

Bettina Kremberg

Logik der Tropen

Tiefensprachliche Redemodi
im Denkweg
Martin Heideggers



ALBER THESEN



Bettina Kremberg

Logik der Tropen

ALBER THESEN 

Heideggers phänomenologischer Denkweg ist vor allem dadurch ausgezeichnet, dass er nach einem Ausweg und Neubeginn des Denkens auf ganzer Linie sucht. Er richtet sich gegen die Ideologie des Exakten und ein einseitiges Vorverständnis von begrifflichem Denken in der traditionellen Philosophie. Dabei versucht Heidegger, alle Register rhetorischer Darstellungsformen einzubeziehen. Die Autorin zeigt, wie die Primärtropen der Sprache ihre tiefensprachliche und präfigurierende Wirkung als logische Modi des Weltverstehens entfalten. Das ist nicht zu überschätzen, weil Tropen Grundtypen alternativer Welt- und Selbstverhältnisse artikulieren. Ihre Nichtbeachtung ist nämlich mit einem Verlust für die Philosophie verbunden. Die tropologische Neuinterpretation von Heideggers Denken überwindet zugleich den Spagat zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie.

Die Autorin:

Bettina Kremberg studierte Kulturwissenschaften, Philosophie, Kunstgeschichte und Geschichte an den Universitäten in Leipzig und Berlin. Sie lehrt seit 2000 Philosophie in Leipzig und war mehrere Jahre wissenschaftliche Mitarbeiterin am Pädagogischen Institut in Chemnitz, Fach Philosophie. 2003–2008 war sie Promotionsstipendiatin der Hans Böckler Stiftung. Seit 2012 arbeitet sie beim Mitteldeutschen Rundfunk MDR. Seit 2011 moderiert sie die »Gespräche über Wissenschaft« im Rahmen des Thomasius Club Leipzig.

Bettina Kremberg

Logik der Tropen

Tiefensprachliche Redemodi
im Denkweg Martin Heideggers

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Alber-*Reihe* Thesen

Band 63

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für
Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein und der
Hans Böckler Stiftung.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg/München 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48772-3
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81772-8

Danksagung

Hiermit möchte ich allen herzlich danken, die mir auf dem langen Weg der Recherche, Diskussion der Thematik und dem Überwinden von Stolpersteinen während der Zeit des Verfassens der Arbeit behilflich waren!

Der Hans Böckler Stiftung möchte ich darüber hinaus danken, dass sie mir ein Promotionsstipendium gewährte.

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	17

Teil I: Heidegger und die Rhetorik

1. Philosophie und Rhetorik	32
1.1. Die Verleumdung der Rhetorik durch die Philosophie . . .	34
1.2. Der Auszug der Rhetorik aus der Philosophie	39
1.3. Die Wiederkehr der Rhetorik in die Philosophie	45
2. Kritik an der sprachbezogenen Heideggerforschung . . .	52
2.1. Der Verdacht des ideologischen Sprachgebrauchs	52
2.2. Der Verdacht der Sprachhypostasierung	57
2.3. Der Verdacht des Begriffsrealismus	61
2.4. Der Verdacht des Bedeutungsholismus	62
2.5. Der Verdacht der Entgegenständlichung der Sprache	64
3. Heideggers Auffassung von λόγος als Rede	77
3.1. Heideggers partielle Aufnahme der aristotelischen Rhetorik	78
3.2. Heideggers partielle Abgrenzung gegenüber der aristotelischen Rhetorik	87
4. Zusammenfassung: Die Dialektik von Logik und Rhetorik	96

Teil II: Logik, Tropik und Rhetorik

5.	Tropen als philosophisches Methodenproblem	107
5.1.	Die Tropen der Rhetorik	113
5.2.	Tropen und rhetorische Figuren	116
5.3.	Nicht-Tropen	118
5.4.	Primärtropen und Sekundärtropen	119
6.	Tropentheorien	121
6.1.	Oberflächensprachliche Tropentheorien	122
6.1.1.	Kritik an der Substitutionstheorie der Tropen	145
6.2.	Tiefensprachliche Tropentheorien	161
6.2.1.	Giambattista Vicos ›poetische Logik‹	167
6.2.2.	Hayden Whites ›narrative Logik‹	173
7.	Zusammenfassung: Die Primärtropen als metaphilosophische Denkmodelle	208

Teil III: Die Logik der Tropen

8.	Heideggers frühes Denken im Redemodus der Metapher	229
8.1.	Methodenprobleme	244
8.2.	Phänomenologie	260
8.3.	Wissenschaftsideologie	274
8.4.	Ontologie und Metaphysik	287
8.5.	Metaphysikkritik	299
9.	Heideggers existenziales Denken im Redemodus der Metonymie	308
9.1.	Kategorien und Existenzialien	310
9.2.	Uneigentliche Weisen der Existenz	327
9.3.	Eigentliche Weisen der Existenz	346

9.4. Uneigentliche Weisen der Zeitlichkeit	367
9.5. Eigentliche Weisen der Zeitlichkeit	406
10. Heideggers Denken der ›Kehre‹ im Redemodus der Synekdoche	426
10.1. Seinsvergessenheit	432
10.2. Seinsverlorenheit	442
10.3. Metaphysik und Nihilismus	475
10.4. Nihilismus und Humanität	504
10.5. Technik und Kunst	537
11. Heideggers Seins-Denken im Redemodus der Ironie . . .	565
11.1. Sprache und Denken	570
11.2. Seinsdenken und Sprechen	590
11.3. Dichten und Denken	611
12. Zusammenfassung: Logik der Tropen bei Heidegger . . .	648
Literaturverzeichnis	659

Vorwort

von Pirmin Stekeler-Weithofer

Wer immer sich für die Philosophie Martin Heideggers in ihrer Gesamtheit interessiert – und nur so bleibt diese weit über das Interesse des politischen Feuilleton für die NS-Verstrickungen eines deutschen Professors hinaus bedeutsam –, wird um die Frage nicht herumkommen, worin denn die ›Kehre‹ besteht, welche vom Hauptwerk *Sein und Zeit* zum ›späten Heidegger‹ führt. Dass dessen Texte für Normalleser unverdaulich sind, ist nicht sehr verwunderlich. Es ist schon schwer zu verstehen, warum es so bedeutsam ist, »Sein« als Zeitwort zu lesen. Wir finden hier nun eine Antwort, welche Hayden Whites ›tiefensprachliche‹ Differenzierung zwischen verschiedenen ›Tropen‹ als figurativen Redemodi und, allgemeiner, verschiedenen ›Plots‹ gleich in mehreren Stufen auf Heideggers Werk anwendet. Dabei sind mit Vico vornehmlich die vier Fundamentalfiguren der Metapher, Metonymie, Synekdoche und Ironie zu betrachten und die – wenn auch etwas dezisionistisch – diesen zugeordneten Archetypen der Plot-Strukturen Romanze, Komödie, Tragödie und Satire. Denn die narrative Strukturierung der Darstellung von Heideggers philosophischer Entwicklung ist selbst in gewissem Sinn insgesamt romantisch, d. h. eine große Metapher.

Sie ordnet der Frühphase die Darstellungsformen der Metapher, den Plot der Romanze mit ihrer ›Taktik‹ der anarchischen Auflehnung gegen ein herrschendes (philosophisches) Weltbild zu.

Es folgt die Phase der Metonymie, der Komödie, in welcher, wie Hegel so schön schreibt, der Schauspieler als individuelle Person die Maske auch mal ablegt und sie – und damit sich selbst – selbstbewusst und partiell schon ironisch kommentiert. Dabei ist die Komödie seit der Antike latent konservativ – gerade weil sie nur auf gegebene Grundstrukturen reflektiert, so wie Heidegger in *Sein und Zeit* auf die existenzialen Präsuppositionen des Daseins, auf die Sorge und das In-der-Welt-sein, auf das Mitsein oder das Sein-zum-Tode als

dem bewussten Vorlaufen in eine für jeden von uns höchst endliche Zukunft des Daseins.

Als dritte Phase wird die Tragödie der Kehre erkannt, als Radikalisierung der Abkehr von einer Liste bloß kategorienartig, metonymisch skizzierten Existenzialien einerseits, einer relativen Anerkennung des Programms der tätig-willentlichen Selbstfindung und Selbstbestimmung andererseits – auf der Ebene des Einzelindividuums ebenso wie der eines Volkes wie dem der Deutschen. Die Auseinandersetzung mit Nietzsche steht dabei für den Abschied von der Illusion eines Triumphs des Willens und ein »*incipit tragoedia*«, nämlich gerade auch die des deutschen Volkes, nicht bloß aufgrund seines biologischen Rassismus, sondern noch weit mehr wegen der Verwandlung des ganzen Volkes in »Angestellte des Gestells« (Norbert Bolz). Dieses ist am Ende die gesamte Staatsmaschinerie, die sich nur in ideologischen Illusionen von dem staatsmonopolistischen Industrialismus Stalins und einer monokapitalistischen Gesellschaft des Westens unterscheidet. Dabei ist die leitende Figur dieser tragischen Zeit die Synekdoche, der Hinweis auf das Allgemeine und Ganze über prototypische Redeformen – so wie schon in *Sein und Zeit* die *Sorge* für das Gesamt unserer Bezugnahmen auf unsere Zukunft steht – und für den Vollzug dieser Art von Selbstbeziehung und Selbstbestimmung.

Die vierte und letzte Phase ist durch den notwendig dialogischen Sprech- und Hörmodus der Ironie bestimmt und führt zu einer am Ende vielleicht überraschenden, aber doch vielleicht zutiefst erhellenden Lektüre der späten Texte Heideggers zum Geviert von Erde und Mensch, Himmel und Götter, nämlich in gewissem Sinn als Satire, deren »Gesamttaktik« die eines *Liberalismus*, einer großen *Gelassenheit*, ist.

Man mag dieser Konstruktion vorwerfen, sie sei leicht erkünstelt, konstruiert, und folge der selbst schon allzu beliebigen Zusammenstellung und Schematisierung Hayden Whites allzu unkritisch. Doch der Vorwurf ist mehrfach ungerecht, zumal hier in der Tat in mehrfacher Weise Neuland betreten wurde: Erstens wird die Bedeutung figurativer Redeformen für eine ernstzunehmende analytische Sprachphilosophie auf absolut überzeugende Weise vorgeführt, und das sogar so, dass der spekulative Überschuss in der Darstellungsform Hayden Whites wenigstens in Umrissen verständlich und plausibel wird. Zweitens werden diese Einsichten auf die Entwicklung der Sprachform in der Darstellung Heideggers angewandt und zugleich

auf seine Einsichten in die Formen der Sprache und das Verhältnis einer Sprachentwicklung durch Dichter und einer Sprachkommentierung durch zunächst vorphilosophische, dann metaphysische und danach metaphysikkritische und postphilosophische Denker. Wir sehen eine Vierteilung der Sprachen der Philosophie in die metaphorische Sprache der Vorsokratik, die metonymische Sprache bei Platon, Aristoteles und in der klassischen Metaphysik, gefolgt von der Sprache der Synekdoche in der Metaphysikkritik Kants, Hegels und dem mittleren Heidegger und schließlich von der postphilosophischen Ironie des späten Heideggers oder dann auch des ihn eher unbewusst kopierenden Rorty. Damit erkennen wir noch einmal die zumindest mnemotechnisch ausgesprochen hilfreiche Leistung der hier vorgeschlagenen Ordnung.

Um diese Ordnungsleistung sachlich etwas tiefer zu verstehen, ist zu beachten, dass die *Analogie* sozusagen die Mitte zwischen Metapher und Metonymie darstellt. Das sieht man am besten in der metaphorischen Darstellung des Psychischen durch »göttliche« Einge-bungen wie bei Homer – wie sie bei Euripides und Platon in bewusste *Analogien* verwandelt werden: Bei Euripides klingt alles Göttliche so, als wirke es als *deus ex machina*, was aber nur heißt, dass das Allegorische und das Metaphorische der Darstellungsform dem Autor klar bewusst ist. Platon analysiert die Verfassung der Stadt schon leicht ironisch-distanziert, mit der Verfassung der Seele, sodass wir gewisse Struktur analogien erkennen können.

Die metaphorische Darstellung führt so zu einer analogisch-strukturellen, relationalen (Pseudo-)Erklärung in Modellen der folgenden Form: Die Seele wird zu einer Bewegkraft, Lebenskraft. Der Götterspruch wird zum Willen. Der Wille, der bei Nietzsche noch Wille zur Macht war, wird bei Heidegger zu Sorge und Selbstsorge. Es werden sozusagen Teilmomente eines Ganzen der Prozesse des Werdens und Seins füreinander ersetzt. Das Ding, auch der Leib, wird zur Ursache, der Grund wird zum Motiv etc., so wie im Empirismus und einer ihm verwandten Phänomenologie das Wollen zu Begehren, dem bloß animalischen *appetitus* wird. Noch in Kants transzendentaler Kategorienanalyse und Heideggers Existenzialhermeneutik werden allgemeine Formen so strukturell *pars pro toto* dargestellt, sozusagen in der Form einer »syntaktischen Metonymie«, analog zu H. J. Schneiders syntaktischen Metaphern, mit all den Gefahren dieser Darstellungsform. Während einfache Prädikationen oder ist-Sätze besagen, dass ein Gegenstand in einen Bereich gehört und dort Ele-

ment einer bestimmten Teilklasse ist, sind Sätze der Form: »Der Raum ist die äußere Form der Anschauung« auf ganz andere Weise zu lesen, nicht als ›Identitäten‹, sondern als kommentierte Relation zwischen räumlichen Ordnungen und Gegenständen der Anschauung im gemeinsamen Dasein der Dinge und ihrer Betrachter. Analoges gilt für Sätze wie: »das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins«, »das Man hat selbst eigene Weisen zu sein« oder auch »das Selbst ... ist das Man-Selbst«. Der letzte Satz besagt, dass die meisten Selbstaussagen im scheinbar unmittelbaren und oft allzu betonten Selbstbezug der Formen »ich bin X« oder »ich tue Y« kaum mehr sagen als »man ist X – und ich auch« oder »man tut Y – and so do I«. Da die ›alltägliche Seinsart‹ sich ›zunächst verfehlt und verdeckt‹, wie Heidegger sagt, stehen die Sätze also für das Phänomen, dass uns im schematisierten (Selbst-)Verstehen selten klar ist, welche impliziten Schemata wir dabei gebrauchen.

Soweit Heideggers Analysen in *Sein und Zeit* selbst bloß erst als metonymische Strukturaussagen oder Modellierungen auftreten, lassen sie noch offen und bleibt unklar, wie sie zu lesen sind, gerade so, wie dies bei Metaphern und Analogien grundsätzlich der Fall ist: Die Projektionsformen muss man schon implizit beherrschen. Oder sie sind zu erraten. Dabei ist es eine tiefe Einsicht, dass die Explikation der *appellativen* Sprache existenzialer Metonymik in *Sein und Zeit* den Hinweis auf eben diese Form der Erinnerung an Bekanntes nötig macht. Hinzu kommen die Verweise vom Prototyp auf das Allgemeine, die Einbettung des Teils in sein Ganzes, kurz, das Wissen um den holistischen Rahmen der Überlegungen, wie es nur in der Sprachfigur der *Synekdoche* paradigmatisch aufgezeigt werden kann. Die Figuren der *Synekdoche* und Ironie sind sozusagen selbstbewusst dialogisch, während die Figuren der Metapher und Metonymie noch themenzentriert und damit vollzugsvergessen sind. Die Themen oder Gegenstände treten dort noch sprecher- und hörerinvariant auf. Das aber sind sie nicht und niemals, wie niemand besser weiß als die Ironikerin.

Die Kehre in Heideggers Denkstil besteht also in gewissem Sinn in einer Rückkehr zum Gespräch mit der philosophischen Tradition z. B. mit Kant, Nietzsche, den Vorsokratikern oder Aristoteles, aber auch mit seinen Lesern und mit sich selbst, im dauernden Selbst-Kommentar zu seiner eigenen Existenzialanalyse von *Sein und Zeit*. Es mag dem einfachen Leser unglaublich erscheinen, dass diese Entwicklung mehr und mehr zu ironischer Distanz und Selbst-Distanz

führt. Denn der Leser meint, beim späten Heidegger mehr und mehr einen nietzscheanischen Propheten- und Predigerton zu hören oder zu erkennen. Allerdings könnte schon Heideggers Satz: »Nur ein Gott kann uns retten« oder die Sätze über das Schweigen, das Hören, die Gelassenheit des Lassens des Seins gegen die ewige Sucht nach Macht aufhorchen lassen.

Überhaupt sind die ›Ergebnisse‹ des späten Heideggers viel weniger ›thetisch‹ oder auch metonymisch als die des früheren und mittleren. Sie zeigen bei rechter Lektüre nur allzu Selbstverständliches auf. Das aber geschieht in einer Welt und Umwelt zu einer Zeit und Gegenwart, die sich in ihrer Aufregung über das technisch Neue und Machbare dauernd überschlägt. Es ist selbst schon eine allzu pathetische Kommentarsprache, hier von *Hybris* zu sprechen. Die Ironie des späten Heidegger besteht viel eher in deren Deflation: Es wird Luft aus der aufgeregten Welt gelassen. Dass dies ein radikaler Neuanfang der Lektüre von Heideggers Gesamtwerk bedeuten könnte, mag zwar noch nicht unmittelbar bemerkbar sein und noch hinter dem explizit Gesagten liegen, ist aber ein Ergebnis, das sich sehen und hören lassen kann.

Pirmin Stekeler-Weithofer

Einleitung

»Jede philosophische Problematik hat etwas im Rücken, das sie selbst und trotz ihrer höchsten Durchsichtigkeit nicht erreicht, denn die Durchsichtigkeit hat sie gerade daher, daß sie um jene Voraussetzung nicht weiß.« – Martin Heidegger

Die folgende Untersuchung macht nicht nur Erkenntnisse der Theorie der rhetorischen Tropen für ein tiefensprachliches Verständnis des philosophischen Denkweges Martin Heideggers fruchtbar, sondern kann mit Heidegger zugleich auch einige Fehler und Unklarheiten des dominanten substitutionstheoretischen Tropenverständnisses ausräumen. Insgesamt rekonstruiert dieses Buch den Denkweg Heideggers als einen kontinuierlichen und konsequenten, aber dynamischen Weg, auf dem sich methodische, ontologische und ethische Überlegungen mit Fragen nach der den jeweiligen Gegenständen angemessenen Darstellungsform wechselseitig bedingen. Heidegger geht manchmal Umwege, Holzwege oder Feldwege. Immer aber ist sein Denken ein Unterwegssein mit und zur Sprache. Philosophischer Inhalt, sprachliche Darstellungsform und Erkenntnismethode bilden ein Entsprechungsverhältnis, das auf diesem Weg immer wieder neu hinterfragt wird. Es wird in dieser Untersuchung als Ringen Heideggers um die der jeweiligen Haltung zu Phänomenen angemessene tropisch-rhetorische Rahmung interpretiert.

Die Rhetorik wird innerhalb der philosophischen Disziplinen und Strömungen oft diffamiert, marginalisiert oder ungenügend beachtet. Mit einem pejorativen Begriff von Rhetorik blendet man die Frage nach der philosophischen Reichweite von rhetorischen Figuren und Tropen systematisch aus. Ausgeschlossen werden auf diese Weise wesentliche Register dessen, was in der Philosophie unter $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (logos) firmiert. Eine philosophische Analyse (tropo)logischer Darstellungs- und Erkenntnismodi stellt auf die spezifischen inhärenten Formen, in der Inhalte präsentiert werden sowie sich wechselseitig bedingen und wandeln (Tropos bedeutet Wendung), ab. Es wird ge-

zeigt, dass die metaphilosophischen Analyseverfahren der Rhetorik nicht rhetorischer, sondern logischer Natur und auf Wahrheit verpflichtet sind. Damit gehört die tropologische Tiefenstrukturanalyse vom Grundsatz her in die Tradition der analytischen Sprachphilosophie. Sie ergänzt und erweitert diese kritisch.

Zentrale These dieses Buches ist, dass die Primärtropen der rhetorischen Sprache logische Modi sind. Als solche stellen sie eine bestimmte Weise dar, Denkinhalte präfigurativ zu erfassen und zu organisieren. Die vorliegende Untersuchung und Interpretation rehabilitiert somit die Tropen der rhetorischen Rede in ihrer tiefensprachlichen Logizität für die Philosophie und exponiert sie als logische Vorstrukturierungen von Denkinhalten. Eine Nichtbeachtung der Gesamtheit der Register rhetorischer Darstellungsformen wäre demzufolge mit einem Verlust für die Philosophie verbunden.

Die zentrale These spaltet sich in zwei Teilthesen auf: Ich behaupte erstens, dass die Tropenanalyse ein zu wenig beachtetes Instrument philosophischer Sprachanalyse darstellt und bisherige rhetoriktheoretische Ansätze zu kurz greifen. Ich behaupte zweitens, dass eine Ausblendung der tropischen Kontinuität und Dynamik des Heideggerschen Denkweges in seiner Gesamtheit die Dimensionalität des Heideggerschen Denkprojektes unterschätzt. Demgegenüber vertrete ich die These, dass sich Heideggers Denkwegen durch die Analyse des Wechsels der Redemodi der von ihm genutzten tropischen Sprache besser als durch andere Ansätze verdeutlichen lässt. Mein Buch ist von daher auch als Übersetzungsangebot des eigenwilligen Heideggerschen Sprachdenkens zu verstehen.

Das Buch gliedert sich gemäß ihrer inneren Struktur nach in drei Hauptteile: einen hinleitenden, einen methodischen und einen interpretierenden. Der erste Teil (Kapitel 1–4) ordnet das Thema in die philosophische Debatte ein. Er befasst sich mit dem Verhältnis von Logik und Rhetorik und der Bedeutung der Rhetorik für Heideggers Philosophie.

Das erste Kapitel erörtert, wie und vor allem aus welchen Gründen heraus sich die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte von der Rhetorik distanziert und warum ein erneuter Fokus auf rhetorische Fragen für die Philosophie fruchtbar ist. Herausgestellt wird, dass die Einordnung der Rhetorik in das Methodenrepertoire der Stilistik dem Missverständnis aufsitzt, dass rhetorische Rede nur persuasiv, ornamental und wahrheitsindifferent sei. Sie fällt damit unter das Diktum Platons, dass sie das Sein nur ungenau abbilde. Nach Aristo-

teles jedoch, auf den sich Heideggers Sprachdenken beruft, ist Rhetorik vernünftiges Reden und als *τέχνη* (techné) zwischen Dialektik und praktischer Philosophie verortet. Weil alle Rede grundsätzlich der kooperativen Daseinsweise des Menschen entspringt, zeigt sich die Frage des Zusammenhangs von Philosophie und Rhetorik letztlich als Frage nach den Beurteilungskriterien für die Bestimmung des praktischen Zusammenhangs von metaphysisch-philosophischer Grundhaltung und methodischem Instrumentarium.

Das zweite Kapitel diskutiert den umfangreichen Forschungsstand zu Heideggers Sprachdenken. Es zeigt auf, inwiefern die verschiedenen Vorwürfe, die gegen Heideggers Sprachdenken erhoben werden, auf einem Miss- oder Fehlverstehen seines Projektes beruhen oder tendenziös sind. Dies betrifft neben dem Ideologieverdacht besonders den Verdacht des Bedeutungsholismus, des Begriffsrealismus, der Sprachhypostasierung und der Entgegenständlichung. Im Buch zeige ich stattdessen, dass die bisherigen Ansätze zur Sprachanalyse Heideggers entweder eine ungenaue Perspektive auf dessen Sprachdenken oder nur begrenzte Reichweite für die Frage nach der Rolle der Rhetorik für die Philosophie im Allgemeinen und nach den sprachlichen Tiefenstrukturen in Heideggers Sprachdenken im Besonderen besitzen.

Weil die bisherigen Forschungsansätze zu Heideggers Sprachdenken dessen Auffassung von Rhetorik als lebendiger Rede unbeachtet lassen, wird dieses Verständnis im dritten Kapitel nachgereicht. Tragend ist dabei Heideggers Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Rhetorik-Begriff als Glaubhaftmachung in seiner Einheit von Ethos, Pathos und Logos. Anders als Aristoteles versteht Heidegger unter Rhetorik allerdings nicht nur eine Kunst oder Theorie der überzeugenden oder schönen Rede im Sinne einer *τέχνη*, sondern einen Schlüssel zum menschlichen Selbst- und Weltverhältnis. Weil Rhetorik als sprechendes Miteinandersein Ausdruck sozialer Kooperation ist, lässt ihr Heidegger die Wertschätzung einer philosophischen Grundlagenwissenschaft angedeihen. Im Unterschied zur Sophistik als dem technischen Teil des Redenkönnens ist Rhetorik für Heidegger im Kern *δύναμις* (dynamis), nämlich ein vermögendes Können, Vorstellungs- und Anschauungsräume zu erschließen, in denen die Welt immer auf eine bestimmte Weise erscheint. Rhetorik ist somit sowohl die Ausbildung des Vermögens, das Glaubwürdige sehen zu lassen, als auch die Freigabe des Möglichkeitsraumes, in dem sich die noch unverstandenen Phänomene zeigen können. Sie erfüllt eine vor-

orientierende Funktion innerhalb miteinander vollzogener Praxen und erschließt heuristisch und hermeneutisch Welt. Die Tropen der rhetorischen Sprache geben dafür die allgemeinen vorordnenden Möglichkeitsrahmen für Sinnhorizonte ab. Sie sind, so die grundlegende These im vierten Kapitel, logische Modi menschlicher Weltkonstitution.

Der zweite Teil des Buches (Kapitel 5–7) untermauert die oben benannte These, indem der methodische Stellenwert von Tropen innerhalb der Sprache hervorgehoben wird. Im Vordergrund der methodenkritischen Auseinandersetzung stehen die vier Primärtropen als tiefsprachliche Redemodi. Als Primärtropen gelten traditionell Metapher, Metonymie, Synekdoche und Ironie. Sie bilden im tiefsprachlichen Paradigma eine aufsteigende Linie von Reflexionsgraden ab. Voraussetzung für eine philosophische Tropenanalyse ist die im fünften Kapitel vorgenommene Differenzierung von Nicht-Tropen und anderen rhetorischen Figuren. Auch das Verhältnis von Primär- und Sekundärtropen wird geklärt, indem demonstriert wird, wie sich letztere auf erstere zurückführen lassen.

Den methodischen Kern meines Buches bildet die im sechsten Kapitel eingeführte Unterscheidung von oberflächensprachlichen und tiefsprachlichen Tropentheorien. Die Abgrenzung eines tiefsprachlich orientierten von einem oberflächensprachlich orientierten Tropenbegriff ist aus zweierlei Gründen notwendig: In der oberflächensprachlichen Theoriedebatte dominiert das substitutionstheoretische Paradigma. Dessen Ersetzungsparadigma führt jedoch zu Fehltritten über die vermeintliche Devianzhierarchie, Fiktionalität, Pseudoreferenzialität oder Quasikommunikativität von Tropen. Diese Fehltritte und falschen Prämissen werden diskutiert und ausgeräumt. Demgegenüber plädiert die vorliegende Untersuchung für einen tiefsprachlichen tropentheoretischen Ansatz, wie er unter anderem von Giambattista Vico über Friedrich Nietzsche bis zu Hayden White, Hans Blumenberg und in anderen modernen, auch sprachanalytischen Metapherntheorien, etwa bei Ken-ichi Seto, vertreten wird. Diese Ansätze gehen davon aus, dass alle Rede tropisch ist. Vor allem die Beschreibung abstrakter Zusammenhänge kommt nicht ohne tropische Darstellungsweisen aus. So basieren zum Beispiel Ursache-Wirkungs-Verhältnisse, Teil-Ganzes-Beziehungen oder Inhalt-Gefäß-Strukturen aus sprachökonomischen Gründen sowohl im alltäglichen als auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch auf der metonymischen Redestruktur. Indem die Primärtropen die

Sichtweisen auf Wirklichkeit konzeptuell vor- und mitorganisieren, erhält tropische Rede damit einen Trumpfstatus innerhalb sprachlich-denkerischer Konstituierungsleistungen.

Die Tropen, so zeigt sich im siebten Kapitel, stellen tiefsprachlich gesehen Grundtypen alternativer Selbst- und Weltverhältnisse dar, die sich aus den kooperativen Handlungsformen der Menschen selbst ergeben. Primärtropen bewahren die vorbegriffliche Dimension menschlicher Praxisvollzüge in präfigurierender Weise. In dezidiertem Auseinandersetzung mit verschiedenen Tropenansätzen wird ersichtlich, dass die rhetoriktheoretischen Klassifikationen oft unpräzise und inkonsequent sind. Besonders eklatant zeigt sich das am Verhältnis der beiden Primärtropen Metonymie und Synekdoche. Zur genauen Klärung des logischen Verhältnisses dieser beiden Tropen trägt die Interpretation des Heideggerschen Denkens und insbesondere der so genannten Kehre bei. Sie präpariert die tendenziell metaphysik- und ideologiekritische Intention Heideggers als Ringen um eine dem Sein und der Existenzweise des Menschen phänomenadäquate Darstellungsform heraus.

Das metonymische Weltverstehen in seinen vielfältigen Formen gegenständlicher Verhältnisbeschreibungen, etwas als etwas, also in seiner Als-Struktur zu beschreiben, kristallisiert sich dabei als das für das abendländische Daseinsverständnis dominante Welt- und Selbstverhältnis heraus. Demgegenüber eröffnet die genaue Analyse der Synekdoche mit Blick auf Heideggers Denken eine echte Alternative zum metonymischen Rede- und Denkmodus. Die Synekdoche, die sich mit Heidegger und in ihrer wörtlichen Übersetzung als Mitverstehen interpretieren lässt, bietet die Chance, ohne Aufgabe wissenschaftlich-kultureller Leistungen ein umfänglicheres und ursprünglicheres Seinsverständnis zurückzugewinnen.

Den Dreh- und Angelpunkt der vorliegenden Untersuchung bildet die tiefsprachliche Interpretation des Denkweges Heideggers im dritten Teil des Buches (Kapitel 8–12). Die von Heidegger formulierte Metaphysikkritik lässt sich als Kritik eines für die abendländische Wissenschaftsideologie dominanten Tropentypus, der Metonymie, extrapolieren. Immer wieder wird auf die fatalen Konsequenzen von überzogenen wissenschaftlichen Welterklärungsansprüchen hingewiesen: auf Praxisvergessenheit, Erkenntniszentriertheit und Vereindimensionalisierung. Demgegenüber gilt es nach Heidegger, die Defizite und Verengungen nicht nur sichtbar, sondern auch rückgängig zu machen. Ähnlich wie später Ludwig

Wittgenstein und John L. Austin bemerkt auch Heidegger nämlich eine eigentümliche und reduktive Fixiertheit der abendländischen Sprachphilosophie auf konstativische Sätze, auf Aussagen über Vorhandenes sowie eine Blindheit für die Vielfalt des Sprachgebrauchs. Die Kritik an der Vorhandenheitsmetaphysik und Seinsvergessenheit westlichen Philosophierens lässt sich in diesem Zusammenhang auch als Kritik an der epistemozentrierten Illokutionsvergessenheit sprachbezogener Theoriebildung verstehen.

Diesem Anliegen ist auch Heideggers Terminologie verpflichtet, die sich im Laufe seines Denkweges zunehmend von bestimmten grundlegenden Merkmalen und Tendenzen philosophischer Traditionen loszusagen bemüht. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, tendiert Heidegger in seinen ersten emanzipierenden Texten zu Neologismen. Später schafft er neue Begriffe, indem er Wörter aus der Umgangssprache entlehnt und sie umdeutet. Sein spätes Denken dann verdichtet das vollzügliche Reden hin zu einer Art Unbegrifflichkeit. Dieses reflexiv mäandernde Denken bietet sich von daher in besonderer Weise für eine tropische Interpretation an. Es ist als ein kontinuierliches, sich selbst hinterfragendes Fortschreiten zu verstehen, das von Natur aus drei Bruchstellen aufweist. Es bietet aus dem Weiterdrehen seiner Methodik heraus selbst eine Untergliederung in vier Reflexionsetappen an. Dementsprechend unterscheide ich in meinem Buch vier tiefensprachliche Themenfelder: 1. Heideggers frühes Denken im Redemodus der Metapher; 2. Heideggers existenziales Denken im Redemodus der Metonymie; 3. Heideggers Denken der so genannten Kehre im Redemodus der Synekdoche sowie 4. Heideggers spätes Seins-Denken im Redemodus der Ironie. Im dritten Teil der Dissertation erfolgt die schrittweise Interpretation des Heideggerschen Denkweges entlang der Stufenfolge der vier tropologischen Redemodi von der Metapher über die Metonymie und die Synekdoche hin zur Ironie.

Die erste Etappe (Kapitel 8) beschreibt die Herkunft seines Denkens aus einer bestimmten zeitgenössischen philosophischen Situation und Fragestellung heraus. Heideggers frühes Sprachdenken ist noch stark an wissenschaftliche Gebräuche angelehnt. Im Vordergrund seiner Qualifizierungsarbeiten stehen methodologische Überlegungen und das Zusammenbringen möglichst weit entfernter Phänomenbereiche, denn deren metaphorische Grundrahmung soll möglichst die umfassendste sein. Die Folge für Heidegger ist, dass alle bisherige Philosophie zu klein und zu eng gedacht hat. Die Gründe dafür sind für Heidegger in einer Verengung des Seinsverständnisses

generell zu suchen. Konsequenterweise führen ihn seine methodologischen Überlegungen zu einer radikalen Kritik am abendländischen Seinsverständnis und der damit einhergehenden Wissenschaftsideologie mit ihrem mathematisch-naturwissenschaftlichen Logizismus einerseits und ihren Vergegenständlichungstendenzen andererseits, die auch die Philosophie kontaminiert haben. Es gilt für ihn, diese Seinsgeschichte von hinten aufzurollen, um ein umfassendes Seinsverständnis zu gewinnen, das sich von allen bisherigen Ansätzen der Metaphysik im innersten logischen Prinzip unterscheidet.

In der zweiten Etappe (Kapitel 9) emanzipiert sich Heidegger zunehmend aus der Denkweise dieser disziplinären Eingebundenheit der frühen Qualifikationsarbeiten. Heideggers Sprache wird wortgewaltiger. Was er will, ist die Rettung der Phänomene vor ihrer theoretischen Reduzierung und Vereinseitigung, die sich tiefensprachlich als metonymischer Modus ausweisen lässt. Im Modus physischer Kategorialität behandelt die metonymische Rahmung nämlich tendenziell *alle* Phänomene *wie* Gegenstände, nämlich als quasi-dinglich, starr, bausteinartig segmentierbar und im Kern technisch-rechnerisch. Es sind vor allem Bindestrichworte, ungewöhnliche Prä- und Suffixe, tautologisch anmutende Wortungetüme und substantivierte Präposition-Kopula-Kombinationen, ungewöhnliche Verbalisierungen und Nominalisierungen, Umdeutungen von Präpositionen und Appelle, die Heideggers Ringen um eine angemessene Darstellungsform in seinem ersten eigenständigen Hauptwerk *Sein und Zeit* kennzeichnen. Die Tatsache, dass seine Bemühungen, das verdinglichende situationsinvariante Denken zu verlassen, selbst dem Redemodus metonymischer Darstellungsweisen entsprechen, den er gerade für die abendländische Wissenschaftsideologie und Metaphysik verantwortlich macht, ist wesentliches Merkmal eines schwierigen sprachdenkerischen Ablösungsmanövers.

Infolge dessen (re)konstruiert Heidegger in der dritten Etappe (Kapitel 10) eine ursprünglichere Welt aus einer existenzialen vortheoretischen Vollzugsperspektive. Diese drängt allerdings über die Enge phänomenal-objektivierender Bestimmbarkeit hinaus. Die etymologische Rückbesinnung auf die Bestimmung der Synekdoche als Mitverstehen im Zuge der Interpretation des Heideggerschen Denkweges erlaubt es, dem metonymischen Verdinglichungsdenken ein Vollzugsdenken entgegenzusetzen, das nicht mehr extrinsische, sondern ein intrinsisches Nahverhältnis zum Sein darzustellen imstande ist. Dass es aber überhaupt zur Abspaltung und damit zur Seinsver-

gessenheit kommen konnte, ist eine Daseinstendenz, die nicht allein vom Menschen bewirkbar ist, sondern Ausdruck der Ent- und Verbergung des Seins selbst ist. Alles metaphysisch, also gemäß dem Physischen-Körperlichen, in Segmente zu zerlegen, zum Beispiel als Subjekt-Objekt-Struktur oder als situationsinvariant Anwesendes, übersieht die fließende Dynamik und damit Zeitlichkeit allen Seins und Existierens. Insofern kann man Heideggers Metaphysikkritik übersetzen als eine Kritik an derjenigen Perspektive, die alles gemäß dem Abständigen beschreibt und erklärt. Im Unterschied zu seinen Schriften bis zu den 30er-Jahren, die selbst der Sprache der Metaphysik verhaftet bleiben, zeigen die späten Texte ein Seinsandenken, das holistisch, verdichtet, synthetisch und weniger analysierend, appellativ und sezierend ist. Ich demonstriere an konkreten Ausdrücken in Heideggers Texten, wie das durch differenzierte und hochelaborierte Sprachpraxen Auseinandergefallene im Denken und Sprechen und Sich-auf-etwas-beziehen von ihm denotativ, also in einem einzigen Sinnkomplex wieder zusammengeschlossen wird. Der Tropus der Synekdoche ist jedoch nicht mehr nur unter die Metonymie zu subsumieren oder in der Trias logischer Modalität zwischen Ähnlichkeit (Metapher), Nachbarschaftlichkeit (Metonymie) und Gegensätzlichkeit (Ironie) als räumlich verstandenes Verhältnis einzuordnen, sondern benennt den intrinsischen Status des *Durchdrungenseins* – im Unterschied zu den anderen drei Tropenformen, die extrinsische Verhältnisse ausdrücken. Weil alle drei anderen Arten tropischer Rede diese tendenziell metaphysisch-verdinglichende Weltsicht als traditionelle Opposition von subjektiv und objektiv, sinnlich und über-sinnlich in sich enthält, besteht Heideggers Bemühen vor allem auch darin, dieses im weiten Sinne Metaphorische als Metaphysisches zu überwinden. Die Synekdoche erhält insofern einen Sonderstatus. Sie ist nicht als Metapher misszuverstehen.

In der vierten Etappe (Kapitel 11) schließlich macht sich Heidegger von der Aufgabe der Kritikentschärfung völlig frei und schreitet zur Frage nach dem spielerischen, alles Bisherige hinter sich lassenden (negierenden) Verhältnis von Sprache und Sein fort. Das hier ironisch Verdichtete als Gedachtes kommt dem Poetischen nahe, wenngleich es nur sein Analogon bildet. Der Übergang zum Ironischen ist dabei weder als Rückfall noch als Resignation fehlzuinterpretieren. Vielmehr handelt es sich um die Haltung eines freien Denkens und Redens. Dessen größte Emanzipation besteht darin, nicht mehr gegen etwas opponieren oder sich von etwas ab-

grenzen oder distanzieren zu müssen, sondern sich als Vollzug von reiner Ek-Stasis als (Seins)Nähe auszudrücken. Sie bilden den Übergang zu einem anders anfänglichen Denken.

Kapitel 12 fasst zusammen, wie und warum sich Heideggers Denken in vierfachem Sinne fruchtbar für eine tropologische Darstellungsformanalyse erweist: 1. Die Interpretation seines Denkweges ergibt, dass die Tropen der Rhetorik ein wichtiges Untersuchungsfeld für die Philosophie darstellen. Dies gilt sowohl für ontologische, metaphysikkritische, sprachphilosophische, geschichtsphilosophische als auch für ethische Fragestellungen. Heideggers Kritik am metonymisch-metaphysischen Redemodus zeigt sich als Kritik an der Wissenschaftsideologie des Exakten. 2. Die unterschiedlichen tropischen Redemodi weisen unterschiedliche Wahrheitsbedingungen auf. Das Verhältnis von metonymischem und synekdochischem Redemodus zeigt sich – anders als angenommen – als Verhältnis von zwei diametral entgegengesetzten Logiken: einmal einer extrinsisch-analytischen Logik und zum anderen einer intrinsisch-synthetischen Logik. Damit ist die oberflächenstrukturelle Bestimmung des Verhältnisses der beiden Tropen, bei der die Synekdoche eine Sonderform der Metonymie sei, revidiert. Die Metapher erweist sich aber als primordiale Modus, aus dem die anderen Modi hervorgehen. 3. Das Prinzip der phänomenologischen Forschung bekundet sich mit Heidegger als ein tendenziell antimetaphysisches Prinzip, nämlich als eines des forschenden Verhaltens, als Haltung. Es zielt nicht auf Vernutzbarkeit, Bewirkbarkeit oder Verfügbarmachen, sondern auf eine Entsprechung von Darstellungsform, Methodik und zu behandelndem Problem. Das macht besonders Heideggers Kehre im Denken deutlich. Sie ist auch die Kehre vom metonymischen zum synekdochischen Redemodus, von einem extrinsischen Selbst- und Weltverhältnis zu einem existenzialen, vorthoretischen, praktisch-vollzüglichen entgegenständlichen Mitverstehen. 4. Die Betrachtung metarhetorischer tropologischer Analyseverfahren bei Heidegger gibt darüber hinaus einen Ausblick auf eine mögliche Erweiterung für die Rhetorik, die Argumentationstheorie und die Sprachphilosophie. Sie ist keine bloße Philologie. Der tiefensprachliche Blick auf die logischen Redemodi eines Philosophen wie Heidegger ermöglicht damit ein besseres Verständnis des Zusammenhangs von Denken und Sprache sowie einen autonomen Umgang mit Welterklärungsansprüchen. Hierin bestehen auch das generelle Anliegen und die innovative Dimension der Untersuchung.

Teil I:
Heidegger und die Rhetorik

Um zu verstehen, welche Rolle die Rhetorik in der Philosophie – und speziell in Martin Heideggers Denken – spielt, muss zunächst darüber nachgedacht und aufgeklärt werden, auf welche wechselvolle Ideengeschichte und systematische Fragestellungen sich die vorliegende Untersuchung einlässt. Andernfalls läuft man Gefahr, allzu schnell Vorurteilen über die Rhetorik aufzusitzen und diese weiterzutransportieren. Wegen dieser Problemlage halten sich Philosophen Fragen der Rhetorik vom Leib. Das mag als noble Geste erscheinen. Angesichts des beinahe 100-jährigen Bemühens des so genannten *linguistic turn* in der Philosophie ist es aber nichts anderes als ein fortwährendes Ausweichen vor entscheidenden philosophischen Fragen. Eine dieser Fragen ist zum Beispiel die Frage nach dem (philosophischen) Stellenwert der rhetorischen Sprache im menschlichen Leben. Vom scheinbar sicheren Standpunkt des wissenschaftlichen Elfenbeinturms wird die Frage nach der Rückkopplung wissenschaftlicher Rhetoriktheorien an die soziale und materielle Realität systematisch ausgeblendet. Bis auf wenige Ausnahmen wagt es die Philosophie nicht, den letzten Schritt zu gehen und sich wieder der brisanten Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Rhetorik zu stellen. Eine dieser Ausnahmen ist Martin Heidegger. Indem Heidegger den Akzent seiner denkerischen Bemühungen auf die Frage nach dem Seinsbezug des Menschen setzt, thematisiert er die dynamische Verfasstheit menschlicher Handlungsvollzüge als sprachliche Selbst- und Weltbezüge vor kulturell-historischen Verständnishorizonten.

Schaut man sich an, auf welche Weise Heideggers Verhältnis zur Sprache im Allgemeinen und zur Rhetorik im Besonderen in der Rezeption thematisiert wird, so fällt auf, dass seine Texte oft nicht genau genug und im Rahmen einer selbstbezüglichen methodischen Denkbewegung gelesen werden, sondern oftmals nur bruchstückhaft und oberflächlich zur Kenntnis genommen werden. So ist auch zu erklären, warum Heideggers Sprachdenken hinsichtlich seiner philosophischen Reichweite oft verkannt wird. Die kritische Auseinandersetzung erfolgt entweder im Anschluss oder in direkter Ablehnung einzelner Gedanken, die hypostasiert werden. Meist geschehen sie jedoch nicht aus seinen dynamischen Denkbewegungen heraus. Sie sollen hier im Mittelpunkt stehen.

Unterscheiden muss man in der umfangreichen Heidegger-Rezeption zunächst zwischen Ansätzen, die sich direkt im Anschluss an Heideggers Denken aus der direkten denkerischen Nähe ergeben haben, wie es zum Beispiel bei Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt

und Herbert Marcuse der Fall ist, und andererseits Ansätzen, die sich kritisch gegen Heideggers Sprachgebrauch richten – entweder aus ideologiekritischer Sicht (zum Beispiel Theodor W. Adorno) oder aus wissenschaftsphilosophischer Sicht (zum Beispiel Rudolph Carnap und der Wiener Kreis). Es ist zumindest zu differenzieren zwischen den Begriffen Sprachauffassung und Sprachgebrauch; und innerhalb der letzteren Dimension zwischen ›absichtlicher‹ und ›unterlaufener‹ Sprachverwendung; dann wieder zwischen ›manipulativer‹ und ›sachlicher‹ Verwendung usw. Diese Attribute sind zuallererst zu definieren, wenn man das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik näher bestimmen möchte.

Eine Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Rhetorik kann aber bestenfalls Ergebnis der Untersuchung sein, nicht ihr Anfang. Begonnen werden soll vielmehr mit der Erschließung des Fragebereichs, der für diese Untersuchung bestimmend sein soll, nämlich der Frage, was Rhetorik jenseits schneller Vorurteile überhaupt ist und was an ihr philosophisch wertvoll sein kann. Was kann der Fokus auf das Rhetorische der Sprache für die Philosophie leisten? Warum wird die Rhetorik nach wie vor zum Feindbild erklärt? Ist sie tatsächlich nur eine Hilfsmethode im weiten und unübersichtlichen Feld der angewandten Forschungsbereiche? Kann sie Antworten auf aktuelle philosophische Fragen geben und damit in das philosophische Geschäft der Sach- und Begriffsklärung re-integriert werden? – Solche Fragen lassen sich nicht unabhängig vom Grundverständnis des entsprechenden disziplinären Selbstverständnisses beantworten. Und sie haben natürlich auch Konsequenzen für das Verständnis von Philosophie überhaupt.

Im Weiteren dienen diese Fragen als Leitfragen zu einer ersten Annäherung an ein grundsätzliches Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und Rhetorik. In einem ersten Schritt soll daher knapp umrissen werden, was unter Rhetorik im Allgemeinen verstanden wird, wie das Verhältnis von Rhetorik und Philosophie sich im Laufe der Jahrhunderte verändert hat und was zu Heideggers Interesse an rhetorischen Fragestellungen geführt hat. In einem nächsten Schritt wird untersucht, worin sich Heideggers Verständnis von dem allgemein verbreiteten pejorativen Verständnis von Rhetorik unterscheidet und warum der Aristotelische Denktypus dafür eine größere Rolle spielt als der Platonsche. Mit dem Wissen um Heideggers Auffassung über die Bedeutung des Rhetorischen für das menschliche Selbst- und Weltverhältnis lässt sich dann drittens den

kritischen Einwänden und Verdächtigungen gegen Heideggers Sprachdenken begegnen und die Notwendigkeit einer tiefensprachlichen Textanalyse seines Denkweges begründen.

1. Philosophie und Rhetorik

Die Rhetorik als Disziplin reflektiert das Vollziehen von Sprechhandlungen. Sie ist also nicht nur eine ›Kunst‹ oder ›Technik‹ der Meinungsbeeinflussung durch eine triftig argumentierende, sinnvoll gegliederte, stilistisch ansprechende und wirkungsvoll vorgetragene Rede im mündlichen und schriftlichen Kontext. Als klassische Rhetorik sucht sie vielmehr Antworten auf Fragen, die das Reden, den Redner und die Rede im Allgemeinen betreffen. Dazu gehört, Reden als eine gemeinsame Praxis mit anderen Menschen aufzufassen, denn in einem engeren Sinne wird danach gefragt, *wie* mit Sprache Handlungen vollzogen, Überzeugungen vermittelt, Situationen verändert, Stimmungen gewendet oder soziale Institutionen geschaffen werden können. Darüber hinaus werden stilistische und körpersprachliche Mittel zur Erreichung von bestimmten Wirkungen vorgestellt, Rollenverhaltungen spielerisch erprobt usw.¹ Demgegenüber stellt Philosophie auf die Erfassung grundsätzlicher Selbst- und Weltverhältnisse in ihrer ontologischen und epistemischen Gegebenheit und adäquaten Zugangsweise ab.

Als Methode wird die Rhetorik durch einen Korpus von Rede-Regeln charakterisiert, die nicht etwa in einem unreflektierten Nebeneinanderstehen, sondern nach Gesichtspunkten logischer Konsistenz miteinander korrelieren. In ihrer Totalität stellen diese Rede-regeln ein komplexes Gebäude dar, dessen Verstrebungen aus Abhängigkeiten, Analogien und Definitionen gefertigt sind. Klassische Rhetorik hat demzufolge Systemcharakter, wenngleich dieses System im Laufe der Geschichte immer neue Abwandlungen und keine Kanonisierung erfahren hat. Für die philosophische Begriffs- und Sachklärung sind ihre Klassifikationsschemata aber nur bedingt tauglich.

¹ Dazu werden in ausführlichen Lehrbüchern und Ratgebern bis heute Hinweise für ›gutes‹, das heißt überzeugendes, und ›schlechtes‹, das heißt überredendes, manipulierendes und instrumentalisierendes Argumentieren gegeben.

Die Produkte der rhetorischen Techniken sind Artefakte. Sie sind etwas, das nicht der Natur und ihrer Zufälligkeit, sondern der planvollen Rationalität und Vernunft des Menschen entspringt. In dieser Form hatten sie jedoch auch einstmals ihren Ort innerhalb der philosophischen Dialektik. Dort fungierten sie als logische Überzeugungsmittel und weniger als ornamentale oder persuasive Sprachwerkzeuge. Auf diese Logik der Rhetorik richte ich in der folgenden Untersuchung den Fokus.

Die sprachliche Differenzierung zwischen bloßer Überredung und Überzeugung, die bei der philosophischen Thematisierung von Rhetorik eine Rolle spielt, ist kein spezifisch ›deutsches Dilemma‹, wengleich die deutsche Sprache diese feine Differenzierung lexikalisch besonders deutlich macht², sondern geht bis auf die griechische Antike zurück. Seit Platons Generalverdacht gegen eine gedanklich mangelhafte Rhetorik bleibt die Abgrenzung von der Rhetorik und allen von der Begriffssprache abweichenden Redemodi ein Dauerproblem der Philosophie. Die Abgrenzung der Philosophie von der Rhetorik wird von Platon energisch betrieben, weil er den Begriff des sicheren, objektiven Wissens vom Begriff des nur subjektiven Meinens dezidiert absetzen will, obwohl er weiß, dass die Trennlinien konkret nicht immer einfach zu ziehen sind. Daraus hat sich leider der Irrglaube entwickelt, in der Philosophie spielten rhetorische Figuren keine grundlegende Rolle.

Immerhin hat Heidegger das philosophische Potential der rhetorischen Sprache erkannt und in seine Philosophie eingewoben. Er hat darauf hingewiesen, dass nicht alle sprachlichen Äußerungen schlichtweg als propositionale Äußerungen der Form ›A ist B‹ verstanden werden sollten. Vielmehr sind immer der jeweilige Verstehenshorizont, die Stimmung, die Befindlichkeit und die tiefensprachliche Rahmung als Bedeutungsanzeiger mitzuinterpretieren. Somit aber ist schon die Kopula ›ist‹ alles andere als fraglos vorauszusetzen. Weil alle Rede figurativ ist, ist deshalb zuerst nach allen Bedeutungsdimensionen und tiefensprachlichen Registern von ›sein‹ zu fragen. Als sprachliche Vorstrukturierungen bestimmen rhetorische Figuren und Tropen nämlich das Selbst- und Weltverständnis von Menschen wesentlich mit.

² Vgl. H. F. Plett (Hrsg.), Die Aktualität der Rhetorik, München 1996, S. 9.

1.1. Die Verleumdung der Rhetorik durch die Philosophie

Seit Platons Abgrenzung der Philosophie und Wissenschaft von bloß rhetorischer Sophistik wird in der Philosophie die Beschäftigung mit figurativer Rede vorwiegend gemieden.³ Daran änderte auch die Topik des Aristoteles wenig, obwohl dessen Schriften ab dem Mittelalter intensiv bearbeitet wurden.⁴ Was aber genau sind Platons Probleme mit der Rhetorik? Und betreffen sie wirklich die Topik und die Tropen?

Platons Zweifel am Nutzen von Sophistik und Rhetorik sind in der Figur des Sokrates Gestalt geworden. Sokrates wirft der Sophistik – und damit auch der Rhetorik – vor, eine Art Prototyp jeglicher Pseudophilosophie oder Scheinwissenschaft zu sein. Sie suche nur das Wohlgefällige und Angenehme, mache das schwächere zum stärkeren Argument und könne auf diese Weise das Ungerechte für das Gerechte erscheinen lassen.⁵ Platon definiert die Sophistik und Rhetorik somit als Versuche, Schein als Sein bzw. das Scheinbare als das Wahre auszugeben. Weil damit der philosophische bzw. wissenschaftliche Wahrheitsanspruch stark eingeschränkt wird, taugt eine solche bloß rhetorische Sophistik nicht für die philosophische Wahrheitsuche, denn sie macht mit den Mitteln der Rhetorik die Meinung des Einzelnen stark. Meinen aber ist nicht wissen. Überreden ist nicht überzeugen. Das betrifft gerade auch die antike Politik in der Polis. Platons Angst ist, dass der legitime Einsatz von Rhetorik in letzter Konsequenz bis zur Auflösung stabiler Verhältnisse und damit der Polis führen könne. Die im Staat kulminierte Kultur ist für Platon und die gesamte Antike das Fundament und der Ausgangspunkt, um

³ Vgl. Platon, *Gorgias*, Stuttgart 1986; sowie K. Dockhorn, *Macht und Wirkung der Rhetorik*, Bad Homburg 1968.

⁴ Da die Geschichte des Aristotelismus durch die Geschichte des aristotelischen Textbestandes bestimmt wird und die Lehrschriften mit Theophrastos, dem Nachfolger von Aristoteles im Peripatos in Vergessenheit gerieten, und weil dieser sich eher für die Stillehre interessierte, kennen auch Cicero und Quintilian die aristotelische Rhetorik nur in Form von Exzerptsammlungen, Resümees und Doxographien. Außerdem interessierte man sich in der Scholastik mehr für die Logik als die Rhetorik des Aristoteles. Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, Stuttgart 1999, S. 249f.; sowie H. F. Plett, *Die Aktualität der Rhetorik*, a. a. O., S. 17.

⁵ Platon, *Gorgias*, a. a. O., S. 29: »Wie sich nämlich die Putzkunst zur Gymnastik verhält, so die Kochkunst zur Heilkunst, oder vielmehr so, wie die Putzkunst zur Gymnastik, so die Sophistik zur Gesetzgebung, und wie die Kochkunst zu Heilkunst, so die Redekunst zur Rechtspflege.«

den sich das menschliche Dasein bemühen sollte. Nur in der Sozietät kann nämlich ein gutes und gerechtes, damit zugleich sinnvolles Leben geführt werden.⁶ Im Vordergrund der Auseinandersetzung mit Sophistik und Rhetorik steht das gemeinschaftliche gute Leben. Die Redekunst ist für Platon letzten Endes gar keine Kunst (gr. τέχνη), sondern nur eine ἐμπειρία (empeiria) (dt. Erfahrung, Übung). Sie ist nämlich diejenige Fähigkeit, Lust und Wohlgefallen zu bewirken, unabhängig davon, ob diese Fähigkeit zum Wohl oder Wehe der sozialen Kooperation eingesetzt wird. Weil die Rhetorik als Sophisterei ›relativistisch‹ ihr Mäntelchen nach dem Wind hängt, stellt sie eine Gefahr für die Stabilität der Gemeinschaft dar. Denn wer nicht am Wohl und der Stabilität der Gemeinschaft und ihrer grundlegenden Bedingungen interessiert ist – wie die Sophisten –, der setzt diese menschliche Daseinsgrundlage aufs Spiel. Dieser Relativismusverdacht ist der Grund für Platons Diskreditierung von Sophistik und Rhetorik.

Platon leugnet damit nicht, dass es auch echte Redekunst geben könne. Diese käme aber nur über die Erziehung der menschlichen Seele zu Tugendhaftigkeit in die Welt. Eine gute Seele ist dann eine solche, wenn sie nach dem für alle Guten und Gerechten, damit nach Ausgleich der Seelenteile und analog nach der Harmonie auch innerhalb der Polis strebt. Ihr Ziel ist damit gerade nicht das vordergründig Angenehme oder subjektiv für wahr Gehaltene. Leider behandelt Platon Rhetorik und Sophistik oft synonym und zieht damit die Rhetorik mit in das Kielwasser des sophistischen Relativismus. Als Redekunst steht Rhetorik damit für alles, was er philosophisch ablehnt: relativistische Weltanschauung und radikaler Skeptizismus. Dagegen setzt Platon bekanntlich die Ideenlehre als einen dualistischen Objektivismus wiedererkennender Wesensschau. Aus diesem zieht er Stabilitätskriterien für seine aristokratische Staatsutopie.⁷

Zu Zeiten des Platon-Schülers Aristoteles ist der Streit zwischen Sokrates und den Sophisten zwar nicht völlig besänftigt, aber das Verhältnis von Rhetorik und Philosophie wird differenzierter und ent-

⁶ In Platons *Gorgias* geht es inhaltlich vor allem um Fragen nach der Gerechtigkeit.

⁷ Vgl. Platon, *Politeia*, Stuttgart 1982. Diese Sehnsucht nach einer stabilen gesellschaftlichen Ordnung unter Führung der Besten (Tugendhaftesten), die für möglichst viele Menschen ein gutes Leben beschert, ist auch vor dem historischen und politischen Hintergrund, in dem Platon lebte, zu verstehen, also vor allem vor dem Hintergrund der Angst vor Tyrannenherrschaft.

spannter betrachtet. Es wird stärker zwischen Sophistik und Rhetorik unterschieden. Der Angst vor der Zersetzung des Staates durch Sophisterei und Rhetorik wird die Zuversicht entgegengestellt, dass sich das Gute und Wahre – auch in der Rede – als das Überzeugendere durchsetzen wird, weil alle Menschen der Vernunft teilhaftig sind und das moralisch Schlechte daher nicht wollen können.⁸ Aristoteles ist der Überzeugung, dass die Rhetorik nützlich ist, weil sich immer das vernünftigere Argument durchsetzen wird. Wahrheit und Gerechtigkeit sind von Natur aus stärker als deren Gegenteil, so dass, wenn Entscheidungen ungebührlich ausfallen, diese notwendig unterliegen müssen.⁹ Rhetorik wird sogar zu einem unentbehrlichen Mittel, Demokratie zwischen Freien und Gleichen zu garantieren. Die Vermittlung rhetorischer Fertigkeiten gilt daher als Teil des Bildungsauftrages des Polis-Bürgers.¹⁰ Dass die rhetorischen Mittel als politische Instrumente immer wieder verspielt und zu manipulativen Zwecken missbraucht werden, kann nach Aristoteles nicht der Rhetorik angelastet werden. Derlei Missbräuche müssen vielmehr aus den politischen und historischen Konstellationen der Zeit heraus erklärt werden, die nicht immer nur vernünftig verlaufen, sondern zugleich aus allgemein menschlichen ›Leidenschaften‹ entspringen.¹¹ Wenngleich diese Leidenschaften nicht das Ziel menschlichen Strebens sein können, so gilt es doch, sie als wesentlichen Bestandteil (sozusagen als unleugbaren Ist-Zustand) menschlichen Daseins wahrzunehmen und ernst zu nehmen. Das tut Aristoteles mehr als Platon, weswegen er der Rhetorik auch einen würdigen Platz im Corpus seiner Philosophie einräumt.

⁸ »Die Rhetorik ist nützlich, weil Wahrheit und Gerechtigkeit von Natur aus stärker sind als deren Gegenteile, so daß, wenn Entscheidungen ungebührlich ausfallen, diese unterliegen müssen.« In: Aristoteles, *Rhetorik*, Stuttgart 1999, S. 10 (1355a); und weiter: »Den Anständigen glauben wir nämlich eher und schneller, grundsätzlich in allem, ganz besonders aber, wo es eine Gewissheit nicht gibt, sondern Zweifel bestehen bleiben.« In: ders., *Rhetorik*, a. a. O., S. 12 (1356a).

⁹ Aristoteles, *Rhetorik*, a. a. O., S. 10 (1355a).

¹⁰ Mit Aristoteles unterscheiden wir drei Formen: a) die Gerichtsrede (*genus iudiciale*), die auf die Vergangenheit bezogen ist, mit den Funktionen von Anklage oder Verteidigung bzw. Recht und Unrecht, b) die politische Rede (*genus deliberativum*), die auf die Zukunft bezogen ist, mit den Funktionen von Zuraten und Abraten bzw. Nutzen und Schaden sowie c) die Festrede (*genus demonstrativum*), die auf die Gegenwart bezogen ist, mit den Funktionen von Lob und Tadel bzw. Ehrenhaftigkeit und Schande. Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, a. a. O., S. 17–19 (1358a–b).

¹¹ Aristoteles, *Rhetorik*, a. a. O., S. 13 (1356b).

Für Aristoteles ist die Rhetorik eine zweigliedrige Angelegenheit. Sie umfasst zugleich dialektische Methode und ethische Fragestellungen. Nach ihm verdient die Rhetorik sogar die Bezeichnung ›Staatskunst‹, weil sie mit vernünftigen Methoden Fragen des praktischen Zusammenlebens in der Polis löst.¹² Aristoteles warnt daher davor, Rhetorik oder Dialektik wie wahres Wissen zu behandeln. Sie sind vielmehr ›nur‹ Methoden zur Erlangung von Wissen:

»Je mehr aber jemand Dialektik oder Rhetorik nicht wie Fähigkeiten, sondern wie Wissenschaften zu betreiben sucht, desto mehr wird er, ohne sich dessen gewahr zu werden, ihre Natur verdunkeln, indem er durch diese Erweiterung ihrer Inhalte sie zu Wissenschaften für bestimmte vorhandene Sachverhalte macht anstatt nur für Worte.«¹³

Im Gegensatz zu seinem Lehrer Platon ist für Aristoteles die Rhetorik also eine ›Kunst‹ bzw. τέχνη, die zwischen Dialektik und praktischer Philosophie steht. Sie hat die Aufgabe, vom Wahrscheinlichen ausgehend das Überzeugende eines Einzelfalls zu erkennen.¹⁴ »Es ist nicht ihre Aufgabe zu überreden, sondern zu erkennen, was wie in allen Wissenschaften, jeder Sache an Überzeugendem zugrunde liegt [...] Überzeugendes und scheinbar Überzeugendes zu erkennen, wie in der Dialektik einen echten und scheinbaren Schluß.«¹⁵ Für Aristoteles gehört die Rhetorik neben der Logik in den Bereich der Dialektik. Der Unterschied zwischen Sophistik und Rhetorik besteht für ihn nun darin, dass Sophistik kein Können im Sinne einer Fähigkeit ist, sondern vor allem durch ihre Absicht charakterisiert ist, während die Rhetorik als Anwendung von Dialektik eine darüber hinausgehende Kompetenz anzeigt.¹⁶ Aristoteles versucht also, das scheinbar innige Verhältnis von Sophistik und Rhetorik insofern aufzulösen, als er Kompetenz und mögliche Handlungsabsicht unterscheidet. Die Absicht ist nämlich der Kompetenz phänomenal nachgelagert. Um eine (vernünftige) Absicht zu haben, bedarf es schon des Vermögens der Vernunft (λόγος als Vermögen vernünftigen Redenkönnens), damit dieses Vermögen (absichtsvoll) eingesetzt werden kann.

Für das Verhältnis von Rhetorik und Philosophie bedeutet die hier nur grob gezeichnete Entgegensetzung von Platons ›Idealismus‹

¹² Ebenda.

¹³ Ebenda, S. 22 (1359b).

¹⁴ Ebenda, S. 10 (1355a) und S. 16 (1357b).

¹⁵ Ebenda, S. 11 (1355b).

¹⁶ Ebenda.

und Aristoteles' ›Realismus‹, dass es wesentlich vom philosophischen (metaphysischen) Modell und gesellschaftspolitischen (ideologischen) Standpunkt abhängig ist, welcher Stellenwert der Rhetorik jeweils beigemessen wird. Vertritt man einen auf ewige Wahrheitsansprüche ausgerichteten und insofern dogmatischen Idealismus, dann muss die Rhetorik als etwas Zerstörerisches angesehen werden, weil sie die kritische Frage nach den Geltungsansprüchen dieser Wahrheitsansprüche erhebt und bestehende Ordnungen infrage stellt. Trennt man jedoch den Relativismus der Sophistik vom gemäßigten Wahrheitsanspruch der Rhetorik als Vermögen vernünftigen Redens und vertritt einen auf glaubhaften Wahrheitsansprüchen basierenden und insofern dynamischen Realismus, dann hat die Rhetorik etwas Gesellschaftskonstitutives. Sie kann dann die allgemeine Freiheit und Vernunft und in der Folge demokratische Zustände befördern. Die Suche nach dem Glaubwürdigen lässt sich so nämlich als (dialektische) Suche nach dem angemesseneren und präziseren Ausdruck einer praktischen Fragestellung ausweisen.¹⁷ Die Frage nach dem Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik zeigt sich insofern als Frage nach dem Zusammenhang von metaphysisch-philosophischem Grundansatz einerseits und der Beurteilung der Rhetorik als Methode zur Herstellung bzw. Aufrechterhaltung grundsätzlicher Daseinsweisen des Menschen andererseits.

Wenn in dieser Untersuchung die Frage nach der Logik bestimmter rhetorischer Redeformen im Zusammenhang mit dem Denkweg Martin Heideggers gefragt wird, dann deshalb, weil Heidegger eine echte Alternative zu den beiden extremen Positionen in der Antike darstellt, die wesentliche Teile beider Positionen in sich aufgenommen hat. Heidegger fragt nämlich nach der Reichweite von Logik und Rhetorik in Bezug auf das praktische Selbst- und Weltverhältnis des Menschen. Warum Rhetorik nicht mehr in ihrer logischen und denkerischen Dimension, und damit in ihrer philosophischen Reichweite, begriffen wird, sondern nur noch als Methodenrepertoire der Stilistik, das lässt sich am allmählichen Fortgang der Rhetorik aus der Philosophie in andere Bereiche demonstrieren.

¹⁷ Ebenda, S. 21 (1359b).

1.2. Der Auszug der Rhetorik aus der Philosophie

Wie eng Rhetorik im Zusammenhang mit den praktischen Fragen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens begriffen wird, sieht man an den Texten späterer Autoren, zum Beispiel Tacitus, für den demokratische Strukturen die unerlässliche Bedingung für Rhetorik sind. Mangel an freiheitlich-demokratischen Strukturen, zum Beispiel durch den autoritär geführten römischen Staat, macht öffentliches Beraten und damit Beredsamkeit – jedenfalls in ihrer angestammten Funktion – überflüssig.¹⁸ Für das Rhetorikverständnis bedeutet das, dass der Geist, der der antiken Rhetorik innewohnt, vor allem praktisch ausgerichtet ist. Bald wird die Rhetorik mit der Technik des Arztes verglichen, dessen Aufgabe es nicht nur ist, zu heilen, sondern auch zu pflegen.¹⁹ Dies tut sie mit jener Technik des Militärstrategen, der Überzeugungsgründe zu überblicken habe. So wird die Rede zunehmend als etwas Funktionales verstanden. Ihr Schlüsselbegriff, damit Grundlage der funktionalen Wirksamkeit, ist der Begriff der ›Angemessenheit‹ bzw. des ›Schicklichen‹ (lat. *præpon, decorum*).²⁰ Redekunst – verstanden als Beredsamkeit – kann sich nur so lange entwickeln, wie sie tatsächlich zu etwas dient, also ein wirksames Instrument ist. Das kann sie aber nur in einem Staat, in dem offen ge-

¹⁸ Tacitus beklagt den einsetzenden Niedergang der Redekunst. In Tacitus' *Gespräch über die Redner* heißt es ironisch-resigniert: »Oft fragst du mich, mein Justus Fabius, warum, da doch die früheren Zeiten an Geist und Ruhm so vieler bedeutender Redner reich gewesen, vorzugsweise unser Zeitalter so verlassen und ohne Lob der Beredsamkeit, kaum noch auch nur den Namen Redner kenne. [...] Denn wozu bedarf es langer Erklärungen im Senate, wenn die Besten schnell einig werden? Wozu vieler Reden vor dem Volke, wenn über das Gemeinwesen nicht Unerfahrene und viele, sondern der Weiseste und einer ratschlagt [...] Wenn daher ein Staat gefunden würde, in welchem niemand sich verginge, so wäre unter Schuldlosen der Redner, wie unter Gesunden der Arzt überflüssig.« Tacitus, *Gespräch über den Redner*, in: *Sämtliche Werke*, Wien 1935, S. I–XLI; vgl. auch T. Todorov, *Glanz und Elend der Rhetorik*, in: *ders., Symboltheorien*, Tübingen 1995, S. 53–77.

¹⁹ »Dass also die Kunst der Rede [...] nützlich ist, ist einzusehen, auch dass es nicht ihre Aufgabe ist, wirklich zu überzeugen, sondern nur den in jedem Gegenstand liegenden Überzeugungsgrund zu überblicken, wie es ja auch auf anderen Gebieten ist: Auch die Heilkunst soll ja nicht gesund machen, sondern nur tun, was sie kann; kann man doch auch diejenigen richtig pflegen, die nicht wieder gesund werden können.« Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, a. a. O., S. 11 (1355 b).

²⁰ Vgl. Cicero, *De oratore* – *Über den Redner*, übersetzt von H. Merklin, Stuttgart 1978, S. XXXV f.

redet werden kann und in dem das gesprochene Wort gehört wird und etwas vermag.

Am Unterschied von griechischer Polis und römischer Republik lässt sich demonstrieren, wie eng das Verständnis von Rhetorik an eine bestimmte Form des Zusammenlebens gebunden ist. Muss nämlich in der Polis die Rede vor allem wirksam sein, um für das gemeinschaftliche Zusammenleben nützlich sein zu können, so wird sie in der Republik ihrer äußeren Nützlichkeit allmählich enthoben und nach und nach zum Selbstzweck erklärt. Die Rhetorik ändert in diesem Übergang vom griechischen zum römischen Staatsmodell ihren Gegenstand, ihre Aufgabe und ihr Wesen.²¹ Seit der römischen Republik erhält Rhetorik nämlich eine neue Funktion. Sie steht im Spannungsfeld zwischen einer stärker zweckbestimmten Definition²² und einer eher moralisch-ästhetischen Definition²³.

Zwar verfügt schon die frühere Rhetorik über Ansätze, die dem Ideal der Qualität der Rede vor seiner praktischen Funktion Vorschub leisten, aber in der Zeit des Wechsels der Staatsmodelle avanciert der Begriff ›ornatio‹ (lat. vom Verb *ornare* = dt. ausrüsten, ausstatten) zum Mittelpunkt des neuen Rhetorikverständnisses.²⁴ Das für die weitere rhetorische Tradition an Bedeutung gewinnende Verb ›schmücken‹ ist dabei inhaltlich nicht weit vom Verb ›ausstatten‹ entfernt. Als Ausstattung und Schmückendes kommt so das Ornamentale in die Rhetorik. Das neue Ideal der Rhetorik ist nicht mehr allein die argumentative Ausstattung, sondern vor allem die Schönheit der Rede.²⁵ Rhetorik wird zur Stillehre (lat. *elocutio* = dt. Ausdruck, Stil).

In diesem Zuge ändert sich auch der Aufbau der rhetorischen Rede. Statt der ursprünglich fünf Redeteile²⁶, die mehr oder weniger

²¹ Cicero nimmt bei der Neubestimmung eine wichtige Vermittlungsstellung ein: Er wird zugleich der letzte einer alten und der erste einer neuen Tradition sein.

²² Eine solche Definition liefert zum Beispiel Cicero mit *dicere ad persuadendum accomodate*, also als angemessene Weise des Redens. Vgl. Cicero, *De oratore* – Über den Redner, a. a. O., S. 138.

²³ Diese Definition stammt von Quintilian. Er bestimmt Rhetorik als *ars/scientia bene dicendi*, also als Kunst oder Wissenschaft des schönen bzw. guten Redens bzw. einfacher als Wissenschaft vom Reden. Vgl. M. F. Quintilianus, *Oratoriarum Institutionum*, Buch II, S. 17, 35; vgl. M. F. Quintilianus, *Ausbildung des Redners*, Darmstadt 1995.

²⁴ Vgl. T. Todorov, *Symboltheorien*, a. a. O., S. 58.

²⁵ Vgl. ebenda, S. 57.

²⁶ Das seit der Antike existierende übergeordnete Gliederungsprinzip im System der Rhetorik ergibt sich aus den fünf Arbeitsgängen beim Herstellen einer Rede (lat.

gleichberechtigt und einem äußeren Zweck unterworfen sind, nämlich den Zuhörer zu überzeugen, nehmen nun – aufgrund des Verlustigehens des äußeren Zweckes – der Redeschmuck und die Figuren einen immer wichtigeren Platz ein. Sie dienen nun einzig dem Ziel, kunstvoll zu reden bzw. zu schreiben. Die Erfindung(sgabe) bzw. das Auffinden der Gedanken (lat. *inventio*) wird allmählich aus der philosophischen Rhetorik getilgt und die Rhetorik bleibt dem sprachlichen Ausdruck vorbehalten. So wird das Paar von Mittel und Zweck durch dasjenige von Form und Inhalt ersetzt. Die Gedanken, die früher ein den Worten vergleichbares Mittel waren, nehmen jetzt die äußere und beherrschende Position des Zweckes ein.²⁷ Vom Redner wird nicht mehr Wirksamkeit, sondern dichterische Schönheit verlangt. Eine transitive Wirksamkeit der Gedanken wird ersetzt durch die Bewunderung des schönen Wortes.

Die neue Beredsamkeit unterscheidet sich alsbald nicht mehr von Belletristik. Allein die Haltung gegenüber der neuen Rhetorik ist von ihr unterschieden. Die schöne, aber nunmehr gewissermaßen nutzlose, ineffiziente Rede wird innerhalb der Rhetorik zu einer Wissenschaft der für sich selbst bewunderten Sprache erhoben. Von den drei Funktionen der Rede: belehren, rühren und gefallen, bleibt letztlich nur die letzte übrig: Die Sprache soll verschönert und durch diese Verschönerung soll (interesseloses) Gefallen erzeugt werden.²⁸ Zwar gibt es auch Stimmen, die die Rückkehr der Wirksamkeit fordern,

officia oratoris, processes of rhetoric): a) der Erfindungslehre (lat. *inventio*); sie ist die Lehre vom Suchen und Finden von Argumenten und Beweisen, b) der Anordnungslehre (lat. *dispositio*), sie ist die Lehre von Zahl und Anordnung der Redeteile, c) der Stillehre (lat. *elocutio*), sie ist die Lehre vom sprachlichen Ausdruck, insbesondere vom übertragenen Wortgebrauch (lat. *tropic*), den rhetorischen Figuren, den Stilgattungen, Stiltugenden und Stilfehlern, d) der Gedächtnislehre (lat. *memoria*), dem Gedächtnis und den Gedächtnistheorien sowie e) der Lehre vom Vortrag (lat. *actio*). Im Mittelalter lebt die Rhetorik als Teil im System der sieben Künste (lat. *artes liberales*) weiter. Sie hat das Lehrgebäude der Rhetorik dann noch um zwei Zweige der Theorie erweitert: f) die *ars dictaminis*, die rhetorische Kunst des Briefeschreibens und g) die *ars praedicandi*, die Kunst des Predigens.

²⁷ Vgl. T. Todorov, *Symboltheorien*, a. a. O., S. 60.

²⁸ Da es im römischen Staat nicht mehr möglich ist, sich der freien Rede zu bedienen, zieht man sich in Nischen zurück, in denen man Rhetorik zum Sprachfest erhebt, die Erkenntnis der Sprache um der Sprache willen betreibt, die Sprache sich selbst feiert und zur Schau stellt. Die ehemalige aufklärerische Funktion des rhetorischen Redens, auf die Aristoteles setzt, wird allmählich vergessen. An ihre Stelle tritt die Figurenanalyse des dichterischen Textes.

zum Beispiel Augustinus in seinen *Bekenntnissen*.²⁹ Aber – wie schon Tacitus betont – es gibt Beredsamkeit nur in einer freien Gesellschaft. Es gibt sie nicht, wenn ihr Ziel durch ein staatliches/ideologisches oder religiöses/metaphysisches Dogma vorgeschrieben wird, oder wenn man von ihr verlangt, sich für den Dienst an der Wahrheit einzuspannen zu lassen. Es gibt sie also nur, wenn Wahrheit noch zu entdecken und nicht bloß zu illustrieren ist.³⁰

Knüpft die Renaissance-Rhetorik im Allgemeinen an die in der Epoche wiederentdeckte antike Rhetorik an, so belebt sie zugleich den Gegensatz von persuasiver (schlechter) und überzeugender (guter) Rhetorik – und zwar in der Opposition zwischen der von den Humanisten postulierten kulturstiftenden Einheit von Rede und Vernunft einerseits und der machiavellistischen, machtpolitisch motivierten Redekunst, die auch die Mittel der Verstellung und Verführung einschließt, andererseits. Die entscheidende Neuerung ist jedoch die, dass die Rhetorik in kritischer Auseinandersetzung mit der scholastischen Logik mit ihrer Beschränkung auf syllogistische Schlussfiguren zwar als Re-Rhetorisierung der Logik im Sinne einer Argumentationslehre (lat. *ars disserendi*) fortgesetzt wird – und so über diesen Umweg zum Teil ihre Verbindung zur Dialektik (lat. *dialektiké*) als Unterredungskunst wieder zurückerhält –, aber dann trotzdem vor allem als Stillehre weiterbetrieben wird.

Die institutionelle Ausschließung der Rhetorik aus dem Trivium der Wissenschaften, die am Beginn der frühen Neuzeit einsetzt, letztlich aber schon bei Quintilian vorbereitet ist, beruht – und das ist im Kontext einer philosophischen Rehabilitierung der Rhetorik wichtig – vor allem auf einem Missverständnis dessen, was Rhetorik *en nuce* ist. Dieses Missverständnis geht auf ein einseitiges, reduktives Vorverständnis, respektive Vorurteil, gegenüber den Methoden der Rhetorik zurück. Abgeschnitten von der Gesamtheit der rhetorischen Wissenschaft wird nämlich der methodologische Teil der Rhetorik, die Erfindungskunst (lat. *inventio*). Gegenüber der Lehre vom Ausdruck (lat. *elocutio*) wird die Lehre von den rhetorischen Schlüssen zunehmend marginalisiert und als bloße Theorie des Redeschmucks missverstanden. Übrig bleibt die Kunst der Darstellung bzw. des Ausdrucks, bei der es naturgemäß Überschneidungen mit der Poetik gibt und die von Aristoteles oszillierend mal in die *Rhetorik*, mal in die

²⁹ Vgl. Augustinus, *Bekenntnisse*, Frankfurt am Main 1987.

³⁰ Vgl. Tacitus, *Gespräch über den Redner*, a. a. O., S. I-XLI.

Poetik einsortiert wird. Es entwickeln sich Rhetoriken, die sich ganz auf den Stil (lat. *elocutio*) konzentrieren. Im Zuge dieser Entwicklung wachsen *Poetik* und Rhetorik als Stillehre näher zusammen.

Nachdem sich die klassische Schulrhetorik schließlich allein auf die Klassifizierungen von Figuren zur Verschönerung der Rede beschränkt, kehren sich im 18. Jahrhundert mit der so genannten Genieästhetik sowohl die Logik als auch die *Poetik* vollends von der Rhetorik ab:³¹ In der Romantik wird dann der endgültige Bruch von *Poetik* und Rhetorik vollzogen, indem mit dem Kunststil des Klassizismus (engl. *poetic diction*) abgerechnet wird.³² Novalis wird sagen: »Poësie ist Poësie. Von Rede(Sprach)kunst himmelweit unterschieden.«³³ Damit deutet er an, dass es in der Poesie nicht nur um den Einsatz wirkungsvoller Klang- und Überzeugungsmittel geht, sondern um das Erfassen von realen und fiktiven Daseinsweisen des Menschen, die ihn über sich selbst erheben.³⁴ Das schöngeistige Bildungsprogramm der Rhetorik mit dem Anspruch, auch eine Art theoretische *ars*, also eine Kunst mit Selbstwertcharakter zu sein, bringt die Rhetorik dann vollends in den Gegensatz zur Philosophie, die sich vornehmlich als eine vor allem logisch-beweisende Wissenschaft statt einer erfahrungsgesättigt-intuitiven Kunst versteht. Logik und Rhetorik werden in der Folge nicht nur als *ratio* im Sinne von vernünftigem Denken, Erwägung und (be)rechnendem Verstand, und *oratio* im Sinne von Sprache, Sprechen und Rede, nicht nur unterschieden, sondern auch disziplinar voneinander strikt abgetrennt. Die ›*ratio*‹ innerhalb der ›*oratio*‹ ist im Allgemeinen ebenso aus dem

³¹ Vgl. K.-H. Göttert, Einführung in die Rhetorik. Grundbegriffe – Geschichte – Rezeption, München 1991; M. Fuhrmann, Die antike Rhetorik. Eine Einführung, München, Zürich 1987, M. F. Quintilianus, Ausbildung des Redners, a. a. O., S. 13 ff.; J. Kopperschmidt, Das Ende der Verleumdung. Einleitende Anmerkungen zur Wirkungsgeschichte der Rhetorik, in: ders., Rhetorik, Darmstadt 1991, S. 1–33; vgl. H. Schanze (Hrsg.), Rhetorik. Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16.–20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1974; und P. Ricœur, Die lebendige Metapher, München 19912, S. 13 f.

³² Vgl. W. Wordsworth, I Wandered Lonely as a Cloud. Balladen, Sonette, Versepen, Straelen 2011. Die Sammlung gilt als die Stiftungsurkunde der englischen Romantik, die mit der erstarrten Dichtung des Klassizismus brechen will.

³³ Novalis, Fragmente über Poesie (1798), in: Novalis, Werke in einem Band. Blütenstaub, Berlin und Weimar 1983, Fragment Nr. 71, S. 291.

³⁴ »Die Poësie [...] mischt alles zu ihrem großen Zweck der Zwecke – der Erhebung des Menschen über sich selbst.« in: Novalis Schriften, Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hrsg. v. P. Kluckhohn und R. Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, 2. Aufl. Stuttgart 1960 ff., II, S. 535, 42.

Blick geraten wie die Sprachgebundenheit aller rationalen Gedankenführung.

Während die ›ratio‹ als Logik weiterhin ein sehr nahes Verhältnis zur Philosophie genießt, führt die ›oratio‹ als Rhetorik in der Philosophie seit ihrer erfolgreich gepflegten Verleumdung ein als bedrohlich empfundenenes Schattendasein, deren Wirkungsgeschichte und Geltungsansprüche schlicht vergessen wurden.³⁵ Man kann das notorische Konfliktverhältnis von Rhetorik zu Logik und zur Poetik mit Gottfried Gabriel vielleicht durch folgende Allegorie veranschaulichen:

»Wie die Geschichte der Rhetorik zeigt, haben wir es mit einem Dreiecksverhältnis zu tun, das durch wechselnde Allianzen bestimmt ist. Zeitweilig geht die Rhetorik mit der Logik einher und verbindet sich mit dieser zur Dialektik. Dann wird sie von der Poetik angezogen, bzw. – von der Logik verstoßen – in deren Arme getrieben. Schließlich wird sie von beiden verschmäht, sobald sich die Gegensätze Logik und Poetik kompensatorisch anziehen und – etabliert als Wissenschaft und Dichtung – eine bürgerliche Ehe der wohlwollenden Duldsamkeit eingehen, in der jeder *seiner* Wege geht.«³⁶

Die Rhetorik wird hier also als die zeitweilig interessante, aber letztlich doch verschmähte dritte Instanz verstanden, die zwischen Logik und Poetik hin- und hergezerrt, ausgeplündert und schließlich von beiden Seiten fallen gelassen wird.

Inzwischen hat sie sich vollständig an andere Disziplinen und Bereiche verausgabt. Hinterlassen haben die Autoren der vorangegangenen Perioden sehr unterschiedliche rhetorische Theorien, Figurenklassifikationen und sprachliche Ordnungsschemata, außerdem einige darüber hinausgehende Vorstellungen über Geltungsansprüche und die Rolle der Rhetorik für die Ordnung des gemeinschaftlichen Lebens.³⁷ Der gewöhnliche Blick auf die Rhetorik ist in Unkenntnis ihrer hier vor allem unter systematischen Gesichtspunkten skizzierten Geschichte heutzutage nur noch oberflächlich.³⁸ Gleichwohl gab es einige wenige Philosophen, die sich schon vor dem lin-

³⁵ Siehe: St. Toulmin, Die Verleumdung der Rhetorik, in: Neue Hefte für Philosophie 26, 1986, S. 55 ff.

³⁶ G. Gabriel, Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung, Paderborn 1997, S. 14 f. (Kursivierung Gabriel).

³⁷ Vgl. Todorov, Symboltheorien, a. a. O., S. 79.

³⁸ Vgl. J. Kopperschmidt, Das Ende der Verleumdung, a. a. O., S. 1–33.

guistic turn, also der sprachanalytischen Wende, nicht nur der Rolle der Sprache und ihrer grammatischen Formen, sondern auch der Rhetorik und ihrer Potentiale für das Denken bewusst waren.³⁹ Wenngleich heute auch nur spärlich oder oberflächlich rezipiert, so sind doch über das humanistische Bildungsideal des 19. Jahrhunderts auch Reste der logisch-dialektischen Aspekte der Rhetorik für eine Wiederkehr in die Philosophie gerettet worden.

1.3. Die Wiederkehr der Rhetorik in die Philosophie

Als Fachdisziplin wird Rhetorik seither nur noch in der klassischen Philologie des 19. und 20. Jahrhundert weiterbetrieben.⁴⁰ Von dorthier rührt auch das Interesse, das Friedrich Nietzsche, als einer der wenigen rhetorikaffinen Philosophen vor Martin Heidegger, der Redekunst entgegenbringt. Weil Nietzsche einer der wichtigen Vordenker bei der philosophischen Wiederentdeckung der Rhetorik im 20. Jahrhundert ist und insbesondere für die Rehabilitierung des Tropengebrauchs gesorgt hat, soll dessen philosophischer Rhetorikbegriff in Bezug auf sein Tropenverständnis kurz vorgestellt werden.⁴¹ Für Heidegger spielt Nietzsche darüber hinaus bei der Frage nach der Überwindung des metaphysikkritischen Denkens eine große Rolle. Das macht ihr Verhältnis im Rahmen einer Auseinandersetzung mit tropischen Tiefenstrukturen besonders interessant.

Nietzsche möchte das methodische Verhältnis klären, das die

³⁹ Zu denjenigen, die sich eingehend mit dem Verhältnis von Sprache und Denken jenseits eines allgemeinen Tier-Mensch-Unterschiedes vor dem linguistic turn befasst haben, waren zum Beispiel Herder und Humboldt. Vgl. J. G. Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772), Stuttgart 1966; und W. v. Humboldt, Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung (1820) und ders., Über das Entstehen der grammatischen Formen und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung (1822), in: ders., Über die Sprache Tübingen/Basel 1994, S. 11–33 bzw. S. 52–82.

⁴⁰ Inzwischen hat sich das geändert, da sich in den letzten Jahrzehnten wieder mehr Philosophen für vor allem Metaphern und figürliche Rede und ihre philosophische Reichweite interessieren.

⁴¹ Kopperschmidt verweist darauf, wie Nietzsche, der sich als 28-Jähriger gerade mit seiner Geburt der Tragödie (1872) aus der Zunft der Philologen selbst exkommuniziert hatte, in der Baseler Universitätsbibliothek auf ein Buch von Gustav Gerber (Die Sprache als Kunst, Bromberg 1871) gestoßen ist, das maßgeblich sein Interesse an Sprache bestimmte.

Rhetorik zur Kunst eingeht. Die Einsicht in die prinzipielle, aber weithin vergessene Tropizität bzw. Metaphorizität⁴² der Sprache führt ihn zum Schlüsseltheorem seines Sprachverständnisses. Seine programmatischen Sätze lauten: »Die Sprache ist Rhetorik« und »eigentlich ist alles Figuration«. ⁴³ Das ist keine bloße Radikalisierung von Quintilians »paene iam, quidquid loquimur, figura est« (dt. fast alles, was wir reden, ist schon Figur)⁴⁴. Dieser war nur sprachtheoretischer Art. Bei Nietzsche wandelt sich die Dimension in eine philosophische. Ihm geht es um eine Kritik der Sprache im Sinne einer Kritik an einer eindimensionalen Vernunft. Die »Vernunft« hält er nämlich für weit weniger »rein«, als Immanuel Kant immer wieder anstrebt, indem er alles Empirische bzw. Erfahrungsbezogene und daher Fallible aus ihr zu tilgen versucht.⁴⁵ Insofern geht es ihm vor allem um eine Kritik an einem überzogenen logizistischen Rationalitätsverständnis.

Damit greift Nietzsche die romantische Kritik an Kants Reinheitsparadigma wieder auf und radikalisiert sie. Rhetorik als »bewusste Kunst« wird für Nietzsche zu einem Instrument, das die Unbewusstheiten des Sprachgebrauches aufzudecken vermag. Der artifizielle Charakter macht die Rhetorik zum Schlüssel, die intrinsische Kreativität und Erfahrungsbezogenheit der Sprache und eines darin fundierten Denkens bewusst zu machen. Eine reine Sprache im Sinne einer eindeutigen Repräsentanz der Welt ist für Nietzsche nicht zu haben. Für ihn ist es ein Trugschluss, wenn man glaubt, den Menschen aus der »platonischen Höhle«, aus seinem Schein herausziehen zu können. Vielmehr dürfe man sich nichts vormachen, sondern solle die metaphysischen Überdeckungen als Grundart daseinsmäßiger Bestimmungen, die dazu da sind, das menschliche Leben zu sichern, offenlegen.

⁴² Oft wird der Begriff Metaphorik als Überbegriff für alle bildliche Rede verwendet und schließt die tropische Rede mit ein. Genauer ist jedoch die Rede von Tropizität, weil die Metapher eine Trope unter anderen ist und nicht umgekehrt.

⁴³ Vgl. F. Nietzsche, in: ders., Werke, KGA, Berlin/New York 1970, Bd. 1, S. 426. Vgl. auch J. Kopperschmidt, Nietzsches Entdeckung der Rhetorik. Rhetorik im Dienste der Kritik der unreinen Vernunft, in: J. Kopperschmidt und H. Schanze (Hrsg.), Nietzsche oder »Die Sprache ist Rhetorik«, München 1994, S. 39–62.

⁴⁴ »Fast alles, was wir reden, ist schon Figur«, M. F. Quintilian, Institutum Oratorium, a. a. O., S. 1.

⁴⁵ Vgl. I. Kant, Zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Stuttgart 2008, Vorrede und Erster Abschnitt, S. 7–32.

Gegen einen naiven Objektivismus und gegen einen logizistischen Rationalismus fasst Nietzsche die Sprache – wie Wilhelm von Humboldt vor ihm – vor allem als ein ›Organ des Überlebens‹ auf. Sprache ist nicht ›Werkzeug‹ eines interessefreien kontemplativen Umgangs mit der Welt, sondern immer schon in tätige (Über)Lebensvollzüge und Praxisformen eingebettet. Diesen entspringt sie und passt sich als ein Lebendiges ein. Sie ist ›Energie des Geistes‹, eine *ἐνέργεια* und kein *ἔργον* (dt. Werk), wie Ernst Cassirer es – sich ebenfalls auf Humboldt stützend – später formulieren wird.⁴⁶ Die ›Ehrlichkeit der Rhetorik‹ besteht für Nietzsche darin, dass sie den doxastischen Schein nicht als defizitäre Qualität entwertet, sondern zur konstitutionellen Verfasstheit des Menschen macht. Mit Bezug auf Aristoteles macht Nietzsche deutlich, dass für ihn die Dinge, über die wir reden und nachdenken, keine ursprünglichen Wesenheiten sind, sondern sozusagen ›Metaphern der Dinge‹. ›Dinge‹ bzw. Sachzusammenhänge sind für Nietzsche immer schon Interpretationsleistungen, die ihrerseits einem Schema unterliegen, das selbst nicht hinterfragt und bekannt wird. »Nicht die Dinge treten ins Bewusstsein, sondern die Art, wie wir zu ihnen stehen, das *pithanon*. Das volle Wesen der Dinge wird nie erfasst.«⁴⁷ Das heißt, dass das, was Aristoteles über die Rhetorik sagt, von Nietzsche auf die gesamte Sprache übertragen wird: Die Sprache ist ›Persuasion‹, insofern sie wie die Rhetorik überzeugen, einen Glauben erzeugen, glaubwürdig sein will, dieses und nicht jenes zu tun. Richtig an diesem Gedanken ist: Sprache bildet Welt nicht einfach ab, und schon gar nicht interessefrei. Sprache macht Welt überhaupt erst zugänglich und verfügbar. Sprache ist insofern immer auch technische Zurichtung, instrumentalisierte Kommunikation und zugleich Kooperation. Für Nietzsche ist sie eher ein pragmatisches Instrument der (Über)Lebensdienlichkeit. Falsch jedoch ist deren Übertreibung, wenn sie die aristotelische Unterscheidung zwischen Dialektik und Rhetorik wieder einzieht und alles zur Rhetorik als bloß wirksamer Rede werden lässt.⁴⁸ So würde ihr logischer Charakter unterminiert und zum bloßen Spielball der Mächte. Unter den sozialen Bedingungen des Reden-Müs-

⁴⁶ Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 1: *Die Sprache*, Darmstadt 1997, S. V.

⁴⁷ F. Nietzsche, *KSA XII*, a. a. O., S. 194 (Kursivierung Nietzsche).

⁴⁸ Vgl. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1979, S. 272. Dieser bestimmt das Wesen der Philosophie Nietzsches generell nur noch als Rhetorik, mit dem Ergebnis, dass das Intensitätsparadigma alle anderen Lebensbezüge überschattet.

sens und Reden-Könnens wird persuasive Sprache als *πιθανόν* (pithanon) von Nietzsche zum ›größten Machtmittel inter pares‹ stilisiert, der einen Willen – sei es den ›Willen zur Macht‹ oder den ›Willen zum Willen‹ ausdrückt.⁴⁹

Anders als Nietzsche aber ging die Antike mit der Rhetorik um: Platon und Aristoteles legen gerade Wert auf die Unterscheidung von Dialektik und Rhetorik, Wissen und Sophistik. Diese garantiert die Distinktion zwischen Absicht (Bestreben, Intention) als teleologische, dem menschlichen Wollen unterliegende Kategorie, und Können (Kompetenz, Fähigkeit) als anthropologische Grundausstattung des Menschen. Weil die Absicht der Kompetenz nachgeordnet ist, wird demzufolge auch klar, dass nur der, der eine Fähigkeit besitzt, sie auch für bestimmte Ziele und Zwecke einsetzen kann. Bei aller Weitsicht, die Nietzsche bei seiner Rehabilitation der Rhetorik bewiesen hat, unterscheidet er leider diese beiden Ebenen nicht voneinander, sondern setzt sie gleich. Damit verwischt er die wesentlichen Unterschiede, die Aristoteles – und auch schon Platon – herausgearbeitet haben.

Nietzsches angestrebte Verteidigung der Rhetorik ist demzufolge nur unter der Maßgabe zu erreichen, dass Sprache offenbar doch nur als ein Werkzeug angesehen wird, welches einzig mit der (Überlebens)Absicht eingesetzt wird, Macht zu erlangen. Aristoteles und Nietzsche unterscheiden sich in der Beurteilung der Grundprämisse, nämlich der Frage, was den Menschen zum Menschen macht. Das hat Konsequenzen für die unterschiedlichen Rhetorik-Begriffe der beiden. Sicher ist es auch ein Grund dafür, warum sich Heidegger später eher dem aristotelischen Rhetorik-Begriff anschließt als dem Nietzsches. Für Heidegger gerät Nietzsche auf Abwege, weil er den Menschen zu sehr von seiner machtlüsternen, tierisch-›bestialen‹ Seite sieht. Er ordnet die Absicht der Kompetenz nicht unter, sondern über. Wenn es mit Heidegger zu einem erneuten Interesse an der Rhetorik kommt⁵⁰, dann darf sie Nietzsches Fehler nicht wiederholen. Sie muss vom Vermögen des Menschen ausgehen, nicht von seinen Absichten. Programm der Fundamentalontologie und der dazugehörigen Existenzialanalyse ist es dann tatsächlich auch, die zunächst in den Schatten gestellte und insofern implizite Rhetorik erst wieder ins Licht einer philosophisch anspruchsvollen Analyse zu ziehen.

Die Wiederkehr des Interesses an der Rhetorik innerhalb der

⁴⁹ Vgl. F. Nietzsche, KGA, a. a. O., S. 369.

⁵⁰ Vgl. H. Plett (Hrsg.), Die Aktualität der Rhetorik, a. a. O., S. 14.

Philosophie ist inzwischen kein spezifisch deutschsprachiges Phänomen mehr. In Anbetracht des in Europa und Nordamerika neu erwachten allgemeinen Interesses an Rhetorik und umfassender rhetoriktheoretischer Ambitionen wird – in Anlehnung an den Terminus *linguistic turn* – mittlerweile von einem ›rhetorical turn‹ gesprochen.⁵¹ Manche Forscher glauben sogar, mit der Rhetorik eine alte als neue Königin der Wissenschaften wiederbelebt zu haben.⁵²

Zur späteren Renaissance der Rhetorik tragen vor allem Ernst Robert Curtius mit der Neubegründung der Toposforschung⁵³, Heinrich Lausberg mit seiner umfassenden Systematik rhetorischer Kategorien⁵⁴ und Klaus Dockhorn mit seiner Nutzung der rhetorischen Affektenlehre⁵⁵ bei. Sie sind jedoch eher von einem rhetoriktheoretischen als einem genuin philosophischen Interesse geleitet. Mittlerweile gibt es ein ausdifferenziertes System der Rhetorik in Form penibler Auflistungen relevanter Überzeugungsressourcen. Unterschiedliche Klassifizierungssysteme mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen konkurrieren miteinander. Aus philosophischer Sicht stellt sich die Frage, worauf diese Systeme eigentlich eine Antwort geben sollen? Ihre operative Dienlichkeit lässt sich nur verstehen vor der Setzung der Prämisse, dass das menschliche Leben als kulturelle Existenzweise auf der Basis sozialer Kooperationen überhaupt erst möglich ist. Eine Philosophie der Rhetorik muss insofern also eine umfassende Sozialphilosophie sein, als sie die realen menschlichen Kooperationsbedingungen kritisch hinterfragt und ihre nötigen Plausibilitätpotentiale offenlegt. Eine recht verstandene Philosophie der Rhetorik, insofern sie Geltungsfragen stellt und keine Wirkungsgeschichten erzählt oder sich in Figurenklassifikationen verausgabt, ist daher in besonderem Maße wegweisend innerhalb

⁵¹ Vgl. H. W. Simons (Hrsg.), *The Rhetorical Turn. Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*, Chicago 1990.

⁵² Hierzu gehören zum Beispiel: R. Barthes, *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt am Main 1988, S. 17 ff.; W. Jens, *Von deutscher Rede*, München 1969, S. 16, und H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Hermeneutik*, Tübingen 1986, S. 237. Vgl. Ch. Perelman, *Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation*, München, 1980.

⁵³ Vgl. E. R. Curtius, *Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert*, Bern 1952.

⁵⁴ Vgl. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1960.

⁵⁵ Vgl. K. Dockhorn, *Die Rhetorik als Quelle des vorromantischen Irrationalismus in der Literatur- und Geistesgeschichte*, in: ders., *Macht und Wirkung der Rhetorik. Vier Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne*. Bad Homburg v. d. H. 1968.

philosophischer Fragestellungen. Sie fragt nämlich nach den begrifflichen und sachlichen Zusammenhängen menschlicher Daseinsweisen im Allgemeinen und ihren tiefsprachlichen Ordnungsstrukturen im Besonderen. Damit versucht sie zu erfassen, wie die ›Grammatik unserer Sprache‹ mit der ›Logik unserer Handlungen‹ zusammenhängt. Nur wenn Philosophie nicht davon ausgeht, dass Menschen schon aus biologischer Sicht Beziehungswesen sind⁵⁶, sondern Kooperationsbedingungen für bestimmte Praxisformen offen und dynamisch ausgehandelt werden müssen, kann es eine Einheit von ›Verlässlichkeit handlungsbezogenen (deskriptiven) Wissens und Verbindlichkeit handlungsleitender (normativer) Orientierungen‹ geben.⁵⁷

Das philosophische Interesse an der Rhetorik solcher Autoren wie Hans-Georg Gadamer, Hans Blumenberg und Jürgen Habermas geht in diese Richtung. Mit mehr oder weniger Bezug auf Heidegger entwickeln sie ihre Fragestellungen hermeneutisch, kulturphilosophisch oder sozialphilosophisch weiter. Wie die in den 70er-Jahren geführte rhetorische Paradigmendebatte⁵⁸ zeigt, entzündet sich am Status der Rhetorik auch die Debatte um unterschiedliche Gesellschaftsmodelle. Die sozialwissenschaftliche Rahmendebatte zwischen Systemtheorie und der Theorie der herrschaftsfreien Kommunikation macht offenbar, um was es eigentlich geht, nämlich um die Explikation und Kritik der wissenschaftspraktischen und forschungsleitenden Implikationen. Damit geht es aber auch um die Klärung und Kritik der hinter dem System der Rhetorik stehenden Prämissen, die immer schon mit übernommen werden, wenn Theorieangebote unterbreitet werden. Diese Debatte ging bisher unentschieden aus. Das ist nicht verwunderlich, denn eine Entscheidung über sie ist weniger eine theoretische als eine praktisch-moralische Frage, die mit rein wissenschaftsimmanenten Werkzeugen nicht zu lösen ist. Sie zeigt vor allem eines: Wie bereits in den unterschiedlichen Positionen von

⁵⁶ Vgl. J. Bauer, *Prinzip Menschlichkeit – Warum wir von Natur aus kooperieren*, Hamburg 2008.

⁵⁷ J. Kopperschmidt, *Heidegger im Kontext der philosophischen Wiederentdeckung der Rhetorik*, in: ders. (Hrsg.), *Heidegger über Rhetorik*, München 2009, S. 21.

⁵⁸ In einer weniger philosophischen als innerrhetorischen Paradigmendebatte geht es seither vor allem um ein ›richtiges‹ Rhetorikverständnis. Es geht um den Konflikt zwischen einem mehr formal-affirmativen und einem sich als kritisch definierenden Rhetorikverständnis. Vgl. J. Dyck, *Zur Kritik des herrschenden Rhetorikverständnisses*, in: ders. (Hrsg.), *Argumentation in der Schule*, Kronberg, 1974, S. 7 ff.

Platon und Aristoteles zur Rolle der Rhetorik in der Polis anklingt, ist die Frage nach der Rolle der Rhetorik für die Philosophie nicht nur eine marginale, etwa nach bestimmten Stilelementen oder rhetorischen Figuren, sondern bezieht sich auf die gesamte Landschaft der möglichen Redebereiche und ihrer Geltungsansprüche innerhalb bestimmter gesellschaftlicher Strukturen.

Macht man demnach die philosophische Dimension der Rhetorik zur tragenden, bekommt das sprachphilosophische Interesse an Heideggers Denken auch eine Neuverortung innerhalb der ideengeschichtlichen Entwicklung rhetorisch-tropologischer Fragestellungen. Denn wenn die neue Renaissance der Rhetorik nicht nur eine weitere Spielart der verschiedenen Moden des 20. Jahrhunderts: pragmatic turn, semiotic turn, linguistic turn, iconic turn usw. ist, drängen sich zwei Fragen auf: 1. Was gibt es an ihr philosophisch wieder- und aufzudecken? Und 2. Wozu bzw. inwieweit kann eine Tropenanalyse von Heideggers Denkweg dabei überhaupt dienlich sein? Um diese beiden Fragen beantworten zu können, sollen im Folgenden einige der hauptsächlichen Miss- und Falschverständnisse über Heideggers Sprachdenken, die sich hartnäckig in den Debatten der Heideggerforschung halten, korrigiert und ausgeräumt werden. Erst dann wird der Weg frei für eine von Vorurteilen bereinigte tiefenstrukturelle Analyse des Heideggerschen Denkweges.

2. Kritik an der sprachbezogenen Heideggerforschung

Die folgende Diskussion des Forschungsstandes zum Heideggerschen Sprachdenken zeigt auf, inwiefern die verschiedenen Vorwürfe, die gegen Heideggers Sprachdenken erhoben sind, auf Miss- oder Fehlverstehen seines Projektes beruhen. Auffällig ist in der gesamten Debatte um Heideggers Sprachdenken, dass sich vor die sachliche Diskussion die Frage nach der vermuteten Ideologiebelastetheit des Heideggerschen ›Jargons‹ drängt.¹ Nicht selten wird ein Zusammenhang von Heideggers Mitgliedschaft in der NSDAP, seiner knapp einjährigen Funktion als Rektor und seinem philosophischen Anspruch unterstellt.² Zwar führt eine gründliche Auseinandersetzung mit den Unterstellungen im Rahmen des in diesem Buch verfolgten Zieles zu weit. Um aber dem Verdacht zu entgehen, diese Debatte auszublenden oder zu marginalisieren, soll bezüglich seines Sprachgebrauches im Folgenden kurz dazu Stellung genommen werden.

2.1. Der Verdacht des ideologischen Sprachgebrauchs

Einer der ersten, vehementesten und bekanntesten Kritiker von ideologischen Implikationen der Heideggerschen Sprache war Theodor W. Adorno. Adornos Ideologieverdacht ist bis heute aktueller Ge-

¹ Das Wort vom Jargon bringt Adorno in die Heidegger-Rezeption ein. Vgl. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt am Main 2003, S. 413–526.

² Heidegger tritt am 1. Mai 1933 in die NSDAP ein. 1945 findet sein Entnazifizierungsverfahren statt. Während des Prozesses bricht er zusammen und muss ins Sanatorium. Der Bereinigungsausschuss kommt zu dem Schluss, dass Heidegger schon 1934 ›kein Nazi‹ mehr gewesen sei und schlägt, um den Verlust des Geisteswissenschaftlers für die Universität zu vermeiden, dessen Emeritierung vor. Nach Intervention von Prorektor Franz Böhm wird ihm allerdings im Dezember 1946 das Lehrverbot erteilt.

genstand der Heidegger-Auseinandersetzung geblieben.³ Im *Jargon der Eigentlichkeit* wird Heidegger namentlich als derjenige erwähnt, der der faschistischen Sprache Asyl gewährt und das Unheil des Nazismus als Heil verkauft.⁴ Im *Jargon*, so fühlt sich Adorno einig mit Victor Klemperer, dient die Sprache als Werkzeug zur Täuschung.⁵ Heideggers Rede von Eigentlichkeit, so der Vorwurf, folge dem faschistischen Brauch, einen Mix aus Plebiszitärem und Elitärem zu brauen, und blasphemiere damit das Heilige der Sprache.

Ungeachtet dessen, wie sich Adornos eigenes Verhältnis zum nationalsozialistischen Apparat selbst gestaltete, sind die Vorwürfe gegen Heidegger ernst zu nehmen. Sie drücken Heideggers Sprache einen Stempel entweder der bewussten Täuschung, der Verführbarkeit durch Sprache oder der Naivität auf. Die verschiedenen Autoren changieren hierin oft in ihrem Urteil. Einig sind sich diese Autoren jedoch darin, dass Heidegger mit seiner eigenwilligen Sprache seine tatsächlichen Überzeugungen zu verbergen und zu verschleiern suche. Viele sind darüber selbst verblüfft, weil sie deren Grundgedanken teilen.⁶ Ernst Tugendhat zum Beispiel untersucht Heideggers Sprache am Thema des Sichzusichverhaltens und stempelt ihn ab als einen für Fragen der Ethik und Gesellschaft unsensiblen Philosophen, der den Begriff des Guten über Bord geworfen habe. Zwar halte »Heideggers These, dass Stimmungen Weisen des Selbstbewußtseins – des Sichverhaltens zu sich selbst – sind«⁷, der analytischen Überprüfung stand, aber insgesamt fordere Heideggers »entrationalisierte« Konzeption eine Erweiterung durch die Vernunft, weil »es eine Selbstbestimmung, die nicht als reflektiertes Selbstverhältnis verstanden wird, gar nicht geben kann«⁸. Ein »entrationalisierter Wahrheitsbegriff« führe nach Tugendhat aber dahin, »daß Heideggers

³ Zum Verhältnis von Heidegger und Adorno siehe auch: U. Tietz, *Ontologie und Dialektik. Das Sein, das Urteil und die Synthesis bei Heidegger und Adorno*, Wien 2003.

⁴ Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main 2003, S. 416.

⁵ Vgl. V. Klemperer, *LTI (Lingua Tertii Imperii, Sprache des Dritten Reichs)*. Notizbuch eines Philologen. Stuttgart 2007.

⁶ Vgl. H. Ebeling, *Heidegger. Geschichte einer Täuschung*, Würzburg 1991.

⁷ E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979, S. 209.

⁸ Ebenda, S. 241.

Nazismus keine zufällige Angelegenheit war, sondern daß ein direkter Weg von seiner Philosophie [...] zum Nazismus⁹ führe.

Weder Adornos noch Tugendhats Urteil lassen sich halten. Mangel es der Adornoschen Analyse aufgrund des eigenen ideologischen Vokabulars an der nötigen Sachlichkeit der Erörterungen, so verstrickt sich Tugendhat in Widersprüche, die aus unzureichendem Verständnis der Heideggerschen Texte rühren. Die Überbetonung des Eigentlichkeitsbegriffs als Jargon bei Adorno und anderen Autoren ist selbst Ausdruck einer dogmatischen und diffamierenden Lektüre. Für Heidegger stellt der Begriff der ›Eigentlichkeit‹ – ähnlich wie das Kantische ›Ding an sich‹ – lediglich einen Grenzbezug dar. Heideggers Gewichtung liegt insgesamt weniger auf dem hölzernen Eisen einer ›bewirkbaren Eigentlichkeit‹ als auf dem Staunen über die tiefe Durchdrungenheit des menschlichen Daseins mit kulturellen und metaphysischen Überformungen, die das Menschsein zu einem ›uneigentlichen‹ machen.¹⁰ Weil der Mensch die Fähigkeit hat, sein Dasein als ein nicht-eigentliches, sondern veräußertes und objektiviertes zu betrachten, hat er immer schon ein Verhältnis zu sich selbst. Der Mensch muss sein Leben führen. Es wird von ihm immer schon beurteilt und gestaltet. Insofern kann es für Heidegger – anders als Tugendhat glauben machen will – gar kein ›nicht-rationales‹ Selbstverhältnis des Menschen geben. Die Frage ist nur, inwiefern diese Rationalität selbst noch einmal reflektiert oder nur übernommen ist. Die doppelte Verneinung ist also nicht einfache Umkehrung des Behaupteten, sondern eröffnet den logischen Raum für eine differenziertere Unterscheidung verschiedener Reflexionsgrade über unterschiedliche Rationalitätsstandards. In welchem Maße das eigene Tun und dessen mit der Sprache gegebenen Rationalitätsstandards einer Zeitepoche selbst noch einmal metareflexiv eingeholt und somit transparent werden können, bleibt für Heidegger eine Frage, die sich hinter dem Rücken der Sprechenden und Handelnden vollzieht und nicht ohne weiteres zu beantworten ist. Deshalb gilt es, wach zu sein für das eigene Denken, die eigene Sprache, das eigene Tun.

Die Diskussion um Heideggers implizites Nazitum, das sich in seiner Sprache verstecke, erstreckt sich nicht nur auf Deutschland.

⁹ Ebenda, S. 243.

¹⁰ Heidegger nennt diese tiefe Durchwobenheit und metaphysische Überformtheit in *Sein und Zeit* auch ›Verfallenheit‹. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1993.

Neben der deutschen Tradition gibt es namhafte französische Philosophen, die sich Heideggers Sprache immer auch in Bezug auf die vermeintlich mangelhaft ausgearbeitete Ethik und die NS-Verwicklungen auseinandergesetzt haben. Stellvertretend hierfür sind zu nennen: Pierre Bourdieu, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe, die den so genannten Fall Heidegger für eine spezielle *déformation professionnelle* halten.¹¹ Die jüngere französische Auseinandersetzung zum Beispiel setzt sich – im Unterschied zur älteren und mit Jean-Paul Sartre verknüpften der 40er-Jahre – vor allem mit Heideggers Biographie in Verbindung mit der realen politischen Involviertheit Heideggers und der fehlenden Stellungnahme in der Nachkriegszeit auseinander. – Inzwischen ist der Blick auf das Verhältnis von Sprachauffassung und Ideologie bei Heidegger differenzierter geworden und längst nicht mehr nur allein auf Frankreich beschränkt. Auch Ernst Nolte und Rüdiger Safranski aus Deutschland, Richard Rorty, Julian Young, Tom Rockmore in Amerika sowie Johannes Fritsche – und in letzter Zeit der Chilene Victor Farias – beteiligten sich an dieser Debatte.¹²

Wer die Heideggerschen Texte genauer liest, wird jedoch gewahr, dass mit solchen Vorwürfen das Ausmaß und die Verwickeltheit der Menschen in historische Ereignisse simplifiziert werden. Heidegger war sicher kein politisch weitblickender Mensch. Aber immer schreibt er gegen eine ›Europäisierung‹ oder gar ›Arisierung‹ der Welt an. Er ist gegen technokratisches und gleichschaltendes Denken und Handeln. Und dieses sieht er sowohl im Bolschewismus, im Kapitalismus als auch im Faschismus vorliegen. Sein romantischer Hang

¹¹ Vgl. P. Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt am Main 1988; J. F. Lyotard, *Heidegger und ›die Juden‹*, Wien 1988. Für eine spezielle *déformation professionnelle* halten J. Derrida und dessen Schüler Ph. Lacoue-Labarthe Heideggers Handeln in der NS-Zeit. Vgl. Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Berkeley 1992.

¹² Ernst Nolte, *Vergangenheit, die nicht vergehen will*, in: FAZ vom 6. Juni 1986, zit. nach: E. Nolte, *Das Vergehen in der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im Historikerstreit*, Frankfurt am Main 1987, S. 177; ders., *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin 1992, S. 296; R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*, München 2002, S. 484; R. Rorty, *Philosophy as Science, Metaphor, Politics*, in: ders., *Essays on Heidegger and Others*, *Philosophical Papers*, Bd. 2, Cambridge 1991, S. 19; J. Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge 1997, S. 1; T. Rockmore, *Recent Discussion of Heidegger and Politics*: Young, Beistegui, Fritsche, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Bd. 21, 2, 1999, S. 53.

zu Archaismen und die zeitweilige Verwechslung von nationalsozialistischem Allmachtswahn mit einem kulturhistorischen Selbstermächtigungswillen bieten solchen Vorwürfen durchaus Vorschub. Wer jedoch gründlicher liest, erfährt, dass Heidegger dort nicht stehen bleibt.

Gegen denunzierende Interpretationsansätze der Heideggerischen Verbindung von *Sprachgehalt* und *Sprachgestalt* hat sich 1983 bereits Dieter Walter in seiner Dissertation¹³ stellvertretend und umfassend geäußert. In den wesentlichen Punkten in dieser Diskussion schließe ich mich der differenzierten Betrachtung von Thomas Rentsch an, der sich gegen eine erneute Mythisierung verwahrt und danach fragt, was Heideggers politisches Engagement mit seiner Philosophie zu tun habe.¹⁴ »Heidegger wollte und konnte letztlich die moderne Welt, ihre Technik und ihre gesellschaftliche Organisationsform nicht akzeptieren, nicht ertragen. Und in diesem Unbehagen an der Moderne spielt ein kritisches mit einem neoromantisch-regressiven Moment zusammen«¹⁵, fasst Rentsch Heideggers weltanschauliche Grundeinstellung moderat zusammen. Gleichzeitig kritisiert er:

»Was Heidegger sich von der NS-Terminologie zueigen gemacht hat, ist vor allem die Sprache des ›heldenhaften Einsatzes‹, des ›Opfers‹, der heroischen ›Größe‹, die er mit seiner Sprache des ›Ursprungs‹, des ›Seins‹ und der Existenz zu verschmelzen vermochte. Anders: Was schon vor 1933 Schwulst war oder zur Phrase tendierte in seiner Sprache, das ließ sich nach 1933 mühelos mit Nazi-Schwulst und Nazi-Phrase vereinen.«¹⁶

Damit ist zugleich mitgesagt, dass die bleibenden und gültigen Leistungen Heideggers weithin unabhängig von ihrer spezifischen sprachlichen Gestalt aufgenommen und rekonstruiert werden können, ohne die Hybris und Naivität Heideggers in politischen Dingen zu verschweigen. Damit wird der Ideologieverdacht weder ausgeblendet noch marginalisiert, sondern zunächst zurückgestellt. Es bleiben dessen ungeachtet darüber hinaus genuin philosophische Vorwürfe und

¹³ Vgl. D. Walter, *Sprachstellung im Werk Martin Heideggers und ihre Entstellung durch Theodor W. Adorno. (Jargon der Eigentlichkeit) und Pierre Bourdieu (Die politische Ontologie Martin Heideggers)*, Dresden 1983.

¹⁴ Vgl. T. Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, Drittes Kapitel: *Der ›Führer‹ als Existenzial*, München 1989, S. 158–174.

¹⁵ Ebenda, S. 160.

¹⁶ Ebenda, S. 164.

Verdächtigungen gegenüber dem Heideggerschen Sprachgebrauch daneben bestehen. Sie werden im Folgenden ausgeräumt.

2.2. Der Verdacht der Sprachhypostasierung

Gegenüber einer allgemeinen Kritik an Heideggers vermeintlichem ›Sprachplatonismus‹¹⁷ und dem unterstellten ›Nazijargon‹¹⁸ überwiegen in den letzten zwei Jahrzehnten konstruktive Auseinandersetzungen und Fortführungen von Heideggers Sprachdenken.¹⁹ Wesentliche Beiträge speziell zur Sprachanalyse bei Heidegger leisteten diesbezüglich Irmgard Bock, Christian Stahlhut, Michael Steinmann, Andreas Michel, Friedrich Kainz und Dietmar Walther im deutschsprachigen Raum sowie Karen S. Feldman im englischsprachigen Raum. Bis auf Walther und Feldman nehmen die Beiträge Stellung zu den oben angesprochenen Problemkreisen ›Sprachhypostasierung‹ und ›Ideologieverdacht‹. Sie stellen insofern ein Gegengewicht gegen die erhobenen Vorwürfe dar. Walther und Feldman heben jedoch darüber hinausgehend Aspekte heraus, die für eine sprachliche Tiefenstrukturanalyse im Rahmen der vorliegenden Untersuchung tatsächlich weiterführend sind. Eine kurze Diskussion der verschiedenen Ansätze soll zeigen, welche Argumente vorgebracht werden und inwiefern sich die vorliegende Untersuchung von diesen Ansätzen kritisch abhebt und anders positioniert. Voraussetzung für eine Beurteilung ist, zumindest einige Grundzüge des eigenwilligen Heideggerschen Sprachgebrauchs zu kennen.

Sprachreflexion gehört zum Programm von Heideggers Denken, auch wenn diese ganz bewusst nicht als Sprachphilosophie oder Sprachtheorie thematisiert wird. Heidegger macht immer wieder deutlich, dass die Wahl der philosophischen Erkenntnismethode eng

¹⁷ J. Kopperschmidt, Heideggers Umweg in Platons Höhle, in: ders., Heidegger über Rhetorik, München 2009, S. 301–437.

¹⁸ G. Steiner, Martin Heidegger, München/Wien 1989, S. 120; C. Partenie; T. Rockmore, Heidegger and Plato, Evanstone 2005, S. 12.

¹⁹ Hier sei stellvertretend an die Arbeiten von Hannah Arendt, Jean-Paul Sartre, Herbert Markuse, Hans-Georg Gadamer, Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty, Gianni Vattimo und, etwas kritischer, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Richard Rorty oder Ernst Tugendhat erinnert, die sein Denken würdigen, indem sie wesentliche Aspekte weiterentwickeln. Dezidiert auf rhetorische Aspekte im Heideggerschen Denken nimmt insbesondere Hans Blumenberg Bezug.

mit der Wahl der Darstellungsform zusammenhängt. Das zeigt sich darin, dass Heidegger noch stärker als in *Sein und Zeit* in dieser Seinsgeschichte appellativ, narrativ, etymologisch ausgreifend und evokativ arbeitet. Da das redende Selbst- und Weltverhältnis des Menschen nicht als statisches aufgefasst werden darf, wie Heidegger in seiner Aristoteles-Auslegung klar macht, muss auch die philosophische Thematisierung dieses Verhältnisses eine Wesensbestimmung des Menschen sein, die dessen dynamischem Selbst- und Weltverhältnis entspricht. Deshalb wechselt Heideggers sprachliches Instrumentarium innerhalb des Denkweges auch mehrfach. So erinnert gerade die Spätphilosophie Heideggers²⁰ in ihrem Stil weniger an eine utopische Großgeschichte denn an eine dialogische Unterhaltung, die – zwar auf höchstem denkerischen Konzentrationsniveau – doch dynamisch, situationsbezogen, kooperativ, geradezu mundartlich und lebensweltlich anschaulich ist.²¹ Die stilisierte Mündlichkeit wirkt ungewöhnlich und vertraut zugleich. Sie wirkt oft ungewöhnlich, weil sie zum Beispiel Neologismen kreiert, wie das durchgestrichene Wort ›Sein‹, und zieht Wort-Etymologien heran, die die Bedeutungshorizonte experimentell bis zur Grenze der Verstehbarkeit ausweiten. Heideggers Vorgehen folgt damit einer Tradition, die vorbildhaft zum Beispiel in Platons *Kratylos* vorgeführt wurde.²² Die stilisierte Mündlichkeit erzeugt eine gewisse Vertrautheit mit Heideggers Sprache und Denken. Es sind vertraute Worte, deren Bedeutungshorizont nur eingeschrumpft war. So erscheinen altbekannte Alltagsausdrücke durch Aufrufen von bestimmten Assoziationsfeldern in semantisch neuem Licht (zum Beispiel ›das Zeug‹), merkwürdige Substantivierungen entstehen (zum Beispiel ›das Horizonthafte‹) oder Verbalisierungen (zum Beispiel ›es west‹; ›es nichtet‹) oder es wird von Tropen Gebrauch gemacht (zum Beispiel ›das Haus des

²⁰ Zum Beispiel auch in ›Was heißt Denken?‹, besonders aber in: ›Das Abendländische Gespräch‹ oder in seinen Hölderlin-Interpretationen, aber auch in ›Gelassenheit‹ und den beiden Texten ›Das Wesen der Sprache‹ und ›Aus einem Gespräch von der Sprache‹; siehe Heidegger GA, verschiedene Ausgaben.

²¹ M. Heidegger, Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken. Vgl. M. Heidegger, Gelassenheit (1959), Pfullingen 1992, S. 72.

²² Platon, *Kratylos*, E. Löwenthal (Hrsg.), Platon. Sämtliche Werke, Heidelberg 1982, Bd. 1, S. 541–616. Das Wort ›Etymologie‹ leitet sich von *ἐτυμολογία* (*etymología*) her, das seinerseits auf die Bestandteile *ἔτυμος* (*étymos*) ›wahr‹ und *λόγος* (*lógos*) ›Wort‹ zurückgeht, und bedeutet so viel wie die Erklärung der einem Wort innewohnenden Wahrheit. Formuliert in Anlehnung an M. Pfister, Einführung in die romanische Etymologie, Darmstadt 1980, S. 9.

Seins). Die Verlebendigung von Abstrakta und die quasi-poetischen Verdichtungen bekommen eine sich aus dem Inhalt ergebende Darstellungsfunktion. Heidegger kann so einerseits das menschliche Subjekt in seiner radikalen sprachlichen, historischen und kulturellen ›Geworfenheit‹ thematisieren. Dies tut er, indem dessen Denk- und Lebensgrundvoraussetzungen ›Sprache‹ und ›Sein‹ expliziert werden, zum Beispiel in solchen Formulierungen wie ›die Sprache ist das Haus des Seins‹ oder ›das Sein lichtet sich als logos‹. Andererseits kann das durch differenzierte Sprachpraxen und einen auf ›Anwesenheit‹ und Vergegenständlichung abgestellten Ontologiebegriff Auseinanderfallene denotativ, das heißt in einem einzigen Sinnkomplex, wieder zusammengeschlossen werden. So soll zum Beispiel im ›Walten‹ auch immer das ›Gewaltige‹ und ›Überwältigende‹ mitgedacht und im ›Sagen‹ das ›Zeigen‹ gespürt werden usw.²³ Vor allem aber kann und muss die verdinglichende Subjekt-Objekt-Deutung des Satzes vermieden werden, die Heidegger für ein verfehltes bzw. übertrieben gedeutetes semantisches Konzept in der okzidentalen Denktradition hält. Nach Heidegger ist diese Verobjektivierung nämlich die Grundursache für alles vom ihm kritisierte nihilistische, allzu schematische und letztlich machtversessene Verdinglichungsdenken. Heideggers eigenes philosophisches Programm ist es dagegen, das menschliche Dasein in seinen Selbst- und Weltbezügen radikal und phänomenadäquat aus seinen kooperativen Praxisvollzügen und damit aus einer nicht vergegenständlicht gedachten Zeitlichkeit heraus zu verstehen. Dieser Denkungsart trägt Heideggers Darstellungsform im gesamten Denkweg kontinuierlich Rechnung. Im Unterschied zu seinen Schriften bis zu den 30er-Jahren, in denen Heidegger phänomenologische Analysen und damit situationsinvariante, den Praxisvollzügen entlehnte Darstellungsformen bevorzugte, werden die späten Texte, die der Rückkehr zur ›seinsgeschichtlichen‹ Dimension seines Denkens gewidmet sind, zunehmend verdichtender und poetischer. Sie erhalten weniger daseinsanalytische als welterschließende Kraft.

Jürgen Habermas kritisiert jedoch an dieser Sprachauffassung Heideggers, dass Gültigkeitsbedingungen nicht ausschließlich von der welterschließenden Kraft der Sprache abhängig seien, sondern vom innerweltlichen Erfolg der Praxis abhingen, die Sprache erst er-

²³ M. Heidegger, Hölderlins Hymne ›Andenken‹ (Wintersemester 1941/42), GA 52, S. 12 f.

mögliche. Damit liege der Horizont des Sinnverstehens der Wahrheitsfrage nicht voraus, sondern unterstehe ihr. In eine ähnliche Richtung tendiert Richard Rorty, wenn er kritisiert, dass Heidegger die Sprache zu einer Art Gottheit und den Menschen zu einer Emanation der Sprache stilisiert habe. Eine solche Hypostasierung der Sprache sei nur eine Neuübersetzung der idealistischen Apotheose des Bewusstseins und verfehle die Kontingenz der Sprache.

In Anlehnung an Jürgen Habermas und Richard Rorty erhebt Christa Lafont ihren Vorwurf gegen Heideggers Sprachverständnis, indem sie an dessen Texten nicht nur die Hypostasierung der Sprache im Allgemeinen, sondern generell Heidegger eine idealistische Sprachauffassung attestiert. In Heideggers Sprachgebrauch sei die alte Trennung zwischen Bedeutungs- und Tatsachenwissen nicht überwunden, urteilt sie. Vielmehr werde der Bedeutung ein Vorrang vor der Referenz eingeräumt. Heidegger präjudiziere mit der Rede vom Haus des Seins vorgängig, was innerweltlich begegnen könne. Was die Dinge sind, werde davon abhängig gemacht, was kontingenterweise für eine historische Sprachgemeinschaft qua Vorliegen einer bestimmten Sprache erschlossen werde.

Sowohl die Kritik von Habermas als auch die von Rorty und Lafont sind meinem Erachten nach auf eine Fehleinschätzung der Rolle der Sprache in Heideggers Denken zurückzuführen. Bei Heidegger wird Sprache als Sprechen und Reden immer wieder als eine innerweltliche Praxisform beschrieben, die zunächst erst einmal vollzogen wird und innerhalb dieser Vollzüge Welt sprachlich erschließt. Die Autoren verkehren Heideggers Intention demzufolge ins Gegenteil. Und sie fordern anschließend etwas ein, was in seinen Texten längst vorgeführt ist. Der Hypostasierungsvorwurf von Habermas, Rorty und Lafont ist daher nicht gerechtfertigt. Heidegger betont zwar die welterschließende Funktion der Sprache, weswegen zum Beispiel Dichtung auf seinem Denkweg eine zunehmende Rolle spielt. Doch die Autoren denken nicht aus dem Kern des Heideggerschen Projektes heraus, sondern bleiben im eigenen denkerischen Problemkreis der Beschreibung von Sprache, Welt und Sein stecken. Habermas und Lafont verfehlen Heideggers Intention, weil sie ihn sozusagen zu kurz denken, Rorty hingegen, weil er das Projekt Heideggers zu weit fasst. Rortys Plädoyer, Heideggers Sprachdenken radikaler, das heißt kontingenter zu denken, gibt dessen Projekt ebenso preis wie Habermas und Lafont, weil ohne die Annahme sinnvoller Strukturalität in Geist, Sprache und Welt deren denkerische Analyse absurd

wäre. Die Hypostasierungsvorwürfe von Habermas, Rorty und Lafont sind also nicht zu halten.

2.3. Der Verdacht des Begriffsrealismus

In eine ähnliche Richtung zielt auch die Kritik am *Begriffsrealismus*, die des Öfteren gegenüber dem Heideggerschen Wortgebrauch geäußert wird. Herrmann Schwepenhäuser, ein Adorno-Schüler, wirft Heidegger vor, dass dieser vergeblich in den Wortbedeutungen der Sprache nach kategorialen Ausformungen des Gegebenen suche. Er wolle das Sein aus der Sprache erweisen. Sprache sei nicht nur Bezeichnungsmittel, Medium oder Stoff, sondern habe bei Heidegger Nennkraft, die das Sein ins Wort ruft. Das Wort bzw. die Sprache jenseits des Geistes werde damit aber hypostasiert. Schwepenhäuser glaubt dechiffrieren zu können, dass Heidegger mit seinem Denken die Menschen zu ›gesellschaftlicher Unmündigkeit‹ anhalte. Schwepenhäuser nennt das Vorgehen Heideggers in Bezug auf Heideggers ontologische Perspektive pejorativ ›Seins-Hörigkeit‹.²⁴ Eine solche Position ist bestenfalls eine Projektion des Interpreten. Sie ist als solche nicht widerlegbar. Man muss ihr aber auch nicht folgen.

Irmgard Bock hingegen hält den Vorwurf des Begriffsrealismus für nicht haltbar, weil für sie in den Akzentverschiebungen des Spätwerks deutlich wird, dass Sprechen zu einer Art Dichtung und Welterschließung wird, in der das Wort nicht mehr etwas ins Sein bringt, sondern lediglich die Verbindung zum Sein aufzeigt. Nach Bock werden gewisse sprachphilosophische Probleme bei Heidegger nämlich erst durchsichtig, wenn sie in eine kontinuierliche Entwicklungslinie sprachlich-metaphysischer Schichtenabtragung erfolgen. Insofern zeigt sich nach ihrer Interpretation das Wort lediglich als Seinsbezug, nicht als einmalige Instantiierung von Sein.²⁵ Diese Bezüglichkeit bleibe, so Bock, auch im Spätwerk, wo ›die Sprache spricht‹, bestimmend. Sie ändert nur ihren Charakter. Zwar kann Bock das Problem des Begriffsrealismus mit einer Interpretation des Wortes als dynamisiertem Seinsbezug aus der Welt schaffen. Was sie aber nicht erhellen kann, ist, wie, warum und mit welchen Mitteln sich Heideg-

²⁴ H. Schwepenhäuser, Studien über die Heideggersche Sprachtheorie, München 1988, S. 95.

²⁵ I. Bock, Heideggers Sprachdenken, Meisenheim am Glan 1966, S. 36.

gers Haltung zur Sprache ändert, obwohl er bestimmende Momente zugleich beibehält. Auch aus diesem Grunde ist eine konkrete tiefensprachliche Analyse des Denkweges Heideggers in Bezug auf seine verwendete Sprache ein Desiderat.

Christian Stahlhut geht in seiner semantischen Analyse des Heideggerschen Sprachdenkens auf den inneren Zusammenhang von Sein und Sprache bei Heidegger ein.²⁶ Er geht jedoch weiter als Bock. In vier chronologisch geordneten Etappen wird anhand von konkreten Textanalysen speziell die Beziehung von ›Sprache‹ und ›Ethos‹ bei Heidegger untersucht. Stahlhut differenziert insgesamt drei Weisen, wie sich bei Heidegger im Laufe seiner Entwicklung ›das Ethische‹ auch in dessen Sprache ausspricht, wobei die erste Phase als vorbereitende Phase gelesen werden muss.²⁷ Er kommt zu dem Ergebnis, dass bei Heidegger die Frage nach der Sprache der Frage nach der Ethik durchgängig vorgeordnet ist. Das Ethische zeigt sich nämlich im Duktus des sprachlich vorgebrachten Inhalts selbst. Stahlhut will sich sowohl von der hermeneutischen als auch von der sprachanalytischen Heideggerinterpretation absetzen. Weil die eine die Geschichtlichkeit des Denkens zwar bedenkt, aber keine angemessene Gesinnung entwickelt, und die andere *vice versa*, versucht er, eine vermittelnde Position einzunehmen. Er betont, dass Sprache nicht nur ein Mittel zur Darstellung und Verständigung ist, sondern jegliches Verhalten des Daseins in seinem Sich-uns-zeigen bestimmt. Stahlhut kann jedoch keine aus dem Vexiercharakter herausführende vermittelnde Perspektive auf die Intentionen des Heideggerschen Sprachdenkens anbieten. Er bleibt in seiner Bestandsaufnahme in den unterschiedlichen Sichtweisen stecken.

2.4. Der Verdacht des Bedeutungsholismus

Nahe verwandt mit der Kritik an der Hypostasierung der Sprache und dem Begriffsrealismus ist das Problem des so genannten *Bedeutungsholismus*. Dieses Problem scheint für viele Heidegger-Leser Stein des

²⁶ Vgl. C. Stahlhut, *Sprache und Ethos. Heideggers Wege zu einer wahrhaften Sprache*, Münster 1986.

²⁷ Stahlhut unterscheidet zwischen dem ›Ethos der Verschwiegenheit‹ beim frühen, dem ›Ethos der Gelassenheit‹ beim mittleren und dem ›Ethos der zuvorkommenden Zurückhaltung‹ in Zeiten des übereifrigen Tuns und Machens beim späten Heidegger.

Anstoßes zu sein. Die Geschlossenheit von Heideggers Denken einerseits, sein permanentes Neu- und Gründlicheranfangen andererseits verwirrt zuweilen, gehört jedoch in den Anwendungsbereich der phänomenologischen Methode selbst. Denn mit dieser Methode fordert er dazu auf, sich selbst permanent zu hinterfragen – auch und vor allem im eigenen Sprachgebrauch. Insofern ist der Heidegger-Leser angehalten, die Wege, die Heidegger sprachlich geht, *nachdenkend* zu begleiten. Zwar ›heideggert‹ Heidegger, aber es gibt keine Verstöße gegen die grammatische, orthographische oder semantische Systematik des Deutschen, die nicht intendiert und kalkuliert wären. Es gibt insbesondere keine idiolektische oder bedeutungsholistische Fachsprache und keine Bedeutungen, die sich nicht herleiten ließen. Vielmehr legt Heidegger größten Wert auf Nachvollziehbarkeit. Weil die Sprache der Philosophie sich der Alltagssprache bedienen muss, ist eine privatsprachliche Eigenwelt oder bloße Formelhaftigkeit nach der Maßgabe mathematischer Analytizität Heidegger suspekt. Sie brächte tatsächlich hermeneutische und translatorische Schwierigkeiten mit sich. Mit Humboldt ist sich Heidegger vielmehr darin einig, dass im Prinzip alles übersetzt werden kann, wenn auch nicht auf wortwörtliche Weise. Weil die Sprache an die praktischen und damit kulturell und historisch unterschiedlichen Daseinsweisen des Menschen geknüpft ist, liegt es auch weniger an der Sprache als an kulturellen Unterschieden, die überhaupt zu einer Übersetzungsproblematik führen.²⁸ Insofern gilt, was gegen den Holismusvorwurf bei Heidegger vorgebracht werden kann, auch für die Übersetzbarkeitsproblematik einer Sprachkultur im Allgemeinen: Man muss in der rechten Weise in Heideggers Sprache eingeführt werden und sich einüben, indem man an ihr teilnimmt, und in ihr mit ihm mitdenken, um dessen Sinn zu verstehen. Das ist zugegebenermaßen nicht ein-

²⁸ Eine solche kulturelle bzw. ideologische Übersetzungsproblematik zeigt sich zum Beispiel bei der Heidegger-Lektüre von Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir. Diese verstehen den Existenzialismus als eine Form des Humanismus, den Heidegger als Herrschaftsideologie ablehnt. Hier werden nicht nur einfach Wörter falsch verstanden und übersetzt, sondern die gesamte Tragweite des Heideggerschen Denkens nicht vollständig erfasst. Ganz anders die Lektüre von Simone Weil, die offenbar Heideggers Intentionen besser aufnimmt und weiterentwickelt. Vgl. Jean-Paul Sartre, *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* und andere philosophische Essays, Reinbek bei Hamburg 2010; sowie: Simone Weil, *Die Einwurzelung, Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber*, München 1956.

fach und mühelos zu haben. Aber letztlich fragt sich, ob es nicht am Leser statt am Autor liegt, wenn dieser nicht verstanden wird.

Michael Steinmann kritisiert den Vorwurf des Bedeutungsholismus daher zu Recht, wenn er zeigt, dass der Kern von Heideggers Sprachdenken in der ›Verbindungsoffenheit des Sinns‹ liegt.²⁹ Die Verbindungsoffenheit, so Steinmann, nimmt keine determinierende oder konstituierende Funktion gegenüber den einzelnen Gehalten ein, sondern setzt bedeutungsgenerierend die Gehalte zur immer schon mitgegebenen Erfahrung der Um- und Mitwelt in Beziehung. Entscheidend für Steinmann ist die Heideggersche Einsicht aus dem Spätwerk, dass Bedeutung nicht durch Intentionalität begründet wird, sondern dass Bedeutung Intentionalität nur freisetzt. »Der mit dem Holismus in der Regel implizit gegebene Gedanke einer rational nachvollziehbaren Ganzheitsbildung, die auf semantischen oder pragmatischen Verknüpfungsregeln beruht, wird von Heidegger konsequent unterlaufen.«³⁰ Steinmann weist auf eine Aporie hin, die für jeden Holismus gilt: Soll Bedeutung auf klar definierbaren Verknüpfungsregeln basieren, so ist anzunehmen, dass das Ganze der Bedeutung überschaut werden kann. Andernfalls haben die Regeln keine konstitutive Notwendigkeit. Das ist aber nur historisch möglich, denn es lässt sich nicht entscheiden, ob das Ganze überhaupt als solches in den Blick getreten ist und nicht nur ein Ausschnitt von ihm. Insofern kann Steinmann zwar aufzeigen, was mit einem Holismus eigentlich intendiert ist – nämlich der größtmögliche Zusammenhang bei größtmöglichem Umfang der Gehalte. Das ist aber etwas, was angesichts der jeweils gegebenen einzelnen Verbindungen nicht ausgewiesen werden kann. Das Manko bei Steinmann: Er zeigt dies weder an Heideggers Sprache noch an der sprachlichen Tiefenstruktur von Heideggers Denken.

2.5. Verdacht der Entgegenständlichung der Sprache

Sprachhypostasierung, Begriffsrealismus und Bedeutungsholismus sind nur die eine Seite der Medaille, die sich aus der sprachkritischen Heidegger-Lektüre ergeben. Beachtung verdienen auch die Analysen

²⁹ Vgl. M. Steinmann, *Die Offenheit des Sinns, Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger*, Tübingen 2008.

³⁰ Ebenda, S. 7.

von Friedrich Kainz und Andreas Michel.³¹ Sie unternahmen den Versuch, an Heideggers Sprache objektstufig, also wortsemantisch nachzuweisen, welche konkreten Wörter, Satzgruppen und Sätze zu welchen Assoziationen und Implikationen führen können.

Kainz ist besonders an den Taktiken sprachlicher Verführungen interessiert. Dabei interessiert ihn die Verführbarkeit nicht im politisch-manipulativen, also ideologischen Sinne, sondern lediglich in ihrer linguistischen Tragweite. Für ihn bieten Muttersprachen mit dem in ihrem Lexikon enthaltenen Bestand an ›geworteten Begriffen‹ dem Denker nicht nur geistige Inhalte dar, sondern verfügen auch mit den formalen Bildungspotentialitäten ihres Struktursystems über Möglichkeiten für die originäre Vermehrung und Anreicherung dieses Besitzes. Kainz unterscheidet mit Bezug auf den späten Strukturalismus Saussures zwischen zwei sprachlichen Verführungsmöglichkeiten: einerseits Verführungen durch ›langage‹ und andererseits durch ›langue‹.³² Zu den ›langage‹-bedingten Verführungen gehören für Kainz wortrealistische Hypostasierungen. Diese Hypostasierungen gibt es in allen Sprachen, die über Wortklassen verfügen und dem Hauptwort eine deutliche Suggestivkraft im Hinblick auf die Zuerkennung des Substanzcharakters beilegen. Zu den ›langue‹-bedingten Verführungen gehören zum Beispiel Heideggers neologistische Schöpfungen und extrem-hybride Ausbeutungen des etymologischen Aspektes der deutschen Sprache zu ontologischen Aufschlüssen. Außerhalb des Deutschen hält Kainz solche Art der ›Sprachausbeutung‹, wie sie Heidegger vorgenommen hat, für undurchführbar. Andere Sprachen bieten nach ihm weniger Anreiz und Möglichkeiten, von den Ur-, Grund und Ausgangsbedeutungen der Worte her zu ›Einsichten in die Wirklichkeit‹ zu gelangen. Deshalb ist für Kainz Heidegger kein ›langage‹-, sondern ein ›langue‹-verführter Philosoph, indem er sich durch gewisse Struktur Tendenzen des Deutschen zu allerhand – für Kainz allerdings meist unhaltbaren – Konzeptionen verleiten lässt. Heidegger ist für Kainz also ein Verführter und kein

³¹ Vgl. F. Kainz, Über die Sprachverführung des Denkens, Berlin 1972; und A. Michel, Die französische Heidegger-Rezeption und ihre sprachlichen Konsequenzen. Ein Beitrag zur Untersuchung fachsprachlicher Varietäten in der Philosophie, Heidelberg 2000.

³² Zu den ›langage‹-bedingten Verführungen gehören für Kainz wortrealistische Hypostasierungen. Diese Hypostasierungen gibt es in allen Sprachen, die über Wortklassen verfügen und dem Hauptwort eine deutliche Suggestivkraft im Hinblick auf die Zuerkennung des Substanzcharakters beilegen.

Verführer, weil die Sprachüblichkeiten gewisser Verfahrensweisen im Deutschen angeblich zu ihrem Missbrauch verleiten. Durch die Übersteigerung, Überforderung und ›Vergewaltigung‹ dieser Möglichkeiten komme es dann gelegentlich auch zu gedanklichen Fehlgriffen und ›glossomorphen Leerformeln‹.³³

Kainz' Überzeugung nach sind viele sprachliche Akzentuierungsmittel ambivalent und es muss jeweils, also im einzelnen, abgewägt werden, welche Vor- und Nachteile durch ihre Verwendung entstehen. Auf diese Weise kommt er zu dem für die vorliegende Untersuchung weiterführenden Ergebnis, dass Heideggers identifizierende Rede von Sache und Vollzug letztlich ein Strukturmoment des deutschen Sprachsystems mit seinem Verbalstil und seiner Tätigkeitsdynamik sei. Nur innerhalb eines solchen Sprachsystems sei es nämlich überhaupt möglich, dass sich ›Subjekten‹ oder ›Objekten‹, die eigentlich keine Tätigkeit ausüben können oder deren Aktivität problematisch ist, eine solche zuordnen lässt bzw. für diese Zwecke sich eigens Verben bilden lassen, zum Beispiel ›das Sein ist‹, ›das Seyn seint‹ ›die Sprache spricht‹, ›das Nichts nichtet‹ usw. Durch die in diesem syntagmatischen Schema implizierte ›fundamentale Apperzeption‹ kann man im Deutschen das Subjekt als ›Vollbringer seiner Tätigkeiten‹ ansehen. Die deutsche Sprache bietet nach Kainz offenbar mehr an Potentialität, als für ein schöpferisches Aktualisieren der Sprache manchmal gut wäre.³⁴ Dieses Mehr an Kapazität der Sprache lässt durch genannte Sprachschöpfungen einerseits denkerische Möglichkeiten zu, andererseits schafft es durch diese Möglichkeiten, zum Beispiel die neu eingeführten Bewegungsverben, eine Art ›Verflüssigung‹ bzw. ›Entgegenständlichung‹ der im Allgemeinen zu Nominalisierungen tendierenden deutschen Wissenschaftssprache. Kainz zeigt auf, wie es zu den Neuschöpfungen in Heideggers Sprache kommt, wie sie intendiert sind und wie sie funktionieren. Heidegger wird dabei von Kainz jedoch zum Opfer seiner eigenen Sprache stilisiert, nämlich zu einem ›Verführten‹, der nicht wusste, was die Sprache mit ihm macht. Diese Einschätzung eines nicht genügend reflektierten Sprachgebrauch bei Heidegger ist mehr als unwahrscheinlich in Anbetracht dessen, welchen Stellenwert Heidegger dem $\lambda\gamma\gamma\omicron\sigma$ im Gesamt der Praxen menschlichen Selbst- und Weltverstehens beigemessen hat.

³³ F. Kainz, Über die Sprachverführung des Denkens, a. a. O., S. 448 und 467.

³⁴ Ebenda, S. 466.

Mit Andreas Michels *Studie zur französischen Heidegger-Rezeption und ihren sprachlichen Konsequenzen* kann gegen Kainz' Einschätzung gehalten werden, dass Heidegger weder ein Sprachverführer war noch einen Bedeutungsholismus inszenierte noch eine idiolektische Fachsprache ins Leben gerufen hat. Er hat auch keine ›hermetischen Einheitlichkeiten‹ produziert, sondern lediglich ein allgemeines Verständnis der deutschen Alltagssprache vorausgesetzt, mit der Philosophie im Allgemeinen umgeht. Und insofern die deutsche Sprache mehr Differenziertheit zulässt, als im Allgemeinen genutzt wird, kann im Prinzip jeder, der über gute Deutschkenntnisse verfügt und logisch denken kann, Heidegger auch verstehen. Die Übersetzungsproblematik, die Michel allerdings bei seiner Heidegger-Auseinandersetzung im Auge hat, verstellt ihm letztlich den Blick dafür, dass natürlich jedes Sprechen kulturelles und kommunikatives Handeln ist und von traditionellen Diskursen und Etymologien bestimmt wird. Diese sind nicht immer einfach von einer Kultur und Sprache in die andere übertragbar. Insofern gilt es, in sie hineinzugelangen und sich diese immer wieder neu anzueignen.

Die bisherige Analyse der sprachbezogenen Heidegger-Rezeption lässt daher folgende Schlussfolgerungen zu: Kann Irmgard Bock nicht erhellen, wie, warum und mit welchen Mitteln sich Heideggers Haltung zur Sprache ändert, obwohl er bestimmende Momente zugleich beibehält, und kann Christian Stahlhut nicht darlegen, wie sich Gesinnungsethik und Geschichtlichkeit in Heideggers Sprache zusammenbringen lassen, so machen Friedrich Kainz und Andreas Michel Heidegger zu einem Opfer seiner Sprache. Das bedeutet, dass die bisherigen Ansätze entweder als *petitio principii* eine unakzeptable Perspektive auf Heideggers Sprachdenken oder nur begrenzte Reichweite für die Frage nach der Rolle der Rhetorik für die Philosophie im Allgemeinen und nach den sprachlichen Tiefenstrukturen in Heideggers Sprachdenken im Besonderen haben.

Zwei Autoren beweisen jedoch mehr Weitblick. Dies sind Dietmar Walther und Karen S. Feldman.³⁵ Sie setzen sich auf unterschiedliche Weise mit Heideggers vermeintlicher Entgegenständlichung

³⁵ Vgl. D. Walther, Sprachstellung im Werk Martin Heideggers und ihre Entstellung durch Theodor W. Adorno (Jargon der Eigentlichkeit) und Pierre Bourdieu (Die politische Ontologie Martin Heideggers), Dresden 1983; und K. S. Feldman, Binding Words. Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel and Heidegger, Evanston (Illinois) 2006.

auseinander. Die Frage nach der Entgegenständlichung wird von ihnen als eine Frage behandelt, die der nach der Hypostasierung der Welterschließungsfunktion bzw. der Apotheose der Sprache einerseits kategorial unterzuordnen ist und diese präzisiert und andererseits dem Vorwurf des Begriffsrealismus diametral entgegensteht.

Nicht nur alles verdinglicht Gedachte, sondern auch die Sprache selbst soll – so Dietmar Walthers Heidegger-Interpretation – in ihrer gegenständlichen Vorstellung, zum Beispiel als Ausgedrücktes, verschwinden und in ihre Ereignisstruktur zurückgestellt werden. Die Sprache muss sich – so Walther – vom Zeichencharakter der Zeichen abwenden und zum ›Zeigecharakter des in der Sprache selbst lautlos sich ereignenden Sprechens‹ übergehen. Dieser Zeigecharakter darf von keinem Verfügungswillen umspannt sein, sondern muss selber agieren. Heidegger will nach Walther also keine begrifflichen Definitionen mehr geben. Statt Zeichen und Chiffren zu verwenden, die in der Metaphysik beheimatet sind, geht es darum, die ›Gerinnung der Wörter zu Wörterdingen‹ dadurch aufzuhalten, dass begriffsähnliche Fügungen (wie zum Beispiel ›die Sprache ist das Haus des Seins‹) in ein nach allen Seiten offenes Spiel von Andeutungen platziert werden. Die Heraushebung der Sprache aus dem metaphysischen Gefüge der Zeichenrelation vollzieht Heidegger – Walther zufolge – also in mehrfacher Distanzierung und Entgegenständlichung. Eine solche Dezentrierung des Gefüges der Zeichenrelationen habe Heidegger vor das ontologische und zugleich epistemische Problem der Verbindung der Frage nach dem Sinn von Sein mit der Frage nach dem Wesen der Sprache geführt. Diese Synthese, die Heidegger letztlich anstrebt und vollzieht, sei ein Wendepunkt der abendländischen Rationalität und keine Selbstzerstörung der Vernunft. Die Fragestellung bringe vielmehr die Raison erst zum Vorschein, welche die Geschichte der (metaphysischen) Vernunft, ohne eigens in den Blick zu kommen, bisher getragen hat. Wenn Sprache, so die Walthersche Interpretation des Heideggerschen Sprachverständnisses, aber nicht mehr als Äußerungsform vorgestellt werden darf, so wird sie ›dezentriert‹ vorgestellt. Sie kann nicht mehr Begriff des Seins und auch nicht dessen Metapher sein. Zum Wesen des Begriffs würde gehören, dass sie ein transzendentes Signifikat umschließt und konkretisiert. Zum Wesen der Metapher würde gehören, dass sie – als Übertragung das Spiel von eigentlicher Referenz und uneigentlicher Verbildlichung – auch auf transzendente Signifikate angewiesen ist, wobei diese nur noch als Hintergrundwissen von Bedeutung sind und ins-

gesamt ein Spektrum an wörtlichen Übersetzungsmöglichkeiten durch die Inbezugsetzung entsteht. Der Bezug auf einen festen propositionalen Gehalt soll nach Heideggers *Metaphysikkritik* im Modus des so genannten seinsgeschichtlichen Denkens aber gerade verabschiedet werden. Das ›Begriffliche‹ und das ›Metaphorische‹ machen gerade ›die ursprüngliche Zwiefalt des Seins‹ und damit des Sprechens als Vollzug aus. Metaphern und Tropen sind für Walther also keine devianten, also abweichenden Redemodi, sondern genauso ursprünglich wie das Sprechen selbst. Und sie sind ebenso in sprachanalytische Betrachtungen mit einzubeziehen wie Begriffssysteme.

Wie kann aber Sprache das ›Begriffliche‹ und ›Metaphorische‹ zugleich sein *und* nicht sein? Darauf gibt Walther zwei Antworten: Die Sprache *ist* das ›Begriffliche‹ *und* das ›Metaphorische‹, weil sie aus dem abendländisch-zwiespältigen Ereigniszusammenhang entsprungen ist. Und sie ist es *nicht*, insofern die ›ontologische Differenz‹ in ebendieser Tradition oft vergessen wird. Das heißt nämlich, dass beide im metaphysischen Bewusstsein ›vergegenständlicht‹ vorgestellt werden. Als etwas, was ›Vergegenständlichung‹ überhaupt erst möglich macht, muss Sprache als etwas davon Unterschiedenes, Vorgängiges und Nichtgegenständliches gedacht werden. Der Sprache ist demzufolge Misstrauen und Vertrauen zugleich entgegenzubringen: Misstrauen, weil das ›Entborgene‹ anderes zugleich verhüllt, und Vertrauen, weil das Verhüllte auch potentiell zu Entbergendes enthält. Um diese ontologische und zugleich epistemologische Wechselverbindung sprachlich zu artikulieren, verbindet der späte Heidegger nach Walther ›die Frage nach dem Sinn von Sein‹ mit der Frage nach dem ›Wesen der Sprache‹ auf sich entsprechende Weise.

Insgesamt bedeutet das Folgendes: Im Gegensatz zu Adorno, Tugendhat, zu den französischen und amerikanischen prominenten Philosophen versteht Walther das Heideggersche Sprach- und Denkprogramm insgesamt also als einen Wendepunkt der abendländischen Rationalität, der keine Selbstzerstörung der Vernunft ist – wie jene behaupten –, sondern als ein Denken, das ›die Raison überhaupt erst zum Vorschein bringt‹, welche die ›Geschichte der Vernunft‹, ohne eigens in den Blick zu bekommen, bisher getragen hat.³⁶ Die Wahrheit der ›Geschichte der Vernunft‹ ist bei Heidegger, so könnte man zusammenfassend den Waltherschen Gedanken zu Ende führen, nichts absolut Zufälliges und absolut Relatives – wie Rorty behauptet

³⁶ D. Walther, Sprachstellung im Werk Martin Heideggers, a. a. O., S. 61.