

Aristoteles und Heidegger. Eine geschichtliche Besinnung auf das Phänomen Sprache

Matthias Flatscher, Wien

Not	Nicht
un deux trois	er he le
der	ahn
die	döh
Stood(apparition.)	Bare(erscheinung.) ¹

Vorspiel

Was soll mit diesem doch recht eigenartigen Motto angezeigt werden? Was haben die Philosophen Aristoteles und Heidegger mit dem Dichter Cummings und seinem Übersetzer Bonné zu schaffen? Auf den ersten Blick wohl nichts – oder vielleicht doch?

Das mit der Übersetzung und der implizierten Interpretation ist immer eine heikle Sache, auf die bereits ein berühmtes italienisches Sprichwort hinweist; durch das Wortspiel von *traditore* und *traduttore* wird die Übersetzungstätigkeit kurzerhand mit einem Betrug gleichgesetzt. Im Übersetzen, das stets notwendig ist, wo etwas Fremdes (es braucht nicht zwingend eine Fremdsprache zu sein) in den eigenen Auslegungshorizont, die eigene Sprache übertragen und somit zu verstehen versucht wird, kann so manches verschleiert, einiges aber auch entdeckt werden. Es ist stets mehr als ein einfacher, unproblematischer Transfer. Dieser Überschuss der Übersetzung verdunkelt zuweilen Passagen, da mehr, anders oder weniger interpretiert wird, als der Ausgangstext zu sagen beabsichtigt; manchmal zeigt sich jedoch in ihm das „Original“ in einer neuen, erhellenden Weise, da in der übersetzenden Auslegung allererst etwas sichtbar wird, das in einer flüchtigen Lektüre des Originals nicht oder nicht in der Weise aufscheint. So waren für mich anfangs die Verse Cummings' nichtssagend, ja geradezu stumm. Erst in der Übertragung von Bonné, die auf selbstschöpferische Art die Zeilen neu entwirft, habe ich einen Weg gesehen, wie die Verse gelesen werden können. Einige Anmerkungen hierzu.

Bonné übersetzt den englischen Ausdruck „Not“ mit „Nicht“ noch wörtlich ins Deutsche. (Ob damit nur ein englisches „not“ im Sinne von „nicht“ gemeint ist, wird durch die folgenden Zeilen noch in Frage gestellt; vielleicht schwingt hier, da Cummings augenscheinlich mit mehrsprachigen und mehrstimmigen

¹ Edward E. Cummings: 39 Alphabetisch. Ausgewählt und aus dem Amerikanischen übersetzt von Mirko Bonné. Engeler: Basel u.a. 2001, W [ViVa] / XXXIX // 10 & 19, V. 11-15.

Varianten spielt, auch das deutsche Substantiv „Not“ mit.) Danach erhalten aber die „deutschen“ Zeilen ein merkwürdiges Eigenleben. Der zweite Vers, der auf Französisch die ersten drei Zahlwörter („un deux trois“) anführt, wird offensichtlich in ein vielsprachiges „er he le“ übertragen, wobei auffälligerweise – aber wohl nicht ganz unbegründet – das französische Personalpronomen aus der Reihe tanzt („le“ und nicht „il“). Die bei Cummings angeführten französischen Numeralia kehren aber unerwartet – wenn auch um das dritte Glied gebracht – in lautmalerischen Abwandlungen in den nächsten Zeilen („ahn / döh“) wieder. Sie sind jedoch alles andere als eine einfache Übertragung der beiden deutschen Artikel („der / die“), die bei Bonné wohl eher mit der zweiten Zeile zu korrespondieren scheinen. Es stellt sich natürlich die Frage, warum sich der Übersetzer für diese chiasmatische Variante entscheidet. Wird dadurch etwas *Erhellendes* gezeigt, wie der „Imperativ“ der Zeile zwei im Deutschen („er he le“!) auch nahe legen könnte? Wahrlich erhellend lassen sich dann die Zeilen über den Umweg der deutschen Übersetzung lesen, wenn auf Cummings’ und Bonnés akribische Genauigkeit bei der Einrückung der Verse geachtet wird und nur die Anfangswörter betrachtet werden: Aus dem Cumming’schen „Not / un / der / Stood“ wird im Deutschen das kongeniale „Nicht / er / ahn / Bare“, das dann in der letzten Zeile als die „Bare(erscheinung.)“ – als das selbstreferentielle Aufgehen der Sprache – des Verskomplexes der Leserschaft, zumindest der deutschsprachigen, ins Auge springt – mehr wohl als das englische Original „Stood(apparition.)“. In der Eigendynamik von Bonnés Übertragung gewinnen die Zeilen von Cummings an Bewegung. Auf eine merkwürdige Weise wird hier erst in der Übersetzung das ersichtlich, was im „Original“ mitschwingt.

Vielleicht trifft Analoges auch auf Heidegger zu, der sich oft auf ähnlich unorthodoxe Art – zumindest für die meisten klassischen Philologen – an die Griechen gehalten hat, aber gerade durch diese Übertragungsversuche und Auslegungsvorschläge die antiken Texte in einer nachhaltigen Weise zum Sprechen bringen konnte, sodass Heraklit oder Aristoteles nicht wie Überbleibsel aus längst vergangenen Zeiten, sondern als adäquate Gesprächspartner und wichtige Ideengeber auftreten.

Im Folgenden soll eines dieser möglichen, tatsächlich aber nie in der Weise stattgefundenen Gespräche zwischen Aristoteles und Heidegger re/konstruiert werden, um die Fruchtbarkeit dieses Dialoges aufzuzeigen.

Die Notwendigkeit einer geschichtlichen Besinnung für Heidegger

Wie viele andere Denker im 20. Jahrhundert hat sich auch Heidegger mit dem Phänomen Sprache auseinander gesetzt. Heideggers Selbstverständnis nach unterscheiden sich jedoch seine Annäherungen an die Sprache von anderen Zugängen dadurch, dass er sich von den sprachphilosophischen Überlegungen der abendländischen Tradition bis hin zur Gegenwart, die für ihn unwissentlich das Erbe der Antike tradierten, zu distanzieren gedachte; so greifen für ihn analyti-

sche, aber auch semiologische Ansätze in einer opaken und verschärften Weise auf das von den Griechen bereitgestellte Fundament der metaphysischen Seinsauffassung zurück. Heidegger geht daher von der provokanten These aus, dass die gesamte Philosophiegeschichte – von den Einsichten der Vorsokratiker abgesehen – das Phänomen Sprache verfehlte. Analog zu Heideggers Verdikt der Seinsvergessenheit kann man mit Hans-Georg Gadamer in diesem Zusammenhang von der „Sprachvergessenheit des abendländischen Denkens“² sprechen. Die tradierte Sprachphilosophie, welche die Sprache stets als einen gesonderten Gegenstandsbereich zu umgrenzen trachtete³ 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.

Eine erneute Besinnung auf das Walten der Sprache erfüllt nach Heidegger gerade nicht den Zweck, nun ein weiteres wichtiges Themengebiet abzuhandeln, sondern impliziert eine fundamentale Kritik an der in der abendländischen Metaphysik leitend gewordenen Seinsauslegung. Das Anliegen von Heideggers Annäherungen an die 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 *als Ganzes* einer umfassenden Vergegenständlichung entzieht: Sprache ist *als Sprache* nicht zu verobjektivieren. Von dieser Einsicht gelenkt, wird die Souveränität eines absoluten Subjekts, das Heideggers Interpretation zufolge dadurch ausgezeichnet ist, dass es alles Seiende auf sich zuzustellen vermag, in Frage gestellt. Eine abermalige Annäherung an das Phänomen 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. Auf diesem Weg der Sprachbetrachtung wird die in der Tradition leitende Ontologie der Vorhandenheit und Verfügbarkeit von jeglichem Seienden für ein Subjekt zu de-struieren beabsichtigt.

Heidegger weist in *Der Weg zur Sprache* dezidiert auf diese durch die Überlieferung tradierten Bedingtheiten der heute 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

² Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Band 1. Tübingen: Mohr (Siebeck) ⁶1990 (GW I), 422.

³ „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)

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) Heidegger vertritt folglich die These, dass die gegenwärtig vorherrschende Sprachauffassung geschichtlich bedingt ist, ohne sich aber ihrer eigenen Geschichtlichkeit bewusst zu sein, da ihre ursprüngliche Herkunft verdeckt oder vergessen ist. Von dieser Einsicht geleitet scheint für ihn eine genaue Auseinandersetzung mit den philosophiegeschichtlichen Weichenstellungen für die heute gängige Sprachauffassung unumgänglich zu sein. Ausgehend von dieser geschichtlichen Besinnung ist es erst möglich, tradierte und mittlerweile selbstverständlich gewordene Denkgewohnheiten zu hinterfragen und sich von dort aus Alternativen aufgeben zu lassen, die sich laut Heidegger immer am Phänomen selbst ausweisen lassen müssen.

Heidegger geht es bei seiner Auseinandersetzung mit dem griechischen Denken nicht um eine historische Rekonstruktion der Texte bzw. eine gelehrige Kritik an deren Auffassungen, sondern um eine geschichtliche Besinnung, die auf unser jetziges Denken rückwirkt und für unser zukünftiges leitend wird, 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). Heidegger ist nicht nur bereit, etwas über, sondern auch von den Griechen zu lernen. In der bewusst gesuchten Konfrontation mit den klassischen Positionen ist es Heidegger folglich nicht darum zu tun, die denkerischen Einsichten der Tradition als historischen Ballast zu verwerfen, sondern er möchte im Gegenzug auf unausgesprochene Vorannahmen der überlieferten Annäherungen an das Phänomen Sprache aufmerksam machen, um von dort aus auf Einschränkungen und Unterlassungen der tradierten Fragestellungen und ihre Fortentwicklungen bis in das 20. Jahrhundert hinzuweisen. Die Auseinandersetzungen werden zwar weitgehend auf historischem Boden geführt, aber dies geschieht stets in Hinblick auf Engführungen in gegenwärtigen Sprachkonzeptionen. Das Ende der gegenwärtigen – und für Heidegger zutiefst metaphysischen – Art der Philosophie wird von ihm an ihrem Anfang festgemacht.

Der für die Sprachbetrachtung entscheidende Entwurf, auf den alle weiteren sprachphilosophischen Annäherungen explizit oder implizit zurückgreifen, vollzog sich laut Heidegger bei den Griechen, genauer gesagt bei Aristoteles, dessen Einsichten für die gesamte abendländische Tradition prägend geworden sind.

Heideggers ambivalenter Rückgriff auf die aristotelische Sprachbetrachtung

Die Bezugnahme Heideggers – insbesondere ab den 30er Jahren⁴ – auf Aristoteles ist aber keine einfache, sondern eine auf auffällige Weise mehrfach gebrochene. Ohne allzu sehr ins Detail gehen zu können, scheint mir Aristoteles gerade in dieser Zeit ein „Hauptgesprächspartner“ für Heidegger in der Auseinandersetzung mit der metaphysischen Tradition zu sein, da er sich teils explizit, über weite Strecken jedoch implizit an den aristotelischen Grundeinsichten abarbeitet und von dort aus – gerade in einer, zumeist unausgesprochenen, produktiven Anverwandlung des in der Wirkungsgeschichte verkürzt Überkommenen – auch „alternative“ Denkmöglichkeiten entwirft. Auf diese Ambivalenz Heideggers in der Relektüre von Aristoteles gilt es aufmerksam zu machen:

Einerseits gilt Aristoteles für Heidegger als Urvater des metaphysischen Denkens, der für die Verengung des Geschehnisses der Unverborgenheit (ἀλήθεια) zur Urteilswahrheit in einem hohen Maße als mitverantwortlich zu nennen ist. Aristoteles suggeriert somit dem abendländischen Denken die Auffassung von Seiendem als beständig Anwesendem und drängt die Sprache in die Auslegungsbahn der Logik. Gerade in Heideggers Vorhaben einer „Verwindung der Metaphysik“ (GA 9, 414) ist Aristoteles ein fester Bezugspunkt, anhand dessen sich das „Wesen der Metaphysik verdeutlichen“ (GA 9, 416) lässt. Bei Aristoteles hat sich die Grundlegung der abendländischen Metaphysik mit der Leitfrage nach dem Seienden als solchen vollzogen, ohne jedoch die *Unverborgenheit selbst*, das *Lichtungs-* (und *Verbergungs-*)*Geschehen überhaupt* eigens zu bedenken. „Indem sie [die Metaphysik] das Seiende als solches denkt, streift sie denkenderweise das Sein, um es auch schon zugunsten des *Seienden* zu übergehen, zu dem sie zurück- und bei dem sie einkehrt. Darum denkt die Metaphysik zwar das Seiende als solches, aber das ‚als solches‘ selbst bedenkt sie nicht. Im ‚als solches‘ wird gesagt: das Seiende ist unverborgen.“ (GA 6.2, 317) Der Fragehorizont des ὅν ἢ ὅν wird nicht hinsichtlich des Seins weiter bedacht, sondern hinsichtlich der letzten Ursachen und obersten Gründe, sodass für Heidegger in der Folgezeit die ontologische Differenz zugunsten einer Ontifizierung der ἀρχαί und αἰτίαι vernachlässigt wurde (vgl. Met., 1003 a). Diese aristotelische Fragestellung, die Heidegger als „Onto-Theo-Logik“⁵ bezeichnet, gab auch den zukünftigen und überaus wirkmächtigen Rahmen für die christliche Theologie und ihre Hinwendung zu einem *summum ens* und damit den Leitfaden der Seinsvergessenheit ab. Mit dem Satz vom Widerspruch, den Aristoteles „das si-

⁴ In den Vorarbeiten zu und im Umfeld von *Sein und Zeit* (1927) scheint mir eine weit affirmativere Aristotelesrezeption bei Heidegger vorzuliegen, in der die hier konstatierte Doppeldeutigkeit noch nicht in dem Maße zum Tragen kommt, da es Heidegger in erster Linie um eine phänomenologische Interpretation des griechischen Denkers ging.

⁵ Martin Heidegger: *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske ⁹1990, 50.

cherste unter allen Prinzipien“ (Met., 1006 a 5) nannte, wurde für Heidegger der „Satz vom Sein“ (GA 6.1, 544) formuliert, der nunmehr für eine Ontologie der Vorhandenheit grundlegend wurde. Das Anwesendsein – d. h. das, was widerspruchsfrei, im Sinne von sicher und beständig, für den Menschen vorliegt – wird als die leitende Bestimmung genommen, die den Maßstab für das Sein und die Auslegung von Seiendem vorgibt: „Der Name ‚Metaphysik‘ wird hier unbedenklich zur Kennzeichnung der ganzen bisherigen Geschichte der Philosophie gebraucht. [...] Der Name soll sagen, daß das Denken des Seins das Seiende im Sinne des Anwesend-Vorhandenen zum Ausgang und Ziel nimmt für den Überstieg zum Sein, der zugleich und sogleich wieder zum Rückstieg in das Seiende wird.“ (GA 65, 423)

Andererseits hat Aristoteles noch aus einer Erfahrung gedacht, die Heidegger dem vor-stellenden Denken entgegensetzen trachtet und beispielsweise in seinem *Physis*-Aufsatz von 1939 (GA 9, 239-301) auch in späteren Jahren zu würdigen wusste. Bisweilen differenzierte Heidegger zwischen Aristoteles und einem Aristotelismus, dessen schulmetaphysische Tendenzen Heidegger nicht Aristoteles selbst, sondern der hellenistischen (vgl. GA 12, 234) und in weiterer Folge der christlichen Adaption seines Denkens zuschrieb. Mitunter – und diese These soll im Folgenden noch untermauert werden – spielt Heidegger die Wirkungsgeschichte des Aristotelismus so gegen Aristoteles aus, dass leicht übersehen werden kann, dass Heidegger selbst eine Reihe von wesentlichen Einsichten gerade von seiner Relektüre des aristotelischen Opus bezogen hat.

Diese ambivalente Stellung gegenüber Aristoteles setzt sich gerade in seiner Auseinandersetzung mit der Fundierung der metaphysischen Sprachkonzeption auf markante Art und Weise fort. Auf die für die Sprachbetrachtung relevante Stelle aus *Peri Hermeneias* kommt Heidegger in mehreren Anläufen zurück. Schon in einer frühen Freiburger Vorlesung (GA 63) setzt er sich mit der aristotelischen Abhandlung ansatzweise auseinander; weitere Spuren der Beschäftigung finden sich noch in den Marburger Vorlesungen (vgl. GA 21, 163-170). Bevor er sich in *Unterwegs zur Sprache* auf die aristotelische Bestimmung der Sprache einlässt (GA 12, 192 ff. und 232 ff.), finden sich in der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30, 442 ff.) in Rückgriff auf *Peri Hermeneias* längere Überlegungen zum aristotelischen Symbolbegriff. Heidegger widmet dem Passus jedoch nie eine durchgängige Interpretation, sondern begnügt sich zumeist mit kleinen Hinweisen. Die Ambiguität in der Auseinandersetzung mit dieser Stelle wird zusätzlich dadurch unterstrichen, dass Heidegger in *Unterwegs zur Sprache* gleich zweimal auf die zentrale Passage zurückkommt und sie in signifikant unterschiedlicher Weise ins Deutsche übersetzt. Zunächst soll aber die herkömmliche, schulmetaphysische Interpretation der aristotelischen Textstelle expliziert werden.

Die schulmetaphysische 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* oder den beiden *Analytiken* immer wieder die Schrift *Peri Hermeneias* (oder *De interpretatione*) im Brennpunkt des „sprachphilosophischen“ Interesses.⁶ 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. Aristoteles schreibt: „Zuerst müssen wir feststellen, was Nomen [ὄνομα] und was Verbum [ῥῆμα], dann, was Verneinung [ἀπόφασις], Bejahung [κατάφασις], Aussage [ἀπόφανσις] und Rede [λόγος] ist.“ (De int., 16 a 1) Dieser logisch-grammatikalische Kontext ist sicherlich für die metaphysische Auslegungstendenz mitverantwortlich, dass die Sprache fortan vornehmlich von diesem verengten Blickwinkel des wahrheitsfähigen Aussagesatzes (λογος ἀποπαντικός) aus betrachtet wurde.

Die Grundlegung der vorherrschenden Sprachauffassung in der abendländischen Tradition vollzieht sich nach Heidegger in dem knappen, aber umso wirkmächtigeren zweiten Absatz der genannten Abhandlung. Die dort vorgenommene 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.⁷ Anhand der einschlägigen Übersetzung dieses Passus von Eugen Rolfes ist es möglich, die schulmetaphysischen Auslegungstendenzen nachzuzeichnen, die – um es nochmals zu wiederholen – Heidegger nicht Aristoteles selbst, sondern der hellenistischen Interpretation zuschrieb (vgl. GA 12, 234):

⁶ Für Xiropaidis steht hinter dem Faktum, dass Aristoteles der Sprache keine durchgehende Abhandlung widmete, eine tiefreichende philosophische Überlegung, dass 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)

⁷ Stellvertretend für viele vermerkt etwa Ackrill im Nachwort der Oxford-Ausgabe zu *Peri Hermeneias* die interpretatorische Unsicherheit: „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: Clarendon Pr. ⁸1985, 113) Einen guten Überblick über die diversen Auslegungstendenzen gibt Henningfeld (Jochem Henningfeld: *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*. Berlin, New York: de Gruyter 1994, 71-103).

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

Bei einer der metaphysischen Tradition verpflichteten Interpretation dieser Textstelle lässt sich festhalten, dass Aristoteles in seiner Sprachbetrachtung zwischen drei voneinander getrennten 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 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, Mensch, Wort bzw. Gegenstand, Mensch, Schrift hinreichend charakterisiert.⁹ Die Sprache fungiert somit lediglich als Zeichen für intelligible Inhalte von innerseelischen Vorgängen, die wiederum von der Außenwelt affiziert werden und diese repräsentieren. Die Textstelle evoziert gerade ein Modell eines kausalen Nacheinanders der Bereiche Welt, Subjekt und Sprache. Eine Trennung zwischen (verlautbartem oder verschriftlichtem) Zeichen auf der einen Seite und der wahren intelligiblen Bedeutung auf der anderen wird anscheinend bei Aristoteles nachhaltig unter-

⁸ Aristoteles: Organon II. Lehre vom Satz. Peri hermeneias, in: Philosophische Schriften in sechs Bänden. Band 1. Übers. v. Eugen Rolfes. Hamburg: Meiner 1995 [Lizenzausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft].

⁹ In der für den deutschen Sprachraum maßgeblichen Ausgabe Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung im Akademie-Verlag, in der Hermann Weidemann neben der diffizilen Übertragung von Peri Hermeneias einen erhellenden Kommentar liefert, wird dieser interpretatorische Ansatz des semiotischen Dreiecks (unverständlichlicherweise) unkritisch übernommen (vgl. Aristoteles: Peri Hermeneias. Übers. und erl. v. Hermann Weidemann. Berlin: Akademie 1994, 149).

strichen. Damit einhergehend vollzieht sich bei ihm auch 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 niederschlagen. 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 sprach nackten 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.¹⁰ Auffallend ist hierbei die undifferenzierte Wiedergabe der griechischen Termini σύμβολα, σημεία und ὁμοιώματα 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 παθήματα als mentale Eindrücke der an sich seienden Wirklichkeit verstanden, da diese Auslegungstendenz gut in unser herkömmliches Schema von Sprache passt.

Wie zuvor erwähnt, vollzieht sich diese Grundbestimmung der Sprache bei Aristoteles im logischen Kontext. Einzig den beschreibend-darstellenden Sätzen wird Wissenschaftlichkeit zugestanden, da sie die Abbildungsfunktion erfüllen. So untersucht Aristoteles in *Peri Hermeneias* in erster Linie nur noch den Aussagesatz (λόγος ἀποπαντικός), 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 (vgl. De int., 17 a 4), aber auch das Fragen, Wünschen oder das Befehlen; diese werden aber weder in der genannten Schrift noch in den maßgeblichen sprachphilosophischen Überlegungen der spätantiken oder mittelalterlichen Tradition unter-

¹⁰ Die Rolfes'sche Übersetzung wurde nicht nur deshalb gewählt, weil sie auf eine markante Weise Aristoteles vor einem metaphysischen Hintergrund interpretiert, sondern weil sie auch die weitest verbreitete ist, da sie in der *Philosophischen Bibliothek* des Meiner-Verlags abgedruckt wurde. Noch deutlicher tritt das metaphysische Grundverständnis in der Übersetzung von Zekl zu Tage: „Es ist nun also das *zur Sprache Gekommene* Ausdruck von Vorgängen im innern Bewußtsein, so wie das Geschriebene (Ausdruck) des Gesprochenen. Und so, wie nicht alle die gleichen Buchstaben haben, ebenso auch nicht die gleichen Lautäußerungen; wovon allerdings, als seelische Ersterfahrungen, dies die Ausdrücke sind, die sind allen gleich, und die Tatsachen, deren Abbilder diese sind, sind es auch.“ (Aristoteles: Kategorien. Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione). Griechisch – deutsch. Hg., übers., mit Einl. und Anm. versehen von Hans Günther Zekl. Meiner: Hamburg 1998)

sucht. Diese Entscheidung war für Heidegger dafür mitverantwortlich, dass Sprache nunmehr aus der verengten Perspektive der Logik und innerhalb des Horizonts des folgerichtigen Denkens und der korrekten sprachlichen Abbildung betrachtet wurde.¹¹

Neben dieser Reduktion der Pluralität von Sprechweisen auf den Aussagesatz weist Heidegger noch auf eine weitere Verengung der Sprachauffassung hin, indem jede ontologische Tragweite der Sprache zugunsten der vergegenständlichenden Sichtweise der Sprache als Grammatik aufgegeben wurde. Die Seinsweise der Sprache wird auf ihren vorliegenden Bestand reduziert. Insofern wird auch Heideggers pauschale Ablehnung der griechischen Sprachkonzeption verständlicher:

„[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, γράμματα. Darum stellt die Grammatik die seiende Sprache vor.“ (GA 40, 68 f.)

Von diesen Einsichten geleitet, zieht Heidegger folgenden – in seiner uniformen Kritik sehr provokativen – Schluss, der seiner Auffassung nach für die gesamte abendländische Sprachphilosophie gilt:

„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 zurückzudämpfen – 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

¹¹ „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 λογος ἀποπαντικός 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).

ihren bestimmten, begrenzten Ausgang, d. h. unter *Erschütterung der grammatischen Vorstellung von der Sprache*.“ (GA 36/37, 104)

Eine Rehabilitierung des aristotelischen Sprachverständnisses scheint nach dieser gezielten Kritik kaum mehr möglich zu sein. Zu gewichtig sind Heideggers Argumente gegen die herkömmliche Betrachtungsweise der Sprache. Um einen Weg für eine Modifikation oder gar Korrektur der griechischen Sprachauffassung aufzuzeigen, soll nun Heideggers wiederholter Bezugnahme auf Aristoteles nachgegangen werden und anschließend dieser selbst zu Wort kommen.

Heideggers wiederholte Bezugnahme auf Aristoteles' *Peri Hermeneias*

Heidegger selbst hat in *Unterwegs zur Sprache* den Passus gleich zweimal übersetzt und darüber hinaus noch markante Abänderungen angebracht. Diese Abweichungen der beiden Übertragungen, die erneut das zuvor angesprochene Changieren Heideggers gegenüber Aristoteles unterstreichen, haben mich veranlasst, den Abschnitt bei Aristoteles selbst noch einmal einer Lektüre zu unterziehen und mit Heidegger, aber auch ein Stück weit gegen ihn, dem aristotelischen Sprachverständnis nachzugehen und eine simple Einordnung Aristoteles' in die metaphysische Auslegungstendenz in Frage zu stellen.

Heideggers erste Übersetzung in das *Wesen der Sprache* (1957/58) unterscheidet sich nicht maßgeblich von der Übertragung Rolfes'. Auch hier wird der Unterschied zwischen σημείον und σύμβολον verwischt und auf den Zeichencharakter der Sprache rekurriert: „Es ist nun das, was in der stimmlichen Verlautbarung *vorkommt* (die Laute), *Zeichen* von dem, was in der Seele an Erleidnissen *vorkommt*, und das Geschriebene (ist) *Zeichen* der stimmlichen Laute. Und so wie die Schrift nicht bei allen die nämliche ist, so sind auch die stimmlichen Laute nicht die nämlichen. Wovon aber diese (Laute und Schriftzeichen) erstlich *Zeichen* sind, das sind bei allen die nämlichen Erleidnisse der Seele, und die *Dinge*, wovon diese (die Erleidnisse) die angleichenden Darstellungen bilden, sind gleichfalls die nämlichen.“ (De int., 16 a 3-8; Übers. v. Heidegger in GA 12, 192; Herv. v. M. F.)

Auch in der anschließenden Interpretation weicht Heidegger nicht von der gängigen – zuvor skizzierten – Auslegungstendenz dieser Stelle ab und distanziert sich in seinen eigenen Ausführungen klar von dieser metaphysischen Sprachkonzeption. Umso auffallender ist in seiner zweiten Übersetzung in *Der Weg zur Sprache* (1959) die Zurückweisung des „Zeichencharakters“ der Sprache, den Heidegger nunmehr vom „Zeigen“ her verstanden wissen will und aufs Engste mit der Unverborgenheit zusammenbringt. Sprache ist dabei nicht mehr nachträgliches Zeichen für etwas, sondern ein Zeigen, durch das und in dem etwas allererst eröffnet wird. In dieselbe Kerbe schlägt auch die Modifikation des Vorkommens (als beständiges Vorliegen) in ein Geben (sich begeben, es gibt) der Sprache, wodurch ein Stück weit auch eine Ontologie der Vorhandenheit zurückgenommen wird, indem der ereignishaft Charakter der Sprache – denn erst

in der Sprache geschieht ein Erscheinenlassen – und somit die Vorgängigkeit von Sprache angezeigt wird: „Es ist nun das, was in der stimmlichen Verlautbarung (*sich begibt*), *ein Zeigen* von dem, was *es* in der Seele an Erleidnissen *gibt*, und das Geschriebene ist *ein Zeigen* der stimmlichen Laute. Und so wie die Schrift nicht bei allen (Menschen) die nämliche ist, so sind auch die stimmlichen Laute nicht die nämlichen. Wovon indes diese (Laute und Schriftzeichen) erstlich *ein Zeigen* sind, das sind bei allen (Menschen) die nämlichen Erleidnisse der Seele, und die *Sachen*, wovon diese (die Erleidnisse) angleichende Darstellungen bilden, sind gleichfalls die nämlichen.“ (De int., 16 a 3-8; Übers. v. Heidegger in GA 12, 233; Herv. v. M. F.)

Im Anschluss an diesen zweiten Übersetzungsanlauf nimmt Heidegger ausdrücklich Stellung zu seinem Versuch, den er noch als unzureichend empfindet, da die mannigfachen Implikationen dieses Passus noch nicht in voller Tragweite ausgelotet wurden: „Die Übersetzung versteht die σημεία (das Zeigende), die σύμβολα (das Zu-einander-haltende) und die ὁμοιώματα (das Angleichende) durchgängig vom Zeigen her im Sinne des Erscheinenlassens, das seinerseits im Walten der Entbergung (ἀλήθεια) beruht. Dagegen übergeht die Übersetzung die Verschiedenheit der angeführten Weisen des Zeigens.“ (GA 12, 233) Um in Anschluss daran – und hier wird die zuvor hervorgehobene ambivalente Stellung Heideggers zu Aristoteles besonders deutlich – wieder zu konstatieren, dass sich die metaphysische Grundlegung der Sprache nun doch maßgeblich bei Aristoteles vollzieht: „Der Text des Aristoteles enthält das abgeklärt-nüchterne Sagen, das jenes klassische Bauegefüge sichtbar macht, worein die Sprache als das Sprechen geborgen bleibt. Die Buchstaben zeigen die Laute. Die Laute zeigen die Erleidnisse in der Seele, welche Erleidnisse die sie betreffenden Sachen zeigen.“ (GA 12, 233)

Heidegger selbst deutet zwar Möglichkeiten einer anderen Interpretation als der so genannten „metaphysischen“ bei Aristoteles an, zieht selbst aber nicht die Konsequenzen aus dieser – in seinen Übersetzungen selbst aufgewiesenen – Doppeldeutigkeit, da er sich in erster Linie von der Tradition abzugrenzen gedenkt und nicht bloß Tendenzen der Wirkungsgeschichte revidieren möchte. Aristoteles bleibt für ihn letztlich der Gründervater der abendländischen – und das heißt in diesem Fall metaphysischen – Sprachauffassung.

Destruktion der Wirkungsgeschichte – Übersetzen und Übersetzen

Bei einer Relektüre der aristotelischen Sprachauffassung geht es mir darum, Heideggers interpretatorische Verfahren – in gewisser Weise auch gegen ihn – für eine neuerliche – und vielleicht adäquatere – Bezugnahme auf den aristotelischen Passus zu adaptieren. Im Umgang mit philosophischen Texten ging es ihm nie um eine einfache Rekonstruktion des Gedachten, sondern zunächst um eine Destruktion der überkommenen Auslegungstendenzen. Destruktion bedeutet in diesem Zusammenhang jedoch nicht ein willkürliches Zerstören des Tradierten,

sondern mit der Übersetzung der Texte den darin unausgewiesen enthaltenen Verstehenshorizont sowie die meist nicht weiter reflektierten Voraussetzungen zu hinterfragen und wirkungsgeschichtlich bedingte Verfremdungen aufzuzeigen. Dabei ist es Heidegger nicht darum zu tun, das „eigentlich“ bei Aristoteles Gedachte zu Tage zu fördern, sondern er bleibt sich dessen bewusst, dass jede Aneignung immer schon eine Übersetzung in den eigenen Verstehenshorizont, der vom eigenen Vorverständnis durchsetzt ist, bedeutet: „Man meint, das ‚Übersetzen‘ sei die Übertragung einer Sprache in eine andere, der Fremdsprache in die Muttersprache oder auch umgekehrt. Wir verkennen jedoch, daß wir ständig schon unsere eigene Sprache, die Muttersprache in ihr eigenes Wort übersetzen. Sprechen und Sagen ist in sich ein Übersetzen, dessen Wesen keineswegs darin aufgehen kann, daß das übersetzende und das übersetzte Wort verschiedenen Sprachen angehören. In jedem Gespräch und Selbstgespräch waltet ein ursprüngliches Übersetzen.“ (GA 54, 17) Diese vermittelnde Tätigkeit des Übersetzens ist laut Heidegger nicht zu umgehen, sondern bei jeder Aneignung am Werk, wo gesprochen und verstanden wird – und nicht nur bei offensichtlichen Übertragungen. Auch wenn Heidegger in einer provokanten Form davon spricht, dass es „[u]nserem heutigen Denken [...] aufgegeben [ist], das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken“ (GA 12, 127), bedeutet das nicht, dass es eine „bessere“ Interpretation gemessen an einem absoluten Maßstab von seiner Seite aus gibt, sondern dass es stets um die jeweilige Anverwandlung des Gedachten geht, indem von einem geschichtlichen Blickwinkel aus das dort Ungedachte, d. h. das dort (implizit) Angelegte und für die Folgezeit (Nicht-)Wirksame, versucht wird mitzubedenken. Heideggers Vorgehensweise stellt somit keine simple Rekonstruktion des griechisch Gedachten dar, da ein solch neutraler Rückgang nicht möglich ist, sondern er ist sich dessen bewusst, dass in der jeweiligen Interpretation die eigenen Fragestellungen den Rahmen für die Auslegung mitabgeben. Heidegger geht es folglich darum, Aristoteles so zu interpretieren, dass er seinem eigenen Denken neue Sichtweisen aufzeigen kann.

Von philologischer Seite hat Heideggers hermeneutischer Ansatz und seine Kritik an einer „neutralen“ Rekonstruktion des ursprünglichen Textes zahlreiche Polemiken hervorgerufen. Stellvertretend dafür möchte ich Werner Beierwaltes anführen: „In diesem durchaus anfechtbaren hermeneutischen Zirkel, der das Griechische noch ‚griechischer‘ zu denken suggeriert, hat Heidegger, so meine ich, die griechischen *Ursprünge* der Philosophie in ihrer Authentizität und Fremdheit uns kaum näher gerückt, sondern sie durch die excessive Nutzung der sprachlichen Wünschelrute des Deutschen in vielfältiger Hinsicht eher verhängt und verfremdet [...]“¹² Beierwaltes markiert scheinbar zielsicher den fragilen

¹² Werner Beierwaltes: Heideggers Rückgang zu den Griechen. München: Verlag der Bayrischen Akademie der Wissenschaften 1995, 30.

Punkt in Heideggers Beschäftigung mit den Griechen (und es würde sich lohnen, seine Kritik Punkt für Punkt ernst zu nehmen und von Heidegger her zu entkräften zu versuchen), den Heidegger jedoch bewusst nicht auf ein sicheres Fundament stellt. Beierwaltes' Schlussfolgerung aber, dass Heideggers Auseinandersetzung mit antiken Texten mehr verschleiert denn erhellt, kann in keinsten Weise zugestimmt werden; im Gegenteil: von Heidegger her lassen sich die Griechen auf eine neue und fruchtbare Art philosophisch lesen, indem darauf hingewiesen wird, dass diese Texte Einsichten enthalten, die uns gerade heute wesentliche Denkanstöße liefern können. Wichtig erscheint mir, dass sich die jeweiligen Interpretationsversuche jedoch noch am Text selbst ausweisen lassen bzw. diesen – in welcher Hinsicht auch immer – zu erhellen suchen. Heideggers Umgang ist daran zu messen, ob er produktive Interpretationsansätze bereithält – oder nicht.

Heidegger spricht auch davon, dass die Auseinandersetzung mit den überlieferten Texten stets ein *Übersetzen* sei. Gemeint ist damit aber nicht (nur) ein *Übersetzen* im geläufigen Sinn, dass ein Text von einer Sprache in eine andere – in diesem Fall ein griechischer ins Deutsche – übertragen wird, sondern ein *Übersetzen* – im Sinne von: ich setze auf ein anderes Ufer über – mit weitreichenden Konsequenzen: „Der Wechsel in der Wortwahl ist bereits die Folge davon, daß sich uns das, was zu sagen ist, *übersetzt* hat in eine andere Wahrheit und Klarheit oder auch Fragwürdigkeit. Dieses *Übersetzen* kann sich ereignen, ohne daß sich der sprachliche Ausdruck ändert. [...] Das sogenannte *Übersetzen* und Umschreiben folgt immer nur dem *Übersetzen* unseres ganzen Wesens in den Bereich einer gewandelten Wahrheit.“ (GA 54, 17 f.) Übertragungen im Sinne Heideggers sind stets gewagte Übergänge von vertrauten Bereichen hin zu einem neuen Ufer, „das kaum bekannt ist und jenseits eines breiten Stromes liegt“ (GA 55, 45). Diese Art der Überfahrt – um in Heideggers Diktion zu bleiben – hat nicht nur stets etwas Gewaltsames an sich, da sie sich anmaßt, altbekannte Gefilde zugunsten unentdeckter Landstriche zu verlassen, sondern birgt in sich auch die Gefahr, Schiffbruch zu erleiden.

Der Rückgang zu den Griechen ist für Heidegger nie reiner Selbstzweck im Sinne einer bloß historischen Reminiszenz, sondern es gilt, in jeder Auseinandersetzung mit Gedachtem die Implikationen für das zukünftige Denken aufzuspüren. Die geschichtliche Besinnung ist somit stets auch richtungsweisend für zukünftiges Denken: „Denken wir aus der Eschatologie des Seins, dann müssen wir eines Tages das Einstige der Frühe im Einstigen des Kommenden erwarten und heute lernen, das Einstige von da her zu bedenken.“ (GA 5, 327)

Eine Relektüre von Aristoteles' *Peri Hermeneias*

In diesem letzten Abschnitt wird der Versuch unternommen, mit Hilfe der spärlichen Hinweise von Heidegger sowie der seinem Denken stark verpflichteten

Arbeit von Xiropaidis¹³, der hervorragenden Studie von Wieland¹⁴ und des großen (und großartigen) Kommentars von Picht¹⁵ zu *De anima* den mittlerweile vielfach zitierten Abschnitt aus *Peri Hermeneias* neu zu lesen. Diese Interpretation vollzieht sich aus einem hermeneutisch-phänomenologischen Blickwinkel und versucht von diesem Standpunkt aus, dem von Aristoteles Ausgeführten im wortgetreuen Sinne nachzudenken.

a) Σύμβολα

Um dem auf die Spur zu kommen, was Aristoteles unter Sprache verstanden haben könnte, lohnt es sich, mit Heidegger dem griechischen Verständnis der angeführten Grundworte nachzugehen. Was versteht Aristoteles unter σύμβολον? Sein Verständnis von σύμβολον 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 συμβάλλειν 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 mit diesem übereinstimmt: „σύμβολον 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 geteilte Münze verstanden, die als zukünftiges Erkennungszeichen zwischen (Gast-)Freunden oder auch ihren Kindern dienen sollte, insofern die beiden Einzelteile wieder zusammenpassen. Im Zusammenhalten der beiden Teile – und nicht vorher oder nachher – 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 σύμβολον die Manifestationsweise – das Zusammenhalten der beiden Münzhälften – und das Manifestierte – die Freundschaft – in ein und demselben Geschehen zusammenfallen und nicht voneinander abtrennbar sind. Im σύμβολον (und nicht neben oder au-

¹³ Georgios Xiropaidis: *Einkehr in die Stille. Bedingungen eines gewandelten Sagens in Heideggers „Der Weg zur Sprache“*. Univ. Diss. Freiburg i. Br. 1991.

¹⁴ Wolfgang Wieland: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1962.

¹⁵ Georg Picht: *Aristoteles' „De anima“*. Mit einer Einführung von Enno Rudolph und hg. v. Constanze Eisenbart. Stuttgart: Klett-Cotta 1987.

ßer ihm, sondern nur in ihm) wird das Übereingekommensein offenkundig. In diesem Übereingekommensein wird nicht der Stiftungsakt des Übereinkommens betont, sondern dass je schon eine Übereinkunft bestanden hat und diese als bestehende zu Tage tritt. Für die Interpretation des angeführten Passus aus *Peri Hermeneias* kann dies dann bedeuten, dass die Äußerungen der Stimme (φωνή) oder das Geschriebene (γραφόμενα) nicht für sich allein zu nehmen sind und ihnen dann nachträglich in einem zweiten Akt Bedeutung verliehen wird, sondern dass sie mit den παθήματα τῆς ψυχῆς, 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 λόγος σημαντικός immer schon bedeutungshaft ist, geschieht als Widerfahrnis der Seele. Menschliches Reden vollzieht sich nur in diesem Zusammenhalten des σύμβολον. Die παθήματα 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 [τοῖς ἐν τῇ διανοίᾳ]“ (23 a 32 f.; Übers. Weidemann). Aristoteles widerspricht somit der gängigen Auffassung der Trennung von Sprache und Denken. Nicht ist zuerst Denken, dem dann die sprachliche Artikulation folgt, sondern Denken ist nach Aristoteles folglich kein sprach nackter Vorgang, sondern immer schon sprachlich verfasst. Aus diesem symbolischen (und damit sprachlichen) Geschehen können dann worthafte Laute oder Buchstaben entwachsen.

b) Ψυχή

Was könnte Aristoteles unter den παθήματα τῆς ψυχῆς, den Erleidnissen der Seele, verstanden haben? Schnell werden diese als mentale Vorstellungen oder als inneres Bewusstsein eines Subjekts – wie es die Rolfes'sche und Zekl'sche Übersetzung nahe legt – interpretiert, die als der Außenwelt entgegengesetzt betrachtet werden müssen. Unser Vorverständnis ist so stark von der neuzeitlichen Wirklichkeitsauffassung geprägt, dass die Einteilung in einen Dualismus von *res extensa*, die Welt mit ihren physischen Objekten, und von *res cogitans*, die subjektive Innensphäre mit psychischen Bewusstseinszuständen, auch an die antiken Texte herangetragen wird. Der Mensch wäre demnach in der Lage, sich von der real existierenden Außenwelt nachträglich innere Abbilder zu machen. Auch hier scheint Aristoteles ein kausales Abbildmodell zu vertreten, das dem bis dato vorgeschlagenen Interpretationsansatz widerspricht.¹⁶

¹⁶ Explizit erteilt Heidegger beispielsweise in seiner Vorlesung *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* einem kausalen Abbildmodell eine Absage: „es [sei] ein Vorurteil [...] zu meinen, Aristoteles habe eine Wahrheitstheorie vertreten im Sinne einer Abbildtheorie, als bestünde Wahrheit darin, daß Vorstellungen in der Seele ein Seiendes draußen nachbilden.“ (GA 21, 162)

Doch was versteht Aristoteles unter ψυχή? Das Wort *Seele* erscheint im philosophischen Kontext des 21. Jahrhunderts mehr als problematisch, denn es weckt eine Reihe von Assoziationen meist theologischer oder psychologischer Art, mit denen man philosophisch nicht so recht etwas anzufangen weiß. Doch die ψυχή nimmt bei Aristoteles eine zentrale Stelle ein, was allein schon dadurch ersichtlich wird, dass er ihr eine ganze Abhandlung widmet, auf die er sich in *De interpretatione* (16 a 8 f.) ausdrücklich bezieht. In *De anima*¹⁷ betont Aristoteles, dass er nicht nur dem Menschen, sondern allem Lebendigen, also auch den Pflanzen und Tieren, eine Seele zuschreibt; er kritisiert sogar die Denker, die nur dem Menschen eine Seele zuerkennen wollen (De an., 402 b 3-5). Im Widerspruch zu einem herkömmlichen Verständnis von Seele, das sie als Gegensatz zum Körper begreift, vermeidet Aristoteles bei seinen Ausführungen den gewohnten Dualismus von Materie und Geist, indem er die leiblich-seelische Verfasstheit als eine Einheit unterstreicht.¹⁸ Die Seele ist nicht dadurch gekennzeichnet, dass sie der immaterielle Gegenpol zum Leib ist, sondern für Aristoteles ist die Seele das, was das Lebendigsein des Lebendigen ausmacht und dem Leib die lebendige Einheit gibt. Das „Andere“ der Seele, wenn man schon in komplementären Denkmustern bleiben will, wäre dann das Leblose.¹⁹ Insofern kann er auch den lebendigen Tieren und Pflanzen eine Seele zusprechen. In der Bestimmung der menschlichen Seele wird das Menschsein des Menschen zu erfassen versucht.

Ohne auf die Unterschiede zwischen vegetativen, animalischen und menschlichen Seelenteilen näher eingehen zu wollen, da hinsichtlich der aristotelischen Sprachauffassung nur die menschliche Seinsweise von Relevanz ist, muss im Folgenden gezeigt werden, inwiefern sich Aristoteles gegen die Interpretation des Menschen als Subjekt, das zunächst in einer Innensphäre verweilt und nachträglich zur Welt kommt, verwehrt. Normalerweise gehen wir von den absoluten Entitäten Subjekt auf der einen und Objekt auf der anderen Seite aus. Dieser Dualismus wird von Aristoteles mit aller Vehemenz zurückgewiesen.

Die Abhandlung kulminiert in philosophischer Hinsicht in der Aussage, „daß die Seele in gewisser Weise [πῶς] das Seiende ist“ (De an., 431 b 21). Der Satz ist mehr als befremdlich: die Seele (oder die menschliche Seinsweise in ihrer

¹⁷ Die im Folgenden angeführten deutschen Passagen von *De anima* folgen (beinahe) nie wörtlich den Übersetzungsvorschlägen von Willy Theiler (Aristoteles: Über die Seele, in: Philosophische Schriften in sechs Bänden. Band 6. Übers. v. Willy Theiler. Hamburg: Meiner 1995 [Lizenzausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft]), sondern sind zumeist modifiziert, da sich diese – ohne dies im Detail immer zu belegen – ähnlich wie die Übertragung von Rolfes von *De interpretatione* gerade in den Schlüsselpassagen als ungeeignet für den hier vorgelegten Interpretationsansatz erweisen.

¹⁸ „Daß also die Seele nicht abtrennbar vom Körper ist [...], erweist sich deutlich.“ (De an., 413 a 4; vgl. 403 a ff.)

¹⁹ „[D]enn es scheint umgekehrt vielmehr die Seele den Körper zusammenzuhalten. Wenn sie (von ihm) herausgeht, dann verflüchtigt er sich und verfault.“ (De an., 411 b 8-10)

leiblich-seelischen Gesamtheit) soll laut Aristoteles τὰ πάντα ὄντα, alles Seiende, sein. Wichtig ist zu bemerken, dass Aristoteles nicht einfachhin von einer Gleichsetzung spricht (er schreibt nicht, die Seele ist das Seiende; er schreibt aber auch nicht, dass die Seele das Seiende widerspiegelt oder abbildet), sondern die Aussage wird dahingehend auf eine merkwürdig offene Art näher bestimmt, dass die Seele πῶς, d. h. in gewisser Weise, das Seiende ist.²⁰ Durch die Berücksichtigung des πῶς wird die Problemlage alles andere denn geklärt. Welche Weise ist damit gemeint und warum betont Aristoteles dieses πῶς? Dass er nämlich das πῶς mit Nachdruck hervorhebt, scheinen mir eine Reihe von weiteren Sätzen zu belegen, die Aristoteles gleichfalls im dritten Teil der Abhandlung anführt. Dort ist zu lesen: „Überhaupt aber ist die Vernunft [νοῦς] in ihrem Im-Wirken-Sein [κατ' ἐνέργειαν]²¹ die Dinge.“ (De an., 431 b 17) Wie im zuvor angeführten Zitat hebt auch hier wiederum Aristoteles in einer geradezu emphatischen Weise die Identität von Mensch und Seiendem hervor; aber er zielt nicht auf eine einförmige, kongruente Deckung von Subjekt und Objekt ab, sondern das zuvor unbestimmte πῶς wird nun von ihm dahingehend spezifiziert, dass er nunmehr von einer Identität κατ' ἐνέργειαν²² – hinsichtlich des Im-Wirken-Seins als Vollzug – spricht. Darüber hinaus unterstreicht Aristoteles in aller Deutlichkeit durch eine zweimalige wörtliche Wiederholung die Selbigkeit des Vollzugs von Vernehmen (im weitesten Sinne) des Menschen und von Sein der Welt: „Im-Wirken [κατ' ἐνέργειαν] ist das Wissen [ἐπιστήμη] mit dem Gegenstand das Selbe [τὸ δ' αὐτό].“ (De an., 430 a 19 f.; 431 a 1 f.) Im Gegensatz zu einem Zusammenfall von einem für sich seienden Ich und den für sich seienden Gegenständen lässt Aristoteles nur eine *energetische* Identität von Mensch und Welt gelten; mit aller Schärfe spricht er sich gegen eine Gleichheit

²⁰ Einen anderen Interpretationsansatz vertritt Frede: „Wegen dieser völligen Ungebundenheit des Denkens an äußere, physische Gegebenheiten meint Aristoteles auch, die Seele ‚sei in gewissem Sinn alle Dinge‘: sie kann die intelligiblen Formen aller Dinge beliebig aufnehmen und miteinander verknüpfen.“ (Dorothea Frede: Aristoteles über Leib und Seele, in: Thomas Buchheim u. a. (Hg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg: Meiner 2003, 85-109; 101) Hier soll im Gegenzug nicht der Seele die Fähigkeit abgesprochen werden, sich Dinge ohne deren unmittelbare Präsenz zu vergegenwärtigen; kritisiert wird jedoch die Ausklammerung der Inblicknahme des Erscheinenkönnens von Dingen für den Menschen. Dieses ontologische Grundgeschehen soll im Folgenden mit Aristoteles näherhin beleuchtet werden.

²¹ Theiler übersetzt das κατ' ἐνέργειαν mit „der Wirklichkeit nach“ und unterschlägt der deutschen Leserschaft den verbalen Akzent von ἐνέργεια. Mit Picht (Georg Picht: Aristoteles' „De anima“. Mit einer Einführung von Enno Rudolph und hg. v. Constanze Eisenbart. Stuttgart: Klett-Cotta 1987, 38 ff.), der vom „Im-Werk-Sein“ spricht, und Welte (Bernhard Welte: Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken. Mit einem Vorwort von Alois M. Hass. Freiburg u.a.: Herder 1992 [Neuaufgabe], 110 ff.), der noch deutlicher mit „Im-Wirken-Sein“ überträgt, möchte ich ebenfalls den Akzent auf den (energetischen) Vollzug legen.

²² Die Wendung κατ' ἐνέργειαν findet sich darüber hinaus an mehreren zentralen Stellen von *De anima*, z. B.: 417 b 19, 425 b 28, 426 a 5, 429 a 24, 429 b 6, 430 a 29, 431 a 1.

des Bestandes aus: „Im Vollzug [des Vernehmens] ist das Vernehmbare und das Vernehmen [des Menschen, M. F.] [ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως] ein und dasselbe, aber das Sein / der Bestand [τὸ δ'εἶναι] ist für sie nicht dasselbe.“ (De an., 425 b 26 f.)

Diese Sätze sind alles andere als gemeinhin verständlich, doch Aristoteles scheint nachdrücklich sagen zu wollen, dass die hervorgehobene Identität zwischen νοῦς / ψυχή und πράγματα / ὄντα nicht aus zwei für sich bestehenden Gliedern nachträglich eine Gleichheit kreiert, in der alle Verschiedenheit in einer undifferenzierten Einheit zum Verschwinden gebracht werden soll, sondern er betont ausdrücklich eine Identität, bei der eine Nicht-Identität besteht (genauer bedacht wird man sagen müssen: aus der überhaupt eine Nicht-Identität entsteht). Es geht ihm offensichtlich nicht um eine uniforme Einheit des Bestandes, sondern um eine Selbigkeit des Im-Wirken-Seins [κατ' ἐνέργειαν], d. h. um eine Identität des Vollzugs. Gegen den gewöhnlichen Sinn von Identität als Gleichheit bzw. Selbigkeit der vorhandenen Seienden hebt Aristoteles somit eine Identität im Geschehen hervor. Dort und nur dort ist der Mensch und Seiendes dasselbe: „Bei dem, was ohne Materie ist, ist das Anschauende [νοοῦν] und das Angeschauete [νοούμενον] das Selbe.“ (De an., 430 a 3 f.)

Normalerweise gehen wir von einem Dualismus der objekthaften Welt und des Menschen als Subjekt aus; beide Pole bilden für uns selbständige und vollkommen getrennte Bereiche. Wir mögen ja noch zugestehen, dass unser Denken immer auf Objekthaftes bezogen bleiben muss, denn das Denken braucht stets einen Gegenstand, sonst denkt es gar nicht, aber die Welt besteht immer für sich und verschwindet nicht, wenn ich nicht denke oder die Augen verschließe und nichts vernehme. Um diese aristotelischen Sätze, die um den energetischen Vollzug kreisen, zu verstehen, müssen wir die herkömmliche Auslegungstendenz, uns stets ans Ontischen zu halten und von einer strikten Trennung von einem für sich seienden Subjekt und einem für sich seienden Objekt auszugehen, verlassen. Aristoteles möchte mit seiner Betonung der Selbigkeit im Vollzug von Sein und Mensch nicht anmerken, dass sie zuerst als für sich genommene Einzelglieder sind, die dann vom Menschen her oder vom Seienden aus nachträglich in eine Einheit des Bestandes zusammengeführt werden, sondern Vernehmbares und Vernehmender sind als ontisch Differenten aus dieser (ontologischen) Identität des Vollzugs bestimmt. Im Vollzug des Vernehmens, schreibt er, sind Vernehmender und Vernommenes identisch. Die Identität des Vollzugs hebt jedoch nicht die Nicht-Identität von Vernehmen des Menschen und Sein der Welt auf, sondern im Gegenteil, sie ermöglicht erst diese Unterscheidung: durch das Vernehmen des Menschen wird das vernommene Seiende allererst offenbar, aber auch der Vernehmende gelangt im Vollzug des Vernehmens von Seiendem zur Selbstoffenheit. Dieser „vorgängigen“ Offenheit – vorgängig (nicht in einem zeitlichen Sinne) deshalb, weil diese Offenheit weder vom Menschen bewerkstelligt noch von den innerweltlichen Seienden produziert wird –

verdankt sich die Offenbarkeit des Seienden und die Offenständigkeit des Menschen. Nicht ist zuerst diese Offenheit, in der dann Mensch und Seiendes hereinsteht, sondern diese Offenheit ereignet sich, wie Aristoteles hervorhebt, erst im Vollziehen. So geschieht beispielsweise das Leuchten der Farbe, die Offenbarkeit dieses oder jenes Seienden in seiner Farbigkeit, als das jeweilige Sehen des Menschen; so hat das vom Menschen Gesehene seine Wirklichkeit (ἐνέργεια) im Leuchten und Aufscheinen. Das Leuchten der Farbe ist aber nicht etwas neben dem Sehen, sondern es ereignet sich als das jeweilige Sehen. Das menschliche Sehen (als Entsprechen) und das Aufscheinen des Gesehenen (als Zuspruch) sind somit nicht zweierlei, sondern das Selbe: das eine geschieht als das andere. Die Vollzugsidentität ist nicht nur auf die visuelle oder auditive²³ Wahrnehmung beschränkt, sondern zeichnet die menschliche Seinsweise überhaupt aus.

Die energetische Identität ist das Hervorgangsgeschehen alles Seienden als menschlicher Selbstvollzug – und damit die Lichtung oder Offenheit selbst. In diesem Sinne kann auch Aristoteles behaupten, ohne in einen Subjektivismus zu verfallen, dass die Seele alles ist: Im Austrag der Offenheit durch die Offenständigkeit des Menschen ereignet sich die Offenbarkeit von Seiendem. Der Mensch ist dadurch ausgezeichnet, diese Offenheit auszustehen, ihr entsprechen zu können.²⁴

Vor dem Hintergrund dieser kurzen Skizzierung, bei der eine Reihe von anderen Bezügen innerhalb des aristotelischen Gesamtwerks beiseite gelassen werden mussten,²⁵ kann auch verständlich werden, wie nunmehr die παθήματα τῆς ψυχῆς verstanden werden können. Sie sind keine bewusstseinsimmanenten Vorstellungsbilder eines Subjekts, sondern die jeweiligen Vollzüge des menschlichen Entsprechens auf diesen vorgängigen Anspruch der Offenheit. Diese

²³ Aristoteles bezieht sich in *De anima* in auffälliger Weise auf das Phänomen des Hörens, das noch stärker eine Ontologie der Vorhandenheit zurückweist: „Wenn aber das zu hören Vermögende sich vollzieht, und das zu tönen Vermögende tönt, dann stellt sich zugleich [ἄμα] das Gehör in Wirklichkeit [κατ’ ἐνέργειαν] und der Ton in Wirklichkeit [κατ’ ἐνέργειαν] ein, von denen man das eine Hören, das andere Tönen nennen könnte.“ (De an., 425 b 29 – 426 a 1)

²⁴ Von diesem Lichtungsgeschehen spricht auch Heidegger: „Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch ist eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies. ‚Nur‘ – dies meint keine Beschränkung, sondern ein Übermaß. [...] Das Sein west den Menschen weder nur beiläufig noch ausnahmsweise an. Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht. Denn der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses als Anwesen ankommen. Solches Anwesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen übereignet. Dies besagt keineswegs, das Sein werde erst und nur durch den Menschen gesetzt. Dagegen wird deutlich: Mensch und Sein sind einander übereignet. Sie gehören einander.“ (Martin Heidegger: *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske⁹1990, 18 f.)

²⁵ Wesentliche Aspekte, wie z. B. eine nähere Bestimmung der ἐντελέχεια, der Begriffspaare δύναμις und ἐνέργεια oder μορφή und ὕλη und vieles mehr, wurden hier ausgespart.

Vollzüge sind nicht etwas, was der Mensch bewerkstelligt oder bewirkt, sondern was ihm durch einen vorgängigen Anspruch, dem er sich nicht entziehen kann und den er so gleichsam erleidet, zum Vollbringen aufgegeben wird. Dieses Angegangenwerden wird von Aristoteles durch den Terminus παθήματα herausgestrichen.²⁶

c) Ὅμοιωματα und Σημεῖα

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 ὁμοιωματα 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.²⁷ Das Affiziertwerden von der Wirklichkeit geschieht vielmehr als seelisches Widerfahrnis; insofern scheint mir eine Übersetzung der ὁμοιωματα 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 durch Seiendes und das menschliche Entsprechen abspielt. Aristoteles weist hier ganz deutlich auf die Identität des Vollzugs vom Angesprochenwerden der Dinge (πράγματα) und dem menschlichen Entsprechen im Denken (διάνοια) hin, indem er bezeichnenderweise den sonst nicht eigens betonten Aspekt des Hörens, das herkömmlicherweise 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)

²⁶ Vgl. hierzu auch die Unterscheidung zwischen dem νοῦς παθητικός (die erleidensfähige Vernunft) und dem νοῦς ποιητικός (die hervorbringende Vernunft) bei Aristoteles (De an., 429 b 22 – 430 a 25).

²⁷ Zekl verbaut sich meiner Ansicht nach mit der Vorstellung eines physischen Abdrucks – er zieht das platonische Beispiel (vgl. Theait., 191 c ff.) mit der Wachstafel zur Illustration heran – den Zugang zu einem adäquaten Verständnis von Aristoteles (vgl. Aristoteles: Kategorien. Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione). Griechisch – deutsch. Hg., übers., mit Einl. und Anm. versehen von Hans Günther Zekl. Meiner: Hamburg 1998, 272).

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 außersprachliche Realität zu tun haben, die nachträglich zusammengeführt werden müssen, sondern im Gespräch – im Mit-einandersprechen 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. 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 Horizonts ihren Erscheinungsort. Die Manifestation des Gesagten und die Manifestationsweise der Darstellung fallen in ein Geschehen zusammen. Da im Gespräch Besprochenes (Thema des Gesprächs) und das Wie (Sprache selbst) zusammenfallen, tritt die Sprache als Sprache jedoch in den Hintergrund. Sie entzieht sich auf eine eigentümliche Art, da sie nicht wie ein Ding unter Dingen gegeben ist. Sie ist in der Weise nicht ein Seiendes. Heidegger macht mit Nachdruck auf diesen Umstand aufmerksam: „Jedes ‚Etwas‘, das im Gespräch besprochen wird, ist ein Seiendes. Gleichwohl aber verbirgt sich im Gespräch noch ein Gesagtes, was nicht ein Besprochenes ist.“²⁸ Eine Reihe von Indizien weisen darauf hin, dass auch Aristoteles der Sprache diese nicht zu vergegenständlichende Seinsweise zubilligt.

Doch widerspricht nicht Aristoteles dieser Auslegungstendenz? Er sagt ja deutlich, dass die stimmlichen Äußerungen für die παθήματα „an erster Stelle“ / „erstlich“ (πρώτων) Zeichen (σημεία) 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 seeli-

²⁸ Martin Heidegger: Das Wort. Die Bedeutungen der Wörter, in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 3. Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung. Hg. v. Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler. Frankfurt am Main: Klostermann 1992, 13-16; 15.

schen Zustände und erst in einem zweiten Akt Zeichen für die Dinge?²⁹ Bestätigt diese Textstelle nicht, dass Aristoteles strikt zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem sowie zwischen den Sphären Welt – Mensch – Sprache unterscheidet?

Heidegger betont in diesem Zusammenhang, dass das Zeichen (σημεῖον) im Sinne des Zeigens, d. h. des entbergend-verbergenden Erscheinenlassens, verstanden werden muss, in dem sich für uns immer schon Bedeutung manifestiert und nicht nachträglich hergestellt wird. Die aristotelische Verwendung des Terminus σημεῖον versteht Heidegger vom σύμβολον 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)³⁰

d) Κατὰ συνθήκην

Wodurch ist dieser Interpretationsvorschlag bei Heidegger motiviert? Wird denn diese Unterscheidung zwischen einem bedeutungsackten Zeichen und dem bedeutungshaften σύμβολον nicht dadurch unterstrichen, dass Aristoteles betont, dass das Wort nicht von Natur aus (ὅτι φύσει, De int., 16 a 27) etwas bedeutet? Jeder Logos ist – und darauf weist Aristoteles mit Nachdruck wiederholt hin (De int., 16 a 19, 16 b 27 und 17 a 1-2) – erst bedeutungshaft κατὰ συνθήκην – „nach“ Übereinkunft. Es scheint so, dass Aristoteles in seiner Sprachbetrachtung

²⁹ Kretzmann unterscheidet in dieser Hinsicht auch zwischen σημεῖον 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. Reidel: Dordrecht 1975, 3-21; 7 f., 15 f.) Für Weidemann übersieht diese Interpretation das kontextuelle Umfeld des σημεῖον: „Wenn Aristoteles an diesen und zahlreichen anderen Stellen von ‚Peri hermeneias‘ das Verb ‚σημαίνειν‘, das Adverb ‚σημαντικός‘ oder das Substantiv ‚σημεῖον‘ in der durch den Ausdruck ‚κατὰ συνθήκην‘ zu spezifizierenden Bedeutung gebraucht, in der ‚σημεῖον‘ mit ‚σύμβολον‘ gleichbedeutend ist, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß das Wort ‚σημεῖον‘ in dem anfangs zitierten Text des ersten Kapitels in der durch den Ausdruck ‚φύσει‘ (‚von Natur aus‘: 16 a 27) zu spezifizierenden Bedeutung verwendet wird, wie Kretzmann offenbar annimmt.“ (Hermann Weidemann: Ansätze zu einer semantischen Theorie bei Aristoteles, in: Zeitschrift für Semiotik 4 (1982), 241-257; 245)

³⁰ Unabhängig von Heidegger vertritt auch der Altphilologe Pohlenz die These, dass die Trennung zwischen Zeichen und Bedeutung, φωνή und λεκτόν, bzw. zwischen dem inneren Wort und dem verlautbarten Wort „erst im zweiten Jahrhundert im Zusammenhang mit den Debatten über die Vernünftigkeit der Tiere aufgestellt worden ist“ (Pohlenz, zit. nach Jochem Henningfeld: Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter. Berlin; New York: de Gruyter 1994, 105). Die klassische griechische Philosophie bis hin zur alten Stoa kennt folglich die Ausdifferenzierung der Sprache in materielles Zeichen und geistige Bedeutung noch nicht.

auf ein konventionalistisches Sprachverständnis pocht.³¹ Doch vielleicht antwortet er gar nicht auf die im platonischen Dialog *Kratylos* eröffnete Alternative von φύσις und θέσις, sondern möchte grundlegender auf die Seinsweise der Sprache hinweisen.³² Denn neben der Zurückweisung der natürlichen Affinität zwischen Sprache und Natur lehnt Aristoteles auch ein instrumentalistisches Verständnis ab: „Jedes Wortgefüge hat zwar eine Bedeutung – nicht nach Art eines Werkzeugs [ὄργανον] freilich, sondern, wie schon gesagt, gemäß einer Übereinkunft [κατὰ συνθήκην] [...].“ (17 a 1 f.)³³ Was heißt κατὰ συνθήκην? Das κατὰ συνθήκην 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 erzielen ist.³⁴ Aristoteles geht es in dieser Formulierung nicht um den zeitlichen

³¹ So scheint dieses für Zekl ausgemacht zu sein: „[E]r [Aristoteles] ergreift eindeutig Partei für die Konventionstheorie, das ist so klar wie trivial.“ (Aristoteles: Kategorien. Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione). Griechisch – deutsch. Hg., übers., mit Einl. und Anm. versehen von Hans Günther Zekl. Meiner: Hamburg 1998, XLII)

³² Auch Coseriu distanziert sich in seiner Aristoteles-Deutung von einer konventionalistischen Interpretation des κατὰ συνθήκην aus zwei Gründen: zum einen verwendet Aristoteles „keinen der traditionellen Ausdrücke, die ihm sicherlich wohlbekannt waren, weder ἔθει noch νόμος, noch ὁμολογία oder ξυνθήκη. Daß er einen neuen Ausdruck wählt, nämlich κατὰ συνθήκην, deutet darauf hin, daß er auch etwas bisher nicht Gesagtes sagen wollte“; zum andern gebraucht Aristoteles keinen „Dativ (συνθήκη), was eine kausale Lesart nahe legen würde“, sondern in Verbindung mit dem κατὰ einen Akkusativ. „Eine kausale Interpretation wie ‚aufgrund von‘ ist also auszuschließen.“ (Eugenio Coseriu: Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau. Neu bearb. und erw. von Jörn Albrecht. Tübingen; Basel: Francke 2003, 75 f.) Nicht zugestimmt werden kann aber Coserius positiver Interpretation, das κατὰ συνθήκην als geschichtlich-innerzeitliches Datum im Sinne „aufgrund historischer Überlieferung“ (ebda., 78) zu deuten; vielmehr muss es in einem ontologischen Sinn als immer schon Übereingekommensein verstanden werden.

³³ Mit Wieland sehe ich eine Distanzierung sowohl gegenüber der natürlichen als auch der konventionellen Richtigkeit der Sprache. Gegen Wieland würde ich aber festhalten, dass die Ablehnung der instrumentellen Auffassung mit der Zurückweisung einer herkömmlichen Konventionstheorie gleichzusetzen ist, sodass φύσει genau nicht der Bestimmung des ὄργανον entspricht, sondern dass Aristoteles explizit beide platonischen Extrempositionen des *Kratylos* zurückweist (vgl. Wolfgang Wieland: Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1962, 164).

³⁴ 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

Ursprung der Sprache im Sinne einer ontischen Rückführung auf den ersten bedeutungsstiftenden Akt. Das κατὰ συνθήκην 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.³⁵ 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 im Sinne eines ersten bedeutungsstiftenden Akts, 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 im Miteinandersprechen etwas verlautbaren. 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 bzw. vergegenständlichbaren Übereingekommenseins; zustimmen oder streiten können wir uns über diesen oder jenen Sachverhalt, doch dies passiert immer schon innerhalb der

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.“ (Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp ¹¹1997, § 28)

³⁵ Festgehalten soll auch werden, dass Heidegger das κατὰ συνθήκην zwar mit „aufgrund einer Vereinbarung“ übersetzt (GA 29/30, 447), sich aber inhaltlich von einem erstursächlichen Stiftungsakt distanziert.

Wieland weist darauf hin, dass der Terminus συνθήκη aus dem juristischen Kontext stammt. Die gesuchte Übereinkunft garantiert nach griechischem Verständnis ein schriftlich fixierter Vertrag. Die Schriftlichkeit spielte auch bei der Sprachauffassung der Griechen eine entscheidende Rolle, denn die menschliche Sprache ist im Gegensatz zu den Lauten der Tiere dadurch ausgezeichnet, dass sie prinzipiell verschriftlicht werden kann: „Daß das κατὰ συνθήκην bei Aristoteles auch auf eine mögliche Schriftlichkeit verweist, wird besonders im Kommentar des Ammonius zu *de interpretatione* [...] herausgearbeitet. Was die stimmliche Verlautbarung zur Sprache qualifiziert, ist nach Ammonius die Tatsache, daß sie aufgeschrieben werden kann [...]. Erst hierin zeigt sich also die Struktur der Übereinkunft. Nur auf diese Möglichkeit kommt es an: es ist für jede echte Übereinkunft wesentlich, daß man auf sie immer wieder zurückkommen kann.“ (Wolfgang Wieland: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1962, 169) Hier lässt sich schon die bei den Griechen angelegte Ambiguität festhalten: Auf der einen Seite wird die Sprache von der schriftlichen Fixierung als sicherer Bestand aufgefasst, was Heidegger immer wieder kritisiert, auf der anderen Seite wird aber das nicht erstursächlich gestiftete Zurückkommen auf eine Übereinkunft betont.

sprachlichen Strukturen, in denen wir uns miteinander verständigen und die somit stets schon vorausgesetzt werden müssen. Von dieser 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 Wesensfunktion, dem σημαίνειν, 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.³⁶ Die Sprache wird somit nicht als menschliches Produkt interpretiert, sondern in ihrer ganzen Weite verstanden: Im Offensein für Seiendes ist der Mensch in sprachliche Strukturen eingelassen: „Was Aristoteles ganz dunkel und ganz von ungefähr und ohne jede Explikation mit einem genialen Blick unter dem Titel σύμβολον 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)

Transzendenz bedeutet in diesem Zusammenhang nicht einen Rekurs auf eine außerweltliche Jenseitigkeit, sondern weist auf die nicht abschließbare Offenheit der Immanenz hin. Eine Offenheit, die der Mensch nicht bewerkstelligt, sondern die uns vorgegeben ist, sodass der Mensch – und nur er – sie auszustehen und sie zu vollziehen vermag. Aufgrund seines Sprachvermögens *kann* er in der genuin menschlichen Seinsweise diesem Anspruch des Seins qua Offenheit und damit dem Gelichtetsein von Seiendem entsprechen. *Diese Eröffnung des Seins und die Antwort des Menschen ereignet sich als Sprache.*

Schlussbemerkung

Angestoßen durch die mehrfachen Bezugnahmen Heideggers auf den Einleitungspassus in Aristoteles' *Peri Hermeneias*, die nicht nur mit einer Stimme sprechen, sondern unterschiedliche Brechungen aufweisen, wurde eine Relektüre des klassischen Textes für die abendländische Sprachauffassung mit (aber auch ein Stück weit gegen) Heidegger unternommen. Was konnte nun über den Umweg von Heideggers Auslegung der aristotelischen Schrift für die Interpretation des Phänomens Sprache gewonnen werden? Mit Hilfe einer Nachbesichtigung der zentralen aristotelischen Termini wie σύμβολον, ὁμοιώματα, ψυχή, κατὰ συνθήκην musste die in diversen Auslegungen vertretene These eines kausalen Abbildverhältnisses zwischen den getrennten Bereichen Welt –

³⁶ Aus dem je schon Eingelassensein in eine Sprachgemeinschaft wäre auch noch einmal das „Mitsein“ zu überdenken.

Bewusstsein – Sprache als unhaltbar zurückgewiesen werden. Es gibt keine für sich seiende „objektive“ Realität der Außenwelt, die nachträglich in die Innensphäre eines Subjekts verlagert wird, um dann eventuell diese intelligiblen Produkte in materielle Hüllen – sei es nun die akustische Verlautbarung oder das schriftliche Zeichen – zu verpacken. Vielmehr müssen diese Bereiche aus *einem* Geschehen her verstanden werden, in dem sich das je schon Übereingekommensein zeigt. Dieses Eingelassensein in ein ontologisches Geschehnis manifestiert sich in der Sprache. Die Sprachfähigkeit ist nach Aristoteles auch das, was das Menschsein des Menschen auszeichnet. Er und nur er ist ζῶον λόγον ἔχον (vgl. Pol. 1253 a).

Nihil sub sole novum? Nichts Neues also bei Heidegger? Mit Heidegger können wir nicht nur Aristoteles neu und vielleicht fruchtbarer lesen. Er schenkt darüber hinaus dem, wie Sprache als Sprache waltet, insbesondere in seinem Spätwerk größte Aufmerksamkeit. Der Anspruch des Lichtungsgeschehens, der den Menschen allererst Mensch sein lässt, *ist* Sprache. Damit ergibt sich nicht nur ein neues Verständnis von Sprache, die nie mehr bloß als akustische Verlautbarung oder als sonstiger ontifizierbarer Bereich fassbar ist, sondern es kündigt sich auch ein vollkommen neues Selbstverständnis des Menschen an. Nicht er verfügt als *subiectum* über Sprache, sondern er verdankt sich diesem Zuspruch in seinem Entsprechen.³⁷ Dieser Zuspruch wird jedoch laut Heidegger zumeist zugunsten dessen, was sich in diesem Geschehnis lichtet, vergessen; er entzieht sich, indem wir immer schon bei der beredeten Sache, nicht mehr jedoch bei der Sprache als die (eröffnende) Zeige sind (vgl. GA 12, 245 ff.). Im Gegensatz zur gesamten abendländischen Tradition möchte er gerade auf diesen Entzug als Entzug, d. h. lichtend-verbergenden Zuspruch, der Sprache weisen, um die Möglichkeit für ein ganz anderes Denken zu eröffnen: „*Die Besinnung auf die Sprache gilt hier als ein entscheidender Weg zum Einsprung in das ganz andere, nämlich seynsgeschichtliche Denken.*“ (GA 85, 5)

³⁷ Heidegger entwirft hier keine fatalistische Konzeption des Subjekts, sondern versucht das Menschsein von einer nachträglichen Responsivität, deren Antwortenmüssen nicht zu umgehen ist, her zu denken: „Der Satz ‚Die Sprache spricht‘ [...] ist nur halb gedacht, solange der folgende Sachverhalt übersehen wird: Um auf ihre Weise zu sprechen, braucht, d. h. benötigt die Sprache das menschliche Sprechen, das seinerseits gebraucht, d. h. verwendet ist für die Sprache in der Weise des Entsprechens [...].“ (GA 75, 201)