

Heideggers und Gadammers Annäherungen an das Phänomen Sprache

Matthias Flatscher, Wien

Freilich, was Sprache ist, gehört zum allerdarkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt. Unserem Denken ist die Sprachlichkeit so unheimlich nahe, und sie wird im Vollzuge so wenig gegenständlich, daß sie ihr eigentliches Sein von sich aus verbirgt. (GW 1, 383)

I. Hinführung: Kritik an gängigen Sprachkonzeptionen

Das gemeinsame Anliegen von Heideggers und Gadammers Annäherungen an das Walten der Sprache bekundet sich darin, dem *vor-stellenden* Denken, das alles nicht-menschliche Seiende als quantifizierbaren und somit beherrschbaren Gegenstand betrachtet, seine Grenzen und stillschweigenden Voraussetzungen aufzuzeigen. Sprache ist das, was sich einer umfassenden Vergegenständlichung entzieht und die Souveränität eines absoluten Subjekts in Frage stellt. Eine abermalige Annäherung an das *Wesen* der Sprache führt nicht nur zur Erörterung eines einzigen Bereichs, sondern zu einem grundlegenden Überdenken des ontologischen Geschehens und zu einer Neuverortung der Seinsweise des Menschen. Kurz, in der hermeneutisch phänomenologischen Bewegung wird gerade auf dem Weg der Sprachbetrachtung die in der Tradition leitende Ontologie der Vorhandenheit und Verfügbarkeit von jeglichem Seienden für ein Subjekt zu destruieren beabsichtigt. In der Vorlesung *Logik. Als die Frage nach dem Wesen der Sprache* spricht Heidegger in diesem Zusammenhang von einer erneuten Besinnung auf die Seinsweise der Sprache und von der „Grundaufgabe, diese [traditionelle, M. F.] Logik von Grund auf zu erschüttern“ (GA 38, 11). In einer sich dezidiert von der Tradition absetzenden Sprachbetrachtung manifestiert sich eine fundamentale Kritik an den überkommenen metaphysischen Auslegungsbahnen.

Heidegger und Gadamer gehen von der provokanten These aus, dass die gesamte Philosophiegeschichte – von wenigen Ausnahmen abgesehen¹ – das

¹ Gadamer bezieht sich in *Wahrheit und Methode* auf den christlichen Inkarnationsgedanken bei Augustinus (GW 1, 422 ff.; vgl. Jean Grondin: *Unterwegs zur Rhetorik. Gadammers Schritt von Platon zu Augustin* in »Wahrheit und Methode« in: Günter Figal, Jean Grondin, Dennis J. Schmidt (Hg.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen 2000, 207-218.). Heidegger hingegen beruft sich vornehmlich auf die Vorsokratiker, insbesondere auf Heraklit (vgl. GA 55; vgl. Ivo De Gennaro: *Logos – Heidegger liest Heraklit*. Berlin 2001).

Phänomen Sprache verfehlte. Die tradierte Sprachphilosophie, welche die Sprache stets als einen gesonderten Gegenstandsbereich zu umgrenzen trachtete und sie als Ausdrucksmittel des menschlichen Subjekts verstand, mit deren Hilfe Sachverhalte repräsentierbar sind, ging dabei nie auf die Eigenheiten der Sprache als Sprache ein, sondern betrachtete von einem anthropozentrischen Blickwinkel aus in erster Linie den instrumentellen und somit abkünftigen Charakter der Sprache. Heidegger fordert mit Gadamer einen adäquaten Zugang zur Sprache, um sie aus einer dem Phänomen nicht entsprechenden Betrachtungsweise zu lösen. „Wenn wir also die Sprache einer Sprachphilosophie zuweisen, so sind wir sofort schon in einer ganz bestimmten Auffassung festgehalten. Das Fragen nach der Sprache ist im Grunde schon unterbunden. Denn vielleicht ist es ein Vorurteil, die Sprache sei neben Kunst, Religion, Staat, Geschichte usw. auch irgendein Gebiet, das man in einer Sonderdisziplin untersuchen könne.“ (GA 38, 14) Analog zu Heideggers Verdikt der Seinsvergessenheit spricht Gadamer in diesem Zusammenhang von der „Sprachvergessenheit des abendländischen Denkens“ (GW 1, 422).

Heidegger weist in *Der Weg zur Sprache* dezidiert auf die historischen Bedingtheiten der heute noch gängigen Sprachbetrachtung hin: „Jede Sprache ist geschichtlich, auch dort, wo der Mensch die Historie im neuzeitlich-europäischen Sinne nicht kennt. Auch die Sprache als Information ist nicht *die* Sprache an sich, sondern geschichtlich nach dem Sinn und den Grenzen des jetzigen Zeitalters, das nichts Neues beginnt, sondern nur das Alte, schon Vorgezeichnete der Neuzeit in sein Äußerstes vollendet.“ (GA 12, 253)

Die vorherrschende Sprachauffassung ist geschichtlich bedingt, ohne sich aber ihrer eigenen Geschichtlichkeit bewusst zu sein, weil ihre ursprüngliche Herkunft verdeckt oder vergessen ist. Heideggers Anliegen ist es, dieses durch die Tradition verfestigte Sprachverständnis zu destruieren. Die phänomenologische Destruktion bedeutet aber nicht ein willkürliches Zerstören des Tradierten, sondern „ein[en] kritische[n] Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind“ (GA 24, 31), um die Augen für entscheidende Weichenstellungen zu öffnen, die heute das gängige Verständnis von Sprache bestimmen. Heidegger spricht auch davon, dass das jetzige Zeitalter nicht etwas fundamental Neues geschaffen hat, sondern dass die gängige Sprachauffassung, die gleichsam nur auf die Spitze getrieben wird, auf einem durch die Geschichte bereiteten Boden fußt. In erster Linie haben beide Denker den überkommenen Zeichenbegriff im Visier, den sie für eine adäquate Besinnung auf die Sprache als unzureichend empfinden; leider haben sich weder Heidegger noch Gadamer infolge dieser methodologischen Vorentscheidung – abgesehen von pauschalen Ablehnungen – eingehender mit semiotischen Modellen des 20. Jahrhunderts auseinandergesetzt.

Sowohl Heideggers als auch Gadamers methodisches Vorgehen in der Auseinandersetzung mit den gängigen Sprachkonzeptionen bekundet sich somit im

geschichtlichen Rückgang auf ihre Grundlegung. Diese Auseinandersetzung unterscheidet sich jedoch von einer rein historischen Analyse, einem gelehrigen Auslegen tradierter Begrifflichkeiten und Positionen, indem sie auf die Herkunft der immer noch gängigen Vorstellungen hinzuweisen sucht und uns die Augen dafür öffnet, „was *heute* eigentlich geschieht“ (GA 34, 10). Die für die Sprachbetrachtung entscheidende Weichenstellung vollzog sich bei den Griechen, die für die gesamte abendländische Tradition prägend geworden ist. Dieses philosophiegeschichtliche Fundament – so ihre These – ist maßgeblich für die Entwicklungen der Sprachphilosophie in der Folgezeit verantwortlich. Beide sind in der kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition um eine umfassende Rehabilitierung des Phänomens Sprache bemüht, das in der Geschichte der Philosophie nur eine rudimentäre Rolle spielte und dessen Seinsweise weitgehend verkannt wurde. In der bewusst gesuchten Konfrontation mit den klassischen Positionen ist jedoch nicht beabsichtigt, die denkerischen Einsichten der Philosophiegeschichte als historischen Ballast zu verwerfen. Sie möchten im Gegenzug auf unausgesprochene Vorannahmen der traditionellen Annäherungen an das Phänomen Sprache aufmerksam machen, um diese aus ihrem Selbstverständnis herauszureißen, indem sie auf Einschränkungen und Unterlassungen der tradierten Fragestellungen und ihre Fortentwicklungen bis in das 20. Jahrhundert hinweisen. Die Auseinandersetzungen werden zwar weitgehend auf historischem Boden geführt, aber dies geschieht stets in Hinblick auf Engführungen in gegenwärtigen Sprachkonzeptionen.

Diesem methodischen Vorgehen soll auch hier Rechnung getragen werden: Zunächst möchte ich mit Gadamer und Heidegger der Grundlegung der überlieferten Sprachauffassung bei Platon und Aristoteles nachgehen und ihre Kritikpunkte zusammenfassen. In einem zweiten Schritt soll der Ort, der aus phänomenologisch-hermeneutischer Sicht eine andere Erfahrung mit der Sprache ermöglicht, nachgezeichnet werden. In einem dritten und abschließenden Schritt versuche ich, auf die unterschiedlichen Akzentuierungen hinsichtlich der Sprachbetrachtung zwischen Heidegger und Gadamer einzugehen.

II. Grundlegung der überlieferten Sprachauffassung bei den Griechen

Obwohl Heidegger und Gadamer unterschiedliche Texte, die historisch für die Verengung der Sprachauffassung verantwortlich zu machen sind – so beschäftigt sich Gadamer vornehmlich mit Platons Dialog *Kratylos* (GW 1, 409-422) und Heidegger mit Aristoteles' Abhandlung *Peri Hermeneias* (GA 12, 192 ff.; 232 ff.; GA 29/30 442 ff.) –, ihrer Kritik unterziehen, unterscheiden sich ihre Absetzbewegungen nicht wesentlich in der Argumentationsstruktur und reiben sich an denselben Punkten der tradierten Sprachkonzeption.

a) Gadamer's Lektüre von Platons *Kratylos*

Gadamer's umfangreichste Auseinandersetzung mit der überlieferten Sprachauf-fassung und die Formulierung einer anderen Annäherung an dieses Phänomen findet sich im dritten Teil von *Wahrheit und Methode*. In diesem letzten Part seines Hauptwerkes, der mit dem Titel *Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache* überschrieben ist, versucht er auf die *Universalität der Hermeneutik* aufgrund der durchgehend sprachlichen Verfasstheit des Ver-stehens hinzuweisen. Die als selbstverständlich angenommene Trennung zwi-schen Denken und Sprache, in der das Wort lediglich nachträglich das Seiende repräsentiert, wird somit von Gadamer zu unterlaufen angestrebt. Für ihn, der sich ja bekanntlich immer wieder mit Platon beschäftigte und diesen auch ent-gegen Heideggers Einwänden immer wieder zu würdigen suchte, kündigt sich ausgerechnet im Dialog *Kratylos* „eine höchst folgenreiche Konsequenz [an], die in Wahrheit alles weitere Denken über Sprache beeinflusst“ (GW 1, 416)² und er kommt zum Schluss, dass „die Entdeckung der Ideen durch Plato das ei-gene Wesen der Sprache noch gründlicher verdeckt, als es die sophistischen Theoretiker taten“ (GW 1, 412).

In diesem laut Gadamer für die nachfolgenden sprachphilosophischen Über-legungen grundlegenden Text wägt Platon zwei sophistische Auffassungen der Sprache gegeneinander ab: Sokrates und seine beiden Gesprächspartner Kratylos und Hermogenes gehen der Frage nach, worin die Richtigkeit der Namen

² Diesen, für den ansonsten stets moderaten Interpreten Gadamer unüblich scharfen Ton in der Auseinandersetzung mit seinem antiken „Lieblingsphilosophen“, dem er sonst mit größtem Wohlwollen begegnet und ihn stets aus platonistischen Tendenzen zu befreien suchte, hebt auch Grondin hervor: „Wer das ganze Werk des Platonikers Gadamer über-schaut, wird über die Strenge seiner Auseinandersetzung mit Platons Sprachkonzeption in diesem strategisch wichtigen Abschnitt von *Wahrheit und Methode* erstaunt, ja verblüfft sein.“ (Jean Grondin: Einführung zu Gadamer. Tübingen 2000, 207) Als Korrektiv für die einseitige Lektüre Gadamer's fungiert der erhellende Beitrag von Barbarić (Damir Barba-rić: *Spiel der Sprache. Zu Platons Dialog Kratylos*, in: Internationales Jahrbuch für Her-meneutik. Bd. 1. Schwerpunkt Sprache. Hg. v. Günter Figal. Tübingen 2002, 39-63), der in Abgrenzung zu Gadamer, aber geschult durch den phänomenologisch-hermeneutischen Blick gerade den Dialog *Kratylos* einer umfassenden Rehabilitierung unterzieht, indem er aufzeigt, inwiefern sich schon bei Platon zahlreiche Bezugnahmen auf den lebendigen Ge-sprächscharakter der Sprache und den unhintergebar-universellen Aspekt der Sprache finden lassen. Philosophiegeschichtlich blieb aber die von Gadamer skizzierte pejorative Deutung der Sprache bei Platon wirkmächtig; stellvertretend dafür kann der bekannte Platonübersetzer Otto Apelt angeführt werden, der in seiner Einleitung zum *Kratylos* von Platons „allgemeine[m] Mißtrauen [...] gegen die Sprache als Erkenntnismittel“ (Otto Apelt: Einleitung [zu *Kratylos*], in: *Sämtliche Dialoge*. Bd. 2. *Kratylos*. Phaidon. Phaidros. In Verb. mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider hg. und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1988 (Unv. Nachdr. der Ausg. v. 1920/22), 17) spricht.

(ORTHOTES TON ONOMATON) – nicht nur der Eigennamen, sondern der Wörter überhaupt – gründet und worauf die Angemessenheit der Benennungen im Verhältnis zwischen Wort und Sache fußt. Entweder beruht die Sprache auf *konventionellen Setzungen* – so die These Hermogenes' (vgl. *Krat.* 384d-e) – oder sie stützt sich auf eine *natürliche Affinität zu den Dingen* – wie *Kratylos* (vgl. *Krat.* 383a-b) behauptet –, bei der die Sprache den Dingen mehr oder weniger ähnlich ist. Gadamer stützt sich in seiner Untersuchung vornehmlich auf den *Kratylos* und lässt andere Dialoge, in den Platon abermals und differenziert über das Wesen der Sprache reflektiert, beiseite.³

In der Diskussion werden von Sokrates beide Ansichten in Hinblick auf ihren unbedingten Geltungsanspruch relativiert. Die Willkür der Benennungen stürzt jede Kommunikation in eine heillose sonder- oder privatsprachliche Verwirrung und die Berufung auf die natürliche Namensgebung kann beispielsweise keine Homonymie oder Polyonymie, partielle Umbennungen und Namenlose erklären. Keine der beiden Extrempositionen ist folglich ausnahmslos haltbar. Nachdem nach Platon weder die eine noch die andere Sprachkonzeption die Fähigkeit besitzt, mittels Namen das Wesen der Dinge getreu abzubilden, entwickelt er nun aber nicht eine eigene Auffassung vom „wahren Wesen“ der Sprache, sondern kommt am Ende des Dialogs zu folgendem Schluss: „Sondern offenbar muß etwas anderes aufgesucht werden als Worte, was uns ohne Worte offenbaren kann, welche von diesen beiden [Erklärungsversuchen, M. F.] die richtigsten sind, indem es uns nämlich das Wesen der Dinge zeigt. [...] Es ist also doch möglich [...], die Dinge kennenzulernen ohne Hilfe der Worte [...], daß nicht durch die Worte, sondern weit lieber durch sie selbst man sie erforschen und kennenlernen muß als durch die Worte.“ (*Krat.* 438d – 439b) Sokrates plädiert – um der Wahrheit willen – für einen Ausschluss der Sprache aus dem noetischen Bereich. Die eigentliche Sacherkenntnis muss sich bei der Unzuverlässigkeit der Worte in einer sprachfreien Sphäre abspielen, zu der nachträglich zwar Sprache hinzutreten kann, aber zum Wahrheitsgehalt des Erkannten nichts mehr beiträgt, ja diesen sogar – wie es sophistische Beispiele belegen – zu verdrehen und entstellen vermag. Das Wort bzw. die Sprache besitzt keine eigenständige Erkenntnisbedeutung mehr, sondern ist im besten Falle lediglich da, um Gedanken und Sachverhalte zu vermitteln. Dem reinen Denken ist die Sprache abträglich; der Bereich der Ideenwelt muss ohne sprachliche Vermittlung auskommen, um ihre Reinheit zu bewahren. Die platonische Dialektik lässt für Gadamer (zumindest im Dialog *Kratylos*) den Bereich der Sprache bewusst hinter sich.

In seiner Interpretation bemüht sich Gadamer nicht, auf die zahlreichen Zwischenergebnisse des hoch komplexen Dialogs einzugehen – so berücksichtigt er

³ Im *Kratylos* bleibt das sprachphilosophische Interesse Platons im Umkreis des Problems der korrekten Benennung des einzelnen Wortes für das anvisierte Seiende; nicht wird – wie später im *Theaitetos* oder im *Sophistes* – die Frage nach der Wahrheit und Falschheit der Sprache hinsichtlich des Sprechens in ganzen Sätzen abgehandelt.

mit keinem (affirmativen) Wort weder den vor bemerkenswertem Sprachwitz sprühenden und umfangreichen Etymologieteil (Krat. 391b – 420e) oder die abgründige Analyse der Lautsymbolik (Krat. 426c – 427d) noch den performativen Gehalt des Gesprächs als Zeugnis für ein lebendiges Sprachverständnis⁴ –, sondern zielt einzig und allein auf die von Sokrates getätigten Schlussfolgerungen einer sprachnackten Sacherkenntnis ab.

Gadamer geht es auch nicht darum, die etwaige Plausibilität oder die jeweiligen Grenzen der beiden von Platon beinahe karikierten Ansätze gegeneinander aufzurechnen; er weist nur auf die von Platon getätigte und nicht weiter bedachte Vorentscheidung hin, unter deren Blickwinkel nunmehr die Sprache betrachtet wird: Sowohl die Konventions- als auch die Ähnlichkeitstheorie sind von der unausgewiesenen Grundannahme getragen, dass in einer selbstverständlichen Weise von der Trennung zwischen Wort auf der einen und Sache auf der anderen Seite ausgegangen wird. Zur Debatte steht nur die *natürliche* oder *konventionelle* Richtigkeit der Wörter in *Bezug* auf die betreffende Sache, nicht die Eigenständigkeit der Sprache. Das Wort als nachträgliche Benennung tritt nur mehr in einer additiven Weise zur Sache hinzu, die sich unabhängig von der Sprache zeigt. Gadamer kommt daher zu folgendem Urteil: „Plato will mit dieser Diskussion der zeitgenössischen Sprachtheorien zeigen, daß in der Sprache, in dem Anspruch auf Sprachrichtigkeit (ORTHOTES TON ONOMATON) keine sachliche Wahrheit (ALETHEIA TON ONTON) erreichbar ist und daß man ohne die Worte (ANEU TON ONOMATON) das Seiende erkennen müsse rein aus sich selbst (AUTA EX HEAUTON).“ (GW 1, 411)

Für Platon indiziert die Sprache – und auch dies nur mehr auf eine sekundäre und kontingente Art und Weise – die tatsächlichen Gegebenheiten. Die Eignung der Sprache ist erst von der Wiedergabe des Wahrheitsgehalts der Dinge her zu beurteilen. Das Wort besitzt keine eigene Seinsvalenz mehr, sondern geht vollends in der instrumentellen Funktion des Bezeichnens auf. Das Wort ist dann

⁴ So fragt sich etwa Barbarić, der sich am hermeneutischen Sprachverständnis orientiert und dabei gegen Gadamers einseitige Lektüre angeht, ob eine neue Interpretation sich nicht verstärkt auf diese Zwischentöne hinzuwenden habe: „Wenn sich aber im späteren Denken Platons der Nachdruck seiner Sprachbetrachtung wieder vom Satz zurück auf das Wort bzw. den Namen verschiebt, kann das vielleicht als eine Herausforderung angesehen werden, im *Kratylos* gerade nach dem, was thematisch gleichsam übersprungen geblieben ist, also nach der unbestimmten Bewegung des ursprünglichen Wort-suchens in der Seele, zu suchen. Was in diesem Dialog eine solche unbestimmte Bewegung des zweifelnden Suchens, die nach keinen *lógos* sucht, der immer schon etwas Zusammengesetztes ist, sondern nach dem einzelnen Namen selbst? Ist es vielleicht so, daß ebendas, was Gadamer als die *Erfahrung*, welche die Worte erst sucht und findet, durch die sie selbst zum Ausdruck gebracht werden soll, ins Zentrum einer lebendigen Sprachauffassung gestellt hat, schon bei Platon zu finden ist, und zwar gerade hier im *Kratylos*?“ (Barbarić (FN 2) 55) Gerade im *Kratylos* wird ja ausdrücklich die zwischenmenschliche Verständigung als *dialogischer Prozess* gesehen (vgl. Krat. 434e – 435a).

angemessen, wenn es einen Sachverhalt korrekt darstellt. Das Wort hat als Zeichen keinen eigenen Gehalt mehr, sondern wird rein in seiner Vermittlungstätigkeit gefasst: „[D]as Denken enthebt sich so sehr des Eigenseins der Wörter, nimmt sie als bloße Zeichen, durch die das Bezeichnete, der Gedanke, die Sache in den Blick gerückt wird, daß das Wort in ein völlig sekundäres Verhältnis zur Sache gerät. Es ist bloßes Werkzeug der Mitteilung, als das Heraustragen (EKPHEREIN) und Vortragen (LOGOS PROPHORIKOS) des Gemeinten im Medium der Stimme.“ (GW 1, 418)

Damit wird laut Gadamer bei Platon der Grundstein für eine rein instrumentalistische Betrachtung der Sprache gelegt.⁵ Das Wort kann als Werkzeug der treffenden Benennung fungieren und so den Informationsaustausch über das Seiende garantieren, es stellt aber nicht eine unmittelbare Einsicht in die Sachen selbst her. Zwar gesteht Platon im *Kratylos* ein, dass auch die Sprache einen Zugang zu den Dingen eröffnen kann (Krat. 439a), doch ist dieser Einblick in das Wesen des Seienden stets ein indirekter und damit erscheint die Sprache als ein potentiell verstellendes Medium. Reine Seinserfassung muss sich jedoch ohne Vermittlung vollziehen. Damit wird durch den platonischen Dialog die Dichotomie zwischen einer sprachnackten, aber unmittelbaren Erkenntnis der Wahrheit und einer immer wieder fehleranfälligen sprachlichen Abbildung der Wirklichkeit grundgelegt, die fortan für die Sprachauffassung leitend werden sollte.

Die Sprachgebundenheit jedes Denkvollzugs und die Einheit von Wort und Sache werden somit bei Platon in Abrede gestellt. Diese folgenschwere Verengung im Zugang zur Sprache hat die gesamte abendländische Sprachphilosophie als Erblast mitzuschleppen. Platon verkennt laut Gadamer die umfassende Tragweite der Sprache, indem er einerseits zwar das Denken als stimmlosen Dialog der Seele mit sich selbst versteht⁶ und somit selbst auf den innigen Bezug des Denkens zur Sprache nachdrücklich verweist, andererseits – und das wiegt für Gadamer ungleich schwerer – das Wort aus dem noetischen Bereich der Wesensschau verbannt. Der Usurpation der Sprache im Kernbereich des Denkens und ihrer universellen Vermittlungsfunktion wird nicht gebührend Rechnung getragen, sondern sie wird im Gegenteil nach Gadamer bei Platon und in der Folgezeit konsequent verschwiegen.

⁵ Vorsichtiger beurteilt Henningfeld die Grundlegung des instrumentellen Zeichencharakters im *Kratylos*, indem er darauf hinweist, „daß in der Wesensbestimmung des Namens auf eine erste Weise die *Möglichkeit* einer instrumentellen Sprachauffassung (die Platon *nicht* vertritt) aufbricht, in deren Horizont das Wort als bloßes Zeichen fungieren wird“ (Jochem Henningfeld: *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*. Berlin, New York 1994, 53).

⁶ Vgl. *Theait.* 189e – 190a; *Soph.* 263e – 264a.

b) Heideggers Lektüre von Aristoteles' *Peri Hermeneias*

Aristoteles hat im Gegensatz zu Platon keine eigene Abhandlung über die Sprache verfasst. Bemerkungen zur Sprache finden sich verstreut in mehreren seiner Werke; so steht dabei neben der *Poetik*, *Rhetorik*, *De anima* oder den beiden *Analytiken* immer wieder die Schrift *Peri Hermeneias* (oder *De interpretatione*) im Brennpunkt des „sprachphilosophischen“ Interesses.⁷ Dort wird aber nicht in erster Linie die Sprache im Allgemeinen untersucht, sondern es werden die Regeln zur Bildung eines Satzes sowie die Verbindung von Satzteilen zu Urteilen beleuchtet. Die Grundlegung der vorherrschenden Sprachauffassung in der abendländischen Tradition vollzieht sich nach Heidegger in der knappen, aber umso wirkmächtigeren Eingangspassage der zuletzt genannten Abhandlung. Die dort vorfindliche Bestimmung der Sprache, die in einer verkürzten Auslegung für einen Großteil der abendländischen Sprachphilosophie prägend wirkte, gibt aufgrund ihrer Dichte immer wieder Anlass zu neuen, sehr divergierenden interpretatorischen Anläufen.⁸ Zunächst soll hier nun die betreffende Stelle in voller Länge angeführt werden, um anhand einer einschlägigen Übersetzung die schulmetaphysische Auslegungstendenzen nachzuzeichnen, die Heidegger nicht Aristoteles selbst, sondern der hellenistischen Interpretation zuschrieb (vgl. GA 12, 234). Anschließend soll noch mit Heidegger, der sich leider nie in einem zusammenhängenden Text diesem zentralen Passus gewidmet hat,⁹ die Möglich-

⁷ Für Xiropaidis steht hinter dem Faktum, dass Aristoteles der Sprache keine durchgehende Abhandlung widmete, eine tiefreichende philosophische Überlegung, da Sprache aufgrund ihrer universalen ontologischen Rolle nicht ontifiziert und in einen gesonderten Bereich abgeschoben werden dürfe: „[D]ie spärlichen Bemerkungen des Aristoteles über die Sprache [implizieren] nicht unbedingt eine naive Haltung gegenüber dem so entscheidenden Phänomen der Sprache [...], sondern eher ein Wissen davon, daß die Sprache nicht so ins Thema gehoben werden kann wie ein Seiendes oder ein Gebiet des Seienden, daß also die Frage nach der Sprache in das Fragen nach dem Sein hineingehört.“ (Georgios Xiropaidis: *Einkehr in die Stille. Bedingungen eines gewandelten Sagens in Heideggers „Der Weg zur Sprache“*. Univ. Diss. Freiburg i. Br. 1991, 114)

⁸ Stellvertretend für viele vermerkt etwa Ackrill im Nachwort der Oxford-Ausgabe zu *Peri Hermeneias* den interpretatorischen Notstand: „This account of the relation of the things in the world, affections in the soul, and spoken and written language is all too brief and far from satisfactory.“ (John L. Ackrill: *Aristotle's „Categories“ and „De Interpretatione“*. Translated with Notes by J. L. Ackrill. Oxford 1995, 113) Einen guten Überblick über die diversen Auslegungstendenzen gibt Henningfeld (FN 5) 71-103.

⁹ Schon in einer sehr frühen Freiburger Vorlesung (GA 63) hat sich Heidegger mit der Abhandlung *Peri Hermeneias* ansatzweise auseinandergesetzt; weitere Spuren der Beschäftigung finden sich noch in den Marburger Vorlesungen (z. B. GA 26). Bevor er in *Unterwegs zur Sprache* zweimal auf die aristotelische Bestimmung der Sprache kurz zurückkommen wird (GA 12, 192 ff. und 232 ff.), finden sich in der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30, 442 ff.) längere Überlegungen zum aristotelischen Symbolbegriff. Mit diesen spärlichen Textzeugnissen sowie der dem Denken Heideggers stark

keit eines anderen Verständnisses von Sprache innerhalb des aristotelischen Oeuvres angezeigt werden:

„Es sind also die Laute, zu denen die Stimme gebildet wird, Zeichen [SYMBOLA] der in der Seele hervorgerufenen Vorstellungen [PATHEMATON], und die Schrift ist wieder ein Zeichen [SYMBOLA] der Laute. Und wie nicht alle dieselbe Schrift haben, so sind auch die Laute nicht bei allen [Menschen, M. F.] dieselbe. Was aber durch beide [Verlautbarungen und Schrift, M. F.] an erster Stelle angezeigt wird [wörtl.: Zeichen [SEMEIA] sind, M. F.], die einfachen seelischen Vorstellungen, sind bei allen Menschen dieselben, und ebenso sind es die Dinge, deren Abbilder [HOMOIOMATA] die Vorstellungen sind.“ (De int., 16 a 3-8)

Bei einer der metaphysischen Tradition verpflichteten Interpretation dieser Textstelle lässt sich festhalten, dass Aristoteles in seiner Sprachbetrachtung zwischen drei voneinander geschiedenen Bezirken unterscheidet: einer an sich seienden Wirklichkeit, den innerseelischen Vorgängen des Menschen und dem Zeichensystem der Sprache, wobei die reale Welt und der mentale Bereich nicht sprachlich verfasst sind. Die Sprache als gesonderter Gegenstandsbereich steht für etwas, das sie gerade selbst nicht ist; ihre Bedeutung erhält sie nachträglich in Bezug auf das, was sie in (materieller) Form von stimmlicher Verlautbarung oder geschriebenen Buchstaben repräsentiert. Wie sind diese für sich getrennten Bereiche miteinander verbunden? Für Aristoteles lässt sich demnach die Sprache offensichtlich über ein mehrfaches Abbild-Verhältnis, genauer über Zeichenrelationen erklären: Die Schrift fungiert als Zeichen für die Verlautbarung, die Laute sind Zeichen für die (subjektiven) Vorstellungen der Seele und diese sind wiederum Zeichen für die real existierenden Dinge. Die Sprache als Stimme oder als Schrift wird als Endprodukt einer doppelten Zeichenrelation innerhalb dieser Abbildungskette angesehen und ist augenscheinlich durch diese zwei ineinander verschachtelten semiotischen Dreiecke von Gegenstand, Subjekt, Wort bzw. Schrift hinreichend charakterisiert.¹⁰ Die Sprache fungiert somit lediglich als Zeichen für intellegible Inhalte von innerseelischen Vorgängen, die wiederum von der Außenwelt affiziert werden und diese repräsentieren. Die Textstelle evoziert gerade ein Modell eines kausalen Nacheinanders der Berei-

verpflichteten Arbeit von Xiropaidis (FN 7) und der hervorragenden Studie von Wieland (Wolfgang Wieland: Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Göttingen 1962) soll hier der Versuch einer hermeneutisch-phänomenologischen Interpretation unternommen werden.

¹⁰ In der für den deutschen Sprachraum maßgeblichen Ausgabe *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung* im Akademie-Verlag (hg. v. H. Flashar), in der Hermann Weidemann neben der diffizilen Übertragung von *Peri Hermeneias* einen erhellenden Kommentar liefert, wird dieser interpretatorische Ansatz des semiotischen Dreiecks (unverständlicherweise) unkritisch übernommen (vgl. Aristoteles: *Peri Hermeneias*. Übers. und erl. v. Hermann Weidemann. Berlin 1994, 149).

che Welt, Subjekt und Sprache.¹¹ Die bei Platon getätigte Trennung zwischen (verlautbarem oder verschriftlichtem) Zeichen auf der einen Seite und der wahren intelligiblen Bedeutung auf der anderen wird scheinbar auch bei Aristoteles beibehalten, ja sogar nachhaltig unterstrichen. Damit einhergehend vollzieht sich auch bei Aristoteles eine starke Einschränkung der Erkenntnisfähigkeit der Sprache, da sich zwar alle Menschen auf dieselbe Realität beziehen und davon auch adäquate Vorstellungen besitzen, diese sich aber auf unterschiedlichste Art und Weise – ansonsten wäre ja die Sprachvielfalt nicht zu erklären – in Wort und Schrift niederschlägt. Somit wurde Aristoteles immer wieder eine konventionalistische Sprachauffassung zugeschrieben. Die Sprache erhält hierbei, als sekundäres Produkt des menschlichen Intellekts, eine stark erkenntnisrelativierende, ja erkenntnisstörende Schlagseite. Die eigentliche Einsicht in das Wesen der Dinge muss sich zwangsläufig in einem sprachnackten Denken vollziehen. Die Sprache selbst wird primär als akustische Verlautbarung verstanden, Schweigen oder Hören werden in dieser Sprachkonzeption überhaupt nicht berücksichtigt und somit in der Folgezeit als defizitäre Modi charakterisiert.

Bewusst wurde die Übersetzung von Eugen Rolfes gewählt, um sichtbarer zu Tage treten zu lassen, wie Aristoteles (miss-) verstanden wurde und wird. Auffallend ist hierbei die undifferenzierte Wiedergabe von den griechischen Termini *SYMBOLA*, *SEMEIA* und *HOMOIOMATA* als Zeichen bzw. Abbilder, ohne diese Synonymsetzung bzw. den Zeichen-, Symbol- oder Abbildcharakter der Sprache weiter zu klären. Vorschnell werden die Begriffe wie *Symbol* oder *Zeichen* mit herkömmlichen Bedeutungen überfrachtet und die *PATHEMATA* als mentale Eindrücke der an sich seienden Wirklichkeit verstanden, da diese Auslegungstendenz gut in unser herkömmliches Schema von Sprache passt.

Um dem auf die Spur zu kommen, was Aristoteles unter Sprache verstanden haben könnte, lohnt es sich vielleicht, mit Heidegger dem griechischen Verständnis der angeführten Grundworte nachzugehen. Was versteht Aristoteles unter *SYMBOLON*? Sein Verständnis von *SYMBOLON* ist nach Heidegger strikt zu unterscheiden von der uns geläufigen Bedeutung des Symbols als materiellem Zeichenträger, der aufgrund von Konventionen – im Gegensatz zu natürlichen Zeichen – auf anderes, zumeist nicht sinnlich Darstellbares, verweist. So fungiert beispielsweise die Waage als Symbol für die Idee der Gerechtigkeit.

Das griechische Verb *SYM-BALLEIN* bedeutet wörtlich so viel wie „zusammenwerfen“ oder „zusammen-fügen“, aber nicht im Sinne eines regellosen Anhäufens, sondern eines Zusammenhaltens von etwas mit etwas anderem, insofern es

¹¹ Bis in die philosophische Gegenwart finden sich Spuren der Dreiteilung von Welt, Subjekt und Sprache und ihrer kausalen Verkettung. Als prominentes, aber in sich ambivalent-ironisches Beispiel sei hier Nietzsche angeführt: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue.“ (KSA 1, 879)

mit diesem übereinstimmt: „SYMBOLON ist das, was, zusammengehalten, zueinander paßt, dabei als zueinandergehörig sich erweist.“ (GA 29/30, 445) So verwendet Platon den Terminus im *Symposion*, um das Einheitsstreben des durch Zeus von seiner anderen Hälfte getrennten Menschen anzuzeigen, der um der ursprünglichen Ganzheit willen seinen komplementären Partner wiederzufinden trachtet (vgl. *Symp.* 191 d). Als Symbol wurde beispielsweise bei den Griechen auch eine in zwei Hälften getrennte Münze verstanden, die als zukünftiges Erkennungszeichen zwischen (Gast-) Freunden oder auch ihren Kindern dienen sollte, insofern die beiden Einzelteile wieder zusammenpassen. *Im* (nicht vorher oder nachher) Zusammenhalten der beiden Teile, zeigt sich für die Nachkommen die Freundschaft der Eltern. Das Beispiel hat leider auch etwas Irreführendes: es soll nicht in erster Linie die in Vorzeiten geschlossene konventionelle Übereinkunft betont werden, sondern vielmehr dass im SYMBOLON Manifestationsweise – das Zusammenhalten der beiden Münzhälften – und das Manifestierte – die Freundschaft – in ein und demselben Geschehen zusammenfallen und nicht voneinander abtrennbar sind. Für den angeführten Passus aus *Peri Hermeneias* bedeutet dies, dass die Äußerungen der Stimme (PHONE) oder das Geschriebene (GRAPHOMENA) nicht für sich allein zu nehmen sind und ihnen dann nachträglich in einem zweiten Akt Bedeutung verliehen wird, sondern dass sie mit den PATHEMATA, den Widerfahrnissen der menschlichen Seele, in einem symbolischen Geschehen zusammenzudenken sind. Die Sprache verweist nicht auf die Erleidnisse der Seele und stellt diese auch nicht in einem nachträglichen Akt dar, sondern das menschliche Wort, das für Aristoteles als LOGOS SEMATIKOS immer schon bedeutungshaft ist, geschieht als Widerfahrnis der Seele. Menschliches Reden vollzieht sich nur in diesem Zusammenhalten des SYMBOLON. Die PATHEMATA und die Sprache bilden ein Geschehen. So schreibt Aristoteles auf die Sprachgebundenheit des Denkens hinweisend, dass „das, was wir (beim Sprechen) mit der Stimme äußern, dem entspricht, was (dabei) in unserem Denken vorgeht [TOIS EN TE DIANOIA]“ (23 a 32 f.; Übers. Weidemann). Sprache und Denken sind somit nicht getrennt. Aus diesem symbolischen (und damit sprachlichen) Geschehen können dann worthwhile Laute oder Buchstaben entwachsen.

Wie bei der Relation zwischen Sprache und Seele ist auch im Verhältnis von Mensch und Welt eine kausale, zeitlich nachgeordnete Verbindung für die Interpretation zurückzuweisen. Der Mensch bildet das Seiende nicht in Form von mentalen Eindrücken ab, wie es die Rolfes'sche Übersetzung der HOMOIOMATA als Abbilder suggeriert. Zu voreilig orientiert man sich an einem mechanischen Modell eines physischen Abdrucks, in dem die Dinge in der Seele Spuren hinterlassen, wie eine Fährte im Schnee. Das Affiziertwerden von der Wirklichkeit geschieht vielmehr als seelisches Widerfahrnis; insofern scheint mir eine Übersetzung der HOMOIOMATA als „Angleichungen“, oder noch deutlicher als „Entsprechungen“ dem von Aristoteles Intendierten weit mehr entgegenzukommen.

Nicht ist zuerst das Seiende und dann seine Überführung in eine menschliche Innensphäre, die anschließend eventuell noch versprachlicht werden kann, sondern Seiendes zeigt sich nur im menschlichen Entsprechen – Welt *ist* nur in diesem Geschehnis. Das Erscheinen von den Dingen ereignet sich als Erscheinen für die menschliche Seele. In ihr kommen die Dinge zum Stehen. Dieses geschieht nur innerhalb einer sprachlichen Verfasstheit des Denkens. Sprache ist hier nicht mehr nur als stimmliche Verlautbarung zu verstehen, sondern als Horizont, innerhalb dessen sich das Affiziertwerden von Seiendem und das menschliche Entsprechen abspielt. Aristoteles weist hier ganz deutlich auf die Identität des Vollzuges vom Angesprochenwerden der Dinge (PRAGMATA) und dem menschlichen Entsprechen im Denken (DIANOIA) hin, indem er bezeichnenderweise den sonst nicht eigens betonten Aspekt des Hörens, das herkömmlich als der Verlautbarung nachgeordnet oder abkünftig verstanden wird, hervorhebt und damit die universelle Verfasstheit der menschlichen Seinsweise herausstreicht: „[D]enn jemand, der (ein solches Wort) ausspricht, bringt sein Denken (bei der mit ihm gemeinten Sache) zum Stehen, und jemand, der (es) hört, kommt (in seinem Denken bei dieser Sache) zum Stillstand.“ (De int. 16 b 21 f.; Übers. Weidemann) Die Sprache verweist also nicht auf die realen Dinge, die irgendwo hinter dem Wort liegen, sondern in der Sprache – und nicht vorher oder außerhalb ihrer – wird die (besprochene) Sache im Denken so zum Stehen gebracht, dass wir bei der Sache sind. So können wir aus unserer alltäglichen Spracherfahrung auch nicht behaupten, dass wir es mit einer Dreiteilung in akustische Verlautbarung als materielle Hülse für geistige Inhalte, in die intelligiblen Werte selbst und in eine außersprachlicher Realität zu tun haben, die nachträglich zusammengeführt werden muss, sondern im Gespräch – im Miteinandersprechen und Einanderzuhören – kommen die besprochenen Dinge zum Stehen, d. h. in der Sprache sind wir immer schon bei den Sachen selbst. Sprache und ihr Worüber sind von unserer lebensweltlichen Erfahrung her gesehen nicht zu trennen, sondern in ein und demselben Phänomen gegeben.

Doch widerspricht nicht Aristoteles dieser Auslegungstendenz? Er sagt ja deutlich, dass die stimmlichen Äußerungen für die PATHEMATA „an erster Stelle“ / „erstlich“ (PROTON) Zeichen (SEMEIA) sind. Heißt das, wir haben zuerst ein nacktes oder natürliches Zeichen, das dann in einem symbolischen Akt erst Bedeutung erhält? Oder ist die Sprache in erster Linie ein Zeichen für die seelischen Zustände und erst in einem zweiten Akt Zeichen für die Dinge?¹² Bestä-

¹² Kretzmann unterscheidet in dieser Hinsicht auch zwischen SEMEION qua natürliches Zeichen oder Symptom und dem auf Übereinkunft basierenden Symbol (Norman Kretzmann: Aristotle on Spoken Sound Significant by Conversation, in: John Corcoran (Hg.): Ancient Logic and its Modern Interpretation, 3-21; 7f.; 15f.) Für Weidemann übersieht diese Interpretation das kontextuelle Umfeld des SEMEION: „Wenn Aristoteles an diesen und zahlreichen anderen Stellen von ‚Peri hermeneias‘ das Verb ‚SEMAINEIN‘, das Adverb ‚SEMANTIKOS‘ oder das Substantiv ‚SEMEION‘ in der durch den Ausdruck ‚KATA SYTHEKEN‘

tigt diese Textstelle nicht, dass Aristoteles strikt zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem sowie zwischen den Sphären Welt – Mensch – Sprache unterscheidet?

Heidegger betont hingegen, dass das Zeichen (SEMEION) im Sinne des Zeigens, d. h. entbergend-verbergenden Erscheinelassens, verstanden werden muss, in dem sich für uns immer schon Bedeutung manifestiert und nicht nachträglich hergestellt wird. Die aristotelische Verwendung des Terminus SEMEION versteht Heidegger vom SYMBOLON her. „In der hohen Zeit des Griechentums wird das Zeichen aus dem Zeigen erfahren, durch dieses für es geprägt. Seit der Zeit des Hellenismus (Stoa) entsteht das Zeichen durch eine Festsetzung als das Instrument für ein Bezeichnen, wodurch das Vorstellen von einem Gegenstand auf einen anderen eingestellt und gerichtet wird.“ (GA 12, 234)¹³

Wodurch ist diese Entscheidung bei Heidegger motiviert? Wird denn diese Unterscheidung zwischen einem bedeutungsnackten Zeichen und dem bedeutungshaften SYMBOLON nicht dadurch unterstrichen, dass Aristoteles betont, dass das Wort nicht von Natur aus – HOTI PHYSEI – (De int. 16 a 19) etwas bedeutet? Jeder Logos ist – und darauf weist Aristoteles mit Nachdruck wiederholt hin (De int. 16 a 19, 16 b 33) – erst bedeutungshaft KATA SYNTHEKEN – „nach“ Übereinkunft. Es scheint so, dass sich Aristoteles in seiner Sprachbetrachtung auf die Seite Hermogenes schlägt und gegen Kratylos auf ein konventionalistisches Sprachverständnis pocht. Doch vielleicht antwortet er gar nicht auf die von Platon eröffnete Alternative von PHYSIS und THESIS, sondern möchte grundlegender auf die Seinsweise der Sprache hinweisen. Was heißt KATA SYNTHEKEN? Das KATA SYNTHEKEN kann dahingehend (miss-) verstanden werden, dass der Sprache erst durch, also infolge oder aufgrund eines Konventionsakts Bedeutung zugesprochen werden kann. Einem bestimmten Ding wird ein bestimmtes sprachliches Zeichen (akustische Verlautbarung oder Schriftzeichen) zugeordnet. Dadurch erhält das Zeichen diese oder jene Bedeutung. Eine Übereinkunft, die erst gestiftet werden muss, würde das Problem aber nur verschieben, da jede Konvention wiederum Sprache voraussetzt und ohne sie keine Übereinkunft zu er-

zu spezifizierenden Bedeutung gebraucht, in der ‚SEMEION‘ mit ‚SYMBOLON‘ gleichbedeutend ist, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß das Wort ‚SEMEION‘ in dem anfangs zitierten Text des ersten Kapitels in der durch den Ausdruck ‚PHYSEI‘ („von Natur aus“: 16a27) zu spezifizierenden Bedeutung verwendet, wie Kretzmann offenbar annimmt.“ (Hermann Weidemann: Ansätze zu einer semantischen Theorie bei Aristoteles, in: Zeitschrift für Semiotik 4 (1982), 241-257; 245)

¹³ Unabhängig von Heidegger vertritt auch der Altphilologe Pohlenz die These, dass die Trennung zwischen Zeichen und Bedeutung, PHONE und LEKTON, bzw. zwischen LOGOS ENDIATHETOS (das innere Wort) und dem LOGOS PROPHORIKOS (das verlaubliche Wort) „erst im zweiten Jahrhundert im Zusammenhang mit den Debatten über die Vernünftigkeit der Tiere aufgestellt worden ist“ (zit. nach Hennigfeld (FN 5) 105). Die klassische griechische Philosophie bis hin zur alten Stoa kennt folglich die Ausdifferenzierung der Sprache in materielles Zeichen und geistige Bedeutung noch nicht.

zielen ist.¹⁴ Aristoteles geht es in dieser Formulierung nicht um den zeitlichen Ursprung der Sprache im Sinne einer ontischen Rückführung auf den ersten bedeutungsstiftenden Akt. Das KATA SYNTHEKEN muss vielmehr als „gemäß einer Übereinkunft“ ins Deutsche übertragen werden, um mit aller Deutlichkeit anzuzeigen, dass es sich nicht um einen im Nachhinein festgelegten Bedeutungsgehalt handelt, sondern dass wir in der Bedeutungshaftigkeit der Sprache immer schon übereingekommen sind. Mit anderen Worten: Sprache und ihre Bedeutung sind nicht voneinander ableitbar oder aufeinander rückführbar, sondern gleichursprünglich. Es geht nicht um den historischen Ursprung der Sprache, sondern um ihre immer schon gegebene Sinnhaftigkeit, über die wir uns nicht erst einigen müssen. Das Übereinkommen in der Sprache besteht darin, dass wir überhaupt einander verstehen können, wenn wir etwas verlautbaren oder was der andere mit seinen Äußerungen meint. Die Sprache ist kein menschliches Machwerk der Übereinkunft, sondern die Möglichkeit des Übereinkommenskönnens zwischen Menschen. Auch wenn wir über dies oder jenes inhaltlich nicht übereinstimmen sollten, können wir das nur vor dem Hintergrund des vorgelagerten und nicht hintergehbaren Übereingekommenseins; zustimmen oder streiten können wir uns über diesen oder jenen Sachverhalt, doch dies passiert immer schon innerhalb der sprachlichen Strukturen, in denen wir uns miteinander verständigen und die somit stets schon vorausgesetzt werden müssen. Von diesem fundamentalen und nicht weiter rückführbaren Übereinkunft spricht Aristoteles, wie Heidegger nachdrücklich hervorhebt: „Die Worte erwachsen aus jener *wesenhaften Übereinkunft* der Menschen miteinander, gemäß deren sie *in ihrem Miteinandersein offen sind für das sie umgebende Seiende*, worüber sie im einzelnen übereinstimmen und d. h. zugleich nicht übereinstimmen können. Nur auf dem Grunde dieses ursprünglichen wesenhaften Übereinkommens ist die Rede in ihrer Wesenfunktion, dem SEMAINEIN, dem Zu-verstehen-geben von Verständlichem, möglich.“ (GA 29/30, 447 f.)

Die Sprache ist so verstanden nicht an die akustische Verlautbarung oder die schriftliche Fixierung gebunden; Sprechen als sinnvolles Artikulieren ist erst von diesem Übereingekommensein her möglich. Die Sprache wird somit nicht

¹⁴ Eindrucksvoll hat Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* auf die Grenzen einer vorsprachlichen, ostentativen Definition hingewiesen: „Die Definition der Zahl Zwei ‚Das heißt zwei‘ – wobei man auf zwei Nüsse zeigt – ist vollkommen exakt. – Aber wie kann man denn die Zwei so definieren? Der, dem man die Definition gibt, weiß ja dann nicht, was man mit ‚zwei‘ benennen will; er wird annehmen, daß du diese Gruppe von Nüssen ‚zwei‘ nennst! Er kann dies annehmen; vielleicht aber auch, umgekehrt, wenn ich dieser Gruppe von Nüssen einen Namen beilegen will, ihn als Zahlennamen mißverstehen. Und ebensogut, wenn ich einen Personennamen hinweisend erkläre, diesen als Farbnamen, als Bezeichnung der Rasse, ja als Namen einer Himmelsrichtung auffassen. Das heißt, die hinweisende Definition kann in jedem Fall so oder anders gedeutet werden.“ (WA 1, § 28)

als menschliches Produkt interpretiert, sondern in ihrer ganzen Weite verstanden: Im Offensein für Seiendes ist der Mensch in sprachliche Strukturen eingelassen. Aufgrund seines Sprachvermögens vermag er in der genuin menschlichen Seinsweise dem Anspruch des Seins und dem Gelichtetsein von Seiendem zu entsprechen: „Was Aristoteles ganz dunkel und ganz von ungefähr und ohne jede Explikation mit einem genialen Blick unter dem Titel SYMBOLON sieht, ist nichts anderes, als was wir heute die *Transzendenz* nennen. Es gibt Sprache nur bei einem Seienden, das seinem Wesen nach *transzendiert*.“ (GA 29/30, 447)

Der hier unternommene Versuch einer Darstellung der aristotelischen Sprachauffassung hat auf der einen Seite deutlich gemacht, inwiefern in ihr Weichenstellungen für das metaphysische Verständnis von Sprache angelegt sind. Auf der anderen Seite wurde aber auch zu zeigen versucht, wie mit dem heideggerischen Blick auf die antiken Texte diese auch anders interpretiert werden können. Diese Ambivalenz zwischen der traditionellen Auslegung des aristotelischen Sprachverständnisses und einer phänomenologisch-hermeneutischen Nachbesichtigung dieser Passage spiegelt sich durchaus auch in Heideggers zwiespältigem Umgang mit der Antike wider, da von ihr die verengende Sichtweise auf das Phänomen Sprache ihren Ausgang genommen hat. Diese Tendenzen der herkömmlichen Sprachansicht sollen im nächsten Abschnitt kurz zusammengefasst werden.

c) Zusammenschau der traditionellen Sprachkonzeptionen

Bereits die klassischen Sprachkonzeptionen von Platon und Aristoteles suggerieren eine Trennung von Welt, Denken und Sprache. Die Bereiche des menschlichen Intellekts und der Wirklichkeit werden somit als sprachunabhängige Sphären verstanden. Der Sprache selbst wird dabei einem bestimmten Gegenstandsgebiet zugeordnet, das laut Heidegger hinsichtlich den Richtlinien einer Ontologie der Vorhandenheit interpretiert wurde: „[D]ie Griechen fassen auch die Sprache als etwas Seiendes und somit im Sinne ihres Verständnisses des Seins. Seiend ist das Ständige und als solches sich Darstellende, das Erscheinende. Dieses zeigt sich vorwiegend dem Sehen. Die Griechen betrachteten die Sprache in gewissem weiten Sinne optisch, nämlich vom Geschriebenen her. Darin kommt Gesprochenes zum Stehen. Die Sprache ist, d. h. sie steht im Schriftbild des Wortes, in den Schriftzeichen, in den Buchstaben, GRAMMATA. Darum stellt die Grammatik die seiende Sprache vor.“ (GA 40, 68 f.) Die von Aristoteles noch angedeutete ontologische Tragweite der sprachlichen Transzendenz wird fortan zugunsten der vergegenständlichenden Sichtweise der Sprache als Grammatik aufgegeben. Die Seinsweise der Sprache wird auf ihren vorliegenden Bestand reduziert.

Die Trennung von Wort und Sache führte aber auch dazu, dass der Sprache keine eigenständige Seinsvalenz mehr zugesprochen wurde. Sie indiziert als *materielle* Worthülse in Form eines Zeichens – sei es als akustische Verlautba-

rung oder schriftliche Fixierung – lediglich die zu repräsentierende Sacherkenntnis oder intelligiblen Inhalte des Intellekts. Das Wort, allein in seinem inhaltsleeren Zeichencharakter betrachtet, kann für sich genommen keinen Wahrheitsgehalt beanspruchen. Wahr sind fortan nur mehr Sätze, die einen Sachverhalt korrekt wiedergeben können. Schon bei Platon ist nicht mehr das Wort wahrheitsfähig, sondern die Verknüpfung des Namens (ONOMA) mit einem Zeitwort (RHEMA), wodurch einem Bestimmten etwas zu- oder abgesprochen wird. Dieser Logos gelangt zwar nicht wie das sprachnackte Denken zu den Dingen selbst, aber zumindest in den „Umkreis des Wesens“ (vgl. Soph. 261e – 262d). Einzig den beschreibend-darstellenden Sätzen wird Wissenschaftlichkeit zugestanden, da sie die Abbildungsfunktion erfüllen. So untersucht Aristoteles in *Peri Hermeneias* in erster Linie nur mehr den Aussagesatz (LOGOS APOPHANTIKOS), der wahr oder falsch sein kann, und nicht das mannigfache Walten der Sprache. Aristoteles weist zwar darauf hin, dass es noch andere Weisen des Sprechens gibt, wie beispielsweise das Bitten, aber auch das Fragen, Wünschen oder das Befehlen; diese werden in der genannten Schrift und jedoch in den maßgeblichen sprachphilosophischen Überlegungen der spätantiken oder mittelalterlichen Tradition nicht mehr untersucht. Diese Entscheidung war für Heidegger dafür mitverantwortlich, dass Sprache nunmehr aus der verengten Perspektive der Logik betrachtet wurde.¹⁵ Ebenso spricht Gadamer in diesem Zusammenhang von einer „Unterwerfung der Sprache unter die ‚Aussage‘“ (GW 1, 472), da die Sprache nur mehr innerhalb des Horizonts des folgerichtigen Denkens und der korrekten sprachlichen Abbildung thematisiert wurde. Alle anderen Weisen des Sprechens geraten zusehends in den Hintergrund.

Da es sich nicht mehr um die Sprache an sich und um ihren Bezug zur Welt handelt, sondern in erster Linie um die menschliche Ansicht darüber und um das subjektive Urteil über das Seiende, vollzieht sich damit einhergehend eine Bewegung weg von der Wahrheit der Sprache in ihrer ontologischen Dimension hin zu einem von einem Subjekt konstatierten Sachverhalt. Die Sprache wird unter einem *anthropozentrischen* Blickwinkel als eine von diversen Tätigkeiten des Intellekts betrachtet. Sie ist ein abkünftiger Ausdruck des menschlichen Denkens, in dem das Gedachte nachträglich für eine intersubjektive Kommunikation veröffentlicht wird, und untersteht somit der Verfügungsgewalt des

¹⁵ „Kurz: die Grammatik kommt unter die Herrschaft der Logik, und zwar einer ganz bestimmten *griechischen Logik*, der eine ganz bestimmte Auffassung des Seienden überhaupt zugrundeliegt. Diese Grammatik aber beherrscht die Art und Weise des Vorstellens der Sprache. Und damit erwächst die mehr oder minder ausdrückliche Vorstellung von der Sprache, als sei sie in erster Linie und eigentlich die *Verlautbarung des Denkens* im Sinne des *theoretischen* Betrachtens und Beredens der Dinge.“ (GA 36/37, 103 f.) Mit der Reduktion auf den LOGOS APOPHANTIKOS als richtiges oder falsches Urteil, das ja seit Aristoteles als Ort der Wahrheit fungiert, geht laut Heidegger auch ein Wandel des Wesens der Wahrheit einher (vgl. GA 12, 234).

menschlichen Subjekts. Die Sprache fungiert dabei immer mehr als *Werkzeug* der Mitteilung, als ein vom Subjekt frei zu setzendes und durch zwischenmenschliche Konvention genügend legitimes Zeichen. In dieser instrumentellen Sichtweise soll das Wort als benennbarer Zugriff das bereits vorliegende Seiende zuverlässig abbilden. Um jeder Kontingenz der Alltagsprache zu entgehen, wurde der Ruf nach künstlichen Meta-Sprachen, gerade in Form von der mathematischen Symbolik, laut, da hierbei eine eindeutige Zuordnung von Sachverhalt und Zeichen gewährleistet werden kann. Alle anderen Weisen des nicht-verifizierbaren Sprechens, wie wir sie von unserer alltäglichen Erfahrung des Miteinandersprechens vom Grüßen über das Fragen bis hin zum Witze erzählen kennen, fallen aus dem Raster der sprachphilosophischen Überlegungen. Das Hören und das Schweigen, Phänomene denen sich Heidegger nachdrücklich widmet, fungieren in dieser anthropozentrisch-instrumentalen Konzeption der Sprache aufgrund ihrer – am Maßstab der stimmlichen Verlautbarung gemessenen – Passivität lediglich als defizitäre Modi der Sprache. Zusammenfassend lässt sich mit Heidegger konstatieren:

„Man sieht leicht, daß das eine *ungeheure Vergewaltigung der Leistung* der Sprache ist; man vergleiche ein Gedicht oder ein lebendiges Gespräch von Mensch zu Mensch; Stimmart, Tonführung, Satzmelodie, Rhythmik und so fort. Zwar hat man später und in der Gegenwart versucht, zu ergänzen und den Vorrang der logisch-grammatischen Fassung der Sprache zurückzudämmen – doch ist die alte grammatisch-logische Vorstellung geblieben –; und sie wird bleiben, solange 1. die Art des Denkens und Vorstellens bleibt, wie sie mit der Logik der Griechen in das abendländische Denken eingegangen ist, 2. solange nicht endlich die Frage nach dem Wesen der Sprache von Grund auf entwickelt wird. Diese Aufgabe aber läßt sich nur durchführen unter gleichzeitigem Abbau der grammatisch-logischen Vorstellungsart, d. h. unter Zurückführung derselben auf ihren bestimmten, begrenzten Ausgang, d. h. unter *Erschütterung der grammatischen Vorstellung von der Sprache*. Führend muß hierbei allerdings die *positive Wesensumgrenzung des Wesens der Sprache* werden.“ (GA 36/37, 104)

III. Die Sprache im Gespräch als Darreichen von Welt

Nachdem der traditionelle Zugang zur Sprache gerade sie selbst nicht zur Sprache zu bringen vermag, stellt sich die Frage, wo sie als solche zu Tage tritt und wie wir in ein anderes Verhältnis zur ihr gelangen können. Wiederum scheinen Gadamer und Heidegger das Phänomen am selben Ort aufzusuchen, nämlich im zwischenmenschlichen Gespräch. Die Hinwendung zur zwischenmenschlichen Unterredung wird zumeist Gadamer zugestanden, doch auch Heidegger bekennt sich zum dialogischen Charakter der Sprache: „Die Sprache finden wir nicht im Wörterbuch, wenn auch der ganze Bestand dort verzeichnet ist. Sprache ist nur dort, wo sie gesprochen wird, wo sie geschieht, das ist unter Menschen. Wir

werden uns hier umsehen, um zu erfahren, wo und wie eine Sprache als Sprache ist.“ (GA 38, 24) Ebenso hebt Gadamer mit aller Deutlichkeit den dialogischen Aspekt der Sprache hervor: „Wir suchen von dem Gespräch aus, das wir sind, dem Dunkel der Sprache nahezukommen.“ (GW 1, 383)

Das lebendige Gespräch, so wie es Heidegger und Gadamer verstehen, pocht nun nicht auf die unmittelbare Präsenz im Gegensatz zu einer nachträglich fixierten Schriftlichkeit, sondern verwehrt sich sowohl einer nahtlosen Integration der Sprache in die tradierte Substanzmetaphysik als auch dem Vorrang der Logik und Grammatik sowie der anthropozentrisch-instrumentellen Deutung der Sprache. Im Gespräch wird vielmehr der „*Geschehenscharakter der Sprache*“ (GW 1, 467; Hervorhebung M. F.) und somit ihre ontologische Tragweite hervorgehoben. Vom Prozesshaften der Sprache ausgehend wird es auch unmöglich sein, die Sprache auf ein Gegenstandsgebiet zu reduzieren. Das Gespräch – phänomenologisch hermeneutisch betrachtet – sprengt jeden dieser Isolierungsversuche.

Analog zu Gadamers Phänomenologie des Spiels, das nicht primär von den es ausübenden Subjekten bestimmt wird, kann auch beim Gespräch ein *medialer Sinn*¹⁶ hervorgehoben werden: So ist das Spiel nicht unabhängig von den es Spielenden, sondern erst im Gespieltwerden wird das Spiel als solches offenbar. Die Spielenden werden in es hineingezogen und fügen sich seinen genuinen Eigenheiten und Ansprüchen. Das Spiel ist somit ein Prozess, bei dem nicht mehr zwischen einem ausführenden und alles bestimmenden Subjekt auf der einen und dem Spiel als Objekt auf der anderen Seite geschieden werden kann. Ebenso führen wir zwar als Sprechende ein Gespräch, doch dieses Führen ist weniger ein Diktieren als ein Gelenktwerden. So schreibt Heidegger: „Zum Sprechen gehören die Sprechenden, aber nicht nur so wie die Ursache zur Wirkung. Die Sprechenden haben vielmehr im Sprechen ihr Anwesen.“ (GA 12, 239) „Die Sprache braucht das menschliche Sprechen und ist gleichwohl nicht das bloße Gemächte unserer Sprechfähigkeit.“ (GA 12, 244) Das Gespräch kann ge- (oder miss-) lingen ohne dass sein Zustandekommen vollends in der Hand der Teilnehmer liegt. Gespräche lassen sich nicht erzwingen, sondern sie ergeben sich. Nicht das Subjekt bestimmt restlos das Gespräch, sondern die Gesprächsteilnehmer werden ein Stück weit von ihm bestimmt. Die anthropozentrische Bestimmung der Sprache, in der das Subjekt als voraus- und zugrundeliegende Regulierungsinstanz über die Sprache verfügt, wird so gerade im Gespräch unterlaufen.

¹⁶ Gadamer versucht so – in Anlehnung an die griechische Verbform – auf einen Modus, der *zwischen* der aktiven und passiven Form angesiedelt ist, auf die *mediale* Struktur des Spiels hinzuweisen. Vgl. GW 1, 109 ff. Auf dieses „mediale“ Verständnis dessen, was Heidegger „Erfahrung“ nennt, macht von Herrmann (Friedrich-Wilhelm von Herrmann: Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George. Frankfurt am Main 1999, 58 ff.) aufmerksam.

Im Gespräch, das um wechselseitige Verständigung bemüht ist, bleibt der jeweilige Standpunkt der Dialogpartner nicht derselbe. Bei einem sturen Beharren auf der eigenen Meinung kommt kein Gespräch zustande. Erst im Aufeinander-zugehen um der gemeinsamen Sache willen entwickelt sich das Gespräch. Die Gesprächspartner verstehen sich dabei vornehmlich von dem im Dialog zur Sprache Gebrachten her. Von der Sprache her versteht sich die Seinsweise des Menschen und nicht umgekehrt. Gadamer spricht von einer „Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war“ (GW 1, 384) und betont damit das Angewiesensein des Menschen auf das „Gespräch [...], das wir sind“ (GW 1, 383). Daraus wird ersichtlich, dass nicht der Mensch das Gespräch bestimmt und über die Sprache als Werkzeug verfügt, sondern sich von seinem jeweiligen Angesprochenwerden her versteht. Nicht das subjektive Tun ist das Erste des Menschen, sondern sein Antworten auf die Anforderungen im Dialog. Sprache ist nach der hermeneutisch-phänomenologischen Sprachauffassung der Boden, auf dem wir je schon übereingekommen sind und auf dem eine gemeinsame Wirklichkeit hin entworfen wird.

Im Vollzug des Gesprächs, das auf eine gemeinsam geteilte Sprache angewiesen ist, wird nun das zugänglich, worüber gesprochen wird. Das Worüber der Sprache, ihr Thema, ist also nicht unabhängig vom Gespräch vorfindlich, sondern wird erst im Gespräch offenbar. Wenn wir miteinander sprechen, werden wir nicht auf die Dinge verwiesen, die irgendwie „hinter“ der Sprache liegen, sondern im Gespräch *sind* wir bei der besprochenen Sache. Sprache bildet folglich nicht einen vorgegebenen Sachverhalt ab, sondern dieser wird in und aus ihr allererst sichtbar. Die beredete Thematik ist somit nur sprachlich da. Das Worüber des Gesprächs hat nur innerhalb des sprachlichen Horizontes ihren Erscheinungsort. Die Manifestation des Gesagten und die Manifestationsweise der Darstellung fallen in ein Geschehen zusammen: „Das sprachliche Wort ist kein Zeichen, zu dem man greift, es ist aber auch kein Zeichen, das man macht oder einem anderen gibt, kein seiendes Ding, das man aufnimmt und mit der Idealität des Bedeutens belädt, um dadurch anderes Seiendes sichtbar zu machen. Das ist nach beiden Seiten falsch. Vielmehr liegt die Idealität der Bedeutung im Worte selbst. Es ist immer schon Bedeutung.“ (GW 1, 421) *„Sprachliche Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen.“* (GW 1, 445)

Die Trennung der metaphysischen Trias von Gegenstand, Bewusstsein und Sprache, das Ursache-Wirkungs-Schema und die Scheidung eines Ansichts und seines (nachträglichen) Ausdrucks werden hier im Geschehnis des Miteinandersprechens unterlaufen. Die Sprache ist hierbei weder Subjekt noch Objekt, sondern das Geschehen selbst. In der Sprache eröffnet sich die von Gadamer und Heidegger eingeforderte Einheit von Sache und Wort. „Im Wort, in der Rede stellt sich das Seiende selbst in seiner Aufgeschlossenheit dar. Weder nur das Seiende und daneben das Wort, noch auch dieses als Zeichen ohne jenes. Keines

von beiden ist getrennt und keinem vereinzelt zugetan, sondern *dem Seienden im Wort*.“ (GA 36/37, 114)

Das je schon Angesprochenensein zeigt sich nun nicht nur im zwischenmenschlichen Dialog, sondern auch neben dem Gespräch – und hier lassen sowohl Heidegger als auch Gadamer die herkömmliche Vorstellung der Sprache als stimmliche Verlautbarung weit hinter sich – können wir den Antwortcharakter vernehmen. Die uns umgebenden Dinge, Kunstwerke, Natur können uns ansprechen. Analog zum Gespräch, in dem nicht das menschliche Dasein die erste Instanz bildet, sondern es sich aus der Sprache und ihrem Zuspruch versteht, zeigt sich dieser sprachliche Anspruch bei jedem Seienden, das uns angeht, dem wir zuerst zu entsprechen haben. Damit geht eine wesentliche Erweiterung des Sprachverständnisses einher, dem Heidegger nachzukommen versucht: „Die Lieblichkeit des Tales und das Drohen des Gebirges und des tobenden Meeres, die Erhabenheit der Gestirne, die Versunkenheit der Pflanze und die Befangenheit des Tieres, das berechnete Rasen der Maschinen und die Härte des geschichtlichen Handelns, der gebändigte Rausch des geschaffenen Werkes und die kalte Kühnheit des wissenden Fragens, die gefestigte Nüchternheit der Arbeit und die Verschwiegenheit des Herzens – all das *ist* Sprache, gewinnt und verliert das Sein nur im Geschehnis der Sprache.“ (GA 38, 168 f.) Die Sprache ist somit nicht auf die menschliche Artikulation reduziert, sondern in allem, was uns anlangt, zeigt sich eine sprachliche Verfasstheit, indem der Mensch diesem Anspruch entspricht. Die Sprache des Menschen ist zuvörderst ein Hören als Entsprechen und nicht ein stimmliches Äußern.

Das Seiende ist uns Menschen somit nur sprachlich erschlossen, aber nicht nur dieses oder jenes, sondern Seiendes überhaupt. In der ontologischen Dimension der Sprache ereignet sich gleichsam ein Darreichen von Welt. So schreibt Heidegger: „Kraft der Sprache und nur kraft ihrer waltet die Welt – *ist* Seiendes.“ (GA 38, 168) Oder Gadamer: „*Sprachansicht als Weltansicht*“ (GW 1, 446) Die Sprache ist als dieses Geschehen weltbildend, in ihr ist der Horizont der Welt erschlossen: „Nicht nur ist die Welt nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt – die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, daß sich in ihr die Welt darstellt.“ (GW 1, 447)

IV. Akzentuierungen im Sprachdenken bei Heidegger und Gadamer

Bislang wurden vornehmlich die weitgehenden Parallelen zwischen Heidegger und Gadamer in Hinblick auf ihre Sprachbetrachtung aufzuzeigen versucht. Dennoch gibt es unterschiedliche Akzentuierungen, die zwar in Hinblick auf das gemeinsame Unterfangen der Destruktion der metaphysischen Sprachbetrachtung als feine Differenzen erscheinen, aber beide Denker in einem nicht unbeachtlichen Ausmaß voneinander trennen. Ohne auch nur annähernd auf alle gemeinsamen oder trennenden Elemente bezüglich ihrer Überlegungen zur

Sprache hinweisen zu können, möchte ich zum Abschluss zwei Punkte hervorheben.

Wie zuvor ausgeführt, ereignet sich für Gadamer im gesprochenen Wort die Einheit von Wort und Sache. Philosophiegeschichtlich nimmt er dabei Anleihen bei der augustinischen Interpretation des christlichen Inkarnationsgedanken (vgl. GW 1, 422 ff.), der gegenüber der Tradition nicht von einer durchgehenden Trennung zwischen Geist und Materie ausgeht, sondern in der Fleischwerdung des Logos die leibhaftige und heilstiftende Manifestation Gottes sieht, in der sich die Wesensgleichheit von Gottvater und Gottsohn ereignet. Ohne auf den theologischen Kontext einzugehen, sollen nun die sprachphilosophischen Implikationen angedeutet werden. Gadamer betont zwar den Zusammenfall des inneren mit dem äußeren Wort, beharrt aber gleichzeitig darauf, dass sich das Wort nicht in der Veräußerlichung erschöpft. Die Spannung zwischen dem inneren (LOGOS ENDIATHETOS) und dem äußeren Wort (LOGOS PROPHORIKOS) bleibt auf eine gewisse Weise bestehen, da das äußere Wort das innere lediglich indiziert, aber nicht vollkommen zur Sprache bringt.

Diese problematische Analogie, die in gewisser Weise einen Rückfall in die metaphysische Teilung von Innen und Außen impliziert, hindert meiner Ansicht nach Gadamer auch Grenzphänomene der Sprache, vornehmlich das Schweigen, adäquat zu denken. Überwältigt von der entbergenden Dimension des Wortes, wie es sich im zwischenmenschlichen Gespräch ereignet, möchte Gadamer der weltbildenden Funktion umfassend Rechnung tragen. Nachdem auch der innere Logos potentiell, wenn auch nie vollkommen, sondern nur in einem unendlichen Gespräch, aber zumindest approximativ, auf die Verbalisierung hingeordnet ist, deutet er das Schweigen als „eine Weise des Redens“ (GW 8, 315). Das Schweigen ist in dieser Sichtweise etwas, das noch nicht zur Sprache gebracht werden konnte – prinzipiell aber auf die Entäußerung hingeordnet ist. So versucht Gadamer das Schweigen stets im Horizont einer potentiellen Artikulation zu deuten: „Indessen, wenn es einem die Sprache verschlägt, so heißt das, daß man so *viel* sagen möchte, daß man nicht weiß, wo beginnen. Das *Versagen* der Sprache bezeugt ihr *Vermögen*, für *alles* Ausdruck zu suchen – und so ist es ja selbst geradezu eine Redensart, daß es einem die Sprache verschlägt – und eine solche, mit der man seine Rede nicht beendet, sondern beginnt.“ (GW 2, 185) Unter der Hand passiert ihm hier nach Barbarić, und dieser Interpretation ist – wenn auch mit Vorbehalten – zuzustimmen, eine „bloß privative Deutung des Sprachversagens“¹⁷ und er fällt somit ungewollt in die traditionelle Sprachauffassung zurück.

¹⁷ Damir Barbarić: Geschehen als Übergang, in: Günter Figal, Jean Grondin, Dennis J. Schmidt (Hg.): Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten. Tübingen: 2000, 63-83; 79.

Um der ontologischen Tragweite der Sprache näher zu kommen, verweilt im Gegensatz dazu Heidegger sehr lange bei den Formen des Entzugs der Sprache. Dort zeigt sich für Heidegger die Sprache gerade in ihrem seinsvergebenden Charakter. Im Gespräch wird dieser fortwährend unterdrückt: Denn worüber gesprochen wird, ist dort so offenkundig, dass sich der Gabecharakter des Wortes zusehends entzieht. „Jedes ‚Etwas‘, das im Gespräch besprochen wird, ist ein Seiendes. Gleichwohl aber verbirgt sich im Gespräch noch ein Gesagtes, was nicht ein Besprochenes ist.“¹⁸ Wie zuvor angemerkt, sind wir in unserer lebensweltlichen Erfahrung im miteinander Sprechen immer bei der Sache, ja so unmittelbar bei ihr, dass uns die ontologische Tragweite der Sprache nicht auffällt. Heidegger hat von allem Anfang an auf diesen Entzug, eigentlich seine Verdeckung, aufmerksam gemacht: „Allein, wann immer und wie immer wir eine Sprache sprechen, die Sprache selber kommt dabei gerade nie zum Wort.“ (GA 12, 151).

Die seinsstiftende Dimension des Wortes wird für Heidegger dort vernehmbar, wo sich die weltbildende Funktion der Sprache dem Menschen versagt, dort wo der Entzug als Entzug vernehmbar wird. Wenn es uns die Sprache verschlägt und wir so aus der Vertrautheit des selbstverständlichen Sprechens herausgerissen werden, da wir für etwas, das uns angeht, das rechte Wort nicht finden, erahnen wir das Geschehen der Sprache. So endet Heideggers Vortrag *Das Wesen der Sprache* mit den Worten: „Dieses Zerbrecen des Wortes ist der eigentliche Schritt zurück auf dem Weg des Denkens.“ (GA 12, 204)

Im Ausbleiben des Zuspruchs der Sprache, bei dem das verlautende Wort im Lautlosen, im Geläut der Stille, einkehrt, zeigt sich Sprache in der eigentlichsten Weise, da hierin die „gesammelte Aufgeschlossenheit für den übermächtigen Andrang des Seienden in Ganzen“ (GA 36/37, 111) vernehmbar wird: „Das Schweigenkönnen ist also der Ursprung und Grund der Sprache.“ (GA 36/37, 107)

Sprache wird von Heidegger in erster Linie vom Ausbleiben des Wortes her verstanden. Dort wird vernehmbar, dass wir nicht über die Sprache verfügen, sondern auf sie angewiesen sind. Um diesen Entzug als Entzug thematisieren zu können, wendet sich Heidegger sukzessive Grenzphänomenen zu. Das zwischenmenschliche Gespräch wird hierbei von ihm immer mehr vernachlässigt und verschwindet in *Unterwegs zur Sprache* beinahe gänzlich im Hintergrund, da sich der *Logos* als ontologisches Geschehnis im Zu- und Entsprechen zwischen Sein und Mensch ereignet. Von dieser Warte aus wird es sehr schwierig, das alltägliche Miteinandersprechen überhaupt – und nicht nur in einer ontisch-pejorativen, sondern adäquaten Art und Weise – in den Blick zu bekommen.

¹⁸ Martin Heidegger: Das Wort. Die Bedeutungen der Wörter, in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 3. Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung. Hg. Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler. Frankfurt am Main. 1992, S. 13-16; 15.

Die hermeneutisch-phänomenologische Sprachbetrachtung geht in ihrer Bestimmung auf das Walten der Sprache vom zwischenmenschlichen Gespräch aus, da in ihm die Reichweite dessen zu Tage tritt, was Gadamer die universelle Dimension der Sprache nennt. Im Gespräch wird erst die besprochene Sprache so offenbar, dass sie sich überhaupt zeigt; aber auch die Sprechenden werden von dieser ontologischen Tragweite der Sprache in Anspruch genommen, sodass sie in ein Verhältnis zur besprochenen Sache treten und sich als diejenigen erfahren, die ihre Seinsweise dem Zuspruch verdanken. Hinter diese Einsichten kann eine zukünftige Sprachphilosophie nicht zurückgehen. Stärker als Gadamer betont jedoch Heidegger die Grenzen dieser Annäherung an das Phänomen der Sprache, das „zum allerdunkelsten [gehört], was es für das menschliche Nachdenken gibt“ (GW 1, 383), denn das Sprachgeschehen läuft zumeist so reibungslos ab, dass wir im Miteinandersprechen so unmittelbar bei der Sache sind und die Sprache als Sprache, in der sich allererst die Offenheit ereignet, nicht mehr eigens zum Aufscheinen gelangt. Das geschieht laut Heidegger erst dort, wo uns das Wort versagt bleibt und die Sprache sich entzieht.