

Evokation der Offenheit. Heideggers Sprachdenken in *Sein und Zeit* auf der Spur

Guang Yang
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg &
Tongji University, Shanghai

Abstract

Evocation of Openness: Reflections on Heidegger's Thinking of Language in *Being and Time*

This paper investigates the relation of language to the openness of the world in the context of Heidegger's early thinking, especially in *Being and Time*. My main contention is that Heidegger's view of language in the 1920s cannot be reduced completely to the one-sided, subjectivist enactment of speech-act or Rede. First, I analyse the original meaning of the word "articulation" as structured division and connection in *Being and Time* and link it to the Greek word ἄρθρον (joint), which Plato uses in describing the dialectical procedure. The second part discusses the concept of understanding with respect to the characterisation of Dasein as possibility. In the last part, I tackle the problematic of the tension between Nous and Logos by showing how Heidegger describes the phenomenological givenness of something as a unified whole. In conclusion, the role of the phenomenological Logos in the sense of articulation of understanding lies in evoking the latent potential of the structured world and responding to its horizontal openness of meaning.

Keywords: articulation, understanding, possibility, division, projection, speech

Einleitung

Nach Heideggers Selbstverständigung durchzieht die Frage nach dem Wesen der Sprache – wenn nicht thematisch, dann doch unterschwellig – sein ganzes Denken, das heißt von seiner Habilitationsschrift bis zu den ganz späten Texten (Vgl. Heidegger 1985, 87f). Es besteht jedoch eine nicht zu übersehende Kluft zwischen seinem Verständnis der Sprache in

den 1920er Jahren und dem späteren Sprachdenken nach der sogenannten ‚Kehre‘ der 1930er. Insbesondere steht die Fundierung der Sprache in der ‚Rede‘ als einer Seinsmöglichkeit und Erschliessungsweise des Daseins in *Sein und Zeit* auf den ersten Blick quer zu Heideggers Sprachauffassung in den späteren Jahren, wonach der Mensch nicht über die Sprache wie ein Werkzeug verfügt, sondern umgekehrt sie „die Herrin des Menschen bleibt“ (Heidegger 2000, 148) und „den Menschen »hat«, insofern er in die Sprache gehört, die ihm erst die Welt eröffnet“ (Heidegger 2004, 75). Dennoch lässt sich aus dem Bereich des Heideggerschen Sprachdenkens ein durchgängiges Moment hervorkehren, nämlich das Verhältnis der philosophischen Sprache zur Offenheit der Welt, welches sich als eine Drehscheibe für sein Verständnis der Sprache und sein Denken überhaupt erweist. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, wie die Sprache dem Möglichkeitscharakter der Welt als eines offenen Sinnzusammenhangs philosophisch bzw. denkerisch gerecht wird. Mit anderen Worten: Der phänomenologische Logos oder die Sprache des Denkens muss in der Lage sein, eine derartige Offenheit des sinnhaften Weltzusammenhangs zu evozieren, ohne jedoch deren Möglichkeiten restlos auszuschöpfen und zu einer verkrusteten, technischen oder formallogischen Sprache zu verfallen.

Im vorliegenden Aufsatz wird der Versuch unternommen, einige Aspekte von Heideggers Sprachdenken in der früheren Phase, vor allem in *Sein und Zeit*, nachzuzeichnen und darzulegen. Sie lassen sich nicht vollends auf den daseinsmäßigen Vollzug des Redens reduzieren und sind somit als Vorzeichen des späteren Sprachdenkens zu verstehen. In *Sein und Zeit* und anderen Schriften aus dieser Denkphase Heideggers stehen die Überlegungen zur Sprache unter dem Zeichen seines phänomenologischen und ontologischen Programms. Das spannungsvolle Verhältnis zwischen dem hermeneutischen und dem apophantischen „Als“, Rede und Sprache, Verstehen und Auslegen, zeigt an, dass Heideggers phänomenologische Auffassung der Sprache mit der Bestimmung der Existenzialien des Daseins als des In-der-Welt-seins einhergeht, derart, dass das Wesen der Sprache als

solcher jedoch nicht hinreichend geklärt wird. Dabei scheint es so, als ob die zwei anderen konstitutiven Momente des Da als Lichtung des Daseins, nämlich Befindlichkeit und Verstehen, ohne die Sprache auskommen könnten,¹ wodurch sie in Hinsicht auf die Konstitution des In-der-Welt-seins einen wichtigeren Stellenwert als die Sprache bzw. die Rede hätten. Außerdem ließe sich an Heideggers Überlegungen zur Rede eine subjektphilosophische, vornehmlich am Vollzugssinn orientierte Auffassung der Sprache ablesen, welche noch unter dem Einfluss von Humboldts Sprachverständnis als *Energieia* und Husserls Intentionalitätstheorie stünde. Zudem sieht man die Unterbestimmung der Sprache in *Sein und Zeit* auch darin erwiesen, dass Sprache und Zeichen im Zusammenhang der Zeuganalyse gleichsam ‚instrumentalistisch‘ erläutert sind. Dennoch lässt sich an der Bestimmung der Rede als „Artikulation der Verständlichkeit“ (Heidegger 1977, 214) und dem Möglichkeitscharakter des Verstehens als Seinlassen und der Funktion des phänomenologischen Logos als Sehenlassen einsichtig machen, dass es Heidegger – selbst bei dieser primär auf der Daseinszentriertheit beruhenden Sprachauffassung – weniger um ein einseitiges, allein an dem subjektivistischen Vollzug des Sprechakts orientierten Sprachverständnis geht, als vielmehr um die Beschreibung des Verhaltens des Daseins in der Sprache, welches die Spannung zwischen der Bestimmtheit der begrifflichen Sprache und der Sinnoffenheit der Welt aushalten soll. Den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen bildet Heideggers Erläuterung der Rede als gliederndes Artikulieren, welches einen Grundzug der Sprache für den früheren Heidegger ausmacht.

1. Rede als Artikulation

Im Paragraphen 34 von *Sein und Zeit* wird das Wesen der Sprache „lediglich“ auf ihren ontologischen „Ort“ hin analysiert; demnach wurzelt das Phänomen der Sprache in „der Seinsauffassung des Daseins“ (Heidegger 1977, 221). Dass es sich dabei nicht um das Wesen der Sprache als solches handelt, lässt sich an einigen Anmerkungen von dem späteren Heidegger ablesen (Vgl. Heidegger 1977, 117).² Als das existenziale Fundament und der Wesensgrund der Sprache

aber „bestimmt“ und durchdringt die Rede die anderen zwei „gleichursprünglichen“ (Vgl. Heidegger 1977, 177) Seinsweisen des Daseins, Befindlichkeit und Verstehen. Es kommt im Folgenden darauf an, wie diese Bestimmung und insbesondere das Verhältnis von Rede und Verstehen genauer zu fassen sind. Der Terminus „Rede“ im Unterschied zur Sprache als vorhandener, äußerlicher „Wortganzheit“ (Heidegger 1977, 214) nimmt unter anderem Anstoß an der Humboldtschen Unterscheidung zwischen Sprache als „Werk (*Ergon*)“ und Sprache als „Thätigkeit (*Energeia*)“ (Humboldt 1998, 174),³ die ihrerseits auf das Aristotelische Begriffspaar, δόναμις und ἐνέργεια, zurückgreift. Anders als bei Humboldt scheint die existenzial fundierende Rede von der Sprache im Sinne des Zeichensystems frei und abgehoben zu sein, und dies führt dazu, dass mancher Interpret die Sprachanalyse in diesem Paragraphen von vornherein „zum Scheitern“ (Lafont 1994, 96) verurteilt sieht. Allerdings muss zunächst diesbezüglich darauf hingewiesen werden, dass der begriffliche Kontext von Heideggers Sprachanalyse an dieser Stelle ein völlig anderer ist als in Humboldts Abhandlung über die Sprache und dass die Rede in *Sein und Zeit* grundsätzlich von dem subjektiven Akt oder der „Arbeit des Geistes“ (Humboldt 1998, 174) zu unterscheiden ist,⁴ als welche Humboldt das Wesen der Sprache bestimmt. Auch die Artikulation hat bei Heidegger eine spezifische Bedeutung, die von dem bloßen, sprachlichen Ausdrücken in Laut oder Schrift – wie Humboldt sie versteht – unterscheidbar ist. Rede wird von Heidegger in Bezug auf das Verstehen und den Sinn näher bestimmt: „Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde. Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn. Das in der redenden Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungs ganze.“ (Heidegger 1977, 214)

Aus den vorhergehenden Paragraphen in *Sein und Zeit* ging hervor, dass die Auslegung nur ein eigens ausgebildeter, abkünftiger Modus der bereits gegebenen Verständlichkeit der Welt ist. Wie die Rede wurde dort auch die Auslegung als

„Artikulation“ des Verstehens bestimmt, und zwar des Verstehens von etwas als etwas im Sinne der expliziten „Auseinandergelegtheit“ (Heidegger 1977, 198). Im jetzigen Zusammenhang deuten das „Artikulierbare“ im Sinne des Gliederbaren und das „Bedeutungsganze“ auf eine Strukturiertheit hin, die ohne die Sprache kaum vorstellbar ist. Das in der Rede Artikulierte mag – ähnlich wie das in der Auslegung Verstandene – vor-prädikativ und vom nichtpropositionalen Charakter sein, aber dies führt nicht notwendigerweise dazu, dass es als vor-sprachlich oder gar nicht-sprachlich angesehen werden muss. Die Schwierigkeit der Heideggerschen Konzeption der Rede besteht so gesehen genau darin, ob und inwieweit das gliedernde Reden von der Sprachlichkeit durchdrungen ist. Wenig später im § 35 wird die scharfe Trennung zwischen Rede und Sprache im Sinne der ontischen Ausgesprochenheit einigermaßen zurückgenommen: „Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen. Sie ist Sprache.“ (Heidegger 1977, 222) Darin bekundet sich mehr eine Ambivalenz der betroffenen Sache als nur eine Inkonsistenz der Gedankenführung Heideggers in diesem Kapitel.

Die Tatsache, dass solch artikulierbarer Sinnzusammenhang in der Sprache zum Ausdruck kommt, ist nicht damit gleichbedeutend, dass wir als Menschen durch die Rede diesen Zusammenhang hervorbringen könnten. Vielmehr enthält die Sprache in sich „eine ausgebildete Begrifflichkeit“ (Heidegger 1977, 208) und die gliedernde Kraft,⁵ die allerdings nicht mit dem Bestimmungscharakter eines theoretischen Aussagesatzes zu verwechseln ist. In derartiger Artikulation der Bedeutungen in der Sprache kann der Sinn des Weltganzen als das Artikulierbare zum Vorschein kommen. Insofern könnte man das Fundierungsverhältnis zwischen Rede und Sprache geradezu umdrehen und sagen, dass auch die Sprache das existenziale Reden wesentlich bestimmt, was dem späteren Sprachdenken von Heidegger besser entsprechen würde (vgl. Heidegger 1985, 27). Nach diesem umgekehrten Fundierungsverhältnis wird dann die Rede in der Sprache gründen, sodass der faktische Vollzug der Rede auf die Kraft und die offenen Möglichkeiten der Sprache angewiesen ist, welche als offener

Spielraum – im Sinne des Horizonts – den Vollzug der Rede in sich einschließt. Der Möglichkeitscharakter der Sprache selbst schwingt demnach beim konkreten Vollzug der Rede stets mit, geht aber darin nicht vollständig auf.⁶

Nun stellt sich jedoch die Frage, ob die konstitutive, gliedernde Kraft der Sprache, welche nicht auf die subjektive Leistung des Bewusstseins zu reduzieren ist, vergleichbar mit der Funktion eines Werkzeuges sei? Sprache als „innerweltlich Seiendes“ (Heidegger 1977, 214) hat nach Heideggers Terminologie den Zuhandenheitscharakter und könnte gleichsam wie ein Zeug funktionieren, womit das Dasein seine vorsprachliche Erschlossenheit artikulieren würde.⁷ Die Rede wäre dann in diesem Fall mit dem Gebrauch von Sprache als Werkzeug gleichzusetzen.⁸ Man kann aber diesen Gedanken der Artikulation in wesentlicher Hinsicht gegen den Strich lesen und ihn auf die Strukturiertheit der Sprache und der Welt hin interpretieren. An der zitierten Stelle kommt der Rede im Sinne der Artikulation des befindlichen Verstehens das spezifische Strukturmoment der Gliederung zu. Dies könnte ein Anzeichen dafür sein, dass Heidegger den Terminus „Artikulation“ nicht so sehr im gängigen Sinne des phonetischen Ausdrückens als vielmehr im Hinblick auf seine ursprünglichen Bedeutungen im Lateinischen verwendet, nämlich Gliedern und Einteilen.⁹ Es geht Heidegger dabei offenbar nicht nur um das einfache Teilen, sondern auch um das strukturierte Gliedern und Fügen (vgl. von Herrmann 1985, 105),¹⁰ Entfalten und Sammeln, und zwar durch die Sprache und in der Sprache. Es drängt sich erneut die Frage auf, ob ein solches Fügen oder Gliedern primär im Sinne von der subjektiven Leistung des Bewusstseins zu fassen ist. Hierbei ist es hilfreich, auf die Wortbedeutungen des Wortes „articulus“ als „Gelenk“ und „Glied“ zurückzugreifen.¹¹ Diese Metapher aus dem Organismus kommt in diesem Kontext nicht zufällig vor und verweist indirekt auf gewisse Ähnlichkeit zwischen dem gliedernden und redenden Sprechakt und der Struktur der Sprache, welche beide letztendlich auf der gleichsam organisch gefügten Struktur des Weltganzen beruht. Auch Platon verwendet im Dialog *Phaidros* das Wort „Glied“ (auf Griechisch ἄρθρον, hier κατ' ἄρθρα, das heißt „dem

Gliederbau entsprechend“), um bei der Beschreibung des kunstvollen, dialektischen Verfahrens des Trennens und Unterscheidens (διαίρεσις) dessen Sachgemäßheit zu betonen: „Ebenso auch wieder nach Begriffen (κατ' εἶδη) zerteilen zu können, gliedermäßig wie jedes gewachsen ist, ohne etwa wie ein schlechter Koch verfahren, irgendeinen Teil zu zerbrechen.“ (Plato, *Phaidros* 265e)¹² In diesem dialektischen Verfahren ist von zweifacher Gliederung die Rede, einmal die eidetische, die nur im gliedernden Reden (Logos) möglich ist, zum anderen die natürliche Gegliedertheit der Sache, der zu entsprechen es gilt. „Es kommt also darauf an,“ so lautet Heideggers Interpretation in der *Sophistes*-Vorlesung aus dem Wintersemester 1924/25, „so durchzuschneiden, d.h. die gegenständlichen Zusammenhänge so herauszustellen, dass dabei die Gelenke sichtbar werden, d.h. die jeweiligen Abkunftszusammenhänge der Bestimmtheiten der Sachen untereinander“ (Heidegger 1992, 332f).¹³ Bei Platon gehört das Auseinandernehmen (διαρπεῖν) mit dem Zusammenführen (συναγωγή) zu den Strukturmomenten und der gegenläufigen Bewegung der Dialektik (Platon, *Phaidros* 266b), welche die Sachangemessenheit eines Logos gewährleistet, während der phänomenologische und hermeneutische Logos in *Sein und Zeit* die Aufgabe hat, den einheitlichen und ganzheitlichen, aber zugleich in sich schon differenzierten Sinn vom Sein, die konstitutiven, miteinander zusammenhängenden Strukturmomente des Daseins und dessen Offenheit für das Seiende, fugend und gliedernd kundzugeben (Vgl. Heidegger 1977, 50).¹⁴ Eine solche Kundgabe ist mehr auf die Gliederungs- und Offenbarungskraft des Logos angewiesen als auf Rede im Sinne von Sprechvollzug. Insofern kann man das Projekt von *Sein und Zeit* im Ganzen als gliedernde und fugende Auslegung – wohlgerneht nicht primär als das gliedernde Reden – verstehen (vgl. Sallis 1992, 197; Figal 2000, 173), welche aber ihrerseits unwillkürlich an das Potenzial und die Vorstrukturiertheit der Sprache zurückgebunden ist.

Worauf die Sprachanalyse in § 34 von *Sein und Zeit* abzielt, wird deutlicher, wenn man bedenkt, dass Heidegger mit dem Gedanken der Rede als des existenzialen Grunds für die Sprache die geläufigen Entgegensetzungen in Bezug auf die

Sprache, etwa die zwischen Signifikant und Signifikat bei Saussure oder die zwischen realistischer Auffassung der Sprache als Wörterding und der idealen Bedeutungen der Worte (vgl. Dastur 2007, 78), unterlaufen will. Aber die Rede zeigt – verstanden vorwiegend als Handlung oder Tätigkeit des Daseins – bloß das existenziale Moment der Sprache an. Um das Wesen und die Strukturiertheit der Sprache als solche zu klären, muss Heidegger, wie bereits dargelegt wurde, jedoch die Artikulation im Sinne des Gliederns als nähere Bestimmung von Rede hinzunehmen und somit über die einseitige existenziale Gründung der Sprache in der Rede ein Stück weit hinausgehen.

2. Verstehen in der Offenheit des Sinns

Kehren wir nun zu der zitierten Stelle zurück, wo Heidegger den Sinnbegriff einführt: „Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn.“ (Heidegger 1977, 214) Die Endung, *-bar*, von dem Wort „artikulierbar“ deutet an, dass der Sinn als der Möglichkeitshorizont für das entwerfende gliedernde Verstehen nicht erst durch den Vollzug des Entwurfs hervorgebracht wird, sondern im Modus der Möglichkeit irgendwie *bereits* als gegliedert vorzufinden ist. Anders gewendet: Der Vollzug der Artikulation in der Rede setzt schon die Artikulierbarkeit des Sinnes voraus und antwortet gleichsam auf den Möglichkeitscharakter des offenen Sinnzusammenhangs, der in sich implizit mannigfaltige mögliche Bezüglichkeiten enthält. Nur aus diesem immer schon erschlossenen Sinnzusammenhang wird „*etwas als etwas verständlich*“ (Heidegger 1977, 201), wie es im Paragraphen 32 über das Verstehen als die zweite Erschließungsweise des Daseins heißt. Sinn ist demnach ein offener Spielraum, wo sich das entwerfende Verstehen abspielt und die Verständlichkeit von etwas aufhält. Heidegger bezeichnet in diesem Kontext bildhaft den Sinn als „das formal-existenziale Gerüst“ (Heidegger 1977, 201) der Erschlossenheit. Dieses artikulierbare Gerüst, wie das Bild suggeriert, ist auseinandernehmbar und gliederbar. Was die konkreten

Auslegungen angeht, so ist der Sinn jeweils in einzelne Bedeutungen auflösbar.

Andererseits aber ist der Sinn als das in sich schon strukturierte „Woraufhin“ und Woraus des verstehenden Entwurfs „nicht thematisch erfasst“ (Heidegger 1977, 193; vgl. auch Heidegger 1995, 153ff). Mit anderen Worten: Das Woraus selbst, aus dem heraus ein Aussagesatz, in dem etwas als etwas bestimmt und fest definiert wird, entstammt, ist als solches nicht durch einen Aussagesatz thematisch zu bestimmen und zu erfassen. Das unbestimmte Wissen um die hintergrundartige, alles übergreifende, sinnhafte Struktur des Weltganzen lässt sich nicht vollends in rein bestimmende, theoretische Erkenntnisse überführen (vgl. Guignon 1983, 116), die das bestimmte Seiende im Modus der Wirklichkeit festlegen und umgrenzen sollen. Der Charakter der allgemeinen Unbestimmtheit verlangt eine spezifische Art von Wissen, das auf den Möglichkeitsmodus hin angelegt ist (vgl. Figal 2000, 57f). Die Unbestimmtheit des Artikulierbaren ist nicht ein Mangel, sie birgt vielmehr in sich eine Fülle, die sich nicht durch die Summe der bestimmten und bestimmenden Artikulationen erschöpfen lässt. Infolgedessen bleibt immer ein Überschuss an Möglichkeiten des Verstehens übrig, der nicht in der realisierten, thematischen Aneignung durch Aussagesätze aufgeht. Es stellen sich jedoch die Fragen, auf welche andere Weise als durch die Aussagesätze dieser ganzheitliche, horizontale Sinnzusammenhang für das Dasein zu erschließen ist und was für eine Rolle die sprachliche Vermittlung dabei spielt. Dazu muss man Heideggers Reflexion über den Entwurf als „die existenziale Struktur“ (Heidegger 1977, 193) des Verstehens in Betracht ziehen.

Bekanntlich wird der durch das Verstehen erschlossene Seinscharakter des Daseins als das eigene „Sein-können“ (Heidegger 1977, 191) im Sinne des bevorstehenden möglichen Existierens aufgefasst. Außerdem ist beim Verstehen der selbsthaften Existenz das Verstehen von Welt als Bezugsganzheit stets mitzudenken (Heidegger 1977, 194).¹⁵ Wenn Dasein wesentlich durch den Möglichkeitscharakter gekennzeichnet ist, dann verhält es sich mit dem Verstehen auf ähnliche Weise: Das Verstehen geschieht aus einem

Möglichkeitshorizont her, *in* den das Dasein hineingeworfen ist, und auf die Möglichkeiten hin, die es selbst entwirft und *zu* sein versucht. Der Begriff „Entwurf“, der einseitig aktivisch klingt, soll aber die beschriebene, gegenwärtige Bewegung des Verstehens anzeigen. Der Entwurf beraubt nicht – durch begriffliche, thematische Festlegung – den Entworfenen seines Möglichkeitscharakters, weil „der Entwurf im Werfen die Möglichkeit als Möglichkeit sich vorwirft und als solche *sein* lässt“ (Heidegger 1977, 193).¹⁶ Um dem Möglichkeitscharakter des Daseins und des Sinns von Sein überhaupt gerecht zu werden und ferner ihn offen zu halten, muss sich das Verstehen in der Spannung von Entwurf und Geworfenheit gleichsam zurücknehmen, damit die Möglichkeiten des eigenen Existierens und Verhaltens als solche unversehrt vernommen und sein gelassen werden können. Gerade aufgrund dieser Selbstzurücknahme des Daseins wird die Welt im Ganzen in ihrer horizontalen Offenheit zusammen mit der Offenbarung des Seienden und der Erschlossenheit des Daseins aufgeschlossen.

Das entwerfende Verstehen spielt sich so gesehen in dem offenen, unbestimmten Horizont der Möglichkeiten ab. In diesem offenen Spielraum besagt der Möglichkeitscharakter des Daseins, dass es stets mehr sein kann, als es tatsächlich und faktisch ist, und immer offen für andere Erschließungsmöglichkeiten ist (Heidegger 1977, 193f). Auf eine vergleichbare Weise verhält sich das Artikulieren der Verständlichkeit als konkreter Vollzug zu dem Artikulierbaren im Sinne des vorgegebenen, ganzheitlichen Sinnhorizonts. Das gliedernde, artikulierende, geworfene und entwerfende Verstehen reicht demnach über den intentional gerichteten, eindirektionalen Vollzug eines Subjekts hinaus und durchmisst – dem Möglichkeitscharakter entsprechend und das Seiende als Seiend lassend – die Offenheit des Sinnhorizonts. Lässt sich diese Charakterisierung des Verstehens auf Rede und Sprache übertragen, so kann man schlussfolgern, dass die eigentümliche Spannung zwischen dem ‚aktivischen‘ Entwurf und der ‚passivischen‘ Geworfenheit auch der Sprache eingeschrieben ist.¹⁷ Damit haben wir dann ein weiteres Argument gegen die

einseitige, subjektphilosophische Auffassung der Sprache als Tätigkeit des Geistes im Humboldtschen Sinne gewonnen.

3. Das unabgehobene Ganze

Führen wir uns überdies Heideggers Erläuterung des phänomenologischen Logos im Paragraphen 7 vor Augen, erweist sich die These, dass die Sprache primär als Sprechakt oder Leistung des Subjekts zu fassen sei, noch deutlicher als unhaltbar. Logos als Rede versteht Heidegger hier vorwiegend im Hinblick auf seine phänomenologische Funktion als „δηλοῦν, offenbar machen“ (Heidegger 1977, 43). Aufschlussreich für unsere Fragestellung ist seine Interpretation des Aristotelischen λόγος ἀποφαντικός: „Der λόγος lässt etwas sehen (φαίνεσθαι)“, und „nur weil die Funktion des λόγος als ἀπόφανσις im aufweisenden Sehenlassen von etwas liegt, kann der λόγος die Strukturform der σύνθεσις haben“ (Heidegger 1977, 43f). Worauf Heidegger mit der Betonung der Funktion des Sehenlassens vom Logos hinaus will, wird klarer, wenn er die zwei anderen Modelle, αἰσθησις und νοεῖν, einführt, um von ihnen her den Charakter des vorprädikativen Offenbarens des Logos zu beleuchten. Das reine νοεῖν bedeutet in diesem Zusammenhang „das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen“ (Heidegger 1977, 44). An anderen Stellen wird das schlichte reine Vernehmen von νοῦς im Zusammenhang der Aristoteles-Interpretation mit dem Berühren (θιγεῖν) und dem einfachen Sagen (φάναι) verglichen (Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* 1051b24),¹⁸ welche auf die der Urteilswahrheit vorausliegende Entdecktheit der Phänomene verweisen. Das noetische Sehen der Phänomene lässt sie auf eine originäre Weise uns begegnen, und somit wird das Seiende unverfälscht *als* Seiendes selbst gelassen.

Die Pointe des Vergleichs des Nous mit dem Berühren und dem einfachen Sagen liegt hauptsächlich darin, zu zeigen, dass der phänomenologische Logos die Phänomene ‚einfach‘ oder rein und möglichst unvermittelt durch die logische Struktur der Sprache zugänglich machen soll. Heidegger selbst ist sich über die Schwierigkeit dieses Gedanken im Klaren und hat anderweitig die schroffe Entgegensetzung

zwischen Nous und Logos entschärft, indem er eingesteht, dass das Noetische nicht absolut von dem Dianoetischen zu trennen ist (vgl. Heidegger 1992, 179; Heidegger 1995, 185). Hierbei ist es interessant zu sehen, wie sich die Vermittlung durch die sprachliche Struktur in den noetischen Bereich hineinschleicht. „Der λόγος – z. B. »die Tafel ist schwarz« – vollzieht sich so, dass ich dabei im Vorhinein im Blick habe das *unabgehobene Ganze*: schwarze Tafel, ein ἔν, ein ὄν. Soll nun diese als solche aufgedeckt werden, soll ein Sprechen darüber sie eigens sehen lassen, so vollzieht sich das im Als-Sagen.“ (Heidegger 1992, 183) In einer anderen Marburger-Vorlesung wird solches Im-Blick-Haben vor der prädikativen Hebung in Hinsicht auf das vorgängige „Auskennen“ (Heidegger 1995, 143) in dem Bewandniszusammenhang der Welt erörtert. Das Worüber eines Satzes ist uns also schon vor der Aussage zugänglich, beispielsweise als ein Werkzeug, das zu einer bestimmten Funktion dient.

Zweierlei ist der zitierten Passage zu entnehmen. Zum einen ist dasjenige, was im noetischen Sehen schlicht vernommen wird, schon als eine Ganzheit entdeckt. Zum anderen ist die einfach vernommene Ganzheit noch nicht abgehoben. Was den ersten Punkt angeht, so ist es festzuhalten, dass auch dieses „unabgehobene“ Ganze, „schwarze Tafel“, irgendwie schon ein Zusammengesetztes ist.¹⁹ Die Rede von Ganzheit hätte dann keinen Sinn, wenn es sich dabei nur um eine monolithische, ungeschiedene Einheit geht. Das einige, ungehobene Ganze schließt die Möglichkeit der mannigfaltigen Entfaltungen in den Sätzen nicht aus, sondern ein. Die originär vernommene Ganzheit enthält in sich bereits die potentiellen Bezüge der konkret abzuhebenden Bedeutungen (vgl. Heidegger 1994, 360), die dann ausdrücklich zum Wort kommen. Das heißt auch, dass selbst beim schlichten Vernehmen oder Wahrnehmen immer etwas mehr als ein reines und einfaches Ding wahrgenommen wird. Freilich ist dieses „etwas mehr“ noch nicht ausdrücklich als eine Eigenschaft dem Träger „Ding“ zuzuschreiben, vor allem nicht im Sinne eines Prädikates, was nur innerhalb der sprachlichen Satzstruktur möglich ist. Dennoch weist solche unausdrückliche, dem apophantischen Als vorausgehende

Zusammensetzung eine eingeschriebene Tendenz innerhalb des noetischen Vernehmens auf, welche die Unmittelbarkeit des Nous zwar nicht in Frage stellt und dekonstruiert, aber doch wesentlich differenziert und relativiert, derart, dass das Gefälle zwischen Nous und Logos einigermaßen verringert wird. Andererseits lässt sich das nachträgliche Abheben durch einen Aussagesatz, etwa „die Tafel ist schwarz“, nicht als Hineinprojizieren einer Als-Struktur in die völlig unvermittelte, vorgängige Vernehmung fassen, sondern eher im Sinne des Entfaltens eines eingefalteten Keims der potentiellen Differenz aus der Unbestimmtheit (Heidegger 1977, 199), welche nicht mit dem absoluten Nichts oder Chaos gleichzusetzen ist.

Von hier aus können wir zusammenfassend eine Brücke zu dem oben angeführten Bild des Schneidens und des Gelenkes als Metapher für das Gliedern im Sinne der Artikulation zurückschlagen. Wenn das verstehende Artikulieren sich als das strukturierte Gliedern gemäß der Struktur des Sprachbaus ansehen lässt, prägt ein solches Gliedern aber nicht, sozusagen überfallartig, eine Struktur willkürlich auf die Seienden und die Welt auf. Es bringt auch nicht ein geordnetes Gefüge aus dem Chaos oder Nichts hervor. Vielmehr evoziert es das eingehüllte, latente und verborgene Potential der Strukturiertheit, die schon in der Welt als offenem Sinnzusammenhang angelegt ist. Es ist weder ein setzendes Herantragen einer äußerlichen, sprachlichen Struktur an das Seiende noch eine rein vollzugsmäßige Aktivierung der subjektiven Fähigkeit. Vielmehr kommt es darauf an, wie die Herangehensweise des phänomenologischen und hermeneutischen Logos mit der Begegnisart und Gegebenheitsweise der Phänomene harmonisiert. Außerdem verweist der Möglichkeitscharakter der Bezüge zwischen den Seienden auf eine Offenheit des weltlichen Sinnhorizonts, welcher der konkrete Sprachvollzug entsprechen muss. Insofern liegt das Wesen der Sprache – wenn man innerhalb des Problemhorizonts von dem früheren Heidegger bleibt – weniger in der Ausübung der Tätigkeit von einem Subjekt als vielmehr in einem sprachlich vermittelten Verhalten des Daseins, welches auf den Möglichkeitscharakter

des Seins antwortet und die Offenheit des Sinns durch das gliedernde Verstehen auslotet und durchmisst. Das heißt, selbst wenn eine wesentliche Bestimmung der Sprache im Vollzug der Rede liegt, durchdringt und begleitet die sprachlich strukturierte Sinnoffenheit im Modus der Möglichkeit stets die konkreten Sprechakte, derart, dass sich das Wesen der Sprache nicht in der Rede erschöpfen lässt. Für den späteren Heidegger ist eine solche sinnhafte Offenheit geradezu nur als ein sprachlicher Spielraum zu denken (vgl. Heidegger 2002, 134). Der gute Koch – um bei dem Bild des schneidenden Kochs zu bleiben – achtet behutsam auf die Bezüge und Zwischenräume der Glieder und zerschneidet somit gliedermäßig, ohne die Gelenke zu zerbrechen.

ANMERKUNGEN

¹ Die Frage, ob sich die Erschlossenheit des Daseins im Ganzen, also einschließlich der Befindlichkeit und des Verstehens, vor-sprachlich vollzieht, wird in der Forschung unterschiedliche beantwortet (vgl. von Herrmann 1985, 113; Steinmann 2010, 94).

² Wenn man dennoch – wie von Herrmann es tut – vom Wesen der Sprache im Kontext von *Sein und Zeit* sprechen will, könnte man vielleicht hinzufügen, dass es dabei hauptsächlich um das existenziale Wesen der Sprache geht (vgl. von Herrmann 1985, 99).

³ Zum Einfluss Humboldts auf Heidegger vgl. die Einleitung von der Herausgeberin, Donatella Di Cesare, zu dieser Abhandlung (vgl. Humboldt 1998, 89).

⁴ Vgl. Heideggers Kritik an Humboldts subjektivistisches Verständnis des Sprachvollzugs (1985, 234ff).

⁵ Vgl. dazu Sallis 1992, 190 und 197. Heidegger spricht in diesem Kontext noch nicht ausdrücklich von der Kraft des Logos, wie er vier Jahre später in der Aristoteles-Vorlesung tut (vgl. 1990, 130). Aber auch in *Sein und Zeit* ist bereits die Rede von „*Kraft der elementaren Worte*“ (Heidegger 1977, 291).

⁶ Dies erinnert an das phänomenologische Motto in *Sein und Zeit*: „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit.“ (Heidegger 1977, 51-52)

⁷ Zur instrumentalistischen Auffassung der Sprache in *Sein und Zeit* vgl. Guignon 1983, 117f. Auf ähnliche Weise unterstellt Lafont Heidegger „die Befangenheit ... in der bewusstseinsphilosophischen Auffassung der Sprache als Werkzeug“ und macht dagegen die konstitutive „welterschließende“ Funktion der Sprache stark (1994, 107 und 110).

⁸ Dass Rede nicht mit „language as use“ oder etwas Zuhandenen zu verwechseln ist, hat Dahlstrom aufgezeigt (Dahlstrom 2013, 14ff).

⁹ *Articulō* bedeutet laut *Oxford Latin Dictionary* ursprünglich „divide into parts“, und „articulus“ heißt „a point where two or more bones are flexibly connected, a joint“, also ein Gelenk oder Knotenpunkt (Glare 1968, 176, Spalte 2).

¹⁰ Wobei man hier anmerken muss, dass Heidegger im jetzigen Kontext allein das Strukturmoment des Gliederns im Zentrum stellt und das Fügen als die zentripetale Bewegung des Logos nicht zum Ausdruck bringt. Dagegen versteht der spätere Heidegger den Logos eher als gefügte Sammlung (vgl. unter anderem Heidegger 1990, 121; Heidegger 1994, 269).

¹¹ Dastur weist darauf hin, dass der Stamm von Artikulation, *ar-*, in den Indo-Europäischen Sprachen ‚Fügen‘ und ‚Verbinden‘ meint (2013, 230). Vgl. dazu auch Figal 2000, 171.

¹² Vgl. auch Platon, *Politikos* 259d, wo ebenfalls von „Gelenk“ (διαφύην) die Rede ist. Platons Dialoge werden zitiert nach: *Platonis Opera*, hrsg. v. John Burnet, Oxford 1900–1907. Die Übersetzung stammt von Friedrich Schleiermacher in Platon, *Werke*, Band 5, *Phaidros. Parmenides. Epistolai (Briefe)*, hrsg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 1990, 145.

¹³ Zum Vokabular des Schneidens vgl. auch Heidegger 1977, 200.

¹⁴ Von Herrmann nimmt diesbezüglich eine Unterscheidung zwischen dem „faktischen“ Gliedern, welches in der Erschließungsweise der Befindlichkeit das Dasein überkommt, und dem „handelnden“ Gliedern vor, welches das erste übernimmt (von Herrmann 1985, 114).

¹⁵ Von Herrmann unterscheidet diesbezüglich zwischen „Weltmöglichkeit“ und „Existenzmöglichkeit“ als zwei Dimensionen des Sinnes (von Herrmann 1985, 122).

¹⁶ In Bezug auf die Sprache kann man ebenfalls von einem Lassen sprechen, nämlich Sagenlassen. Vgl. Heidegger 2002, 111. Auf dies und die Phänomene des Hören und des Schweigens in *Sein und Zeit* als Wesensmomente der Sprache kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden.

¹⁷ „Für Sprache ist Geworfenheit wesentlich“ (Heidegger 1977, 214), so lautet eine später hinzugefügte Bemerkung zur Rede als existenzieller Sprache. Unmittelbar danach spricht Heidegger nicht zufälligerweise von Hören und Schweigen als immanenten Möglichkeiten des Redens, was auch gegen die einseitige, allein am Vollzug orientierte Auffassung der Sprache spricht. Darauf kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden.

¹⁸ Die *Metaphysik* wird zitiert nach: *Aristotle's Metaphysics*, hg. von William David Ross, zwei Bände, Oxford 1924. Vgl. dazu Heidegger 1992, 179f; Heidegger 1995, 182ff. Auf das komplizierte Verhältnis zwischen *Nous* und *Logos* kann nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu Figal 2009, 98ff und 113ff.

¹⁹ Heidegger spricht an einer früheren Stelle in der *Sophistes*-Vorlesung von einem „*νοῦς σύνθετος*“, das heißt ein zusammengesetzter *Nous* (Heidegger 1992, 179). Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X 7, 1177b28-30. Die *Nikomachische Ethik* wird zitiert nach: Aristotelis, *Ethica Nichomachea*, hg. von I. Bywater. Oxford 1894.

LITERATURVERZEICHNIS

Aristoteles. 1894. *Ethica Nicomachea*. Hg. von I. Bywater. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1924. *Metaphysica (Aristotle's Metaphysics)*. Hg. von William David Ross, zwei Bände. Oxford: Oxford University Press.

Dahlstrom, Daniel O. 2013. "Heidegger's Ontological Analysis of Language". In *Heidegger and Language*, hg. von Jeffrey Powell, 13-31. Bloomington: Indiana University Press.

Dastur, Françoise. 2007. *La Question Du Logos*. Paris: Vrin.

_____. 2013. "Heidegger and the Question of the 'Essence' of Language." In: *Heidegger and Language*, hg. von Jeffrey Powell, 224-239. Bloomington: Indiana University Press.

Figal, Günter. 2000. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Beltz.

_____. 2009. *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Guignon, Charles B. 1983. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indianapolis: Hackett.

Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit*. Hg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 1985. *Unterwegs zur Sprache*. Hg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 1990. *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Hg. von Heinrich Hüni. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 1992. *Platon: Sophistes*. Hg. von Ingeborg Schüßler. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 1994. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hg. von Petra Jaeger. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 1995. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Hg. von Walter Biemel. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 2000. *Vorträge und Aufsätze*. Hg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 2002. *Was heißt Denken?* Hg. von Paola-Ludivika Coriando. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 2004. *Wegmarken*. Hg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Humboldt, Wilhelm von. 1998. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Hg. von Donatella Di Cesare. Paderborn u. a.: Schöningh.

Lafont, Cristina. 1994. *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Glare, P.G.W. 1968. *Oxford Latin Dictionary*. 1968. Oxford: Oxford University Press.

Platon. 1900-1907. *Platonis Opera*. Hg. von John Burnet, Oxford: Oxford University Press.

_____. 1990. *Phaidros. Parmenides. Epistolai (Briefe)*. Hg. von Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sallis, John. 1992. "Language and Reversal." In *Martin Heidegger. Critical Assessments*, Vol. III, hg. von Christopher Macann, 190-211. London u. a.: Routledge.

Steinmann, Michael. 2010. *Martin Heideggers >Sein und Zeit<*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Von Herrmann, Fr.-W. 1985. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Guang Yang: PhD at the University of Freiburg, Germany. His research areas include phenomenology (Heidegger, Husserl and Merleau-Ponty), hermeneutics, Greek philosophy, contemporary philosophy (Derrida, Nancy, Marion, Waldenfels), East-Asian thinking, and aesthetics.

Address:

Dr. des. Guang Yang
Philosophisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Schwarzwaldstr. 170
79102 Freiburg i. Brsg., Germany
Tel.: 0049 15771743038
E-mail: ygchris@hotmail.com