermutlich aus zwei Gründen. Zum einen verzichtete Heidegger seit den 1930er Jahren bereits auf den Ansatz der **Hermeneutik des Daseins** und die Heidegger-Forscher schenken Heideggers frühen Gedanken zur Hermeneutik vor der Publikation von *Wahrheit und Methode* kaum Beachtung.⁸ Zum anderen gab es in der Dilthey-Schule zwar noch O. F. Bollnow, der den Ansatz der **allgemeinen Hermeneutik** als theoretische Grundlage der Geisteswissenschaften fortführte; für die Wissenschaftler in der Philosophie war aber die Diskussion über diesen Ansatz nicht mehr so breit ansprechend wie Anfang des 20. Jahrhunderts. Kurzum schienen die Themen der Hermeneutik in der damaligen akademischen Umgebung der Philosophie tendenziell immer weniger Vitalität zu besitzen. Das hatte zur Folge, dass Gadammers ursprünglicher Titelvorschlag für sein Hauptwerk, „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“, direkt von seinem Verleger mit der Begründung abgelehnt wurde, der Begriff „Hermeneutik“ sei unbekannt. (Vgl. GW2: 493; Tietz, 2000: 27) Gleichmaßen ist es daher leicht nachvollziehbar, warum dieses meisterhafte Werk bei seinem Debüt nicht sofort im deutschen Gelehrtenkreis großen Anklang fand. (Vgl. Grondin, 1999: 327) Dennoch ist es zweifellos *Wahrheit und Methode*, das die große Aufmerksamkeit auf die Hermeneutik im Kreis der Philosophen wiedererweckte. In diesem Sinne kann man

⁸ Über die deutsche Rezeption der Hermeneutik Heideggers vor 1960 kann man sich zuerst auf einem Umweg bei Fürstenau kurzer Darstellung des „Standes der Heideggerinterpretation“ informieren (vgl. Fürstenau, 1958: 1ff.). Seiner 1958 erschienenen Dissertation zufolge teilt Fürstenau die populäre Heidegger-Rezeption in zwei Perioden. In der ersten Periode von 1927 bis 1944 wurde das unvollständig veröffentlichte *Sein und Zeit* Heideggers häufig zweierlei (miss-)interpretiert. Man sah Heidegger einerseits als „Fortführer der Husserlschen apriorischen Phänomenologie“ an – und daher seine Frage nach dem Sein des Daseins doch nur als „Frage nach einem abstrakten Gattungsbegriff“. Andererseits galt er als Befürworter „einer neuen ‚konkreten‘ Wissenschaft“, d. h. des konkreten und daher nicht-dualistischen Verständnisses der Geschichte. Der Beginn der zweiten Periode wird auf 1945 datiert. Wann sie zu ihrem Ende kommen würde, konnte Fürstenau damals selbstverständlich nicht voraussehen. Denn seine Dissertation wurde auch innerhalb dieser Periode fertiggestellt. Jedenfalls zählte die vorherrschende Meinung in diesem Stadium Heidegger nur zu den Existenzphilosophen und nahm hinsichtlich seiner Existenzialanalyse seine Wirkung auf andere Bereiche der Wissenschaft, z. B. auf die Psychiatrie, auf. Zugleich entstand allmählich ein anderer Strom der Heidegger-Forschung, der sich konzentriert mit „einer konkreten strukturalen Erhellung des Zusammenhangs der mannigfaltigen, zerstreuten Heideggerschen Gedankengänge“ auseinandersetzte. (Fürstenau, 1958: 2f.) Summa Summarum stand in beiden Perioden Heideggers hermeneutische Auffassung augenscheinlich **kaum** im Vordergrund. Darum kann man gut nachvollziehen, warum Helmut Kuhn sagt, dass „bei ihm [Gadamer, W.-D. T.], im Unterschied zu anderen Heidegger-Schülern, die von dem Verfasser von *Sein und Zeit* betonte Einbeziehung der Diltheyschen Problematik ernst genommen wird“. (H. Kuhn, 1961: 377) Gleichmaßen sieht David C. Hoy Gadamer als **ersten** Philosophen, der mit seinem Werk Heideggers Auffassung der Auslegung zu einer Generalhermeneutik entwickelt. (Vgl. Hoy, 1993: 171)

sagen, dass die hohe Blüte der Hermeneutik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erst mit diesem Werk erreicht wurde.

Von der Geschichte der Hermeneutik her betrachtet, gilt Gadamers *Wahrheit und Methode* unleugbar als epochal und die philosophische Hermeneutik wird als *neue* Paradimentheorie anerkannt. Wenn wir versuchen zu überprüfen, ob sie wirklich mit den Eigenschaften des Paradigmas übereinstimmt, können wir in erster Linie erfahren, dass jener Erfolg Gadamers jedenfalls nicht plötzlich aus dem Nichts entstand. Was hier gemeint ist, lässt sich zweiteilig darstellen. (1) Der paradigmatische Vorrang der philosophischen Hermeneutik wurde erst Schritt für Schritt nach einer Sequenz von Debatten in der akademischen Welt errungen. Und solche Debatten stellen eben ein Anzeichen dafür dar, dass die philosophische Hermeneutik zu Anfang schon in die Paradigmenkonkurrenz geraten war. Diese Debatten deuten auf eine weitere Tatsache hin, die in der anschließenden Rekonstruktion der Geschichte der Gadamer-Rezeption bewiesen wird: Obwohl es tatsächlich zuvor um die Hermeneutik in der Philosophie lange ruhig geblieben war, beherrschte immer noch implizit eine alte Paradimentheorie das gängige Verständnis des Hermeneutikbegriffes, sodass Gadamers Einführung der Theorie der philosophischen Hermeneutik viele Einwände bei den Anhängern des alten Paradigmas provozierte. (2) Nicht alle Einsichten in der philosophischen Hermeneutik sind von Gadamer selbst direkt erfunden worden, sondern die philosophische Hermeneutik war sozusagen eine Weiterentwicklung einer anderen Theorie. Sie galt zwar gewiss als neue Theorie und bildete sogar ihre eigene kleine Theorienfamilie in der Ahnentafel der Hermeneutik, aber sie sollte als veränderte Abkömmlingstheorie wiederum einer anderen kleinen Theorienfamilie, die sich ebenfalls von jener gängigen alten Paradimentheorie unterschied, entstammen. Eben die Verwandtschaft zwischen der philosophischen Hermeneutik und deren Vorläufertheorie ließ nun die Anhänger der Letzteren die Auffassung der Ersteren wegen der ähnlichen Weltanschauung leichter bzw. besser verstehen. Das trug daher auch zu dem Ergebnis bei, dass Gadamer damals trotz der heftigen Kritik von außen noch viele Anhänger gewann. Um die beiden – sowohl positiven als auch negativen – Seiten der Gadamer-Rezeption zu überprüfen, wird anschließend versucht, den Verlauf dieses Paradigmenwechsels in seiner geschichtlichen Situation ausführlicher zu rekonstruieren.

Laut Gadamer (Vgl. GW2: 425) lässt sich die 20-jährige Entwicklung der deutschen Philosophie nach dem Ende des zweiten Weltkrieges in zwei Phasen unterteilen. Die erste Dekade war eine Phase der wechselseitigen Kommunikation und Rezeption zwischen den deutschen, französischen und englisch-amerikanischen Philosophien, um die geistige Kluft und Zäsur in und vor der Kriegszeit zu

überbrücken. In der zweiten Dekade zwischen 1955 und 1965 entfalteten sich verschiedene neue Entwicklungen des Denkens auf der Basis der geistigen Kommunikation aus der ersten Phase. Die Hermeneutik war auch eine dieser neuen Denkströmungen.

Wir können zuerst von außen sehen, dass die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte von *Wahrheit und Methode* vorwiegend dieser Beschreibung Gadamer entspricht. Gadamer zeigt uns 1975 in seiner „Selbstdarstellung“, dass er um 1950 begann, das Buch als theoretische Rechenschaft seiner langjährigen Auslegungspraxis zu verfassen. (Vgl. GW2: 492) Laut Grondin stellte er zwischen 1955 und 1956 eine kurze Urfassung fertig und trug sie 1958 erstmals öffentlich in einer verkürzten Form in den Gastvorlesungen an der Universität von Louvain vor. (Vgl. Grondin, 1999: 318) Dennoch machten sich damals in Deutschland diese fünf Louvain-Vorlesungen mit dem Titel „Das Problem des historischen Bewußtseins“⁹ nicht bemerkbar. Denn sowohl das Halten der Vorlesungen als auch ihre erstmalige Publikation (1963) geschahen nur auf Französisch – ihre deutsche Auflage wurde erst 2001 veröffentlicht! Diese Vorlesungen sind zwar zweifellos für die Untersuchung der Entstehungsgeschichte von *Wahrheit und Methode* bedeutsam. Sie hatten aber damals in der Tat keinen Einfluss im deutschen Kreis. Dementsprechend lässt sich der Beginn der Wirkungsgeschichte von *Wahrheit und Methode* in Deutschland nur auf 1960, dem Mittelpunkt der erwähnten zweiten Entwicklungsphase der deutschen Philosophie in der Nachkriegszeit, datieren. Auf dieses Werk Gadamer legte man anfänglich, wie gesagt, kein besonderes Gewicht. 1961 und 1962 wurden jeweils nur zwei Rezensionen zu ihm in Zeitschriften veröffentlicht. Ab 1963 veränderte sich der Umstand allmählich, indem immer mehr hervorragende Geisteswissenschaftler dieses Werk kommentierten bzw. kritisierten. Dass *Wahrheit und Methode* 1965 neu aufgelegt wurde, ist ein beachtenswertes Anzeichen nicht nur für eine stärkere Nachfrage nach dem Buch, sondern vor allem auch ein Hinweis auf die Erweiterung des Einflussbereiches des Buches. Seine dritte Auflage kam im Jahr 1972 heraus. Bis dahin hatten seine hermeneutischen Leistungen im deutschsprachigen Raum unverkennbar allgemeine Anerkennung gefunden.

Wenn wir nun die zehnjährige Geschichte der deutschen Philosophie nach 1965 als dritte Phase mit den vorherigen zwei Dekaden-Phasen zusammen betrachten, dann können wir ersehen, wie ein neues Paradigma der Hermeneutik innerhalb von 30

⁹ Die einzelnen fünf Vorlesungen Gadamer waren wie folgt betitelt: „Die erkenntnistheoretischen Probleme der Geisteswissenschaften“, „Reichweite und Grenzen des Werkes von Wilhelm Dilthey“, „Martin Heidegger und die Bedeutung seiner ‚Hermeneutik der Faktizität‘ für die Geisteswissenschaften“, „Das hermeneutische Problem und die aristotelische Ethik“ und „Skizze der Grundlagen einer Hermeneutik“. (Gadamer, 2001)

Jahren entsteht.

Die erste Phase von 1945-1955 scheint auf den ersten Blick nichts mit der Gadamer-Rezeption zu tun zu haben, da *Wahrheit und Methode* noch nicht erschienen war. Diesen ersten Eindruck muss man aufheben, wenn man erkennt, dass der Zeitgeist in dieser Phase Einfluss auf Gadammers Zeitgenossen ausübte und daher ihre anfängliche Rezeptionsweise des Gadammerschen Denkens gewissermaßen bestimmte. Damals herrschten in (West-)Deutschland augenscheinlich die Existenzphilosophie, die kritische Theorie der Frankfurter Schule und der kritische Rationalismus Poppers vor. Das hermeneutische Denken, das den zweiten Weltkrieg überlebte, wurde hingegen beiseitegelassen oder unterdrückt. Trotzdem verstand man den Begriff „Hermeneutik“ immer noch nach dem zuvor gebildeten Verständnis. Dieses Verständnis des Hermeneutikbegriffes wurde dann zu dem Vorverständnis, das die meisten später als ersten Zugang zur philosophischen Hermeneutik Gadammers anwandten, was sich in der nächsten Phase bestätigen lässt.

Die zweite Phase von 1955-1965 ist für das hermeneutische Denken der Anfang einer neuen Belebung. Diese Neubelebung der Hermeneutik wurde in erster Linie in der Theologie und Rechtswissenschaft klar erfahren. Einerseits führten die Marburger Theologen Fuchs und Ebeling Bultmanns Thesen bzgl. des kerygmatischen Sinns des Neuen Testaments und des Sprachgeschehens des Glaubens, die Heideggers existenziale Analyse voraussetzen, weiter aus und verwandten bereits vor der Publikation von *Wahrheit und Methode* eine durch die „existenzialphilosophische Sprache“ entwickelte theologische Hermeneutik als „neue Hermeneutik“. ¹⁰ Andererseits befürwortete der juristische Historiker Betti seit 1954 in Deutschland die „Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre“, um die psychologische Komponente in der Diltheyschen Hermeneutik zu beseitigen und die idealistische Objektivität im Verständnis des Rechts in der juristischen Hermeneutik zu sichern. Trotz des Unterschieds zu Dilthey verließ Bettis allgemeine Hermeneutik jedoch nicht die epistemologische und methodologische Dimension. Daher griff Betti 1962 die philosophische Hermeneutik scharf an, als er in ihr die existenzial-ontologische Dimension und die „Relativierung“ des Verstehens bemerkte. Dagegen war den Marburger Theologen die philosophische Hermeneutik herzlich willkommen, weil sie in ihr auch die erschließende Funktion und Geschichtlichkeit der Sprache im Praktischen sahen. So trennt sich die Gadamer-Rezeption hier in zwei unterschiedliche Wege – ungeachtet dessen, ob und inwiefern die philosophische Hermeneutik dabei missverstanden wird. Der eine Weg ist ontologieorientiert und geht von demselben Heideggerschen Paradigma – der existenzialen Analyse des

¹⁰ Vgl. Stachel, 1968. (Baumgartner & Sass, 1978: 12)

Daseins – aus, so dass Gadamer dort mehr Resonanz finden kann. Der andere Weg orientiert sich an der Epistemologie, beschränkt sich wesentlich noch auf das Diltheysche Paradigma – die Methodologie der Geisteswissenschaften – und führt zur Kritik an Gadamer, sozusagen als Abschied von der objektiven Methode. Die beiden Wege der Gadamer-Rezeption repräsentieren genau die zwei Seiten des Paradigmenwechsels der Hermeneutik in der dritten Phase von 1965-1975.

Die dritte Phase lässt sich als Anfang der Blütezeit der Hermeneutik begreifen. Sie war nicht nur angefüllt mit Debatten zwischen den beiden hermeneutischen Paradigmen, sondern auch mit verschiedenen Arten der Entwicklung der hermeneutischen Theorien. Zunächst wurde 1967 die Kritik an dem neuen Paradigma der Gadammerschen Hermeneutik von Vertretern des alten Paradigmas der Schleiermacher-Diltheyschen Tradition weitergeführt, und zwar diesmal von dem Literaturtheoretiker Hirsch in *Validity in Interpretation*. Hirsch warf Gadamer vor, dass er den Unterschied zwischen der Intention des Autors und der Auslegung des Lesers, zwischen dem eigenen Sinn einer Textstelle und deren angeregter Bedeutsamkeit einfach verwische. Hierauf zielt genau die Überzeugung jenes alten Paradigmas, dass nur die *mens auctoris* als Norm für das richtige Verständnis des Textes gelten kann. Diese Norm ist aber für das neue Paradigma nicht *prima facie*, um einen Text zu verstehen. Sie beinhaltet nicht nur die Herabsetzung der Autorität des Autors, sondern auch eine neue Wesensbestimmung des Verstehens. Interessanterweise wurde dieser Punkt von Habermas gleichfalls übersehen. Als Habermas 1967 in *Zur Logik der Sozialwissenschaften* an der philosophischen Hermeneutik kritisierte, dass die hermeneutische Erfahrung nur die Autorität der Tradition nochmals versichern würde, fasste er den Sinn der sogenannten „hermeneutischen Erfahrung“ in der Tat als die Reproduktion der Intention des Autors auf. (Vgl. § 2.2.2) Insofern sah er die philosophische Hermeneutik ebenfalls durch die Brille des erwähnten alten Paradigmas – auch wenn er eine Abneigung gegen es empfand – und verkannte daher deren Grundzüge. Außer den Kritiken bekam Gadamer auch neue Unterstützung. Der Germanist Jauss forderte 1967 in *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* ein neues literaturwissenschaftliches Paradigma, das als „Rezeptionsästhetik“ bezeichnet wurde. Jauss übernahm Gadamers Prinzip der Wirkungsgeschichte als eine „Anwendung der Logik von Frage und Antwort auf die geschichtliche Überlieferung“, um die „produktive Funktion des fortschreitenden Verstehens“ zu betonen. (Vgl. Jauss, 1969: 45) Der hier durchgeführte Perspektivenwechsel vom reproduktiven zum produktiven Verstehen entspricht genau Gadamers Aussage, dass jedes Verstehen immer ein anderes ist. Trotzdem erfasste Jauss Gadamers anderes Prinzip der Horizontverschmelzung einfach als Wiedererkennung des Klassischen, nämlich als

Reproduktion der vorbildhaften Tradition, so dass er in der philosophischen Hermeneutik einen Widerspruch hinsichtlich der Verstehenstheorie sah. (Vgl. Jauss, 1969: 46ff.) Die drei obigen Beispiele bringen uns zu der Erkenntnis, dass es während der Entstehung eines neuen Paradigmas schon viele Missverständnisse gibt – aus welchen Standpunkten auch immer sie entstanden sind. So braucht ein neues Paradigma die Verfeinerung seines theoretischen Systems, um die ihm gegenüber geäußerten mannigfaltigen Kritiken bzw. Missverständnisse zu beseitigen. Was Gadamer als Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit Hirsch, Habermas, Jauss u. a. in und nach der dritten Phase getan hat, ist nichts anderes als eine Verbesserung und Erweiterung des Systems der philosophischen Hermeneutik. Und das Hauptergebnis tritt nun im zweiten Band seiner *Gesammelten Werke* als Ergänzung zu *Wahrheit und Methode* zutage.

Der Auffassung Kuhns zufolge können wir die dritte Phase der Nachkriegszeit als Periode des Vorparadigmas für die philosophische Hermeneutik sehen. Denn sie ist „regelmäßig durch häufige und tiefgehende Diskussionen über gültige Methoden, Probleme und Lösungsgrundsätze gekennzeichnet, obwohl diese eher dazu dienen, Schulen zu definieren als Übereinstimmung herbeizuführen“ (Kuhn, 1996: 47f., dt. Übersetzung nach H. Vetter). Wir können jene dritte Phase zudem die Periode der Paradigmenkonkurrenz nennen, weil in ihr die Auseinandersetzung zwischen altem und neuem Paradigma noch nicht entschieden ist und die beiden Kopf an Kopf zu sein scheinen. Jedenfalls erfreute sich die philosophische Hermeneutik nach der dritten Phase großer Beliebtheit, wohingegen die traditionelle Hermeneutik im Vergleich dazu unpopulärer geworden ist. Trotzdem sind die letztere und deren Kritik an der ersteren immer noch nicht verschwunden.¹¹ Darum gibt es für die philosophische Hermeneutik, wenn sie als Paradigma anerkannt wird, kaum eine klare Begrenzung zwischen der Periode der Normalwissenschaft und der wissenschaftlichen Revolution.

1.2.2 Die notwendige Klärung der Fragestellung der ontologischen Wende der Hermeneutik im Hinblick auf die Verfeinerung der philosophischen Hermeneutik

Dass die philosophische Hermeneutik sich stets in der Paradigmenkonkurrenz befindet, deutet an, dass sie Bedarf an der Verfeinerung ihres theoretischen Systems hat. Dementsprechend ist Gadamers Arbeiten nach *Wahrheit und Methode* eigentlich nichts anderes als die Systematisierung seiner hermeneutischen Theorie – mit Figals Worten, als „Ergänzung, Modifikation, in mancher Hinsicht auch Selbstkritik seiner

¹¹ In jüngster Zeit z.B. hat Krämer seine kritischen Bemerkungen zu Gadamers Hermeneutik beharrlich erneut. (Vgl. Krämer, 2007)

[...] *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*“ (Vgl. Figal, 2007: 1)

Selbst innerhalb seiner Theorie gibt es den immanenten Bedarf an systematischer Verfeinerung. Denn die Absicht des theoretischen Entwurfs Gadamers zielt auf die „Universalität der hermeneutischen Erfahrung, die von jedem Ausgangspunkt aus erreichbar sein muß, wenn sie eine universale Erfahrung sein soll“ (GW2: 1). Er behauptet also, dass die „hermeneutische Dimension“ neben den Erfahrungen von Kunst und Geschichte außerdem noch „das gesamte Verfahren der Wissenschaft“ umfasst. (Vgl. GW2: 226) Mit dieser Behauptung, die als der sogenannte „Universalitätsanspruch der Hermeneutik“¹² gilt, verpflichtet Gadamer sich zu erklären, worauf der universale Aspekt der Hermeneutik gründet und inwiefern dieser besonders im Feld der Naturwissenschaften auch gelten kann – was Gadamer in *Wahrheit und Methode* aber nicht klar bzw. überzeugend genug dargestellt hat.

Der in *Wahrheit und Methode* vorliegende hermeneutische Entwurf Gadamers bedarf sicher einer Verfeinerung. In der vorliegenden Arbeit wird das Bedürfnis der Verfeinerung nur auf eine klarere Artikulierung des Systems der philosophischen Hermeneutik beschränkt und nicht auf die Erweiterung ihres Geltungsbereichs bezogen. Denn in Anbetracht der Gadamer bisher entgegengebrachten Missverständnisse ist es dringend erforderlich, die Begründung und Schlüssigkeit des ganzen Systems zu erklären, damit einerseits die Grundlegung der philosophischen Hermeneutik systematisch begriffen werden kann, und andererseits Gadamers Gegner sich nicht erneut mit falschen Argumenten gegen ihn wenden. Das betrifft hier vor allem Gadamers Universalitätsanspruch der Hermeneutik. Dieser Universalitätsanspruch basiert laut Gadamer auf der „spekulativen Seinsart der Sprache“. (Vgl. GW1: 478f.) Er betrachtet demnach das „menschliche Weltverhältnis“ als „sprachlich und damit verständlich“, so dass er daraus den Schluss ziehen kann: „Hermeneutik ist, wie wir sahen, insofern *ein universaler Aspekt der Philosophie* und nicht nur die methodische Basis der sogenannten Geisteswissenschaften.“ (Vgl. GW1: 479) Gadamer nennt diese neugewonnene hermeneutische Fragestellung „die ontologische Wendung der Hermeneutik“ (Vgl. GW1: 385, 481). Diese ontologische Wende ist sehr charakteristisch für Gadamers philosophische Hermeneutik, wenn wir sie mit der traditionellen Hermeneutik vergleichen. Dennoch wird der Inhalt dieses bekannten Charakterzugs oft verkannt, wenn man nicht richtig wahrnimmt, dass es hier eigentlich um den Paradigmenwechsel geht. Man interpretiert die philosophische Hermeneutik folglich leicht mit Hilfe des alten Ideensystems, aus dem die traditionelle Hermeneutik sich

¹² Vgl. Habermas, 1971.

ausbildet, und ignoriert daher die Verwandlung der begrifflichen Kategorien bzw. der Weltanschauung beim neuen Paradigma. Zudem ist es auch unangemessen, wenn man die ontologische Wende der Hermeneutik nur in einer simplen Weise als Wandel Gegenstandes von der epistemologischen zu der ontologischen Orientierung versteht. Denn hier wirkt auch eine ganz andere Sprachanschauung als in der traditionellen Hermeneutik. Genauer gesagt ist jene besondere Sprachanschauung in der Tat der Kern der ontologischen Wende. Ohne sie wird die Gadammersche Ontologisierung der Hermeneutik lediglich als antirealistisch angesehen. Es liegt darum für die Verfeinerung der philosophischen Hermeneutik auf der Hand, dass diese Sprachanschauung als Begründung der ontologischen Wende der Hermeneutik auch deutlich artikuliert werden muss.

1.3 Das Verfahren der vorliegenden Arbeit

Die vorliegende Arbeit macht es sich zur Aufgabe, die ontologische Wende der Hermeneutik in der dynamischen Geschichte der Hermeneutik zu klären. Sie besteht aus drei Abschnitten.

Der erste Abschnitt beinhaltet zwei Kapitel. Das erste Kapitel stellt für die Forschung der Geschichte der Hermeneutik, wie oben schon gezeigt, einen neuen Metarahmen der Geschichtsschreibung vor, um darin der Entstehung der philosophischen Hermeneutik und der Möglichkeit ihrer Entwicklung gerecht zu werden. So lässt sich eine adäquate Basis dafür gewinnen, die Grundlegung der philosophischen Hermeneutik, die den Universalitätsanspruch der hermeneutischen Erfahrung trägt, sowohl systematisch als auch geschichtlich zu untersuchen. Das zweite Kapitel setzt sich hauptsächlich mit einem Grundsatz der philosophischen Hermeneutik auseinander, um ihre oft missverstandene Sprachtheorie zu erklären und dabei diese als entscheidenden Angelpunkt für die ontologische Wende der Hermeneutik hervorzuheben. Sein, Verstehen und Sprache werden in dieser Sprachtheorie als eine ontologische Einheit aufgefasst und nicht mehr wie im sprachlichen Konventionalismus als voneinander getrennt bestimmt.

Der zweite Abschnitt umfasst ebenfalls zwei Kapitel (Kap. 3 und 4) und strebt an, geschichtlich und textnah zu erforschen, ob sich die ontologische Wende der Hermeneutik bereits bei Heidegger vollendet, und nicht erst bei Gadamer. Dadurch wird sowohl die hinter ihr stehende ontologische Auffassung als auch Gadammers Heidegger-Rezeption erhellt. Da Heideggers Denken über die Hermeneutik in seiner frühen und späten Periode jeweils differiert, wird die hiesige Erforschung des Problems der Vollendung jener ontologischen Wende dementsprechend zweigeteilt

durchgeführt.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich exklusiv mit der hermeneutischen Theorie des frühen Heidegger und versucht, seine Verstehens- und Sprachtheorie samt der ontologischen Einstellung ausführlich zu analysieren. Besonders wichtig ist, dass Heideggers existenziale Analyse der Eigentlichkeit in dem theoretischen System der Hermeneutik des Daseins hervorgehoben und erörtert werden muss. Denn sie ist der Schlüssel zur Aufdeckung derjenigen eigentlichen Denktendenz des frühen Heidegger über Hermeneutik, der die phänomenologische Methode der Reduktion zugrunde liegt. Da Gadamer vor allem die phänomenologische Methode der Konstruktion von Heidegger übernimmt, können wir auf dieser Erkenntnis basierend eine deutliche Differenz zwischen der Hermeneutik Gadamers und der des frühen Heidegger nachweisen.

Das vierte Kapitel setzt sich mit dem späten Heidegger auseinander, und zwar mit seinen Einstellungen zu Wahrheit, Sprache und Mensch. Wir werden sehen, dass die Wahrheits- und die Sprachauffassung des späten Heidegger eine parallele Struktur haben, in der sich sein Projekt, durch die Rückkehr zum ursprünglichsten Phänomen das eigentliche Seinsverständnis zu erreichen, widerspiegelt. Um das Sein endgültig zu verstehen, benötigt der Mensch gemäß jener Struktur eine radikale Verwandlung von dem entschlossenen Dasein in das gelassene Da-sein. Die Erörterung seiner Einstellungen zu Wahrheit, Sprache und Mensch zeigt uns, dass hier für den späten Heidegger grundsätzlich nur die phänomenologische Reduktion vorherrscht, die den hermeneutischen Bezug auf das Sein ermöglicht. Schließlich wird die Differenz zwischen ihm und Gadamer hinsichtlich der Wahrheitstheorie, der Sprachanschauung und des Menschenbildes analysiert. Daraus folgt, dass sich Gadamers philosophische Hermeneutik, systematisch betrachtet, bereits deutlich von dem Denken des späten Heidegger unterscheidet.

Das Gesamtergebnis des zweiten Abschnitts ist ausreichend, um zu beweisen, dass weder der frühe noch der späte Heidegger die ontologische Wende der Hermeneutik vollendet, auch wenn die ‚beiden Heidegger‘ zweifelsohne jeweils einen Beitrag zu ihr leisten. Denn die Einheit von Sein, Verstehen und Sprache fehlt den ‚beiden Heideggern‘ immer noch: Beim frühen Heidegger kommt nur die Einheit von Sein und Verstehen vor, während beim späten Heidegger hauptsächlich die Einheit von Sein und Sprache zu sehen ist.

Der dritte Abschnitt will erklären, wie sich Gadamers Heidegger-Rezeption insgesamt als eine neue Theorienversion der Heideggerschen Hermeneutik(en) – und zwar als die philosophische Hermeneutik – konsequent darstellen lässt. Indem

Gadamer's Methode der phänomenologischen Interpretation, nach der er Gespräche mit der Geschichte der Philosophie führt, und seine Aristoteles-Interpretation, die hauptsächlich von dem Begriff „φρόνησις (praktisches Wissen)“ handelt, im Zusammenhang mit seiner Heidegger-Rezeption untersucht werden, kommen wir zu der zulässigen Begründung für die Gadamer'sche Verknüpfung der ‚beiden Heidegger‘. Genau bei dieser Verknüpfung vollendet sich die ontologische Wende der Hermeneutik. Bis dahin wird die Gesamtdarstellung dieser ontologischen Wende schließlich zum Zweck der Verfeinerung der philosophischen Hermeneutik klarer artikuliert und kompletter dargelegt.

2. Die sprachphilosophische Grundlage der ontologischen Wende der Hermeneutik

2.1 Die Hermeneutik im Paradigmenwechsel

Um die ontologische Wende der Hermeneutik genau zu erörtern, können wir zunächst prüfen, wo in der Geschichte der Hermeneutik sie genau zu positionieren ist. Dazu müssen wir zuvor die Entwicklungsgeschichte der hermeneutischen Theorien kurz, aber umfassend beschreiben.

Da die Geschichte der Hermeneutik hier als die Entwicklung der Konkurrenz zwischen Theorien innerhalb der Geisteswissenschaften begriffen wird, kann man sie eigentlich aus dem jeweiligen Blickwinkel der verschiedenen Kleinfamilien der hermeneutischen Theorien betrachten, so dass unterschiedliche Beschreibungsweisen der Geschichte der Hermeneutik auf Grund von verschiedenen Betrachtungspunkten entstehen können. Dies bedeutet jedoch nicht, dass wir die geschichtlichen Wellen der hermeneutischen Theorien und die Route der Veränderung dieser Wellen nicht sachgemäß beschreiben können. In jedem Zeitalter gibt es gewiss eine bzw. einige hermeneutische Theorien, die gängig sind, manche dagegen nicht. Wenn man vor allem hinsichtlich der gängigen Hermeneutiken den Verlauf der Geschichte der Hermeneutik verfolgt, stößt man deutlich auf eine Route der Veränderung, die die Denktendenz jedes Zeitalters widerspiegelt. Laut Ricoeur lässt sich diese Route in zwei Phasen unterteilen: (i) von der regionalen Hermeneutik zur generellen Hermeneutik, und (ii) von der Epistemologie zur Ontologie. (Vgl. Ricoeur, 1978) Wenn man nun ein Leitmotiv sucht, um diese beiden Entwicklungsphasen der Hermeneutik zusammen unter einer gemeinsamen Tendenzrichtung zu begreifen, darf man sich auf den Leitsatz der Universalisierung verlegen. Denn dieser Leitsatz führt uns schließlich zum Universalitätsanspruch Gadammers, bei dem die ontologische Wende der Hermeneutik deutlich gesehen werden kann.

2.1.1 Der erste Paradigmenwechsel: Von der Spezialhermeneutik zur Allgemeinhermeneutik

Früher wurde Hermeneutik als die **Kunst der Auslegung** angesehen. Sie wurde als Technik nur dann angewandt, wenn man bei der Lektüre von klassischen, juristischen oder heiligen Schriften auf Verständnisprobleme traf. Es ging um sachspezifische Texte. Deshalb wurde damals das Verständnisproblem in der Alltagssprache, in der man „eindeutig“ untereinander kommunizieren kann, aus der hermeneutischen Diskussion ausgeschlossen (Vgl. Seiffert, 1992: 12f.). Bis zur

Romantik blieb eine solche Einstellung im Prinzip noch unverändert. Beispielsweise stellt Schleiermacher fest, dass nicht alle Reden Gegenstand der Hermeneutik seien. Er ordnet alle Reden zwischen zwei Polen ein, d.h. zwischen dem Nullwert (dem Gemeinen) und dem Absoluten (dem Genialen); je mehr eine Rede zum Gemeinen tendiert, desto weniger benötigt sie die Kunst der Auslegung (Vgl. Schleiermacher, 1993: 82f.). Insofern gilt die Hermeneutik als Methodik, um das Verständnis des Textes zu erreichen.

Schleiermacher – als anerkannter Gründer der modernen Hermeneutik – unterscheidet sich von seinen Vorgängern zuerst einmal darin, dass er das Ziel zur Erreichung des Verständnisses anders interpretiert. Unter der Erreichung des Verständnisses versteht er nicht so sehr die Beseitigung des **Unverständnisses** als die des **Missverständnisses**. (Vgl. GW1: 188) Um die Aufgabe der Beseitigung des Missverständnisses zu bewältigen, stellt Schleiermacher eine universalere Theorie der Hermeneutik vor. In Hinsicht auf den Prozess der Universalisierung der Hermeneutik liegt Schleiermachers Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik darin, dass er ein Paradigma der hermeneutischen Theorie aufstellt, das die Wende von der sachspezifischen zur allgemeinen Hermeneutik fördert. Im Vergleich zu den vergangenen Spezialhermeneutiken ist nun die Schlüsselfrage der Hermeneutik nicht mehr, wie man einen bestimmten Text versteht, sondern, wie man jeden Text – mündlich und schriftlich – versteht. Diese Wende stellt sich zweifach dar. (1) Verallgemeinerung des hermeneutischen Gegenstandes: Nicht nur bestimmte Schriften, sondern auch alle schriftlichen Texte und mündlichen Reden lassen sich als Gegenstände der hermeneutischen Diskussion sehen (Vgl. Schleiermacher, 1993: 91f.). (2) Verallgemeinerung des hermeneutischen Prozesses: Die hermeneutischen Regeln werden allgemein verwendet, um alles Unverständliche oder alle Missverständnisse zu beseitigen; sie sind nicht mehr Aggregat von Observationen, nur um spezielle Verständnisprobleme zu lösen (Vgl. Schleiermacher, 1993: 75f., 85f.).

Hinsichtlich des hermeneutischen Prozesses hat Schleiermacher ferner für das hermeneutische Vollziehen eine systematischere Methode vorgestellt. Er unterteilt sie in zwei Momente der Interpretation, nämlich in die grammatische und die psychologische Auslegung, um jeweils die Beziehung des einzelnen Textes zur Ganzheit der Sprache und die Beziehung zum ganzen Geist des Urhebers zu bearbeiten. Aber das „Verstehen ist nur ein Ineinandersein dieser beiden Momente (des grammatischen und psychologischen)“ (Schleiermacher, 1993: 79), darum sind alle Probleme der Auslegung zugleich auch Probleme des Verstehens. Genau wie Gadamer kommentiert, ist es nun erkennbar, dass alles Verstehen immer schon Auslegen ist (Vgl. GW1: 188; 1995: 10). Da das komplette Verständnis des Textes auf

diesem doppelten Kreisverhältnis von Einzelem und Ganzem beruhen muss, liegt die Aufgabe der Hermeneutik darin, gleichzeitig die Rede und den Gedankengang nachzukonstruieren (Vgl. Schleiermacher, 1993: 18ff.). Dabei ist Schleiermachers eigenartiger Beitrag zur Hermeneutik die Einführung der psychologischen Interpretation (Vgl. GW1: 190), die das Talent des Verständnisses der einzelnen Person beinhaltet, nämlich die Divination der subjektiven inneren Eigentümlichkeiten des Autors (Vgl. Schleiermacher, 1993: 81f.). Die Durchführung der psychologischen Interpretation schließt drei Momente ein: das Sichversetzen in das ganze Gemüt des Autors, das Zurückführen auf das Redeverfahren des Autors und das Rekonstruieren seines ursprünglichen Gedankengebildes. Obwohl sich die psychologische und die grammatische Interpretation in Wahrheit aufeinander beziehen und sich ergänzen, ist es unter der psychologischen Auslegung klar bestimmt, dass jedes Gedankengebilde als Abschnitt eines einzelnen Lebens verstanden wird und durch die Divination wieder erlebt werden kann. Was man hier verstehen soll, ist dann keine **gemeinsame Sache**, sondern nur **individuelles Denken**. (Vgl. GW1: 192ff.)

Von der Romantik an beherrschte die Allgemeinhermeneutik, die die auf der Schleiermacherschen Divinationstheorie beruhende psychologische Auslegung als ihr Hauptverfahren sah, die Universalisierung der Hermeneutik. Auch als Dilthey später versuchte, die Hermeneutik als methodologische Grundlage aller Geisteswissenschaften vorzustellen und damit die Tragweite der Hermeneutik zu erweitern, wich er nicht von dem Paradigma Schleiermachers ab¹.

2.1.2 Der zweite Paradigmenwechsel: Von der Allgemeinhermeneutik zur hermeneutischen Philosophie

Die Universalisierung der Hermeneutik beschränkt sich aber nicht nur auf das Paradigma Schleiermachers. Seit Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts konzentriert sich die Entwicklung der Hermeneutik weiterhin auf die Frage nach der Grundlage oder dem Wesen des Verstehens. Es verändert sich somit also auch die Schlüsselfrage der Hermeneutik. Nun steht nicht mehr im Vordergrund, wie man jeden Text versteht, sondern wie man das Verstehen versteht. Mit anderen Worten stellt sich also die Frage: Was ist das Verstehen? Die Hermeneutik kann darum nunmehr als **Lehre vom Verstehen** bezeichnet werden. Als Analyse des Verstehens wird sie so zum Ausgangspunkt, von dem aus die Geisteswissenschaften nach Dilthey von ihrem Geltungsproblem erlöst werden können. Diese neue Denkrichtung, die den Begriff der Hermeneutik erweitert, wird hermeneutische Philosophie genannt. Bezeichnend für

¹ Gadamer sieht Diltheys Hermeneutik sogar als eine Verengung der Hermeneutik Schleiermachers. Vgl. GW1: 183.

ihren Charakter ist folgender Universalitätsanspruch, den Pöggeler kurz darstellt: „Die philosophischen Denkweisen sind vor allem hermeneutisch“. (Vgl. Pöggeler, 1972: 10ff., 56) Hierbei wird betont, dass alles Seiende uns gegeben und nur denkbar ist, sofern es durch Sprache vermittelt wird.

Die Charakteristik der hermeneutischen Philosophie können wir ausführlicher erklären, indem wir versuchen, folgende zwei Fragen zu beantworten: (1) In welchem Sinne ist sie eine **Philosophie**? (2) Wieso gilt sie noch als **hermeneutisch**?

(1) Aus folgenden zwei Gründen ist sie eine Philosophie: Zum einen ist es das Ziel des philosophischen Denkens, der Wahrheit der Sachen auf den Grund zu gehen. Es begnügt sich also nicht mit der subjektiven Meinung des Individuums. Schleiermachers Hermeneutik zielt darauf ab, Motive und Erlebnisse eines anderen Individuums zu verstehen, nämlich die Meinungen des anderen zu rekonstruieren. Dabei ist es eigentlich nicht unbedingt von Interesse, ob jene Meinungen wirklich der Wahrheit der Sachen entsprechen. Deshalb kann diese Hermeneutik den Ansprüchen an eine Philosophie nicht genügen und folglich nicht als eine solche gelten. Dagegen hält die neue hermeneutische Denkrichtung zwar auch die Meinung jedes anderen für wichtig, aber sie legt größeres Gewicht auf das Verständnis der **gemeinsamen Sache**. Diese Verschiebung der Betonung in der Hermeneutik zeichnet also ein Streben zur Wahrheit aus. Zum anderen ist nun diese neue Hermeneutik nicht mehr nur eine Methodologie, um einen Auslegungsprozess zu führen, sondern bemüht sich um eine systematische Theorie über das Verstehen, d. h. um die philosophische Grundlegung des Verstehens. Da diese Hermeneutik bei ihrer theoretischen Systematisierung auch das damit zusammenhängende epistemologische und ontologische Problem behandeln muss, erweitert die Hermeneutik ihre Tragweite sozusagen zur Philosophie. Sie ist auch eine Philosophie in dem Sinne, dass sie als Kollektivum oder gemäß dem Wittgensteinschen Begriff der Familienähnlichkeit alle philosophischen Theorien mit verschiedenen Standpunkten, die jeweils eine systematische Erklärung für die Welt suchen, mit einschließt.

(2) Die hermeneutische Philosophie bleibt aus zwei Gründen eine Art Hermeneutik: Obwohl sie eine auf das Verständnis der Sache abzielende Theorie ist, schließt das nicht automatisch die Individualität jeder Meinung aus. Die hermeneutische Philosophie bewahrt noch die Behauptung, dass das Verständnis der Sache und dessen Gültigkeit erst durch die **individuelle Auslegung** erlangt wird. Hier ist der Unterschied zur Allgemeinhermeneutik, dass das Verstehen nun als Seinsweise des Menschen angesehen wird und nicht bloß als subjektiv bewusste Handlung, die man willkürlich ausführen kann. Dabei kann man diese weitere Universalisierung der Hermeneutik als eine Erweiterung des Verstehens auf ontologischer Dimension sehen.

Zum anderen scheint zwar der Gegenstand der hermeneutischen Philosophie nun nicht unbedingt mit der Sprache zu tun haben zu müssen, weil sie ihren auszulegenden Gegenstand vom sprachlichen Text auf alle Dinge ausdehnt. Aber in einem bestimmten Sinn ist ihr Gegenstand auch sprachlich wie bei der Allgemeinhermeneutik, weil **jedes Verständnis sprachlich bestimmt wird**. Dies heißt nicht nur, dass jede Auslegung der Sache durch die Sprache geleistet werden muss, sondern auch, dass jedes Verständnis der Sache durch die Sprache erlangt werden muss. Der Verstehensprozess der Sache ist wie die Lektüre eines Textes. Die hermeneutische Philosophie ist insofern noch eine Hermeneutik.

2.1.3 Gadamer's philosophische Hermeneutik als neues Paradigma und die ontologische Wende

Gadamer, der als ein Vertreter der hermeneutischen Philosophie gilt, führt in seinem 1960 veröffentlichten Meisterwerk *Wahrheit und Methode* eine neue Theorie in die Geschichte der Hermeneutik ein und nennt sie „philosophische Hermeneutik“. Nachdem er in den folgenden Jahren an Debatten mit Betti, Hirsch, Habermas u. a. teilgenommen hatte, begann seine philosophische Hermeneutik nun nach und nach die Allgemeinhermeneutik Schleiermachers zu ersetzen und zum Paradigma der Hermeneutik zu werden.

Ein wichtiger Faktor für den Paradigmenwechsel liegt darin, dass man allmählich die folgende Behauptung akzeptiert: Neben Verstehen und Auslegen ist das Anwenden auch ein unerlässlicher Bestandteil des hermeneutischen Vorgangs (Vgl. GW1: 314; 1995: 10). Mit anderen Worten ist die Anwendung keine zufällige Handlung, die dem Verständnis nachfolgt; alles Verstehen ist immer schon von Anfang an Anwenden. In diesem Sinn bedeutet Anwendung zunächst nicht ein auf etwas Anderes angewandtes Textverständnis, sondern vielmehr ein auf den Verstehenden selbst angewandtes Verständnis. Denn der Verstehende muss den Text auf seine konkrete hermeneutische Situation beziehen, wenn er überhaupt erst etwas verstehen will (Vgl. GW1: 329). Darüber hinaus gilt die Meinung des Anderen im Text erst für ihn, wenn sie durch seine eigene Auslegung aufgedeckt wird. Eine derartige Ansicht, die das Verstehen mit dem Auslegen und dem Anwenden in Verbindung bringt, sucht mittels des Gesprächs mit dem Anderen die Verständigung über eine Sache zu erreichen, und damit den Horizont des Textes und den des Verstehenden verschmelzen zu lassen. Die Vollendung des Verstehens bedeutet eine Verschmelzung der Horizonte, deren Medium die Sprache ist.

Gadamer zeigt in *Wahrheit und Methode* die dreieinige Verstehensstruktur der

hermeneutischen Prozesse hauptsächlich durch sein Gespräch mit überlieferten Texten. Diese Struktur beschränkt sich laut Gadamer jedoch nicht auf das Verständnis in den Geisteswissenschaften. Da jede Erfahrung in dem auslegenden Verstehen zur Sprache kommen kann, soll die hermeneutische Struktur des Verstehens vielmehr in allen Wissenschaften vorherrschen, die auf dem menschlichen Verständnis beruhen. Sie steckt darum auch im Bereich der Naturwissenschaften. Daraus schließt Gadamer auf die Universalität des hermeneutischen Problems und bildet ein für einen breiteren Bereich geltendes, universaleres System der Hermeneutik.² Demnach basiert die Universalität der hermeneutischen Erfahrung darauf, dass die Sprachlichkeit des In-der-Welt-Seins den ganzen Bereich unserer Erfahrung darstellen kann, so dass die im Verstehen geschehende Verschmelzung der Horizonte als die eigentliche Leistung der Sprache gilt (Vgl. GW1: 383). Laut Gadamer hat Hermeneutik eine **ontologische Wendung** erfahren, indem die Sprache zum Zentrum der Hermeneutik gerückt und als das Wesen des Verstehens angesehen wird. Sie widmet sich nun einer ontologisch-phänomenologischen Deskription für jedes Phänomen des Verstehens, daher beschränkt sie sich nicht mehr auf die methodische Kunst der korrekten Auslegung. So geht Gadamers magnum opus im dritten und letzten Teil auf das Problem der **Sprachlichkeit des Verstehens** ein, um der philosophischen Hermeneutik eine Sprachphilosophie zugrunde zu legen (Gadamer, 1995: 13, 29f.).

Die philosophische Hermeneutik ist als neues Paradigma gewiss nicht unumstritten. Seitdem der Universalitätsanspruch der Hermeneutik von Gadamer aufgestellt worden ist, setzen sich Wissenschaftler heftig mit ihm auseinander. Beispielsweise kam eine Streitfrage um den wesentlichen Gründer der hermeneutischen Universalität vor: Pöggeler schreibt diese der ontologischen Wende zugrunde liegende Universalität nicht dem Erfolg Gadamers zu, sondern eher dem Heideggers, da dieser die ontologische Analyse des menschlichen Alltagslebens als seinen Ausgangspunkt bestimmte. Im Gegenteil verenge Gadamer lediglich die Fragestellung Heideggers auf ein hermeneutisches „Bewusstsein“ (Vgl. Pöggeler, 1972: 36ff.). Zudem wurde auch an dem Geltungsbereich des Universalitätsanspruches Kritik geübt. Zum Beispiel könne die hermeneutische Erfahrung laut Habermas weder alle menschlichen Erfahrungen umfassen, noch die Erfahrung der Pseudokommunikation im zwangsintegrierten Bewusstsein einsehen. Darum bringe die hermeneutische Erfahrung sich nicht zur universalen Geltung (Vgl. Habermas, 1971: 158). Die Differenzen beim Verständnis des Universalitätsanspruches basieren m. E. eigentlich auf unterschiedlichen Interpretationen der ontologischen Wende und ihrer sprachtheoretischen Grundlage.

² Gadamer bezeichnet deswegen seine philosophische Hermeneutik auch als „universale Hermeneutik“. Vgl. GW1: 480.

Angesichts einer derartigen Vielstimmigkeit ist die Fragestellung und Erklärung der ontologischen Wende möglicherweise der elementare Ausgangspunkt der Auseinandersetzung bezüglich des Universalitätsanspruchs. Deswegen wird zunächst in diesem Kapitel die Frage erörtert, unter welchen Bedingungen die ontologische Wende möglich ist.

2.2 Der Grundsatz der philosophischen Hermeneutik

Im dritten Teil von *Wahrheit und Methode* widmet sich Gadamer der ontologischen Wende der Hermeneutik. Damit umfasst die Hermeneutik durch die Fragestellung nach dem Phänomen der Sprache nun auch die ontologische Dimension. Gadamer untersucht darin, mit Kant gesprochen, die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens und will deshalb nicht mehr eine rein methodische Auslegungskunst aufweisen. Durch diese Wende wird Hermeneutik eine Philosophie bzw. eine hermeneutische Philosophie, denn nun ist alles Verständnis der Sache eine Interpretation, und alle Interpretation ist durch Sprache geschaffen. Laut Gadamer ist der sprachliche Ausdruck grenzenlos und hält Schritt mit der Universalität der Vernunft (Vgl. GW1: 405; GW2: 116, 439f.). Gadamer definiert diese Wende mit seinem berühmten Leitwort, „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“, und bezeichnet es als Grundsatz seiner philosophischen Hermeneutik. Anschließend legt er dieselbe Formel ausführlicher so aus: „Das hermeneutische Phänomen wirft hier gleichsam seine eigene Universalität auf die Seinsverfassung des Verstandenen zurück, indem es dieselbe in einem universellen Sinne als Sprache bestimmt und seinen eigenen Bezug auf das Seiende als Interpretation.“(GW1: 478) Durch diese Doppelbestimmung werden also Sein, verstehendes Denken und Sprache zur Einheit verknüpft.

Diese bekannte Formel scheint leicht verständlich zu sein, aber tatsächlich entwickeln daraus verschiedene Wissenschaftler unterschiedliche Interpretationen, die jeweils unterschiedliche Sprachansichten in sich tragen. Um den tatsächlichen Sinn der Formel richtig hervorzuheben, lohnt es sich deswegen sehr, sich mit solchen Interpretationen auseinanderzusetzen. Im Folgenden werden sie durch grammatische Analytik in sechs mögliche sprachtheoretische Einstellungen unterteilt und jeweils hinsichtlich ihres Verständnisses (oder Missverständnisses) in Bezug auf Gadamers Theorie erörtert.

2.2.1 Elementare Erläuterung des Grundsatzes mittels der grammatischen Auslegung

Die Verschiedenheit der Interpretationen spiegelt sich zuerst darin wider, wie man den Nebensatz der Formel „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ auslegt. Der Nebensatz „... das verstanden werden kann ...“ lässt sich grammatikalisch auf zwei Weisen lesen.³ Zum einen kann er als **erläuternder Relativsatz** angesehen werden, um die Bedeutung des Subjekts des Hauptsatzes erläuternd zu ergänzen. Ohne diesen bleibt die Extension des Subjektes unbeeinflusst. Zum anderen kann man ihn als **bestimmenden Relativsatz** betrachten, der dasselbe Subjekt so beschränkt, dass sich die Extension des Subjektes verändert. Wenn wir nun nach jener ersten Ansicht den Nebensatz lesen, ist das Subjekt ‚Sein‘ des Hauptsatzes schlechthin Sprache; in der zweiten grammatischen Auslegung deutet dieses Subjekt dann nicht auf alles Sein, sondern nur auf **das Sein**, das verstanden werden kann (Vgl. Grondin, 2001a: 102). Unterschiedliche Lesarten des Nebensatzes führen dementsprechend zu verschiedenen Bedeutungen. Welche Lesart geeigneter ist, soll nach der inneren Konsistenz der Theorie Gadamer – von dem einheitlichen Ganzen der philosophischen Hermeneutik her – beurteilt werden.

Folgt man der zweiten Lesart, die den Nebensatz als bestimmenden Relativsatz betrachtet, besagt die Formel, dass Sprache ihre Grenze hat und deswegen nicht alles Sein einschließt. In der Konsequenz heißt dies auch: Es gibt einiges nicht verstandenes Seiendes, und dieses Unverstandene wird nicht von der Sprache erfasst. Dies ist auf den ersten Blick unpassend gegenüber dem Universalitätsanspruch der Hermeneutik, weil diese Lesart das Prinzip der **Grenzenlosigkeit des sprachlichen Ausdruckes**, das er impliziert, scheinbar ausschließt. Das Prinzip bedeutet: Sein kann den Rahmen der Sprache nicht sprengen, oder genau genommen kann jedes Sein der Bestimmung durch Sprache nicht entfliehen. Oberflächlich betrachtet scheint dagegen die erste Lesart, als erläuternder Relativsatz, zum Universalitätsanspruch noch mehr zu passen, weil in ihr zum Ausdruck gebracht wird, dass Sprache absolut unbegrenzt ist und daher Sein umfassen kann: Sein ist Sprache **schlechthin**. Oder anders formuliert: Es gibt nichts außer Sprache.

Trotzdem ist die erste Lesart doch mehrdeutig, ihre Bedeutung hängt von dem unterschiedlichen Gebrauch des Verbs ‚ist‘ im Hauptsatz der Formel ab. Das Verb

³ Grondin erklärt als erster dies mittels des grammatikalischen Unterschiedes zwischen den zwei englischen Relativpronomina ‚that‘ und ‚which‘. Das erstere leitet einen bestimmenden Nebensatz ein und das letztere einen explizierenden Nebensatz. Grondin ist der Meinung und hat damit auch Recht, dass der Relativsatz jenes Leitwortes Gadamer im bestimmenden Sinne zu lesen ist. Er will durch diese Erklärung zeigen, dass es hier um eine These des sprachlichen Verstehens, aber nicht um eine ontologische These geht. Vor allem stellt er aber dadurch fest, dass Gadamer später eine Akzentverschiebung von der „Universalität der Sprachlichkeit“ zu „Grenzen der Sprache“ hatte (Vgl. Grondin, 2001a: 100ff.). Sein Ziel ist also nicht, mit dieser grammatikalischen Analyse die Einheit der „Grenzen der Sprache“ und der „Grenzenlosigkeit des sprachlichen Ausdruckes“ zu zeigen. Trotzdem schadet es nicht, dass ich hier den von ihm erklärten Unterschied weiterhin verwende, um einige Missverständnisse der Formel Gadamer zu beseitigen.

‚ist‘ funktioniert hier als Kopula, um das Subjekt und das Prädikativum des Satzes zu verbinden und ihre Beziehung zu bestimmen. Diese Beziehung kann jeweils nach der verschiedenen Funktion der Kopula als **Identifizierung**, **Zugehörigkeit zu einer Klasse** oder **Zuordnung einer Eigenschaft** gelten. Entsprechend dieser Verschiedenheiten werden hier drei Varianten der ersten Lesart analysiert.

(1) Wenn wir das Kopula-Verb ‚ist‘ als ‚identisch‘ lesen, kann die Formel geradezu darauf reduziert werden, dass Sein mit Sprache identisch ist, und bedeutet: Alles besteht aus Sprache. Diese Spracheinstellung lässt sich hier als **Sprachkonstruktivismus** bezeichnen. Dieser sieht das christliche Dogma der Genesis als sein Modell und behauptet, dass alles Seiende in der Welt durch die Sprechhandlung eines Transzendenten jenseits der Welt erschaffen wird. So ist es, als ob jedes Seiende wie ein Fiktives in einem von einem göttlichen Autor geschaffenen Roman existieren würde. In diesem Sinne ist der Begriff der Sprache vielmehr eine Sprache des Schöpfers, aber nicht die eigene Sprache der Figuren im Roman. Was Gadamer eigentlich erforscht, ist aber keine solche ‚Sprache des Gottes‘. Die Sprache, auf die Gadamer eingeht, betrifft die diesseitige Sprache des Menschen und kann nie im Sinne des biblischen Schöpfungsberichtes eine wirkliche Welt schaffen. Darüber hinaus sind das Seiende und die Sprache laut Gadamer im Wesentlichen nicht identisch. Sonst würde es zu einer ontologischen Verwechslung führen. Eine solche Verwechslung lässt sich als Wiederhall der antiken Wortmagie ansehen, die laut Gadamer seit der erstmals in der Antike ausführten Sprachkritik schon philosophisch für unhaltbar gilt (Vgl. GW2: 73). Darum werden wir hier die Kopula nicht in einer solchen Weise lesen. Diese gerade besprochene Art der Interpretation ist meiner Meinung nach unakzeptabel.

(2) Wird die Kopula ‚ist‘ verwendet, um das Subjekt des Hauptsatzes ‚Sein‘ zu dessen Prädikativum ‚Sprache‘ als einer Klasse zu subsumieren, so wie das Wort ‚Mensch‘ vom Satz ‚Mensch ist Tier‘ dadurch zur Klasse ‚Tier‘ zugeordnet wird, dann heißt die Formel: Der Bereich, den die Sprache betrifft, umfasst den Bereich des Seins. In der Terminologie der Mengenlehre besagt dies nämlich, dass jedes Element von der ‚Sein-Menge‘ auch Element von der ‚Sprach-Menge‘ ist, umgekehrt ist dies jedoch nicht so. Eine plausiblere Erklärung ist, ‚Sein‘ als ‚Existenz‘ oder ‚existierendes Seiendes‘ zu verstehen, und dann lässt sich das Leitwort Gadamers wie folgt interpretieren: Das, was existiert, muss bereits von der Sprache genannt werden. Somit ist die Sprache die ausreichende Bedingung für jedes Existierende. Darüber hinaus impliziert sie logisch, dass das, was nicht von der Sprache benannt wird, nicht existiert. Diese so erklärte Ansicht bezeichnen wir als **Sprachidealismus**. Denn diese Sprachansicht ist eigentlich in einer idealistischen Ontologie begründet. Die hier

gemeinte ‚Existenz‘ ist folglich, rigoros gesagt, die Quasi-Existenz in einer Ideenwelt. Diese Sprachansicht ist nachvollziehbar, klingt dennoch absurd und unannehmbar, weil wir schon aus der Geschichte gelernt haben: In der Wirklichkeit **gibt** es im Universum einiges Seiende, das wegen der Unterentwicklung der Wissenschaft sprachlich nicht erfahren, verstanden bzw. ausgedrückt worden ist, obwohl es bereits selbst schon existierte. Beispiele dazu sind zahlreich: Bakterien, Radioelemente, schwarze Löcher usw. Für Gadamer steht es kristallklar fest, dass dies eine unhaltbare Einstellung ist. Er dementiert dagegen auch deutlich: **Niemals** habe er gedacht und gesagt, dass alles Sprache sei (Vgl. GW2: 444). Er gibt zu, dass es unverstandenes Seiendes geben kann, für das es zurzeit noch kein passendes Wort gibt, durch das es greifbar gemacht werden kann. Eben dementsprechend besteht die hermeneutische Aufgabe bezüglich jedes unverständlichen Seienden darin, immer wieder erneut das rechte Wort für dieses Seiende zu finden (Vgl. 1997b: 286). Darum wird Gadammers Sprachtheorie fälschlicherweise zu sehr vereinfacht, wenn man sie kritisiert und als Sprachidealismus bezeichnet.

(3) Wenn wir die Funktion der Kopula ‚ist‘ als Zuordnung einer Eigenschaft verstehen, indem ein Begriff als Prädikativum einem Gegenstand als Subjekt zugeteilt wird, bedeutet nun ein und dieselbe Formel, dass Sprache ein Attribut des Seins ist, oder: Sein ist sprachlich. Der Unterschied zwischen dieser als **Sprachontologie** bezeichneten Einstellung zu den oben genannten zwei Varianten besteht darin, dass sich das Subjekt ‚Sein‘ in jener dritten Variante auf die **Seinsweise des Seienden** bezieht, aber nicht auf das **Seiende selbst**. Mit dem späten Heidegger gesprochen besagt die Sprachontologie, dass Sein an sich im Wort erschlossen ist, weshalb das sich selbst erschließende Sein immer einen sprachlichen Charakter enthält.⁴ Dazu hat Gadamer freilich auch einen ähnlichen Ausdruck: „Sein ist Sprache, d.h. Sichdarstellen“ (GW1: 490). Ohne den Kontext zu betrachten, scheint Gadamer hier den Standpunkt des späten Heidegger nur auf eine andere Weise zu wiederholen. Aber die beiden stimmen eigentlich nicht ganz überein. Kurz gesagt, liegt der Unterschied zwischen den beiden darin, ob das Phänomen des Verstehens als hermeneutische Erfahrung im jeweiligen System der eigenen Theorie berücksichtigt wird. Gadamer denkt eigentlich stets an das in einer konkreten Situation vollzogene und individuelle Merkmale tragende Verstehen, wenn er sagt: „Nur über die Sprache kann Sein verstanden werden.“ (1997b: 286) Dagegen beachtet Heidegger hier vor allem eine bloß unmittelbare Zusammengehörigkeit von Sein und Sprache (Vgl. Pöggeler, 1990: 269), und die individuelle Verschiedenheit des Sprechenden lässt er dabei außer Betracht. Was den delikaten Unterschied zwischen den beiden Philosophen ausmacht,

⁴ Diese mögliche Lesart hat Grondin bereits klar wie folgt vorgestellt: „Es ‚gibt‘ Sein, und dieser Seinsaufgang wird im Wort aufgefangen.“ (Vgl. Grondin, 2001a: 101f.)

wird im nächsten Kapitel ausführlich erörtert. Hier stelle ich nur zwei Punkte zu der Inkompatibilität von Sprachontologie und philosophischer Hermeneutik vor. (i) Falls das Ereignen des Seins **nur** in der Sprache und ohne die Zusammenwirkung des Bewusstseins – m. a. W. nicht im Verstehensgeschehen des Individuums – geschieht, so wie Gadamer denkt, dann existiert derartiges Sein unabhängig vom menschlichen Verstehen, so als ob es in einer durch Computersprache aufgebauten ‚virtual reality‘ existieren würde. Als Konsequenz kann dessen Selbstaufgang gar nicht mit dem Verstehen in einer Beziehung stehen. (ii) Falls alles schlechthin sprachlich wäre und nicht mit dem Verstehen des Individuums zu tun hätte, wäre es gänzlich unnötig, ein Seiendes zu interpretieren. Dann hätte es auch nichts mit der Hermeneutik zu tun. Wenn man also den Nebensatz der Formel als erläuternden Relativsatz ansieht und gleichzeitig die Kopula ihres Hauptsatzes als Zuordnung einer Eigenschaft versteht, dann widerspricht diese Interpretation grundsätzlich dem inneren Zweck der Hermeneutik: das unverständliche Fremde zu verstehen.

Offensichtlich sind die drei Varianten der ersten Lesart nicht nur ungeeignet für das theoretische System der philosophischen Hermeneutik. Sie fassen vielmehr auch den Zweck der Hermeneutik als einer Disziplin überhaupt nicht ins Auge. Indem sie die Wichtigkeit des Nebensatzes der Formel übersehen, beseitigen sie damit das für die Hermeneutik unerlässliche Moment des Verstehens. Im Gegensatz dazu kann die zweite Lesart des Nebensatzes – als bestimmender Relativsatz – den Zweck der Hermeneutik ins Spiel bringen. Denn das, was sie behandelt, ist nur das Sein, das **verstanden werden kann**. Andererseits, wie schon vorhin gesagt, scheint aber die erste Lesart dem Universalitätsanspruch der Hermeneutik eher zu entsprechen, weil sie die Unbegrenztheit der Sprache aussagt – nur entsprechen nicht alle drei ihrer Varianten Gadammers Hauptgedanke. Darum befinden wir uns nun bei der Auslegung derselben Formel in einem Dilemma, weil sich der Zweck und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik nicht in einer einzigen Lesart zusammen auffinden lassen.

Das ist aber eigentlich kein wahres Dilemma. Wenn wir es eingehender durchdenken, können wir schon erkennen, dass sich die zweite Lesart und der Universalitätsanspruch nicht widersprechen müssen. Denn erstens folgt nicht unbedingt notwendig aus der Grenzenlosigkeit des sprachlichen Ausdrucks, dass die Sprache absolut unbegrenzt ist. Beispielsweise besitzt zwar unsere Alltagssprache unbegrenzte Möglichkeiten des Ausdrucks, aber sie besteht linguistisch immerhin aus begrenzten Phonemen und Grammatiken. Zweitens liegt laut Gadamer der Grundsatz der philosophischen Hermeneutik darin, dass „wir nie das ganz sagen können, was wir sagen möchten“ (GW10: 274). Gadamer behauptet nämlich, dass die Sprache in

dieser Hinsicht ihre Grenze hat, insofern die vorhandenen sprachlichen Ausdrücke allem möglichen Gemeintem in der Zukunft momentan nicht entsprechen. Darum setzt der leichtfertige Gedanke, der zwischen der Begrenztheit der Sprache und der Grenzenlosigkeit des sprachlichen Ausdruckes einen Gegensatz sieht, nur einen scheinbaren Konflikt. Gadamer stellt also fest, dass der Universalitätsanspruch zwei Prinzipien enthält: (1) die Grenzen der Sprache und (2) die Grenzenlosigkeit des sprachlichen Ausdruckes. Dies deutet die wahrscheinliche Haltbarkeit der zweiten Lesart an. Nicht zuletzt ist das dialektische Verhältnis der zwei Prinzipien in dem Modalverb ‚kann‘ des Nebensatzes der Formel präsentiert. Hier impliziert das Modalverb gleichzeitig die Situation des ‚momentan-nicht-erledigt-werden‘ und die des ‚möglicherweise-erledigt-werden‘, bzw. die Begrenztheit des aktuellen Vermögens in der Gegenwart und die jene Grenze durchbrechende Potenz in der Zukunft. Angesichts einer solchen zweifachen Bedeutung des Modalverbs besagt dann der Nebensatz: Das Sein wird jetzt zwar noch nicht verstanden, aber es gibt immer noch eine Möglichkeit, dies in der Zukunft zu erreichen. Kurz gesagt, einerseits markiert das Nicht-verstehen in Bezug auf die Gegenwart für den Ausdrucksbereich der Sprache eine Grenze; insofern ist die Sprache begrenzt. Andererseits bedeutet die Möglichkeit des zukünftigen Verstehens, dass die Sprache die Grenze übertreten und darum als unbegrenzt gelten kann. In Wahrheit hat das erste Prinzip für Gadamer sogar eine Priorität gegenüber dem zweiten. Denn der Inhalt des Seins ist mehr als dessen sprachliches Verständnis. Er sagt (GW2: 334): „Wenn ich den Satz schrieb: »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«, so lag darin, dass das, was ist, nie ganz verstanden werden kann.“ In Bezug auf die Grenzenlosigkeit des sprachlichen Ausdrucks liegt die unendliche Aufgabe darin, dass man immer wieder ein rechtes Wort für das Sein sucht. Mit anderen Worten, wir suchen immer ein passenderes Wort, ein Seiendes darzustellen. Wir können es auch finden, doch diese Darstellung kann das Sein des Seienden nicht erschöpfen. Hier begegnet Sprache also in diesem Zusammenhang ihrer endgültigen Grenze. Summa summarum: Die zweite Lesart ist nicht unbedingt unhaltbar, weil der Universalitätsanspruch keine absolute Grenzenlosigkeit der Sprache fordert und dessen beide Prinzipien nicht in der zweiten Lesart miteinander in Konflikt kommen.

Die zweite Lesart scheint nun geeigneter als die erste, weil sie nicht nur das Verstehen in ihre Überlegung einbezieht, sondern auch, weil es nicht unmöglich ist, in ihr die zwei erwähnten Prinzipien des Universalitätsanspruches zusammenfließen zu lassen. Nach dieser Lesart sollen wir also die Bedeutung des gadamerschen Ausdruckes „Sprache der Dinge“ (Vgl. GW2: 66ff.) verstehen, denn sonst werden wir wieder in die unangemessene erste Lesart geraten und fälschlicherweise denken, dass die Dinge wirklich eine jenseits des menschlichen Ergreifens liegende

„Meta-Sprache“ sprechen können. Immerhin will Gadamer für eine ontologische Lehre, die nichts mit dem Geschehen des Verstehens zu tun hat, keine Gewähr übernehmen. Falls wir das Moment des Verstehens übersehen und damit Gadamer Behauptung, dass alles Sprache ist, verkennen und kritisieren, dann ziehen wir einen Fehlschluss aus dem „Strohmann-Argument“ und versimplifizieren seine Theorie auf einem unhaltbaren Standpunkt.

2.2.2 Erörterung von Gadamer's Auffassung des Verstehens mittels einer Metakritik an Habermas' Kritik

Laut Gadamer ist das Verstehen ein fundamentales Moment der Menschenexistenz, das man wesenhaft nicht verlassen kann. Dies ist ein entscheidender Grund dafür, die zweite Lesart anzunehmen und hiervon ausgehend der richtigen Interpretation der Formel Gadamer's den Weg zu bereiten. Die zweite Lesart ist gewiss ebenso mehrdeutig wie die erste; sie führt gleichermaßen je nach verschiedenen Gebräuchen der Kopula zu drei Varianten der Interpretation. Unter den verschiedenen Varianten der zweiten Lesart gibt es eine geläufige, aber m. E. falsche Interpretation, die vom frühen Habermas vorgestellt wird. Der Unterschied zwischen seiner Fassung dieser Formel und Gadamer's eigener Fassung kann sich zwar auch in den verschiedenen grammatischen Auslegungen zu den Funktionen der Kopula, die im Hauptsatz der Formel steht, ausdrücken, er lässt sich aber vor allem auf verschiedene Auffassungen eines Wortes im Nebensatz der Formel – nämlich „... verstanden ...“ – zurückführen. Verschiedene Auffassungen von „Verstehen“ führen zu unterschiedlichen Interpretationen der Formel. Anschließend möchte ich darum durch die Analyse der Debatte zwischen Gadamer und dem frühen Habermas den Unterschied beider Auffassungen von Verstehen erklären, um Gadamer's Verstehensauffassung, die in der Formel steckt, zu bekräftigen.

Der Mittelpunkt des Wortgefechtes zwischen den beiden Philosophen ist Gadamer's Universalitätsanspruch der Hermeneutik. Nach Habermas' Kommentar zur philosophischen Hermeneutik ist die hermeneutische Erkenntnis nur auf das intersubjektive Verstehen in der Kommunikation anwendbar. Sie kann das Problem der „systematisch verzerrten Kommunikation“ aber nicht lösen und schließt ferner auch das System der politischen Herrschaft und gesellschaftlichen Arbeit aus. Deswegen ist seiner Meinung nach die von Gadamer verlangte Universalität der hermeneutischen Erfahrung begrenzt (Vgl. Habermas, 1970a: 289). Zu diesem Schluss kommt er hauptsächlich aufgrund der berühmten Aussage von Marx (1966: 192): „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern“. Demnach trennt er zuerst zwei verschiedene Interessen

voneinander: das praktisch-kommunikative und das emanzipatorische Erkenntnisinteresse (Vgl. Habermas, 1970b: 244); ersteres gehört zum Bereich des Verstehens, letzteres zum Bereich der Handlung. Damit behauptet er, dass das hermeneutische Verstehen bloß dem praktischen Interesse an der alltagssprachlichen Kommunikation folgt, um die überlieferten Texte **pragmatisch** zu verstehen und mittels solcher überlieferten Erkenntnisse die Autorität der Tradition zu stärken. Gadammers Ziel sei dann laut Habermas nicht, über die Grenze der Tradition hinauszukommen, geschweige denn, sie zu kritisieren und zu verändern (Vgl. Habermas, 1971: 125f., 151f.). Habermas stellt ferner fest, dass das auf dem Vorverständnis basierende hermeneutische Verstehen den Sinnzusammenhang des überlieferten Textes nur bestimmen kann, wenn man es auf die Tradition zurückführt. Angesichts dieser Situation gilt die Sprache im Gadammerschen Sinne eben als ideologische Metainstitution, die sich in der Tradition herausbildet, also als ein Mittel zur absoluten Annahme dieser Tradition. Darum vermag die Sprache laut Habermas nicht, das hermeneutische Verstehen aus der „Ideenwelt“ der Tradition zu befreien und der wahren Sozialrealität ins Gesicht zu sehen (Vgl. 1970a: 287; 1971: 151f.). Von einer solchen Auffassung aus betrachtet, bezeichnet Habermas die philosophische Hermeneutik als „Idealismus der Sprachlichkeit“ (1970a: 289).

Der so genannte „Idealismus der Sprachlichkeit“ erkennt zwar einerseits die Existenz der Außenwelt an – d.h. man behauptet, dass es ganz außerhalb des Bewusstseins eine objektive Welt gibt; andererseits wird diese Außenwelt aber auch als Objekt der menschlichen Interpretation angenommen; dabei kommt man jedoch nicht zu der Einsicht, dass die durch Sprache verstandene Welt ein und dieselbe Welt ist, die auch die Vorgänger verstanden haben. Wenn man in dieser Weise die Formel Gadammers auslegt, gehört eine derartige Interpretation gewiss der oben genannten zweiten Lesart an. Bei genauerer Untersuchung ist es ersichtlich, dass Habermas' Interpretation die Kopula in der Formel als Zugehörigkeit zu einer Klasse verwendet. Mit anderen Worten, laut Habermas würde Gadamer ‚das zu verstehende Sein‘ als Untermenge der Sprach-Menge sehen. Wenn Habermas also sagt, dass „das sprachlich artikulierte Bewusstsein das materielle Sein der Lebenspraxis bestimmt“ (1970a: 289), so meint er, dass das hermeneutische Verständnis des Seins gar nicht aus dem Territorium der Sprache als der Tradition entfliehen kann. Zusehends wird deutlich, dass diese Interpretation Gadammers Auffassung des Verstehens zuwiderläuft. Gadamer sagt explizit, es sei ein ziemliches Missverständnis, zu denken, dass die hermeneutische Fragestellung die realen Faktoren wie Herrschaft und Arbeit ausschließt und die Tradition bzw. den sozialen, politischen Konservatismus kritiklos aufnimmt (Vgl. GW2: 242-246). Wenn wir dieses Missverständnis tiefergehend erforschen, können wir erkennen, dass es daher rührt, dass Habermas eigentlich mit

seinem eigenen Verständnis des ‚Verstehens‘ Gadamers Auffassung interpretiert.

Habermas sagt in *Zur Logik der Sozialwissenschaften*: „Das hermeneutische Verstehen ist seiner Struktur nach darauf angelegt, aus der Tradition heraus ein mögliches handlungsorientierendes Selbstverständnis sozialer Gruppen zu erklären. Es ermöglicht eine Form des Konsensus, von dem kommunikatives Handeln abhängt“ (1970a: 278). Drei Jahre später behauptet er in seiner Gadamers Replik erwidern den Abhandlung *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*: „Gadamer ist ... der Auffassung, dass die hermeneutische Klärung unverständlicher oder missverstandener Lebensäußerungen stets auf einen Konsensus zurückführen muss, der vorgängig durch konvergierende Überlieferung verlässlich eingespielt ist. ... Die Vorurteilsstruktur des Verstehens verbietet nicht nur, sondern lässt es als sinnlos erscheinen, jenen faktisch eingespielten, unserem Missverständnis und Unverständnis jeweils zugrunde liegenden Konsensus wiederum in Frage zu stellen.“ (1971: 151f.). Wir können gemäß seiner Aussagen folgendes bestätigen: Was er in dem Begriff des „hermeneutischen Verstehens“ sieht, ist unverändert die intersubjektive Kommunikation, bzw. das richtige Erfassen dessen, was ein Autor mit seinem überlieferten Text sagen wollte. Ein derartiger Standpunkt hält das Verstehen für das Erfassen der subjektiven Intentionen und inneren Erlebnisse des Autors. Ferner gilt die Hermeneutik nur als Auslegungskunst, welche die ursprünglichen Absichten des Autors wiederherstellt (Vgl. Habermas, 2004: 89f.). Das ‚Verstehen‘ im Sinne Habermas’ stammt jedoch, wie Madison zeigt (Vgl. 1997: 350f.), in Wahrheit aus der von Gadamer kritisierten romantischen Hermeneutik, die nur durch die Wiederherstellung der geistigen Genesis des Autors auf das Verständnis seines Gedankens abzielt.

Im Gegensatz dazu erklärt Gadamer eindeutig seinen eigenen Standpunkt so: Sinnverstehen kann nicht nur auf die Absicht des Autors oder des Handelnden begrenzt werden (Vgl. GW2: 116). Er ruft stets ausdrücklich die Sache selbst als den Gegenstand des Verstehens zurück. Was er mit dem Begriff ‚Sache‘ aus der phänomenologischen Parole „Zu den Sachen selbst!“ meint, ist die gemeinsame Sache, die die Leute öffentlich diskutieren und beurteilen können. Sie ist also nicht etwas rein Subjektives im Inneren des Sprechenden (Vgl. GW2: 67). Wenn Habermas also die Hermeneutik auf die Auslegungskunst der sinntransparenten „kulturellen Überlieferung“ reduziert, drückt er damit Gadamers Theorie gewaltsam einen idealistischen Stempel auf (Vgl. GW2: 272). Gadamer dagegen weist richtig darauf hin, dass Habermas’ Verständnis der Hermeneutik umgekehrt in Wahrheit von Anfang bis zum Ende noch auf dem Niveau des deutschen Idealismus verblieben ist (Vgl. Gadamer, 1997a: 29). Es ist daher kein Wunder, dass Habermas aufgrund des

genannten Missverständnisses Gadamer unterstellt, nur die Welt zu interpretieren, nicht aber, sie verändern zu können.

Demgegenüber ist der Begriff des Verstehens bei Gadamer noch tiefgründiger. Wie vorher gezeigt, stellt das Verstehen in dem Vollzug des Verständnisses nicht nur die Auslegung dar, sondern auch gleichzeitig die Anwendung. Darum bedeutet es gewiss mehr als das durch die sprachliche Auslegung erreichte intellektuelle Erfassen, das sich der romantischen Hermeneutik angleicht. Seine ganze Darstellung schließt nämlich darüber hinaus noch zwei weitere Aspekte ein: (1) praktische Fertigkeit und (2) Verständigen. Im Folgenden werden diese zwei Aspekte erklärt.

(1) Verstehen als **praktisches Können**: Hier folgt Gadamer der Daseinsanalyse des frühen Heidegger, dass Verstehen „sich auf etwas verstehen“ ist (Vgl. Heidegger, SZ: 143). Dies betont zunächst, dass Verstehen „einer Sache gewachsen sein“ ist. Wenn man also überhaupt versteht, besitzt man eine **praktische Fertigkeit**, eine Sache zu bewältigen, indem man sich mit verschiedenen Aspekten dieser Sache auskennt bzw. sie auf seine eigenen Situationen anwendend versteht. Zweitens impliziert es ein **Sichverstehen**, d.h. das Verstehen ist immer ein reflexives **Sichverstehen**, indem der Verstehende seine eigene Möglichkeit beim Verstehen vollendet (Vgl. GW1: 264). Wenn man daher sagt ‚Ich verstehe mich auf etwas‘, bedeutet es: Ich kenne mich mit der Sache aus, so dass ich weiß, wie ich alle Kenntnisse darüber auf meine eigenen konkreten Situationen anwenden kann. Somit realisiere ich mein Potential. Diese Fertigkeit ist für Gadamer das so genannte „praktische Wissen (φρόνησις)“, dessen Aufgabe „die einsichtsvolle Beurteilung der praktischen Erwägungen eines anderen“ ist (Vgl. GW2: 315).⁵ Deshalb zielt es immer auf ein **besseres Verstehen** ab.⁶

⁵ Laut Gadamer bedeutet das praktische Wissen hauptsächlich die Urteilskraft in konkreten Situationen. Diese Fähigkeit gilt hier nicht nur für ein Mittel, um irgendein Ziel effektiv zu erreichen. Sie will sich vielmehr bewusst an das Gute halten und angesichts des eigenen Lebens als Ganzes ein gutes Urteil fällen (Vgl. Gadamer, 1998: 3ff, 19f). Mehr zu Gadamers Auseinandersetzung mit dem praktischen Wissen siehe § 5.3.

⁶ Wir müssen hier den Unterschied zwischen ‚dem besseren Verstehen‘ und ‚dem Ziel auf das bessere Verstehen‘ ausdrücklich hervorheben. Wenn Gadamer von der romantischen Hermeneutik redet, weist er darauf hin, dass das Verständnis des überlieferten Textes ein **besseres Verständnis** nicht deswegen sein kann, weil man sich in den Autor hinein versetzen kann, wie Schleiermacher gesagt hat. Es kann ein besseres sein, weil es eine unauflösliche Differenz (einen geschichtlichen Abstand) zwischen Leser und Autor gibt (Vgl. GW1: 301). Gadamer lehnt dort zwar den Grund ab, den die romantische Hermeneutik für die Erreichung des besseren Verstehens nennt. Aber er erkennt doch an, dass es für uns aufgrund unseres zeitlichen Abstands auch die Möglichkeit gibt, den Text des Vorgängers besser zu verstehen. Er verweigert nur die Behauptung, dass jedes Verstehen **unbedingt** ein besseres Verstehen ist. Immerhin kann uns die durch den geschichtlichen Abstand verursachte Distanz die Behauptung garantieren, dass jedes Verstehen in der Tat unbedingt ein **anderes** Verstehen ist (Vgl. GW1: 301f.). Die letztere Behauptung gilt lediglich als ontologische Beschreibung dessen, was ist, und nicht dessen, was sein soll. Mit der Meinung, dass jedes Verstehen nur ein anderes und nicht unbedingt ein besseres Verstehen ist, schließt Gadamer aber nicht aus, dass jeder Versuch zu verstehen sich doch ein besseres

(2) Verstehen als **Verständigung**: Da Gadamer den Dialog als Hauptmodell des Verstehens sieht, ist Verstehen dementsprechend ein Sich-Verständigen. Seine Auffassung lautet: „Das Ziel aller Verständigung und alles Verstehens ist das Einverständnis in der Sache“ (GW1: 297). Obwohl dieses Einverständnis immer beim Verständigen mit anderen Menschen erzielt wird, kommt es in erster Linie nicht dazu, dass die Menschen zu ein und derselben subjektiven Meinung kommen, sondern dass das, was sie verstehen wollen, von ein und derselben Sache handelt. Falls es zuerst keine gemeinsame zu diskutierende Sache gibt, sind die Menschen überhaupt nicht in der Lage, sich gegenseitig ihre unterschiedlichen Meinungen mitzuteilen, um eine Einstimmigkeit zu bilden. Die Priorität des Einverständnisses in der Sache impliziert: was sogar beim Lesen eines Textes zuerst zu verstehen ist, ist zuerst nur die erwähnte **gemeinsame Sache**, aber nicht die **persönliche Absicht** des Autors.⁷ Auch wenn er eine Verständigung mit einem anderen über etwas – d. h. das Erreichen einer Horizontverschmelzung – erwähnt, bedeutet es zunächst nicht, dass sich die Differenz der verschiedenen Meinungen in völliger Identität auflöst. Umgekehrt bedeutet dies, dass die unterschiedlichen Meinungen über dieselbe Sache eine **Vereinbarkeit** gewinnen: Man kommt überein! Diese Differenz bleibt trotz des Einverständnisses dennoch bestehen. Deswegen ist jedes Verstehen in seinem Wesen immer ein **anderes** Verstehen (Vgl. GW2: 16).

Gadamer stellt fest, dass die drei erwähnten Aspekte (Bedeutungen) des Verstehens untrennbar miteinander verbunden sind. Diese Zusammenhörigkeit der drei Aspekte lässt sich noch durch die **Geschichtlichkeit** des Verstehens ergänzend erklären. Die Geschichtlichkeit des Verstehens bedeutet nicht, dass der Gegenstand des Verstehens ein vergangener und nie mehr veränderbarer ist. Vielmehr ist die Geschichtlichkeit des Verstehens ein Geschehen, das die Gegenwart mit der Vergangenheit und der Zukunft verbindet. Einerseits gilt das Verstehen als **entwerfendes Geschehen** eines Individuums. Das Verstehen ist stets ein auslegender Entwurf, der von der Vorstruktur des Verstehens aus auf eine neue Situation durch ein menschliches Dasein ausgearbeitet wird. Darum ist jedes Verstehen im Vergleich zu

Verstehen zum Ziel setzen kann, mag man das Ziel erreichen oder nicht. Wenn Gadamer später stets das Verhältnis vom Verstehen zum praktischen Wissen (φρόνησις) betont, will er vielmehr anzeigen: Das Verstehen soll auf ein besseres Verstehen abzielen, so dass man sich ein einsichtsvolles Urteil über den anderen bilden und dabei auch von ihm etwas lernen kann (Vgl. GW2: 314f.). Alles in allem behauptet Gadamer sicher nicht, dass jedes Verstehen ein besseres Verstehen **ist**, sondern, dass jedes Verstehen das bessere Verstehen **zum Ziel hat**. Nur so kann es für uns verständlich sein, warum Gadamers Verweisung an das praktische Wissen für das Verstehen Kritikfähigkeit bringen kann, wenn es um eine falsche Autorität handelt, der man den Gehorsam verweigern sollte.

⁷ Dies besagt nicht, dass Gadamer beim Verstehen des Textes die Absicht des Autors gar nicht berücksichtigt. Sondern er meint nur: „Erst das Scheitern des Versuchs, das Gesagte als wahr gelten zu lassen, führt zu dem Bestreben, den Text als die Meinung eines anderen – psychologisch oder historisch – ‚zu verstehen‘.“ (Vgl. Gadamer, GW1: 299)

dem ‚gewesenen‘ Vorentwurf des Verstehenden eine Revision als neuer Sinnentwurf. Bei der Rivalisierung von verschiedenen Entwürfen ersetzt derjenige Entwurf einen anderen, der der Sache angemessener ist. Genau durch dieses ständig entstehende Neu-Entwerfen bildet das Verstehen des Interpretieren eine geschichtliche Sinnbewegung (Vgl. GW1: 271f.). Andererseits gilt das Verstehen gleichzeitig als „*Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen*“ (GW1: 295). Wenn man denn überhaupt eine Sache verstehen will, hat man Anschluss an die in der Überlieferung ausgedrückte Sache. Daher ist man stets mit der geschichtlichen Tradition verbunden (Vgl. GW1: 300). Solange man versucht, die geschichtliche Überlieferung zu verstehen, kommt man mit der Überlieferung ins Gespräch und hat damit an dem Überlieferungsgeschehen Anteil, wodurch es weiter bestimmt und mehr oder weniger von neuem verbessert wird. An dieser Stelle kann das Verstehen nicht so sehr als eine bloß subjektive Handlung des Interpretieren gelten, sondern als Bewegung der Überlieferung. Kurzum ist das Verstehen „das Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpretieren“ (GW1: 298). Hier bedeutet das geschichtliche Verstehen niemals die Reproduktion eines unveränderten Geisteszustandes, sondern die Produktion eines von der Individualität des Verstehenden mitgeprägten intellektuellen Erfassens. Darum ist jedes Verstehen immer anders und zielt gleichzeitig auf ein besseres Verständnis ab.

Wenn Gadamer durch die Geschichtlichkeit des Verstehens die drei Aspekte des Verstehensbegriffs eng miteinander vereint, schüttelt er damit das Joch der romantischen Hermeneutik ab, denn das Verstehen selbst ist gar keine Handlung, die die inneren Intentionen oder die subjektiven Erlebnisse eines anderen unverändert wiederholt. Überdies bezieht sich die neue Hermeneutik jetzt auf das Verständnis aller menschlich bedeutsamen Tätigkeiten – auch einschließlich der Herrschaft und Arbeit. Sie beschränkt sich also nicht mehr nur auf die Texterläuterung im engeren Sinne. Von noch größerer Bedeutung ist, dass beim hermeneutischen Verstehen im praktischen Wissen immer auch eine kritische Reflexion enthalten ist. Es zielt auf die Realisierung der sachgemäßen Überlegung und Handlung ab. Daraus ergibt sich folgende Konsequenz: Wenn man sich selbst an dieser Stelle aufgrund der Veränderung seines Vorverständnisses verändert, verändert man auch gleichzeitig seine eigene Lebenswelt. Gadamers philosophische Hermeneutik erscheint im Vergleich zur kritischen Theorie der Frankfurter Schule bzw. von Habermas gewiss weniger kritisch gegenüber der Überlieferung. Trotzdem ist sie niemals unkritisch. Dies ist daraus ersichtlich, dass Gadamer von Anfang an stets die Priorität des praktischen Wissens betont.⁸ Man

⁸ Habermas erkennt einen Zusammenhang zwischen Gadamers Begriff „Applikationswissen“ und Aristoteles’ Begriff „praktisches Wissen“ und findet für das „praktische Wissen“ folgende drei Merkmale: es ist (1) eine reflexive Form, (2) internalisiert und (3) global. (Habermas, 1970a: 276f)

kann vielmehr sagen, dass es nur einen quantitativen Unterschied in der Kritizität der beiden Philosophen gibt. Die philosophische Hermeneutik gehört zur schwächeren Kritizität, während die kritische Theorie als stärkere Kritizität gilt.

Da Habermas Gadammers Begriff des Verstehens missversteht, interpretiert er Gadammers Auffassung als Idealismus der Sprachlichkeit. Seine Interpretation ist weder treffend noch sorgfältig bezüglich des dialektischen Zusammenhangs zwischen Sein und Verstehen. Darum kann Habermas auch nicht einsehen, warum die philosophische Hermeneutik an die Stelle der Schleiermacherschen Hermeneutik treten kann. Die Entstehung der philosophischen Hermeneutik besteht hauptsächlich darin, dass der Mensch die Wahrheit der Sachen – auch wenn er als endliches Seiendes diese nie ganz verstehen kann – verstehen will. Die Hermeneutik ist also nicht aufgrund dessen, dass man sich nur an den Meinungen der Vorgänger orientiert, entstanden. Wenn man diese Tatsache übersieht, kann man Gadammers eigenen besonderen Beitrag zur Entwicklung der Hermeneutik nicht erkennen.

2.2.3 Hervorhebung des dialektischen Verhältnisses zwischen Sprache und Verstehen durch das Phänomen der Sprachnot

Nachdem wir die vier oben genannten Missverständnisse behoben haben, bleiben nun noch zwei grammatisch mögliche Auslegungen der berühmten Formel. Die in dem Hauptsatz der Formel Gadammers liegende Kopula – hier gewiss unter der zweiten Lesart gelesen – kann nämlich als ‚Gleichsetzung‘ oder als ‚Zuordnung einer Eigenschaft‘ gebraucht werden. Wenn sie als ‚Gleichsetzung‘ verstanden wird, kann eine solche Auslegung derselben Formel als eine Modifikation des Sprachkonstruktivismus gelten. Sowohl diese Auslegung als auch der Sprachkonstruktivismus behaupten, dass sich die Sprache ins Seiende verwandelt. Der Unterschied zwischen beiden liegt nur darin, dass bei dieser Modifikation des Sprachkonstruktivismus der Mensch die göttliche Sprache, die die Seienden erschafft, verstehen kann. Diese modifizierte Variante kann man **Pantheismus der Sprachlichkeit** nennen. Gleichermaßen aus beiden Gründen, die gegen den Sprachkonstruktivismus sprechen – d.h. erstens die Verwechslung zwischen den menschlichen und göttlichen Sprachen und zweitens die ontologische Verwechslung zwischen Sprache und Seienden –, sollte diese Modifikation als möglicherweise angemessene Interpretation ausgeschlossen werden.

Dennoch vernachlässigt er, dass das praktische Wissen im Gadamer'schen Sinne noch den Aspekt von „Epieikeia (Billigkeit)“ beinhaltet (Vgl. GW1: 323ff), was gerade der philosophischen Hermeneutik die Kritikfähigkeit bringen kann.

Trotzdem ist es unwiderlegbar, dass sich das Verhältnis zwischen Sprache und Sein in gewissem Sinne als Verwandlung ansehen lässt. Es bedeutet aber nicht die Verwandlung von der Sprache ins Seiende, sondern umgekehrt vom reinen Sein ins sprachliche Sein. Eine solche Verwandlung kann man hier mittels des Sprachgebrauchs der Kopula ‚ist‘ als Zuordnung einer Eigenschaft erklären. Zuerst ist hier die Rede von dem Sein, das durch das Verstehen in die Sprache kommen kann. Darum wird dem Sein eine sprachliche Beschaffenheit gegeben – d.h. dass es durch die Sprache bestimmt wird –, während es verstanden wird. Dabei hat Di Cesare (2002: 31f.) richtig gezeigt, dass die Kopula ‚ist‘ einen Übergang darstellt, nämlich „den Übergang von *Sein* zum *Sprache-Sein*“. Dieser „Übergang“ deutet hier an, dass etwas vorher nur eine noch nicht realisierte Möglichkeit, ein Können war. Er vollendet sich aber gerade, wenn man das durch die Sprache erlangte Verständnis erreicht – auch wenn ein solches Verständnis immer ein temporäres und unvollkommenes Verständnis ist. Demnach genügt es, den Universalitätsanspruch der Hermeneutik in Hinsicht auf dessen zwei Prinzipien zu erklären⁹. Darüber hinaus bedeutet derselbe „Übergang“, dass der dialektische Zusammenhang zwischen Sein und Verstehen von der Sprache vermittelt wird. Gadamer betont schon, dass „die im Verstehen geschehende Verschmelzung der Horizonte die eigentliche Leistung der Sprache ist“ (GW1: 383), weil eigentlich der ganze Verstehensvorgang sprachlich ist. Mit anderen Worten, es trifft die Sache nicht, wenn man zuerst versucht, eine Sache vorsprachlich zu verstehen, und danach sein Verständnis sprachlich ausdrückt. Denn das Verstehen geschieht nur **mittels der Sprache** und **in der Sprache**. Erst wenn man über ein Seiendes etwas sagt, versteht man es und zugleich wird das Verständnis von der Sprache bestimmt. Somit können wir sogar Gadamers Formel folgendermaßen paraphrasieren: Sprache, zu der Sein hinzukommen kann, ist Verstehen. Da nun sowohl das Sein und das Verstehen von der Sprache bestimmt werden müssen und daher Sprachlichkeit besitzen, lässt sich diese Auslegungsweise des Kernsatzes der philosophischen Hermeneutik die Phänomenologie der Sprachlichkeit nennen. Diese Interpretation entspricht am ehesten dem System der hermeneutischen Theorie Gadamers. Denn sie handelt von allen sprachlichen Phänomenen.¹⁰

Vielleicht stellt man indes folgende Frage: Wenn das Verstehen von der Sprache bestimmt werden muss, bedeutet dies nicht wirklich, dass wir uns nicht von der vorher durch die Sprache bestimmten Denkweise befreien lassen können, und überdies, dass das von Gadamer so genannte „kritische Verstehen“ in Widerspruch dazu geraten muss? Denn der Begriff der Kritizität des Verstehens setzt

⁹ Siehe § 2.1.

¹⁰ Gadamer hat auch deutlich gezeigt, dass seine Analyse der Sprache „rein phänomenologisch“ ist. (Vgl. GW2: 446)

notwendigerweise voraus, dass das Denken über die vorhandene Bestimmtheit, die zuvor durch die Sprache entstanden ist, hinauskommen kann. Außerdem gerät diese Auffassung Gadamer auch mit einer unter Linguisten und traditionellen Philosophen vorherrschenden Meinung in Konflikt, nämlich dass Denken vor Sprache geschieht. Seine Sprachtheorie sieht gerade deswegen für viele Gelehrte so unbegreiflich aus, dass sie sie für unhaltbar erklären. Gemäß der vorherrschenden Meinung kann man vielleicht Gadamer noch eine Frage stellen: Da Sprache nötig zum Verstehen ist, wie kann es dann erklärt werden, dass wir beispielsweise bei der Begegnung mit einem Kunstwerk plötzlich wirklich eine erhellende Erfahrung haben, die uns stumm sein lässt und gar nicht durch Sprache beschrieben werden kann? Ist eine solche Erfahrung nicht ein Beweis für das Vorgehen des Denkens vor der Sprache? Es ist äußerst nachlässig, zu meinen, dass Gadamer diese Erfahrung gänzlich ausschließt. Dagegen zeigt Gadamer, dass er natürlich schon an eine derartige vorsprachliche Erfahrung gedacht hat. Er meint dabei mit der Sprachlichkeit des Verstehens nicht, dass alle Welterfahrung sich nur **als akustisch wahrnehmbares Sprechen und im Sprechen in diesem Sinne** vollziehen muss. (Vgl. GW2: 496f.) Folglich ist die folgende Frage zu beantworten: Wie kann Gadamer, da er die sprachlich unbeschreibbare Erfahrung beim Kunstwerk anerkennt, dieses so genannte ‚sprachlose oder vorsprachliche Verständnis‘ erklären, um die innere Konsistenz seiner Theorie zu halten? Dazu können wir auf eine kurze Erklärung hinweisen, die sich in Gadamer's Kommentar zu der „Kehre“ des späteren Heidegger findet.

Als Heidegger sich bekanntlich von der Begriffssprache der Metaphysik abkehren wollte, um die Herrschaft der transzendentalen Reflexion zu durchbrechen, traf er auf das Dilemma, dass es seinem Denken an angemessenen Worten fehlte, um sich auszudrücken. Weil alle bisherigen gewohnten philosophischen Begriffe eine Prägung durch die griechische Metaphysik besitzen, würde er erneut in metaphysisches Denken geraten, falls er derartige Wörter benutzen würde; aber anstelle dieser Wörter gab es keine alternativen Bezeichnungen, um sein Denken ausdrücken zu können. Schließlich verwandte Heidegger eine poetische Sprache, um das Phänomen dieser „Sprachnot“ zu überwinden. Für die meisten Leute mit gesundem Menschenverstand ist dieses Phänomen ein klarer Beweis für ‚das Vorgehen des Denkens‘. Sie behaupten, dass man die Sprachnot gar nicht erfahren würde, falls das Denken (Verstehen) nur mittels der Sprache vollzogen werden könne. Außerdem wäre man auch nicht fähig wahrzunehmen, dass die vorhandene Sprache das gerade erfasste Neue nicht beschreiben kann. Laut Gadamer ist es jedoch in Wirklichkeit ganz anders.

Was Gadamer aus der Sprachnot Heideggers her liest, ist eine unumgängliche

Erfahrung eines jeden Philosophen, wenn er über eine bisher noch ungedachte fremde Sache nachzudenken versucht. Die Sprachnot ist eine notwendige, im menschlichen Nachdenken geschehende Spannung, die zwischen „dem, was wir zu sagen suchen und was wir angemessen zu sagen nicht vermögen“ (GW3: 382), liegt. Was die gewohnten Sachen betrifft, liegen sie bereits innerhalb des Horizontes unseres Verständnisses und sind dementsprechend schon von angemessenen Wörtern beschrieben worden, daher lässt sich die wesentliche Spannung zwischen Denken und Sprache verbergen. Je wagemutiger man aber über das durch die Sprache bestimmte Denken hinauszugehen versucht, um über etwas Fremdes nachzudenken, desto deutlicher ist man sich der Sprachnot bewusst. (Vgl. GW2: 507) Inzwischen hat man eine undeutliche Begegnung mit dem Fremden, aber es ist nicht klar genug, um es kategorisch in der vorhandenen Sprache zu begreifen, sondern man ist nur abrupt stumm, weil nun keine gewohnten Wörter die Erfahrung beschreiben können. Das vorsprachliche Innwerden lässt sich nicht einer bestimmten Kategorie zuordnen. An dieser Stelle reicht dieses Innwerden noch nicht zum Verstehen aus. Deswegen muss der Mensch ein angemessenes Wort suchen, um es in seinen Verständnishorizont einzuschließen, sonst wird es sich später im Nichts verlieren, als ob es seiner Hand entrinnen würde. Diese Erfahrung spiegelt sich auch in der von Heidegger zitierten berühmten Strophe des Dichters Stefan George wider: „So lernt ich traurig den Verzicht: Kein Ding sei wo das Wort gebricht“ (Heidegger, 1959: 163). Was Gadamer betrifft, so hält er das Phänomen der Sprachnot nicht nur für negativ, sondern auch für ein aktives Bedürfnis nach „Sprachfindung“, wenn er die „Kehre“ Heideggers hin zu einer poetischen Sprache betrachtet. Wir suchen dringend ein rechtes Wort, um das Innwerden auszudrücken. Aber die Aufgabe der Sprachfindung ist nicht unbedingt eine Erschaffung eines neuen sprachlichen Zeichens aus dem Nichts; sondern man versucht, die vorhandene Grenze, welche die Sprache für den Begriffssinn gesetzt hat, zu destruieren und das vorher formierte Gefüge von gewohnten Bedeutungsartikulationen zu verändern. Dies führt zur Entstehung einer angemesseneren Sprache, die das Fremde beschreiben und erfassen kann. Deswegen ist das Vorsprachliche „im gewissen Sinne immer schon auf das Sprachliche hin unterwegs“ (GW8: S. 357). Eine solche Aufgabe der Sprachfindung ist aber sehr schwierig, weil wir nicht jedes Mal erfolgreich das treffende Wort herausfinden können. Dagegen läuft man manchmal im Kreis ohne Erfolg (Vgl. GW3: 193-196). Auf jeden Fall geschieht das Verstehen nur, wenn man für die fremde Sache das rechte Wort entdeckt.

Summa summarum wird die Konsistenz der Theorie Gadammers also nicht von dem Problem der Sprachnot bedroht, sondern davon sogar ergänzend gestützt. Erstens weist die Zusammengehörigkeit von Sprachnot und Sprachfindung grundsätzlich nur

auf, dass das Denken über das **Vorbestimmen der Sprache** hinausgehen kann. Dies impliziert nicht unbedingt das **Vorangehen des Denkens**. Zweitens bietet die Tatsache, dass sich das Vorbestimmen der Sprache überschreiten lässt, der Kritikfähigkeit des Verstehens einen ontologischen Grund. Darüber hinaus wird man vom Phänomen der Sprachfindung in der Überzeugung bestärkt, dass die Sprache notwendig zum Verstehen ist. Der Grund dafür ist: Jedes Vorausdenken vollendet sich nur, wenn es mittels der Sprache und in der Sprache geschieht und damit der Sprache eine neue Prägung gibt, sonst bemüht man sich umsonst. Auch das Phänomen der Sprachnot bestätigt die Grenzen der Sprache. Mit anderen Worten: Weil die Sprache das Sein nicht erschöpfen kann, bemühen wir uns stets um die Durchbrechung der fixen Bestimmung der Sprache, um ein Seiendes besser oder mehr zu verstehen. An dieser Stelle behauptet Vattimo (2002: 302) zu Recht, dass man die Bemühung um die Findung des rechten Wortes, so wie Gadamer oft betont, nicht verstehen kann, wenn es kein Seiendes über die Sprache hinaus gibt.

2.3 Die Herausforderung des linguistischen Paradigmas

Sobald wir denken, auch wenn wir den Gedanken in Wahrheit weder aussprechen noch aufschreiben, kommt das in unserem Bewusstsein geschehene Denken laut Gadamer bereits zur Sprache. Zwar ist diese Auffassung hinsichtlich ihres Systems konsequent, doch kann dies nicht implizieren, dass sie die einzig akzeptable theoretische Erklärung für das Phänomen von ‚Sprache-Verstehen‘ ist. Wie im letzten Paragraph gezeigt, kommt sie mit dem am häufigsten vertretenen traditionellen Standpunkt in Konflikt, dass Denken vor Sprache geschieht. Letzterer Standpunkt basiert auf der vorherrschenden Philosophie des Subjekts und trägt somit ein weit verbreitetes akzeptiertes Paradigma der Sprachtheorie – den sprachlichen Konventionalismus in sich. Aufgrund dessen scheint er auf den ersten Blick adäquater und überzeugender zu sein. Im Vergleich dazu erscheint Gadamers Auffassung seltsam und sogar unverständlich. Dass eine Theorie von der Mehrzahl der Leute vertreten wird, ist gewiss kein ausreichender Grund, um die Geltung dieser Theorie zu rechtfertigen. Trotzdem ist es für Gadamer nötig, weitere Erklärungen über seine eigene Sprachauffassung darzulegen, wenn er mit jenem vorherrschenden Standpunkt konkurrieren will. Sonst mangelt es seiner philosophischen Hermeneutik auf jeden Fall an einer grundlegenden Überzeugungskraft. Gewiss hat er über seine Sprachauffassung viel geschrieben. Dennoch ist sein Schreibstil nicht klar genug, um eine systematische Erklärung über sie geben zu können. Um einem derartigen Mangel abzuhelpfen, versuche ich die zwei verschiedenen Sprachauffassungen im folgenden direkt zu analysieren und die theoretischen Gründe für ihre Kernpunkte jeweils zu

erörtern, damit der Unterschied zwischen beiden deutlich gemacht wird. Wir können daher bestätigen, dass sich Gadammers Sprachauffassung als Geltungsgrundlage für die ontologische Wende der Hermeneutik sehen lässt. Gadammers Sprachtheorie ermöglicht also die Vollendung der ontologischen Wende und ist zugleich Konkurrent des gängigen linguistischen Paradigmas.

2.3.1 Linguistische Unterscheidung als Grundlage des linguistischen Paradigmas

Gadamer bezeichnet die gängige Sprachtheorie als „Konventionalismus“ oder „Instrumentalisierung der Sprache“ (Vgl. GW1: 410; GW2: 456). Sie geht von dem Prinzip des ‚Voranehens des Denkens‘ aus und hält die Sprache für ein absprachegemäß aufgebautes Zeichensystem, das die Menschen untereinander als Instrument zur Kommunikation ihrer Gedanken benutzen. Diese Sprachauffassung kann man bis auf die Antike bzw. auf Aristoteles zurückführen. Da die kritischen Gesprächspartner der philosophischen Hermeneutik dennoch meist unter Einfluss der modernen Linguistik von Ferdinand de Saussure stehen, möchte ich hier nur auf diese moderne Version des sprachlichen Konventionalismus eingehen.

Erstens besagt die Definition des sprachlichen Zeichens laut der de saussure'schen Sprachauffassung folgendes: Das Zeichen besteht aus zwei unterschiedlichen psychologischen Elementen, d.h. dem bezeichnenden Lautbild und der bezeichneten Vorstellung; die Verknüpfung zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten ist beliebig (Vgl. de Saussure, 1967: 76-82). Zweitens umfasst die Sprache als Gesamtheit der Lautbilder eine soziale Regel, die von dem individuellen Willen unabhängig ist, damit die Beliebbarkeit des Zeichens in gewissen Maßen so beschränkt wird, dass die Verschiedenheit der Zeichen nicht zu kompliziert ist (Vgl. de Saussure, 1967: 16ff, 158f). Durch die beliebige Beziehung zwischen dem Lautbild und der Vorstellung kann die Tatsache, dass es verschiedene Sprachen in der Welt gibt, einfach erklärt werden. Denn dann hat jede menschliche Sprache dieser Sprachauffassung nach ihre eigentümliche Weise, sowohl die Bezeichnenden und die Bezeichneten als auch die Zeichen miteinander zu verknüpfen. Diese Verknüpfungsweise ist abhängig von der subjektiven Konvention der Sprachgemeinschaft, der jene Sprache angehört, und hat nichts mit der physischen Beschaffenheit des sprachlichen Zeichens oder mit der inneren Natur des vorgestellten Dings zu tun. Darum kann die gleiche Vorstellung in verschiedenen Gesellschaften mit unterschiedlichen Zeichen verknüpft werden. So führen die sozialen Verschiedenheiten der menschlichen Gemeinschaften und damit ihre unterschiedlichen Sitten und Gebräuche zur Verschiedenheit der menschlichen Sprachen.

Wenn man den Konventionalismus tiefer erforscht, kann man sehen, dass de Saussures Auffassung von der Beliebigkeit des Zeichens hauptsächlich auf der Dichotomie des Subjektiv-Objektiven basiert, nämlich auf der metaphysischen Denkweise der Subjektphilosophie, indem die transzendente Substanz und die empirische Akzidenz in Gegensatz gesetzt werden. Diese Dichotomie beruht letztendlich weiter auf der Spontaneität des Subjekts. Denn das Subjekt nimmt die Reflexion des Selbstbewusstseins als Maßstab für die Gewissheit der Erkenntnis, um die abstrakte intellektuelle Vorstellung von dem sinnlichen Lautbild radikal zu trennen und der ersteren den ontologischen Vorrang vor dem letzteren zu geben, so dass der ‚wesentliche‘ Unterschied zwischen dem Denkinhalt und dem sprachlichen Zeichen offenbart wird. Mit anderen Worten kann das Subjekt zwar durch seine Anschauung des Dinges eine abstrakte Vorstellung seines Wesens erhalten, aber diese Vorstellung hat gar keine innere notwendige Verbindung mit dem Lautbild, das man als Bezeichnung des Dings auswählt. Es gibt keinen natürlichen Zusammenhang a priori zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten, darum lassen sich die beiden nur durch eine gemeinsame Konvention a posteriori miteinander verknüpfen. Hierbei nennen wir die metaphysische Differenz von Bezeichnendem und Bezeichnetem die **linguistische Unterscheidung**, die – kurz gesagt – die sprachliche Form und den sprachlichen Inhalt ganz voneinander trennt.¹¹ Diese linguistische Unterscheidung lässt sich noch bei einem anderen Prinzip de Saussures darstellen: dem Prinzip der Unterscheidung zwischen Sprachsystem (langue) und Sprechen (parole). Laut de Saussure muss der konkrete Gegenstand der Linguistik die Einheit von Bezeichnendem und Bezeichnetem sein und nicht nur eines von beiden. Denn die Eigenschaft des Zeichens lässt sich nicht auf die Eigenschaften seiner Grundbestandteile reduzieren, so wie die Eigenschaft des Wassers nicht auf die Eigenschaft des Sauerstoffs oder Wasserstoffs reduziert werden kann (Vgl. Saussure, 1967: 123). Insofern leugnet er in Wahrheit nicht die Einheit der Zeichenform mit dem Sinninhalt. Während er aber das Ganze der Sprachphänomene in sprachliches System und individuelles Sprechen unterteilt – nämlich in die abstrakte Struktur der sprachlichen Zeichen und den konkreten Sprechakt des jene Zeichenstruktur verwendenden und Ideen darstellenden Individuums –, bestimmt er das erstere als den nicht nur hauptsächlich sondern auch einzigen Gegenstand der Linguistik, weil das sprachliche System ein von Willen und Intellekt des Individuums unabhängiges soziales Produkt ist und daher in gewissem Maße nicht vom Denkinhalt des sprechenden Subjekts abhängt (Vgl. de Saussure, 1967: 16ff.). Darum legt er

¹¹ Mit Worten Heideggers, der sich hier mit Gadamer einig ist, beruht diese Sprachanschauung „auf dem *metaphysischen Unterschied des Sinnlichen und Nichtsinnlichen*, insofern die Grundelemente Laut und Schrift auf der einen und Bedeutung und Sinn auf der anderen Seite den Bau der Sprache tragen“. (GA12: 98; Hervorh. W.-D. T.)

dementsprechend den Schwerpunkt seiner Forschung nur auf die formale Gestalt der sprachlichen Ausdrücke – z.B. die Gestaltsabwandlung der Bezeichnenden und deren Verbindungsregel –, aber nicht auf die Sinnhalte der Ausdrücke. Damit wird die zuvor gerade von ihm überbrückte Kluft zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem vielmehr wieder aufgerissen. So hört die linguistische Unterscheidung im Grunde nie auf, die metaphysische Grundlage des Konventionalismus zu sein.

Da einer derartigen Sprachansicht nach der Denkinhalt nicht von sprachlichen Formen beeinflusst wird, wie erklärt sie dann das Phänomen des menschlichen Verständnisses? Aus dieser Sprachtheorie können wir auf weitere Implikationen schließen: (1) Weil ein Wort durch eine menschliche Konvention mit einer subjektiven Vorstellung eines Individuums verknüpft wird, gilt es lediglich als ein Medium **zwischen zwei bewussten Subjekten**, aber nicht als eines **zwischen einem Bewusstsein und anderen äußeren Dingen**. Was daher durch die Sprache verstanden wird, ist endgültig nur die subjektivistische Bewusstseinswelt, aber nicht die Außenwelt. (2) Die Bedeutung des sprachlichen Zeichens ist der Inhalt der bezeichneten subjektiven Vorstellung. Was sein Lautbild betrifft, ist es nur ein sinnlicher Eindruck von einem bloß physikalisch-physischen Laut; es bedeutet gar nichts, deswegen hat es keinen Einfluss auf den bezeichneten Vorstellungsinhalt. (3) ‚Jemanden verstehen‘ heißt nur: Entsprechend einer konventionellen Methode entschlüsselt man eine sprachliche Zeichenform wie eine bestimmte Vorstellung in einem Gegenüber, daher stellt man in seinem eigenen Gehirn dieselbe Vorstellung wie die im Gehirn des anderen her.

Von dieser Argumentation ausgehend ist der Begriff des Verstehens im Konventionalismus eigentlich gleich dem, was die romantische Hermeneutik behauptet. Überdies leugnet diese Auffassung die innere Beziehung zwischen Sprache und Seienden, und demnach auch die Sprachlichkeit der Sachen. Deshalb muss Gadamer offenkundig eine derartige Auffassung ablehnen, sonst würde er in Widersprüche geraten. Aber welche Alternative kann er außer dem linguistischen Paradigma des Konventionalismus wählen?

2.3.2 Von der ästhetischen zur sprachlichen Nichtunterscheidung

Mittels der Erforschung des Dialogs *Kratylos* von Platon findet Gadamer eine mit dem Konventionalismus konkurrierende Sprachtheorie, nämlich seine so genannte sprachliche „Ähnlichkeitstheorie“ (Vgl. GW1: 409-422). Sie behauptet, dass das Wort ein Abbild des Dinges ist, m. a. W. dass die Sprache beziehungsweise die sprachliche Lautform in einer natürlichen entsprechenden Beziehung mit der Sache steht.

Gadamer entwickelt in gewissem Sinne diese Denkweise und stellt fest, dass das Wort die Sache nachahmt, so wie das Bild. Freilich wiederholt er hier nicht einfach jene altgriechische extreme Ähnlichkeitstheorie. So wie Sokrates sieht er klar, dass sie zum Widerspruch führen kann. Falls das Wort die Sache nach dieser radikalen Theorie wirklich perfekt nachahmen sollte, würde dies nicht nur das absurde Resultat verursachen, dass das Wort und die Sache nicht zweierlei sind, d.h. die beiden identisch seien (Vgl. *Kratylos* 432a-d). Und es kann auch die Tatsache der ‚Verschiedenartigkeit der Sprachen‘ nicht erklären. Darüber hinaus verwirft Gadamer den Konventionalismus nicht ganz, wenn er sich einer modifizierten Ähnlichkeitstheorie zuwendet. Er erkennt dennoch an, dass das Wort als Zeichen immer gewissermaßen gelten kann, weil es zweifelsohne zwei Dimensionen – Lautform und Bedeutungsinhalt – besitzt. Aber er betont außer der Lautform und dem Sinngehalt noch die dritte und wichtigste Dimension des Wortes: eine innere Beziehung zwischen dem Wort und der Sache. Eben darauf basierend sagt Gadamer: „Das Wort ist nicht nur Zeichen. In irgendeinem schwer zu erfassenden Sinne ist es doch auch fast so etwas wie ein Abbild.“ (GW1: 420)

Bei diesem seinem Standpunkt ist es nicht so, dass das sprachliche Zeichen das visuelle **Aussehen des Dinges** im strengsten Sinne mit Hilfe des sinnlichen Eindrucks nachahmt. Wenn er sagt, dass das Wort wie ein Abbild ist, besagt dies eigentlich primär, dass das Wort das **Wesen des Dinges** nachahmen kann, oder anders gesagt, dass die Sprache das Sein des Dinges darstellen kann. Außerdem ist aber auch wichtig, dass er damit andeutet, dass das Dargestellte und die Darstellung sowohl im Bild als auch im Wort zu einer Einheit verschmelzen, indem sich die beiden nicht unterscheiden lassen (Vgl. GW1: 144). Mit anderen Worten verschmelzen die sprachlichen Ausdruckformen – einschließlich Sprachlaute, Grammatik, Gattung usw. – mit dem dargestellten Inhalt voneinander abhängig zu einer Einheit. Sie sind ontologisch nicht voneinander unabhängig, wie die linguistische Unterscheidung es bestimmt. Gadamer erweitert also hier sein im Bereich der Kunst verwendetes Prinzip der „ästhetischen Nichtunterscheidung“ auf den Bereich der Sprache. Darum bezeichnen wir dieses grundlegende Hauptprinzip seines sprachlichen Standpunkts dementsprechend als **sprachliche Nichtunterscheidung**. So sagt er (GW1: 479): „Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenen sinnlichen Sein nur da, um sich in das Gesagte aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmtheit seiner selbst.“ Sobald wir ein Wort hören, verstehen oder ausdrücken, ist es – phänomenologisch betrachtet – schon ein Wort über ein Etwas.

Was wir in diesem Moment ausüben, entspricht darum weder dem Konventionalismus, der den Bedeutungsinhalt des Wortes von seiner Lautform radikal trennt, noch der extremen Ähnlichkeitstheorie, die die Lautform als die Sache identifiziert. Wir greifen Inhalt und Form unmittelbar als eine Einheit, so dass das Wort für uns etwas mehr ist als nur ein Zeichen.

Durch dieses Prinzip der ‚sprachlichen Nichtunterscheidung‘ betont Gadamer die ontologische Untrennbarkeit von Wort, Bedeutung und Sache. Auf dieser Basis kann man sagen, dass Sprache, Denken und Sein eine Einheit sind. Freilich bedeutet eine derartige ‚Trinität‘ nicht, dass die drei Elemente miteinander komplett identisch sind. Wir haben oben schon erklärt, dass ein solches Missverständnis aus einer ontologischen Verwechslung entsteht und daher nicht akzeptabel ist. Kurz gesagt, vereinigen sich die drei Elemente zwar in einem untrennbaren Ganzen, aber sie differenzieren sich doch auch voneinander. Das Ganze ist in diesem Sinne eine dialektische Einheit. Einerseits kann man irgendein Ding nur durch Sprache und in Sprache denken, um es zu verstehen – sei es tatsächlich ausgesprochen worden oder nicht. Daher sind Denken und Sein notwendig an die Sprache gebunden. Andererseits können Denken und Sache die Vorbestimmung durch die Sprache noch überschreiten. Dies führt umgekehrt zur Umformung des durch die Sprache bestimmten Begriffsgefüges, und dabei wird die Sprache neu gebildet. Wenn wir nun die Wechselwirkung in der dialektischen Vereinigung jener drei Elemente analysieren, kann man daraus folgern, dass sie aus der folgenden Doppelbestimmung besteht: (1) die reziproke Bestimmung zwischen Sprache und Denken, und (2) die reziproke Bestimmung zwischen Sprache und Sache. Eben aufgrund dieser doppelten Wechselwirkung lässt sich keine Seite der gegenseitigen Beziehungen komplett auf die andere reduzieren, und die Sprache als Medium zwischen dem Denkenden und dem Ding kann nicht mehr bloß als ein festes Zeichensystem gelten, das jedermann nach Belieben zur Verfügung steht. Dagegen muss man sie für etwas hermeneutisch Geschehenes im Denken halten. Darum geht es bei der Sprache weniger um ein statisches **Mittel zur Verbindung**, als um die dynamische **Vermittlung** selbst. Ferner liegt der Geschehenscharakter der Sprache nicht nur darin, dass die Entwicklung des Sprachgebrauches ein Vorgang ist, den kein einzelnes Bewusstsein ganz beherrschen kann, sondern auch darin, dass die Sprache ein hermeneutisches Geschehen bewirkt, in dem die in der Überlieferung gedachte Sache zur Sprache kommt (Vgl. GW1: 467). Wir können dies sogar als Dialogvorgang zwischen der Überlieferung und dem Auslegenden bezeichnen.

Die in der sprachlichen Nichtunterscheidung liegende Doppelbestimmung bestätigt nicht nur das vermittelnde Merkmal der Sprache, sondern sie deutet auch

folgendes an: Die Sprache ist das grundlegendste Medium des menschlichen Daseins; verschiedene Sprachen vermitteln für das Dasein allerdings ein jeweils unterschiedliches Verständnis, auch wenn sich der Unterschied nur an der subtilsten bzw. der für die Hauptsache gar nicht entscheidenden Stelle darstellt. Dies ist die notwendige Folgerung, wenn man hierbei die Verschiedenheit der Sprachen als Tatsache annimmt. Es müssen aber einige daraus folgende sprachphilosophische Punkte erklärt werden. (1) Obwohl Gadamer's modifizierte, abgeschwächte Version der sprachlichen Ähnlichkeitstheorie gleichermaßen wie der sprachliche Konventionalismus die Verschiedenheit der Sprachen anerkennt, sieht erstere diese – im Gegensatz zum Konventionalismus – nicht bloß als Verschiedenheit von Zeichen an. Laut Konventionalismus haben verschiedene Sprachgemeinschaften die gleichen Vorstellungen über gemeinsame Sachen, und nur die Zeichen, mit denen sie jeweils ein und dieselbe Vorstellung bezeichnen, sind voneinander unterschiedlich. Darüber hinaus sind die verschiedenen Zeichen (der verschiedenen Sprachen) nicht notwendigerweise bezogen auf ein und dieselbe Vorstellung. So behauptet auch Gadamer, dass die Verschiedenheit der Sprachen gewiss zu unterschiedlichen Arten der Vorstellung führt, wenn verschiedene Sprachgemeinschaften dem gleichen Ding begegnen. (2) Die verschiedenen Sprachen stellen die Sachen in der Welt aus verschiedenen Perspektiven dar, indem sie jeweils ihre eigenartige Weise besitzen, die gemeinsame Sache unterschiedlich vorzustellen. Sofern jede Sprache ihrerseits allen Anforderungen und Bedürfnissen ihrer Sprachgemeinschaft in deren Lebenswelt gerecht werden kann, geht es nicht darum, einen Gewinner zwischen verschiedenen Sprachen hinsichtlich der Darstellungsfähigkeit zu bestimmen. Daher behauptet Gadamer's Sprachtheorie, im Gegensatz zu der extremen Ähnlichkeitstheorie, gar nicht, dass es nur eine richtige Sprache geben kann. (3) Da verschiedene Sprachen die gemeinsame Sache aus unterschiedlichen Perspektiven her darstellen, versteht man dadurch ein und dieselbe Sache natürlich anders. Es ist so ähnlich wie bei künstlerischen Formen: der Malstil des Expressionismus ist von dem des Realismus so verschieden, dass man dasselbe Dargestellte in beiden Fällen auch unterschiedlich versteht. (4) Die unterschiedlichen Darstellungsweisen, die mit der Verschiedenheit der Sprachen einhergehen, werden durch die Sprache sogar noch weitergegeben, so dass sie bei den jeweiligen Sprachgemeinschaften ihren eigenen geschichtlichen Gehalt und kulturellen Stil entwickeln. Wenn wir daher versuchen die andere Kultur zu verstehen, werden wir klar sehen: „Sprachliche Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen.“ (GW1: 445) Wir können während der Reflexion der hermeneutischen Erfahrung daher sehen, dass jede Sprachgemeinschaft um des Gebrauchs ihrer Sprache willen unvermeidlich ihre eigentümliche Weise, die Welt anzuschauen, herausbildet. In diesem Sinne übernimmt

Gadamer vielmehr die Humboldtsche Idee der Sprachweltansicht, d. h.: Jede Sprache trägt eine Weltansicht in sich, eine besondere Weise, die Welt und deren Struktur darzustellen.¹²

Nun schließt die Doppelbestimmung auch jede Möglichkeit schlechthin aus, dass man unmittelbar die Sache denken kann. So kann man also laut Gadamer die Sache ohne Sprache nicht direkt denken; und zudem ist die Sprache als ein universales Medium in der Lage, sich das Dargestellte spekulativ zeigen zu lassen, damit es als solches ganz sein kann (Vgl. GW1: 148). Hierbei mögen wir uns an die Erklärung zur Bedeutung des Modalverbs ‚können‘ erinnern.¹³ Wenn das Sein durch die Sprache auf das Sprach-Sein übergeht, ist für uns eigentlich nur dasjenige Seiende zugänglich, das dadurch auf einen bestimmten Seinsmodus beschränkt wird. Wir können also seine Ganzheit nicht mit einem Blick erfassen. Mit anderen Worten ist die Welt, die wir unter der Wirkung der Sprache erkennen, zwar ein Ganzes, aber zugleich nur eine relative Ganzheit. Trotzdem ist es der Sprache möglich und sie ist auch fähig, die noch verborgenen Teile des Seienden weiterhin zu entdecken, weil die Sprache als Vermittlung ein unendliches hermeneutisches Geschehen darstellt.¹⁴ Freilich gleicht die sprachliche Weltansicht dem ‚Ansichsein der Welt‘ nie. Sie kann es auch nicht auf einmal komplett repräsentieren. Dennoch kann sie mehrere Teile davon ergreifen, indem sie den Welthorizont stets erweitert. Daher bedeutet die Mittelbarkeit des Denkens gleichzeitig, dass die Erkenntnis der Welt unaufhörlich nach dem hermeneutischen Prinzip des Zirkels von Teilen und Ganzem gewonnen werden muss. Wir können die vollkommene Ganzheit – das Ansichsein der Welt – nicht wirklich erreichen, sondern lediglich einen vorläufigen Vorgriff über sie haben und unter dessen Leitfaden ihre Teile – die Sachen – verstehen. Jedoch können wir durchaus durch das tiefgehende Erkennen der Sachen die Einseitigkeit des Verständnisses von dem Ganzen überwinden und ein vorheriges eventuelles Missverständnis korrigieren. Durch die ständige Wiederholung des hermeneutischen Zirkelprozesses des Verstehens kann man dem Ganzen immer näher kommen, aber man kann es nie ganz erreichen. Wenn Gadamer daher die Sprache als „Mitte“ (GW1: 460) und die von der Sprache eröffnete Welt als „Zwischenwelt“ (GW2: 338) bezeichnet, hat diese sprachliche Weltansicht als Zwischenwelt vielmehr eine zweifache Bedeutung: (1) Sprache ist ein universales Medium zwischen Denken und Sache, zwischen Ich und Welt (an sich); (2) die das Sein darstellen könnende Sprache ist immer unterwegs, nämlich immer in der Entwicklung. So zeichnen sich die **Grenze der Sprache** und die **Grenzenlosigkeit des sprachlichen Ausdrucks** in der spekulativen Struktur

¹² Vgl. GW1: 442-460.

¹³ Vgl. § 2.1.

¹⁴ Vgl. § 2.3.

dieser Zwischenwelt noch klarer ab.

2.3.3 Die noch andauernde Paradigmenkonkurrenz

Da Gadamer die Grenze der Sprache und die Grenzenlosigkeit des sprachlichen Ausdrucks betont, benötigt die ontologische Wende der Hermeneutik unabdingbar die Auffassung der sprachlichen Nichtunterscheidung als ihre Grundlage. Nur dann kann der Universalitätsanspruch der philosophischen Hermeneutik durchgesetzt werden. Denn wenn die ontologische Wende vollendet werden soll, ist es nicht genug, wenn man nur die psychologische Interpretation der schleiermacherschen Divinationstheorie ablehnt, aber die dahinter stehende Sprachauffassung des Konventionalismus nicht mit bekämpft. Hier benötigt man eine Sprachtheorie, die sowohl mit jener Sprachauffassung konkurriert als auch mit Gadamers Theorie des Verstehens vereinbar ist. Ohne die Unterstützung dieser konkurrierenden Sprachtheorie der milderen Ähnlichkeitstheorie gäbe es für Gadamer nur die Rückkehr zum sprachlichen Konventionalismus und er könnte dann nicht konsequent erklären, weshalb die von ihm entwickelte philosophische Hermeneutik sich vom Joch der methodischen Denkweise befreien kann. Wenn wir in diesem Fall auf die zuvor erwähnten Missverständnisse des berühmten Satzes Gadamers zurückblicken und jene noch einmal überprüfen, können wir nun feststellen, dass sie alle Gadamers eigene Erläuterung seiner Sprachtheorie übersehen und den populären Konventionalismus zum Kriterium für die Geltungsfrage seiner Sprachtheorie machen, so dass sie voreilig die philosophische Hermeneutik Gadamers als haltlos verurteilen. Aus diesem Grund bemerkt Gadamer: „Als eine ‘Ontologisierung’ der Sprache kann einem meine Fragestellung aber nur erscheinen, wenn man die Voraussetzungen der Instrumentalisierung der Sprache überhaupt unbefragt lässt“ (GW2: 456).

Gadamer vertritt ganz entschieden den Standpunkt, dass Sprache, Denken und Sache zwar nicht identisch, aber dennoch einheitlich sind. Wer jedoch heutzutage dem linguistischen Paradigma folgt, findet diesen Standpunkt sicherlich kaum verstehbar bzw. unvorstellbar. So ist es nicht verwunderlich, dass Gadamers Sprachauffassung relativ selten diskutiert und noch viel weniger akzeptiert wird. So sehr er auch die Analogie des Bildes verwendet, um die sprachliche Einheit der Differenzen zu erklären, so ist doch eine derartige Analogie für die Anhänger des Konventionalismus schließlich keine direkte Erklärung und klingt wenig überzeugend. Angesichts dieser Situation versucht Gadamer, nach der Publikation von *Wahrheit und Methode* einige sprachliche Phänomene, auf die das linguistische Paradigma nicht zutrifft, wie z. B. die Sprachvergessenheit und Ichlosigkeit der Sprache, noch weiter zu beschreiben. Durch diese phänomenologischen Beschreibungen will er uns an die

Unvollständigkeit des gängigen Paradigmas erinnern, damit wir uns überzeugen lassen, auf eine neue konkurrierende Sprachtheorie einzugehen. Mit anderen Worten versucht er zu zeigen, dass es dabei einige „anomalies“ gibt, die den möglichen Erwartungen und Schlussfolgerungen des linguistischen Paradigmas nicht entsprechen. Er möchte damit bei dessen Anhängern ein kritisches Gefühl erwecken, das so zum Paradigmenwechsel führt.

Dennoch deutet die Tatsache, dass bisher wenige Gadamer's Sprachtheorie vertreten, vielmehr folgendes an: Seine philosophische Hermeneutik, die die sprachliche Nichtunterscheidung als sprachphilosophische Grundlage voraussetzt, gilt heutzutage zwar als neues Paradigma der hermeneutischen Theorien, aber sie hat im Kampf um deren Vorherrschaft eigentlich noch nicht ganz gewonnen. Denn der der romantischen Hermeneutik angemessene sprachliche Konventionalismus – besonders seine moderne Version – besitzt wirklich eine gewaltige Erklärungskraft, die für viele ‚offensichtlichere‘, aber gar nicht von Gadamer erwähnte sprachliche bzw. formale Phänomene eine systematische wissenschaftliche Erklärung bieten kann. Ein solcher Erfolg ist für die Anhänger des linguistischen Paradigmas Grund genug, die von Gadamer vorgestellten anomalies der Sprache einfach zu ignorieren. Sofern die philosophische Hermeneutik dann keinen klaren Weg findet, um diese ‚offensichtlicheren‘ Phänomene der Sprache in ihr eigenes System zu integrieren, auch wenn sie uns noch mehr anomalies einbringen und die Übereinstimmung zwischen ihrer Sprachphilosophie und ihrer Theorie des Verstehens beweisen kann, sind ihre Gewinnchancen gegen den Konventionalismus noch immer gering.

Sobald wir die Entwicklung der Universalisierung der Hermeneutik im Kontext des Paradigmenwechsels der Geisteswissenschaften betrachten, taucht eine nächste Herausforderung für die philosophische Hermeneutik als neues Paradigma auf: Sie muss möglicherweise ihren Erklärungsbereich vergrößern, damit sich die Menge und Kraft der Argumentationen zu ihrer Unterstützung vermehrt. Demzufolge muss sie nicht nur nach innen ihre Theorie als ganzes System verfeinern, um die noch unklaren oder verdeckten Teile des Systems zu erleuchten. Sie muss auch nach außen erklären, wie ihr System von sich heraus die von dem linguistischen Paradigma anerkannten wichtigen Fragen und deren Lösungen interpretieren (oder sogar einnehmen) kann. Diese doppelte Aufgabe kann parallel durch zwei Wege ausgeführt werden. Einerseits wird die Frage erörtert, wer wie eigentlich die ontologische Wende der Hermeneutik erst vollendet; damit wird innerhalb der philosophischen Hermeneutik das Verhältnis zwischen ihrer ontologischen Einstellung zur Wahrheitstheorie und das Verhältnis der beiden zu ihrer Sprachtheorie erhellt. Andererseits wird versucht, in der Geschichte der modernen Linguistik eine Sprachtheorie, die mit der Spracheinstellung der

philosophischen Hermeneutik am besten übereinstimmt, herauszusuchen, und eine innere philosophische Verbindung zwischen den beiden Sprachtheorien zu bilden, damit sich die empirischen Betrachtungen jener linguistischen Theorie und deren Leistungen glatt in diese Spracheinstellung integrieren lassen. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf den ersten Weg und betrachtet sich als Vorbereitung für eine künftige Entwicklung in Richtung des zweiten Wegs.

Abschnitt II. Heidegger und das Problem der Vollendung der ontologischen Wende der Hermeneutik

Vorrede: Eine methodische Frage zur Klärung der ontologischen Grundlage der philosophischen Hermeneutik

Mit der Formel „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (GW1: 478) fasst Gadamer sozusagen die ontologische Wende der Hermeneutik zusammen. Diese Formel beschreibt kurz die folgende selten unzutreffende Spracheinstellung: Die Sprache verknüpft als universales Medium in sich gleichzeitig Sein und Verstehen, so dass die drei einander unterschiedlichen Komponenten in gewissem Sinne zu einer ontologisch einheitlichen Trinität werden können. Gadamers Einführung dieser Sprachauffassung hat bewirkt, dass sich die Hermeneutik in eine ganz und gar neue Gestalt verwandelt hat. Dabei ist seine hermeneutische Theorie an die Stelle der traditionellen Hermeneutiken gerückt. Die Hermeneutik wendet sich nun von einer Methodologie bzw. Kunstlehre von Auslegung und Verständnis zur phänomenologischen Deskription der Seinsmodi des sprachlichen Verstehens. Dies lässt sich als ontologische Wende der Hermeneutik bezeichnen, weil die Hermeneutik nicht mehr eine theoretische Anleitung zum Verständnis darstellt, sondern statt dessen ein philosophisches System sucht, um einen wesentlichen Seinsmodus des Menschen – das Verstehen – zu erklären. Da Gadamers Hermeneutik eine solche Spracheinstellung als ihre theoretische Voraussetzung braucht, wird das Verstehen nicht mehr, wie beim alten Paradigma der Hermeneutik (die romantische Hermeneutik Schleiermachers), nur als intellektuelle Tätigkeit angesehen, die sich schlechthin ohne Hilfe der Sprache ausüben lässt. Denn laut Gadamer ist der Prozess des eigentlichen Verstehens gar nicht so, wie die romantische Hermeneutik behauptet, nämlich eine Rekonstruktion des persönlichen Erlebnisses eines anderen, die dadurch entsteht, dass man sich ohne eigene Vorurteile in den anderen hineinversetzt und dessen Erlebnisse nachvollzieht. (Vgl. GW1: 387) Das Verstehen ist stattdessen jeweils ein hermeneutisches Geschehen, das sich sowohl mit dem Horizont des verstehenden Individuums verbindet als auch sich nur in der Sprache und mittels der Sprache vollziehen muss.

Bis jetzt habe ich die Gründung des elementaren Systems der philosophischen Hermeneutik unmittelbar als Vollendung der ontologischen Wende der Hermeneutik angesehen, um die zentrale und unentbehrliche Voraussetzung für diese ontologische Wende aus jenem System abzuleiten. Somit gilt die in der philosophischen Hermeneutik bestehende einzigartige Sprachauffassung als entscheidender Faktor für die ontologische Wende. Dies wurde vorher (Kap. 2) bereits erörtert. Dennoch

beinhaltet die philosophische Hermeneutik als ein philosophisches System, das die Phänomene von Kunst, Geschichte, Sprache usw. behandelt, nicht nur eine diese Sprachauffassung einschließende Theorie des Verstehens. Wenn sie zum Beispiel das menschliche Verständnis der Sache betrachtet, bringt sie gleichzeitig schon eine bestimmte ontologische Einstellung hinsichtlich des **Seins des Verstehenden** und des **Seins des Dinges** mit. Mit anderen Worten, wenn Gadamer den Universalitätsanspruch der Hermeneutik vorstellt, kann man dies nicht nur als praktische Ausweitung des hermeneutischen Bereiches verstehen, sondern man muss es auch als ein Postulat ansehen, dass eine ontologische Grundlage der Hermeneutik zur Erklärung ihrer praktischen Universalität vorliegt. Aus dem oben genannten Grund benötigt die philosophische Hermeneutik als ihre Grundlage außer einer bestimmten Sprachauffassung auch noch eine ontologische Theorie.

Freilich hat Gadamer gesagt: „Wenn ich einmal formuliert habe: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, so ist das gewiss keine metaphysische These, sondern beschreibt von der Mitte des Verstehens aus die unbeschränkte Weite seines Umblicks.“ (GW8: 7) Er will hiermit darauf hinweisen, dass die philosophische Hermeneutik keine reine Lehre vom Sein selbst, sondern vor allem eine Lehre vom Verstehen überhaupt ist. Trotzdem – wie gesagt – bedeutet dies nicht, dass sie nichts mit der Ontologie zu tun hat. Nur hat Gadamer diese ontologische Theorie für die philosophische Hermeneutik in *Wahrheit und Methode* weder klar thematisiert noch systematisch erläutert. Darüber hinaus lässt sie sich schwierig mittels der erwähnten Sprachauffassung klären. Im Grunde genommen versteckt sich seine eigene ontologische Einstellung in *Wahrheit und Methode* meist unauffällig hinter seiner Auseinandersetzung mit den philosophischen Theorien der Tradition. Dies ist darauf zurückzuführen, dass er dort vor allem „begriffsgeschichtliche Fragestellungen“ übernimmt (Vgl. GW1: 5) und das Gespräch mit den philosophischen Überlieferungen **diachronisch** führt, um deren direkte oder indirekte Beiträge zur Entwicklung der Hermeneutik zu zeigen. Er stellt also das ganze System der philosophischen Hermeneutik nicht auf **synchronische** Weise kurz und klar dar. Ein solcher ‚geschichtlich-dialogischer‘ Schriftstil kann zum einen das selbstreferentielle Merkmal seiner Theorie herausheben, dass auch sie ein wirkungsgeschichtliches Produkt der philosophischen Überlieferung ist. Zum anderen führt dieser Schriftstil dazu, dass seine ontologische Auffassung kaum in einem deutlichen Gesamtbild zu erfassen ist. Um dieses Problem zu überwinden und damit die ontologischen Voraussetzungen für die philosophische Hermeneutik zu klären, wird sich die hiesige Erörterung methodisch auf eine Frage hinsichtlich der Geschichte der hermeneutischen Theorien konzentrieren, nämlich: **Wie hat sich die ontologische Wende überhaupt vollendet?** Mit einer solchen methodischen Frage

als Leitfaden gewinnen wir nun noch eine weitere Möglichkeit, durch die Betrachtung des diachronischen Entstehungsvorgangs der philosophischen Hermeneutik die synchronische Struktur ihres ganzen Systems zu analysieren und daraus ihre ontologische Grundlage – und damit auch die ontologische Grundlage der ontologischen Wende – abzuklären. Das Ziel dieser Analyse ist vor allem die Verfeinerung der philosophischen Hermeneutik Gadamers; dazu soll die Artikulation ihres theoretischen Systems hier deutlicher hervortreten, sodass sich ihre Überzeugungskraft in dem hermeneutischen Paradigmenstreit erhöht.

Wenn wir nun die Geschichte der Hermeneutik als Entwicklung der Universalisierung der hermeneutischen Theorien, nämlich als einen Prozess von der Spezialhermeneutik über die Allgemeinhermeneutik bis zur hermeneutischen Philosophie betrachten, dann muss man die geschichtliche Untersuchung der ontologischen Wende der Hermeneutik in der letzten Phase der hermeneutischen Philosophie durchführen, denn die ontologische Wende der Hermeneutik beginnt eben mit dieser Phase und vollendet sich auch in ihr. Hier begegnet diese Untersuchung zweifellos Heidegger. Denn gerade Heidegger ist ein wichtiger Protagonist der hermeneutischen Philosophie und mit ihm fängt die ontologische Wende der Hermeneutik erst an. Manche Gelehrte behaupten auch, dass die ontologische Wende sich eigentlich nicht erst in Gadamer vollendet, sondern bereits schon in seinem Lehrer Heidegger. (Vgl. Ineichen, 1991: 159; Jung, 2001: 130) Deswegen sind wir zwar sicher, dass die Vollendung der ontologischen Wende bei Gadamer bereits abgeschlossen ist. Aber es scheint noch umstritten zu sein, worin sie sich **zuerst** vollendet. Bekanntlich sind viele Kernbegriffe Gadamers von Heidegger inspiriert. Können wir daher sagen, dass alle notwendigen Begriffe für die Vollendung der ontologischen Wende von Heidegger kommen? Offensichtlich ist, dass die zwei Fragen nach dem **Worin** und dem **Wie** eng zusammengehören. Die vorliegende Untersuchung der theoretischen Entwicklung der Hermeneutik beschränkt sich auf das theoretische Verhältnis zwischen Heidegger und Gadamer. Es werden jeweils beim frühen und späten Heidegger seine Auffassungen über die hermeneutische Situation analysiert¹ und gezeigt, welche Punkte Gadamer übernimmt oder ausschlägt. Damit wird geprüft, ob es möglich ist, dass sich die ontologische Wende beim frühen oder späten Heidegger bereits vollendet hat. Gleichzeitig wird der feine Unterschied

¹ Das Problem der Phasentrennung des Gedankens Heideggers ist immer umstritten. Hier wird Heidegger vor allem nach einer weitverbreiteten These der Zweiteilung diskutiert, weil sie der Entwicklung seiner hermeneutischen Theorie eben auch entspricht. Der frühe Heidegger steht also für seinen Lebensabschnitt zwischen 1919 und 1929; die Zeit von 1930 bis seinem Tode wird dann mit dem späten Heidegger bezeichnet. Zur Erörterung dieses Problems der Phasentrennung siehe auch § 4.1.1. Diese These der Zweiteilung nimmt zweifelsohne keine Rücksicht auf sein Gedankenstadium vor 1919. Um dieses von dem frühen Heidegger klar unterscheiden zu können, bezeichnen wir es als ‚den jungen Heidegger‘.

zwischen Heidegger und Gadamer hinsichtlich der ontologischen und epistemologischen Einstellung besonders genau betrachtet, um die ontologische Grundlage der philosophischen Hermeneutik deutlicher festzulegen.

3. Der frühe Heidegger: Hermeneutische Phänomenologie

3.1 Die Seinsfrage und die hermeneutische Wende der Phänomenologie

Heideggers philosophisches Denken wird von Anfang an von der **Seinsfrage** geleitet. Er stellt diese Frage erneut in der epistemologischen Umgebung der transzendentalen Phänomenologie, um der seit langer Zeit in der abendländischen Philosophie bestehenden „Verfehlung der Metaphysik“ abzuwehren. Diese Verfehlung stammt im Grunde genommen aus der **Vergessenheit des Seins**. Seiner Meinung nach verkennt die Tradition der das abendländische Denken beherrschenden Metaphysik seit der Antike das Sein als ein unveränderliches, stets fix vor den Augen anwesendes Seiendes, das so genannte „Vorhandensein“. Daher ist das **geschichtlich-faktische Leben** nach Heidegger für die Metaphysik nicht der Rede wert. Dementsprechend schließt sie auch die **Zeitlichkeit** von der Sinnbestimmung des Seins aus. (Vgl. Pöggeler 1990: 42, 46f.) Da die Metaphysik den **Unterschied zwischen Sein und Seiendem**, nämlich die „ontologische Differenz“, lange vergessen hatte, wurde das ‚Sein‘ immer als ein zeitloses Seiendes untersucht und so verfehlte sie die wahre Erkenntnis des Seinssinnes.

Wenn Heidegger die ontologische Differenz aufweist, möchte er nicht nur den ‚metaphysischen Skandal‘ der Vergessenheit der Zeitlichkeit passiv enthüllen, sondern auch gleichzeitig aktiv die Forderung stellen, dass man zur Bestimmung des Seins die traditionellen metaphysischen Begriffe nicht mehr benutzen soll. Daher benötigt das Sein, das das **Gefragte** der Seinsfrage ist, ganz andere Begriffsrahmen als die metaphysischen Kategorien, mit denen das Seiende traditionell erfasst und erkannt wird. Nur so lässt sich die Zeitlichkeit des Seins in vollem Umfang begreifen. Das Sein ist außerdem aber immer das Sein des Seienden. Wenn man also nach dem Sinn des Seins fragen will, muss man zuerst ein Seiendes nach dem Sein befragen, d. h. ein bestimmtes Seiendes als **Befragtes** nach seinem Seinsmodus fragen. Gerade durch das bei dem Befragten erlangte **Erfragte** erfasst man mittelbar den eigentlichen Sinn des Seins. Um nun zu vermeiden, dass diese den Sinn des Seins mittelbar heraushebende Weise nicht wieder in den Missstand der Metaphysik zurücksinkt, muss das befragte Seiende ein besonderes Seiendes sein, das auf jeden Fall nie als Vorhandensein verkannt wird. Hier geht es nur um das Seiende, das das Sein fragen und verstehen kann, nämlich das menschliche Dasein.² Dieses besondere Seiende existiert faktisch und ist nicht mehr wie vorher durch die traditionelle metaphysische

² Ausführliche Erklärungen Heideggers zur formalen Struktur der Seinsfrage finden sich in §2 von *Sein und Zeit*.

Definitionsweise – Gattung plus spezifischer Unterschied – zu bestimmen; es lässt sich also nicht mehr einfach als „animal rationale (rationales Tier)“ bestimmen. Laut Heidegger muss man das Dasein so, wie es ist, betrachten und seinen Seinscharakter phänomenologisch unverzerrt beschreiben, um seine wahre Seinsverfassung zu enthüllen. Daher scheint es ihm, dass man ein Verständnis des Seins nur durch die phänomenologische Betrachtungsweise erreichen kann. Demnach lässt sich mit den Worten von Herrmanns sagen (1987: 366): „Die Phänomenologie ist die Methode der Ontologie“.

Immerhin fragt Heidegger hier zwar mit Hilfe der phänomenologischen Methode nach dem Sinn des Seins, aber er folgt nicht getreu dem Projekt der Phänomenologie Husserls, nämlich der Gegenstandskonstitution durch das transzendente Subjekt. Dies besagt nicht nur, dass Heidegger das menschliche Dasein als faktisches Leben an Stelle des transzendentalen Subjektes Husserls setzt.³ In der Tat gibt es noch weitere Unterschiede zwischen Heideggers und Husserls Phänomenologie. (1) Das in der Husserlschen Phänomenologie zu untersuchende **Phänomen** meint das im Bewusstsein **Erscheinende**, das normalerweise ein außerhalb des Bewusstseins liegendes Seiendes intendiert. Ein solches Phänomen ist nach Heidegger nur die „*Erscheinung*“ im vulgären Sinn; es verweist immer, wie bei den Krankheitserscheinungen gewöhnlich der Fall, auf etwas außerhalb seiner selbst und zeigt daher sich selbst nicht. Dies ist in Heideggers Augen eigentlich nicht der ursprüngliche Sinn des Begriffes „Phänomen“. Er versteht das Phänomen in seinem ursprünglichen Sinn, d. h. nach seiner griechischen Etymologie „φαίνόμενον“, als das **Sichzeigende**, das **Offenbare**. Der entgegengesetzte Begriff eines derartigen Phänomens ist dementsprechend die **Verdecktheit** des Seienden, aber kein **Ding an sich**, das sich transzendent über das Phänomen legt. (Vgl. SuZ: 28ff., 35f.) (2) Neben dem anders als bei Husserl verstandenen Begriff der Phänomenologie verwendet Heidegger auch die Methode der phänomenologischen Reduktion anders. Er führt das einfach erfasste Seiende nicht auf die reine Bewusstheit des Seienden zurück wie Husserl, sondern er reduziert das Seiende auf das Verständnis des Seins des Seienden. (Vgl. GA24: 29) Deswegen nimmt Heidegger zwar das berühmte Motto der Phänomenologie „Zu den Sachen selbst!“ noch als Maßstab, jedoch sind die „Sachen“, nach denen er mühsam fragt, vielmehr das Sein als solches, oder genauer gesagt, der **Sinn des Seins**. (3) Um nun die wahre Seinsstruktur des Seienden zu begreifen,

³ Hier geht es sozusagen um die Frage, was Vorrang hat: *cogito* (ich denke) oder *sum* (ich bin). (Vgl. SuZ: 211) Husserls Phänomenologie lässt sich als Fortsetzung des Ansatzes von dem Cartesischen ‚ich denke‘ und dem Kantischen transzendentalen Idealismus ansehen, weil sie das transzendente Subjekt gleichermaßen als metaphysische Grundlage der Konstruktion aller philosophischen Theorien setzt. Dagegen stellt Heidegger fest, dass alle philosophischen Untersuchungen von dem konkreten existierenden Leben ausgehen, aber nicht auf einem abstrakten transzendentalen Seienden beruhen sollen. Das ist also eine Konstruktion der Theorie, die mit dem ‚ich bin‘ startet.

ersetzt Heidegger die Husserlsche **Wesensschau** durch das **befindliche Verstehen**. Denn Heidegger stellt fest, dass das „Wesen“ des Seienden, das laut Husserl das transzendente Ich durch dessen reines Sehen versteht, eigentlich nur der Begriff einer allgemeinen Gattung ist, aber nicht das Sein des Seienden. Das letztere kann also nur das geschichtlich-faktische Leben befindlich verstehen.⁴ In Summa differiert Heideggers Phänomenologie von der Husserls sowohl hinsichtlich der Fragstellung als auch hinsichtlich der philosophischen Voraussetzungen und Verfahren.

Im Grunde genommen versteht Heidegger das Wort „Phänomenologie“ im griechischen Sinne von „λέγειν τὰ φαινόμενα“: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“ (SuZ: 34) Die so behandelte Phänomenologie muss dann gleichzeitig eine Ontologie sein, weil sie nach dem Sein des sich zeigenden Seienden fragt. Da das Verständnis des Seins aber erst durch das Dasein möglich wird, braucht Heidegger hier noch die **Phänomenologie des Daseins** als Basis für seine eigentliche Aufgabe, nach dem Sinn des Seins zu fragen. Denn die phänomenologische Deskription jedes Seienden – sei es Dasein oder das nicht daseinsmäßige Seiende – muss sich auf die phänomenologische Deskription des Seins des Daseins gründen. Darüber hinaus ist jede phänomenologische Deskription laut Heidegger letztlich auch eine **Auslegung**, die von dem Dasein ausgeht. (Vgl. SuZ: 37) Sie heißt Auslegung nicht nur deswegen, weil sie das betrachtete Phänomen in einer vom Dasein zu verstehenden Weise und ursprünglich durch die Rede des Daseins beschreibt und mitteilt. Der andere und noch wichtigere Grund dafür ist, dass sie das Sein des Seienden, das früher noch gegenüber dem Dasein verborgen blieb, nun enthüllt. Anders gesagt lässt sich der vorher versteckte Seinssinn erst durch das phänomenologische Auslegen des Daseins aufweisen. Daher ist die Phänomenologie des Daseins zugleich eine eigenartige Hermeneutik; sie ist eben die **Hermeneutik des Daseins**. Das Auslegen in ihr beschränkt sich nicht – wie bei der Allgemeinhermeneutik – auf das Verständnis des Textsinns; Hauptziel ist vielmehr das Verständnis der Unverborgenheit des Seienden, des Sinnes des Seins. Daraus lässt sich folgendes Fazit ziehen: Die in eine solche hermeneutische Theorie integrierte Phänomenologie Heideggers öffnet einerseits einen Weg, der in eine andere Richtung als die transzendente Phänomenologie Husserls führt. Andererseits löst sie sich auch los von der damals geläufigen Einstellung, dass die Hermeneutik als Methodologie der Geisteswissenschaften dient.

In Kurzform umfasst das philosophische Programm des frühen Heidegger sozusagen „die Transformation der Phänomenologie“ bis zum „Übergang in die

⁴ Pöggeler sagt sogar, dass „Heidegger die phänomenologische Untersuchung als eine geschichtliche faßt“ (Pöggeler, 1990: 76).

Hermeneutik“ (Vgl. Bubner 1981: 21-32) Dieser Weg der hermeneutischen Wende der Phänomenologie leitet gleichzeitig die Entwicklung der Hermeneutik in eine neue Phase ein und fördert damit für die Hermeneutik eine Umwandlung von dem methodologischen zum ontologischen Ansatz. Dennoch ist es ursprünglich nicht Heideggers Absicht, mittels der hermeneutischen Phänomenologie eine Neuerung, d. h. die ontologische Wende innerhalb der Geschichte der Hermeneutik zu begründen. Für ihn sind sowohl Phänomenologie als auch Hermeneutik nichts anderes als Mittel zum Philosophieren, und sein Ziel ist dabei jeweils immer nur der Versuch, die Seinsfrage zu bedenken und zu beantworten. Deshalb bezeichnet Heidegger seine im weiteren Sinne gemeinte phänomenologische Untersuchung als Ontologie. (Vgl. GA63: 2) Die Hermeneutik bei Heidegger legt zwar ihre methodologische Prägung nicht ganz ab, aber von der Geschichte der Hermeneutik her betrachtet ist die hermeneutische Wende der Phänomenologie gewiss ein sehr wichtiger Schritt für die ontologische Wende der Hermeneutik. Wenn man aber Heideggers Beitrag zur Hermeneutik weiterhin abklären will, genügt es nicht, es bloß bei der oben kurz dargestellten Erklärung zu belassen. Darum wird anschließend die hermeneutische Theorie in den Werken des frühen Heidegger in den Mittelpunkt gestellt und in den folgenden drei Teilen ausführlicher gedeutet: Überblick über die Konzeption der Hermeneutik und des hermeneutischen Programms beim frühen Heidegger (§ 3.2); Analyse der Heideggerschen existenzialen Analytik des alltäglichen Daseins (§ 3.3); und Exposition der ursprünglichsten ‚Darlegung‘ des eigentlichen Daseins in der Hermeneutik des Daseins (§ 3.4).

3.2 Heideggers Konzeption des Begriffs der Hermeneutik und sein Projekt der hermeneutischen Phänomenologie

Heideggers Konzeption der hermeneutischen Phänomenologie ist kompliziert, weil sein Begriff der Hermeneutik mehrdeutig ist. Nicht zuletzt befindet sich seine Einstellung zur Hermeneutik immer im Wandel; das geht sogar soweit, dass er den Titel seiner eigenen hermeneutischen Theorie mehrmals geändert hat.

Den Terminus „hermeneutisch“ hat Heidegger erstmals in einer Vorlesung im Kriegsnotsemester 1919 benutzt.⁵ In der Folgezeit hat er in Vorlesungen an der Universität Freiburg den Begriff der **hermeneutischen Phänomenologie**

⁵ Bereits damals hat er den Ausdruck „hermeneutische Intuition“ in der Vorlesung *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* benutzt (Vgl. GA56/57: 116-117.) und nicht erst „in einer späteren Vorlesung, im Sommer 1923“, wie er später in einem Gespräch mit einem Japaner gesagt hat (Vgl. GA12: 90). Trotzdem verrät Heideggers falsche Erinnerung uns doch eine seiner Selbsterkenntnisse, nämlich dass die von ihm 1923 vorgestellte hermeneutische Theorie eine wichtige Wegmarke seiner Denkentwicklung darstellt.

fortentwickelt und den Schwerpunkt seiner Forschung auf das „faktische Leben“ gelegt; somit trennt sich sein Weg allmählich von der transzendentalen Phänomenologie Husserls. Den Anfang seiner hermeneutischen Phänomenologie darf man wohl auf 1922 datieren. Damals hat Heidegger aus Anlass der geplanten Berufung nach Göttingen und Marburg den legendären „Natorp-Bericht“⁶ verfasst, in dem er die so genannte „phänomenologische Hermeneutik der Faktizität“ erstmals vorgestellt und damit versucht hat, die philosophischen Texte Aristoteles’ zu interpretieren (bzw. zu destruieren⁷). (Vgl. PIA: 29) Bevor er seine Lehrtätigkeit an der Universität Marburg aufgenommen hat, hat er in seiner letzten Vorlesung an der Universität Freiburg im Sommersemester 1923, mit dem Titel *Ontologie*, sein Denken über die Hermeneutik der Faktizität noch sorgfältiger ausgearbeitet.⁸ Da er in jener Zeit den ersten Entwurf von *Sein und Zeit* zu fixieren begonnen hatte und dessen grundlegende Terminologie und das darin behandelte Projekt schon in dieser Vorlesung kurz und bündig – obzwar nicht ganz gleich wie in *Sein und Zeit* – erörtert hatte, kann man das erst sehr viel später herausgegebene Skript zu dieser Vorlesung wohl als „erste Notizen zu *Sein und Zeit*“ bezeichnen. (Vgl. van Buren, 1999: 92) In diesem 1927 veröffentlichten Meisterwerk nennt Heidegger seinen jüngsten hermeneutischen Gedanken je nach Betrachtungsweise anders: die „Fundamentalontologie“, die „Phänomenologie des Daseins“ oder die „Hermeneutik des Daseins“. (Vgl. SuZ: 37f.) Die oben genannten Werke haben zwar verschiedene Titel und Textstrukturen. Da sie sich aber mit demselben Thema, d. h. dem faktischen Dasein, befassen, und die in ihren jeweiligen Wortgebräuchen dargestellten

⁶ Der so genannte „Natorp-Bericht“ erhielt seine Bezeichnung deswegen, weil Heidegger ihn 1922 an Paul Natorp von der Universität Marburg geschickt hatte, um die Berufung nach Marburg gewinnen zu können. Dieser ‚Bericht‘ wird als „Anzeige der hermeneutischen Situation“ betitelt und ist ein Entwurf der Einleitung zu einem Buch, das Heidegger 1924 unter dem Namen „*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*“ veröffentlichen sollte. Er war dann schließlich in die Hände Gadamers gelangt und wurde während des zweiten Weltkrieges in Leipzig zerstört. Nachdem ein anderes Typoskript des ‚Berichtes‘, den Heidegger 1922 zugleich Georg Misch an der Universität Göttingen auch aus Anlass der Stellenbewerbung zugeschickt hatte, aus dem Nachlass von Josef König – dem Schüler Mischs – aufgetaucht war, wurden diese Aristoteles-Interpretationen erstmals 1989 im 6. Band des *Dilthey-Jahrbuchs für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* veröffentlicht. Danach wurde Anfang der 90er Jahre ein drittes Exemplar dieses ‚Berichtes‘ in Heideggers Nachlass in Marbach wiederaufgefunden. (Vgl. Gadamer, GW10: 4; Neumann, 2002: 87-94)

⁷ Hier wird das Wort „Destruktion“ nach Heideggers Wortgebrauch verwendet, nämlich: um “die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im *abbauenden Rückgang* zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen“ (PIA: 34). Laut Gadamer entspricht dieser Wortgebrauch dem Sprachgefühl der Deutschen in den 1920er Jahren, als Heidegger das Wort als seine Terminologie einführt: „‘Destruktion‘ hieß für das deutsche Sprachgefühl jener Jahre durchaus nicht Zerstörung, sondern bedeutete zielsicheren Abbau, Abbau von übergelagerten Schichten, bis man auf die ursprünglichen Denkerfahrungen zurückkomme, die am Ende – damals wie heute – nirgends anderswo als in der wirklich gesprochenen Sprache begegnen.“ (GW10: 17)

⁸ Das Manuskript dieser Vorlesung wurde ebenfalls spät veröffentlicht, und zwar erst 1988 unter dem Titel „*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*“ als Band 63 von Heideggers *Gesamtausgabe*, herausgegeben von Käte Bröcker-Oltmanns.

Schattierungen sich in einem Kontinuum befinden, kann man hier das hermeneutische Denken des frühen Heidegger wohl als Wuchs von der embryonalen bis zur mündigen Form ansehen. Die von Heidegger in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts verfassten Werke sind nicht nur wichtige Schriftstücke für die Untersuchung seiner eigenen hermeneutischen Gedanken, sondern auch entscheidend für die Untersuchung der Geschichte der Hermeneutik. Denn sie legen einerseits eine neue Fragestellung vor und öffnen damit eine neue Dimension für die Hermeneutik; andererseits regen sie auch den jungen Gadamer an, diesen Weg zur philosophischen Hermeneutik zu gehen.⁹ Im Folgenden wird versucht, in Anlehnung an jene Werke die hermeneutische Theorie des frühen Heidegger als Ganzes zu skizzieren.

3.2.1 Die Destruktion des Begriffs der Hermeneutik

Bei der Entwicklung seiner eigenen Gedanken kommt Heidegger seine Vertrautheit mit der biblischen Exegese und der Hermeneutik Diltheys zugute, aber dies führt nicht dazu, dass seine hermeneutische Auffassung sich auf die Auslegung der Texte oder die Methodologie der Geisteswissenschaften beschränkt. Vielmehr fasst er von Anfang an das Wort „Hermeneutik“ in dessen ursprünglichem Sinne auf, und nicht in dem unter seinen Zeitgenossen verbreiteten Sinne. (Vgl. GA12: 91ff.; Grondin, 2003: 47f.) Er sucht mittels der etymologischen Methode den Sinnbezug jenes Wortes auf dessen griechische Wurzel; dabei führt er auch eine philosophisch-geschichtliche Destruktion des Begriffs der Hermeneutik, wie er von seinen Zeitgenossen verwendet wurde, durch. Für die Absicht des vorliegenden Paragraphen ist nicht von Bedeutung, ob seine etymologische Analyse richtig ist, sondern, was er damit sagen will.

Laut Heideggers Ontologie-Vorlesung geht die Wurzel des Terminus „Hermeneutik“ – ἑρμηνευτική – auf die drei griechischen Wörter „ἑρμηνεύειν“, „ἑρμηνεία“ und „ἑρμηνεύς“ zurück, die etymologisch mit „Ἑρμῆς (Hermes)“ zu tun haben. Dem frühen Heidegger ist durchaus bewusst, dass Hermes der Bote der Götter im griechischen Mythos ist. Trotzdem geht er nicht weiter auf den mythologischen Zusammenhang des „Hermes“ ein, um den ursprünglichen Sinn jenes Terminus zu bestimmen. Vielmehr verwendet er dazu hauptsächlich die philologische Erklärung

⁹ Gadamer's Heidegger-Rezeption begann mit dem „Natorp-Bericht“. Nachdem Gadamer dieses Manuskript Heideggers, das sein Doktorvater Natorp ihm übergab, gelesen hatte, begeisterte er sich sehr für die Interpretationsweise, in der Heidegger die Texte des Aristoteles wiederaufleben ließ. Die Lektüre des „Natorp-Berichts“ führte Gadamer 1923 nach Freiburg, wo er an Heideggers Seminar über die *Nikomachische Ethik* und die erwähnte Vorlesung über die Hermeneutik der Faktizität teilnahm. Als Heidegger anschließend nach Marburg gerufen wurde, folgte Gadamer ihm dorthin, nahm sogar an allen seinen Lehrveranstaltungen teil und war daher Zeitzeuge der vollständigen Entstehungsgeschichte des *Sein und Zeit*. (Vgl. Gadamer, 2002: 78)

der drei anderen, morphologisch bezüglichen griechischen Wörter. Er beruft sich hier zuerst auf einige Zeilen aus Platons Dialog *Ion* und zeigt die Bedeutung des Nomens „ἑρμηνεύς“ als Sprecher: „Die Dichter sind nur die Sprecher der Götter. [...] Die Rhapsoden sind also die Sprecher der Sprecher.“ (*Ion*: 534e-535a) Heidegger versteht den „Sprecher“ als den, der „an jemanden das mitteilt, kundgibt, was ein anderer ‚meint‘“ (GA63: 9). Dementsprechend bedeutet das Verb „ἑρμηνεύειν“ – und so auch dessen Nominalisierung „ἑρμηνεία“ – primär nur „mitteilen“ oder „kundgeben“,¹⁰ und schließt die Bedeutung von „interpretieren“, unter der es heute normalerweise verstanden wird, noch nicht ein. In dieser philologischen Analyse stellt Heidegger dann fest, dass die ursprüngliche Bedeutung der „Hermeneutik“ „Kundgabe des Seins eines Seienden in seinem Sein zu- (mir)“ ist. (GA63: 10) Daher heißt die Hermeneutik in dem ursprünglichen Sinne nichts anderes als eine **vermittelnde Mitteilung**; sie ist für ihn weder **Kunst der Auslegung** noch **Lehre oder Methodologie der Auslegung**.

Dennoch ist die Bedeutung des Wortes „ἑρμηνεία“ seit Aristoteles verändert. Nach Heidegger macht Aristoteles zuerst die „ἑρμηνεία“ dem Wort „διάλεκτος (das umgängliche Besprechen)“ gleich und hält erstere für eine das Seiende aufdeckende *Rede*, die aber das Folgende mit enthält: Das, was durch die Rede zugänglich ist, ist nun lediglich das vorhandene Seiende. (Vgl. GA63: 10f.) Nachdem die jüdisch-christliche Religion in die hellenistische Welt eintritt, wurden dem Wort „ἑρμηνεία“ außerdem noch die Bedeutungen „Übersetzen“, „Kommentieren“ und „Auslegen“ hinzugefügt (Philo, Aristee, Augustinus). So wird die Hermeneutik bis zum 16. Jahrhundert vor allem als Handlung der **Auslegung selbst** verstanden. (Vgl. GA63: 11f.) Im 17. Jahrhundert beginnt man, den Namen „*Hermeneutica sacra*“ (Hermeneutik der heiligen Schriften) einzuführen, um damit die Methoden der Exegese der Bibel – *Clavis Scripturae sacrae* (Schlüssel zu den heiligen Schriften) – zu bezeichnen. Dadurch verändert sich der Begriff „Hermeneutik“ weiter; er wird seitdem meistens als methodologische **Lehre** zur richtigen Auslegung bestimmter Texte angesehen. Danach begreift Schleiermacher ihn formaler, nämlich als „Kunstlehre des Verstehens fremder Rede überhaupt“; Dilthey setzt die allgemeine Hermeneutik Schleiermachers durch eine tiefgehende Analyse des Verstehens fort und macht sie zur Methodologie der Geisteswissenschaften. (Vgl. GA63: 12ff.)

Nach der destruktiven Analyse der Begriffsgeschichte der Hermeneutik in Heideggers Ontologie-Vorlesung führt die Entwicklung der Hermeneutik schließlich zu einer doppelten Beschränkung, indem sich die Bedeutung der „Hermeneutik“ von dem Mitteilen (Platon), über eine das Vorhandensein zugänglich machende Rede

¹⁰ Auf Heideggers Interpretation von ἑρμηνεύς und ἑρμηνεία werde ich später (§§ 4.3.2 und 4.4) noch zurückkommen, um ihre implizierte Bedeutungsinhalte zu erklären.

(Aristoteles), die Übersetzung der fremden Sprache (Aristeas) und die Kunstlehre des Verstehens der Rede eines anderen (Schleiermacher), bis zur Methodologie der hermeneutischen Geisteswissenschaften (Dilthey) verändert. (1) Die Beschränkung des **Gegenstandes** der Hermeneutik auf ein zeitloses inneres Erlebnis des transzendentalen Subjekts. (2) Die Beschränkung des **Vollzugs** der Hermeneutik auf einen sich an vorgegebene Regeln haltenden Verstehensprozess, bei dem man sich in den anderen hineinversetzt und dessen Geist ahnt. Wenn man daher nun mittels einer solchen, als Methodologie der Geisteswissenschaften fungierenden modernen Hermeneutik etwas versteht, kann man nur das vorhandene Seiende begreifen; diese moderne methodologische Hermeneutik macht dann das wahre Sein überhaupt nicht zugänglich. Insofern spiegelt die Entwicklung der Hermeneutik, die sich von ihrer ursprünglichen Bedeutung weit entfernt, für Heidegger eigentlich auch die Vergessenheit des Seins wider. Es ist für ihn beim Fragen nach dem Sinn des Seins dann selbstverständlich, zu dem ursprünglichen Begriff der Hermeneutik zurückkehren zu müssen, um die „verhängnisvolle Beschränkung“ (GA63: 14) der modernen methodologischen Hermeneutik zu vermeiden.

3.2.2 Die Entwicklung von der Hermeneutik der Faktizität zur Hermeneutik des Daseins

Der frühe Heidegger stellt, wie schon in § 3.1 erklärt, fest, dass der Sinn des Seins durch die Auslegung des Seins des Daseins zugänglich wird. Er bezeichnet diese Methode zur Erfassung des Seins des Daseins in der Ontologie-Vorlesung als die **Hermeneutik der Faktizität**, die auf der ursprünglichsten Bedeutung der Hermeneutik – „mitteilen“ – basiert. Seine so genannte **ursprüngliche** Hermeneutik ist „die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität“ (GA63: 9), „eine bestimmte Einheit des Vollzugs des ἐμπνεύειν (des Mitteilens), d. h. des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden *Auslegens der Faktizität*“ (GA63: 14). Jene kurze Definition der Hermeneutik der Faktizität ist eher formal und benötigt daher einige wesentliche Punkte der Ergänzung, damit die Intention Heideggers darin klarer nachvollziehbar wird. (1) Heidegger bezeichnet den Seinscharakter unseres eigenen Daseins mit dem Ausdruck „Faktizität“, mit der genaueren Bedeutung: **jeweilig dieses Dasein**. Dasein existiert lebendig **da** in der **seinsmäßigen** Weise, lebt faktisch **da**; sein Sein selbst ist kein Besitz, „nie möglicher Gegenstand eines Habens“. (GA63: 7) Die Hermeneutik der Faktizität zielt bloß darauf ab, ein solches eigenes Sein des Daseins dem Dasein selbst mitzuteilen. (2) Die Hermeneutik der Faktizität betätigt sich als **Selbstausslegung** der Faktizität, so dass dieses jeweilig faktische Leben – und vor

allem nicht das Leben des anderen – durch die Auslegung als Mitteilung sich selbst begegnen, sehen, greifen und verstehen kann. Durch die Selbstausslegung **erweckt** das Dasein nicht nur die Wahrnehmung der eigenen Faktizität an sich, sodass es für sich selbst verstehend ist; sondern es strengt sich dadurch auch an, „*das Wachsein* des Daseins für sich selbst“ weiter auszuarbeiten. (Vgl. GA63: 15f.) (3) Die Auslegung der Faktizität ist ein einheitlicher Vorgang, der verschiedene Momente in sich verwebt. Ihre Aufgabe besteht darin, sowohl „das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen“, als auch, „der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen“. (Vgl. GA63: 15) Der letzteren zufolge ist die Selbstausslegung der Faktizität gleichzeitig eine **Destruktion**, die die entfremdenden Erklärungen zum Dasein aus der Tradition der abendländischen Philosophie abbaut. (4) Die Hermeneutik der Faktizität, die sich in der Ontologie-Vorlesung entfaltet, kann ihrerseits zwar das Grundphänomen der Faktizität als Zeitlichkeit explizieren (Vgl. GA63: 31), aber das „Sein“, das sie zugänglich macht, ist eigentlich nichts anderes als das Sein des Daseins. Es ist nur das Sein eines spezifischen Seienden und gilt dennoch nicht als Sein überhaupt. Folglich deckt die Hermeneutik der Faktizität die Zeitlichkeit des Seins überhaupt noch nicht komplett auf.

Als Resümee dieser vier Punkte lässt sich sehen, dass Heideggers Konzeption der Hermeneutik nicht eindeutig und klar ist, obwohl er versucht, den Begriff der Hermeneutik etymologisch nach seiner ursprünglichen Bedeutung zu erklären. Die Hermeneutik der Faktizität als Selbstausslegung des Daseins vereinigt in sich also drei Momente: ‚dem Dasein sein Sein mitteilen‘, ‚das Dasein für sein Sein wach sein lassen‘ und ‚die entfremdenden Auslegungen des Daseins im Lauf der Philosophiegeschichte destruieren‘.

Während Heidegger das Sein als solches in der Ontologie-Vorlesung noch nicht besonders eingehend thematisiert, erweitert er dann in *Sein und Zeit* diese einheitlich vorgehende Hermeneutik der Faktizität zum Programm der hermeneutischen Phänomenologie, um die Frage nach dem Sein direkt zu stellen. Das Programm teilt sich in zwei Teile: (1) „Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein“; (2) „Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität“. (SuZ: 39) Hier wird die „Hermeneutik der Faktizität“ in die „Hermeneutik des Daseins“ umbenannt und als vorbereitende Analyse für die ontologische Untersuchung in den ersten Teil jenes Programms aufgenommen.

Die Differenzierung der Bezeichnungen geht tatsächlich einher mit einer

feinsinnigen Veränderung des Inhaltes. Offensichtlich gibt sich Heidegger nun nicht mehr zufrieden damit, den Charakter des ganzen Seins des Daseins mit dem Terminus „Faktizität“ zu bezeichnen. Dieser ist in *Sein und Zeit* nur als Bezeichnung der **Geworfenheit** des Daseins zu verstehen. (Vgl. SuZ: 135) Zwar verweist er auch darauf, dass die Faktizität an sich das **Seinkönnen** des Daseins beinhaltet – welches als **Möglichsein** „ständig mehr, als es tatsächlich ist“ darstellen will – und dass sie daher niemals eine „fertige Tatsache“ meint. (Vgl. SuZ: 143ff., 179) Aber der Terminus „Faktizität“ stellt zweifellos die **Gewesenheit** in der Zeitlichkeit des Daseins deutlicher heraus, während sie das Phänomen der **Zukunft** schon vom Wort her nicht klar offenbaren kann. Deswegen betont Heidegger in *Sein und Zeit* jetzt stärker den Begriff „Existenz“, den er früher in der Ontologie-Vorlesung nur mit einem Satz nebenbei erwähnt¹¹. Die von ihm in der Hermeneutik des Daseins dargestellte Existenz bedeutet nicht „existentia“ im Sinne der traditionellen Metaphysik, also nicht ein **Vorhandensein**, dessen Seinsart dem Charakter des Daseins wesensmäßig nicht entspricht (Vgl. SuZ: 42); sie lässt sich also nie als **Wirklichkeit** im Gegensatz zur bloßen Möglichkeit, wie es die alte Metaphysik sah, verstehen (Vgl. W: 324). Vielmehr soll dieser Terminus, den Heidegger nun zur Bestimmung des Wesens des Daseins gebraucht, etymologisch-morphologisch, bzw. als „ek-sistenz (aus-stehen)“ verstanden werden und bedeutet: das Aus-stehen des Daseins in die Offenheit des Da (Vgl. SuZ: 442), das „Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins“ (Vgl. W: 324). Die „Existenz“ als Aus-stehen zeigt, dass das Dasein wesenhaft über sein eigenes Gewesensein in eine künftige Möglichkeit hinausgehen kann und je schon ein Sich-vorweg-sein ist. In der Darstellung der „Existenz“ schwingt auch ihr gleichursprünglicher Zusammenhang mit der (gewesenen) Faktizität und dem (gegenwärtigen) Verfallen des Daseins mit. (Vgl. SuZ: 191ff., 231) Dadurch ist die Einheit der Zeitlichkeit beim Sein des Daseins einzusehen. Folglich wird der Titel „Hermeneutik des Daseins“ stärker als „Hermeneutik der Faktizität“ dem Anspruch Heideggers gerecht, das Sein des Daseins umfassend zu begreifen.

Für die Erforschung der Geschichte der Hermeneutik noch wichtiger, aber selten untersucht und hervorgehoben, ist der Unterschied, den Heidegger bei der erneuten Gliederung des Hermeneutikbegriffs auf raffinierte Art und Weise macht. Die vorherige etymologische Erklärung fortsetzend, bestimmt er noch ergänzend angesichts der **ontisch-ontologischen Ursprünglichkeit** – und ihrer **abgeleiteten Form** – den Begriff der Hermeneutik. Im 7. Paragraphen von *Sein und Zeit* (Vgl. SuZ:

¹¹ Vgl.: GA63, S.16: „Die *eigenste* Möglichkeit seiner selbst, die das Dasein (Faktizität) ist, ... sei bezeichnet als *Existenz*“. Zudem ist anzumerken, dass der Begriff „Existenz“ eigentlich schon in dem Natorp-Bericht vorkommt, obwohl er dort unauffälliger bleibt. (Vgl. PIA: 25f.)

37f.) wird „Hermeneutik“ in folgende vier Bedeutungen geteilt, die Heidegger alle in seine Hermeneutik des Daseins integriert. (1) Der Vorgang der Auslegung als **Kundgeben** (ἐρμηνεύειν): Mitteilung des eigentlichen Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des eigenen Seins des Daseins, um dessen ursprüngliches Verständnis des Seins als ganzes aufdecken zu können. (2) Die „Hermeneutik“ als **Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung**: Aufstellung eines Horizontes basierend auf der Hermeneutik im ersten Sinne, um eine ontologische Untersuchung über die anderen nicht daseinsmäßigen Seienden zu veranlassen. (3) Die Hermeneutik als **Auslegung des Seins des Daseins**: phänomenologische Analyse der Existenzialien in den Grundstrukturen des Daseins. (4) Die „Hermeneutik“ als **Methodologie der historischen Geisteswissenschaften**: Schaffung der Bedingung der Möglichkeit der Historie aufgrund der Geschichtlichkeit des Daseins, die aus der Hermeneutik im dritten Sinne ausgearbeitet wird. Die obige Auffassung der vierfachen Bedeutung der Hermeneutik unterscheidet sich auf den ersten Blick sehr von der früheren Auffassung in der Ontologie-Vorlesung. Aber dieser Unterschied ist, obwohl groß, nicht so wesentlich, wie er scheint. Er soll vielmehr als ‚organische‘ Veränderung innerhalb der theoretischen Entwicklung Heideggers angesehen werden, weil sich die Kontinuität seiner theoretischen Konzeption anhand inhaltlicher Charakteristiken seines vielschichtigen Begriffs der Hermeneutik erkennen lässt, besonders wenn man diesen Unterschied im Hinblick auf Ursprünglichkeit und Abgeleitetsein betrachtet.

3.2.3 Die Rückführung der abgeleiteten Hermeneutik auf die ursprünglichste Hermeneutik

Zuerst ist anzumerken, dass Heidegger die Hermeneutik im vierten Sinne immer noch als abgeleitete, aber nicht als ursprüngliche ansieht. (Vgl. SuZ: 38) Was sich geändert hat, ist, dass er nicht mehr, wie früher (siehe § 3.2.1), die Legitimität jener abgeleiteten Form ausdrücklich verleugnet. Er versucht nun hingegen, für sie die ontologisch-existenziale Grundlage zu schaffen.

Bei der Hermeneutik im vierten Sinne geht es um die der Historie zugehörige Frage nach dem geschichtlichen Verständnis, nämlich die Frage, wie man das geschichtliche Leben und Geschehen des nicht mehr existierenden Daseins versteht. Diese Frage wurde vorher bei Dilthey mit einem psychologisch-anthropologischen Ansatz beantwortet, indem er den Begriff des „Erlebnisses“ einführte: Verstehen sei das **Nacherleben** des vergangenen Erlebnisses eines individuellen Lebens durch dessen objektivierte Äußerung basierend auf den Gemeinsamkeiten des Menschen. Es ist diese Auffassung des Verstehens, die nach Dilthey die Geisteswissenschaften

auszeichnet und wesentlich von den Naturwissenschaften unterscheidet. Dennoch findet Heidegger, dass Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften nicht radikal genug ist. Er versucht dann im § 77 von *Sein und Zeit* mittels Graf Yorcks kritischer Interpretation zu Dilthey zu zeigen, dass das faktische Leben des Menschen als Gegenstand und Wurzel der Geisteswissenschaften zu bestimmen ist, wenn man die Geschichtlichkeit verstehen will. (Vgl. SuZ: 398) Nur so kann man die als ontische Wissenschaft geltende Historie erst auf ihre eigentliche ontologische Basis stellen.

Diese Gedanken Heideggers sind in folgenden drei Punkten zusammenzufassen: (1) Man darf die „gesamte psycho-physische Gegebenheit“ des Individuums nicht als „Vorhandensein der Natur“ betrachten; dagegen muss man sie so sehen, dass sie **lebt**. (Vgl. SuZ: 401) Es genügt Heidegger allerdings nicht, diesen entscheidenden Unterschied freizulegen, indem man sich auf den von Dilthey verwendeten Begriff des Erlebnisses beruft. Denn es kann sein, dass das **Nacherleben** wohl ein vulgäres Seinsverständnis ist. Das heißt, es kann das „vergangene“ Leben einfach von der **Welt-Geschichte** – dem „innerweltliche[n] ‚Geschehen‘ des Zuhandenen und Vorhandenen“ (SuZ: 389) – her verstehen, so dass es die eigentliche Möglichkeit jener **dagewesenen** Existenz nicht erfassen kann. Immerhin bleibt das dagewesene Dasein als **sich vorweg Seinkönnen** und ist nie gänzlich vergangen. (2) Die eigentliche Geschichte ist für Heidegger „das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins“; was das zwar vergangene, aber überlieferte und fortwirkende Geschehen betrifft, so gilt es nur „im betonten Sinne als Geschichte“, und das bedeutet gar nicht, dass die „Vergangenheit“ notwendig den Vorrang in dem Begriff der Geschichte hat. (Vgl. SuZ: 379) Da die Geschichte ein wesentlicher Aspekt des Seins des Daseins ist, soll die Aufgabe der eigentlichen Historie sein, in diesem Sein die die einheitliche Zeitlichkeit beinhaltende Geschichtlichkeit darzustellen; die Historie darf nicht einseitig an der Vergangenheit festhalten, geschweige denn diese als „vergangene Wirklichkeit (Vorhandene)“ ansehen. Vielmehr ist Geschichte als Seinsweise des Daseins wesentlich in der **Zukunft** verwurzelt. (Vgl. SuZ: 386) (3) Um darzustellen, wie ein solches Verständnis des dagewesenen Lebens entsteht, ersetzt Heidegger anschließend das Dilthey'sche „Nacherleben“ durch das „Wiederholen“. „Wiederholen“ bedeutet hier, dass man das dagewesene Dasein hinsichtlich seiner **gewesenen eigentlichen Möglichkeit** versteht. (Vgl. SuZ: 394) Wenn jemand aber dieses Verständnis schaffen will, muss er zuallererst in Anlehnung an seine vorlaufende Entschlossenheit sich die von der „Vergangenheit“ überkommenen Möglichkeiten noch einmal ausdrücklich selbst **überliefern**, d. h. sich entschließen, sein geworfenes Schicksal zu übernehmen. Dann erst kann er sich „zu dem vor ihm schon Gewesenen ‚unmittelbar‘“ bringen und daher dessen eigenste Möglichkeiten, die im Geschehen dieses dagewesenen Daseins

erschlossenen sind, zurückholen. (Vgl. SuZ: 382ff., 391f.) Die ursprüngliche Erfahrung des geschichtlichen Verstehens ist also nie eine Nachbildung des schon vergangenen, vorhandenen Erlebnisses, sondern eine Wiederholung der dem dagewesenen Dasein eigenen Geschichtlichkeit.

Die obigen Punkte zusammengefasst besagen, dass das Gültigkeitsfundament der Historie auf die Geschichtlichkeit des Daseins zu reduzieren ist und daher ganz von der existenzialen Analyse des Daseins abhängt. Wenn Heidegger deswegen die als Methodologie der Geisteswissenschaften dienende moderne Hermeneutik als „Hermeneutik“ **im abgeleiteten Sinne** ansieht, hat in der Hermeneutik des Daseins die Hermeneutik im dritten Sinne den ontologischen Vorrang vor der Hermeneutik im vierten Sinne. In diesem Fall überschreitet Heideggers Exposition der Existenzialien des Daseins die Beschränkung der methodologischen Hermeneutik und eröffnet gleichzeitig die neue Entwicklungsrichtung der **Ontologisierung der Hermeneutik**.

Nun wird die Hermeneutik in den übrigen drei Bedeutungen in der Hermeneutik des Daseins als ursprünglich bezeichnet. Offensichtlich scheint es, dass diese ursprünglichen Arten der Hermeneutik hinsichtlich ihrer inhaltlichen Unterschiede den drei erwähnten Elementen der Hermeneutik der Faktizität nicht ganz eins-zu-eins entsprechen. Scheinbar bleibt nur das Element vom **Sich-mitteilen des Daseins** noch in der Hermeneutik des Daseins enthalten, während die beiden anderen Elemente der Hermeneutik der Faktizität – das **Für-sich-Wachsein des Daseins** und die **Destruktion der Entfremdung des Daseins** – aus ihr ausgeschlossen sind. Die folgende Analyse wird aber zeigen, dass die Sache nicht so einfach ist, wie sie scheint. Denn jene zwei Elemente bleiben durchaus auf unterschiedliche Weise in der Hermeneutik des Daseins bestehen.

Gemäß seiner Skizze teilt Heidegger den ersten Teil seines Programms der hermeneutischen Phänomenologie in drei Abschnitte: (1) „Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“: die Freilegung der wesentlichen Strukturen des faktischen Daseins an seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit; (2) „Dasein und Zeitlichkeit“: die „Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins“; und (3) „Zeit und Sein“: das Aufzeigen der Verwurzelung des Hauptproblems der Ontologie im recht explizierten Phänomen der Zeit. (Vgl. SuZ: 16ff.; 39) Obwohl Heidegger nur die ersten zwei Abschnitte geschrieben hat, kann man bereits darin erkennen, dass jene drei ursprünglichen Arten der Hermeneutik – wenngleich nicht explizit – schon darin verwoben sind. Der erste Abschnitt handelt von der Hermeneutik im zweiten und dritten Sinne, weil er während der existenzialen Mitteilung der ganzen Fundamentalstruktur des Daseins die wahrhaften Eigenschaften des alltäglichen

Daseins und des nicht daseinsmäßigen Seienden zugleich analysiert; der zweite Abschnitt handelt von der Hermeneutik im ersten und dritten Sinne, weil er die eigentliche Ganzheit der Fundamentalstruktur des Daseins in ihrem ursprünglicheren Sinne aufdeckt, um die ursprünglichste Seinsauslegung zu gewinnen. Nächstfolgend kann man in den zwei Abschnitten sehen, dass es zwischen ihnen eine Differenz in dem Grad ihrer Ursprünglichkeit gibt. Diese Differenz besteht darin, dass Heidegger im zweiten Abschnitt zwei Kriterien – **Ganzheit** und **Eigentlichkeit** – zur Umgrenzung des Begriffs der Ursprünglichkeit einführt. (Vgl. SuZ: 233) Nur die Interpretation, die beide Kriterien erfüllen kann, ist die ursprünglichste. Die existenziale Analyse des Daseins im ersten Abschnitt kann daher streng genommen noch keinen Anspruch auf die radikale Ursprünglichkeit erheben. Denn sie bestimmt zwar das Sein des Daseins als **Sorge** und arbeitet damit sein Struktur Ganzes vorbereitend aus. Aber hierbei führt sie lediglich eine Analyse der uneigentlichen Alltäglichkeit des Daseins aus, und das ist noch nicht genug, um die Eigentlichkeit des Daseins radikal zu erschließen. (Vgl. SuZ: 231ff.) Dennoch ist unleugbar, dass die existenziale Analyse im ersten Abschnitt im Vergleich zu der abgeleiteten Hermeneutik noch immer als ursprünglich gilt. Nach einer derartigen elementaren Beobachtung ist gewiss erkennbar, dass die drei ursprünglichen Arten der Hermeneutik nicht **gleichursprünglich** sind, obwohl sie in der Hermeneutik des Daseins zusammengehörig wirken. Im Vergleich zu der Hermeneutik im zweiten und dritten Sinne ist die im ersten Sinne die **ursprünglichste**. Diese kann dem Dasein am Leitfaden der **existenziellen** Phänomene von dem „Sein zum Tode“ und dem „Gewissenhabenwollen“ versichern, dass sein Sein – die Zeitlichkeit – **als Ganzheit und eigentlich** existenzial begreifbar ist.

Gerade in dieser ursprünglichsten Hermeneutik versteckt sich tatsächlich eine Verbindung zur faktischen Lebenserfahrung im christlichen Glauben¹²; von dort weiter verfolgt, lässt sich dann vage die Spur sehen, die das Element des für-sich-Wachseins des Daseins in der Hermeneutik der Faktizität hinterlassen hat. Wenn man aber diesen in *Sein und Zeit* unausgedrückten Zusammenhang abklären will, muss man den entscheidenden Hinweis in der Ontologie-Vorlesung suchen. In dieser hat Heidegger darauf verwiesen, dass die eigene Zeitlichkeit des Daseins, der es existenziell begegnet, ein kairologisches Moment ist. (Vgl. GA63: 101) Mit anderen Worten, Heidegger verwendet den Kairos-Begriff, den der Apostel Paulus im *ersten Brief an die Thessalonicher* in seiner Rede von der Wiederkunft Christi gebraucht, um die ursprünglich erfahrene Zeit zu bestimmen. Der Moment, in dem

¹² Vgl. Pöggeler, 1990: 36-45. Pöggeler beweist dort überzeugend, dass der Einfluss der christlichen Theologie bzw. der christlichen Erfahrungen in der Antike für den frühen Heidegger bei der Konstitution seiner Hermeneutik eine wichtige Rolle spielt.

Jesus wiederkehrt, ist keine chronologisch ablaufende objektivierte Zeit, sondern ein Zeitpunkt der Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben; gleichermaßen ist die ursprüngliche eigentliche Zeit keine mathematisch berechenbare Zeit, sondern jener Moment der Entscheidung des Daseins, in dem es seinem eigenen Sein eigentlich begegnet. Der Kairos, in dem das Sein erfahren wird, kommt plötzlich und steht gar nicht jedem zur Verfügung; darum lässt er sich nicht bestellen. Es heißt, wie Paulus gesagt hat, „dass der Tag des Herrn also kommt wie ein Dieb in der Nacht“. (1 Thess. 5,2) Dementsprechend soll das eigentliche Dasein gegenüber seiner ursprünglichen Selbstausslegung wach sein, so wie sich der echte Gläubige in Erwartung des Tages der Wiederkehr Christi wach halten soll. Heidegger bezeichnet in seiner Ontologie-Vorlesung diese Erfahrung als „philosophisches Wachsein“ und stellt fest, dass jedes hermeneutische Betreiben dieser Grunderfahrung entspringt. (Vgl. GA63: 18) Meines Erachtens setzt er diesen Gedanken des philosophischen Wachseins in *Sein und Zeit* noch fort. Allegorisch gesprochen, teilt die ursprünglichste Hermeneutik das Gospel mit, das besagt, dass man aus der Seinsvergessenheit erwachen soll. D. h. man soll aus der Uneigentlichkeit des Seins des Daseins erwachen und gegenüber seiner Eigentlichkeit wach sein.

Im Vergleich zu der unausgesprochenen Aufnahme des Elements „Wachsein“ in die Daseinsanalyse verhält es sich bei dem Fall der „Destruktion“ ganz anders. Eine andere bemerkenswerte Veränderung in der Evolution der hermeneutischen Theorie Heideggers ist, dass er versucht, die Funktion der „Destruktion“ und die Hermeneutik des Daseins unabhängig voneinander darzustellen, obwohl seine Definition der „Destruktion“ – die **abbauende Erschließung** der „Verdeckungsgeschichte“ der philosophischen Tradition (Vgl. GA63: 75) – noch unverändert bleibt.

Früher hatte er in *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* – d.h. in dem „Natorp-Bericht“ – und in der Ontologie-Vorlesung die „Destruktion“ noch als wichtigstes Element der ursprünglichen Hermeneutik angesehen. Im erstgenannten Text behauptet er: „Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion.“ (PIA: 34) Und in der Vorlesung betont er sogar (GA63: 105): „Hermeneutik ist Destruktion!“ Nun wird aber in *Sein und Zeit* die Aufgabe der „Destruktion“ so bestimmt, dass sie dem zweiten Teil des Programms der hermeneutischen Phänomenologie zuzurechnen ist – obzwar eigentlich nie komplett durchgeführt – und als **phänomenologische Destruktion** neben der **Hermeneutik** des Daseins steht, die dem ersten Teil desselben Programms zugerechnet wird. Die Destruktion wird als eine der Doppelaufgaben in der Ausarbeitung der Seinsfrage mit der Hermeneutik des Daseins gleichgestellt und der Gegenstand ihrer Behandlung erweitert sich dementsprechend von der **Geschichte der Entfremdung des**

faktischen Lebens zu der ganzen **Tradition der Geschichte der Ontologie**. Wir können diese Unterteilung der Aufgaben der Seinsfrage als bedeutsame Verwandlung der theoretischen Gestalt in der Entwicklung der Gedanken Heideggers ansehen. Sie ist nicht nur deswegen bedeutend, weil Heidegger den Unterschied zwischen den Funktionen von Destruktion und Auslegung und die theoretische Möglichkeit der getrennten Durchführung der beiden andeutet. Wichtiger ist vielmehr der Grund, dass diese Unterteilung auch der Kehre seiner späteren Gedanken den Weg bahnt – nämlich: Der späte Heidegger behält die „Destruktion“ in seiner Arbeit *Überwindung der Metaphysik* noch bei, während er es als nicht mehr nötig erachtet, die Seinsfrage weiterhin mit Hilfe des Ansatzes der Hermeneutik des Daseins voranzutreiben.

Nur hinsichtlich des Inhaltes von *Sein und Zeit* bleiben Destruktion und Auslegung momentan noch als einheitliche Doppelaufgabe für die Frage nach dem Sinn des Seins bestehen und keine davon ist verzichtbar. Heidegger stellt fest, dass die Aufgabe der Destruktion ganz wesentlich zur Fragestellung der Seinsfrage gehört und nur innerhalb derselben möglich ist. (Vgl. SuZ: 23) Da sich die Seinsfrage erst durch die plötzlichen Wahrnehmung der längst vorliegenden Seinsvergessenheit stellt, ist es nötig, die metaphysischen Interpretationen in der Tradition, welche jene Seinsvergessenheit verursachten, kritisch zu destruieren. Denn sonst vermögen wir nicht, das Überlieferte der traditionellen Ontologie gründlich zurück bis auf die ursprünglichen Erfahrungen zu destruieren, andernfalls müssten wir fortlaufend in die Uneigentlichkeit verfallen. (Vgl. SuZ: 21f.) Wenn man sich deswegen lediglich auf die (auslegende) Analyse des Daseins ohne die Hilfe der Destruktion stützt, kann man die „Unumgänglichkeit der Frage nach dem Sinn von Sein“ nicht ausreichend beweisen (Vgl. SuZ: 26). Zudem durchdringen Destruktion und Auslegung einander bei ihren praktischen Einsätzen und sind schwer voneinander zu trennen.¹³ Zum Beispiel: Obwohl Heidegger vorhat, erst im zweiten Abschnitt des zweiten Teils von *Sein und Zeit* die Geschichte der Entfremdung des Daseins – besonders das „cogito sum“ Descartes' und dessen Verhältnis zur „res cogitans“ der mittelalterlichen Scholastik – ausführlich zu destruieren, reißt er sie mehr oder minder schon am Anfang des ersten Abschnittes des ersten Teils (Vgl. SuZ, § 10) an. Er tut das, weil er die zweifelhafte ontologische Basis bestimmter Wissenschaften (Anthropologie, Psychologie und Biologie), die das menschliche Dasein thematisieren, zeigen möchte, um die Notwendigkeit der existenzialen Analyse des Daseins zu beweisen. Kurzum: Die Destruktion geht ständig mit der Entfaltung der Hermeneutik des Daseins einher, sei es offensichtlich oder nicht. Folglich sind die Destruktion und die Hermeneutik

¹³ Hinsichtlich des miteinander verwobenen Verhältnisses von Auslegung und Destruktion bemerkt Pöggeler auch, während er Heideggers zweiteiligen Plan von *Sein und Zeit* kommentiert, dass „es sich aber nicht um das Nebeneinander zweier Teile, sondern um eine Verschränkung [handelt]“. (Pöggeler, 1990: 75f.)

des Daseins **gleichursprünglich**.

Wenn wir auf die obige Analyse der Veränderung der hermeneutischen Konzeption des frühen Heidegger zurückblicken, können wir vorläufig folgendes Fazit daraus ziehen: (1) Die vier Bedeutungen des Hermeneutik-Begriffs, die Heidegger in *Sein und Zeit* unterscheidet, lassen sich je nach dem Grade ihrer betreffenden Ursprünglichkeit drei Arten der hermeneutischen Theorien zuordnen. Die ‚Hermeneutik‘ im ersten Sinne ist die **ursprünglichste** Theorie der Hermeneutik, die ‚Hermeneutik‘ im zweiten und dritten Sinne sind am **zweitursprünglichsten**, und die ‚Hermeneutik‘ im vierten Sinne lässt sich der **abgeleiteten** hermeneutischen Theorie zuordnen. (2) Heideggers Ziel in dieser Periode ist, den Sinn des Seins durch die **ursprünglichste Hermeneutik** zu erfassen. Hierzu benötigt er die **zweitursprünglichste Hermeneutik** und die **Destruktion der Geschichte der Ontologie** als Hilfsmittel. (3) Die drei Elemente der Hermeneutik der Faktizität bleiben auf jeweils verschiedene Weise im Projekt der hermeneutischen Phänomenologie, das auf die Frage nach dem Sein abzielt, bestehen. Dennoch ist, weil die Funktionen der Elemente von **Wachsein** und **Destruktion** im veröffentlichten Text von *Sein und Zeit* nicht ausreichend hervorgehoben sind, das Verhältnis zwischen den beiden und der Hermeneutik des Daseins systematischer zu erklären. (Siehe § 3.4.2 und 3.4.3) (4) Die ontologische Wende der Hermeneutik fängt zwar gewiss damit an, dass Heidegger die abgeleitete Hermeneutik – nämlich die im vierten Sinne – auf die Hermeneutik des Daseins zurückführt. Aber der detaillierte Inhalt der Hermeneutik des Daseins und ihre Wirkung auf die Geschichte der Hermeneutik sind noch weiter zu erörtern.

3.3 Die zweitursprünglichste Hermeneutik: die existenziale Analytik des alltäglichen Daseins

Die obige Analyse versucht im Grunde, die theoretische Struktur der hermeneutischen Phänomenologie aus der Perspektive der Entwicklung der theoretischen Gestalt her zu skizzieren. Wenn wir aber den Beitrag des frühen Heidegger zu der ontologischen Wende der Hermeneutik – bzw. zur ontologischen Grundlage dieser Wende – erörtern wollen, ist das bisher gewonnene Ergebnis offensichtlich ungenügend, denn es erschöpft Heideggers ontologische Auffassung von dem Verstehenden (Dasein) und dem zu Verstehenden (Vorhandensein, Zuhandensein und Mitdasein) im Verstehen noch nicht. Daher ist es nun nahe liegend, unsere Aufmerksamkeit von der formal-theoretischen Struktur der hermeneutischen Phänomenologie auf den konkreteren Inhalt der Hermeneutik des Daseins zu richten.

In *Sein und Zeit* beinhaltet die Hermeneutik des Daseins zwar dreierlei verschiedene Bedeutungen, aber die Entfaltung ihres Inhaltes beginnt nicht mit der ursprünglichsten Hermeneutik. Statt mit der ‚Hermeneutik‘ im ersten und zweiten Sinne zu beginnen, erteilt Heidegger der ‚Hermeneutik‘ im dritten Sinne einen methodischen Vorrang. Da das Dasein sich aber **zunächst und zumeist**¹⁴ aus der Welt versteht, erschließt die Hermeneutik im dritten Sinne als Analyse der existenzialen Struktur des **alltäglichen Daseins**, während sie sich entfaltet, dabei auch das Sein des nicht daseinsmäßigen Seienden in der Welt (Hermeneutik im zweiten Sinne). Anschließend analysiert er von dem bei der Entfaltung der beiden subursprünglichen Hermeneutiken gewonnenen Horizont her „auf der höheren und eigentlichen ontologischen Basis“ erst die eigentliche, ganze Existenz des Daseins und die dieser zugrunde liegende Zeitlichkeit (Hermeneutik im ersten Sinne). Wir haben vorher erwähnt, dass die Anordnung der gesamten Erörterung deswegen in zwei Stufen vorgenommen wurde, um das vergessene Sein existenzial stufenweise aufzudecken – dies bedeutet aber gewiss nicht, dass wir das Sein nur nach jener Reihenfolge existenziell erfahren können. An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, wie unterschiedlich die Aufgabe der Hermeneutik im dritten Sinne in den beiden Stufen ist. Mit einem Wort, es geht um die **Jemeinigkeit** des Daseins, d. h. die Beschaffenheit, dass es je nur zu mir selbst gehört. Dieser Beschaffenheit gemäß ist das Dasein weiter in zwei Seinsmodi zu differenzieren: eigentlich und uneigentlich. Wenn das Dasein sich für seine eigenste Möglichkeit entscheidet und so ist, ist es eigentlich. Wenn es aber wie das öffentliche „Man“ in der alltäglichen Indifferenz existiert, ist es uneigentlich, jedoch: „Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein ‚weniger‘ Sein oder einen ‚niedrigeren‘ Seinsgrad.“ (SuZ: 42f.) Diesem Unterschied zwischen eigentlich und uneigentlich entsprechend, übernimmt die Hermeneutik im dritten Sinne in jenen zwei Entfaltungsstufen dann zwei unterschiedliche Aufgaben: die eine ist die Analyse der alltäglichen Uneigentlichkeit des Daseins, die andere ist die Analyse der eigensten Eigentlichkeit des Daseins. Der vorliegende und der nächste Paragraph (§ 3.4) werden jeweils eine der beiden Aufgaben inhaltlich erörtern. Die folgende Analyse des Inhaltes der Hermeneutik des Daseins zielt nun jedoch nicht darauf ab, Heideggers ganzen Argumentationsprozess in *Sein und Zeit* zu rekonstruieren, sondern nur darauf, die in seinem theoretischen System beinhalteten hermeneutischen Elemente freizulegen. Darum ist es hier unnötig, sich streng an die Reihenfolge seiner Argumentation zu halten. Und es ist auch unmöglich, alle Themen, die darin enthalten sind, zu behandeln.

¹⁴ Heidegger erklärt die Bedeutung der Terminologie „zunächst und zumeist“ wie folgt: „‚Zunächst‘ bedeutet: die Weise, in der das Dasein im Miteinander der Öffentlichkeit ‚offenbar‘ ist ... ‚Zumeist‘ bedeutet: die Weise, in der das Dasein nicht immer, aber ‚in der Regel‘ sich für Jedermann zeigt.“ (SuZ: 370)

3.3.1 Sorge als ursprüngliches Phänomen zur Erschließung der holistischen Ontologie des Daseins

Wie gezeigt, entfaltet sich die Hermeneutik des Daseins in *Sein und Zeit* zweistufig, also in zwei Abschnitten. Was sich durch die beiden Abschnitte zieht, ist die Hermeneutik im dritten Sinne. Diese versucht, die dem Dasein zugehörigen wichtigsten Seinscharaktere analytisch darzustellen. Solche Seinscharaktere, die als „Kategorien“ ausschließlich das Sein des Daseins beschreiben, nennt Heidegger „Existenzialien“, um sie von den traditionellen metaphysischen Begriffen für die Bestimmung der Eigenschaften des Vorhandenseins abgrenzen zu können. (Vgl. SuZ: 44) Unter den Existenzialien gibt es eines, das besonders herausragt und im Mittelpunkt steht. Denn es vermag, andere Existenzialien in ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu einigen und damit das Strukturganze des Seins des Daseins zu offenbaren. Es spielt eine so wichtige Rolle, dass Heidegger es zur Definition des Seins des Daseins benutzt und als entscheidendes Element zur Verknüpfung der erwähnten beiden Abschnitte ansieht. Dieses Existenzial ist das Phänomen der **Sorge**.

Die von Heidegger genannte „Sorge“ ist existenzial-ontologisch zu fassen; sie darf nicht einfach ontisch als psychischer Zustand wie Besorgnis oder Bekümmernis verstanden werden. Um zu gewährleisten, dass die ontologische Auslegung der Sorge nicht seine eigene Erfindung ist, zitiert er vor allem eine Fabel namens „Cura“ (Sorge) aus *Fabulae* von Gaius Julius Hyginus. (Vgl. Hyginus, 2008: 104f.) Damit zeigt er: Der dagewesene antike Mensch hat schon in seiner **vorontologischen** Selbstausslegung erkannt, dass das Wesen des menschlichen Daseins zeitlebens ganz und gar durch Sorge gebildet und nicht durch Geist oder Körper bestimmt wird. (Vgl. SuZ: 196ff.) Gewiss ist die ontologische Auslegung des Phänomens von Sorge komplizierter. Das ist nicht nur deswegen so, weil das Phänomen eine strukturelle Gliederung hat, sondern vielmehr, weil es sich nach der Jemeinigkeit des Daseins auch durch den eigentlichen und den uneigentlichen Modus differenzieren lässt. Da die Uneigentlichkeit ein möglicher Seinsmodus des Daseins ist, und zwar der Seinsmodus, in dem es in der Alltäglichkeit zuerst und zumeist ist, startet Heidegger seine existenzial-ontologische Auslegung des Phänomens der Sorge auch mit dem alltäglichen Dasein.

Das Dasein als In-der-Welt-sein sorgt sich immer um das ihm innerweltlich begegnende Seiende und gibt sich damit Mühe. Die Sorge in der Alltäglichkeit des Daseins stellt sich laut Heidegger jeweils als das **Besorgen** beim Umgehen mit dem innerweltlichen Zuhandensein und als die **Fürsorge** in Wechselbeziehung zu dem innerweltlichen Mitdasein dar. Die Art und Weise des Besorgens kann vielfältig sein:

etwas herstellen, etwas pflegen, etwas verwenden, etwas aufgeben, etwas unternehmen, etwas durchsetzen, etwas betrachten oder etwas besprechen usw.; die Arten der Fürsorge sind zum Beispiel das Für-einander-sein, das Wider-einander-sein, das Ohne-einander-sein, das An-einander-vorbeigehen, das Einander-nichts-angehen usf. (Vgl. SuZ: 56f., 121, 193) Kurz gesagt schließen das Besorgen und die Fürsorge alle möglichen Seinsmodi des Daseins in der Welt ein und werden durch die Struktur der Sorge bestimmt. Daher sorgt das Dasein, solange es ist. Wenn wir die alltägliche Sorge nur existenziell-ontisch betrachten, besagt ihre phänomenologische Deskription im Allgemeinen, dass das Dasein immer in einer bestimmten Stimmung den Umständen eines innerweltlichen Seienden entsprechend handelt. Darüber hinaus will Heidegger das Phänomen der Sorge existenzial-ontologisch erläutern, d.h. für dessen ontische Deskription noch eine ursprüngliche, grundlegend ontologische Auslegung vorstellen. Dies bedeutet für ihn, dass man beim Fragen nach der Struktur der Sorge nicht primär und ausschließlich in einem isolierten Verhalten des ‚weltlosen Subjekts‘ eine Antwort suchen darf, sondern zuerst die unhintergehbare Tatsache anerkennen muss, dass der Mensch als faktisches Existieren je schon in eine Welt geworfen ist. Darum betont er, dass die Sorge sich weder mit den psychologischen Handlungen – wie Wollen und Wünsen – oder den psychologischen Trieben – wie Drang und Hang – verwechseln noch daraus ableiten lässt. Im Gegenteil meint sie eine für jene psychologischen Phänomene, die im Alltagsleben ständig auftreten, je schon grundlegende Seinsverfassung, und zwar ein einheitliches Phänomen, das ursprünglicher zu erfahren ist. (Vgl. SuZ: 182, 192ff.) Eben im ursprünglichen Phänomen der Sorge werden das Selbst des Daseins und die innerweltlichen Seienden – und damit zugleich auch die Welt – zusammen erschlossen. Demzufolge werden wir sehen, dass Heideggers ontologische Auslegung des Phänomens der Sorge keine isolierte Analyse des Daseins sein kann, sondern eine einheitliche Erschließung des Daseins und der nichtdaseinsmäßigen Seienden sein muss.

Heidegger formuliert den ursprünglichen Zusammenhang der Ganzheit des Daseins ontologisch als eine formale Struktur: „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)“. (SuZ: 192) Dieser typische Heideggersche Ausdruck lässt sich in die folgenden drei Momente gliedern, nämlich „Sich-vorweg-sein“, „Im-schon-sein-in ...“ und „Sein-bei ...“. Sie repräsentieren drei Aspekte der Seinsstruktur des Daseins als Ganzes und können sich alle im Phänomen der Sorge widerspiegeln.

„Sich-vorweg-sein“ zeigt die **Existenzialität** des Daseins an und besagt, dass das Dasein wesenhaft immer von dem, was es gewesen ist, ausgehen und sich auf verschiedene Möglichkeiten hin entwerfend sein kann. „Im-schon-sein-in ...“ zeigt

die **Faktizität** des Daseins an und unterstreicht das Faktum, dass das Dasein je schon in die Welt geworfen ist und sich daher immer gestimmt in der mit anderen innerweltlichen Seienden verhafteten Geworfenheit befindet. Die zwei wichtigen Aspekte der Seinsstruktur des Daseins tauchen mit dem Phänomen der Sorge wie folgt auf: Wenn das Dasein sich sorgt, geht es einerseits immer um seine mögliche Seinsverfassung, die zwar noch nicht eingetreten ist, aber schon **vorweg** gedacht wird; andererseits wird das Dasein dabei zugleich unbedingt der Tatsache gewahr, dass es sich **schon in** dem faktischen Zustand des Fehlens von etwas, auf das es aus ist, befindet – darum sorgt es sich um jene künftige Möglichkeit. Was „Sein-bei ...“ betrifft, ist es lediglich gerichtet darauf, den besorgenden bzw. fürsorgenden Seinsmodus, in dem das Dasein als geworfenes Entwerfen gegenüber den innerweltlichen Seienden handelt, hervorzuheben. Gerade bei dieser Hervorhebung kommt auch die Seinsart des anderen Seienden, dem das Dasein in der Welt begegnet, in den Blickpunkt. Das nicht daseinsmäßige Seiende, dem das Dasein im Besorgen begegnet, wird phänomenal zuerst als verwendetes **Zeug**, als „etwas, um zu ...“ betrachtet und je schon im Vorhinein in einem Zusammenhang von aufeinander verweisendem Zeug – im **Zeugganzen** – vorgefunden. Ein Zeug verweist jeweils auf ein anderes Zeug als herzustellendes Werk oder als die dazu nötigen Materialien. Die wesenhafte Eigenschaft des Zeuges lautet: je weniger einer es nur „begafft“, je zugreifender und ungestörter einer es gebraucht, um so ursprünglicher wird sein Verhältnis zu ihm, d. h. um so unverhüllter begegnet er ihm als dem, was es eigentlich ist, als Zeug „an sich“. Dieser ursprüngliche Seinsmodus des Zeugs, in dem das Zeug im Alltag unbegafft verwendet wird, wird als „Zuhandenheit“ bezeichnet. (Vgl. SuZ: 68ff.) In „Sein-bei ...“ wird das nicht daseinsmäßige Seiende also **zuerst** als Zuhandensein erfahren. Laut Heidegger haben die antiken Griechen ein solches Seiendes, mit dem man im besorgenden Umgang ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$) zu tun hat, wirklich angemessen als $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ (die Dinge in der Praxis) bezeichnet, aber nicht als „bloße Dinge“ angesehen. (Vgl. SuZ: 68f.) Die letzteren versteht Heidegger nur als so genanntes „Vorhandensein“; sie stehen für eine Seinsart, die nicht mehr direkt mit der Praxis zu tun hat und daher aus dem Zusammenhang des Zeugganzen herausgerissen ist.¹⁵ Dementsprechend gilt das Vorhandensein nur als fehlerhaft abgeleitete Modifikation des Zuhandenseins. Und seine wesentliche Eigenschaft heißt „ständiger Verbleib“; deutlicher gesagt: Es steht demnach unverändert als das, was es immer ist, irgendwo gegenüber irgendwem und wird damit zum idealen Gegenstand des mathematisch-physischen theoretischen Erkennens. (Vgl. SuZ: 95f.) Die

¹⁵ Den Übergang vom Zuhandensein zum Vorhandensein führt Heidegger wie folgt aus: Wenn ein Zuhandenes wegen seines Unverwendbaren plötzlich „auffällig“, „aufdringlich“ und „aufsässig“ zu sein scheint, wird es zu dem sogenannten Unzuhandenen, das bereits nicht fern von der **Vorhandenheit** liegt. (Vgl. SuZ: 73f.)

abendländische Metaphysik versteht das Vorhandensein seit langem als den letzten grundlegenden Bestandteil der Welt und gibt ihm den ontologischen Vorrang vor dem Zuhandensein. Heidegger kritisiert diese traditionelle Einstellung vehement und stellt fest, dass sie nicht nur das Verhältnis zwischen Zuhandensein und Vorhandensein verdreht, sondern auch das eigentliche Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden in der Welt nicht erfassen kann. Gleichermäßen kann man aufgrund dieser Auffassung des Vorhandenseins die Seinsart eines anderen innerweltlichen Daseins, dem man im Sorgen begegnet, auch nicht erfassen. Zum Beispiel: Das besorgte Zeug als herzustellendes Werk verweist sowohl auf anderes Zeug, als auch auf einen anderen Menschen, der das Werk gebrauchen wird – „Das Werk wird ihm auf den Leib zugeschnitten, er ‚ist‘ im Entstehen des Werkes mit dabei.“ (SuZ: 70f.) Dem Menschen wird primär in der Fürsorge als Mitdasein in der Welt begegnet, aber nicht als ein isoliert zu betrachtendes, bloß vorhandenes ‚ego-cogito (denkendes Ich)‘ oder ‚Körper-Ding‘.

Kurzum ist es eine ontologisch unreduzierbare, formale Ganzheit, die das Dasein in der Sorge primär erfährt. Die Seinsarten von dem Selbst des Daseins, dem Zuhandensein und dem Mitdasein werden phänomenal gleichursprünglich gegeben. In diesem Sinne kann man wie T. Rentsch (2003: 67) diese ontologische Auffassung Heideggers „primären Holismus“ nennen.

Es ist anzumerken, dass die obige **formale** Strukturanalyse des Daseins gleichermaßen für seine Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gilt. Trotzdem benutzt Heidegger während seiner Analyse der Seinsstruktur des **alltäglichen** Daseins den Terminus „Sein-bei ...“ oft, um jenen Verfallsmodus zu nennen, in dem das Dasein im Alltag **zunächst und zumeist, aber nicht seinem Wesen gemäß** ist. Der Terminus wird bei ihm also oft beschränkt hinsichtlich der uneigentlichen Seinsart des alltäglichen Daseins benutzt, in der das Dasein das innerweltliche Seiende den öffentlichen Meinungen zufolge behandelt. Daher benutzt Heidegger ihn zeitweise vielmehr als Verkürzung des „Verfallensmodus des Sein bei ...“, wie F.-W. von Herrmann hervorgehoben hat (2008: 194), um das **Verfallen** des Daseins als dessen drittes fundamentales Existenzial neben Existenzialität und Faktizität anzuzeigen. Gerade deswegen kann man die Seinsstruktur des uneigentlichen Daseins als eine Einheit ansehen, die die erwähnten drei Existenzialien im Phänomen der Sorge bilden.

Auf jeden Fall hat der Unterschied zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit mit der Stärke der Erklärungskraft der holistischen Ontologie Heideggers nichts zu tun. Der springende Punkt ist die Erkenntnis, dass die ursprüngliche Hermeneutik im Heideggerschen Sinne hinsichtlich der ontologischen Grundlage nun in noch stärkerem Maße verschieden von der traditionellen Hermeneutik – der so genannten

abgeleiteten Hermeneutik – erscheint, da Heidegger auf eine holistische Weise die Mannfaltigkeit des Seienden erklärt. Denn die Subjektphilosophie, die bisher noch als ontologische Grundlage der traditionellen Hermeneutik gilt, versteht nicht nur alles Seiende als Vorhandensein, sondern erklärt es auch mit einer dem Holismus entgegengesetzten Einstellung, der atomistischen Ontologie. Der Unterschied zwischen den beiden Modi zur Konstruktion eines theoretischen Systems deutet an, dass Heideggers Hermeneutik im Vergleich zur traditionellen Hermeneutik sozusagen von oben bis unten eine Ontologisierung ist.

Diese holistische Ontologie wird später, wenn Heideggers Analyse des eigentlichen Daseins erörtert wird (§ 3.4.3), noch einmal betrachtet, um klarzumachen, welche Bedeutung sie für das Prinzip des hermeneutischen Zirkels hat. Davor werden nun drei existenzial wichtige Seinscharaktere, die das Dasein unter seinem formalen Strukturansatz erschließt, betrachtet: **Befindlichkeit**, **Verstehen** und **Rede**. Die drei Seinscharaktere des Daseins gehören zu den Themen, die in der Hermeneutik des frühen Heidegger am offensichtlichsten mit der ontologischen Wende der Hermeneutik verbunden sind. Jedoch expliziert Gadamer in *Wahrheit und Methode* den Begriff des Verstehens ausdrücklicher (Vgl. GW1: 258-276), sodass sich viele geschichtliche Forschungen zur Hermeneutik besonders auf diesen Begriff konzentrieren, und vor allem darin den Beitrag Heideggers zur Hermeneutik sehen. Hier ergibt sich also eine Frage: Kann man aus der Tatsache, dass Gadamer in seinem Buch die beiden Heideggerschen Begriffe von Befindlichkeit und Rede kaum erwähnt, folgern, dass seine philosophische Hermeneutik diese Begriffe nicht vom frühen Heidegger geerbt hat? Oder nimmt sie eigentlich schon Heideggers Analyse der beiden Begriffe schweigend auf? Diese Frage lässt sich offensichtlich erst aufklären, wenn wir sie unter dem Phänomen der Sorge weiter betrachten.

3.3.2 Die praktische Wende der Verstehenstheorie am Leitfaden des Phänomens der Sorge

Heideggers Analyse des Daseins bestimmt, wie gesagt, das Sein des Daseins als Sorge und die Sorge als ursprünglich-fundamentalen Modus, in dem das Dasein die Welt einheitlich erschließt. Das Sein des innerweltlichen Seienden wird beim Dasein erschlossen und das Dasein als In-der-Welt-sein erschließt in dieser Erschlossenheit auch sein eigenes Sein. Darum sagt Heidegger sogar: „Das Dasein ist seine Erschlossenheit.“ (SuZ: 133) Allegorisch gesagt, ist das Dasein wie eine Lichtung. Das sich ursprünglich in dem dunklen Wald versteckende, innerweltliche Seiende lässt sich erst ans Licht bringen, wenn es in das **Da** des Daseins – in die Lichtung – hinaus steht. Heidegger nennt diese im Dasein geschehende Erschließung des Seins

die „transzendente Erkenntnis“ (SuZ: 38). – „Transzendental“ bedeutet bei Heidegger nicht ein vor der Erfahrung gegebenes Vorhandenes in der Subjektivität oder dem Bewusstsein, sondern eine konstruktive Bestimmung, die das **Aus-stehen** des Daseins und den **Überstieg** aller Kategorien des Vorhandenseins zeigt.¹⁶ Was eine solche transzendente Erkenntnis charakterisiert, ist also natürlich nicht ein Apriori im Sinne der Kant'schen Erkenntnistheorie, sondern vielmehr ein Apriori für den Umgang mit dem innerweltlichen Seienden. (Vgl. Biemel, 1996: 49) Folglich kann man sagen, dass das Dasein in der Sorge sich selbst und die Welt a priori und einheitlich erkennt.

Diese einheitliche Erschlossenheit wird durch die Daseinsanalyse grundsätzlich als die Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntnisse dargestellt. Heidegger will seine Auffassung der Erschlossenheit in *Sein und Zeit* aber nicht als „Erkenntnistheorie“ bezeichnen. Und das nicht nur deswegen, weil seine Daseinsanalyse auf eine **ontologische** Grundlegung des Erkennens abzielt, sondern unter anderem auch, weil er mit dem Terminus „Erkenntnistheorie“ ausschließlich alle Theorien bezeichnet, die aufgrund der Annahme des Subjekt-Objekt-Verhältnisses das Verhalten des reinen Verstandes untersuchen und daher das ursprüngliche praktische Verhalten des Daseins nicht recht behandeln können. (Vgl. SuZ: 59f., 207) Trotzdem ist es hier nicht nötig, dass wir uns auf seine begrenzte Darstellung des Begriffs der Erkenntnistheorie beschränken. Solange wir die Erkenntnistheorie als philosophische Disziplin, die sich mit der Frage nach den Ursprüngen, Bedingungen und Grenzen des Wissens beschäftigt, ansehen, lässt sich Heideggers Daseinsanalyse hinsichtlich der Erkenntnistheorie überhaupt erst neu betrachten. Wir können die erkenntnistheoretischen Elemente in der Erschlossenheit folglich weiter erörtern, solange wir dabei beachten, dass Heidegger die Erschlossenheit immer vor dem Hintergrund seiner ontologischen Auffassung analysiert.

Die Erschlossenheit lässt sich unter zwei zusammengehörigen Aspekten untersuchen: das erschließende Verhalten des Daseins und der Eintritt des innerweltlichen Seienden in die Erschlossenheit. Laut Heideggers Terminologie heißt das erstere „Entdecken“ und das letztere „Unverborgenheit“. Um die Struktur seiner Erkenntnistheorie zu erklären, wird die vorliegende Arbeit sie nach diesen zwei Aspekten in zwei Teile – nämlich **Verstehenstheorie** und **Wahrheitstheorie** – gliedern und dann jeweils untersuchen. Da aber die Wahrheitstheorie Heideggers erst in seiner späteren Phase zu ihrer Reife kommt, wird das Thema der Wahrheit auch erst bei der Erörterung des späteren Heidegger durchgehend besprochen (§ 4.2.1). Der

¹⁶ Heidegger beschrieb 1928 in seiner Vorlesung mit dem Titel *Logik*, dass „die Transzendenz [...] nicht primär die erkennende Beziehung eines Subjekts zu einem Objekt [ist]“, sondern „Überschritt“. (Vgl. GA26: 211ff.)

Schwerpunkt dieses Paragraphen jedoch soll nun in der Behandlung der Verstehenstheorie des frühen Heidegger liegen.

Allgemein kann man sagen, dass die Sorge eben das Verstehen ist, insofern sie ein das Sein jedes innerweltlichen Seienden erschließendes Phänomen ist. Dennoch gebraucht Heidegger diesen weit gefassten Verstehensbegriff selten.¹⁷ In der Tat gliedert er die Sorge als einheitliches Existenzial hauptsächlich noch in zwei einander zugehörige Existenzialien, wenn er die Sorge hinsichtlich des Erschließens betrachtet, nämlich in: **Befindlichkeit** und **Verstehen**. Also wird das einheitliche Phänomen der Sorge nun als befindliches Verstehen begriffen. Mit ‚Befindlichkeit‘ ist die Stimmung, die das Dasein beim Erschließen des ganzen In-der-Welt-seins je schon **passiv** hat, gemeint; das Verstehen wiederum ist der **aktive** Vollzug dieses Erschließens. Diese inhaltliche Unterteilung des Phänomens der Sorge versucht, die kognitive Seite des Daseins, während es das innerweltliche Seiende entdeckt, von seiner emotionalen Seite zu unterscheiden. Trotzdem mahnt Heidegger uns noch: „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis“ und „Verstehen ist immer gestimmtes“ (SuZ: 142). Darum ist es für die hiesige Erörterung der Verstehenstheorie Heideggers nötig, diese beiden Momente zusammen zu behandeln. Da Heidegger selbst aber den Begriff des Verstehens fast nur in diesem Zusammenhang verwendet, wird hier auf jeden Fall der Verstehensbegriff auch nur in diesem Sinne gebraucht.

Es ist selbstverständlich, dass Heideggers Verstehensbegriff in einem solchen „engeren“ Sinne nicht gleichzusetzen ist mit dem von der Subjektphilosophie gemeinten „Verstehen“. Er meint damit vielmehr vor allem das, was der deutsche Ausdruck „etwas verstehen“ im praktischen Leben gelegentlich besagt, d.h. das Verstehen „in der Bedeutung von ‚einer Sache vorstehen können‘, ‚ihr gewachsen sein‘, ‚etwas können‘“ (SuZ: 143). Mit anderen Worten, das Verstehen ist ursprünglich kein reines intellektuelles Ergreifen eines äußerlichen Gegenstands. Das Seinsverständnis ist in erster Linie keine theoretische Erkenntnis, sondern etwas Praktisches. Dies ist klar zu erkennen, sobald daran erinnert wird (siehe § 2.3.1), dass das uns beim Phänomen der Sorge begegnende innerweltliche Seiende anfangs kein Vorhandensein ist. Heideggers Punkte sind: (1) Da das Zuhandensein phänomenal immer vor dem Vorhandensein entdeckt wird, muss das praktische Verstehen existenzial auch vor dem theoretischen Erkennen den Vorrang haben. (2) Da das praktische Verstehen phänomenal beim Umgehen mit dem innerweltlichen Zuhandensein geschieht, geht es existenzial gewiss auch mit der Befindlichkeit einher. – Auf diesen existenzialen Punkten basierend, bekommt dann der traditionelle Verstehensbegriff der Subjektphilosophie bei Heidegger eine praktische Wendung.

¹⁷ Das Verstehen im weiteren Sinne heißt die Erschlossenheit. (Vgl. SuZ: 230)

Bei der existenzialen Verstehenstheorie Heideggers repräsentieren Befindlichkeit und Verstehen ferner jeweils einen der zwei formalen Momente der Sorge, „Im-schon-sein-in ...“ und „Sich-vorweg-sein“. Denn durch jene beiden Existenzialien als solche lassen sich diese beiden Dimensionen besonders hervorheben.

Befindlichkeit verkörpert sozusagen Faktizität, weil sie anzeigt, dass das Dasein je schon in einer Welt ist und immer da stimmungsmäßig erschlossen wird. A. Luckner analysiert die Befindlichkeit und teilt sie sachgemäß in drei Charaktere: (1) Die Befindlichkeit erschließt das Dasein als **Geworfenheit**. (2) Sie ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass das Dasein seine Welt als **Ganzes** erschließt. (3) Sie ist die notwendige Voraussetzung dafür, dass das Dasein von den Zusammenhängen der innerweltlichen Seienden **betroffen werden** kann. (Vgl. Luckner, 1997: 63) Alle diese drei Charaktere sind die in der Definition des Subjektbewusstseins nicht enthalten – letzteres gilt traditionell als ein vom Erkenntnisprozess unabhängiges seiendes Zugrundeliegendes, als ein von Bewusstseinsinhalten unterschiedener metaphysischer Träger. Deswegen bedeutet die Anerkennung der Befindlichkeit als Existenzial eben die Bestätigung, dass der Subjektbegriff nicht genügt, das Wesen des menschlichen Daseins zu bestimmen. Darum weist Gadamer, wenn er 1987 auf die Gedanken des frühen Heidegger zurückblickt, darauf hin, dass Heidegger „die grundsätzliche Bedeutung von Befindlichkeit [...] als eine der wichtigsten Überschreitungen der Enge der Bewusstseinsphilosophie ausgearbeitet“ (GW3: 399) hat. Zudem liegt eine andere Bedeutung der Befindlichkeit darin, dass Befindlichkeit die **Geschichtlichkeit** und **Endlichkeit** des Daseins hervorheben kann. Denn das Dasein ist hinsichtlich seiner Geworfenheit immer mit seiner Gewesenheit erschlossen und ist je schon im Geschehen des faktischen Lebens.

Gemäß dem Verhältnis der Befindlichkeit zur Faktizität gibt das Verstehen seinerseits der Existenzialität eine konkrete Form. Das besagt nicht nur, dass der Mensch immerhin irgendetwas versteht, solange er existiert. Gemeint ist außerdem noch, dass das praktische Verstehen als „etwas können“ vor allem ein **Seinkönnen** ist.¹⁸ Mit dieser praktischen Fähigkeit des Verstehens geht es um die Möglichkeiten der Existenz des Daseins. So sagt Heidegger: „Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können.“ (SuZ: 143) Verstehen als Seinkönnen hat die Struktur des Sich-vorweg-seins der Existenzialität, denn das Seinkönnen versteht sich immer aus den Möglichkeiten des Daseins heraus – nämlich aus dem, was es noch nicht ist – und ist damit „ständig ‚mehr‘, als es tatsächlich ist“ (SuZ: 145). Das

¹⁸ Demnach behauptet Heidegger einmal: „ich bin, das heißt, ich kann.“ (GA20: 412)

Dasein kann seine Möglichkeiten vorweg von sich selbst entwerfen und hat dabei auch die Fähigkeit, seine eigenen Möglichkeiten auszuführen. Heidegger bezeichnet die existenziale Struktur des Sich-vorweg-seins des Verstehens als „Entwurf“. (SuZ: 145)

Dass im Phänomen des Verstehens die Struktur des Sich-vorweg-seins besonders deutlich hervortritt, besagt aber nicht, dass das Phänomen des Verstehens in seiner Gesamtheit nur aus dieser Struktur besteht. Das Verstehen beinhaltet laut Heidegger gewiss auch die Struktur des Im-schon-sein-in. Gemeint ist nicht nur, dass das Dasein je schon als ein sich entwerfen könnendes In-der-Welt-sein **geworfen** ist, sondern auch, dass das Dasein seine Möglichkeiten nicht aus nichts entwirft, d. h., dass das Verstehen des Daseins zuerst in dessen faktischer Geworfenheit gründen und von ihr ausgehen muss. (Vgl. Luckner, 1997: 68)¹⁹ Die Geworfenheit im Phänomen des Verstehens ist aber eine schon mehr oder weniger verstandene **Bewandtnisganzheit**, und das innerweltliche Seiende wird auch je schon aus dieser grundlegenden Bewandtnisganzheit heraus erfasst. Die Bewandtnisganzheit kann weiterhin in drei Momente untergliedert werden. (1) **Vorhabe**: die „Verständniszueignung“ als die Matrix des Verstehens; (2) **Vorsicht**: die „Führung einer Hinsicht“ als die Motivation des Verstehens und (3) **Vorgriff**: die „bestimmte Begrifflichkeit“ als das Begriffsgefüge des Verstehens. Der Zusammenhang von Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff ist die Voraussetzung für jedes Verstehen und wird daher als die **Vorstruktur des Verstehens** bezeichnet. (Vgl. SuZ: 150f.) Dies ist die Struktur des Im-schon-sein-in, die im Verstehen liegt. Jedes Verstehen muss auf der Basis des geworfenen Vorverständnisses den Entwurf stellen. Da das Verstehen in sich die Geworfenheit birgt, kann das Dasein über seinen aktiven Entwurf weder willkürlich noch absolut verfügen.

Das Verstehen geschieht aus dem Vorverständnis heraus. Wobei es nicht unbedingt so ist, dass das Dasein sich allen Verstehens thematisch bewusst ist. Zum Beispiel kann eine ursprüngliche Erfahrung, die das Dasein während des Besorgens von Zuhandenem macht, von dieser Art sein. Das Dasein geht dann im Alltag einfach ohne Reflexion und ‚automatisch‘ mit dem Zuhandensein um. Hier liegt verborgenerweise immer ein ‚unbewusstes‘ Seinsverständnis des Zuhandenseins zugrunde. Nur wenn man dieses ‚unbewusste‘ Verständnis absichtlich thematisiert, wird es konkret ausgebildet. Heidegger nennt die konkrete Ausbildung des Verstehens „Auslegung“ (SuZ: 148). Erst in der Auslegung wird das Seinsverständnis des Zuhandenseins **ausdrücklich herausgelegt**. Und die Ausdrücklichkeit dieses Verständnisses liegt darin, dass man das Wozu des Zuhandenen entdeckt und damit

¹⁹ Mit anderen Worten: „Jeder Entwurf ist ein geworfener“ (GA65: 452).

dieses **als** Zeug – wie zum Beispiel Tisch, Tür, Wagen, Haus usw. – gebraucht. Heidegger nennt dieses „Als“ im Auslegen das **hermeneutische „Als“**. Laut Heidegger ist es eben diese Struktur des „Etwas als Etwas“, mit welcher das Dasein die ursprünglich erfahrene Bewandnisganzheit in Verweisungsbezüge des Zeuges **auseinanderlegt** und daher das zuvor ‚unbewusste‘ Verständnis des ganzen Phänomens artikuliert und in Details gliedert. (Vgl. SuZ: 148ff.) So können wir hier auch sagen, dass das auf der ursprünglichen Struktur des „Als“ basierende Auslegen des alltäglichen Daseins das **auseinanderlegende Herauslegen** eines Verständnisses ist.

Was in der Verstehenstheorie Heideggers auch berücksichtigt werden muss, ist der Punkt, dass das Verhältnis der Auslegung zum Verstehen eine Zirkelstruktur beinhaltet. Dies kann man aber nicht als Zirkel des intergenerativen Verhältnisses zwischen Verstehen und Auslegung begreifen. Denn Heidegger verkündet schon sehr klar: „Auslegung gründet existenzial im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jene.“ (SuZ: 148) Mit „Zirkel“ ist hier vielmehr folgendes gemeint: Wenn man etwas als etwas auslegt, muss diese Auslegung auch – wie das Verstehen – aus dem Vorverständnis heraus geschehen, sodass „alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, [...] schon das Auszulegende verstanden haben [muss]“ (SuZ: 152). Das heißt: Man kann niemals **voraussetzungslos** ein vorgegebenes Verständnis auslegen und muss es umgekehrt als Grund für die Auslegung dieses schon Verstandenen annehmen. Mit der Zirkelstruktur von Auslegung und Verstehen kritisiert Heidegger also auch ein bestimmtes Erkenntnisideal, das die Erkenntnistheorie der Subjektphilosophie verfolgt. Dem Erkenntnisideal zufolge „[darf] wissenschaftlicher Beweis [...] nicht schon voraussetzen, was zu begründen seine Aufgabe ist“ (SuZ: 152); mit anderen Worten, es sei nicht legitim, Erkenntnisse durch einen Zirkelschluss zu erwerben. Dass die Erkenntnis nicht auf einem Zirkelschluss basiert, ist zwar angesichts der Logik wohl korrekt, aber unter der Daseinsanalyse betrachtet, verkennt es den Ursprung der Erkenntnis. Da die Sorge das Sein des Daseins bildet, findet sich das praktische, ursprüngliche Verstehen des Daseins schon a priori in dem Zirkel. Das Erkennen als ein Seinsmodus des Daseins, das sich als In-der-Welt-sein darstellt, ist dementsprechend schon bei der Welt, aber nicht vor ihr. Daher hält Heidegger nach seiner existenzialen Auffassung dieses Erkenntnisideal überhaupt für „nur eine Abart von Verstehen“ (Vgl. SuZ: 61, 153). Das Erkennen soll sich jedoch vielmehr bemühen, „ursprünglich und ganz in diesen ‚Kreis‘ zu springen, um sich schon im Ansatz der Daseinsanalyse den vollen Blick auf das zirkelhafte Sein des Daseins zu sichern“ (SuZ: 315). Nur so kann eine „positive Möglichkeit des ursprünglichsten Erkennens“ erschlossen werden, nämlich die Möglichkeit, dass sich das Vorverständnis jeder Auslegung nicht einfach durch willkürliche Einfälle oder

populäre Voreingenommenheiten bestimmen, sondern aus den Sachen selbst herausarbeiten lässt. (Vgl. SuZ: 153)

Vereinfachend gesagt behauptet die Verstehenstheorie Heideggers: (1) Das Dasein versteht je schon das innerweltliche Seiende im Voraus in gewissem Grade, obzwar dieses Verständnis des Seienden zuerst immer als holistisches Verständnis ihm undeutlich zu Bewusstsein kommt.²⁰ (2) Ein ausdrückliches Verständnis wird später aus dem undeutlichen, aber ursprünglichen Verständnis ausgebildet, indem das Dasein dieses holistische Verständnis nach der Vorstruktur des Verstehens auseinanderlegt.

3.3.3 Die praktische Wende der Sprachtheorie und die Konstellation des dreifachen Sprachphänomens von Rede, Gerede und Aussage

Von der praktischen Wende der Verstehenstheorie her betrachtet, scheint es selbstverständlich zu sein, dass es die von Heidegger im Paragraph 32 von *Sein und Zeit* aufgewiesenen zwei Verstehensphänomene – die Vorstruktur des Verstehens und die Zirkelstruktur zwischen Verstehen und Auslegung – gibt. Sie sind auch für die Förderung eines Paradigmenwechsels in der Geschichte der Hermeneutik zweifellos von ausschlaggebender Bedeutung. Denn sie sind gerade die so genannten **Anomalien**, die die traditionell als paradigmatische Theorie angesehene Allgemeinhermeneutik seit langem übersieht, sodass es vielen, sobald sie die Selbstverständlichkeit der beiden Verstehensphänomene anerkennen, unvermeidlich ist zu überlegen, ob sie zu einer anderen hermeneutischen Theorie ‚konvertieren‘ sollen, die jene Anomalien auflösen kann. Die Selbstverständlichkeit der beiden Verstehensphänomene bringt also vielen Hermeneutikern zum Bewusstsein das Mängeln in der Allgemeinhermeneutik, die bei Heidegger auch ‚abgeleitete Hermeneutik‘ genannt wird, und geleitet sie anschließend auf dem Weg zu einer neuen Theorienfamilie der Hermeneutik, die wir nun als ‚hermeneutische Philosophie‘ bezeichnen. Unter diesen Hermeneutikern kann der Theologe Rudolf Bultmann zu den ersten zählt werden. Bevor Gadamer die philosophische Hermeneutik entwickelte, hatte Bultmann schon öffentlich mit der existenzialen Verstehenstheorie Heideggers das alte Paradigma der Hermeneutik kritisiert und

²⁰ Der Ausdruck ‚Holismus‘ wird ursprünglich ontologisch verstanden und bedeutet, dass die Welt als lebendige Einheit betrachtet wird. Später wird er aber in den erkenntnistheoretischen Bereich übertragen und als Konkurrent des Fundamentalismus betrachtet. Wir können demnach eine Gruppe von Überzeugungen als ein einheitliches System der Erkenntnisse begreifen, wobei alle diese Überzeugungen zwar miteinander übereinstimmen, aber nicht einfach auf eine oder einige Überzeugungen reduziert werden können. Darum wird diese Gruppe von Überzeugungen zunächst als Ganzheit gegeben und verstanden. Da Heidegger die Ontologie mit der hermeneutischen Phänomenologie gleichsetzt, können wir hier mit Recht den Ausdruck ‚Holismus‘ zugleich auf seine ontologische Auffassung und seine Verstehenstheorie beziehen.

damit eine „neue Hermeneutik“ in die Geschichte der biblischen Exegese eingeführt. (Vgl. Grondin, 2009: 45-49; Stachel, 1967: 48-52) Dennoch geht Bultmann offensichtlich nicht auf die Sprachtheorie der Daseinsanalyse ein. Bei seiner Rezeption Heideggers kann man auch keine Spur von der Vollendung der ontologischen Wende der Hermeneutik finden. Dennoch reichen die hier gerade aufgeführten Fakten gewiss noch nicht aus, um – wenn auch nur indirekt – zu beweisen, dass die ontologische Wende der Hermeneutik möglicherweise beim frühen Heidegger noch nicht vollendet wird. Die Entscheidung dieser Frage muss also zurückgestellt werden, bis wir das Nachdenken des frühen Heidegger über die Sprache direkt untersucht haben.

Um die Sprachtheorie des frühen Heidegger **in ihrer Gesamtheit** betrachten zu können, werden wir anschließend die Paragraphen 33, 34 und 35 von *Sein und Zeit* zusammengehörig analysieren und uns nicht nur auf einen dieser Paragraphen beschränken, – obwohl Heidegger persönlich besonders den 33. Paragraphen der Aufmerksamkeit seines Lesers empfiehlt (Vgl. GA12: 130). Die drei erwähnten Paragraphen untersuchen jeweils hauptsächlich eines der folgenden Sprachphänomene: Rede, Gerede und Aussage. Die **Rede** ist im existenzial-ontologischen Sinne das ursprüngliche Phänomen der Sprache; das **Gerede** meint die Uneigentlichkeit der Rede beim Verfallensein des alltäglichen Daseins; was die **Aussage** betrifft, so ist sie dann das abgeleitete Phänomen der Sprache unter der Bestimmung der Vorhandenheit.

Die zentrale Eigenschaft, die alle drei Sprachphänomene wesentlich besitzen, ist die **Mitteilung**. Deren Ziel ist, „den Hörenden in die Teilnahme am erschlossenen Sein zum Beredeten der Rede zu bringen“, und damit „die ‚Teilung‘ der Mitbefindlichkeit und des Verständnisses des Mitseins“ mit dem Hörenden (Vgl. SuZ: 162, 168). Kurz gesagt, bei der Mitteilung handelt es sich um die **Verständigung** mit dem anderen Dasein über das innerweltliche Seiende, um das Mitverstehen des Miteinanderseins in der Welt. Dies hat zweifellos auch mit der Frage des Verstehens zu tun, weil es um das Einander-verstehen zwischen Menschen geht. Dennoch erinnert Heidegger uns daran, dass man die Mitteilung nicht als „Transport von Erlebnissen“ verstehen darf; man darf also nicht so tun, als ob jeder Mensch ein völlig von dem anderen isoliertes transzendentes Subjekt sei, so dass das Verständnis des Anderen mit „Meinungen und Wünschen aus dem Inneren des einen Subjekts in das Innere des anderen“ ausgedrückt werden könnte. (Vgl. SuZ: 162) Nach dieser Auffassung ist die durch die Mitteilung erhaltene Verständigung allerdings kein reines Geistiges, das in einem Körper wie in einer Blackbox fungiert. Das, was verstanden werden soll, bleibt immer noch das Sein des Seienden, dem man in der Welt öffentlich

begegnen kann, und kann sich für den Hörenden erst durch die Mitteilung über ein sprachliches Medium zusammen mit dem Redenden **sehen lassen**. Will man klarer erfassen, welche Bedeutung dieser Mitteilungsbegriff für das System der Hermeneutik des Daseins Heideggers hat, müssen hier noch einige Punkte ergänzt werden: (1) Was Heidegger „Mitteilung“ nennt, ist tatsächlich seine Definition für die ursprüngliche Bedeutung von „ἔρμηνεία“. (Siehe § 3.2.1) Wenn er in der Einleitung zu *Sein und Zeit* zeigt, dass der λόγος als Rede die Struktur des **Sehenlassens** (ἀπόφανσις) hat (Vgl. SuZ: 32), gebraucht er nur einen anderen Ausdruck, um dieselbe Struktur der Mitteilung im Phänomen der Sprache zu beschreiben. Darum kann er sagen: „Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἐρμηνεύειν“. (SuZ: 37) (2) Die Mitteilung ist ein phänomenologischer Beleg dafür, dass das Dasein ontologisch gesehen Mitsein ist. Das Dasein ist nicht das einzige Ich in der Welt; ihm begegnet nicht nur das Zuhandensein, sondern auch das Mitdasein. Dementsprechend kann Heideggers ergänzende Erklärung des Verständnisses des Anderen bei der Mitteilung nun gleichzeitig das System seiner Verstehenstheorie kompletter machen. Denn davor schenkt er, während er über das Verstehen redet, dem Verständnis des Zuhandenseins mehr Beachtung als dem des Mitdaseins. (3) Der Daseinsanalyse zufolge wird in dem fürsorgenden Besorgen des Daseins der Andere mit dem Zuhandensein zusammen erschlossen. Deswegen liegt das Verständnis des Anderen in der Tat auch bereits in dem Seinsverständnis des Daseins. (Vgl. SuZ: 123f.) Aus diesem Grund ist das durch die Mitteilung gewonnene Verständnis des Anderen, rigoros gesagt, kein brandneues Verständnis. Die Mitteilung veranlasst den Anderen als Mitdasein vielmehr nur, das **deutlich** mit zu sehen, was er ursprünglich schon „unbewusst“ verstanden hat. (4) Da das, was durch die Mitteilung geteilt wird, deutliches Verständnis ist, muss das Mitgeteilte schon eine Auslegung sein. Mit der Struktur der Mitteilung lässt sich folglich der existenzial-ontologische Zusammenhang zwischen dem Sprach- und Auslegungsphänomen zeigen und daher gleichzeitig die Sprachtheorie der Hermeneutik des Daseins mit deren Verstehenstheorie enger verknüpfen.

Die obige Betrachtung der Mitteilungsstruktur ist hauptsächlich im Rahmen der formalen Struktur der Verstehenstheorie der Hermeneutik des Daseins ausgeführt. Das dadurch erzielte Ergebnis ist die Bestätigung, dass es in Heideggers Hermeneutik ein existenziales Verhältnis der Sprachtheorie zur Verstehenstheorie gibt. Der genaue Inhalt des Verhältnisses wird aber dadurch noch nicht völlig freigelegt. Damit dies gelingt, bedarf es einer Detaillierung der Sprachtheorie des frühen Heidegger, nämlich der Analyse der erwähnten drei Sprachphänomene.

Das erste und wichtigste ist das Phänomen der Rede. Heidegger bestimmt von

Anfang an die Rede als Existenzial, das gleichursprünglich mit Befindlichkeit und Verstehen ist. Das bedeutet, dass das Dasein ursprünglich als redendes Seiendes vorkommt. Mit den Worten der Griechen gesagt, wird das Wesen des Menschen nämlich als „ζῷον λόγον ἔχον (Lebewesen, das Sprache hat)“ definiert. (Vgl. SuZ: 165) Die Rede konstituiert die Weise des Miteinanderseins des In-der-Welt-seins und hat verschiedene konkrete Darstellungsformen – beispielsweise nennt Heidegger Absagen, Auffordern, Aussprache, Fürsprache, Rücksprache, Warnen, Zeugenaussagen, Zusagen machen, oder Vorträge halten (Vgl. SuZ: 161). Wenn wir wollen, können wir diese Liste noch weiter ergänzen durch Bedanken, Begrüßen, Berufen, Beten, Disputation, Fragen, Schwören, Verwünschen usf. Jedenfalls gehört zu der Rede jede sprachliche Tat, die das Dasein in der alltäglichen Praxis gegenüber den Anderen ausführt. Heidegger sieht die Rede existenzial als Sprache und gliedert die Struktur der Rede weiter in die folgenden drei Momente. (1) Das Beredete: das Worüber der Rede, nämlich das Seiende als Thema. (2) Das Geredete: die in der Rede ausgesprochenen Worte, das gebrauchte sprachliche Medium; (3) die Mitteilung und die Bekundung: das Sehenlassen, wodurch der Andere das Beredete mit erkennen kann. (Vgl. SuZ: 161ff.)²¹ Orientiert man sich an einer „unreflektierten“ populären Einstellung hinsichtlich der Sprache – nämlich die Beschränkung der Sprache nur auf die aus allem Geredeten bestehende Wortganzheit – dann scheint es gar nicht notwendig, dass das Wesen der Sprache auch die beiden anderen Momente der Rede umfasst. Aber Heidegger zeigt deutlich, dass die drei Momente der Rede zusammen „so etwas wie Sprache ontologisch erst ermöglichen“ (SuZ:163). Darum sagt er ausdrücklich: „Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.“ (SuZ:160) Seine Auffassung, dass sich die Rede nicht mit der Wortganzheit gleichsetzt, bedeutet erstens, dass die Rede als ursprüngliches Sprachphänomen nicht einfach auf bloße Zeichen und deren Grammatik, die auf der Logik beruht, reduziert werden kann. Mit anderen Worten heißt das, dass man den ursprünglichen λόγος der

²¹ Nicht wenige Forscher sind der Meinung, dass „Mitteilung“ und „Bekundung“ zwei verschiedene Momente sind. (Vgl. Hennigfeld, 1982: 224f.; Carman, 2000: 19; Demmerling, 2001:110; von Herrmann, 2008: 111) Daher gehen sie davon aus, dass die Struktur der Rede aus vier statt aus drei Momenten besteht. Carmans Ansicht nach sollte Heideggers Unterscheidung von Mitteilung und Bekundung an der Husserlschen Differenz zwischen der objektiv-inhaltlichen Kommunikation und der subjektiv-mentalenen Andeutung liegen. Dementsprechend übersetzt Carman die beiden Ausdrücke ins Englische als „communication“ und „intimation“. Trotzdem sieht er zugleich auch ein, dass die beiden so verstandenen Momente sich beim illokutionären Sprechakt wie **Entschuldigung** nicht voneinander trennen lassen. Zudem besteht Heidegger laut Carman auch nicht darauf, diese Unterscheidung an anderen Stellen des *Sein und Zeit* durchzusetzen. (Vgl. Carman, 2000: Anmerkung 16 für Seite 19) Diese Unterscheidung scheint folglich m. E. überflüssig zu sein. Wenn wir uns nun an Heideggers Definition von ἐμπνεύειν in der ‚Ontologie-Vorlesung‘ erinnern (Vgl. § 3.2.1), wird es klar, dass „Mitteilung“ und „Bekundung“ bei Heidegger in der Tat voneinander untrennbar bzw. austauschbar sind. Demnach kann man gut nachvollziehen, warum Heidegger nur von dem Beredeten, dem Geredeten und der Mitteilung und nicht von der Bekundung redet, wenn er den Ruf des Gewissens als Rede analysiert (Vgl. SuZ: 272.).

Griechen nicht auf die **Logik** reduzieren soll. Umgekehrt ist die Logik eigentlich nur ein Derivat der Rede, die immer schon mit dem gesagten Seienden, dem Beredeten, verknüpft wird.²² Zweitens kann die Unreduzierbarkeit von Rede auf Wortganzheit auch durch zwei existenziale Belege deutlich erkannt und phänomenologisch anerkannt werden, nämlich durch Hören und Schweigen. Die beiden Fälle kommen als ‚keine Worte heraussagen‘ vor und gelten trotzdem noch als existenziale Möglichkeiten der Rede. Durch diese beiden Phänomene der Nichtverlautbarung kann das Verhältnis zwischen Rede und Verstehen auch scharf herausgearbeitet werden. Denn das Schweigen kann das eigentliche Verständnis fördern und das Hören muss das Verstehen voraussetzen. (Vgl. SuZ: 163f.) Drittens hat der Sprachbegriff beim frühen Heidegger noch keine Tendenz zur Mystifizierung, wie sie in seiner späten Zeit auftritt; die Sprache bleibt noch die Sprache des Menschen, aber nicht die Sprache des Seins. Und die Aufgabe, vor die Heidegger sich hier gestellt sieht, besteht darin zu fragen, wie er mit der Erklärung der Grundstruktur der Rede die Grammatik der Sprache von der Logik befreien kann. Viertens steht Heideggers Auffassung der Rede für die praktische Wende der Sprachtheorie. Denn die Sprache im Sinne von Rede gleicht grundsätzlich der sogenannten „alltäglichen Sprache (ordinary language)“, sodass der Sprachbegriff bei Heidegger sozusagen eine ähnliche Wende erfahren hat, wie es später beim späten Wittgenstein bei der Wende von der logischen Sprache zum Sprachspiel der Fall ist.²³

In Bezug auf den Untersuchungsgegenstand scheint es keinen großen Unterschied zwischen der Sprachtheorie des frühen Heidegger und der des späten Wittgenstein bzw. der der modernen Linguistik zu geben. Sehr wohl aber gibt es Unterschiede zwischen ihnen hinsichtlich der Ansätze, wie sie die alltägliche Sprache behandeln. Die Differenz zwischen Heidegger und Wittgenstein liegt darin, dass der letztere die logische Sprache als eines der Sprachspiele in der alltäglichen Sprache ansieht und keinen Rang-Unterschied zwischen allen Sprachspielen sieht – weder hinsichtlich deren Über- und Unterlegenheit noch bzgl. ihrer phänomenalen Aufeinanderfolge. Heidegger stellt dagegen fest, dass die logische Sprache zwar als

²² Hier können wir uns an die Problematik der linguistischen Unterscheidung, nämlich an den metaphysischen Unterschied zwischen der sprachlichen Form und deren Inhalt, erinnern. (Siehe § 2.3.1)

²³ Rorty erkennt diese Ähnlichkeit zwischen dem frühen Heidegger und dem späten Wittgenstein und ordnet ihre Sprachauffassungen dem Pragmatismus zu. (Vgl. Rorty, 1993: 339) Wegen des Rahmens der vorliegenden Arbeit wird die „Kehre“ des späten Wittgenstein hier nicht ausgeführt. Stattdessen ist es momentan schon ausreichend, sich bei Vossenkuhl über die Erklärung der praktischen Wende der Sprachtheorie Wittgensteins zu informieren. (Vgl. Vossenkuhl, 1995: 137ff.) Laut seiner Bemerkung zu Wittgensteins „Abschied vom *Tractatus*“ hat der Irrtum des frühen Wittgenstein zwei Wurzeln: (1) Wittgenstein verkennt, dass „Sprache und Wirklichkeit in der logischen Form übereinstimmen“. (2) Er überschätzt die Reichweite der logischen Analyse. So gebrauchte Wittgenstein den Begriff der „Grammatik“ statt den der „logischen Form“, nachdem er später seinen Irrtum in *Tractatus* wahrgenommen hatte.

ein Sonderfall der alltäglichen Sprache aufgefasst werden könnte, aber eine existenzial abgeleitete und privative Art darstellt. Vergleicht man den Ansatz der Sprachuntersuchung Heideggers mit dem linguistischen Ansatz, so wird klar, dass beide sogar in ganz verschiedene Richtungen laufen. Der letztere erfasst als archimedischen Punkt seiner Sprachanalyse zuerst die Zeichen, die sich ganz von dem Beredeten trennen, sowie die abstrakte Beziehung zwischen den Zeichen (Syntax), und behandelt danach die Beziehung jener Zeichen zu deren Gebrauch (Pragmatik) bzw. zu dem von ihnen Bezeichneten (Semantik). Heidegger stellt fest, dass dieser linguistische Ansatz sich eigentlich an der Struktur der **Aussage** orientiert. Dies bedeutet, dass die Forschung der modernen Linguistik sowohl von einer privativen Sprachart ausgeht als auch die ontologische Ursprünglichkeit der Rede übersieht. Wenn wir also unter dem existenzialen Ansatz Heideggers die beiden anderen Ansätze betrachten, fehlt ihnen beiden der Aspekt, die Sprache unter dem Kriterium von Ursprünglichkeit und Abgeleitetsein zu behandeln.

Wir sind in der Lage, mittels des Vergleichs der Unterschiede zwischen den drei Ansätzen einen klareren Blick für die Strukturganzheit der Sprachauffassung des frühen Heidegger zu bekommen. Denn nach der Gradierung der Ursprünglichkeit können die Sprachphänomene Gerede und Aussage gegenüber der Rede nun ihre geeigneten Plätze in der Strukturganzheit finden. Dies scheint jedoch nur im ontologisch-existenzialen Zusammenhang verständlich bzw. überzeugend zu sein.

Das Gerede ist, wie gesagt, die Uneigentlichkeit der Rede. Genauer bedeutet es eine Art Rede, die man gemäß der durchschnittlichen Verständlichkeit versteht und hält. Das Gerede ist deswegen uneigentlich, weil man im Gerede nur das **Geredete** hört und versteht, aber selbst lediglich ein „ungefähres“ Verständnis des **Beredeten** mitbringt und daher kein eigenes ursprüngliches Verständnis des Beredeten **mitteilen** kann. Das Gerede enthält offenbar auch diese drei Momente der Struktur der Rede; dennoch entlässt es das Dasein aus der Aufgabe, das wahre Verständnis zu suchen, und lässt das Dasein zufrieden mit einer indifferenten Verständlichkeit gegenüber der Sache sein. Zum Gerede wird die Rede, indem sie „den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden“ verliert. Das Gerede ist immer ein Hörensagen. Gerade deswegen bleibt nun nur das Gerede, das die Entsprechung des Geredeten mit der Sache garantieren kann; demnach ist die Weise der Mitteilung im Gerede immer das bloße Nachreden und Weiterreden des Geredeten. (Vgl. SuZ: 168f.) Daher sagt Heidegger: „Man meint *dasselbe*, weil man das Gesagte gemeinsam in *derselben* Durchschnittlichkeit versteht“. (SuZ: 168) Das Verstehen des alltäglichen Daseins wird eben von einer solchen Meinung des Man beherrscht, die nicht nur die Erschlossenheit des innerweltlichen Seienden verdeckt, sondern auch gleichzeitig die

eigentliche Möglichkeit des Daseins verschließt. Darum **ist** das Dasein bei seinem Gerede noch nicht sein eigentliches Sein.

Das Gerede verschließt die Seinsmöglichkeit des Daseins, indem es dessen Verstehen beschränkt. Was beim Gerede mitgeteilt wird, ist immerhin das praktische Verständnis, noch nicht jedoch das theoretische Verständnis. Mit anderen Worten betrifft das Beredete im Gerede nach wie vor nur das Zuhandensein, aber nicht das Vorhandensein. Dies meint, dass das Gerede doch als ein ursprüngliches Sprachphänomen im Gegensatz zur Aussage, die das innerweltliche Seiende nur als Vorhandensein erfasst, gilt – obzwar die eigentliche Rede im Vergleich dazu noch ursprünglicher ist. Auf der **ontischen Differenz** des Verstandenen basierend, können wir eine parallele Struktur zwischen der Sprach- und Verstehenstheorie des frühen Heidegger finden: Die ursprünglichste Rede entspricht dem eigenen Verständnis des Zuhandenen beim eigentlichen Dasein; die zweitursprünglichste Rede (Gerede) dem durchschnittlichen Verständnis des Zuhandenen beim uneigentlichen Dasein; die abgeleitete Aussage dann dem theoretischen Verständnis des Vorhandenen beim isolierten Dasein. Hier besteht auch eine existentielle Aufeinanderfolge. So kann man das Gerede wohl hinsichtlich der wesentlichen Verschiedenheit seines mitgeteilten Inhalts als Übergangsphase für die Ableitung der Aussage aus der Rede ansehen.

Die Wichtigkeit des Gerede-Phänomens für die Sprachtheorie der Hermeneutik des Daseins beschränkt sich nicht nur hierauf. Die obige Analyse des Geredes hegt, offen gesagt, noch zwei weitere Intentionen. Die eine besteht darin, dass wir durch die Erklärung des Geredes als ein Sprachphänomen zwischen der eigentlichen Rede und der Aussage leichter verfolgen können, wie die „alltägliche Sprache“ sich in die logische Sprache verwandelt. Das kommt anschließend bei der Analyse des Aussage-Phänomens genauer zur Sprache. Die andere lautet: Durch die Darstellung, dass das Verständnis beim Gerede immer von der Öffentlichkeit beschränkt wird und daher für alle dasselbe ist, können wir auch einsehen, dass nach dem frühen Heidegger das alltägliche Dasein in seinem uneigentlichen Auslegen keine individuelle Besonderheit darstellt. Das heißt, das in der Hermeneutik eine bedeutende Rolle spielende Prinzip der Individualität ist noch nicht in der Hermeneutik des Daseins in ihrem subursprünglichen Sinne zu finden, geschweige denn in der Hermeneutik in ihrem abgeleiteten Sinne. Kurzum können wir aufgrund der erwähnten Erklärungen ersehen, dass man die Bedeutung des Gerede-Phänomens für die hermeneutische Theorie Heideggers nicht unterschätzen darf.²⁴

²⁴ Bedauerlicherweise berührten die bisherigen Forschungen der Sprachphilosophie des frühen Heidegger aber selten das Gerede-Phänomen. Schweppenhäusers Doktorarbeit, die als erster Untersuchungsversuch der Sprachphilosophie Heideggers gilt, erwähnte nur in einer Fußnote das

Schließlich wird Heideggers Analyse der Aussage erörtert. Die Aussage ist eine bestimmte Ausdrucksform in der alltäglichen Sprache (Rede), und zwar ein kategorischer Satz, der im Prinzip aus Subjekt und Prädikat besteht und der Äußerung von Meinungen oder Urteilen dient. Heidegger sieht die Aussage als abgeleiteten Modus der Auslegung und definiert sie als „mitteilend bestimmende Aufzeigung“ (SuZ: 156). Diese Definition beinhaltet die folgenden drei Momente, die die Struktur der Aussage ausmachen.

(1) Aufzeigung: Die Aussage gilt zwar als abgeleiteter Modus der Rede, gehört aber immer noch zur Rede, sodass sie laut Heidegger auch die Grundfunktion von ἀπόφανσις (Aufzeigung) besitzt. Die Aussage kann daher ihr Worüber, das das Subjekt der Aussage demonstriert, „von ihm selbst her sehen lassen“ (Vgl. SuZ: 154). Da sie so in der Rede ihren ontologisch-existenzialen Grund findet, soll das hier aufgezeigte Worüber zunächst „das Seiende selbst und nicht etwa eine bloße Vorstellung seiner“ meinen – genau genommen soll es primär „ein Seiendes in der Weise seiner Zuhandenheit“ sein und gilt noch nicht ganz als Vorhandensein. (Vgl. SuZ: 154) Trotzdem erfährt das Zuhandene mit der Aussage einen Umschlag in das Vorhandene, sofern es sich als Gegenstand der Aussage darstellt und aus dem Zusammenhang der Zuhandenheit herauslöst. Mit einem von Heidegger angeführten Beispiel lässt sich dies veranschaulichen (Vgl. SuZ: 157f.): Wenn ein zu schwerer Hammer in unsere Hände gelangt ist, sagen wir beim umsichtigen Besorgen mit ihm zunächst eher „pragmatische“ Ausdrücke wie „zu schwer“ oder „den anderen Hammer!“, aber nicht die extrem – nämlich logisch – gemeinte Aussage „Der Hammer ist schwer“. Im letzteren Fall wird der Hammer mit der Aussage zum **Gegenstand** des theoretischen Urteils und bleibt nicht mehr **Zeug** im praktischen Leben. Denn das Urteil besagt nur abstrakt, dass „das Hammerding [...] die Eigenschaft der Schwere [hat]“ (SuZ: 157), und hat nicht mit der konkreten Lebenswelt – oder der Bewandnisganzheit – zu tun. So stellt Heidegger folgendermaßen deutlich fest: „Das *zuhandene Womit* des Zutunhabens, der Verrichtung, wird zum ‚*Worüber*‘ der aufzeigenden Aussage.“ (SuZ: 158)

(2) Prädikation: Das Subjekt einer Aussage wird durch deren Prädikat bestimmt und hat daher „gehaltlich eine Verengung erfahren“. (Vgl. SuZ: 154f.) Die Aussage bestimmt das aufgezeigte Seiende einschränkend als Vorhandensein, indem sie als Prädikation fungiert. Einschränkend deshalb, weil das Seiende sich nun nicht mehr

Gerede nebenbei. (Vgl. Schweppenhäuser, 1958: 321f., Fußnote 79) Hennigfeld war vielleicht der einzige, der sich mehr mit diesem Phänomen beschäftigte. Er redete in seinem einleitenden Buch über die Sprachphilosophie des 20. Jahrhundert schon von dem Gerede hinsichtlich des Seins der Sprache, und zwar im Zusammenhang mit Sprache und Existenz (Vgl. Hennigfeld, 1982: 229ff.). Trotzdem fasste er eher nur zusammen, was Heidegger schon gesagt hatte, ging aber nicht weiter darauf ein.

von der ursprünglichen Zuhandenheit her sehen lässt, sondern auf die weltlose und gleichmäßige Vorhandenheit beschränkt wird. Im genannten Fall von „Der Hammer ist schwer“ wird der zu schwere Hammer durch die Subjektsetzung des Satzes auf ein bloßes „der Hammer da“ abgeblendet und nimmt danach mit der Hinzusetzung des Prädikates die Eigenschaft der Schwere auf. Diese einschränkende Bestimmung der Prädikation verdeckt die Zuhandenheit sozusagen durch das Entdecken der Vorhandenheit. Dabei wird das zunächst im umsichtigen Besorgen verstandene Seiende nicht mehr als Zuhandensein ausgelegt, sondern als Vorhandensein. Mit anderen Worten wird die Als-Struktur der Auslegung nun modifiziert, und zwar vom **hermeneutischen** „Als“ ins **apophantische** „Als“. (Vgl. SuZ: 158) Das letztere „Als“ spricht in Hinsicht auf verschiedene Bestimmtheiten (die Kategorien wie Qualität, Quantität, Relation usw.) ein Seiendes als etwas an.²⁵ Laut Heidegger wird die Aussage gerade aufgrund dieses apophantischen „Als“ zu einem theoretischen Urteilen, das Vorstellungen bzw. Begriffe, welche das Subjekt und das Prädikat jeweils bezeichnen, miteinander verbindet oder voneinander trennt. (Vgl. SuZ: 159) Wenn man aber die Analyse der Aussage weiter formalisiert, sodass das Verbinden und Trennen – σύνθεσις und διαίρεσις – im Urteil nur als abstrakte Beziehung angesehen wird, ohne das betreffende Seiende in Betracht zu ziehen, dann gilt die Prädikation der Aussage dabei als eine Sprachhandlung, die die formal-logische Beziehung zwischen reinen Zeichen bestimmt. Dementsprechend wird die Aussage als der aus der Rede abgeleitete extreme Modus nur umso mehr zur *Aussage-Logik*²⁶ radikalisiert. Für Heidegger spiegelt sich der Ableitungsprozess von Rede zu Aussage dann gewissermaßen in der Verwandlung von λόγος zu Logik in der abendländischen Metaphysik wider.

(3) Mitteilung: Die Aussage ist ein Heraussagen – sei es mündlich oder schriftlich – um das „in der Weise des Bestimmens Aufgezeigte“ mitsehen zu lassen;

²⁵ Das apophantische „Als“ und die metaphysischen Kategorien gehören zusammen. Diese innere Zusammengehörigkeit wird zwar nicht sehr deutlich in *Sein und Zeit* aufgedeckt, aber man kann es auf Umwegen aus Heideggers Erklärung des Kategorie-Begriffs in Paragraph 9 des Buchs (Vgl. SuZ: 44f.) schließen. Im Vergleich dazu wird sie beim späten Heidegger noch klarer dargelegt. Er verweist darauf, dass dieses „etwas als etwas ansprechen“ auf Griechisch „κατηγορεῖν“ heißt und dass die beim Ansprechen von etwas als etwas erfassten verschiedenen Aspekte „Kategorien“ genannt werden. (N I: 529)

²⁶ Heidegger verwendet den Ausdruck „Aussage-Logik“ in *Beiträge zur Philosophie*, während er davon redet, dass das abgeleitete „Denken“ im Sinne der **Aussage** im Lauf der Geschichte der abendländischen Philosophie zum Leitfaden für das ursprüngliche „Denken als *Fragen* der Seinsfrage“ wird. (Vgl. GA65: 457f.) Die „Aussage-Logik“ darf man hier nicht mit der „Aussagenlogik“ verwechseln. Vielmehr soll man unter Aussage-Logik diejenige formale Denkweise, die auf der Prädikations-Struktur der Aussage basiert, verstehen. (Vgl. GA21: 153-161) In diesem Sinne bedeutet die „Aussage-Logik“ zunächst eher die sogenannte Prädikatenlogik als die Aussagenlogik. Darauf beschränkt sich diese Bedeutung der Aussage-Logik aber nicht. Die „Aussage-Logik“ schließt auch die Prädikaten- und Aussagenlogik – kurz die formale Logik (Logistik) – mit der traditionellen Logik in ihrer Tragweite ein. Denn Heideggers Gebrauch des Terminus zielt lieber darauf ab, das Wesen der Logik **überhaupt** zu bestimmen, als darauf, **eine bestimmte Art** der Logik zu erklären.

sie bedeutet deshalb Mitteilung, weil „das Mitsehenlassen [...] das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende *mit* dem Anderen [*teilt*]“. (Vgl. SuZ: 155; Hervorh. W.-D. T.) Was in der Aussage mitgeteilt wird, ist das unveränderte eindeutige Verständnis des in der Prädikation bestimmten Seienden. Das, was beispielsweise durch die Aussage „Der Hammer ist schwer“ mitgeteilt wird, ist ein theoretisch vorhandenes Hammerding mit der Eigenschaft der Schwere. Da das herausgesagte Seiende unverändert aufgezeigt wird, hindert es den Hörenden nicht, das Vorhandensein ‚richtig‘ zu erfassen, auch wenn es ihm nicht in greif- und sichtbarer Nähe liegt. Daher kann der Hörende sein erfasstes Verständnis desselben Seienden einem Dritten ohne jede Änderung weitersagen. Eben hier lässt sich ersehen, dass die Aussage sozusagen wie das Gerede das Merkmal des Hörensagens besitzt; der einzige Unterschied zwischen den beiden liegt darin, dass die Aussage das Vorhandensein heraussagt und das Gerede das Zuhandensein. Und dies kann man als Beleg dafür nehmen, dass die Aussage ontologisch der direkte Abkömmling des zweitursprünglichsten Geredes ist.

Bis hier wurde die Sprache in der Sprachtheorie des frühen Heidegger im Zusammenhang mit dem Verständnis des Seienden hinsichtlich ihrer drei gegliederten Phänomene erklärt. Unter solchen Sprachphänomenen ist die Rede „mit Befindlichkeit und Verstehen gleichursprünglich“ und „liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde“ (SuZ: 161). Zwischen der Rede und der Aussage gibt es zwar noch mannigfaltige Zwischenstufen, aber das Gerede besetzt aus dem genannten Grund eine entscheidende Stelle unter allen Zwischenstufen.

Wenn wir nun weitergehend Heideggers Nachdenken über die **Sprache als Ganzes** untersuchen, können wir sehen, dass er in seiner frühen Phase noch nicht zu seiner endgültigen Einstellung zu den drei folgenden Fragen gekommen ist: Zu welcher Seinsart gehört die Sprache? Geht das Verstehen der Sprache vorher? Kann das Verstehen durch Sprache bestimmt werden?

Bezüglich der ersten Frage deutet die obige Erklärung für die praktische Wende der Sprachtheorie schon an, dass die Sprache als Ganzes ursprünglich kein Vorhandensein ist.²⁷ Denn die Sprache kommt zunächst in der besorgten Welt vor. Was beim frühen Heidegger unentschieden bleibt, ist also, ob die Sprache „ein innerweltlich zuhandenes Zeug“ ist, oder ob sie „die Seinsart des Daseins“ hat, oder ob keines von beiden zutrifft. (Vgl. SuZ: 166) Unentschieden deshalb, weil Heidegger einerseits sagt, dass das Wesen einer Sprache wie das menschliche Dasein wachsen,

²⁷ Als Heidegger später in *Brief über den „Humanismus“* auf seine Sprachanschauung in § 34 von *Sein und Zeit* zurückblickte, zeigte er noch deutlicher, dass das Missverständnis der Sprache als Vorhandensein eine Auswirkung „unter der Herrschaft der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität“ ist. (Vgl. W: 315f.)

zerfallen und „tot“ sein kann. Andererseits sieht er, dass zumindest die ausgesprochene Aussage gewiss ein Zuhandenes ist, mit dem man die Entdecktheit des anderen Seienden verwahren kann. (Vgl. SuZ: 166, 224) Anscheinend kann die Frage nach dem Seinsmodus der Sprache erst nach reiflichem Nachdenken über das Wesen der Sprache angemessen erklärt werden.

Für die zweite Frage ist die Situation ähnlich. Heidegger stellt fest, dass alles schlichte Sehen auf das Zuhandene je schon ein vorprädikatives, auslegendes Verständnis ist. (Vgl. SuZ: 149, 359) Nach Heideggers Unterscheidung zwischen dem hermeneutischen und dem apophantischen „Als“ ist zumindest das Wort „vorprädikativ“ als „vor der Aussage“ zu deuten.²⁸ Umstritten ist aber, ob es bei Heidegger auch die Bedeutung von „vorsprachlich“ beinhaltet.²⁹ Wenn wir dem Vorschlag Demmerlings folgen, dass die in diesem Wort „vorsprachlich“ gemeinte ‚Sprache‘ als „ein in sich geschlossenes System von Regeln“ verstanden werden soll, dann ist die Antwort zu derselben Frage positiv. (Vgl. Demmerling, 2001: 109f.) Denn die mit dem Verstehen gleichursprüngliche Rede geht phänomenal gewiss jener formalisierten ‚Sprache‘ vorher. Aber die „Sprache“ in diesem Sinne ist vielmehr die oben erwähnte **Wortganzheit**; sie ist noch nicht die ursprüngliche Sprache als Ganzes, nach der Heidegger eigentlich fragen will. Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* behauptet, dass die existenzial als Sprache gesehene Rede „die Artikulation der Verständlichkeit des Da“ ist und dass „den Bedeutungen [...] Worte [zuwachsen]“ (SuZ: 161), klingt diese Behauptung darüber hinaus wie eine Andeutung, dass es die Möglichkeit des Vorhergehens des Verstehens vor der Sprache gibt. Dennoch gleicht die Verständlichkeit dem Verstehen schließlich nicht. Daher besagt jene Behauptung höchstens nur innerhalb der Bedeutungstheorie, dass die Sprache das konstitutive Element für das Ausdrücken des Bedeutsamen ist. Jedenfalls bleibt hier die Frage noch offen, ob es das vorsprachliche Verständnis für den frühen Heidegger gibt. Sie bleibt unentschieden, weil die Gleichursprünglichkeit der Existenzialien bedeutet, dass sie als ursprüngliche Phänomene nicht auseinander abgeleitet werden können (Vgl. SuZ: 131).³⁰ „Gleichursprünglich“ heißt nur „gleichfalls unableitbar“, aber

²⁸ Darum sagt Heidegger: „Hierzu ist nicht gefordert, daß sich das Zeugverständnis in einer Prädikation ausdrückt. Das Schema ‚etwas als etwas‘ ist schon in der Struktur des vorprädikativen Verstehens vorgezeichnet.“ (SuZ, 359)

²⁹ Demmerling unterteilt die bisherigen Meinungen über diese Frage in drei Gruppen (Vgl. 2001: 105f., Anmerkung 17). Zu der Gruppe der Interpretation, dass „vorprädikativ“ „vor der Sprache“ bedeutet, gehören Dreyfus, Mittelstraß/Lorenz, Tugendhat und Kisiel. Die Interpreten, die behaupten, dass „vorprädikativ“ auch sprachlich ist, sind Apel und Lafont. Die dritte Gruppe ist der Meinung, dass diese Frage noch offen ist; Graeser ist deren Vertreter. Eine solche Situation der uneinigen Meinungen kann man mehr oder weniger darauf zurückführen, dass der Hauptpunkt der Sprachanschauung des frühen Heidegger nicht klar genug ist.

³⁰ Laut Rentschs Analyse beinhaltet der Heideggersche Terminus „gleichursprünglich“ die folgenden vier Bedeutungen: „1. die Züge sind *unableitbar* voneinander; 2. sie sind *irreduzibel* auf einander; sie sind 3. nicht aus etwas *anderem* ableitbar, das sie nicht selber sind [...]; sie sind 4. nur *wechselseitig*

besagt nicht unbedingt „phänomenal zugleich“. So lässt sich aus der Gleichursprünglichkeit von Rede und Verstehen nicht folgern, dass die beiden Existenzialien phänomenologisch betrachtet je schon **zugleich** vorkommen. Die Möglichkeit des vorsprachlichen Verständnisses wird zumindest theoretisch in der Hermeneutik des Daseins noch nicht ausgeschlossen.

Die dritte Frage, ob die Sprache das Verstehen bestimmen kann, steht seit Humboldt schon – meistens mit den Themen des sprachlichen Relativismus verbunden – zur sprachphilosophischen Debatte. Diese Frage hat gewissermaßen mit der zweiten zu tun. Denn das Verstehen konnte immer dann wesentlich unabhängig von der Bestimmungskraft der Sprache sein, wenn es wirklich vor der Sprache vorkommen konnte. Auch wenn dies der Fall wäre, impliziert das gewiss aber noch nicht, dass der Inhalt des Verständnisses überhaupt nicht von der Sprache beeinflusst werden kann. Mit anderen Worten gibt es bei der konstruktivistischen These, die Sprache könne das Verstehen bestimmen, noch eine Unterscheidung zwischen der starken und der schwachen These. Die starke These besagt, dass das Verstehen nur durch die Sprache entstehen kann. Und die schwache These postuliert: Die Entstehung des Verstehens braucht zwar nicht unbedingt die Sprache, aber diese kann auf jene wirken. Jedenfalls bleibt die Einstellung des frühen Heidegger zur dritten Frage m. E. noch unklar. Er sagt zwar in *Sein und Zeit* schon, „Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich [...] durch die *Rede* [bestimmt]“ (SuZ: 133), aber dieser Satz erlaubt sich in seinem Kontext noch eine nicht-konstruktivistische Interpretation, nämlich: Die Sprache ermöglicht dem (undeutlichen) Verständnis, ausdrücklich auseinandergelegt zu werden. Auch wenn jener Satz unbedingt unter dem Konstruktivismus interpretiert werden sollte, ist Heideggers eigentliche Intention umstritten. Ein indirekter Beweis dafür, dass Heidegger diese Frage damals noch nicht durchdacht hatte, ist: Er konnte den dritten Abschnitt des ersten Teiles von *Sein und Zeit* – „Zeit und Sein“ – nicht ausführen, weil er fand, dass das die Subjektivität verlassende Denken mit Hilfe der Sprache der Metaphysik, die auf der Aussage-Logik basiert, nicht durchkommen konnte. (Vgl. W: 325) Dies bedeutet einerseits, dass der späte Heidegger bereits ganz überzeugt davon ist, dass die Sprache das Verstehen tatsächlich bestimmen kann. Andererseits liegt darin auch eine Implikation: Der frühe Heidegger sah während des Verfassens des *Sein und Zeit* zwar schon ein, dass die Sprache der Metaphysik seit langem das Verständnis des Seins in der Geschichte der Philosophie beherrscht, aber dachte irrtümlich, dass er diese Beherrschung noch durch die gewöhnliche Redensform und Terminologie der Philosophie überwinden könnte.

Die drei obigen Fragen beziehen sich besonders auf die Endphase der

durch einander verstehbar“ (2003: 67).

ontologischen Wende der Hermeneutik. Da der frühe Heidegger keine klare Stellungnahme zu ihnen abgibt, kann man schon antizipierend, aber berechtigt annehmen, dass diese ontologische Wende bei ihm noch nicht abgeschlossen ist.

3.4 Die ursprünglichste Hermeneutik: die existenziale Analytik des eigentlichen Daseins

Es gibt einen Teil der Hermeneutik des Daseins, der bisher kaum von Forschern in Untersuchungen der Geschichte der Hermeneutik thematisiert worden ist. Im Vergleich dazu wird er aber oft im Zusammenhang mit der Existenzphilosophie erwähnt. Dieser Teil wird im zweiten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* entfaltet und in der vorliegenden Arbeit als **ursprünglichste Hermeneutik** bezeichnet (siehe § 3.2.3). Heidegger zielt dort endgültig darauf ab, mit der ursprünglichsten Hermeneutik den Sinn des Seins des Daseins als Zeitlichkeit zu enthüllen. Das Ziel dieses Paragraphen ist aber nicht, seine Argumentation ausführlich zu erklären, sondern lediglich, daraus einige eigentümliche Merkmale der Hermeneutik des Daseins, die für die Forschung der Geschichte der Hermeneutik relevant sind, herauszuarbeiten. Nämlich: Heideggers tiefgründigere Auffassung über die Begriffe Individualität, Wachsein, Darlegung, Destruktion sowie Zirkelstruktur des Verstehens. Wir werden sehen, dass die folgende Analyse die hermeneutische Theorie Heideggers deutlicher von der Gadammers unterscheiden lässt.

3.4.1 Die eigentliche Sorge als Schlüssel zur Ausbildung der Individualität des Daseins

Wie gezeigt (§3.2.3), stellt Heidegger fest, dass ein Seiendes dann das ursprüngliche ist, wenn es zugleich **ganz** und **eigentlich** ist. Demnach kann die existenziale Analyse des alltäglichen Daseins dessen Ganzheit und Eigentlichkeit nicht fassen. Die Gründe werden wie folgt kurz formuliert. Zum einen ist das Dasein als Existenz transzendental –d. h. es **steht** immer **aus** sich selbst – (siehe § 3.3.2), sodass es irgendwie ein Seinkönnen, das noch aussteht, für das Dasein geben kann, und dieses daher stets in einem Zustand der Unvollkommenheit steht. Die vorher rekonstruierte, formale Analyse der Sorgestruktur kann das Strukturganze des Seins des Daseins zwar erhellen (siehe § 3.3.1), trägt aber nichts zum Ganzseinkönnen des Daseins wegen dessen Unvollkommenheit bei. Zum anderen verhält sich das Dasein in der Alltäglichkeit immer nach den Möglichkeiten, die das Man vorstellt, sodass es sich zunächst und zumeist nicht als seine eigene Möglichkeit entwirft, sondern gewohnt ist, in uneigentlicher Weise zu existieren. Deswegen kann man der **eigensten**

Möglichkeit (Eigentlichkeit) des Daseins in der formalen Analyse des alltäglichen Daseins nicht begegnen. Trotzdem wird die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass das Dasein eigentlich und ganz sein kann. In der Tat sagt Heidegger sogar überzeugt: „Die Sorgestruktur spricht nicht gegen ein mögliches Ganzsein, sondern ist die *Bedingung der Möglichkeit* solchen existenziellen Seinkönnens.“ (SuZ: 317)

Die Frage, die die ursprünglichste Hermeneutik stellt, ist: wie das Dasein sein Sein in dem ursprünglichen Sinne **sein** kann. Um diese Frage beantworten zu können, bleibt uns nur, das Phänomen der Sorge noch einmal aufzunehmen. Aber es geht nicht mehr um die Sorge im Allgemeinen, sondern um einen besonderen Modus der Sorge. Gerade durch einen solchen Modus der Sorge kann das Sein des Daseins sich von der Uneigentlichkeit in die Eigentlichkeit wandeln. Diesem Wandel entsprechend ist das zu Sorgende dem Dasein hauptsächlich nicht mehr das im Alltag begegnende innerweltliche Seiende oder Mitdasein, sondern das Selbst des Daseins. Aufgrund dieses Unterschieds des zu Sorgenden können wir diesen **eigentlichen** Modus der Sorge auch das **Um-sich-sorgen** nennen, damit er sich klar von der alltäglichen Sorge unterscheidet – während die letztere sich in dem Modus von Besorgen und Fürsorge darstellt.

Bevor die Analyse der eigentlichen Sorge, durch die sich das ursprüngliche Sein des Daseins ihm zugänglich machen lässt, durchgeführt wird, ist es nötig, einige Punkte zu erklären. (1) Das Selbst, das das Dasein in der eigentlichen Sorge **ist**, ist nicht das **Man-Selbst** in dem alltäglichen Verfall – nämlich das sich den Meinungen des Man entsprechend verhaltende Selbst – geschweige denn das **metaphysische Subjekt des theoretischen Erkennens**. Im Prinzip darf nur das Selbst in seinem ursprünglichen Sein als eigentliches Ich des Daseins gelten; dagegen ist das Man-Selbst ein „Nicht-Ich“ im Sinne von Verlust des eigentlichen Selbst. (2) Laut Heidegger sind die beiden Seinsmodi von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit durch **Jemeinigkeit** bestimmt. (Vgl. SuZ: 42f.) Daher dürfen wir weder sagen, dass das Man-Selbst nicht mein eigenes, noch, dass nur das eigentliche Selbst mein je eigenes ist. Das bedeutet, dass die Jemeinigkeit nur eine der konstitutiven Bedingungen der Eigentlichkeit, aber nicht deren ausreichende Bedingung ist. (3) Die Eigentlichkeit ist die eigenste Möglichkeit des Daseins. Eine Seinsmöglichkeit ist die eigentliche nicht nur deswegen, weil sie meine ist, sondern auch, weil sie ausschließlich durch meine eigene Entscheidung zu meinem eigentlichen Seinkönnen werden kann. Sie ist nämlich eine Art Möglichkeit, die sich nur in der ersten Person und nicht vertretbar durch einen Anderen durchführen lässt. Das eigentliche Selbst ist das „**eigens** ergriffene Selbst“ (SuZ: 129, Hervorh. W.-D. T.). (4) Da die Uneigentlichkeit gleichfalls eine jemeinige Möglichkeit ist, kann das alltägliche Dasein gewiss auch in

der ersten Person sprechen und handeln. Jedoch versteht nun das „Ich“ sagende Dasein sich nur aus der besorgten „Welt“ heraus, sodass es das Man-Selbst als sein eigenstes Seinkönnen ansieht und daher sein eigentliches Selbst verliert. In Heideggers Augen ist das „Ich“ hier vielmehr auf der Flucht ins „Nicht-Ich“. (Vgl. SuZ: 321f.) (5) Obwohl nur die Eigentlichkeit als der ursprüngliche Seinsmodus des Daseins gilt, ist es wegen seiner wesentlichen Geworfenheit in die Welt **zunächst und zumeist** uneigentlich. Dies meint nicht nur, dass das Dasein vor der Erreichung seiner Eigentlichkeit uneigentlich ist. Sondern es deutet auch an, dass die Eigentlichkeit, wenn sie einmal erreicht wird, sich auf keinen Fall ein für allemal erhalten kann. Mit anderen Worten kann das Sein des Daseins eventuell von der Eigentlichkeit wieder in die Uneigentlichkeit verfallen, sobald sein Wille zum Selbstbestimmen nachlässt. Carman erklärt diesen Punkt einleuchtend mit dem Gleichnis, dass die Uneigentlichkeit die dauerhaft nach unten ziehende Schwerkraft sei und die Eigentlichkeit ein anzuhaltender Widerstand gegen jene Trägheit des Fallens. (Vgl. Carman, 2000: 28)

Nachdem die obigen Punkte erklärt worden sind, lässt sich die Fragestellung der ursprünglichsten Hermeneutik nun auf eine andere Weise formulieren: Wie kann das alltägliche Dasein als Man-Selbst zum eigentlichen Selbst werden? Die Absicht dieser Paraphrase ist, darauf hinzuweisen, dass Heideggers Rede von der eigentlichen Sorge in sich noch seine eigenartige Auffassung vom Begriff der Individualität birgt. Wenn wir diesen Heideggerschen Begriff der Individualität bei der Analyse der eigentlichen Sorge hervorheben, ist es dafür hilfreich, ein kaum beachtetes Prinzip in der hermeneutischen Theorie Heideggers zu erhellen. Es lautet folgendermaßen: Das Dasein kann nur in der Eigentlichkeit seine wirkliche individuelle Auslegung des Seienden leisten.

Nun kommen wir auf die zu lösende Aufgabe der ursprünglichsten Hermeneutik zurück, nämlich wie die eigentliche Sorge die Ganzheit und Eigentlichkeit des Daseins ergreifen kann. Hier kann man mit den drei wichtigen Existenzialien der formalen Struktur der Sorge (Befindlichkeit, Verstehen und Rede) beginnen. Da das Um-sich-sorgen, das sich hauptsächlich darauf richtet, das eigenste Seinkönnen zu erschließen, als ein besonderer Modus des Sorge-Phänomens gilt, lassen sich für ihn in jenen Existenzialien jeweils die strukturell ihnen entsprechenden, konkreten Erschließungsweisen finden.

Zunächst ist das Um-sich-sorgen hinsichtlich der Befindlichkeit zu erörtern. Heidegger zeigt eine ausgezeichnete Grundbefindlichkeit auf, die „dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der ‚Welt‘ und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen“ (SuZ: 187), benehmen kann und daher „im Dasein das *Sein zum* eigensten

Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens“ offenbaren kann (SuZ: 188). Diese Grundbefindlichkeit heißt **Angst**. Laut Heideggers Terminologie unterscheidet sich die Befindlichkeit der Angst von der der **Furcht**. Der „Gegenstand“ der Furcht ist immer ein innerweltliches Seiendes, das deutlich entdeckt werden kann; dagegen ist der „Gegenstand“ der Angst unbestimmt und lässt sich nirgendwo in der Welt finden. Denn das **Wovor** der Angst ist eigentlich „nichts von dem innerweltlichen Zuhandenen“, sondern es ist „die Welt als solche“. (Vgl. SuZ: 185ff.) Da die Welt als Welt nicht alle innerweltlichen Seienden zusammen als Summe, was Heidegger immer als „Welt“ – in Klammern gesetzt – bezeichnet, sondern das **ursprünglichste** „Etwas“ bzw. „die *Möglichkeit* von Zuhandenem überhaupt“ bedeutet, und da sie auch „ontologisch wesenhaft zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein [gehört]“, ist das Wovor der Angst schlechthin eben das Dasein selbst. (Vgl. SuZ: 187) Wenn das Dasein sich also ängstigt, ist das innerweltliche Seiende für es überhaupt nicht von Belang, sondern sein Selbst steht im Vordergrund. Die verdeckende und verdunkelnde Interpretation der „Welt“ aus dem Man beruhigt das Dasein plötzlich nicht mehr. Dieses Sich-ängstigen nötigt das Dasein, seine Sicht von dem innerweltlichen Seienden zurück auf sich selbst zu wenden und **nur um seiner selbst** in Angst zu sein. Diesen Prozess, dass die Befindlichkeit der Angst „das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der ‚Welt‘ [zurückholt]“ und dasselbe als „solus ipse“ (einzelnes Selbst) erschließt, nennt Heidegger die **Vereinzelung** des Daseins. (Vgl. SuZ: 188f.) Für Heidegger kann das Dasein nur in der Vereinzelung die Verdeckungen und Verdunkelungen, die das Man hervorbringt, aus dem Weg räumen und dann sein eigenes Seinkönnen frei entwerfen. Demnach ist es die Angst, die das Dasein vor seine Eigentlichkeit bringt. „Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein“ (SuZ: 187).

Wenn die Angst das Dasein vor seine Eigentlichkeit bringt, dann besagt das aber nicht zugleich, dass es in der Angst schon zum eigentlichen Dasein geworden ist. In diesem Moment ist es noch möglich, dass das Dasein aus Mangel an Mut, seinem eigentlichen Selbst zu begegnen, wieder zum innerweltlichen Seienden flieht. Streng genommen befähigt die Angst das Dasein also nur, sich auf die zwei Möglichkeiten seiner Seinsart – Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit – **scharf aufmerksam** machen zu können. Um vollständig zu erklären, wie das Dasein sein eigentliches ganzes Selbst **erreicht**, muss Heidegger folglich noch von anderen Elementen der eigentlichen Sorge – Verstehen und Rede – Gebrauch machen, obzwar sie sich im Grunde genommen zusammen in der Angst entfalten.

Zudem gebraucht Heidegger in *Sein und Zeit* den Terminus „Individualität“ zwar

nicht.³¹ Wenn er aber sagt, dass „in ihr [der Transzendenz des Seins des Daseins, W.-D. T.] die Möglichkeit und Notwendigkeit der *radikalsten Individuation* liegt“ (SuZ: 38, Hervorh. W.-D. T.), ist das, was er im Kopf hat, selbstverständlich die Vereinzelnung in der Angst. Mit anderen Worten: Wenn wir in der Hermeneutik des Daseins den Individualitätsbegriff finden können, muss dieser sich auf die Vereinzelnung des Daseins gründen. Ein solcher Begriff der Individualität im Sinne des **existenzialen Solipsismus** ist zweifellos noch eingehender zu erläutern. Immerhin ist nun zumindest gewiss, dass Heideggers „Individualität“ nie in einem ersetzbaren Man-Selbst aus den Massen, sondern in dem einzigartigen eigentlichen Selbst liegt. Wie in der Analyse Cerbones gezeigt wird (Vgl. Cerbone, 2006: 57), lassen wir uns im Alltag zwar sozusagen als „individuell“ im Sinne einer Zählung ansehen; aber wir haben keine Individualität im wahren Sinne, wenn wir in die anonyme Zwangsstruktur des Man verfallen und sie unser Leben bestimmen lassen.

Im Anschluss gilt es, das Verstehen im Rahmen des Um-sich-sorgens zu untersuchen. Gleichermäßen gibt es für Heidegger eine ausgezeichnete Modifikation des Verstehens – des sich selbst im Entwurf enthüllenden Seinkönnens – welche das Dasein auf sein eigenstes Seinkönnen entwerfen kann. Heidegger nennt diese Modifikation des Verstehens den „existenzialen Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode“ (SuZ: 260). Tod als die äußerste Möglichkeit des Seins des Daseins ist „eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist“ (SuZ: 245). Da das Sein des Daseins nach seinem Tode nicht mehr da sein kann, kann es schließlich nur von seinem Tode her denkend sein Ganzseinkönnen begreifen. Dennoch nimmt es sein Sein zum Tode zunächst und zumeist nicht ernst, sondern es flieht vor seinem eigenen Tod, indem es von dem Tod des Anderen in Form des Geredes redet. Denn das Vorausdenken – mit Heideggers Wort: das „vorlaufende Erschließen“ (SuZ: 263) – des Nichts, das der eigene Tod mit sich bringt, ängstigt das Dasein und macht ihm angst um sich selbst. Gerade hier sieht Heidegger nicht nur, dass „das Sein zum Tode [...] wesenhaft Angst [ist]“ (SuZ: 266), sondern er behauptet auch weiter, dass das existenziale Verstehen des Todes zugleich die Ganzheit des Seins des Daseins und die Möglichkeit seiner Eigentlichkeit begreifen kann.

Diese Auffassung Heideggers basiert auf seiner Analyse der Struktur des Todes. Er weist darauf hin, dass der Tod als äußerste Möglichkeit fünf voneinander abhängige Merkmale hat, nämlich: eigenst, unbezüglich, unüberholbar, gewiss und unbestimmt. Ihr Inhalt wird im Folgenden kurz erklärt. (1) „Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins“, weil er eine nur diesem bestimmten Dasein zukommende

³¹ Der Ausdruck „Individualität“ erscheint nur einmal in *Sein und Zeit*, und zwar in einem Zitat aus Graf Yorck. (Vgl. SuZ: 403)

Seinsmöglichkeit ist, bei der es sich nicht durch ein anderes Dasein vertreten lassen kann. Zudem kann das Dasein in seinem Sein zum Tode nicht nur seine „Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst“ entlarven, sondern sich auch dem Man wieder entreißen, so dass es nun völlig um sein Sein geht (Vgl. SuZ: 239f., 263). (2) Der Tod ist die „unbezügliche“ Möglichkeit des Daseins, weil er alle Bezüge zu jedem anderem Dasein löst, so dass es gezwungen wird, als einzelnes Dasein zu sein. Nur wenn das Dasein in seiner Vereinzelung unbezüglich, nur von sich selbst her ist, kann es eigentlich sein. (Vgl. SuZ: 250, 263f.) (3) Der Tod ist die „unüberholbare“ Möglichkeit des Daseins, weil er die „Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“, das Ende des wesentlich je ek-statischen Daseins ist. Sofern das Dasein nicht vor dem Tode flieht, kann sein Vorlaufen zum Tode ihm Freiheit bringen, die anderen Möglichkeiten, „die der unüberholbaren vorgelagert sind“, vom **Ende** her zu verstehen und zu wählen, bevor es gestorben ist. (Vgl. SuZ: 250, 264) (4) Der Tod ist die „gewisse“ Möglichkeit des Daseins, weil er dem Dasein ermöglicht, die äußerste Möglichkeit seines Seins nicht durch das Man-Selbst zu verdecken und daher den Tod für wahr zu halten. Die Gewissheit des unüberholbaren Todes garantiert dem Dasein die Ganzheit seines Seins. Gerade in diesem „Für-wahr-halten des Todes“ wird das Dasein **beansprucht**, ein bestimmtes Verhalten anzunehmen (bzw. die eigenen Möglichkeiten zu wählen) und in der „vollen Eigentlichkeit“ zu existieren. (Vgl. SuZ: 256f., 264f.) (5) Der Tod ist die „unbestimmte“ Möglichkeit des Daseins, weil er ihm „jeden Augenblick möglich“ ist. Der Tod steht bevor, dennoch bleibt die Todesstunde „ständig unbestimmt“. Da er zugleich gewiss und unbestimmt ist, bedeutet er für das Dasein eine ständige Bedrohung, und zwar „die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelter Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst“. Was dem Dasein diese Bedrohung so „offen zu halten vermag“, dass es in seiner Vereinzelung „der Ganzheit seines Seinkönnens gewiss“ sein kann, ist die Angst. (Vgl. SuZ: 258, 265f.)

Mit der existenzialen Analyse des Todes belegt Heidegger die Behauptung, dass sich die Ganzheit des Daseins in dessen Vorlaufen zum Tode begreifen lässt. Zudem wird dadurch auch der Heideggersche Begriff der Individualität klarer charakterisiert: In der zum Tode vorlaufenden Angst ist die Vereinzelung des Daseins nicht nur unbezüglich auf jedes andere Seiende, sondern auch von seinem eigenen Ende und Entschluss her bestimmt.

Das letzte zu betrachtende Element des Um-sich-sorgens ist die Rede. Da das Dasein in seiner eigentlichen Sorge wie gesagt unbezüglich ist, ist die hier in Frage kommende Rede unbedingt eine radikal vereinzelter Rede. Mit anderen Worten, sie ist

nicht das Reden eines Daseins mit einem **anderen Dasein**, sondern mit **sich selbst**. Diese Modifikation der Rede ist eben dadurch hervorragend gekennzeichnet, dass sie das Verständnis des eigentlichen Selbst des Daseins **deutlich** mitteilen lässt. Aber beim ‚Reden des Daseins mit sich selbst‘ geht es keineswegs um das Selbstgespräch des alltäglichen Daseins (des Man-Selbst). Denn das letztere bleibt noch in dem öffentlichen durchschnittlichen Gerede verhaftet, sodass das dadurch Mitgeteilte unmöglich die Eigentlichkeit ist. Darüber hinaus ist hier auch nicht das Selbstgespräch des eigentlichen Daseins gemeint. Denn allein mit einem solchen Selbstgespräch kann man nicht erklären, wie das alltägliche Dasein zum eigentlichen **wird**. Folglich kann das Reden des Daseins mit sich selbst nur das ‚Gespräch‘ zwischen dem eigentlichen Selbst und dem Man-Selbst sein, obzwar die beiden eben ein und dasselbe Dasein sind. Um nun zu bezeugen, dass dieser Fall tatsächlich möglich ist, sucht Heidegger ein konkretes Phänomen heraus, nämlich das Gewissen. Er möchte durch die Erklärung des Gewissens „die frühere Analyse der Erschlossenheit des Da nicht nur weiterführen, sondern **ursprünglicher** fassen im Hinblick auf das eigentliche Sein des Daseins“ (SuZ: 270, Hervorh. W.-D. T.).

Das Gewissen als ‚innerliches‘ Phänomen des Daseins, das im Alltag dann und wann erfahren wird, ruft dem Dasein im einzelnen Fall zu, etwas tun oder nicht tun zu sollen. Durch das Gewissensphänomen nimmt das Dasein in sich selbst nicht nur den Abstand zwischen dem, was es ist, und dem, was es sein soll, wahr. Es erfasst dadurch auch, dass die Instanz für sein **Seinsollen** ursprünglich schon immanent in seinem Selbst liegen muss. Heideggers Interpretation des Gewissens ist allerdings weder psychologisch noch theologisch. Er nimmt zunächst das Gewissen als geworfenes Faktum und daher als einen existenzialen Beweis dafür, dass das Dasein sein eigentliches Seinkönnen – d. i. sein Seinsollen – bezeugen kann, während es sich noch unter der Herrschaft des Man befindet. Um die existenziale Struktur des eigentlichen Seinkönnens und dessen Ermöglichung zu zeigen, verfolgt er das Gewissensphänomen dann in dessen existenzial-ontologische Fundamente und Strukturen zurück. Dabei interpretiert Heidegger Gewissen als das Rufen des eigentlichen Selbst des Daseins nach dem Man-Selbst, und den Ruf des Gewissens als besonderen Modus der Rede. (Vgl. SuZ: 269)

Da der Gewissensruf ein Modus der Rede ist, muss er der Struktur der Rede entsprechend analysiert werden können. Wie schon gesagt gehören drei Momente zu der Struktur der Rede: die Mitteilung, das Beredete und das Geredete. (1) Das Rufen des Gewissens ist eine **Mitteilung**, die – kurz gesagt – das eigentliche Selbst als Rufer dem Man-Selbst als Angerufenem macht. Jedoch teilt der Ruf dem Angerufenen nicht nur etwas mit; es ist außerdem noch zu erwarten, dass der Angerufene daraufhin in

etwas eingreift. Darum ist der Ruf eine aufrufende Mitteilung. (2) Auch das im Gewissensruf **Beredete** handelt von dem Dasein selbst, und zwar zunächst von dem angerufenen Man-Selbst. Zudem schließt das Beredete des Rufes auch das eigentliche Selbst mit ein, weil das angerufene Man-Selbst zum eigentlichen Selbst aufgerufen wird. (3) Das **Geredete** des Gewissensrufes wird zwar meistens als „Stimme des Gewissens“ bezeichnet, ist aber phänomenologisch betrachtet in der Tat stimmlos. „Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens“. (SuZ: 273) Der Ruf sagt *nichts* aus. Eben deswegen ist das Hinhören des Angerufenen auf das öffentlich-lärmende Gerede des Man erst zu brechen, und der Angerufene in die Verschwiegenheit seines Seinkönnens zurückzurufen. Damit kann der Angerufene endlich auf das eigentliche Selbst hinhören und es dann verstehen. Heidegger bezeichnet diesen stimmlosen Ruf, in dem das Dasein sein eigenstes Seinkönnen versteht, als „ursprüngliche Rede des Daseins“. (Vgl. SuZ: 271ff., 296) Heidegger enthüllt das Gewissen außerdem noch weiter als Ruf der Sorge, denn es gründet ontologisch auch in der formalen Struktur der Sorge.³²

Bisher ist die existenziale Struktur des ursprünglichen Seins des Daseins durch die drei Momente der Erschlossenheit des Daseins (Befindlichkeit, Verstehen und Rede) kurz erklärt worden. Daraus folgt, dass das Dasein nur im Vorlaufen zum Tode **ganz** sein kann und erst beim Hören auf den Ruf des Gewissens **eigentlich** sein kann. Selbstverständlich ist Heideggers existenziale Analyse des eigentlichen Daseins noch komplizierter als die obige Kurzerklärung. Laut Heideggers Analyse gehört zu den drei wesentlichen Momenten der Erschlossenheit jeweils ein entsprechender Modus des Seins des Daseins, in dem es sich in seiner Eigentlichkeit zeigt, nämlich: Unheimlichkeit, Gewissen-haben-wollen und Verschwiegenheit. **Unheimlichkeit** ist der durch die Angst erschlossene, existenziale Modus des **Un-zuhause** und bedeutet, dass das Dasein sich nicht in der beruhigten Vertrautheit des Man aufhält. (Vgl. SuZ: 189, 296) **Gewissen-haben-wollen** ist das Sich-verstehen des Daseins durch den Gewissensruf, ein ausgezeichnetes Sich-entwerfen. Es bedeutet: Das Dasein erfasst beim „rechten Hören des Anrufs“, dass es **schuldig** ist, und entscheidet sich dafür, das sich in der Unheimlichkeit befindende eigentliche Selbst zu werden und dieses eigenste Selbst „in sich handeln“ zu lassen. Gewissen-haben-wollen ist zugleich die „Bereitschaft zur Angst“. (Vgl. SuZ: 287f., 296) Was die **Verschwiegenheit** betrifft, bedeutet sie die existenziale **Stille** des Daseins selbst. „Sie entzieht dem verständigen Gerede des Man das Wort“, und lässt daher das Dasein die lautlose Rede des Gewissens angemessen verstehen. (Vgl. SuZ: 296) Schließlich fasst Heidegger die

³² Vgl. SuZ, 277: „Der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in ...) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg ...). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei der besorgten Welt).“

drei Seinsmodi des eigentlichen Daseins als einheitliche Erschlossenheit zusammen und bezeichnet diese als „Entschlossenheit“. Mit anderen Worten, die Entschlossenheit ist die eigentliche Wahrheit (Unverborgenheit) des Daseins als der Sorge – und zwar die **ursprünglichste** Wahrheit des Daseins. (Vgl. SuZ: 297) Bei der Entschlossenheit als „verstehend-sich-entwerfender Entschluß“ erschließt das eigentliche Selbst sich dadurch, dass es die **jeweilige faktische Möglichkeit**, die Heidegger „Situation“ nennt, entwirft und daher sein noch unbestimmtes Seinkönnen bestimmt. Da das Man-Selbst nur die „allgemeine Lage“, aber nicht seine existenzielle Situation kennt, bleibt es dagegen unentschlossen. (Vgl. SuZ: 298f.) Im Gegensatz zur Wahrheit der Entschlossenheit ist die Unentschlossenheit des Man die Unwahrheit des Daseins. Wir können Heideggers Analyse des existenzialen Daseins mit einem seiner eigenen Sätze zusammenfassen: „Das Dasein *ist eigentlich selbst* in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit.“ (SuZ: 322) Demgemäß ist die Individualität des Daseins sozusagen die Individualität in einem existenzphilosophischen Sinne.

Nun haben wir genug Belege, um darüber zu urteilen, was für eine Rolle der Heideggersche Begriff der Individualität in der Hermeneutik des Daseins spielt. So ist es nicht nötig, noch weitere konkrete Details von Heideggers Analyse des eigentlichen Daseins auszuführen. Denn das Ziel hier ist lediglich, mit Hilfe dieses Begriffes der Individualität zu bestätigen, dass Heideggers Verstehenstheorie noch eine dritte wichtige These beinhaltet.³³ Diese lautet: Nur das eigentliche Dasein kann das seiner faktischen Situation entsprechende, ihm eigentümliche Verstehen haben. Anders gesagt: Nur in der Eigentlichkeit kann jedes Verstehen erst ein anderes Verstehen sein. Gadamer's eigene Behauptung sieht dieser These zwar ähnlich, ist aber im Vergleich dazu radikal und daher universal. Denn der Satz, jedes Verstehen sei ein anderes, ist bei Gadamer bedingungslos.

3.4.2 Die Betrachtung eines unauffälligen, aber wesentlichen Elements in der Hermeneutik des Daseins am Leitfaden des Phänomens des Gewissens

Um die systematische Struktur der ursprünglichsten Hermeneutik und ihre Stellung in der Hermeneutik des Daseins tiefgehend erörtern zu können, wird nun noch das Gewissensphänomen besprochen.

Das Gewissen ist kein Phänomen, das notwendig und allgemein auftritt. Trotzdem ist es als Faktum, das sich existenziell erfahren lässt, schon eine zweifellose Bezeugung für die Eigentlichkeit des Daseins. Da Heidegger es als ursprünglichstes

³³ Zu den anderen zwei Kernthesen seiner Verstehenstheorie siehe bitte § 3.3.2.

und daher nicht hintergebares Phänomen sieht, muss er die damit zusammenhängenden Phänomene als Geheimnis annehmen, dessen Grund für ihn keiner weiteren Erklärungen bedarf. Es bleibt ihm nur, solche gegebenen Phänomene phänomenologisch zu deskribieren und die theologische, psychologische oder sogar biologische Erklärung dieser Phänomene zu kritisieren. Für sein hermeneutisch-phänomenologisches Projekt ist es wichtig, von dem durch die Deskription enthüllten, ursprünglichen Sein des Daseins ausgehend, für die Zeitlichkeit des Daseins zu argumentieren. Für die Untersuchung der Geschichte der Hermeneutik ist es aber interessanter, aus den phänomenologischen Deskriptionen des Gewissensphänomens eine Struktur und deren Verhältnis zur Hermeneutik der Faktizität herauszufinden, als dem Inhalt seiner Argumentation nachzugehen.

Hinsichtlich des Phänomens des Gewissens wurde bereits angedeutet, dass das eigentliche Selbst je schon, wenn auch unauffällig, im Dasein vorliegt. Sobald sich „die Stimme des Gewissens“ erhebt, erkennt das Dasein, dass es zwar zunächst und zumeist unter der Herrschaft des Man-Selbst steht, aber gleichursprünglich bereits mit seinem eigentlichen Selbst verbunden sein und die Möglichkeit zur sich-entscheidenden Eigentlichkeit haben muss. Wenn Heidegger die Struktur des Ganzseins des eigentlichen Daseins als Entschlossenheit bestimmt, hebt er den Augenblick der Willensäußerung des Daseins beim Treffen mit seinem Gewissen hervor. Sein Fokus ist rigoros gesagt der Augenblick **nach** dem Ruf des Gewissens. Im Folgenden wird jedoch dem Augenblick **während** des Gewissensrufs besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Die Analyse dieses Gewissensrufs können wir zunächst aufgrund der kurzen phänomenologischen Deskription Heideggers wie folgt durchführen: „Der Ruf wird ja gerade nicht und nie *von uns selbst* weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. ‚Es‘ ruft, wider Erwarten und gar wider Willen.“ (SuZ: 275) Der Ruf des Gewissens kommt demnach unerwartet und ist unkontrollierbar. Mit anderen Worten: Obwohl der Ruf aus dem eigentlichen Selbst des Daseins kommt, ist das Dasein nicht imstande, vorher zu bestimmen, wann und wie er kommt. Der Ruf lässt sich nicht bestellen. Unterdessen ist es zutreffender zu sagen, dass „es“ ruft, als dass „der Ruf nicht ausdrücklich *von mir* vollzogen wird“. (Vgl. SuZ: 276) Denn mit jenem unpersönlichen Ausdruck kann betont werden, dass der Ruf selbst ein sich zeigendes Geschehen ist. Wir können hier sehen, dass es beim Sich-zeigen des Gewissens auch eine kairologische Struktur wie bei der Wiederkehr Christi gibt. Diese Struktur ist eben die eigene Zeitlichkeit des Daseins, nach der die Hermeneutik der Faktizität fragt. (Vgl. GA63: 100f.)

Was hier zum zweiten in Betracht gezogen wird, sind Heideggers Ausführungen

über das Merkmal der Wirkungskraft des Rufes: „Der Ruf bricht das sich überhörende Hinhören des Daseins auf das Man, wenn er, seinem Rufcharakter entsprechend, ein Hören *weckt*, das in allem gegenteilig charakterisiert ist im Verhältnis zum verlorenen Hören.“ (SuZ: 271, Hervorh. W.-D. T.) Er vergleicht das Rufen des Gewissens mit dem **Wecken**. Dementsprechend bezeichnet Heidegger das Verständnis des Rufers beim Hinhören auf das eigentliche Selbst als „wach sein“ (Vgl. SuZ: 275), das Schuldigsein je nach seiner Unerschlossenheit und Erschlossenheit als „schlafen“ oder „wach werden“ (Vgl. SuZ: 286), und das Verstehen sowie die Angst in der Entschlossenheit als „nüchtern“ (Vgl. SuZ: 310). Das Wachsein des Daseins selbst ist die wissentliche Abkehr von seiner Alltäglichkeit. Eine solche Allegorie von Wecken und Wachen ist besonders geeignet, um den Ruf des Gewissens darzustellen. Denn sie kann folgendes klar zum Ausdruck bringen: (1) Das Gewissen ist je schon da, sei es dem Dasein bewusst oder unbewusst, d. h. sei es wachend oder schlafend. (2) Auch wenn dem Dasein sein Gewissen schon bewusst ist, kann es doch wieder in die Verlorenheit des Man verfallen, so wie ein Mensch auch wieder einschläft. Bemerkenswerterweise verwendet Heidegger diese Allegorie nicht nur für das Verständnis des Gewissens, sondern auch für das Verständnis des Seins. Das Phänomen des Gewissens, das die ursprünglichste Hermeneutik radikal auslegt, trägt methodisch zu der Zugänglichkeit des Seins bei. So bezeichnet Heidegger das wahre Seinsverständnis gleichermaßen als „das Erwachen aus der Seinsvergessenheit“ (SdD: 32). Das wird in der Hermeneutik der Faktizität „philosophisches Wachsein“ genannt (GA63: 18).

Nun wissen wir: In Heideggers Projekt der hermeneutischen Phänomenologie gilt die Deskription des Gewissensphänomens nicht nur **existentzial** als Selbstausslegung des Daseins, sondern auch **existentziell** als Katalysator zum Wachsein des Daseins. Mit anderen Worten: Die Hermeneutik des Daseins hat sozusagen gleichzeitig die Kundgebungs- und die Weckensfunktion für das Dasein inne. Die letztere Funktion wird zwar nicht in den vier Bedeutungen der Hermeneutik, die Heidegger in *Sein und Zeit* definiert (SuZ: 37f.; siehe auch § 3.2.2), ausdrücklich erwähnt. Dies bedeutet aber keinesfalls, dass er sie aus dem Bereich der Hermeneutik ausschließt. Aus dem bisher analysierten Inhalt des Gewissens lässt sich schon folgern, dass Heidegger nun augenfällig die Weckensfunktion in die **Hermeneutik im ersten Sinne** – nämlich „das Geschäft der Auslegung als Kundgeben“ – mit einbezieht. Eben deswegen kann er ganz am Anfang von *Sein und Zeit* postulieren, dass dieses Werk – eigentlich auch sein Lebenswerk – beabsichtigt, das Verständnis für den Sinn der Seinsfrage zu **wecken** (Vgl. SuZ: 1).³⁴

³⁴ Heidegger wurde sogar wegen seines Versuchs, „die bisherige Philosophiegeschichte als eine

Aufgrund der obigen Analyse wird bestätigt, dass eines der drei konstitutiven Momente der Hermeneutik der Faktizität, die zuvor aufgezeigt wurden (§ 3.2.2), nämlich das Moment des **Sich-wach-sein-lassen**, zweifelsohne noch in der Hermeneutik des Daseins bleibt, und zwar in deren ursprünglichster Hermeneutik. Dieses wesentliche Moment ist zwar in der Hermeneutik des Daseins unauffällig, begleitet aber immer die Entwicklung der hermeneutischen Theorie Heideggers. Die Enthüllung dieses konstitutiven Moments kann daher die Kontinuität der hermeneutischen Theorie Heideggers stärker unterstreichen. Das ist aber nicht ihr einziges Ziel. Durch diese Enthüllung wird klar, dass der Ruf als Wecken auch die **ursprünglichste Auslegung** des Daseins ist, und daher wird auch deutlich, dass der Begriff der Auslegung in der Hermeneutik des Daseins eigentlich zweideutig ist. Erst wenn diese Zweideutigkeit aufgezeigt wird, kann man ersehen, dass ein solcher Begriff der ursprünglichsten Auslegung niemals in der philosophischen Hermeneutik Gadammers erscheint, auch wenn er im Denken des späten Heidegger noch fortbesteht. Um dieses zweite Ziel zu erreichen, brauchen wir noch weitere Begründungen.

Schon gegeben sind: (1) Der Ruf des Gewissens ist ein ausgezeichnete Modus der Rede, der das ursprüngliche Sein des Daseins erschließen kann; (2) Jede Rede birgt in sich ein Ausgelegtsein des impliziten Daseinsverständnisses, sodass sie sozusagen auch eine Auslegung ist. Daraus folgt nun, dass der Ruf hinsichtlich der Erweckung des Daseins zum Verstehen seiner selbst ebenfalls als Auslegung gelten muss, obgleich er eine stimmlose Rede ist. Jedoch unterscheidet sich die Auslegung als Ruf von der in der formalen Analyse der Seinsstruktur des Daseins erwähnten Auslegung. Der Unterschied liegt vor allem nicht nur darin, dass die Erstere je schon stimmlos ist und die Letztere meistens verlautbart werden kann. Ihre wesentliche Differenz kann vielmehr mit Hilfe einer Schichtung des ihnen entsprechenden Verstehens klar werden. Heidegger unterscheidet klar zwei Arten von Verstehen: (1) das **existenzielle Verstehen**, in dem das Dasein als Seiendes erfahren und dabei das Sein im Sinne von Existenz verstanden wird, und (2) das **Verstehen von Sein**, das das Sein als Sein selbst auf die Zeit entwirft. (GA24: 395ff.) Das letztere Verstehen liegt laut Heidegger je schon in dem ersteren und gilt als dessen Grund. Das Problem ist nur: Das Verstehen dieses ‚früheren‘ Seins als Ganzheit kann nicht durch die **zweitursprünglichste Hermeneutik** aufgedeckt werden. Die existenziale Analyse des alltäglichen Daseins kann nur eine auseinanderlegende Auslegung leisten, nämlich eine gegebene Strukturganzheit in ihre konstitutiven Momente zergliedern und sie daher ausdrücklich herauslegen. Rigoros gesagt ist das dort zu betrachtende „Ganze“ eigentlich eine Summe, zu der jene zergliederten Momente **nachträglich**

Verfallsgeschichte im Blick auf das Sein zu durchschauen und deshalb zu ‚destruieren‘, mit dem Titel „das schlechte Gewissen der abendländischen Philosophie“ gezeichnet. (Heidegger, 1988: 23)

addiert werden. Die zweitursprünglichste Hermeneutik ist darum nicht imstande, diese Strukturganzheit als ursprüngliches Ganzes zu erfassen. Heidegger stellt fest, dass das Seinsverständnis sich „nur dann *radikal* aufklären“ lässt, wenn das Dasein „hinsichtlich seines Seins *ursprünglich* interpretiert ist“. (SuZ: 231) Mit anderen Worten: Nur durch die existenziale Analyse des eigentlichen Daseins ist das Verstehen von Sein zugänglich. Denn das Dasein kann das Sein als solches erst ganz erschließen, wenn es als Sein zum Tode beim Ruf des Gewissens ganz und eigentlich sein eigenstes Sein erfasst. Die radikale Aufklärung (Aufdeckung) des Seinsverständnisses kommt aus der radikalen Aufklärung (Erleuchtung) des Daseins. In der **ursprünglichsten Hermeneutik** setzt der Ruf des Gewissens das Sein des Daseins zusammen mit dem Sein selbst von Anfang an als ein noch nicht zergliedertes Ganzes frei. Ohne dieses ursprüngliche Ganze als Ausgangspunkt ist die auseinanderlegende Auslegung in der zweitursprünglichsten Hermeneutik unmöglich einzusetzen. Daher muss der erweckende Ruf eine noch ursprünglichere Auslegung sein.

Basierend auf der Heideggerschen Unterscheidung der Bedeutungen des Begriffes ‚Hermeneutik‘, unterteilten wir die hermeneutischen Theorien bereits in drei Arten: die ursprünglichste, die zweitursprünglichste und die abgeleitete. (Siehe § 3.2.3) Jetzt erscheint es klar, dass die jeweils in den drei Hermeneutiken behandelten Unternehmungen des Auslegens sich auch hinsichtlich ihrer Funktion – der Ausarbeitungsweise des Verstehens – voneinander unterscheiden. Um eine semantische Verwechslung zwischen ihnen zu vermeiden und um ihre jeweiligen Reviere deutlich zu umgrenzen, geben wir hier den Unternehmungen des Auslegens je nach ihrer Funktion verschiedene Namen. Das einzigartige und in der Analyse des eigentlichen Daseins liegende Auslegen wird hier von mir **Dar-legung** genannt. Gemeint ist, dass das Dasein dadurch aus seinem Unerleuchtetsein befreit wird und sein Sein als ursprüngliches Ganzes hinaus ins Da legt. Das fundamentale Auslegen in der Analyse des alltäglichen Daseins wird auch als **Auslegung** bezeichnet – ein Begriff, den auch Heidegger zunächst und zumeist gebraucht. In der zweitursprünglichsten Hermeneutik legt die Auslegung durch das hermeneutische „Als“ die Bewandnisganzheit auseinander, die ursprünglich da schon erschlossen, aber noch nicht klar genug gesehen wird. (Siehe § 3.3.2) Das Auslegen in der abgeleiteten Hermeneutik heißt dann **Interpretation**. Diese hat hauptsächlich mit dem historisch-philologischen Verstehen der überlieferten Texte zu tun. Da solche Texte aus Aussagen bestehen und daher unter der Bestimmung der Prädikation stehen, werden sie durch das apophantische „Als“ interpretiert. (Siehe § 3.3.3) Hinsichtlich des Grades ihrer Ursprünglichkeit lässt sich die Interpretation als abgeleitete „Auslegung“ der zweitursprünglichsten Auslegung der ursprünglichsten Dar-legung ansehen.

Wenn wir uns an den Rahmen der Heideggerschen Einstellung des Auslegens halten, um Gadamer zu lesen, ist es augenscheinlich, dass sich Gadamer nur mit Interpretation und Auslegung beschäftigt, wenn er die philosophische Hermeneutik mit den Geisteswissenschaften verknüpft und der letzteren auf den ontologischen Grund geht. Die Darlegung wird bei Gadamer nicht berücksichtigt.

3.4.3 Die Darlegung als Methode der phänomenologischen Reduktion und ihr Verhältnis zum hermeneutischen Zirkel

Wir bezeichnen die durch den Gewissensruf erwachende Ausarbeitung des Seinsverständnisses als Darlegung. Sie ist für Heideggers Antwort auf die Seinsfrage so entscheidend, dass sie neben der Auslegung auch zu den Vorgehensweisen der Hermeneutik des Daseins zählen muss. Man kann sich dennoch fragen, warum diese Vorgehensweise in *Sein und Zeit* so unauffällig ist, wenn sie für Heidegger wirklich von so großer Bedeutung sein sollte. Haben wir uns nicht in demjenigen Punkt geirrt, dass der Unterschied von Auslegung und Darlegung wesentlich ist? Sollten die beiden Arten des Auslegens bei Heidegger nicht einfach als eins erfasst werden? *Sein und Zeit* als ein fragmentarisches Werk kann uns offensichtlich keine direkte Antwort geben. Trotzdem können wir mit Hilfe einiger weniger Spuren in dem Werk versuchen, die Haltlosigkeit solcher Anfechtungen zu zeigen. Was wir suchen, ist eine Erklärung der methodischen Struktur. Dabei handelt es sich um Heideggers Methodologie zur Erschließung des Seins.

Summarisch gesagt ist Heideggers Methodologie die Phänomenologie. Die Phänomenologie zielt auf die Rückkehr „zu den Sachen selbst“ ab, lässt also das zunächst und zumeist verdeckte Sich-zeigende – das Phänomen – sehen bzw. erschließen. (Siehe § 3.1) Wir erfahren bereits aus dem Projekt der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers, dass er den verdeckten Sinn des Seins durch zwei Wege zugleich erschließen will, nämlich durch die Hermeneutik des Daseins und durch die Destruktion der Geschichte der Ontologie. Die Erstere ist die existenziale Analytik der eigenen Seinsverfassung des Daseins überhaupt; die Letztere ist eine ‚pathologische Anatomie‘ des deformierten Seinsverständnisses bestimmter dagewesener Philosophen in der Geschichte. Die konkreten Ausführungen der beiden Wege sind voneinander so sehr verschieden, dass dementsprechend auch verschiedene Methoden der Phänomenologie dahinter stehen müssen. Diesen Punkt macht Heidegger aber in *Sein und Zeit* nicht klar. Er gibt nur eine grobe Erklärung in der Einleitung des Werkes:

Die Begegnisart des Seins und der Seinsstrukturen im Modus des

Phänomens muß den Gegenständen der Phänomenologie allererst *abgewonnen* werden. Daher fordern der *Ausgang* der Analyse ebenso wie der *Zugang* zum Phänomen und der *Durchgang* durch die herrschenden Verdeckungen eine eigene methodische Sicherung. (SuZ: 36)

Heidegger unterstreicht in diesem Textabschnitt die drei methodischen „Gänge“ Aus-, Zu- und Durchgang. Jedoch werden sie einfach nur genannt und nicht weiter erläutert. Dank von Herrmann lassen sie sich schließlich in Verknüpfung mit Heideggers Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* im Jahr 1927, die gewissermaßen als Ausarbeitung des fehlenden dritten Abschnitts des ersten Teils von *Sein und Zeit* gilt, verständlich machen. (Vgl. von Herrmann, 1987: 356ff.)

Laut von Herrmann stellen jene drei methodischen „Wegweisungen“ die drei Grundsteine der phänomenologischen Methode dar, von denen in § 5 der Einleitung der *Grundprobleme der Phänomenologie* die Rede ist, nämlich Reduktion, Konstruktion und Destruktion. Die Sache verhält sich folgendermaßen: Die **phänomenologische Reduktion** entspricht dem „Ausgang der Analyse“, die **phänomenologische Konstruktion** dem „Zugang zum Phänomen“, und schließlich die **phänomenologische Destruktion** dem „Durchgang durch die herrschenden Verdeckungen“. (Vgl. von Herrmann, 1987: 358) Jede phänomenologische Methode hat ihre eigene Funktion, auch wenn die Methoden inhaltlich zusammengehören. Die phänomenologische Reduktion wirkt in einer negativen Weise als „Rückführung des untersuchenden Blicks vom naiv erfaßten Seienden zum Sein“; die phänomenologische Konstruktion ist das positive „Entwerfen des vorgegebenen Seienden auf sein Sein und dessen Strukturen“; die phänomenologische Destruktion wird gleichgesetzt mit dem „kritischen Abbau der überkommenen und zunächst notwendigen Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind“. (GA24: 28ff.)

Anhand der obigen Kurzerklärung können wir sofort erkennen, dass die Hermeneutik des Daseins und die Destruktion der Geschichte der Ontologie die Konstruktion und die Destruktion als ihre jeweilige phänomenologische Methode gebrauchen. Zudem scheint die phänomenologische Reduktion auf den ersten Blick im Projekt der hermeneutischen Phänomenologie nicht gleich wichtig wie die phänomenologische Konstruktion und Destruktion zu sein. Dies ist in gewissem Grade nicht falsch. Denn damals stellte Heidegger wirklich fest, dass die phänomenologische Reduktion „nicht das einzige, ja *nicht einmal* das zentrale Grundstück der phänomenologischen Methode“ ist (GA24: 29, Hervorh. W.-D. T.). So wurde sie in *Sein und Zeit* nicht eigens ausgearbeitet. Aber wir sollten nicht vergessen, dass sie immer noch der „Ausgang der Analyse“ ist. Mit anderen Worten: Ohne die Blickwendung der phänomenologischen Reduktion kann die existenziale Analyse des

Daseins keineswegs mit der phänomenologischen Konstruktion einsetzen. Dies bedeutet auch, dass die Reduktion ebenfalls eine wichtige Säule der Methode für die Hermeneutik des Daseins sein muss, wenngleich sie allein nicht imstande ist, mit der ontologischen Forschung fertig zu werden.

Anschließend müssen wir wiederum die Einleitung von *Sein und Zeit* konsultieren, um auf den Unterschied zwischen den Enthüllungsformen der drei phänomenologischen Methoden tiefer eingehen zu können. Ziel ist es, das Verhältnis der Darlegung zur Auslegung als eines der Reduktion zur Konstruktion zu verstehen.

Die drei Methoden Reduktion, Konstruktion und Destruktion sind alle phänomenologisch, weisen aber auf verschiedene Art und Weise das verdeckte Sein auf. Denn von den möglichen Verdecktheiten des Seins gibt es nicht nur eine Art. Angesichts verschiedener Arten der Verdeckung braucht man demgemäß auch verschiedene Weisen, um das Phänomen zu erschließen. Heidegger zufolge gibt es drei Arten der Verdeckung (Vgl. SuZ: 35f.). (1) Verborgenheit: Ein Phänomen kann niemals entdeckt werden, sodass man über seine Beschaffenheit und sogar über sein Bestehen überhaupt gar nichts weiß. (2) Verschüttung: Ein Phänomen, das zwar einmal entdeckt wurde, ist danach aber wieder in die Verdecktheit zurückgefallen. (3) Verstellung: Ein Phänomen wird zwar entdeckt, aber nur als Schein gesehen. Unter den drei Arten der Verdeckung ist die Verstellung diejenige, die den Menschen am leichtesten irreführen oder täuschen kann, so dass sich sein Missverständnis eines Phänomens sehr oft tief einprägt und nur schwer ausgeräumt werden kann. Die Verstellung ist die „häufigste und gefährlichste“ Verdeckung. Darum sieht Heidegger das Durchschauen der **Verstellung** als eine wichtige philosophische Aufgabe an und die dafür eingesetzte Methode ist eben die phänomenologische Destruktion. Die phänomenologische Konstruktion ist im Vergleich dazu dann das Gegenmittel gegen die **Verschüttung**. Während die Destruktion die aktive Durchbrechung des mannigfaltigen verstellenden Scheins ist, ist die Konstruktion die aktive Erinnerung an die Details des verschütteten Phänomens. Die Konstruktion als „Zugang zum Phänomen“ entwirft das einmal gegebene, aber wieder verdeckte Seiende hinsichtlich seiner phänomenalen Seinsstrukturen. Mit anderen Worten analysiert sie den Strukturgehalt des Seins jenes Seienden, damit das mehr oder weniger schon verstandene Phänomen klarer zugänglich wird. Demnach stellt die phänomenologische Konstruktion eben die auseinanderlegende Auslegung dar. Da die vorhergehende Enthüllung des Phänomens aber eine Voraussetzung für diese Auslegung sein muss, kann die aktive Konstruktion allein die ursprünglichere, noch nicht enthüllte **Verborgenheit** zweifellos nicht behandeln. Die Verborgenheit als ursprünglichste Verdeckung benötigt also eine andere Methode der Phänomenologie,

um sich enthüllen zu lassen. Dies kann dann augenscheinlich nur die phänomenologische Reduktion sein. Die Reduktion ist im Vergleich zur Konstruktion „ein negativ methodisches Verhalten“ und wendet den phänomenologischen Blick bloß ab von dem Seienden zum Sein. (Vgl. GA24: 29) Das dadurch Erschlossene, das Verstehen des Seins, ist die ursprünglichste Unverborgenheit, die Heidegger selbst sowohl „die ursprünglichste Seinsauslegung“ (SuZ: 17) als auch „das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit“ (SuZ: 220f.) nennt. Anders ausgedrückt, heißt die Reduktion das Zurückführen auf das ‚Frühere‘. Da das Ursprüngliche laut Heidegger auch das Ganze ist, ist diese ‚frühere‘ Unverborgenheit gewiss das ursprüngliche Phänomen als Ganzes. Kurzum stellt die phänomenologische Reduktion hinsichtlich ihrer Funktion die Darlegung, die das Ganze als solches erschließt, dar.

Die Auslegung verhält sich zur Konstruktion wie die Darlegung zur Reduktion. Demnach wird die Unterscheidung zwischen Auslegung und Darlegung selbstverständlich. Das Verhältnis zwischen den beiden ist aber damit noch nicht erschöpft. Zudem soll hervorgehoben werden, dass die Reduktion als Darlegung im Projekt der hermeneutischen Phänomenologie nicht nur der Ausgangspunkt der strukturellen Daseinsanalyse, sondern auch deren Zielpunkt ist. Ausgangspunkt deshalb, weil die Reduktion **vorontologisch** den zu analysierenden ‚Gegenstand‘ anbietet; Zielpunkt, weil ihre Funktion **ontologisch** erst dann klar erklärt werden kann, wenn die Daseinsanalyse durchgeführt wurde und somit ein Horizont für die weitere Untersuchung des Seins vorbereitet wurde. Deswegen befinden sich die Reduktion und die Konstruktion in einem zirkularen Verhältnis. Dies zeigt sich in *Sein und Zeit* konkret darin, dass eine zirkulare Struktur des Auslegens auch zwischen der ursprünglichsten und der zweitursprünglichsten Hermeneutik in der Hermeneutik des Daseins besteht. Heidegger setzt sozusagen die Ideen des Seins und der Existenz zuerst voraus, legt anschließend das Dasein aus, und erläutert danach die Idee des Seins näher. Er gibt zu, dass dieses „Zirkelargument“ in der existenzialen Analytik nicht vermeidbar ist. Denn es beruht auf der zirkularen Struktur des als Existenzial gesehenen Verstehens. (Vgl. SuZ: 314f.) Nun, nachdem wir den entscheidenden Unterschied von Darlegung und Auslegung erklärt haben, sind wir imstande, den Inhalt jener erschlossenen Zirkelstruktur weiter zu entfalten, um deren Verhältnis zum hermeneutischen Zirkel zu bestimmen.

Der ‚hermeneutische Zirkel‘ ist ein Prinzip, um zur richtigen Lektüre eines Textes anzuleiten, das heißt, durch die wechselseitige Bestimmung des Ganzen und des Einzelnen eines Textes dessen Bedeutungen zu verstehen. Seitdem das Prinzip von der antiken Rhetorik auf die traditionelle Hermeneutik übertragen wurde, ist es eine Säule der Letzteren. Auf den ersten Blick befindet sich die Idee des

hermeneutischen Zirkels scheinbar auf einer anderen Ebene als die Idee der Zirkelstruktur des Verstehens. Die Erstere betont **epistemologisch** die Übereinstimmung von der Bedeutungsganzheit und deren Teilen, während die Letztere **ontologisch** die Entfaltung von der Vorstruktur des Verstehens zu der es ausarbeitenden Auslegung hervorhebt. Demzufolge behauptet Grondin, dass der Zirkel von Verstehen und Auslegung bei Heidegger nichts mit der Übereinstimmung von Ganzem und Teilen zu tun hat, bei Gadamer dagegen schon, und zwar durch den Begriff des „Vorgriffes der Vollkommenheit“. (Vgl. Grondin, 2002: 46ff.) Die Sache ist aber nicht ganz so, wie er denkt. Sobald wir uns daran erinnern (siehe § 3.3.2), dass die Vorstruktur des Verstehens bei Heidegger immer schon eine grob gewahrte Bewandnisganzheit ist, und die Auslegung eine ausdrückliche Auseinanderlegung dieser ungefähr verstandenen Bewandnisganzheit ist, wird uns klar, dass die Zirkelstruktur des Verstehens in der Tat auch ein Zirkel von Ganzem und Teilen ist, auch wenn Heidegger es nicht zur Sprache bringt. Genau aus diesem Grund war es vorher nötig, den Zirkel von Verstehen und Auslegung im Rahmen des **Holismus** aufzufassen. Kurzum stimmt der Prozess des Verstehens vom Undeutlichen zum Ausdrücklichen mit dem Prozess des Verstehens von Ganzem zu Teilen bei Heidegger genau überein. Dieser Punkt bedeutet für die Geschichte der Hermeneutik eine ontologische Grundlegung des hermeneutischen Zirkels und daher auch der traditionellen Hermeneutik – was Grondin auch nicht verneint (Vgl. 2001b: 157). So erstellt Heidegger für Gadamer eine entscheidende Wegmarke auf dem Weg zur ontologischen Wende der Hermeneutik. Der Unterschied zwischen Heideggers und Gadamers Verständnis der Zirkelstruktur des Verstehens liegt dann nicht in dem Mangel an Übereinstimmung von Ganzem und Einzelnem, sondern spiegelt sich zunächst in der Weise, wie die Bedeutungsganzheit erschlossen wird und wie ein vorheriges Missverständnis jener Ganzheit korrigiert wird. Dafür gebraucht Heidegger jeweils die phänomenologische Reduktion und Destruktion, während Gadamer den Vorgriff der Vollkommenheit und das praktische Wissen (φρόνησις) verwendet. Wir werden später nochmals genauer auf diese Einstellung Gadamers eingehen, um die strukturelle Variation des theoretischen Systems der philosophischen Hermeneutik im Vergleich zur Hermeneutik des Daseins zu charakterisieren (siehe § 5.2). Worauf es nun besonders zu achten gilt, ist, dass der Unterschied in ihren Behandlungsweisen auch zu verschiedenen Vorgehensweisen jenes Zirkels führt. Zu zeigen ist also: Dieser modale Unterschied des Zirkels lässt sich schließlich darauf zurückführen, dass die beiden Philosophen die Ganzheit, an der sich das Auslegen im Zirkel des Verstehens **orientiert**, in der Tat etwas unterschiedlich begreifen.

Das Verstehen ist eine stetige Bewegung vom Ganzen zu seinen Teilen und wieder zurück zum Ganzen. Laut Heidegger ist die im Zirkel des Verstehens als

dirigierend fungierende Ganzheit das ursprünglichste Seinsverständnis, das je schon implizit erfasst wird. Er selbst hält diese Ganzheit inhaltlich eigentlich schon für *sicher*; die Frage ist nur, wie man das ontologisch beweisen kann. Um dies zu erreichen, setzt er in dem hermeneutischen Zirkel nicht nur die konstruktive Auslegung ein, sondern auch die reduktive Darlegung und die abbauende Destruktion. Die Darlegung ist die unmittelbare Enthüllung der ursprünglichen Ganzheit. Das Verstehen des Seins ist zwar bereits ins Dasein geworfen, kann aber nur während des Wachseins des Daseins radikal reduziert werden. Die Destruktion ist der Abbau der den Ursprung verdeckenden metaphysischen Voreingenommenheit. Diese Voreingenommenheit des Seins ist zwar zuerst und zumeist auch als Ganzes ins Dasein geworfen, ist aber nicht die echt ursprüngliche Ganzheit, sondern kann nur als eine verstellte Ganzheit gelten. Der Abbau der verstellten Ganzheit ebnet also zugleich der Enthüllung der ursprünglichen Ganzheit den Weg. Schließlich zählt nur diese einzige, sichere ursprüngliche Ganzheit. In Heideggers Hermeneutik des Daseins arbeitet die Auslegung zusammen mit Darlegung und Destruktion. Das endgültige Ziel ist nur eines, nämlich die **Zurückführung in den Ursprung** durch den hermeneutischen Zirkel.

Zweifelsohne erkennt auch Gadamer in der zirkularen Bewegung des Verstehens die ontologische Struktur des hermeneutischen Zirkels. Dennoch geht er nicht so weit wie Heidegger. Die Ganzheit ist in Gadamers Augen nur eine sich unter einer Sinnerwartung bildende **Einheit der Meinung**, sei es die sogenannte ursprüngliche oder die verstellte Ganzheit. Sie ist nichts als eine eigene Vormeinung, die jedermann vor jedem neuen Entwurf der ihm begegnenden Sachen hat. (Vgl. GW2: 57ff.) Jede Vormeinung – oder jedes **Vorurteil** – muss von der jeweiligen Erfahrung der Sachen auf die Probe gestellt werden, so dass diese je eigene Einheit der Meinung sich entweder korrigieren oder erweitern lässt. Darum ist die Ganzheit im hermeneutischen Zirkel für Gadamer immer **vorübergehend**. Sie befindet sich stets in einem inhaltlich **noch nicht ganz gewissen** Zustand und fordert von dem Verstehenden weiteres Auslegen, damit er mehr über die Sache wissen und sie besser kennen kann. Um dies zu erreichen – auch wenn es nur ein vorübergehender Zustand ist – verwendet Gadamer hier keine nüchterne Darlegung und betont auch nicht besonders die Destruktion der Voreingenommenheit der Anderen³⁵, sondern er versucht eher, die Wahrheit der Sache aus den vielfältigen Meinungen der Anderen zu schöpfen. Denn

³⁵ Obwohl Gadamer die phänomenologische Destruktion in *Wahrheit und Methode* nicht erwähnt, heißt das aber nicht, dass er sie ablehnt. Wenn er beispielsweise die Ästhetisierung der Kunst und das historische Bewusstsein kritisiert, leistet er eigentlich auch eine Destruktion. Dennoch liegt es auf der Hand, dass Gadamer weniger Destruktion benutzt. Wenn er mit den philosophischen Überlieferungen Gespräch führt und sie interpretiert, achtet er normalerweise mehr auf die positive Gemeinsamkeit als auf die negative Differenz. Das heißt: Er zieht vor allem die heute noch als gültig anzuerkennenden Meinungen aus den Überlieferung heraus, statt sie als Verstellung der Wahrheit zu destruieren.

es ist möglich und tritt auch oft auf, dass die Meinung des Anderen eine Sache besser als unsere eigene Vormeinung weiß und es daher verdient, berücksichtigt zu werden. Von diesem Standpunkt aus legt Gadamer besonders gerne die überlieferten Texte aus bzw. führt Gespräch mit ihnen. Sein Ziel liegt nicht darin, alle Meinungen aus der Vergangenheit zu kopieren, sondern nur darin, die sachgemäßen Meinungen der Überlieferung mit dem eigenen Horizont in eins zu verschmelzen. Demnach erweitert sich die Einheit der Meinung als Ganzheit im hermeneutischen Zirkel also spiralig in konzentrischen Kreisen.

Durch den obigen kurzen Vergleich scheint die Eigentümlichkeit und Denktendenz der hermeneutischen Theorie des frühen Heidegger klarer und distinkter. Gleichzeitig wird unsere Überzeugung bekräftigt, dass die existenziale Analyse des eigentlichen Daseins zwar bisher kaum von Forschern der Hermeneutik beachtet wurde, aber sehr wohl mit der Hermeneutik zu tun hat. Kurzum: Nachdem wir die beiden Modi des hermeneutischen Zirkels erörtert haben, können wir überzeugender behaupten, dass das Fundamentalste in der hermeneutischen Theorie Heideggers eigentlich die Darlegung ist. Die Darlegung ist für ihn der Anfangs- und Endpunkt nicht nur in Bezug auf den Zirkel des Verstehens, sondern auch in Bezug auf die Hermeneutik des Daseins.

Obwohl Heidegger das Moment des Sich-wachseins und dessen Verhältnis zur phänomenologischen Reduktion in *Sein und Zeit* nicht ausdrücklich aufzeigt, und außerdem gleichzeitig versucht, die Destruktion der Geschichte der Ontologie parallel als eine phänomenologische Aufgabe neben der Hermeneutik des Daseins darzustellen, hindert dies uns aber nicht, die Darlegung und die Destruktion den ‚ungeschriebenen‘ Kernmethoden seiner hermeneutischen Theorie zuzuschreiben. Die Bedeutung der beiden Methoden ist für Heidegger selbstverständlich. Sie sind ihm so wichtig, dass er sie sogar in seiner späten Theorie noch beibehält, nachdem er sich von der Hermeneutik des Daseins abgekehrt hat. (Siehe § 4.1) Dies ist ein unvermeidliches Resultat, wenn wir die **Ursprünglichkeit** als immanentes Kriterium des theoretischen Systems Heideggers ansehen. Solange wir diesen Punkt festhalten, können wir sogar direkt sagen: Was die Gedanken des frühen und des späten Heidegger durchzieht, ist schließlich nichts anderes als sein Glaube an die radikale Aufklärung des Selbst. Mit anderen Worten ist das ein Ansatz des existenzialen Solipsismus. Denn zum einen stellt Heidegger augenscheinlich fest, dass er sich auf sein eigenes Wachsein komplett verlassen kann – so sehr, dass er lieber allein schweigend auf die ‚Offenbarung‘ des Seins wartet, um dessen Sinn ganz zu erfassen. Zum anderen hält er es für unmöglich, dass die bisherigen Philosophen angesichts des Seins möglicherweise nüchterner als er selber sind. Daher vertraut er ihren Antworten

auf die Seinsfrage nicht und sieht den Abbau solcher metaphysischer Gedanken auch als seine Aufgabe an.

Die Erörterung der existenzialen Analyse des eigentlichen Daseins lässt uns den feinen Unterschied zwischen der Hermeneutik des Daseins und der philosophischen Hermeneutik hinsichtlich der Verstehens- und Auslegungstheorie begreifen. Dieser Unterschied ist zwar für die Vollendung der ontologischen Wende der Hermeneutik nicht entscheidend, weil er nicht direkt etwas mit der Diskussion über das Wesen der Sprache zu tun hat. Aber er hilft uns zumindest, ein Missverständnis zu beseitigen. Demzufolge wäre die ontologische Wende der Hermeneutik bereits beim frühen Heidegger vollendet. In diesem Fall wird unter ontologischer Wende **nur** verstanden, dass sich die hermeneutische Tätigkeit vom Verstehen des Textes zum Verstehen des Seins des Daseins bzw. des Seins als solchem wandelt. (Vgl. Ineichen, 1991: 159-171) Mit anderen Worten: Diese Wende wäre deswegen ‚ontologisch‘, weil die Hermeneutik nicht mehr von der ‚nicht seienden‘ Ideenwelt des Individuums handelt, sondern von der existenziellen Realwelt des Menschen. Wenn diese Einstellung haltbar wäre, würde Gadammers hermeneutische Bemühung bloß ein **Zurückwenden** in die traditionelle Hermeneutik bedeuten, indem er Heideggers „Sein zum Tode“ gegen „Sein zum Text“ austauscht (Vgl. GW2: 331ff.). Eine solche Einstellung ist missverständlich, weil sie noch innerhalb des alten Paradigmas der Hermeneutik bleibt und nur von der Erkenntnistheorie der Subjektphilosophie her das ‚Verstehen‘ versteht, sodass die von ihr verstandene ‚Wende‘ höchstens als **Erweiterung des Gegenstandsbereiches des Verstehens** gelten kann. Es gibt keine wesentliche Veränderung in ihrem Verständnis des ‚Verstehens‘. Darum ist diese ‚Wende‘ nicht radikal genug, um den Titel ‚ontologisch‘ zu verdienen. In der Tat beginnt die ontologische Wende der Hermeneutik damit, dass das Verstehen als der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Daseins bestimmt wird und daher eine ontologische Bedeutung hat. Sie vollendet sich auch nicht deswegen, weil sich der Gegenstand des Verstehens ändert, sondern, weil das Verstehen weiter als sprachlich bestimmt wird.

3.5 Vorläufige Bemerkungen zu Gadammers Rezeption des frühen Heidegger

Als *Wahrheit und Methode* gerade publiziert wurde, konnten die Forscher Gadammers Gedanke nur zurückgreifend auf Heideggers *Sein und Zeit* beziehen.³⁶ Nachdem die Manuskripte der Vorlesungen des frühen Heidegger etwa seit den 80er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts nacheinander veröffentlicht worden waren,

³⁶ Ein repräsentatives Beispiel ist Helmut Kuhns Rezension zu *Wahrheit und Methode*. (Vgl. H. Kuhn, 1961: 277)

haben nun die Forscher der Geschichte der Hermeneutik genug Beweise, um die Vorgeschichte der philosophischen Hermeneutik Gadamer direkt mit der Hermeneutik der Faktizität Heideggers in Verbindung zu bringen. Für Gadamer bedeutet die Entstehung der Hermeneutik der Faktizität eine „Verwandlung des Sinnes von Hermeneutik“, nämlich eine Verwandlung von deren instrumentalistischem Methodensinn zum ontologischen Sinn. (Vgl. GW2: 103, 335) Einfach ausgedrückt, wird diese Verwandlung der Bedeutung dadurch veranlasst, dass die Hermeneutik der Faktizität den Begriff des Verstehens zu einer eigenen Seinsbestimmung – einem Existenzial – des menschlichen Daseins vertieft. Dabei wird das Verstehen nicht mehr als eine zur Erkenntnis kommende Handlung des Subjekts angesehen, deren erfolgreiche Durchführung sich nur an einer bestimmten Methode orientieren muss. Jener existenzialen Auffassung des Verstehens zufolge aber versteht der Mensch, solange er ist, immer schon etwas – auch wenn er nicht viel versteht oder sogar etwas ganz missversteht. Der Verwandlung entsprechend konzentriert sich die **Hauptaufgabe** der Hermeneutik jetzt darauf, die Bedingungen der Möglichkeit des **Verstehens überhaupt** ontologisch zu erklären, und beschränkt sich nicht mehr darauf, eine zum **richtigen Verständnis** führende Methode zu konstituieren.

Gadamer bezeichnet diese Verwandlung im zweiten Teil seines Werkes *Wahrheit und Methode* als „ontologischer Wendung“ (GW1: 302). Trotzdem gilt die Hermeneutik der Faktizität nur als Ansatzpunkt der ontologischen Wende der Hermeneutik. Sie ist noch nicht der Endpunkt, an dem sich diese Wende vollendet hat. An diesen Endpunkt gelangt die Hermeneutik nur, wenn die Sprachlichkeit des Verstehens genauer erhellt wird.

Eine schwierigere Frage für die geschichtliche Untersuchung der Hermeneutik ist, wie der Einfluss des frühen Heidegger auf Gadamer genauer geklärt werden kann. Es ist uns einerseits schon klar, dass sich die Hermeneutik der Faktizität später in *Sein und Zeit* zur Hermeneutik des Daseins entwickelt. Und obwohl die Elemente der ersteren zumeist in der letzteren wieder erkannt werden können, sind die zwei Hermeneutiken in vielen Details nicht ganz identisch. Andererseits können wir auch sehen, dass Gadamer in Bezug auf seine Rezeption des frühen Heidegger nicht die Absicht hegt, klar zwischen der Hermeneutik der Faktizität und der Hermeneutik des Daseins zu unterscheiden. Im Allgemeinen betont er nur einige der Elemente, die die beiden Hermeneutiken teilen, und nicht, was sie unterscheidet. Hauptsächlich geht es um das Phänomen des Verstehens, und zwar um die **Vorstruktur des Verstehens** und den **hermeneutischen Zirkel von Verstehen und Auslegen**. Nachdem Heidegger nun schon in seiner Analyse der Sprache unter Paragraph 34 in *Sein und Zeit* gezeigt hat, dass bei dem Dasein das auslegende Verstehen und die sprachliche Rede

gleichursprünglich sind, warum genügt Gadamer dann diese Gleichursprünglichkeit von Verstehen und Rede nicht, um die Hermeneutik des Daseins als Vollendungspunkt der ontologischen Wende darzustellen? Inwiefern legt Gadamer seiner philosophischen Hermeneutik die Hermeneutik des frühen Heidegger zugrunde? Wo liegt der wesentliche Unterschied zwischen den beiden?

Zuerst ist festzustellen, dass Gadamer Heideggers Kritik am Subjektbegriff ausdrücklich anerkennt, indem er den Heideggerschen Begriff des Verstehens aufnimmt. Mit anderen Worten stellt Gadamer auch wie Heidegger im ontologischen Sinne fest, dass die die Tradition beherrschende metaphysische Theorie von der Subjekt-Objekt-Spaltung aufgehoben werden soll. (Vgl. GW2: 331f.) Diese traditionelle Metaphysik bestimmt das verstehende menschliche Dasein und das zu verstehende Ding sämtlich als Vorhandensein, das keinen Zeitcharakter zeigt. Darum bezeichnet Gadamer sie auch nach der Heideggerschen Terminologie als „Ontologie des Vorhandenen“ (SuZ: 128, 165; GW1: 459). Er setzt hier also den Gebrauch des Begriffs der Vorhandenheit fort, der seit Heidegger als ontologischer Terminus angesehen wird, um die Subjektphilosophie zu kritisieren. Er zeigt damit auf, dass die Subjektphilosophie mit Hilfe der defizienten Seinsbestimmung der Vorhandenheit die Erfahrungen des Verständnisses von Kunst, Geschichte und Sprache nicht angemessen erfassen kann. Denn die Bedingung der Möglichkeit dieser Erfahrungen beruht vollkommen auf der Zeitlichkeit des Seins des Seienden. Dass Gadamer fortfährt, diesen Terminus zu gebrauchen, ist in folgender Hinsicht bedeutsam: Es besagt nicht nur, dass Gadamer die vom frühen Heidegger durchgeführte **ontische Differenz** akzeptiert, nämlich die Differenzierung zwischen Dasein, Zuhandensein und Vorhandensein. Es deutet zudem auch an, dass er die von Heidegger eingeführte **ontologische Differenz**, den Unterschied zwischen Sein und Seiendem, annimmt. Schließlich setzt Gadamer den Begriff „Spiel“ ein, um diese ontologische Einstellung gegen die Subjektphilosophie umfassend auszuarbeiten. (Vgl. GW2: 495) Er hält den Verstehenden und das zu Verstehende während des Aktes des Verstehens für unentbehrliche Elemente in der Seinsstruktur des Spiels, welche zwar nicht identisch sind, sich aber im Spiel des Verstehens ontologisch voneinander nicht ganz unterscheiden lassen. Trotzdem überschreitet Gadamers eigene Einstellung zur Ontologie grundsätzlich noch nicht die Theoriestructur und -bereiche, die der frühe Heidegger konstruiert hat. Insofern kann man sagen, dass die philosophische Hermeneutik Gadamers die **Ontologie des Spiels** als ihre ontologische Grundlage ansieht und daher diese ontologischen Einstellungen der Hermeneutik des Daseins von Heidegger geerbt hat.

Dennoch übernimmt die philosophische Hermeneutik Gadamers nicht **alle**

ontologischen Einstellungen der Hermeneutik des Daseins. So kann man sehr deutlich sehen, dass Gadamer in *Wahrheit und Methode* bei der Erörterung der Daseinsanalyse Heideggers gar nicht über den Unterschied zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit redet. Er eignet sich dort nur die formale existenziale Analyse des **alltäglichen** Daseins an, die im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* behandelt wird. Er berührt aber die konkrete existenziale Analyse des **eigentlichen** Daseins aus dem zweiten Abschnitt desselben Werks in keinsten Weise. In Anbetracht dessen, dass Gadamer Heideggers Analyse der Eigentlichkeit nicht teilt, hält er – anders als Heidegger – offensichtlich die Zeitlichkeit des Seins nicht für eine zu rechtfertigende Problematik, obgleich er sie zweifellos als eine Voraussetzung seiner eigenen Theorie ansieht. In der Tat folgt Gadamer dem frühen Heidegger nie auf dem Weg, nach dem Sinn des Seins zu fragen. Daher ist es für ihn natürlich unnötig, den Begriff der Eigentlichkeit des Daseins überhaupt zu gebrauchen. (Vgl. Di Cesare, 2009: 103) Dies ist meines Erachtens eine heiße Spur, um den Unterschied zwischen der philosophischen Hermeneutik und der Hermeneutik des Daseins aufzuklären. Man kann diesen Unterschied in die folgenden beiden Aspekte gliedern:

(1) Von dem Aspekt der theoretischen Berechtigung der hermeneutischen Erfahrung her betrachtet, kann die Tatsache, dass Gadamer keineswegs über die Eigentlichkeit spricht, implizieren, dass er für die **Individualität**, als die jeder Verstehende sich beim **Auslegen** deutlich vorstellt, eine andere ontologische Erklärung als Heidegger geben muss. Nach Heideggers Auffassung in *Sein und Zeit* beinhaltet das Dasein in der Alltäglichkeit noch keine Individualität, weil es sich zuerst und zumeist als das nachredende **Man** zeigt und daher in die uneigentliche **Durchschnittlichkeit** verfallen ist. Erst wenn das Dasein durch die Sorge um seinen eigenen Tod entschlossen auf sein eigentliches Selbstsein zurückkommt und damit seine eigenen Möglichkeiten der Existenz entwirft, kann es ein einzigartiges Individuum werden, das ganz unterschiedlich von anderen Seienden ist. Mit anderen Worten bestimmt die Hermeneutik des Daseins die Individualität im **existenzphilosophischen** Sinne des „Wachseins des Ich“. Dagegen geht Gadamer nicht so weit wie Heidegger, wenn er versucht, das in der hermeneutischen Erfahrung auftretende Prinzip der Individualität zu erklären. Was er in *Wahrheit und Methode* unter „Individualität“ versteht, ist die Individualität, die das Dasein schon im alltäglichen Kontakt mit einem anderen Dasein allgemein erfahren kann. Für Gadamer wird die Individualität vor allem mit der **Fremdheit des Du** erfasst. (Vgl. GA1: 183) Genauer gesagt, bedeutet dieses Du das Andere, das eine andere Perspektive hat. (Vgl. GA10: 94f.) Gerade weil die Perspektive des Du anders ist, stellt das Du gegenüber dem Ich eine Fremdheit dar, nämlich ein nicht vertrautes Individuum, sodass das Ich sich selbst auch als ein anderes Individuum gegenüber

dem Du spekulativ erfassen kann. Die Individualität in diesem Sinne ist schon ontologisch a priori gegeben. Das Dasein **ist** am Anfang schon ein Individuum, sei es, dass es immer nachredet, was das Man geredet hat, oder sei es, dass es entschlossen ist, sich von der Öffentlichkeit zu differenzieren. Kurzum: Gadamer betont hier im allgemeinen ontologischen Sinne, dass jedes Dasein ein unersetzbares Einzelwesen ist. Diese Bedeutung der Individualität kann man zwar gewissermaßen von Heideggers Daseinsanalyse ableiten, ohne dass er es explizit gesagt hat. Aber Heidegger kommt es vor allem darauf an, eine radikalere existenzphilosophische Bedeutung hervorzuheben, nämlich die Individualität des eigentlichen Daseins. Diesem begrifflichen Unterschied entsprechend schenken die beiden Philosophen hinsichtlich der Besonderheit des Individuums jeweils unterschiedlichen Punkten Beachtung. Die Hermeneutik des Daseins legt Nachdruck auf das eigentliche Sein des sich stark von den Menschenmassen differenzierenden Daseins; die philosophische Hermeneutik macht dagegen verschiedene Auslegungen aus den verschiedenen Horizonten der Anderen über eine gemeinsame Sache zum Fokus.

(2) Von dem Aspekt der Intention einer hermeneutischen Theorie her betrachtet, deutet Gadamers Unbeteiligtsein bei der Heideggerschen These der Eigentlichkeit an, dass er die Funktionsweise des Zirkels des Verstehens etwas anders als Heidegger betont, wenn er von der ontologischen Zirkelstruktur des Verstehens redet. Wie schon bekannt, zeigt der Zirkel des Verstehens in *Sein und Zeit* ein einander bildendes Verhältnis des thematischen **Auslegens** und der **Vorstruktur des Verstehens**. Jede Auslegung muss von einem Verständnis ausgehen, das schon eine bestimmte **Vorhabe**, **Vorsicht** und einen **Vorgriff** beinhaltet, damit sie das zu Verstehende ausbildet; das Ausgelegte tritt dann wieder in jene Vorstruktur zurück und wird eine ihrer Komponenten, um als Ansatzpunkt für das nächste mögliche Auslegen zu dienen. Das ist der Teil, den Gadamer von Heidegger explizit übernimmt. Nur bezeichnet Gadamer diesen Einfluss des Vorverständnisses auf die Auslegung als **Wirkungsgeschichte**, um die Geschichtlichkeit des Verstehens zu charakterisieren. (Vgl. GW1: 305) Gerade hier zeigt sich eine Akzentverschiebung. Gadamer betont die Weiterentwicklung des Vorverständnisses in dem Zirkel des Verstehens. Dagegen kümmert sich Heidegger nicht um die Erweiterung des Verständnisses, sondern nur um das Zurückkehren zu dem ursprünglichen Seinsverständnis. Auch wenn er von der Wiederholung des historischen Verständnisses redet, geht es ihm immer um dieselbe Sache. Zugleich können wir sehen, dass das Auslegen, das sich in jener Zirkelstruktur bewegt, aufgrund des genannten begrifflichen Unterschiedes der Individualität in verschiedene Richtungen laufen kann. Das heißt: Im Zirkel des Verstehens kann das Auslegen ein Verständnis **rückwärts auf den Ursprung** oder **vorwärts in der Entwicklung** leiten. Gerade hier zeigt sich ein anderer Unterschied zwischen den

Hermeneutiken der beiden Philosophen: die eine sucht durch die **Auslegung des Selbst** nach dem **Ursprung des Seins**; die andere durch die **Auslegung des Anderen** nach dem **Weiterbestehen der Überlieferung**.

Laut Heidegger kann das Dasein in der Eigentlichkeit gegenüber der ursprünglichsten Erfahrung des Seins wach bleiben und sich daher antreiben, den Sinn des Seins aus der Vorstruktur des Verstehens zu enthüllen. Dennoch füllt sich die Vorstruktur des Verstehens des Daseins wegen der Vergessenheit des Seins in der abendländischen Metaphysik seit langem mit gewohnten Meinungen, die von der Seinsbestimmung der Vorhandenheit beherrscht werden. Um solche falschen, voreingenommenen Meinungen über das Sein zu beheben und um zum Ursprung des Seins reibungsloser zurückkehren zu können, setzt Heidegger einerseits die ursprünglichste Selbstausslegung, die Darlegung, ein und destruiert andererseits die traditionelle Metaphysik. Offensichtlich geht Gadamer nicht diesen von Heidegger bereiteten Weg der destruktiven Reduktion. Bei der Individualität des Daseins geht es Gadamer vor allem um die Besonderheit der Voreingenommenheit als Vorverständnis. Er leugnet zwar nicht, dass die zu modifizierenden oder sogar zu beseitigenden Vorurteile in der Vorstruktur jedes Verstehens aufzuspüren sind. Dennoch steht im Zentrum seines Interesses, dass sich auch in solchen falschen Vorurteilen möglicherweise besondere Meinungen verbergen, die uns die Wahrheit einer gemeinsamen Sache erschließen bzw. uns zu ihrer Erschließung inspirieren können. Um dem gerecht zu werden, führt Gadamer erneut den Begriff der Anwendung in die Hermeneutik ein und fasst Anwenden neben Verstehen und Auslegen auch als einen der integrierenden Bestandteile des hermeneutischen Vollzugs auf. (Vgl. GW1: 321f.) Anwendung heißt die der Individualität gemäße Auslegung. Eben dadurch ist es uns besonders klar geworden, dass die inhärente Aufgabe der Hermeneutik die Vermittlung der Polarisierung zwischen Vertrautheit und Fremdheit, zwischen Ich und Du ist. Davon ausgehend besteht die konkrete Aufgabe der Hermeneutik Gadamers darin, die wahrheitsgehaltigen Einsichten der Anderen – besonders der herausragenden Anderen in der Geschichte – in einer Weise der Übereinstimmung mit dem Horizont des Verstehenden auszulegen und ihnen eine gegenwärtige Wirksamkeit zuzusprechen. Folglich besagt die Intention der philosophischen Hermeneutik nicht die Rückkehr in den Ursprung durch den **abbauenden** Verstehenszirkel, sondern vielmehr die Entwicklung der Überlieferung durch den **aufbauenden** Verstehenszirkel. An dieser Stelle können wir zwei Begriffe im Kontrast gebrauchen, um die jeweiligen Schwerpunkte von Heidegger und Gadamer in Bezug auf den Zirkel des Verstehens vereinfacht zu repräsentieren: nämlich Destruktion und Anwendung. Dieser Kontrast kann nicht nur die Verschiedenheit zwischen den beiden Philosophen hinsichtlich des Aufbaus ihrer hermeneutischen Theorien darstellen,

sondern auch die Verschiedenheit hinsichtlich der weiteren Entwicklung ihrer Theorien zeigen: Der späte Heidegger gibt die Hermeneutik des Daseins auf und widmet sich der Destruktion der Ontologieggeschichte; Gadamer besteht dagegen auf dem Universalitätsanspruch der Hermeneutik und geht den Begriffen des Gespräches und des praktischen Wissens auf den Grund, um die theoretische Überzeugungskraft des Anwendungsbegriffs zu stärken.

Zuletzt ist Gadammers Rezeption der Sprachanschauung des frühen Heidegger zu betrachten. Hier wird sie in zwei Punkten dargestellt, wobei sie sich in ihrem Verhältnis – sowohl differenziell als auch gemeinsam – zu Heideggers ontologischen und verstehenstheoretischen Einstellungen parallel klären lässt.

(1) Wie schon gesagt, übernimmt Gadamer Heideggers Kritik an der überlieferten **Ontologie des Vorhandenen**. Heidegger zufolge ist eine solche ontologische Einstellung mit der sogenannten „Sprache der Metaphysik“ eng verbunden. Denn diese wiederum beruht auf der prädikativen Struktur der Aussage und kann daher nur das Vorhandensein mitsamt dessen Attributen mitteilen. Wenn man nur nach den bestimmenden ‚Gesetzen‘ der Aussagestruktur – deren Lehre Heidegger „Logik“ nennt – denkt, ist das Sein des zeitlich-geschichtlichen Seienden nicht zu begreifen. Was durch die Logik verstanden werden kann, ist bloß ein Bestand habender Abschnitt des Seins dieses Seienden, ein theoretisches Vorhandenes. Um die Begrenzung des Bereiches, in dem die Aussage-Logik die Wahrheit des Seins aufzeigen kann, zu überschreiten, erhellt Heidegger ein Sprachphänomen, das ursprünglicher ist als die Aussage, nämlich die **Rede**. Die Rede versetzt den Menschen in die Lage, jenes Seiende in seinem praktischen Kontext sachgemäß zu verstehen. Der Kontrast zwischen der Aussage und der Rede in *Sein und Zeit* spiegelt sich im Verhältnis der Logik zum λόγος in der Geschichte der Ontologie wider. Aber diesen Kontrast darf man nicht als konträres Verhältnis ansehen. Denn er stellt sich eigentlich als ein Derivationsverhältnis dar: Die Aussage ist nur eine Abart der Rede. Im Prinzip übernimmt Gadamer vom frühen Heidegger auch die genannten Einstellungen über Aussage und Rede, obwohl er nicht von dem Gerede, dem uneigentlichen Sprachphänomen, redet.³⁷ Mit anderen Worten übergeht er zwar das Gerede, das wir als Übergangphase zwischen Rede und Aussage bestimmten (siehe § 3.3.3), aber die Rede als λόγος kontrastiert für ihn immer noch mit der Aussage als Logik. Mit dem Kontrast zwischen Rede und Aussage kann Gadamer das gespannte Verhältnis zwischen dem **unterschiedlichen** und dem **richtigen** Verstehen des Seienden, oder sogar radikaler ausgedrückt: zwischen **Wahrheit** und **Methode**

³⁷ Vgl. GW2, 196ff. Dort stellt Gadamer in einer ähnlichen Weise der „isolierten Aussage“ das „Wort“, das erst in der „lebendigen Rede“ wirken muss, entgegen.

hervorheben. Diese seine Hervorhebung wurde oft dahingehend missverstanden, dass er von einem Wahrheitsbegriff ausgehe, der die Legitimität der Methode überhaupt leugnet. Missverstanden ist dies deshalb, weil man ignoriert, dass auch bei Gadamer das Verhältnis zwischen Rede und Aussage eine degenerierte Derivation ist, aber eher nicht eine unvereinbare Opposition. In der Tat verneint Gadamer niemals, dass sich das Seiende durch die Methode wirklich **gewissermaßen** erschließen lässt. Er stellt nur fest, dass man nur mit der Methode das Sein des Seienden keineswegs **noch mehr** versteht. Mit jener Missdeutung setzen wir uns später noch einmal auseinander, wenn wir von Gadammers Rezeption der Wahrheitstheorie Heideggers sprechen. (Siehe § 4.4) Hier soll nur aufgezeigt werden, dass Gadamer die **der Methode vorausgehende** Wahrheit, aber nicht die **ihr widerstehende** Wahrheit vertritt, und dass diese Behauptung ihre Begründung in einer Spracheinstellung des frühen Heidegger finden kann – nämlich: Die Rede geht der Aussage ontologisch voraus.

(2) Da Gadamer das Vorausgehen der Rede vor der Aussage anerkennt, geht er zweifelsohne auch mit der praktischen Wende der Sprachtheorie konform. Dennoch differiert er von dem frühen Heidegger in Bezug auf die Rede noch in einem feinen, aber entscheidenden Punkt. Dieser Unterschied liegt grundsätzlich nicht in dem Verständnis der Struktur der Rede, sondern in der Vollzugsweise der Rede. Das lässt sich wie folgt erklären: Bekannt ist, dass Heidegger die Rede in drei strukturelle Momente (das Beredete, das Geredete und die Mitteilung) zergliedert. Obwohl Gadamer nicht ausdrücklich von der Heideggerschen Analyse der Rede und deren einschlägiger Terminologie redet, darf man daraus nicht folgern, dass seine Analyse des Sprachphänomens nichts damit zu tun hat. In Wahrheit berührt Gadammers Fragen nach dem Wesen der Sprache schon jene drei Momente, zum Beispiel wenn er die „Sprache der Dinge“ – gemeint ist, dass „die Sprache von dem in ihr Gesprochenen und durch sie Vermittelten“ untrennbar ist – erörtert (Vgl. GW2: 72ff.). Außerdem artikuliert Heidegger zwar eigens diese drei Momente getrennt, es ist ihm aber auch klar, dass die Rede als ursprüngliches Sprachphänomen zuerst eine noch nicht zergliederte Einheit ist. In diesem Punkt findet er auch Resonanz bei Gadammers Prinzip der **sprachlichen Nichtunterscheidung** (Vgl. § 2.3.2). Kurzum kann man hinsichtlich der Struktur der Rede keinen wesentlichen Unterschied zwischen Heideggers und Gadammers Sprachanschauung finden. Angesichts ihrer jeweiligen hermeneutischen Denktendenz wird diese einheitliche Struktur der Rede trotzdem oft in verschiedenen praktischen Zusammenhängen betont. Die von Heidegger gesuchte ursprüngliche Rede ist der Ruf des Gewissens des Daseins, also die Rede zwischen eigentlichem und uneigentlichem Dasein. (Vgl. § 3.4.1) Das heißt, er betont den Modus des **Monologs** der Rede. Dagegen besteht Gadamer auf dem Modus des **Dialogs**. Er führt unermüdlich Gespräche mit den anderen, weil er feststellt, dass der

endliche Mensch den Moment der kompletten Aufklärung nicht wirklich erreichen und daher immer von den anderen lernen kann. Diese Einstellung aber kommt Heidegger fremd vor. Heidegger vertraut auf sein eigenes Sich-wachsein, seine eigene radikale Aufklärung – so sehr, dass seine Auseinandersetzung mit anderen Philosophen lediglich darauf abzielt, deren Verdunklung zu entfernen. In einem etwas provokativen Sinne kann man Heideggers Reden mit den anderen sogar als ‚Pseudo-Gespräch‘ bezeichnen. Darum ist es ohne Zweifel, dass Heidegger und Gadamer verschiedene Vollzugsweisen der Rede unterstreichen.

Nachdem die Hermeneutik des Daseins mit der philosophischen Hermeneutik hinsichtlich ihrer theoretischen Systeme verglichen worden ist, lässt sich auch erkennen, dass der Unterschied zwischen der Sprachanschauung des frühen Heidegger und der Gadamer genau mit der Differenz zwischen den Vollzugsweisen des Zirkels des Verstehens übereinstimmt. Mit anderen Worten: Sie variieren synchron. Während Heidegger einen destruirenden Monolog führt, legt Gadamer den Wert auf einen anwendenden Dialog. Diese synchrone Variation kann ausreichend die systematische Differenz zwischen den beiden hermeneutischen Theorien charakterisieren. Zugleich können wir auch bei jedem der beiden Philosophen jeweils eine innere Übereinstimmung zwischen der eigenen Sprachanschauung und Verstehenstheorie erkennen, und daraus folgern, dass beide die Gleichursprünglichkeit von Verstehen und Rede schon wahrnehmen. Trotzdem impliziert dies nicht unbedingt, dass sie für dieses ursprüngliche Phänomen die gleiche Erklärung haben. Gadamer's Differenz zum frühen Heidegger ist im Grunde genommen logisch, weil er nicht die Analyse des eigentlichen Daseins Heideggers übernimmt.

4. Der späte Heidegger: Abkehr von der Hermeneutik des Daseins

4.1 Heideggers „Kehre“ und deren Verhältnis zur Hermeneutik

4.1.1 Die „Kehre“ nach *Sein und Zeit*

Das Programm, mit dem Heidegger in *Sein und Zeit* die Hermeneutik des Daseins als Fundamentalontologie darstellen wollte, durchläuft nicht sein ganzes Lebenswerk. Er hält sein in *Sein und Zeit* versuchtes Denken für noch „unterwegs“ auf dem Weg der Wahrheit des Seins. (Vgl. W: 367) Der Forschungsschwerpunkt des späten Heidegger wandelt sich gewissermaßen von der konstruktiven Analyse des Daseins in die reduktive Destruktion der Seinsgeschichte. Er nennt die Veränderung seines Projekts die „Kehre“; gemeint ist: „das Wesen der Wahrheit“ in „die Wahrheit des Wesens“ und „Sein und Zeit“ in „Zeit und Sein“ zu kehren. (Vgl. W: 198f., 325) Was Heidegger hier durchführt, ist kein reines Spiel der Wortumkehrung, sondern eine besondere Methode des Denkens, um das ursprünglichere Verhältnis von Sprache und Ding herauszuarbeiten. Wann genau sich diese „Kehre“ vollzog, ist bisher zwar noch umstritten. (Vgl. Thomä, 2003: 134f.) Aber das Problem der Datierung deutet uns an, dass die „Kehre“ eher einen Verlauf als einen Augenblick seiner gedanklichen Veränderung darstellt. Dies hindert uns jedenfalls nicht daran, Heideggers Denken als Ganzes aufgrund des Geschehens der Kehre in zwei Phasen zu unterteilen, damit wir den Wandel grob erfassen können. ‚Der späte Heidegger‘ bedeutet also das spätere Stadium seines Denkens seit der Kehre.

Dennoch heißt das nicht, dass es einen kompletten Bruch auf dem Denkweg Heideggers gibt. Zum Beispiel sagt Richardson, der zuerst die These der zwei Phasen öffentlich vorstellt: „Heidegger I und Heidegger II sind nicht das Gleiche – aber sie sind das Selbe“ (Richardson, 1963: 624f.). Heidegger jedoch warnt gegenüber Richardsons Einstellung von den zwei Heideggern: „Ihre Unterscheidung zwischen ‚Heidegger I‘ und ‚Heidegger II‘ ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: Nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist.“ (Heidegger, 1963: XXIII) Anders ausgedrückt, bleibt das Gefragte für Heidegger immer das gleiche und wird nun bloß tiefergehend erörtert. Er macht also eigentlich keinen neuen Anfang des Wegs. Außerdem ist der Ausdruck „Kehre“ laut Gadammers Erklärung ein geliehenes Wort, das man ursprünglich gebrauchte, um einen Bergweg zu beschreiben. Der Bergweg sollte nach einer Z-Form verlaufen, damit der

Bergsteiger durch einen ständigen 180-Grad-Richtungswechsel schlängelnd auf den Berggipfel gelangen kann; man nennt es die Kehre des Bergweges. In diesem Sinne ist der Gedanke des späten Heidegger nichts anderes als eine Fortsetzung desselben Weges mit einem Richtungswechsel. (Vgl. Gadamer, 2004: 307) Jedenfalls gilt der späte Heidegger sicher als eine Weiterentwicklung des frühen Heidegger; der Erstere versucht nur auf demselben Weg der Seinsfrage die Art und Weise des Fragens umzukehren.¹

Bevor wir den Gedanke des späten Heidegger im Zusammenhang mit der Hermeneutik betrachten, ist es besser, zuerst die Motivation und den Inhalt dieser Kehre kurz zu erklären, und zwar indem wir sie nur innerhalb des Themas „Überwindung der Metaphysik“ darstellen. Ziel ist, die wesentliche Denkweise des späten Heidegger sichtbar zu machen.

Es ist allgemein bekannt, dass die Seinsfrage immer noch die Hauptsorge des späten Heidegger bleibt. Nur findet er jetzt nicht mehr, dass sich das Sein mit Hilfe der Analytik des Daseins total erschließen lässt. Schließlich ist das Sein des Daseins auch bloß das Sein **eines Seienden**, aber nicht das Sein **als solches**. Das heißt: Der Versuch, das Sein als solches durch das Verständnis des Seins des Daseins zu verstehen, ist zum Scheitern verurteilt. Denn er geht nicht ganz mit dem Prinzip der ontologischen Differenz konform, und trägt daher eine Prägung der Metaphysik.² Um nun die Metaphysik gründlich zu überwinden, verlagert Heidegger den Fokus seiner Erörterung von dem ‚Sein‘ des ‚Da-sein‘ auf dessen ‚Da‘, nämlich auf den **Ort**, wo das Dasein ist. Dieses ‚Da‘ ist aber eher eine Stelle, an der das unverfügbare **Ereignis** geschieht, als ein Raum, in dem sich ein menschliches Dasein bewegt. Dementsprechend wird das Dasein nun deutlicher als ein das Sein herankommen lassender Ort angesehen, und nicht mehr bloß als ein das Sein aktiv entdeckendes Seiendes.³

Im Grund genommen zielt die Kehre des späten Heidegger darauf ab, über das Geschehen des Seins direkt nachzudenken. Dafür stellt er zunächst 1929 in seinem Freiburg-Antrittsvortrag *Was ist Metaphysik?* die Grundfrage „Warum ist überhaupt

¹ Vor den 90er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts haben schon viele Gelehrte geäußert oder sogar betont, dass der späte Heidegger trotz der Kehre immer konform mit dem frühen Heidegger geht. (Vgl. Gadamer, GW3: 422f.; Pöggeler, 1984: 224; Palmer, 1969: 140f.) Die These, dass Heidegger nach *Sein und Zeit* einen wesentlichen Bruch erfährt, vertreten aber erst danach allmählich weniger Heidegger-Kenner. Ein Grund dafür ist die Veröffentlichung der Vorlesungsmanuskripte des frühen Heidegger seit den 80er Jahren. Man kann seitdem in diesen Schriften vermehrt Spuren finden, die als Vorstufe für seine spätere Entwicklung angesehen werden können.

² Vgl. W, 319: „Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch.“

³ Vgl. GW3: 277f.; SuZ: 439, Randbemerkung 8b.

Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (W: 121), und rückt den Brennpunkt seiner Fragestellung methodisch vom „Sein“ zum „Nichts“, wobei er eine wichtige ontologische Einstellung hervorhebt, nämlich: Das ursprüngliche Geschehen des Seins schließt nicht nur die **Unverborgenheit**, sondern auch die **Verborgenheit** ein. Anders ausgedrückt findet sich das Sein von selbst zugleich im Vorkommen und Vergehen. Diese Einstellung verlangt vom Denken an das Sein, das Denken an das Nichts auch in sich einzuschließen. Um zu vermeiden, dass man beim Fragen nach dem Sein nur die Unverborgenheit beachtet und daher die Verborgenheit vom Wesen des Seins ausschließt, betont Heidegger nunmehr die Frage nach dem Nichts. Und gerade deshalb nehmen wir erst jetzt wahr, dass man das Nichts eigentlich bereits im Zusammenhang mit der Seinsvergessenheit vergessen hat und nicht mehr beachtet. Bisher wurde das Nichts abstrakt als ein Gegensatz zum Sein oder eine Vernichtung des Seienden verstanden. Aber das in diesem Sinne verstandene Nichts fällt immer noch in den Begriffsrahmen des Vorhandenseins. Daher wird hier ein Blickwechsel, nämlich die phänomenologische Reduktion, benötigt, damit das Nichts als solches wirklich verstanden werden kann. Für Heidegger ist das Wesen des Nichts eigentlich „die Nichtung“, „das Nichtende im Sein“ (W: 113, 357). Damit charakterisiert er die wesentliche Bewegtheit des Nichts, und zwar als Zurückhalten der Offenbarkeit des bewegten Seins. „Das Sein nichtet – als das Sein.“ (W: 356) Jedenfalls vereinigt sich die Seinsfrage hier mit der Frage nach dem Nichts. Dieses Thema bringt Heidegger zur Entfaltung, indem er vor allem das Wesen der Wahrheit erörtert – was später im § 4.2.1 der vorliegenden Arbeit diskutiert wird.

Zum zweiten beginnt der späte Heidegger, in großem Umfang viele ungewöhnliche Termini und ‚unwissenschaftliche‘ Darstellungsweisen zu benutzen, um sein Verständnis dieses sich enthüllenden und verbergenden Seins mitzuteilen und um das Problem der Sprachnot in *Sein und Zeit* – d.h. den Mangel an geeigneten Worten und Grammatik für seine Aufgabe zum Fassen des Sinnes des Seins (Vgl. SuZ: 39) – zu überwinden.⁴ Die Veränderung seines Sprachgebrauches, die mit der Kehre einhergeht, darf nicht einfach als Verwandlung des literarischen Stils angesehen werden. Denn sie betrifft das immanente Verhältnis zwischen Sprache und Sein wesentlich.⁵ Gerade deshalb wird das Wesen der Sprache zu einem beherrschenden Thema des späten Heidegger, während er versucht, die geeignete Sprache zu finden.

⁴ Über die ausführliche Diskussion zum Phänomen „Sprachnot“ siehe § 2.2.3.

⁵ Laut eigener Aussage bemerkt Heidegger schon sehr früh das innere Verhältnis zwischen Sein und Sprache, aber erst sehr viel spät kann er es in einer angemessenen Form herausarbeiten. (Vgl. GA12: 87ff.) Gemeint ist seine Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Der junge Heidegger versucht dort, auf das Verhältnis zwischen den Begriffen ‚Kategorie‘ und ‚Bedeutung‘ einzugehen. Daher versteht sich diese Herangehensweise noch im Rahmen der Metaphysik.

Wenn er in *Was ist Metaphysik?* die Frage nach dem Nichts stellt, kommt er auf zwei Punkte, die gewissermaßen mit dem Phänomen der Sprache zu tun haben: (1) Für die Wissenschaft sind die Frage nach dem Nichts und die Antwort darauf, von der Logik her betrachtet, „gleicherweise in sich widersinnig“, weil das Denken des Nichts im Widerspruch zum eigenen Wesen des Denkens stehen müsste. (Vgl. W: 107) Unter der Herrschaft der Logik wird das Nichts also dem Unerwähnenswerten unmittelbar übergeben und daher nicht erschlossen. (2) Dagegen kann aber die Angst selbst das Nichts offenbaren. Denn das, wovor und worum das Dasein sich ängstigt, ist eigentlich nichts. Während die Angst vorherrschend ist, wird auch jedes „Ist-Sagen“ dem Dasein im Hinblick auf das Nichts entzogen. (Vgl. W: 111f.) Beim ersten Punkt wird durch eine destruktive Analyse sichtbar, dass die Sprache der Aussage-Logik⁶ das Nichts nicht ergreifen kann; der zweite beruht auf der Methode der phänomenologischen Reduktion und führt die Möglichkeit, dass das Nichts sich in einer bestimmten Sprachlosigkeit offenbaren kann, auf die ursprüngliche Erfahrung der Angst zurück. Diese beiden Punkte verkörpern zwei Ansätze, die Heideggers weitere Sprachforschung durchziehen: die Destruktion des sich an der Aussage-Logik orientierenden Sprachbegriffes und die Reduktion auf das ursprünglichste Sprachphänomen.

In der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik*, die Heidegger 1935 hielt, wird die oben erwähnte Grundfrage zuerst in der Vorfrage – „Wie steht es überhaupt mit dem Sein?“ – gestellt. (Vgl. EM: 25) Die letztere Frage stellt das **Wort** „das Sein“ scharf. Und Heidegger beantwortet sie gleichfalls nach den beiden Ansätzen von Destruktion und Reduktion.

(1) Zur sprach- und begriffsgeschichtlichen Destruktion des Wortes „das Sein“:

Von der sprachgeschichtlichen Seite wird es parallel **grammatisch** und **etymologisch** analysiert. (Vgl. EM: 40-56) Die grammatische Betrachtung der Wortform zeigt, dass das Wort „sein“ als **Infinitiv** in erster Linie seine bestimmten Bedeutungsweisen – z. B. Personenform, Zahl, Genus und Tempus usw. – verliert und sich weiter durch **Substantivierung** zu „das Sein“ verwandelt, sodass „das Wort [...] ein Name [wird], der etwas Unbestimmtes nennt“ (EM: 56). Die etymologische Betrachtung zeigt, dass das, was unter dem Namen „das Sein“ verstanden wird, ursprünglich eine Vermischung von drei komplementären Stammbedeutungen (leben, aufgehen und verweilen) ist. (Vgl. EM: 54ff.) Anschließend zeigt Heidegger, dass das Wort „das Sein“, das in der Sprachgeschichte als leer und von äquivoker Bedeutung betrachtet wird, seit der Antike schon einer vierfachen Beschränkung unterzogen ist, d.h., dass

⁶ Vgl. Fußnote 26 im Kap. 3.

es eine bestimmte Bedeutung dadurch bekommt, dass es sich von den vier aufeinander bezogenen Gesichtspunkten (Werden, Schein, Denken und Sollen) unterscheidet. Dementsprechend enthält diese dadurch erlangte Bestimmtheit des Seins in Heideggers begriffsgeschichtlicher Betrachtung Bleiben, Immergleichheit, Vorhandenheit und Vorliegen, und besagt insgesamt nichts anderes als **ständige Anwesenheit**, nämlich als οὐσία. (Vgl. EM: 154)

(2) Zur radikalen Reduktion auf das mit dem Wort „Sein“ Gemeinten:

Es ist Heidegger hier sehr klar, dass die Destruktion allein nicht genügt, um das Sein direkt zu offenbaren: „die Frage nach dem Sein ist keine Angelegenheit der Grammatik und Etymologie“ (EM: 66); Außerdem „reicht der bisherige Begriff des Seins nicht aus, um all das zu nennen, was ‚ist‘.“ (EM: 155) Denn das zu Destruierende gehört der Metaphysik an, und sie ergreift das Sein nur als Seiendes, aber nicht als Sein selbst.⁷ „Mag also das Wort ‚Sein‘ eine unbestimmte oder auch eine bestimmte Bedeutung oder [...] beides zugleich haben, es gilt, *über das Bedeutungsmäßige hinaus zur Sache zu kommen*.“ (EM: 66; Hervorh. W.-D. T.) Heideggers Anliegen, direkt nach dem Sein zu fragen, hat demnach anscheinend neben der phänomenologischen Reduktion noch eine dreifache Unterscheidung des Phänomens des Wortes als Grundlage, d.h.: (i) die hörbare und sichtbare Wortgestalt, (ii) die Bedeutung des dabei Vorgestellten und (iii) die damit gemeinte Sache. Nach dieser Unterscheidung ist die Wortgestalt das Zeichen für die Bedeutung, und die Bedeutung der Hinweis auf die Sache. (Vgl. EM: 66) Es ist besonders beachtenswert, dass Heidegger von seiner Analyse des Wortes „Sein“ und dessen Abwandlungen her zu der sprachphilosophischen Einsicht kommt, dass die Wortgestalt jenes Wortes und dessen Bedeutung „ursprünglicher“ mit dem Sein eng verbunden sind. (Vgl. EM: 67) Demnach entsteht bei Heidegger offensichtlich erstmals die Idee der Einheit von Sache, Wort und Bedeutung. Trotzdem beschränkt sich diese Idee vor allem auf das Wort „Sein“. Sie gilt also noch nicht für die anderen Wörter – seien es Verben oder Nomen.⁸ Für Heidegger liegt es nun klar auf der Hand, dass „sich uns die Frage nach dem *Sein* zuinnerst mit der Frage nach der *Sprache* verschlingen [wird]“ (EM: 39). Dies kann gewissermaßen schon durch die obige Analyse bestätigt werden.

Die *Einführung in die Metaphysik* als einer der ersten Versuche des späten Heidegger, nach dem Wesen der Sprache zu fragen⁹, ist sicher unvollkommen.

⁷ Vgl. EM, 65: „Sie geht vom Seienden aus und auf dieses zu. Sie geht nicht vom Sein aus in das Fragwürdige seiner Offenbarkeit.“

⁸ Heidegger betont ziemlich klar: „Das Wort ‚Sein‘ verhält sich in jeder seiner Abwandlungen wesenhaft anders zum gesagten Sein selbst als alle anderen Haupt- und Zeitwörter der Sprache zu dem in ihnen gesagten Seienden.“ (EM: 67)

⁹ Zuvor hielt Heidegger nur zwei Vorlesungen, die als seine erste Wiederaufnahme der

Dennoch kann man darin bereits fast alle wichtigen Themen finden, die er – auch wenn darunter manche jetzt noch rudimentär erscheinen mögen – auf dem Weg zur Sprache weiterführend untersuchen wird. Hierzu zählen zum Beispiel die Nachbarschaft zwischen Denken und Dichten (Vgl. EM: 20), die Herabwürdigung der instrumentalistischen Sprachanschauung (Vgl. EM: 38), die tiefergehende Zurückführung der Bedeutung des λόγος auf λέγειν (Sammlung) (EM: 95), die Gleichsetzung der Sprache als Wortwerden des Seins mit der Dichtung (Vgl. EM: 131) uvm. Heideggers Erörterung dieser sich verwebenden Themen führt sein Nachdenken über die Sprache heimlich zu deren Grundlage, dem **Schweigen** – der Kern seiner ganzen Sprachanschauung, der zwar zuvor in seiner Hölderlin-Vorlesung im Vorübergehen genannt (GA 39: 218), aber erst später in *Unterwegs zur Sprache* ausführlich ausgearbeitet wird. Das Sprachdenken des späten Heidegger wird an anderer Stelle noch genauer analysiert (Siehe § 4.2.2 und 4.2.3), damit wir es am Ende mit Gadammers Sprachdenken systematisch und sorgfältig vergleichen können. Momentan geben wir uns mit einem solchen Abriss zufrieden.

Was Heidegger darüber hinaus unter dem Schlagwort der „Kehre“ noch tut, ist die Destruktion der Seinsgeschichte, oder genauer gesagt, der Verdeckungsgeschichte des Seins vorzunehmen. Diese ist der Teil des vorherigen Programms der hermeneutischen Phänomenologie, den Heidegger jetzt noch beibehält und fortsetzt. Nach dem Aufsatz *Überwindung der Metaphysik*, den Heidegger zwischen 1936 und 1946 als Notiz zur Metaphysik verfasste, hat die Metaphysik als die Verdeckungsgeschichte des Seins zwar verschiedene Gestalten und Stufen, ist aber ihrem Wesen nach eigentlich der Beiname für den Platonismus (Vgl. VuA: 79). Schließlich beginnt die Metaphysik gerade mit der Fehlinterpretation der Wahrheit des Seins seit Platon. Heidegger baut durch die Methode der phänomenologischen Destruktion die mannigfaltige Verstellung des Seinsverständnisses, die die Metaphysik in ihren verschiedenen Gestalten und geschichtlichen Stufen vorstellte, ab, damit das Denken des Seins auf einen anderen noch ursprünglicheren Anfang vor dem Anfang der Metaphysik reibungslos zurückgeführt werden kann – was Heidegger „den Rückgang in den Grund der Metaphysik“ (W: 361) nennt. Heidegger hat zwar schon in seiner frühen Periode diese destruktive Methode auf die Interpretation der Philosophiegeschichte angewendet (siehe § 3.2.3), aber der extreme Anwendung der Destruktion auf die Geschichte der Metaphysik als Irrweg des Denkens beginnt eigentlich erst mit seiner Kehre. Nun stellt Heidegger die wichtige Behauptung auf,

Sprachforschung gelten können. Die eine war *Logik als Frage nach dem Wesen der Wahrheit* im Sommersemester 1934, in der er auf λόγος einging, um das Wesen der Sprache zu suchen; die andere war *Hölderlins Hymnen ›Germanien‹ und ›Der Rhein‹* im Wintersemester 1934/35, in der er die Dichtung in die Mitte seines Sprachdenkens rückt.

dass die Metaphysik mit Nietzsche endet – oder besser gesagt, sich vollendet – weil seine Theorie des Willens zur Macht die Grenze aller Möglichkeiten der Metaphysik durchschaubar werden lässt. (Vgl. VuA: 81ff.; auch H: 193) Bei seiner Untersuchung der „Vollendung der Metaphysik“ erkennt Heidegger noch, dass für den Menschen in metaphysischer Definition – nämlich animal rationale (rationales Tier) – sein ‚Wesen‘ eigentlich durch den **Willen zum Willen** bestimmt wird. (Vgl. VuA: 72f.) Es liegt für ihn sehr klar auf der Hand, dass die Aufgabe der Überwindung der Metaphysik auch die Destruktion eines solchen ‚Menschen der Metaphysik‘ einschließen muss. Daher sagt er 1949 in der „Einleitung“ zu *Was ist Metaphysik?*: „Wohl könnte dagegen das Denken, wenn ihm glückt, in den Grund der Metaphysik zurückzugehen, einen Wandel des Wesens des Menschen mit veranlassen, mit welchem Wandel eine Verwandlung der Metaphysik einherginge.“ (W: 363) Im Grunde genommen meint er damit, von der Seite der Destruktion her, dieselbe Einstellung, die er schon in *Einführung in die Metaphysik* erwähnt hat: „Mit der Frage nach dem Wesen des Seins ist die Frage, wer der Mensch sei, innig verknüpft.“ (EM: 156) Es ist gewiss, dass der frühe Heidegger die Daseinsanalyse auch aufgrund dieser Einstellung durchführte. Nur sah er damals noch nicht ein, dass sich der in der **existenzialen Analyse des eigentlichen Daseins** erschlossene Mensch eigentlich nicht ganz vom Wesen des ‚Menschen der Metaphysik‘ lossagt. Das heißt, das eigentliche Dasein in *Sein und Zeit* ist genau genommen nicht imstande, die Wahrheit des Seins wirklich zu erfassen. Daher muss der späte Heidegger in der Kehre seine vorherige Meinung vom menschlichen Dasein korrigieren. Wir werden im § 4.3.1 auf diese seine Korrektur ausführlich eingehen, weil sie auch eine entscheidende Rolle für die Unterscheidung zwischen ihm und Gadamer spielt.

Die obige Kurzdarstellung der Kehre Heideggers kann den Inhalt seiner späteren Gedanken natürlich nicht erschöpfen. Trotzdem ist sie sicher ausführlich genug, um uns die beiden wesentlichen Denkweisen des späten Heidegger klar zu zeigen: die **Reduktion** und die **Destruktion**. Im Vergleich zum frühen Heidegger rückt nun die Methode der **Konstruktion** in den Hintergrund – wenn dies auch nicht unbedingt bedeutet, dass Heidegger die Konstruktion gänzlich verleugnet hat. Zumindest redet er jedenfalls nicht mehr offensichtlich von der Konstruktion der Seinsstruktur des Daseins. Dies ist m. E. ein wichtiges Merkmal, das die Veränderung der Einstellung Heideggers zur Hermeneutik andeutet.

4.1.2 Heideggers „Hermeneutik“ nach *Sein und Zeit*

Wir kommen nun zu der Frage: Wie behandelt denn Heidegger in seiner späten Periode die Hermeneutik? Diese Frage zielt unmittelbar auf die Bedeutung der

Gedanken des späten Heidegger für die Entwicklungsgeschichte der Hermeneutik. Deshalb gilt es, sie im Folgenden zu erforschen.

Es ist bereits erkennbar, dass es keinen wirklichen Bruch in der Entwicklung des Denkens Heideggers gibt. Aber es ist auch unleugbar, dass Heidegger offensichtlich in seinen späteren Schriften nicht mehr zu der Hermeneutik des Daseins greift. Er sagt offenkundig in dem Artikel *Aus einem Gespräch von der Sprache*, dass er bereits „die Namen ‚Hermeneutik‘ und ‚hermeneutisch‘ nicht mehr verwendet“ (GA12: 94). Er hat sogar einige Male privatim ein wenig kritisch zur Hermeneutik bemerkt, dass sie nur die Sache Gadammers ist.¹⁰ – Gemeint ist, dass er jetzt nichts mehr mit ihr zu tun hat! Eine solche Stellungnahme des späten Heidegger ist wohl nicht verwunderlich, wenn wir hier die sogenannte „Hermeneutik“ nur als die Hermeneutik des Daseins verstehen, die vor allem die phänomenologische Konstruktion als ihre Methode hat. Demnach können wir gewissermaßen die Kehre Heideggers als **Abkehr von der Hermeneutik des Daseins** ansehen. Wenn wir aber den Inhalt der Spätwerke Heideggers direkt betrachten, können wir auch wahrnehmen, dass solche Schriften doch nicht gänzlich ohne Beziehung zu der Hermeneutik im weiteren Sinne – d.h. zur Hermeneutik als Theorienfamilie¹¹ – sind. Denn sie lassen sich auf Grund ihrer ausgezeichneten Leistungen zum Vorbild der **hermeneutischen Praxis** nehmen, seien sie Erläuterungen verschiedener Kunstwerke, um den Ort des Ereignisses (die Lichtung) zu erörtern, oder seien sie Interpretationen philosophischer Überlieferungen, um den Vorgang der Vergessenheit des Seins zu entlarven. Jedenfalls kann man in gewisser Weise das, was der späte Heidegger tut, bereits als Auslegen bezeichnen, auch wenn er hierfür nicht eigens eine hermeneutische Theorie erstellen will. Wie erklärt dann ein solcher Meister der Hermeneutik, der nicht den Namen ‚Hermeneutik‘ erwähnen will, sein eigenes Auslegen überhaupt?

In seinem Aufsatz *Gespräch von der Sprache* verweist Heidegger noch weiter darauf, dass er zwar die beiden Begriffe ‚Hermeneutik‘ und ‚hermeneutisch‘ fallen ließ, damit aber nicht „die Bedeutung der Phänomenologie“ verleugnen, sondern nur seinen Denkweg „im Namenlosen“ lassen wollte. (Vgl. GA12: 114) Heidegger nennt sein eigenes Auslegen ungern „hermeneutisch“, weil er offenkundig nicht will, dass die populäre Bedeutung dieses Begriffs von Anfang an zu Missverständnissen führt. Er betont, dass er seit seiner frühen Periode das „Hermeneutische“ immer in seiner

¹⁰ Zum Beispiel schrieb Heidegger in einem Brief an Pöggeler vom 5. Jan. 1973: „Die ‚hermeneutische Philosophie‘ ist die Sache von Gadamer; sie ist ein gutes Gegengewicht gegen die ‚analytische Philosophie‘ und die Linguistik. Auf die Dauer wird auch hier das Ge-Stell innerhalb der absterbenden ‚Geisteswissenschaften‘ die Oberhand bekommen.“ (Pöggeler, 1983: 395) Laut der Erzählung Silvio Viettas spottete Heidegger einmal über Gadamer: „In Heidelberg sitzt Gadamer, und der glaubt alles in die Hermeneutik aufheben zu können.“ (Gadamer & Vietta, 2002: 54)

¹¹ Zur Erklärung des Begriffes ‚Hermeneutik als Theorienfamilie‘ siehe § 1.1.1.

ursprünglicheren Bedeutung begreift und dadurch bewogen wird, seinen Denkweg zu *Sein und Zeit* zu öffnen; dies ist also das ἐρμηνεύειν als „das Bringen von Botschaft und Kunde“. (Vgl. GA12: 115f.) Aus der begrifflichen Unterscheidung der Hermeneutik, die Heidegger in *Sein und Zeit* vornimmt (Vgl. SuZ: 37f.), wissen wir bereits, dass das Auslegen im Sinne von Kundgeben das ursprünglichste Hermeneutische ist – obzwar er in jenem Werk noch mehr über den zweitursprünglichsten Begriff der Hermeneutik redet. (Siehe § 3.2.2 und 3.2.3) Nun erklärt Heidegger zusammen mit diesem ursprünglichsten Auslegen in dem erwähnten Aufsatz noch: „Es *galt* und *gilt noch*, das Sein des Seienden zum Vorschein zu bringen [...], so, daß das Sein selbst zum Scheinen kommt“. (Vgl. GA12: 116; Hervorh. W.-D. T.) Hieraus wird ersichtlich, dass nur das ursprünglichste Auslegen von Anfang bis Ende im Zentrum seines Denkens steht, auch wenn er es mit Absicht nie in den Vordergrund rückt.

Gerade wegen der Kontinuität seines Denkens verweisen wir hier erneut auf die Unterscheidung des Auslegens, auf die wir bereits beim frühen Heidegger aufmerksam gemacht haben, um die ‚Hermeneutik‘ des späten Heidegger genauer aufzuklären. Zum ersten wurde in den vorhergehenden Ausführungen des Gewissensphänomens des eigentlichen Daseins (§ 3.4.2) schon gezeigt, dass man nach der Heideggerschen Unterscheidung der Bedeutung des Begriffes ‚Hermeneutik‘ drei Arten des Auslegens finden kann. Diese werden nach der Verschiedenheit ihrer Funktionen unterschiedlich bezeichnet und nach ihrer Ursprünglichkeit wie folgt geordnet: **Dar-legung**, **Auslegung** und **Interpretation**. Zum zweiten haben wir bei der Untersuchung der drei phänomenologischen Methoden des frühen Heidegger (§ 3.4.3) auch herausgefunden, dass das Verhältnis zwischen Dar-legung und Auslegung genau dem Verhältnis zwischen Reduktion und Konstruktion entspricht. Mittlerweile hat sich aufgrund der Analyse des hermeneutischen Zirkels noch gezeigt, dass die Dar-legung wirklich das Kernstück der Hermeneutik des Daseins ist.¹² Zum dritten hat sich während unserer Ausführungen zur Veränderung des Begriffs ‚Hermeneutik‘ beim frühen Heidegger gezeigt (§ 3.2.3), dass die phänomenologische Dekonstruktion vorher einmal in der Hermeneutik der Faktizität als Kern angesehen, aber später aus der Hermeneutik des

¹² Dass ich hier das ursprünglichste Auslegen einfach als ‚Dar-legung‘ aufgrund der Analyse der Wortbildung (Dar-legen) bezeichne, scheint etwas willkürlich zu sein. Denn der frühe Heidegger gebraucht jenes Wort eigentlich nicht. Trotzdem können wir doch den Grund dafür beim späten Heidegger finden. In *Aus einem Gespräch von der Sprache* bezeichnet er erstmals das ἐρμηνεύειν mit dem Wort „Darlegen“ und beschränkt dabei den Wortgebrauch von „Auslegen“ auf die Benennung des Derivates von ἐρμηνεύειν. (Vgl. GA12: 115) Heidegger erklärt nicht, warum er die zwei Wörter zur Benutzung auswählt. Aber mindestens sind wir der Sache sicher, dass er nun endlich geeignete Wörter findet, um die beiden hermeneutischen Tätigkeiten zu differenzieren. Nur um eine semantische Verwechslung in der vorliegenden Arbeit zu vermeiden, werden die Ausdrücke „Dar-legung“ und „Auslegung“ dennoch statt seiner neu eingeführten Ausdrücke im Folgenden fortsetzend gebraucht.

Daseins ausgeschlossen wurde. Gerade hier haben wir jedoch noch nicht eigens nach dem Verhältnis von Dekonstruktion und Auslegen gefragt. Aufgrund der Erkenntnis der obigen drei Punkte können wir weiter fragen: Was bedeutet es denn für die Untersuchung der Geschichte der Hermeneutik, wenn der späte Heidegger nun ausdrücklich und ausschließlich die Reduktion und die Dekonstruktion ausarbeitet? Im Folgenden werden zwei Punkte besprochen:

(1) Die Reduktion ist das ursprünglichste Auslegen, und zwar das esoterische. Der Mensch wird durch die phänomenologische Reduktion direkt auf das Sein bezogen. Dies nennt Heidegger in seinem Aufsatz *Aus einem Gespräch von der Sprache* den „hermeneutischen Bezug“. (GA12: 119) Wie gesagt, betont er hier wieder, dass die Bedeutung des sogenannten „Hermeneutischen“ „das Bringen von Botschaft und Kunde“ ist. Dies weist uns ohne Zweifel darauf hin, dass der späte Heidegger den Ausdruck „hermeneutisch“ eigentlich nicht völlig ablehnt, sondern ihn jetzt nur auf dessen ursprünglichsten Bedeutung beschränkt. Wir haben zuvor die Reduktion beim frühen Heidegger als „Dar-legung“ bezeichnet und als „die durch den Gewissensruf erwachende Ausarbeitung des Seinsverständnisses“ definiert. (siehe § 3.4.3) Insofern impliziert diese reduktive Dar-legung das Wachsein des Daseins. Nun muss diese Definition sicher mit der ‚Kehre‘ Heideggers ein wenig modifiziert werden, damit die noch in ihr verbleibende Prägung der Metaphysik entfernt wird. Denn der Ruf, der das Seinsverständnis weckt und den hermeneutischen Bezug stiftet, ist überhaupt nicht im Dasein zu suchen, sondern kann nur von dem Sein selbst kommen. Jedenfalls ist es gewiss, dass die Reduktion als das ursprünglichste Auslegen immer noch den Sinn von ‚Wachsein‘ beinhaltet. Da der Zeitpunkt des Rufes unvorhersagbar und daher **unerwartet** ist, kann man streng genommen nur **warten**, bis das Seinsverständnis von sich aus geschieht.¹³ Man darf es nicht erzwingen. Gewiss hat das ursprünglichste Auslegen daher ein **kairologisches** Merkmal – ein bei Heidegger relativ unauffälliges Leitmotiv, das aber seit der Hermeneutik der Faktizität schon immer in seinem Denken bewahrt wird (siehe § 3.2.3). Die Dar-legung geschieht in gewisser Weise mysteriös. Neben der unbestimmten Geschehenszeit gibt es bei der Dar-legung noch zwei weitere mysteriöse Punkte. (i) Die Unbestimmtheit des gegebenen Ursprungs: Das Seinsverständnis ist zwar nicht durch menschliches Drängen zu erlangen, aber trotzdem kommt es vor. Der Grund hierfür ist, dass das Seinsverständnis ursprünglich schon dem Mensch gegeben worden und nur seit langem in Vergessenheit geraten ist. Wir wissen zwar nicht, wann und wie es uns gegeben wurde. Es versteckt sich aber irgendwo in der Tiefe unseres Gedächtnisses und gilt als Ursprung allen

¹³ Heidegger unterscheidet das Warten klar von dem Erwarten: „Warten, [...] aber niemals erwarten; denn das Erwarten hängt sich bereits in ein Vorstellen und dessen Vorgestelltes.“ (Vgl. G: 44)

Verständnisses. Was wir versuchen können, ist, es an die Oberfläche des Gedächtnisses zurückzurufen.

(ii) Das unfassbare Erinnerungsverfahren: Das Seinsverständnis ist bereits gegeben, jedoch latent geblieben. Wir können zwar an es denken, aber dass es in unsere Erkenntnis zurückkehrt, ist nicht zu erwarten. Zudem scheint dieses Andenken als Denken des Seins auch mysteriös. Denn beim Andenken gilt es zunächst, die lautlose Stimme des Seins zu hören. Erst wenn dies glückt, erst dann dringt das Seinsverständnis auch in die Sprache. Wir wissen nur, dass es ein Sprachgeschehen ist und dieses in einem sprachlosen Verfahren geschieht. Wie dieser hermeneutische Bezug beim Andenken wiederhergestellt wird, kann man aber nicht genau fassen und beschreiben. Kurz gesagt beinhaltet die reduktive Darlegung ein dreifaches Unbestimmtheit, nämlich: Wann, Wo und Wie.¹⁴ Die Darlegung ist so seltsam und unerklärlich, dass sie in der Tat nur bei vereinzelt Menschen geschieht, die eine besondere Begabung haben. Von der Geschichte der Hermeneutik her betrachtet, kann man die aus einem solchen esoterischen Auslegen entwickelte Hermeneutik ‚Hermetik‘ nennen – eine in der bisherigen Forschung der Hermeneutik wegen der ‚Unwissenschaftlichkeit‘ selten beachtete, kleine Theorienfamilie der Hermeneutik.¹⁵

(2) Die Destruktion ist eine Art Interpretation, und zwar die kritische. Obwohl der späte Heidegger die Destruktion nicht als „das Hermeneutische“ ansieht, hat sie eigentlich auch mit der Hermeneutik in weiterem Sinne zu tun. Denn sie baut die Geschichte der Metaphysik durch ein kritisches Lesen der überlieferten Texte der Philosophie ab, d. i. sie legt in einer besonderen Weise die in diesen Texten liegenden ontologischen Erklärungen aus, um deren Verdeckung der Wahrheit des Seins aufzuheben. Die Destruktion ist demnach sozusagen eine ‚Auslegung‘ jener entfremdeten Auslegungen und gehört daher zweifellos auch zur Textinterpretation – jedoch ist sie nicht das Wiederholen des Seins eines dagewesenen Seienden, geschweige denn das Nacherleben des Lebens des Autors oder die Rekonstruktion seiner Intention. Heideggers Destruktion ist vielmehr ein ‚pathologisches‘ Lesen der Texte; es verfolgt die geschichtlichen Veränderungen der Wortgebräuche, die sich mit der Metaphysik zusammen entwickelten, bis zu dem Anfang, als es noch kein

¹⁴ Hier wird nur hervorgehoben, wie wichtig solche mysteriöse Elemente für die Entwicklung seiner hermeneutischen Theorie und für die Entwicklung der Geschichte der Hermeneutik selbst sind. Die vorliegende Arbeit will nicht auf die innere Beziehung zwischen Heidegger und der Geschichte der Mystik eingehen. Hierzu siehe: Caputo, 1986.

¹⁵ Ein heute noch bekannter Vertreter der Hermetik ist Heinrich Rombach. (Vgl. Rombach: 1991) Rombach selbst sieht die Hermetik zwar nicht als Hermeneutik. Wenn wir aber die Hermetik als eine Deutungsweise zur Vermittlung zwischen dem Menschen und dem Übernatürlichen begreifen, lässt sie sich meines Erachtens (siehe § 1.1) als Hermeneutik im weiteren Sinne zählen. Zu einer kurzen geschichtlich-theoretischen Erklärung für Hermetik und deren Verhältnis zur Hermeneutik siehe: Greisch, 1993: 39ff.

Symptom der ‚metaphysischen Krankheit‘ gab. Dafür wendet Heidegger sich beispielsweise oft gerne **etymologischen** Belegen zu, in denen sich die Entwicklung der Metaphysik widerspiegeln kann. Philologisch betrachtet ist eine solche Erklärung sicher keine strenge und scheint sogar ein willkürliches, literarisches Spiel zu sein. Trotzdem kann Heidegger überzeugend durch die etymologischen ‚Krankheitserscheinungen‘ entscheidende Veränderungen im Lauf der Geschichte der Philosophie diagnostizieren. Er verweist in *Einführung in die Metaphysik* darauf (Vgl. EM: 10f.), dass die „geläufigen Vorstellungen und Begriffsworte [...], mit denen man sich heute noch den Anfang der abendländischen Philosophie verständlich macht“, eigentlich als das Ergebnis „der Abriegelung und Entfremdung des ursprünglichen Wesens der griechischen Philosophie“ gelten sollen. Dieser „Verlauf der Verunstaltung und des Verfalls“ fing mit der „Übersetzung der griechischen Philosophensprache ins Römische“ an. Als das Wort „φύσις“, das die Griechen das Seiende als Ganzes nennen, mit „Natur“ übersetzt wurde, wurde seine ursprüngliche Bedeutung beschränkt, und zwar von dem „aufgehend-verweilenden Walten“ auf das „geboren Werden“. Das Christentum deutete die „Natur“ weiterhin zu dem von Gott Geschaffenen um, und dann verwandelte Kant sie wiederum in „das im mathematisch-physikalischen Denken Bestimmbare und Bestimmte“ – was man heute unter „Natur“ versteht. (Vgl. EM: 10ff., 147f., 150f.) Dies ist nur eines vieler Beispiele für die Destruktion. Die Destruktion als eine solche kritische Interpretation wird bei Heidegger zwar als Hilfsmittel zur Reduktion gesehen, erregt aber mehr Aufmerksamkeit als in der Forschung der Geschichte der Hermeneutik. Denn die von Derrida hervorgebrachte **Dekonstruktion** wird bekanntlich als Nachkomme der Heideggerschen Destruktion angesehen und gilt als Fortsetzung der **Hermeneutik des Verdachts**¹⁶ – welche zudem mit den Namen Marx, Nietzsche und Freud verbunden ist. (Vgl. Grondin, 2001a: 139ff.)

Kurzum: Der späte Heidegger hat zwar nicht die Absicht, eine bestimmte hermeneutische Theorie zu entwickeln. Aber von der Geschichte der Hermeneutik her betrachtet, inspiriert sein Ausüben von Reduktion und Destruktion zweifelsohne schon in gewissem Grade die nachfolgenden Theoretiker der Hermeneutik. Solche Ausübungen gelten für sie als Vorbild der hermeneutischen Praxis.

Deswegen lässt sich Heideggers Beitrag zur Hermeneutik entsprechend seiner

¹⁶ Die Terminologie „Hermeneutik des Verdachts“ stammt aus Paul Ricoeur. (Ricoeur, 1974: 68ff.) Er zeigt in der psychoanalytischen Interpretation Freuds die „Methodik des *Zweifels*“ auf, nach ihr das Verstehen des Sinns nicht auf „das Bewußtsein des Sinns buchstabieren“, sonder auf „seine Äußerungen entziffern“ abzielt. Hier geht es um den „Zweifel am Bewußtsein“. Laut Ricoeur sind Marx, Nietzsche und Freud drei Meister des Verdachts und ihre Werke gelten darum als „drei Kritiken des ‚falschen‘ Bewußtseins“. Dabei ist auch bemerkenswert, dass Ricoeur eine solche Hermeneutik des Verdachts auf den Heideggerschen Begriff „Destruktion“ zieht.

„Kehre“ in zwei Phasen teilen. In der ersten Phase tritt die phänomenologische Konstruktion in den Vordergrund und bringt eine hermeneutische Theorie zur Entfaltung, und zwar die Hermeneutik des Daseins. In der zweiten Phase werden die phänomenologische Reduktion und Destruktion hervorgehoben, was die Entwicklung zweier Linien der hermeneutischen Theorien fördert – nämlich der Hermetik und der Hermeneutik des Verdachts. Mit anderen Worten implizieren Heideggers drei Methoden der Phänomenologie drei verschiedene Arten der Hermeneutik. Gewissermaßen bemerkt dies auch Caputo, wenn er zeigt, dass die Idee der Hermeneutik nach *Sein und Zeit* insgesamt drei wichtige Linien der Weiterentwicklung hat – nämlich das Werk des späten Heidegger, die philosophische Hermeneutik Gadammers und die Dekonstruktion Derridas. (Vgl. Caputo, 1987: 95ff.) Jedoch kann Caputo das Verhältnis zwischen den drei Entwicklungslinien und den phänomenologischen Methoden Heideggers nicht klar herausarbeiten.

Nachdem Heideggers allgemeiner Beitrag zur Hermeneutik aufgezeigt worden ist, können wir weiter danach fragen, inwiefern das Denken des späten Heidegger die ontologische Wende der Hermeneutik beeinflusst hat. Dafür müssen wir auf wichtige Details seines Denkens eingehen.

4.2 Die Rückkehr zur Quelle des Seins als Überwindung der Metaphysik

Bisher wissen wir, dass Heideggers „Kehre“ inhaltlich zugleich das direkte Denken des Seins und die Überwindung der Metaphysik einschließt. Dafür verwendet er parallel die beiden phänomenologischen Methoden der Reduktion und Destruktion. In gewissem Sinne ist daher die „Kehre“ eine zweiseitige aber zugleich zusammenschließende Aufgabe: „Die Metaphysik ist im Denken an die Wahrheit des Seins überwunden.“ (W: 363) Es soll ergänzend erklärt werden, dass die sogenannte „Überwindung der Metaphysik“ für Heidegger **nicht die Beseitigung der Metaphysik, sondern die Zurückführung der Metaphysik auf ihren Grund** bedeutet – den Grund, „in dem die Metaphysik als die Wurzel des Baumes der Philosophie gehalten, aus dem sie genährt wird“ (W: 362). Heidegger destruiert die Geschichte der Metaphysik nicht deswegen, weil er die Metaphysik entwurzeln will. Sein Ziel ist, „den *Übergang* von der Metaphysik in das Denken an die Wahrheit des Seins zu gewinnen“ (W: 375; Hervorh. W.-D. T.). Er schlägt einen Rückweg zu dem Ursprung des Seins ein – eine Heideggersche Odyssee von der metaphysischen Wurzel zu ihrem Grund.

Wenn wir versuchen, das Denken des späten Heidegger systematisch zu begreifen, benötigen wir neben der Hervorhebung jener beiden phänomenologischen

Denkweisen außerdem noch eine Analyse des Inhaltes seiner sorgfältigen Denkveränderung. Seine Wahrheits- und Sprachtheorie sowie das Verhältnis zwischen den beiden werden zunächst jeweils erörtert, damit die Struktur des Denkens des späten Heidegger klar begriffen werden kann.

4.2.1 Die Destruktion der Wahrheit der Metaphysik und die Reduktion auf das Wesen der Wahrheit

Heidegger definiert die Metaphysik als eine bestimmte Denkweise der abendländischen Tradition, welche die Seiendheit des Seienden bloß als Anwesenheit – die bleibende Gegenwart – versteht und daher das Sein nicht mehr von der Zeit her denken. Die Metaphysik vergisst die Zeitlichkeit des Seins und stellt es durch mannigfaltige Weisen als ein unverändertes Vorhandensein dar. „Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst.“ (W: 362) Dementsprechend kann man die ursprüngliche Wahrheit – die von Heidegger genannte „Wahrheit des Seins“ – nicht durch den in der Metaphysik verstandenen Wahrheitsbegriff zugänglich machen. Heidegger stellt folglich fest, dass „die Metaphysik die Frage nach der Wahrheit des Seins nicht nur nicht stellt, sondern verbaut, insofern die Metaphysik in der Seinsvergessenheit verharrt.“ (W: 341)

Um dies zu erklären, hat Heidegger früher schon im Paragraph 44 von *Sein und Zeit* beim Wahrheitsbegriff eine Unterscheidung getroffen. Er bezeichnet als **Wahrheit der Metaphysik** die traditionelle Einstellung zur Wahrheit, nämlich: Wahrheit sei die Übereinstimmung der Sache mit dem Verstand (*adaequatio intellectus et rei*). Die ursprüngliche Wahrheit wird als **Unverborgenheit** verstanden und zu ihr gehört alles Sichzeigen des Seienden.

Die Wahrheit im traditionellen Sinne sieht die urteilende Aussage als ihren „Ort“. Denn wir gebrauchen das Wort „wahr“ nach der traditionellen Auffassung (d.h. der Korrespondenztheorie der Wahrheit), wenn wir etwas erkennen und darüber urteilen. Es betrifft hier das Verhältnis der Übereinstimmung zwischen dem ausgesagten Urteilsgehalt und dem realen Ding. Die Aussage „Das Bild an der Wand hängt schief“ ist wahr, nur wenn der Aussagende (oder der Hörende) das schiefhängende Bild an der Wand wahrnimmt. Trotzdem setzt ein solcher korrespondenztheoretischer Wahrheitsbegriff wiederum die „Entdecktheit“ des Dings als Grundlage voraus. Wenn nämlich zum Beispiel das an der Wand hängende Bild sich nicht erst zeigt und wahrgenommen wird, ist die Aussage „Das Bild an der Wand hängt schief“ geradezu bezuglos und daher unsinnig. Darum ist laut dem frühen Heidegger die

„Entdecktheit“ des Dings ontologisch das ursprünglichere Phänomen und trägt die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Worts von „Wahrheit“ – ἀλήθεια, das Heidegger nach dessen Wortbildung mit „Un-verborgenheit“ übersetzt. Wahrsein ist dann entdeckt-sein, also nicht mehr sich vor den Menschen versteckend. Wenn wir sagen, dass eine Aussage wahr ist, dann bedeutet dies: diese Aussage erschließt das Seiende für den entdeckenden Menschen, sodass sich jenes Seiende in seiner Entdecktheit sehen lässt. Die Entdecktheit des Seienden wird seiner Verborgenheit immer erst vom menschlichen Dasein entrissen. Hier besteht nicht unbedingt die erwähnte metaphysische Struktur der Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand. (Vgl. SuZ: 218) Laut Heidegger ist das in der Aussage entdeckte Seiende überhaupt innerweltliches Seiendes. Dieses kann entweder zuhanden oder vorhanden sein. (Vgl. SuZ: 244) Nur wenn das Entdeckte als Vorhandensein – sei es *intellectus* oder *res* – vorgestellt wird, leitet man aus der ursprünglichen Wahrheit den traditionell-metaphysischen Wahrheitsbegriff ab. (Vgl. SuZ: 225)

Dennoch ist die Entdecktheit ontologisch noch nicht das Ursprünglichste. Denn Sie muss wiederum das Entdecken des Entdeckenden voraussetzen. Darum unterteilt Heidegger das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit als Unverborgenheit in zwei voneinander abhängige Bereiche: entdeckt und entdeckend. Sie geschehen zwar gleichursprünglich; aber existenzial-ontologisch betrachtet ist die Wahrheit als Entdeckend-sein am ursprünglichsten und die Entdecktheit ist wahr nur in einem zweitusprünglichsten Sinne, nämlich nur wenn das Entdeckend-sein gegeben ist. Das Entdeckend-sein ist eine Seinsweise des menschlichen Daseins als In-der-Welt-seins, weil das Dasein die Welt durch die Struktur des Sich-vorweg-seins der Sorge zeitlich erschließt. (siehe § 3.3.1) Die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden beruht dann auf der Erschlossenheit der Welt. (Vgl. SuZ: 220f.) Darum gibt es Wahrheit nur, wenn Dasein gibt. (Vgl. SuZ: 226)

Der späte Heidegger setzt im Prinzip den zwiefältigen Begriff der Wahrheit in *Sein und Zeit* fort – nämlich die Unterscheidung zwischen der ursprünglichen ‚Wahrheit als Unverborgenheit‘ und der abgeleiteten ‚Wahrheit als Übereinstimmung‘. Im Unterschied zu früher entdeckt Heidegger nun eine Prägung der Subjektphilosophie auf seiner früheren Bestimmung der ursprünglichen Wahrheit und möchte sie sie vollständig entfernen. Dass das Dasein in der Wahrheitstheorie des frühen Heidegger noch gewissermaßen die Färbung des transzendentalen Subjektes trägt, kann man an zwei Punkten erkennen: (1) Jene Heideggersche Bestimmung gibt dem Dasein die Autorität, über das Geschehen des Seins aktiv zu verfügen. Sie behauptet: „Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein Raub.“ (SuZ: 222) ‚Raub‘ heißt normalerweise ‚jemanden zum widerstrebenden Herausgeben

seines Eigentums gewalttätig zwingen‘. Ein raubendes Entdecken handelt auch in ähnlicher Weise, denn es zwingt das Seiende dem Willen des Daseins gemäß in Erscheinung zu treten und lässt dieses Seiende sich nicht von sich selbst aus zeigen. Insofern ist es eigentlich die Beherrschung des Seins des Seienden. (2) Heideggers frühe Bestimmung des Wahrheits-Begriffs überbetont die Erschlossenheit des Daseins. Laut Heidegger **ist** das Dasein ursprünglich in der Verborgenheit, weil es wesentlich zuerst und zumeist verfallend ist, nämlich weil es sein eigentliches Sein nicht kennt und daher sich in dem ihm vorliegenden innerweltlichen Seienden verläuft. (Vgl. SuZ: 222) Wenn aber das Dasein sich entschließt, seine eigenste Erschlossenheit zu vollziehen, dann verzichtet es auf sein uneigentliches Verfallen, das dann als unwahr gilt. Der frühe Heidegger bezeichnet demnach diese Entschlossenheit als einen ausgezeichneten Modus der Erschlossenheit. (Vgl. SuZ: 297) Es gibt nur ein Problem: Sofern das Dasein auf seinem Verharren in diesem Modus der Erschlossenheit besteht, so wie das Subjekt auf der beständigen Anwesenheit des Seienden, hat das Dasein das Wesen der Wahrheit noch nicht völlig begriffen.

Um die genannten beiden Punkte, bei denen die Metaphysik ihre Prägung noch hat, zu überwinden, erörtert Heidegger 1930 jene beiden Wahrheitsbegriffe in dem Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* weiter und gibt dazu eine ergänzende Bestimmung.

Die Wahrheit als Übereinstimmung wird nun auch **Richtigkeit** genannt. Denn wenn man nach der Korrespondenztheorie eine Aussage als wahr beurteilt, sei es „adaequatio rei *ad* intellectum (Angleichung der Sache an die Erkenntnis)“ oder „adaequatio intellectus *ad* rem (Angleichung der Erkenntnis an die Sache)“, richtet sich die Aussage immer nach einer vorbestimmten Vorstellung des Seienden. Übereinstimmung heißt also immer „Sichrichten nach ...“. (Vgl. W: 178) Eine Aussage ist nur richtig und lässt sich damit als wahr ansehen, wenn sie sich nach dem zuvor als Richtmaß bestimmten Vorgestellten richtet. So ist die Richtigkeit die Wahrheit in abgeleitetem Sinne und muss wiederum auf der Wahrheit als Unverborgenheit basieren. Denn das als Richtmaß vorgegebene Vorgestellte lässt uns anfangs nur ein **vor den Menschen gestelltes** und damit ihm gegenüberstehendes Seiendes sehen. Dieser vorgestellte Gegenstand muss sich aber dem Menschen zuvor bereits zeigen. Heidegger nennt jetzt dieses Sich-zeigen auch die Entbergung. Jedoch wird das Sehenlassen des sichzeigenden Seienden nicht mehr als Beute des Menschen betrachtet, die er der Verborgenheit des Seienden entreißt. Was ursprünglich geschieht, ist eigentlich nicht, dass das Dasein das Seiende aktiv entdeckt, sondern vielmehr, dass das Dasein ihm passiv begegnet. Demnach scheint das Entdecken im Sinne von Raub nicht mehr so ursprünglich, wie der frühe Heidegger gedacht hatte. Stattdessen muss zuerst das freie Offenbaren des Seienden selbst geschehen. Es ist eben dieses,

das die Richtigkeit möglich macht. Deshalb liegt das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit eigentlich in der Freiheit des Seienden, aber nicht in dem beraubenden Entdeckend-sein des Daseins; – das Letztere zählt vielmehr noch zum Beherrschen des menschlichen Subjekts. Die Wahrheit im Sinne des Raubs wird dementsprechend der Wahrheit als Richtigkeit zugeordnet. Zudem kann man einen solchen Raub auch als **Ge-stell** im Sinne der bestellenden Herausforderung verstehen.

Nun wird die ursprüngliche Wahrheit als Unverborgenheit ontologisch tiefergehend geklärt. Die ursprüngliche Unverborgenheit bedeutet zunächst die **freie Entborgenheit des Seienden**; das Wesen der Wahrheit liegt in der Freiheit, aber nicht in der Beherrschung. Dies impliziert dann gleichzeitig auch, dass das Dasein das Seiende **sein lassen** muss. Wenn das Dasein die ursprüngliche Wahrheit des Seienden wirklich erfassen will, muss das Dasein es sein lassen, „damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare“. (Vgl. W: 185f.) Um dies zu schaffen, muss sich das Dasein aber auf den Prozess der Entbergung des Seienden **einlassen**. Jedoch besagt dieses „Sich-Einlassen“ nicht, dass das Dasein diesen Prozess aktiv und souverän entwirft, sondern, dass das Dasein als ein Ort **gebraucht** wird, an dem das Seiende sich zeigt, als das, was es ist. Das Dasein ist ein Ort für das Geschehen der Wahrheit, das ‚Da‘, wo die Wahrheit liegt. Insofern verneint der späte Heidegger die Bedeutung des Daseins für die Entbergung nicht. Denn nur wenn Dasein **da** ist, gibt es **da** die Wahrheit. Wir berufen uns wieder auf das erwähnte Beispiel des Bildes, um Heideggers Auffassung zu erklären. Die beurteilende Aussage „Das Bild an der Wand hängt schief“ ist nur unter der Voraussetzung wahr, dass das an der Wand hängende Bild sich zeigt und wahrgenommen wird. Aber das Bild bleibt, bevor es wahrgenommen ist, noch im Verborgenen, als ob es sich in einem dunklen riesigen Raum verstecken würde. Das Sein des Daseins wäre gleichsam ein schwaches Kerzenlicht in demselben Raum und würde die Seienden in seiner unmittelbaren Nähe beleuchten. Die ursprünglichen im dunklen Raum versteckten Seienden lassen sich nur sehen, wenn sie in den Lichtkreis des Daseins treten. Das Bild wird darum ursprünglich nicht vom Dasein absichtlich entdeckt. Es kommt vielmehr in den Lichtkreis des Daseins, steht dem Dasein gegenüber und lässt sich schließlich in dem Offenen dieses Bereichs offenbaren und sehen. Das Offene ist im Vergleich zu dem gegenüberstehenden offenbaren Seienden noch ursprünglicher. Da es auch dem Sein des Daseins angehört, ist es mit dem Dasein gleichursprünglich. Das Offene ist eben der Ort für die Wahrheit als Un-Verborgenheit. Das Offene des Da nennt der späte Heidegger oft metaphorisch „Lichtung“. (Vgl. W: 199)

Darüber hinaus lässt sich die „Bewegtheit“ des Seins des Seienden und damit die

Struktur der Zeitlichkeit des Seins herausheben, indem die Unverborgenheit als ‚Seinlassen des Seienden in der Lichtung‘ bestimmt wird. Das Sein des Seienden ist also nicht unverändert; es kann entstehen und dann wieder vergehen. Früher versuchte Heidegger, sich auf die zeitliche Struktur der Sorge des Daseins zu berufen, um die Unverborgenheit als dynamische Erschlossenheit zu erklären. Dies aber führt leicht zur Überbewertung der Anwesenheit des Seienden, sodass man das Sein des Seienden als statischen Zustand verkennt. Wird nun die Wahrheit als zeitliche Unverborgenheit richtig verstanden, dann muss man der Folge ins Auge sehen, dass die ursprüngliche Entbergung des Seienden ein **Ereignis** sein muss, das **von sich aus geschieht** und **sich er-eignet**. Für Heidegger bewegt sich das Sein bei dieser Entbergung als Ereignis zugleich in zwei Dimensionen. Einerseits geht jede Entbergung des Seins des Seienden von seiner Verborgenheit her aus; es kommt nämlich immer von der Verborgenheit zur Unverborgenheit. Genau deswegen gehört die Verborgenheit ontologisch zur Entbergung und ist sogar der ursprünglichste Teil der Entbergung. Da Heidegger die ursprüngliche Unverborgenheit die Wahrheit nennt, lässt sich die Verborgenheit jetzt dementsprechend als „Un-Wahrheit“ bezeichnen. Daraus folgt der quasi paradox scheinende Satz, dass die Entbergung als ursprüngliche Wahrheit selbst auch die Un-Wahrheit enthält. Kurz gesagt: Die Un-Wahrheit gehört der Wahrheit an. Andererseits wird sich das in der Unverborgenheit auftretende Seiende zurückhalten und in die Verborgenheit zurückgehen, wenn wir es sich wirklich frei offenbaren lassen. Mit anderen Worten ist das Seinlassen zugleich entbergend und verbergend. (Vgl. W: 191) Die beiden Dimensionen in der Entbergung sind ein Beweis dafür, dass die Unverborgenheit und die Verborgenheit unbedingt zusammengehören. Daher lässt sich die Verborgenheit wiederum als ein Geschehen der Un-entborgenheit ansehen, denn sie bringt das Seiende von seiner Unverborgenheit her wieder in die Verborgenheit zurück. Da die Verborgenheit als Un-Wahrheit nun für die Entbergung sowohl der Anfang als auch das Ende ist, können wir sogar umgekehrt sagen, dass die Wahrheit eigentlich zu der Un-Wahrheit gehört. Daraus kann man nachvollziehen, warum Heidegger der Verborgenheit die ontologische Priorität vor der Unverborgenheit gibt. Er behauptet sogar, dass das Wesen der Wahrheit Un-Wahrheit ist.

4.2.2 Die ontologische Konstellation der Wahrheits- und Sprachfrage

Wir können die erklärte zwiefältige Wahrheitstheorie Heideggers in drei Sätzen kurz zusammenfassen: (i) Die ursprüngliche Wahrheit ist Unverborgenheit aber zugleich Verborgenheit; (ii) Die traditionelle Wahrheit als Richtigkeit wird von der Wahrheit als Unverborgenheit abgeleitet; (iii) Die Richtigkeit hat ihren Ort nur in der

urteilenden Aussage. Aus dem dritten Satz lässt sich erstens folgern, dass die Begriffe von Wahrheit und Aussage in der traditionellen Metaphysik zusammengehören. Zum zweiten impliziert der zweite Satz, dass die metaphysische Wahrheit für das Verständnis der Wahrheit des Seins nicht ausreichend ist. Aufgrund dieser beiden Folgerungen ist es ersichtlich, dass die Aussage als Sprache der Metaphysik die Wahrheit des Seins nicht erfassen kann.¹⁷ So ist es für den späten Heidegger sehr klar, dass er dringend eine andere Art Sprache benötigt, um die Wahrheit des Seins zu erschließen. Dies bedeutet außerdem, dass seine Sprachtheorie unbedingt auch zwiefältig sein muss. Am Ende können wir aus diesem Parallelismus seiner Wahrheits- und Sprachtheorie zu der Überzeugung gelangen, dass Wahrheits- und Sprachfrage bei Heidegger nicht zufällig zusammengestellt sind, sondern vielmehr ontologisch als ein und dieselbe Frage betrachtet werden.¹⁸

Bevor wir auf jene das Sein zugänglich machende Sprache eingehen (siehe § 4.2.3), soll die Gesamtlage der Wahrheits- und Sprachfrage kurz analysiert werden, damit sich die erwähnte parallele Struktur ins rechte Licht setzen lässt.

Wie schon erwähnt, kann die Metaphysik die lichtend-verbergende Wahrheit des Seins nicht begreifen, weil sie nur das beständige Seiende (Vorhandensein) behandelt und allein auf dessen Offenbarkeit insistiert. Im Grunde genommen kennt die Metaphysik die ontologische Differenz nicht. Ein verstärkender Beweis dafür ist, dass die Metaphysik das Nichts, das mit dem Sein eins ist, übersieht, oder besser gesagt, total verkennt. Wenn Heidegger diesen Punkt in *Was ist Metaphysik?* andeutet, ist ihm bewusst, dass dies eng mit der logischen Sprache, die die Metaphysik gebraucht, zu tun hat. Die logische Sprache der Metaphysik liefert begriffliche Kategorien, um das Seiende als Vorhandensein zu erkennen. Unter ihnen gibt es keinen Platz für das Nichts. Denn die Metaphysik schildert das „Nichts“ nur durch die logische Negation des Seienden, und kann daher das Nichts im Sinne der Nichtung gar nicht erfahren. Außerdem erscheint jede Erörterung der möglichen Merkmale des Nichts unsinnig. Denn jede Rede in der Metaphysik ist immer eine Rede über etwas, das ist. Das Nichts ist aber demnach gerade das, was nicht ist. Da nun das Nichts und das Sein laut Heidegger zusammengehören, kann man selbstverständlich keine Hilfe von der epistemisch orientierten bzw. aussage-logischen Sprache erhalten, um das Zugleich von Unverborgenheit und Verborgenheit zu klären. Man findet schließlich nur die Wahrheit der Metaphysik in der aussage-logischen Sprache. Selbst wenn sich die moderne Technik und Wissenschaft aus dieser Sprache der Metaphysik erfolgreich

¹⁷ Vgl. W, 365: „Das Wesen der Wahrheit erscheint der Metaphysik immer nur in der schon abkünftigen Gestalt der Wahrheit der Erkenntnis und der Aussage dieser.“

¹⁸ So sagt Pöggeler: „Heidegger achtet auf seinem Denkweg immer entschiedener darauf, daß das Wahrheitsgeschehen im wesentlichen ein Sprachgeschehen ist“. (Pöggeler, 1990: 292)

entwickeln, bleibt diese doch immer unfähig, die Seinsfrage zu stellen und zu beantworten.

Heidegger begründet diese Unfähigkeit der logischen Sprache mit der prädikativen Struktur der Aussage¹⁹, welche wiederum von der grammatischen Struktur der abendländischen indoeuropäischen Sprachen vorgegeben ist. Hier stößt Heidegger auf ein nicht zu beseitigendes Hindernis auf seinem Weg zum Seinsverständnis. Er kann nicht umhin, auf Deutsch – ein Mitglied der indoeuropäischen Sprachfamilie – zu sprechen, sobald er spricht. Weil er der deutschen Sprache nicht entsagen kann, stürzt er immer wieder erzwungen in die Prädikation der Aussage und kann daher die Metaphysik nicht völlig entwurzeln. Das ist das Schicksal des Abendlandes überhaupt, dass man aufgrund der Grammatik der europäischen Sprachen die Wahrheit als Richtigkeit und die Sprache als Aussage wiederholt (miss)versteht.²⁰ Trotzdem stellt Heidegger fest, dass er die Metaphysik noch überwinden bzw. verwinden kann, indem er an das sich versagende Wesen der Sprache denkt. Mit anderen Worten: Nur wenn wir zu diesem geheimen Ursprung der Sprache zurückkehren, kann die prädikative Struktur der Aussage uns nicht mehr daran hindern, die Wahrheit des Seins zu erschließen. So sagt Heidegger: „Nichts liegt daran, eine neue Ansicht über die Sprache vorzutragen. Alles beruht darin, das Wohnen im Sprechen der Sprache zu lernen.“ (GA12: 30)

Dafür destruiert Heidegger einerseits die geläufige Sprachanschauung, die die Sprache von dem Sprechen als „Betätigung der Sprechwerkzeuge“ her betrachtet – eine Sprachanschauung, die mit Aristoteles’ *Περί ἑρμηνείας* (Über das Aussagen) anfängt, in Humboldts Einleitung zu Studien über die Kawi-Sprache ihren Höhepunkt erreicht und immer noch als Leitgedanke für die nachfolgenden Sprachforschungen gilt. (Vgl. GA12: 232ff.) Diese Sprachanschauung trennt gemäß dem „metaphysischen Unterschied des Sinnlichen und Nichtsinnlichen“ den Bau der natürlichen Sprache in zwei Grundelemente: zum einen Laut und Schrift und zum anderen Bedeutung und Sinn. (Vgl. GA12: 98) Dann treibt sie die natürliche Sprache allmählich auf dem Weg der Formalisierung zur technischen Sprache oder Metasprache. Je mehr die Sprache formalisiert wird, desto weiter entfernt sie sich von ihrem Wesen. Dabei wird die Sprache nicht nur als Instrument der Mitteilung, sondern auch als „Instrument der Herrschaft über das Seiende“ betrachtet. Andererseits sucht Heidegger eine ursprünglichere Art Sprache, die dem Wesen der Sprache entspricht,

¹⁹ Zur Analyse der Aussage bzw. dessen Verhältnis zur Logik siehe § 3.3.3.

²⁰ Darum ist der späte Heidegger überzeugt, dass „die metaphysische Vorstellungsweise [...] in gewisser Hinsicht unumgänglich [ist]“. (Vgl. GA12: 110) Mehr oder weniger bemerkt der frühe Heidegger dieses Verhängnis aber eigentlich schon, wenn er in *Sein und Zeit* über seine Aufgabe, „Seiendes in seinem Sein zu fassen“, sagt: „Für diese letztgenannte Aufgabe fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die ‚Grammatik‘.“ (SuZ: 39.)

sodass sie das Zugleich von Wahrheit und Un-Wahrheit sehen lassen kann. Heidegger ist sicher, dass „das Wesen der Sprache es gerade verweigert, zur Sprache zu kommen, nämlich zu der Sprache, in der wir über die Sprache Aussagen machen“ (GA12: 175).²¹ Das Wesen der Sprache, das die Sprache uns verweigert, besteht darin, dass „sie das Haus der Wahrheit des Seins ist“. (W: 316) Diese Verweigerung gehört auch zum Wesen der Sprache, wie die Verborgenheit zum Wesen der Wahrheit gehört. Mit einer solchen Überzeugung wendet sich Heidegger entschlossen der dichterischen Sprache zu, die er als „rein Gesprochenes“ bezeichnet. (Vgl. GA12: 14) In der Sprache der Dichter erfährt man das ursprüngliche Sprachphänomen, wo das Sein noch zur Sprache kommen kann – allerdings gewiss nicht zur Sprache der Metaphysik. Die Sprache ist in ihrem Wesen kein Instrument des Menschen, sondern der Ort, an dem die Wahrheit des Seins sich ereignet. Nur insoweit kann das Sein sich dem Menschen übereignen. „Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst.“ (W: 324)

Beim späten Heidegger fließen die Wahrheitsfrage und die Sprachfrage im Gegensatz zum frühen Heidegger deutlich zusammen. Wir können sogar sagen, dass die Sprachfrage nun für den späten Heidegger grundlegender als die Wahrheitsfrage ist. Denn der Wahrheitsbegriff im Allgemeinen lässt sich hier auf den Sprachbegriff reduzieren. Verschiedene Arten von Wahrheit haben jeweilig ihre eigenen Orte in verschiedenen Arten von Sprache: Die Richtigkeit befindet sich in der Sprache der Metaphysik und die Unverborgenheit in der dichterischen Sprache. Wenn man von der Wahrheit der Metaphysik zur Wahrheit des Seins wechseln möchte, muss man „einen Wandel der Sprache“ fordern, nämlich den Wandel von der abgeleiteten zu der ursprünglichen Sprache. Diese Anforderung erklärt Heidegger ergänzend wie folgt:

„Der Wandel ergibt sich nicht durch die Beschaffung neu gebildeter Wörter und Wortreihen. Der Wandel rührt an unser Verhältnis zur Sprache. Dieses bestimmt sich nach dem Geschick, ob und wie wir vom Sprachwesen als der Ur-Kunde des Ereignisses in dieses einbehalten werden. [...] Unser Verhältnis

²¹ Für den späten Heidegger ist das Sprechen nicht imstande, das Wesen der Sprache völlig mitzuteilen. Insofern verweigert das Wesen der Sprache sich, im alltäglichen Sprechen ausgesprochen zu werden. Trotzdem ist er der Überzeugung, dass es irgendwie mitgeteilt werden kann. Wie eine solche unausgesprochene Mitteilung möglich ist, wird später im § 4.2.3 genau erklärt. Hier können wir vorläufig versuchen, jene Überzeugung mit Hilfe einer ähnlichen These des frühen Wittgenstein nachzuvollziehen. Ihm zufolge kann die Sprache als Gesamtheit aller Sätze zwar die Welt bezeichnen, aber nicht ihr Wesen – nämlich ihre eigenen logischen Formen. Dagegen kann man diese Formen nur zeigen, statt auszusagen. Wir können ersehen, dass der frühe Wittgenstein das Zeigen als eine besondere Art der Mitteilung erfasst, die das wesentlich nicht zu aussagende Wesen der Sprache erschließen kann. Wenn wir nun das Zeigen auch dem Wesen der Sprache zuschreiben dürfen, können wir daraus folgern, dass auch das Zeigen nur durch das Zeigen selbst mitgeteilt werden kann. Der Vergleich zwischen dem späten Heidegger und dem frühen Wittgenstein hinsichtlich des Wittgensteinschen Unterscheidung zwischen Sagen und Zeigen siehe auch die Fußnote 32 im § 4.3.2.

zur Sprache bestimmt sich aus der Weise, nach der wir als die Gebrauchten in das Ereignis gehören.“ (GA12: 255f.)

Betrachten wir den Begriff des Wandels der Sprache im Rahmen der Verwandlung der Sprachtheorie Heideggers, dann ist sein Sinninhalt noch komplizierter. Denn es geht hier auch um die Veränderung der Einstellung des späten Heidegger zu seinem frühen Begriff der Rede. Es liegt auf der Hand, dass Heidegger die Rede nun nicht mehr als ursprünglichstes Sprachphänomen ansieht. Der Wandel der Sprache heißt daher auch die Wanderung von der Aussage über die Rede bis zum ursprünglichsten Sprachphänomen, dessen Darstellung die dichterische Sprache ist. Wie sich dieses ursprünglichste Sprachphänomen eigentlich verhält, wird jetzt genauer erörtert.

4.2.3 Auf dem sprachlichen Heimweg von der Rede zur Sage

Der späte Heidegger bezeichnet die Sprache als „das Haus des Seins“ (W: 311). Was damit gemeint ist, heißt kurz gesagt, dass sich das Sein jedes Seienden in der Sprache darstellen und bewahren kann. Das Sein ist kein Seiendes, sondern das Wie und die Bewegtheit des Seienden. Darum umfasst das Sein als solches nicht nur die Anwesenheit des Seienden, es enthält gleichzeitig auch die Abwesenheit jenes Seienden. Daraus können wir folgern, dass die Geltungsbedingung für die Bezeichnung der Sprache als Haus des Seins die folgende ist: Die Sprache muss sowohl die Unverborgenheit als auch die Verborgenheit begreifen können, sodass „das Sein von jeglichem, was ist, [...] im Wort [wohnt]“ (Vgl. W: 156). Die so verstandene Sprache ist keineswegs die Sprache der Metaphysik – oder sozusagen die Sprache der Aussage-Logik –, weil diese nur die beständige Vorhandenheit des Seienden beraubend entdecken kann. In diesem Punkt behält Heidegger seine frühe zwiefältige Sprachauffassung augenscheinlich unverändert bei.

Mit jener Allegorie des Hauses für die Sprache geht nun Heideggers Nachdenken über das ursprüngliche Sprachphänomen aber noch tiefer. Er stellt fest, dass die dichterische Sprache das Sein fassen kann, weil sie sich nicht auf die Bestimmung der **Aussage** beschränkt. Wie aber vollbringt die dichterische Sprache dies? Was ist denn das wahre Wesen der Sprache für Heidegger? Er redet nun nicht mehr von der **Rede** als dem ursprünglichsten Sprachphänomen. Stattdessen nennt er die **Sage**.²² Der

²² Heidegger benutzt „Sage“ als Terminus in der Tat relativ früh. Er hat ihn schon im Vortrag *Wozu Dichter?* am 29. Dezember 1926 gebraucht. (Vgl. H: 291) Das Wort „Sage“ bedeutet normalerweise die Legende, nämlich die mündlich überlieferte Geschichte, die über eine außergewöhnlich-wunderbare, also nicht alltäglich-durchschnittliche Begebenheit berichtet. Wenn Heidegger das Wort „Sage“ gebraucht, verlässt er diesen Zusammenhang in gewissem Maße nicht ganz. Nur legt er im Prinzip auf die etymologische Bedeutung des Wortes einen besonderen Akzent. Dennoch hat er es danach nicht oft verwendet. Der Grund dafür ist wahrscheinlich, wie er im Gespräch mit dem Japaner

Gegensatz von Aussage und Rede wird nun dementsprechend zum Kontrast zwischen Aussage und Sage. Diese Veränderung verweist uns unausweichlich auf Heideggers entscheidende, aber schwer zu verstehende Erklärungen zum Wesen der Sprache. Die Schwierigkeit, diese zu verstehen, liegt sowohl in der Undeutlichkeit seiner metaphorischen Ausdrücke, als auch darin, dass seine Argumentationsweise ungewöhnlich ist. Daher benötigen Heideggers Erklärungen hier eine kurz gefasste Rekonstruktion, die uns seine Gedankengänge klarer und verständlicher macht, so dass sie, auch wenn ihr Standpunkt etwas mysteriös klingt, für sich selbst sprechen können, und wir sie nicht einfach für ein literarisches Spiel halten. Dadurch können wir erst jetzt genau einsehen, wie der späte Heidegger das Verhältnis zwischen Mensch und Sprache versteht. Dieses Verständnis Heideggers gilt als einer der wichtigen Unterschiede zu Gadamer.

Zuerst lässt sich feststellen, dass das Redephänomen in der Sprachtheorie des späten Heidegger keine so wichtige Rolle mehr bei ihm spielt, wie dies zuvor der Fall war. Dies deutet jedoch nicht an, dass seine Analyse der Rede in *Sein und Zeit* falsch ist, sondern nur, dass sie für ihn nicht ausreichend ist. Da Heidegger in seinen Vorträgen und Aufsätzen über Sprache – hauptsächlich erschienen in *Unterwegs zur Sprache* – das Verhältnis zwischen Rede und Sage nicht klar ausführt, ist unsere Aufgabe der Rekonstruktion auch als Beweisführung zu sehen, wie er das Redephänomen in dessen ursprünglichere Quelle, die Sage, zurückführt.

Laut Heideggers Terminologie meint das Wort „Sage“ weder unverbürgtes Gerücht noch Mythen von Göttern und Helden. Es wird entsprechend seinem ältesten Gebrauch – nämlich dem Sagen im Sinne von Zeigen – verstanden, und lässt sich durch ein schon ausgestorbenes altes Wort ersetzen: die Zeige. (Vgl. GA12: 242) Auf den ersten Blick scheint Heideggers Auffassung als Referenztheorie klassifiziert werden zu können. Das ist aber nicht ganz richtig. Zumindest vertritt er keinesfalls die sogenannte ‚direkte Referenztheorie‘, die besagt, dass die Sprache nur das innerweltliche Seiende bezeichnet. Denn Sprache als Sage soll in sich weniger das Seiende an sich, als vielmehr das Sein des Seienden zeigen, wenn die Sprache wirklich als das Haus des Seins gilt.

Um die Sage als ursprünglichstes Sprachphänomen genauer zu betrachten und mit der Rede zu vergleichen, kann man sie zergliedert untersuchen – obwohl sie ursprünglich immer als Einheit vorkommt. Nach Heidegger lässt sich die Sage in drei Momente gliedern: das **Sagen**, das **Gesagte** und das **zu-Sagende**. (Vgl. GA12: 137) Das „Sagen heißt: Zeigen, Erscheinen lassen, lichtend-verbergend-freigebend

sagt, dass er den Missbrauch des Wortes vermeiden will. (Vgl. GA12: 137)

Darreichen von Welt“, dabei sind Dichten und Denken zwei herausragende Weisen des Sagens (Vgl. GA12: 190, 202). Das Gesagte ist dann das Medium, mit dem das Sagen zeigt; das zu-Sagende meint das Sein des Seienden, das das Sagen erscheinen lässt. Unter diesen drei Momenten hat das Sagen eine Schlüsselstellung. Denn es stellt die übrigen zwei Momente zusammen mit ihm selbst einheitlich dar und konstituiert damit das ursprünglichste Verhältnis zwischen Wort und Ding. Dies bedeutet auch, dass bei der phänomenologischen Deskription des Sagens die beiden anderen Momente mit ans Licht gebracht werden. Höchstwahrscheinlich ist das der Grund dafür, dass Heideggers Analyse der Sage sich hauptsächlich auf das Sagen fokussiert. Es ist daher m. E. für die vorliegende Untersuchung methodisch gerechtfertigt und ausreichend, sich an Heideggers Erläuterung des Sagens zu orientieren, um seine Stellungnahme zur Sprache klar zu machen. Zudem benötigen wir aber noch einen roten Faden als Hilfe für unsere Lektüre Heideggers, damit wir uns nicht im Labyrinth der Heideggerschen Sprache verirren. Hier können wir Zuflucht bei der Einheit der Struktur der Sage finden. Dieser zufolge weist das Sagen unbedingt auf das Sein des Seienden hin. Daraus lässt sich folgern: **Alles, was das Sein des Seienden nicht aufweisen kann, ist kein Sagen.** Dieser Satz zieht eine klare Grenze für den Bedeutungsbereich des Sagens und kann hier als Leitfaden zum Nachvollzug der Stellungnahme Heideggers dienen. Mit Hilfe dieses Satzes können wir aus Heideggers Vortrag *Der Weg zur Sprache*, in dem er seine Erfahrungen mit Sprache zusammenfasst, einige von mir als wichtig erachtete Punkte auswählen und anhand derer schrittweise herausfinden, welche sprachphilosophische Bedeutung sie beinhalten können.

(1) „Sagen und Sprechen sind nicht das gleiche.“ (GA12: 241) Heidegger unterscheidet hinsichtlich des Wesens der Sprache das Sagen von dem Sprechen. Unter „Sprechen“ versteht er eine phonetisch-akustisch-physiologische Tätigkeit des Menschen, also die ‚gegliederte Verlautbarung‘ der natürlichen Sprache. Heidegger stellt fest, dass man beim Sprechen nicht unbedingt immer das Sein des Seienden zeigt. Man kann sprechen, sogar endlos sprechen, und trotzdem nichts sagen. (Vgl. GA12: 241) Dies erinnert an Heideggers Kommentar zu dem immer nach- und weiterredenden Gerede in *Sein und Zeit*, wobei dieses aus Rede gewordene Gerede nicht nur das In-der-Welt-sein verschließt, sondern auch das innerweltliche Seiende verdeckt. (Vgl. SuZ: 169) Das Gerede sagt in gewissem Grade also nichts. Das existenziale Verhältnis zwischen der (eigentlichen) Rede und dem (uneigentlichen) Gerede wird nun beim späten Heidegger analog ins Verhältnis zwischen Sagen und Sprechen verwandelt. Mit dem Unterschied zwischen Sagen und Sprechen will er aber nicht ausdrücken, dass das Sagen das Sprechen nichts angeht. Vielmehr meint er nur, dass das Sprechen keine ausreichende Bedingung ist, um das Wesen der Sprache zu

bestimmen.

(2) Schweigen und Nichtsprechen sind auch nicht das gleiche. Für Heidegger ist der Unterschied zwischen Schweigen und Nichtsprechen ebenfalls wichtig. Er nennt zwei Beispiele dazu. Im Falle von Staunen oder Schrecken spricht man plötzlich nicht mehr und schweigt währenddessen. In dem Fall, dass jemand durch einen Unfall die Sprache verliert, spricht er zwar nicht mehr, aber er schweigt dabei auch nicht. (Vgl. GA12: 232) Das Nichtsprechen zeigt also nicht unbedingt nichts. Man kann beim Nichtsprechen auch etwas zeigen, zum Beispiel, wenn man etwas mit der Gebärdensprache sagt. Dagegen ist das Schweigen zwar eine Art von Nichtsprechen, sagt aber gar nichts. Daraus folgt, dass nicht nur die phonetische Verlautbarung mit der Sprache zu tun haben kann. Das Sprechen ist nämlich auch keine notwendige Bedingung für die Definition von Sprache. Zudem spielt das Schweigen noch eine wichtige Rolle für Heideggers Sprachauffassung. Denn es ist nicht einfach der Gegensatz zum Sagen, nicht ein bloßes Nichtsagen. Vielmehr kann das Schweigen auch den Anderen zum **ursprünglichsten** Verständnis führen, sodass es paradoxerweise sozusagen „indirekt zeigen“ kann. Dieses bemerkt Heidegger schon in *Sein und Zeit*. Dort sieht er das Schweigen als eine „wesenhafte Möglichkeit des Redens“ und stellt fest, dass es nur im echten Reden möglich ist und das Gerede beseitigen kann. (Vgl. SuZ: 164f.) Der späte Heidegger geht noch weiter und scheint mysteriöser. Das Schweigen wird als Ursprung des Sprechens angesehen und „entspricht dem lautlosen Geläut der Stille der ereignend-zeigenden Sage“ (Vgl. GA12: 251, Hervorh. W.-D. T.). Ein Deutungsversuch dieser Feststellung wird untergenommen, nachdem die Vorstellung der Sprache als Sprechen durchleuchtet worden ist.

(3) „Die Sprache bleibt doch unverkennbar an das menschliche Sprechen gebunden.“ (GA12: 244) Dieser Punkt kann als ergänzender Kommentar zu den obigen beiden Punkten gelten. Das Sprechen ist, wie gesagt, weder die ausreichende noch die notwendige Bedingung für das Wesen der Sprache. Heidegger verkennt aber nicht, dass „auch hierbei [...] sich die Sprache zunächst als unser Sprechen [zeigt]“ (GA12: 239). Inwiefern bindet das Sprechen denn die Sprache? Der Hinweis liegt in einer Behauptung Heideggers: „Die Sprache braucht das menschliche Sprechen und ist gleichwohl nicht das bloße Gemächte unserer Sprechfähigkeit.“ (GA12: 244) Die Sprache ist also an das Sprechen gebunden, indem sie das „Gemächte“ des Sprechens, das Gesprochene, zu ihrem Zeigen braucht. Mit anderen Worten fungiert hier das Sprechen samt seinem Gesprochenen als Medium des Zeigens. Das Sprechen ist dennoch nur eine gebräuchliche Art des Gesagten und nicht dessen einzige Art. Man kann das Sprechen und das damit Gesprochene als

meist unvermeidliches Sprachphänomen untersuchen, trotzdem darf man es nicht mit der Sprache als solcher verwechseln. Wichtig ist zu erkennen, was immer schon wesentlich im Sprechen mitspielt.

(4) „Sinnen wir der Sprache als der Sprache nach, dann haben wir das bislang übliche Vorgehen einer Sprachbetrachtung aufgegeben.“ (GA12: 238) Für Heidegger heißt die Betrachtung der Sprache als Sprache: die Sprache von der **Sage** her zu verstehen. Die Sage zeigt sich nun nicht nur als ursprünglichstes Sprachphänomen; sie gilt auch maßgebend als Wesen der Sprache. Und die hier aufzugebende Weise der Sprachbetrachtung „stellt die Sprache vom *Sprechen* her in der Hinsicht auf die gegliederten Laute, die Träger von Bedeutung vor.“ (GA12: 234, Hervorh. W.-D. T.) Aber diese Vorstellung der Sprache als Sprechen dient seit langem als Paradigma der Sprachtheorien, sodass sie sich nicht einfach ersetzen lässt. Darum ist für Heideggers Versuch eines Paradigmenwechsels eine Destruktion des gängigen Paradigmas nötig. Die Vorstellung der Sprache als Sprechen tritt laut Heidegger zum ersten Mal in einer klassischen Textstelle (16a) des ersten Kapitels von *Περί ἑρμηνείας* des Aristoteles auf und beherrscht dann mit ihren mannigfachen Varianten die ganze abendländische Sprachwissenschaft – sei es Linguistik oder Sprachphilosophie – bis heute. Die Kernstruktur dieser Sprachvorstellung, welche auf die angeführte Textstelle von Aristoteles zurückgeführt wird, fasst Heidegger wie folgt zusammen: Die Buchstaben zeigen die Laute, die Laute zeigen die Erleidnisse der Seele, und die Erleidnisse zeigen die betroffenen Sachen. Hier liegt eine Reihenfolge des Zeigens vor: mit den geschriebenen Worten auf die gesprochenen Worte, mit den gesprochenen Worten auf die Wahrnehmungen, und dann mit den Wahrnehmungen auf die Außendinge. Dabei verwandelt sich das Verhältnis zwischen dem sprachlichen Zeigen und seinem Gezeigten „zu der durch Abrede ausgemachten Beziehung zwischen einem Zeichen und dessen Bezeichnetem“ (Vgl. GA12: 232ff.). Das Gesprochene wird zum Zeichen, zum „Instrument für ein Bezeichnen“. Es richtet sich nur auf das in einer bestimmten Seinsweise festgelegte Seiende (das Vorhandensein) und lässt dies nicht von sich her erscheinen. Heidegger schließt dann ausdrücklich die Verwandlung des Zeigens ins Bezeichnen an den „Wandel des Wesens der Wahrheit“ an – nämlich an die Veränderung von der Wahrheit als Unverborgenheit zur Wahrheit als Richtigkeit. (Vgl. GA12: 234) Da das Verhältnis zwischen Zeichen und Bezeichnetem keine ursprüngliche Wort-Ding-Beziehung ist, wird die auf jenem Verhältnis beruhende, direkte Referenztheorie von Heidegger selbstverständlich aufgegeben.

(5) „Das Sprechen ist als Sagen von sich aus ein Hören.“ (GA12: 243) Dieser Punkt klingt so ungewöhnlich, dass er zuvor einiger Worterklärungen bedarf. Lässt man nun beim Sprechen das Seiende eigentlich erscheinen, ist das Sprechen keine

bloße phonetische Verlautbarung mehr. Demgemäß und nur in diesem Fall kann das Sprechen als Sagen verstanden werden. Heidegger gebraucht dann gelegentlich das Wort „Sprechen“ auch im Sinne von Sagen und daher nicht ausschließlich für das phonetische Sprechen. Er hat hier keine Absicht, diese offenkundige Zweideutigkeit des Wortgebrauches zu vermeiden. Dies soll uns dennoch nicht daran hindern, seine Unterscheidung zwischen dem bloßen phonetischen und dem sagenden Sprechen anzuerkennen. Mit Hilfe dieser Unterscheidung können wir das Phänomen des Hörens, das eine wichtige Rolle für Heideggers Sprachauffassung spielt, leichter nachvollziehen. Denn das Wort „Hören“, das Heidegger in diesem Zusammenhang versteht, bedeutet kein bloßes akustisches Vernehmen, sondern mehr als dieses – genauso wie das sagende Sprechen mehr als phonetische Verlautbarung ist. Hier werden wir wieder an Heideggers Erläuterung in *Sein und Zeit* erinnert: „Und wie die sprachliche Verlautbarung in der Rede gründet, so das akustische Vernehmen im Hören.“ (SuZ: 163) Dabei beweist er auf phänomenologische Weise, dass man bei der Rede zunächst Worte, aber keine bloße Tönen hört, auch wenn die Worte unverständlich sind. (Vgl. SuZ: 163f.) Unter „Hören“ versteht der frühe Heidegger also das je schon etwas verstehende Hören. Wenn wir Heideggers Wortgebrauch von Sprechen und Hören in diesem Zusammenhang festlegen, können wir den bisherigen Leitsatz wie folgt umschreiben, nämlich dass das sagende Sprechen zugleich das verstehende Hören ist. Das heißt: Wenn jemand sagend sprechen will, muss er zuvor verstehend von dem hören, was sich in der Sprache darstellt und bewahrt. Sonst kann er zwar im phonetischen Sinne sprechen, aber nichts sagen. Dies wird als „das Zugleich von Sprechen und Hören“ (GA12: 243) bezeichnet. Aber der späte Heidegger meint damit noch mehr. Das Hören für ihn bedeutet nicht nur ‚von etwas hören‘, sondern auch ‚auf etwas hören‘. „So ist denn das Sprechen nicht zugleich, sondern *zuvor* ein Hören.“ (GA12: 243) Trotzdem ist das verstehende Hören nicht mehr „das Hören auf einander“, welches in *Sein und Zeit* zum existenzialen Beweis für das Mitsein der Mitmenschen dient (Vgl. SuZ: 163f.), sondern das Hören auf die Sprache. Er erläutert das folgendermaßen: „Es [das Sprechen, W.-D. T.] ist das Hören auf die Sprache, die wir sprechen“; und genau gesagt „hören wir auf die Sprache in der Weise, daß wir uns ihre Sage sagen lassen“ (GA12: 243). Hören ist schließlich nichts anderes als **Sichsagenlassen**. Man hört auf die Sprache, sodass man aus der Sprache spricht.

(6) „Im Sprechen als dem Hören auf die Sprache sagen wir die gehörte Sage nach.“ (GA12: 243) Wenn das Sprechen die Verlautbarung des Sagens ist und zugleich mit dem Hören des in der Sprache Gesagten vorkommt, dann ist dieses sagende Sprechen eigentlich ein lautliches Antworten auf die Sage. „Das entgegnete Sagen der Sterblichen ist das Antworten.“ (GA12: 249) Aber ein solches Entgegen

ist kein Antworten auf eine Frage, sondern eine Wiederholung des Gehörten. Es ist also ein Sprachgeschehen, in dem das Gehörte nachsagend zur Sprache kommt. Heidegger nennt dieses Entgegenen das **Ent-sprechen**, weil „unser Sprechen, auf das Ungesprochene hörend, ihrem Gesagten [d. i. dem Gesagten der Sprache; W.-D. T.] entspricht“ (GA12: 29, 251). Dabei spielt keine Rolle, wer der sprechende Mensch ist und wie er persönlich über das Gesagte denkt. Er wird einfach von der Sprache **gebraucht**, um sie zu sprechen, und nur dadurch gilt er als Mensch. (Vgl. GA12: 185) So gelangt Heidegger an einen radikalen, und zwar de-humanistischen Standpunkt: „Die Sprache [...] spricht, indem sie sagt.“ (GA12: 251) Mit anderen Worten, das Ent-sprechen ist kein **Dialog von Frage und Antwort**, sondern vielmehr ein **Monolog der Sprache selbst**. Dementsprechend wird das verstehende Hören des Menschen auch weiterhin in einem de-humanistischen Sinne verstanden. Denn beim Ent-sprechen hört man auf die Sprache, indem man die Sprache dem Verstehen vorangehen lässt. Denn dann wenn die Sprache spricht, kommt nicht unbedingt das Verstehen vor, welches nur mit der Auslegung in dem hermeneutischen Zirkel liegt und daher das ursprünglichste Verständnis des Seins noch nicht erreicht. Dieser de-humanistische Standpunkt wird später (siehe § 4.3.2) noch durch die Erörterung des Menschbildes des späten Heidegger veranschaulicht.

(7) „Das Schweigen entspricht dem lautlosen Geläut der Stille der ereignend-zeigenden Sage.“ (GA12: 251) Da das Schweigen auch das Sein des Seienden zeigen kann, gilt es als eine Schlüsselerfahrung, um das Wesen der Sage zu erschließen. Denn es deutet an, dass die gehörte Sage lautlos ist. Diesen Punkt können wir wie folgt unter Beweis stellen: Das Sichsagenlassen heißt die **unausgesprochene** Sprache sagen lassen. Das bedeutet, dass die Sage ursprünglich noch nicht phonetisch verlaublich wird. Trotzdem kann sie gehört werden, und daher muss sie irgendwie ‚stimmhaft‘ sein. Um die Möglichkeit einer sogenannten lautlosen Stimme leichter nachzuvollziehen, kann man sich an den Ruf des Gewissens in *Sein und Zeit* erinnern. Der Gewissensruf zeigt sich im Schweigen, trotzdem kann man ihn ‚hören‘. (siehe § 3.4.1) Ähnlich verhält es sich auch bei der Sage. Heidegger charakterisiert eine solche mysteriöse Eigenschaft der Sage als „lautloses Geläut der Stille“. – Die Sage sagt, gleichsam wie der Nachklang der Glocken einer Kirche, der über eine freie Gegend schwingt. Das Geläut ruft die Gläubigen zur Versammlung in die Kirche, so wie die Sage die Seienden in die Lichtung. Jedoch ist die rufende Sage still. Das bedeutet nicht nur, dass sie **lautlos** ist, sondern auch, dass sie die Dinge und die Welt in ihrem Eigenen **ruhen** lässt. (Vgl. GA12: 26f.) Hier wird die wesentliche Verborgenheit des Seins erst indirekt **gewinkt**, statt direkt ausgesprochen. Sie lässt sich nicht direkt aussprechen, weil jedes menschliche Sprechen über die Verborgenheit mehr oder weniger nicht umhin kann, diese unangemessen in der Form der reinen Anwesenheit

darzustellen. Dagegen ist das Winken ein unausgesprochenes Sagen, das so an sich halten kann, dass es das Sein des Seienden nicht mit Gewalt heraus fordert, sondern von sich aus zeigen lässt. Darum ist der Wink imstande, schweigend zugleich das Anwesende erscheinen und das Abwesende entschwinden zu lassen, nämlich das Seiende sich er-eignen zu lassen. In dieser Hinsicht bezeichnet Pöggeler Heideggers Einstellung zur Sage als „Sagetik“. (Vgl. Pöggeler, 1990: 276) Aber dies ist noch nicht alles. Der Wink ist nur einer der Grundzüge des lautlosen Sagens.²³ „Haus des Seins ist die Sprache, weil sie als die Sage die *Weise des Ereignisses* ist.“ (GA12: 255; Hervorh. W.-D. T.) Dies besagt nicht nur, dass die Sage die **Weise** ist, „in der das Ereignis sich als solches entbirgt oder entzieht“, sondern sie ist für Heidegger auch „das *ereignende* Zeigen, das gerade von sich absieht, um so das Gezeigte in das Eigene seines Erscheinens zu befreien“ (Vgl. GA12: 251; Hervorh. W.-D. T.) Das heißt: Die Sage ist auch ein Ereignis wie das Sein, das zugleich von sich aus geschieht und sich er-eignet. Denn „das Ereignende ist das Ereignis selbst – und nichts außerdem“. (GA12: 247) Da die Sage sich er-eignet, wird sie dem Menschen sozusagen in einer unkontrollierbaren Weise geschickt und ist daher für ihn schicksalhaft. Genau deswegen findet Heidegger, dass man nicht übereilt danach fragen darf, woher dieses ereignende Zeigen rührt. Hingegen genügt es ihm, nur „darauf zu achten, was sich im Zeigen regt und sein Regsames zum Austrag bringt“ (GA12: 246). Kurz gesagt lässt er den Ursprung der Sage im Geheimen.

Die obigen Punkte, die aus *Der Weg zur Sprache* gezogen wurden, haben uns allmählich in die Nähe des Wesens der Sage geführt. Jetzt können wir aufgrund der bisherig gewonnenen Erkenntnisse die Inhaltsbestimmungen der drei Strukturmomente der Sage weiter wie folgt ergänzen: Das Sagen ist lautlos er-eignend; das Gesagte ist schweigend winkend; und das zu-Sagende ist lichtend-verbergend. Diese dreifach gegliederte Struktur der Sage ist ähnlich der Struktur der Rede, welche der frühe Heidegger in *Sein und Zeit* enthüllt, nämlich: die Mitteilung, das Geredete und das Beredete. (Vgl. SuZ: 162) Die strukturelle Ähnlichkeit ist nicht zufällig. Sie ist vielmehr ein wichtiger Hinweis auf den strukturellen Wandel von der Rede zur Sage. Dies lässt sich insbesondere an der eigentlichen Rede, dem Rufen des Gewissens, ersehen. Das Gewissen ist der lautlose Ruf des eigentlichen Daseins an das uneigentliche Dasein, welcher erst im Schweigen gehört werden kann. Heidegger

²³ Heidegger erwähnte den Begriff des Winkes zuerst in den 1930er Jahren, und zwar in dem Aufsatz *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (Vgl. EHD: 46) und auch in seinem postumen Werk *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Vgl. GA65: 10). Schließlich führte er ihn vor allem in dem Aufsatz *Aus einem Gespräch von der Sprache* aus (Vgl. GA12: 108ff., 137). Aber er möchte vermeiden, „die Vorstellung vom Winken zu einem Leitbegriff auszuformen, in den wir alles verpacken.“ (GA12: 109; Hervorh. W.-D. T.) So ist es auch kein Wunder, dass das Wort „Wink“ später nicht in der Abhandlung *Der Weg zur Sprache* vorkommt.

sieht dort bereits, dass das Schweigen hinsichtlich der Mitteilung des Seins den Vorrang vor dem Sprechen hat. Jedoch teilt das Gewissen nur das Seins des Daseins mit, aber nicht das Sein als solches. Daher greift Heidegger noch tiefer an das Schweigen, um die eigene Sprache des Seins zu enthüllen. Währenddessen befindet sich die Sprache im Wandel. Heidegger charakterisiert diesen Wandel der Sprache auch etymologisch durch den Wortsinn des λόγος. Zuvor in *Sein und Zeit* wurde der ursprüngliche Sinn des λόγος als Rede verstanden. (Vgl. SuZ: 32) Nun entdeckt Heidegger seinen **ursprünglichsten** Sinn, nämlich die „Sammlung“, die sich noch nicht auf die Sprache im Sinne der Rede bezieht. Das Verb des Nomens λόγος heißt λέγειν und bedeutet „sammeln“: „das eine zum anderen legen, in eines zusammenbringen“. (Vgl. EM: 95f.) Im λόγος wird also ursprünglich das Seiende nur gesammelt, aber noch nicht ausgesprochen. Heidegger behauptet weiter, dass „das Wesen der Sprache in der Sammlung der Gesammeltheit des Seins gefunden wird“ (EM: 132). Kurzum: „Sagen ist λέγειν.“ (VuA: 213) So bedeutet der Wandel der Sprache von Rede zu Sage für Heidegger die Zurückführung des Sinnes des λόγος in den ursprünglichsten.

Der Dichter hört auf die unausgesprochene Sage und spricht entsprechend die dichterische Sprache. Die Sprache des Dichters ist das Sprechen der Sage. Heidegger beschreibt diese ursprüngliche Sprache, „die Ursprache“ (EHD: 43), wie folgt:

„Die Sprache kann nur aus dem Überwältigenden und Unheimlichen angefangen haben, im Aufbruch des Menschen in das Sein. In diesem Aufbruch war die Sprache als Wortwerden des Seins: Dichtung. Die Sprache ist die Urdichtung, in der ein Volk das Sein dichtet.“ (EM: 131)

Um zu dichten, muss der Dichter selbst also auch einen Wandel erfahren, und zwar muss sich das Verhältnis des Menschen zur Sprache verändern. Der „Wandel des Dichters“ liegt im Wandel der Redewendung „sich *den* Anspruch der Sage versagen“ in „sich *dem* Anspruch der Sage versagen“ (Vgl. GA12: 219f.) Das heißt: Statt auf die Sage zu verzichten, verzichtet der Dichter nun auf sein Selbst. Nur wenn wir unser Verhältnis zur Sprache dementsprechend zusammen mit einem Wandel der Sprache verändern, stellt die Grammatik der europäischen Sprachen samt ihrer Aussage-Logik trotz ihrer unvermeidlichen Beschränkung des Sprechens für uns kein Hindernis mehr dar.

4.3 Die Rolle des Menschen im Haus des Seins

Bisher ist die Wahrheits- und Sprachtheorie des späten Heidegger betrachtet worden. Dadurch haben wir gesehen, wie die Dimension der Unwahrheit

(Verborgenheit) des Seins hervorgehoben wird und wie die Sprache, die das Wesen des Seins verwahren kann, beschaffen ist. Da Heidegger feststellt, dass die Frage nach dem Wesen des Seins eng mit der Frage nach dem Wesen des Menschen in Zusammenhang steht (siehe § 4.1.1), benötigt er nun unbedingt noch ein angemessenes Menschenbild, das der genannten Wahrheits- und Sprachtheorie entsprechen kann. Es taucht in verschiedenen Schriften auf, die er während der „Kehre“ schrieb, und kommt vor allem in dem *Brief über den ‚Humanismus‘*, der 1947 erstmals als Anhang zu *Platons Lehre von der Wahrheit* veröffentlicht wurde, ausführlich zur Sprache. Zwar deutet Heidegger einige Male an, dass er seine früheren Standpunkte aus *Sein und Zeit* hier nicht verändert. Sein aktuelles Menschenbild erfuhr aber eigentlich schon, wenn man es mit seiner vorherigen Daseinsanalyse vergleicht, im Lauf seiner „Kehre“ eine Modifikation. Es ist daher auch notwendig, es zu erörtern. Im Anschluss wird zuerst die Uminterpretation des Wesens des Menschen beim späten Heidegger rekonstruiert (§ 4.3.1), und dann versucht, den wahren Sinn seines neuen Menschenbildes darzulegen (§ 4.3.2).

4.3.1 Das Zurückkehren vom entschlossenen zum gelassenen Menschen

Eine der Einstellungen Heideggers, die während seiner Lebensaufgabe des Fragens nach dem Sein immer bestehen bleibt, ist die Opposition zur Transzendentalphilosophie der Subjektivität. Diese Art Philosophie – als eine moderne Gestalt der Metaphysik – begreift den Menschen als transzendentales Subjekt, d.h. als ein immer unverändertes Vorhandenes, aber nicht als existierendes zeitliches Seiendes. Das transzendentale Subjekt ist nur ein Selbstbewusstsein, nämlich das *ego cogito* (ich selbst denke), das sich jedes Seiende gleichfalls als ein ihm gegenüberstehendes Beständiges vorstellt. Heidegger übt an diesem metaphysischen Menschenbild, das Descartes durch „die Entdeckung des *cogito sum*“ in die Geschichte der Philosophie gebracht hat, schon in *Sein und Zeit* Kritik und bemerkt, dass Descartes in der Tat „das *sum* völlig unerörtert“ lässt. (Vgl. SuZ: 45f.) Darum stellt die existenziale Analytik des frühen Heidegger die Frage nach dem Sein des *ego sum* (ich selbst bin) und bestimmt das Wesen des Menschen als *ekstatische Existenz*, damit die Auslegung des Daseins von Anfang an eine scharfe Grenze zu der Anthropologie der Transzendentalphilosophie ziehen kann.

Das Selbst (*ego*) des Daseins ist nicht Subjekt. Laut dieser Selbst-Auslegung in *Sein und Zeit* kann das Dasein selbst in zwei Seinsweisen – entweder als **Man-Selbst** oder als **eigentliches Selbst** – erscheinen. Dennoch ist im Grunde nur das eigentliche Selbst imstande, wirklich das eigenste Sein des Daseins und damit das Sein als solches ursprünglich zu erfassen. Bei der Aufgabe, nach dem Sinn des Seins zu fragen,

nimmt die existenziale Analyse des eigentlichen Daseins eine Schlüsselrolle ein. Die Erschlossenheit des eigentlichen Selbst des Daseins wird als **Entschlossenheit** bezeichnet. Diese ist ein besonderer Modus der Sorge, d. i. die Sorge um sich, und besteht aus den drei existenzialen Momenten von Unheimlichkeit, Gewissen-haben-wollen und Verschwiegenheit. Diese Momente stellen jeweils die drei folgenden grundlegenden Existenzialien, die gleichursprünglich sind, in ausgezeichneter Weise dar: die (geworfene) Befindlichkeit, das (entwerfende) Verstehen und die (mitteilende) Rede. Denn der in der Entschlossenheit stehende Mensch befreit sich von der Neugier, der Zweideutigkeit und dem Gerede, wodurch das Man-Selbst gegenüber dem Sein handelt. Der frühe Heidegger stellt fest, dass das Dasein das Sein nur ursprünglich erfassen kann, wenn es wachsam in die Entschlossenheit **hinaus steht** (ek-sistenz), oder anders gesagt, wenn es sich entscheidet, ängstlich in der Stille auf den Ruf seines Gewissens zu hören. Es liegt auf der Hand, dass das Seinsverständnis hier von der Entscheidung des Willens zum eigentlichen Selbst abhängt.

Das Problem ist aber, dass die Entscheidung des Willens die Vollendung der auszuführenden Tat nicht gewährleisten kann. Also: Die **Entscheidung** zum eigentlichen Selbst impliziert nicht unbedingt die wahre Selbstverwirklichung, geschweige denn die Erreichung des ursprünglichen Seinsverständnisses.

Dieses Problem beginnt Heidegger erst im Jahre 1929 in seinem Antrittsvortrag *Was ist Metaphysik?* zu bemerken. In einer näheren Überlegung zur Unheimlichkeit – der zu diesem Seinsverständnis führenden **Angst vor dem Nichts** – sagt er: „Die ursprüngliche Angst kann jeden Augenblick im Dasein erwachen. Sie bedarf dazu keiner Weckung durch ein ungewöhnliches Ereignis“. (W: 117) Mit anderen Worten ist das Auftreten der Angst vor dem Nichts für das menschliche Dasein unverfügbar und unberechenbar. Er setzt fort: „So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen.“ (W: 117) Ist auch die Angst, die das Nichts offenbaren kann, unverfügbar, so geschieht sie jedoch immer unerwartet, auch wenn wir uns entschließen, bereit für die Angst zu sein. Heidegger hinterlässt genau hier eine Spur, in der sich seine spätere Uminterpretation des Selbst des Daseins ankündigt.

Als erstes führt uns diese Spur zu der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* des Sommersemesters 1935. Heidegger verweist dort darauf, dass das Fragen nach dem Nichts ein **Wissen-wollen** bedeutet. „Fragen ist das [...] Wissen-wollen: die Entschlossenheit zum Stehenkönnen in der Offenbarkeit des Seienden.“ (EM: 17) Zunächst fällt auf, dass ein Bindestrich in den Ausdruck „Entschlossenheit“ eingesetzt wurde. Heidegger will hier die ursprünglichere Bedeutung dieses Ausdruckes

betonen – zugleich aber können wir aus seiner bisherigen Sprachgewohnheit her vermuten, dass Heidegger dabei die in *Sein und Zeit* verwendete Bedeutung des Ausdrucks nicht völlig ausschließen will. Danach wird hier das Entschlossensein merkwürdigerweise zusammen mit dem **Wissen-wollen** erwähnt, und nicht wie früher mit dem **Gewissen-haben-wollen**. Das Phänomen des Gewissens steht anscheinend nicht mehr im Vordergrund, stellt sich nicht mehr als wichtigster Zugang zum Seinsverständnis dar. Die anschließend auffällige Veränderung ist, dass das innere Verhältnis zwischen Entschlossenheit und Wollen nun klar wird. Als das Manuskript der Vorlesung 1953 veröffentlicht wurde, machte Heidegger noch eine nachträgliche Bemerkung über das „Wollen“: „Das Wesen des Wollens wird hier in die Entschlossenheit zurückgenommen. Aber das Wesen der Entschlossenheit liegt in der Entborgenheit des menschlichen Daseins für die Lichtung des Seins [...] Der Bezug zum Sein aber ist das Lassen. [...] Alles Wollen [soll] im Lassen gründen“ (EM: 16). Heidegger bestätigt durch diesen Zusatz, dass die ausreichende Bedingung für die Erschlossenheit des Seins nicht mehr die Entschlossenheit des Daseins, sondern deren ursprünglicher Grund – das **Sein-lassen** – ist. Nur wenn die Entschlossenheit auf diesen Ursprung zurückgeführt wird, kann das Sein als solches erst zugänglich für das Dasein sein. Selbstverständlich sind noch weitere Untersuchungen nötig, um die Intention Heideggers in vollem Maße zu begreifen.

Als zweites führt uns die Spur zu dem „Nachwort“ zu *Was ist Metaphysik?*. Heidegger fügte 1943 das „Nachwort“ in der vierten Auflage des Buches ein, um seine Kritiker zu widerlegen, und bearbeitete es 1949 noch etwas. Hier gibt es zwei Punkte zu beachten. Erstens spiegelt das „Nachwort“ gewissermaßen das Ergebnis der langfristigen Auseinandersetzung Heideggers mit Nietzsche (1936-1946)²⁴ wider. Laut seinem ersten Absatz (Vgl. W: 301f.) ist die „nichts vom Nichts wissen wollende“, neuzeitliche Wissenschaft im Grunde durch den **Willen zum Willen** – d. i. den „Willen zur Macht“ Nietzsches²⁵ – geprägt, um das Seiende durch dessen „rechnende Vergegenständlichung“ zu beherrschen. Durch eine solche Weise des Vorstellens vom Seienden, die Heidegger **Ge-stell** nennt, können wir zwar auch „ein Wissen vom Sein“ entdecken, aber dieses Wissen ist bereits weit entfernt von der Wahrheit des Seins. Mit anderen Worten ist es eben dieser Wille zur Macht, der unsere Erfahrung der Wahrheit des Seins hemmt. Der Wille zur Macht ist nichts anders als das sich von seinem Grund losreißende Wollen. Zweitens erwähnt Heidegger im „Nachwort“ zwar nicht explizit den Ausdruck „Ent(-)schlossenheit“, spricht aber

²⁴ Heideggers Nietzsche-Forschungen wurden erst 1961 unter dem Titel *Nietzsche* zusammen veröffentlicht, und zwar in zwei Bänden. Sie bestehen aus seinen Vorlesungen zwischen 1936 bis 1940 und seinen Abhandlungen zwischen 1940 bis 1946.

²⁵ Über Heideggers ausführliche Verdeutlichung von „Wille zum Willen als Wille zur Macht“ siehe: N I, 46ff.

schon deutlich vom Phänomen der „Bereitschaft zur Angst“ (Vgl. W: 305), das dem zuvor in *Sein und Zeit* angeführten Gewissen-haben-wollen gleichzusetzen ist (Vgl. SuZ: 296) und daher dem Denkansatz der Entschlossenheit entspricht. Hier besteht jedenfalls ein ersichtlicher Unterschied zwischen dem späten und dem frühen Heidegger. Bei der Bereitschaft zur Angst wird nun das menschliche Dasein von der **Stimme des Seins** angerufen statt von dem **Gewissen**; – die Stimme des Seins ist zwar gleichfalls wie der Ruf des Gewissens lautlos und unberechenbar, aber gewiss noch ursprünglicher, weil sie den Menschen „in die Wahrheit des Seins“ rufen kann. (Vgl. W: 304ff.; SuZ: 273ff.) Im Vergleich dazu verliert das Gewissen-haben-wollen als ein ausgezeichneter Modus des Verstehens seine bisherige Priorität. Der Grund hierfür liegt darin, dass das Gewissen-haben-wollen **eigens** durch eigene Bestimmung das Seinsverständnis sucht, und daher wohl noch eine Prägung des Willens zur Macht trägt. Es lässt sich noch nicht als Sein-lassen ansehen. Kurz gesagt führt Heideggers Nietzsche-Forschung ihn zum Abschied von dem Willen in jeder Form. Demnach ist es kein Wunder, dass Pöggeler bei seinem Kommentar zu der Nietzsche-Interpretation Heideggers sagt: „Der Wille zur Macht ist, in der Sprache von *Sein und Zeit*, ‚Entschlossenheit‘.“ (1990: 111)

Als drittes gelangen wir auf der Spur zu dem fiktiven Gespräch *Zur Erörterung der Gelassenheit*, das Heidegger zwischen 1944 und 1945 verfasste. Sein Ziel ist, das Wesen des Denkens zu überdenken – was in *Sein und Zeit* ein relativ unwichtiges Thema ist. Er gibt zuerst an, dass das Denken im traditionellen Sinne als **Vorstellen** verstanden wird, und daher ein **Wollen** ist. (Vgl. G: 31) Das hier zu erörternde Denken ist aber ursprünglicher und daher grundlegend für jenes transzendental-horizontale Vorstellen. Gesucht ist nämlich das Denken ohne Wollen. Das ‚Nicht-Wollen‘ ist dann dem Wesen dieses ursprünglicheren Denkens gemäß gleichfalls grundlegend für das ‚Wollen‘. So kann man das, was Heidegger in der oben erwähnten Bemerkung zu *Einführung in die Metaphysik* unter ‚Lassen‘ versteht, hier durch den Begriff ‚Nicht-Wollen‘ ersetzen und klären. Laut Heidegger ist das ‚Nicht-Wollen‘ zweideutig: „Nicht-Wollen bedeutet einmal noch ein Wollen, so zwar, daß darin ein Nein waltet [...]. Nicht-Wollen heißt demnach, willentlich dem Wollen absagen. Der Ausdruck Nicht-Wollen bedeutet sodann noch jenes, was schlechthin außerhalb jeder Art von Willen bleibt.“ (G: 32) Obwohl das letztere Nicht-Wollen das Endziel Heideggers ist, ist das erstere ihm auch wichtig. Denn methodisch „kommen wir ihm [dem letzteren Nicht-Wollen, W.-D. T.] durch ein Wollen von der Art des erst genannten Nicht-Wollens näher“ (G:32). Das heißt, um sein-lassen zu können, mögen wir zuerst mit dem ersteren (Nicht-Wollen als Wollen) „uns des Willens entwöhnen“ und uns dann „des gemeinten Entwöhnnens“ mit dem letzteren (Nicht-Wollen als solchem) entheben. (Vgl. G: 34) Heidegger nennt diesen gesamten

Prozess des Seinlassens „Gelassenheit“: „Die Gelassenheit ist in der Tat das Sichloslassen aus dem transzendentalen Vorstellen und so ein Absehen vom Wollen des Horizontes“ (G: 59), wobei das Nicht-Wollen als Wollen „beim Wachbleiben für die Gelassenheit“ mithilft und das Nicht-Wollen als solches das „Erwachen der Gelassenheit“ zulässt (Vgl. G: 34). Die Gelassenheit liegt insofern „außerhalb der Unterscheidung von Aktivität und Passivität“ (G: 35).

Als vierten Schritt wenden wir uns dem *Brief über den ‚Humanismus‘* zu, den Heidegger 1946 an Jean Beaufret schrieb. Dort macht Heidegger erstmals die „Kehre“ seines Denkweges bekannt, wobei er noch versucht, die Kontinuität seines Denkens zu beweisen. Mit dem Humanismusbrief möchte Heidegger hauptsächlich auf das Wesen des Menschen eingehen. Hier setzt sich die Wesensbestimmung des Menschen aus *Sein und Zeit* fort: Das Wesen des Menschen ist Existenz, und zwar nicht im metaphysischen Sinne von *existentia* (Wirklichkeit), sondern im seinsmäßigen Sinne von **Ek-sistenz** (Hin-aus-stehen) – nämlich „das Stehen in der Lichtung des Seins“ (Vgl. W: 321ff.). Demnach kritisiert Heidegger das Menschenbild der Metaphysik und nennt es **Humanismus** im Allgemeinen. Der Humanismus sucht nach „einem Personhaften“, um die Frage, was das Wesentliche des Menschen sei, zu beantworten. Abgesehen davon, dass dieses Personhafte Subjekt, Person oder Geist usw. wäre, trifft es keinesfalls den da „Ek-sistierenden“, weil es „das Da als Lichtung des Seins“ nicht in „die Sorge“ nimmt. (Vgl. W: 324) Nun ist es das Sein, für das das Da-sein ausschließlich sorgt. „Sie [die Ek-sistenz, W.-D. T.] ist die Wächterschaft, das heißt *die Sorge für das Sein*.“ (W: 339; Hervorh. W.-D. T.) Das Phänomen des Um-sich-sorgens von *Sein und Zeit* tritt also von der Bühne des Heideggerschen Welt-Spiels ab. Darüber hinaus erklärt Heidegger weiter seine Wesensbestimmung des Menschen, indem er den Bezug des Seins zum Menschenwesen noch tiefgehender erörtert. Bei diesem Bezug ist das Wesentliche nicht der Mensch, sondern das Sein. Denn das Da-sein „west im Wurf des Seins“ als das „geworfene“ (W: 324). Heidegger entzieht damit dem Menschen die Autonomie des entwerfenden Verstehens. Er sagt: „Das *Worfende* im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst.“ (W: 334; Hervorh. W.-D. T.) So ist die Bedeutung der Existenz nun mehr an der Geworfenheit als an dem Entwurf orientiert, was aber in *Sein und Zeit* im umgekehrten Sinne der Falle ist.²⁶ Dementsprechend muss der

²⁶ Vgl. § 3.2.2. Diese Veränderung beim späten Heidegger bedeutet aber nicht, dass es nun der Struktur der Ek-sistenz das Moment des Entwerfens fehlt und nur die Momente der Geworfenheit und des Verfallens übrigbleiben. Beispielsweise beweist Richardson, während er die Struktur der Ek-sistenz auf die existenziale Analyse in *Sein und Zeit* bezieht, mit Recht, dass die Ek-sistenz auch das Moment des Entwerfens beinhaltet. (Richardson, 1974: 536ff.) Dennoch ist es hier unverkennbar, dass der späte Heidegger nicht nur die Betonung von dem Entwerfen auf die Geworfenheit verschiebt, sondern auch den Sinn des Begriffs „Entwerfen“ dabei gewissermaßen verändert.

ursprüngliche Entwurf, der das Seinsverständnis bringen kann, ein **geworfenes** Verstehen sein. Das heißt: „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘“, sodass er eigentlich nicht entscheiden kann, ob und wie das Seiende in die Lichtung des Seins hereinkommt. (Vgl. W: 327f.) Was der Mensch als der Ek-sistierende beim Wurf des Seins noch tun kann, ist, „die Wahrheit des Seins zu hüten“, indem er „die Wahrheit des Seins zur Sprache kommen“ und „das Denken in diese Sprache gelangen“ lässt. (Vgl. W: 328, 340) Heideggers Stellungnahme dazu kann man zusammenfassend auf drei Behauptungen reduzieren (W: 311): (1) „Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht.“ (2) „Im Denken [kommt] das Sein zur Sprache“. (3) „Das Denken [...] läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen“.

Zuletzt kommen wir zu der „Einleitung“ von *Was ist Metaphysik?*, die 1949 in die fünfte Auflage des Buches eingefügt wurde. Der Schwerpunkt der „Einleitung“ ist, das Ziel des Antrittsvortrages aufzuzeigen: „den Übergang von der Metaphysik in das Denken an die Wahrheit des Seins zu gewinnen“ (W: 375). Da in diesem Zusammenhang auch die Frage nach dem „Bezug des Seins zum Wesen des Menschen“ hervorgehoben wird, überprüft Heidegger daneben erneut die Bestimmung des Wesens des Daseins aus *Sein und Zeit*. Seine Behauptung, dass das Wesen des Daseins in seiner Existenz liegt, bleibt unerschütterlich. (Vgl. W: 368; SuZ: 42) Zudem erinnert er die Leser auch immer noch daran, dass die Bedeutungen von „Dasein“ und „Existenz“ nicht mit der Sprache der Metaphysik verstanden werden dürfen. (Vgl. W: 368f.) Trotz dieser grundsätzlichen Unwandelbarkeit revidiert Heidegger schließlich seine Analyse des Wesens der Existenz ein wenig – wofür er allerdings eine völlig neue Terminologie verwendet. Zwei Punkte der Veränderung sind hier zu beachten: Erstens fasst Heidegger „das Innestehen in der Offenheit des Seins, das Austragen des Innestehens (*Sorge*) und das Ausdauern im Äußersten (*Sein zum Tode*)“ als „das volle Wesen der Existenz“ zusammen. (Vgl. W: 369; Hervorh. W.-D. T.) Er vereinfacht also die notwendigen Eigenschaften der Existenz auf drei formale Kennzeichen. Wiederum ist hier das Phänomen des Gewissens absent. Von dem, was früher in der existenzialen Analyse des eigentlichen Daseins bestand, bleibt nun lediglich das Sein zum Tode.²⁷ Auch bei diesem interessiert Heidegger sich nicht mehr für das Ganzsein des Daseins, sondern vielmehr für die Erfahrung des Nichts. Zweitens ändert Heidegger dementsprechend auch seine Einstellung zu der Selbst-Auslegung des Daseins aus *Sein und Zeit*. Denn die Rede von dem Selbst ist ursprünglich eigentlich nicht genug, um die Existenz zu begründen. Er sagt: „Ein

²⁷ Statt des oft missverstandenen Ausdrucks „Dasein“ verwendet der späte Heidegger nun neben dem „Da-sein“ auch gerne den „Sterblichen“, um den Menschen zu bezeichnen. (Vgl. VuA: 143f.)

Selbst zu sein, kennzeichnet zwar das Wesen desjenigen Seienden, das existiert, aber die Existenz besteht weder im Selbstsein, noch bestimmt sie sich aus diesem.“ (W: 370) Die Rede vom Selbst als solchem scheint ihm jetzt sogar auch metaphysisch zu sein²⁸ – obwohl sie auf dem Weg zum Denken an die Wahrheit des Seins unvermeidlich und notwendig ist. Um den Einfluss des Selbst auf das Seinsverständnis gründlich zu überwinden, hebt folglich der späte Heidegger den Begriff des Selbst auf. Gewissermaßen kann man sagen, dass die Aufgabe des Selbst überhaupt der wahre Übergang zur Wahrheit des Seins ist. Diese Aufgabe des Selbst bedeutet selbstverständlich gleichzeitig den Verzicht darauf, sich an das Verstehen des eigentlichen Selbst (das Gewissen-haben-wollen) zu wenden. Denn auch dieses Verstehen, das „auf den Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschenwesen“ eingeht, kommt aus dem Selbst, d.h. auch „aus der Metaphysik“. Dagegen muss das ursprünglichste Verstehen ohne das Selbst sein. Dieses Verstehen wird von Heidegger als „der ekstatische, d.h. im Bereich des Offenen innestehende geworfene Entwurf“ definiert (W: 372).

Setzen wir die bisher erlangten Ergebnisse kurz zu einem Gesamtbild zusammen, so ist das Menschenbild des späten Heidegger mit einem Wort der existierend-sorgende Sterbliche ohne Selbst. Es muss ohne Selbst sein, weil in dem Selbst der Wille zur Macht noch vorherrscht, sodass der Mensch dabei bloß aus seinem Selbst, aber nicht aus dem Sein das Sein denken kann. Wenn der Mensch daher bereits zu Beginn beim Fragen nach dem Sein wissen will, erreicht er schließlich keine Wahrheit des Seins, sondern nur die Wahrheit des Seienden – nämlich die Wahrheit als Richtigkeit. Das ist der Grund, warum auch der Mensch beim Entschlossenensein (als eigentlichem Dasein) das ursprüngliche Seinsverständnis nicht erlangen kann. Nur wenn er also endlich selbst-los²⁹ ist und Nicht-Wollen will, ist das Seinsverständnis in seiner Gelassenheit möglich. Erst dann kann er den lautlosen Ruf des Seins hören und dementsprechend das Sein zur Sprache bringen. So ist der Verzicht auf das Selbst der Schlüssel zu Heideggers Uminterpretation des Menschenwesens, durch die der Mensch vom **entschlossenen Dasein** zum **gelassenen Da-sein** zurückgeführt wird.

²⁸ Heidegger versucht zwar, in *Sein und Zeit* das Selbst von dem Subjekt zu unterscheiden, indem er das Selbst als In-der-Welt-Sein interpretiert. Aber es gelingt ihm nicht, wie Menke argumentiert, „die Praxis des Selbst“ – besonders im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* – deutlich „von der Praxis des neuzeitlichen Subjekts“ abzutrennen. (Vgl. Menke, 2003: 263) Gadamer stellt auch eine ähnliche Diagnose: „Was sich Fundamentale Ontologie des Daseins nannte, konnte trotz aller temporalen Analysen im *Sorgecharakter* des Daseins seinen *Selbstbezug* und damit die Fundamentale Stellung des Selbstbewusstseins nicht überwinden. Daher konnte es keinen wirklichen Ausbruch aus der Bewusstseinsimmanenz Husserlscher Prägung herbeiführen.“ (GW2: 362f.; Hervorh. W.-D. T.)

²⁹ Hier wird der Ausdruck ‚selbst-los‘ nicht im moralischen Sinne gemeint. Er besagt also nicht, dass der Mensch nicht auf den eigenen Vorteil Bedacht nimmt, sondern, dass der Mensch das reflexive Selbstbewusstsein verliert.

4.3.2 Der Mensch als der die Wahrheit des Seins in und durch Sprache hütende Botschafter

Wenn der Wandel von der Metaphysik in das Denken an die Wahrheit des Seins nun als das Zurückbringen des Menschen in sein Wesen verstanden wird, dann kann man erkennen, dass sich der Mensch als Ek-sistenz in einem Vorgang des Austritts aus seinem Selbst in die Wahrheit des Seins befindet. Daraus folgt, dass zu Beginn nicht jeder Mensch mit seinem Wesen übereinstimmend **ist**. Die meisten hingegen – wenn nicht alle – stehen **zunächst und zumeist** unter dem Joch der Metaphysik. Demnach fällt Heideggers Man aus *Sein und Zeit* nun zweifelsohne auch in den Bereich der Metaphysik. Denn auch die Öffentlichkeit des Man als Modus der Seinsvergessenheit denkt das Seiende vorstellend „unter der Herrschaft der Subjektivität“ und redet daher von diesem vergegenständlichten Seienden auch in einer gleichförmigen Weise. Trotzdem leugnet der späte Heidegger nicht die Gültigkeit seiner vorherigen Äußerung über das Man. Er behauptet hier sogar, dass es in seiner Analyse des Phänomens des Man noch einen „Hinweis auf die anfängliche Zugehörigkeit des Wortes zum Sein“ gibt, die aber wegen der Herrschaft der Subjektivität verborgen bleibt. (Vgl. W: 315) Mit anderen Worten, das Gerede des Man-Selbst trifft gewissermaßen auch das Wesen der Sprache. Dies klingt wohl erstaunlich. Jedoch erklärt Heidegger es nicht weiter. Da es um das Verständnis des innersten Verhältnisses zwischen Menschen und Sprache geht, müssen wir das oben erwähnte Menschenbild weiter herausarbeiten, um das, was Heidegger hier damit meint, konkreter zu erfassen. Wir gehen auf die Suche nach greifbaren Beispielen, die dem Menschenbild des späten Heidegger entsprechen.

Zuerst fragt sich, **wer** das gelassene Da-sein verkörpert. Nun ist das eigentliche Dasein aber nicht mehr der sichere Zugang zu der Wahrheit des Seins und dem Wesen des Menschen. Daher müssen wir anderweitig Hilfe suchen, um dadurch das Menschenbild zu veranschaulichen. Dennoch ist die Antwort sehr klar: bei dem denkenden oder dichtenden Menschen. In Heideggers Augen sind es im Grunde genommen nur **Denker** und **Dichter**, die das Wesen des Menschen erfüllen können. – Gewiss meint er nicht irgendwelche, sondern die ausgezeichneten wesentlichen Denker und Dichter. Nur diese können nämlich die Wahrheit des Seins in der Sprache hüten. Ausschließlich diese ausgezeichneten Menschen sind imstande, den Wirkungskreis der Metaphysik zu durchbrechen.

Laut Heidegger stehen das Denken und das Dichten „derselben Frage in derselben Weise“ gegenüber (W: 359), auch wenn sie sich unterschiedlich verhalten. Sie gehen gleichermaßen mit der **Frage des Seins** um, und zwar **in der Weise der**

Gleichzeitigkeit von Hören und Sagen. Der Unterschied ist: „Der Denker sagt das Sein“ und „der Dichter nennt das Heilige“ (W: 309). Dennoch interessiert sich der vorliegende Paragraph hier eher nicht für das Problem, wie sich die beiden voneinander unterscheiden, sondern vielmehr für die Frage, wie sie als gelassenes Da-sein sprechen und welche Eigenschaft ihres Sprechens mit dem Gerede in Zusammenhang steht. Denn die Beantwortung dieser Frage lässt uns konkret verstehen, wie die mysteriös scheinende Spracheinstellung des späten Heidegger zu seinem Menschenbild passt. Deswegen fokussieren wir anschließend diese Frage und erklären dabei das innere Verhältnis zwischen Mensch und Sprache mit Hilfe der Verdeutlichung des sagenden Sprechens von Dichter und Denker.

Wie in der obigen Analyse des Wesens der Sprache schon dargelegt wurde (siehe § 4.2.3), liegt das Wesen des Menschen laut Heidegger darin, dass er „für die Sprache, sie zu sprechen, gebraucht ist“. Dieses „Gebraucht-sein“ meint nun selbstverständlich Gelassenheit: **die Gelassenheit zu der Sprache**. Bezüglich des Denkers ist das Denken als Sagen „zuvor ein Hören [...], ein Sichsagenlassen und kein Fragen“ (GA12: 170; Hervorh. W.-D. T.) Das Denken ist also zuerst „das Hören auf die Zusage des zu-Denkenden“ und dann erst entfaltet es sich „in ein Fragen nach der Antwort“. (GA12: 169) Der Denker kann nur **warten**, bis das sich entziehende zu-Denkende von sich aus ihn anspricht, dass er sich ihm denkend zuwendet; er stellt es keineswegs vor. (Vgl. VuA: 132, 139) Bezüglich des Dichters ist das Dichten als Nennen zugleich „das erfahren-lassende Zeigen“ und „das eigentliche Wohnenlassen“. (EHD: 188; VuA: 189; Hervorh. W.-D. T.) Zum einen ist das nennende Wort ein „anfängliches Rufen“ des kommenden Heiligen (als der Unverborgenheit) und bringt die „Erde“, den „Himmel“, die „Göttlichen“ und die „Sterblichen“ näher, sodass sich diese vier Momente der Weltstruktur zusammen als „Einfalt“ in dem Bereich des **Da** versammeln und zeigen, wobei jenes rufende Wort „heiligenöthiget“ und „heilignüchtern“ ist. (Vgl. EHD: 76f., 187f.; GA12: 18f.; Hervorh. W.-D. T.) Zum anderen kann man sagen, „das Dichten bringt den Menschen erst auf die Erde, zu ihr, bringt ihn so in das Wohnen“ (VuA: 192). Der Mensch wohnt aber in der Weise, dass er das „Geviert“ (d. i. die Einfalt von Erde, Himmel, Göttlichen und Sterblichen) „in seinem Wesen *hütet*“, und unter der Bedingung, dass er den Anspruch auf Erlangen des Wesens des Gevierts zuvor „aus dem Zuspruch der Sprache empfängt“ (Vgl. VuA: 150f., 189; Hervorh. W.-D. T.) Summa summarum lassen sowohl der Denker als auch der Dichter die Sprache sprechen. Die Sprache spricht durch ihren Mund, während die Lichtung des Seienden in der Sprache geschieht. Heidegger bezeichnet diese Sprechweise des Menschen als **Ent-sprechen**. „Das Entsprechen ist als hörendes Entnehmen zugleich anerkennendes Entgegen. Die Sterblichen sprechen, insofern sie auf eine zwiefältige Weise, entnehmend-entgegnend, der Sprache entsprechen.“ (Vgl.

GA12: 29) Allein der Dichter ragt besonders beim Entnehmen der Winke der Göttlichen heraus, und der Denker beim Entgegenen des vorenthaltenen zu-Denkenden. Immerhin werden sie beide von der Sprache beherrscht, auch wenn sie Meister der Sprache zu sein scheinen.

Heidegger stellt fest, dass die Sprache „die Herrin des Menschen“ ist, und nicht umgekehrt. (Vgl. VuA: 190) Die Sprache spricht, insofern der menschliche Mund ihr zur Verfügung steht. Dieser Gedanke Heideggers scheint so radikal und so verschieden von der gängigen ‚richtigen‘ Sprachvorstellung zu sein (nämlich: Das Sprechen ist ein vorstellend-darstellendes Ausdrücken, das der Mensch tätigt.), dass er schwer nachvollziehbar ist. (Vgl. GA12: 12f.) Um ihn ein wenig klären zu können, nimmt Heidegger einmal ein Gedicht als Beispiel. Ein großartiges Gedicht wie *Ein Winterabend* von Trakl ist „ein rein Gesprochenes“. Rein, weil bei dessen Lektüre der Autor eigentlich „unwichtig“ ist. Es ist nämlich überhaupt nicht wichtig zu wissen, wer das Gedicht geschrieben hat. Das Geglückte des Gedichtes „besteht sogar mit darin, daß es Person und Namen des Dichters verleugnen kann“. Allein die hiesige Klärung ist gewiss noch nicht ausreichend. Denn sie geht nur von der Betrachtung von Seiten des Lesers aus, schließt noch nicht die Erfahrung des Dichtens von Seiten des Dichters mit ein. Trotzdem kann man aus seiner Klärung bereits einige Punkte herausziehen. (1) Der Dichter ist im Vergleich zu seinem Gesprochenen unwichtig, da er nur als ‚Sprachrohr‘ der Sprache gilt. (2) Da die persönlichen Eigenschaften des Dichters für das Verständnis seines Gesprochenen auch unwichtig sind, hat die Individualität des Dichters keinen wesentlichen Einfluss auf sein Gesprochenes. (3) Daraus folgt, dass das Gesprochene des Dichters nicht wesentlich **sein eigenes** Gesprochenes ist. Das heißt, das Gesprochene kann auch irgendein anderer Dichter diesem Dichter aus dem Munde nehmen. (4) Dementsprechend soll das Verständnis des rein Gesprochenen gleichermaßen ein Verständnis ohne Berücksichtigung persönlicher Eigenschaften des Lesers sein, und daher sowohl beim Leser als auch beim Dichter das gleiche sein. Diese vier Punkte stimmen augenscheinlich mit dem Menschenbild des späten Heidegger überein, weil sie auf die Art des Sprechens und Verstehens des Menschen, der ohne Selbst ist, zweifelsohne zutreffen.

Bevor wir anschließend Heideggers Meinung über den Schaffensprozess des Dichters analysieren, gibt es noch ein Punkt zu ergänzen. Als wir auf Heideggers Klärung des Gedichtes als rein Gesprochenes eingegangen sind, kamen wir bereits zur Einsicht, dass es für den späten Heidegger keine individuelle Verschiedenheit beim ursprünglichen Verstehen gibt. Dies erinnert uns an die Verstehenstheorie des frühen Heidegger. Dort vollzieht sich das Verstehen des alltäglichen Daseins im wesentlichen auch ohne individuelle Verschiedenheit; dagegen kann nur das eigentliche Dasein

wegen dessen radikaler Vereinzelung wirklich ein eigenes, von dem Anderen verschiedenes Verständnis bekommen. (Vgl. § 3.4.1) Darum kann man die Auffassung des späten Heidegger hinsichtlich des sprachlichen Verstehens sozusagen als eine leichte Annäherung an seine frühere Beschreibung des Verstehens beim Gerede des Man ansehen, sofern wir dessen Mangel, dass es das Seinsverständnis nicht erreichen kann, vorübergehend nicht berücksichtigen. Da der späte Heidegger auf die existenziale Analyse des Daseins als Zugang verzichtet, scheint eine solche Veränderung in seiner Verstehenstheorie logisch zu sein: Das ursprüngliche Verstehen hängt nicht mehr von der Entschlossenheit des Daseins ab, weil seine notwendige Bedingung jetzt die Gelassenheit ist. So verkündet Heidegger 1962 in dem Vortrag *Zeit und Sein* sogar ohne Umschweife, dass wir zunächst „jeden Anspruch auf unmittelbare Verständlichkeit preisgeben“ und nur nüchtern zuhören sollen, wenn wir meisterhaften Werken – wie zum Beispiel die von Paul Klee, Georg Trakl, oder Werner Heisenberg – begegnen. (SdD: 1) Wir tun in diesem Moment nichts anderes als gelassen zu sein. Wir lassen einfach die Sprache sprechen und hören auf das rein Gesprochene. Alles, was die Persönlichkeit des als Sprachrohr fungierenden Menschen betrifft, spielt gar keine Rolle für das Verstehen des Gesprochenen.

Bisher ist nur die Rede davon, **dass** der Mensch von der Sprache beherrscht wird, aber noch nicht von dem **Wie**. Die Frage nach dem Wie kann zur Klärung der Intention Heideggers und daher zur Steigerung seiner Überzeugungskraft beitragen, da Heideggers These von der Herrschaft der Sprache über den Menschen noch nicht auf eine angemessene Weise nachvollziehbar ist. Eine Möglichkeit, diese Frage zu beantworten, ist, einige konkrete Fälle, in denen jene These nicht vollkommen unmöglich erscheint, zu finden. So kommen wir erneut auf die durch ihr hervorragendes Sagen ausgezeichneten Menschen, und zwar auf das Moment ihres Schaffens. Hier nennen wir aber nur einen Dichter als Beispiel und mögen uns mit dieser Veranschaulichung zufrieden geben. Denn schon ein einziges Beispiel ist genug, um die These von der Sprache als Herrin einleuchten zu lassen und daher ihre Haltbarkeit zu unterstreichen. Wir beziehen uns im Folgenden auf Hölderlin, den Heidegger lange Zeit untersucht hat und als „Dichter des Dichters“ lobt (EHD: 34). Die Erörterung dieses Dichters muss auf der Hölderlin-Interpretation Heideggers basieren. Denn wir suchen schließlich in Heideggers eigenen Worten Belege, die seine eigentliche Meinung zu der Frage, wie der Mensch von der Sprache beherrscht wird, verraten können.

In *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* versucht Heidegger, „das Gespräch eines Denkens mit einem Dichten“ (EHD: 7) zu führen, um das Wesen des Gedichts aufzuzeigen. Das Gedicht ist zweifelsohne ein Geschaffenes des Dichters. Wie lässt es

sich aber als rein Gesprochenes ohne das Selbst des Dichters schaffen? Wie steht es da mit Hölderlin? Laut Heidegger ist das Gedicht Hölderlins nicht nur das „unschuldigste aller Geschäfte“, sondern auch „das gefährlichste Werk“. Das unschuldigste, weil das Dichten „ein bloßes Sagen und Reden“ bleibt und daher rein im Bereich der Sprache seine Werke schafft. (EHD: 34f.) Das gefährlichste, weil „sich die Sprache ständig in einen von ihr selbst erzeugten Schein stellen und damit ihr Eigenstes, das echte Sagen, gefährden“ muss. (EHD: 37) Genau daneben taucht für den Dichter auch eine Gefahr auf, die als ein evidentes Zeugnis „für die höchste Gefährlichkeit seines ‚Geschäftes‘“ gilt. Heideggers Beschreibung zufolge (Vgl. EHD: 42ff.) heißt es: „Der Dichter ist ausgesetzt den Blitzen des Gottes“ und „die übergroße Helle hat den Dichter in das Dunkel gestoßen“, sodass er „in den Schutz der Nacht des Wahnsinns hinweggenommen“ wurde. Mit einem Wort, die Gefahr für den Dichter ist: in **Wahnsinn** zu fallen. Diese Gefahr ist ein wichtiger Aspekt, um das Moment des Dichtens bei Hölderlin ans Licht zu bringen.

Laut Heideggers Interpretation wird der Dichter hinaus zwischen die Götter und sein Volk geworfen. Er ist „wie des Weingotts heilige Priester“ (EHD: 48), durch die der Gott mit den Menschen redet. Für das Sagen des Dichters – d. i. das Dichten – gilt es dann, die Winke der Götter aufzufangen und die Aufgefangenen dem Volk weiterzuleiten. (Vgl. EHD: 46f.) Da er das Göttliche auffangen kann, stellt er ein höheres Wesen als das übrige Volk, nämlich einen „Halbgott“ dar (Vgl. EHD: 131). Und er muss währenddessen die Blitzschläge der Götter erleiden, weil die Winke der Götter eben diese Blitze sind. „Unter Gottes Gewittern“ (EHD: 43) wird der Dichter zugleich vom Wahnsinn getroffen. Unter ‚Wahnsinn‘ versteht Heidegger hier aber merkwürdigerweise nicht eine Geisteskrankheit. „Wahnsinn bedeutet nicht das Sinnen, das Unsinniges wähnt.“ (GA12: 49) ‚Wahnsinn‘ bedeutet etymologisch anfänglich, ‚eine andere Richtung einschlagen‘. Das heißt folglich: „Der Wahnsinnige sinnt, und er sinnt sogar wie keiner sonst. Aber er bleibt dabei ohne den Sinn der Anderen.“ (GA12: 49) Jedenfalls kennzeichnet der Wahnsinn die Verfassung des Dichters in demjenigen Moment, in dem er dichtet. An anderer Stelle redet Heidegger statt des Wahnsinns auch von der „Trunkenheit“ – „die Gabe des Weingottes“ für den Dichter. (Vgl. EHD: 119ff.) Der Dichter verhält sich also während seines Dichtens wie ein Wahnsinniger oder Trunkener und ist der Kontrolle seines ‚normalen‘ Bewusstseins entzogen. In Wahnsinn und Trunkenheit berücksichtigt er nicht mehr sein Selbst und spricht auch ohne Selbst. Er sinnt nämlich nicht nach dem ‚Ich‘ seiner Person, sondern er fragt von diesem weg nach dem *Wesensort* des Selbst“ (EHD: 129; Hervorh. W.-D. T.), nach dem **Ursprung**. Der Dichter dichtet ohne Selbst, weil er in diesem Moment wahnsinnig und trunken ist. Seit langem wird diese besondere Verfassung auch ‚Ekstase‘ genannt, und dies bedeutet ursprünglich

das ‚Heraustreten aus sich selbst‘. Indem der Dichter aus seinem Selbst heraustritt, wird ein freier Raum für die Besitzergreifung durch die Götter und die Erfüllung von den Göttlichen geschaffen. Er ist indes selbst-los, deshalb lässt er sich beherrschen und die Kunde der Götter sprechen.

Wenn die Ekstase zum Wesen des Dichters gehört und der Dichter für den späten Heidegger das Beispiel für das Menschenbild ist, dann wird uns jetzt schließlich klar, dass Heidegger die Ekstase des Dichters eigentlich als Vorbild nimmt, um das Wesen des Menschen – die Existenz – zu denken. Um dies zu belegen, greifen wir erneut auf Heideggers Rede vom Begriff der Hermeneutik in *Aus einem Gespräch von der Sprache* zurück (vgl. GA12: 115). Er bezieht da den Ausdruck „hermeneutisch“ auf den ursprünglichen Sinn von ἑρμηνεύειν (das Bringen von Botschaft und Kunde) und ἑρμηνεύς (der Botschafter), und führt dafür Sokrates’ Worte aus Platons Gespräch *Ion* (534e) an, nämlich dass die Dichter „Botschafter sind der Götter“. Er erwähnt zwar nicht den Kontext der zitierten Worte, aber man kann doch sehen, dass sein Menschenbild ganz genau zu der These von der Dicht- und Rhapsodenkunst passt, von der Sokrates Ion dort überzeugen will. Sokrates argumentiert, dass die Tätigkeit der Dichter und Rhapsoden in der Tat nicht auf einer **menschlichen Kunst** (τέχνη) beruht, sondern auf einer **göttlichen Kraft**, die wie durch die magnetische Kraft der Muse verliehen wird (Vgl. *Ion*: 533d-e): „Denn alle rechten Dichter alter Sagen sprechen nicht durch Kunst, sondern als Begeisterte und Besessene alle diese schönen Gedichte.“ Alles beginnt damit, dass die Dichter ins Magnetfeld der Götter geschickt werden. Ein Dichter ist also „nicht eher vermögend zu dichten, bis er begeistert worden ist und bewußtlos und die Vernunft nicht mehr in ihm wohnt“ (*Ion*: 534b). Die Götter rauben den Dichtern ihre Vernunft und gebrauchen sie als Diener, damit die Hörer sicher sein können, „dass diese schönen Gedichte nicht Menschliches sind und von Menschen, sondern Göttliches und von Göttern“ (Vgl. *Ion*: 534c-e). Daraus zieht Sokrates die Schlussfolgerung, dass „die Dichter aber nichts sind als Sprecher [d. i. ‚Botschafter‘ nach Heideggers Übersetzung, W.-D. T.] der Götter, besessen jeder von dem, der ihn eben besitzt“ (*Ion*: 534e). Durch seine Argumentation weist Sokrates Ion schließlich darauf hin, dass sowohl Dichter als auch Rhapsoden eigentlich nicht – oder zumindest nicht ganz – verstehen, was sie während der ekstatischen Besessenheit durch die göttliche ‚Schickung‘ sagen. Auch wenn das Gesagte wahr ist, so heißt das aber nicht, dass sie es schon verstanden haben. Mit anderen Worten, der Dichter wird hier lediglich gebraucht als **Bote**, der die Kunde der Götter seinem Volk bringt, aber nie als **Deuter** jener Kunde. In der obigen Betrachtung können wir erkennen, dass der Dichter in den Augen Heideggers in sehr hohem Grade mit dem Dichter in den Augen

Sokrates' übereinstimmt.³⁰

Nun ist eine Interpretation möglich, die das Menschenbild Heideggers zugänglich machen kann. Es muss jedoch hinzugefügt werden, dass diese Interpretation zwar jenes esoterische Bild des Dichters als Vorbild für dieses Menschenbild ansieht, aber nicht streng der Meinung ist, dass Heidegger das Ekstase-Phänomen des Dichters **völlig** im religionswissenschaftlichen Sinne als ‚Besessenheit durch Götter‘ versteht. Heidegger meint tatsächlich etwas außerhalb des Menschlichen, wenn er über „Gott“ und „Götter“ spricht. Aber er vermeidet immer, das damit Gemeinte deutlich aus der ‚Religion‘ herzuleiten. Er lässt mit Absicht die Bedeutung solcher Begriffe unklar.³¹ Sind Heideggers Reden von „den Göttern“ und „dem Gott“ nur eine Art philosophischer Metapher – „Chiffren der Gewesenheit und der Zukunft“? (Vgl. Figal, 1999: 135) Oder glaubt er wirklich an die Götter Hölderlins und den christlichen Gott? Diese Fragen bleiben hier offen. Trotzdem hindert es uns nicht daran, die Verfassung des Dichters während seiner Begegnung mit dem außermenschlichen Göttlichen – egal, was es sein mag – als eine ekstatische Selbst-losigkeit zu verstehen. Wichtig ist, dass der Dichter als Botschafter der Kunde der Götter die Grenze seines Selbst überschreitet und in das grenzenlose Heilige geworfen ist. Darum bezeichnet Heidegger in *Aus einem Gespräch von der Sprache* diesen Botschafter auch als „Grenzgänger“ (GA12: 129). Darüber hinaus kommt das Besinnen in der Ekstase als selbst-loses Denken eigentlich dem **Andenken** gleich, nämlich dem Zurückdenken an das, was im Voraus schon gedacht worden, aber danach in Vergessenheit geraten ist. (Vgl. EHD: 100, 119f.) Das Andenken ist also das

³⁰ Wenn wir Sokrates als ein Vorbild des Denkers ansehen, ist es der Beschreibung Platons zufolge zweifelsohne so, dass er sich auch oft in Besessenheit von seinem Gott befindet, wenn er nachdenkt. Gleichfalls können wir sagen, dass der wahre Denker bei Heidegger auch in gewissem Grade besessen ist wie der Dichter. Dies klingt natürlich zunächst für die Menschen in unserem technischen Zeitalter absurd, weil ein Denker normalerweise als ein selbstbewusster Nachdenkender gilt. Aber genau diese gängige Meinung über den Denker steht im Widerspruch zur Heideggerschen Gelassenheit und wird zumindest von Heidegger abgelehnt. In seinem „Gelassenheit-Gespräch“ kann man einen indirekten Beleg dafür finden, dass Heidegger die These der Ekstase möglicherweise auch auf den Denker bezieht. Dort ahmt Heidegger den typischen Ausdruck Sokrates' nach und sagt in der Rolle des Lehrers: „Sie [d.h. der Forscher, ein Gesprächspartner des Lehrers; W.-D. T.] haben, *bei den Göttern, würde ich sagen, wenn sie uns nicht entflohen wären*, Sie haben etwas Wesentliches gefunden.“ (G: 33; Hervorh. W.-D. T.)

³¹ Heidegger erklärt einmal in seinem *Brief über den ‚Humanismus‘* (W: 347f.), dass das mit dem Wort „Gott“ Bezeichnete auf dem Verständnis des „Wesens der Gottheit“ basiert, und dieses Verständnis auf dem Denken des „Wesens des Heiligen“, und das letztere wiederum auf dem Denken der „Wahrheit des Seins“. Dabei betont er auch, dass er weder einen theistischen noch atheistischen Standpunkt vertritt. Trotzdem behauptet er „dies aber nicht auf Grund einer gleichgültigen Haltung, sondern aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind“ (W: 348). Insofern können wir hier Heidegger vielleicht dem **schwachen Agnostizismus** zuordnen. Denn er als Philosoph stellt fest, dass der Mensch nicht imstande ist, die Frage „Wer ist Gott?“ zu beantworten. Dennoch glaubt er zugleich **existenziell** an irgendeinen Gott, an den kommenden Gott. Er nimmt dies so ernst, dass er sogar im „Spiegel-Gespräch“ – eine öffentliche, aber etwas künstliche Szene für seine politische Apologie – den berühmten Satz sagt: „Nur noch ein Gott kann uns retten.“ (Heidegger, 1988b: 99f.)

Zurückrufen des zu-Denkenden, mit anderen Worten, das Gedächtnis der Wahrheit des Seins. In dieser Hinsicht ist das Sein bereits in dem Andenken verwahrt. Das Denken, das aus diesem Gedächtnis entsteht, bedeutet: die zurückgerufene Stimme des Seins zu hören. Kurzum ist das Denken für Heidegger deswegen zunächst ein Hören, weil **das Denken nichts anderes als das Andenken ist**. Wenn wir unter diesem Aspekt den hermeneutischen Bezug zwischen dem Dichter und dem Sein betrachten, dann gilt die Stimme des Seins hier als die von den Göttern geschickte Kunde, auf die der Dichter im Andenken hört und antwortet. Daraus lässt sich folgern, dass das Dichten ein hörendes Sagen ist, insofern es im Andenken ruht. Diese Bestimmung des Wesens des Dichtens kann man von zwei Seiten erklären. Einerseits gilt: „Dichten ist, bevor es ein Sagen im Sinne des Aussprechens wird, seine längste Zeit erst ein Hören.“ (GA12: 66f.) Andererseits ist Dichten, während das rein Gesprochene aus dem Mund des Dichters kundgetan wird, das **Nach-sagen**, nämlich „den zugesprochenen Wohlklang des Geistes der Abgeschiedenheit [m. a. W. die Stimme des Seins; W.-D. T.]“ nachzusagen (Vgl. GA12: 66). Aufgrund dieser Erklärungen können wir bestätigen, dass das Dichten als Ganzes eben ein bloßes Sprachgeschehen ist, welches Heidegger **Ent-sprechen** nennt. Das Gedicht ereignet sich einfach in der Sprache. Darüber kann der Dichter nicht Herr sein; er kann sich nur als Sprachrohr in diesem Sprachgeschehen gebrauchen lassen.

Zum Schluss zeigt sich, dass das soeben erklärte Menschenbild die Wahrheits- und Sprachtheorie Heideggers gut unterstützen kann. Damit wird uns auch das Verhältnis zwischen Mensch und Sprache beim späten Heidegger klarer. Nun können wir auf die erstaunliche Behauptung Heideggers, die am Anfang dieses Paragraphen erwähnt wurde, zurückkommen und sie aufgrund des gerade gewonnenen Verständnisses beleuchten. Sie lautet: Auch in dem Gerede des Man lässt sich ein Hinweis auf das anfängliche, d.h. das ursprünglichste Verhältnis zwischen Sprache und Sein finden. Aber worauf weist sie genau hin? Zuvor haben wir bereits gesehen (siehe § 3.3.3), dass es im Gerede des Man dem **beredeten Seienden** an dem anfänglichen Seinsbezug mangelt. Dagegen kann nur das Sagen des Dichters und Denkers diesen Seinsbezug enthüllen. Wie sieht dann Heidegger im Gerede des Man die sogenannte „anfängliche Zugehörigkeit des Wortes zum Sein“? Die Antwort liegt in der Ähnlichkeit, die das Man mit dem Dichter und Denker hat: die ähnliche Weise zu sprechen. Das Gerede ist ein **Hörensagen**, d.h. das Man redet einfach nur nach, was es gehört hat. Gleichermäßen sagen der Dichter und der Denker auch unmittelbar nach, was sie gehört haben. Wir können daher sogar sagen, dass das Sagen bei ihnen auch ein Hörensagen ist. Im Hörensagen dient der Sprecher lediglich dem Gesprochenen – in der Weise, dass es direkt weiter mitgeteilt werden kann. Dabei kann der Sprecher sein eigenes Verständnis des Gesprochenen auch nicht aus sich

selbst bestimmen. Hinsichtlich des formalen Merkmals des Nachsprechens unterscheidet sich daher das Gerede des Man nicht vom Sagen des Dichters und Denkers. Genau hier bezieht sich das Verständnis des Gesprochenen direkt auf das beredete Seiende und wird nicht durch den Sprecher bearbeitet, sodass wir im Gerede die ursprüngliche Einheit von Wort und Sein sehen können. Folglich wird die Sprache zwar bei dem Man unter der „Diktatur der Öffentlichkeit“ zu dem Gerede, das zum „gleichförmigen“ Verständnis führt. (Vgl. W: 315) Aber als Gerede kann sie das Sein gewissermaßen noch mitteilen, sofern das Gesprochene unmittelbar auf das Sein bezogen ist – so wie bei dem Fall, dass der Rhapsode im Hörensagen das rein Gesprochene des Dichters nachspricht.

Heidegger drückt in seinem *Brief über den ‚Humanismus‘* das innere Verhältnis von Mensch, Sprache und Sein kurz und bündig mit den folgenden Sätzen aus: „Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.“ (W: 311) Das Menschenbild, das Heidegger hier schildert, ist – wie schon gezeigt – das gelassene Da-sein. Es stellt sich als ein Botschafter dar, der die Wahrheit des Seins in und durch Sprache hütet. **Botschafter, aber nicht Deuter.** Dieser Unterschied spiegelt genau das Verhältnis zwischen den zwei entsprechenden Arten des Auslegens wider, das beim späten Heidegger entscheidend ist, nämlich: **Dar-legung, aber nicht Auslegung.** (siehe § 4.1.2)³²

4.4 Vorläufige Bemerkungen zu Gadammers Rezeption des späten Heidegger

Der Einfluss des späten Heidegger auf Gadamer ist im Vergleich zu dem des frühen Heidegger auf ihn ähnlich schwierig zu klären. Einerseits kann man bereits

³² Heideggers Betonungsverschiebung von Auslegung zu Dar-legung kann man andeutungsweise auch im „Vorwort“ seiner *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* finden: „Um des Gedichteten willen muß die Erläuterung des Gedichtes danach trachten, sich selbst überflüssig zu machen. Der letzte, aber auch der schwerste Schritt jeder Auslegung besteht darin, mit ihren Erläuterungen vor dem reinen Dastehen des Gedichtes zu *verschwinden*.“ (EHD: 8; Hervorh. W.-D. T.) Die Auslegung des Gedichtes ist also zwar methodisch wichtig zur Vorbereitung für das Verstehen des rein Gesprochenen, aber sie ist nie imstande, dieses Gesprochene schweigend **darzulegen**. Heidegger gebraucht hier den Ausdruck „Auslegung“ gewiss nicht mehr im engeren Sinne als Selbstausslegung des Daseins, sondern tendenziell auch inklusiv im Sinne von Interpretation. Trotzdem liegt der Unterschied der Dar-legung zu den übrigen Arten des Auslegens klar auf der Hand. Die Dar-legung muss schließlich im Vordergrund stehen. Darüber hinaus wird hier eine ähnliche Denkweise gegenüber der Sprache beim späten Heidegger und beim frühen Wittgenstein sichtbar. Wir erinnern uns an Wittgensteins berühmten Satz in seinem *Tractatus*: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ (Wittgenstein, 1972: 150) Denn das, was man nicht ‚sagen‘ kann, kann man nur zeigen. Zur tiefgehenden Diskussion über Wittgensteins Begriffe von ‚Sagen‘ und ‚Zeigen‘ vergleiche: Vossenkuhl, 2009: 61-88.

sehen, dass Gadamer an vielen Stellen seiner Schriften deutlich bestimmten Aussagen des späten Heidegger zustimmt; er gesteht sogar offen: „Meine philosophische Hermeneutik versucht geradezu, die Fragerichtung des späten Heidegger einzuhalten und in neuer Weise zugänglich zu machen“ (GW2: 10). Aber andererseits erwähnt Gadamer seltsamerweise weder Heideggers Namen noch dessen Auffassungen im dritten Teil von *Wahrheit und Methode*, in dem sich die ontologische Wende der Hermeneutik vollendet. Darüber hinaus lehnt Gadamer später schließlich doch einige Auffassungen Heideggers klar ab, besonders dessen These von der Sprache der Metaphysik (Vgl. WG2: 11). Für die Untersuchung der Geschichte der Hermeneutik hilft die Klärung dieser Problematik, sowohl um Gadamer von dem späten Heidegger zu unterscheiden, als auch um zu erörtern, welche Rolle der späte Heidegger bei der ontologischen Wende der Hermeneutik spielt. Somit sind wir erst jetzt imstande, die Frage vollständig zu beantworten, ob diese ontologische Wende eigentlich schon vom späten Heidegger vollbracht wird.

Es ist hilfreich, dass wir uns zuerst kurz Habermas' Kommentar zuwenden. Habermas schildert Gadamer 1979 in seiner Laudatio auf ihn aus Anlass der Verleihung des Hegel-Preises als „Urbanisierung der Heideggerschen Provinz“ (Habermas: 1987: 392). Damit meint Habermas nicht, dass Gadamer die abgelegenen Gedanken Heideggers zugänglicher macht. Vielmehr ist gemeint, dass er als Mitläufer der „Kehre“ Heideggers die in der stadtbürgerlichen Umgebung gewachsene Tradition des Humanismus so erneuert, dass er Heideggers „seinsmystisches“ Denken des De-Humanismus wiederum humanisiert, „weil er sich das Sein als Tradition zurechtlegt“. (Vgl. Habermas, 1987: 393, 397f.) Habermas vereinfacht also Gadamers Rezeption des (späten) Heidegger als die Ersetzung des Seins durch die Tradition und sieht darin die Abweichungen Gadamers von Heidegger: (1) Gadamer ist zwar auch gegen die Subjektphilosophie, aber überhaupt nicht gegen den Humanismus; (2) Gadamer widmet sich der Aufgabe, den Wahrheitsanspruch der Philosophie wiederherzustellen, indem er den Traditionsbruch überbrückt, wohingegen Heidegger vor allem auf die Destruktion der Tradition abzielt. (Vgl. Habermas, 1987: 396ff., 400f.) Der zweite abweichende Punkt wurde zuvor schon als die Differenz zwischen „Rückkehr in den Ursprung“ und „Entwicklung der Überlieferung“ dargestellt, als wir uns mit Gadamers Rezeption des frühen Heidegger auseinandergesetzt haben (siehe § 3.5). Der erste abweichende Punkt verweist uns nun auf eine weitere, wesentliche Differenz, die sich auf die Grundtendenz der Gedanken Heideggers und Gadamers bezieht. Gemeint ist die Differenz zwischen Mystiker und Humanist.

In gewissem Sinne ist Habermas' Kommentar richtig und aufschlussreich, aber

noch nicht ausreichend für unser Anliegen. Denn hier soll Gadammers Rezeption des späten Heidegger in erster Linie hinsichtlich der systematischen Differenz zwischen den hermeneutischen Theorien der beiden Denker untersucht werden. Daher müssen wir die von Habermas gewiesene Richtung weiterverfolgen. In dieser Absicht werden wir im Anschluss die hierfür relevanten Standpunkte des späten Heidegger, die bisher klargemacht wurden, kurz zusammenfassen und kommentieren, und so schaffen wir eine Basis für die weitere Untersuchung.

Nachdem Heidegger auf die Hermeneutik des Daseins verzichtet hat, stützt er sich zur Behandlung der Seinsfrage vor allem auf die beiden phänomenologischen Ansätze von Reduktion und Destruktion. Diese beiden gelten auch als Auslegen, und zwar als esoterische Darlegung und als kritische Interpretation. Sie haben deswegen auch mit der Hermeneutik im weiteren Sinne zu tun. Besonders die Darlegung ist wichtig, weil allein sie den hermeneutischen Bezug, den anfänglichen Seinsbezug, stiften kann. Außer dass Heidegger die Dimension der Verborgenheit – das Nichts – stark von dem Sein als solchem abhebt und das ursprüngliche Sein des Menschen – von Entschlossenheit auf Gelassenheit – uminterpretiert, verändert sich sein ontologischer Standpunkt im Prinzip nicht sehr. Diese beiden Veränderungen bedeuten aber bereits viel für seine Einstellung zum Verhältnis zwischen Sein, Sprache und Verstehen. Dieses Verhältnis lässt sich jeweils in Heideggers Wahrheitstheorie, Sprachtheorie und Menschenbild betrachten. (1) Da das Sein sowohl verbergend als auch entbergend ist, muss die Wahrheit des Seins als Unverborgenheit zugleich die Unwahrheit sein. Diese Bewegtheit des Seins kann man in der Wahrheit der Aussage (der Wahrheit in traditionellem Sinne) nicht finden, weil das Sein in der Aussage immer nur als Vorhandensein vorgestellt werden kann. Dennoch bedeutet dies nicht, dass die Wahrheit der Aussage vollkommen unsinnig ist. Es heißt nur, dass sie nicht genügt, um dem Menschen das ursprüngliche Sein zugänglich zu machen. Denn sie ist ein Produkt des Willens zur Macht. (2) Die Aussage kann die Verborgenheit des Seins zwar nicht erfassen, aber es gibt noch ein ursprünglicheres Sprachphänomen, dem dies möglich ist. Dieses Sprachphänomen nennt Heidegger die Sage. Die Sage stellt sich als dichterische Sprache dar, so wie die Aussage als Sprache der Metaphysik. Zudem wird die Aussage aus der Sage abgeleitet, wie die Wahrheit der Aussage aus der Wahrheit des Seins. Daraus folgt, dass die Struktur der Sprachtheorie des späten Heidegger mit der seiner Wahrheitstheorie übereinstimmt. Heidegger sieht hier, dass ein innerer Bezug zwischen der Sprache und dem Sein besteht. Denn das Sein erschließt sich nur in der Sprache, auch wenn es sich unter der Diktatur der Metaphysik als Vorhandensein verstellt. Immerhin gründet das Wesen der Sprache auf der Sage. Demnach ist die Sprache kein Werkzeug des Denkens, sondern ein Geschehen, das das Verstehen

ermöglicht. (3) Nur der Mensch als gelassenes Da-sein kann das Seinsverständnis sagen, und seine konkreten Beispiele sind Dichter und Denker. Er ruft sich in der Weise des Andenkens die vergessene Wahrheit des Seins ins Gedächtnis zurück, und sagt in der dichterischen Sprache die gehörte Stimme des Seins nach. Dies alles geschieht aber nur, wenn das gelassene Da-sein in Ekstase gerät. Genau in diesem Moment verliert der Mensch nicht nur sein Selbst, sondern er nimmt auch nicht in Anspruch, das Gesprochene direkt zu verstehen.

Im Unterschied zu seinen früheren Gedanken behauptet der späte Heidegger einerseits deutlich, dass zwischen Sprache und Sein eine Einheit besteht. Andererseits schwächt er die Wichtigkeit des Verstehens des Menschen in seiner ‚hermeneutischen‘ Theorie stark ab. Dies bedeutet zwar nicht, dass der späte Heidegger das Phänomen des Verstehens völlig ablehnt. Aber es deutet zumindest an, dass sich seine Einstellung zum menschlichen Verstehen schon etwas verändert, während er das innere Verhältnis zwischen Sein und Sprache hervorhebt. Das Anzeichen dieser Veränderung liegt in seinem Begriff des Denkens. Denn das bei ihm sogenannte Denken gleicht dem Andenken, und das Andenken ist grundsätzlich nur das Wiederbringen eines schon Gegebenen und nicht unbedingt beteiligt an dem Verstehen dieses Gegebenen. Auch wenn inzwischen ein Verständnis gelegentlich entsteht, ist dieses Verständnis kein wissentliches und klares Begriffenes, weil das Andenken nur in Ekstase vollführt wird. Ein solches mysteriöses Verstehen – egal was es eigentlich sei – hat daher offensichtlich kein individuelles Charakteristikum. Die obige Analyse zeigt uns, dass sich Sein, Sprache und Verstehen beim späten Heidegger vereinigen, weil das Denken des Seins allein in der Sprache und durch die Sprache verfährt. So vertritt er auch die Universalität der Sprachlichkeit, wie Gadamer. Trotzdem gibt es hier rigoros gesagt nur die unmittelbare Zusammengehörigkeit von Sein und Sprache; das individuelle Verstehen ist eigentlich abwesend. Diese Einstellung des späten Heidegger wurde zuvor als ‚Sprachontologie‘ bezeichnet (siehe § 2.2.1). Sie scheint auf den ersten Blick die Bedingungen für die Vollendung der ontologischen Wende der Hermeneutik erfüllen zu können; in der Tat kann sie es aber nicht. Der Grund dafür liegt, wie schon gesagt, darin, dass der späte Heidegger das Phänomen des Verstehens übersieht.

Wenn wir die obigen Kommentare in Zusammenhang bringen, wird uns der wesentliche Unterschied Gadamers zum späten Heidegger klar. Es geht um ihre Einstellungen zum Wesen des Menschen. Sie widersetzen sich zwar beide der Subjektphilosophie. Aber der späte Heidegger lässt den Menschen seine Individualität vollständig verlieren, während Gadamer immer noch auf ihr besteht. Darauf lassen sich viele wichtige Unterschiede zwischen den beiden Systemen ihrer

hermeneutischen Theorien zurückführen. Dieser Grundunterschied bleibt sogar auch dann bestehen, wenn sie dieselbe These vertreten, aber jeweils deren unterschiedliche Teile betonen. Um dies näher zu erklären, wird Gadamer's Rezeption des späten Heidegger im Folgenden gleichermaßen unter den drei Aspekten von Wahrheitsanschauung, Sprachanschauung und Menschenbild analysiert.

(1) Die Betrachtung aus der Perspektive der Wahrheitsanschauung: Wir können in Gadamer's Abhandlung *Was ist Wahrheit?* von 1957 bereits sehen, dass er mit seiner Analyse des Wahrheitsbegriffes völlig im Rahmen der Heidegger'schen zwiefältigen Wahrheitstheorie – d. i. Wahrheit als **Unverborgenheit** und als **Richtigkeit** – bleibt. (Vgl. GW2: 44-56) Zuvor haben wir die Struktur dieser zwiefältigen Wahrheitstheorie auf drei Sätze vereinfacht (siehe § 4.2.2): (i) Die Wahrheit als Unverborgenheit ist zugleich die Verborgenheit; (ii) Die Wahrheit als Richtigkeit wird von der Unverborgenheit abgeleitet; (iii) Die Richtigkeit hat ihren Ort nur in der urteilenden Aussage. Gadamer übernimmt hier vollkommen diese Struktur, und erklärt damit die Unterscheidung der Geisteswissenschaften zu den Naturwissenschaften. Er stellt fest, dass die beiden Arten von Wissenschaft sich auf verschiedene Wahrheitsbegriffe gründen, und zwar die Geisteswissenschaften auf die Unverborgenheit und die Naturwissenschaften auf die Richtigkeit. Das Richtige ist auch wahr, aber nicht wahr genug. Denn es entsteht aus einer Beschränkung der Unverborgenheit, wobei das Seiende durch die Bestimmung des prädikativen Urteils als nichts anderes als Vorhandensein erscheint und daher andere Möglichkeiten seines Seins verdrängen lässt. Trotzdem verschafft sich die Naturwissenschaft damit die Gewissheit ihrer Erkenntnisse und beschränkt dabei die Bedingung der Erkenntnis auf die Nachprüfbarkeit. Sie fordert einen standardisierten Operationsvorgang, um zu versichern, dass alle dadurch gewonnenen Ergebnisse unveränderlich gleich sind. Dass das Richtige das Unveränderliche ist, gilt also als das Kriterium für die naturwissenschaftliche **Methode**. Es bedeutet zugleich auch, dass man allein kraft dieser Methode die Wahrheit in den Geisteswissenschaften nicht erlangen kann. Denn diese Wahrheit als Unverborgenheit lässt sich wegen ihrer immanenten Geschichtlichkeit nicht unveränderlich reproduzieren. Dies ist Gadamer's berühmte Kritik an dem Begriff der Methode. Diese Kritik darf aber nicht missverstanden werden als „Wahrheit kontra Methode“. (Vgl. Bernstein, 1983: 114f.) Es geht also nicht um ein Verhältnis von Widerspruch, sondern um ein Verhältnis von Ableitung. Denn die Richtigkeit der Methode braucht schließlich die Unverborgenheit als ihre ontologische Voraussetzung, da sie selbst eine durch die Logik der Aussage beschränkte Unverborgenheit ist. Darum trennt sich das Wesen der Aussage nicht völlig von der ursprünglichen Wahrheit. Gadamer behauptet sogar, dass dieser aus der Aussage entstandenen Beschränkung eigentlich abzuweichen ist. Insofern wir in die

Sprache, in der wir leben, zurückkommen und die Aussage in deren „Fragesituation“ mitbringen können, kann auch „das Wesen der Aussagen in sich eine Erweiterung erfahren“. (Vgl. GW2: 52ff.)

Die Wahrheitsanschauung Gadamers fällt zwar nicht aus dem Heideggerschen Rahmen. Aber eine Betonungsverschiebung erfährt sie schon. Dies ist erst ersichtlich, wenn die Rede von der Wahrheit in der Kunst ist. Wenn Heidegger in seiner Abhandlung *Der Ursprung des Kunstwerkes* angibt, dass das Sein des Kunstwerkes der Streit zwischen Welt und Erde ist, will er damit das Wesen des Seins als Spannung zwischen Entbergung und Verbergung enthüllen. (Vgl. H: 33ff.) Die Wahrheit der Kunst ist daher nur ein Beispiel seiner Wahrheitstheorie; wichtig ist das **Sein als solches**. Im Vergleich dazu betont Gadamer das **Sein des Seienden**, wenn er von der Kunstwahrheit redet. Er will erklären, wie das im Kunstwerk dargestellte Seiende durch die künstlerische Darstellung einen „Zuwachs an Sein“ erhält. (Vgl. GW1: 145ff.) Mit anderen Worten unterstreicht Heidegger das Eine des Seins, und Gadamer die Vielheit des Seins. Darum interessiert Heidegger sich hier vor allem für die **Ursprünglichkeit** der Wahrheit, aber Gadamer vielmehr für die **Mannigfaltigkeit** der Wahrheit. Die beiden haben hier keinen wesentlichen Konflikt miteinander, weil sie darin immer noch einig sind, dass das Sein nur in der Wahrheit als Unverborgenheit erfasst werden kann. Wenn wir aber die erwähnte Differenz anschließend auf ihre Sprachanschauungen beziehen, wird der Abstand zwischen den beiden größer.

(2) Die Betrachtung aus der Perspektive der Sprachanschauung: Als Heideggers *Unterwegs zur Sprache* 1959 veröffentlicht wurde, war Gadamers *Wahrheit und Methode* bereits fertig verfasst und stand im Druck. Dies deutet uns an, dass die Sprachtheorie Gadamers sich zumindest in gewissem Grade aus ihm selbst entfaltet und nicht ganz in Heideggers Schatten steht. (Vgl. Di Cesare, 2009: 181) Damals war Gadamer sicher mit Heideggers Hölderlin-Forschungen seit den 1930er Jahren vertraut und hat sich daher von seinem Gedanken über den inneren Zusammenhang von Sprache und Dichtung inspirieren lassen. Doch soll hier nicht gefragt werden, **wie** Gadamers Rezeption der Sprachanschauung des späten Heidegger entstanden ist. Im Folgenden wird das Verhältnis zwischen den beiden Philosophen nur in Hinsicht auf den strukturellen Unterschied ihrer Sprachtheorien analysiert.

Die Sprachtheorie des späten Heidegger ist strukturell gemäß seiner Wahrheitstheorie: Die Aussage verhält sich zur Richtigkeit wie die Sage zur Unverborgenheit. Wie bereits erwähnt (siehe § 4.2.3), ist diese zwiefältige Sprachtheorie die Radikalisierung seiner früheren Auffassung. Er lässt die mysteriöse Sage an die Stelle der alltäglich-praktischen Rede als das ursprünglichste Sprachphänomen treten, wobei die mögliche Wechselbeziehung zwischen der

Aussage und dem ursprünglichsten Sprachphänomen dadurch fast blockiert wird. Der Mensch spricht demnach entweder in der Sprache der Metaphysik oder in der dichterischen Sprache. Während die meisten Menschen zunächst und zumeist unter dem Joch der Aussage gefesselt sind, können nur einige von Göttern Auserwählte in Ekstase die Kluft zwischen Aussage und Sage überschreiten – auch wenn es selten und nur vorübergehend glückt. Eine solche radikale Auffassung übernimmt Gadamer im Prinzip nicht, obwohl er der Behauptung des späten Heidegger zustimmt, dass die Sprache ein Geschehen ist und der Mensch nicht völlig und frei über die Sprache verfügen kann. Gadamer bleibt vielmehr gewissermaßen beim frühen Heidegger, indem er noch mit Hilfe des Kontrastes zwischen Aussage und Rede über die Sprache nachdenkt und dabei die Heideggersche Sage tendenziell bloß als Rede erfasst. Jedenfalls befindet sich Gadamers Sprachanschauung, angemessener gesagt, zwischen den ‚beiden Heideggern‘. Und sie enthält zwei Hauptpunkte, welche von der Sprachanschauung des späten Heidegger abweichen.

(i) Die Entmystifizierung der Sage: Im Vorwort von *Heideggers Wege – Studien zum Spätwerk* sagt Gadamer, dass es sein Ziel ist, „den Leser vor dem Irrtum zu bewahren, in Heideggers Abkehr vom Gewohnten Mythologie oder poetisierende Gnosis zu vermuten“ (zitiert nach GW3: VII). Er setzt sich dafür ein, das Spätwerk Heideggers – selbstverständlich einschließlich dessen Studien zur Sprache – immer in einer entmystifizierten Weise zu lesen. Gadamer ist klar, dass die Sprache für Heidegger ein das Sein erschließendes Ereignis bedeutet und dieses von ihm als „Sage“ bezeichnet wird. Dennoch erwähnt Gadamer in seinen Heidegger-Studien³³ selten direkt die Heideggersche „Sage“. Wenn er jedoch ein solches ursprüngliches Sprachgeschehen erklärt, entzieht er dem Sagen stets die mysteriösen Elemente – vor allem das **andenkende Hören auf die Stimme des Seins** und das **nachsagende Ent-sprechen des Gehörten**. Der immanente Zusammenhang von Sein und Sprache wird dementsprechend zugänglicher, und zwar in der Weise, wie Gadamer ihn darstellt. Für Gadamer beinhaltet das Wesen der Sprache auch wie im Fall Heideggers die beiden Momente von Hören und Erwidern. Er erfasst sie seinerseits als die „Struktur von Frage und Antwort“ im Verstehen. (Vgl. GW1: 375) Wir hören und sagen die „Sprache der Dinge“ (GW2: 66), indem wir das eigene Sein der Dinge als Fremdes in unseren Fragehorizont bringen und das Gesagte als Antwort auf eine Frage verstehen. Er stellt fest, dass im hermeneutischen Sprachgeschehen Frage und Antwort mit dem Horizont des Verstehenden beginnen müssen, wobei die von ihm verstandenen Dinge deswegen ihre Andersheit nie ganz verlieren. Daher legt Gadamer

³³ Außer dem Werk *Heideggers Wege*, in dem er seine Aufsätze über Heidegger aus den Jahren zwischen 1960 und 1981 gesammelt hat, hat Gadamer danach noch andere Aufsätze verfasst. Alle diese Heidegger-Studien sind jetzt in den Bänden 3 und 10 der *Gesammelten Werke* Gadamers enthalten.

die Struktur von Frage und Antwort als Gespräch zwischen Ich und Du aus. (Vgl. GW2: 53f.) Im Vergleich dazu scheint es zwar, als ob das andenkende Hören und das nachsagende Ent-sprechen bei Heidegger auch die Struktur eines Gespräches konstituieren würde. Aber es ist eigentlich bloß ein Monolog des Seins. Denn im wahren Gespräch ist eine Antwort kein Nachsprechen wie ein Echo, sondern eine individuelle Erwiderung auf den Anderen. ‚Dialog oder Monolog‘ bleibt offensichtlich immer ein geltendes Kriterium für die Unterscheidung der beiden Philosophen. (Vgl. auch § 3.5) Da der Begriff ‚Gespräch‘ die Prinzipien von Andersheit und Individualität impliziert, ist selbstverständlich, dass Gadammers entmystifizierte Lektüre der Heideggerschen Sage von den genannten mysteriösen Elementen divergieren muss. Es ist dann auch kein Wunder, dass Gadamer in der Sprache des Gesprächs unendliche Möglichkeiten des Sprechens sehen und daher die Mannigfaltigkeit der Wahrheit versichern kann.

(ii) Die Ablehnung des Begriffs ‚Sprache der Metaphysik‘: Wie gesagt, ist Gadamer auch der Meinung Heideggers, dass die Logik der Aussage zur Beschränkung der Unverborgenheit führt. Heidegger bezeichnet die Aussage als Sprache der Metaphysik und behauptet ferner, dass man **sich selbst** von dieser Sprache nicht **endgültig** befreien kann, weil die ‚Erlösung‘ unerwartet kommt und nicht andauert. Genau hier ist Gadamer anderer Meinung. Er glaubt stets daran, dass sich diese Beschränkung durchbrechen lässt, insofern wir von der begrifflichen Sprache in die alltägliche Sprache zurückkehren. Seine Argumentation lässt sich kurz wie folgt rekonstruieren: Die Aussage, durch die das metaphysische Denken zur Sprache kommt, wird durch den grammatischen Bau der indogermanischen Sprachen bestimmt. Es ist gewiss nicht zu leugnen, dass diese grammatisch vorgeprägte Struktur des Denkens die Entwicklung der abendländischen Philosophie seit langem in einer bestimmten Auslegungsrichtung festlegt. Aber jene abendländischen Volkssprachen bleiben immer noch Alltagssprache. Das heißt, sie besitzen trotz ihrer grammatischen Struktur „unendliche Möglichkeiten des Sagens“ „im Sprechen des Gesprächs“ und verlieren daher überhaupt nicht ihre innere Kraft, sich „über solche Vorschematisierungen des Denkens“ zu erheben. (Vgl. GW3: 236f.) Gadamer behauptet also,

„dass keine Begriffssprache, auch nicht die von Heidegger sogenannte ‚Sprache der Metaphysik‘, einen unbrechbaren Bann für das Denken bedeutet, wenn sich nur der Denkende der Sprache anvertraut, und das heißt, wenn er in den Dialog mit anderen Denkenden und mit anders Denkenden sich einläßt.“ (GW2: 332)

Da nun dem durch die Logik der Aussage Beschränkten im Prinzip abzuhelfen ist, ist

es selbstverständlich unnötig für Gadamer, der „halbpoetischen Sondersprache“ des späten Heidegger zu folgen, „um der Sprache der Metaphysik zu entgehen“. (Vgl. GW2: 333) Daraus folgt, dass man auch auf dem Weg der Aussage die wahre Rettung finden kann. Summa summarum ist die These von der Sprache der Metaphysik rigoros gesagt unhaltbar. So kommt Gadamer, der der Alltagssprache völlig vertraut, dem späten Wittgenstein noch näher als der frühe Heidegger, geschweige denn als der späte Heidegger.³⁴

Bisher ist klar, dass Gadamers Abweichung von der Sprachanschauung des späten Heidegger genau seiner unterschiedlichen Betonung derselben Wahrheitsanschauung Heideggers entspricht. Allein diese Abweichung stellt eine wesentliche Differenz dar. Denn die Struktur der Sprachtheorie Gadamers ist zweifelsohne nicht dieselbe wie beim späten Heidegger. Nun können wir uns von dieser sprachtheoretischen Differenz aus dem Thema des Menschenbildes zuwenden, um zu beweisen, dass die Intention der hermeneutischen Theorie Gadamers zwar mit der Denkrichtung des späten Heidegger übereinstimmt, aber zugleich auch eine **systematische Variation** erfährt.

(3) Die Betrachtung unter dem Aspekt des Menschenbildes: Wir verweisen erneut darauf, dass Gadamers philosophische Hermeneutik auf der Individualität des Verstehenden besteht. Das ist ein wichtiger Punkt, den der späte Heidegger nicht mit ihm teilt. Aber hier liegt noch eine weitere zu erörternde Frage bzgl. Gadamers eigenen Menschenbildes, das auf der Ontologie des Spiels begründet wird. Diese Frage ist: Wie kann sich das Bild des Menschen als Spieler von dem Menschenbild des späten Heidegger unterscheiden, ohne die Individualität des Menschen preiszugeben? Laut Gadamer ist nicht der spielende Mensch, sondern das Spiel als solches „das eigentliche *subjectum* der Spielbewegung“, weil es „die Spieler in sich einbezieht“; „Spiel geht nicht im Bewußtsein des Spielenden auf und ist insofern mehr als ein subjektives Verhalten“. (Vgl. GW1: 493; GW2: 446) Das Spiel hat also seine eigene Dynamik, über die kein einzelner Spieler allein verfügen kann. Nun erfasst Gadamer das Gespräch als Spiel der Sprache und den verstehenden Menschen als Spieler dieses Sprachspiels. Der spielende Sprecher ist völlig in den Bewegungszusammenhang des Gesprächs involviert und geht in dem Gesagten auf, wenn er mit vollem Ernst bei dem Spiel ist. Er ist mittlerweile von dem Gesagten so hingerissen, dass er besessen zu sein scheint. Dass er das Sprachspiel **ernst nimmt**,

³⁴ Gadamer bemerkt selbst, dass sein Gedanke über den Begriff „Spiel“ mit dem Denken des späten Wittgenstein übereinstimmt. (Vgl. GW2: 5) Es gibt gewiss nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch Unterschiede zwischen Gadamer und Wittgenstein hinsichtlich der Sprachtheorie. Die Auseinandersetzung mit diesem Thema entsteht aber ziemlich spät. Dazu siehe: Vossenkuhl, 1998; Lawn, 2006.

reicht jedoch bereits aus, um zu beweisen, dass er dabei sein eigenes Bewusstsein und daher seine Individualität nicht ganz verliert. Es ist natürlich phänomenologisch unverkennbar, dass man keine wirklich vollkommene Bewusstheit des Sprechens bzw. der sprachlichen Struktur und Grammatik hat, wenn man lebendig spricht. Aber eine solche Unbewusstheit bedeutet für den Sprecher höchstens die Vergessenheit seines Selbst, aber nicht dessen Verlust.³⁵ Mit dem Begriff „Spiel“ ist daher überzeugend zu erklären, warum das in und durch Sprache geschehende Verstehen auch mehr als ein subjektives Verhalten ist und nichts mit mysteriösen Erfahrungen zu tun hat.

Auch der späte Heidegger kennt den Spiel-Begriff in diesem Sinne. Aber dieser Begriff ist für ihn nicht ausreichend, um das wesentliche Verhältnis der Sprache zum Menschen zu erklären. Deswegen sagt Heidegger, wenn er in seinen Hölderlin-Studien vom Wesen der Dichtung spricht: „Das Spiel bringt zwar die Menschen zusammen, aber so, daß dabei jeder gerade sich vergißt. In der Dichtung dagegen wird der Mensch gesammelt auf den Grund seines Daseins.“ (EHD: 45) Dieser sogenannte Grund des menschlichen Daseins ist, wie bereits gesagt, der „Wesensort des Selbst“, nämlich die selbst-lose Ekstase. (Vgl. § 4.3.2) Demgemäß ist der späte Heidegger selbstverständlich nicht zufrieden mit Gadammers Ontologie des Spiels, weil sie nicht radikal genug ist, um auf das wahre Wesen des Menschen hinzuweisen. Da Gadamer Heideggers Denken entmystifiziert, ist hingegen allein der Spiel-Begriff für ihn imstande, das Sein des Menschen zu erklären. Um einen Kontrast zu bilden, können wir jetzt die Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zwischen Gadamer und dem späten Heidegger hinsichtlich des Menschenbildes veranschaulichend kurz wie folgt darstellen: Die beiden Philosophen sind zwar gleichempfindend gegen die Subjektphilosophie, die den Menschen als transzendentes Subjekt bestimmt. Aber der eine sieht den wahren Menschen als **selbst-losen Dichter**, und der andere sieht ihn als **selbst-vergessenen Spieler**.

Von Heideggers Standpunkt her betrachtet, ist das Gadammersche Menschenbild nicht das ursprünglichste. Mit anderen Worten soll es von dem Heideggerschen Menschenbild abgeleitet werden, falls es nicht in Widerspruch zu ihm steht. Eine solche Ableitung impliziert, dass Gadammers Einstellung zum Menschen als eine degenerierte Form jenes ursprünglichsten Menschenbildes angesehen würde. Wenn wir diesen Unterschied zwischen den beiden aber von Gadammers Standpunkt betrachten, dann erscheint die Situation ganz anders. Denn Heideggers Einstellung

³⁵ Gadamer erklärt in *Wahrheit und Methode* eine solche Selbstvergessenheit im Spiel der Kunst mit Hilfe des platonischen Dialogs *Phaidros*. Er stellt demnach fest, dass der Zuschauer im Kunstspiel zwar den Charakter des „Außersichsien“ hat, aber nicht verrückt ist. Denn „Selbstvergessenheit ist hier alles andere als ein privativer Zustand. Sie entspringt aus der vollen Zuwendung zur Sache, die der Zuschauer als seine eigene positive Leistung aufbringt“. (Vgl. GW1: 130f.) Der Zuschauer verliert also sein Selbst eigentlich nicht.

zum Menschen ignoriert seinerseits den verständig-urteilsfähigen Grundzug des Menschen – ein ‚inhumanes‘ Menschenbild, dem Gadamer keinen Vorrang lassen soll. Um dies zu deuten, müssen wir zunächst wieder auf die Heideggersche Interpretation des Dichters als Botschafters, die sich auf die Bedeutung von „ἔρμηνεύς“ in Platons *Ion* beziehen kann, zurückkommen.

Im *Ion* sind Dichter nur Botschafter (ἔρμηνεύς) der Götter; sie dichten nicht aus sich selbst heraus. Sie können erst dichten, wenn sie von Göttern besessen werden und in Wahnsinn fallen. Zudem können die Dichter im Wahnsinn weder das Gesagte in der Dichtung wirklich verstehen, noch das Richtige oder Falsche des Gesagten beurteilen. Daher beruht ihr Dichten nicht auf τέχνη (Kunst), da τέχνη für Sokrates eine **praktische Fähigkeit** ist, die der Sache gemäß das Richtige von dem Falschen oder das Gute von dem Schlechten unterscheiden kann. Als wir zuvor den Heideggerschen und den Sokratischen Dichter zusammengestellt haben, haben wir vor allem mit Hilfe des Phänomens ‚Wahnsinn‘ erklärt, warum der Dichter als Botschafter für Heidegger bloß Botschaften bringt, aber sie nicht deutet. (Vgl. § 4.3.2) Dort wurde nicht eigens hervorgehoben, dass sich der Heideggersche Dichter ebenfalls nicht auf τέχνη stützt. Jetzt gehen wir auf diesen Punkt ein und fragen weiter nach dem Phänomen des Wahnsinns und dessen Verhältnis zu τέχνη. Gezeigt wird, dass der Wahnsinn des Dichters nur einer unter verschiedenen Arten des Wahnsinns ist, und auch, dass nicht alle Arten Wahnsinn nichts mit τέχνη zu tun haben.

Laut Heidegger meint das Wort ‚τέχνη‘ bis zu der Zeit Platons immer noch das ursprüngliche Erkennen im weitesten Sinne, nämlich: „das Sichauskennen in etwas, das Sichverstehen auf etwas“. (Vgl. VuA: 20f.) ‚τέχνη‘ in diesem Sinne ist eigentlich das Synonym dessen, was der frühe Heidegger Verstehen nennt.³⁶ Später wird τέχνη von Aristoteles als eine bestimmte Weise der Unverborgenheit bestimmt: „Sie entbirgt solches, was sich nicht selber her-vor-bringt und noch nicht vorliegt“. (VuA: 21) Zudem unterteilt Aristoteles das ursprüngliche Erkennen in τέχνη und ἐπιστήμη (Erkenntnis), und trennt damit das Praktische von dem Theoretischen. (Vgl. VuA: 21) τέχνη wird dementsprechend als **Technik** verstanden, die ausschließlich mit der **artistischen Verfertigung** zu tun hat. Heidegger liest das Wort τέχνη als ‚Technik‘ aber nicht nur in den Schriften Aristoteles’, sondern auch in den Schriften Platons. Darum schreibt er Platon und Aristoteles zusammen die „technische Interpretation des Denkens“ zu: diese betrachtet das Denken als „Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens“, damit es sich eine Geltung verschaffen kann. (Vgl. W: 312, 314f.) Jedenfalls steht Heideggers Interpretation von der Platonischen τέχνη als Technik zumindest in Übereinstimmung mit dem Kontext

³⁶ Vgl. SuZ, 143; siehe auch § 3.3.2.

der Dichtkunst von *Ion*, wo τέχνη zwar gewöhnlich als Kunst übersetzt wird, aber dieselbe praktische Fähigkeit meint. Insofern haben wir nicht unrecht, wenn wir sagen, dass sich der Heideggersche Dichter auch wie der Sokratische Dichter nicht auf τέχνη stützt.³⁷ Aufgrund dieser Erkenntnis dürfen wir sogar weiter eine Vermutung über Heideggers etymologische Interpretation des Begriffs „Hermeneutik“ wagen: Wenn er die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Hermeneutik“ lediglich auf ἐρμηνεύειν im Sinne vom „Bringen der Botschaft und Kunde“ zurückführt, ist es kein Zufall, dass er τέχνη (Kunst) einfach aus der morphologischen Struktur von ἐρμηνευτική (Hermeneutik) – d. i. ἐρμηνεύειν plus τέχνη – herausfallen lässt.

Es liegt auf der Hand, dass es für Heidegger für das Bringen der Botschaft im Wahnsinn überhaupt keine Kunst (τέχνη) im Sinne der praktischen Fähigkeit bedarf. Aber diese Behauptung Heideggers ist nicht allgemein gültig. Denn sie erschöpft nicht alle Arten göttlichen Wahnsinns und dessen mögliche Beziehung zu τέχνη. Dies können wir auf Umwegen durch Platons *Phaidros* beweisen. Laut *Phaidros* teilt Sokrates das Phänomen ‚Wahnsinn‘ zuerst in zwei Gruppen. (Vgl. *Phaidros*: 244b-245a, 265a-b) Die eine entspringt der menschlichen Krankheit, z. B.: die Verrücktheit aufgrund von Begierde. Die andere entsteht aus der göttlichen Gabe, wobei der Mensch von Göttern besessen ist und sich daher weit von seiner gewöhnlich-ordentlichen Lage entfernt. Dieser göttliche Wahnsinn lässt sich weiter in vier Arten teilen, und jede verursacht jeweils verschiedene Handlungen: (i) Die Besessenheit durch Apollo lässt den Menschen prophezeien; (ii) Die Besessenheit durch Dionysos lässt den Menschen sich von seinen Plagen reinigen; (iii) Die Besessenheit durch Musen lässt den Menschen dichten; und (iv) Die Besessenheit durch Eros lässt den Menschen die wahre Schönheit lieben. Es ist folglich unstrittig, dass der von Heidegger erwähnte Wahnsinn des Dichters nur eine dieser vier Arten und nicht die einzige ist. Es ist auch richtig, dass die Kunst während des Wahnsinns des Dichters nicht nötig ist, weil die Dichtung des Verständigen – d.h. die Dichtung aus der Dichtkunst – gar nicht mit der Dichtung des Wahnsinnigen zu vergleichen ist. (Vgl. *Phaidros*: 245a) Ist es aber angemessen, dass Heidegger den Wahnsinn des Dichters für den **einzigen** und **besten** Weg der Offenbarung des Seins hält? Müssen wir unsere Hoffnung wirklich nur auf diesen Wahnsinn bar jeder Kunst setzen? Erstens können wir erkennen, dass der Wahnsinn des Dichters nicht der einzige ist, um die Botschaft der Götter zu bringen. Denn Sokrates weist im *Phaidros* deutlich darauf hin, dass der erste göttliche Wahnsinn mit einer Kunst, die man ursprünglich μαντική (Wahnsagekunst) und dann später ungeschickterweise μαντική

³⁷ Wenn Heidegger selbst den Ausdruck „τέχνη“ in seiner späten Schriften verwendet, aber nicht ihn in den Schriften Aristoteles’ und Platons versteht, meint er damit jedoch nur dessen ursprünglichen Sinn. Zu seiner eigenen Interpretation dieser ‚urprünglichsten‘ τέχνη vgl. § 5.3.

(Wahrsagekunst) nannte, zu tun hat, selbst wenn er dort die Ausübung jener Kunst nicht ausführlich erklärt. (Vgl. Phaidros: 244b-c) Daraus kann schon folgen, dass Wahnsinn und Kunst einander nicht unbedingt ausschließen. Zum zweiten ist der Wahnsinn des Dichters für Sokrates auch nicht der beste. Der erstrebenswerteste göttliche Wahnsinn ist vielmehr die vierte Variante, in der sich nur der Philosoph zum Erblicken der Wahrheit befinden kann – wobei die meisten Menschen gar nicht merken, dass der Philosoph währenddessen besessen ist, und ihn daher bloß als geistig Verwirrten ansehen. (Vgl. Phaidros: 249a-e) Sokrates beschreibt den Wahnsinn des Philosophen als „Erinnerung an jenes“, was seine Seele früher gesehen hat, während sie „befiedert“ – ein Symbol für Hermes – wurde und mit den Göttern einen Ausflug im Himmel machte. (Vgl. Phaidros: 249c) Hier benötigt der Philosoph eine Kunst, die wir allegorisch **Kunst der Zügelführung** nennen dürfen. Dabei zügelt er den Teil der wilden Begierde in seiner Seele, wie ein erfahrener Führer das ungehorsame feurige Pferd geschickt zügelt, um zu verhindern, dass es das andere Gespann – ein lenksames ehrliebendes Ross – mit Gewalt in die Richtung der widernatürlichen Lust mit sich zieht. (Vgl. Phaidros: 253c-256b) Diese mythische Erklärung deutet klar darauf hin, dass der Philosoph trotz des Wahnsinns seine Seele noch mit einer bestimmten Kunst regulieren kann.

Es stellt sich nun die Frage: Warum ist der Wahnsinn des Philosophen besser als der des Dichters? Die Antwort lautet: weil der Philosoph im Vergleich zum Dichter die von ihm beredete Sache kennt, weil er sich auf eine besondere Kunst versteht. Im Folgenden wird versucht, dies zu erklären. Sokrates stellt, wie gesagt, fest, dass der Philosoph die Kunst der Seelenzügelung beherrscht. Was für eine Kunst sie eigentlich ist, erklärt er folgendermaßen: Da jede **größere Kunst** die hohen Kenntnisse über die Natur braucht (Vgl. Phaidros: 269e-270a), muss jene Kunst der Seelenzügelung auch die Erkenntnis der Natur der Seele voraussetzen. Laut Sokrates kann nur die wahre Redekunst (ῥητορικὴ) die Natur der Seele richtig begreifen. Dazu besitzt sie die Fähigkeit, das Ganze einzuteilen und die Teile wiederum zu einem Ganzen zusammenzufassen, was Sokrates Dialektik nennt. (Vgl. Phaidros: 265d-266b) Also setzt er die Kunst der Seelenzügelung, die der Philosoph ausgezeichnet beherrscht, der wahren Redekunst gleich, mit der man die Seele leitet. Dass der Philosoph seine Seele regulieren kann, impliziert darüber hinaus bereits, dass er sein Selbst auch im Wahnsinn nicht völlig verliert – ein weiterer scharfer Gegensatz zu den Eigenschaften des Dichters. Auf jeden Fall zeigt Sokrates' positive Bewertung die Anerkennung der Fähigkeit des menschlichen Erkennens und deren mögliche Leistung.

Zum Schluss kommen wir auf den Unterschied zwischen dem Menschenbild Gadamers und des späten Heidegger zurück. Welchen Denkanstoß dazu kann der

Dialog *Phaidros* uns geben? Im Vergleich dazu, dass Heidegger den Wahnsinn des Dichters als Vorbild für sein Menschenbild ansieht, können wir den Wahnsinn des Philosophen im *Phaidros* m. E. als Vorbild für das Menschenbild Gadamers nennen. Der Hauptgrund dafür liegt in Gadamers Interpretation der τέχνη im *Phaidros*. Er liest das Wort „τέχνη“ dort etwas anders als Heidegger, nämlich indem er dessen epistemologisches Moment heraushebt. Laut Gadamer erhebt Platon im *Phaidros* die Redekunst, die dort der Dialektik – d.h. der Philosophie – gleichkommt, „über eine bloße Technik zu einem wahren Wissen“, wobei er es auch „τέχνη“ nennt. (GW2: 306) Wenn man jenes Wissen wirklich besitzt, kann man wissen, **wo und wann es anwendbar ist**. Dieses Wissen wird später von Aristoteles als φρόνησις (praktisches Wissen) bezeichnet, welches immer maßgebend für Gadamers philosophische Hermeneutik ist. So behauptet Gadamer, dass das, was im *Phaidros* über τέχνη gesagt wird, am Ende auch für die Hermeneutik (Kunst des Verstehens) gilt. (GW2: 306f.) Mit anderen Worten: So wie der sokratische Philosoph in der Ekstase der Liebe die philosophische Redekunst anwendet, praktiziert der Gadamersche Mensch beim Spiel der Sprache die philosophische Hermeneutik. Gadamer äußert durch eine solche Interpretation von τέχνη zugleich auch seine eigene Einstellung zu dem Verstehen: Das Verstehen des Menschen ist schließlich nichts anderes als ein praktisches Können, d.h. das praktische Wissen (φρόνησις). Hier entwickelt Gadamer den Verstehens-Begriff des frühen Heidegger weiter. Insofern besteht Gadamer immer auf der phänomenologischen Konstruktion aus *Sein und Zeit*, die für den späten Heidegger aber unnötig ist, um das Sein zu offenbaren. Letzterer macht sich hingegen Hoffnung auf die phänomenologische Reduktion und wartet allein auf die Botschaft des kommenden Gottes. Hier trennt Gadamer sich – und das ist entscheidend – von dem späten Heidegger. Der erstere bleibt immer als Deuter diesseits des Menschen und glaubt, dass alles – selbstverständlich inklusive des Seins – mit der Hilfe des praktischen Wissens in die Hermeneutik aufgehoben werden kann; währenddessen versucht der letztere stets, als Botschafter auf die andere Seite hinüberzuschreiten, und glaubt, dass nur ein Gott ihn aus der technischen Welt retten kann.

Gadamer ist sich bewusst, dass er tief „in der romantischen Tradition der Geisteswissenschaften und ihrem humanistischen Erbe verwurzelt“ ist, wenn er versucht, Heidegger entmystifiziert zu „übersetzen“. (Vgl. GW2: 333) Gadamer ruht so sehr auf den humanistischen Werten, dass seine „Übersetzung“ des späten Heidegger unvermeidlich von diesem abweicht. Diese Abweichung verschärft sich, wenn wir die beiden Philosophen hinsichtlich ihrer Menschenbilder vergleichen. Es zeigt sich der wesentliche Unterschied zwischen dem optimistischen Humanist und dem pessimistischen Mystiker. Folglich gelangen wir zu der festen Überzeugung, dass sich Gadamers philosophische Hermeneutik als Ganzes systematisch von den

Gedanken des späten Heidegger abzweigt und schließlich in der Geschichte der Hermeneutik für sich lebt.

Abschnitt III. Die Vollendung der ontologischen Wende der Hermeneutik und ihr Ausblick

5. Schluss: Gadamer als eine alternative Horizontverschmelzung von ‚beiden Heideggern‘

5.1 Gadamers gesamte Heidegger-Rezeption und das Problem ihrer inneren Konsistenz

Bei der ontologischen Wende der Hermeneutik geht es um die Themen Sein, Verstehen und Sprache. Daher lässt sie sich methodologisch jeweils aus drei Perspektiven betrachten, nämlich: aus der ontologischen, der erkenntnistheoretischen und der sprachphilosophischen Perspektive. Diese ontologische Wende selbst geht aber von einem bestimmten theoretischen Standpunkt aus, der Sein, Verstehen und Sprache phänomenologisch miteinander verbindet und auf ihrer ontologischen Einheit besteht. Man kann sogar sagen, dass es sich hier um die Ontologie überhaupt handelt, die die Seinsweisen von Ding, Mensch und Sprache aufzuklären versucht. Daher darf sich die Untersuchung dieser Wende nicht einseitig nur mit einem der drei Themen auseinandersetzen. Dennoch wurde die hinter der ontologischen Wende liegende Sprachanschauung bisher oft missverstanden oder sogar leicht übersehen. Deswegen haben wir sie zuerst konzentriert bearbeitet – wenngleich wir selbstverständlich nicht umhin konnten, die beiden anderen Perspektiven nebenbei auch zu erwähnen. (siehe Kap. 2) Durch die Kenntnisnahme jener Sprachanschauung haben wir eine geeignete Basis für die weitere Betrachtung der ontologischen Wende gewonnen, welche deren Vorstufe zugleich geschichtlich und systematisch analysiert. Das heißt: Die Gedanken des frühen Heidegger und des späten Heidegger werden aus der Sicht der Geschichte der Hermeneutik erörtert, damit wir sehen können, inwiefern sie Einfluss auf die ontologische Wende der Hermeneutik ausgeübt haben. (siehe Kap. 3 und 4) Das Ergebnis, das wir bei der Erörterung der ‚beiden Heidegger‘ erzielt haben, lässt sich nach den genannten drei Perspektiven kurz wie folgt zusammenfassen:

Der frühe Heidegger inspirierte bekanntlich Gadamer zu seinem eigenen Weg. Die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem und die ontische Differenz zwischen Dasein, Zuhandensein und Vorhandensein übernimmt Gadamer ohne Vorbehalt. Er folgt auch der formalen Strukturanalyse des Daseins, um die Existenzialien des Daseins bzw. das Verstehen und die Rede als Sprungbrett zur philosophischen Hermeneutik zu verwenden. Aber die Heideggersche Auffassung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit berührt er gar nicht. Dass diese beiden Seinsweisen des Daseins – nämlich das eigentliche Selbst und das uneigentliche

Man-Selbst – ihm gleichgültig scheinen, ist ein Anzeichen dafür, dass Gadamer die Einstellung des frühen Heidegger zum Sein des Menschen zwar in weiten Teilen, aber nicht in toto übernimmt. Jedenfalls ist Gadamer mit ihm darin einig, dass nur das Dasein das Sein des Seienden verstehen und das Verständnis zur Sprache bringen kann. Gadamers Philosophie trägt darüber hinaus gemeinsame erkenntnistheoretische Merkmale (z. B.: die Geworfenheit des Vorverständnisses, der Vorrang des praktischen Verstehens und der hermeneutischen Zirkel zwischen Verstehen und Auslegung), welche eine Art semantischen Holismus ausbilden. Jedoch ist das Ganze des geworfenen Verstandenen bei Gadamer modifizierbar und ausdehnbar, während es beim frühen (und auch beim späten) Heidegger unerschütterlich ein und dasselbe bleibt. Zuletzt übernimmt Gadamer vom frühen Heidegger den Vorrang der Rede vor der Aussage und vertritt damit auch die praktische Wende der Sprachtheorie. Da er aber nicht vom eigentlichen und uneigentlichen Dasein redet, spielen das Gerede und der Ruf des Gewissens in seiner Hermeneutik auch keine Rolle.

Gadamer begibt sich auf den hermeneutischen Weg mit dem frühen Heidegger und schlägt auch die Fragerichtung des späten Heidegger weiter ein, wie er selbst zugibt. Das mysteriöse Andenken des Seins jedoch, dem der späte Heidegger sich widmet, berücksichtigt er nicht. Gadamer interessiert sich eher für das Sein des Seienden bzw. des Daseins, als für das Sein als solches – ganz im Gegenteil zu Heidegger. Prinzipiell verändert der späte Heidegger seine ontologische Auffassung wenig und spezieller die Ontologie des Daseins. Er entzieht nun dem Dasein das aktive entwerfende Verstehen, damit das Dasein das Sein frei erscheinen lassen kann. Dabei verliert das Dasein nicht nur sein Selbstsein, sondern auch seine Individualität – es ist ein rein unpersönliches Da für die Erschließung des Seins. Gadamer hingegen beharrt auf der formalen Strukturanalyse des Daseins und betont zudem die Individualität des Daseins, um die Verschiedenheit des Verstehens in den Geisteswissenschaften zu bestätigen. Trotz dieses Unterschieds geht seine philosophische Aufgabe, mit Hilfe der Heideggerschen Wahrheitstheorie die hermeneutischen Erfahrungen in den Geisteswissenschaften zu rechtfertigen, immer noch konform mit dem späten Heidegger auf dem Weg der Anti-Subjektphilosophie. Denn dafür verwenden die beiden Philosophen gleichermaßen die Erfahrung der Sprache (einschließlich der Erfahrung der Kunst) als entscheidenden Beweis und behaupten: Schließlich ist es nicht das Subjekt, auch nicht das Dasein selbst, sondern die Sprache, die das Seinsverständnis des Daseins möglich macht. Damit gelangen sie zu der Überzeugung, dass Sein, Sprache und Verstehen ontologisch eins werden – eine Überzeugung, die die Subjektphilosophie gerne als ‚Idealismus der

Sprachlichkeit‘ oder sogar ‚Sprachidealismus‘ missdeutet.¹ Auch wenn Gadamer und Heidegger zwar eindeutig demselben Feldzug gegen die Subjektphilosophie zugeordnet werden, so ist es uns aber doch klar, dass sich die beiden voneinander durch ihre Sprachanschauungen unterscheiden, obgleich sie sich auch einig in der Universalität der Sprachlichkeit sind. Gadamer stellt fest, dass der Mensch allein mit Hilfe des Gespräches der alltäglichen Sprache die Problematik der Sprache der Metaphysik, die die Seinsvergessenheit verursacht, lösen kann. Dagegen ist der späte Heidegger der Meinung, dass der Mensch schließlich nur jenseits des menschlichen Sprechens, also in der lautlosen Sage, Zuflucht vor der nicht völlig überwindbaren Sprache der Metaphysik suchen kann. Hinter diesem feinen Unterschied versteckt sich noch ein wichtiges, aber kaum wahrnehmbares Merkmal, das zur scharfen Abgrenzung zwischen den beiden Philosophen beitragen kann. Der späte Heidegger vernachlässigt hier die Individualität des menschlichen Verstehens überhaupt, so dass dieses nun – rigoros unter der Perspektive der Hermeneutik betrachtet – nicht mehr in seiner Sprachanschauung enthalten ist. Das heißt: Seine Sprachanschauung stellt vielmehr nur die Einheit von Sein und Sprache dar, aber nicht die Einheit von Sein, Sprache und Verstehen. Die ‚Dreieinigkeit‘ kann man folglich nur in der Sprachanschauung Gadamers finden. Damit die beiden Sprachanschauungen nicht miteinander verwechselt werden, haben wir ihnen bereits verschiedene Namen gegeben: Die sprachphilosophische These des späten Heidegger wurde als ‚Sprachontologie‘ bezeichnet, und die Gadamers als ‚Phänomenologie der Sprachlichkeit‘. (siehe §§ 2.2.1 und 2.2.3)

Es liegt klar auf der Hand, dass Gadamer sich sowohl die Gedanken des frühen Heidegger als auch die des späten Heidegger nur teilweise aneignet. Durch sein langfristiges Gespräch mit den ‚beiden Heideggern‘ verschmelzen die jeweils übernommenen Gedanken in ihm und werden eins. Wenn wir aber tiefer blicken, ist diese Horizontverschmelzung eigentlich nicht ganz selbstverständlich. Denn das, was Gadamer insgesamt übernommen und zusammengesetzt hat, muss in Heideggers Augen in einen inneren Konflikt geraten, sonst wäre Heideggers „Kehre“ völlig unnötig. Selbst wenn es bei Gadamer ohne Widerspruch erscheint, wie kann es als Einheit statt als Flickwerk gesehen werden? Diese Frage der inneren Konsistenz von Gadamers gesamter Heidegger-Rezeption trifft den entscheidenden Moment, in dem die ontologische Wende der Hermeneutik völlig abgeschlossen ist, und ihre Erörterung ist daher für die geschichtlich-systematische Untersuchung dieser Wende zweifellos wichtig.

¹ Eine solche Fehlinterpretation entsteht grundsätzlich aus der Missachtung der ontologischen Differenz. Sie betrachtet das Sein als Seiendes in der Ideenwelt – sei es ‚wirkliches‘ oder ideales – und die Sprache als Instrument zur Bezeichnung jenes Seienden. Zur Diskussion dieser Fehlinterpretation siehe §§ 2.2.1 und 2.2.2.

Wir sprachen bisher von ‚zwei Heideggern‘, weil es wirklich Unterschiede zwischen dem frühen und dem späten Heidegger gibt. Ein wesentlicher Unterschied, wie gesagt (§ 4.3.1), liegt in der Bestimmung des Menschen. Der späte Heidegger ist davon überzeugt, dass seine frühere Bestimmung des Menschen und sein endgültiges Ziel, das sich lichtend-verbergende Sein zu erschließen, nicht zusammenpassen. Trotz dieses Unterschiedes betrachtet Heidegger sich immer noch als derselbe. (Vgl. § 4.1.1) Wenn wir auch mit seinen Augen die ‚beiden Heidegger‘ als ein und denselben betrachten, können wir seine Denkveränderung als eine organische Entwicklung der Theorie verstehen. Es ist wie der Heranwachsprozess eines Kindes, in dem es aufgrund seiner wesentlichen Bedürfnisse zwar einige Eigenschaften verliert und einige andere dazu bekommt, aber seine persönliche Identität immer dieselbe bleibt. Alle Eigenschaften sind für es lebenswichtig, und können dennoch nicht zugleich zusammengesetzt werden. So verhält es sich auch mit Heideggers Uminterpretation des Wesens des Menschen, wobei seine Theorie einen organischen Wuchs des Horizonts erfährt. Darum gibt es hier keinen Konflikt, wenn wir innerhalb des Denkweges Martin Heideggers über die Horizontverschmelzung von ‚beiden Heideggern‘ reden.

Bei Gadamer ist der Fall jedoch anders. Er will die ‚beiden Heidegger‘ zusammenfügen und zu einer Einheit verschmelzen. Dadurch begegnet er einer zwiefältigen Anfechtung bezüglich seines Denkentwurfs. Erstens wird ihm eine denkinhaltliche Inkonsistenz vorgeworfen. Sein Gedanke berührt gewiss nicht die existenziale Analyse des eigentlichen Daseins, das der späte Heidegger besonders als metaphysischen Rest betrachtet. Trotzdem bedeutet es für Heidegger immer noch „einen Rückfall in die von ihm überschrittene Denkdimension“ – genauer, „die transzendentalphilosophische Selbstauffassung von *Sein und Zeit*“ –, wenn Gadamer auf der formalen Analyse des Daseins beharrt und dazu den Begriff des „wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins“ einführt. (Vgl. GW2: 10f.) Dies ist also der Vorwurf, dass Gadamer inkonsequent mit einem subjektphilosophischen Motiv den Weg zum späten Heidegger gangbar machen wollte. Zweitens geht es um eine sprachgebräuchliche Inkonsistenz, die zweifelsohne mit der ersten Inkonsistenz eng verbunden ist. Das heißt: Gadamer verwendet in seinem Denkentwurf die traditionelle Begriffssprache der Philosophie weiter, so dass er die Herrschaft der Begriffe der Metaphysik überhaupt nicht überwinden kann. (Vgl. GW2: 11) Gadamers Widerlegung des ersten Vorwurfes lautet: Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist „mehr Sein als Bewußtsein“. (Vgl. GW2: 11) Damit behauptet er, dass sein Menschenbild gar nicht auf dem metaphysischen Begriff des Bewusstseins basiert. Auf den zweiten Vorwurf antwortet Gadamer, dass „die Sprache der Philosophie, auch wenn sie noch so schwere Traditionslasten trägt, [...] vielmehr immer wieder eine

Verflüssigung aller sprachlichen Angebote [versucht]‘. (GW2: 11f.) Er stellt also fest, dass auch die traditionelle Begriffssprache durch den Gebrauch in seinem eigenen Zusammenhang umdefiniert werden kann, so dass es ihm zum Ziel seines Denkturfes unnötig ist, die „Sprachgewalt“ Heideggers nachzuahmen oder dessen spätere „halbpoetische Sondersprache“ zu übernehmen. Mit solchen Aussagen bewährt Gadamer sich als konsistent. Ob seine Selbstverteidigung überzeugend ist, darf dann zumindest unter dem System seiner philosophischen Hermeneutik geprüft werden. Dafür müssen wir genauer erörtern, **wie** Gadamers Heidegger-Interpretation überhaupt möglich oder sogar haltbar ist. Analysiert wird zuerst die Art und Weise, wie Gadamer Heidegger interpretiert (§ 5.2), und dann der Schlüsselbegriff, durch den Gadamer die ‚zwei Heidegger‘ miteinander verknüpft (§ 5.3).

5.2 Gadamers Methode des philosophiegeschichtlichen Gesprächs: die phänomenologische Interpretation

Wenn wir danach fragen, **wie** Gadamer Heidegger angemessen interpretiert, treten wir zunächst seinem Gedanken über das Gespräch mit der Geschichte der Philosophie näher. Denn seine Heidegger-Interpretation als ein Gespräch mit Heideggers Gedanken gilt auch als ein Beispiel seines philosophischen Gesprächs mit eminenten bzw. klassischen Philosophen. Daher suchen wir eben seine allgemeine Methode des philosophiegeschichtlichen Gesprächs.

Wie schon gesagt (§ 2.2.2), stellt Gadamer fest, dass das zu Verstehende bei der Lektüre des überlieferten Textes vor allem nicht die persönliche Absicht des Verfassers, sondern die darin gemeinte **gemeinsame Sache** ist. Dabei ist es auch klar, dass das Verstehen zugleich ein anwendendes Auslegen und daher immer ein individuelles Verstehen ist. Daraus lässt sich folgern, dass jedes Verstehen ein **anderes**, und zugleich ein **auf ein besseres Verständnis der gemeinsamen Sache zielendes** Verstehen ist, indem es sich im hermeneutischen Zirkel von Verstehen und Auslegen bewegt. Da Gadamer unter solchen allgemeinen Grundbedingungen des Verstehens Heideggers Werk liest, ist es kein Wunder, dass er es in gewissem Maße inhaltlich anders als Heidegger selbst versteht. Inwiefern kann Gadamer dennoch sagen, dass seine Heidegger-Interpretation noch treu bleibt? Insofern er immer auf die gemeinsame Sache selbst zurückgeht, d. i. indem er dem Motto der Phänomenologie ‚Zu den Sachen selbst‘ folgt. Diese Arbeitsweise der Interpretation heißt also phänomenologisch.

Gadamer verwandte die Methode der **phänomenologischen Interpretation** ziemlich früh. Er gab seiner 1931 veröffentlichten Habilitationsschrift *Platos*

dialektische Ethik den Untertitel *Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. – Diese Namensgebung ist gewiss eine Lehrlingsnachahmung seines Lehrers Heidegger, dessen legendärer „Natorp-Bericht“, den Gadamer inzwischen in Besitz hatte, als Einleitung zum geplanten Buch *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* geschrieben wurde.² Als Gadamer sich 1989 an sein Erstlingswerk erinnerte, erläuterte er die Bedeutung der „phänomenologischen Interpretation“ als „Beschreibung der Phänomene selbst, die dann erst und von da aus den begrifflichen Ausdruck sucht, den die Phänomene im platonischen Denken gefunden haben“ (GW7: 124). Um diese Methode der Textinterpretation genau zu begreifen, streifen wir am besten zunächst kurz Heideggers Vorstellung.

Laut dem „Natorp-Bericht“ soll alle Auslegung in der Forschung der Geschichte der Philosophie die „verstehende Aneignung des Vergangenen“ sein, so dass die Auslegung „nicht nur nicht wider den Sinn historischen Erkennens“ ist, sondern auch die „Vergangenheit überhaupt zum Sprechen“ bringt. (Vgl. PIA: 8f.) Diese „so bekümmerte Aneignung der Geschichte“ trägt zwei Merkmale: (1) Sie ist ein radikales Verstehen eines vergangenen Vorbilds „für eine Gegenwart“, „das heißt nicht lediglich zur konstatierenden Kenntnis nehmen, sondern das Verstandene im Sinne der eigensten Situation und für diese ursprünglich *wiederholen*“. (2) Diese Aneignung bedeutet zugleich nicht die „Übernahme von Theoremen, Sätzen, Grundbegriffen und Prinzipien“, sondern sie „wird von Grund aus die Vorbilder in die schärfste Kritik stellen und zu einer möglichen fruchtbaren Gegnerschaft ausbilden.“ (Vgl. PIA: 11) Beim zweiten Merkmal geht es um die „destruktive Auseinandersetzung“ mit der Geschichte der Philosophie, nämlich die **Destruktion**. (Vgl. PIA: 34f.) Das erste Merkmal entfaltet Heidegger später gründlich im fünften Kapitel von *Sein und Zeit* – „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“ – und bezeichnet es als **Wiederholung**. „Die Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins“, indem sie diese Möglichkeiten **erwidert**, aber nicht einfach das „Vergangene“ wiederbringt oder die Gegenwart an das „Überholte“ zurückbindet. (Vgl. SuZ: 385f.) Mit dem Begriff „Wiederholung“ schafft Heidegger die ontologische Grundlage für die Methodologie der Geisteswissenschaften, die er nur als abgeleitete Form der Hermeneutik ansieht. (Vgl. § 3.2.3) Bemerkenswerterweise wird das Zusammenspiel von Wiederholung und Destruktion nun in *Sein und Zeit* nicht mehr betont. Augenscheinlich teilt sich die Methode der phänomenologischen Interpretation hier in zwei Richtungen, so dass ein überlieferter Text in der jeweiligen Richtung getrennt gelesen und daher unterschiedlich verstanden werden kann.

² Zum „Natorp-Bericht“ vergleiche die Fußnote 6 im Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit.

Wie verhält er sich dann bei Gadamer? Er behauptet, dass er in *Platos dialektische Ethik* „die neue gelernte Kunst phänomenologischer Beschreibung auf einen Plato-Dialog“ anwendet (GW5: 159). Sicher ist das Beschriebene nicht das Phänomen, auf das man unmittelbar schaut, sondern das durch Text vermittelte Phänomen. Es ist aber auch nicht das im Text wortwörtlich Gesagte. Daher ist eine solche Kunst, genauer gesagt, die phänomenologische **Interpretation**. Im Vorwort zur ersten Auflage des Buches wird Gadamers Aufgabe deutlich, nämlich „die *Sachen selbst*, von denen bei Plato die Rede ist, neu in den Blick zu bringen, um durch ihre begriffliche Explikation den Horizont des platonischen Philosophierens zur Abzeichnung zu bringen“, kurzum „ein *sachlich belebtes* Plato-Verständnis [...] bereitzustellen“ (Vgl. GW5: 158; Hervorh. W.-D. T.). Er versucht also, Platon so zu beleben, wie sein Lehrer damals Aristoteles „zu uns in unserer Gegenwart wahrhaft“ sprechen ließ (Gadamer, 2002: 77). Dazu sagt Gadamer in Heideggerschem Ton provozierend: „Je näher diese Interpretationen an dem Plato-Text haften, desto ferner sind sie von ihrer Aufgabe, den Weg zu diesem Text zu bahnen. Je ferner sie dagegen von der platonischen Sprach- und Denkwelt sind, desto näher glauben sie ihrer Aufgabe zu kommen.“ (GW5: 158) Mit anderen Worten stellt Gadamer die Forderung, dass das sachliche Verständnis dem wortgetreuen Textverständnis gegenüber den Vorrang haben soll. Selbst dann handelt Gadamer eigentlich nicht so radikal wie Heidegger, dem oft Vorwürfe wegen dessen gewaltigen Interpretationen gemacht werden. Gadamer ist immerhin Philosoph und dabei Philologe, und gibt sich Mühe, in seiner Platon-Studie „an Konvergenz zwischen Phänomendeskription und Textinterpretation noch immer standzuhalten“ (GW5: 162). Der Konvergenzpunkt besteht in dem Gelingen, „den *Gang des Fragens*, den der Dialog darstellt, als Fragender nachzugehen und die *Richtung* zu bezeichnen, in die Platon nur weist, ohne sie zu gehen.“ (GW5: 11f.; Hervorh. W.-D. T.) Genau in diesem Punkt erfährt man die sogenannte **sachliche Belebung**, die Gadamer für den Kern der angemessenen Interpretationsmethode hält.

Gadamers Methode der phänomenologischen Interpretation entspricht ohne Zweifel den erwähnten drei Grundbedingungen des Verstehens, nämlich: (1) auf die gemeinsame Sache beziehend, (2) anders als das Verstehen des Autors und (3) auf ein besseres Verständnis zielend. Nun können wir aufgrund der obigen Analyse weiter erkennen, dass der Ausdruck „sachliche Belebung“ nichts anderes als eine Umschreibung der Heideggerschen „Wiederholung“ ist. Zudem spielt die Destruktion bei Gadamer im Vergleich zu Heideggers Vorstellung der phänomenologischen Interpretation keine nachdrückliche Rolle. Denn die sachliche Belebung erschließt zwar im Vergleich zum zuvor Verstandenen mehr Wissen über die Sache selbst, und hält daher nicht unverändert an dem Verstandenen fest. Aber es scheint für sie

zugleich unnötig zu sein, das Falsche in jenem Verstandenen deutlich abzubauen. Wichtiger für Gadamer ist, sich das neue Erschlossene anzueignen. Hier können wir sehen, dass Gadamers Denktendenz sich von früh an schon gewissermaßen von Heidegger unterschied, auch wenn er damals sehr dessen revolutionärem Denkanstoß unterworfen war.³

Soweit die Methode der phänomenologischen Interpretation, mit der Gadamer nicht nur Platon, sondern auch Heidegger u. a. liest. Nun können wir nachvollziehen, wie Gadamer die Horizontverschmelzung von ‚beiden Heideggern‘ – methodologisch betrachtet – vornehmen kann. Indem er der gemeinsamen Sache in der von Heidegger gezeigten Fragerichtung nachgeht und die Sache selbst sprechen lässt, **wiederholt** Gadamer sozusagen eine andere Möglichkeit, die Heidegger auch gehabt hätte, im Gegensatz zu derjenigen, die Heidegger selbst für sich einschlägt. Diese Interpretationsmethode legt die Sache schließlich nach deren eigener Natur aus. Die hier gemeinte Sache ist das Wesen des Daseins. Gadamer möchte eine alternative Möglichkeit des Seins des Daseins erschließen, die das Seinsverständnis doch zugänglich machen kann, was der späte Heidegger hingegen für unmöglich hält.

5.3 Die φρόνησις als katalytischer Begriff für die Gadammersche Horizontverschmelzung der ‚beiden Heidegger‘

Die alternative Möglichkeit, die Gadamer bei seiner phänomenologischen Interpretation zu Heidegger sucht, führt zugleich zu einer alternativen Horizontverschmelzung der ‚beiden Heidegger‘. Um dies zu begreifen, müssen wir neben der Interpretationsmethode noch weiter auf den Inhalt des sachlichen Verständnisses eingehen. Die Auseinandersetzung mit dem sachlich belebten Heidegger-Verständnis Gadamers darf hier vereinfacht auf den Begriff „φρόνησις (praktisches Wissen)“ beschränkt werden. Dafür gibt es zwei Gründe. (1) Philosophiegeschichtlich betrachtet ist das Werden des Denkens Gadamers nicht nur zusammen mit dem Begriff φρόνησις unter dem Einfluss der Aristoteles-Interpretation des frühen Heidegger entstanden, sondern auch aufgrund seiner eigenen Interpretation der φρόνησις klar vom Denken des späten Heidegger abgewichen. (2) Systematisch betrachtet gilt die φρόνησις als Schlüssel zu Gadamers Erklärung des Wesens des Verstehens und daher des Seins des Daseins. Hinter Gadamers Interpretation der φρόνησις versteckt sich demnach seine konkrete Konzeption, die ‚beiden Heidegger‘ in eine Einheit zu bringen.

³ Dass Gadamer beim Interpretieren tendenziell die Möglichkeiten der verstandenen Sachen eher wiederholt, statt die zuvor in deren Verständnis gelegte Verstellung und Verdunklung abzubauen, kann hier auch als ein zusätzlicher Beweis für die Verschiedenheit zwischen Gadamer und dem frühen Heidegger gelten. (Vgl. §. 3.5)

Bevor wir darauf eingehen, ist eine vorbereitende Kurzerklärung der φρόνησις in Aristoteles' Kontext nötig.

Die φρόνησις ist laut dem 6. Buch der *Nikomachischen Ethik* eine der folgenden fünf Wege zur Wahrheit (ἀλήθεια): τέχνη (Technik, Kunst), ἐπιστήμη (Erkenntnis, Wissenschaft), φρόνησις (Klugheit, praktisches Wissen), σοφία (Weisheit) und νοῦς (Geist, Intellekt). (NE: 1139b15ff.) Diese fünf Wege werden von Aristoteles als Vernunftvermögen bezeichnet und in zwei Gruppen geteilt. Die eine ist „auf Wissen beruhend“ und hat das **unveränderliche** Seiende als ihren Gegenstand, während die andere „auf Überlegung beruhend“ ist und das **veränderliche** Seiende als ihren Gegenstand sieht. (NE: 1139a3ff.) Die erste Gruppe können wir **theoretische Vernunft** nennen, zu der ἐπιστήμη, νοῦς und σοφία zählen. Die ἐπιστήμη ist ein lehr- und lernbares Vermögen und geht nach der Beweislogik vor, um durch Aussagen die Gewissheit zu schaffen; der νοῦς ist ein intuitives Vermögen, das die unbestreitbaren Prinzipien als Ausgangspunkt für das Beweisbare der ἐπιστήμη erfassen kann; die σοφία ist die höchste und daher vollkommenste Form (Tugend) der theoretischen Vernunft, weil sie ἐπιστήμη und νοῦς umfasst. (NE: 1139b21ff., 1140b31-1141a20) Die zweite Gruppe des Vernunftvermögens heißt dann **praktische Vernunft** und schließt τέχνη und φρόνησις ein. Die τέχνη ist ein Handwerkswissen, ein hervorbringendes Können, das der ‚Mittel-Zweck-Überlegung‘ zufolge nach außen auf etwas Gutes abzielt, und ihr Gelingen beruht vor allem auf dem Zufall. (NE: 1140a1ff.) Die φρόνησις ist ebenfalls ein Können im Sinne von ‚sich auf etwas verstehen‘. Dennoch hat sie ihr Ziel in sich selbst, weil sie überlegt, „was das gute Leben im ganzen angeht“, und dies dabei immer durch das gute Handeln in sich selbst vollendet. (NE: 1140a24-1140b7) Die φρόνησις als Überlegen ist Mit-Sich-Beraten, indem es „uns das Gute erreichen läßt“, indem es „auf das Nützliche und auf den rechten Zweck gerichtet ist, und auf die rechte Weise und in der rechten Zeit zustande kommt“. (NE: 1142b12-29) Die φρόνησις ist folglich die Tugend der praktischen Vernunft. Zwei weitere Gründe dafür sind: (i) Ein freiwillig gemachter Fehler in der φρόνησις ist schlimmer als ein unfreiwillig gemachter; dagegen gilt ein solcher Fehler in der τέχνη als ein vorzüglicheres Verhalten. (ii) Die φρόνησις ist mehr als τέχνη, weil die letztere vergesslich ist und die erstere nicht. (NE: 1140b21ff.)

Traditionell wird die σοφία in der Geschichte der Philosophie als vorrangig vor der φρόνησις vorgestellt. Denn die σοφία als Tugend der theoretischen Vernunft, wie sie Aristoteles beschreibt, kann das unveränderliche, nutzlose Seiende (z. B. Sternhimmel) erfassen, und daher als „am ehrwürdigsten“ gesehen werden; dagegen beschäftigt sich die φρόνησις als Tugend der praktischen Vernunft nur mit dem, was veränderlich und „gut für den Menschen“ ist. (NE: 1141a20ff.) Merklich basiert diese

Auffassung des Vernunftvermögens auf der traditionellen Einstellung der Metaphysik, dass das Unveränderliche besser als das Veränderliche ist – eine Einstellung, die Heidegger seit seiner Frühzeit überwinden will.

Es ist bekannt, dass Heidegger der ontologischen Differenz zufolge den Sinn des Seins als Zeitlichkeit versteht. Das Sein ist also in Bewegtheit und nicht unveränderlich. Dadurch wertet Heidegger jene traditionelle Einstellung zum Seienden um, d. h.: Das Veränderliche ist ursprünglicher und daher besser als das Unveränderliche. Dementsprechend könnte man vermuten, dass der frühe Heidegger das Verhältnis der *φρόνησις* zur *σοφία* auch umstellen und seine *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* als den ersten Versuch dazu ansehen sollte. Jedoch war er damals noch nicht radikal genug, um so weit zu gehen.⁴ Er sieht dort *φρόνησις* und *σοφία* als zwei Grundweisen der Seinsverwahrung, die jeweils verschiedene Seinsregionen betreffen: Die *σοφία* wird als „hinsehendes Verstehen“ verstanden und bringt das Seiende, das notwendig und immer so ist, in Verwahrung, während die *φρόνησις* als das „fürsorgend-besprechende Sichumsehen“ ein anderes Seiendes erfasst, das auch anders sein kann und „immer nur in der konkreten Bezogenheit auf den Augenblick“ ist. (Vgl. PIA: 45, 53, 56) Heideggers erster Versuch rehabilitiert die *φρόνησις* nur in gewissem Maße, weil hier ein hierarchischer Umschwung nur schwer wahrnehmbar ist. Trotzdem bedeutet dieser Versuch schon einen großen Schritt für ihn, wenn wir die folgenden Nachwirkungen seiner Interpretation zu Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* schließlich in *Sein und Zeit* sehen – was Heidegger aber in diesem Buch merkwürdigerweise nicht im geringsten erwähnt.

(1) Die ontische Differenz – die unterschiedlichen Seinsweisen von Zuhandensein, Vorhandensein und Dasein – aus *Sein und Zeit* lässt sich dank der Analyse Volpis mit drei unterschiedlichen Formen des Wissend-seins des Menschen aus der *Nikomachischen Ethik* zusammenstellen. (Vgl. Volpi, 2003: 31f.) Jede Wissensform entspricht einer Seinsweise des Seienden: Die *σοφία* inklusive der *ἐπιστήμη* begreift das Vorhandensein, die *τέχνη* stellt das Zuhandensein her, und die *φρόνησις* begegnet dem Dasein.

(2) Heidegger führt den Begriff „Sorge“ erstmals in seiner Interpretation von Aristoteles ein, um das Wesen des menschlichen Daseins als Ganzes, das er hier „faktisches Leben“ nennt, zu erklären. (Vgl. PIA: 14ff., 30, 53f.) Die drei genannten Formen des Wissend-seins werden demgemäß als drei Sorgeweisen angesehen, in denen der Mensch jeweils mit verschiedenen Arten des Seienden umgeht, nämlich: die Neugier – die „Sorge des Hinsehens“ (PIA: 16) – auf das Vorhandensein, das

⁴ Wie Gadamer nachträglich bemerkt, steht in Heideggers „Natorp-Bericht“ vielmehr die *σοφία* als *φρόνησις* im Vordergrund. (Vgl. Gadamer, 2002: 81f.)

Besorgen für das Zuhandensein und die Fürsorge für das Dasein und das Mitdasein.

(3) Laut Heidegger hat die φρόνησις aber „eine Doppelung der Hinsicht“, in der nicht nur „das Seiende und sein Seinscharakter“, sondern auch „ein erstes Verständnis des Seinscharakters“ – kurzum „der Mensch und das Sein des Lebens“ – enthalten sind. (Vgl. PIA: 56) Im Licht dieser Doppelhinsicht führt Heidegger sozusagen einen Keim seiner Auffassung der Eigentlichkeit des Daseins von *Sein und Zeit* ein, indem er die φρόνησις noch weiter radikal als **Gewissen** interpretiert.⁵ Mit anderen Worten gestaltet Heidegger die aristotelische φρόνησις, die auf sich selbst abzielt, auf Überlegung beruht und auf eine konkrete Situation zutrifft, zu dem Gewissen um, das das Dasein aus dem Man-Selbst abrufft, die eigenste Entscheidung verlangt, und einen kairologischen Augenblick betrifft.

Es liegt auf der Hand, dass Heideggers Interpretation der φρόνησις als Gewissen stark von dem Text Aristoteles' abweicht. Genauer betrachtet ist seine Auffassung des Gewissens in drei Grundzügen davon abweichend. (i) Das Gewissen ist nur ein Monolog im Dasein zwischen dem Man-Selbst und dem eigentlichen Selbst, so dass es eigentlich der φρόνησις das Verhältnis zu Anderen und daher das Phänomen des ἔθους (Sitte, Brauch) entzieht.⁶ (ii) Im Gewissen wird das Urteilsvermögen auf die existenzphilosophische Entweder-Oder-Entscheidung beschränkt⁷, und schließt daher aus sich die reflektierende Urteilskraft der φρόνησις aus, die das Allgemeine und das Einzelne vermittelt. (iii) Das Gewissen ist zwar wie die φρόνησις je schon geworfen, aber bleibt zuerst und zumeist im Verborgenen und kommt nur unerwartet wieder. Daher wird die Zeiterfahrung im Gewissen als kairologische Schicksalszeit verstanden, und nicht als alltäglicher rechter Zeitpunkt, in dem die φρόνησις verwandt wird. Da Heidegger durch die Gewissen-Auffassung eigentlich bereits seine eigene Theorie der ‚praktischen Vernunft‘ bildet, ist es dann kein Wunder, dass er in *Sein und Zeit* über diese phänomenologische Aristoteles-Interpretation nicht einmal redet. Trotzdem ist dabei nicht zu verkennen, dass Heidegger jetzt die ‚praktische

⁵ Nach Gadammers Erzählung hat Heidegger 1923 in seinem Seminar über die *Nikomachische Ethik* den Begriff „φρόνησις“ durch die Aussage erklärt: „Das ist das Gewissen!“ (Vgl. GW3: 199f.) Diese Anekdote zu der radikalen φρόνησις-Interpretation Heideggers kann man auch mit seiner Vorlesung *Platon: Sophistes* im Wintersemester 1924/25 bestätigen. Dort sagt er: „Die φρόνησις ist nichts anderes als das in Bewegung gesetzte *Gewissen*, das eine Handlung durchsichtig macht.“ (GA 19: 56; Hervorh. W.-D. T.)

⁶ Smith stellt recht fest, dass dem frühen Heidegger die gemeinschaftliche Dimension der φρόνησις fehlt, weil er das Element der Öffentlichkeit in βουλευέσθαι (Überlegen) nicht übernimmt. (Vgl. Smith, 2003: 171ff.) Stolzenberg argumentiert dahin gehend, dass Heidegger mit dem Modell der Eigentlichkeit der Existenz die φρόνησις interpretiert und daher das Phänomen des ἔθους aus der φρόνησις ausblendet. (Vgl. Stolzenberg, 2005: 141ff.)

⁷ Nach der Analyse Smiths steht hinter Heideggers φρόνησις-Interpretation die Kierkegaardsche Entscheidung von Entweder-Oder. (Vgl. Smith, 2003: 174f.)

Vernunft‘ deutlich über die ‚theoretische Vernunft‘ stellt.⁸

Während die φρόνησις beim frühen Heidegger noch vorübergehend erwähnt bzw. angedeutet wird, verschwindet sie vollständig aus dem Werk des späten Heidegger. Diese Veränderung ist gut nachvollziehbar, wenn wir uns daran erinnern, dass der späte Heidegger auf die Begriffe des eigentlichen Selbst und des Gewissens wegen ihrer metaphysischen Prägung verzichtet. (siehe § 4.3.1) Jetzt bleibt ihm nur die Sorge ohne Gewissen (und damit auch ohne φρόνησις), und sie braucht unbedingt eine andere Form des Wissend-seins, um dadurch erläutert zu werden. So greift der späte Heidegger merkwürdigerweise zur τέχνη, obwohl diese nicht mehr in ihrem gewohnten Sinne – nämlich als handwerkliches Tun und Können – gemeint wird. Er kommt in seinem Vortrag *Die Frage nach der Technik* noch einmal auf das sechste Buch der *Nikomachischen Ethik* zurück und geht diesmal nur auf die τέχνη und die ἐπιστήμη ein. (VuA: 20f.) Er bringt τέχνη nachdrücklich in ihren ursprünglichen Sinn vor der Zeit Platons zurück und sagt: „Einstmals hieß τέχνη auch das Hervorbringen des Wahren in das Schöne. Τέχνη hieß auch die ποίησις der schönen Künste.“ (VuA: 42) Mit dieser Aussage unterscheidet Heidegger die τέχνη im ursprünglichen Sinne der *Kunst* von der im gewohnten Sinne der *Technik*. Aber diese ‚Kunst‘ bedeutet keineswegs das, was wir heute unter ästhetisch genossenem Künstlerischem verstehen und als Teil des Kulturschaffens ansehen. Die τέχνη als Kunst ist ποίησις (Her-vor-bringen). (Vgl. VuA: 21, 42) In dem Vortrag *Der Ursprung des Kunstwerks* bestimmt Heidegger das Wesen einer solchen Kunst als „das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden“, nämlich als das „Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen“. (Vgl. H: 25, 59) Da das Geschehenlassen eben das Sichtsagenlassen ist, setzt Heidegger diese Kunst auch mit der **Dichtung** gleich. (Vgl. H, 59) Das heißt: Die τέχνη bringt das Sein in der Sprache hervor – wobei die Sprache im ursprünglichen Sinne des λόγος, nämlich λέγειν (Sammlung) verstanden wird. Der späte Heidegger schafft also in der τέχνη Ersatz für die φρόνησις dergestalt, dass er die ‚ursprüngliche Kunst‘ an Stelle des Gewissens treten lässt. Dabei entlässt er den Menschen aus seinem individuell situierten Verstehen und daher auch aus seinem praktischen Vernunftvermögen. Schließlich schlägt der späte Heidegger anhand jener Ersetzung der φρόνησις durch τέχνη ganz radikal einen Weg jenseits der Unterscheidung von der theoretischen und praktischen Vernunft ein, um das lichtend-verbergende Sein in der Sprache zu erreichen. Zusammen mit dieser radikal-zurückführenden Uminterpretation von τέχνη und λόγος wird die Sorge ohne Gewissen als das gelassene Wachsein verstanden. Der Mensch ist demnach unfähig, von sich aus das Sein zu erfassen, sondern er kann nur allein auf den kommenden Ruf

⁸ Diese praktische Wende der Vernunft stellt sich vor allem bei Heideggers Verstehens- und Sprachtheorie dar. (siehe §§ 3.3.2 und 3.3.3)

des Seins warten. Daraus kann man auch ersehen, dass der späte Heidegger trotz aller Veränderung seiner Auffassung des Vernunftvermögens immer noch auf dem kairologischen Charakter des Gewissens beharrt.

Nachdem wir Heideggers Auseinandersetzung mit dem Begriff der φρόνησις analysiert haben, wenden wir uns als nächstes Gadammers φρόνησις-Interpretation zu.

Im Gegensatz zu Heidegger, der in den von ihm selbst veröffentlichten Schriften eigentlich niemals buchstäblich über die φρόνησις redet, lässt Gadamer sie in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* eine große Rolle spielen. Er nimmt bekanntlich in dem Kapitel *Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles* die φρόνησις als Vorbild des hermeneutischen Verstehens, um seine Hinzufügung des Begriffs „Anwendung“ zu „Heideggers Aufdeckung der Vorstruktur des Verstehens“ und dem „hermeneutischen Zirkel zwischen Verstehen und Auslegung“ vollständig zu erklären. Dadurch vollbringt Gadamer auch seine philosophische Hermeneutik als praktische Philosophie.

Gadammers Verständnis der φρόνησις lässt sich nicht nur auf den „Natorp-Bericht“, sondern vielmehr auf seine Teilnahme an Heideggers Seminar über das 6. Buch der *Nikomachischen Ethik* im Sommersemester 1923 in Freiburg zurückführen. Im Vergleich zum „Natorp-Bericht“, der „dieses 6. Buch nicht im einzelnen behandelt“ und hauptsächlich „seine eigene Forschung am Aristoteles“ darstellt, ist dieses „erste Aristoteles-Seminar“ für Gadamer sehr wichtig. Denn es ist nicht nur seine „entscheidende Begegnung mit der phänomenologischen Denkkraft Heideggers“, sondern auch „vor allem eine Einführung in die fundamentale Bedeutung der Phronesis“. (Vgl. Gadamer, 2002: 80f.) Seitdem steht der Begriff „φρόνησις“ als Basis des Denkens Gadammers immer im Vordergrund. Wir können sogar sagen, dass die vier ineinander verwobenen „humanistischen Leitbegriffe“ von **Bildung**, **sensus communis** (gemeinschaftlicher Sinn), **Urteilkraft** und **Geschmack**, mit denen Gadamer am Anfang von *Wahrheit und Methode* die Geisteswissenschaft im Gegensatz zur Naturwissenschaft charakterisiert (Vgl. GW1: 9-47), auf den Begriff der φρόνησις zurückgeführt werden können. Denn „Bildung“ ist die „Erhebung über sich selbst zur Allgemeinheit“, d. h. die „Emporbildung zur Humanität“, (Vgl. GW1: 15f., 22) und hat ihr Ziel in sich selbst genauso wie φρόνησις. „Sensus communis“ ist „ein Sinn für das Rechte und das gemeine Wohl, der in allen Menschen lebt“ und „durch die Gemeinsamkeit des Lebens erworben“ wird. (Vgl. GW1: 28) Er ist wie φρόνησις mit einem „ethischen Motiv“ auf die konkrete Situation „in ihrer unendlichen Varietät“ gerichtet und fordert die „konkrete Allgemeinheit“. (Vgl. GW1: 26f.) Die „Urteilkraft“ subsumiert „ein Besonderes unter ein Allgemeines“ in einer logisch unbeweisbaren Weise, so dass sie

„nicht im allgemeinen gelehrt, sondern nur von Fall zu Fall geübt werden“ kann. (Vgl. GW1: 36) Diese unlehrbare Fähigkeit, das Besondere richtig zu subsumieren und das Allgemeine richtig anzuwenden, besteht genau in der φρόνησις. Zuletzt ist „Geschmack“ eine nicht logisch demonstrierbare Erkenntnisweise zur „Vergeistigung der Animalität“ und daher eine Darstellung der konkreten Allgemeinheit – und zwar als „das Moment der gesellschaftlichen Verallgemeinerung“ (GW2: 41f.) –, wobei der gute Geschmack „das ideale normative Element“ hat, das als ein Ganzes nur **gemeint**, aber nicht **gegeben** werden kann. Der Mensch, der φρόνησις hat, hat dementsprechend auch den guten Geschmack. Diese vier humanistischen Leitbegriffe verweisen zusammen auf einen wichtigen Aspekt der φρόνησις – den Begriff „ἔθος“. Das ἔθος ist nach Aristoteles die gemeinschaftliche Gewohnheit, aus der die ethische Tugend in uns entsteht. (NE: 1103a14ff.) Also ist der Vollzug der ethischen Tugend ein Zusammenspiel von φρόνησις und ἔθος. Das ἔθος gibt der φρόνησις ihre anfänglichen Gegenstände und Denkrichtungen, und die φρόνησις bemüht sich, dem ἔθος bei seiner Regelmäßigkeit (der konkreten Allgemeinheit) in guten Verhaltensweisen behilflich zu sein. Gadamer kommt dann durch die Zusammengehörigkeit von φρόνησις und ἔθος zu der Überzeugung, dass „die Anwendung nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens ist, sondern es von vornherein und im ganzen mitbestimmt“ (GW1: 329).

Wie schon gezeigt, beinhaltet das Gewissen bei Heidegger kein Phänomen des ἔθος. Dies entspricht Gadamers Bemerkung zur φρόνησις-Analyse Heideggers aus dem „Natorp-Bericht“. Gadamer stellt zuerst fest, dass Heidegger den Begriff „ἔθος“ dort aufgrund eines „Übergewichts des ontologischen Interesses“ „überhaupt kaum eigens erwähnt“. (Gadamer, 2002: 85) Dann weist er einen weiteren Grund auf, dass ἔθος als **Gewöhnung** nach Heideggers Analyse des faktischen Lebens nur zu der „Verfallensgeneigtheit des Lebens“ gehört und daher „weniger in der *Erhellung* des Daseins, als in seiner *Verstellung und Verdunkelung*“ erscheint. (Vgl. Gadamer, 2002: 85; Hervorh. W.-D. T.) Mit den Worten aus *Sein und Zeit* ausgedrückt, liegt das ἔθος also im Bereich des Geredes des Man, während die φρόνησις in den Bereich des Gewissens gehört, weil nur sie die sich sorgende Erschließung ist. Genau deswegen ist es kein Wunder, dass hier nicht von dem ἔθος die Rede ist. Trotz seiner begeisterten Rezeption der Heideggerschen φρόνησις-Interpretation konzipiert Gadamer eigentlich sehr früh seine Meinung gegen diese radikale Trennung von ἔθος und φρόνησις. In der 1930 zum 50. Geburtstag Paul Friedländers geschriebenen, aber erst 1985 veröffentlichten Abhandlung *Praktisches Wissen* bezeichnet er diese Trennung als „die analytische Trennung der φρόνησις von den ethischen Tugenden“ und sieht sie als „einen bloßen Schein“. (Vgl. GW5: 246f.) Zudem

kritisiert Gadamer sie deutlich im Hinblick auf Heideggers Auffassung:

„Konnte es scheinen, als zielte die aufregende Frage des Sokrates auf diejenige Gestalt des Bewußtseins, die wir das moralische Bewußtsein nennen, auf die *Vereinzelung des Selbstbewußtseins in die angstvolle Wachheit des Gewissens, des Schuldbewußtseins und der Selbstverantwortung*, so lehrt die aristotelische Analyse der dianoetischen und ethischen Tugenden: Es ist die *unaufgelöste Wirklichkeit des sittlichen Gemeingeistes*, was dem griechischen Selbstbewußtsein seine Umgrenzung gibt. Das Bewußtsein im Bereich menschlicher Sittlichkeit ist für den Griechen nicht ein spezifisch moralisches Bewußtsein, nicht ein Bewußtsein von der Unwirklichkeit des Gesollten und der Wirklichkeit der Unmoralität. *Es ist nicht die unendliche Angst des Gewissens, sondern lebt in der beruhigenden Gewißheit verständlich vor ihm stehender menschlicher Gestalt*. Das ist das ‚Schöne‘. Dessen konkrete Erfüllung ist es allein, die es sich zur wachsamem Aufgabe setzt. In solcher wachsamem Erfüllung der schönen Gestalt liegt das Wesen des Moralischen darin, das sich als die wachsame Sorge vor dem ‚Schaden‘ darstellt, als den sich der Bruch von Recht und Sitte versteht.“ (GW5: 248; Hervorh. W.-D. T.)

Nimmt man diese Aussagen Gadamers als seine damalige Rezeption des frühen Heidegger unter die Lupe, dann sind sie zweifelsohne das erste und entscheidende Zeichen für Gadamers Abweichung vom frühen Heidegger. Die Wirkung dieser Abweichung kann man schließlich in *Wahrheit und Methode* klar sehen, wenn man sie mit dem aus Heideggers Aristoteles-Interpretation hervorgegangenen Ergebnis in *Sein und Zeit* vergleicht, das oben bereits zusammenfassend in drei Punkten festgestellt wurde. Gadamer übernimmt folglich davon nur zwei Punkte, nämlich: (1) Die Seinsweisen von Vorhandensein, Zuhandensein und Dasein entsprechen jeweils den Formen des Wissend-seins von ἐπιστήμη, τέχνη und φρόνησις. (2) Diese drei Formen des Wissend-seins sind verschiedene Weisen der Sorge, die als Ganzes das Wesen des Daseins charakterisiert. Er lehnt aber den dritten Punkt – die radikale Interpretation der φρόνησις als Gewissen – samt dessen impliziten Grundzügen ab, indem er das ἔθος an die Stelle des Gewissens setzt.

Wie Figal erläutert (Vgl. Figal, 1996: 37f.), sind Gadamers Überlegungen zur aristotelischen Ethik nicht nur „eine Modifikation der Heideggerschen Konzeption“, sondern sie führen auch zu „einer anderen Hermeneutik der Faktizität“, indem diese „in ein dialogisches Verhältnis“ gesetzt wird. Sie ist nun nicht mehr ein Monolog, in dem um Rat gerungen wird. Sie ist nun „das Gespräch von Leben und Lebensverstehen, von Faktizität und verstehender Antwort auf sie“. Dabei stellt Figal

fest, dass Gadammers Umdeutung der Hermeneutik der Faktizität dem späten Heidegger nicht zuwider laufen müsste, weil dieser auch „den Gedanken eines ‚Zusammengehörens‘ von Sein und Seinsauslegung“ in der Sprache entfaltet. Wir sehen in dieser Ähnlichkeit also unverkennbar eine Verbindung zwischen Gadamer und dem späten Heidegger. Die beiden rücken die Sprache in den Vordergrund ihrer Gedanken und halten die zur Sprache kommende Sache für wichtiger als die Intention des Sprechers. So gehen sie zwar auf das gleiche Ziel hin, aber von verschiedenen Bedingungen aus.

Der späte Heidegger greift den Begriff der τέχνη wieder auf, wobei er τέχνη mit λέγειν in ihrem jeweils ursprünglichen Sinne gleichsetzt. Die ursprüngliche τέχνη sammelt demgemäß das Seiende in der Lichtung, die die Sprache offenbart. Mit Heideggers Worten ist die Sprache das Haus des Seins. Damit der Mensch in diesem Haus wohnen kann, muss Heidegger aber, wie gesagt, die Unfähigkeit des Menschen in Kauf nehmen. Anhand des Rückgriffs auf die τέχνη kann Heidegger jetzt sogar von dem Begriff des ἔθους reden – gewiss erneut in dessen ursprünglichem Sinne. ἔθος wird umgedeutet als „Aufenthalt, Ort des Wohnens“, „den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt“. (W: 351) In dieser „Grundbedeutung“ des ἔθους stellt Heidegger auch die „ursprüngliche Ethik“ vor, die „den Aufenthalt des Menschen bedenkt“. (Vgl. W: 353) Ganz egal, was eine solche Ethik eigentlich ist, sie ist sicher ohne φρόνησις und daher ohne Überlegen. Eine Ethik ohne Überlegen kann aber zur Katastrophe führen, besonders wenn man den Ruf des Seins einfach falsch hört. Denn sie hat keine Instanz für das menschliche Gute.

Gadamer bleibt hingegen immer bei der φρόνησις. Die φρόνησις als Mit-Sich-Beraten ist nicht nur ein Sich-wissen, sondern auch „ein Wissen vom Jeweiligen, das erst das sittliche Wissen vollendet“. (Vgl. GW1: 326f.) Sie versichert dabei den Menschen „der Fähigkeit des sittlichen Beurteilens“ und lässt nicht zu, dass er „von seinen Leidenschaften“ überwältigt wird und „die Führung über sich selbst“ verliert (Vgl. GW1: 327f.); Gadamer enthüllt in seiner Analyse der φρόνησις das Problem der Anwendung für die Forschung der Hermeneutik und versucht, mit dieser Erkenntnis das Wesentliche für das Verstehen des überlieferten ‚Textes‘ zu erörtern: „Der Interpret, der es mit einer Überlieferung zu tun hat, sucht sich dieselbe zu applizieren.“ (GW1: 329) Die Überlieferung wird dadurch weiterbestehen, so wie das ἔθος als Inbegriff aller gemeinschaftlichen Tatsächlichkeiten sich stets durch anwendende Übungen weiterbildet. Zudem „gibt es kein ‚Ethos‘ ohne ‚Logos‘“ (GW10: 239). Das ἔθος, das von der φρόνησις untrennbar ist, ist für Gadamer immer mit dem λόγος im Sinne der Rede verbunden, weil es allgemein durch sprachliche Vermittlung überliefert wird und auch wie die Sprache zum

gleichen Geltungsbereich der Gemeinsamkeit gehört. (Vgl. Gadamer, 1983: 16f.) Da es hier um das Praktische geht, wird das in der Sprache vermittelte Seiende demgemäß nicht als Vorhandensein vorgestellt. Durch das Anzeigen der Zusammengehörigkeit von ἔθος und λόγος formt Gadamer aber zugleich das Mit-Sich-Beraten der φρόνησις in das „Miteinander-zu-Rate-Gehen“ (GW2: 315) um. Die Sprache ist ihrem Wesen nach das Gespräch. Somit bringt er nicht nur das Phänomen der Sprache in die Mitte des Verstehens, sondern er sieht es auch als die Mitte, die sowohl zwischen der Sache und dem Menschen, als auch zwischen den Menschen selbst liegt. „Es ist die *Mitte der Sprache*, von der aus sich unsere gesamte Welterfahrung und insbesondere die hermeneutische Erfahrung entfaltet.“ (GW1: 461) Die Erfahrung im Praktischen ist aber endlich – weil es um das Veränderliche geht und es auch nicht auf einmal begriffen wird – und so ist die Sprache die „Spur“ der „Endlichkeit unserer geschichtlichen Erfahrung“ (GW1: 461). In diesem Sinne ist die Sprache ‚das Asyl des Seins‘.

Φρόνησις, ἔθος und λόγος bilden bei Gadamer eine Einheit, genauso wie Verstehen, Sein und Sprache. Diese Kombination ermöglicht Gadamer, die ‚beiden Heidegger‘ zu verbinden. Er zeigt, dass die Einheit von Sein und Sprache auch von der φρόνησις ausgehend erreichbar ist – und zwar ohne die Gefahr, „aneu aretēs [ohne Tugend]“ zu sein (Vgl. GW1: 329).

5.4 Eine vollbrachte, aber noch nicht beendete Wende der Hermeneutik

Am Beispiel der phänomenologischen Interpretation zu Aristoteles haben wir erfahren, dass es auch für Gadamer möglich ist, die Horizonte von ‚beiden Heideggern‘ in einer vereinbaren Weise in eins zu verschmelzen. Das bei Gadamer entstandene Bild erscheint zwar anders als das, was Heidegger selbst über sich denkt. Aber es hat das Recht, auf eigenen Beinen zu stehen. Denn laut Gadamers Methode der phänomenologischen Interpretation ist die gemeinsame Sache im Text vor allem nach ihrer eigenen Natur auszulegen, um ein besseres Verständnis der Sache aufzubringen. Gadamer versucht also, Heidegger besser zu verstehen, als dieser sich selbst versteht.

Diese alternative Horizontverschmelzung von ‚beiden Heideggern‘ kommt sehr gut zur Geltung, wenn wir sie noch weiter unter der **Theorie der Theorienfamilie** (siehe § 1.1) betrachten. Das heißt: Wir können Gadamers modifizierende Verbindung des frühen und späten Heideggers ansehen als eine mögliche Verfeinerung der Theorie(n) Heideggers, als eine auf einen besseren Stand gebrachte Version seiner Theorie. Dafür braucht sich Gadamer nicht alle Thesen Heideggers anzueignen. Er

liest anhand der Methode der phänomenologischen Interpretation die hermeneutische Theorie Heideggers, indem er aus ihr die nötigen und sachgemäßen Kompositionen auswählt und diese nach seinem eigenen Motiv in einer neuen Konstellation systematisch zuordnet. Er versucht durch seine einleuchtende Artikulation der Heideggerschen Terminologie, das theoretische System Heideggers zu verfeinern und gleichzeitig noch in Heideggers Theorienfamilie zu bleiben. Trotzdem ist die Veränderung so systematisch, dass seine Version der Verfeinerung sich eher als die Verwandlung des Originals denn als dessen Ergänzung darstellt. Das Ergebnis ist die philosophische Hermeneutik, die weder zur **Hermeneutik der Faktizität** bzw. **Hermeneutik des Daseins** des frühen Heidegger noch zur **Hermetik** bzw. **Hermeneutik des Verdachts** des späten Heidegger zählt. Sie ist einfach eine andere Hermeneutik. Darüber hinaus wird sie ein neues Paradigma der Hermeneutik.

Mit seiner philosophischen Hermeneutik vollbringt Gadamer die ontologische Wende der Hermeneutik. Nachdem wir bisher die philosophischen Bedingungen dieser Wende analysiert haben (siehe besonders Kap. 2), können wir nun die Struktur der ontologischen Wende deutlich in folgenden sechs wesentlichen Momenten aufzeigen:

- (1) Das Verstehen ist die Seinsstruktur des Daseins als In-der-Welt-sein.
- (2) Das Verstehen ist zugleich die Auslegung und die Anwendung.
- (3) Jede verstehend-anwendende Auslegung geschieht nur mittels Sprache.
- (4) Das, was in die Sprache kommt, wird auch von der Sprache mitbestimmt.
- (5) Die Sprache ist kein vom Dasein frei verfügbares Werkzeug, sondern eine Welt, in der das Seiende erschlossen und verstanden werden kann.
- (6) Die Sprache ist die Zwischenwelt zwischen Verstehen und Seiendem und hat ihr Wesen nur im Sprechen der Menschen.

Diese sechs Momente können nicht alle zugleich bei einem der ‚beiden Heidegger‘ vorkommen. Beim frühen Heidegger treten vor allem Momente 1 bis 3 auf und zwar, ohne das Element der Anwendung völlig einzuschließen. Er bemerkt zwar bereits, dass die Sprache eine wichtige Rolle für das In-der-Welt-sein spielt. Aber seine damalige Analyse des Wesens der Sprache (siehe § 3.3.3) ist nicht radikal genug, um Momente 4 bis 6 zu entfalten. Beim späten Heidegger scheinen zwar alle Momente vorhanden zu sein, aber eigentlich treten vor allem Momente 4 bis 6 in Kraft, weil ihm nicht nur das Element der Anwendung, sondern auch das des daseinsmäßigen Verstehens fehlt. Das heißt: Der späte Heidegger schlägt den Weg der

Selbstlosigkeit ein und geht daher der Individualität des menschlichen Verstehens aus dem Wege. Aber die fehlende Individualität des Verstehens, die dem Element der Anwendung zugrunde liegt, ist eben eine notwendige Bedingung der Hermeneutik. Da keiner von ‚beiden Heideggern‘ zur gleichen Zeit die sechs Momente enthält, lässt sich die ontologische Wende der Hermeneutik selbstverständlich nicht von einem der ‚beiden Heidegger‘ vollenden.

Soweit gelang es uns, anhand einer methodischen Fragestellung die Struktur der ontologischen Wende der Hermeneutik ans Licht zu bringen. Durch den ausführlichen Vergleich mit der Philosophie Heideggers sind uns Gadammers Einstellungen zu Ontologie, Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie sowie das Verhältnis zwischen ihnen jetzt klargeworden, sodass sie in Hinsicht auf die Gestalt ihrer Konstellation auch stark von Heideggers System abweichen. Das theoretische System der philosophischen Hermeneutik, das Gadamer in *Wahrheit und Methode* vorstellt, aber nicht klar genug darstellt, bekommt jetzt eine strukturelle Aufklärung. Diese Aufklärung können wir als Verfeinerung der philosophischen Hermeneutik innerhalb ihres eigenen Systems ansehen, weil dieses Paradigma der Hermeneutik nun ersichtlich deutlicher artikuliert wird. Folglich gewinnen wir eine günstige Grundlage, um künftig zu untersuchen, wie und inwiefern sich das System des Paradigmas konsequent erweitern lässt.

Wenn die Rede von der Erweiterung eines theoretischen Systems ist, handelt es sich meistens um dessen Verfeinerung unter Konkurrenz. Konkurrenz findet immer statt, wo verschiedene Theorien zusammen existieren. Die Auseinandersetzung zwischen Konkurrenztheorien, die in Form des philosophischen Gespräches bzw. Streitgespräches geschieht, fördert jeweils ihre eigene Verfeinerung des Systems.

Bekanntlich begegnet Gadamer nach der Veröffentlichung von *Wahrheit und Methode* vielen Debatten. Solche Auseinandersetzungen mit juristischer Hermeneutik, Theorie der Literatur, Ideologiekritik, Dekonstruktion u.s.w. haben wir bereits als Anzeichen dafür begriffen, dass die philosophische Hermeneutik zwar als ein Paradigma gilt, aber noch in Paradigmenkonkurrenz gerät. (Siehe § 1.2.1) Jene Debatten führen daher Gadamer zur Weiterentwicklung und Verfeinerung seiner eigenen Theorie, und zwar vor allem in zwei Bereichen: die hermeneutische Praxis in der Literatur und die theoretischen Fragen hermeneutischer Art. (Vgl. GW2: 4) Daneben ist Gadamer auch bewusst, dass es in seiner hermeneutischen Theorie als Ganzem zumindest noch ein zu lösendes Konsistenzproblem gibt. In seiner „Selbstkritik“ gibt Gadamer 1985 – 25 Jahre nach der Veröffentlichung des *Wahrheit und Methode* – zu, dass es in dem Buch nicht ausreichend klar ist, wie der Begriff des Spiels mit dem „subjektivistischen Denkansatz“ zwar entgegengesetzt, aber im System

der philosophischen Hermeneutik zusammenstimmend begründet wird. (Vgl. GW2: 5) Es geht hier also um die Frage, wie im Spiel der Sprache das Dasein zum Subjekt, und umgekehrt das Subjekt zum Dasein werden kann. Dies gehört zum wichtigen Problem der Verfeinerung seiner Theorie. Denn nur wenn Gadamer das wechselseitige Verhältnis zwischen dem Dasein und dem Subjekt erklären kann, kann er überzeugend argumentieren, warum die philosophische Hermeneutik stärkere Erklärungskraft hat als die auf der Subjektphilosophie basierende Hermeneutik. Dieses Problem verschärft sich noch, wenn wir berücksichtigen, dass Gadamer die Macht des sprachlichen Konventionalismus, den die Subjektphilosophie als ihr linguistisches Paradigma annimmt, bisher nicht genug schwächen kann. (Siehe § 2.3.3) So ist es erforderlich, das System der philosophischen Hermeneutik bezüglich ihrer Sprachtheorie weiter zu verfeinern – was für den Nachfolger dieser Theorienfamilie eine große Herausforderung ist, die wahrscheinlich zu einer besseren Theorienversion der philosophischen Hermeneutik führen kann.

25 Jahre nachdem Gadamers Selbstkritik über *Wahrheit und Methode* geschrieben wurde, ist das Erfordernis der Verfeinerung des theoretischen Systems für die philosophische Hermeneutik stets vorhanden. Die ontologische Wende der Hermeneutik hat sich zwar in der philosophischen Hermeneutik bereits vollendet, aber deren Konkurrenz mit der traditionellen Hermeneutik ist eigentlich immer noch nicht beendet. Der Kampf des Paradigmenwechsels in der Geschichte der Hermeneutik setzt sich fort.

Literaturverzeichnis

- Aller, J. (1972). „Heidegger's Conception of Language in Being and Time“. In: *On Heidegger and Language* (pp. 33-62). Evanston: Northwestern University Press.
- Apel, K.-O. (1973). *Transformation der Philosophie. Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, H. (1998). „Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt“. In: *Antwort – Martin Heidegger im Gespräch* (S. 232-246). Günther Neske und Emil Kettering (Hrsg.). Tübingen: Neske.
- Aristoteles. (1958). *Kategorien / Lehre vom Satz*. Eugen Rolfes (Übers.). Hamburg: Felix Meiner.
- Aristoteles. (1991). *Die Nikomachische Ethik*. Olof Gigon (Übers.). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Aristoteles. (1998). *Nikomachische Ethik VI*. Hans-Georg Gadamer (Hrsg. und Übers.) Frankfurt am Main: Klostermann.
- Baumgartner, H. M. & Sass, H.-M. (1978). *Philosophie in Deutschland 1945-1975: Standpunkte, Entwicklungen, Literatur*. Meisenheim: Hain.
- Becker, O. (1962). „Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst“. In: *Philosophische Rundschau*, 10 (225-238).
- Benardete, S. (2002). *Socrates and Plato. The Dialectics of Eros*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell.
- Betti, E. (1954). „Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre: Ein hermeneutisches Manifest“. In: *Festschrift für Ernst Rabel*, Bd. 2 (S.79-168). Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Betti, E. (1972). *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen: Mohr.
- Biemel, W. (1996). *Martin Heidegger*. 13. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bleicher, J. (1980). *Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method*,

philosophy and critique. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Boedeker, E. C. JR. (2007). "Phenomenology". In: *A Companion to Heidegger* (pp. 156-172). Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall (Ed.). Malden / Oxford / Carlton: Blackwell.

Bubner, L. (1981). *Modern German Philosophy*. Eric Matthews (Trans.). Cambridge University Press.

Buchheim, T. (2004). *Meisterdenker: Aristoteles*. Wiesbaden: Panorama.

Buchheim, T. (2007). „Was interessiert Heidegger an der φύσις?“. In: Michael Steinmann (Hrsg.), *Heidegger und die Griechen* (S.141-163). Frankfurt am Main: Klostermann.

Buchheim, T. (2010). „Risse im Gefüge des Seyns – Heideggers Rezeption der Schellingschen Freiheitsschrift und die ‚metaphysische Notwendigkeit des Bösen‘“. In: Gunther Wenz (Hrsg.), *Das Böse und sein Grund. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften.

Caputo, J. D. (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press.

Caputo, J. D. (1987). *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Carman, T. (2000). "Must We Be Inauthentic?". In: *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1* (pp. 13-28). Mark A. Wrathall & Jeff Malpas (Ed.). Cambridge in Massachusetts / London: The MIT Press.

Carman, T. (2003). *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carman, T. (2006). „The Concept of Authenticity“. In: *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (pp. 229-239). Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall (Ed.). Malden / Oxford / Carlton: Blackwell.

Cerbone, D. R. (2006). *Understanding Phenomenology*. Chesham: Acumen.

Chang, T.-K. (1994). *Geschichte, Verstehen und Praxis: Eine Untersuchung zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadammers unter besonderer*

Berücksichtigung ihrer Annäherung an die Tradition der praktischen Philosophie. Marburg: Tectum Verlag.

Chen, R.-L. (2004). 科學理論版本的結構與發展 [*The Structure and Development of the scientific Theory Versions*]. Taipei: National Taiwan University Press.

Coltman, R. (1998). *The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue*. Albany: State University of New York Press.

Coreth, E. (1969). *Grundfragen der Hermeneutik: Ein philosophischer Beitrag*. Freiburg / Basel / Wien: Herder.

Demmerling, C. (2001). „Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25-38)“. In: *Martin Heidegger: Sein und Zeit* (S. 89-115). Thomas Rentsch (Hrsg.). Berlin: Akademie Verlag.

Di Cesare, D. (2002). „Sein und Sprache in der philosophischen Hermeneutik“. In: Günter Figal (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Bd. 1 (S. 21-38). Tübingen: Mohr Siebeck.

Di Cesare, D. (2009). *Gadamer – Ein philosophisches Porträt*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Dilthey, W. (1961). *Gesammelte Schriften, Bd. 7: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. 3. unveränderte Auflage. Stuttgart/Göttingen: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft / Vandenhoeck & Ruprecht.

Dostal, R. J. (1997). „Gadamer’s continuous challenge: Heidegger’s Plato interpretation“. In: Lewis Edwin Hahn (Ed.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer* (pp. 289-307). Illinois: Open Court.

Figal, G. (1996). *Der Sinn des Verstehens*. Stuttgart: Reclam.

Figal, G. (1999). *Martin Heidegger zur Einführung*. 3. verb. Aufl. Hamburg: Junius.

Figal, G. (2006). *Gegenständlichkeit: Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Figal, G. (2007). „Wahrheit und Methode zur Einführung“. In: Günter Figal (Hrsg.), *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode* (S. 1-7). Berlin: Akademie Verlag.

Frede, D. (2003). „Stichwort: Wahrheit – Vom aufdeckenden Erschließen zur Offenheit der Lichtung“. In: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch*:

- Leben – Werk – Wirkung* (S. 127-134). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Froment-Meurice, M. (1998). *That Is to Say: Heidegger's Poetics*. Jan Plug (Trans.).
Stranford, California: Stanford University Press.
- Gadamer, H.-G. (1983). *Lob der Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1984). „The Hermeneutics of Suspicion“, In: Gary Shapiro & Alan
Sica (Ed.), *Hermeneutics – Questions and Prospects* (pp. 54-65). Amherst:
The University of Massachusetts Press.
- Gadamer, H.-G. (1995). *Hermeneutik – Ästhetik – praktische Philosophie:
Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Carsten Dutt (Hrsg.). Heidelberg:
Universitätsverlag C. Winter.
- Gadamer, H.-G. (1997a). „Reflections on My Philosophical Journey“. In Lewis Edwin
Hahn (Ed), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (pp. 3-63). Chicago and
La Salle: Open Court Publishing.
- Gadamer, H.-G. (1997b). *Gadamer Lesebuch*. Jean Grondin (Hrsg.). Tübingen: Mohr
Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1998). „Einleitung“ und „Zusammenfassung“. In Aristoteles,
Nikomachische Ethik VI (S. 1-22). Hans-Georg Gadamer (Hrsg. und Übers.).
Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Gesammelte Werke*. (Abk.: GW) 10 Bände,
Taschenbuchausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck.
- GW1: Bd. 1, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen
Hermeneutik*.
- GW2: Bd. 2, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen*.
- GW3: Bd. 3, *Neuere Philosophie I*.
- GW4: Bd. 4, *Neuere Philosophie II*.
- GW5: Bd. 5, *Griechische Philosophie I*.
- GW6: Bd. 6, *Griechische Philosophie II*.
- GW7: Bd. 7, *Griechische Philosophie III*.
- GW8: Bd. 8, *Ästhetik und Poetik I*.
- GW9: Bd. 9, *Ästhetik und Poetik II*.

GW10: Bd. 10, *Hermeneutik im Rückblick*.

- Gadamer, H.-G. (2001). *Das Problem des historischen Bewußtseins*. Tobias Nikolaus Klass (Übers.). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (2002). „Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift“. In: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles* (S. 76-86). Günther Neumann (Hrsg.). Stuttgart: Reclam.
- Gadamer, H.-G. (2004). „Phänomenologie und Ontologie: Husserl, Heidegger“. In: Hans-Georg Gadamer (Hrsg.), *Philosophisches Lesebuch*, Band 3 (S. 304-307). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Gelven, M. (1970). *A Commentary on Heidegger's "Being and Time"*. New York: Harper & Row.
- Greisch, J. (1993). *Hermeneutik und Metaphysik: eine Problemgeschichte*. München: Fink.
- Grondin, J. (1994). *Hermeneutische Wahrheit? – Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*. 2. verbesserte Auflage. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag.
- Grondin, J. (1999). *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Grondin, J. (2001a). *Von Heidegger zur Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: WBG.
- Grondin, J. (2001b). *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. 2. Auflage. Darmstadt: WBG.
- Grondin, J. (2001c). „Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1-8)“. In: *Martin Heidegger: Sein und Zeit* (S. 1-27). Thomas Rentsch (Hrsg.). Berlin: Akademie Verlag.
- Grondin, J. (2002). „Gadamer's Basic Understanding of Understanding“. In Robert J. Dostal (Ed), *The Cambridge Companion of Gadamer* (pp. 36-51). New York: Cambridge University Press.
- Grondin, J. (2003). „Stichwort: Hermeneutik. Selbstausslegung und Seinsverstehen“. In: *Heidegger-Handbuch* (S. 47-51). Dieter Thomä (Hrsg.). Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.
- Grondin, J. (2004). „Die Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer“. In: *Ästhetik – Hermeneutik – Neurowissenschaften: Heidelberger Gadamer-Symposium des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* (S. 7-17). O. Breidbach und G. Orsi

- (Hrsg.). Münster: LIT-Verlag.
- Grondin, J. (2009). *Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Habermas, J. (1970a). *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1970b). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1971). „Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik“. In: *Hermeneutik und Ideologiekritik* (S. 120-159). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987). *Philosophische-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1999). „Hermeneutic and Analytic Philosophy. Two Complementary Versions of the Linguistic Turn?“. In: Anthony O’Hear (Ed.), *German Philosophy Since Kant* (pp. 413-441). Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (2004). *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1954). *Vorträge und Aufsätze*. (Abk.: VuA) Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. (1958). *Einführung in die Metaphysik*. (Abk.: EM) 2. Auflage. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1959). *Gelassenheit*. (Abk.: G) Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. Erster Band. (Abk.: N I) Pfulingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. (1963). *Holzwege*. (Abk.: H) 4. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1974). „Brief an W. J. Richardson“. In: William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (pp. VIII-XXIII). 3. Edition. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Heidegger, M. (1976). *Zur Sache des Denkens*. (Abk.: SdD) 2. Auflage. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1978). *Wegmarken*. (Abk.: W) 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *GA 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1985). *GA 12: Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988a). „Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser“. In: *Antwort – Martin Heidegger im Gespräch* (S. 21-28). Günther Neske und Emil Kettering (Hrsg.). Tübingen: Neske.
- Heidegger, M. (1988b). „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger“. In: *Antwort – Martin Heidegger im Gespräch* (S. 81-111). Günther Neske und Emil Kettering (Hrsg.). Tübingen: Neske.
- Heidegger, M. (1989). *GA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. St. Gallen: Erker-Verlag.
- Heidegger, M. (1992). *GA 19: Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. (Abk.: SuZ) 17. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1994). *GA 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *GA 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. (Abk.: EHD) 6. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *GA 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*. (Abk.: PIA) Günther Neumann (Hrsg.). Stuttgart: Reclam.
- Heidegger, M. (2003a). *GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2003b). *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Heinemann, F. (1963). *Existenzphilosophie lebendig oder Tot?*. 3. erweiterte Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Heiss, R. (1949). „Psychologismus, Psychologie und Hermeneutik“. In *Martin*

Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften (S. 22-36). Bern: A. Francke AG Verlag.

- Hennigfeld, J. (1982). *Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts: Grundpositionen und –probleme*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Henrichs, N. (1972). *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*. 2. Auflage. Düsseldorf: Philosophia Verlag.
- Herrmann, F.-W. v. (1981). *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, F.-W. v. (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins – Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“: Bd. 1, „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, F.-W. v. (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins – Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“: Bd. 2, „Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“ § 9 - § 27*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, F.-W. v. (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins – Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“: Bd. 3, „Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“ § 28 - § 44*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hirsch, E. D., Jr. (1967). *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Höffe, O. (1996). *Aristoteles*. München: Beck.
- How, A. (1995). *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*. Aldershot / Brookfield: Avebury.
- Hoy, D. C. (1978a). *The Critical Circle: Literature, History and Philosophical Hermeneutics*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Hoy, D. C. (1978b). „History, Historicity, and Historiography in *Being and Time*“. In Michael Murray (Ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* (pp. 329-353). New Haven & London: Yale University Press.
- Hoy, D. C. (1993). „Heidegger and the hermeneutic turn“. In: Charles B. Guignon (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (pp. 170-194). London: Press of the University of Cambridge.
- Humboldt, W. von. (1998). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*.

- Donatella Di Cesare (Hrsg.). Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh.
- Hyginus, G. J. (2008). *Fabulae – Sagen der Antike*. Ausgewählt und übersetzt von Franz Peter Waiblinger. 2. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Ineichen, H. (1991). *Philosophische Hermeneutik*. Freiburg und München: Karl Alber.
- Jahraus, O. (2004). *Martin Heidegger – Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- Jauss, H. R. (1969). *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. 2. Auflage. Konstanz: Konstanz Universitätsverlag.
- Jauss, H. R. (1997). *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Bd.1: Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung*. München: Wilhelm Fink.
- Joisten, K. (2009). *Philosophische Hermeneutik*. Berlin: Akademie Verlag.
- Jung, M. (2001). *Hermeneutik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Kisiel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- Kockelmans, J. J. (1972). „Language, Meaning and Ek-sistence“. In: *On Heidegger and Language* (pp. 3-32). Evanston: Northwestern University Press.
- Krämer, H. (2007). *Kritik der Hermeneutik: Interpretationsphilosophie und Realismus*. München: C.H. Beck.
- Kuhn, H. (1961). „Wahrheit und geschichtliches Verstehen: Bemerkungen zu H.-G. Gadammers philosophischer Hermeneutik“. In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 193, S. 376-389.
- Kuhn, T. S. (1984). *Was sind wissenschaftliche Revolutionen?*. 2. Auflage. Horst Dieter Rosacher (Übers.). München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- Kuhn, T. S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. 3. Edition. Chicago and London: The University of Chicago Press. Dt.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2. rev. Auflage, übersetzt von Hermann Vetter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- Kutschera, F. v. (2002a). *Platons Philosophie. Bd. 1: Die frühen Dialoge*. Paderborn: mentis.
- Kutschera, F. v. (2002b). *Platons Philosophie. Bd. 2: Die mittleren Dialoge*. Paderborn: mentis.
- Lafont, C. (1994). *Sprache und Welterschließung: Zur linguistischen Wende der*

- Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lafont, C. (1999). *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. José Medina (trans.). Cambridge, Massachusetts/London, England: The MIT Press.
- Lawn, C. (2006). *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*. Paperback edition. London: Continuum.
- Leiss, E. (2009). *Sprachphilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Luckner, A. (1997). *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“*. Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh.
- Luckner, A. (2001). „Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54-60)“. In: Thomas Rentsch (Hrsg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit* (S. 149-168). Berlin: Akademie Verlag.
- Luckner, A. (2005). *Klugheit*. Berlin / New York: de Gruyter.
- Madison, G. B. (1997). „Hermeneutics’ Claim to Universality“. In: Lewis Edwin Hahn (Ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (pp. 349-365). Chicago and La Salle: Open Court Publishing.
- Marten, R. (1982). „Martin Heidegger: Den Menschen deuten“. In: Ulrich Nassen (Hrsg.), *Klassiker der Hermeneutik* (S. 241-269). Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh.
- Marx, K. (1966). „Thesen ad Feuerbach“. In: Karl Marx, *Texte zu Methode und Praxis II, Pariser Manuskripte 1844*, Günther Hillmann (Hrsg.). München: Rowohlt.
- Matthias, J. (2001). *Hermeneutik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Mende, D. (2003). „Brief über den ›Humanismus‹. Zu den Metaphern der späten Seinsphilosophie“. In: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk - Wirkung* (S. 247-258). Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.
- Menke, C. (2003). „Stichwort: Subjekt. Zwischen Weltbemächtigung und Selbsterhaltung“. In: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk - Wirkung* (S. 258-267). Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.
- Müller, M. (1949). *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg: F. H. Kehrle Verlag.
- Nassen, U. (Hrsg.). (1982). *Klassiker der Hermeneutik*. Paderborn, München, Wien und Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Ohashi, R. (1975). *Ekstase und Gelassenheit: Erörterung zu Schelling und Heidegger*. München: Wilhelm Fink Verlag.

- Olafson, F. A. (1993). „The unity of Heidegger’s thought“. In: Charles B. Guignon (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (pp. 97-121). London: Press of the University of Cambridge.
- Opilik, K. (1993). *Transzendenz und Vereinzelung: zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers “Sein und Zeit”*. Freiburg / München: Alber.
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Platon. (1990a). *Ion*. In: Gunther Eigler (Hrsg.), Friedrich Schleiermacher (Übers.), *Werke in 8 Bänden*, Bd. 1 (S. 1-39). Darmstadt: WBG.
- Platon. (1990b). *Phaidros*. In: Gunther Eigler (Hrsg.), Friedrich Schleiermacher (Übers.), *Werke in 8 Bänden*, Bd. 5 (S. 1-193). Darmstadt: WBG.
- Platon. (1991). *Kratylos*. In: Karlheinz Hülser (Hrsg.), Friedrich Schleiermacher (Übers.), *Platon: Sämtliche Werke*, Bd. 3 (S.103-267). Frankfurt am Main/Leipzig: Insel.
- Pocai, R. (2001). „Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14-18)“. In: Thomas Rentsch (Hrsg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit* (S. 51-67). Berlin: Akademie Verlag.
- Pöggeler, O. (1972). „Einleitung“. In: Otto Pöggeler (Hrsg.), *Hermeneutische Philosophie* (S. 7-71). München: Nymphenburger.
- Pöggeler, O. (1983). *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg / München: Karl Alber.
- Pöggeler, O. (1984). *Die Frage nach der Kunst: Von Hegel zu Heidegger*. Freiburg / München: Karl Alber.
- Pöggeler, O. (1990). *Der Denkweg Martin Heideggers*. 3. Auflage. Pfullingen: Neske.
- Polt, R. (2003a). „»Einführung in die Metaphysik«. Eine Erkundung der *physis* und ihrer Entmachtung“. In: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* (S. 174-181). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Polt, R. (2003b). „»Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)«. Ein Sprung in die Wesung des Seyns“. In: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* (S. 184-194). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Rentsch, T. (2003a). *Heidegger und Wittgenstein: Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Rentsch, T. (2003b). „»Sein und Zeit«. Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit“. In: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* (S. 51-80). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Rese, F. (2007). „Phronesis als Modell der Hermeneutik. Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles (GW 1, 312-329)“. In: Günter Figal (Hrsg.), *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode* (S. 127-149). Berlin: Akademie Verlag.
- Richardson, W. J. (1963). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ricoeur, P. (1974). *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*. Johannes Rütsche (Übers.). München: Kösel-Verlag.
- Ricoeur, P. (1978). „The Task of Hermeneutics“. In: Michael Murray (Ed.), *Heidegger and modern philosophy* (pp. 141-160), David Pellauer (Trans.). New Haven and London: Yale University Press.
- Ries, W. (2009). *Hans-Georg Gadamer's »Wahrheit und Methode«*. Darmstadt: WBG.
- Robinson, J. M. (1965) „Die Hermeneutik seit Karl Barth“. In: James M. Robinson & John B. Cobb, jr. (Hrsg.), *Die neue Hermeneutik* (S. 13-108). Zürich / Stuttgart: Zwingli Verlag.
- Rombach, H. (1991). *Der kommende Gott: Hermetik – eine neue Weltsicht*. Freiburg: Rombach Verlag.
- Rorty, R. (1993). „Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language“. In: Charles B. Guignon (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (pp. 337-357). London: Press of the University of Cambridge.
- Rorty, R. (2001). „’Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache’ – Für Hans-Georg Gadamer zum 100. Geburtstag“. In: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“ – *Hommage an Hans-Georg Gadamer* (S. 30-49). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Saussure, F. de. (1967) *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*. Charles Bally und Albert Sechehaye (Hrsg.); Herman Lommel (Übers.). 2. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schleiermacher, F. D. E. (1993). *Hermeneutik und Kritik*. Hrsg: Marnfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schweppenhäuser, H. (1958). *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie*.

- Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Scott, C. E. (1999). „The Question of Ethics in Heidegger’s Account of Authenticity”. In: James Risser (Ed.), *Heidegger toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s* (pp. 211-224). Albany: State University of New York Press.
- Seiffert, H. (1992). *Einführung in die Hermeneutik*. Tübingen: Francke.
- Simon, J. (1981). *Sprachphilosophie*. Freiburg/München: Alber.
- Smith, P. C. (2003). „Phronêsis, the Individual, and the Community: Divergent Appropriations of Aristotle’s Ethical Discernment in Heidegger’s and Gadamer’s Hermeneutics”. In: Mirko Wischke & Michael Hofer (Hrsg.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer* (S. 169-185). Darmstadt: WBG
- Spahn, A. (2009). *Hermeneutik zwischen Rationalismus und Traditionalismus: Gadamer’s Wahrheitsbegriff vor dem Hintergrund zentraler Paradigmen der Hermeneutikgeschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Stachel, G. (1968). *Die neue Hermeneutik: Ein Überblick*. München: Kösel-Verlag.
- Stolzenberg, J. (2005). „Hermeneutik der praktischen Vernunft. Hans-Georg Gadamer interpretiert Martin Heideggers Aristoteles-Interpretation“. In: Günter Figal & Hans-Helmuth Gander (Hrsg.), *„Dimensionen des Hermeneutischen“ – Heidegger und Gadamer* (S. 133-152). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Szilasi, W. (1949). „Interpretation und Geschichte der Philosophie“. In: *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften* (S. 73-87). Bern: A. Francke AG Verlag.
- Taminiaux, J. (1999). „Heidegger on Values”. In: James Risser (Ed.), *Heidegger toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s* (pp. 225-239). Albany: State University of New York Press.
- Theunissen, M. (2001). „Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung“. In: *„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ – Hommage an Hans-Georg Gadamer* (S. 61-88). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thomä, D. (1990). *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach: Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thomä, D. (2003). „Stichwort: Kehre“. In: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* (S. 134-140). Stuttgart: J. B. Metzler.

- Tietz, U. (2000). *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*. 2. Aufl. Hamburg: Junius.
- Tsai, W.-D. (2007). „到底是誰的鞋？——論藝術與真理之關係：海德格、高達美、康德“ [Whose shoes actually? On the Relation between Art and Truth: Heidegger, Gadamer and Kant]. In: Pin-Hua Wang (Ed.), 文字行動 II: 2004-2007 世安美學論文獎作品集 [Collection of the S-AN Aesthetic Essay Award, Vol. 2: 2004-2007] (pp. 124-149). Taipei: S-An Cultural Foundation.
- Turk, H. (1982). „Wahrheit oder Methode? H.-G. Gadamers »Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik«“. In: Hendrik Birus (Hrsg.), *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer* (S.120-150). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- van Buren, J. (1999). „Translator’s Epilogue“. In: Martin Heidegger, *Ontology – The Hermeneutics of Facticity* (pp. 91-100). John van Buren (Trans.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Vattimo, G. (2002). „Gadamer and the Problem of Ontology“, trans. by Stefano Franchi. In: J. Malpas, U. Answald & J. Kertscher (Ed.), *Gadamer’s Century* (pp. 299-306). Cambridge, London: MIT Press.
- Vedder, B. (2000). *Was ist Hermeneutik? – Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*. Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer.
- Vietta, E. (1950). *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*. Stuttgart: Gurt E. Schwab.
- Volpi, F. (2003). „Die Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage“. In: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* (S. 26-37). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Volpi, F. (2007). „„Das ist das Gewissen!“ Heidegger interpretiert die Phronesis (Ethica Nicomachea VI, 5)“. In: Michael Steinmann (Hrsg.), *Heidegger und die Griechen* (S.165-180). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Vossenkuhl, W. (1995). *Ludwig Wittgenstein*. München: Beck.
- Vossenkuhl, W. (1998). „„Verstehen‘ verstehen – Über Analyse und Hermeneutik“. In: Bernulf Kanitscheider & Franz Josef Wetz (Hrsg.), *Hermeneutik und Naturalismus* (S. 168-193). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vossenkuhl, W. (2009). *Solipsismus und Sprachkritik: Beiträge zu Wittgenstein*. Berlin: Parerga.
- Weinsheimer, J. C. (1985). *Gadamer’s Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*.

New Haven and London: Yale University Press.

Wittgenstein, L. (1968). *Philosophische Untersuchungen*. G. E. M. Anscombe (Trans.). Bilingual version, reprinted from 3. Edition. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1972). *Tractatus Logico-Philosophicus*. D. F. Pears & B. F. McGuinness (Trans.). Bilingual version, reprinted from 2. Edition. Bungay, Suffolk: The Chaucer Press.

Wohlfart, G. (1996). "Martin Heidegger (1989-1976)". In: T. Borsche (Hrsg.), *Klassiker der Sprachphilosophie: Von Platon bis Noam Chomsky* (S.385-399). München: C. H. Beck.

Wolf, U. (2002). *Aristoteles' »Nikomachische Ethik«*. Darmstadt: WBG.

Wright, K. (1986). „Gadamer: The Speculative Structure of Language“. In: B. R. Wachterhauser (Ed.), *Hermeneutic and Modern Philosophy*. New York: State University of New York Press.