

3M 427 434

Josef Kopperschmidt (Hrsg.)

Heidegger über Rhetorik

Germ
Sh 460

H 11

Universität Tübingen
Fakultätsbibliothek Neophilologie

Wilhelm Fink

221/09 G

Umschlagabbildung:
Privatbesitz; mit freundlicher Genehmigung von Dr. Hermann Heidegger

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

© 2009 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-4913-9

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Josef Kopperschmidt.....7

Thematische Einstimmung

Josef Kopperschmidt
Heidegger im Kontext der philosophischen Wiederentdeckung
der Rhetorik.....9

Heideggers Aristoteles-Vorlesung im SS 1924

Roman Dilcher
Die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des
Miteinanderseins.....89

Andreas Großmann
Der Logos des Politischen.....113

Felix Heidenreich
Sprache und Macht.....125

Joachim Knappe
Heidegger, Rhetorik und Metaphysik.....135

Heinrich Niehues-Pröbsting
„Ein erstes Stück rechtverstandener Logik“.....155

Peter L. Oesterreich
Kryptoplatonismus.....179

Franz Hubert Robling
Der „Boden“ der Redekunst.....197

Roberto Rubio
Der Beitrag der Rhetorik zu Heideggers Lehre der Erschlossenheit.....223

Panagiotis Thanassas
Rhetorik der Alltäglichkeit.....245

- , (1996), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 2. Auflage, Gesamtausgabe (Band 4), Frankfurt am Main (=GA 4).
- , (1997), *Unterwegs zur Sprache*, 11. Auflage, Stuttgart (=UzS).
- , (2002), *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe (Band 18), Frankfurt am Main (= GA 18).
- , (2003), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, hrsg. von Hans Georg Gadamer, Stuttgart.
- Kopperschmidt, J. (Hg.) (1991), *Rhetorik. Zweiter Band: Wirkungsgeschichte der Rhetorik*, Darmstadt.
- , (1996), „Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität“, in: Apel, K.-O./Kettner, M. (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt am Main, 17-41.
- , (2006), „Was ist neu an der Neuen Rhetorik? Versuch einer thematischen Grundlegung“, in: ders. (Hg.), *Die neue Rhetorik. Studien zu Chaim Perelman*, München, 9-72.
- Lafont, C. (1994), *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende in der Hermeneutik Heideggers*, Frankfurt am Main.
- Luckner, A. (2005), *Klugheit*, Berlin/New York.
- Ptassek, P. (1993), *Rhetorische Rationalität- Stationen einer Verdrängungsgeschichte von der Antike bis zur Neuzeit*, München.
- Schürmann, R. (1982), *Le principe de l'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris.
- Rorty, R. (1984), „Heidegger wider die Pragmatisten“, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 23, 1-22.
- , (1993), „Wittgenstein, Heidegger and the reification of language“, in: Guignon, C. (Hg.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, 337-357.
- Toulmin, R. (1986), „Verleumdung der Rhetorik“, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 26, 55-68.

Heidegger, Rhetorik und Metaphysik

Joachim Knappe

ET. QUID. AMABO. NISI. QUOD.
RERUM. METAPHYSICA. EST?

(und was werde ich lieben, wenn nicht
das, was die Metaphysik der Dinge ist?)
Giorgio de Chirico, *Selbstbildnis*, 1920

„Daß wir die aristotelische ‚Rhetorik‘ haben, ist besser, als wenn wir eine Sprachphilosophie hätten. 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 [*légein*, sprechen] auch die Seinsverfassung des Miteinanderseins in neuen Aspekten darbietet. Weil also die ‚Rhetorik‘ den Zugang zu diesen ursprünglichen Phänomenen darbietet¹, ist es wichtig, das zu verstehen, was Aristoteles als ῥητορικὴ [*rhetorike*, Rhetorik] bezeichnet.“ Rhetorik ist für Aristoteles „die Möglichkeit zu sehen“, und zwar jeweils zu sehen in dem, „was sich gerade in einer bestimmten Situation des Miteinanderseins bietet, dasjenige, was für eine Sache, die gerade zur Verhandlung steht, die im Gespräch ist, spricht. [Arist. Rhet. 1,2,1] Es soll durch das Sprechen selbst eine bestimmte Meinung bei den anderen ausgebildet werden.“²

Mit diesen Worten begrüßt Heidegger 1924 im Verlauf seiner Vorlesung über die ‚Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie‘ die Überlieferung der aristotelischen Rhetoriksschrift. Sie bietet seiner Meinung nach einen Schlüssel zum Verständnis eines wesentlichen Aspekts der metaphysischen Methode und eines ihrer frühen Hauptvertreter, Aristoteles, auf den sich die Vorlesung ausschließlich konzentriert. Es geht Heidegger nicht nur um die Grundbegriffe des aristotelisch-metaphysischen Denkens, sondern auch um das Verfahren ihrer Gewinnung und sozialen Verankerung. Er sieht es als Aushandeln von und Verhandeln über Begriffe, die sich dann als Meinung über Phänomene des

¹ „Der Ausdruck ‚Phänomen‘ hat die ganz triviale Bedeutung: etwas, was sich zeigt in einer bestimmten Art des Sehens und des Zugangs“ (GaPh §14 a, S. 117).

² GaPh §14, S. 117.

Seienden in der Gesellschaft etablieren. Dafür steht die Rhetorik. Eine Implikatur dieser Sicht ist, dass die traditionelle Metaphysik Europas es zwar mit dem menschlichen Dasein zu tun hat, dass ihre Begriffe aber letztlich insofern uneigentlich oder provisorisch bleiben müssen, als sie im sozialen Meinungsbildungsprozess verharren und vom Ansatz her nicht zum unverhandelbaren Eigentlichen vorstoßen können.

1. Heideggers Ansatz zum Überwinden der Metaphysik

In seiner Freiburger Antrittsvorlesung vom 24. Juli 1929 zum Thema „Was ist Metaphysik?“ deutet sich im Vergleich zur oben genannten Aristoteles-Vorlesung mit ihrer wohlwollenden Einlassung auf die Metaphysik bereits eine neue Position an, auch wenn der Begriff ‚Metaphysik‘ hier noch nicht aufgegeben ist. Heidegger bestimmt die Grundfrage der philosophischen Metaphysik nun im Sinne eines plus ultra wie folgt: „Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten. In der Frage nach dem Nichts geschieht ein solches Hinausgehen über das Seiende als Seiendes im Ganzen. Sie ist somit als eine ‚metaphysische‘ Frage erwiesen.“ Und weiter: „jede metaphysische Frage umgreift einmal je das Ganze der Metaphysik. In jeder metaphysischen Frage wird sodann je das fragende Dasein mit in die Frage hineingenommen.“³ Diesen Gestus des Verbundenseins mit der metaphysischen Tradition, der im Nachdenken über das Nichts selbst immerhin noch die „metaphysische“ Grundfrage (oder in seinen Worten: „den Grund der Metaphysik“)⁴ zu definieren sucht, zieht Heidegger insofern bald ganz zurück, als er sich und die Seinsphilosophie nach seiner „Kehre“ radikal in Opposition zur europäischen Tradition der Metaphysik stellt. Aus dem plus ultra, seinem programmatischen Darüberhinaus, soll eine neue Philosophie werden. Um dies ganz deutlich zu machen, rahmt er seine Antrittsvorlesung später durch ein revozierendes „Nachwort“ (1943) und eine relativierende „Einleitung“ (1949).⁵ Nun soll alles ganz anders gemeint gewesen sein: Natürlich habe „die Frage ‚Was ist Metaphysik?‘“ schon 1929 weit „über die Metaphysik hinaus“ gefragt. Diese seinerzeitige Frage, schreibt Heidegger 1943, „entspringt einem Denken, das schon in die Überwindung der Metaphysik eingegangen ist.“ Warum dann aber dieser unverkennbare Gestus eines Rekurses auf die metaphysische Tradition im Jahre 1929? Heidegger hat dafür eine Antwort parat, die sich teils erkenntnistheoretisch, teils didaktisch verstehen lässt: „Zum Wesen solcher

³ WiM S. 118-119.

⁴ WiM-Einleitung S. 365.

⁵ Die vom späten Heidegger gesehene innere Zusammengehörigkeit dieser drei Beiträge zeigt sich am besten in den separaten Ausgaben der Antrittsvorlesung (Heidegger 1969), während sie in der Werkausgabe getrennt ediert sind.

Übergänge“ gehöre es eben, „daß sie in gewissen Grenzen noch die Sprache dessen sprechen müssen, was sie überwinden helfen.“⁶

Was ist es, das da überwunden werden soll und für Heidegger auch schon überwunden ist? Nicht mehr und nicht weniger als das gesamte abendländische, in seiner Ausästelung als Wissenschaft hervortretende Erkenntnisssystem und das Philosophieren seit Platon. Ihm will Heidegger seine eigene, neue Philosophie des Seins als Rückkehr zum Eigentlichen, als „Rückgang in den Grund“⁷ gegenüberstellen, zu der ihm seinerseits das Anknüpfen an die Vorsokratiker verhilft. Da diese Idee einer alles relativierenden Grund-Philosophie von den Zeitgenossen offenbar nicht ohne weiteres als Gegensatz und Überwindung der Metaphysik verstanden wurde, unternimmt Heidegger 1949 in der „Einleitung“ zur Ausgabe seiner Antrittsvorlesung eine genauere Standortbestimmung, die sich für ihn am besten in Fortschreibung jener Baum-Allegorie umsetzen ließ, mit der schon Descartes die Principia Philosophiae zu erläutern versuchte. Die ganze Philosophie ist wie ein Baum, sagt Descartes, dessen Wurzeln die Metaphysik, dessen Baumstamm die Physik (also das empirische Wissen) und dessen daraus hervorgehende Zweige alle anderen Wissenschaften sind.⁸

Dieser abendländische Baum der Erkenntnis gewährt für Heidegger nur einen höchst eingeschränkten Blick. Seine Wurzel, die Metaphysik, kann in spezifischer Beschränkung nur „das Seiende als das Seiende“ denken, nichts Anderes. Weitergehendes ist da nicht in Sicht. „Überall, wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht.“ Das hier trotzdem wirkende „Licht“ des Seins aber, dem sich die metaphysische „Sicht“ überhaupt erst verdankt, „kommt selbst nicht mehr in die Sicht dieses Denkens; denn es stellt das Seiende stets und nur in der Hinsicht auf das Seiende vor.“⁹ Das gilt auch für die Spitzen des Baumes der Erkenntnis, die sich als moderne Wissenschaft zeigen: „Erforscht werden soll nur das Seiende und sonst – nichts; das Seiende allein und weiter – nichts; das Seiende einzig und darüber hinaus – nichts.“¹⁰ Die Metaphysik und die aus dieser Denkwurzel des Philosophierens gespeiste Wissenschaft Europas kann nicht zum Eigentlichen kommen, weil sie sich nicht auf das Nichts einlassen kann: „Das Nichts – was kann es der Wissenschaft anders sein als ein Greuel und eine Phantasterei?“ Daher ist klar: „die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen.“¹¹ Hier zeigt sich, dass die neue Seinsphilosophie Abstand zu nehmen hat nicht nur von der metaphysischen Tradition Europas, sondern auch von der modernen Wissen-

⁶ WiM-Nachwort S. 303.

⁷ WiM-Einleitung S. 365.

⁸ «Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences» (Zit. n. WiM-Einleitung S. 365).

⁹ WiM-Einleitung S. 365.

¹⁰ WiM S. 105.

¹¹ WiM S. 106.

schaft als ihrem Auswuchs. Warum ist das so? „Das Sein läßt sich“ eben „nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein.“¹² Damit wird klar, dass Heidegger beim „Nichts“ nicht an Negativität im logischen, mathematischen oder physikalischen Sinn denkt (was ja der Wissenschaft zugänglich wäre), sondern an ein mit dem Sein Zusammenfallendes, das uns heute deutlich an Vorstellungen aus der fernöstlichen Philosophie oder Meditationslehre erinnert.

Heideggers neue Philosophie hat sich ganz „nach der seienden Quelle und nach einem Urheber des Lichtes“ zu richten. Daraufhin hat sie sich zu richten, und sie hat zu akzeptieren, dass jedes „metaphysische Vorstellen“, das sich bloß auf Seiendes bezieht, seine „Sicht“ letztlich „dem Licht des Seins“ verdankt.¹³ Seit Platon hat die europäische Philosophie vergessen, dass es vor allem um ihren Urgrund zu gehen hat. Daher kann Heidegger der philosophischen Metaphysik den Vorwurf der „Seinsverlassenheit“ und der „Seinsvergessenheit“ entgegenschleudern¹⁴, und daher ist die von ihm geforderte „Überwindung der Metaphysik nötig.“¹⁵

Was leistet diese ‚alte‘ Metaphysik? Sie entwickelt Begriffe, in denen Prinzipien und Denkfiguren repräsentiert sind, die keine wahrnehmbaren Dinge, auch keine Handlungen oder religiös verankerten Götter bezeichnen, sondern die (in Form von Abstraktionen aus dem, was ist) unser Denken und Sprechen lenken. Die Begriffe der Metaphysik liefern uns mithin auslegende Ansätze für Denkmodelle über Wirklichkeit, die zwar Wirklichkeitsbezug haben sollen (d.h. auf das „Seiende“ bezogen sein sollen) nicht aber im Anschaulichen verharren. Die metaphysischen Begriffe sind historisch meist aus Verben oder logischen Partikeln abgeleitet und wurden im Lauf der Zeit epochenspezifisch kategorial aufgeladen.

Für Heidegger beschränken sich mit diesen Begriffen arbeitende metaphysische Aussagen lediglich weltimmanent auf „die Wahrheit über das Seiende. Die Metaphysik ist die Geschichte dieser Wahrheit. Sie sagt, was das Seiende sei, indem sie die Seiendheit des Seienden zum Begriff bringt.“¹⁶ Heidegger führt Beispiele für die metaphysische Auslegungsgeschichte des Seienden an: „Wie auch immer das Seiende ausgelegt werden mag, ob als Geist im Sinne des Spiritualismus, ob als Stoff und Kraft im Sinne des Materialismus, ob als Werden und Leben, ob als Vorstellung, ob als Wille, ob als Substanz, ob als Subjekt, ob als Energieia, ob als ewige Wiederkehr des Gleichen, jedes Mal erscheint das Seiende als Seiendes im Lichte des Seins. Überall hat sich, wenn

¹² WiM-Nachwort S. 306.

¹³ WiM-Einleitung S. 365.

¹⁴ WiM-Einleitung S. 371.

¹⁵ WiM-Einleitung S. 368.

¹⁶ WiM-Nachwort S. 304.

die Metaphysik das Seiende vorstellt, Sein gelichtet.“¹⁷ Für den späten Heidegger ist diese sich andeutende Lichtung jedoch zu schwach. Er, der mit der abendländischen Denktradition (und ihren Exponenten Wissenschaft und Technik) gebrochen hat und nur noch die eigene Art des Denkens und die der Dichter als entschieden seinsbezogen gelten lassen will, zitiert die metaphysischen Begriffe ständig und unterwirft dabei ganze Wissenschaftsgebiete seinem ablehnenden Metaphysikverdikt: „Dabei sind ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ ungemäße Titel der Metaphysik, die sich in der Gestalt der abendländischen ‚Logik‘ und ‚Grammatik‘ frühzeitig der Interpretation der Sprache bemächtigt hat. Was sich diesem Vorgang verbirgt, vermögen wir heute nur erst zu ahnen. Die Befreiung der Sprache aus der Grammatik in ein ursprünglicheres Wesensgefüge ist dem Denken und Dichten aufbehalten.“¹⁸ Heidegger will in seiner späteren, radikal seinsphilosophischen Zeit die aus der metaphysischen Tradition kommenden Begriffe in seinem Sinn uminterpretieren: „Das Sein als das Vermögend-Mögliche ist das ‚Mög-liche‘. Das Sein als das Element ist die ‚stille Kraft‘ des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen. Unsere Wörter ‚möglich‘ und ‚Möglichkeit‘ werden freilich unter der Herrschaft der ‚Logik‘ und ‚Metaphysik‘ nur gedacht im Unterschied zu ‚Wirklichkeit‘, das heißt aus einer bestimmten – der metaphysischen – Interpretation des Seins als actus und potentia, welche Unterscheidung mit der von existentia und essentia identifiziert wird.“¹⁹ Die Ablehnung der in bestimmten Begriffen alteuropäisch-metaphysisch gefassten Werteskala wird wie folgt gerechtfertigt: „Das Denken gegen ‚die Werte‘ behauptet nicht, daß alles, was man als ‚Werte‘ erklärt – die ‚Kultur‘, die ‚Kunst‘, die ‚Wissenschaft‘, die ‚Menschenwürde‘, ‚Welt‘ und ‚Gott‘ – wertlos sei. Vielmehr gilt es endlich einzusehen, daß eben durch die Kennzeichnung von etwas als ‚Wert‘ das so Gewertete seiner Würde beraubt wird.“²⁰ Heidegger spielt nach seiner „Kehre“ mit den alten metaphysischen Begriffen (um sie als nominalistisch hohl zu entlarven) und setzt ihnen seine „stille Kraft“ des Seins entgegen: „Wenn ich von der ‚stillen Kraft des Möglichen‘ spreche, meine ich nicht das possibile einer nur vorgestellten possibilitas, nicht die potentia, als essentia eines actus der existentia, sondern das Sein selbst, das mögend über das Denken und so über das Wesen des Menschen und das heißt über dessen Bezug zum Sein vermag.“²¹

Aus der historischen Distanz heraus stellt sich natürlich die Frage, ob Heidegger mit seinem Wortapparat tatsächlich näher an eine von ihm gedachte Wirklichkeit heranreicht, oder ob er nicht seinerseits wiederum nur eine neue Art Metaphysik begründet. Heidegger sieht das natürlich ganz anders: Auf der Basis der herkömmlichen metaphysischen Begrifflichkeit hat die Lichtung des

¹⁷ WiM-Einleitung S. 365-366.

¹⁸ HB S. 314.

¹⁹ HB S. 316-317.

²⁰ HB S. 349.

²¹ HB S. 317.

Eigentlichen Grenzen, kann sich das Eigentliche nicht wirklich zeigen, verharrt in vorläufiger Annäherung im Uneigentlichen, ja mehr noch: „Das Sein wird in seinem entbergenden Wesen, d.h. in seiner Wahrheit nicht gedacht. Gleichwohl spricht die Metaphysik in ihren Antworten auf ihre Frage nach dem Seienden als solchen aus der unbeachteten Offenbarkeit des Seins.“²² Heidegger muss daher dem auf das Seiende bezogenen metaphysischen Denken in seinen Erläuterungen und in seiner explikativen Ausführung der Baumallegorie einen höchst eingeschränkten Spielraum zuweisen: Die Metaphysik ist beim Besprechen des Seienden ein nicht auf den Grund Kommendes, bloß Vorläufiges, sie ist ein der Uneigentlichkeit und Verhüllung Unterworfenenes, ein in sich selbst und in ihrer Neigung zu den eigenen kulturellen Auswüchsen Verlorenes, nicht dem eigentlichen Grund Zugeneigtes, ein vom Licht der Unverborgenheit des Seins lediglich Beschienenes, gewissermaßen nur Ange-nähertes, ein regelmäßig vom Grund des Seins Abirrendes, auch wenn es ihm nicht entgeht.

Hier Heideggers Allegorese: „Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein. Als die Wurzel des Baumes schickt sie alle Säfte und Kräfte in den Stamm und seine Äste. Die Wurzel verzweigt sich in den Grund und Boden, damit der Baum dem Wachstum zugunsten aus ihm hervorgehen und ihn so verlassen kann. Der Baum der Philosophie entwächst dem Wurzelboden der Metaphysik. Der Grund und Boden ist zwar das Element, worin die Wurzel des Baumes west, aber das Wachstum des Baumes vermag den Wurzelboden niemals so in sich aufzunehmen, daß er als etwas Baumhaftes im Baum verschwindet. Vielmehr verlieren sich die Wurzeln bis zu den feinsten Fasern im Boden. Der Grund ist Grund für die Wurzel; in ihm vergißt sie sich zugunsten des Baumes. Die Wurzel gehört auch dann noch, wenn sie sich nach ihrer Weise dem Element des Bodens anheimgibt, dem Baum. Sie verschwendet ihr Element und sich selbst auf diesen. Sie kehrt sich als die Wurzel nicht an den Boden; wenigstens nicht in einer Weise, als sei es ihr Wesen, nur diesem Element entgegenzuwachsen und in ihm sich auszubreiten. Vermutlich ist also auch das Element nicht das Element, ohne daß die Wurzel es durchweht. Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst. Die Philosophie versammelt sich nicht auf ihren Grund. Sie verläßt ihn stets, und zwar durch die Metaphysik. Aber sie entgeht ihm gleichwohl nie.“²³

²² WiM-Einleitung S. 366.

²³ WiM-Einleitung S. 366-367.

2. Die Aristotelische Metaphysik in der Sicht Heideggers 1924

Unverkennbar trennt der späte Heidegger mit solchen Überlegungen zwei Denktraditionen: einerseits die auf das „Seiende“ bezogene Denkschule der Metaphysik und andererseits die auf das „Sein“ bezogene Gemeinde der in seinen Augen neuen oder seit den Tagen des frühgriechischen Denkens nun erst wieder erstandenen Seinsphilosophie.²⁴

Demgegenüber führt uns Heideggers aus dem Jahr 1924 überlieferte Vorlesung über ‚Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie‘ weit zurück in eine Phase, in der er offensichtlich noch eigene Positionen in Auseinandersetzung mit der gesamten griechischen Philosophie zu gewinnen trachtete.²⁵ Heidegger stellt in dieser Aristoteles-Vorlesung Untersuchungen an, die er in seiner 1949 veröffentlichten „Einleitung“ zu ‚Was ist Metaphysik?‘ wieder aufgreifen konnte, und die Aristoteles einen prominenten Platz als Metaphysiker der ersten Stunde zuweisen. In einem kurzen Exkurs zur antiken Metaphysik schreibt Heidegger 1949:

„Die aristotelische ‚Metaphysik sagt, was das Seiende als das Seiende ist. Sie enthält einen *lóγος* [*lógos*] (Aussage) über das *ὄν* [*ón*] (das Sei-

²⁴ Aus der historischen Distanz betrachtet erscheint dies als bewusstes Suchen nach einem philosophischen Archaismus, der bei Heidegger auffällig mit dem gleichzeitigen politischen Archaismus des Faschismus koinzidiert, dem er nicht von ungefähr aktiv zugeneigt war. Beide Archaismen speisen sich aus dem, was in Heideggers genannter Antrittsvorlesung so einzig herausragend als seinsannähernde, ja seinerschließende Psychogröße genannt wird: die „Angst“ (mentalitätsgeschichtlich oder psychohistorisch gesehen gewiss die Angst vor der als bedrohlich empfundenen Moderne). Schon in der Vorlesung über die ‚Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie‘ von 1924 befasst sich Heidegger mehrfach mit der „Furcht“. Aus der aristotelischen ‚Metaphysik‘ bezieht er die Einsicht, dass „die Diskussion der Alten im Grunde von der *Furcht* geführt war“, weshalb er sich mit der „Rolle der Furcht in der *arché*-Forschung“ befasst (GaPh §26b). Doch schon früher widmet er dem Thema *phóbos* ein ganzes Kapitel (GaPh §21). In einzelnen Abschnitten gelangt er darin von der „Charakterisierung der Furcht“ zum „Bedrohlichen“ und zu den „Menschen selbst, sofern sie fürchterlich sind“ bis hin zur „Eigentlichkeit des Fürchterlichen“ und zur „Befindlichkeit im Sichfürchten“. Freilich ist Heideggers später deutlicher ausgeprägter philosophischer Archaismus kein wissenschaftlich sicherer Rückgang auf die Griechen, sondern ein heutiges individuelles Konstrukt. Inzwischen ist deutlich geworden, dass Heidegger keine historisch-philologisch tragfähige Rekonstruktion der vormetaphysischen Philosophie vornahm, sondern ihr im eigenen Interesse nachphilosophierte. Das ist zweifellos legitim, solange der rein philosophische Ansatz deutlich bleibt. Die 1995 veröffentlichte Kritik von Beierwaltes allerdings geht von einer historisch-philologischen Erwartung aus und kommt daher zu einer ablehnenden Haltung, die vor allem an Heideggers etymologischer Wünschelrute Anstoß nimmt, mit der er, ohne Hemmung und ganz vom eigenen Denken geleitet, spekulative Bedeutungsprojektionen vom Deutschen ins Griechische vornimmt (Beierwaltes, 1995).

²⁵ Vielleicht ist es als Distanzierung von dieser frühen Phase seines Denkens zu verstehen, wenn Heidegger später behauptet hat, das Manuskript seiner Marburger Aristoteles-Vorlesung (die heute auf der Basis guter Nachschriften ediert ist) sei ihm abhanden gekommen; siehe Niehues-Pröbsting, 1987, S. 244.

ende). Der spätere Titel ‚Ontologie‘ kennzeichnet ihr Wesen, gesetzt freilich, daß wir ihn nach seinem eigentlichen Gehalt und nicht in der schulmäßigen Verengung auffassen. Die Metaphysik bewegt sich im Bereich des ὄν ἢ ὅν [ón he ón, das Seiende als das Seiende]. Ihr Vorstellen gilt dem Seienden als dem Seienden. In solcher Weise stellt die Metaphysik überall das Seiende als solches im Ganzen, die Seiendheit des Seienden vor (die οὐσία des ὄν [die usía des ón]). Aber die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seienden in zwiefacher Weise vor: einmal das Ganze des Seienden als solchem im Sinne seiner allgemeinsten Züge ὄν καθόλου, κοινόν [ón kathólu, koinón]); zugleich aber das Ganze des Seienden als solchen im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον [ón kathólu, akrótaton, theíon]). Die Unverborgenheit des Seienden als eines solchen hat sich in der Metaphysik des Aristoteles eigens in dieses Zwiefache herausgebildet (vgl. Met. Γ, E, K). Die Metaphysik ist in sich, und zwar weil sie das Seiende als das Seiende zur Vorstellung bringt, zwiefach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie.²⁶

In der Aristoteles-Vorlesung von 1924 wird uns Aristoteles sehr viel detaillierter als ein Denker vorgestellt, der sich in der Betrachtung oder Theoria des Seienden ergeht. Auch wenn das „Seiende“ in Heideggers Formulierungen zu dieser Zeit noch nicht ganz so streng vom „Sein“ geschieden ist wie später, scheint bereits eine systematische Unterscheidung angedacht zu sein. Nach Art des metaphysischen Philosophierens schreitet Heidegger die seiner Ansicht nach maßgeblichen aristotelischen Grundbegriffe der ‚Metaphysik‘ und ‚Physik‘ ab und bettet die Grundbegriffe der ‚Rhetorik‘ in den Mittelteil seiner Untersuchungen ein. Er beginnt einleitend beim Begriff οὐσία [usía], für den der spätere Heidegger das Interpretament „Seiendheit“ setzt. Von da geht er zur „Bestimmung des Daseins des Menschen“ über, das er unter anderem wesentlich mit den Begriffen „Sprechendsein (λόγον ἔχειν) [lógon échein]“ und „Miteinandersein (κοινωνία) [koinonía]“ verbindet. Doch auch andere Grundbegriffe der aristotelischen ‚Metaphysik‘ werden im ersten Teil erörtert.

Die usía jedoch ist der wichtigste und zentrale „Titel für den Gegenstand der eigentlichen Fundamentalforschung der aristotelischen und überhaupt der griechischen Philosophie.“²⁷ Heidegger will die bei den Griechen „geläufige Bedeutung“ dieses Wortes (nämlich „das Seiende vom Charakter des Vermögens, Besitzes, Anwesens usw.“)²⁸ für seine Überlegungen „zum Leitfaden nehmen“ und zwar – das betont er ausdrücklich – „Nur als Leitfaden“. Charakteristisch ist seiner Meinung nach, dass in diesem Wort „ein Seiendes im Wie

²⁶ WiM-Einleitung S. 378-379.

²⁷ GaPh §7c; S. 26.

²⁸ An anderer Stelle nennt er für usía als Interpretamente das „Verfügbare“, „Gegenwärtige“, das Vorhandene im Sinne des „Anwesens“, „Besitzstandes“ (GaPh §7c; S. 33).

seines Seins“ ausgedrückt wird. Heidegger gibt ein Beispiel: „Mit Hausstand meine ich ein Seiendes, das in einer ausdrücklichen Weise da ist: dasjenige Seiende, das zunächst und zumeist im Leben da ist, innerhalb dessen das Leben sich faktisch zumeist bewegt, aus dem gleichsam das Leben sein Dasein fristet.“ Hier zeigt sich, dass es bei den Auslegungen des Seienden vor allem um das „Wie des Seins dieses Seienden“ zu gehen hat.²⁹

Warum spricht Heidegger so ausführlich über die usía? Weil er damit den Gegenstand aller Metaphysik in den Blick nimmt, der in der griechischen Polis zur Verhandlung steht. Das ist eben das Charakteristische der Metaphysik: dass ihre Gegenstände in ihrer Bedeutung erst geklärt werden müssen, auch wenn ihr realer Bezugspunkt schon vor Augen liegt. Diese offensichtliche Gegebenheit belegt Heidegger mit einem Zitat aus der aristotelischen ‚Metaphysik‘ (7,3): „man stimmt überein, daß Seiendes im eigentlichen Sinn etwas von dem ist, das in der αἴσθησις [aísthēsis, in der sinnlichen Wahrnehmung] vernommen wird.“³⁰ Näherhin ist die usía jedoch auch als „Dasein“ zu charakterisieren, dem die apusía als „Abwesenheit“ entgegensteht.³¹ Das Seiende ist eben das, was ein „Da“ hat und den Sinnen vorliegt.

Die Metaphysik (als philosophisches Nachdenken und Klären) ergeht sich dann als Auslegerin darin, dieses sinnlich Vorliegende zu definieren. Heideggers Überlegungen zielen im weiteren Verlauf wesentlich auf die Erörterung genau dieses „metaphysischen“ Diskussions- und Definitionszusammenhangs. Insofern sagt er ohne Umschweife: „Wir behandeln die οὐσία [usía] in der Abzweckung zu sehen, was im λόγος [lógos], im ὁρισμός [horismós] eigentlich angesprochen, worüber beim Definieren ursprünglich eigentlich gesprochen wird.“³² Damit ist die Richtung der weiteren Untersuchungen deutlich angegeben: Ausgangspunkt ist das in bestimmter Weise vorfindliche Seiende (Usía) als Gegenstand, auf den sich das metaphysische „Definieren“ bezieht. Die dieses Definieren aufrufenden Begriffe Logos und Horismos führen bereits im ersten Teil der Vorlesung sehr nah an die Rhetorik heran.

3. Logos

Bevor die Rhetorik genauer untersucht wird, verweilt Heidegger in der Aristoteles-Vorlesung von 1924 aber noch länger beim wichtigsten Mittel der Rhetorik, dem Logos (verstanden als rhetorischer Terminus Technicus im Sinne von ‚Rede‘, ‚mündlich vorgetragenem Redetext‘ oder ‚Sprache im allgemeinsten Verständnis‘). Freilich würde Heidegger angesichts des Logos bei den Grie-

²⁹ GaPh §7c; S. 26-27.

³⁰ GaPh §7c; S. 29.

³¹ GaPh §7c; S. 33. Hier deutet sich im Ansatz bereits Heideggers spätere, philosophisch forcierte „Nichts“-Spekulation an.

³² GaPh §7c; S. 27.

chen weniger von einem bloßen ‚Mittel der Rhetorik‘, als vielmehr von jenem Phänomen sprechen, in dem das Seiende und das Dasein sich zeigen und auslegen. Der Logos ist zentraler Bestandteil der aristotelischen Definition des Menschen als „ein Leben, und zwar *πρακτική* [*praktike*, tätig], eines solchen Seienden, das die Sprache hat“ (Arist. Nik. Eth. A 6, 1098 a 3 sq.).³³ Diese anthropologische Bestimmung hängt mit der Sozialität des Menschen zusammen, die sich für die Griechen in der stadtgemeindlichen Polis manifestiert: „Die Bestimmung des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον [*zōon lōgon échon*, Lebewesen, das Sprache hat] kommt hier in einer ganz bestimmten Abzweckung vor, im Zusammenhang des Nachweises, daß die πόλις [*pólis*] eine Seinsmöglichkeit des menschlichen Lebens ist“, ja, „im Sein-in-der-πόλις sieht Aristoteles das eigentliche Leben der Menschen.“³⁴ In dieser geselligen Lebensweise tut sich für den Menschen eine „Grundmöglichkeit“ des Lebens als „Miteinandersein“ auf. Hier begegnen den griechischen Menschen „die Weisen“, in „denen Lebende miteinander sind“, insbesondere „in der Weise des Hebenden und Verstimmenden“ (also des „Zu- und Abträglichen“, des Hebenden und Drückenden). Für diese Sicht kann sich Heidegger bereits auf die aristotelische Rhetorikschrift berufen, die in 1,11 vom „Wohlbefinden“ spricht (als einem „mit einem Schlag Gehobensein“, das „eine spezifische Leichtigkeit des Seins-in-der-Welt, die in der Freude liegt“ darstellt) und von seinem „Gegenteil“, dem Kummer und Schmerz. All dies zeigt sich im Logos und damit „zeigt sich eine Bestimmtheit des Seins-in-der-Welt, eine bestimmte Weise, wie die Welt dem Leben begegnet.“³⁵ Mit dem Logos als Sprache und Sprechen ist zugleich eine „Abhebung“ des Menschen vom bloß Lautlichen des Tieres gegeben, denn in ihm manifestiert sich der besondere „Begegnischarakter der Welt für das Leben“ des Menschen. Insofern ist der Logos die maßgebliche „Charakteristik des Seins-in-der-Welt, in der die Welt für den Menschen da ist“. Im Logos liegt „die Erschlossenheit, bis zu der der Mensch gekommen ist“, insofern nur der Mensch „in der Vernommenheit lebt von gut und böse.“³⁶

Der Logos „hat das Amt, die Welt ‚offenbar zu machen‘“ und „im Sprechen über etwas vergegenwärtige ich es, bringe ich es ins Da, es *als* das und das im Charakter als *Als*“. Hier nun wird schon im Kern die Arbeit des Metaphysikers deutlich, der auch in die Rolle des Rhetors tritt: „Dieses Sprechen über ... ist Überlegen.“ Zunächst einmal heißt das: „Bei sich selbst geht man zu Rate über etwas.“³⁷ Doch „das ist nur eine ganz bestimmte Möglichkeit einer viel ursprünglicheren, des Beratens *mit anderen*. Dieses So-zur-Sprache-Bringen als

³³ GaPh S. 43.

³⁴ GaPh §9a; S. 45-46.

³⁵ GaPh §9a; S. 47-48.

³⁶ GaPh §9b; S. 52-53 und 55-57.

³⁷ Hier kommt die grundlegende Seinsweise des *διανοεῖσθαι* [*dianoeisthai*] ins Spiel, also das „durchdenken, durchvermeinen, durchüberlegen“ (GaPh §13; S. 106).

Aussprechen ist *mit einem anderen* über etwas sprechen, es *durchsprechen*. Sprechen ist aufzeigendes Sich-aussprechen *zu ...*“ Warum ist dies „Sprechen“ immer „Mit-andere-Sprechen“? Weil der Logos von den Griechen noch „ursprünglich gesehen“ wurde. „Heute haben wir eine primitive oder gar keine Vorstellung von Sprache.“³⁸ Der konkrete Beleg für die Ursprünglichkeit des Sehens ist die ganze ‚Rhetorik‘. Das Sprechen ist überlegendes Sprechen über das Beiträglich, Miteinandersprechen, der λόγος [*lógos*] ist die Weise des Seins des Menschen in seiner Welt, so, daß dieses Sein in sich selbst ist Mit-einem-andere-Sein.“³⁹

Heidegger geht im Fortgang seiner Untersuchung deshalb so ausführlich auf die Rhetorik ein, weil er in ihr das kommunikative Verfahren metaphysischer Klärungsversuche sieht, also des Bemühens um philosophische Auslegung all dessen, was da ist (woraus sich für ihn gewiss auch Aristoteles' Interesse an dieser Disziplin erklärt): „Die Ausgelegtheit selbst, die im Dasein herrscht, das durch die προαίρεσις [*prohairesis*]⁴⁰ bestimmt ist, steht unter der Möglichkeit, ergriffen zu werden in dem Sinne, daß die Welt in ihrem Dasein eigentlich betrachtet wird und das In-der-Welt-sein auf das, was es ist, befragt werden kann. Es gibt bezüglich der Ausgelegtheit des Daseins selbst eine ἔξις [*héxis*, Beschaffenheit] des ἀληθεύειν [*aletheúein*, wahrhaft sein], eine Möglichkeit, wahrhaftig zu existieren, in welcher Wahrhaftigkeit beschlossen ist die Ausgelegtheit und Durchsichtigkeit des Daseins selbst. Die Ausgelegtheit des Daseins ist getragen vom λόγος [*lógos*]: Das Gerede, das ‚wie man so über die Dinge spricht‘ ist maßgebend für die Weltauffassung selbst.“⁴¹

Heidegger spricht hier den Zusammenhang von Kommunikation, Ausprägen von Begrifflichkeiten und Weltverständnis an. Diese metaphysische Tätigkeit ist auf qualitativ unterschiedlichen Ebenen anzusiedeln. Die Menschen

³⁸ Hier fügt sich zu dem generell auf das Archaische zielenden Grundzug des Heidegger'schen Denkens auch ein Spracharchaismus, der später in ablehnender Denunziation moderner sprachphilosophischer Strömungen sowie heutiger Sprachwissenschaft (mit ihrer damals neuartigen Fachterminologie) als die Gesellinnen der Metaphysik mündet. Heidegger findet dabei zu Formulierungen, die uns inzwischen eher kurios vorkommen: „Neuerdings zielt die wissenschaftliche und philosophische Erforschung der Sprachen immer entschiedener auf die Herstellung dessen ab, was man die ‚Metasprache‘ nennt. Die wissenschaftliche Philosophie, die auf eine Herstellung dieser Übersprache ausgeht, versteht sich folgerichtig als Metalingsistik. Das klingt wie Metaphysik, klingt nicht nur so, *ist* auch so; denn die Metalingsistik ist die Metaphysik der durchgängigen Technifizierung aller Sprachen zum allein funktionierenden interplanetarischen Informationsinstrument. Metasprache und Sputnik, Metalingsistik und Raketentechnik sind das Selbe“ (Heidegger, 1957/58, S. 150).

³⁹ GaPh §9b; S. 59-61.

⁴⁰ „Die ‚Vorwegnahme‘ eines τέλος [*télos*], eines ‚Endes‘ der πράξις [*práxis*, der Tätigkeit], ist die προαίρεσις [*prohairesis*]“ (GaPh §9b; S. 60). Die Prohairesis kann aber auch der überlegte und entschiedene „Zugriff“ sein (GaPh §13; S. 106).

⁴¹ GaPh §25; S. 283; schon hier deutet sich ein unausgesprochener Bezug der Heidegger'schen Zuweisung des Logos an gesellschaftliche Verständigung mit der Topik an, in der sich auch Strukturen „der gesellschaftlichen Einbildungskraft“ niederschlagen; vergl. dazu die nach wie vor grundlegende Arbeit von Bornscheuer 1976.

verständigen sich in der Polis über die Weltverhältnisse zunächst einmal im „Gerede“ des alltäglichen Miteinanderseins. Schon auf dieser Ebene der Alltagsmetaphysik wird Weltverständnis in der Arbeit an umgänglichen Begriffen erarbeitet. Philosophisch geläutert und damit begrifflich akzeptabel wird das im „Gerede“ begrifflich Gefasste jedoch erst, wenn es auf höherem Niveau durchdacht und sprachlich sachverhaltsgerecht ausgedrückt ist, mithin zur philosophisch verstandenen Daseins-Adäquanz findet. Dann liegt „ein ganz ausgezeichnetes λέγειν [légein, sprechen]“ vor.⁴² Für Heidegger findet dies auf der qualitativ höher anzusiedelnden Ebene des Philosophierens statt: „Aristoteles hat von diesem Tatbestand, daß der λόγος als ὀρισμός [der λόγος als *horismós*] nicht alltäglich ist, ein ausdrückliches Bewußtsein gehabt.“⁴³ Der Philosoph also ist es (ein alter platonischer Gedanke, der Heidegger gefällt), der im Gemeinwesen die „Struktur der δόξα [dóxa]“⁴⁴ maßgeblich festlegt und damit die Arbeit an der Metaphysik auf eine neue Stufe hebt. Platon und Aristoteles haben diese neue Qualitätsstufe erreicht: „Zur Zeit Platos und Aristoteles‘ war das Dasein so mit Geschwätz beladen, daß es der ganzen Anstrengung beider bedurfte, um überhaupt mit der Möglichkeit der Wissenschaft Ernst zu machen.“⁴⁵ Jeder auf dieser Ebene philosophisch erarbeitete und in sich vernünftig strukturierte Logos des Metaphysikers⁴⁶ spricht „das Seiende ‚an ihm selbst‘ an. Er stellt das Daseiende nicht in eine ihm fremde Hinsicht, sondern schöpft die Hinsichten, in denen es betrachtet werden soll, aus ihm selbst. Dieser λόγος [lógos] der das Seiende in seinem Sein von ihm selbst her anspricht, ist der ὀρισμός [horismós]. Er hat gemäß den Grundbestimmungen des Seins als Hergestelltsein und Aussehen diese Struktur: *Das Seiende wird an ihm selbst angesprochen auf das, von wo es herkommt, γένος [génos, Abstammung, Gattung], und innerhalb seiner Herkunft auf das, was es ist, εἶδος [eidos, Zustand, Sosein].*“⁴⁷

Wichtige metaphysische Grundbegriffe, die solcherart der Verhandlung und Klärung bei den Griechen unterworfen waren, diskutiert Heidegger im Fortgang der Vorlesung, führt sie auch an einer Stelle zusammen und definiert sie dabei abgrenzend: „Τέλειον [Téleion] hat wie der Terminus ὄν [ón] und entsprechend ἀγαθόν [agathón] eine Doppeldeutigkeit. Ἀγαθόν besagt genau wie οὐσία [usía]: 1. ein Gutes, ein Seiendes, das gut ist; 2. Gutsein, Gutheit. So besagt auch τέλειον: 1. Fertigseiendes, 2. was das Fertigsein ausmacht, das bestimmte Sein, in dem ein Fertiges sein muß, um fertig zu sein, die

⁴² GaPh §8, S. 36.

⁴³ GaPh §8; S. 36.

⁴⁴ GaPh §15d; S. 151; vergl. Knappe/Schirren, 2005, S. 323.

⁴⁵ GaPh §13; S. 109-110.

⁴⁶ Über die „Durchschnittlichkeit des Daseins“ bin ich durch das alltägliche „Gerede“ nur „in einer oberflächlichen Weise orientiert. Durch diese hindurchgehend arbeite ich mich [jedoch] im Lernen vor zu dem, was eigentlich bekannt sein kann“ und komme so zu einer philosophisch tragfähigen Auslegung des Daseins (GaPh §8; S. 36).

⁴⁷ GaPh §25; S. 283-284.

Seinsweise des Fertigseienden.“⁴⁸ Ein derartiges Nachdenken über Begriffe gehört zum Kerngeschäft des Metaphysikers, denn in ihm ist „die konkrete Ausgestaltung der Daseinsinterpretation“ zu sehen als *πράξις μετὰ λόγον* (*práxis metà lógu*, Handeln mit Rede). Heidegger ist dies wichtig, geht es ihm doch um dasjenige „Sprechen und Ansprechen der Welt, in dem der Begriff und die Begrifflichkeit zu Hause sind. Wir suchen nach der Basis, der Bodständigkeit der Begriffsbildung im Dasein selbst. Begriffsbildung ist keine zufällige Angelegenheit, sondern eine Grundmöglichkeit des Daseins selbst, sofern es sich für die Wissenschaft entschieden hat.“⁴⁹

4. Der Aristotelische Rhetorikbegriff in der Sicht Heideggers

Der Beitrag der Rhetorik zur metaphysischen Erkenntnis hat hier seinen Platz. Rhetorik ist in diesem Zusammenhang allerdings als besonderes, auch philosophisch nutzbares Verfahren zu verstehen, zu dem Platon und Aristoteles erst mit größerer Anstrengung gelangten. Beide mussten, wie gesagt, überhaupt erst „mit der Möglichkeit der Wissenschaft Ernst“ machen. „Das Entscheidende ist, daß sie nicht von irgendwoher, etwa aus Indien, also von außen her, eine neue Existenzmöglichkeit bezogen haben, sondern *aus dem griechischen Leben selbst: Sie machten Ernst mit den Möglichkeiten des Sprechens.* Das ist der *Ursprung der Logik*, der Lehre vom λόγος [lógos]. Die jetzige Interpretation ist ungeeignet, ein Verständnis der Logik zu gewinnen. Ebenso ist die Betrachtungsart der Rhetorik ein Hindernis für das Verständnis der aristotelischen *Rhetorik.*“ Man gewinnt einen adäquaten Zugang nur, wenn man sich durchringt, „nach der konkreten Funktion der aristotelischen Logik zu fragen“. In diesem Zusammenhang kann dann „durchsichtig“ werden, dass „die Rhetorik nichts anderes ist als die Disziplin, in der die Selbstausslegung des Daseins ausdrücklich vollzogen ist. *Die Rhetorik ist nichts anderes als die Auslegung des konkreten Daseins, die Hermeneutik des Daseins selbst.* Das ist der von Aristoteles beabsichtigte Sinn der Rhetorik.“ Wenn man die aristotelische ‚Rhetorik‘ als Philosoph interpretiert, „wird man das Augenmerk darauf zu richten haben, wie darin schon die Grundmöglichkeiten des Sprechens des Daseins expliziert werden. Erst wenn wir uns diesen Boden des griechischen Daseins vergegenwärtigen, verstehen wir, daß die Definition des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον [*zóon lógon échon*, Lebewesen, das Sprache hat] keine Erfindung, keine Zufälligkeit ist, sondern die Art wiedergibt, wie der Grieche sein Dasein primär sieht.“⁵⁰

⁴⁸ GaPh §11; S. 80.

⁴⁹ GaPh §13; S. 103-104.

⁵⁰ GaPh §13; S. 109-110.

Heidegger schlägt vor, um des besseren Verstehens dieser Definition willen „kurz die Hauptbestimmungen“ zu untersuchen, „die Aristoteles vom λόγος als Reden gibt.“⁵¹ Aristoteles konnte ganz konkret an die drei großen kommunikativen Settings der Polis bei seiner Taxonomie von Redefällen (*genera causarum*) anschließen: „Das Sprechen in der Weise des Sprechens-in-der-Rede: in der Volksversammlung, vor Gericht, bei feierlichen Gelegenheiten – diese Möglichkeiten des Sprechens sind bestimmte exponierte Fälle des gewöhnlichen Sprechens, wie es im Dasein selbst spricht.“⁵² Von hier aus hatte auch Aristoteles zu grundsätzlicheren Bestimmungen zu kommen, und zwar unter „Bezug“ auf die „Grundmöglichkeiten des Seins des Menschen“. Es ist ein interaktives, in wechselseitigen Bezügen der Menschen sich äußerndes, das im Sprechen und Hören, im Ansagen und sich Sagen-Lassen gründet: „Der Mensch ist ein Seiendes, das zu anderen etwas sagt und in eins damit *sich von anderen etwas sagen läßt* – diese ganz primäre Bedeutung von Sprechen im Sinne des *Sich-etwas-sagen-Lassens-von-anderen*. Sofern der Mensch der Sprechende ist, kann er zu sich selbst etwas sagen, er hat als Sprechender die Möglichkeit des *Sich-von-sich-selbst-etwas-sagen-Lassens*. Diese Möglichkeit offenbart sich darin, daß die Menschen miteinander sind in der Weise des Aufmunterns, Zuredens, Ermahnens.“ Der Mensch ist also nicht nur als Redender ein Lebewesen mit Sprache, sondern auch in anderer Hinsicht: „Er läßt sich etwas sagen, sofern er *hört*; er hört nicht in dem Sinne, etwas zu lernen, sondern eine Direktive für das konkrete praktische Besorgen zu haben.“⁵³

Dieser Begriff der „Direktive“ ist im philosophischen Erkenntnisprozess jedoch nicht als Überzeugen um jeden Preis im Sinne fragwürdiger sophistischer Praktiken zu verstehen. In Hinblick auf die philosophische Zielsetzung und vor dem Hintergrund eines solchen skrupellosen Überzeugungswillens gewisser sophistischer Rhetoren ist Heideggers von Aristoteles bezogene, für moderne Rhetoriker auf den ersten Blick vielleicht verwunderliche Relativierung, ja Ablehnung des peithistischen Ansatzes zu verstehen. Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang zunächst noch einmal an die schon zitierte Bemerkung Heideggers: „Es gibt bezüglich der Ausgelegtheit des Daseins selbst eine ἕξις [*héxis*, Beschaffenheit] des ἀληθεύειν [*aletheúein*, wahrhaft sein], eine Möglichkeit, wahrhaftig zu existieren, in welcher Wahrhaftigkeit beschlossen ist die Ausgelegtheit und Durchsichtigkeit des Daseins selbst.“⁵⁴ Für die mit Hilfe der Rhetorik erreichbare Erkenntnis – und das heißt auch: für metaphysische Erkenntnis – bedeutet dies, dass sie gegenüber jeder Form ursprünglicher Seinsgewissheit prinzipiell nur begrenzt, auch nur vorläufig sein kann. Die Rhetorik als gesellschaftliches Miteinandersprechen über Definitionen beruht

⁵¹ GaPh §13; S. 109-110.

⁵² GaPh §13; S. 109-110.

⁵³ GaPh §13; S. 111.

⁵⁴ GaPh §25; S. 283.

auf sozialer Verhandlung und erschöpft sich in Möglichkeitserkenntnis: „Die Rhetorik hat als solche nicht die Aufgabe des πείσαι [*peisai*, überzeugen], sie hat nicht eine bestimmte Überzeugung über eine Sache auszubilden, bei den anderen ins Werk zu setzen, sondern sie stellt nur eine Möglichkeit des Redens dar für den Sprechenden, sofern er entschlossen ist zu sprechen [d.h. die Prohairesis hat] in der Absicht des πείσαι.“ Offenbar gesteht Heidegger dem Rhetor aber trotz des bloßen Möglichkeitsstatus seines Einsehens und seines kommunikativen Angebots an die Mitwelt eine innere Gewissheit, ein Zertum, bezüglich seiner vorgängigen und dann mitgeteilten Einsicht zu. Nur so läßt sich verstehen, dass Heidegger im folgenden Satz mit Aristoteles schreibt, der Rhetor sei vorrangig ein Befähigter zu erwägen (nicht etwa bloß skrupellos zu überzeugen) und dabei in allem das Glaubenerweckende zu sehen. Die Rhetorik kultiviere also „das Sehenkönnen dessen, was für eine Sache spricht“ als „Möglichkeit“ für denjenigen, „der einen überzeugen will“, wohingegen zum sophistischen Vorgehen gehöre, „andere u n b e d i n g t zu überzeugen“. Für Heidegger ist diese „Bestimmung“ des Rhetors gegenüber „der alten Definition: πειθοῦς δημιουργός [*peithús demiurgós*, Überzeugungsmächtiger], viel vorsichtiger, es ist nicht eingeschlossen das Erreichen des τέλος [*télos*, des vorgesehenen Ziels] des Sprechens. „Auch die Heilkunde als solche macht ja nicht gesund“, sondern sie stellt nur eine gewisse Möglichkeit her für denjenigen, der sich entscheidet zu heilen. Die Möglichkeit führt bis zu einer gewissen Grenze. Sie setzt in den Stand, die Heilung „so weit vorzutreiben, als es gemäß den Möglichkeiten der Heilkunde geht. Man kann nämlich auch solche, die hoffnungslos krank sind, gemäß den Vorschriften der Heilkunde behandeln.“ Und mit dieser Begrenztheit kann auch die Rhetorik als Organon der Metaphysik nur „eine Orientierung“ über etwas geben und zwar über das jeweils „gerade Gegebene“ (περὶ ἕκαστον, *perì hékaston*). Immerhin aber bringt die Rhetorik ihr Hauptorgan, den Logos „als Grundphänomen des Daseins“, im kommunikativen Miteinander derart vor, dass durch den Logos „selbst hindurch eine noch ursprünglichere Art des Lebens des Menschen sichtbar wird. Die Betrachtung des λόγος hat fernerhin ergeben, daß für den Griechen diese Grundbestimmung des Daseins ein ἐνδοξον [*éndoxon*, eine Meinung] ist.“⁵⁵

5. Rhetorik als Arbeit an der Metaphysik

Heidegger versenkt sich in seinen Ausführungen immer tiefer auch in die technischen Seiten der Rhetorik, um die Verfahren des Beweisens und der

⁵⁵ GaPh §14; S. 115-117.

Urteilsbildung genauer zu durchdringen. Damit liefert er ebenfalls einen wichtigen Beitrag zum fundamentalrhetorischen und kommunikationswissenschaftlichen Theoriezusammenhang der Rhetorik im außerphilosophischen Sinn. Dazu ist an anderer Stelle bereits mehr gesagt.⁵⁶ Wie aber soll sich die moderne Rhetorik zu Heideggers Sicht stellen, dass die Rhetorik mit ihren Kommunikationsverfahren offenbar nicht über einen methodischen Beitrag zur Arbeit an der Metaphysik hinauskommen kann? Da sich die moderne Rhetorikdisziplin als eine Wissenschaft unter den Geistes- und Verhaltenswissenschaften sieht, gehört sie zu denen, die selbstverständlich fachlich ebenfalls „vom Nichts nichts wissen“ wollen⁵⁷, genauer gesagt: fachlich mit dem Nichts auch nichts anfangen können. So gesehen wird die moderne Rhetorikdisziplin wohl unvermeidlich an der antimetaphysischen Seinsphilosophie des späten Heidegger vorbeigehen müssen, weil sie vom fachlichen Skopus her wenig zu Heideggers Fragen der Seinserkenntnis und ursprünglichen Seinserfahrung beitragen kann. Dass die Rhetorik aber gute Dienste bei der unerschöpflichen, ja, solange diese Welt in ihrem Dasein und Sosein existiert, permanenten Arbeit an der Metaphysik leisten kann (sei es auf der Ebene des *sensus communis* oder auf der Ebene philosophisch strengerer Meinungsbildung), nimmt sie von Heidegger gern als Standortbestimmung an. Damit einher geht in Hinblick auf den Wirklichkeitsbezug der Rhetorik ein Bekenntnis zur fröhlichen Begrenzung auf das Befassen mit dem Seienden sowie in erkenntnistheoretischer Hinsicht ein Stehen zum Uneigentlichen, wenn es denn angesichts des von Heidegger „präluierend gebrauchten Titels ‚Eigentlichkeit‘ und ‚Uneigentlichkeit‘“⁵⁸ gefordert wäre. Die Hermeneutik des Seienden und das mit ihr verbundene metaphysische Nachdenken zielt immer auf Bedeutungsgebung und Sinnstiftung, was in Heideggers Existenzialphilosophie obsolet wird. Weil wir Menschen uns aber im Seienden zurechtfinden müssen, ist die Metaphysik unvermeidlich, und sei es auch nur als ironisch gebrochene.⁵⁹ Auch wird nicht jeder Martin Heideggers aus antimetaphysischer Haltung erwachsenes, im Humanismusbrief verteidigtes „Denken gegen ‚die Werte‘“⁶⁰ der europäischen Tradition teilen. Angesichts all dessen kann die Rhetorik vielleicht doch ohne allzu große Selbstzweifel mit der unvermeidlichen Metaphysik Hand in Hand gehen.

Wir wissen nicht, ob Heideggers „Sein“ gut oder böse ist, wie es das metaphysische Denken uns zu fragen nahelegt. Vermutlich ist das „Sein“ einfach das, was es ist. Die Menschen jeden Alters können aber vielleicht aus eigenen Erfahrungen verstehen, dass die Arbeit an der zivilisationsverbundenen Meta-

⁵⁶ Knappe, 2000, S. 64-75; Knappe/Schirren, 2005; Gross/Kemmann, 2005.

⁵⁷ WiM S. 106.

⁵⁸ HB S. 332.

⁵⁹ Vergl. zu Heideggers „angeblich nicht-theoretischem Jargon“ und der auch bei ihm aufbrechenden Ironie-Frage im modernen Philosophieren Richard Rortys Kapitel „Selbsterschaffung und Affiliation: Proust, Nietzsche, Heidegger“ (Rorty, 1989, S. 162-201).

⁶⁰ HB S. 349.

physik nötig sein könnte, um den Lockungen oder Gefahren des puren „Seins“ humane Konstrukte der kulturellen Bändigung entgegen zu stellen. Dies sei auch oder gerade gesagt, weil Heidegger im „Humanismus“-Brief von 1946 meint, den auf dem *homo mensura*-Satz beruhenden Humanismus als einen der verderblichsten Auswüchse der europäischen metaphysischen Tradition denunzieren zu müssen.⁶¹ In diesem Brief bestätigt Heidegger unumwunden, dass „das Denken in ‚*Sein und Zeit*‘ gegen den Humanismus“ gerichtet sei.⁶² Diese Ablehnung des Humanismus geht beim späten Heidegger mit der Ablehnung der Metaphysik zusammen, denn: „Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik, oder er macht sich selbst zum Gegenstand einer solchen.“⁶³ Dieses ist für ihn nicht zuletzt auch deshalb gering zu schätzen, weil sich der Humanismus letztlich „eine Geltung“ nur „als Instrument der Ausbildung und darum als Schulbetrieb und später als Kulturbetrieb“ „verschafft.“⁶⁴ „Auf Grund seiner Herkunft aus der Metaphysik“ sei klar, dass der Humanismus die „Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen“ „weder kennt noch versteht“, ja sogar die Frage danach „verhindert.“⁶⁵ Dem Humanismus gilt der Mensch – und hier kann Heidegger distanznehmend an die Aristoteles-Vorlesung von 1924 anschließen – „als das *animal rationale*. Diese Bestimmung ist nicht nur die lateinische Übersetzung des griechischen ζῷον λόγον ἔχον [*zoon logon echon*, Lebewesen, das Sprache hat], sondern eine metaphysische Auslegung. Diese Wesensbestimmung des Menschen ist nicht falsch. Aber sie ist durch die Metaphysik bedingt.“ Die Metaphysik aber ist seit dem Erscheinen von ‚*Sein und Zeit*‘ im Jahre 1927 überwunden: „Deren Wesensherkunft und nicht nur deren Grenze“ ist „in ‚*Sein und Zeit*‘ fragwürdig geworden.“⁶⁶ Die Frage, „in welcher Weise das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört“, hat „die Metaphysik nicht nur bisher nicht gestellt. Diese Frage ist der Metaphysik als Metaphysik unzugänglich. Noch wartet das Sein, daß Es selbst dem Menschen denkwürdig werde.“⁶⁷ Die Metaphysik erkennt nicht, dass „der Mensch“ vom „Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘“ ist. Wie es sich da mit dem Seienden verhält, „ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereingekommen, an- und abwesen, ent-

⁶¹ Unverkennbar hat der Humanismus-Brief auch eine politisch-ideologiekritische Stoßrichtung, indem immer wieder Marxismus, Nationalismus und Christentum als praktische Exponenten der humanistischen Tradition genannt werden. Ausdrücklich distanziert sich der zeitweilig Faschismus-affine Heidegger in diesem Brief von 1946 salvatorisch von dem möglichen Missverständnis, seine Ablehnung des Humanismus sei eine „Verteidigung des In-humanen und eine Verherrlichung der barbarischen Brutalität“ (HB S. 346).

⁶² HB S. 330.

⁶³ HB S. 321.

⁶⁴ HB S. 317.

⁶⁵ HB S. 321.

⁶⁶ HB S. 322.

⁶⁷ HB S. 322.

scheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins.“ Jeder metaphysische Gedanke an das Selbstsein oder gar an die Autonomie des Subjekts oder an einen für die Rhetorik so wichtigen Voluntarismus wäre nach Heidegger verfehlt. Wäre es demnach so, dass das Sein es ist, das uns Menschen das Sollen diktiert und uns nuremehr Spielbälle einer fatalen Seins-Determination sein lässt? Heidegger jedenfalls sagt deutlich, der Mensch habe lediglich „die Wahrheit des Seins zu hüten“⁶⁸, und noch deutlicher: „Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.“⁶⁹ Der Gegensatz liegt hier insbesondere im fundamentalen Statusgegensatz von Herr und Hirt. Dem Menschen kommt nur das Hirtsein zu.

Für Heidegger hat sich geklärt: „Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz, die von der metaphysisch gedachten existentia verschieden bleibt.“ Und: „der Mensch west so, daß er das ‚Da‘, das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses ‚Sein‘ des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins.“⁷⁰ Heidegger warnt vor ihrerseits wiederum metaphysisch geladenen Fehlinterpretationen: „Die letzte Verirrung wäre es jedoch, wollte man den Satz über das eksistente Wesen des Menschen so erklären, als sei er die säkularisierte Übertragung eines von der christlichen Theologie über Gott ausgesagten Gedankens (Deus est ipsum esse) auf den Menschen.“⁷¹

Bibliographie

- Beierwaltes, W. (1995), *Heideggers Rückgang zu den Griechen*, München.
- Bornscheuer, L. (1976), *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt/M.
- Gross, D.M./Kemmann, A. (Hg. 2005), *Heidegger and Rhetoric*, Albany.
- Heidegger, M. (1924), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Marburger Vorlesung Sommersemester 1924), hg. v. M. Michalski. Frankfurt/M., 2002 (= Martin Heidegger Gesamtausgabe 18). Zitiert als GaPh.
- , (1929), „Was ist Metaphysik?“, in: Heidegger, M., *Wegmarken*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M., 1976, 103-122 (= Martin Heidegger Gesamtausgabe 9). Zitiert als WiM.
- , (1943), „Nachwort zu: ‚Was ist Metaphysik?‘“, in: Heidegger, M., *Wegmarken*, hg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/M., 1976, 304-312 (= Martin Heidegger Gesamtausgabe 9). Zitiert als WiM-Nachwort.
- , (1946), „Brief über den ‚Humanismus‘“ (Brief an Jean Beaufret, Paris, Herbst 1946), in: Heidegger, M., *Wegmarken*, hg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/M. 1976, 313-364 (= Martin Heidegger Gesamtausgabe 9). Zitiert als HB.

⁶⁸ HB S. 330.

⁶⁹ HB S. 342.

⁷⁰ HB S. 325.

⁷¹ HB S. 327.

- , (1949), „Einleitung zu ‚Was ist Metaphysik?‘“, in: Heidegger, M., *Wegmarken*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M., 1976, 365-383 (= Martin Heidegger Gesamtausgabe 9). Zitiert als WiM-Einleitung.
- , (1957/58), „Das Wesen der Sprache“, in: Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M., 1985, 147-204 (= Martin Heidegger Gesamtausgabe 12).
- , (1969), *Was ist Metaphysik?* Frankfurt/M.
- Knappe, J. (2000), *Was ist Rhetorik?* Stuttgart.
- , /Schirren, Th. (2005), „Martin Heidegger liest die *Rhetorik* des Aristoteles“, in: Knappe, J./Schirren, Th. (Hg.), *Aristotelische Rhetoriktradition*, Stuttgart, 310-327 (= Philosophie der Antike 18).
- Niehues-Pröbsting, H. (1987), *Überredung zur Einsicht*, Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik, Frankfurt/M.
- Rorty, R. (1989), *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. (amerik.: Contingency, irony, and solidarity, 1989)