

# Der „Boden“ der Redekunst

## Heideggers Deutung der aristotelischen „Rhetorik“ im Blickwinkel Cassirers

Franz Hubert Robling

„Das Geistige kann nicht persönlich sein.“  
Th. Mann, Der Zauberberg: Die große Gereiztheit

### 1. Das Problem: Heideggers Rhetorikbegriff in seiner Aristoteles-Auslegung

Heideggers These, die „Rhetorik“ des Aristoteles könne man als eine „Hermeneutik des Daseins“ auslegen<sup>1</sup>, hatte schon 1924, als sie vorgetragen wurde, und hat auch heute noch etwas Provokatives an sich. Denn damit negiert er die bis zur Gegenwart vorherrschende Auffassung, dass die aristotelische „Rhetorik“ eine philosophisch fundierte Kunstlehre sei, gedacht vor allem als theoretische Darlegung der Überzeugungsmittel einer Rede.<sup>2</sup> 1924, als Heidegger seine Überlegungen in einer Vorlesung über die „*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*“ vortrug, lag das Neue seines Zugangs im Anspruch, zum „Boden“ der aristotelischen Begrifflichkeit vorzustößeln, um sie so unverstellt in ihrer ursprünglichen Bedeutung verstehen zu können.<sup>3</sup> Heideggers frühes Hauptwerk *Sein und Zeit*, drei Jahre später publiziert und Frucht der auch in dieser Vorlesung ausgebreiteten Aristoteles-Studien<sup>4</sup>, sollte das philosophische Programm eines existentiellen Rückgangs zum Grund des Daseins auch als Aufgabe einer „Destruktion der Geschichte der Ontologie“ bezeichnen.<sup>5</sup>

Die Provokation von Heideggers These liegt natürlich darin, dass sie die Frage nach dem angemessenen Umgang mit der „Rhetorik“ des Aristoteles aufwirft. Sicherlich ist jede Aneignung der Tradition, die nicht bloße Imitation sein will, ein Eingriff, also etwas Schöpferisches, aber auch Zerstörerisches,

<sup>1</sup> Heidegger, 2002, S. 110

<sup>2</sup> Rapp, 2002, 2. Halbbd., S. 101 f., 135 f.

<sup>3</sup> Ebd., S. 12 ff.

<sup>4</sup> Figal, <sup>2</sup>1996, S. 22 ff.

<sup>5</sup> Heidegger, <sup>11</sup>1967, S. 19 ff.

das im Entwurf eines Neuen Überliefertes verändert. Das zeigt etwa Nietzsche, für den die Rhetorik in seiner Frühphase eine „Fortbildung der in der Sprache gelegenen Kunstmittel“ wurde<sup>6</sup>, der sie damit aber auch auf die Sprache reduzierte.<sup>7</sup> Im Falle Heideggers soll die Frage, ob diese neue „Fortbildung“ die Rhetorik erhellt oder entstellt hat, durch die Klärung des Status einiger wichtiger von ihm ausgelegter Begriffe der aristotelischen „Rhetorik“ beantwortet werden.

Ausgangspunkt dafür sind die gegensätzlichen Positionsbeschreibungen, mit denen Martin Heidegger und Ernst Cassirer 1929 in der sog. „Davoser Disputation“ ihre philosophischen Ansätze präsentierten. Der Autor von *Sein und Zeit* hatte mit dem Programm einer Fundamentalontologie, die die Strukturen des Daseins aufdecken wollte und nach dem „Sinn von Sein“ suchte, seine Antwort auf die „Verlegenheit der Philosophie“ gegeben „bezüglich der Frage, was ihr eigentlich noch bleibt im Ganzen der Erkenntnis.“<sup>8</sup> Cassirers Antwort auf die erkenntnistheoretische Beschränkung der Philosophie, wie sie Neukantianismus und Phänomenologie (vor Heidegger) praktizierten, war seine „Philosophie der symbolischen Formen“ gewesen, die die Frage nach dem „Wie“ der Erkenntnis durch die nach dem „Was“ der symbolisch vermittelten Kulturgüter ersetzte.<sup>9</sup> Interessant für unsere Zwecke ist die „Davoser Disputation“ deshalb, weil Heideggers Ansichten durch die Debatte mit Cassirer eine kulturphilosophische Spiegelung und Brechung erfahren, die zur kritischen Analyse seiner Interpretation der aristotelischen „Rhetorik“ herausfordert. Aufschlussreich ist das in einem Protokoll festgehaltene Material dieser Debatte durch die zeitliche Nähe zum Vortrag der Aristoteles-Vorlesung, zur Publikation von *Sein und Zeit* und der „Philosophie der symbolischen Formen“ (3 Bände, 1923, 1924, 1929), was ihm zugleich das historische Authentische gibt. Am Ende der vorliegenden Ausführungen soll aber nicht nur eine Klärung der Begrifflichkeit erreicht, sondern auch die Gegenthese zu Heideggers Meinung aufgestellt und begründet sein: dass nämlich die existenzialontologische Deutung der aristotelischen „Rhetorik“ deren originären Charakter verfehlt.

## 2. Seinsphilosophie gegen Kulturphilosophie: die Davoser Disputation

Zahlreiche Themen, etwa das Verhältnis von Sein und Seiendem, Sprache und Kultur, Freiheit, Metaphysik und Wissenschaft, auch Geschichte und Anthro-

<sup>6</sup> Nietzsche, 1995, S. 425. Heidegger, 2002, S. 109 erwähnt Nietzsches Vorlesung über die griechische Beredsamkeit.

<sup>7</sup> Vgl. Most, Fries, 1994, S. 25, 35 ff.

<sup>8</sup> Cassirer, Heidegger, 1991, S. 274

<sup>9</sup> Orth, 1995, S. 171 ff.

pologie, haben die Davoser Debatte zwischen Heidegger und Cassirer bestimmt.<sup>10</sup> Hier werden die gegensätzlichen Positionen nur soweit referiert, wie sie für die Untersuchung der heideggerschen Aristoteles-Interpretation von Cassirers Werte aus herangezogen werden können.

Die grundsätzliche Differenz beider Auffassungen lässt sich nach einem Vorschlag Cassirers am besten durch die Bezeichnungen *terminus a quo* und *ad quem* markieren.<sup>11</sup> „Man könnte sagen“, erläutert Heidegger dazu, „daß der *terminus ad quem* bei Cassirer das Ganze einer Kulturphilosophie ist im Sinne einer Aufhellung der Ganzheit der Formen des gestaltenden Bewusstseins. Meine Position ist umgekehrt: der *terminus a quo* ist meine zentrale Problematik, die ich entwickle. Die Frage ist: Ist der *terminus ad quem* bei mir so klar?“<sup>12</sup> Die Problematik des *terminus a quo* sieht Heidegger mit seiner Daseinsanalyse als bewältigt an, während deren Wesensbestimmung bei Cassirer für ihn offen bleibt. Die Unklarheit des *terminus ad quem* bei ihm selbst dagegen gründet wohl in der trotz erster Ausführungen in *Sein und Zeit* noch nicht gelieferten und deshalb fehlenden Deutung des Seins als Ganzem auf dem Boden der Zeitlichkeit.<sup>13</sup>

Wie kommt Heidegger nun zur Daseinsanalyse als dem für ihn zentralen philosophischen Ansatz? Ausgangspunkt ist für ihn die kritische Frage an den Neukantianismus, zu dem er auch Cassirer rechnet: „[...] was bleibt noch der Philosophie, wenn die Allheit des Seienden unter die Wissenschaften aufgeteilt ist? Es bleibt nur noch Erkenntnis der Wissenschaft, nicht des Seienden.“<sup>14</sup> Das sei die Situation der Philosophie um die Mitte des 19. Jahrhunderts, und von daher sei der Rückgang auf Kant im Neukantianismus motiviert gewesen. Dieser habe aber in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ eigentlich keine Theorie der naturwissenschaftlichen Erkenntnis geben, sondern „die Problematik der Metaphysik [...], und zwar der Ontologie“, zeigen wollen. Heidegger illustriert das anhand der Rolle der transzendentalen Einbildungskraft, die neben der reinen Sinnlichkeit und dem reinen Verstand als „dritte Grundquelle des Gemüts“ im System der „Kritik der reinen Vernunft“ anzusehen sei.<sup>15</sup> Kant habe diese Konsequenzen aber nicht gezogen, denn das wäre auf die „Zerstörung der bisherigen Grundlagen der abendländischen Metaphysik (Geist, Logos, Vernunft)“ hinausgelaufen.<sup>16</sup> Da die Einbildungskraft, also die produktive Phantasie, die dem rein Logisch-Diskursiven, aber auch dem

<sup>10</sup> Zum Spektrum der behandelten Themen vgl. Kaegi, Rudolph, 2002

<sup>11</sup> Die Termini stammen aus der scholastischen Philosophie und beziehen sich auf die Lehre von den vier Ursachen des Aristoteles: Materie, Zweck, Form und Wirkung. Hier im Davoser Disput wird nur auf die Materialursache (*terminus a quo*) und die Finalursache (*terminus ad quem*) angespielt.

<sup>12</sup> Cassirer, Heidegger, 1991, S. 288

<sup>13</sup> Frede, 2002, S. 170; vgl. auch Hackenesch, 2001, S. 111-123

<sup>14</sup> Cassirer, Heidegger, 1991, S. 274

<sup>15</sup> Ebd., S. 275, 279 f.; Heidegger, 1991, S. 273 (Vorlesungs-Entwurf für Davos)

<sup>16</sup> Heidegger, 1991, S. 273

bloß Sinnlichen entgegengesetzt ist, nach Heidegger „nicht zwischen den beiden angesetzten Stämmen [Verstand und Sinnlichkeit] liegt, sondern [...] deren Wurzel [ist]“, wird der „Ansatz [Kants] in der Vernunft [...] so gesprengt.“<sup>17</sup>

Cassirer fragt Heidegger daraufhin, ob er mit der Preisgabe von Vernunft und Metaphysik „auf diese ganze Objektivität, auf diese Form der Absolutheit, die Kant im Ethischen, Theoretischen und in der Kritik der Urteilskraft vertreten habe, verzichten“ will. „Will er sich ganz zurückziehen auf das endliche Wesen, oder, wenn nicht, wo ist für ihn der Durchbruch zu dieser Sphäre?“<sup>18</sup>

Der Fortgang der Diskussion zeigt, dass Heidegger tatsächlich in der kritischen Anknüpfung an Kant eine „Transzendentalphilosophie der Endlichkeit“ (Schulz)<sup>19</sup> anstrebt und die Begriffe der tradierten Metaphysik von daher neu verstehen will. „Wahrheit kann überhaupt als Wahrheit nur sein und hat als Wahrheit überhaupt nur einen Sinn“, erklärt er, „wenn Dasein existiert. [...] [M]it der Existenz von so etwas wie Dasein kommt erst Wahrheit ins Dasein selbst.“<sup>20</sup> Die „Verendlichung“ (Schulz) dieser tradierten metaphysischen Begriffe hat im Daseinsbezug aber nicht nur einen örtlich-räumlichen, sondern auch einen zeitlichen Sinn: „Wenn die Möglichkeit des Seinsverständnisses [...] und damit die Möglichkeit des gestaltenden Verhaltens zum Seienden, des geschichtlichen Geschehens [...] möglich sein soll [...]“, führt Heidegger aus, „dann ist die Aufgabe: Im Hinblick auf die Möglichkeit von Seinsverständnis die Zeitlichkeit des Daseins herauszustellen.“<sup>21</sup>

„Dasein“ kann jedoch auch einen anderen philosophischen Stellenwert gewinnen, und zwar vermittelt der Form. Cassirer erläutert: „Das ist die Funktion der Form, daß der Mensch, indem er sein Dasein in Form verwandelt, d.h. [...] in irgend eine objektive Gestalt [...], daß er damit radikal von der Endlichkeit des Ausgangspunkts nun zwar nicht frei wird [...], aber indem es aus der Endlichkeit erwächst, führt es die Endlichkeit in etwas Neues hinaus“, nach Cassirer „die immanente Unendlichkeit.“<sup>22</sup> „Form“ ist für Cassirer „symbolische Form“, deren wichtigste Gestalt die Sprache ist. Form bzw. Sprache konstituieren „die Welt des objektiven Geistes“, d.h. der Kultur: „Vom Dasein aus spinnt sich der Faden, der durch das Medium eines solchen objektiven Geistes uns wieder mit anderem Dasein verknüpft. [...] es gibt keinen anderen Weg von Dasein zu Dasein als durch diese Welt der Formen.“<sup>23</sup> Cassirer notiert außerdem in seinen Aufzeichnungen zu Heidegger aus dieser Zeit: „[...] für uns geht keineswegs der Sinn im Dasein auf – sondern „es giebt“ „unpersönlichen“ Sinn, der freilich nur für ein daseiendes Subjekt erlebbar ist.“ Für dieses „Über-Persönliche“ habe Heideggers Philosophie kein Organ. Sie habe zwar

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Cassirer, Heidegger, 1991, S. 278

<sup>19</sup> Schulz, 1974, S. 275

<sup>20</sup> Cassirer, Heidegger, 1991, S. 281

<sup>21</sup> Ebd., S. 283

<sup>22</sup> Ebd., S. 286

<sup>23</sup> Ebd., S. 293

Sinn für geschichtliches Leben, jedoch nur als Wiederholung persönlichen Daseins, nicht „als Kultur-Geschichte, *Sinn-Geschichte*, als Leben des „objektiven Geistes.“<sup>24</sup> Cassirer wird später in seiner Schrift „Versuch über den Menschen“ diesen „objektiven Geist“ anthropologisch in der kulturschaffenden Tätigkeit des Menschen als *animal symbolicum* begründet sehen.<sup>25</sup> Auch Heidegger ist sich der anthropologischen Elemente in seiner Daseinsanalyse bewusst. Er weist aber, wie er in Davos erklärt, jede philosophische Anthropologie, die von *Sein und Zeit* ausgehen will, zurück, da die Ausführungen zu diesem Problem dort noch „viel zu eng, viel zu vorläufig“ seien.<sup>26</sup>

Daseinsanalyse als Rückfrage an die Strukturen menschlicher Existenz gegen Kulturphilosophie als Verstehen der Gestalten und Formen menschlichen Daseins: damit sind die unterschiedlichen Standpunkte markiert. Von der kulturphilosophischen Position aus soll jetzt Heideggers Interpretation der aristotelischen „Rhetorik“ kritisch untersucht werden. Die von Aristoteles in der Auseinandersetzung mit Platon und den Sophisten entworfene τέχνη ῥητορική wird dabei als „symbolische Form“ und nicht als „Hermeneutik des Daseins“ verstanden.

### 3. Die existenzialontologische Reduktion rhetorischer und anthropologischer Begriffe in Heideggers Aristoteles-Auslegung

Vergegenwärtigt man sich die Absicht, die Heidegger mit seiner Aristoteles-Vorlesung vom Sommersemester 1924 verfolgt, zeigt sich, dass es ihm um ein Verständnis des wahren Gehalts der Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie geht. Er will dieses Verständnis aber nicht einfach durch eine auf die Tradition gestützte doxographische Interpretation der wichtigsten Schriften erreichen, sondern durch den Rückgang auf den „Boden, aus dem diese Begriffe erwachsen“ sind, „so daß wir fragen, wie die da gemeinten Sachen selbst gesehen sind [...],“ wobei er eine philosophisch-philologische Auslegungsmethode anwendet.<sup>27</sup> „Das menschliche Dasein [als der gesuchte „Boden“, FHR] soll sichtbar gemacht werden aus der Grundstruktur seines Seins, um daraus die Möglichkeit der Begriffsbildung zu sehen.“<sup>28</sup> Heidegger zieht für diesen Zweck neben der aristotelischen „Physik“ und „Metaphysik“ auch die „Nikomachische Ethik“, die Schrift „Von der Seele“, die „Analytiken“ und

<sup>24</sup> Cassirer, 1995, S. 221

<sup>25</sup> Cassirer, 1996, Teil I, Kap. II

<sup>26</sup> Cassirer, Heidegger, 1991, S. 283

<sup>27</sup> Heidegger, 2002, S. 4. Heidegger weist hier zwar die Verbindung seiner Interpretation zur Philosophie ab, zielt dabei aber in seinem philosophisch-hermeneutischen Vorgehen auf nichts anderes als eben diese. Vgl. Michalski, 2005, S. 76 ff.

<sup>28</sup> Heidegger, 2002, S. 138

„Sophistischen Widerlegungen“, die „Topik“, „Politik“ und schließlich ebenfalls die „Rhetorik“ heran. Diese letztere hat eine besondere Wichtigkeit für die beabsichtigte Analyse der aristotelischen Begrifflichkeit als „Auslegung des Daseins hinsichtlich der Grundmöglichkeit des Miteinandersprechens.“<sup>29</sup> Die Rhetorik ist für Heidegger „keine rein formale Disziplin, sondern es zeigt sich, dass sie Beziehung hat zum Sein des Miteinanderseins der Menschen.“ Sie ist also „keine auf sich selbst gestellte τέχνη, sondern steht innerhalb der πολιτική.“ Folglich ist sie „nichts anderes als die [...] Hermeneutik des Daseins selbst.“<sup>30</sup> Da die „Rhetorik“ „innerhalb der πολιτική“ steht und also die „Grundmöglichkeit des Miteinandersprechens“ auf das „Sein des Miteinanderseins der Menschen“ bezogen ist, versteht Heidegger die Redekunst trotz seines später in Davos artikulierten Vorbehalts von vornherein im Rahmen der von Aristoteles in der „Politik“ formulierten anthropologischen These, dass der Mensch seine wesenhafte Verwirklichung allein in der Polis findet.<sup>31</sup> Auch das schwingt in Heideggers Auslegungsprogramm einer Rückführung der aristotelischen Begriffe auf ihren „Boden“ mit. Daher konzentriert sich die folgende Untersuchung auf rhetorische und anthropologische Termini seiner Vorlesung.<sup>32</sup>

#### a) Erkenntnistheoretische Voraussetzungen

Die existenzialhermeneutische Umdeutung der aristotelischen „Rhetorik“ und der mit ihr verbundenen „Politik“ hat weitreichende Konsequenzen für die Semantik der von Heidegger ausgelegten Termini. Bevor das gezeigt werden kann, sei kurz die erkenntnistheoretische Position skizziert, wie sie sich in den Begriffsanalysen seiner Vorlesung manifestiert. Seine Auffassung hatte er damals bereits mehrfach öffentlich erläutert<sup>33</sup> und später dann anhand der methodischen Überlegungen von *Sein und Zeit* systematisch dargelegt.<sup>34</sup> In den „Grundbegriffen“ kommt Heidegger auf seine erkenntnistheoretischen Vorannahmen nur selten zu sprechen; dennoch stehen sie natürlich im Hintergrund seiner Interpretationen. Diese Vorannahmen entstanden aus einer doppelten Frontstellung: gegen die Phänomenologie Husserls und gegen den Neokantianismus der Freiburger und Marburger Schule.<sup>35</sup> Husserl hatte in einer Art von phänomenalem Reduktionismus die Gegebenheit eines Objekts

<sup>29</sup> Ebd., S. 139

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Vgl. etwa Heidegger, 2002, S. 45 f., dazu Bien, 1973, S. 70 f., 119 ff.

<sup>32</sup> Heidegger hat zwar in Davos jede anthropologische Folgerung aus seiner Existentialontologie abgelehnt. Dennoch spielen anthropologische Überlegungen schon in den „Grundbegriffen“, die zu den Vorstudien von *Sein und Zeit* zählen, eine wichtige Rolle, wie sich zeigen wird.

<sup>33</sup> Vgl. z. B. in der Vorlesung „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung“ (WS 1921/22) in Bd. 61 der Gesamtausgabe.

<sup>34</sup> Heidegger, <sup>11</sup>1967, §5-7, auch §63

<sup>35</sup> Die Darstellung orientiert sich im Folgenden vor allem an Friedman, 2004, S. 54-62

für das Bewusstsein in der Wesensschau gesehen, d.h. darin, dass z. B. ein Gegenstand „rein“ als er selbst aufgefasst oder „ideiert“ wird, nach seiner allgemeinen Beschaffenheit, ohne die sinnlich wahrnehmbare räumliche oder zeitliche Einordnung. Heidegger aber störte daran, dass eine solche Konzeption des Gegenstands diesen gewissermaßen „weltlos“ machte: ihn primär theoretisch und kognitiv, nicht auch praktisch und außerdem völlig unhistorisch verstand. Die konkrete Existenz eines menschlichen Subjekts in seiner Welt, in seinem „Dasein“ konnte auf solche Weise schon gar nicht erkannt werden. Beim Versuch, diese Existenz jetzt wirklichkeitsnah und doch auch weiterhin apriorisch, d.h. nach seiner idealen Beschaffenheit zu bestimmen, stößt Heidegger, wie die Überlegungen von *Sein und Zeit* belegen, auf zwei grundlegende Eigenschaften des Subjekts: seine Endlichkeit und seine Zeitlichkeit. Diese können aber nicht einfach als „wesenhaft“ bezeichnet werden, da es entweder eine „eigentliche“ oder eine „uneigentliche“ Existenz gibt je nachdem, wie das Subjekt sich in der praktischen, d.h. „sorgenden“ Ausrichtung seines Daseins entscheidet. Daher kann Heidegger in *Sein und Zeit* erklären: „Das „Wesen“ des Daseins liegt in seiner Existenz.“<sup>36</sup> Diese Formulierung hält methodisch an der Phänomenologie als der analytischen Zugangsweise zum konkreten Dasein fest und versteht die eigene Philosophie zugleich auch als Ontologie, da die Phänomenologie „die Wissenschaft vom Sein des Seienden“ ist.<sup>37</sup>

Damit hat Heidegger die Problemstellung der neokantianischen Erkenntnistheorie hinter sich gelassen.<sup>38</sup> Kants Auffassung, dass der Erkenntnisgegenstand nicht ‚hinter‘ unserer Erfahrung liegt oder ihr entgegengesetzt ist, sondern aus unserer Erfahrung durch den Gebrauch apriorischer Denkformen konstruiert wird, weist den Realismus und auch den Empirismus zugunsten eines „transzendentalen Idealismus“ zurück. In *Sein und Zeit* verwirft Heidegger diese ganze Position offenbar zugunsten einer direkt ‚realistischen‘ Wahrheitsauffassung. „Das gemeinte Seiende zeigt sich *so, wie* es an ihm selbst ist,“ heißt es dort, „das heißt, daß *es* in Selbigkeit *so* ist, als wie seiend *es* in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird. [...] Zur Ausweisung steht nicht eine Übereinstimmung von Erkennen und Gegenstand [...]. Zur Ausweisung steht einzig das Entdeckt-sein des Seienden selbst, *es* im Wie seiner Entdecktheit.“<sup>39</sup>

Phänomenologische Ontologie und ‚realistische‘ Wahrheitstheorie bestehen als philosophische Optionen Heideggers jedoch nicht erst seit *Sein und Zeit*, sondern bestimmen auch schon vorher die Aristoteles-Auslegung der „Grundbegriffe“. Das zeigen die Eingangsbemerkungen zur Definition als dem „Ort

<sup>36</sup> Heidegger, <sup>11</sup>1967, S. 42

<sup>37</sup> Ebd., S. 37

<sup>38</sup> Zum Folgenden Friedman, 2004, S. 63-65

<sup>39</sup> Heidegger, <sup>11</sup>1967, S. 218, vgl. dazu den ganzen §44 zur Wahrheitsfrage.

der Ausdrücklichkeit des Begriffs.<sup>40</sup> „In [der] Logik“, die auch Kant in seinen Vorlesungen abgehandelt hat, „spricht man von der *Definition* als demjenigen *Mittel, in dem der Begriff seine Bestimmung erfährt.*“ „Der Begriff unterscheidet sich“ nach Kant „von der Anschauung dadurch, daß er zwar eine *Vergegenwärtigung* ist, daß er aber etwas vergegenwärtigt, was den Charakter des *Allgemeinen* hat. Er ist eine „allgemeine Vorstellung.“<sup>41</sup> Kant bestimmt nun diese Allgemeinheit als Definition eines Begriffs nach Gattungs- und Artunterschieden, bezieht das aber nicht auf die Realität der definierten Sache, sondern nur auf die Stimmigkeit der richtigen „Nominal-Definition“, d.h. auf ein methodisch sauberes Vorgehen beim Definieren.<sup>42</sup> Dagegen setzt Heidegger die Frage: „Woher kommt es, daß eine definitio, die doch eigentlich *Sach-erkenntnis* ist, eine Sache *logischer Vollkommenheit* wird?“<sup>43</sup> und antwortet darauf mit seinem Programm: „Um zu zeigen, daß das, was in der traditionellen Logik als definitio abgehandelt wird, einen *ganz bestimmten Ursprung* hat, daß die Definition eine Verfallserscheinung ist, eine bloße Denktechnik, die einmal die *Grundmöglichkeit des Sprechens des Menschen* gewesen ist, gehen wir zu Aristoteles zurück.“<sup>44</sup> Heidegger fährt fort: Um einen „Begriff zugleich in seiner Begrifflichkeit“ zu verstehen, haben wir zu fragen 1.: „als was das in dem Begriff *konkret erfahren* ist [...]“; 2.: wie „das ursprünglich Gesehene *primär angesprochen* ist“; 3.: „in welche Begrifflichkeit hinein ist es gleichsam gesprochen?“<sup>45</sup> Kantkritik und existenziale Phänomenologie motivieren also für Heidegger den Rückgang auf das in den aristotelischen Begriffen ursprünglich Gemeinte, auf den „Boden“ dieser Begrifflichkeit, wie es metaphorisch immer wieder in der Vorlesung heißt. Zum Medium dieses Rückgangs wird vor allem die „Rhetorik“ des Aristoteles, da Heidegger sie als „Hermeneutik des [griechischen] Daseins“ in seiner Alltäglichkeit versteht.<sup>46</sup>

Die Konsequenzen dieses Programms sind weitreichend: die technisch-instrumentellen Termini der „Rhetorik“ und die anthropologischen der „Politik“ werden zu existenzialanalytischen Begriffen. Sie stehen also nicht mehr im Funktionszusammenhang der Persuasion, sondern dienen zur Grundlegung einer neuen Philosophie, der Existenzialontologie, die ihre erste systematische Gestalt in Heideggers Werk *Sein und Zeit* finden wird. Doch die Analysen der Vorlesung bereiten zwar die Gedankenwelt des späteren Buches vor, wie etwa die Erörterungen über die Alltäglichkeit des Miteinanderseins, die Existenz-

<sup>40</sup> Heidegger, 2004, S. 9, die Formulierung vom Herausgeber Michalski, ebd.

<sup>41</sup> Ebd., S. 9, 10; Zitat aus Kants Vorlesung über die Logik.

<sup>42</sup> Heidegger, 2004, S. 10-12

<sup>43</sup> Ebd., S. 12. Heidegger beschließt seinen Gedanken: „In dieser Stellung Kants zur definitio liegt das Schicksal der aristotelischen Forschung.“

<sup>44</sup> Ebd., S. 13

<sup>45</sup> Ebd., S. 13/14

<sup>46</sup> Ebd., S. 38, 41, 51, 62 und öfter. „Hermeneutik“ heißt bei Heidegger „existenziale Interpretation“ und „Destruktion“ als Alternative zu „vorstellender Abstraktion“ und „Reflexion“, vgl. Merker, 1989, S. 229.

weise in der „Uneigentlichkeit“ des „Man“ oder die Macht der menschlichen Gefühlslagen – insbesondere von Furcht und Angst – zeigen.<sup>47</sup> Zugleich aber verändert Heideggers existenzialhermeneutische Umdeutung die rhetorisch-anthropologische Begrifflichkeit des Aristoteles in einer fragwürdigen Weise, wie jetzt an einigen Beispielen gezeigt werden soll.

## b) Rhetorische Begriffe: „Rede“ und „Sprache“, *καίρος* und *πάθος*

„Daß wir die aristotelische „Rhetorik“ haben, ist besser, als wenn wir eine Sprachphilosophie hätten“<sup>48</sup>, bemerkt Heidegger in den „Grundbegriffen.“ „In der „Rhetorik“ haben wir etwas vor uns, was vom Sprechen handelt als von einer Grundweise des Seins als Miteinandersein der Menschen selbst, so daß ein Verständnis dieses *λέγειν* auch die Seinsverfassung des Miteinanderseins in neuen spekten darbietet.“<sup>49</sup> „[...] das Sprechen [...] gehört zum *eigentlichen Seinsantrieb* des Menschen [...]“, sagt er an anderer Stelle, und: „Leben des Menschen heißt Sprechen.“<sup>50</sup> Verständlich wird diese Betonung des Sprechens und die Entgegensetzung von „Rhetorik“ und Sprachphilosophie am besten, wenn man auf die Ausführungen von *Sein und Zeit* zur Rede blickt. „*Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede*“, erklärt der §34: „Da-sein und Rede. Die Sprache.“ „Alle Rede über ..., die sich in ihrem Geredeten mitteilt, hat zugleich den Charakter des *Sichaussprechens*. Redend spricht sich Dasein aus [...]“ „Die Rede ist existenzial Sprache [...]“<sup>51</sup> Charakteristisch an diesen Sätzen ist, dass Sprache auf Rede zurückgeführt wird. „*Λόγος* als Rede besagt [...] soviel wie *δηλοῦν*, offenbar machen das, wovon in der Rede „die Rede“ ist“, heißt es im Abschnitt „Der Begriff des Logos.“<sup>52</sup> Sicher existiert phänomenologisch gesehen die Rede früher als die Sprache, da diese begrifflich aus jener – nach dem Muster de Saussures von *parole* und *langue* – abstrahiert ist. Doch was in der Rede sich zeigt, ist nicht „Sein des Miteinanderseins“ vor der Sprache, also die Ursprünglichkeit und Unmittel-

<sup>47</sup> Heidegger, 2002, S. 62 ff., 151, 276 f., 248 ff.

<sup>48</sup> Heidegger scheint mit dieser Bemerkung behaupten zu wollen, dass Aristoteles eine Rhetorik statt einer Sprachphilosophie geschrieben hätte. Coseriu nennt jedoch als direkt sprachphilosophisch wichtige Schriften des Aristoteles *Περὶ ἑρμηνείας*, *Analytica priora* und *posteriora*, *Poetik* Kap. 20. Vgl. Coseriu, 2003, S. 69

<sup>49</sup> Heidegger, 2002, S. 117

<sup>50</sup> Ebd., 21

<sup>51</sup> Heidegger, <sup>11</sup>1967, S. 160, 162, 161

<sup>52</sup> Ebd., S. 32, vgl. auch Heidegger, 2002, S. 129 zum „Obersatz.“

barkeit des Daseins<sup>53</sup>, sondern dieses nur insofern, als es selbst schon in den Wörtern des Gesprochenen artikuliert ist: die darin synthetisierte Mannigfaltigkeit des Gegebenen.<sup>54</sup> Jede Rede gründet sich also auf die Sprache, weil sie vom syntaktischen und semantischen Funktionieren des Sprachsystems abhängig ist, aus dem die Wörter nicht herausgebrochen werden können. Beides, Rede und Sprache, durchdringt einander, und aus der phänomenologisch-empirischen Priorität des einen vor dem anderen für das erkennende bzw. unterscheidende Bewusstsein kann kein genetischer oder konstitutioneller Vorrang für die Existenz abgeleitet werden. „Sprechen erfordert Sprache so notwendig, wie Sprache Sprechen“, resümiert Schweppenhäuser<sup>55</sup>, und konstatiert: „Der Widerspruch, der die Sprachtheorie von *Sein und Zeit* durchzieht, stellt sich dar als die Kollision der Ansprüche, existenzielle oder das faktische Reden betreffende Momente anzugeben und diese zu Bedingungen der Möglichkeit von Sprache zu erheben.“<sup>56</sup> Heideggers Formel: „Redend spricht sich Dasein aus“ und sein Postulat, „offenbar [zu] machen das, wovon in der Rede „die Rede“ ist“<sup>57</sup>, suggeriert außerdem, dass es „hinter“ der Rede etwas Existenzielles gäbe, das sich im Aussprechen abbilde. Cassirer hat dagegen betont, dass jede Abbildtheorie der Sprache von falschen Annahmen ausgeht. „Die Sprache tritt nicht in eine Welt der fertigen gegenständlichen Anschauung ein, um hier zu den gegebenen und klar gegeneinander abgegrenzten Einzeldingen nur noch ihre „Namen“ als rein äußerliche und willkürliche Zeichen hinzuzufügen“, führt er aus, „sondern sie ist selbst ein Mittel der Gegenstandsbildung, ja [...] das wichtigste und vorzüglichste Instrument [...]“ dafür. Der Akt dieser Bildung ist einer der spontanen Synthesis von Sinnlichem und Geistigem im Sprachzeichen, die das Bezeichnete, sei es ein Gegen-

<sup>53</sup> Dass Dasein nicht unmittelbar in Sprache zu Wort kommen kann, zeigt schon Heideggers eigener Sprachstil in den „Grundbegriffen“. Seine endlosen, fast tautologischen Paraphrasen der Bedeutungen griechischer Termini, die vielen Wiederholungen und interpretierenden Neuansätze machen den Nachvollzug seiner Auslegung der aristotelischen Theoreme zu einem manchmal faszinierenden, oft aber ermüdenden und verwirrenden Geschäft. Heideggers sprachliche Suchbewegungen ironisieren damit unfreiwillig den phänomenologischen Leitsatz einer Rückkehr zu den „Sachen selbst“. (Vgl. Heidegger, <sup>11</sup>1967, S. 38 Anm.) Rhetorisch gesehen favorisiert Heidegger das Stilprinzip der *obscuritas*, ein Umstand, den er später in *Sein und Zeit*, das doch weit klarer und durchsichtiger formuliert ist als die (aus Nachschriften rekonstruierte) Vorlesung, rechtfertigt mit dem Hinweis, es sei etwas anderes, „über „*Seiendes*“ erzählend zu berichten“, als „*Seiendes* in seinem *Sein* zu fassen.“ (ebd., S. 39) Seine dunkle und bedeutungsschwere Sprache rückt den Autor Heidegger bei aller Geschmacklosigkeit mancher Wortschöpfungen an die Seite der Dichter, trotz der zündenden Wirkung, die der Redner Heidegger offenbar auszuüben verstand. (vgl. Knappe, Schiren, 2005, S. 311 f.)

<sup>54</sup> Schweppenhäuser, 1988, S. 52

<sup>55</sup> Ebd., S. 54. Schweppenhäuser verweist ebd., Anm. 67 auf ähnliche dialektische Begriffspaare bei Humboldt (*ergon, energia*), de Saussure (*langue, parole*) und Bühler (*Sprechakt, Sprachgebilde*).

<sup>56</sup> Ebd., 54

<sup>57</sup> Heidegger, <sup>11</sup>1967, S. 162, 32

stand oder Sachverhalt, in seiner Bedeutung erst konstituiert.<sup>58</sup> Diese Synthesis meint auch Schweppenhäuser. Die von ihm bei Heidegger kritisierten Ansprüche, existenzielle Momente der Rede zu apriorischen Möglichkeiten der Sprache zu erheben, zeigen sich schon vor *Sein und Zeit* in der Bevorzugung der aristotelischen „Rhetorik“ gegenüber jeder Sprachphilosophie, wie sie Heidegger in den „Grundbegriffen“ postuliert.

Doch durch die existential-ontologische Fundierung der Rede ergeben sich nicht nur sprachtheoretische Probleme, sondern auch historische Unstimmigkeiten. „Das Sprechen in der Weise des Sprechens-in-der-Rede: in der Volksversammlung, vor Gericht, bei feierlichen Gelegenheiten –“, heißt es in den „Grundbegriffen“, „diese Möglichkeiten des Sprechens sind bestimmte exponierte Fälle des gewöhnlichen Sprechens, wie es im Dasein selbst spricht. Bei der Interpretation der „Rhetorik“ wird man das Augenmerk darauf zu richten haben, wie darin schon Grundmöglichkeiten des Sprechens des Daseins expliziert werden.“<sup>59</sup> Die systematische Klassifizierung der drei Redearten bei Aristoteles, unterschieden nach der Art des Zuhörers<sup>60</sup>, wird bei Heidegger also zu einer Unterscheidung nach „Grundmöglichkeiten des Sprechens des Daseins“, d.h. zu einer fundamentalontologischen Trias stilisiert. Doch diese Unterteilung reflektiert keine Daseinsstruktur, sondern stellt eine historische, erst durch Aristoteles fixierte Typologie dar.<sup>61</sup> Sie erlangte zwar in der schulrhetorischen Tradition später kanonische Geltung, stellte aber geschichtlich gesehen keineswegs die einzige Option dar, wie insbesondere die Lob- bzw. Tadelrede zeigt. Platon etwa unterteilt die Redekunst im „Sophistes“ in Reden „vor Gericht und Volk wie auch in alltäglichen Angelegenheiten [...]“.<sup>62</sup> Die dritte Redegattung erschöpft sich nach antikem Verständnis also nicht in der Epideixis, sondern umfasste das nur schwer systematisch zu ordnende, aus der rednerischen Alltagspraxis entstandene Gebiet der Gelegenheitsreden wie etwa Danksagungen, Antritts- und Abschiedsreden, Geburtstags- und Hochzeitsreden, sogar Mahnreden.<sup>63</sup> Heidegger zeigt hier, dass er in seiner Aristoteles-Auslegung die Geschichte als Bereich des Kontingenten und Konkreten kaum zur Kenntnis nimmt. In *Sein und Zeit* wird er auch sie existenzialontologisch umdeuten: zur „Geschichtlichkeit“ des Daseins.<sup>64</sup>

Heideggers Daseinshermeneutik löst rhetorische Begriffe wie „Rede“ also nicht nur aus dem systematischen, sondern auch aus dem historisch-technischen Zusammenhang. Letzteres gilt ebenso für die Begriffe *καίρος* und *πάθος*. Den *καίρος* deutet Heidegger in seiner Vorlesung nicht als günstigen Augenblick für das Gelingen der Persuasion, sondern als Ausdruck der Zeit-

<sup>58</sup> Cassirer, 1932/33, S. 126, 121 f.

<sup>59</sup> Heidegger, 2002, S.110

<sup>60</sup> Vgl. ebd., S. 123

<sup>61</sup> Fuhrmann, 1984, S. 81

<sup>62</sup> Platon, *Sophistes*, 222c, Übers. Meinhardt, 1990

<sup>63</sup> Vgl. Volkmann, 1987, S. 336

<sup>64</sup> Vgl. Heidegger, <sup>11</sup>1967, §74 ff.

lichkeit menschlichen Existierens im Rahmen der Sorge um das Lebensnotwendige. Danach bedenkt das „Durchsprechen des συμφέρον“ „das Beiträglichke im Hinblick auf das, „was benötigt wird“ für das Zu-Ende-Bringen eines Besorgens, und „wie“ das Besorgen durchzuführen ist und „wann“.“ Darin „wird die Welt eigentlich erst ins Da gebracht. [...] durch dieses Überlegen ist der Mensch – modern gesprochen – in der konkreten Situation, im eigentlichen *καίρος*.“<sup>65</sup> Das ethische Moment darin verbindet den richtigen Augenblick mit der Zeitlichkeit, und zwar einmal vom μέσον her, das als Maß im Handeln die Mitte zwischen den Extremen hält; dann vom Habitus des Handelns her, der ἔξις, die als Haltung im Dasein sich ausbildet in der „Jeweiligkeit“ des Augenblicks.<sup>66</sup> Die ἔξις wird so zur ἀρετή, zur Tüchtigkeit, aber nicht als feste Eigenschaft, „sondern als Wie des Daseins *bestimmt durch dessen Sein*, charakterisiert durch die *Zeitlichkeit*, durch die Erstreckung in die Zeit.“<sup>67</sup> „Das Öfter ist gerade dasjenige, was die Zeitlichkeit des Daseins charakterisiert.“<sup>68</sup> Heidegger kombiniert also in seiner Interpretation den ethischen und den rhetorischen *καίρος*-Aspekt miteinander, um das Dasein in der Zeit zu verdeutlichen. Aristoteles dagegen erwähnt den rhetorischen Zeitaspekt in der „Rhetorik“ nur knapp. Er erörtert den ethischen aber ausführlich in der „Nikomachischen Ethik“, ohne hier jedoch eine explizite Verbindung herzustellen, obwohl man durchaus eine ethische Dimension auch des rhetorischen *καίρος* aus seinem Ansatz ableiten kann.<sup>69</sup> Der Unterschied zu Heidegger liegt darin, dass Aristoteles immer an der Perspektive des persuasionsrelevanten Umgangs mit der Zeit festhält. „Die Frage des Gebrauchs zum richtigen und zum falschen Zeitpunkt ist eine Gemeinsamkeit aller Arten [der Rede, FHR]“, heißt es pointiert zum *καίρος* in der „Rhetorik“.<sup>70</sup> Es geht hier also um das Handeln, nicht um das Dasein. Noch deutlicher wird das, wenn man im *καίρος* der Rede nicht nur den rechten Zeitpunkt für das Sprechen, sondern auch die richtige Zeitstufe für das Handlungstelos beachtet. Denn die Beratungsrede ist nach Aristoteles auf die Gestaltung der Zukunft, die Gerichtsrede auf ein Ereignis in der Vergangenheit und die epideiktische Rede auf die Gegenwart ausgerichtet. Das sprachliche Handeln in der Rede vollzieht sich als aktueller Vortrag des zu Sagenden aber jedesmal nur in der Situativität der Gegenwart. Gegenwartsbezug und Situationsangemessenheit der Rede müssen den *καίρος* treffen, soll das Gesagte persuasive

<sup>65</sup> Heidegger, 2002, S. 59

<sup>66</sup> Ebd., S. 144, 180 f.

<sup>67</sup> Ebd., S. 181

<sup>68</sup> Ebd., S. 191

<sup>69</sup> Über den Begriff der Angemessenheit, vgl. dazu Robling, 2007a, S. 205 f.

<sup>70</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, 1408 b 1, Übers. Rapp.

Kraft entfalten.<sup>71</sup> Diese rhetorisch-technische Funktion des *καίρος* ist etwas ganz anderes als die „Zeitlichkeit“, von der Heidegger spricht.<sup>72</sup>

Am weitesten entfernt sich Heidegger von der Intention der aristotelischen „Rhetorik“, wenn er die Redekunst vom πάθος her deutet. Ausgangspunkt ist seine Feststellung, das πάθος wie auch das ἦθος begründeten „die Art und Weise, wie die δόξα gehandhabt wird“; sie gehörten also zu den rhetorischen πίστεις.<sup>73</sup> Zuerst wird das πάθος allgemein charakterisiert als ein aus der Seele Entstandenes, konkreter dann als „ein „Umschlagen“ und demnach ein bestimmtes „Werden zu...“ aus einer früheren Lage [...]“. Dieses Umschlagen hat in sich selbst „die Möglichkeit des Ergriffenwerdens, Überfallenwerdens [...]“, eine „Art und Weise des Aus-der-Fassung-Kommens, Aus-der-Fassung-gebracht-Werdens [...]“<sup>74</sup>, womit der Zustand des Hörers im Prozess des Überzeugtwerdens beschrieben wird. Das πάθος hat nach Heidegger in sich schon den Bezug auf ἔξις; deshalb lassen sich beide Begriffe „anhand von Aristoteles als *fundamentale Begriffe des Seins* charakterisieren.“<sup>75</sup> Von der Absicht des Aristoteles, die Bedingungen der Persuasion im Rahmen eines systematischen Ansatzes aufzuklären, weicht Heidegger hier ab und gerät stattdessen in den Kontext seiner eigenen Philosophie hinein. Das wird noch deutlicher, wenn er die Grundbedeutungen von πάθος genauer darlegt, und zwar ausgehend von dessen dreifacher Bedeutung als „veränderliche Beschaffenheit“, „Leiden“ und „Leidenschaft“. Zur Erläuterung zieht er die „Nikomachische Ethik“ heran und bestimmt πάθος als gehörig „zu dem, was in der Seele wird“. Seele, ψυχή, sei das Wesen (οὐσία) eines Lebendigen, als „Sein desjenigen Seienden“, „das charakterisiert ist als In-seiner-Welt-Sein.“ Gegeben mit der Seele sind die πάθη zugleich als gewordene, „*Weisen des Seins selbst*, sofern wir leben, *Weisen des Werdens*, betreffend das Sein in der Welt“, und zwar „in einem *fundamentalen Sinne*“, womit sie in den Kontext von δύναμις und ἔξις gestellt werden.<sup>76</sup> Die πάθη umfassen also über die seelischen Zustände mit körperlichen Begleiterscheinungen hinaus „den ganzen Menschen in seiner *Befindlichkeit in der Welt*.“<sup>77</sup> Kein „Thema der Psychologie“ werde hier abgehandelt, statt dessen „eine Erörterung des Seins dieses Seienden“ vorgelegt. Heidegger nimmt sich im Folgenden die aristotelischen Ausführungen zur Furcht als Beispiel vor und deutet sie als grundlegende menschliche „Befindlichkeit“<sup>78</sup>, ein Ansatz, aus dem er später in *Sein und Zeit*

<sup>71</sup> Vgl. dazu Robling, 2008, S. 62

<sup>72</sup> Figal, 1996, S. 82 f. kommt auf dieses Problem zu sprechen, ohne es aber als rhetorisches zu erläutern.

<sup>73</sup> Heidegger, 2002, S. 161, 165 ff., 167

<sup>74</sup> Ebd., S. 171

<sup>75</sup> Ebd., S. 171 f.

<sup>76</sup> Ebd., S. 167-169. Heidegger bezieht die πάθη noch elementarer auf die κίνησις (Bewegung) als Grundbegriff der aristotelischen „Physik“. Vgl. ebd., S. 307, 327 ff.

<sup>77</sup> Ebd., S. 192, vgl. S. 195

<sup>78</sup> Ebd., S. 192, 260 ff.

die „Gestimmtheit“ bzw. „Stimmung“ des Daseins entwickeln wird.<sup>79</sup> Er resümiert: „Sofern die *πάθη* nicht nur ein Annex der psychischen Vorgänge sind, sondern *der Boden, aus dem das Sprechen erwächst und in den hinein das Ausgesprochene wieder wächst*, sind die *πάθη* ihrerseits die *Grundmöglichkeiten, in denen das Dasein sich über sich selbst primär orientiert*, sich befindet.“<sup>80</sup> Dahinter steht die Forderung an die Philosophie, darauf zu sehen, „daß die primäre Daseinsfunktion der Leiblichkeit sich den Boden für das volle Sein des Menschen sichert.“<sup>81</sup>

Die *πάθη* als der „Boden, aus dem das Sprechen erwächst und in den hinein das Ausgesprochene wieder wächst“: diese Bestimmung zeigt die Problematik der heideggerschen Aristoteles-Auslegung besonders grell. Heidegger nimmt hier aus der aristotelischen „Rhetorik“ einen Terminus *technicus* heraus und modelliert ihn nach seinen eigenen philosophischen Interessen. Bei Aristoteles ist das *πάθος* bekanntlich nur eines von drei „Überzeugungsmitteln, die durch die Rede zustandegebracht werden [...]: Die ersten nämlich liegen im Charakter des Redners, die zweiten darin, den Zuhörer in einen bestimmten Zustand zu versetzen, die dritten in dem Argument selbst, durch das Beweisen oder das scheinbare Beweisen.“<sup>82</sup> Heidegger jedoch bringt in seiner Auslegung diese drei Überzeugungsmittel, die technisch konzipiert sind, in eine eigentlich anthropologisch motivierte Rangfolge und macht eines davon, das *πάθος* des Zuhörers, zum wichtigsten. Zugleich erklärt er, dieses sei das Ursprünglichste, der „Boden“, aus dem das Sprechen entstehe und in den es zurückkehre. Sprechen bzw. Sich-Unterreden erscheinen hier als subjektloser Vorgang, als vegetativer Prozess nach Art des pflanzlichen Wachstums. Das angeblich Primäre dieses Vorgangs „sichert“ Heidegger mit Hinweis auf die „Daseinsfunktion der Leiblichkeit“ als Grund der *πάθη*, womit dieses „Sein des Seienden“ sich konkret als psychologisches Phänomen entpuppt, obwohl er bei der Behandlung der Affekte kein Thema der Psychologie abhandeln wollte.<sup>83</sup> Für Aristoteles aber entspringt das Sprechen nicht nur aus dem Fühlen, sondern auch aus

<sup>79</sup> Heidegger, <sup>11</sup>1967, S. 134 ff. „Gestimmtheit“ bzw. „Stimmung“ und *πάθος* sind jedoch zu unterscheiden. Während die Stimmung eine Gefühlslage ist, die sich einem oft auf den körperlichen Zustand bezogenen Augenblick (etwa Behagen bzw. Gespanntheit) oder einer Charakterdisposition verdankt, ist das aristotelische *πάθος* im Sinne von Affekt eine heftige, kurzfristig aktivierte Seelenlage wie Liebe oder Hass, die es beim Zuhörer anzustacheln gilt, damit die Rede Wirkung zeigt. Das *πάθος* hat daher ein Objekt in der Welt, ist intentional verfasst, die Stimmung jedoch nicht. Vgl. dazu Reents 2009. Dieser Unterschied zwischen heideggerscher „Stimmung“ und aristotelischem *páthos* scheint mir von Oesterreich in seinem Entwurf einer „fundamentalrhetorischen Pathologie“ nicht genügend bedacht. Vgl. Oesterreich, 2008, S. 293-299.

<sup>80</sup> Heidegger, 2002, S. 262

<sup>81</sup> Ebd., 199, vgl. 198

<sup>82</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, 1356 a 1-4, Übers. Rapp.

<sup>83</sup> Cassirer moniert einmal an Heideggers Kant-Interpretation, dass er „eine subjektive und psychologische Erklärung“ einsetze, „wo eine objektive und systematische zu erwarten und zu fordern gewesen wäre.“ Cassirer, 2004, S. 244

dem Denken: *πάθος* und *λόγος* stehen in der Theorie der Überzeugungsmittel gleichberechtigt nebeneinander. Würde Heidegger seine anders geartete Gewichtung vom Interesse seiner Philosophie her begründen, könnte man seine Auffassung akzeptieren. Fragwürdig ist jedoch sein Anspruch, bei den *πάθη* auf ein ontologisch und anthropologisch Erstes, eben den „Boden“ der aristotelischen Begrifflichkeit und damit der „Rhetorik“, gestoßen zu sein. Dabei ist dieser Befund methodisch gesehen hochgradig spekulativ, artifiziell durch eine ausgeklügelte Zusammenschau verschiedener Theoreme der aristotelischen Schriften erstellt. Statt des präbenedictenen „Bodens“ der Rhetorik<sup>84</sup> erscheint also eigentlich etwas Abgeleitetes, Bearbeitetes, aus verschiedenen Materialien Hergestelltes, eben ein Produkt: „Kultur“. (Lat. „cultura“ ist im prägnanten Sinne der *bestellte* Boden, der „Anbau“.) Auch Aristoteles hat die drei Arten der Überzeugungsmittel aus etwas schon kulturell präformiertem gewonnen: aus der Auseinandersetzung mit dem, was andere Rhetoriklehrer vor ihm oder zu seiner Zeit in ihren Lehrbüchern empfahlen, und durch Kenntnis der rhetorischen Lehrpraxis selbst.<sup>85</sup> Heideggers Wort „Boden“ entpuppt sich so als eine wahrhaft „bodenlose“ Metapher, deren wirklicher Grund bei genauerem Zusehen in der nebelhaften Ferne geschichtlich-gesellschaftlicher Vermittlungen verschwindet.

### c) Anthropologische Begriffe: „Mensch“ und „Tier“, „Natur“ und „Kultur“

„Der Mensch ist ein Lebendes, das im Gespräch und in der Rede sein eigentliches Dasein hat. Die Griechen existieren in der Rede. [...] In dieser Grundverfassung der Griechen ist der Boden zu suchen für diese Definition des Menschen.“<sup>86</sup> Heidegger paraphrasiert mit diesen Sätzen – wieder im Rückgang auf den „Boden“ – die aristotelische Definition des Menschen als *ζῶον λόγον ἔχον* aus der „Politik“.<sup>87</sup> Die Tatsache, dass „Rhetorik“ und „Politik“ des Aristoteles zusammengehören, macht Heidegger sich bei der synoptischen Ausdeutung der aristotelischen Begriffe zunutze. Er erläutert: „Die Bestimmung des Menschen als *ζῶον λόγον ἔχον* kommt [...] im Zusammenhang des Nachweises [vor], daß die *πόλις* eine Seinsmöglichkeit des Menschen ist, die *φύσει* ist.“<sup>88</sup> Mit dem Aufweis der Beziehung von *ζῶον λόγον ἔχον*, *πόλις* und *φύσις* fundiert Heidegger seine hermeneutische

<sup>84</sup> Vgl. Heidegger, 2002, S. 113, wo gesprochen wird von dem „konkreten Boden, aus dem eben dieser Charakter des *λόγον ἔχον* stammt [...]“

<sup>85</sup> Vgl. in Aristoteles, <sup>5</sup>1982, 1356 a 10 f. die Erwähnung von „Rhetoriklehren“ und „Rhetoriklehrbüchern“; dazu Rapp, 2002, 2. Halbbd., S. 151 zur Stelle sowie S. 30, und ders., 1. Halbbd., S. 224-235

<sup>86</sup> Heidegger, 2002, S. 108

<sup>87</sup> Aristoteles, *Politik*, 1253 a 10

<sup>88</sup> Heidegger, 2002, S. 45



Lektüre der aristotelischen „Rhetorik“ als „Auslegung des Daseins hinsichtlich der Grundmöglichkeit des Miteinandersprechens“<sup>89</sup> jetzt direkt ‚politisch‘ und anthropologisch. „φύσει ὄν“ ist für ihn „ein Seiendes, das von sich selbst her, aufgrund seiner eigenen Möglichkeiten ist, was es ist“<sup>90</sup>, also zunächst einmal etwas Natürliches. Zugleich ist es auch etwas ‚Politisches‘ im Sinne eines aus dem Miteinandersein in der πόλις Erwachsenen und insofern spezifisch Menschlichen. Heidegger charakterisiert dieses menschliche φύσει ὄν in Abhebung vom Tier als Dasein, das den λόγος hat, wogegen die Tiere allein über die φωνή, die Stimme, verfügen. Die tierische φωνή ermöglicht im „Miteinandersein“ nur ein „Anzeigen“, „Locken“ und „Warnen“, wogegen der menschliche λόγος darüber hinaus im „Miteinandersprechendsein“ „das Amt [hat], die Welt „offenbar zu machen“ in einem Charakter, der sich vollzieht im λογίζεσθαι“, wobei dieses die eigentliche Weise des Vollzugs des Überlegens, des Zur-Sprache-Bringens des συμφέρον ist.<sup>91</sup> Das συμφέρον, das „Beiträglichkeit“, ergibt sich für den Menschen aus seinem „Eigentümlichen“ (ἴδιον): „daß er allein in der Vernommenheit [αἰσθησις] lebt von gut und böse, gehörig und ungehörig“, συμφέρον und βλαβρόν, wie es wörtlich (in Heideggers Übersetzung der „Politik“) bei Aristoteles heißt.<sup>92</sup>

Heidegger unterscheidet Mensch und Tier also nicht vom „modernen“ Gegensatz von Kultur und Natur her, sondern weist diese Dichotomie sogar als unpassend für das Verständnis der aristotelischen Gedankenwelt zurück.<sup>93</sup> Die anthropologischen Merkmale ergeben sich für Heidegger bloß aus der gegen die Tierwelt abgehobenen Struktur des Daseins. Die fundamentalontologische Reduktion fördert so zwar eine Beschreibung verschiedener Seinsweisen zutage. Sie führt allerdings auch zu einem Verzicht auf ethische Differenzierung bzw. Qualifizierung des menschlichen Handelns und Redens, was für die „Rhetorik“ und „Politik“ zentral ist, obwohl Heidegger andernorts die Verbindung des συμφέρον mit dem ἀγαθόν der πράξις in seiner Aristoteles-Interpretation immer wieder hervorhebt.<sup>94</sup>

Zwei Beispiele mögen das belegen. Zum einen berücksichtigt Heidegger in seiner Auslegung der aristotelischen Definition, dass „der Mensch von Natur

<sup>89</sup> Ebd., S. 139

<sup>90</sup> Ebd., S. 45 f.

<sup>91</sup> Ebd., S. 47, 53 f., 59

<sup>92</sup> Ebd., S. 57

<sup>93</sup> Ebd., S. 45: „φύσις ist nicht im modernen Sinne von „Natur“ zu nehmen, dem „Kultur“ gegenübersteht, womit man dann gegen Aristoteles polemisiert. Das ist eine oberflächliche Betrachtungsweise.“

<sup>94</sup> Ebd., z.B. S. 61, 65 ff. Zu den ethischen Aspekten der aristotelischen „Rhetorik“ und „Politik“ vgl. Robling, 2007, S. 78 f., 219-222. – Heidegger hat für seine Existenzialontologie eine Ethik im Sinne eines vom Daseinsvollzug abgehobenen und Orientierung bietenden Normengebäudes abgelehnt, wie schon die Davoser Disputation zeigte. Vgl. dazu von Wolzogen, 1995, S. 139 ff. Auf S. 143 ff. geht von Wolzogen auch auf die Aristoteles-Vorlesung von 1924 ein.

ein staatliches Wesen ist“<sup>95</sup>, nicht die negative Kennzeichnung des Staatenlosen, nach Ausweis der „Politik“ „jemand, der von Natur und nicht bloß zufällig außerhalb des Staates lebt [...]“<sup>96</sup> Dieses Wesen ist zwar kein Tier, sondern ein Mensch, jedoch „entweder schlecht [...] oder besser als ein Mensch [d.h. wohl ein Gott, FHR]“; schlecht, da es als isoliertes Individuum begierig nach Krieg gegen andere Menschen ist.<sup>97</sup> Der Staatenlose entspricht von seiner Lebensweise her nicht den ethischen Normen der Polis-Gemeinschaft, da die Polis Bedingung, Medium und Ort eines geglückten Menschseins ist; darin besteht seine Rohheit und (schlechte) Natur.<sup>98</sup> Er ist nach modernem Verständnis also unkultiviert. Dieses Phänomen wird von Aristoteles zwar terminologisch nicht erfasst, da sein Naturbegriff nicht im modernen Sinne biologisch gegenüber dem der „Kultur“ abgegrenzt ist, sondern als teleologischer die entwickelte Wesensform eines Gegenstands oder Phänomens bezeichnet und insofern „Kultur“ auch in sich begreifen kann.<sup>99</sup> Der Sache nach aber meint Aristoteles genau das Unkultivierte und Barbarische im Verhalten eines Menschen. Deshalb hat Heidegger mit seinem schlichten Abweis der modernen Dichotomie von „Natur“ und „Kultur“ nicht recht, da die aristotelische Aussage über die Seinsweise des Menschen differenzierter argumentiert, als eine bloß phänomenologische Beschreibung des φύσει ὄν nach tierischem und menschlich-‚politischem‘ Sein vermuten lässt.

Zum anderen verschleiert Heideggers Verständnis von „Natürlichkeit“ in dem von ihm öfter gebrauchten Begriff des „natürlichen Sprechens“ ethische Differenzierungen, die er selber in der Unterscheidung von eigentlichem und uneigentlichem Sprechen vornimmt. „Das Sichaussprechen als Sprechen über ... ist die Grundweise des Seins des Lebens, d.h. des Seins-in-einer-Welt,“ heißt es bei der ersten Untersuchung des Begriffs λόγος und der aristotelischen Definition vom Menschen als ζῶον λόγον ἔχον.<sup>100</sup> Für Aristoteles und „für jede Forschung, die das Sein untersucht und dabei Boden unter den Füßen haben will“, sei es „selbstverständlich“, „daß sie ausgeht von einem Sinn des Seins, den die Natürlichkeit ohne weiteres versteht.“<sup>101</sup> Die Klärung der aristotelischen Grundbegriffe als „Rückgang“ sei „nichts anderes als das Abhören des Sprechens des natürlichen Daseins mit seiner Welt [...]“<sup>102</sup>, wobei „natürliches Sprechen besagt dasjenige Sprechen, wie es sich zumeist und zunächst und immer abspielt [...]“<sup>103</sup> Dieses Sprechen spricht „das Dasein in seiner

<sup>95</sup> Aristoteles, *Politik*, 1353 a 1

<sup>96</sup> Ebd., 1353 a 2 ff. Übers. Rolfes.

<sup>97</sup> Vgl. ebd., dazu Höffe, 1996, S. 242

<sup>98</sup> Höffe, 1976, S. 235

<sup>99</sup> Vgl. dazu Höffe, 1976, insbes. S. 230-234 mit den Erörterungen zur „Polisnatur“ bzw. der „politischen Natur des Menschen“ sowie Kullmann, 1998, S. 359.

<sup>100</sup> Heidegger, 2002, S. 21

<sup>101</sup> Ebd., S. 28 f.

<sup>102</sup> Ebd., S. 41

<sup>103</sup> Ebd., S. 24; vgl. ebd., auch die Kennzeichnung „geläufig“, „durchschnittlich.“

eigentlichen Gegenwärtigkeit“, d.h. in seiner „Alltäglichkeit“ an und ist getragen vom „Man“, dem „Wie der Alltäglichkeit.“<sup>104</sup> Doch das alltägliche Sprechen enthält auch die Möglichkeit, dass „sich das Dasein *verfängt* [...] im Zunächst, in der Mode, im Geschwätz [...]“.<sup>105</sup> Demgegenüber zeigt der von Aristoteles praktizierte, über die Sache sprechende *lóγos*, der die „Veräußerlichung“ rückgängig macht<sup>106</sup>, den „Charakter des *aufgedeckten* Da“ und so die wirkliche „Erschlossenheit“ der Welt.<sup>107</sup>

In dieser Analyse der Ambivalenz des „natürlichen Sprechens“ sollte Heidegger besser vom „naturwüchsigen Sprechen“ reden, da er es als „uneigentlich“ versteht, wie seine kritischen Bemerkungen zur Welt des „Man“ belegen. „Natürliches“ in der menschlichen Gesellschaft ist nie etwas nur physisch-organisch, sondern immer auch kulturell Gewordenes. Wenn es als solches undurchschaut bleibt, wird es zur ‚zweiten Natur‘, erscheint damit ethisch als fragwürdig. Doch diese Unterscheidung im Begriff des „Natürlichen“ gibt es in Heideggers Sprachgebrauch nicht. Die existentialontologische Reduktion des „phänomenalen Tatbestandes“<sup>108</sup> verlässt sich ganz unbefangen darauf, dass die ‚politischen‘ Begriffe „ihre Grundlagen in den Naturbegriffen“ haben<sup>109</sup>, auch wenn es um die „Mode“ und das „Geschwätz“ geht.

#### 4. Kulturphilosophie statt Seinsphilosophie: zum Status der aristotelischen Begriffe nach Cassirer

Wie die Analyse der ausgewählten rhetorischen Termini<sup>110</sup> gezeigt hat, verdunkelt Heidegger im Rückgang auf die Strukturen des Daseins – den „Boden“ der Begrifflichkeit – das aristotelische Denken. Durch die existentialontologische Reduktion unterschlägt er die Tatsache, dass diese Begriffe in sich vermittelte und reflektierte Kulturbegriffe sind, deren Status sich in ihrem technischen Charakter zeigt. In seinem Bestreben, die aristotelische „Rhetorik“ als eine „Hermeneutik des Daseins“ hinzustellen, vertritt er außerdem die These, dieses Werk sei keine wirkliche *τέχνη*, obwohl Aristoteles sie öfter so nenne: „Diese Bezeichnung ist uneigentlich, während *δύναμις* die eigentliche Definition ist.“ Die Rhetorik als *τέχνη* beziehe sich auf „die *Möglichkeit*, am jeweils Gegebenen zu sehen das, was für eine Sache [...] spricht [...]“.<sup>111</sup> Da

<sup>104</sup> Ebd., S. 38, 64

<sup>105</sup> Ebd., S. 108

<sup>106</sup> Ebd., S. 109

<sup>107</sup> Ebd., S. 40, 52

<sup>108</sup> Ebd., S. 124; vgl. dazu Heidegger, <sup>11</sup>1967, S. 34 ff.: Der Vorbegriff der Phänomenologie

<sup>109</sup> Ebd., S. 241

<sup>110</sup> Weitere Begriffsanalysen müssten hier folgen. Vgl. die Beobachtung von Knappe und Schirren 2005, S. 322, dass Heidegger die aristotelische Argumentationstheorie als Darstellungsform erörtert, in der Beweisen als Aufweisen fungiert.

<sup>111</sup> Heidegger, 2002, S. 114

die „Rhetorik“ aber kein Sachgebiet habe, das abgegrenzt werden könne, brauche sie auch nicht als *τέχνη* bezeichnet zu werden. „Die *ῥητορικὴ* ist nicht *τέχνη*, aber doch *τεχνικόν*“, also etwas nur Kunstgemäßes.<sup>112</sup> „Uneigentlich“ ist in Heideggers Verständnis etwas, das „das „Wesen“ nicht trifft“<sup>113</sup>, wogegen die Definition der Rhetorik als *δύναμις* den Schwerpunkt der Bestimmung von der wissenschaftlich-systematischen „Kunstlehre“ auf die subjektiv-habituelle „Kunstfertigkeit“ verschiebt. Heidegger sieht die Rhetorik also in seiner Auslegung vom *δυνάμενος θεωρεῖν* her<sup>114</sup>, dem, ‚der das für seine Sache Sprechende sehen kann‘ – und entsprechend natürlich vom Zuhörer aus, wie vor allem die *πάθος*-Analysen gezeigt haben. Er schwächt den technischen Charakter der aristotelischen „Rhetorik“ wohl auch ab, um in der *δύναμις* des Redners einen besseren Ansatz für seine daseinsanalytische Deutung der aristotelischen Begrifflichkeit zu gewinnen. Allerdings sind bei Aristoteles *δύναμις* und *τέχνη* keine Gegensätze, sondern sie ergänzen sich, da das technische Moment erst das Methodische in der Wahrnehmung des an jeder Sache Überzeugenden bereitstellt. Andernfalls wäre der kunstgemäß ausgebildete Redner, der das Überzeugende aufsucht, nicht von einem bloß in der Redekunst Erfahrenen zu unterscheiden.<sup>115</sup>

Obwohl Heidegger der aristotelischen „Rhetorik“ bzw. den dort gebrauchten Termini den technischen Charakter abspricht, lassen diese sich authentisch nur als solche verstehen. Dann erst tritt ihr vermitteltes Wesen und damit ihr kultureller Status hervor, weil darin der Mensch „sein Dasein in Form verwandelt“, wie Cassirer erklärt.<sup>116</sup> Dem Trugschluss, in ihnen etwas vermeintlich Erstes, eine ursprüngliche Grunderfahrung freilegen zu können, lässt sich entgehen, wenn man sie als gewordene und gemachte auffasst. „Im Bilden gewinnen die Dinge erst die ihnen eigentümliche „Wirklichkeit“ [:] hier gelangen sie zur „Existenz““, hat Cassirer kritisch zu Heidegger notiert.<sup>117</sup> Das gilt ebenso für die Technik und die sie konstituierenden Begriffe. Jede Technik, auch die rhetorische, ist nach Cassirer eine „symbolische Form“: eine „Energie des Geistes [...], durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.“<sup>118</sup> Das Symbol steht bei Cassirer anders als in der geläufigen Auffassung nicht im Gegensatz zum Buchstäblichen etwa im Sinne des Mitbedeuteten, nur Angedeuteten, sondern für die grundlegende Synthetisierungsleistung eines Zeichens, das als Repräsentant von Bedeutungen Geistiges und Sinnliches miteinander verbindet. Die Art dieser Verbindung, die „symbolische Prägnanz“, unterscheidet sich in Sprache, Mythos,

<sup>112</sup> Ebd., S. 116, vgl. S. 118, 136

<sup>113</sup> Heidegger, <sup>11</sup>1967, S. 281

<sup>114</sup> Heidegger, 2002, S. 115

<sup>115</sup> Rapp, 2002, 2. Halbbd. S. 136 f.

<sup>116</sup> Cassirer, Heidegger, 1991, S. 286

<sup>117</sup> Cassirer, 1995, S. 275; vgl. dazu genauer Cassirer, <sup>6</sup>1994, z.B. 28

<sup>118</sup> Cassirer, <sup>8</sup>1994, S. 175

Religion, Kunst oder Wissenschaft, womit diese von Cassirer als je eigene symbolische Formen aufgefasst werden.<sup>119</sup> Versteht man auch die rhetorische Technik als symbolische Form<sup>120</sup>, deren Bedeutungsgehalt in der persuasionsorientierten und damit handlungsrelevanten Konzeption der Sprache besteht, dann liegt im zeichenhaften Repräsentationscharakter dieser Form, die Geistiges an Sinnliches bindet, das kulturell Gewordene und Gebildete. Bezogen auf die „Rhetorik“ des Aristoteles heißt das: die dort verwendeten Begriffe sind geprägt vom historisch spezifischen Erkenntnisinteresse einer praktischen Philosophie, deren Schöpfer die poetischen und pragmatischen Grundlagen sprachlichen Handelns analysieren wollte. Dabei näherte er sich seinem Gegenstand bewusst von verschiedenen Untersuchungsdisziplinen her, wie die subtilen Abgrenzungen, aber auch Verbindungen zwischen „Rhetorik“, „Politik“ und z.B. „Nikomachischer Ethik“ zeigen, um nur diese zu nennen.<sup>121</sup> Ausrichtungen an einer disziplinären Systematik dieser Art, die für Aristoteles und auch Cassirers Kulturphilosophie zentral sind, hat Heidegger im Davoser Disput allerdings abgelehnt. Solch ein Vorgehen sei das größte Hindernis auf dem Weg zurück „zur inneren Problematik der Philosophie.“ Nach seiner Auffassung müsse man die Disziplinen beim Philosophieren sogar „durchbrechen“. Es versteht sich, dass Heidegger von daher jede Kulturphilosophie und Kulturkritik verworfen hat, denn ihr gehe es nur um die Darstellung, aber nicht das Dasein des Menschen.<sup>122</sup>

Fasst man technische Begriffe als kulturelle und damit symbolisch vermittelte auf, lässt sich zugleich der instrumentelle Charakter der rhetorischen Termini rechtfertigen, der in Heideggers Aristoteles-Deutung verlorengeht. Als „Werkzeuge“, die der Redner einsetzt, um die Rede zu formen und das Publikum von seiner Sicht der Dinge zu überzeugen, stehen sie zwischen dem Entschluss zur Persuasion und der geglückten Überzeugung. Sie erlauben ihm erst die kausal bestimmte Ziel-Mittel-Relation im Handeln und damit die Möglichkeit der reflektierenden Distanznahme vom Objekt.<sup>123</sup> Voraussetzung zu diesen Leistungen rhetorischer Instrumente ist die Existenz der von seinen Intentionen geleiteten und nach seiner Perspektive handelnden rhetorischen Subjektivität des Redners, der ein Bewusstsein von seinem Tun hat.<sup>124</sup> Heideggers antisubjektivistische Einstellung wertet aber eine solche Auffassung des Persuasionsaktes als „Vorurteil“: „Diese Orientierung auf Subjekt und Objekt [...]“, „daß die Welt in einem bestimmten „Aspekt“ da ist, in einem Aspekt relativ auf das „Subjekt““, „muß grundsätzlich abgestellt werden“,

<sup>119</sup> Belege zu Cassirer in Robling, 2008.

<sup>120</sup> Dazu ebd., S. 53 ff.

<sup>121</sup> Vgl. dazu Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1094 a 26 ff. sowie Rapp 2002, 2. Halbbd. S. 28, ders., 1. Halbbd. 351 ff., 354 f.

<sup>122</sup> Cassirer, Heidegger, 1991, S. 290 sowie Merker, 1989, S. 220 ff., 234 ff.

<sup>123</sup> Vgl. Robling, 2008, S. 56

<sup>124</sup> Zur rhetorischen Subjektivität vgl. Robling, 2007, S. 44 ff. Auch Cassirer konzipiert die (technische) Symbolisierung als einen Akt der Subjektivität, vgl. Robling, 2008, S. 57 f.

heißt es in den „Grundbegriffen“. Diese Orientierung sei sinnlos, „sofern es sich nicht darum handelt, eine *Auffassungsweise* der Welt zu charakterisieren, sondern das *Sein* in ihr.“<sup>125</sup> Heideggers Annahme, die seine existentialontologische Ausdeutung der aristotelischen Begriffe motiviert, ist begründet in der phänomenologischen Prämisse, dass „das Sein in der Sprache *unmittelbar* sich enthülle und nicht etwa die Sprache Sein ausdrücke,“ wie Adorno anmerkt.<sup>126</sup> Heidegger entziehe sich daher „der Kontroverse zwischen dem Ansichsein des Wesens und der Frage nach seiner Vermittlung durchs denkende Subjekt [...]“. Diese Kritik lässt sich auch auf Heideggers Rhetorikverständnis anwenden: so wie er den medialen Charakter der Sprache ablehnt, ignoriert er ebenfalls den instrumentellen Charakter der rhetorischen Technik.

<sup>125</sup> Heidegger, 2002, S. 56. Fasst man auch den Raum als Element dieses Seins auf, so reflektiert sich bereits in der Raumauffassung der Unterschied zwischen Heidegger und Cassirer. Ersterer versteht Raum, wie er in Davos darlegt, als Aktionsraum „in der ‚Weltlichkeit des Daseins‘, in der Sphaere der ‚Zuhandenheiten‘, des ‚Sorgens‘ und ‚Besorgens‘“; letzterer dagegen leugnet diesen Ausgangspunkt nicht, sondern „behauptet[t] nur, daß der anthropologische Raum, der Raum, in dem der Mensch lebt, erst dadurch erobert wird, daß dieser Ausgangspunkt verlassen, überwunden wird.“ Und: „Der bloße Handlungsraum wird zum Blick-Raum, der Aktionskreis wird nicht verlassen, aber er wird zugleich zum Gesichtskreis.“ (Zitate aus Cassirer 1929, Abschnitt: Die Stufen des Raumbewußtseins.) Den anthropologischen Raum kennzeichnet eine sinnhafte, symbolisch vermittelte Struktur, die funktional und nicht substantiell zu verstehen ist. (Vgl. Bohr, 2008, S. 89 f., 99 ff.) Ein rhetorisches Beispiel für den die Gegenstandsvorstellung bestimmenden Raumaufbau in diesem Sinne liefert die *dispositio* bzw. der *ordo*. Die *dispositio* als „Ordnung der in der *inventio* gefundenen Gedanken im Hinblick auf die der eigenen Partei dienende *utilitas*“ (Lausberg, <sup>3</sup>1990, S. 241) hat zwar einen zeitlichen Aspekt, wenn man an die chronologische Abfolge der einzelnen Teile denkt, jedoch auch einen räumlichen, wenn es um die Konstellation dieser Teile geht. Die *dispositio* kommt entweder als antithetische Doppelgliedrigkeit oder als Vollständigkeit anstrebende Drei- bzw. Mehrgliedrigkeit der Gedanken vor. Das räumliche Element der *dispositio* zeigt sich darin, dass die Glieder z. B. steigend angeordnet werden können („Gesetz der wachsenden Glieder“) durch Endstellung des stärksten Gliedes oder dass die Dreizahl gekürzt wird durch Auslassung des Mittelgliedes, so dass Anfang und Ende zusammenrücken. (Lausberg, <sup>3</sup>1990, S. 241 f.) Der Aufbau des dispositionellen Raums richtet sich jeweils nach dem subjektiven Wirkungskalkül des Redners. Als Anordnungsprinzipien entsprechen der *dispositio* der *ordo naturalis* bzw. *artificialis* je nachdem, ob eine natürlich vorgegebene oder künstlich entworfene Ordnung der Glieder realisiert wird. (Lausberg, <sup>3</sup>1990, S. 245) Die Pointe liegt darin, dass rhetorisch gesehen nicht bloß der *ordo artificialis*, sondern auch der *naturalis* symbolisch vermittelt ist, denn „Natürlichkeit“ ist in der Rhetorik ebenfalls ein Wirkungsmittel. (Vgl. Robling, 2007 Teil C, Kap. IV.)

<sup>126</sup> Adorno, 2002, S. 74, 240. Aufgrund seines Anspruchs, „das ontologisch-existenziale Ganze der Struktur der Rede auf dem Grunde der Analytik des Daseins“ herauszuarbeiten, wendet sich Heidegger in *Sein und Zeit* auch gegen Versuche, das ‚Wesen der Sprache‘ zu fassen durch einzelne ihrer Momente wie „Ausdruck“ oder „symbolische Form“ (Heidegger, <sup>11</sup>1967, S. 163). Diese These richtet sich ebenfalls gegen Cassirer. Der späte Heidegger schreibt dazu in der Abhandlung „Platons Lehre von der Wahrheit“: „Die Sprache [...] läßt sich [...] nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lictend – verbergende Ankunft des Seins selbst.“ Heidegger, <sup>2</sup>1954, S. 70.

Das aristotelische Denken ist nicht nur als technisches historisch und disziplinär bedingt, sondern zugleich als anthropologisches, soweit es mit der „Rhetorik“ in Verbindung steht, von einem bestimmten Menschenbild her vermittelt. Heideggers Ausgangsfrage an die aristotelische „Rhetorik“ war: „In welcher Weise ist das λέγειν die Grundbestimmung des Daseins selbst in der konkreten Weise seines Seins in seiner Alltäglichkeit?“<sup>127</sup> Die „Rhetorik“ ist für ihn also keine rein formale Disziplin, sondern steht aufgrund ihrer Beziehung zum „Sein des Miteinanderseins“ in Verbindung zur „Politik“. Die Möglichkeiten dieses Miteinanderseins herauszustellen ist für Heidegger die eigentliche Aufgabe der „Rhetorik“.<sup>128</sup> Hannah Arendt macht nun darauf aufmerksam, dass die Griechen in ihren „stets von neuem anhebenden Gesprächen“, wie sie etwa Thukydides in den Reden seines Geschichtswerkes darstellt, entdeckt haben, „daß die uns allen gemeinsame Welt normalerweise von unendlich vielen verschiedenen Standpunkten aus betrachtet wird, denen die unterschiedlichsten Gesichtspunkte entsprechen. [...] Die Griechen lernten verstehen – nicht einander als vereinzelt Personen verstehen, sondern die gleiche Welt vom Standpunkt des Anderen aus betrachten und das Gleiche unter sehr verschiedenen und oft entgegengesetzten Aspekten sehen.“<sup>129</sup> Diese multiperspektivische Welt der Polis ist die Welt der Rhetorik als symbolischer Form, die den „Weg von Dasein zu Dasein“ spinnt, auf den Cassirer sich in Davos berufen hatte. Eine Frage an dieses Dasein stellt sich im Blick der aristotelischen „Rhetorik“ dann nicht mehr als die an das „auf sein Sein zu befragende [einzelne, FHR] Seiende“, von dem Heidegger in *Sein und Zeit* spricht<sup>130</sup> und gegen das Arendt sich wendet, sondern als Fraglichkeit eines Seienden, das Anlass zu verschiedenen – auch kontroversen – Reden, zu Rede und Gegenrede, bietet.<sup>131</sup>

„Was bleibt eigentlich der Philosophie noch im Ganzen der Erkenntnis?“, wollte Heidegger von Cassirer in Davos wissen. Diese kritisch gemeinte Bemerkung hat zweifellos ihre Berechtigung, denn sie dient dem Abweis bloß formaler und damit steriler Untersuchungen nach Art des Neokantianismus mit seiner Fixierung auf die Erkenntnisproblematik. Doch eine materiale Sättigung der Philosophie, wie Heidegger sie im Rückgang auf die ontologischen und anthropologischen Elemente des rhetorischen λόγος verlangt, darf nicht mit einem Verzicht auf kulturelle Differenzierung erkaufte werden. Dagegen erhebt Cassirer zu Recht Einspruch. Denn der Mensch ist für ihn nicht nur ein ζῷον λόγον ἔχον, sondern überhaupt ein *animal symbolicum*, das neben der

<sup>127</sup> Heidegger, 2002, S. 114

<sup>128</sup> Ebd., S. 114, 134 f.

<sup>129</sup> Barash, 1988, S. 126

<sup>130</sup> Heidegger, 1967, S. 14

<sup>131</sup> Die Rhetorik soll damit nicht in Gesprächstheorie aufgelöst werden, sondern es sei nur auf das Faktum hingewiesen, dass die Reden im diskursiven Universum aufeinander antworten. Die Redeanlässe ergeben sich dann aus der Fraglichkeit der Sachlage heraus. Vgl. dazu Robling, 2007, S. 59 ff.

Sprache trotz ihrer fundamentalen Wichtigkeit noch andere kulturelle Ausdrucksformen kennt. Von daher erscheint Heideggers These vom „Verfall“ der auf Logik und Metaphysik kaprizierten Philosophie wie eine Diagnose, die sich gegen ihn selber richtet. Auch der Verlust kultureller Vielfalt ist ein „Verfall“, der die Philosophie zur Mystifikation verleitet und verhindert, dass die Rhetorik als Agentin solcher Mystifikationen durchschaut wird.<sup>132</sup>

## Bibliographie

- Adorno, Th.W. (2002), „Ontologie und Dialektik (1960/61)“, in: ders., *Nachgelassene Schriften, Abt. IV: Vorlesungen, Bd. 7*, Frankfurt/M.
- Aristoteles (51982), *Ars rhetorica*, hg. v. W.D. Ross, Oxford.
- , (2002), *Rhetorik*, übers. v. Chr. Rapp, Darmstadt.
- , (101988), *Politica*, hg. v. W.D. Ross, Oxford.
- , (41981), *Politik*, übers. v. Chr. Rapp, Darmstadt.
- , (41985), *Nikomachische Ethik*, übers. v. E. Rolfes, hg. v. G. Bien, Hamburg.
- Barash, J.A. (1988), „Die Auslegung der „öffentlichen Welt“ als politisches Problem“, in: Papenfuss, D./Pöggeler, O. (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt/M., 112-127.
- Bien, G. (1973), *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg (u.a.).
- Bohr, J. (2008), *Raum als Sinnordnung bei E. Cassirer*, Erlangen.
- Cassirer, E. (1929), Heidegger Vorl(esung) Davos/März 1929 in: *Ernst Cassirer Papers*. Beinecke Rare Book and Manuscript Library New Haven (CT), Gen. Mss. 98, Box 42, folder 839, 28 Blatt.
- , (1932/33), „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt“, in: Cassirer 1985, 121-151.
- , (1985), *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, hg. v. E.W. Orth und J.M. Krois unter Mitwirkung von J.M. Werle, Hamburg.
- , /Heidegger (1991), „Davoser Disputationen zwischen E. Cassirer und M. Heidegger“, in: M. Heidegger, „Kant und das Problem der Metaphysik“ in: ders., *Gesamtausgabe I. Abt.: Veröffentlichliche Schriften 1910-1976, Bd. 3*, Frankfurt/M.

<sup>132</sup> Dass eine primär auf die Affekte setzende Rhetorik ihrerseits Mystifikationen befördert, hat Cassirer in seinem Buch „Vom Mythos des Staates“ (zuerst 1946 erschienen) untersucht. Dort beschreibt er die Technik der Produktion von politischen Mythen im modernen totalitären Staat und stellt fest, dass es darin einen schleichenden Übergang vom „semantischen“ zum „magischen“ Wortgebrauch gebe, der mit starker Emotionalisierung der Sprache einhergehe. Er kritisiert, dass die Philosophie seiner Zeit diesem Niedergang von Kultur und Humanität nicht widerstanden hätte und auch Heidegger dem Nationalsozialismus nicht mehr entgegenzusetzen konnte, „als die Wahrheit seiner eigenen Existenz“. Vgl. Cassirer, 2002, S. 368 ff., 383 f. (Zitat). Cassirer urteilt mit dieser Feststellung allerdings zu milde, da seine Aussage erst auf Heidegger nach dessen Abkehr von den Nationalsozialisten etwa in der Mitte der 1930er Jahre zutrifft. Denn vorher schon hatte Heidegger von Aristoteles gelernt, wie man mithilfe der Rhetorik das Dasein des einzelnen dem nationalsozialistischen Machtanspruch unterwerfen konnte. Vgl. Kisiel, 2005, S. 135 ff. über Heideggers erste Rede als Rektor vor Freiburger Studenten im Mai 1933 und die existenzialontologische Indienstnahme der Redekunst.

- , (61994), *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Fünf Studien, Darmstadt.
- , (81994), „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“, in: ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt.
- , (1995), „„Geist“ und „Leben“: Heidegger“, in: ders., „Zur Metaphysik der symbolischen Formen“ in: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hg. v. J.M. Krois u. O. Schwemmer, Bd. 1, Hamburg.
- , (1996), *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg.
- , (22002), *Vom Mythos des Staates*, Hamburg.
- , (2004), „Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu M. Heideggers Kant-Interpretation (1931)“, in: ders., *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe*, hg. von B. Recki, Bd. 17, Hamburg, 221-250.
- Coseriu, E. (2003), *Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau*, neu bearbeitet und erweitert v. J. Albrecht, Tübingen, Basel.
- Figal, G. (21996), *Heidegger zur Einführung*, Hamburg.
- Frede, D. (2002), „Die Einheit des Seins. Heidegger in Davos – Kritische Überlegungen“, in: Kaegi, Rudolph (2002), 156-182.
- Friedman, M. (2004), *Carnap, Cassirer, Heidegger, Geteilte Wege*, Frankfurt/M..
- Fuhrmann, M. (1984), *Die antike Rhetorik. Eine Einführung*, München, Zürich.
- Hackenesch, Chr. (2001), *Selbst und Welt. Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer*, Hamburg.
- Heidegger, M. (21954), *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*, Bern.
- , (111967), *Sein und Zeit*, Tübingen.
- , (1991), „Davoser Vorträge: Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik“, in: ders., *Gesamtausgabe I. Abt.: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 3: Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M., 271-273.
- , (2002), „Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie“ in: ders., *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bd. 18*, Frankfurt/M.
- Höffe, O. (1976), „Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 30, 227-245.
- Höffe, O. (1996), *Aristoteles*, München.
- Kaegi, D./Rudolph, E. (2002) (Hg.), *Cassirer-Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg.
- Kiesel, Th. (2005), „Rhetorical Protopolitics in Heidegger and Arendt“, in: Gross, D. M./Kemmann, A. (Hg.), *Heidegger and Rhetoric*, Albany, 131-160.
- Knape, J./Schirren, Th. (2005), „M. Heidegger liest die „Rhetorik“ des Aristoteles“, in: dies., *Aristotelische Rhetoriktradition*, Stuttgart, 310-327.
- Kullmann, W. (1998), *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart.
- Lausberg, H. (31990), *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Stuttgart.
- Merker, B. (1989), „Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers“, in: Heidegger, M., *Innen- und Außenansichten*, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/M., 215-243.
- Michalski, M. (2005), „Hermeneutic Phenomenology as Philology“, in: Gross, D.M./ Kemmann, A. (Hg.), *Heidegger and Rhetoric*, Albany, 65-80.

- Most, G./Fries, Th. (1994), „Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung“, in: Kopperschmidt, J./Schanze, H. (Hg.), *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“*, München, 17-38.
- Nietzsche, F. (1995), „Darstellung der antiken Rhetorik“, in: Colli, G. (u.a.) (Hg.), *Kritische Gesamtausgabe, II. Abt., 4. Band: Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72-WS 1874/75)*, Berlin (u.a.).
- Oesterreich, P. L. (2008), „Empfindenkönnen. Fundamentalarhetorische Pathologie im Ausgang von Heidegger und Aristoteles“, in: Knape, J. (u.a.) (Hg.), „Und es trieb die Rede mich an ...“, Festschrift zum 65. Geburtstag von G. Ueding, Tübingen, 287-299.
- Orth, E.W. (21995), „Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. Ein kritischer Kommentar“, in: Cassirer, 1985, 165-201.
- Platon, „Sophistes“ übers. v. H. Meinhardt (1990) in: *Der Sophist*, griech.-dt., Stuttgart.
- Rapp, Chr. (2002), *Aristoteles, Rhetorik*, überarbeitet und erläutert von Chr. Rapp, 2 Bände, Darmstadt.
- Reents, F. (2009), Art. „Stimmung“, in: Ueding, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 9, Tübingen.
- Robling, F.-H. (2007), *Redner und Rhetorik. Studie zur Begriffs- und Ideengeschichte des Rednerideals*, Hamburg.
- , (2008), „Rhetorische Kulturtheorie nach E. Cassirer“, in: Lachmann, R. (u.a.) (Hg.), *Rhetorik als kulturelle Praxis*, München.
- Schulz, W. (21974), *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen.
- Schweppenhäuser, H. (1988), *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie*, München.
- Volkmann, R. (1987), *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*, Hildesheim (u.a.).
- Wolzogen, Chr. von (1995), „Die eigentlich metaphysische Störung. Zu den Quellen der Ethik bei Heidegger und Levinas“, in: Endreß, M. (Hg.), *Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer*, Frankfurt/M., 130-