



JAN KILGER

ZUM UNSAGBAREN

HEIDEGGER UND WITTGENSTEIN IM DIALOG

JAN KILGER

ZUM UNSAGBAREN

HEIDEGGER UND WITTGENSTEIN IM DIALOG

ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON
SAGBAREM UND UNSAGBAREM
IM TRACTATUS UND IN SEIN UND ZEIT

ABSTRACT

Was meinen wir, wenn wir vom Unsagbaren reden?

Die Arbeit setzt sich mit dem Phänomen des Unsagbaren auseinander als etwas, zu dem notwendigerweise keine methodische Distanz möglich ist: es zu bestimmen zeigt implizit, dass es doch sagbar ist; es zu leugnen tut dasselbe und mystifiziert dazu noch. Mitten in dieser Dynamik findet die Arbeit die Funktion der Implikation und nähert sich dem Unsagbaren als dem wesentlich Ungesagten auf einer rein phänomenalen, nicht-deduktiven Ebene.

Die Problemstellung ernst zu nehmen, bedeutet einen anderen Weg zu gehen als immer weitere Selbstreflexionen, in denen sich die Problematik immer wiederholt oder aber zwischen den Fingern zerrinnt. Die Arbeit nimmt deshalb die Form eines methodischen Dialogs an, in dem mehrere Stimmen sich mit dem Phänomen des Unsagbaren und miteinander auseinandersetzen. Bei diesen Stimmen handelt es sich um den Wittgenstein des *Tractatus* und den Heidegger von *Sein und Zeit*.

Bereits die Möglichkeit, die beiden in eine fruchtbare Auseinandersetzung zu bringen, bietet wertvolle Einsichten zum Thema. Dort, wo die Stimme des einen Worte für etwas findet, bei dem sich die andere Stimme zurückhält, werden die Vorbehalte des einen für den anderen formulierbar. Dadurch legitimiert, dass diese Vorbehalte den Dialog nicht abbrechen, sondern gerade an Fahrt gewinnen lassen, gewinnt die Arbeit selbst ihre Begriffe und Unterscheidungen, um sich dem Phänomen des Unsagbaren nähern. Diese Werkzeuge gewinnt die Arbeit aus den Kerntexten selbst, insofern diese sich mit demselben Phänomen zu beschäftigen scheinen, auch wenn sie es – in einer doppelten Differenz – auf anderen Wegen sowie an anderen Stellen suchen.

Dabei stehen vor allem der *Sagen und Zeigen* bei Wittgenstein und *Vorhandenheit und Zuhandenheit* bei Heidegger im Mittelpunkt, wobei das Hauptinteresse darauf gerichtet bleibt, wie diese Unterscheidungen die Methode des jeweiligen Autors selbst prägen. Daraus entwickelt die Arbeit ihre Perspektiven auf die beiden Texte: sie findet eine spezifische ›positive‹ Bestimmung von Unsinn im *Tractatus* und eine ›verbale‹ Wurzel des Sinns von Sein als substantiviertem Infinitiv in *Sein und Zeit*.

Diese Ergebnisse erlauben es der Arbeit schließlich, auf das Unsagbare als das Ungesagte zurückzublicken und die Funktion von Implikation und der Bedeutungsverschiebung der Explikation gezeigt zu haben, anstatt sie noch bezeichnen zu müssen. Die Perspektive bleibt dabei entschlossen anti-quietistisch: sie entfaltet einen Blick auf das Unsagbare, der das Phänomen als etwas Fragiles, immer von der Verfügung Bedrohtes hinter sich lässt zugunsten einer Grammatik des Umgangs mit einem flüchtigen, aber irreduziblen Phänomen.

INHALTSVERZEICHNIS

1. Dialog als Methode	1
1.1 Dialog statt Vergleich. Zur Methode der Untersuchung	3
1.2 Verfangenheit als Prinzip. Die Untersuchung und ihre Quellen	5
1.3 Sagbares, Unsagbares und Ungesagtes: ein Überblick	6
2. Das Sagbare	8
2.1 Aussage, Als-Struktur und Intentionalität	10
2.1.1 Heidegger und die Logik. Zur Aussage	11
2.1.2 Heideggers Kritik der Wahrheit als Übereinstimmung	14
2.1.3 Aspekte der Als-Struktur der Aussage	18
2.2 Der Satz als Bild. Übereinstimmung und Entsprechung	24
2.2.1 Struktur und Begründung. Die Geschlossenheit des Tractatus	25
2.2.2 Sinn und Bedeutung als die Doppelstruktur von Sinn	30
2.2.3 Klarheit und Verwirrung. Die Frage im Tractatus	34
2.3 Aussage und Auslegung in Sein und Zeit	38
2.3.1 Der hermeneutische Logos und die Abkünftigkeit der Aussage	39
2.3.2 Wiederholende Entsprechung und hermeneutischer Zirkel	42
2.3.3 Das Sagbare und das Seiende	46
2.4 Schlussbetrachtung. Sagbarkeit und Sprachskepsis	50
3. Das Unsagbare	56
3.1 Der Verdacht einer Vorhandenheits-Ontologie im Tractatus	57
3.1.1 Der Tractatus und der logische Positivismus	58
3.1.2 Elementarsätze und einfache Gegenstände	59
3.1.3 Der Tractatus und das Seinsdenken	63
3.2 Die Unsagbarkeit von Sein	65
3.2.1 Die Grammatik von Sein	66
3.2.2 Sein und Entzug	72

3.2.3 Zur Frag-würdigkeit von Sein: Angst und Ganzsein	74
3.3 Formen des Zeigens: das Unsagbare im Tractatus	79
3.3.1 Die Trennung von Sagen und Zeigen	80
3.3.2 Die Logik des begrenzten Ganzen	82
3.3.3 Das Sich-zeigen des Mystischen als Faktizität	87
3.4 Schlussbetrachtung. Unsagbarkeit und Verunsicherung	89
4. Das Ungesagte	94
<hr/>	
4.1 Die Sprache als das Ungesagte von Sein und Zeit	95
4.1.1 Der Ort der Sprache in Sein und Zeit	96
4.1.2 Abkünftigkeit und Ankunft: Gerede und Hören	100
4.1.3 Die Sprache von Sein und Zeit	104
4.2 Der Unsinn des Tractatus	109
4.2.1 Sinn und Unsinn	110
4.2.2 Die Bedeutung des Unsinnns	113
4.2.3 Unsinn als Freigabe	119
4.3 Unverborgenheit und Unsagbarkeit	123
4.3.1 Unverborgenheit und Wahrheitsgeschehen	124
4.3.2 Freigabe und Unverborgenheit: der Aufbruch der Sprache	131
4.3.3 Entzug und Unverborgenheit: die Gegebenheit als Gabe	134
4.4 Schlussbetrachtung. Die Unterstellung des Ungesagten	139
5. Letzte Worte	144
<hr/>	
5.1 Rückblick auf einen Dialog: zur Stimme Wittgensteins	145
5.2 Rückblick auf einen Dialog: zur Stimme Heideggers	147
5.3 Fazit: Sagbares und Unsagbarkeit	149
6. Literaturverzeichnis	152
<hr/>	
6.1 Siglenverzeichnis	152
6.2 Primärliteratur	152
6.3 Sekundärliteratur	154

EINLEITUNG

ZUM DIALOG

1. Einleitung

Diese Untersuchung handelt *nicht* vom Unsagbaren. Sie versucht *nicht*, das Unsagbare zu sagen. Es geht ihr *nicht* darum, das Unsagbare hinter dem Sagbaren aufzudecken. Sie wird *nicht* mit Überraschungen aufwarten und aufzeigen, dass es mehr gibt, als sich sagen lässt.

Dies ist eine Untersuchung zum Unsagbaren der Sprache. Es werden verschiedene Ansätze und Anläufe entwickelt, deren Ziel es ist, überhaupt erst zu zeigen, wie Unsagbares in den Blick kommt. Es gilt nicht, *vom* Unsagbaren auszugehen und es so zu etwas Selbstverständlichem zu erklären. Es gilt, *zum* Unsagbaren vorzustoßen in seiner Selbstverständlichkeit.

Das Unsagbare der Sprache, um das es der Untersuchung geht, ist das, worüber sie immer schon hinweggeht. Mit dem Unsagbaren steht im Mittelpunkt, was die Sprache trägt, ohne es zum Gegenstand einer Aussage machen zu können. Und zugleich ist das Unsagbare das, was seinerseits die Sprache trägt und noch die Aussage bestimmt, der es sich entzieht.

Bereits der Gedanke an die Möglichkeit eines solchen Sich-entziehens stellt die Untersuchung selbst in Frage. Das unsagbare ist auch das, was für die Untersuchung unsagbar ist. Deshalb trifft sie die Möglichkeit eines Sich-entziehens an der Wurzel. Dieser Gedanke hat die Form einer grundlegenden *Verunsicherung*. Die Untersuchung sieht sich vor die Aufgabe gestellt, die Sprache zu vermessen und sie erkennt, dass damit auch ihr eigener Ort, ihre eigene Stellung in Frage steht. Die Vermessung der Sprache ist damit getragen von der Tendenz der Vermessenheit dieser Aufgabe. Ist diese Vermessenheit schon die grundlegende Garantie, das Gemeinte aus dem Blick zu verlieren, es zu verstellen? Sie ist zumindest die grundlegende Bedingung, die Aufgabe anzugehen, verstellend oder nicht.

Eine Erwartung lässt sich hier jedoch bereits vorgreifend formulieren: dieselbe

Verunsicherung, die dieses Fragen so grundsätzlich zögern lässt, ist eben nicht grundlos, sondern grundlegend. Der Anspruch der Sache auf Angemessenheit lässt sich als eine gewisse Evidenz erfahren, noch bevor dieses Fragen sich einer Antwort stellt: dass die Verunsicherung überhaupt aufkommen kann, bietet den positiven Boden des Fragens – vor und unabhängig von dessen Scheitern und Gelingen.

1.1 Dialog statt Vergleich: zur Methode der Untersuchung

Die Untersuchung zum Unsagbaren der Sprache versteht sich als Versuch eines Vorstoßes und eines Anlaufs. Ihre Fragestellung ist die einer Zugangsproblematik. Das *Momentum* für einen solchen Zugang verspricht sich die Untersuchung von einer Auseinandersetzung mit Wittgenstein und Heidegger, genauer: mit dem früher Wittgenstein des *Tractatus* und dem frühen Heidegger von *Sein und Zeit*. Diese Auseinandersetzung nimmt eine besondere Form an: die eines *Dialogs*.¹ Sich nur auf einen Denkansatz zu stützen, würde bedeuten, das benötigte Momentum gar nicht erst aufkommen zu lassen. Ein solches Momentum fordert ein Wechselspiel, für das die verunsicherte Untersuchung keine Stimme sein kann, sondern nur das Forum bieten will. Erst aus dem Spannungsfeld der Auseinandersetzung zwischen Wittgenstein und Heidegger erhofft sich die Untersuchung dieses Momentum.

Dieser Dialog ist *kein Vergleich*. Es geht nicht darum, Denkansätze gegeneinander abzuwägen und gegeneinander auszuspielen. Genauso wenig versteigt sich die Untersuchung in die Annahme, die Funktion eines Moderators einnehmen zu müssen. Das Denken Heideggers und Wittgensteins wird nicht aufeinander ab- und zugerichtet. Dieser Dialog stützt sich des weiteren nicht auf eine tatsächlich stattgefundenene Auseinandersetzung des einen Denkens mit dem anderen. Die spärlichen Hinweise

1 Die »Form des Dialogs« meint natürlich die Struktur und Methode der Untersuchung und ihren Stil. Es handelt sich nicht um einen Dialog von der Art eines platonischen Dialogs.

auf gegenseitige Rezeption² sind für diese Untersuchung nicht von eigentlichem Interesse.

Die Untersuchung bietet das Forum, in dem sich ein Dialog selbständig entfalten kann, indem sie einzelne Argumentationen und Denkbewegungen einander *vorstellt*. Das bedeutet nicht, dass sie ständig aufeinander bezogen werden. Einzig und allein dadurch, dass die Stimmen dieser Argumentationen einander abwechseln, wird die eine der anderen vorgestellt und die andere der einen nachgestellt. Mehr ist nicht nötig, um den Dialog anzustoßen – der innere Zusammenhang dieses Wechselspiels ergibt sich aus dieser äußeren Zusammenstellung.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass hier einfach unzusammenhängende Betrachtungen aneinandergereiht werden und es dem Leser überlassen bleibt, daraus einen Zusammenhang herzustellen. Wenn die Betrachtungen eines Autors zunächst abrupt abbricht und von den Betrachtungen des anderen Autors unterbrochen werden, dann ist das lediglich der Anfang eines Dialogs, in dem miteinander unvertraute Stimmen aneinander vorbeireden, bevor sie eine gemeinsame Sprache finden; ein Dialog, in dem sie zunächst nur auf die nächste Gelegenheit warten, etwas zu verkünden und erst langsam beginnen, ihre »Redezeit« dafür zu nutzen, die Rede ihres Dialogpartners aufzunehmen und weiterzuführen. Und wie es bei einem solchen Dialog kaum anders sein kann, steht am Ende niemand mehr dort, wo er sich zu Anfang befand – und ohne Unterschiede zwischen den Stimmen einzuebnen, meldet sich eine eigene Stimme des Dialogs zu Wort.

Gewissermaßen versucht die Untersuchung tatsächlich, Heidegger mit Wittgenstein sowie Wittgenstein mit Heidegger zu lesen. Nur ist die Strategie dabei die einer *dialogischen Methode*, welche beide dazu herausfordert, nicht nur selbst den anderen lesen, sondern immer stärker durch die Augen des anderen auf eigenste Anliegen zu blicken.

2 Bei Wittgenstein findet sich nur eine Bemerkung zu Heidegger (siehe WWK, 68), die jedoch ihrem Datum nach (30.12.1929) darauf schließen lässt, dass er sich kurz nach Erscheinen mit *Sein und Zeit* vertraut gemacht hat. Heideggers einzige veröffentlichte Erwähnung Wittgensteins befindet sich den den Protokollen eines Heraklit-Seminars (HEIDEGGER/FINK (1966), 33). Auf Heideggers Auseinandersetzung mit dem Tractatus schließt Tietz aus einer handschriftlich kommentierten *Tractatus*-Ausgabe in Heideggers Privatbibliothek (siehe TIETZ (2003), 348).

1.2 Verfangenheit als Prinzip: die Untersuchung und ihre Quellen

Die Darstellung des Dialogs als der *dialogischen Methode* der Untersuchung hat noch einen weiteren Aspekt, den es gesondert hervorzuheben gilt. Zum einen tritt sie hinter den Dialog zurück; die Auseinandersetzung mit Heidegger und Wittgenstein ist so eine Auseinandersetzung zwischen beiden Autoren. Zum anderen, und in einem scheinbaren Widerspruch dazu, erhebt die Untersuchung selbst doch immer wieder die Stimme und zeichnet den Dialog durch ihre eigene Problemstellung. Noch mehr: es ist gerade die eigene Problemstellung, die die »Redebeiträge« fordert. Die Untersuchung gibt scheinbar den Gang des Dialogs vor.

Doch herrscht hier genau betrachtet kein Widerspruch. Die Untersuchung ist eine Auseinandersetzung *mit* Heidegger und Wittgenstein, in der gerade ihr Wille, die Fragen und Problemstellungen auf sich zu beziehen – sich ihnen auszusetzen – die Stimmen der Autoren hörbar werden lässt. Sie bevormundet nicht den Dialog, sondern leiht ihm gerade dann ihre Stimme wo sie scheinbar »nur« für sich spricht.

Die Untersuchung nimmt erst so die Fragestellung ernst und auch die Autoren selbst. Denn würde sie fragen, was etwa »für Heidegger« unsagbar sei, dann würde sie nicht nur auf Heidegger herabblicken, sondern sich selbst lächerlich machen. Sie würde nicht nur eine Position auf das Unkenntlichste hin relativieren, sondern auch selbst einen Standpunkt beanspruchen, der das Problem immer schon aus den Augen verloren hat. *Die Verfangenheit der Untersuchung in ihrer Fragestellung muss sich in ihrer Verfangenheit im Dialog und in ihrem Blick auf die Autoren spiegeln.*

1.3 Sagbares, Unsagbares und Ungesagtes: ein Überblick

Die Struktur der Untersuchung ist durch einen Dreischritt gekennzeichnet. Sie ist in drei Hauptkapitel gegliedert, von denen sich keines ausschließlich Wittgenstein oder Heidegger widmet.

Das *erste Hauptkapitel* nimmt seinen Ausgang bei der Frage nach dem Sagbaren, Dies geschieht zunächst, um von sicherem Boden eine Betrachtung des Unsagbaren vorzubereiten. Es zeigt sich jedoch im Verlauf des Kapitels immer deutlicher, wie unsicher dieser Boden tatsächlich ist: eine klare Bestimmung des Sagbaren, die erst in einer Abgrenzungsbestimmung das Unsagbare wie einen Gegenbegriff erklärt, stellt sich als unmöglich dar.

Das *zweite Hauptkapitel* stellt sich der Auseinandersetzung mit dem Unsagbaren die bereits zuvor aufzubrechen drohte. Allerdings geschieht dies vorsichtig und indirekt: das Unsagbare, um das es hier geht, wird von der Sprache her und in der Sprache gesucht. Das Unsagbare dieses Kapitels wird schrittweise verdeutlicht als das, was sich dem Sagen entzieht und was sich zeigen muss. Dies führt die Untersuchung in die eingangs skizzierte Verunsicherung.

Das *dritte Hauptkapitel* beschäftigt sich schließlich mit dem Ungesagten und seine Pointe liegt in der Behauptung, dass es sich dabei gewissermaßen um einen Schritt über das Unsagbare hinaus handelt und nicht etwa um einen einschränkenden Rückschritt. Im Ungesagten sucht die Untersuchung das Unsagbare der Sprache und setzt sich in diesem Zusammenhang damit auseinander, was im *Tractatus* und *Sein und Zeit* ungesagt bleibt – nicht in Form einer Unterstellung, sondern Form der Frage nach einer wesentlichen Indirektheit der Ansätze.

ERSTER HAUPTTEIL

DAS SAGBARE

Ihr Worte, auf, mir nach!,
und sind wir auch schon weiter,
zu weit gegangen, geht's noch einmal
weiter, zu keinem Ende geht's.

— Ingeborg Bachmann, *Ihr Worte*

2. Das Sagbare

Was lässt sich sagen? Diese Frage zeichnet die Diskussion dieses Hauptkapitels vor. Denn es geht zunächst um einen Zugang zum Sagbaren und damit um den richtigen Ansatz. Was ist von richtigem Ansatz zu erwarten und was sind dessen Voraussetzungen? Die Eingangsfrage umreißt diese Probleme, sofern man zunächst darauf achtet, wie verschieden sie verstanden werden kann, bevor überhaupt eine Antwort gefordert wird. Zum einen kann ich die Frage so verstehen, dass sie nach den Gegenständen des Sagens fragt und sie entsprechend beantworten. So ließe sich auf die Frage ›Was lässt sich sagen?‹ antworten: dies da, dieses und jenes, *und so weiter*. Ein solches Aufweisen kennt kein Ende, es wird sich schlichtweg *nichts* finden, von dem man sagen mag: dieses lässt sich überhaupt nicht sagen. Im folgenden wird dies als das ›faktische‹ Verständnis der Frage nach dem Sagbaren bezeichnet.

Zum anderen ließe sich die Frage so verstehen, dass mit ihr nach dem Sagen selbst und damit nach dem Wesen seiner Gegenstände gefragt wird. Eine Antwort auf die so verstandene Frage könnte den Möglichkeitsbedingungen dafür nachgehen, dass etwas zur Sprache kommt, oder auch denen dafür, dass überhaupt ein Anlass besteht, etwas zu sagen. Im folgenden wird dies als das ›wesentliche‹ Verständnis der Frage nach dem Sagbaren bezeichnet.

Schließlich muss die Frage immer auch mit an die Untersuchung selbst gerichtet werden. ›Was lässt sich fragen?‹ müsste so formuliert werden, um damit zu verdeutlichen, dass sie mit der Frage nach dem Sagbaren bereits mitten im Feld ihrer eigenen Betrachtung steht. Dass sich die Frage überhaupt klären lässt, gilt als ausgemacht und genauso gilt, dass damit etwas zu erreichen sei. Was kann von der Frage erwartet werden? Wird mit einer Bestimmung des Sagbaren auf das Unsagbare verwiesen oder ist eine Bestimmung des Sagbaren bereits getragen von seiner Bestimmtheit von der Seite des Unsagbaren? Handelt es sich bei Sagbarem und Unsagbarem überhaupt um Gegenbegriffe und sind solche kategorialen Klassifikationen und

Abgrenzungsbestimmungen angemessen und fruchtbar?

Keine dieser Fragen soll an die folgenden Betrachtungen des Denkens von Heidegger und Wittgenstein herangetragen werden. Genauso soll die Unterscheidung der verschiedenen Formen des Verständnisses der Frage nach dem Sagbaren nicht als Schema zu deren Gegenüberstellung missbraucht werden. Allerdings stehen mit *Sein und Zeit* sowie mit dem *Tractatus* zwei Werke zur Diskussion,¹ die jeweils von allen drei Ansätzen zur Auseinandersetzung mit dem Sagbaren durchzogen werden. Ein wesentliches Verständnis dieser Frage muss immer auch darauf zurückkommen, dass sie selbst in einem faktischen Verständnis gründet, wenn sie denn überhaupt begründet ist. Und eine philosophische Betrachtung kann sich nicht anmaßen, über diese Verhaftung mit ihrem Gegenstand erhaben zu sein, auch und erst recht nicht, wenn es um Aussagen über das Sagbare geht.

Wenn die Untersuchung sich zunächst am Sagbaren der *Aussage* orientiert, dann geschieht dies nicht in dem Glauben, dieser Form des Sagens käme eine besonders grundsätzliche Rolle in der Sprache zu. Vielmehr wird diese Entscheidung dadurch geprägt, dass es sich recht betrachtet bei der Aussage eben um eine unter anderen handelt, wenn dieser auch traditionell – gerade in der Logik – eine Sonderstellung zukommt. Von dieser Rückführung der Aussage auf das tatsächliche Aussagen im weitesten Sinne lassen sich für die Frage nach dem Sagbaren vielleicht eher Ergebnisse erwarten, als von einer Aufzählung verschiedener Formen des Ausdrucks. Darüber hinaus schafft diese Entscheidung die gemeinsame Spur, die die Betrachtungen von *Sein und Zeit* mit denen des *Tractatus* verbindet: eine Beschäftigung mit dem *Tractatus* kommt nicht um eine Konzentration auf die Aussage herum, wohl aber um eine Reduktion der Sprache auf ein System von Aussagen.

Dieses Hauptkapitel nimmt seinen Ausgang bei Heideggers frühen Vorlesungen, um dort die Auseinandersetzung mit Logik und Aussage als die letzte Etappe auf dem Weg

1 Die Untersuchung verwendet im folgenden Siglen zur Kennzeichnung von Zitaten aus Quellen, auf die häufig direkt verwiesen wird. Siehe Siglenschlüssel im Literaturverzeichnis auf Seite XX.

vom »Psychologismusstreit« bis zu *Sein und Zeit* nachzuzeichnen (2.1). Anhand von den in dieser Logikkritik entwickelten Forderungen will die Untersuchung danach gerade in diesem Spannungsfeld die besondere Grundlegung von Sprache und Satz sowie Sinn und Bedeutung erläutern, wie sie Wittgensteins *Tractatus* prägen (2.2). Damit wendet sich sie wieder Heidegger und dessen eigener Anstrengung zum eine Grundlegung der Aussage aus einem ontologischen Begriff der Auslegung und Ausgelegtheit zu leisten (2.3). Den Abschluss des Hauptteils bildet eine Schlussbetrachtung, in der die Untersuchung ihre eigene Ausgangsfrage im Spiegel der erarbeiteten Problematik wiederholt (2.4).

2.1 Aussage, Als-Struktur und Intentionalität

Dieses Kapitel soll einen Zugang zu *Sein und Zeit* und zur Diskussion von Sagbarkeit und Bedeutung leisten. Dies soll nicht so geschehen, dass Heidegger auf eventuelle Antworten hin befragt werden soll. Es soll vielmehr nachgezeichnet werden, wie sich das spezifische Fragen von *Sein und Zeit* überhaupt erst aufdrängt. Es gilt somit, einen Weg zur Methodik und zu dem Ansatz von *Sein und Zeit* zu bahnen.

Es geht damit um einen Weg zu *Sein und Zeit*. Damit stützt sich die Untersuchung zunächst auf die Vorlesungen, die Heidegger in den Jahren vor der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* gehalten hat. In ihnen nähert sich Heidegger wieder und wieder von verschiedenen Gebieten dem Ansatz der Fundamentalontologie von *Sein und Zeit*. Hier soll eine dieser Vorlesungen im Vordergrund stehen und repräsentativ als eine dieser Annäherungen betrachtet werden. Die Logikvorlesung von 1925/26 bietet sich dafür an, da sie die ›Bedeutung‹ von Sätzen explizit thematisiert.²

2 Die frühen Vorlesungen führen Heideggerparallel aus den verschiedensten Themengebieten in das Denken von *Sein und Zeit*, so dass einer dieser Anläufe repräsentativ für diese gemeinsame Stoßrichtung betrachtet werden kann. Die besondere Eigenung der Auseinandersetzungen Heideggers mit Logik und Sprache für eine solche Spur demonstriert Figal in: FIGAL (1988), 40ff.

In dieser Vorlesung spiegelt sich die Entwicklung des Denken des frühen Heideggers vom Psychologismustreit über die Auseinandersetzung mit Husserl, dem Rückgang auf Aristoteles und Platon im Rahmen einer wiederholenden Kritik der überlieferten Metaphysik und schließlich dem verwandelnden Abschied vom Intentionalitätsdenken im Sinne Husserls. Dies soll sich genauso in der Betrachtung der Sache spiegeln, wie sie im folgenden erst erarbeitet wird. Dabei soll noch nicht auf *Sein und Zeit* hingearbeitet werden, sondern erst später gezeigt werden, wie das hier diskutierte bereits mitten in der Auseinandersetzung von *Sein und Zeit* steht.³

Die Betrachtungen setzten ein mit einem einleitenden Blick auf Heideggers Verhältnis zur Logik und dem Primat des Aussagesatzes (2.2.1). Davon ausgehend wird mit Heidegger nach den Fundamenten der traditionellen Logik gefragt und die Beziehung zwischen Satzbedeutung und Intentionalität aufgezeigt (2.2.2). Schließlich soll sich an der Auseinandersetzung mit eben diesen Fundamenten zeigen, wie und wo sich erst das hermeneutische Denken von *Sein und Zeit* der Sache nach ankündigt und aufdrängt (2.2.3).

2.1.1 Heidegger und die Logik. Zur Aussage

Was lässt sich sagen? Heideggers Marburger Vorlesung »Logik. Die Frage nach der Wahrheit« kann innerhalb gewisser Grenzen als Auseinandersetzung mit eben dieser Frage gelesen werden. Es geht Heidegger dort zunächst um eine Bestimmung der Logik und ihres Gegenstandsbereichs und zusätzlich um einen Weg von einem Denken, das der Schullogik im engen Sinne⁴ verpflichtet ist zu einem fundamentalontologischen

3 Heidegger nimmt viele der hier diskutierten Argumente und Unterscheidungen in *Sein und Zeit* wieder auf. Die Untersuchung folgt dem erste in KAPITEL 2.3, wenn sie die Betrachtung Heideggers wieder aufnimmt.

4 Mit »Schullogik« meint Heidegger weniger die aristotelische Logik als deren nachträgliche Verschulung, die Aristoteles »Erste Analytik« isoliert von der »Rhetorik« und »De Interpretatione« betrachtet. Vgl. HEIDEGGER (1925), 12f. und 130.

Denken, welches über die Logik hinausgeht, ohne sie zu verabschieden.⁵

Anhand einer Differenzierung der Bedeutung dessen, was mit dem ›Gegenstandsbereich der Logik‹ gemeint ist, lässt sich Heideggers Hauptargument dieser Vorlesung umreißen. Zum einen meint ›Gegenstandsbereich‹ as, womit sich die Logik als Teilwissenschaft beschäftigt. Dies ist mit Heidegger der *logos* im weiten Sinne der verschiedenen Formen und Verwendungsweisen von ›Rede‹. Zum anderen ist der ›Gegenstandsbereich‹ aber auch derjenige der Rede selbst. Denn die Rede behandelt immer etwas, sie ist nicht einfach nur eine Folge von Wörtern oder Ausdrücken, sondern sie bezieht sich auf etwas: Rede ist immer »Rede von etwas«. Diese beiden Bedeutungen von ›Gegenstandsbereich‹ fallen für die Logik wesentlich zusammen. So wie die Logik von etwas handelt, handelt auch dieser von etwas. Diese Entsprechung ist alles andere als zufällig. Schließlich ist die Logik als Rede vom *logos* selbst ein *logos*. Die Logik ist grundsätzlich in ihre eigene Fragestellung eingelassen.⁶

Die Logik kann also nicht behaupten, von außen an ihren Gegenstandsbereich heranzutreten. Sie kann unmöglich von einer Metaebene argumentieren, wenn dies bedeutet, daraus eine besondere Geltung ableiten zu wollen. Insofern die Logik vom *logos* handelt argumentiert sie zwar grundsätzlich reflexiv, doch es ist nicht einsichtig, inwiefern der *logos* einen wie auch immer ausgezeichneten Gegenstand seiner selbst darstellt. Die Rede vom *logos* vor anderen Arten der Rede auszuzeichnen ist nicht ohne weiteres gerechtfertigt.⁷

Hier setzt Heideggers Kritik der Schullogik ein: sie ist bestimmt durch einen Geltungsanspruch, den sie nicht aufrechterhalten kann, *weil sie ihn erhebt*. Der Anspruch,

5 Die Forderung der »Notwendigkeit des Rückgangs der Fragestellung nach dem Wesen der Wahrheit zu Aristoteles« (HEIDEGGER (1925), 89) beschreibt die spezifische Destruktion, mit der Heidegger eine Grundlegung der Logik leisten will.

6 Genau dieses Eingeständnis ist es, welches Heidegger von der Schullogik fordert, wenn es heißt: »Bei dieser Art ›Logik‹ kommt der Logiker nie in Gefahr, mit selbst bezahlen zu müssen – eine Notwendigkeit, der jedes philosophieren verhaftet ist.« (HEIDEGGER (1925), 12).

7 Heidegger fordert statt einem »Collegium logicum« eine Logik im »lebendigen Wirkungszusammenhang mit konkreter Ausübung einer bestimmten Wissenschaft« (HEIDEGGER (1925), 16).

über ihrem Gegenstandsbereich zu stehen, entzieht ihr nach Heidegger gerade die Möglichkeit, ihr eigenes Fundament in den Blick zu bekommen. Ohne sich auf die eigene Fragestellung so einzulassen, dass sie sich selbst in Frage stellt, bleibt der Logik die Rolle einer Grundlagenwissenschaft verschlossen.

Das bedeutet jedoch nicht, dass sich mit Heidegger die Logik als ein Irrweg herausstellt. Als Einzelwissenschaft gilt sie unangefochten. Soll diese »wissenschaftliche Logik« jedoch zu ihren Grundlagen geführt werden, muss sie zu einer »philosophierenden Logik« ausgebildet werden.⁸ Dies beschreibt das Programm der Logikvorlesung. Dabei ist Heidegger nicht daran gelegen, die Errungenschaften der Schullogik zu verwerfen, sondern sie aufzuarbeiten, sie auf ihre Grundlagen hin zu befragen. Es gilt schließlich nicht, eine neue Logik anzubieten, sondern die bestehende Logik zu *destruieren* und sie dafür offen zu halten, dass sie sich dabei wandelt. Ihren grundlegenden Charakter gewinnt die »philosophierende Logik« also dadurch, dass sie sich gerade auch mit den traditionellen Annahmen der Schullogik auseinandersetzt. Die wichtigste dieser Annahmen ist das Verständnis der Aussage als dem »Ort der Wahrheit«.⁹

Von der Sache her betrachtet – der Frage nach dem Sinn und der Begründung der Logik – ist von vornherein überhaupt nicht einsichtig, weshalb es sich dabei um die wichtigste Annahme handeln soll. Was hat die Logik grundsätzlich mit der Wahrheit zu schaffen? Heideggers Antwort lautet für die »wissenschaftliche Logik«: zunächst überhaupt nichts. Sie hat es als Einzelwissenschaft mit Urteilen und der Lehre vom richtigen Schließen zu tun, folglich kümmert sie sich darum, ob Urteile wahr oder falsch sind. Dieses *Wahrsein* will Heidegger aber noch nicht als die Beschäftigung mit der *Wahrheit* verstanden wissen. Dies ist jedoch gerade für die »philosophierende Logik« gefordert. Sie soll nach den Grundlagen der Logik und des »Wahrseins« von Urteilen fragen. Damit geht es ihr um die Wahrheit als dem Boden des »Wahrseins«

8 Zur »philosophierenden Logik«, siehe HEIDEGGER (1925), 12ff.

9 Vgl. HEIDEGGER (1925), 127ff.

oder »Falschseins« von Aussagen.¹⁰

Es geht dabei weder darum, die einzelnen logischen Axiome als Sätze zu betrachten und sie einer Analyse zu unterziehen, noch darum, das Verständnis der Wahrheit, wie Heidegger es der Schullogik unterstellt, neu zu begründen. All dies ließe sich auch von Seiten der »wissenschaftlichen Logik« anstrengen, wenn auch ohne Erfolg: eine Lehre vom richtigen Schließen kann sich selbstverständlich ihren eigenen Schlüssen zuwenden, doch sie kann sie nicht begründen. Vielmehr bekommt sie sie nur als beliebige Fallbeispiele des Schließens in den Blick. Es kann somit nicht einmal darum gehen, ob die Sätze der Logik wahr sind – in dem Sinne, dass sie gelten – sondern darum, dass die Behauptung ihrer Geltung vollkommen *bodenlos* ist. Und der Boden ihres »Wahrseins« ist eben das, was Heidegger in der Logikvorlesung als die »Wahrheit« herausarbeitet, indem er die Aussage auf ihre Voraussetzungen hin befragt.

Damit steht diese Auseinandersetzung mitten in der Frage: *was lässt sich sagen?* Denn offensichtlich bietet die Orientierung an gegebenen Fällen von Sagbarem, wie es in den Beispielen einer Urteilslehre gegeben ist, keinen Hinweis auf die Kriterien für Sagbarkeit. Will man Heideggers Kritik des Anspruchs der traditionellen Schullogik folgen, dann entziehen sich diese Kriterien gerade dem Fragen nach dem Sagbaren. Insofern eine solche Frage höchstens auf ihr eigenes »Wahrsein« hinauslaufen kann, führt ein »wesentliches« Verständnis dieser Frage nur zu den Ergebnissen, die ein »faktisches« Verständnis in Aussicht stellen würde.

2.1.2 Heideggers Kritik der Wahrheit als Übereinstimmung

Das Programm der Grundlegung der Logik entwickelt Heidegger anhand einer Kritik eines spezifischen Wahrheitsbegriffs und seiner erkenntnistheoretischen Annahmen.

10 Heidegger kehrt in diesem Zusammenhang die Rede vom »Satz als Ort der Wahrheit« um und behauptet »die Wahrheit als Ort des Satzes«. Vgl. HEIDEGGER (1925), 135.

Er versucht, dessen »Bodenlosigkeit« aufzuzeigen, um damit die Notwendigkeit der Grundlegung zu verdeutlichen und zugleich einen Ansatz dafür zu gewinnen. Denn gerade weil Heidegger die – wenn auch begrenzte – Geltung der Logik nicht in Frage stellen will, kann er deren Bodenlosigkeit als ein positives Phänomen befragen: wenn die Logik Ergebnisse liefert, dann muss sie irgendwie begründet sein; bei ihrer Bodenlosigkeit kann es sich nur um eine besondere Spielart ihres Verhältnisses zu ihrem Boden handeln.¹¹

Der Wahrheitsbegriff, von dem aus Heidegger anhebt, ist der der *Wahrheit als Übereinstimmung*. Die erste Kritik Heideggers besteht aus einem Vorwurf der Verselbständigung dieses Begriffs, und zwar gleichermaßen in einem denkgeschichtlichen, wie auch in einem sachhaltigen Sinne. Dadurch, dass er aufzeigt, wie diese Wahrheitskonzeption sich von ihrem Entstehungskontext entfremdet hat und indem er sie daraus neu entfaltet, will Heidegger in der Logikvorlesung gleichzeitig das Sachproblem veranschaulichen. Die Bodenlosigkeit der Annahme, dieser Wahrheitsbegriff leite sich von Aristoteles her, entspricht in gewisser Hinsicht die Bodenlosigkeit des Wahrheitsanspruchs einer konkreten Aussage, so wie es ihr diese Konzeption von Wahrheit unterstellt.¹²

Genau wie für Heidegger soll es hier nicht darum gehen, diese Kritik im folgenden an spezifischen historischen Positionen nachzuzeichnen, sondern darum, Heideggers eigene Position zu entwickeln. Das Verständnis der Wahrheit der Aussage als Übereinstimmung versucht das Verhältnis des Satzes zu dem zu denken, worauf er sich bezieht. Vor jeder weiteren Annahme lässt sich beobachten, dass eine Aussage wahr oder falsch sein kann. Sie kann zutreffen oder auch nicht. Damit zeigt sich bereits das Problem, denn es ist nicht mehr ersichtlich, worauf sich eine falsche Aussage bezieht: bezieht sie sich auf gar nichts, bezieht sie sich auf etwas anderes oder

11 Heidegger verwendet in der Logikvorlesung noch nicht die Ausdrücke »Abkünftigkeit« oder »defizienter Modus«, obwohl seine Auseinandersetzung mit der »traditionellen Schullogik« genau in dem Denken steht, welches in *Sein und Zeit* durch diese Ausdrücke gekennzeichnet ist.

12 Vgl. HEIDEGGER (1925), 127ff.

fehlt ihr überhaupt die Funktion des Bezugs?¹³

Die Position, von der Heidegger sich abgrenzen will, löst dieses Problem, indem sie zugesteht, dass eine Aussage sich in jedem Fall auf etwas bezieht: nicht auf ihre bezeichnete Sache, sondern zunächst auf eine Vorstellung von dieser Sache. Auf diese Vorstellung trifft die Aussage zum beziehungsweise lässt sich die Aussage nun genauso gut als Artikulation dieser Vorstellung denken. Damit ist das Problem des Bezugs von falschen Aussagen scheinbar gelöst und die Aussage wird nun zum Prüfstein der Übereinstimmung von Vorstellung und Wirklichkeit. Der Gehalt des Satzes wird zum Kriterium der Überprüfung einer Vorstellung und es ist für eine solche Betrachtung des Satzes überflüssig, dessen eigenes Verhältnis zu den Dingen in Frage zu stellen oder überhaupt zu denken.

Hier setzt die Kritik Heideggers ein, wenn auch nicht in der Weise, dass er fordert, dieses Verhältnis in Frage zu stellen, sondern so, dass er überhaupt erst dessen fraglose Geltung hervorheben will. Der Ausweg vom Bezugs der Aussage hin zur Vorstellung hat, so argumentiert Heidegger mit Husserl,¹⁴ überhaupt nichts gelöst, sondern das Problem des Bezugs auf die Vorstellung verschoben. Der Ausweg wird zu einer Sackgasse, wenn man annimmt, der Satz bezöge sich auf Dinge über den Umweg einer Vorstellung: denn wie sich diese Vorstellung dann auf die Sachen beziehen soll, ist genau so dunkel wie im Falle des Satzes. Darüber hinaus führt dieser Umweg zu einer Verdopplung der Welt, in der ein heilloses Durcheinander herrschen müsste, da nie klar wäre, ob sich eine Aussage nun auf eine reine Vorstellung bezöge oder auf eine Vorstellung, die diese Aussage weitervermittelt.¹⁵

13 Heidegger knüpft mit der Problematik des Bezugs der falschen Aussage explizit an Platons Sophistes und die Diskussion des Nicht-Seienden als einem Nicht-So-Seienden an. Die falsche Aussage beruht somit auf einer Täuschung von der Art der Verwechslung. Vgl. HEIDEGGER (1925), 142ff.

14 Siehe HEIDEGGER (1925), 43ff.

15 Heideggers Beispiel ist das der Bitte, eine Tafel auszuwischen, welche man nicht vor Augen hat. Man hat eine Vorstellung von der Tafel, und doch soll nicht diese Vorstellung, sondern die Tafel selbst gewischt werden. Die Bitte intendiert nicht eine Vorstellung, sondern »eine Sache im Modus des nur-vorstellens« (HEIDEGGER (1925), 101).

Mit der Lösung, die Heidegger hier anbietet, stimmt er noch mit Husserl überein: der Bezug der Aussage zu den Dingen, seine »Bedeutung« als Gerichtetheit oder Intentionalität¹⁶ lässt sich schlichtweg nicht nachträglich zu der Aussage hinzudenken. Wenn die Konzeption der Wahrheit als Übereinstimmung gezwungen ist, Intentionalität u denken, dann kann diese Konzeption nicht einfach erweitert oder ergänzt werden. Sie muss selbst von der Intentionalität her gedacht werden, genau wie die Aussage von ihrer Intentionalität her verstanden werden muss.

Um der »Verdopplung der Welt« zu entgehen, hebt dieses Verständnis direkt beim Satz selbst an. Wenn man im Sinne Heideggers formuliert: »mit dem Satz sind wir bei den Dingen«, dann ist das zunächst keine Setzung, sondern beschreibt eine Aufgabenstellung. Die Intentionalität des Satzes soll gedacht werden, allerdings gerade nicht so, dass der Satz so oder so vorgestellt wird und anschließend nach seiner Intentionalität gefragt wird. Der Satz muss von seiner Intentionalität her gedacht werden, da mit der Intentionalität nicht die Bedingung der Möglichkeit der Bedeutung gedacht werden soll, sondern *die Möglichkeit der Bedeutung selbst*. Der Satz ist schließlich nicht ein abstrakter Satz-als-solcher, der ein ebenso abstraktes Kriterium der Bedeutung erfüllen soll. Stattdessen geht es mit der Bedeutung des Satzes um die konkreten Modi des Bezugs eines konkreten Satzes: wahr oder falsch. Die Intentionalität als Möglichkeit der Bedeutung zu denken heißt somit nichts anderes, als die Bedeutung selbst zu denken – als Möglichkeit.

Nur einer oberflächlichen Betrachtung drängt sich nun die Frage auf, wie man nun von der Bedeutung der Aussage zu ihrem Gehalt kommen soll und ob sich hier nicht das Problem des Übergangs von Gehalt zu Bedeutung nun einfach »andersherum« stelle. Das gerade Umrissene Denken der Intentionalität besteht ja gerade nicht darin, zu behaupten, die Intentionalität wäre dem Gehalt vorgelagert. Die Aussage, die wahr oder falsch sein kann, wird hier nicht einfach zur »Wahrheit« oder »Falschheit«, die

16 Zu Heideggers Verständnis von Intentionalität im Sinne Husserls, siehe HEIDEGGER (1925), 94f.

zur Sprache kommt. Vielmehr ist die Aussage ihre Möglichkeit, wahr oder falsch zu sein. Dieses Denken der Intentionalität hat die Unterscheidung von Extension und Intension immer schon »verwunden«.

Wirklich dringlich ist eine andere Frage: was können die Kriterien »wahr« und »falsch« überhaupt noch heißen? Sie können ja nicht das Gelten oder Nichtgelten eines Satzes beschreiben, sondern müssen als Modi der Aussage selbst gedacht werden. An dieser Frage soll im Folgenden illustriert werden, wo Heidegger in seiner Auseinandersetzung mit der Logik mit deren Grundlegung ansetzt. Es handelt sich dabei zugleich um den Punkt, an dem er sich von Husserl entfernt.

2.1.3 Aspekte der Als-Struktur der Aussage

Im Rückgang auf Aristoteles fasst Heidegger die Aussage auf den »Logos, der entdeckend oder verdeckend sein kann« (HEIDEGGER 1925, 141). Wichtiger als der Wechsel der reinen Ausdrücke – von »wahr und falsch« zu »entdeckend und verdeckend« – ist deren *Grammatik*. Während »wahr« und »falsch« Eigenschaften sind, die einem Sachgehalt zugesprochen werden, beschreiben »entdeckend« und »verdeckend« Wesenszüge der Aussage selbst. Es kann nicht mehr heißen: die Aussage bezieht sich auf einen wahren Sachverhalt, sondern es muss heißen: die Aussage bezieht sich entdeckend auf einen Sachverhalt.

Die Grammatik dieser aus der Übersetzung geschöpften Formulierung¹⁷ ermöglicht erst die Kennzeichnung dessen, was die Bedeutungstheorie im Durchgang durch die Diskussion der Intentionalität ausmacht: das Denken der Aussage im Verbund mit dem, was sie bedeutet. Wenn Heidegger von »entdeckend« spricht, meint er primär

¹⁷ Wenn Heidegger von »entdeckend« spricht, bedient er sich der Grammatik des Altgriechischen. Wo von »wahr« die Rede ist, wird ein grammatikalisches Attribut verwendet, während mit »entdeckend« als einer Partizipform auf ein Verb zurückgegriffen wird (*alethein*). Siehe auch in *Sein und Zeit*: »Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muss verstanden werden als *entdeckend-sein*« (SZ, 218).

einen Modus der Bedeutung der Aussage und sekundär sowohl einen Wesenszug der Aussage, wie auch eine Erscheinungsweise des bedeuteten Dinges. Sie werden nicht nur notwendig zusammengedacht im Sinne einer Zusammenlegung, sondern sie werden mit der Bedeutung als konkreter Möglichkeit je schon untrennbar im Verbund gedacht.

Um von diesem Fundament die Grundlegung der Schullogik zu leisten, muss geklärt werden, wie deren von Heidegger unterstellte einseitige Beschäftigung mit dem »Gehalt der Aussage«¹⁸ überhaupt zustande kommt. Die Überprüfung des *Gehalts* muss nach dem bisher erarbeiteten Modell der Bedeutung immer schon auch eine Überprüfung des *Bezugs* sein, von dem sich ersteres herleitet, auch wenn zweiteres darin in Vergessenheit gerät.¹⁹

Heidegger stellt sich dieser Frage, indem er verschiedene Aspekte der Struktur der Aussage untersucht, die er allesamt allgemein vorzeichnet in der Bezeichnung der »Als-Struktur« der Aussage. Die zwei grundlegenden Aspekte, die so auf ihr Verhältnis befragt werden, ist das »Als es Worüber« und das »Als des Wovon« des Aussagens.²⁰ Das Aussagen handelt von etwas und trifft als Ganzes eines Aussage über etwas. Das Aussagen stellt ferner eine Behauptung über das Verhältnis seiner Bestandteile auf und sagt so etwas von etwas aus. Einem Subjekt wird ein Prädikat zugesprochen und deren Verhältnis soll etwas eine Sachlage aussagen.²¹

18 Heidegger spricht im Zusammenhang mit dem Interessengebiet der »Schullogik« auch von »*vorhandenen* Sätzen« (HEIDEGGER (1925), 17). Pöggeler spricht mit Heidegger dann auch von einer »Logik des Vorhandenen« (PÖGgeler (1963), 271).

19 Siehe dazu weiterführend KAPITEL 2.3.1 dieser Untersuchung.

20 Vgl. Heidegger (1925), 143f. Für die Unterscheidung von »Wovon« und »Worüber« lässt sich das Begriffspaar »Intension–Extension« heranziehen, wobei jedoch nicht unterschlagen werden darf, dass Heidegger sie im Zusammenhang eines aktivisch umgehenden Aussagens denkt.

21 Der hier vorausgesetzte Unterschied zwischen der Aussage und dem Aussagen ist der zwischen dem Satz als Gegenstand einer theoretischen Betrachtung und dem Satz in seiner verankerten aktivischen Verwendungsweise in einem umweltlichen Bewandniszusammenhang. Vgl. HEIDEGGER (1925), 133 und erläuternd FIGAL (1988), 43.

Diese beiden Formen der »Als-Struktur« sind, so die Konsequenz der Analyse der Intentionalität der Aussage, untrennbar miteinander verbunden. Ein letztes Indiz für diese wesentliche Verbindung weist Heidegger an der Schullogik selbst auf. Um von wahren oder falschen Aussagen sprechen zu können, kann sie sich nie einfache Aussagen vornehmen, sondern muss immer zusammengesetzte finden: selbst bei einer Aussage, die nur ein logisches Subjekt nennt (z.B. »X ist.«) handelt es sich im eine nachträgliche Modifikation, ein Kürzungsverfahren, das selbst noch von einem »Als« geprägt ist. Es mag vielleicht nur ein Prädikat im Modus einer Leerintention vorkommen lassen, steht aber nicht einfach und allein da.

Heidegger verwehrt sich gegen zwei bestimmt Formen, diese Verbindung der Aspekte der Als-Struktur zu denken. Die eine besteht darin, das »Worüber« des Satzes in seinem »Wovon« aufzuheben. Dies geschieht dann, wenn man behauptet, die Prädikation wäre im Grunde der Satz und das Subjekt das Ding; die Aussage würde somit einem Ding eine Eigenschaft zusprechen. Die andere Form, die Heidegger kritisiert, ist die, von dem »Wovon des Satzes« auf ein »Wovon der Sachlage« zu schließen. Dies heiße, die Aussage intensional als Abbild der Sachlage zu betrachten.²²

Beide Formen, die Verbindung der Aspekte der Als-Struktur zu denken, bekommen die Bedeutung überhaupt nicht in den Blick und flüchten vor diesem Problem in ontologische Annahmen, die selbst bodenlos sind, sofern sie einzig und allein als Hilfsannahmen eingeführt werden. Im ersten Fall werden einfache Dinge vorausgesetzt, die hinter der Komplexität der Aussage stehen und davon gewissermaßen verstellt oder erst in einen Zusammenhang gestellt werden. Im zweiten Fall wird ein Zusammenhang der Dinge angenommen, der selbst genauso ungeklärt ist wie der Zusammenhang innerhalb der Aussage: was hier erklärt werden sollte, wird verschoben oder einfach vorausgesetzt.

22 Jede Kritik einer Abbildtheorie, die sich an dieser Stelle mit Heidegger entwickeln ließe, zielt lediglich auf das Problem der Vorstellungsbilder, wie es für einen Wahrheitsbegriff der Übereinstimmung auftritt. Wittgensteins Bildtheorie der Sprache wird davon *keineswegs* im Vorfeld abgeschmettert oder auch nur berührt.

Wie kommt es überhaupt zu solchen Annahmen? Was ist so dunkel an der Bedeutung als der ›Als-Struktur des Worüber‹ der Aussage, dass es unklar bleiben kann und dass bodenlose Hilfsannahmen herangezogen werden, um bei Heideggers Diagnose zu bleiben? Es ist kein beliebiger Irrtum, sondern ein Vorurteil, das in der Als-Struktur selbst verwurzelt ist und von dem die theoretische Perspektive der Logik genauso geprägt ist wie die Aussagen, die ihr Gegenstandsgebiet ausmachen. Demnach ›entdeckt‹ die Aussage in einem spezifischen, eigenen Sinn: sie hebt etwas hervor und stellt es in den Mittelpunkt, sie legt einem Subjekt ein bestimmtes Prädikat bei. Sie bestimmt ein Subjekt durch ein Prädikat und leitet ihre Wahrheitsbehauptung davon her, dass dieses Prädikat diesem Subjekt auch wirklich zukomme. Zugleich nimmt sie an, dass es ihm zukommen könnte oder nicht, denn nur so wird einsichtig, wie überhaupt etwas hervorgehoben werden kann. So reißt die Aussage auseinander, wovon sie eigentlich eine Verbindung behaupten will.²³

Das heißt, dass die Aussage in ihrem ›Wovon‹ selbst die Tendenz der Bemächtigung über ihr ›Worüber‹ hat – das Worüber der Aussage wird je schon in Frage gestellt, denn sonst wäre die Aufmerksamkeit, die in der Aussage artikuliert wird, überhaupt nicht zu erklären. In dieser Bemächtigung wird etwas auseinander genommen und dann als solches fragwürdig: erst wenn das Wovon der Aussage das Worüber überwältigt hat und scheinbar allein übrig bleibt, stellt sich die Frage nach dem Worüber als eine Frage, die an das Wovon gerichtet wird. Die Anstrengung der Überprüfung der Aussage besteht nun darin, etwas wieder zusammenzufügen, wofür die Überprüfung auf einen Rückgang auf das Beredete angewiesen ist. Das Wovon benötigt den Rekurs auf die Sachlage zur Klärung des Worüber, und zwar so, dass noch in dieser Klärung das Worüber als der Bezug zur Sachlage übergangen wird.

23 Heidegger nennt dies die »synthetisch-dihairetische Struktur der Aussage«. Er ordnet aleirdings keineswegs dem entdeckenden Aussagen das Verbinden (*synthesis*) und dem verdeckenden Aussagen das Trennen (*dihairesis*) zu, sondern betont, dass sich jeweils beide durch das Aussagen ziehen. Vgl. HEIDEGGER 81925), 138f. und erläuternd: FIGAL (1988), 65.

Heideggers Diagnose lautet nun, dass das Fragen der Logik erst an dem Punkt ansetzt, wo bereits etwas auseinandergenommen wurde; dass es ein Wesenszug der Aussage ist, es dazu kommen zu lassen, bleibt ihr selbst verborgen. Verborgen bleibt ihr damit auch die eigentliche Struktur der Überprüfung: dass die Sachlage, auf die die Überprüfung der Aussage rekurriert, nicht den Befund der Aussage rechtfertigt, sondern primär das verdeckte ›Als des Worüber‹ wieder aneignet.²⁴

Der Verlust des Bodens ist also ein wesentliches Moment des Aussagens. Die Bodenlosigkeit der Logik ist ein Ausdruck dieses Moments, da sie sich nicht für das Aussagen, sondern nur für die Aussage interessiert, sie befragt etwas erst, nachdem dieses erste Moment bereits wirkt. Und doch bleibt sie von dieser Vergessenheit des Aussagens geprägt. Denn das, womit sie sich als Aussage beschäftigt, stellt ein weiteres Moment des Aussagens dar: die Bewährung der Aussage, verstanden als die *Forderung*, die durch die Verdeckung des Worüber entstandene Lücke zu schließen, besteht recht betrachtet darin, das Auseinanderreißen rückgängig zu machen.

Der Wahrheitsanspruch der Aussage hat somit gar nicht den Charakter einer willkürlichen Behauptung, sondern den einer begründeten Rückerstattung.²⁵ Dass dieses Moment der *synthesis* nur aus dem vorgängigen Moment der *dibairesis* verständlich wird, kann allein von der Aussage her nicht erkenntlich werden. Denn indem die Logik bei der vom ›Aussagen‹ isolierten Aussage ansetzt, muss sie die *dibairesis* nicht als deren Leistung, sondern als ihren Bestand, ihr vorhandenes Material verstehen. Damit ist die Logik nach Heidegger selbst auf die Grundlegung angewiesen, ohne diese Angewiesenheit durch einen eigenen Mangel selbst zu verschulden.

Mit dieser Diagnose hat Heidegger die Anleihen, die er bei Husserl macht, hinter sich gelassen.²⁶ Denn die Analysen der Intentionalität der Aussage gingen davon aus,

24 Die Wahrheit wird so nicht bestätigt, sondern *geleistet*. Vgl. im Kontext des »Wahrheitsgeschehens« KAPITEL 4.3.1 dieser Untersuchung.

25 Siehe KAPITEL 4.3.1. Im Zusammenhang von Rückerstattung als ›Freigabe‹, vgl. auch KAPITEL 4.3.2.

26 Zur wachsenden Entfernung Heideggers von Husserl in den frühen Vorlesungen Heideggers, siehe FIGAL (1988), 32-38.

dass die Logik nur darauf zurückgeführt werden müsse, ein Fall von intentionalem Umgang mit Phänomenen zu sein. Die Kritik war die der Entfremdung eines theoretisierenden Fragens. Wenn Heidegger nun betont, dass diese Entfremdung – die Verdeckung des *Bodens* des Aussagens *als Vollzug* – im Aussagen selbst wesentlich verankert ist, dann reicht eine reine eidetische *epoché* als Rückbesinnung nicht mehr aus. Zwar stimmt Heidegger zu, dass die Aussage im Sinne der Logik nur ein Fall des Umgangs mit den Dingen ist, wie jeder andere Umgang auch. Doch damit sind alle Formen des Umgangs auf diese Verdeckung des Bodens hin zu befragen – nicht zuletzt der Umgang mit dem Gegenstand einer philosophischen Untersuchung.

An dem Punkt, wo die Intentionalität der Aussage daraufhin befragt wird, wie sie überhaupt verdecken kann, denkt Heidegger das, was in ihr zusammengedacht wird – Wovon und Worüber – als Widerstreit, in dem der eine Aspekt, untrennbar mit dem anderen verwoben, sich trotzdem vor den andern schieben kann, so dass ihre »eigentliches« Zusammenspiel erst freigelegt werden muss. Damit sieht Heidegger eine Hermeneutik gefordert, die sich der Ergebnisse einer Phänomenologie husserl'scher Prägung annehmen muss, weil sie deren Ideal der Vorurteilslosigkeit nicht mehr zugestehen kann. Diese Hermeneutik will jedoch selbst noch phänomenologisch sein, insofern sie diese Anstrengung als von den Dingen selbst gefordert versteht: es ist das »Als des Worüber« der Aussage, welches Heidegger als das »hermeneutische Als« zur vorgängigen Erschlossenheit des »apophantischen Logos« führt.²⁷

Was heißt all dies nun für die Frage: *Was lässt sich sagen?* Vorerst heißt es nur, dass nicht mehr klar ist, wie angemessen diese Frage überhaupt ist und welche Vorurteile sie selbst in ihre Gegenstände heranträgt, selbst wenn sie nur »faktisch« verstanden wird. Soviel lässt sich nun zumindest deutlich absehen: nicht nur das »wesentliche« Verständnis ist mit dem »Faktischen« verstrickt, sondern das »faktische« Verständnis ist selbst noch vom »Wesentlichen« unterbödlig geprägt, genau wie das Wovon immer noch vom Worüber getragen wird.

27 Mit der Unterscheidung des »apophantischen« und des »hermeneutischen Logos« nimmt KAPITEL 2.3 die Auseinandersetzung mit Heidegger wieder auf.

2.2 Der Satz als Bild. Übereinstimmung als Entsprechung

Im Vorwort des *Tractatus* resümiert Wittgenstein: »Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.« (TLP, S. 9)²⁸ Die Frage nach dem Sagbaren ist im Kontext des *Tractatus* also unmittelbar mit einem Kriterium der »Klarheit« verbunden. Allerdings handelt es sich dabei genau betrachtet nicht um ein Kriterium des Sagbaren, sondern zunächst nur um ein Kriterium des Sagens. Wittgenstein kümmert sich also auf den ersten Blick nur um die Sprache oder genauer: nur um die Klarheit von Sätzen.

Auf den zweiten Blick kümmert er sich damit zugleich um das, worauf sich diese Sätze beziehen: die Welt.²⁹ Zugleich heißt: Wittgenstein kümmert sich nicht erst um die Sprache und überträgt dann seine Ergebnisse auf die Welt, sondern mit seinen Betrachtungen der Sätze erhebt er den Anspruch, immer auch schon von der Welt zu handeln.

Diesem Anspruch liegt der Gedanke einer *Übereinstimmung* zugrunde. Im Ausgang von der Heidegger vorgebrachten Kritik einer solchen Übereinstimmung soll nun dieser Anspruch betrachtet werden. Dabei wird sich zeigen, dass diese Übereinstimmung bei Wittgenstein weit vielschichtiger ist als diejenige, welche im Kontext der Wahrheit als Übereinstimmung diskutiert wurde.

Zunächst soll nun verdeutlicht werden, wie tief der genannte Anspruch im *Tractatus* verwurzelt ist. Es geht somit zuerst um einen *Strukturgedanken* des *Tractatus*, der sowohl Wittgensteins Betrachtungen als auch deren Gegenstände trägt. Darüber hinaus zielt das Interesse dieser Betrachtungen auf nichts anderes als eben diese Gemeinsamkeit

28 Zitate aus dem *Tractatus* folgen generell der Nummerierung Wittgensteins. Ausnahmen in Form von Seitenverweisen sind wie im obigen Fall ausdrücklich gekennzeichnet.

29 Die »Welt« ist im Sinne des *Tractatus* »nur« die Welt der Tatsachen, bzw. die Welt all dessen, was der Fall ist (TLP 1). Bei einem Verständnis von »Welt« handelt es sich im *Tractatus* nicht um eine Hypothese, was die Welt sei, sondern zunächst nur um eine *Definition* von »Welt« als einem *terminus technicus*.

von Betrachtung und Betrachtetem. Der *Tractatus* stellt sich so als formal geschlossener Komplex dar.

Sich diesem überhaupt zu nähern, bedeutet in Wittgensteins Argumentation zu *springen* und erst dann der Begründung und Begründbarkeit der einzelnen Strukturelemente nachzugehen. Dies geschieht anhand der Diskussion der sogenannten Bildtheorie der Sprache (2.3.1). Dann soll sich in einer Analyse der Struktur von Aussagen ein Kriterium der »Entsprechung« bewähren, das über das der »Übereinstimmung« hinausgeht (2.3.2). Schließlich soll der Begriff der Klarheit selbst dargestellt werden, und zwar im Kontext einer Übertragung der Bildtheorie von Aussage auf die Frage (2.3.3).

2.2.1 Struktur und Begründung. Die Geschlossenheit des Tractatus

Der *Tractatus* liest sich als eine Reihe von apodiktischen Behauptungen, die auf den ersten Blick im besten Sinne die Legitimation eines in sich geschlossenen, aber freischwebenden Systems von Axiomen besitzen. Diese Geschlossenheit des *Tractatus* als Bodenlosigkeit seiner Annahmen ist jedoch nur ein Ausdruck der Unzugänglichkeit des *Tractatus*. Ohne sie wegzuerklären, kann sie jedoch ganz anders verstanden werden. Die Geschlossenheit lässt sich auch als wechselseitige Entsprechung von Aussage und Ausgesagtem betrachten, so dass damit gerade die unmittelbare Grundlegung der Behauptungen deutlich wird. Die Apodiktizität der Behauptungen wäre damit gerade ihre Grundlegung, ihre Bestimmung vom Behaupteten her. Dies lässt sich nur aus dem *Tractatus* – und am *Tractatus* selbst – verdeutlichen.

Wittgenstein fasst im *Tractatus* den Aussagesatz als ein Bild auf.³⁰ Der Satz ist jedoch nicht ein Bild von einem vorfindbaren Ding und genauso wenig bildet er

30 Vgl. TLP 4.01, TLP 4.012 und TLP 4.021.

irgendetwas ab. Der Satz besitzt eine Struktur, da er aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt ist: er stellt einen Komplex dar. Dass der Satz einen Komplex *darstellt*, bedeutet mit Wittgenstein: »Er ist dadurch bestimmt, ein Komplex zu sein« und es heißt zugleich: »Er spiegelt einen Komplex wider«. Wovon der Satz ein Bild sein kann, nennt Wittgenstein die »Tatsachen« (TLP, 2.1). Eine Tatsache ist genau wie der Satz ein Komplex, zusammengesetzt aus verschiedenen Elementen. Die Entsprechung von Satz und Tatsache lässt sich als die *Grundeinsicht des Tractatus* bezeichnen. Jedoch nichtdeshalb, weil von ihr alles andere abgeleitet werden kann, sondern weil sich in ihr die Struktur der Begründung spiegelt, wie sie die gesamte Argumentation des *Tractatus* auszeichnet.

Wie begründet Wittgenstein die These von der Entsprechung von Satz und Tatsache? Zunächst durch eine Einschränkung: mit der Entsprechung ist natürlich keine Identität oder sinnlich wahrnehmbare Ähnlichkeit gemeint, sondern eine Strukturgleichheit. Damit ein Komplex überhaupt dem anderen entsprechen kann, müssen sie eine Struktur gemeinsam haben, zuvor jedoch müssen sie beide überhaupt eine Struktur haben.³¹ Um eine Struktur zu haben, muss es sich dabei um einen Komplex handeln, denn ein einzelnes Element müsste, um einem anderen zu entsprechen, vollkommen mit ihm identisch sein; selbst wenn dies gegeben wäre, handelte es sich jedoch weder um eine Entsprechung im strengen Sinne, noch um eine Abbildung.³²

Damit ist zumindest erklärt, weshalb Wittgenstein den Satz und die Tatsache so denkt. Was bisher erläutert wurde, sind allesamt Konsequenzen, die geschlossen aus dem Gedanken des Satzes als Bild hervorgehen. Wenn man nun den *Tractatus* auf eine Begründung für diesen Gedanken hin befragt, findet man keine Antwort.

31 Wittgenstein folgert die jeweilige Struktur von Satz und Tatsache einerseits aus der Möglichkeit ihrer bildhaften Entsprechung (TLP 2.16), während er andererseits diese Möglichkeit auf die Substanz der Welt gründet (TLP 2.0211), die er als die »Möglichkeit der Struktur« definiert (TLP 2.033). Es ergibt sich so ein wechselseitiges, geschlossenes Begründungsverhältnis.

32 Mit anderen Worten: ein einfaches Zeichen kann nicht abbilden, sondern nur ein Komplex von einfachen Zeichen kann einen Komplex von einfachen Gegenständen abbilden (TLP 3.21). Siehe im Zusammenhang von Sinn und Bedeutung auch KAPITEL 2.2.2.

Der *Tractatus* verweist stattdessen wieder auf die Strukturentsprechung, die aus der Bildtheorie geschlossen wurde.

Handelt es sich also bei der Begründung der Bildtheorie um einen schlecht verhüllten *circulum vitiosus* und bei der Bestimmung des Satzes als Bild um eine bodenlose Prämisse? Was Wittgenstein dazu in den Kriegstagebüchern vermerkt, verstärkt zunächst einen solchen Verdacht:

Wir fühlen (!), daß die Welt aus Elementen bestehen muß. Und es scheint, als sei das identisch mit dem Satz, die Welt müsse eben sein, was sie ist, sie müsse bestimmt sein. Oder mit anderen Worten, was schwankt, sind unsere Bestimmungen, nicht die Welt. Es scheint, als hieße die Dinge leugnen soviel als zu sagen: Die Welt könne sozusagen unbestimmt sein in dem Sinne etw, in welchem unser Wissen unsicher und unbestimmt ist. Die Welt hat eine feste Struktur.³³

Die »feste Struktur der Welt«, die Wittgenstein hier erwähnt, muss es geben, damit die Bildtheorie bestehen kann. Aber diese Annahme wird selbst auf ein angeblich allgemeingültiges Gefühl zurückgeführt. Handelt es sich dabei um die Ablehnung einer weiteren Begründung oder ist dieses »Gefühl« selbst begründbar?

Die Struktur der Welt ist die Bedingung dafür, dass es Tatsachen als »bestimmte« Komplexe gibt, die eine Struktur aufweisen, wie sie in einem Satz widergespiegelt werden kann. Begegnet diese Struktur der Welt nicht überhaupt erst im Satz? Wenn ich die Struktur des Satzes auf die der Welt zurückführe, habe ich dann nicht schon vorgängig die Struktur der Welt auf die des Satzes zurückgeführt? Das bedeutet sicherlich noch nicht, dass der Satz der Welt seine Struktur auferlegt und genauso wenig andersherum. Das eine liefe auf einen vereinfachten Idealismus, das andere auf einen vereinfachten Realismus hinaus.

Es bedeutet zunächst nur – und dass es nicht darüber hinausgeht, wird sich zeigen – dass sich die Struktur von Welt und Satz hinreichend gegenseitig begründet. Es gilt

33 WITTGENSTEIN (1914-16), Eintrag vom 17.6.1915.

also zunächst aufzuzeigen, dass sie sich begründet können und ferner darum, dass sie es auch müssen. Letzteres im doppelten Sinne – sie müssen es selbst leisten, und: es kann gar nicht von einem anderen, etwa einem gemeinsamen Grund geleistet werden. Eine Formulierung der gegenseitigen Begründung bei Wittgenstein bietet Zimmermann im folgenden an:

Daß die Welt schon bestimmt ist, reflektiert sich in der Bestimmtheit von Sätzen. Die Sprache ist *epistemologisch primär*, insofern nur sie den Zugang zur so bestimmten Welt eröffnen kann; sie ist *ontologisch sekundär*, insofern sie von sich aus »zeigt«, dass die Bestimmtheit des Sinnes an der Bestimmtheit der Welt festgemacht ist und jene durch diese gestützt wird. »Es verhält sich so und so« kann nur dann die allgemeine Form des Satzes sein, wenn es sich so und so verhält. (ZIMMERMANN (1975), 20)

Nun fällt sofort auf, dass hier gar nicht die wechselseitige Begründung als solche thematisiert wird. Vielmehr beschreibt Zimmermann zwar das Wechselspiel zwischen der Betrachtung von Sprache und Welt, stellt es aber so dar, als ob dies ein reines Betrachtungsproblem sei, welches aus einem vermittelten, aber einfachen Realismus erklärt wird.

Ohne die Richtigkeit dieses Betrachtungszusammenhangs zu leugnen, muss es mit Wittgenstein jedoch radikalisiert werden. Der Gedanke des Satzes als Bild wurde abgeleitet aus der Strukturentsprechung von Satz und Tatsache. Diese wiederum wird hier lediglich auf die Struktur der Welt der Tatsachen zurückgeführt. Mit Wittgenstein wird sie jedoch zugleich auch auf die Struktur des Satzes zurückgeführt, und zwar insofern, als *jeder Satz selbst eine Tatsache ist*.³⁴ Damit ist die Strukturentsprechung selbst überhaupt keine willkürliche Annahme, sondern eine einfache Beobachtung: so wie verschiedene Tatsachen in einem gemeinsamen Zusammenhang vorkommen können,

34 Wittgenstein sagt dies nur indirekt, tut das jedoch mehrfach. Siehe TLP 2.141: »Das Bild ist eine Tatsache« im Zusammenhang mit TLP 4.01: »Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit«. Siehe auch TLP 3.12 »Der Satz ist das Satzzeichen in seiner projektiven Beziehung zur Welt« im Zusammenhang mit TLP 3.14: »Das Satzzeichen ist eine Tatsache«.

kann auch ein Satz im Zusammenhang mit einer Tatsache stehen.³⁵

Diese ›pragmatische Lesart‹ der Bildtheorie des *Tractatus* verwehrt sich von vornherein gegen den Verdacht, die Sprache würde sich vor die Welt schieben. Allerdings beschreibt sie auch keinen einfachen Realismus mehr, denn die Sprache, die aus der Welt der Tatsachen heraus begegnet, kann kein epistemologisches Subjekt als Träger dieser Sprache mehr. Mit der pragmatischen Wendung zur ›Tatsächlichkeit‹ der Sprache hat sich nicht nur die Frage nach dem Zugang zur Welt, sondern auch die nach dem, wofür oder für den ein solcher Zugang erkenntnistheoretisch gedacht werden sollte, immer schon erübrigt.³⁶

So behandelt Wittgenstein mit der Sprache immer schon die Welt, und so wird klar, warum eine argumentative Geschlossenheit herrscht zwischen einer Annahme und ihrer Begründung. Die Annahme ist gewissermaßen ihre eigene Begründung, wenn sie nur ein Fall dessen ist, worauf sie gründet. Es gibt für die Sprache der Bildtheorie und für die Welt der Tatsachen keine ›vertikalen‹ Begründungszusammenhänge, sondern nur gleichwertige Fälle, die einander erhellen, indem sie einen Vergleich ermöglichen. Die Struktur des Satzes setzt die Struktur von Tatsachen voraus, aber ihre Struktur ist die einer Tatsache und ›Satz‹ eine Bezeichnung für eine Klasse von Tatsachen. Die Geschlossenheit dieses Denkens und dessen anfangs zugestandene Unzulänglichkeit ist damit nichts anderes als das Problem eines Zugangs, der hinter oder unter den Argumenten einen Grund sucht und nicht gewillt ist, ein Argument daneben als Grund gelten zu lassen.

Was bisher noch aussteht, ist die Erklärung, warum die Bildtheorie der Sprache sich selbst begründen muss, warum das ›horizontale‹ Begründungsgefüge notwendig gegenüber einer ›vertikalen‹ Begründung geschlossen sein *muss*.

35 Eine der verschiedenen Weisen, auf die sich Tatsachen aufeinander beziehen können, ist eben die, dass eine ein Bild der anderen ist. So entwickelt Wittgenstein im *Tractatus* die Bildtheorie (ab TLP 2.1), *bevor* er sie auf den Gedanken (TLP 3) und dann auf Sätze bezieht (TLP 3.1).

36 Die Wendung ›hat sich erübrigt‹ heißt *nicht*: ›ist unmöglich geworden‹, *sondern*: ›das Problem hat sich aufgelöst‹. Wittgensteins Bemerkungen zum Solipsismus (TLP 5.62) stehen somit in keinem Widerspruch zu seinen anti-skeptizistischen Bemerkungen (TLP 6.51).

2.2.2 Sinn und Bedeutung: die Doppelstruktur von Sinn

Wittgenstein schließt die Möglichkeit einer vertikalen, ›tiefe Begründung‹ der Welt nicht aus, sondern schweigt darüber. Eine solche Begründung ist insofern nicht möglich, als damit impliziert wird, eine solche Begründung könnte gegeben werden. ›Gegeben‹ bedeutet hier zweierlei. Einerseits heißt es: diese Begründung muss ausgesagt werden können. Andererseits heißt es: diese Begründung muss gegeben sein. Gegeben sind aber nur Tatsachen und nur über solche kann etwas ausgesagt werden. Was wäre wenn eine solche ›tiefe‹ Begründung doch sagbar wäre?

Diese Frage bietet die Gelegenheit, zu erläutern, wie es im *Tractatus* um den Bezug von Satz und Tatsache bestellt ist. Es wurde bereits dargestellt, wie und warum der Satz das Bild einer Tatsache sein kann. Nun zeichnet sich der Satz aber gegenüber der Tatsache dadurch aus, dass er sich auf sie bezieht. Wenn sich der Satz so von der Tatsache unterscheidet, drängt sich die Frage auf, wie er überhaupt noch der Tatsache entsprechen kann.

Wenn der Satz seinen Bezug zur Tatsache enthielte, würde er nicht nur die Tatsache abbilden, sondern seinen eigenen Bezug noch dazu. Die so ›performativ‹ entstehende komplexere Tatsache würde selbst wieder in einem Satz abgebildet werden müssen, der wiederum zusätzlich etwas abbildet. Bei diesem Problem handelt es sich um die von Wittgenstein radikalisierte Version der Russellschen Antinomie. Wo Russell meinte, es hier mit einem Sonderfall zu tun zu haben, der sich umgehen ließe,³⁷ beharrt Wittgenstein darauf, dass es sich um ein grundsätzliches Phänomen handelt, dessen Auftreten auf eine grundsätzliche Unstimmigkeit des Denkens hinweist, in dem es aufkommen kann. Einer der Vorzüge der Bildtheorie besteht darin, dieses Problem selbst grundsätzlich werden zu lassen. Wittgensteins Bestimmungen von Sinn und Bedeutung im Rahmen der Bildtheorie sind ganz von diesem Problem bestimmt, da mit diesen Bestimmungen

37 Zur Russellschen Typentheorie als einer solchen ›Notlösung‹, vgl. HACKER (1997), 60f.

das Problem gelöst werden soll. Darüber hinaus soll mit ihnen gezeigt werden, dass es nur *so*, also nur als *grundsätzliches* Problem gelöst werden kann.

Die Wurzel der Lösung des Problems der Russellschen Antinomie in der Bildtheorie der Sprache besteht darin, dass der sinnvolle Satz sich eben nicht auf eine Tatsache bezieht, sondern dieser Bezug ist. Es lässt sich nichts an einem Satz, wie Wittgenstein ihn denkt, aufweisen, was diesen Bezug leisten würde. Beispiele für diese Bezüge, die dem Satz »fehlen«, sind Aussagen darüber, ob der Satz selbst wahr ist, dass er von etwas handelt oder auch, dass er zu jemandem gesagt wird. So hebt Wittgenstein hervor: »Der Satz sagt, wie es sich verhält und er behauptet, dass es so ist. Er ist seine eigene Wahrheitsbehauptung.« (TLP 4.022)

Wenn Wittgenstein mit dem Sinn eines Satzes seine intensionalen Kriterien beschreibt, macht er immer wieder deutlich, dass diese nicht isoliert zu denken sind, sondern immer auf etwas hinweisen, also eine Bedeutung im Sinne von extensionalen Kriterien voraussetzen. Trotzdem ist das, was er als jenes versteht, was über den Satz hinausverweist, immer noch etwas, das einzig und allein intensionalen Kriterien genügt.³⁸

Obwohl die Trennung der Kriterien vollkommen unmöglich ist, stellt Wittgenstein doch Sinn und Bedeutung einander gegenüber. Der Grund dafür liegt in ihrer Beziehung, in der sie wechselseitig voneinander abhängig sind, allerdings auf jeweils verschiedene Art und Weise. Diese zu differenzieren wäre unmöglich, wenn Sinn und Bedeutung im *Tractatus* ungetrennt thematisiert würden. Wittgenstein betont sogar, es sei unmöglich, wenn sie dem Satz nicht getrennt voneinander zukommen würden.³⁹ Diese Differenzierung besteht in folgendem:

38 »Das Bild ist *so* mit der Wirklichkeit verknüpft; es reicht bis zu ihr« (TLP 2.1511). Was diese Verknüpfung leistet, ist die »abbildende Beziehung, die zum Bild gehört« (TLP 2.1513) und die Wittgenstein dann als die »Form der Abbildung« bezeichnet, die Bild und Abgebildetes gemeinsam haben müssen (TLP 2.17).

39 Diese Trennung nicht anzunehmen, würde bedeuten, den Namen selbst Sinn zuzusprechen, beziehungsweise den Satz als einen »zusammengesetzten Namen« zu verstehen. Dies ist die Position Freges, von der sich Wittgenstein absetzt (TLP 3.143). Zur »Geburt« der Trennung in der direkten Auseinandersetzung mit Frege und Russell, siehe Wittgensteins *Aufzeichnungen über Logik* (WITTGENSTEIN (1913), erstes Manuskript, 193 und viertes Manuskript, 207).

Die *Bedeutung* eines Satzes kommt ihm durch die in ihm verwendeten Namen zum die als einfache Zeichen die Gegenstände der Tatsache vertreten.⁴⁰ Sie konstituieren so die Verbindung des Satzes zu verschiedenen Gegenständen. Ohne Namen kann ein Satz sich auf nichts beziehen und seine Geltung kann nicht bestätigt werden. Sofern sich ein sinnvoller Satz immer auf etwas bezieht, ist er vom Kriterium der Bedeutung abhängig.

Der *Sinn* eines Satzes kommt ihm dadurch zu, dass in ihm mehrere Namen verwendet werden, die so das Verhältnis zwischen ihren Gegenständen als einem Komplex behaupten. So konstituiert der Sinn einen Zusammenhang, der sich als wahr oder falsch herausstellen kann. Ohne einen solchen Zusammenhang werden die Namen nicht mehr gebraucht, sie verlieren sogar ihre Funktion als Namen.⁴¹ Wenn Wittgenstein bemerkt: »Nur im Zusammenhange eines Satzes hat ein Name Bedeutung« (TLP 3.3), dann bedeutet das nicht, dass dem Namen als Bestandteil eines Komplexes Sinn zukommt, sondern dass der Name unselbständig ist.

Sinn und Bedeutung sind also voneinander abhängig; das eine setzt das andere voraus. Der Unterschied der Verhältnisse in dieser Doppelbeziehung besteht darin, dass dem Sinn nur die *Möglichkeit* der Bedeutung seiner Namen gegeben ist, während mit der Bedeutung die Bestätigung – oder die *Wirklichkeit* – des Sinns gegeben ist. Der ineinander verschlungene Knoten von Sinn und Bedeutung weist an der Seite Sinns eine offene Stelle auf, die je noch geschlossen werden muss. Diese offene Stelle, die Bedeutung als lediglich möglich, beschreibt das Angewiesensein des Satzes auf seine Verifikation. Dieses kann vom Satz nicht ausgesagt werden – um herauszufinden, ob er wahr ist oder nicht, beziehungsweise »ob das Bild wahr oder falsch ist, müssen wir es mit der Wirklichkeit vergleichen« (TLP 2.223), denn »aus dem Bild allein ist nicht

40 Vgl. TLP 3.21: »Der Konfiguration der einfachen Zeichen im Satzzeichen entspricht die Konfiguration der Gegenstände in der Sachlage.«

41 Mit den Namen meint Wittgenstein immer »die *im Satz angewandten* einfachen Zeichen« (TLP 3.202, meine Hervorhebung). Siehe auch Wittgensteins doppeldeutige Berufung auf Occam: »Wird ein Zeichen nicht gebraucht, so ist es bedeutungslos.« (TLP 3.328) »Gebraucht« kann hier sowohl »Benötigt« als auch »Verwendet« bedeuten.

zu erkennen, ob es wahr oder falsch ist« (TLP 2.224).

Diese Offenheit mitsamt der Möglichkeit ihre Schließung macht mit Wittgenstein erst den sinnvollen Satz aus. Weil diese Offenheit hinreichend ermöglicht wird, indem der Satz intensionalen Kriterien genügt, spricht Wittgenstein vom *sinnvollen* Satz, obwohl in ihm Sinn und Bedeutung zusammenspielen. Aus demselben Grund wird dieses Zusammenspiel im weiteren Verlauf der Untersuchung als die »Doppelstruktur von *Sinn*« bezeichnet.

Damit sind die Weichen für eine Antwort auf die am Anfang des Kapitels gestellte Frage nach der Möglichkeit des Sinns von »vertikalen« Begründung gestellt. Würde ein sinnvoller Satz keine Bestätigung erst noch erfordern, dann wäre vollkommen unersichtlich, weshalb er einen Bezug haben muss. Daraus folgt mit Wittgenstein strikt, nichts könne sinnvoll gesagt werden, was nicht auch anders sein könnte. Sagbar ist lediglich, was der Fall sein *kann*. *Dass* es so ist, kann der Satz nur als solcher behaupten und nicht selbst klären. Was sagbar ist, also alles, was der Fall ist, ist notwendig kontingent.⁴²

Wäre die Begründung der »festen Struktur der Welt« (TLP 2.023) sagbar, dann wäre unklar, ob sie der Fall ist oder nicht. Sie ist jedoch die Bedingung der Möglichkeit davon, dass etwas der Fall ist – oder auch nicht der Fall ist. Diese Struktur selbst muss also unabhängig von einer Verifikation bestehen, da sie ihre Verifikation nicht zusätzlich enthalten kann und sie ihr nicht äußerlich noch hinzukommen kann. Darüber hinaus ließe sich keine *Begründung* dafür denken, dass die Welt kontingent ist, ohne die Kontingenz einzuebnen. Wäre die Welt »sinnvoll«, also bestimmt und in ihren einzelnen Tatsachen evident, *gäbe* es nicht nur nichts dazu zu sagen, es *könnte* auch nichts darüber gesagt werden.⁴³

42 Der sinnvolle Satz lässt immer nur auf eine Möglichkeit schließen: dass etwas der Fall ist oder nicht. Die Struktur der Tatsache mag fest sein, ihr Bestehen oder Nichtbestehen ist jedoch nicht in dieser Struktur verankert (vgl. TLP 3.13, sowie TB 21.10.1914).

43 Es wäre dann nichts hervorgehoben und nichts könnte hervorgehoben werden (vgl. TLP 2.02331). Dass dies nicht den Gedanken des »Sinns der Welt« ausschließt, sondern nur dessen Konsequenzen vorzeichnet, verdeutlichen TLP 6.41 und schließlich TLP 7.

2.2.3 Klarheit und Verwirrung. Die Frage im Tractatus

Im Kontext des Tractatus wurde die Struktur des sinnvollen Satzes und des Sagbaren beinahe synonym mit der Sprache behandelt. Zwar behauptet Wittgenstein nicht, es gäbe nur Aussagesätze und noch nicht einmal, dass es sich bei jedem Satz auch um einen sinnvollen Satz handelt. Trotzdem will Wittgenstein die Struktur des sinnvollen Satzes und die Bildhaftigkeit nicht als einen Teilaspekt der Sprache verstanden wissen.

Mit der Bildtheorie will Wittgenstein die Bedeutung von Sprache schlechthin erklären und von dort aus betrachtet er den sinnvollen Satz als Bild einer Tatsache. Daraus folgt keineswegs schon, dass er behaupten muss, jeder Fall von Sprache ließe sich vom Aussagesatz ableiten. Was vielmehr folgt, ist lediglich, dass jeder Fall von sinnvoller Sprache – zum Beispiel auch ein Aufruf oder eine Frage ... auf etwas hinzielt, was mit Hilfe von sinnvollen Sätzen beschrieben werden kann. Und das bedeutet nicht, dass »eigentlich« jeder Fall von Sprache sich auf einen sinnvollen Satz bezieht, sondern das r sich auf Tatsachen bezieht, die ihrerseits von sinnvollen Sätzen »entsprechend« geklärt werden können. Die Klarheit der Aussage ist ihre Entsprechung der bedeuteten Tatsache, an der nichts dunkel oder fragwürdig bleibt. Die Klarheit des sinnvollen Satzes ist die Klarheit der Tatsache, so dass Wittgensteins Rede vom »Klarwerden von Sätzen« (TLP 4.112) keineswegs auf eine verselbständigte Fixierung auf die Sprache schließen lässt.

Aber wie steht es mit der *Frage*? In ihr ist doch etwas gerade nicht klar, sie artikuliert doch das Bedürfnis nach Klärung. Sicherlich ließe sich sagen: sie verlangt nach einer Antwort und diese Antwort ist eben eine Aussage. Das klarwerden der Antwort wäre damit nichts anderes als der Ausdruck ihrer Funktion für die Frage. Und doch ist damit noch nicht alles geklärt. Im Falle des sinnvollen Satzes wird notwendig vorausgesetzt, dass er die Klarheit leisten kann – zu wissen, wie diese Möglichkeit erfüllt werden

kann, ist gleichbedeutend damit, ihn zu bestätigen.⁴⁴ Im Fall der Frage liegt es doch gerade anders: es ist überhaupt nicht klar, wie die Frage beantwortet werden kann; wäre das klar, dann wäre die Frage schon beantwortet. Würde man sagen: ›Eine Frage zu verstehen, bedeutet zu wissen, wie sie beantwortet werden kann‹, dann ließe sich entgegnen: ›Nein, eine Frage so zu verstehen, bedeutet gerade, sie schon beantwortet zu haben‹.

Es geht also um den Vorwurf, die Frage nicht in ihrer Fragwürdigkeit, sondern in ihrer nur in ihrer Beantwortung betrachten zu können. Dieser Vorwurf trifft einen scheinbar schwachen Punkt des *Tractatus*, denn Wittgenstein setzt sich dort nur äußerst marginal mit der Frage auseinander. Dennoch steht die Frage nicht einfach außerhalb des *Tractatus*: die Bemerkungen zur Aussage erzwingen einige Schlussfolgerungen, die verdeutlichen wie mit dem *Tractatus* die Frage gedacht werden muss. Ich will im folgenden anhand der spärlich Erwähnungen der Frage im *Tractatus* ein Konzept der Frage entwerfen, wie es im Sinne Wittgenstein sein müsste. Dies setzt bei dem genannten Vorwurf an, doch es geht nicht darum, hier einen Mangel des *Tractatus* aufzuweisen. Vielmehr gilt es, mit dem *Tractatus* diesem Vorwurf zu begegnen.

Der Vorwurf lautet: der *Tractatus* muss alle Fragen nur als beantwortete Fragen verstehen und bekommt so Fragen in ihrer Fragwürdigkeit nicht in den Blick. Wäre Wittgenstein gezwungen, die Frage auf ihre Antwort, also auf die Struktur des sinnvollen Satzes zurückzuführen, wäre das Gewicht dieses Vorwurfs unbestreitbar. Aber es gibt eine Alternative. Anstatt die Frage auf die Aussage zurückzuführen, kann ich sie auch mit dem Aussagesatz auf die Bildhaftigkeit der Sprache zurückführen. Worin besteht der Unterschied?

Der Unterschied besteht darin, dass hier nicht das eine auf das andere zurückgeführt wird, sondern dass lediglich eine Gemeinsamkeit unterstellt wird. Die Frage hat also

44 Die Klarheit des sinnvollen Satzes besteht in der Möglichkeit, ihn in seine Bestandteile zu zerlegen (vgl. TLP 4.024). Bei diesen Bestandteilen handelt es sich zugleich um seine Wahrheitsbedingungen, die letztlich bis auf die Elementarsätze zurückgehen (vgl. TLP 4.4).

etwas mit der Aussage gemeinsam. Bevor das erläutert werden kann, muss gezeigt werden, was die Aussage mit der Frage gemeinsam hat. Wittgenstein schreibt: »Im Satz wird gleichsam eine Sachlage *probeweise* zusammengestellt.« (TLP 4.031, meine Hervorhebung) Die Behauptung der Aussage ist vorläufig und im Bezug auf ihre Bestätigung unsicher. Sie erfordert eine Bestätigung, die sie selbst nicht leisten kann. Die an dieser Stelle des *Tractatus* beschriebene, noch nicht verifizierte Aussage kann ich als »Anfrage« bei den Tatsachen bezeichnen. So betrachtet zeichnet Wittgenstein in einem eingeschränkten Sinne mit der Aussage immer auch ein Bild der Frage. Es kann sich jedoch nur das Bild einer bestimmten Art von Fragen handeln.

Es sind die Fragen, für die gilt: »Wenn sich eine Frage überhaupt stellen lässt, so *kann* sie auch beantwortet werden.« (TLP 6.5) Denn auch wenn die Aussage als »Anfrage« unsicher ist, was ihre Bestätigung anbelangt, so ist sie doch der *Möglichkeit* der Bestätigung gewiss.⁴⁵ Dies ist es, was diese Fragen mit den Aussagen gemeinsam haben. Die Fragen, die mit der Bildtheorie der Sprache gefasst werden können, sind die *sinnvollen Fragen* und sie werden genauso wenig von ihrer Antwort her verstanden, wie die sinnvolle Aussage von ihrer Bestätigung.

Ein Teil des Vorwurfs ist damit entkräftet, ein anderer besteht weiterhin. Was ist mit der wesentlichen Fragwürdigkeit, die gerade jene Fragen auszeichnet, die nicht der Möglichkeit ihrer Beantwortung gewiss sind? Es ließe sich auf den ersten Blick sagen, dass es sich dabei eben um *unsinnige Fragen* handelt, genau wie es auch unsinnige Sätze geben kann. Doch während Wittgenstein letzteres zugesteht, schmettert er ersteres ab: »zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen. Das Rätsel gibt es nicht.« (TLP 6.5) Was hat es mit diesem Ungleichgewicht von unsinnigen Aussagen und unsinnigen Fragen auf sich? Wie kann Wittgenstein bestreiten, dass sich Unsinn formulieren lässt, man aber nicht ein Fragezeichen dahinter setzen kann?

45 Handelt es sich um einen sinnvollen Satz, dann gilt als Konsequenz der Bildtheorie folgendes auch für die Aussage: »Das Bild enthält die Möglichkeit der Sachlage, die es darstellt.« (TLP 2.203)

Natürlich gibt es grammatikalische Komplexe, auf die ein Fragezeichen folgt und die nicht beantwortbar sind. Allerdings kann man im Sinne Wittgenstein entgegen, dass es sich dabei *überhaupt nicht um Fragen handelt* – weder um sinnvolle noch um unsinnige. Die Verwirrung, durch die die Fragwürdigkeit der ›unsinnigen‹ Frage gekennzeichnet ist, wäre somit gar kein Symptom der Frage selbst – vielmehr handelt es sich bei der Verwirrung genau betrachtet darum, dass nicht klar ist, ob man es hier mit einer Frage zu tun hat oder nicht. Die Frage als solche zu verstehen, bedeutet in der Tat, auf dem Weg zu ihrer Beantwortung zu sein. Nur ist für die unsinnige Frage nicht von Anfang an klar, ob man es mit einer Frage zu tun hat.

Bestätigung findet dieser Versuch im Sinne Wittgensteins in einer weiteren Bemerkung Wittgensteins zu den Fragen. »Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen.« (TLP 4.003) Dies widerspricht der oben zitierten These zur Unaussprechbarkeit der unsinnigen Frage nur dann nicht, wenn die »unsinnigen Fragen«, von denen hier die Rede ist, eben nur vermeintliche Fragen sind und »ihre Unsinnigkeit festzustellen« bedeutet, sie als unsinnigen Satz zu entlarven.

Die Frage, worum es sich bei einem solchen unsinnigen Satz in der Gestalt der Frage handeln könnte, muss verschoben werden.⁴⁶ Hier sei nur bemerkt, dass das ›Unsinnsverdikt‹ im Sinne Wittgensteins *keinesfalls* eine grundsätzliche *Abwertung* ausdrückt.⁴⁷ Abgelehnt – und zwar entschieden – wird lediglich der Unsinn in der Gestalt der Frage, also der Unsinn, der den Zusammenhang mit sinnvollen Aussagen provoziert.

Diese Betrachtung der Frage sollte mehr leisten, als den ›Anfragecharakter‹ der

46 Die Untersuchung kehrt zu dieser Frage zurück, wenn sie sich ausdrücklich mit dem wittgensteinischen ›Unsinn‹ auseinandersetzt und dort die Frage, die Fragwürdigkeit und das Staunen behandelt. Vgl. KAPITEL 4.2.2.

47 Zu Wittgensteins erklärter ›Hochachtung‹ gegenüber dem Unsinn als einem ›Anrennen gegen die Grenzen der Sprache‹, siehe Wittgenstein (1929), 19.

Aussage einzuführen – sie sollte einen Anwendungsfall für das Klarheitsideal des *Tractatus* vorstellen. So ließe sich nun mit dem *Tractatus* sagen: was klar werden kann, das muss eigentlich auch klar sein, was nicht klar werden kann, ist auch nicht dunkel oder verdeckt – dies anzunehmen und dem fragend nachzugehen ist unsinnig, da nur verdeckt *ist*, was auch entdeckt sein *kann*.

2.3 Aussage und Auslegung in Sein und Zeit

Im Mittelpunkt dieses Kapitels steht die Wende von der grundlegenden Logikkritik zur Entfaltung des gewonnenen Grundes in *Sein und Zeit*, es handelt sich dabei um die Verankerung von Aussage und Verstehen überhaupt in einem fundamentalen Konzept von Auslegung. Zuvor wurde lediglich deutlich, wo Heidegger mit einem solchen hermeneutischen Denken ansetzt, aber nicht dessen Konsequenzen.

Dabei stellt sich die Frage, wie die Wendung Wittgensteins von der Übereinstimmung zur Entsprechung von Heidegger her zu denken ist. Es hat sich gezeigt, dass Heideggers Vorwurf der Bodenlosigkeit gerade von Wittgenstein antizipiert wird. Der *Tractatus* nimmt sich gerade der Verklammerung dessen an, was in Heideggers Logikvorlesung als das »Wovon« und das »Worüber« bezeichnet wird. Es gilt nun weniger, seine Kritik noch einmal für Wittgensteins Auffassung des Satzes aufzurollen, sondern eher darum, mit Heidegger einen ähnlichen Weg zu verfolgen und der Frage nach den ontologischen Konsequenzen einer solchen Verklammerung nachzugehen.

Somit wendet sich die Diskussion zunächst der Stellung der Aussage in *Sein und Zeit* zu und betrachtet die Begründungsbedingungen für die ontologische Scheidung von »Eigentlichkeit« und »Abkünftigkeit« (2.4.1). Damit wird ein Vorgriff auf die Auslegung in *Sein und Zeit* geleistet, der im folgenden Kapitel aufgenommen wird, Dort steht die Verankerung der Auslegung in der Ausgelegtheit des In-der-Welt-seins im Mittelpunkt und führt so von der Aussage zum hermeneutischen Zirkel (2.4.2). Schließlich

nimmt die abschließende Betrachtung die Ergebnisse der vorangegangenen Kapitel zum Anlass, anhand der Frage nach dem Sagbaren eine genaue Bestimmung von Heideggers Begriff des Seienden zu leisten und zur Seinsfrage im Sinne von *Sein und Zeit* hinzudeuten (2.4.3).

2.3.1 Der hermeneutische Logos und die Abkünftigkeit der Aussage

Die Aussage wurde mit Heidegger so bestimmt, dass sie notwendig einen Aspekt ihres Vollzugs übergeht. Dieser Aspekt ist die vorgängige Erschlossenheit des Beredeten, zu der die Aussage wieder zurückfindet, wenn sie sich bewährt. Was zuvor als notwendige Ablendung beschrieben wurde,⁴⁸ bezeichnet Heidegger in *Sein und Zeit* als »Abkünftigkeit der Aussage« (SZ, 160) – es handelt sich dabei nun ausdrücklich um einen Mangel. Während zuvor zwar die Grundlegung der Aussagegefordert wurde, berührte das zwar das Fundament der Logik, aber weniger die konkrete Aussage selbst. Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* die Aussage als einen abkünftigen Modus des Verstehens bezeichnet (SZ, 153),⁴⁹ setzt er zweierlei voraus: es muss auch ein eigentlicher Modus aufweisbar sein und die Aussage muss eine Gemeinsamkeit mit diesem anderen Modus aufweisen, um selbst als Modus greifbar zu werden.

Der eigentliche Modus des Verstehens ist mit Heidegger der hermeneutische Logos. Die Aussage ist dagegen ein uneigentlicher Modus des Verstehens, weil sie selbst auch den Charakter der Auslegung hat, diesen jedoch in besonderer Weise verdeckt. Auf den auslegenden Charakter der Aussage weist Heidegger hin, indem er das »Als des Worüber« auch als das »hermeneutische Als« bezeichnet.⁵⁰ Nun ließe sich für die

48 Siehe schon Kapitel 2.1.3.

49 Zu Heideggers Kennzeichnung der Aussage als »aufzeigend-bestimmender Mitteilung« (SZ, 156) in diesem Kontext, siehe: SCHÖNLEBEN (1987), 341 ff.

50 Siehe HEIDEGGER (1925), 147 ff. sowie SZ, 159 und 223. Vgl. dazu: PÖGGELER (1963), 271.

Aussage vorbringen, dass sie ihr Beredetes doch gar nicht auslegen will und dass es, selbst wenn auch dies noch eine Form von Auslegung sei, überhaupt nicht klar ist, weshalb es sich dabei um einen Mangel handelt, dass die Auslegung durch die Aussage verdeckt bliebe. Ist die Verdecktheit vielleicht weniger ein Problem der Aussage selbst als vielmehr der Betrachtung Heideggers, die etwas transparent machen, etwas »entdecken« will?

In dieser Form ist der Verdacht nicht gerechtfertigt. Es lässt sich zeigen, wie Heidegger diese Verdecktheit zu einem Problem der Aussage selbst erklärt. Allerdings deutet der Verdacht mit Recht an, dass die Betrachtung Heideggers dieser Auseinandersetzung tatsächlich nicht äußerlich ist. Dies stützt jedoch nicht den Verdacht, sondern bildet erst den Ansatz für Heideggers Kritik der Aussage. Es ist gerade die Aussage, die behauptet, von außen an ihren Gegenstand heranzutreten. Sie will nichts entdecken, sondern etwas so zeigen, wie es ist. Sie will es nicht *auslegen*, sondern *aussagen*. Das tut sie, indem sie ihren Gegenstand bestimmt und einen Aspekt in Form eines Prädikats hervorhebt. Gerade diese Bestimmung ist es, die Heidegger als die Auslegung der Aussage auffasst: das Beredete wird als ein Bestimmtes vorgestellt. Die Abkünftigkeit dieser Auslegung besteht darin, dass die Aussage verdeckt, dass sie es ist, die das Beredete bestimmt und dass sie statt dessen die Bestimmtheit des Beredeten selbst behauptet.

Hier ist noch nicht klar, weshalb dies eine Abkünftigkeit im Bezug auf die Sache selbst, also auf das Beredete selbst, darstellt. Dies lässt sich erst ausgehend von dem anderen Modus des Verstehens, dem hermeneutischen Logos, verdeutlichen. Der hermeneutische Logos ist dadurch ausgezeichnet, dass er etwas erschließt, indem er es auslegt, während die Aussage etwas erschließt, indem sie es bestimmt. Das Verstehen der Auslegung greift auf eine vorgängige Erschlossenheit zurück (vgl. SZ, 150). Diese ist jedoch selbst gerade auch als Auslegung verstanden worden.⁵¹ So entspricht das

51 Im Kontext der Diskussion der Aussage ist die vorgängige Erschlossenheit der Boden, den das dihairetische Moment der Aussage voraussetzt und für den sie blind bleibt (Vgl. KAPITEL 2.1.3). Trotzdem verhält sie sich zu ihrem Boden in einem Modus der Auslegung.

Verstehen des hermeneutischen Logos dem Vorverständnis der Erschlossenheit und bildet es aus. Insofern dies ein ›Entsprechen‹ im Gegensatz zu einer ›bestimmenden Entsprechung‹ ist, lässt sich in der Terminologie der frühen Vorlesungen Heideggers auch von einem ›Verstehensvollzug‹ sprechen.⁵²

Es soll also gerade nicht heißen, dass das Beredete nun lediglich als Ausgelegtes *bestimmt* würde. Das auslegend-erschließende Verstehen fasst das Beredete auf, indem es dies auslegt – und zwar *auf etwas hin*. Heidegger greift hier immer wieder auf Beispiele aus dem tätigen Umgang zurück, in denen Verstehen immer soviel wie Verwenden bedeutet. In seiner Ausgelegtheit steht das Beredete also nicht nur in einem Zusammenhang, sondern ist erst aus diesem Zusammenhang verständlich. Dieser Zusammenhang wird in der Aussage abgeblendet und vorausgesetzt – diese Abblendung entzieht dem Beredeten sogar zugleich den Zusammenhang.

In der Terminologie von *Sein und Zeit* erschließt die Aussage etwas in seiner *Vorhandenheit*, während der hermeneutische Logos es in seiner *Zuhandenheit* erschließt (vgl. SZ, 158). Der hermeneutische Logos als Modus des Verstehens wird von Heidegger nicht auf die Sprache beschränkt, sondern er bestimmt jede Form von verstehend-besorgendem Umgang. Es kann sich dabei um Handgriffe wie auch um Sätze handeln, wie Heideggers Beispiele aus dem handwerklichen Umgang verdeutlichen.⁵³

Wirklich einsichtig, weshalb es sich bei dem bestimmenden Verstehen der Aussage um einen abkünftigen Modus handelt wird allerdings erst aus seinen Konsequenzen. Die vorgängige Erschlossenheit, von der auch die Aussage getragen wird, ist nicht einfach gegeben, sondern je schon in anderen, vorangegangenen Verstehensvollzügen geleistet worden. Es muss also gefragt werden, was es bedeutet, wenn ein abkünftiges Verstehen zur Grundlage im Zusammenhang einer Folge von Verstehensvollzügen wird.

52 Während in *Sein und Zeit* der Ausdruck ›Vollzug‹ vergleichsweise spärlich verwendet wird rückt Heidegger ihn in den frühen Vorlesungen immer wieder in den Mittelpunkt. In gewisser Hinsicht wird die Rede vom Vollzug durch die Sprache von *Sein und Zeit* ein- und abgelöst (Siehe KAPITEL 4.1.3).

53 Vgl. SZ, 69. Zur Frage nach der Zuhandenheit der Sprache, siehe KAPITEL 4.1.2.

2.3.2 Wiederholende Entsprechung und hermeneutischer Zirkel

Mit dem hermeneutischen Logos zieht Heidegger die Konsequenzen aus seiner Kritik der Aussage als dem ›Ort der Wahrheit‹ im Sinne der Übereinstimmung. Wie bereits diskutiert, handelt es sich dabei nicht um eine grundsätzliche Ablehnung des Gedankens der Übereinstimmung, sondern um eine verwandelnde Grundlegung des Denkens. Bisher wurde lediglich die vorgängige Erschlossenheit gegen die Wahrheit im Sinne der *adequatio* angeführt. Es gilt nun aufzuzeigen, wie Heidegger den hermeneutischen Logos durch diese Erschlossenheit nicht nur als eigentlich legitimiert, sondern wie das Verhältnis von Erschlossenheit und Auslegung die fundamentale Übereinstimmung leistet, die nun besser als *wiederholende Entsprechung* beschrieben wird.

Die Bezeichnung der Entsprechung ist hier mit Bedacht gewählt. Von Entsprechung war bereits im Kontext von Wittgensteins Bildtheorie der Sprache die Rede. Die Untersuchung will hier keine Gemeinsamkeiten unterstellen, sondern vielmehr die Unterschiede einer gewissen Nähe des Denkens hervorheben. Es ist zunächst diese Nähe, die vollkommen uneinsichtig ist und nicht die Gemeinsamkeit, weshalb diese Nähe der Bezeichnung hier als unverfänglich gelten soll. Die Nähe der Ansätze im Sinne der Sache selbst lässt sich erläutern, indem man die Problematik der ›wiederholenden Entsprechung‹ im Ausgang von Russells Antinomie erläutert, wie es mit Wittgenstein bereits vorgezeichnet wurde.⁵⁴

Die Abkünftigkeit der Aussage wurde mit Heidegger darin begründet, dass die Aussage nicht neben dem hermeneutischen Logos steht, sondern selbst noch immer einen Fall des auslegenden Verstehens darstellt. Die Auslegung im Sinne der verstehenden Umgangs mit seinem Gegenstand wurde als wesentlicher Zug des Verstehens und nicht als ein partikulärer Fall einer isolierten Art von Verstehen hervorgehoben. Erst dadurch, dass die Auslegung fundamental gedacht und radikalisiert

54 Vgl. KAPITEL 2.2.2. Der Bezug zwischen Heidegger und Russell ist natürlich nur der der Untersuchung und behauptet keine denkgeschichtliche Beziehung.

wurde, konnte mit Heidegger auch die Grundlegung der Aussage gelingen. Diese Radikalisierung als Grundbedingung ist auch Wittgensteins erste Beobachtung, die ihn zu seiner Konzeption der ›Doppelstruktur von Sinn‹ führt. Russells Antinomie wird als Phänomen ernst genommen und nicht abgedrängt. Für Wittgenstein besteht das Problem darin, einen infiniten Regress von Augen zu haben und erklären zu müssen, wie Aussagen überhaupt so funktionieren können, wie sie funktionieren: da sie selbst Tatsachen sind, können sie nicht mehr und nicht weniger diesen Regress aufweise als jede beliebige Tatsache.⁵⁵

Mit Heidegger kann man an genau diesem Punkt einsetzen, diesem ›nicht mehr und nicht weniger‹ beipflichten und die exakt entgegengesetzte Konsequenz ziehen: im Gegensatz zur Bildtheorie verankert er mit dem hermeneutischen Logos die Verschränkung von intensionalem und extensionalem ›Als‹ in letzterem. Wenn der Satz im Sinne Wittgensteins seinen Bezug zur Tatsache aussagt, führt er entweder in einen Regress oder er behauptet von der Tatsache, selbst einen solchen Bezug aufzuweisen, der Teil der Abbildung wird. Und *genau das* behauptet im Sinne Heideggers der hermeneutische Logos mit Recht, während der Aussagesatz nur scheinbar davon unbetroffen bleibt. Allerdings würde sich hier für die Bildtheorie das Problem stellen, dass die Bedeutung des Satzes als Teil des Bildes nie der Bedeutung der Tatsache entsprechen könnte; schließlich müsste der Satz an der Stelle der Tatsache stehen, um dieselbe Bedeutung zu haben. Mit Heidegger wurde die Bildhaftigkeit in einem spezifischen Sinne schon verworfen,⁵⁶ und doch stellt er sich ebenfalls diesem Problem. Allerdings wird es hier zusammen mit dem Regress umgewertet und zur Bedingung von auslegendem Verstehen erklärt.

Zunächst erscheint es auch für Heidegger als ein Problem, die »Bedeutung« des Beredeten auslegend zur Sprache zu bringen. Will man eine Situation in ihre Gänze beschreiben, und das heißt mit Heidegger gerade: in ihrer Geschichtlichkeit, dann stellt

55 Vgl. die Diskussion der ›Tatsächlichkeit‹ der Aussage in Kapitel 2.1.1.

56 Dieser spezifische Sinn ist der des Satzes als Vorstellungsbild. Vgl. Fußnote 22.

man sie als Gegenstand der Beschreibung vor und nicht als »lebendige Existenz«. Das gilt nicht nur für die Aussage, sondern auch für den hermeneutischen Logos, der sich der Aufgabe annimmt, seine eigene vorgängige Erschlossenheit des Beredeten vollziehend aufzunehmen. Man könnte dies formelhaft so ausdrücken, dass im hermeneutischen Logos als einem Nach-Vollzug das »Nach« den »Vollzug« zu kompromittieren droht. Die zu beschreibende Situation bleibt für einen solchen Nachvollzug uneinholbar. In den Vorlesungen vor *Sein und Zeit* löst Heidegger dieses Problem ansatzweise, indem er fordert, die Beschreibung auf die je eigene Existenz hin zu übersteigen und sie als »formale Anzeige« zu verstehen.⁵⁷ Das bedeutet konkret, nicht in der Beschreibung nach der Lebendigkeit der beschriebenen Situation zu suchen, sondern die Lebendigkeit der Beschreibung selbst via Substitution der eigenen Situation auf das Beschriebene zu übertragen. Dieses Lebendige der Beschreibung nennt Heidegger in *Sein und Zeit* das »Mitgängige« (SZ, 31) welches erst die Aufnahme der vorgängigen Erschlossenheit leistet. So lässt sich mit Heidegger auch von der »vorgängig-mitgängigen Struktur der Rede« sprechen.⁵⁸

Die »Bedeutung« der Rede kann also die Situation, wie sie über sich selbst hinausweist, nie einholen, sondern bestenfalls darauf hinweisen. In *Sein und Zeit* reift diese Beobachtung schließlich von einem Konflikt, dem es beizukommen gilt, zu der Grundstruktur des In-der-Welt-seins. Diese Uneinholbarkeit der Situation, vor die sich die Beschreibung gestellt sieht, ist es gerade, was die Situation in ihrer Unabgeschlossenheit selbst ausmacht. Die »Bedeutung« der Situation im Sinne ihres geschichtlichen »Über-sich-hinaus-weisens« steht selbst zu anderen Situationen oder Anforderungen, wie die Beschreibung zur Situation.⁵⁹ Würde die Beschreibung die

57 Vgl. SZ, X. Zu Heideggers Begriff der »formalen Anzeige« in den frühen Vorlesungen, vgl. IMDAHL (1997), 15ff. und 165ff. Im Kontext von *Sein und Zeit*, vgl. PÖGGLER (1963), 271f.

58 Vgl. APEL (1976), 238.

59 Heidegger leitet daraus in der frühen Ontologievorlesung (HEIDEGGER (1923)) seine fundamental-hermeneutische Methode her. Er versteht Ontologie als »Hermeneutik der Faktizität« im doppelten Sinne eines *genitivus subiectivus* und *obiectivus*, so dass immer auch die »Hermeneutizität der Faktizität« mitgedacht wird.

Situation mitsamt ihrer Bedeutung beschreiben, so die paradoxe Konsequenz, dann würde sie sie gerade missverstehen.⁶⁰

Vom Standpunkt des Erkenntnisgewinns im Sinne eines auslegenden Verstehens kann dieses Problem schließlich umgewertet werden. Eine solche totale Beschreibung, die »identisch« mit ihrem Beschriebenen wäre, brächte überhaupt keinen Erkenntnisgewinn. Um die oben vorgeschlagene Formulierung zu bemühen, ist es gerade das »Nach« des »Vollzugs«, das sowohl die Aufforderung als auch das Ergreifen der vorgängigen Erschlossenheit ermöglicht.⁶¹ Die Rückbezogenheit der Beschreibung ist also ein Problem, doch dieses Problem ermöglicht es überhaupt erst, die Beschreibung von etwas in seiner lebendigen Konkretion zu leisten.

Diese Struktur ist es, die Heidegger in *Sein und Zeit* als den »Zirkel des Verstehens« bezeichnet (Vgl. SZ, 153). Auch wenn noch einmal hervorgehoben werden muss, dass die Uneinholbarkeit als Strukturelement des auslegenden Verstehens hier keinesfalls aus dem Regress der Russellschen Antinomie hergeleitet werden sollte, so erläutert Heidegger doch den Zirkel in direkter Auseinandersetzung mit der Logik. Die Abgrenzung gegen den *circulus vitiosus* (ebd.) lässt sich nicht direkt auf den antinomischen Regress beziehen, doch Heideggers Forderung, die »Grenze Russells« aufzuzeigen, findet an dieser Stelle in *Sein und Zeit* gewissermaßen ihre Erfüllung. Es ist genau diese Geringschätzung oder die Scheu vor dem Problem der Russellschen Antinomie, die die Unzulänglichkeit der von Heidegger kritisierten Logik ausmacht, und sie in Heideggers Worten »von den wesentlichen Problemen fernhält«.⁶²

Mit der Frage, wie es aussähe, wenn der hermeneutische Zirkel umgangen werden

- 60 Die Paradoxie eines solchen Missverständnisses ist das des Gedankenspiels eines Gottesstandpunkts, der gerade nicht »geworfenes In-der-Welt-sein« sein soll und als Konsequenz unfähig zum »verstehensmäßigen Entwerfen« bleibt und somit gar kein Standpunkt ist.
- 61 Der sonderbare Klang dieses Satzes will als Hinweis verstanden werden: natürlich ist der Genitiv der »Aufforderung der vorgängigen Erschlossenheit« ein anderer als der des »Ergreifens der vorgängigen Erschlossenheit« – und doch werden beide gemeinsam ermöglicht.
- 62 HEIDEGGER (1914), 115. Heidegger bezieht sich hier explizit auf Russell. Vgl. dazu auch: PÖGGELER (1963), 269.

könnte, knüpft diese Betrachtung an die Fragestellung an, mit der das vorangegangene Kapitel abschloss. Eine Beschreibung, die selbst auf der Grundlage eine von Erschlossenheit im Modus der Vorhandenheit geprägt ist, entspricht scheinbar ihrem Gegenstand, während sie dessen Vollzugscharakter, dessen Geschichtlichkeit oder einfach dessen »Bedeutung« nicht in den Blick bekommt. Erst die Uneinholbarkeit des Gegenstands würde dies eröffnen und die von Vorhandenheit vorgängig geprägte, aussagende Beschreibung hat ihren Gegenstand gerade eingeholt. Und dies geschieht nicht nur »scheinbar«, da die Instanz der Entsprechung selbst schon abkünftig ist. Aus einer solchen Situation, in der sich die Perspektive der Vorhandenheit »festgesetzt« hat, gibt es für Heidegger keinen Ausweg, der sich aus dieser Perspektive selbst entwickeln ließe.⁶³

Dies ist der zentrale Unterschied zum Anlass Wittgensteins, der meint, eben aus einer vollkommenen Ausleuchtung dieser Perspektive von innen zeigen zu können, welche Probleme noch nicht berührt sind. Dieser Unterschied ist der einer gemeinsamen Sache, und dies beschreibt die Nähe, auf die durch die wiederholte Verwendung des Ausdrucks »*Entsprechung*« hingewiesen werden sollte. Die Radikalität dieses Unterschieds ist nichts anderes als eine strenge Konsequenz der entgegengesetzten Entscheidung angesichts derselben Problemstellung, welche hier mit Russells Antinomie illustriert wurde.

2.3.3 Das Sagbare und das Seiende

Nun lässt sich die Frage nach dem Sagbaren bei Heidegger stellen und sinnvoll beantworten. Eine Antwort auf die Frage: »Was lässt sich sagen?« Bei Heidegger zu finden, ist nicht sonderlich schwer oder voraussetzungsreich. Problematischer ist es,

63 Zumindest gibt es keinen Ausweg eines Erkenntnisbemühens. Vgl. in diesem Zusammenhang die Diskussionen der »Angst« (KAPITEL 3.2.3) und des »Rufs des Gewissens« (KAPITEL 4.1.2).

diese Antwort fruchtbar zu machen, so dass sie mehr leistet, als die Frage lediglich in Heideggers Terminologie zu wiederholen.

Formuliert man die Frage um so dass es heißt: ›Was ist sagbar?‹, dann wird unmittelbar klar, dass das Sagbare das Seiende ist. Denn das Seiende ist ja gerade – in seiner allgemeinsten Bestimmung – Heideggers Bezeichnung für alles, was ist. Was in der Weise der Sagbarkeit ist, das muss auch in anderen Weisen sein. Und was in irgendeiner Weise ist, das kann auch in der Weise der Sagbarkeit sein. Da Heidegger das Verstehen, die Rede und auch noch die Aussage gerade nicht so verstehen will, dass sie von außen ihrem ›Bezugsobjekt‹ zukommen, kann er auch nicht annehmen, ihnen sei etwas grundsätzlich unzugänglich.

Es bietet sich mit Heidegger also zunächst keine Unterscheidung an, die dem Sagbaren eine Grenze aufzeigt. Bei allen bisher diskutierten Unterscheidungen der Rede und des Verstehens handelte es sich auf den ersten Blick um ›Binnendifferenzierungen‹, die nichts von den Grenzen des Sagbaren erkennen lassen. Auf den ersten Blick, das heißt: mit der Grundlegung der Logik und der Aussage fällt die Unterscheidung ›Innen–Außen‹ genauso weg wie die von ›Wovon–Worüber‹ und ›Intensional–Extensional‹. Es gilt also diese vermeintlichen Binnenunterscheidungen auf ihre folgerichtliche Tragweite hin zu befragen. Dies kann im Kontext von *Sein und Zeit* nur so geschehen, dass die Differenzierungen des Sagbaren als wiederholende Entsprechungen des Seienden selbst befragt werden. Es gilt damit also zu klären, was das Seiende überhaupt ist.⁶⁴

Mit dem Seienden fasst Heidegger alles, was irgendwie begegnen kann, sowohl im Sinne der innerweltlichen ›Gegenstände‹, als auch einer Erinnerung, einem Gedanken oder sonst etwas. Die Bezeichnung ›Etwas‹ kann in der Tat die des Seienden ersetzen, solange es in der spezifischen Art und Weise Heideggers verstanden wird. Das Seiende ist also gewissermaßen das ›Etwas‹ im spezifischen Heideggerschen Sinne. Dieser

64 Siehe Heideggers Übersetzung aus Platons *Sophistes* im Vorwort zu *Sein und Zeit* (SZ, 1).

spezifische Sinn ist untrennbar sowohl mit Heideggers Begriff der Hermeneutik als auch mit seinem Begriff der Phänomenologie verbunden. An dieser Stelle soll es genügen, diesen Sinn von den Betrachtungen dieses Hauptkapitels her zu entwickeln.⁶⁵

Das Seiende ist für Heidegger als solches immer dadurch ausgezeichnet, in Zusammenhängen stehen zu können und auch je zu stehen. Es wird nicht als reines ›Etwas‹ erschlossen im Sinne einer abstrakten, rohen Substanz, sondern in seiner faktischen Konkretion. Wenn Heidegger formelhaft vom ›Etwas-als-Etwas‹ spricht und damit die Verweisstruktur von Seiendem meint,⁶⁶ welcher dann der hermeneutische Logos vorgängig-mitgängig entsprechen kann, so bedeutet dies gerade nicht, diese Konkretion würde ›als Seiendes‹ erschlossen. Diese Formel besagt nicht, dass alles konkret Erschlossene auf seinen ontologischen Status verweist. Die Formel des ›Etwas-als-Etwas‹ kann auch den Modus des ›Etwas-als-*Etwas*‹, beinhalten wie im Fall von explizit ontologischen Aussagen, aber sie kann diesen Modus gerade nicht zugrunde legen. Genau wie im Falle des hermeneutischen Logis beschreibt diese Formel ontisch-zunächst die Verweisstruktur, aus der Seiendes heraus überhaupt erschlossen wird. Es geht damit um Etwas, was zu diesem oder jenem Zweck oder auf dieses oder jenes Ziel hin verwendet wird.

Dass dieses ›Als‹ nicht vom Seienden getrennt werden kann, stellt das erste Kriterium von Heideggers spezifischem Begriff des Seienden dar. Darüber hinaus kann das Seiende nicht von seiner Erscheinungsweise getrennt werden. Diese bestimmt sich einerseits aus ihrer Angewiesenheit auf den Zusammenhang und andererseits daraus, wie dieser Zusammenhang ergriffen wird,⁶⁷ Dieses Ergreifen beschreibt einen Modus des Begreifens, also des auslegenden Verstehens. Genau wie das ›Wovon‹ der

65 Eine umfassende Bestimmung des ›Seienden‹ in *Sein und Zeit* setzt den Begriff der Erscheinungsweise im Kontext der ›Unverborgenheit‹ voraus und wird erst in KAPITEL 4.3.1 geliefert.

66 Zum ›Etwas-als-Etwas‹, siehe SZ, 149. Heidegger beschreibt damit zunächst die Struktur der Auslegung und erst dann die Verweisstruktur des Seienden, der diese Auslegung ›entspricht‹.

67 Der ›Zusammenhang‹, von dem hier die Rede ist, meint dasselbe, was Heidegger als das ›Bewandtnisganze‹, aus dem heraus Seiendes von der Seinsart des Zuhandenen erschlossen wird. Vgl. SZ, 84 und im Kontext des ›Etwas-als-Etwas‹: SZ, 150.

Aussage nicht von ihrem »Worüber« getrennt werden kann, ist das Seiende und dessen Zusammenhang nicht davon zu trennen, wie ihm begegnet wird. Mit dem Beredeten im Sinne des vorgängig Erschlossenen, dem in der Rede in einem Modus des Verhaltens entsprochen wird, ist Heideggers Phänomenbegriff bereits exemplarisch vorgezeichnet. »Phänomen« bedeutet für Heidegger in *Sein und Zeit* verkürzt soviel wie: Seiendes *in* seiner Erscheinungsweise.⁶⁸

Die Frage nach dem Sagbaren ist eine Weise, die Frage nach dem Seienden zu formulieren. Die Erscheinungsweise des Seienden kommt so allerdings nicht in den Blick. Dies geschieht alles andere als zufällig. Sie ist mit dem Seienden immer schon mitgedacht als das Offensichtlichste überhaupt. Dass Seiendes in seiner Erscheinungsweise so erschlossen werden kann, dass es so oder so erscheint, etwa vorhanden oder zuhanden, veranlasst bestenfalls dazu, nach dem Seienden selbst zu fragen. Das Erscheinen selbst kommt nicht in den Blick und wenn dann doch wieder nur als Seiendes.⁶⁹

Es kommt nicht in den Blick, das heißt nicht, dass es dem Blick verborgen bleibt. Die Frage nach dem Sagbaren weiß überhaupt nichts mit dem Erscheinen anzufangen, weder wenn sie sich »faktisch«, noch wenn sie sich »wesentlich« versteht.⁷⁰ Ist dies das Randproblem einer mangelhaften Fragestellung? Wie kommt es, dass die Erscheinungsweise des Seienden noch in jedem Modus des Sich-verhaltens in dieses selbst eingelassen ist, es der direkten Befragung des Seienden nicht einmal auffällt und nicht einmal an diesem Punkt einsichtig wird, weshalb danach gefragt werden sollte? Es ist *nicht im geringsten fragwürdig* und entzieht der Frage nach dem Sagbaren damit je schon den Boden unter den Füßen. Wenn die Frage nach dem Sagbaren nicht das Seiende auf einen reinen Bestand reduzieren will, dann kann sie gar nicht *allgemein*

68 Vgl. Heideggers Bestimmung des Phänomenbegriffs (SZ, 28ff.) und dazu KAPITEL 4.3.1.

69 Dieses Problem des Ausdrucks betrifft gerade auch *Sein und Zeit* selbst. Es besteht immer die Gefahr, dass »die Frage sich selbst ihres eigenen Gegenstands [beraubt]« (HEIDEGGER 1929a, 197).

70 Zum »Verständnis der Frage nach dem Sagbaren«, siehe KAPITEL 2 und KAPITEL 2.1.3.

fragen. Sie trotzdem als eine Grundsatzfrage zu stellen, beschreibt das Problem und die Aufgabe der Frage nach dem Sagbaren, insofern das Erscheinen selbst weder als Seiendes, noch als äußerliche »Bedingung der Möglichkeit« von Auslegung, Verstehen und damit auch Aussagen gedacht werden kann.

Bis hierhin sollte lediglich verdeutlicht werden, wie sich mit dem Sagbaren eine Spur durch die Überlegungen des frühen Heideggers verfolgen lässt. Hier wird schließlich deutlich, wie Heidegger überhaupt argumentativ zu dem Punkt gelangt, an dem sich die »Frage nach dem Sinn von Sein« als des Seins *des Seienden* aufdrängt, und zwar so, dass die Stellung dieser Frage und ein echter Zugang zu ihr noch gar nicht einsichtig ist.⁷¹

2.4 Schlussbetrachtung. Sagbarkeit und Sprachskepsis

Der Gang der Betrachtungen dieses Hauptkapitels hat sich vom Sagbaren hin zum Sagen verschoben. Dies geschah gleichermaßen zwangsläufig wie unvermittelt, ohne dass diese Wendung ausdrücklich vollzogen wurde. Bereits die Ausgangsfrage trug diese Wendung in sich, war sie doch eine Frage nach dem Sagbaren, die lautete: was lässt sich *sagen*?

Die einzelnen Analysen der Herangehensweisen Heideggers und Wittgensteins folgten der Frage nach der Bedeutung von Aussagen und damit dem Bezug und dem Verhältnis der Sätze zu ihren Gegenständen. Die Ausgangsfrage wurde dabei höchstens am Rande erwähnt, doch sie wurde keinesfalls vergessen. Das Hauptaugenmerk der Analysen galt den *Herangehensweisen* mehr als den Ergebnissen. Soll das heißen, dass lediglich eine Vorarbeit geleistet wurde, so dass es nun die Aufgabe der Untersuchung wäre, diese Herangehensweisen auf die Ausgangsfrage anzuwenden?

71 Der Sinn der »Frage nach dem Sinn von Sein« besteht schließlich nicht zuletzt in der Fragwürdigkeit der Frage selbst und droht gerade durch ein vorschnelles Hinnehmen der Frage verfehlt zu werden. Vgl. dazu FIGAL (1988), 15.

Keineswegs. Vielmehr gilt es zu sehen, wie diese Vorarbeit all dies bereits geleistet hat, da sie es geleistet haben muss, wenn sie sich Hoffnung auf einen Zugang machen will. Die Herangehensweisen und die Anstrengungen um einen argumentativen Zugang zur Problematik der Aussage und ihrer Bedeutung tragen selbst bereits die Ergebnisse in sich. Sie tun das in mehrfacher Hinsicht, wie hier erläutert werden soll. Es wurde gezeigt, dass die Bedeutung und damit das Verhältnis von Sagen und Gesagtem nichts Äußerliches sein kann. Es lässt sich schlichtweg kein Satz denken und analysieren und dann nachträglich durch seinen Weltbezug ergänzen.⁷² Das Gesagte des Satzes ist nicht eine Wortfolge odereine vom Sagen ausgetragene Vorstellung, sondern es ist die besagte Sache selbst. Der Zugang des Sagens ist also je schon geleistet, er wird je schon vollzogen.

Zwischen dem Zugang des Sagens als seiner Bedeutung und dem argumentativen Zugang der Betrachtungen Heideggers und Wittgensteins besteht kein Unterschied, obwohl die Betrachtungsweisen und damit auch die Konzepte des Sagbaren deutlich voneinander abweichen. Doch in beiden Konzepten herrscht eine doppelte Entsprechung von Betrachtung und Betrachtetem vor. Zum einen gilt sie zwischen Aussage und Ausgesagtem und zum anderen zwischen Analyse und Aussage.⁷³ Und noch in einem dritten Sinne herrscht eine Entsprechung vor: zwischen den jeweiligen beiden Entsprechungen.

An diesem Punkt ließe sich eine sprachskeptische Entgegnung formulieren: zeichnet der argumentative Zugang jeweils nicht schon sein Ergebnis vor, so dass hinter dem später vorgestellten Konzept von Sagen und von Bedeutung eine schlecht verhüllte *petitio principii* steht? Noch schärfer formuliert könnte vorgebracht werden, dass die

72 Dies ist auch das Ausgangsproblem, von dem aus sich Glauner in »Sprache und Weltbezug« sowohl Heidegger als auch Wittgenstein zuwendet. Was diese Untersuchung als die Gegenseitige Abhängigkeit und gleichzeitig scharf getrennte Unterschiedenheit von »Sinn und Bedeutung« sowie »Wovon und Worüber« diskutiert hat, ließe sich auch mit Glauners Begriff der »gegenstrebigen Fügung« fassen. Vgl. GLAUNER (1997), 181ff.

73 Dies gilt natürlich nur für den »sinnvollen Satz« im Sinne Wittgensteins, bzw. den »hermeneutischen Logos« eines Aussagens im Sinne Heideggers.

Betrachtung auf die Aussage blickt und so der Aussage unterstellt, sie würde genau so auf ihre Gegenstände blicken. Unversehens hätte die Argumentation damit den Status einer Metasprache eingenommen.

Worauf diese Entgegnung hinweist, ist im Grunde nichts anderes als die Tatsache, dass eine Betrachtung der Sprache selbst immer schon von der Sprache her denkt, und dass sie selbst von ihrem Gegenstand der Betrachtung grundsätzlich nicht zu trennen ist. In einer Hinsicht sind diese Entgegnung im Recht: wenn sie jedoch fordern, eine Außenperspektive einzunehmen, dann fallen sie ihrer eigenen Argumentation zum Opfer. Denn selbst wenn eine solche Außenperspektive möglich wäre und die Entgegnung von dort aus die Forderung von sich weisen könnte, eine Erklärung für ihre eigene Formulierbarkeit aufbringen zu müssen – selbst dann könnte sie die Frage nach der Bedeutung von Sätzen gar nicht klären und müsste sie leugnen. Damit wäre wieder eine Entsprechung dieser isolierten Betrachtung und ihrem logozentristischen Gedanken einer isolierten Sprache impliziert.

All diese Probleme lassen sich sowohl mit Wittgenstein als auch mit Heidegger vermeiden. Mit Wittgenstein wurde hervorgehoben, dass der Satz als Bild selbst eine Tatsache ist und auch mit Heidegger muss die Aussage zumindest in einem gewissen Sinne ihrem Gesagten entsprechen.⁷⁴ Es gibt also für beide kein grundsätzliches Problem der Metasprachlichkeit der Betrachtung in der Gestalt einer Zugangsproblematik. Die Sprache kann ihr eigener Gegenstand sein, wie alles andere auch: es gibt keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen der Beschreibung einer Aussage und einer Tatsache. Das heißt nun zum einen, dass aus der Sprache ohne weiteres auf Sprache Bezug genommen werden kann, ohne dass eine fundamentale Skepsis angebracht sei. Zum anderen heißt es jedoch, dass dieser Bezug derselbe ist wie der zu herkömmlichen Gegenständen der Aussage: ein »wesentliches« Fragen nach dem Sagbaren zeigt sich so als ein Fall des »faktischen« Fragens.

74 Diese Entsprechung ist die des in Kapitel 2.3.2 herausgestellten »Über-sich-hinaus-verweisens«.

Trotzdem kann man diese »wesentliche« Fragen als einen ausgezeichneten Fall des Sagens begreifen und aufgreifen. Das Sagbare lässt sich so zwar nicht abgrenzend bestimmen gegen das Unsagbare, es wird jedoch deutlich, *dass* das Unsagbare überhaupt nicht in den Blick kommt. Es kann sich dabei nicht um etwas handeln, dem man doch noch auf die Spur kommt, sondern es besteht nicht einmal eine Veranlassung, nach dem Unsagbaren zu Fragen.

Findet sich die Untersuchung damit in einer Sackgasse wieder? Im Gegenteil. Mit dem Unsagbaren ging es schließlich von Anfang an nicht um irgendetwas, was sich dann doch als sagbar erweisen könnte. Dass die Untersuchung hier mit ihrer Betrachtung des Sagbaren abbrechen muss, ist gewissermaßen die notwendige Bedingung dafür, dem Unsagbaren als solchem überhaupt begegnen zu können. Darüber hinaus bestätigt sich, dass sie an diesem Punkt dem Sagbaren als ihrem vorläufigen Gegenstand gerecht geworden ist, indem sie unfähig geblieben ist, ihn auf das Unsagbare hin übersteigen zu *können*.

Und doch lässt sich diesem Bruch ein Ausblick anfügen. Es wurde erläutert, wie etwas verstellt und verdeckt werden *kann*, so dass selbst das Verdecken noch einen Modus des Bezugs der Aussage zum Ausgesagten darstellt. Wäre das Verdecken der Aussage keine Möglichkeit, sondern eine Notwendigkeit, dann ließe sich diese notwendige Verdecktheit als Unsagbarkeit begreifen. Denn aus der Verklammerung von Sinn und Bedeutung folgt genau wie aus der Verankerung des hermeneutischen Logos in seinem auslegenden Sich-verhalten, dass die Art und Weise des Aussagens dem Gegenstand des Aussagens genauso wenig äußerlich sein kann, wie dessen Erscheinungsweise.

Die Untersuchung ist also gut beraten, sich im folgenden Hauptkapitel nicht von der Sprache abzuwenden, wenn sie nach dem Unsagbaren als dem fragt, was sich ihr entziehen *muss*.

ZWEITER HAUPTTEIL

DAS UNSAGBARE

Try again. Fail again. Fail better.

— Samuel Beckett, *Worstward Ho*

3. Das Unsagbare

Wo soll eine Untersuchung zum Unsagbaren ansetzen? Selbst wenn sich zeigen würde, dass manches unsagbar bleibt – was bedeutet dies für das Unsagbare selbst? Genau wie im Kontext des Sagbaren ist die Frage des Zugangs nicht von der Sache selbst zu trennen. Eine Betrachtung des Unsagbaren ist nicht nur auf das Sagbare angewiesen, wenn sie ihre Beobachtungen artikuliert. Mit dem Unsagbaren kann zwar nicht der Gegenbegriff des Sagbaren gedacht werden – das Sagbare als solches kennt gerade keinen Gegenbegriff – aber dies zeigt um so deutlicher, dass zunächst nach dem *Verhältnis* von Sagbarem und Unsagbarem zu fragen ist: kann Unsagbares sagbar werden, kann es sagbar *gemacht* werden?

Es gilt also nicht, nach dem Unsagbaren als solchem zu fragen. Vielmehr bewegt sich die Untersuchung auch weiterhin im Bereich des Sagbaren. Allerdings gilt es nun verschärft auf das Sagbare der Untersuchung selbst zu achten und deutlicher als zuvor der Verstricktheit der Untersuchung in ihre eigene Fragestellung nachzugehen. Alles hängt somit davon ab, die *richtige* Skepsis zu entwickeln. Dass diese Skepsis nicht in einem kategorischen Zweifel gegenüber dem Sagbaren liegen kann und darf, hat das letzte Hauptkapitel gezeigt. Anstatt die Betrachtungen des Sagbaren hinter sich zu lassen, wie es möglicherweise die Gegenüberstellung der jeweiligen Titel impliziert, werden im folgenden die Ansätze des ersten Hauptkapitels gerade zum Leitfaden. Das bedeutet sowohl, die Ansätze als vorbildlich zu betrachten, als auch sie kritisch zu befragen.

Das kann jedoch gerade nicht heißen, dass die Untersuchung an dieser Stelle eine Außenperspektive beansprucht, weder auf den Gegenstand ihrer Betrachtung, noch auf die Überlegungen Heideggers und Wittgensteins. Genau wie das Unsagbare die Sprache braucht, um sich ihr entziehen zu können, muss die Entwicklung der richtigen Skepsis aus dem Dialog entfaltet werden, hinter dem diese Untersuchung zurückstehen will.

Somit setzten die Versuche, die Spur des Unsagbaren aufzunehmen, mit der Frage danach ein, was im *Tractatus* notwendig verdeckt bleibt. Diese Frage wird von einer *Sein und Zeit* verpflichteten Perspektive aus gestellt (3.1). Die Ergebnisse fallen im Anschluss gewissermaßen auf Heidegger selbst zurück, wenn es zu klären gilt, aus welcher ›Erfahrung‹ sich diese Frage überhaupt stellt. Damit bewegt sich die Untersuchung in unmittelbarer Nähe zu der Seinsproblematik von *Sein und Zeit* (3.2). Klärung bezüglich der Stellung und Formulierbarkeit dieser Problematik verspricht sie sich von Wittgensteins Unterscheidung von ›Sagen‹ und ›Zeigen‹ (3.3), bevor die ›richtige‹ Skepsis selbst noch einmal in ihrer unmittelbaren Aufdringlichkeit im Mittelpunkt steht (3.4).

3.1 Der Verdacht einer Vorhandenheits-Ontologie im Tractatus

Die Gegenüberstellung der Konzepte der Aussage bei Heidegger und Wittgenstein hat einige Gemeinsamkeiten impliziert. Die Spur der Diskussion der Komplexität der Aussage und ihrer Bedeutung führte in einer Weise durch beide Ansätze, so dass darin die Möglichkeit dieser Darstellung notwendig eine gewisse Verständigung vorausgesetzt hat. Es gilt nun zu untersuchen, inwieweit diese Verständigung auf einem durch die Form der Darstellung dieser Untersuchung begünstigten Missverständnis beruht.

Eine grundlegende Skepsis ließe sich von Seiten Heideggers formulieren. Verfällt der *Tractatus* nicht einem Verständnis der Welt als einer reinen Menge von Vorhandenem? Bleibt so etwas wie ›Seinsverständnis‹ dem Ansatz der Bildtheorie der Sprache nicht notwendig verschlossen? Und begünstigt der *Tractatus* nicht in dem Maße etwas wie Seinsvergessenheit, wie er der Logistik verpflichtet bleibt?

Diese drei Fragen bilden den Rahmen für die folgenden Kapitel. Zunächst geht es um eine Unterscheidung des *Tractatus* von der Gestalt, die er in seiner Rezeption im

Kontext des logischen Positivismus angenommen hat (3.1.1). Danach nähert sich die Untersuchung der zweiten Frage über die Aporetik der Diskussion der Elementarsätze und ihrer Implikationen (3.1.2). Schließlich wird gezeigt, in welcher Weise der *Tractatus* gegenüber einem Heideggerschen Seinsverständnis offen bleibt und es gewissermaßen antizipiert, ohne es zu thematisieren (3.1.3).

3.1.1 Logistik und Gestell. Der Tractatus in schlechter Gesellschaft?

Zunächst ist die Symptomatik der dritten und letzten Frage hervorzuheben. Denn tatsächlich wendet sich Heidegger wieder und wieder gegen die »Logistik, beziehungsweise den »Logischen Positivismus« als die Erscheinungsform des technisch-zustellenden (und das heißt dann eben: verstellenden) Denkens.¹ Doch mit welchem Recht wird der *Tractatus* diesem Denken zugerechnet? Reduziert man ihn auf eine logisch-positivistische Lesart, dann trifft der Vorwurf sicherlich, noch bevor man den *Tractatus* genauer auf so etwas wie Seinsverständnis untersucht.

Aber ist der *Tractatus* dem Logischen Positivismus überhaupt verpflichtet? Der Logische Positivismus ist dem *Tractatus* sicherlich in gewissen Maßen verpflichtet, aber lässt sich daraus folgern, dass der *Tractatus* diese Verpflichtung in irgendeinem Maße erwidert? Nicht unbedingt. Allerdings unterstellt man dem *Tractatus* noch damit, dass man eine logisch-positivistische Lesart als Reduktion kennzeichnet, eine partielle aber bestimmte Gemeinsamkeiten mit den Ansätzen dieser Lesart. Und so ernst sollte man die Heideggersche Skepsis wohl nehmen, dass wenn ein Ansatz auch nur erträglich für diese Logistik ist, er es mit einem Seinsdenken schlichtweg nicht sein kann.

1 Zur »Logistik« im Kontext von Gestell und Sprache, siehe: HEIDEGGER (1957), 160. Ohne *Sein und Zeit* hinter sich lassen zu wollen, fordert die Erählung des logischen Positivismus auch die des späten Heideggers.

Mit einem beharrlichen Hinweis, dass der *Tractatus* genau das ist – vollkommen unverträglich mit einem logisch-positivistischen Ansatz – ist es nicht getan. Ausgehend von der zweiten oben formulierten Frage gilt es, sich dem *Tractatus* selbst zuzuwenden. Die Skepsis gründet in der Auffassung der ›Struktur-Ontologie‹ des *Tractatus* als der ausschließlichen Annahme einer Menge von vorhandenem Seiendem – oder besser: einer Menge von schlicht Seiendem, insofern Vorhandenheit bereits einen defizienten Modus von Zuhandenheit impliziert. Diese Auffassung sieht sich begründet in denselben denkerischen Wurzeln Wittgenstiens, die ihn auch angeblich an den Logischen Positivismus binden: der »Bedeutungstheorie« Freges und dem »Logischen Atomismus« Russells als Fixpunkte der Diskussion der Elementarsätze im *Tractatus*.²

3.1.2 Elementarsätze und einfache Gegenstände

Wittgenstein führt die sinnvollen Aussagen als Bilder komplexer Tatsachen auf immer einfachere Tatsachen und deren Satzbilder zurück, bis er gezwungen ist, die einfachstmöglichen Tatsachen zu denken, die er als »Sachverhalte« bezeichnet. Deren Satzbilder sind die »Elementarsätze« (TLP 4.21). In diesen stehen nicht mehr reduzierbare Einheiten zueinander – einfache Gegenstände. Die Entsprechung dieser einfachen Gegenstände muss im Zuge der Bildtheorie der Sprache durch einfache Zeichen gewährleistet werden. Diese einfachen Zeichen – und nur sie – nennt Wittgenstein »Namen«. Die Funktion eines Namens ist seine Bedeutung, allein die Namen leisten die Extension der Aussage (vgl. TLP 3.22). Dies ist eine weniger willkürliche Annahme, als es scheint. Man möchte vielleicht skeptisch vermuten, dass Wittgenstein, nachdem er in diesem Reduktionsverfahren nirgendwo auf die Extension des Satzes stößt, sie dem einzigen zuweist, was ihm übrig bleibt: den Namen.

2 Zu Russell und Frege im Kontext des *Tractatus*, siehe HACKER (1997), 58ff.

In gewisser Weise tut er das tatsächlich, doch die Pointe ist hier, dass er dadurch gezielt eine Aporie dort provoziert, wo Frege nach Wittgensteins Einschätzung in eine Sackgasse geraten war. Die Namen der Bedeutungstheorie Freges stellten ihn vor das Problem, wie ein einfaches Zeichen Sinn haben kann. Ein einfaches Zeichen – ein Name – muss rein, um eine rein hinweisende – nennende – Funktion zu haben.³ Wenn sich extensionale und intensionale Funktion eines Zeichens ausschließen und der Satz aus einfachen Zeichen zusammengesetzt ist, so kann eine solche Bedeutungstheorie schlichtweg nicht mehr erklären, wie Intensionalität zustande kommt. Der Satz ist nur noch als formelhafte Zeichenkette und nicht als Komplex von Zeichen denkbar.

Wäre dies die Position Wittgensteins, wäre die Skepsis nicht nur von einem Außenstandpunkt gerechtfertigt, sondern sie würde auch den Finger in eine Wunde des Ansatzes des *Tractatus* selbst legen. Aber dies ist nicht seine Position: es war nicht einmal die erklärte Position Freges, obwohl dieser die Problematik mit kalkülhafter Gewissheit für einen um 90 Grad vertikal ansteigenden Weg statt einer Sackgasse hielt.⁴

Wittgenstein packt die innere Widersprüchlichkeit des Konzepts der Namen beim Schopf. Er erklärt, dass die Frage nach dem Sinn des einfachen Zeichens irrig ist, wenn sie den Sinn als »etwas« sucht, das dem Zeichen zukommt oder im Satz zusätzlich gegeben sein müsste, um ihn von einer Wortreihe zu einem Zeichenkomplex zu machen. Sinn haben Zeichen für ihn einzig und allein – und schon – dadurch, dass sie kombiniert werden. Die bloße Annahme einer Wortreihe ist nicht mehr als eine Neuformulierung der Widersprüchlichkeit der Frage nach dem Sinn von einfachen Zeichen. Seine Formulierung greift den Gedanken der »Doppelstruktur von Sinn« auf und betont, dass einfache Zeichen wesentlich unselbständig sind: »Nur im

3 Bevor man diese Konsequenz der Bildtheorie als übertriebenen Auswuchs eines Kalkül-Denkens beiseite legt, sollte man Wittgensteins Bezug auf diese Konsequenz aus den »Philosophischen Untersuchungen« betrachten, wo er rückblickend einen direkten Bezug des Gedankens des einfachen Zeichens zu Platons *Theaitetos* aufweist. Vgl. WITTGENSTEIN (1953), § 46.

4 Die Rede ist von Freges Beharren darauf, das ein Name auch Sinn haben *müsste*. Vgl. HACKER (1997), 62-64. Siehe auch im Kontext der »Doppelstruktur von Sinn«: KAPITEL 2.2.2.

Zusammenhänge des Satzes hat ein Name Bedeutung.« (TLP 3.3)

Wittgenstein lehnt als Konsequenz seiner Bildtheorie schon die Möglichkeit einer reinen Wortreihe ab (vgl. TLP 3.142). Aber beschreibt diese Ablehnung nicht gerade den blinden Punkt, dem die Skepsis gilt? Zeigt sich an dieser Ablehnung nicht gerade indirekt, dass Wittgenstein für das, worum es der Skepsis geht, keine Sensibilität entwickeln kann?

Diese Skepsis setzt noch immer voraus, Wittgenstein lege die einfachen Zeichen – die Namen – und damit ihre Entsprechungen, die einfachen Gegenstände, allein der Sprache und der Welt zugrunde. Sie setzt voraus, dass er mit seinem Konzept der Elementarsätze auf Elemente verweist. Aber genau das ist der Irrtum, beziehungsweise ist es ganz genau die Aporie, die Wittgenstein inszeniert. Aphoristisch gesprochen geht es in Wittgensteins Auseinandersetzung mit dem Logischen Positivismus darum, dass es sich bei den Elementarsätzen um *Elementarsätze* handeln muss und nicht um *Elementarsätze*.⁵

Selbst die einfachsten Sinneinheiten haben doch noch Sinn. Es lässt sich kein Träger des Sinnkriteriums aufweisen, und zwar genauso wenig, wie ein Sinngefüge sich auf Einheiten zurückführen ließe, welche Träger des Bedeutungskriteriums wären.⁶ Der Satz ist auf nichts Kleineres zurückzuführen als etwas was noch ein Satz ist, wenn man den Satz als Bild eines Zusammenhangs auffasst, sei es nun eine Tatsache oder eben auch nur ein Sachverhalt. In dem Maße, wie Wittgenstein es als unmöglich aufzeigt, hinter das Sinngefüge zurückzugehen, bewahrt er die Unangreifbarkeit des Sinnkriteriums. Das Sinnkriterium als das ›Wesen‹ des Zusammenhangs ist nicht, hinter das man zurückgehen kann, weil es ›Nichts‹ ist – das soll heißen: es kann sich dabei nicht um ein ›Etwas‹ handeln.

5 Und zwar ist diese Betonung genau dieselbe wie die Schönbergs, wenn dieser betont: »Was ich komponiere, sind *Zwölftonkompositionen* und keine *Zwölfton*kompositionen.« Vgl. im Kontext zu Wittgenstein: JANIK/TOULMIN (1987), 108.

6 Im Sinne der Doppelstruktur von Sinn lässt sich dies zwar spekulativ annehmen, aber diese Rückführung ist ›praktisch‹ notwendigerweise unmöglich. Zur daraus folgenden Unaufweisbarkeit von Elementarsätzen, vgl. auch KAPITEL 3.3.2 und Fußnote 117.

Die Auffassung der Ontologie des *Tractatus* als Fundamentalannahme einer Menge von Dingen ist also in gewisser Weise falsch. Sicherlich, Wittgenstein nimmt eine Menge von Dingen an – und sonst Nichts. ›Wie steht es um dieses Nichts?‹ fragt er jedoch in gewisser Hinsicht, wenn er sich um den Sinn von Sätzen als Relation kümmert.⁷ Weniger spielerisch formuliert setzt sich der *Tractatus* von einem Vorhandenheitsdenken ab, indem er statt auf Sachen auf *Sachverhalte* gründet.

Aber noch einmal skeptisch gefragt: geht aus dieser Betrachtung schon hervor, dass Wittgenstein mit Sinn als Relation so etwas wie ›Sein‹ denkt oder zumindest denken kann? Nicht unbedingt. Nur weil eine Argumentation etwas nicht als Seiendes denken kann, heißt das noch nicht viel. Es könnte sich dabei doch gerade um eine Argumentation handeln, die dieses ›Nicht-Seiende‹ so weit einkreist und zurücktreibt, wie sie nur kann: die es als Makel und stillschweigenden Einspruch gegen den restlichen Entwurf verstehen und die dann schließlich nicht mehr zu sehen vermag, wie dieses Nicht-Seiende alles andere überall begleitet, wenn es auch nur in der dunkelsten Ecke angedacht wurde. Steht es so um den *Tractatus*? Ist die Relation der ›faule Kompromiss‹ von Wittgensteins Denken, weggesperrt und als Folgeerscheinung degeneriert?

Man könnte es meinen, wenn man sich Wittgensteins formal-logisches Ringen mit Relationen vor Augen führt. Doch diese Betrachtung verstell allzu leicht den Blick. Denn hier besteht genau wie bei den Elementarsätzen die Pointe darin, dass die Relation selbst dort noch aufgezeigt, obwohl – und gerade weil – ihr kein Zeichen mehr zugeordnet wird. Erscheint das als ein immer noch zu indirekter Hinweis, dann mag es helfen, Wittgensteins Einschätzung der Relevanz der Relation im Spiegel folgender Briefpassage zu betrachten:

7 Die Nähe zu Formulierungen aus Heideggers Antrittsvorlesung sind natürlich Programm (Vgl. HEIDEGGER (1929a), 105). Was diese Anspielung darüber aussagt, wie sich Carnaps Verständnis des *Tractatus* in seiner *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (CARNAP 1931) spiegelt, braucht kaum noch erwähnt zu werden. Die Unvereinbarkeit von Carnaps Heideggerkritik und dem *Tractatus* betont Ingeborg Bachmann bereits 1953 (Vgl. BACHMANN (1953), 12-14).

Meine Ansichten über »Atom«-Komplexe habe ich geändert: Jetzt glaube ich, dass Qualitäten, Relationen (wie Liebe) usw. allesamt Kopulae sind!⁸

3.1.3 Der Tractatus und das Seinsdenken

Die endgültige Bestätigung der Offenheit Wittgensteins dafür so etwas wie ein »Seinsverständnis« mitzutragen und es – wenn auch nur unausgesprochen – zum Austrag zu bringen, bietet schließlich eine Umformulierung der Auseinandersetzung mit Sachverhalten und Relationen in eine Ausdrucksweise, die Heidegger näher steht. Die Struktur der Aussage als erschließend-verstehendem *logos* ist mit Heidegger das »Etwas-als-Etwas«. Was dabei zugleich die Unterscheidung zwischen Seiendem und dem Zusammenhang dieser Unterscheidung leistet, ist das »Als«, welches nicht von ungefähr der Rede von der »Als-Struktur« die Bezeichnung verleiht.⁹

Unabhängig von allen Wiederholungen und Erläuterungen der spezifischen Überlegungen Heideggers sei hier nur ein Gedankengang nachgezeichnet. In der formelhaftesten Ausprägung seiner destruierenden Kritik der »traditionellen Metaphysik« schreibt Heidegger dieser das Denkmuster des »Seienden als Seiendem« zu.¹⁰ Damit, so erläutert er, ist der Denkversuch gekennzeichnet, das »reine Seiende an sich« in den Blick zu bringen. Dies geschieht, um der Formel zu folgen, in der grundsätzlichen Einsicht der wesentlichen Erscheinungsweise von jeweils Seiendem als So-Seienden, oder von einem konkreten Etwas als Etwas in einem Zusammenhang. Die Denkbewegung des »Seienden als Seiendem« versucht nun, dem zu entrinnen, indem dieser Zusammenhang in der Identität mit sich selbst quasi kurzgeschlossen wird.

8 *Brief an Russell (Januar 1913)* in: MCGUINNESS/VON WRIGHT (1980), 25.

9 Zum Spiel von Unterscheidung und Zusammenhang, vgl. die Diskussion von *synthesis* und *dihairesis* der Aussage bei Heidegger in Kapitel 2.1.3.

10 »Zum Seienden als Seiendem« im Kontext der Exposition der Frage nach dem »Sinn von Sein«, siehe SZ, 6. Im Kontext einer Destruktion der traditionellen Metaphysik, siehe Heideggers nachträglich zugefügte Einleitung zu *Was ist Metaphysik?* (HEIDEGGER (1949), 366f.).

Heideggers Ansatz der Destruktion besteht nun darin, diese Denkbewegung zuzugestehen, ihr aber gerade das Motiv des ›Entrinnen wollens‹ vorzuwerfen: die damit verbundene Abwertung des ›Zusammen-hangs‹ von Seiendem ist für Heidegger in dieser Formel die Wurzel der Seinsvergessenheit. Aber gleichzeitig bietet diese Denkbewegung die Gelegenheit einer Umwertung. Denn wenn der Versuch des ›Kurzschließens‹ von dem Motiv des Entrinnens befreit wird, dann wird auch das Scheitern einer solchen Denkbewegung umgewertet. Aus dem Kurzschließen wird ein Herauskürzen und was übrig bleibt, ist nicht mehr das Seiende an sich, sondern das hervorgehobene ›Als‹.

Die Bedeutung dieses ›Als‹ wird am eindrucksvollsten dadurch ersichtlich, dass man eine Blick auf dessen ontische Dimension wirft. Die ontologische Bestimmung des ›Etwas-als-Etwas‹ entspricht einem Satz wie »Der Hammer ist schwer« (vgl. SZ, 157), so dass mit dem ›Als‹ die ontologische Dimension des ontischen ›ist‹ angesprochen wird – das Sein. Dies kann gerade nicht als Hypostasierung verstanden werden,¹¹ zumindest nicht, ohne es wieder zu einem ›Etwas‹ zu machen, dem selbst eine Relation zukommt und so einen absurden infiniten Regress zu produzieren.

Es wurde behauptet, dass Wittgenstein zumindest ein Seinsdenken mitträgt, wenn er es nicht sogar offen zum Austrag bringt. Dies soll hiermit nicht nur als bestätigt gelten, sondern noch bestärkt werden. Nein, ich will mich nicht auch noch in die Behauptung versteigen, Wittgenstein beschäftige sich ausdrücklich mit dem Sein.¹² Aber das meint die Rede vom offenen Austrag auch gar nicht. Ganz im Gegenteil, würde Sein verhandelt werden, dann noch als Etwas und die Seinsvergessenheit würde gerade wieder unterstellt.

Was es heisst, ›das Seinsdenken mitzutragen‹ ist nicht mehr, als dass dieses Denken

11 Zum Hypostasierungsvorwurf im Sinne Adornos, siehe 4.1.3 und dort Fußnote XX.

12 Oder doch? Wittgenstein (1914-16), Eintrag vom 22.1.15: »Meine ganze aufgabe besteht darin, das Wesen des Satzes zu erklären. Das heißt, das Wesen aller Tatsachen anzugeben, deren Bild der Satz ist. Das Wesen alles Seins angeben (Und hier bedeutet Sein nicht existieren – dann wäre es unsinnig.)« Dieser Eintrag lässt natürlich letztlich mehr Fragen offen, als er beantwortet.

ein *dankbares* Material für eine destruirende Aufarbeitung darstellt. Dagegen heißt ›das Sein zum offenen Austrag bringen‹, dass dieses Denken der Tendenz von Sein, sich zu entziehen – also aus dem Versuch, es als ›Etwas‹ zu denken zu verschwinden – Rechnung trägt, indem es darauf hinweist und einem Leser in Form der Aufgabe der Aufarbeitung *zuträgt*.

Und so verstanden steht Wittgensteins *Tractatus* tatsächlich in einem Seinsdenken, gerade weil es unausgesprochen bleibt. Jedes Misstrauen, dem das Unausgesprochene ein allzu leichtes Opfer einer solchen Behauptung zu sein scheint, sei noch einmal auf das Briefzitat im vorherigen Kapitel verwiesen. Es stellt sich doch die Frage: könnte man diese Passage und ihre Erwähnung von Liebe lesen, ohne sich zu *ekeln*, wenn sie von jemandem im Kontext der reinen Logik geschrieben worden wäre?¹³

3.2 Die Unsagbarkeit von ›Sein‹

Der Vorhandenheitsvorwurf ist mit Heidegger formuliert worden. Oberflächlich betrachtet schlägt der Vorwurf nun zurück und stellt die Methode der Destruierung von *Sein und Zeit* bloß. Man könnte dies so formulieren, dass dort scheinbar ein dogmatisches Misstrauen am Werk sei, welches das Denken von Vorhandenem und Vorhandenheit zu gering schätze, so dass sich diesem Denken entscheidende Möglichkeiten entziehen. Natürlich ist das radikal durchgeführte Unternehmen, das »Unsagbare durch das Sagbare zu bedeuten« (TLP 4.115) und es damit zu belassen, Wittgensteins Ansatz und nicht Heideggers. Aber genauer betrachtet lässt sich dadurch nicht nur gar kein Vorwurf gegen Heidegger ableiten, sondern das genaue Gegenteil ist der Fall. Denn man darf nicht übersehen, dass das Scheitern des Vorwurfs keineswegs

13 Ein solches Gefühl des Ekels kann durchaus ein ernstzunehmendes Argument darstellen. Und zwar dann, wenn man es als einen *Bruch* versteht, der die Frage, wie er überhaupt aufkommen *konnte*, zurück an die Quelle des Ekels richtet. Zum ›Bruch‹ in einem verwandten Sinne, vgl. KAPITEL 4.3.2.

gegen Heidegger spricht: die Ergebnisse konnten gerade von Heideggers Denken her ohne weiteres aufgenommen werden und was noch wichtiger ist: der Vorwurf *konnte* scheitern. Er bot die Möglichkeit, in Wittgensteins Auseinandersetzung mit der Relation, die durch Gegenstände hinreichend bedeutet wird, überhaupt in den Blick zu bringen und anzuerkennen. Die reine Möglichkeit des Ergebnisses dieses Vorwurfs, zu seinem Ergebnis zu kommen, legt nahe, dass das Denken, von dem aus der Vorwurf formuliert wurde, bereits in der Auseinandersetzung mit diesem Ergebnis steht.

Für die weitere Beschäftigung mit Sein und Zeit bedeutet das nun, dass es zu fragen gilt, wie ausdrücklich oder wie grundsätzlich Heidegger in dieser Auseinandersetzung steht. Diese Frage ist allerdings gefährlich, wenn sie so verstanden wird, dass nun bewiesen werden sollte, wie offensichtlich oder wie explizit Heidegger sich mit dem Unsagbaren auseinandersetzt. Schließlich geht es nicht darum, zu sehen, wie ausdrücklich irgendetwas besprochen wird oder nicht, sondern wie deutlich eine Sensibilität für das Unsagbare aufgewiesen werden kann.

Ausgehend von der vorangegangenen Betrachtung des Zusammenhangs von Relation, Als-Struktur und Sein soll zunächst letzteres im Mittelpunkt stehen (3.3.1). Diese »Ausstellung« von Sein wird zum Problem der weiteren Untersuchung, wenn danach gefragt wird, was sich der vorangegangenen Analyse noch wesentlich entzieht (3.3.2). Inwieweit der Gedanke dieses Entzug nicht die Konflikte der ersten Analyse wiederholt, soll aus der Auseinandersetzung mit dem Vorverständnis von Sein im Zusammenhang mit der »Angst« in Sein und Zeit erläutert werden (3.3.3).

3.2.1 Die Grammatik von »Sein«

Das Sein kam bisher ontologisch im »Als« des Aussagesatzes oder vor-ontologisch in dessen »ist« in den Blick. Mit dieser Bestimmung ist eine genauere Analyse möglich,

die mit der grammatischen Verankerung von ›Sein‹ ansetzt. Allerdings darf nicht vergessen werden, in welchem Zusammenhang ›Sein‹ in den Blick gekommen ist. Das ›Als‹, von dem die Rede war, war ein apophantisches Als, also ein abkünftiger Modus eines hermeneutischen Als.¹⁴ Die Bestimmung tut gut daran, dies in einem zweifachen Sinne zu beachten. Zunächst bietet ein Phänomen im abkünftigen Modus nicht weniger für eine Bestimmung, sondern stellt einen vollwertigen Fall dieses Phänomens dar. Was daran aufgewiesen wird, muss lediglich aufmerksam darauf geprüft werden, ob es selbst noch einen abkünftigen Fall darstellt. Was darüber hinaus beachtenswert ist, steht im Zusammenhang zu Heideggers Forderung einer »*Befreiung* der Grammatik von der Logik« (SZ, 165). Denn es ist eine grammatische Bestimmung, die hier ansteht und darin stehen die Ergebnisse selbst im Verdacht, ein abkünftiges Bild ihres ›Gegenstands‹ zu zeichnen.

Allerdings handelt es sich hier keineswegs um eine doppelte Schwierigkeit, sondern nur um zwei Perspektiven auf dieselbe Schwierigkeit. Eine grammatikalische Analyse im von Heidegger kritisierten Sinne kann doch nichts verstellen, was nicht schon in dem abkünftigen Fall der Bestimmung verstellt ist. Das apophantische ›Als‹ ist so genau der angemessene Fall für eine grammatische Bestimmung. Natürlich wird die Schwierigkeit auf diese Weise nicht ausgeschaltet. Doch sie lässt eine Bestimmung zu, die dann geprüft werden kann, anstatt sie selbst zusätzlich noch in Zweifel zu ziehen. Wie also lässt sich ›Sein‹ grammatisch bestimmen?¹⁵

a) Aus dem Zusammenhang von ›Sein‹ und ›ist‹ wird ersichtlich, dass die Rede von dem ›Sein‹ trägt, wenn es für ein Substantiv gehalten wird. Es ist vielmehr die substantivierte Form des Infinitiv des Verbs ›sein‹, denn sonst könnte es gar nicht ein ›ist‹ als dessen dritte Person Singular geben. Damit ist noch keine Annahme darüber

14 Vgl. zur Abkünftigkeit des apophantischen Als der Aussage: SZ, 154 und KAPITEL 2.3.1.

15 Einer solchen Frage stellt sich Heidegger selbst erst in der Einführung in die Metaphysik (HEIDEGGER (1935), 40-54), beschränkt sich aber letztendlich darauf, die Unzulänglichkeit eines grammatischen Ansatzes selbst und nicht einmal die seiner Ergebnisse zu betonen (ebd., 56)

gerechtfertigt, ob der verbale Infinitiv oder die Substantivierung in irgendeiner Weise grundlegender oder ursprünglicher sei. Deutlich wird nur, dass es sich um kein Substantiv handelt, von dem etwas ausgesagt werden könnte. Die Frage nach der grammatikalischen Bestimmung von ›Sein‹ fordert also von vornherein eine *Wortartanalyse*. Für eine *Satzgliedanalyse* dagegen, die anstatt von Substantiven und Verben zu sprechen, einen Satz nach dem Schema von Subjekt und Prädikat gliedert, bleibt die Bestimmung der Grammatik von ›Sein‹ apriori unzugänglich und unverständlich.¹⁶

b) Als Infinitiv steht ›Sein‹ darüber hinaus vor jeder Singular- oder Pluralbildung. Es ist genauso die Grundform eines ›ist‹ wie eines ›sind‹. Das heißt natürlich, dass ich nicht einmal davon ausgehen kann, bei irgendeinem einzelnen Substantiv fündig zu werden, sollte ich dem Gedanken verfallen, diesem Verb aus dem Verwendungszusammenhang mit einer bestimmten Klasse von Substantiven nachzugehen. Eine kategoriale Bestimmung von ›Sein‹ verbietet sich schon grammatikalisch.

c) Schließlich besteht ein weiterer Aspekt von ›Sein‹ als Infinitiv darin, dass er offen für die Wandlung einer Zeitform ist. Es ist genauso die Grundform eines ›ist‹, wie eines ›war‹ und eines ›wird‹. Allerdings ist der Infinitiv als *in-finitum* nicht unendlich im Sinne von ›überzeitlich‹, sondern von ihm wird in jedem konkreten Fall eine ›Verzeitlichung‹ gefordert. Jenseits von konkreten Fällen ist dieser Infinitiv jedoch nicht ohne weiteres denkbar, da er kein Substantiv, bzw. keine Substanz ist, sondern ein Verb, das immer ein Substantiv voraussetzt. Es fordert ein Substantiv, genau wie das Substantiv vom Verb eine Zeitform fordert.

Es bietet sich nun an, die Ergebnisse dieser kurzen Analyse mit *Sein und Zeit* abzugleichen. Das bedeutet zunächst, den Ansatz dieser Analyse selbst zu verorten und wie angekündigt die Ergebnisse auf ihre Abkünftigkeit hin zu untersuchen. Dabei fällt unmittelbar ins Auge, wie sehr die Ergebnisse sich einer positiven Bestimmung

16 Dies ist nichts anderes als die grammatikalische Formulierung des Seinsvergessenheits-Verdikts Heideggers gegen die Prädikatenlogik und Logistik. Vgl. KAPITEL 2.1.1 und dort Fußnote 3.

entziehen – sie konnten einiges über ›Sein‹ ans icht bringen, aber nur im Sinne einer *via negativa*. Was die Analyse hervorgebracht hat, sind Aspekte von ›Sein‹ *in seiner Abkünftigkeit*. Das gilt es für die drei Aspekte und ihren Zusammenhang aufzuzeigen.

zu a) Für die Substantivierung bedeutet die Frage nach der Abkünftigkeit der Ergebnisse die Klärung der ontologischen Ursprünglichkeit von Substantivierung und Verbform. Ontisch begegnet zunächst die Verbform in einem beliebigen Satzzusammenhang- Der Satzzusammenhang erschließt das Verb als das, was den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Satzgliedern leistet. Hinter dieser Funktion tritt das Verb wesentlich zurück; es ist einem oder mehreren Substantiven beigestellt, die sich das Verb unterordnen, indem sie einen spezifischen Fall der Verbform fordern. Ontologisch trifft zunächst die Substantivierung hervor und das grundsätzlich, da ein Verb unmittelbar substantiviert wird, sobald es hervorgehoben wird. Frage ich nach dem Verb in dem Satz: ›Das Kind geht nach Hause‹, so lautet die Antwort nicht ›geht‹, sondern ›gehen‹, es ist also sofort von ›dem Gehen‹ die Rede. Kann ich diesem Ergebnis trauen? Was hier ontologisch zunächst in den Blick kommt, könnte doch leicht ein Symptom einer Vorhandenheits-Ontologie darstellen, die ihre »künstliche Einstellung« (SZ, 164) in ihren Gegenstand der Betrachtung legt – nicht als einen Fehler, sondern als ein Symptom der Betrachtung von etwas als ihrem vorgestellten Gegenstand.¹⁷

Dieser Einwand wäre gerechtfertigt, wenn ich Substantiv und substantiviertes Verb verwechseln, beziehungsweise nicht unterscheiden würde. Als Substantiv gedacht, würde mit der Behauptung der ontologischen Ursprünglichkeit der Substantivierung vor der Verbform nichts anderes behauptet werden, als dass die Substantivierung wie

17 Bei dem »vorgestellten Gegenstand« handelt es sich nichtmehr nur um ein Seiendes, das in der Erscheinungsweise eines Vorhandenen gezwungen wird, sondern um eine »Vergegenständlichung« eines Erscheinens, welches gar kein Seiendes ist. Dieser Unterschied ist genau der zwischen »Vorhandenheitsdenken« und »Seinsvergessenheit«.

eine Idee über den Satz schwebt und dass die Verbformen nichts als mangelhafte Schatten oder Abbilder darstellen.

Das soll jedoch mit der ontologischen Ursprünglichkeit der Substantivierung nicht behauptet werden. Denn sie ist ja noch ein Sonderfall eines Verbs und birgt dessen Vollzugscharakter. Sie steht keineswegs ›über‹ dem konkreten Fall, sondern steht genau wie dieser in einem Zusammenhang, wenn auch in dem besonderen Modus des Fehlens der anderen Satzglieder.

zu b) Es ist also trügerisch, von der Substantivierung zu sprechen, da sie zu einem Substantiv zu werden droht. Trügerisch ist die Substantivierung noch in einem weiteren Sinne. Sie gibt nämlich vor, dass mit ihr die Verbform bestimmt würde. Als Substantivierung ist es möglich, sie aus dem Satz herauszuheben und zu isolieren. Dies setzt selbstverständlich die Definierbarkeit und damit die Abgrenzbarkeit von ›Sein‹ voraus. Aber insofern nicht von Singular und Plural gesprochen werden kann, entzieht sich das Denken der Verbform als solcher je schon einem *principium individuatione*. Als Substantivierung ist das Verb wesentlich unbestimmt. Und doch deutet die Möglichkeit, als ›ist‹ und ›sind‹ aufzutreten an, dass sie zugleich für die Artikulation einer Bestimmtheit von Individuation konstitutiv ist. In welchem Sinne?

Sicherlich nicht im Sinne einer Bedingung der Möglichkeit, die schematisch-abstrakt und unabhängig hinter der Verwirklichung steht, sondern eher als die Möglichkeit, deren Artikulation erst ihr Konstitutivum trägt, die als selbst Möglichkeit ist.¹⁸ Denn ein Substantiv setzt ja nicht ein Verb im Infinitiv voraus, sondern mit einem Substantiv ist je schon die konkrete Artikulation des Infinitivs gegeben. Trotzdem führt diese Beobachtung nicht notwendig dazu, die Verbform dem Substantiv unterzuordnen, oder fundamental-ontologisch gesagt: das Sein, das je schon das Sein eines Seienden

18 Dieser Möglichkeitsbegriff (vgl. Kapitel 2.1.1) lässt sich gar nicht scharf genug gegen den einer ›Bedingung der Möglichkeit‹ abgrenzen, da letzterer immer ›Verwirklichung‹ impliziert. Die Möglichkeit im Sinne dieser Untersuchung ist gerade ›konkrete Möglichkeit‹, insofern sie sich nicht in ihrer Erfüllung verabschiedet und Wirklichkeit wird.

ist, von diesem Seienden her zu denken.

Denn diese ›Unter-ordnung‹ vergisst, dass das Verhältnis von Substantiv und Verb sie als *Wortarten* und nicht als *Satzglieder* denken muss, dass der Sinnzusammenhang des Satzes immer schon primär gedacht wird, sofern von Verben gesprochen werden kann. Von einem Substantiv zu sprechen ist nicht dasselbe, wie von einem Subjekt auszugehen. Das Substantiv enthält sich seiner Bestimmung als Subjekt oder Objekt. Beide sind Substantive und setzen ein Verb voraus, um ihren Zusammenhang zu leisten. Nur *einem* Substantiv ein Verb zuzuordnen, lässt ein zweites Substantiv *fehlen* und isoliert so ein Subjekt. Das bedeutet nicht, dass mit einem Verb eine Spaltung von Subjekt und Objekt notwendig gedacht wird. Es heißt vielmehr, dass wenn ein Satz vom Verb aus betrachtet wird, diese Spaltung je schon hinfällig ist.¹⁹

zu c) Der Zusammenhang von Infinitiv und Zeitlichkeit steht nicht unabhängig neben der bisherigen Diskussion des Infinitivs. Was bisher unter den Gesichtspunkten ›Konkretion‹ und ›Möglichkeit‹ betrachtet wurde, ist zuvor nicht zufällig im Zusammenhang des dritten Teils der grammatischen Analyse von ›Sein‹ aufgetaucht. Das Verb ist ursprünglich nur aus dem Satzzusammenhang denkbar, den es konstituiert. Es zu denken bedeutet, es aus diesem Zusammenhang zu lösen und diese Loslösung noch als einen abkünftigen Sonderfall von Zusammenhang von Zusammenhang zu beachten. Für die Zeitlichkeit der Verbform bedeutet das: es ist nie überzeitlich, selbst wenn es einer bestimmten Zeitform scheinbar ›unentschieden‹ gegenübersteht. Das so herausgehobene ›Sein‹ ist selbst in dieser Unentschiedenheit noch zeitlich, nur eben in einem abkünftigen Modus konkreter Bestimmtheit. Und wieder erklärt sich die Verwechslung von diesem abkünftigen Modus mit einem von Heidegger wiederholt kritisierten »zeitlosen Gelten«²⁰ aus einer Reduktion des substantivierten Verbs auf ein Substantiv.

19 Ausgehend von Heideggers Satz: »Sein ist das transcendens schlechthin« (SZ, 38) können diese Analysen durchaus sowohl im grammatikalischen, als auch im ontologischen Sinne verstanden werden, gerade auch in Hinsicht auf Subjekt und Objekt.

20 Zu Heideggers Kritik des im Denken des Vorhandenen verhafteten Wahrheitsbegriffs eines »zeitlosen Geltens«, siehe HEIDEGGER (1925), 90 und SZ, 155f.

Weiter soll diese grammatische *tour de force* nicht getrieben werden. Vielmehr soll diese Analyse als solche kritisch daraufhin untersucht werden, wie sich ihr selbst die eigentlich zentrale Dimension von ›Sein‹ noch notwendig *entzieht*.

3.2.2 Sein und Entzug

Die Grammatik von ›Sein‹ leitet einen nicht unerheblichen Schritt über jenes Verständnis von ›Sein‹ hinaus, wie es einem vergleichsweise unbedachten Konzept der Kopula zugrunde liegt. So viel lässt sich zugeben, ohne der Grammatik von ›Sein‹ *zu viel* zuzugestehen. Allerdings drängt sich die Beobachtung auf, dass auch dieser Schritt noch ganz und gar negativ geprägt ist. Sicher, es wurde wiederholt betont, welche Funktionen ›Sein‹ in seiner verbalen Form leisten müsse, doch diese Bestimmungen wurden einzig und allein daraus hergeleitet, was die substantivierte Form nicht leistet. Genau genommen beschränkt sich der Fortschritt auf den Hinweis, dass es sich hier nicht um ein Substantiv, sondern um ein substantiviertes Verb handelt.

Ohne diese Betrachtung gering zu schätzen, wird bei einer genauen Betrachtung der Grund für die negativen Bestimmungen deutlich. Auch wenn man sich noch so sehr bewusst macht, dass man es mit einem substantivierten Verb zu tun hat, lässt sich doch niemals anders darüber sprechen als über ein Substantiv. Radikal überspitzt gesagt spiegelt sich das Problem einer jeden Aussage in diesem Zusammenhang bereits darin, dass der Ausdruck, mit dem ein Verb bezeichnet wird – der Ausdruck ›Verb‹ – ein Substantiv ist. Ich kann es drehen und wenden wie ich will, ich befasse mich immer mit dem Träger eines Vollzugs als einem geronnenen Bestand. Das trifft genauso auf die Grammatik von ›Sein‹ zu und gibt den Grund für deren negative Bestimmung an.

Der wahre Fortschritt der Grammatik von ›Sein‹ liegt also weniger darin, dass ›Sein‹ problematisiert wird, sondern dass sie das Problem der Bestimmung von ›Sein‹ aufweist. Der Schritt, den die Grammatik jedoch nie aus sich leisten kann, ist

derjenige, der gerade über ihre Bestimmung hinausgeht und sich erst auf der Ebene des Aufweisens anbietet. Dieser Schritt besteht, wie im folgenden erläutert werden soll, in einer Umwertung der *negativen Bestimmungen* zu einer *bestimmten Negativität*.

Die Grammatik von ›Sein‹ führt vor, *wie* sich die Vollzugsdimension von Sein *entzieht*. Es ist ohne weiteres möglich, dies hervorzuheben. Was dieser Entzug genau bedeutet, *warum* sich die Bedeutung von Sein entzieht, wird dagegen nicht klar. Genau genommen wird gar nicht das Sein problematisiert, sondern der Entzug von Sein, welches in einer wie auch immer gearteten Form hinter einem Konflikt geahnt wird, der lediglich als ein Konflikt des Ausdrucks der Analyse erscheint. Einerseits legt die Analyse ein großes Vertrauen in die erhellenden Möglichkeiten der Grammatik, andererseits kapituliert sie vor einem Problem des grammatikalischen Ausdrucks.

Streng im Sinne dieses großen Vertrauens betrachtet, läge doch nicht näher, als dieses Problem wie einen Hinweis zu lesen. Was sich dort der Betrachtung entzieht, ist nicht die Bedeutung von ›Sein‹, sondern: die Bedeutung von ›Sein‹ ist, dass sie sich der Betrachtung entzieht. Das besagt etwas vollkommen anderes als ein Zugeständnis, dieses Problem sei nicht lösbar und hier sei etwas einfach nicht sagbar. Ganz im Gegenteil: es besagt, dass dieses Problem überhaupt keines ist, sondern die Lösung aufweist. So betrachtet ›ist‹ Sein eben der Entzug. Die Grammatik von ›Sein‹ steht selbst mitten in der Problematik ihrer Betrachtung und hat ihre spezifische Relation zu ihm Problem. Dieses sein-zu der Grammatik von ›Sein‹ ist nichts anderes als das *sich-entziehen* des Angesprochenen.

Der Fortschritt der Grammatik von ›Sein‹ besteht damit lediglich darin, dass das in ihr behandelte Problem einen *Wink* dafür bereithält, was die Problemstellung aufweist. Was sie aufweist, leistet sie genau genommen nicht prägnanter als jeder beliebige Satz. Was sie sagt, stellt die Problematik nicht im geringsten klarer dar, als etwa die Diskussion der ›Als-Struktur‹, aus der die Grammatik von ›Sein‹ hergeleitet wurde. Aber sie macht deutlich, *dass* es mit ihr noch nicht getan ist und *verweist* damit darauf, was sie *aufweist*. Ihr Wert liegt also darin zu sagen, *dass* sich Sein entzieht und gerade

darin den Entzug *als* das Sein dieses Sagens zu zeigen.

Es scheint nun so, als wäre die Aufgabe dieses Kapitels bewältigt. Es sollte geprüft werden, ob ›Sein‹ in aller Klarheit sagbar ist. Im Gegensatz zum Standpunkt der Grammatik von ›Sein‹ kann dies nun in einem gewissen Sinne bejaht werden: gerade die Verneinung der Sagbarkeit von Sein zieht nicht die Konsequenz, dessen Unsagbarkeit zu behaupten. Vielmehr spricht die Verneinung mit dem Phänomen der Unsagbarkeit, sondern das Sein selbst an: nicht hinter dem Entzug als das, was sich entzieht, sondern als dieser Entzug, als dem *Sich-entziehen* selbst.²¹

Nun darf allerdings nicht vergessen werden, dass sich die so wesentliche hinweisende Funktion der Grammatik von ›Sein‹ eben der Problematisierung der Relation im Kontext der ›Als-Struktur‹ verdankt.²² Die Grammatik von ›Sein‹ steht zu der Abschlussdiskussion der Relation im Verhältnis der wiederholenden, formal-anzeigenden Auslegung. Der Boden, von dem die Grammatik von ›Sein‹ sich selbst versteht, ist also gerade einer Auseinandersetzung mit dem Tractatus entlehnt. Die Legitimation der Grammatik von ›Sein‹ samt ihrer aufweisenden Kritik bedarf einer Grundlegung in einer Auslegung eines Phänomens, aus dem das Problembewusstsein von Sein im Kontext von ›Als-Struktur‹ und Entzug geborgen werden kann.

3.2.3 Zur Frag-würdigkeit von Sein. Angst und Ganzsein

Diese Forderung einer Grundlegung führt die Frage nach der Bedeutung von ›Sein‹ direkt auf *Sein und Zeit* zurück. Die Phänomene, die den Boden für das Problembewusstsein, oder besser: die ›Frag-würdigkeit‹ von Sein bietet, sind im Kontext von *Sein und Zeit*

21 Diese Formulierung greift vor auf die Diskussion des Entzugs im Kontext der Unverborgenheit in KAPITEL 4.3.3.

22 Siehe schon KAPITEL 2.1.3.

in den Betrachtungen der »Angst« und dem »Ganzsein des Daseins« gegeben.²³ Was diese beiden Betrachtungsfelder auszeichnet, ist dass sie exklusiv in *Sein und Zeit* Grenzfälle von Erschlossenheit behandeln, in denen es nicht um Seiendes oder dessen Abwesenheit geht, sondern um das Nichts.²⁴

In diesem Kontext meint Heidegger mit dem Nichts oder Nicht-Seienden genau wie später in »*Was ist Metaphysik?*« Das schlichtweg Andere des Seienden, welches nicht einmal als Gegenbegriff fassbar ist²⁵ und das nur spezifischen Grenzfällen von Erschlossenheit offen steht und sich sonst dem Blick entzieht. Das Besondere in Heideggers Betrachtungen ist dabei, dass er keineswegs negative Bestimmungen im Auge hat, wenn er sich dieser Grenzfälle annimmt, sondern dass ihre Negativität gerade ihren »positiven Gehalt« ausmacht.

Wenn Heidegger in diesem Kontext mit der »Angst« einen solchen Grenzfall ins Auge fasst und sie als eine »Grundstimmung des Daseins« bezeichnet (SZ, 310), dann ist das eine ontologische Feststellung, die sich gerade nicht in die Behauptung versteigt, sie läge anderen ontischen Stimmungen zugrunde. Vielmehr will er aufweisen, dass in der Angst etwas zu Tage tritt, was in anderen Stimmungen und damit auch immer schon gestimmten Verstehensvollzügen nur verdeckt wirkt. Die Angst beschreibt Heidegger als den Zustand, in dem das Dasein sich an nichts mehr halten kann: es ist der Angst als etwas Unbestimmtem ausgeliefert, wobei gerade dies Unbestimmtheit wesentlich die Angst ausmacht. Sie ist nichts Bestimmtes und nicht Bestimmtes ließe sich finden, um sie zu besänftigen (Vgl. SZ, 186). Mit »Angst« ist gerade die Stimmung

23 In *Sein und Zeit* betrachtet Heidegger die »Angst« in § 40 und das Ganzsein in § 46f. Auffällig im Kontext der Diskussion dieses Kapitels ist die argumentative Funktion, die diese Paragraphen in *Sein und Zeit* einnehmen: sie stellen keine Ergebnisse der Daseinsanalysen dar, sondern beschreiben jeweils Anstrengungen einer methodischen Grundlegung. Es geht um die Möglichkeit, Erschlossenheit zu thematisieren (SZ, 184) und um die Möglichkeit einer ontologischen Erfassung des »daseinsmäßigen Ganzseins« (SZ, 235).

24 Im Kontext des »Ganzseins« ist erst im Zusammenhang des »Seins zum Tode« (SZ, § 51) vom »Nichts« die Rede. Von Bedeutung für das »Nichts« in *Sein und Zeit* sind auch die Paragraphen zum »Gewissen« (SZ, § 56f.), mit denen sich erst KAPITEL 4.1.2 eigens beschäftigt.

25 Vgl. HEIDEGGER (1929a), 115.

im Blick, in der alles Bestimmte nichtig wird.

Für die Beschreibung der Angst ist zentral, dass hier kein kausaler Zusammenhang angeboten wird, der etwa behaupten könnte, dass Angst die Bewandnis es begegnenden Seienden – vorhanden oder zuhanden – tilge oder überlagere. Genauso gut könnte behauptet werden und genauso wenig wird behauptet, dass die Angst der Effekt oder das Symptom einer solchen ›Lücke‹ in der Aufgehobenheit des Daseins in einer Bewandnisganzheit sei. Stattdessen wird darauf hingewiesen, dass die Angst primär eben in dieser Unbestimmtheit besteht und sich *als diese* in einer Art und Weise aufdrängt, die nichts Bestimmtes mehr in den Blick kommen lässt und zugleich selbst in den Blick kommt, weil nichts Bestimmtes mehr den Blick verstellt.

Diesen Zusammenhang deutet Heidegger so, dass er in dem unbestimmten ›Wovor‹ der Angst nicht etwas sieht, was ›noch nicht‹ bestimmt ist. Stattdessen betont er, dass dieses Unbestimmte der Angst eben genau so schon gegeben ist: als Unbestimmtheit²⁶ Mit Unbestimmtheit ist gemeint: es handelt sich hier nicht um etwas Unbestimmtes im Sinne von etwas, das bestimmt sein könnte. Bestimmt sein kann nur etwas, das auch in einer bestimmenden Aussage auftreten kann – Seiendes. Das Unbestimmte der Angst ist aber wesentlich kein Seiendes, es ist genau genommen überhaupt kein ›Etwas‹, sondern ein besonderer Fall der Erschlossenheit von Seiendem.

Was erschlossen wird, ist also eine Art Erschlossenheit selbst – das Erschließen im besonderen Modus der Angst.²⁷ Was sonst über sich hinaus auf etwas verwies, verstellt nun den Blick darauf und was zuvor transparent erschien, drängt sich nun auf – allerdings nicht so, dass es plötzlich opak würde, sondern dass dessen ›Undurchsichtigkeit‹ eben darin besteht, dass eine Transparenz auffällig wird, dabei aber transparent bleibt. Es besteht ein unauflösbarer Widerstreit zwischen der

26 »In der Angst ist einem *unheimlich*. Darin kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst be-findet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends.« (SZ, 188) Diese *Unbestimmtheit* ist es, die dem Bestimmen der Aussage als aufzeigend-*bestimmender* Mitteilung die Sprache verschlägt.

27 Heidegger spricht im Zusammenhang der Angst von der »existenzialen Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen« (SZ, 188).

Durchlässigkeit und der Durchsichtigkeit des Daseins: um bei den Dingen zu sein, muss es wesentlich über sich hinweg sein. Um vor sich selbst zu kommen, müsste es wesentlich Ding sein.

Was Heidegger hier ablehnt, ist der Gedanke, das Dasein komme in einer Reflexionsbewegung zu sich selbst. Stattdessen beharrt er auf dem Spannungsverhältnis des Daseins, das eben nicht vor sich selbst kommen kann, weil es sich wesentlich dieser Konfrontation *entzieht*. Das ist die ontologische Dimension der Fluchtbewegung, als die das Dasein sich in der Angst ahnt, ohne sie greifen zu können. Es ist nicht einmal so, dass das Dasein in der Angst nichts mehr vorfindet und damit einsieht, dass es nichts von alledem sei und damit ex negativum vor sich selbst stehe. Stattdessen kommt es noch nicht einmal so vor sich selbst, sondern sieht sich einzig und allein dem Scheitern dieser Selbstkonfrontation gegenüber, in der es sich nicht sieht, sondern zeigt, beziehungsweise »offenbart«. ²⁸

Aus eben diesem Argumentationsschema, das Heidegger an der Angst erarbeitet, entwickelt er im weiteren Verlauf von Sein und Zeit den Boden für eine Betrachtung des »Daseins als Ganzem«. ²⁹ Das Dasein als »Abgeschlossenes« zu bestimmen, hieße es wie Seiendes zu betrachten. Doch genau diesen Konflikt der Betrachtung deutet Heidegger nicht als Mangel oder »Unvollkommenheit eines Erkenntnisvermögens« (SZ, 236), sondern als Anzeige eines Konflikts des Betrachtens selbst. Mit anderen Worten: was sich der Betrachtung *entzieht*, beschreibt eben das Phänomen des *Entzugs*, in diesem Fall das Ganz.sein-können des Daseins, dass es nie erfüllen kann, solange es noch *ist*. ³⁰

Es sei zuletzt noch angemerkt, dass das Scheitern des Erschließens, beziehungsweise

28 Bezeichnend ist der Vorrang, den Heidegger in § 40 dem impersonal verwendeten Ausdruck »Offenbaren« dem Ausdruck »Erkennen« einräumt (vgl. SZ, 184, 186f.).

29 An die Stelle der Angst tritt die eigentliche Konfrontation mit dem Tod. Vgl. SZ, 235ff.

30 Heidegger spricht vom »ständigen Ausstand des Noch-Nicht, dessen Behebung den Charakter des Nichtmehrdaseins hat« (SZ, 242) und zielt damit auf den Zusammenhang zwischen Ganz-seinkönnen und Tod. Auffällig ist hier die Nähe der Argumentation zum Methodenproblem der Beschreibugn einer Situation in ihrer Uneinholbarkeit (vgl. KAPITEL 2.3.2).

die Aufdringlichkeit des Entzugs, in beiden Zusammenhängen – Angst und Ganzheit – im Folgenden von Heidegger als konstitutiv für das *eigentliche* Ergreifen von Möglichkeiten gedacht wird. Denn auch wenn das Erschließen scheitert und die Aufdringlichkeit unverändert den Entzug trägt, ist die Art, wie das Dasein zurück auf die Dinge, bzw. die Welt der Bewandniszusammenhänge verwiesen wird, doch anders insofern diese Verwiesenheit selbst klar geworden ist. Darüber hinaus stellt dieser »scheiternd-zurückverweisende Hinweis« den *einzig denkbaren* Hinweis auf diese Verwiesenheit dar – hätte er nicht den Wesenszug des Scheiterns, würde er ja gerade die Angewiesenheit auf die Welt vorwegnehmen.

Wie diese Analysen die Betrachtungen der vorangegangenen Unterkapitel begründen, sollte in der synonymen Verwendung des Ausdrucks »Entzug« hinreichend deutlich geworden sein. Zwar bleibt weiterhin dunkel, wie grundlegend der Entzugscharakter von Sein ist, doch zumindest ist klar, dass dieser Entzugscharakter wesentlich die Erschlossenheit von Seiendem *trägt*. Die Aufdringlichkeit von Sein steht im direkten Gegensatz zum erschließenden Umgang mit Seiendem.³¹

Was lässt sich abschließend zur Möglichkeit der klaren Sagbarkeit von Sein zusammenfassend sagen? Sein lässt sich nicht aussagen, sondern entzieht sich dem Zugriff der Aussage aus dem Ausgesagten in die Aussage selbst. Das trifft noch auf jede weitere reflexive Wendung zu, wie auch auf die hiermit gegebene Bestimmung. Allerdings lässt sich nach Heidegger dieser Zusammenhang einwandfrei und klar *aussagen*. Denn statt an einer klaren Bestimmung zu scheitern, bezieht sich eine solche Aussage klar auf ein Scheitern. Dieses Scheitern wird jedoch vorausgesetzt. Es bezeichnet nichts anders als die »Frag-würdigkeit von Sein«, wie sie sich zunächst erst *zeigen* muss.³²

31 So ist der Umgang mit Zuhandem ja wesentlich unthematisch und die Auffälligkeit des Zuhandenen in seiner Unzuhandenheit steht in direktem Gegensatz zum umgehenden Erschließen eines Bewandniszusammenhangs. (vgl. SZ, 73).

32 Dass dies nicht nur *ausschließlich* in der Stimmung der Angst geschehen kann, hebt Heidegger in der Diskussion der Angst in »*Was ist Metaphysik?*« hervor (vgl. HEIDEGGER 1929a, 110).

3.3 Formen des Zeigens: das Unsagbare im Tractatus

Die Form von Klarheit, wie sie im Anschluss an die Grammatik von ›Sein‹ entwickelt wurde, ist nicht die Klarheit, wie sie Wittgenstein im *Tractatus* vor Augen hat: es handelt sich dabei nicht um eine Klarheit des Sagens, sondern des Zeigens. Die Form der Rede von Sein war die *einer Aussage, die sagt, was sie zeigt und die darüber hinaus noch sagt, dass sie es nicht sagen kann und gerade dadurch die spezifische Form ihres Zeigens als Entzug ausdrückt*. Dies verstößt oberflächlich betrachtet wie kaum eine andere Aussage gegen das »Hauptanliegen« des Tractatus, als das Wittgenstein die »klare Grenzziehung zwischen Sagen und Zeigen« bezeichnet (TLP, S. 9).

Dieses Hauptanliegen soll nun von Heidegger her – oder genauer: von den an *Sein und Zeit* erarbeiteten Ergebnissen des letzten Kapitels – daraufhin interpretiert werden, wie es das Unsagbare als Entzug angemessen fassen kann. Dabei geht es weniger darum, dass der Entzug nicht sagbar ist, sondern darum, wie es um die Versuche steht, überhaupt zu sagen, *dass* er nicht sagbar ist. Es geht somit um Bedingungen dafür, wie das Unsagbare als Entzug überhaupt in den Blick kommt. In diesem Zusammenhang knüpft dieses Kapitel an die Diskussion der existenzialen Bedingungen der Angst und des Scheiterns des Ganzsein-könnens an.

Die folgenden Unterkapitel stellen drei verschiedene Formen des Zeigens im *Tractatus* vor. Dazu wird zunächst nachgezeichnet, wie es gegen das Sagen abgegrenzt wird, um den Boden für diese Betrachtung des *Tractatus* zu erarbeiten (3.4.1). Danach wird an der im Bereich der Logik eine Art von Zeigen vorgeführt, die jenseits von Sinnzusammenhängen auf Grenzen verweist, indem es den logischen Raum ›auslotet‹ (3.4.2). Schließlich kommt diese Grenze selbst in den spezifischen Blick des Zeigens eines ›Gefühls‹, das den Rahmen für die Erläuterung des Zusammenhangs von Unsagbarkeit und Zeigbarkeit bietet (3.4.3).

3.3.1 Die Trennung von Sagen und Zeigen

Die Auseinandersetzung Wittgensteins mit den verschiedenen Formen der Bezugnahme entstammt denkgeschichtlich der Diskussion der Reflexivität von Aussagen bei Frege und Russell.³³ An diesem Ursprung des Verhältnisses von Sagen und Zeigen im *Tractatus* kann jedoch kaum verdeutlicht werden, inwiefern das, worum es Wittgenstein geht, mehr als ein Spezialproblem darstellt. Er erhebt die Unterscheidung von Sagen und Zeigen programmatisch zum »Hauptproblem der Philosophie«. ³⁴ Die grundsätzliche Gewichtung dieses Problems lässt sich erst aus der Bildtheorie der Sprache verdeutlichen, wie sie bereits skizziert wurde.

Die Bildtheorie der Sprache will das Verhältnis von Aussage und Tatsache fassen und nähert sich Aussage und Tatsache von diesem Verhältnis her: die Entsprechung der Tatsache und der Aussage ist die grundsätzliche Einsicht, von der Wittgensteins Bildtheorie anhebt.³⁵ Dieses Verhältnis muss konsequent gedacht darin bestehen, dass es keine Verbindung zwischen Tatsache und Aussage gibt. Wenn die Aussage eine Verbindung zur Tatsache hätte, würde sie diese in gewisser Weise beinhalten und damit dieser Tatsache gerade nicht mehr entsprechen. Die Bedingung der Möglichkeit der Wahrheitsfunktion einer Aussage ist also, dass sie mit ihrer behaupteten Tatsache gemein hat, sich jeweils nicht zu überschneiden. Daraus folgt notwendig, dass eine Aussage nicht einmal ihren eigenen Wahrheitsanspruch enthalten kann, wenn sie in dem Sinne ihre Wahrheit behaupten will, dass sie einer Tatsache entspricht. Schließlich ist der Wahrheitsanspruch kein Element der Tatsache, zumindest nicht wie die anderen Elemente, die die Tatsache ausmachen. Genau so, wie eine Tatsache zu betrachten anzuerkennen bedeutet, dass sie der Fall ist, so heißt eine Aussage zu tätigen schon,

33 Vgl. dazu: WATZKA (2000), 30ff. Siehe auch KAPITEL 2.2.2 und 3.1.2.

34 *Brief an Russell (19.8.1919)* in: MCGUINNESS/VON WRIGHT (1980), S. 88. Zur Frage des Geltungsanspruchs des Wittgensteinschen »Hauptproblems«, vgl. VOSSENKUHL (2001), 35f.

35 Das dies keine willkürliche Prämisse darstellt, zeigte die Diskussion der ›Tatsächlichkeit der Aussage‹ in Kapitel 2.2.1.

ihre Wahrheit zu behaupten.³⁶

Die implizite Wahrheitsbehauptung der Aussage ist noch nicht das, was sie zeigt. Vielmehr kann die Aussage erst etwas zeigen, weil sie ihre Wahrheit nicht zusätzlich behaupten muss. Wenn Wittgenstein schreibt: »Der Satz *zeigt*, wie es sich verhält, *wenn* er wahr ist. Und er *sagt*, *dass* es sich so verhält« (TLP 4.022), läuft das darauf hinaus, dass es sich bei dem, was der Satz zeigt, um seine Behauptung selbst handelt: seine Struktur, die der Tatsache entspricht – wenn der Satz wahr ist. Würde der Satz von der Struktur handeln, indem er sie beschreibt, würde er Struktur und Strukturiertes, Gegenstände und Verhältnisse vermischen. Die Konsequenzen einer solchen Vermischung werden vielleicht am deutlichsten, wenn man die Diskussion der Relation als Beispiel heranzieht: die Relation würde so zu einem Gegenstand und der Satz, der dies behauptet, müsste seinerseits etwas zeigen: die Relation zwischen ›Relation‹ und ›Gegenstand‹.

Bei dem Problem der Vermischung von was sich sagen lässt und was sich zeigen muss, handelt es sich um dasselbe, was bereits als ›Entzug‹ in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt ist. Versuche ich etwas zu sagen, was zur Struktur einer Tatsache gehört, dann impliziere ich notwendig, dass dieses Gesagte selbst die Struktur, die ich eigentlich hervorheben wollte. Die bezeichnete Struktur *muss* sich an der Aussage zeigen und *tut* es notwendig selbst dann noch, wenn ich versuche, sie zu sagen.

Auf diese Weise vom Entzug hergedacht, klärt sich auch die eigenartige Formulierung, mit der Wittgenstein die scharfe Trennung von Sagen und zeigen zugleich fordert und apodiktisch behauptet: »Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden.« (TLP 4.1213) Gegen eine solche Formulierung ließe sich grundsätzlich einwenden, ihre Forderung sei vollkommen unnötig, ja sogar unmöglich, wenn das, was sie behauptet, schon in Kraft ist. Als *Forderung* ist die Trennung nur insofern sinnvoll, als gegen die

36 Das kann natürlich nicht bedeuten, jede Aussage würde behaupten, dass etwas der Fall sei. Wittgenstein kennt sehr wohl Aussagen über »negative Tatsachen« (vgl. TLP 2.06, 4.063), die die Wahrheitsbehauptung eines Nicht-der-Fall-seins beschreiben.

Trennung überhaupt verstoßen werden kann, und sei es auch nur so, das daraus eine Verwirrung in Form einer Vermengung von Bezugnahmen entsteht. Die apodiktische Behauptung der Trennung ist nur dann noch sinnvoll, wenn sie diese Verwirrung aus der Unentrinnbarkeit der Trennung selbst erklären kann. Sagen und Zeigen zu vermengen bedeutet, es in einen von beiden Bereichen zu bündeln, so dass der andere Bereich strikt getrennt aufs Neue auftaucht, oder anders ausgedrückt: sich ins Neue entzieht. *Geboten* ist die Forderung der Trennung schließlich, weil die Vermengung zu einer Verwirrung wird, wenn man glaubt, das Gesagte, welches sich eigentlich zeigen muss, sei noch das Gemeinte.³⁷

Was hiermit vorgestellt wurde, ist nur eine spezifische Form des Zeigens im *Tractatus*. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass an ihr die Trennung von Sagen und Zeigen verdeutlicht werden konnte. Der Grund dafür, dass Wittgenstein die Trennung an dieser Form des Zeigens verdeutlicht, ist der, dass die Verwirrung hier allein möglich ist – was in der hier vorgestellten Form gezeigt wird, das wird durch das Gesagte der Aussage gezeigt. Diese Form von Zeigen, die als Funktion eines sinnvollen Satzes auf etwas hinweist, nennt diese Untersuchung im folgenden das ›etwas-zeigen‹.

3.3.2 Die Logik des begrenzten Ganzen

Als Funktion der sinnvollen Aussage *zeigt sich* die Struktur gerade nicht, sondern sie *zeigt etwas*, nämlich die Struktur der Tatsache. Erst über den Umweg über die Tatsache lässt sich sagen, dass die Aussage als Bild auch ihre eigene Struktur zeigt, sofern sie

37 Als Beispiel für einen solchen Fall mag Wittgensteins Betrachtung über die Verwendung des Ausdrucks ›das Gute‹ in seiner *Vorlesung über Ethik* gelten. Wittgenstein untersucht die sinnvolle Verwendung von ›Gut‹, nur um in Form eines indirekten Beweises zu zeigen, dass in einem Fall, in dem eine solche Verwendung gegeben ist, das ›Gute‹ gar nicht das ursprünglich Gemeinte sein kann. Siehe WITTGENSTEIN (1929) und vgl. TLP 6.41: »Es gibt [in der Welt] keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert.«

selbst auch eine Tatsache ist. Die »logische Form«, die Tatsache und Satz gemeinsam haben, zeigt sich erst darin, *dass* sie sie gemeinsam haben.³⁸

Aber könnte ein Satz sich nicht auf einen andern Satz als Tatsache beziehen und damit die Struktur jenes Satzes zeigen? Das ist denkbar aber worauf dies hinausläuft, ist nichts anderes als eine Wiederholung des Satzes. Das Zeigen ist in diesem Fall das einer Tautologie. In dem Maße, in dem Reflexivität möglich ist, findet wiederum doch keine Vermischung von Sagen und Zeigen statt: es handelt sich eben nur einen reflexiven Satz und nicht um eine sinnvolle Aussage: sie kann nicht wahr oder falsch sein, da das, was sie zeigt, immer schon mit ihr gegeben ist. Ein solcher Satz ist sinnlos und genau wie er eine Tautologie ist, nennt Wittgenstein die Sätze der Logik Tautologien (TLP 6.1).³⁹ Tatsächlich ist genau diese Reflexivität das, was die Sätze der (formalen) Logik im *Tractatus* ausdrücken: sie zeigen ihre eigene Struktur und sonst nichts. Diese Form des Zeigens wird im weiteren Verlauf der Untersuchung als das »logische sich-zeigen« bezeichnet.

Damit handelt es sich bei der Logik streng genommen um etwas, das sich nicht sagen lässt. Die Sätze der Logik sagen nichts und ihre Funktion des Zeigens ist losgelöst von jeglichem Sagen. Letzteres unterscheidet die Sätze der Logik allerdings noch nicht von Tatsachenaussagen. Das besondere eines Satzes der Logik ist, dass an ihm klar wird, was an einer gewöhnlichen, nicht logisch-formalisierten Tautologie nur etwas weniger offensichtlich ist: dass es in beiden Fällen auf das Gesagte überhaupt nicht ankommt.

Das Ziel, das Wittgenstein im *Tractatus* mit der Logik verfolgt, erschöpft sich jedoch nicht in einer Reihe von Vorschlägen zur Lösung von Spezialproblemen, Die Rolle der Logik im *Tractatus* besteht darin, zu einer Art allgemeiner Sätze vorzudringen, wie sie im Bereich der Tatsachenaussagen unmöglich zu formulieren sind. Zwar ließe sich eine Aussage verallgemeinern, bis man alle bestehenden Sachverhalte in die Aussage

38 Zur »logischen Form« als der Gemeinsamkeit von Bild und Tatsache, vgl TLP 4.12 und dazu im Sinne des »etwas-zeigens«: VOSSENKUHL (2001), 58.

39 Die *Relevanz* dieser Auffassung erläutert Satz 6.12: »Daß die Sätze der Logik Tautologien sind, das zeigt die formalen – logischen – Eigenschaften der Sprache, der Welt.«

miteinbezogen hat, doch dies ist praktisch nicht durchführbar. Diesen Punkt soll die Logik erreichen, indem sie die »allgemeine Satzform« (TLP 5.4711) zeigt und damit auch die jenes fiktiven allgemeinsten Satzes ist, von dem in TLP 5.526 die Rede ist.⁴⁰ Der Sinn dieses allgemeinsten Satz bestünde darin, die Struktur eines allgemeinen Ganzen zu zeigen. Dies würde auch die allgemeine Form des Satzes zeigen.

Das erwähnte Ziel, das Wittgenstein so verfolgt, erfüllt sich nicht in einem wie auch immer gearteten Komplexitätswahn. Stattdessen soll die Logik einen sicheren, unmissverständlichen und pragmatisch möglichen Weg bieten, den Leser vor dieses Allgemeine zu führen. Dabei handelt es sich aus der Perspektive der Logik um dasselbe, was Wittgenstein auch als die »Welt als begrenztes Ganzes« oder »sub species aeterna« bezeichnet:

There is also a less direct route from the ordinary man's position to that of the mystic, a route exemplified by the *Tractatus* itself. [...] Constantly he talks about totalities – the totalities of objects (5.5561), the totality of existing states of affairs (2.04), the totality of true propositions (4.11) – and he speaks of a single proposition as having a force that reaches through the whole of logical space (3.42); this seems to me like the view of the world as a limited whole which we are told that the mystic has: the reflective logician reaches it by concentrating on the essential features of reality. (MCGUINNESS (2002), 148)

Dieser Weg, ein »Durchgang durch die Logik«, ist als solcher im *Tractatus* nicht nachverfolgbar, sondern kann nur geahnt werden. Er setzt die Aufweisbarkeit der Elementarsätze voraus, um die notwendige Geltung der »allgemeinen Form« behaupten zu können. Diesen Aufweis bietet der *Tractatus* jedoch gerade nicht und er *kann* ihn auch nicht bieten.⁴¹ Was jedoch übrig bleibt, ist eine Ahnung, wie dieser

40 So wie eine Aussage sich im Sinne des *Tractatus* in ihre elementaren Bestandteile zerlegen lässt, kann eine Aussage auch als Bestandteil eines allgemeinsten Satzes betrachtet werden. In diesem allgemeinsten Satz wäre alles, was der Fall ist, logische enthalten; es könnte durch eine Analyse der Satzform aus ihm gefolgert werden (Vgl. TLP 5.47).

41 Um einen Elementarsatz *auffinden* zu können, müsste dieser die Eigenschaft haben, sich als solcher auszuweisen. Aber diese Eigenschaft kann er natürlich genausowenig besitzen, wie ein sinnvoller Satz seine eigene Wahrheitsbehauptung enthalten kann. Nur die Tautologien zeigen selbst, dass sie Tautologien sind (TLP, 6.127) und eine Tautologie kann der Elementarsatz nicht sein, wenn er

Weg verlaufen würde, wenn er gangbar wäre. Er verliert so seine Sicherheit und Unmissverständlichkeit, nicht jedoch seine allegorische Prägnanz.

Als Tautologien sind sämtliche logischen Sätze gleichberechtigt (TLP 6.127) und gleichwertig (TLP 6.4). Sie setzen sich gegenseitig voraus, aber keiner von ihnen gibt den anderen »Anweisungen«, denn sie beziehen sich eben nicht »sinnvoll«, sondern nur »sinnlos« im logischen Sinne aufeinander. Daraus folgt, dass kein Satz der Logik »höher« steht als der andere und dass mit jedem Satz auch alle anderen gedacht werden müssen – einen einzelnen solchen Satz einzusehen, ist dasselbe, wie von ihm auf alle anderen zu blicken. Wittgenstein spricht in diesem Zusammenhang vom »Koordinatenpunkt, der den gesamten Logischen Raum in sich trägt« (TLP 3.42).

Sein Ziel erreicht dieser Gedanke eines Gefüges von logischen Sätzen, indem er nahelegt, dass es auch für die Welt der Tatsachen gelten muss. So sieht sich Wittgenstein veranlasst, die Elementarsätze als irreduzible Atome aufzufassen, als deren Permutationen Aussagen entstehen. Nicht nur lassen sich Aussagen in Elementarsätze zerlegen, sondern aus einer Kombination von Elementarsätzen müssen auch sämtliche Tatsachenaussagen geschöpft werden können. Wären sämtliche Elementarsätze gegeben, wären damit auch – potentiell – alle möglichen Tatsachenbeschreibungen gegeben. Erst dann wäre unmittelbar einsichtig, dass der Weg, den die Logik vorzeichnet, auch für die Welt der Tatsachen gilt: die allgemeine Form, die alle logischen Sätze als gleichwertig »in sich tragen«, entspricht dann der allgemeinsten Tatsache: der Welt als begrenztem Ganzen.⁴²

Diese allgemeinste Tatsache zu verstehen, bedeutet in der Lage zu sein, sie zerlegen und ihre Bestandteile untersuchen zu können. Dies ist zwar praktisch unmöglich, aber wenn die Elementarsätze gegeben sind, lässt sich unmittelbar einsehen, wie die

das Bild eines Sachverhalts sein soll.

42 Die Welt als »begrenztes Ganzes« ist zwar noch immer die »Welt der Tatsachen«, doch mit ihr wird klar, *dass* sie begrenzt ist und was sie damit noch nicht enthält. Mit ihr wird deutlich, wovon in Wittgensteins fiktivem Buch namens »Die Welt, wie ich sie vorfand« *nicht* die Rede sein kann (Vgl. TLP 5.631).

Zerlegung von *statten* gehen müsste: sie würde in gleichwertige Tatsachen zerfallen, die sich ihrer Struktur nach gegenseitig voraussetzen.⁴³ Es ist also nichts erreicht, wenn diese allgemeinste Tatsache in einem allgemeinsten Satz abgebildet wird, sondern es gilt, das Verständnis dieses Satzes zu ermöglichen.

Dieser allgemeinste Satz könnte einfach lauten: »*So ist es.*« und damit alles beschreiben, was der Fall ist.⁴⁴ Dies ist natürlich kein präziser Satz, doch er soll gerade keine Bestandsaufnahme leisten, sondern etwas abbilden. Dieser Satz kann natürlich nicht ohne weiteres faktisch verifiziert werden, doch er ist ein formulierbarer, sinnvoller Satz. Erst der Rückgang über die Logik zeigt die spezifischen Verifikationsbedingungen, die er als sinnvoller Satz haben muss. Und diese Bedingungen sind mit der Gleichwertigkeit der Tatsachen gegeben – und das heißt auch, dass alles, von dem sich zeigen kann, dass es der Fall ist, in einer gewissen Hinsicht verbunden, aufeinander angewiesen oder schlicht »einig« sein muss.⁴⁵ Diese Argumentation lässt sich nun verstehen als die Erläuterung der folgenden Formel: *dass es eine allgemeine logische Form des Satzes gibt, bedeutet, dass alles, was sich je zeigt, dieselbe Form hat.*

Wie dies genau zu denken ist, entzieht sich leider der allegorischen Lesart dieses Wegs durch die Logik des *Tractatus*. Allerdings lässt sich das Resultat genauer umreißen, insofern Wittgenstein es als das »Mystische« und Unsagbare anspricht.

43 Kurz: dass Satz 6.4 dann auch für die Tatsachen gelten muss, könnte dann an den Tatsachen selbst so unmissverständlich erkannt werden wie ihr der-Fall-sein.

44 Dieser Satz ist natürlich genauso zusammengesetzt wie jeder andere (vgl. TLP 5.5261). Sein Vorzug liegt darin, *dass* er in seiner Allgemeinheit die Gemeinsamkeit aller sinnvollen Sätze *unmissverständlich klar* macht: er kommt dem »komplexen Zeichen aRb« (TLP 3.1432) so nahe, wie es ein sinnvoller Satz kann..

45 Hier und nicht erst in den Bemerkungen zum »Willen« im *Tractatus* (TLP 6.423f.) zeigt sich die Nähe Wittgensteins zu Schopenhauer (Vgl. dazu die Rede vom »monistischen Sprachsubjekt« in Lange (199), 71f.). Die »Einigkeit«, von der oben die Rede ist, entspricht der »Gleichwertigkeit aller Sätze«, die Wittgenstein in Satz 6.4 betont.

3.3.3 Das Sich-zeigen des Mystischen als Faktizität

Das »Mystische« oder die »Welt als begrenztes Ganzes« werden im *Tractatus* auffällig of als »Gefühl« umschrieben.⁴⁶ Das heißt jedoch nicht, dass es sich dabei um etwas Irrationales handelt. Dieses Gefühl lässt sich im folgenden aus einem Durchgang durch die Logik präzisieren als eine weitere Form des »Sich-zeigens«, und zwar so, dass das »Mystische« des *Tractatus* damit an terminologischer Klarheit gewinnt.

Den Zusammenhang zwischen diesem Gefühl als das Unaussprechliche, welches sich zeigt, lässt sich deutlich in den späteren Passagen des *Tractatus* aufweisen: »Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische.« (TLP 6.54) und: »Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.« (TLP, 6.522)

Was zeichnet dieses »sich-zeigen« hier aus? Die Welt als begrenztes Ganzes beschreibt noch immer die Gesamtheit der Tatsachen *und nicht mehr*. Dies ist dasselbe, was sich auch schon an der allgemeinen logischen Form des Satzes zeigt. Doch was sich an der Welt als begrenztem Ganzen eben noch dazu zeigt, ist *dass* die logische Form nicht mehr zeigt. In dem Kontext der Einleitung des *Tractatus* ist sie es, die »zeigt, wie wenig damit getan ist, dass [ihre] Probleme gelöst sind.« (TLP, S. 10) Die logische Form zeigt, wie die Welt als begrenztes Ganzes ist und nicht *dass* sie ist.

Die Einsicht, die Wittgenstein in der Bemerkung bündelt, »Die Logik [sei] vor jeder Erfahrung – dass etwas so ist« und ergänzt durch den Satz »Sie [sei] vor dem Wie, nicht vor dem Was« (TLP, 5.552), tritt vergleichsweise früh im *Tractatus* zu Tage. Aber erst die Perspektive auf die Welt als begrenztes Ganzes verdeutlicht, dass die Gegebenheit der Tatsachen und der Welt nicht nur stillschweigend vorausgesetzt wird, sondern *sich* vor jeder Logik und Aussage *zeigt*. Was Wittgenstein mit dem »Daß der Welt« bezeichnet,⁴⁷ ist nichts anderes als die Gegebenheit oder die *Faktizität* der

46 Vgl. TLP 6.45, ferner auch die »unbefriedigende Methode« und das »Gefühl, was Philosophie sei« in TLP 6.53.

47 »Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist« (TLP 6.54) Zum »Daß der Welt« im Sinne Wittgensteins, siehe BOUVERESSE (1976), 56f.

Tatsachen, welche sich erst wirklich dort offenbart, wo alle Tatsachen – Durchgang durch die Gleichursprünglichkeit der logischen Formen – gleichwertig und damit nichtig geworden sind.

Diese Erfahrung der Faktizität ist als »Gefühl« treffend bezeichnet.⁴⁸ Nicht so sehr, weil die Nichtigkeit der Tatsachen an den Zusammenhang von Angst als Stimmung der Geworfenheit bei Heidegger erinnert.⁴⁹ Vielmehr ist die Bezeichnung treffend, da sich diese Erfahrung gar nicht auf »Etwas« beziehen kann, sondern sich die Faktizität als das offenbart, was noch dem »sich zeigen« der logischen Form entzogen bleibt. Wenn Wittgenstein zusammenfassend formuliert: »Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist« (TLP 6.45), dann findet sich dieses Gefühl in dem »sondern«. Die klare Einsicht des »Wie« als Voraussetzung des Durchgangs durch die Logik wird nicht abgelöst oder obsolet gemacht durch das Offenbarwerden des »Daß«. Die Denkbewegung des Perspektivenwechsels bleibt zentral. Dies lässt sich auch als Prozess der Modifikation des »logischen sich-zeigens« beschreiben – es lässt das Mystische wird nicht einfach sprachlos werden.

Das »logische sich-zeigen« bleibt bestehen, doch es wird in seiner ganzen Begrenztheit deutlich: am »logischen sich-zeigen« zeigt sich nun noch dazu – in einer weiteren Form des Zeigens – was sich logisch noch *nicht* zeigt. Dies ist jedoch nicht etwas außerhalb der Welt der Tatsachen, sondern es ist eben das sich-zeigen der Faktizität selbst in seinem Entzugscharakter: das Daß der Welt, wie es sich im sinnvollen Satz nur stillschweigend als übergangene Voraussetzung findet. Auf diese dritte Form des Zeigens bezieht sich die Untersuchung im folgenden als das *mystische sich-zeigen*.

48 Dies ist natürlich keine Erfahrung im strengen empiristischen Sinne. Es ist eine paradoxe »Erfahrung, die keine Erfahrung ist« in dem Sinne, wie Wittgenstein bemerkt: »Die »Erfahrung«, die wir zum Verstehen der Logik brauchen, ist nicht die, dass sich etwas so und so verhält, sondern dass etwas *ist*: aber das ist eben *keine* Erfahrung« (TLP 5.552). Dies ist wohl nur paradox, solange man nicht zwischen Erfahrung und Erfahren unterscheidet.

49 Gemeint ist die »Geworfenheit«, vor die das Dasein in der Angst gebracht wird. Das »nackte »Daß« im Nichts der Welt«, von dem Heidegger im Zusammenhang der Angst spricht (SZ, 276), lässt sich auch vom »Gefühl des Mystischen« her fassen – es ist schließlich nicht notwendig von Angst geprägt (vgl. FUSSNOTE 32).

Diese Modifikation ist im Bereich des Logischen allein nicht zu leisten. Zumindest nicht, wenn der Status der Logik nicht geklärt wird. Diese Modifikation tritt auf, wenn die Einsichten der logischen Gleichwertigkeit auf die Welt der Tatsachen übertragen werden. Wenn diese Modifikation im *Tractatus* aus den logischen Passagen selbst entfaltet wird und nicht aus ihrer Wiederholung für die Tatsachen im Umweg über die Elementarsätze, dann nicht weil sie in den Bereich der Logik gehört. Die Logik wird überhaupt erst zum Gegenstand des Interesses im *Tractatus*, weil sie die Struktur von Aussagen und Tatsachen gleichermaßen aufzeigt und so den Perspektivenwechsel vorbereitet.

Diese Beobachtungen erschöpfen nicht die Bemühungen des *Tractatus* um sein erklärtes »Hauptproblem«. Sie deutet höchstens den engen Verbund der logischen und der mystischen Passagen an, die in der Rezeptionsgeschichte des *Tractatus* so gern auseinander gerissen wurden. Dieses Kapitel hat seine selbstgestellte Aufgabe jedoch erfüllt, indem es das Unsagbare als Entzug im *Tractatus* einordnen konnte: dass es sich nicht sagen lässt, war bereits zuvor deutlich geworden. Dazu kommt nun noch, dass sich mit Wittgenstein nicht einmal sagen lässt, *dass* es sich nicht sagen lässt: auch und gerade das ist es, was sich zeigen muss.

3.4 Schlussbetrachtung. Unsagbarkeit und Verunsicherung

Was ist nun für die Frage nach dem Unsagbaren geleistet worden? Es sollte deutlich gemacht werden, dass es möglich ist, es im Sagbaren aufzuweisen, ohne es dadurch so zu nivellieren, dass das Unsagbare lediglich als die Bezeichnung für eine andere Art des Sagens übrig bleibt.⁵⁰ Das Unsagbare ist so verstanden das, was nicht gesagt werden kann, sondern sich am Gesagten in einer besonderen Form zeigt. Diese besondere

50 Vgl. die Ausgangsfrage in der Einleitung dieses Hauptteils und die Problemstellung in KAPITEL 2.4. Es gilt noch immer, dem Unsagbaren nachzugehen, ohne den Boden des Sagbaren und des Sagens zu verlassen.

Form meint nicht das, was das Gesagte ausdrückt, sondern das, dessen Ausdruck das Gesagte ist.

In diesem Zusammenhang zog sich jedoch ein wesentlicher Konflikt durch die gesamte Argumentation dieses Hauptkapitels: es ging von Anfang an nur um das Unsagbare, sofern es zur Sprache gekommen ist. Es wurde immer nur deutlich aus dem ›Versagen‹ der Aussage, es zu fassen. Dieses Versagen wurde von verschiedenen Seiten und unter verschiedenen Bezeichnungen angesprochen, um seine Mehrdeutigkeit zu illustrieren. Eine Aussage kann in dem Sinne versagen, dass sie ihren Gegenstand unangemessen zur Sprache bringt – das war die Beobachtung, mit der dieses Hauptkapitel angestoßen wurde.⁵¹ Aus dieser *Möglichkeit* des Versagens als einer ›Verstellung‹ wurde mit dem Sein – als der Verbform in ihrer größtdenkbaren Unbestimmtheit durch ein Substantiv – ein Fall herausgearbeitet, in dem diese Verstellung *notwendig* geschieht.

Die *Möglichkeit* der Verstellung wurde zuvor an der Formel des »Etwas als Etwas« so erläutert, dass ein gegebenes »Etwas« weder wahr noch falsch sein kann, sondern dass dies erst mit der ausgesagten Konfiguration des Zusatzes »...als Etwas« in die Aussage, bzw. die zur Sprache gebrachten Zusammenhänge oder Situationen Einzug erhält.

Die *Notwendigkeit* der Verstellung lässt sich nun analog als der Fall Zusammenfassen, der unter dem Zusatz des »...als *Etwas*« leidet. Und zwar so, dass durch diesen Zusatz nicht nur etwas hinzugefügt wird, sondern das, wozu er dies hinzufügt, erst zu etwas erklärt, dem etwas hinzugefügt werden *kann*. Erst der Zusatz des »...als Etwas« erklärt das, worauf es angewendet wird, ebenfalls zu einem *Etwas*, einem Element einer Tatsache bzw. einem Seienden.

Die Untersuchung hat dabei nicht behauptet, hinter die Sprache zurückgetreten zu sein, sondern sie blieb sich durchgehend bewusst, dass sie unmittelbar in Abhängigkeit zur Sprache verblieben ist – und zwar in einem spezifischen Sinne. Nicht nur so, dass

51 Siehe die Einleitung dieses Hauptkapitels.

sie als der Versuch, etwas sprachlich zu artikulieren, diesem immer verhaftet bleibt. Auch nicht einmal nur so, dass sich die Untersuchung den Beobachtungen des ersten Hauptteils und seinem Blick auf das Sagbare verdankt. In allen diesen Fällen wäre es vielleicht noch denkbar, zu diesen Voraussetzungen die Brücken abzurechen und sie als Anlauf für einen Sprung zu nutzen.

Der spezifische Sinn der Abhängigkeit der Untersuchung stellte sich so dar, dass er gleichzeitig die Abhängigkeit des Unsagbaren vom Sagbaren bezeichnet. Diese Abhängigkeit besteht in der *Hinweisfunktion* des Sagens. Die Untersuchung setzte durchgängig einen geschärften Blick voraus: für die Fälle, in denen sich das Unsagbare in – nicht hinter – der notwendigen Verstellung der Aussage verbirgt. Diese Auffälligkeit der Verstellung konnte erläutert werden; wie sie in den Blick kommen kann, musste erst erarbeitet werden. Die Untersuchung führte in diesem Kontext zu den Grenzsituationen der »Angst« und des »Gefühls des begrenzten Ganzen«. ⁵²

Dabei darf eines jedoch nicht übergangen werden. Selbst diese »existenzialen Grenzsituationen«, deren Möglichkeit Aufschluss über die Struktur anderer Situationen liefert, bieten keinen Begründungskontext für die Diskussion, sondern stellen ihr nur Fallbeispiele an die Seite. Keine dieser Situationen fordert dazu auf, das Unsagbare zu sagen. Sie eröffnen es in dem Sinne, dass in ihnen »anklingt«, was in gewöhnlichen Situationen »nachhallt«, wenn es sich ihnen entzieht. Selbst diese Eröffnung hat die Form des *Zeigens* – und sie steht in einem wesentlichen Zusammenhang zum Unsagbaren selbst: schließlich wurde die Untersuchung an den Punkt geführt, wo aufgezeigt wurde, dass die *Eröffnung selbst* das Unsagbare ist und nicht »Etwas«, das eröffnet wird.

Mit Wittgenstein gesagt: »Wird das Unsagbare nicht gesagt, dann geht nichts verloren. Es ist – unsagbar – im Sagen aufgehoben.« ⁵³ Fordert diese Bemerkung

52 Diese Untersuchung verwendet den Ausdruck »Grundsituation« in Anlehnung an Rentsch, wie er ihn in seiner Auseinandersetzung mit Heidegger und Wittgenstein entwickelt (vgl. RENTSCH 2003, 381ff.)

53 *Brief an Engelmann (9.4.1917)* in: MCGUINNESS/VON WRIGHT (1908), 78.

den Umkehrschluss, dass das Sagen das Unsagbare notwendig austreibt? Die daraus rührende Verunsicherung ist für die Untersuchung eine doppelte.

Zum einen muss sie sich fragen, ob sie mit dem annähernden Sagen des Unsagbaren es nicht sogar noch da verstellt hat, wo sie betonte, dass sie es nicht fassen kann, da es sich ja entzieht. Sicherlich ist die Untersuchung gut ausgerüstet, um von diesem Umkehrschluss eine Differenzierung fordern zu können, ohne sich ihm ergeben zu müssen: das Unsagbare ist auch noch im Sagen des Unsagbaren aufgehoben, nur an einer notwendig unvermuteten, immer wieder übergangenen Stelle in dem Satz, der versucht es zu sagen.⁵⁴

Der zweite Aspekt der Verunsicherung ist tiefgreifender und scheint erst am ersten Aspekt nachträglich auf. Wenn die Untersuchung sich behaupten will, muss sie die skizzierte Differenzierung einfordern. Aber was bedeutet das für die Untersuchung selbst? Hat sie dieses Diktum befolgt, indem sie nur auf das gedeutet hat, was sich ihr entzieht? Ehrlich gesagt: sie hat dagegen verstoßen, so immer sie konnte. Sie hat nicht nur gezeigt, dass sie etwas entzieht, sondern sagt noch in diesen Zeilen, dass es so ist. Den notwendigen Annahmen der Untersuchung selbst zufolge verliert sie selbst ihr Gesagtes konstant aus dem Blick.

Damit ist noch nicht der Boden der Verunsicherung erreicht. Denn trotzdem beurteilt die Untersuchung noch in diesen Zeilen ihr eigenes mögliches Scheitern im Hinblick auf ein Maß, auf ein konkret anwendbares Angemessenheitskriterium. Das macht diese Verunsicherung zum Paradefall der beharrlichen Selbstbehauptung der Untersuchung: ›Aber sie hat doch etwas zu sagen‹, unabhängig davon, was aus einer Analyse des Gesagten hervorgeht. Dies ist die Verunsicherung einer Untersuchung, die betont: ›Aber sie ist doch nicht nichts‹. Aber wie kann eine solche Verunsicherung überhaupt aufkommen?

54 Wird das Unsagbare gesagt und zum Sagbaren gemacht, dann doch nur so, dass dieses Sagen selbst wieder eine Spur des Unsagbaren aufweist. Mit den Analysen von KAPITEL 3.2.1 formuliert fordert jede Verwendung einer Substantivierung wieder ein Verb.

DRITTER HAUPTTEIL

DAS UNGESAGTE

There is a crack in everything / that's how the light gets in.

— Leonard Cohen, *Anthem*

4. Das Ungesagte

Allen Bedenken zum Trotz konnte das letzte Hauptkapitel einige Betrachtungen zum Unsagbaren fruchtbar machen. Es umkreiste einen Themenbereich, der sich dem Sagbaren entzieht, bis schließlich der Zugang des Sagens selbst in Frage stand: das Unsagbare wurde nicht nur zu einem Problem des Sagens erklärt, sondern es stellte sich die Frage, ob es *lediglich* ein Problem des Sagens sei.

Ist die Problemhaftigkeit tatsächlich ein Kriterium des Unsagbaren? Wie verhält sich diese Aufdringlichkeit mit der Erfahrung des Entzugs? Die allgemeinere Frage nach dem *Verhältnis* von Sagbarem und Unsagbarem wurde am Anfang des letzten Hauptteils gestellt, doch erst hier kann sie entfaltet werden.

Jeder Versuch, das Unsagbare zu sagen, verdeckt es notwendig, es entzieht sich dem Zugriff. Die Frage ist, ob dieser Entzug die eigentliche Verdecktheit des Unsagbaren beschreibt. Wenn nun das Ungesagte im Mittelpunkt stehen soll, bedeutet das, dass dieses Verhältnis dort betrachtet werden soll, wo es scheinbar auf den Kopf gestellt wird. Kann man sagen, dass wenn das Unsagbare dem Sagbaren im Modus des Entzugs verdeckt bleibt, es im Ungesagten in einem anderen Modus verdeckt bleibt? Oder ist das Denken des Entzugs als eines Modus von etwas eine »Verhexung des Verstandes«,¹ so dass das Unsagbare tatsächlich nur eine Chimäre, ein Reflex einer Unebenheit in der Struktur der Sprache darstellt?

Natürlich ist die Aufgabe, die sich dieses Hauptkapitel stellt, auf den ersten Blick genau so problematisch wie die des Unsagbaren. Auch und gerade der Versuch, das Ungesagte zu sagen, krankt immer an einer Verzerrung des Betrachteten durch die Betrachtung. Und doch ist das Problem nicht so grundsätzlich wie das des Unsagbaren. Schließlich steht doch im Falle des ungesagten gar nicht in frage, ob es dies gibt, beziehungsweise gab, als es eben nur im Modus der Implikation auftrat. Dass sich mit

1 Vgl. WITTGENSTEIN (1953), § 109.

dem ungesagten etwas unter dem Auge der Betrachtung wandelt, ist hier offensichtlich und bietet sich demnach dem vorsichtigen Ansatz einer Untersuchung an, die gewillt ist, ihre eigene Verunsicherung wach zu halten.

Das Ungesagte ist – implizit – im folgenden immer das dieser Untersuchung. Es ist jenes, was sie nicht betrachtet hat und jenes, wie es wäre, wenn sie es nicht betrachtet hätte. Im Zuge der dialogischen Methode ist es jedoch zunächst immer das Ungesagte Heideggers und Wittgensteins, und zwar gerade als das, was bei ihnen ungesagt bleibt.

Das Ungesagte wird zunächst dort betrachtet, wo etwas deutlich fehlt, nicht einmal aufgrund einer Auslassung, sondern aufgrund einer scheinbar unzureichenden Besprechung von etwas. Mit einem solchen setzt dieses Hauptkapitel ein, wenn es sich der Sprache als Thema von Sein und Zeit zuwendet und zugleich mit Heidegger der Stellung des Ungesagten innerhalb des Denkens von *Sein und Zeit* nachspürt (4.1). Danach geht es um die Konzeption des Unsinnns im *Tractatus*, mit dem etwas bezeichnet wird, was dort zunächst nur in Form einer Ausgrenzung, also einer indirekten Bezugnahme diskutiert wird (4.2). Schließlich kehrt die Untersuchung noch einmal zu Heidegger zurück, um in einer Betrachtung von Verdeckung und Verbergen im Kontext der Unverborgenheit die Stränge zusammenzuführen, die sich an diesem Punkt mit der Spur des Entzugs verknüpft haben (4.3).

4.1 Die Sprache als das Ungesagte von Sein und Zeit

In *Sein und Zeit* ist nicht an einer einzigen Stelle vom ›Unsagbaren‹ die Rede. Und doch konnte im letzten Hauptkapitel gerade vom Standpunkt Heideggers zumindest die *Problematik* des Unsagbaren entfaltet werden. Will man sich mit der Frage, inwiefern diese ein Problem des Sagens sei, an *Sein und Zeit* wenden, wird man zunächst enttäuscht. Eine ausführliche Sprachphilosophie bietet das Werk nicht an. Steht es vielleicht so, dass Heidegger seine Sprachphilosophie nur im Sinne einer Diskussion *nicht* ausführt,

aber gerade im Sinne einer Anwendung *doch* ausführt?

Mit dieser Frage wird nicht nur die Anknüpfung an die vorherige Problemstellung geleistet. Mit dem – oberflächlich betrachtet möglicherweise kontradiktorischen – Verhältnis von Diskussion und Anwendung wird auch schon die Funktion des Ungesagten in den Blick gerückt: es geht um das Ungesagte im Kontext eines Sprachdenkens, welches selbst ungesagt bleibt.

Übertreiben diese Behauptungen nicht? Heidegger liefert doch sehr wohl Hinweise auf ein Sprachdenken in *Sein und Zeit*. Aber *sind* diese Hinweise das Sprachdenken, oder besteht es dort, wohin sie weisen? In gewisser Hinsicht trifft natürlich beides zu: auch und gerade die Hinweise vollziehen das Sprachdenken, indem sie Hinweis bleiben. Damit kann die Aufgabe zwar nicht sein, dahinter nach einem Sprachdenken zu suchen, sondern mit den Hinweisen auf das zu achten, was sie sagen, wie auch auf das, was sie zugleich zeigen.

Zunächst nähern sich die folgenden Kapitel der Sprache in *Sein und Zeit* im Ausgang von der Seinsfrage und deren Status als Ungesagtem. So soll die Kontextgebundenheit der spärlichen Erwähnung der Sprache verdeutlicht werden (4.2.1), bevor diese Erwähnungen selbst aus ihrem Kontext der Diskussion des »Verfallens« herausgearbeitet werden (4.2.2). Den Abschluss bildet eine Prüfung des Erarbeiteten am Gegenstand der Sprache Heideggers selbst, wie sie Sein und Zeit bestimmt (4.2.3).

4.1.1 Der Ort der Sprache in Sein und Zeit

In *Sein und Zeit* verliert Heidegger kaum ein Wort über die Sprache.² Liegt der Grund dafür darin, dass eine Beschäftigung mit der Sprache in den Bemühungen um die Frage nach dem Sinn von Seinen keinen Platz hat? In gewisser Weise steht es tatsächlich so –

2 Die Sprache als eigenes Thema behandelt nur § 34 von *Sein und Zeit* und die Ergebnisse dieses Paragraphen werden scheinbar im folgenden nicht aufgenommen (zumindest nicht explizit).

allerdings nicht, weil die Auseinandersetzung mit der Sprache von der Seinsfrage aus gesehen gleichgültig ist. Vielmehr liegt der Grund darin, dass die Beschäftigung mit der Sprache zu sehr mit der Seinsfrage verbunden ist, um sie zur Exposition dieser Frage fruchtbar machen zu können. Nicht die Ferne zu dem Anliegen von *Sein und Zeit* hält Heidegger davon ab, sich dort der Sprache zuzuwenden, sondern die übergroße Nähe. Und aus dieser unbesohlenen Nähe folgt, dass die Sprache keineswegs ignoriert wird, sondern in *Sein und Zeit* allzu präsent ist:

Wenn man ›*Sein und Zeit*‹ direkt nach dem ontologischen Ort der Sprache befragte, würde die Antwort notwendig in ein Paradoxon gekleidet werden müssen: überall und nirgends. (STASSEN (1973), 48)

Worin besteht diese Nähe zwischen Sprache und Sein? Auf die Betrachtungen von *Sein und Zeit* blickend, ließe sich zunächst sagen: sie liegt in der wesentlichen Indirektheit, mit der Heidegger beides behandelt. Im Zusammenhang von Verstehen und Auslegung setzt sich Heidegger in § 34 von *Sein und Zeit* zwar ausdrücklich mit der Sprache auseinander, aber bezeichnenderweise bleibt eine echte Bestimmung von Sprache offen. Die Frage nach der »Seinsart der Sprache« wird ausdrücklich aufgegeben zugunsten der Betrachtung des »Verfallens«. ³ Was mit dieser Frage offen bleibt, ist die Entscheidung, ob die Sprache »ein innerweltlich zuhandenes Zeug [ist] oder die Seinsart des Daseins [hat] oder keines von beiden.« (SZ, 166)

Warum bleibt die Bestimmung der Sprache ungesagt? Heidegger gibt dazu keine Auskunft, aber es lässt sich leicht abschätzen, wie eine solche Bestimmung aussehen würde: sie könnte nicht das leisten, was von ihr gefordert wird. Die Frage nach der »Seinsart der Sprache« zu beantworten, würde heißen, die Entscheidung dieser Frage vorwegzunehmen. Denn wenn sich die Frage beantworten lässt, hat man die Sprache schon als zuhandenes Zeug verstanden. Entzieht sie sich der Antwort, dann deswegen,

3 Vgl. SZ, 166. Heidegger beschränkt gewissermaßen nachträglich die Auseinandersetzung mit der Sprache auf eine Vorbereitung der Analysen des »Geredes«. Dass dies gerade nicht bedeutet, dass die Auseinandersetzung mit der Sprache hier abbricht, versuchen die folgenden Kapitel zu zeigen.

weil sie genauso wenig wie das Dasein nach dem Bild eines innerweltlichen Seienden kategorial definiert werden kann. Erwarte ich jedoch eine Antwort, reduziere ich die Sprache immer schon auf erstere Möglichkeit, denn ich lasse sie *als etwas Bestimmtes* in den Blick kommen, welches wie jedes Seiende auch bestimmt werden kann. In diesem Fall betrachte ich also die Sprache als etwas, das Gegenstand einer Aussage werden kann, und muss mich nicht wundern, dass sie somit als Gegenstand erscheint. Kurz: ich müsste der Frage nach der Seinsart der Sprache dieselbe Sorgfalt zugestehen wie der Frage nach dem Sinn von Sein, um sie fruchtbar zu machen. Auf dem Weg zur letzteren Frage ist sie damit eine Sackgasse oder eine Hintertür, die sich erst im nachhinein öffnet.

Die Frage, die Heidegger hier offen lässt, fordert gewissermaßen also gar keine Antwort. Das Problem, welches sich in der Fragestellung ankündigt, kann überhaupt nicht »erledigt« oder beigelegt werden. Diese Art der Frage rückt die Sprache näher an die Frage nach dem Sinn von Sein als sämtliche anderen Bestimmungen von Seinsarten. Es ist im Kontext der existenzial-ontologischen Analyse vollkommen unproblematisch, etwa die Seinsart von Zuhandenem – das »verweisende Um-zu« seiner Bewandnis – zu bestimmen oder auch die des Daseins – die »Sorge«. ⁴ Im Falle der Sprache steht es offenbar anders.

Das Problem der Bestimmung der Sprache besteht in ihrer Verselbständigung. Sie kann zwar auf das Existenzial der Rede zurückgeführt werden, aber im Gegensatz zu anderen Existenzialen lässt sich die Sprache nicht dem Dasein zusprechen. Als artikulierte »Hinausgesprochenheit der Rede« (SZ, 161) ist sie selbst ein Seiendes, über welches das Dasein wesentlich nicht *verfügt*. So hebt Heidegger die Eigenständigkeit der Sprache hervor, wenn er betont, sie sei nicht Träger von Bedeutungen in dem Sinne, dass sie der Sprache als Mitteilung »mit auf den Weg gegeben« werden: »Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen« (ebd.)

4 Zum Sein des Zuhandenen, siehe SZ § 18 und zum Sein des Daseins, siehe SZ § 41.

Wenn Heidegger also schreibt: »Die Sprache artikuliert Erschlossenheit« (ebd.), dann heißt es etwas grundsätzlich anderes als etwa: »das Dasein artikuliert seine Erschlossenheit in der Sprache«. Es heißt, dass das Dasein auf die Sprache angewiesen ist und über sie genauso wenig verfügt wie über sich selbst. Heidegger deutet an, dass die Sprache dem Dasein »nachgeformt« sei und die Struktur der Erschlossenheit teilt⁵ – als ein Seiendes, das verselbständigt artikuliert, was ihr aufgegeben wird, ist die Sprache offen für Bedeutungen, die immer Bedeutungszusammenhänge sind, in die jenes, was dafür offen ist, immer schon selbst mit eingebettet sein muss. Darin unterscheidet sie sich nicht vom Dasein als »geworfenem Entwurf« (SZ, 285).

Andererseits kann die Sprache *verwendet* werden. Sie »wird als innerweltlich Seiendes wie ein Zuhandenes vorfindlich« (SZ 161, meine Hervorhebung). Sie Kann damit zu Zuhandenem gemacht werden und bietet sich diesem Zugang wesentlich an, aber damit ist es noch nicht getan. Was die Frage nach der Seinsart der Sprache anbelangt, wird diese Frage gewissermaßen durch die Verwendung von Sprache je schon beantwortet. Die Verwendung versteht die Sprache als ein Zuhandenes und legt die Frage nach der Seinsart bei, indem sie sie übergeht. Da es bei dieser Frage gar nicht darum ging, sie zu beantworten oder beizulegen, besteht die »Auseinandersetzung« mit dieser Frage in der Verwendung darin, dass sie übergangen wird. Dies ist jedoch kein Zeichen einer Oberflächlichkeit oder Ignoranz, sondern gerade ein Wesenszug der Verwendung eines Zuhandenen, mit dem man umgeht. Nur wenn die Sprache nicht in Frage gestellt wird, kann man mit ihr »über sie hinweg« bei den artikulierten Sachen selbst sein, kann man sie auf ihre Bedeutung hin übersteigen.⁶

5 Siehe SZ, 161: »Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmäßig artikuliert, die Seinsart des geworfenen, auf die »Welt« angewiesenen In-der-Welt-seins hat.«

6 Zum »Übersteigen« als dem spezifischen, von Heidegger angeeigneten Begriff der Transzendenz, siehe PÖGGELER (1963), 92.

4.1.2 Gerede und Hören. Die Sprache und der Ruf des Gewissens

Diese Verwendung von Sprache, selbstvergessen und so übersteigend, thematisiert Heidegger als das »Gerede« und das »Hören«, welches er ersterem entgegenstellt. Letzteres beschreibt ebenfalls einen Umgang mit der Sprache, jedoch in der Art einer direkten Aufmerksamkeit gegenüber der Selbständigkeit der Sprache, die sie dennoch nicht zu einem Vorhandenen oder Unzuhandenen werden lässt. Das Hören bietet somit einen Hinweis auf die Art, in der sich die Sprache von lediglich Zuhandenen unterscheidet. Zunächst soll jedoch eine Bestimmung des Geredes diesen Hinweis vorbereiten.

Mit der Diskussion des »Geredes« leitet Heidegger die Betrachtung des »alltäglichen Verfallens des Daseins« ein (SZ, 166ff.). Es geht damit um die uneigentliche Erschlossenheit des In-der-Welt-seins im Modus des »Man«, wie es in § 27 vorgezeichnet wird. Dass diese Diskussion an die Problematisierung der Sprache in ihrer Verselbständigung anschließt, ist kein Zufall. Der eigenste Zweck des Paragraphen über die Sprache ist es, »die folgende Analyse vorzubereiten [...] am Leitfaden einer fundamentalen Seinsart der Rede« (SZ, 160). Die Analyse des Verfallens und des »Man« in seiner Alltäglichkeit erläutern so ihren vorangestellten Leitfaden: die Verselbständigung der Rede in der »Hinausgesprochenheit der Sprache« (SZ, 161).

Zusammenfassend gesagt thematisiert Heidegger mit dem Gerede die Möglichkeit der Sprache, Meinungen im Sinne von *doxai* zu vermitteln, ohne dass diese noch von der Bedeutung getragen werden, die einem konkreten Ausspruch ursprünglich zugeordnet wurden.⁷ Ein Ausspruch, der sich so verselbständigt, steht nicht mehr für irgendetwas, sondern ist nur noch sein eigenes Zeugnis. Zwar können aus solchen vermittelten Aussprüchen Irrtümer entstehen, streng genommen ist der Umgang mit der Sprache in

⁷ Die »Ursprünglichkeit« ist natürlich zunächst die einer *Sprechabsicht*, dabei jedoch immer auch eine *Etymologische*. Denn im Sinne einer »Selbständigkeit der Sprache« ist die »Sprechabsicht« nicht das Vorstellungsbild des sprechenden Subjekts, sondern eine Dimension der erschlossenen Bedeutung der Rede.

dieser Form jedoch weder Täuschung, noch kann sie Täuschen oder Irrtum hervorrufen, da sie gar nicht in dem Sinne wahr sein kann, dass sie von irgendetwas Zeugnis gibt. Ganz im klassischen Sinne der *doxa* formuliert Heidegger dann auch: »Das Gerede ist sonach auch von Hause aus, gemäß der ihm eigenen *Unterlassung* des Rückgangs auf den Boden des Beredeten, ein Verschließen.« (SZ, 169)

Damit ist zugleich schon angedeutet, dass die Verselbständigung der Sprache nicht synonym mit dem Verfallen und dem Verschließen ist. Die Sprache artikuliert Erschlossenheit. Wenn sie als Gerede nun ein Verschließen ist, dann nur, weil sie auch ein Erschließen sein kann. Selbst als Zuhandenes muss die Möglichkeit des Beredens so verstanden werden, als sei sie ein Existenzial der Sprache, womit die Sprache wieder in die Nähe des Daseins rückt.

Die Bedingung dafür, dass Sprache erschließen oder verschließen kann, liegt in ihrer Selbständigkeit. Die Selbständigkeit ist kein Symptom des Verschließens, sondern das Verschließen und die Verselbständigung beschreiben einen Modus des Existenzials des Beredens. Dem gegenüber steht das Erschließen, das mit der Selbständigkeit der Sprache zusammengedacht werden muss. Das »eigentliche Bereden« wird also nicht durch eine besonders persönliche, private oder direkte Sprache gewährleistet, die in Abhängigkeit zu einem Dasein gehalten wird. Die Überantwortung des Bedeutens an die Sprache ist die Bedingung für ein eigentliches Bereden. So wie das eigentliche Sprechen auch schon in *Sein und Zeit* selbst von der Sprache selbst geleistet werden muss,⁸ obliegt es dem Dasein, dieses Sprechen aufzunehmen. So steht dem Gerede als und Verselbständigung der Sprache die Selbständigkeit der Sprache und das *Hören* gegenüber.

Das Hören ist dem Gerede so gegenübergestellt, dass es gerade darin besteht, mit dem Gerede »aufzuhören«. Insofern Sprache immer den Charakter einer Mitteilung hat und der Umgang mit Sprache ein verstehender Umgang sein muss, ist gerade auch das

8 Zur Sprache »VON« *Sein und Zeit*, siehe KAPITEL 4.1.3.

Hören als ein »Vernehmen« (SZ, 163) ein Umgang mit Sprache. Dieses Vernehmen zielt gerade nicht auf eine *doxa* und ist somit nicht primär am Geredeten interessiert. Für das Hören setzt Heidegger voraus, dass der Hörende schon weiß, worum es dem geht, der sich eigentlich ausspricht. Erst dort, wo der Hörende mit dem vernommenen Ausspruch auf die Sache schaut, um die es geht, kann das Gerede überflüssig werden. Aus demselben Grund kann das Hören auch ein Schweigen vernehmen, während das Gerede daran verzweifeln muss.⁹

Im Kontext der Sprache gibt Heidegger wiederum keinen Hinweis darauf, wieso die eigentlich selbständige Sprache ein Hören ermöglicht, ohne es zu verstellen. Es scheint in der Diskussion von Hören und Schweigen tatsächlich so, als wären sie nur dann möglich, wenn die Sprache streng genommen überflüssig sei. Eine andere Stelle in *Sein und Zeit* deutet an, dass dies nicht so ist. Dabei handelt es sich um das Hören, wie es im Zusammenhang mit dem »Ruf des Gewissens« noch einmal behandelt wird (SZ, § 56).

Heidegger leitet den Paragraphen über den »Rufcharakter des Gewissens« ein mit einem Rekurs auf die Sprache (vgl. SZ, 272). Auch wenn er den Ruf des Gewissens im folgenden von der Sprache abgrenzt, lehnt er dessen Analyse doch an die Unterscheidungen und Strukturmomente der Sprache an. Wenn Heidegger schließlich feststellt, dass »das Dasein im Gewissen sich selbst [ruft]« (SZ, 275), beschreibt das nicht den Willensakt, mit dem sich jemand selbst ermahnt oder zu sich selbst spricht. Dieser Ruf wird zunächst und eigentlich gehört und nicht ausgerufen. Dass er den Eindruck macht, eine selbständige Instanz zu verkörpern, beschreibt seinen eigensten Charakter als ein Gehört-werden. Die Selbständigkeit des Rufs des Gewissens ist dieselbe wie die der Sprache. Nur weil *das Gewissen* selbständig etwas artikuliert, kann das beschäftigt-verfallene Dasein überhaupt darauf *eigentlich* hören, dem Ruf also

9 Mit Heidegger gesagt »schlägt das Schweigen as Gerede nieder«, indem es auf eine Weise »zu verstehen gibt«, die für das Gerede zu einer unlösbaren Aufgabe wird (vgl. SZ, 164f.)

Bedeutung und Autorität beimessen.¹⁰ Was dieser Ruf artikuliert, ist jedoch: Nichts. »Der Ruf entbehrt jeder Verlautbarung« (SZ, 273) und: »das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens« (ebd.). Aber trotzdem stellt es einen Fall von Sprache dar, es wirkt durch einen Modus des Beredens. Die Frage nach dem hörenden Verstehen des Rufs des Gewissens ist damit zugleich die Frage nach der Möglichkeit des eigentlichen Umgangs mit Sprache.

Dem Ruf des Gewissens mangelt es an konkretem Gehalt. Dies ist nach Heideggers Interpretation des Gewissensphänomens seine existenzial positive Funktion (SZ, 279). Dieser »Mangel« stellt den Kontrast zum Gerede her und ermöglicht überhaupt erst die Erklärung dafür, wie der Ruf das Verfallen und damit auch das Gerede in Frage stellt. Der Umgang mit dem Ruf, den Heidegger das »Anrufverstehen« nennt (SZ, 279), besteht also gar nicht darin, dem Ruf eine durch ihn vermittelte Erkenntnis abzugewinnen, sondern mit dem Vorrang des Vermittelten zu brechen. Wenn Heidegger im Zusammenhang mit dem Gewissen von der »Schuld« spricht, wiederholt diese im Grunde genau diesen Bruch. Denn was die Schuld beschreibt, ist die Konfrontation des Daseins mit seinen Möglichkeiten, die erst aufbrechen, wo sie nicht von den verselbständigten Gegebenheiten verdeckt werden. Dies heißt in gewisser Weise, dass das Gegebene selbst als eine *Möglichkeit* erkannt wird – nicht so, dass es relativiert wird und »nur« eine Möglichkeit unter anderen darstellt, sondern so, dass es als eigenste Möglichkeit des Daseins selbst deutlich wird und aus dem Kontext der Beliebigkeit in den der Verantwortung rückt.

Was bedeutet dies für das Hören? Es bedeutet, dass es kein »passiver Akt« ist, sondern ein aktives Verhalten des Daseins zur selbständigen Artikulation der Sprache darstellt. Im heideggerschen Sinne zu hören heißt, sich dieser Artikulation anzunehmen und sie als Aufforderung zu verstehen, der Bedeutung selbst nachzugehen, die der Sprache

10 So führt Heidegger das vorläufige Ergebnis der Frage nach dem Ursprung des Rufs – »Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst (SZ, 275) – fort zur »fremden Stimme« des »es ruft mich« (SZ, 277).

»zuwächst« (SZ, 161). Dies muss jedoch erst gewährleistet werden durch die Sprache selbst. Als nicht verselbständigte Sprache muss sie sich dagegen verwehren, diese Bedeutungen zu verdecken durch die Befunde des Geredes, die eben nicht mehr aufweisen, wovon sie zeugen, sondern die nur aus sich hinaus verweisen und ihr eigenes Zeugnis sind. Dies setzt einen Bruch voraus, der nicht negativ darin besteht, dem Gerede abzuschwören, sondern positiv darin, aus dem, was dort aufbricht, eine Aufforderung herauszuhören, mit der das Dasein gerade nicht in reiner Möglichkeit verbleibt.

Im Falle des Rufs des Gewissens wird dieser Bruch dadurch geleistet, dass es schweigt und damit dem Gerede etwas entgegensetzt, was selbst noch »verkündet« und damit stillschweigend einen Vorwurf gegen das Gerede vorbringt, welches sich wesentlich für alles hält, was es gibt.¹¹ Der Ruf des Gewissens ist gewissermaßen ein reines Zeigen und in seinem Verweischarakter hinreichend bestimmt. Das eigentliche Hören der Sprache kann dies nur als notwendiges Kriterium aufnehmen und muss darüber hinaus fragen, wie sich dieses Kriterium zu dem der konkreten Artikulation, dem Sagen der Sprache, verhält.

4.1.3 Die Sprache von Sein und Zeit

Über die Sprache in ihren eigentlichen Möglichkeiten schweigt sich Heidegger in *Sein und Zeit* aus. Er verliert dazu kein Wort. Und doch setzt er diese Sprache voraus, indem er sie verwendet. Er muss diese »eigentliche Sprache« verwenden, um überhaupt so etwas wie die Interpretation des Gewissensphänomens leisten zu können. Wenn er dem Gerede etwas entgegensetzt, muss dies selbst beanspruchen, kein Gerede zu sein.

11 Zum immanenten All-Anspruch des Geredes als dessen »Bodenlosigkeit«, vgl. SZ 169. Bezieht man rückblickend die Diskussion über »Das Sagbare und das Seiende« (KAPITEL 2.3.3) mit ein, dann wird deutlich, wie sehr es sich bei Heideggers Auseinandersetzung mit dem »Verfallen« um ein grundsätzliches Problem handelt und nicht um eine »Kulturkritik«.

Wie wird dies geleistet? Genau wie im Falle der Angst es überhaupt nicht ›geleistet‹ werden, doch dies bedeutet lediglich: es kann einem Leser nicht abgenommen werden, sondern muss ihn auffordern, es selbst nachzuvollziehen. Die Begründungskraft der Argumentation, die kein Gerede sein will und kann, darf sich nicht auf die Macht des Wortes stützen, welches droht, sich einem Phänomen zu bemächtigen, sondern muss sich mit der Aufforderung begnügen, die Argumentation als Möglichkeit der Artikulation einer je eigenen Situation verstehen zu können.¹²

So gesehen steht die Anstrengung des Denken, das *Sein und Zeit* ausmacht, selbst inmitten der Problematik Heideggers. Und so gesehen kann die Sprache in *Sein und Zeit* überhaupt nicht getrennt von der Sprache von *Sein und Zeit* verstanden werden. Einerseits ermöglicht die Sprache von *Sein und Zeit* erst das Verständnis der Anstrengungen und andererseits ermöglicht dieses Verständnis erst die Sprache von *Sein und Zeit*. Insofern ›Sein‹ und die ›Frage nach dem Sinn von Sein‹ zur Sprache von *Sein und Zeit* gehören, lässt sich dies sogar so zuspitzen, dass die Ermöglichung des Verständnisses der Sprache von *Sein und Zeit* überhaupt erst das Ziel der Anstrengungen des Werks darstellt.

Die Sprache von *Sein und Zeit* erhellt die Sprachproblematik im Modus eines Aufweises im Gegensatz zur dem einer Aussage. Und doch geschieht dies in Aussagen. Es entwickelt sich ein hermeneutischer Zirkel im positiven Sinne, in dem zwei Perspektiven des Verstehens umeinander kreisen. Dies lässt sich auf *Sein und Zeit* als Ganzes, genauso gut aber auf einzelne Sätze beziehen.¹³ Das Verstehen solcher Sätze besteht darin, abwechselnd sein Bereden und sein Beredetes zu beachten: zwischen dem zu unterscheiden, was er sagt, und dem, was er dadurch zeigt, wie er es sagt, setzt erst die Dynamik des Zirkels in Gang.

12 Das Ergreifen dieser ›Aufforderung‹ nimmt sich dem Methodenproblem an, als das in KAPITEL 2.3.2 die ›Situationsbeschreibung, die der Unabgeschlossenheit der Situation entsprechen muss, diskutiert wurde.

13 Zum ›hermeneutischen Zirkel‹ und seiner grundsätzlichen methodischen Bedeutung für *Sein und Zeit* als ›wiederholende Entsprechung‹, siehe KAPITEL 2.3.2.

Damit diese Dynamik in Gang kommt, muss sie erst ermöglicht werden, indem sich auch der einzelne Satz dagegen verwehrt, als Gerede verstanden zu werden. Dies wird durch einen *Bruch* gewährleistet, der verschiedene Formen annehmen kann. In jedem Falle besteht er darauf, überhaupt erst Aufmerksamkeit hervorzurufen; der Bruch darf nicht einfach als Fehler überlesen werden.¹⁴ Darüber hinaus muss der Bruch sich der Vermittlungsproblematik annehmen. Verselbständigt sich der Bruch, wird er nichtig. Dies gilt genauso für Heideggers wortschöpferische Zumutungen an den Leser, wie für den Diskurs über diese Zumutungen innerhalb einer Leserschaft. Keinen Anstoß mehr an den Wortschöpfungen zu nehmen, bedeutet wesentlich, die Frag-würdigkeit aus den Augen zu verlieren, um die es ihnen primär geht. Die Anstrengungen, die eigentlichen Möglichkeiten der Sprache zum Austrag zu bringen, bedeutet damit eine immer neue Anstrengung: ihre Strategien leiden mit Heidegger wesentlich an Abnutzungserscheinungen. Und letztendlich trifft dies wohl genauso auf die Rede vom ›Sein‹ zu.¹⁵

Besteht der Sinn dieser Sprache, die zwischen den Perspektiven des Sagens und Zeigens pendelt, nun einzig und allein in ihrer Negativität? Geht es lediglich darum, ein Misstrauen gegenüber einer Verselbständigung etwa der »Sprache der traditionellen Metaphysik« gegenüber wachzuhalten? Nicht ganz. Diese Negativität ist wesentlich, doch nur insofern, als sie diese – zumindest kurzfristig – nicht ersetzt, sondern unter ihr etwas freilegt, was durch sie verdeckt wird. Dieses ›Freilegen‹ kann jedoch nicht bedeutet, dies zu konstatieren, denn sonst würde die kurze Frist dieses ›zeigenden Sagens‹ sofort auslaufen. Sie muss es in ihr Zeigen verlagern und ihren Zumutungscharakter als schweigenden Hinweis nutzen. Anders gesagt: es geht wesentlich darum, dass das eigentliche Sagen dieses Zeigen selbst leistet, indem es

14 Der ›Bruch‹, von dem hier die Rede ist, entspricht dem ›Aufbrechen‹ in der Grunderfahrung der Angst (siehe Kapitel 3.2.3). Den Bruch als einen ›Fehler‹ herunterzuspielen, kommt einer nachträglichen, künstlichen Beruhigung der Angst gleich.

15 Dies würde zumindest teilweise Heideggers Veranlassung erklären, von der Umschreibung von ›Sein‹ zu ›Seyn‹ und schließlich zu ›Anwesen‹ fortzuschreiten.

eben zeigt und gerade nicht nur sagt, dass es zeigt oder eigentlich zeigen sollte.

Ein herausragendes Beispiel für Wendungen dieser Art bilden die Formulierungen, in denen Heidegger vermeintlich Seiendes durch Verben erläutert, die ihrem Sinn nach dem Substantiv nachgebildet sind. Die bekanntesten dieser Wendungen, etwa »das Nichts nichtet« oder »die Welt weltet«, finden sich in Publikationen, die unmittelbar auf *Sein und Zeit* folgen.¹⁶ Als Beispiel sie hier die »früheste« dieser Wendungen genannt,¹⁷ die Heidegger im Gegensatz zu den anderen durch eine Erläuterung der Formulierung ergänzt:

Die Zeitlichkeit »ist« überhaupt kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich. Warum wir gleichwohl nicht umhinkönnen zu sagen: »Zeitlichkeit ist« – der Sinn der Sorge«, »Zeitlichkeit ist« – so und so bestimmt«, das kann erst verständlich gemacht werden aus der geklärten Idee des Seins und des »ist« überhaupt. (SZ, 328)

Die verbale Wendung des »sich zeitigen« erfüllt also tatsächlich eine negative Funktion: zum einen ersetzt sie das »ist«, tilgt es aus der Rede von der Zeitlichkeit und befreit diese so aus ihrer grammatisch festgelegten Bestimmung als seinem Seienden. Desweiteren ist das »sich zeitigen« *intransitiv* im Gegensatz zum gemeinhin *transitiv* verwendeten »ist«. Einen Satz wie »Die Zeitlichkeit zeitigt sich« lässt sich also auch so verstehen, dass sie sich ausdrücklich gegen eine Bestimmung oder eine Festlegung ihres »Gegenstands« durch äußerliche Eigenschaften verwehrt. Eindrucksvoller lässt sich dies am Satz »Die Welt weltet« fassen, wenn man ihn so versteht: die Welt ist nicht wesentlich dieses oder jenes und sie folgt auch nicht einem wie auch immer gearteten telos, sondern sie ist ihr Vollzug, bevor irgendetwas vollzogen wird.

Wie missverständlich und sachlich unzutreffend diese letzte Paraphrase auch ist, so zeigt sie doch gerade die Berechtigung, mit solchen Formulierungen wie denen

16 Zum »nichten«, siehe *Was ist Metaphysik?* (HEIDEGGER (1929a), 114) und zum »welten«, siehe *Vom Wesen des Grundes* (HEIDEGGER (1929b), 165).

17 Die eigentlich »früheste« Wendung dieser Art ist natürlich »*Seiendes ist*«. Und zwar sowohl im Sinne von *Sein und Zeit* (vgl. etwa SZ, 89; 90; 104), also auch im denkgeschichtlichen Sinne. So übersetzt Heidegger Parmenides mit der genannten Wendung (vgl. HEIDEGGER (1954), 110).

Heideggers vorlieb zu nehmen. Die Paraphrase versucht etwas zu sagen und muss sich schließlich auf den Hinweis beschränken, es sei doch eben gerade nicht so, wie sie es ausdrückt; sie sagt, dass sie eigentlich zeigen sollte und produziert doch nur Unsinn. Das liegt nicht nur daran, dass die Paraphrase versucht, das Gemeinte in einen ›positiven‹ Sinn zu kleiden. Eine ›positive‹ Funktion hat auch der Satz »die Zeitlichkeit zeitig sich«, nur kommt sie gerade dort zum tragen, wo sie anfängt, ihre Bedeutung zu zeigen.

Denn es geht gar nicht so sehr darum, in jenem Satz die Zeitlichkeit näher zu bestimmen und auch nur in einem sekundären Sinne darum, sie unbestimmt zu lassen. Dies geschieht alles auf der Ebene des Sagens, deren ›negative Funktion‹ konstitutiv für etwas anderes ist. Denn auf der Ebene des Zeigens geht es darum, das »sich zeitigen« *vorzuführen*. Das Problem des Bestimmens ist weniger eines des Substantivs, sondern eines des Verbs, dem diese Funktion aufgebürdet wird. Nicht das Verb »sich zeitigen« wird auf den Sinn des Substantivs reduziert, sondern das Substantiv wird darin gezeigt, wie es vom Verb her ›bedeutet‹ wird. Wenn dann im folgenden in *Sein und Zeit* von der »Zeitigung« die Rede ist, kann damit gerade keine Hypostasierung eines ek-statischen »sich-zeitigen« gedacht werden,¹⁸ sondern mit der oben zitierten Passage eröffnet sich auf eine solche vermeintliche Hypostasierung eine Perspektive, die in einem einfachen Wort gerade die verbale Wurzel aufblitzen sieht.¹⁹

Die hinweisende Funktion eines solchen Satzes reicht also über ihn hinaus und lässt andere Sinnzusammenhänge verständlich werden. Es handelt sich also in keinem Sinne bei einem Satz wie »die Welt weltet« um eine Tautologie. Mit Wittgenstein gedacht ist die Tautologie wesentlich dem Paradoxon verwandt, insofern sie beide Fälle des sinnlosen Satzes sind (vgl. TLP 4.461). Ein solcher Satz Heideggers ist aber

18 So gesehen trifft der Hypostasierungsvorwurf in Adornos *Jargon der Eigentlichkeit* (Adorno (1964), 80) zwar den Kern der Sache, aber gerade nicht als *Vorwurf*, sondern als Bestätigung des Konflikts.

19 Vgl. KAPITEL 3.2.1: »Die Grammatik von Sein« und das hier genannte »Aufblitzen« als Grund der in KAPITEL 3.4 erwähnten »Verunsicherung«.

auch nicht paradox, auch wenn zwei unterschiedliche grammatikalische Einheiten auf den ersten Blick denselben ›Sinn‹ beanspruchen – die eine Einheit erklärt etwas zu Seiendem, die andere verhindert dies. Paradox ist ein solcher Satz lediglich im Sinne seiner wesentlichen Ungewöhnlichkeit, die ihn mit der Gewohnheit brechen lässt. Im Kontext der verselbständigten Sprache und der *doxa* geht er gezielt darüber hinaus: als *para-doxa*.²⁰

Will man die Bedeutung und die hinweisende Funktion dieser Sätze fassen, dann kann man sie weder im positiven noch im pejorativen Sinne mit Wittgenstein als ›sinnlos‹ bezeichnen. Und ist man gewillt, die Struktur dieser Sätze als exemplarisch für die Sprache von *Sein und Zeit* zu verstehen,²¹ dann bleibt vielleicht wenig mehr, als mit Wittgenstein zu sagen: »Ich kann mir wohl denken, was Heidegger mit Sein und Angst meint« und hinzufügen: »Aber es ist natürlich Unsinn.« (WWK, 68)

4.2 Der Unsinn des Tractatus

Wenn im *Tractatus* von »Unsinn« die Rede ist, geschieht dies ausschließlich in einem privativen Sinne. Verallgemeinernd und vorläufig gesprochen ist »Unsinn« wieder und wieder das Verdikt, dass gegen Verstöße gegen die Kriterien sinnvoller Sätze ausgesprochen wird.²²

Dies darf jedoch nicht zu dem Eindruck verleiten, es wäre nur Unsinn, den es beiseite zu legen gibt. Genauso wenig darf man meinen, es hätte mit der Bezeichnung ›Unsinn‹ nichts auf sich, sie beschreibe etwa nur ein wirres Sammelbecken von wirrem

20 Zu ›doxa‹ und ›para-doxa‹, siehe Heidegger (1930), 194. Vgl. dazu SCHÖFER (1962), 182; 186f., sowie PÖGGELER (1963), 98.

21 Vgl. dazu im Kontext von Heideggers Wendungen als Aneignungen aus dem Altgriechischen: SCHÖFER (1962), 207.

22 Vgl. zum Unsinn philosophischer Fragen: TLP 4.003; zum Unsinn von »Gegenstand« als Scheinbegriff TLP 4.1272; oder auch zum Unsinn von Reflexivität TLP 5.5351.

Wortsalat und willkürlichen Versprechern.

Der ›Unsinn‹ des *Tractatus* lässt sich durchaus genau fassen – und zwar in seiner Gegenüberstellung zum Sinn der bildhaften Aussage. Und das nicht nur in einer simplen Abgrenzung so dass der Unsinn alles andere fasst, sondern als ein genauso strenges Konzept wie das des Sinns. Dabei lässt sich erläutern, wie wesentlich die Indirektheit dieser abgrenzenden Bestimmung für den ›Unsinn‹ ist, die Wittgenstein wählt.

Zunächst wird der Unsinn also aus der Abgrenzung zum Sinn gefasst. Dies geschieht so, dass daraus erst die Notwendigkeit und der besondere Charakter dieser Abgrenzung selbst deutlich wird (4.2.1). Dann wird auf das eigenständige Potential des Unsinn eingegangen, wobei sein Scheitern an den Kriterien des sinnvollen Satzes eine besondere Umwertung erfährt (4.2.2). Schließlich gilt es, der eigenständigen Funktion des Unsinn nachzugehen, ohne ihm damit eine Art von ›eigenem Sinn‹ zuzusprechen. Verdeutlicht wird dies in einer Betrachtung des *Tractatus als Ganzem*, wie er in Satz 6.54 zu ›Unsinn‹ erklärt wird (4.2.3).

4.2.1 Sinn und Unsinn

Die erste Erwähnung des ›Unsinn‹ im *Tractatus* findet sich bereits in der Einleitung und beschreibt als Programm der Grenzziehung: »Die Grenze [des Ausdrucks der Gedanken] wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits dieser Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.« (TLP, S. 9, meine Hervorhebung) Bei aller späteren Konzentration auf die sinnvolle Aussage wird bereits hier deutlich, dass dem Unsinn unangefochten sein Platz in der Sprache zugestanden wird.

Wie steht es nun um diesen ›Unsinn‹? Unsinn ist zunächst ein Satz, der gegen ein Sinnkriterium verstößt. Dies wird jeweils erst bei einer genauen Analyse des Satzes offensichtlich. Die gewöhnliche Verwendung eines Satzes setzt voraus, dass es sich um einen sinnvollen Satz handelt. Ein Problem in Form einer Verwirrung tritt nach

Wittgenstein auf, wenn ein Satz für sinnvoll gehalten wird, der eigentlich unsinnig ist. Wie kann diese Verwirrung aufkommen? Nur dann, wenn es Unsinn gibt, bei dem nicht offensichtlich ist, dass es sich um solchen handelt.

Eines der Kriterien des sinnvollen Satzes ist, dass er wahr oder falsch sein kann. Als solcher wird der sinnvolle Satz als Bild einer Tatsache aufgefasst, die der Fall ist oder nicht. Damit der Satz als Bild die Tatsache »vertreten« kann, muss er davon unabhängig sein. Der Preis für die Möglichkeitsbedingung der Unabhängigkeit ist jedoch, dass der sinnvolle Satz wesentlich nicht entscheiden kann, ob er das Bild einer positiven oder negativen Tatsache ist – ob er wahr oder falsch ist. Dies muss sich zeigen und die Möglichkeit, des sinnvollen Satzes, wahr oder falsch sein zu können, ist somit nichts anderes als die Möglichkeit, dass sich zeigen kann, was der sinnvolle Satz behauptet.

Unsinnig ist dagegen der Satz, dessen Behauptung weder wahr noch falsch sein kann. Was er behauptet, lässt sich nicht verifizieren. Und genau hier kann Verwirrung aufkommen: wenn ein sinnvoller Satz, der noch nicht verifiziert wurde, dessen Bestätigung sozusagen in der Schwebe« ist, verwechselt wird mit einem Satz, der sich jeder Bestätigung versagt. Wenn im *Tractatus* im ausgrenzenden Sinne vom »Unsinn« gesprochen wird, dann handelt es sich ausschließlich um Unsinn in der Gestalt vermeintlichen Sinns. Es gibt keinen Hinweis, der sich so lesen ließe, dass die Auszeichnung des Sinns auf Kosten des Unsinn im allgemeinen betrieben werde, anstatt lediglich auf Kosten einer Verwechslung und Vermischung von Sinn und Unsinn.

Ein ähnliches Streben und eine solche Trennung wurde bereits im Kontext von »Sagen« und »Zeigen« diskutiert.²³ Wiederholt die Gegenüberstellung von »Sinn« und »Unsinn« nun noch einmal das bereits Gesagte? Keineswegs. Mit dem Zusammenwirken von Sagen und Zeigen in einer sehr spezifischen Art und Weise wurde der sinnvolle Satz gerade charakterisiert. Den Unsinn in diesem Kontext gegen den sinnvollen Satz abzugrenzen, bedeutet somit folgendes: im Unsinn wird gegen die Trennung von

23 Vgl. KAPITEL 3.3.1. Relevant für die Diskussion des Unsinn ist zunächst nur das »etwas-zeigen«, da es das spezifische Zeigen des sinnvollen Satzes ist.

Sagen und Zeigen verstoßen. Er versucht etwas zu sagen, was sich nur zeigen lässt. Wird dieser Versuch nun als die Anstrengung eines sinnvollen Satzes verstanden, dann entsteht eine Verwirrung, die eine Analyse dadurch beheben kann, dass sie aufzeigt, dass in einem solchen Satz »einem Zeichen keine Bedeutung gegeben wurde« (TLP 6.53). Die Grenzziehung beseitigt Verwirrungen, indem sie die Anstrengungen um sinnvolle Aussagen vor dem Einbruch des Unsinn bewahrt – der Bereich der Tatsachen wird freigehalten von einer Art der Verwirrung, die dazu führt, dass mehr für Tatsachen gehalten wird, als der Fall ist (oder nicht der Fall ist).

Nun lässt sich diese Funktion des Freihaltens, der Befreiung oder der Freistellung allerdings genauso gut als Anstrengung »zu Gunsten« des Unsinn verstehen. Warum sollte man nicht annehmen, dass auch der Unsinn dadurch verwirrt würde, dass eine Vermischung mit den Sinnkriterien nahelegt, es gehe im Unsinn um Tatsachen? Muss ich nicht eine Bemerkung wie die, dass »[die Philosophie] das Unsagbare bedeuten wird, indem sie das Sagbare klar darstellt« (TLP 4.115) als ein mindestens genauso zentrales Interesse des Klarheitsideals lesen?

Ja und nein. Dieses Gedankenspiel droht unmittelbar, den Unsinn als eine Art von alternativem, vielleicht höheren Sinn zu verstehen, schließlich sogar als »Über-Sinn« eines Gegendiskurses, dem nun subtil indirekt zu seinem Recht verholfen wird. Dies verkennt alles, was Wittgenstein mit dem Unsinn meint. So aufgefasst müsste ich den Unsinn in letzter Konsequenz so denken, dass ich mich vor die Frage gestellt sähe, was er denn bedeute. Ich würde davon ausgehen, dass er etwas zeigt, wie es auch der sinnvolle Satz tut – nur anders.²⁴ Doch die Bildhaftigkeit ist doch das exklusive Merkmal des sinnvollen Satzes. So zu fragen bedeutet unmittelbar, nach dem Sinn im Unsinn zu suchen. Damit ist der Verwirrung wieder Tür und Tor geöffnet. Hiermit wird deutlich, warum Wittgenstein der Diskussion des Sinns nicht eine Diskussion des

24 Dass unter den Unsinn nicht Gleichnisse oder Metaphern fallen, macht Wittgenstein klar, wenn er bemerkt: »Ein Gleichnis muss ein Gleichnis *für etwas* sein. Und wenn ich eine Tatsache mit Hilfe eines Gleichnisses beschreiben kann, muss ich ebenfalls imstande sein, das Gleichnis wegzulassen und die Fakten ohne es zu beschreiben.« (WITTGENSTEIN (1929), 16)

Unsinn gegenüberstellen kann. Es wird jedoch nicht deutlich, inwiefern es mit dem Unsinn etwas auf sich hat, was über die Negativität seiner Bestimmung hinausgeht.²⁵

Und doch ist der Unsinn durch etwas ausgezeichnet. Er wurde andeutungsweise so bestimmt, dass er die Trennung von Sagen und Zeigen nicht gewährleistet. Ein genauer Rückblick auf die Diskussion dieser Trennung zeigt, dass diese Trennung jedoch nur eine spezifische Art von Zeigen beschrieb, welche als ›*etwas-zeigen*‹ charakterisiert wurde.²⁶ Es wurde noch andere Formen des Zeigens daneben gestellt. Erfüllt der Unsinn vielleicht eine Art des Zeigens, die so wenig ein ›*etwas-zeigen*‹ ist, wie es dem Unsinn um ›*Etwas*‹, um Tatsachen gehen kann?

4.2.2 Die Bedeutung von Unsinn

Der wichtigste Hinweis, den die Diskussion von Sagen und Zeigen einer Erläuterung des Unsinn zu bieten hat, besteht in der Differenzierung zwischen Unsinn und Sinnlosigkeit.

›Sinnlos‹ ist im *Tractatus* ein Satz der Logik, der seine Struktur zeigt, indem er sie klar aufweist. Dieses ›logische sich-zeigen‹ der Aufweisung gewinnt seine Klarheit dadurch, dass der sinnlose Satz nicht die ›Doppelstruktur von Sinn‹ erfüllt: er hat keinen Sinn, weil er keine Bedeutung haben kann; er ist nicht auf eine Verifikation angewiesen und damit auch nicht offen für eine Bedeutung. Was er zeigt, wird nicht für seine Bedeutung verwendet: was der logische Satz sagt, ist keine Aufforderung, in dem, was er zeigt, ein Bild von etwas zu sehen.

Wenn Wittgenstein vom ›Unsinn‹ spricht, gibt es ein Argument, das er bezeichnenderweise *nicht* verwendet. Er behauptet *nicht*, ein unsinniger Satz sei

25 Gefordert ist also dieselbe Umwertung einer *negativen Bestimmung* zu einer *bestimmten Negativität*, wie dies auch in KAPITEL 3.2.2 im Kontext von Heidegger gefordert wurde.

26 Siehe KAPITEL 3.3.1.

lediglich ein Fall der Unentschiedenheit von Sinn oder Sinnlosigkeit. Der Unsinn als Verwirrung ist nicht irgendeine Verwirrung wie die zwischen Sinn und Sinnlosigkeit. Dadurch, dass sich ein Satz als unsinnig herausstellt wird, ist er noch nicht mit dem sinnlosen Satz gleichgestellt. Bei dem offensichtlichen Unsinn muss es sich somit um etwas anderes handeln.

Der Unsinn ist in Abgrenzung zum sinnlosen Satz dadurch ausgezeichnet, dass er behauptet, eine Bedeutung zu haben. Er mag gegen die Kriterien der ›Doppelstruktur von Sinn‹ verstoßen, aber dies ist eben sein Modus der Verfangenheit in diesem Kriterium. Der Unsinn versucht also *wesentlich*, etwas zu sagen – und zwar etwas, was sich nicht sagen lässt.²⁷ Man könnte meinen, es wäre dieser Versuch des Unsinn, der Verwirrung produziert und damit verdeckt, worum er sich verzweifelt bemüht. Diese Meinung ist jedoch von der Betrachtung des sinnvollen Satzes geprägt, der für sich beansprucht, gerade das, was sich nicht sagen lässt, zu zeigen.²⁸ Dies gilt es durchaus in seinem Recht bestehen zu lassen, doch die Grenzen dieser Form des Zeigens wurden bereits aufgezeigt: es gibt etwas, was ›sich zeigt‹, und zwar so, dass es selbst von dem ›logischen sich-zeigen‹ noch in letzter Konsequenz nicht berührt wird.²⁹ Wie steht es nun um die Beziehung zwischen diesem ›sich-zeigen‹ und dem Unsinn?

Der Unsinn versucht etwas zu sagen und scheitert daran – und zwar notwendig, denn es zu sagen wäre das gleiche, wie es zu einem ›Etwas‹ zu erklären. Diese Wendung ist im Laufe der Untersuchung stets im Zusammenhang mit Heidegger aufgetreten, aber tatsächlich führt Wittgenstein genau dieses Argument an, wenn auch in einem anderen Kontext: »In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert.« (TLP, 6.41)

27 »Ich sehe jetzt, daß [die] unsinnigen Ausdrücke nicht deshalb unsinnig waren, weil ich die richtigen Ausdrücke noch nicht gefunden hatte, sondern daß ihre Unsinnigkeit ihr eigentliches Wesen ausmacht. Denn ich wollte sie ja gerade dazu verwenden, über die Welt – und das heißt: über die sinnvolle Sprache – *hinauszugelangen*« (WITTGENSTEIN (1929), 18)

28 Dies ist das ›*etwas-zeigen*‹ des sinnvollen Satzes. Vgl. KAPITEL 3.3.1.

29 Dies ist das ›*mystische sich-zeigen*‹ des ›Daß der Welt‹. Vgl. KAPITEL 3.3.3.

Eine ähnlich gelagerte Bemerkung Wittgensteins verdeutlicht in diesem Kontext, wie ein vermeintlich sinnvoller Satz etwas verwirrt, was nur als Unsinn – nun gefasst als *ausdrücklich scheiterndes Bedeuten* – seine Geltung bewahrt:

Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, dass die sogenannten Naturgesetze die Erklärung der Naturerscheinungen seien. (TLP 6.371)
So bleiben sie bei den Naturgesetzen als etwas Unantastbarem stehen wie die Älteren bei Gott und dem Schicksal. Die Alten sind [sic] allerdings insofern klarer, als sie einen klaren Abschluß anerkennen, während es bei dem neuen System scheinen soll, als sei alles erklärt. (TLP 6.372)

Unsinn sind beide Auffassungen, sofern sie in Aussagen über das »Unantastbare« münden, doch der Unterschied zwischen ihnen ist der zwischen »blühendem« und »als solchem verstandenen« Unsinn. Der »klare Abschluß« und das Anerkennen des »Unantastbaren«, von dem Wittgenstein spricht, wird nur aus der Erfahrung eines scheiternden Tastens greifbar.

Und doch ließe sich noch immer annehmen, mit dem Unsinn würde nicht mehr geleistet, als die Grenzen der sinnvollen Aussagen vorzuführen. Selbst wenn Wittgenstein beinahe eine Empfehlung ausspricht, wenn er vom Unsinn als dem »Anrennen gegen die Grenzen der Sprache« spricht (WITTGENSTEIN 1929, 19), ließe sich dies abtun als ein gewissenhaftes Austesten der Grenzen, welches sie keinesfalls zu eng ansetzen will. Wittgensteins Zusatz, dieses Anrennen sei »völlig und absolut aussichtslos« (ebd.) scheint diese Ansicht noch zu bestärken.

Und doch bemerkt Wittgenstein an anderer Stelle: »das Anrennen [gegen die Sprache] *deutet auf etwas hin.*« (WWK, 69) Das zu verstehen, bedeutet das Scheitern des Unsinnns in einem positiven Sinne zu verstehen. Dies wiederum bedeutet zu fragen, wofür dieses Scheitern konstitutiv ist. Wie bereits an der einleitenden Bestimmung des Unsinnns deutlich geworden ist, lässt sich eine solche Frage nur indirekt stellen. Und zwar so, dass sie in umgekehrter Form an den Sinn gerichtet wird. Statt zu fragen: *was wird durch das »Scheitern« des Unsinnns wesentlich ermöglicht?* frage ich also: *was wird durch den*

›Erfolg‹ des Sinns notwendig verbindet?

Auch mit der zweiten Frage gilt es behutsam umzugehen. Denn schließlich ist sie selbst noch offensichtlich Unsinn. Was für eine Antwort könnte man denn erwarten? Schließlich hat die Untersuchung doch entschieden behauptet, dass der Sinn oder das Sagbare sich selbst nicht fassen können.³⁰ Diese ›indirekte‹ Frage als solche gestellt ist immer noch zu direkt und es wäre vollkommen verfehlt, von ihr zu erwarten, dass sie umstößt, was das zweite Hauptkapitel als letzte Einsicht formuliert hat: *dass sich etwas zeigt, kann selbst nicht gesagt werden; selbst dies muss sich noch zeigen und ist gewissermaßen erst genau jenes, was mit ›sich-zeigen‹ gemeint ist.*

Ich nähere mich also noch der zweiten Frage indirekt, in dem ich die Geltung des Sinnkriteriums als solches – rein heuristisch – in Frage stelle. Die Geltung des Sinnkriteriums der Aussagen wurde hergeleitet aus ihrer Möglichkeit, das Bild für etwas zu sein. Diese Möglichkeit wurde zurückgeführt auf die Bedingung der strukturellen Entsprechung von Satz und Tatsache. Dass ich eine sinnvolle Aussage tätigen kann, ist vom *Tractatus* aus verstanden also nicht selbstverständlich, sondern verdankt sich der Struktur der Welt der Tatsachen.

Diese Wiederholung der Diskussion der Bildtheorie der Sprache wirft mich notwendig zurück auf die Selbstverständlichkeit, mit der bisher der Unsinn gedacht wurde. Die Frage, die sich nun aufdrängt, lautet: *wie ist es überhaupt möglich, dass ich Unsinn formulieren kann?* Die Bemerkung, man könne sich eben irren, fertigt diese Frage keineswegs ab. Sicherlich kann man sich irren, doch nur, wenn man auch Bestätigung finden kann. Diese Bemerkung versteht die Frage nicht einmal: was sie mit Irrtum meint, ist dasselbe wie eine falsche Aussage, die behauptet was nicht der Fall ist. Die Frage nach der Möglichkeit des Unsinn wundert sich nicht darüber, wie man sich irren kann, sondern wie es überhaupt *möglich* sein kann, etwas zu formulieren, was jenseits von Irrtum und Bestätigung liegt – Unsinn ist schließlich wesentlich weder

30 So vor allem in den Schlussbemerkungen zum Sagbaren; siehe. Kapitel 2.4. Vgl. auch TLP 4.121: »Was *sich* in der Sprache ausdrückt, können *wir* nicht durch sie ausdrücken.«

wahr noch falsch. Worauf zielt die Frage nach der Möglichkeit des Unsinnns überhaupt?

Diese Frage zu klären, heißt die *Bedeutung* des Unsinnns zu verstehen. Dazu bietet es sich an, auf die Diskussion des Unsinnns im Kontext der Frage zurückzugreifen.³¹ Dort hieß es, es sei zwar *möglich*, unsinnige Sätze zu sagen, aber *unmöglich*, unsinnige Frage zu stellen. Die Begründung war die, dass, eine unsinnige Frage eigentlich gar keine Frage darstellt, während ein unsinniger Satz noch immer eine Behauptung ist. Die Frage, die bis jetzt offen blieb, war die, was die unsinnige Frage denn stattdessen darstellt.

Der Ausdruck »unsinnige Frage« bezeichnet die Unentschiedenheit, ob es sich bei etwas um eine sinnvolle Frage oder um eine Form des Unsinnns handelt. Wie lässt sich dies entscheiden? Dies kann so geschehen, indem man sich auf die Nähe der sinnvollen Frage zur sinnvollen Aussage besinnt, die in diesem Zusammenhang auch als »Anfrage« bei den Tatsachen bezeichnet wurde. Eine Frage erweist sich dann als sinnvoll, wenn sie auch die Gestalt einer Anfrage annehmen kann. Die Frage »Ist dies die richtige Straße nach Cambridge?« erweist sich als sinnvoll, da sie umgeformt werden kann, so dass es heißt: »Dies ist die richtige Straße nach Cambridge«, ergänzt durch die Aufforderung: »Bestätige dies!«.

Nun ist offensichtlich, dass es auch andere Fragen gibt, vor allem solche, die gar keine Aufforderung enthalten. Sie fordern keine Bestätigung, weil sie überhaupt keine »probeweise Formulierung von Tatsachen« (TLP, 4.031) anbieten. Die Frage, die hier als Beispiel dienen soll, ist: »Warum ist überhaupt Seiendes?« Es ist hier überhaupt nicht einsichtig, wie diese Frage als eine »Anfrage« umformuliert werden könnte; nicht zuletzt deshalb, weil es sich um eine Warum-Frage handelt.

Versuche ich trotzdem, diese Frage in eine Aussage umzuformulieren, dann gerät diese in bemerkenswerte Nähe zu einer Formulierung aus Wittgensteins *Vorlesung über Ethik*, wo es heißt: »Wie sonderbar, dass überhaupt etwas existiert.« (WITTGENSTEIN (1929), 14) Wittgenstein betont ausdrücklich, dass dieser Satz Unsinn sei – jedoch

31 Vgl. die ersten Erwähnungen des »Unsinnns« im Kontext der Frage in KAPITEL 2.2.3.

in einem spezifischen Sinne. Dieser besteht darin, dass Wittgenstein ihn als den Ausdruck eines »Staunens über die Existenz der Welt« (ebd.) verstanden wissen will und hinzufügt, dass dies gerade in einem Verständnis der Formulierung als einer sinnvollen Aussage zunichte gemacht würde.³²

Betrachte ich Wittgensteins ›Ausdruck des Staunens‹ als Umformulierung der Frage ›Warum ist überhaupt Seiendes?‹, dann wird zwar ihr Fragecharakter geleugnet, aber nicht einfach abgeschmettert. Die besondere Art des Unsinn, der sich in der Umformulierung zeigt, erklärt rückwirkend auch die vermeintliche Frage zu einem ›Staunen‹. Daraus folgt mehr, als nur dass es für ein und denselben ›Unsinn‹ verschiedene Ausdrucksweisen gibt. Genau^{so}, wie nicht jeder Unsinn ein Staunen ist, ^{so} lässt sich auch nicht jeder Unsinn als Umformulierung einer Frage verstehen. Man kann geradezu einen Unsinn darauf prüfen, ob er von der Art eines ›Ausdrucks des Staunens‹ sei, indem man versucht, ihn als eine Warum-Frage zu formulieren.

Statt von ›Staunen‹ kann ich dann genauso gut von ›Fragwürdigkeit‹ sprechen und das »Anrennen des Unsinn« (s.o.) als die *Artikulation einer Fragwürdigkeit* verstehen – und zwar in Abgrenzung zur sinnvollen Aussage als *Anfrage*, die ihre Bestätigung einfordert. Die Pointe dieser Bestimmung des Unsinn liegt darin, dass die Fragwürdigkeit als solche verstanden gar keinen Aufforderungscharakter hat. Sie gibt keine Rätsel auf und verwirrt nicht. So gesehen erübrigt sich die Fragwürdigkeit von selbst. Der Unsinn formuliert also kein Problem und die Fragwürdigkeit ist nicht Ausdruck einer faktische bestehenden, lösbaren Frage. Den Unsinn als solchen zu erkennen, bedeutet unmittelbar einzusehen, dass er sich von selbst erübrigt.³³ Die Fragwürdigkeit fordert keine Bestätigung und auch keine Antwort in der Form der sinnvollen Aussage – im rech verstandenen Unsinn ist sie genauso gut aufgehoben wie im Schweigen.

32 »[Ich würde] jede sinnvolle Beschreibung, die überhaupt jemand möglicherweise vorschlagen könnte, von vornherein und eben aufgrund ihrer Sinnhaftigkeit ablehnen.« (WITTGENSTEIN 1929), 18)

33 Diamond unterscheidet zwischen »plain nonsense« und »transitional nonsense«, um einfachen, inkohärenten Unsinn von jenem sich selbst erledigenden Unsinn zu trennen, von dem in Satz 6.54 des *Tractatus* die Rede ist (vgl. DIAMOND (1991), 105). Für diese Untersuchung fällt Diamonds »transitional nonsense« mit dem offensichtlichen, als solchm erkannten Unsinn in eins.

4.2.3 Unsinn als Freigabe

Der sinnvollen Aussage geht es nicht um Wesentliches, sondern nur um Kontingentes.³⁴ Ihre immanente Wahrheitsbehauptung eines Der-Fall-seins impliziert notwendig auch immer die Möglichkeit eines Nicht-der-Fall-seins. Darin liegt ihr Wesen und das ist es, was sie zeigt: die Welt der Tatsachen ist wesentlich kontingent und was sich in ihr zeigt, ist gleichförmig.³⁵ Einen beliebigen Satz so zu ›lesen‹ bedeutet, seinen Sinn zu überfordern und ihn zum Unsinn zu machen. Der Satz wird als Spiegel aller Sätze verstanden, ohne das leisten zu können – es wird an ihn herangetragen. Erst darin, dass er dies nicht zeigen kann, zeigt sich das ›Daß er Welt‹, absolut freigegeben vom Sinn.

Denn könnte der unsinnige Satz das ›Daß der Welt‹ zeigen, dann hieße das paradoxerweise nichts anderes, als vom Unsinn zu behaupten, er könne etwas bedeuten. Damit würde zugleich das ›Daß der Welt‹ zu einem ›Etwas‹ erklärt und dem Unsinn würde mit seiner Bedeutung auch eine Art von Sinn zugesprochen.³⁶ Somit kann der besondere Zug des Unsinnns nur darin liegen, adss er daran scheitert, auf das ›Daß der Welt‹ hinzuweisen. Allerdings kann er durchaus eindrucksvoll daran scheitern.

Die Hinweisfunktion des Unsinnns besteht somit darin, das Sinnkriterium zu unterlaufen und nur indirekt etwas zu zeigen. Dennoch gibt es auch für den Unsinn zumindest ein Kriterium der *Klarheit*. In diesem Zusammenhang lässt sich Wittgensteins Charakterisierung des Unsinnns als ›hoffnungsloses Anrennen gegen die Grenzen der Sprache‹ (WITTGENSTEIN 1929, 19) so lesen, dass zunächst die ›absolute Hoffnungslosigkeit‹ dieses Unterfangens unmissverständlich eingesehen werden

34 »Alles was wir sehen, könnte auch anders sein. Alles, was wir überhaupt beschreiben können, könnte auch anders sein.« (TLP 5.634)

35 Zur ›Gleichförmigkeit‹ im Sinne der ›logischen Form‹, siehe Kapitel 3.3.2; im darüberhinausgehenden Sinne von ›Einigkeit‹, siehe Kapitel 3.3.3 und dort Fußnote 45.

36 Dies ist eine Konsequenz, die aus dem Konzept der ›Doppelstruktur von Sinn‹ notwendig folgt. Vgl. KAPITEL 2.2.2.

muss. Doch das bedeutet an diesem Punkt noch nicht mehr, als darauf zu verzichten, den Unsinn auf seinen eigenen Sinn zu befragen, oder kurz: den Unsinn als solchen zu verstehen. Die Prägnanz des Unsinn ließe sich dann so ausdrücken, dass er möglichst direkt »gegen die Grenzen anrennt«. Denn zwar erfüllt sich die Hinweisfunktion des Unsinn indirekt, aber dies fordert gerade, dass der Unsinn auf etwas anderes direkt zielt. Erst wenn er versucht, etwas zu bedeuten, wird klar, dass es ihm nicht um »Etwas« gehen kann.

Nur: wie soll der Unsinn zeigen, wenn er nicht bedeuten kann? Gewissermaßen ähnelt er nun doch dem sinnlosen Satz. Anders als der »sinnlose Satz« der Logik bezieht sich der Unsinn jedoch auf die Welt der Tatsachen, er ist ja selbst genau wie der sinnvolle Satz eine Tatsache. Wenn der sinnlose Satz seine Struktur aufweisend sich zeigen lässt, dann nur, weil er nichts sagt und nichts bedeutet. Der unsinnige Satz sagt jedoch etwas und lässt seine Struktur sich nicht zeigen. Seine »krampfhaften Versuche«, etwas zu sagen, was sich nicht sagen lässt, verdecken das »reine« Aufweisen der logischen Tautologie. Und doch ist der Unsinn nicht nur ein »unreiner« sinnloser Satz.

Denn wenn der Unsinn daran scheitert, etwas sich zeigen zu lassen, dann trifft das genauso auf den sinnvollen Satz zu. Der sinnvolle Satz verdeckt das, was sich zeigt, ebenfalls, indem er das, was er selbst aufweist, in den Dienst der bedeutenden Tatsache stellt und als deren Bild fungiert. Erst der Unsinn macht diese Verdeckung transparent. Dass eine Aussage, die selbst wesentlich Tatsache ist,³⁷ so verdeckt, was sich zeigt, verdeutlicht erst der Unsinn, der dieses Verdecken scheitern lässt. Mit der Einleitung des *Tractatus* ausgedrückt, zeigt gerade der Unsinn, wie wenig damit getan ist, dass die Probleme – also die Anstrengungen um die Eindeutigkeit und Klarheit der Sinnkriterien und der Welt der Tatsachen – gelöst sind (vgl. TLP, S. 9).

Dies ist der Unsinn, wie es den *Tractatus* als Ganzes beschreibt. Satz 6.54 fordert,

37 Vgl. die Betrachtung der »Tatsächlichkeit« der Aussage in KAPITEL 2.2.1.

eine Perspektive auf den *Tractatus* zu gewinnen, die ihn als Unsinn versteht:

Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (TLP 6.54)

Einerseits heißt das wirklich nicht mehr, als die Selbstbeschränkung des Sagbaren zu übernehmen, gegen die der *Tractatus* selbst verstößt.³⁸ Andererseits heißt diese Übernahme jedoch auch, den Grund für diese Beschränkung einzusehen. Und der besteht darin, das Wesen der Tatsache zu verstehen, wie es sich zeigt, wenn die tatsächliche Aussage im Unsinn ausdrücklich und eindrucksvoll »gebracht«.³⁹ Wenn der sinnvolle Satz den Blick auf das »Daß der Welt« *verstellt*, dann gibt der Unsinn das »Daß der Welt« frei, indem er den Sinn der Aussage *entstellt*.

Was im Unsinn so »aufbricht«, ist jedoch zunächst nicht die Faktizität oder das »Daß der Welt«. Zunächst ist es nur die unentrinnbare Tatsächlichkeit der Aussage selbst. Es wird klar, dass dieselbe pragmatische Dimension, die den Sinn ermöglicht, auch der Grund für das Scheitern es Unsinnns ist, irgendetwas außer *pragmata* zu fassen. Die Einsicht in diesen Grund des Scheiterns bedeutet gerade, den Satz als Tatsache zu sehen und das »Daß des Satzes« mit dem »Daß der Welt« zu identifizieren.

Was der Unsinn daraufhin freigibt, dass es sich zeigen kann, ist dasselbe, was sich an der Welt zeigt, wenn sie aus der Perspektive betrachtet wird, die »die Leiter« des Sinnkriteriums »weggeworfen hat«. Und was zeigt sich?

Die Verdeckung des Sinnzusammenhangs bricht auf, aber darunter offenbart sich: nichts. Selbst wenn man mit Wittgenstein der Struktur von Welt und Satz auf die Spur kommt, führt diese Spur nicht zu etwas Höherem. Bricht diese Struktur im Unsinn auf, dann kommt dabei nichts in seiner ursprünglichen, reinen Gestalt hervor. Das

38 Dass die Sätze des *Tractatus* nicht nur Tatsachen beschreiben und trotzdem einen Sinn beanspruchen, liegt auf der Hand. Darauf zielt das Unsinnnsverdikt, das Wittgenstein in Satz 6.54 gegen die Sätze des *Tractatus* selbst ausspricht. Vgl. dazu auch KAPITEL 4.4.

39 Ich erlaube mir hier die Anspielung auf Heideggers Auseinandersetzung mit Stefan George in *Das Wesen der Sprache*, wo Heidegger die Gedichtszeile »Kein ding sei wo das wort gebracht« variiert, wenn er schließlich schreibt: »Ein ›ist‹ ergibt sich, wo das Wort zerbricht.« (HEIDEGGER (1957), 216)

›Daß der Welt‹ ist nicht ihr Wesen in dem Sinne, dass hier ein ›tiefes Fragen‹ zur Entfaltung kommt. Wenn der Unsinn das ›Daß‹ als die Gegebenheit des Tatsächlichen offenbart, dann ist dies keine Offenbarung in dem Sinne, der dieses vermeintlich tiefe Fragen als ›Geheimnis der Schöpfung‹ charakterisieren würde. Wittgenstein zieht selbst in diesem Zusammenhang das theologische Denken heran – um daran radikal und exemplarisch dieses Verständnis der Gegebenheit abzuschmettern, wenn er resümiert: »Gott offenbart sich nicht *in* der Welt« (TLP 6.432).⁴⁰

Hinter der Struktur des Sinnzusammenhangs zeigt sich: nichts. Wie bereits ausgiebig diskutiert, bedeutet dies einerseits, dass das ›sich-zeigen‹ von ›Etwas‹ auf den Sinnzusammenhang angewiesen ist. Andererseits bedeutet es, dass dieser Sinnzusammenhang selbst auf ›Etwas‹ angewiesen ist. Dies ist nichts anderes als seine Gegebenheit. Wie kann ich nun noch einer idealistischen Lesart entkommen, die sich mit einer ›Selbstsetzung‹ zufrieden gibt? Die Einsicht, die der Unsinn bietet, ist nichts anderes, als dass die Frage nach dem Boden der Struktur von Welt und Satz unsinnig ist. Sie offenbart ihre Bodenlosigkeit, indem sie zwingt, immer weiter zu fragen. Selbst wenn ich – wiederum theologisch-spekulativ – nach einem ›Geber‹ der Gegebenheit zu fragen gewillt bin, muss ich mit Wittgenstein einsehen, dass dieser sich nur zeigt, wenn er selbst gegeben ist und mich damit zwingt, weiterhin nach dem Boden zu fragen.

Es ist schon im *Tractatus* Wittgensteins Ziel, dieses endlose Frage zur Ruhe zu bringen.⁴¹ Ist dies jedoch bereits dadurch geleistet, dass ich die Unmöglichkeit dieses Fragens einsehe? Das Bedürfnis dieses Fragens ist damit doch nicht beruhigt und als Bedürfnis beansprucht es gewissermaßen seine Geltung. Ist wirklich nicht mehr vom *Tractatus* zu erwarten, als eine Empfehlung, dieses Bedürfnis aufzugeben? Das

40 Dies mündet natürlich genauso wenig darin, ein religiöses Denken zu verwerfen, wie Wittgenstein ein ethisches Denken verwirft. Es wird vielmehr auf die Möglichkeit seiner ›Bedeutung‹ im Sinne einer Bedeutsamkeit *freigegeben* (Vgl. Fußnote 56).

41 Wittgensteins Bemerkungen über »Das Rätsel« (TLP 6.5) und vor allem das »Verschwinden des Problems des Lebens« (TLP 6.521) weisen in diese Richtung.

nächste Kapitel soll im Ausgang von diesem Bedürfnis einen anderen Blick auf die ›Gegebenheit des Daß‹ bieten, deren Funktion als Quietiv des Fragens nach dem Boden aufgreifen und schließlich zeigen, wie sich dieses Fragen in einem spezifischen Sinne *ergibt*.

4.3 Unverborgenheit und Unsagbarkeit

Es gilt schließlich, das zu denken, was als ›Gegebenheit‹ bezeichnet wurde und auf das die Untersuchung in verschiedenen Formen gestoßen ist.⁴² Der Anstoß, den die Diskussion immer wieder an dieser unhintergehbaren Gegebenheit nahm, liegt darin begründet, dass sie sich überhaupt aufdrängen konnte. Das erste Hauptkapitel konnte aufzeigen, dass sich eine Suche nach dem Unsagbaren vor oder hinter dem Sagbaren von selbst erübrigt. Und doch blitzte im zweiten Hauptkapitel etwas auf, was von den Anstrengungen, es zu sagen, notwendig übergangen wurde. Die Skepsis gegenüber den Versuchen, dieses Aufblitzen durch übermäßig bemühte Anstrengungen ans Licht zu zerren, führte nun im dritten Hauptkapitel zum Versuch, sich diesem aufdringlichen Aufblitzen nur als ein Sonderfall eines Phänomens zu nähern. Es ging mit dem Ungesagten somit wesentlich um den scheinbaren Widerspruch des verborgenen Erscheinens, beziehungsweise des unaufdringlichen Wirkens. An diesem Widerspruch ist der Denkanspruch letztendlich gebrochen – die Freigabe als die implizite Funktion, die das Gegenstück zum vorher besprochenen Entzug als der expliziten Funktion sein sollte, schlug in der Explikation in den Entzug zurück.

Damit scheiterte die Untersuchung – allerdings in dem spezifischen Sinne von Scheitern, für den sie der bisherige Gang der Diskussion immer stärker sensibilisiert hat. Es gilt hier nicht zu vergessen, dass die Zurückhaltung, das Zögern der Diskussion an diesem Punkt keine Selbstverständlichkeit ist, sondern das Resultat eines geschärften

42 Vgl. zur ›Gegebenheit der Tatsachen‹ und dem ›Daß der Welt‹: KAPITEL 3.3.3.

Blicks, einer stetig gewachsenen Vertrautheit mit der Flüchtigkeit des Phänomens des Unsagbaren ist.⁴³ In diesem Sinne – und dem Titel dieses Kapitels zum Trotz – soll im Folgenden so gut wie gar nicht vom Unsagbaren gehandelt werden. Stattdessen sollen seine Erscheinungsweisen der Freigabe und des Entzugs in den Vordergrund treten, und zwar so, dass es damit um das Verhältnis des Phänomens der Unsagbarkeit zu seinen Erscheinungsformen selbst geht.

Die Untersuchung zeichnet dieses Verhältnis zunächst in einer Betrachtung eines Aspektes von *Sein und Zeit* vor, um damit einen Leitfaden zu gewinnen. Bei diesem Aspekt handelt es sich um die Wahrheit als Offenheit – die Unverborgenheit – im Spannungsfeld zwischen Entdecken und Verdecken als Modi der Erschlossenheit (2.4.1). Danach wird das Verhältnis von Entdecken und Verdecken auf seine Fruchtbarkeit für die Problematik von Freigabe und Entzug befragt. Zunächst nimmt sich die Untersuchung dabei der Freigabe und der Gegebenheit an (2.4.2), bevor sie anhand der Diskussion des Entzugs das Herausgestellte vertieft (2.4.3).

4.3.1 Unverborgenheit als Wahrheitsgeschehen in Sein und Zeit

In einer gewissen Hinsicht ist es verhänglich, von der »Unverborgenheit« in *Sein und Zeit* zu handeln. Dies ist die philologische Hinsicht. Denn was direkt belegbare Passagen anbelangt, ist kaum einzusehen, weshalb die Aneignung eines grundsätzlichen Wahrheitsbegriff in *Sein und Zeit* eine besondere Hervorhebung verdient. Eine solche Hervorhebung muss sich philologisch vorwerfen lassen, auf ihren Text von den Folgetexten zurückzublicken, in denen die Unverborgenheit erst ausgeprägt im Mittelpunkt steht.⁴⁴ Nun lässt sich aber diese vermittelte Aufmerksamkeit auch positiv

43 Die Zurückhaltung und das Zögern der Untersuchung an diesem Punkt sind von einer grundlegend anderen Art als die Verunsicherung, die noch KAPITEL 3.4 bestimmt hat.

44 Als solche Folgetexte, die die Diskussion der Unverborgenheit prägen, ließen sich anführen: *Vom Wesen des Grundes* (HEIDEGGER (1929b)), *Vom Wesen der Wahrheit* (HEIDEGGER (1930)), sowie

verstehen, indem sie die Veranlassung gibt, genauer nach der Unverborgenheit in *Sein und Zeit* zu fragen. Dies ist dort gefordert, wo sie nicht erwähnt wird. Die Frage stellt sich nach der Unverborgenheit, wo sie in *Sein und Zeit* ungesagt bleibt.

Ungesagt bleibt die Unverborgenheit, wo sie in *Sein und Zeit* andeutungsweise im Zusammenhang mit einem Phänomen eingeführt wird, welches zuvor die gesamte Diskussion bestimmt. Dieses Phänomen ist die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins.⁴⁵ Wenn Heidegger betont: »Das Dasein ist in der Wahrheit« (SZ, 222; 297), dann wird weniger nach dem Begründungszusammenhang von In-der-Welt-sein und Wahrheit gefragt, sondern »Wahrheit« wird angeboten als die Bezeichnung für die Verschränkung von In-der-Welt-sein und Erschlossenheit (vgl. SZ, 226). Diese Verschränkung führt Heidegger so aus, dass die Wahrheit zu einer Bedingung für sämtliches Verhandeln von wahr und falsch erklärt wird. Allerdings ist diese Wahrheit weder die reine Gegebenheit von etwas, das dann verhandelt werden kann, noch ist das Dasein die Bedingung für die so verstandene Wahrheit. Wenn Heidegger betont: »Wahrheit »gibt es« nur, sofern und solange Dasein ist« (ebd.), dann setzt er die Verschränkung bereits voraus, die er mit der Erschlossenheit diskutiert und die dann »Wahrheit als Unverborgenheit« genannt wird. Keineswegs wird die Wahrheit auf das Dasein relativiert. Vielmehr wird sie dadurch erst verstanden als Existenzial, also nicht als die Bedingung für ein Verhalten zu Seiendem, sondern als dieses Sich-verhalten selbst. So ist die Wahrheit in ihrem Möglichkeitscharakter gedacht, den man schon von ihr fordert, wenn man sie denkt als »ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, dass etwas wahr oder falsch sein kann« (SZ, 226).⁴⁶

Platons Lehre von der Wahrheit (HEIDEGGER 1940)).

- 45 So werden dem Inhaltsverzeichnis von *Sein und Zeit* nach »Erschlossenheit« und »Wahrheit« gemeinsam eingeführt (SZ, § 44). Im Gegensatz zur Wahrheit zieht sich die Diskussion der Erschlossenheit jedoch durch den gesamten ersten Abschnitt und wird bereits in § 16 definiert (vgl. SZ, 75).
- 46 Vgl. die Abgrenzung eines solchen Begriffs von »Wahrheit« gegen das »Wahrsein« in KAPITEL 2.1.1 und die Formulierung: »Die Aussage *ist* ihre Möglichkeit, wahr oder falsch zu sein« in KAPITEL 2.1.2.

Wie sehr damit die Wahrheit ins Zentrum von *Sein und Zeit* rückt, wider weiterhin deutlich in den spärlichen Erwähnungen der Einleitung, in der sie im Kontext der Explikation der »phänomenologischen Methode der Untersuchung« (SZ, 27f.) bereits den Begriffen von »Phänomen« und »Logos« zugrunde gelegt wird (vgl. SZ, 33). Es geht dort primär um das Verhältnis von Erscheinung und Aufweisung, die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Aufweisens und die Bedingungen, unter denen dieses Aufweisen überhaupt gefordert ist. Wenn Heidegger in diesem Zusammenhang »*aisthesis*« und »*aletheia*« diskutiert,⁴⁷ dann zeichnet er bereits hier vor, inwiefern das, was oben als Wahrheit in der Existenzialontologie des Daseins verortet wurde, Wahrheit im Sinne von Unverborgenheit sein muss.

Anhand einer Differenzierung verschiedener Begriffe von Erscheinung stellt Heidegger heraus, dass es keinen Sinn macht, zwischen dem, was sich zeigt und dem, was überhaupt nicht erscheinen kann, zu unterscheiden. Vielmehr gilt es, das Sich-zeigen als eine Weise des Erscheinens gegen andere Weisen abzugrenzen, von denen Heidegger vor allem das »Sich-melden« hervorhebt (vgl. SZ, 31). Diese Modi des Erscheinens stehen allerdings nicht beliebig nebeneinander, sondern sie überlagern sich wesentlich: was sich meldet, tut dies an etwas anderem, was sich damit nicht mehr zeigt, sondern verweist, indem es das andere sich melden lässt. Dies verleitet dazu, etwas für das zu halten, was es nicht ist; das woran sich etwas meldet für das zu halten, was sich daran meldet. Damit ist die Möglichkeit von Irrtum gedacht und die Verdecktheit eines Phänomens als Unwahrheit gefasst. Nicht ein Phänomen ist wahr oder unwahr, sondern seine Erscheinungsweise, und erst insofern ein Phänomen seine Erscheinungsweise ist, kann von ihm als wahr oder unwahr gesprochen werden.

Darüber hinaus ist damit die sinnvolle Aufgabe gestellt, hinter die Erscheinungsweise zurückzufragen, nicht jedoch hinter das Erscheinen selbst. Wenn in Abgrenzung

47 »Das ›Wahrsein‹ des *logos* als *aletheien* besagt: das Seiende, wovon die Rede ist, im *legein* als *apophainesthai* aus seiner Verborgenheit herausnehmen und das als Unverborgenes (*alethes*) sehen lassen, entdecken.« (SZ,33)

zur Unwahrheit als *Verdecken* die Wahrheit als *Entdecken* bezeichnet wird, dann wird deutlich, dass das ›Entdecken‹ eine Anstrengung beschreibt und keinen Befund. Denn Entdecken bedeutet somit: aus der Verdeckung holen, freilegen oder »sehen lassen«. ⁴⁸ Genau wie die Wahrheit existenzial ursprünglicher als ein Befund von etwas als wahr oder falsch gedacht wird, ist die Wahrheit als das Rückgängigmachen einer Überlagerung oder Verwechslung ursprünglicher als ihr Ergebnis. Dies ist wesentlich für die Wahrheit des Logos, zu dem Heidegger damit überleitet. Denn er ist selbst eine Form des Bezugs, des Sich-verhaltens, und damit eine Weise des Erscheinen-lassens und nicht das Ergebnis eines *Wahrheitsgeschehens*. ⁴⁹ Der Logos ist gewissermaßen das Entdecken als die Anstrengung der Wahrheit; er lässt sich auf das ein, was erscheint und ergreift die Gelegenheit, dessen Erscheinungsweise zu modifizieren. Somit ist das Wahrsein oder Falschsein des Logos gar kein Ergebnis des Wahrheitsgeschehens, sondern einfach nur eines seiner Momente, die Heidegger schon an dieser Stelle der Einleitung im Kontext mit der doppelten Privation von Unverborgenheit andeutet und später auseinanderlegt. ⁵⁰

Im Zusammenhang von Erschlossenheit und In-der-Welt-sein lässt sich dann auch verdeutlichen, dass Wahrheit als Unverborgenheit keineswegs notwendig zu verstehen ist als ein Herausstellen und Bereden und dass Sich-zeigen keineswegs ein vorstellendes isolieren aus einem Meldungs- oder Bewandniszusammenhang bedeutet. Wahrsein und Falschsein sind hier nicht Eigenschaften der Betrachtung, sondern Weisen des Verhaltens zu Erscheinungsweisen. Unverborgenheit bedeutet nicht, dass im Umgang

48 Wenn Heidegger sich hier mit diesem »Sehenlassen« auf die *apophansis* bezieht (vgl. SZ, 33), geschieht das nicht in der Abgrenzung gegen den hermeneutischen Logos (siehe KAPITEL 2.3.1), sondern setzt voraus, dass die *Apophansis* bereits ›eigentlich‹ verstanden wird als ein Fall des hermeneutischen Logos.

49 Den Ausdruck ›Wahrheitsgeschehen‹ im Zusammenhang von *Sein und Zeit* verwendet auch Pöggeler (siehe PÖGGELER (1963), 272). Das durchaus gerechtfertigte Stirnrunzeln, dass ein solcher vom späten Heidegger geprägter Ausdruck im Zusammenhang von *Sein und Zeit* provozieren mag, ist nicht ganz unbeabsichtigt (siehe KAPITEL 5.2).

50 Die Andeutung besteht in der Einleitung in der erstmaligen, unvermittelten Übersetzung von *aletheia* als Unverborgenheit (SZ, 33). Zur expliziten Auseinandersetzung mit dem Alpha-Privativum von *a-letheia*. siehe dann SZ, 219.

mit dem von Heidegger immer wieder beispielhaft genannten »Hammer« dieser durch seine Verwendung verdeckt wird und dass dies in der Entdeckung der sorgfältigen Analyse des Hammers aufgehoben wird.⁵¹ Ganz im Gegenteil ist die Unverborgenheit ein Kriterium des hermeneutischen Logos, der eben nicht lediglich eine spezifische Weise des Entdeckens anwendet, sondern in seinem entdeckenden Umgang versucht, der Erscheinungsweise des jeweils Begegnenden zu »entsprechen«.⁵²

Dies ist um so wichtiger, als die Unverborgenheit auch die Stellung von *Sein und Zeit* selbst in seinen Anstrengungen beschreibt. Wenn Heidegger die Frage nach dem »Sinn von Sein« stellt, fragt er damit nach der angemessenen Weise des Entdeckens und des Sehenslassens des Seinsphänomens. Die Frage nach dem »Sein des Seienden« zielt somit auf die Erscheinungsweise von Sein, deren Eigenart es ist, an etwas und nicht für sich selbst zu erscheinen. Diese Erscheinungsweise gilt es als Leitfaden für die Angemessenheit des entsprechenden Sehenslassen zu gewinnen.

Was in einem ontologischen Kontext Unverborgenheit bedeutet, ist jedoch etwas anderes als in dem ontischen Kontext des beispielhaft skizzierten Zeugzusammenhangs des Hammers. Der Umgang mit dem Zeug lässt sich bereits als abgeschlossenes Entdecken verstehen; man kann es darauf beruhen lassen und sagen: die Sache fordert keine Erklärung. Anders steht es, wenn gerade eine Erklärung gesucht wird, noch bevor die Frage geklärt ist, ob die Erscheinungsweise de zu Erklärenden überhaupt in eine Erklärung übernommen werden kann.

Das ist der Fall für das *ontologische* Fragen in der Weise, wie Heidegger es in seiner Skizze des Vorbegriffs der Phänomenologie verschärft. Aus dem Kontext der Analysen des In-der-Welt-seins lässt sich dies so ausdrücken: zur Frage steht das Sein des Seienden in seiner Entdecktheit, diese ist jedoch nicht unbedingt als Erkanntheit zu

51 Ganz im Gegenteil setzt Heideggers Analyse genauso sehr einen unzuhanden gewordenen Hammer voraus, wie sie ihn selbst unzuhanden werden lässt – der Leser wird gewissermaßen dazu aufgefordert, sich den Hammer (wenn auch »als Zuhandenes) *vorzustellen* und erst dann einzusehen, dass dieses vorhandene Vorstellen gerade nicht dem von Heidegger gemeinten Phänomen entspricht.

52 »Entsprechung« wird hier in dem Sinne verwendet, der in KAPITEL 2.3.1 entwickelt wurde.

verstehen.⁵³ Diese Problematik eines Entdeckens, das nicht Erkennen sein kann, prägt die Ontologie im Sinne Heideggers. Entdecken heißt Sehenlassen eines Phänomens als einem »sich-an-sich-selbst-zeigenden« (SZ, 28). Allerdings ist die Erscheinungsweise der Phänomene, mit denen es die Ontologie und gerade die Fundamentalontologie zu tun hat, gerade nicht die des Sich-zeigens: befragt ist ja nicht Seiendes.

Aus der Diskussion selbst gehoben lässt sich die Rede über das »Erscheinen« als Beispiel anführen. Das Erscheinen sehen zu lassen kann nicht bedeuten, die Forderung zu erheben, es müsse aus der Verdecktheit durch etwas, was sich an ihm meldet, freigelegt werden. Schließlich ist das »Erscheinen« das Erscheinen von etwas und erst in einem Sonderfall einer ontologischen Diskussion selbst das »Objekt« eines wie auch immer gearteten Erscheinens. Nimmt man an, dass es Phänomene gibt, die wesentlich nur die Erscheinungsweise des »Sich-meldens« oder des »indirekten Aufscheinens« kennen, dann bedeutet in diesen Fällen »Herausstellen«.

Soweit deckt sich die Problematik noch mit den ontischen Fällen von Unverborgenheit. Verschärft stellt sie sich für die Ontologie im Sinne Heideggers dar, da der Verstoß gegen die angemessene Weise des Entdeckens bereits vorausgesetzt ist, wenn die Frage denn auf etwas hinweist, das in dieser Hingewiesenheit wohlmöglich gar nicht erscheint. Es ist also immer schon mit dem ontologischen Fragen die Möglichkeit im Spiel, dass dieses Fragen selbst die Verborgenheit des Phänomens leistet und nicht die Freilegung aus einer vorgängigen Verborgenheit.

Der Ausweg aus dieser Problematik liegt auf der Hand: das ontologische Fragen muss sich der Verborgenheit annehmen, selbst wenn das bedeutet, sich selbst zu befragen und das Phänomen aus der Erscheinungsweise der ontologischen Betrachtung freizulegen. Dies ist nichts anderes als die Methode der Destruktion der Metaphysik und es verdeutlicht, weshalb dies alles andere als eine Geringschätzung

53 Das Entdecktheit nicht unbedingt gleich *thematische* Entdecktheit (oder »Bewusst-sein«) ist, stellt den Kern der Analysen der Umwelt und des Zuhandenen in *Sein und Zeit* dar. Besonders deutlich wird dies in der Betrachtung des Zeugcharakters der Zeichen (vgl. SZ, § 17).

der Metaphysik ist. Um zur Klarheit des ontologischen Fragens zu gelangen, muss in Kauf genommen werden, dass der Preis dafür im Verbergen des Phänomens liegt. Dies ist notwendig, da das Phänomen überhaupt erst aufscheint in seiner Verborgenheit innerhalb des Kontextes des ontologischen Fragens, in dem es als Unstimmigkeit oder Fragwürdigkeit auf sich aufmerksam macht. Insofern zeichnet das Projekt der »Destruktion der Metaphysik« diese nicht als einen Irrweg oder ihr Verdecken eines Phänomenbereichs als einen Fehler, sondern gesteht diesem Verdecken seine notwendige Funktion für die Anstrengung eines Entdeckens zu, das sonst gar nicht hätte anheben können.

Die Anstrengung um eine Klärung oder Bewältigung des ontologischen Fragens muss allerdings gewillt sein, gegebenenfalls darüber hinauszugehen und dem Phänomen seine Erscheinungsweise »zurückzuerstatten« und in diesem »Auf-sich-beruhen-lassen« des Phänomens die Entdeckung zu *leisten*.⁵⁴ – wenn der Modus des Entdeckens nicht grundsätzlich immer mit zur Disposition steht, handelt es nicht um eigentliches »Entdecken«.

Dies ist in einem gewissen Sinne unwissenschaftlich, allerdings stellt dies eine strenge Konsequenz der existenzialen Wahrheit als Geschehnis des Verhaltens dar. Denn Wissenschaftlichkeit steht zwar nicht im Widerspruch zu der so gedachten Wahrheit, kann im Ausgang von diesem Denken jedoch kein Monopol auf Wahrheit beanspruchen. Gleich wie weit man den Begriff von Wissenschaft fassen will, selbst wenn man ihn mit Logos gleichsetzt, muss man immer noch hinnehmen, dass der Logos an der existenzialen Wahrheit »nur« teilhat und sie trägt, aber nicht bestimmt.

Ist dies nun tatsächlich alles in *Sein und Zeit* festzumachen? Es ist sicherlich in *Sein und Zeit* angelegt, auch wenn es oft ungesagt bleibt. Wenn man allerdings

54 Wieder mag hier ein Stirnrunzeln wie in Fussnote 49 aufkommen, klingt doch die Rede vom »Zurückerstatten« und »Auf-sich-beruhen-lassen« stark nach dem späteren Heidegger (vgl. etwa: *Was heißt Denken?* (HEIDEGGER (1954))). Und doch liegt es auch *Sein und Zeit* zugrunde – im Gedanken der Entsprechung der *Erschlossenheit* in der *Entschlossenheit* (vgl. *Erschlossenheit* und »Schuld«: SZ, § 58; ferner *Entschlossenheit* als »Zurücknahme«: SZ, 308)

die Auseinandersetzung Heideggers mit seiner Fragestellung ernst nimmt, so kann man nicht mit *Sein und Zeit* auf dessen Gegenstände der Betrachtung herabblicken, sondern muss *Sein und Zeit* selbst als Anstrengung eines entdeckenden Erschließens betrachten, das nicht darin besteht, einem Leser etwas zu vermitteln, sondern die vom Leser geforderten Anstrengungen vorzeichnet. Dies bedeutet nicht, die Methode Heideggers gegen ihn selbst zu wenden, sondern es bedeutet geltend zu machen, was diese Methode fordert. Wenn die Ergebnisse dieser Diskussion dabei deutlich in spätere Überlegungen Heideggers hineinreichen, ist alles andere als ein Zufall.⁵⁵

4.3.2 Freigabe und Unverborgenheit. Vom Aufbruch der Sprache

Ich will nun versuche, das Verhältnis von Entzug und Freigabe zueinander und im Bezug zum Phänomen der Gegebenheit am Leitfaden der Unverborgenheit zu entwickeln, wie sie im vorangegangenen Kapitel verstanden wurde.

In der Diskussion der Freigabe im Kontext des Unsinn wurde der sinnvolle Satz so verstanden, dass er selbst die Struktur der Verdeckung hat, insofern er das ›Daß‹ auf ein ›Wie‹ hin übergeht. Dem gegenüber wurde der Unsinn so verstanden, dass in ihm diese Verdeckung bricht und den Blick auf dieses ›Daß‹ selbst freigibt. Es drängt sich damit auf, den Unsinn nicht als Privation des sinnvollen Satzes zu denken, sondern zuvor den sinnvollen Satz bereits als eine Privation zu verstehen. In Hinsicht auf das Sinnkriterium produziert der Unsinn somit einen *Bruch*, in Hinsicht auf die verdeckende Funktion des Sinnkriteriums vollzieht er dagegen einen *Aufbruch*. So lässt sich Unsinn des *Tractatus* nach dem Modell des *Ent-deckens* denken, wie es im Kontext der Unverborgenheit eingeführt wurde. Das die Klarheit, oder das ›richtige

55 Schließlich ist die Einleitung von *Sein und Zeit*, auf die sich die Untersuchung in diesem Kapitel stützt, die Einleitung aller drei geplanten Abschnitte von *Sein und Zeit* (vgl. SZ, 39) und reicht damit in das hinein, was in den veröffentlichten Abschnitten von *Sein und Zeit* ungesagt bleibt.

Sehen« (TLP 6.54), die dieses Entdecken bietet, nicht in Sätzen oder Antworten, aber auch nicht in Rätselhaftigkeit resultiert, sondern in einem »Staunen«, fügt sich nahtlos in das Bild der Unverborgenheit.

Allerdings darf dies nicht als Hohelied auf den Unsinn verstanden werden. Der Unsinn, von dem so im *Tractatus* die Rede ist, ist gerade der erkannte Unsinn, der seine erhellende Funktion erst mit seinem eigenen Aufbruch erfüllt, der das Sinnkriterium mit sich reißt. Dies wurde beschrieben als die *Freigabe* des Unsinn im doppelten Sinne: der Unsinn wird freigegeben – man lässt ihn »gewähren«, anstatt seinen Sinn zu suchen oder ihn zu vermeiden. Und: der Unsinn selbst gibt den Satz frei auf das, was *ihn* bedeutet – eine Bedeutung, die ihm *zukommt*.⁵⁶

Diese Unverborgenheit der »aufgebrochenen« Sprache ist jedoch offensichtlich keine des »Erkennens«. Das Interesse an der Freigabe ist noch immer das unbedingte »Wissen-wollen« der vermeintlich distanzierteren Untersuchung. Für sie stellt es sich so dar, als sei der sinnvolle Satz etwas, das überwunden werden müsse, da es den Blick der Untersuchung verstellt. Dies ist problematisch, selbst wenn die Untersuchung damit nicht die Sprache vollends zu hintergehen beabsichtigt. Denn einerseits gerät so die konstitutive Funktion der »Verstellung« aus dem Blick und andererseits beeinflusst diese Perspektive auch den Blick auf das Freigelegte: bereits in der Diskussion des Unsinn und der Freigabe klang an, dass die erarbeitete Isolierung ihres Phänomens dies »entstellt« verstehen musste.⁵⁷ In Abgrenzung zum »verstellenden« Sinn wurde dies gedankenlos angenommen, bevor die Diskussion abbrach, da sie die Freistellung selbst nicht gewährleisten konnte.

Nun ist aber überhaupt zweifelhaft, ob diese Gewährleistung überhaupt gefordert ist. Die Unverborgenheit der Gegebenheit in der Freigabe klammert sich an ein

56 Nun lässt sich Wittgensteins Bemerkung über die Sätze der Ethik, »daß ihre Unsinnigkeit ihr eigentliches Wesen ausmacht« (WITTGENSTEIN (1929), 18), endlich positiv verstehen. Nur wenn ein Satz an seiner »Bedeutung« scheitert und sich als »Unbedeutend« herausstellt, wird er freigegeben auf seine Bedeutung, die ihm zukommt (eine Bedeutsamkeit). Vgl. FUSSNOTE 41.

57 Zur Freigabe des »sinn-ent-stellenden« Unsinn, siehe KAPITEL 4.2.3.

isoliertes Phänomen und stellt es in seiner *Vorhandenheit* vor. Tatsächlich ist der Bruch des Unsinnns vielmehr der Sonderfall eines Zugs in seiner *Unzuhandenheit* (vgl. SZ, 73). Erst in diesem Sonderfall wird der Zusammenhang, in dem der sinnvolle Satz operiert, auffällig. Doch wie sich das, was an ihm aufbricht, in den Zusammenhang fügt, wenn es eben nicht aufbricht, sondern sich fügt, das wird nur verständlich, wenn man die Unzuhandenheit als solche betrachtet. Das heißt natürlich, sie in dem Zusammenhang zu verstehen, aus dem sie herausgefallen ist. Die Unzuhandenheit steht in einem Bewandtniszusammenhang, insofern dieser fordert, sie zu beheben. Die Unzuhandenheit zu begreifen, heißt sich einer Auf- und Anforderung bewusst zu werden.⁵⁸ Der recht verstandene Unsinn vollzieht einen Aufbruch. Von der Unzuhandenheit des Unsinnns her gedacht lässt sich dieser Aufbruch selbst als Forderung verstehen: wenn nun im Folgenden vom ›Aufbruch des Unsinnns‹ die Rede ist, meint dies einerseits die Anstrengung, Brüche zu produzieren und Sinngefüge aufzubrechen. Andererseits meint es aber auch einen Durchgang zu einer neuen Perspektive, die es nicht darauf beruhen lässt, sondern sich der Forderung annimmt, die produzierten Brüche wieder zu fügen und den Sinn zu leisten in der besonderen Form der Entsprechung einer Aufforderung.⁵⁹

Von dieser Perspektive aus betrachtet wird deutlich, dass die Freigabe nur recht verstanden wird, wenn man sich ihr annimmt. Sie hat so den Charakter der Anweisung im Sinne einer Überantwortung. ›Hinter der Sprache‹ findet sich nicht der unverstellte Sinn, sondern die eigene Angewiesenheit darauf, diesen Sinn zu leisten. Dies gilt es noch im positiven Sinne herauszustellen. Zunächst ist jedoch zu klären, was diese Perspektive des Aufbruchs im doppelten Sinne für das Phänomen des Entzugs bedeutet.

58 Den Forderungscharakter des Unzuhandenen bleibt in den Umweltanalysen von Sein und Zeit ungesagt (SZ, § 16) und tritt erst in der Wiederaufnahme der Diskussion des Unzuhandenen im Kontext des »Ausstands« zu Tage (SZ, § 48).

59 ›Aufforderung‹ und ›Entsprechung‹ als Antwort darauf könnten hier auch durch ›Erschlossenheit‹ und ›Entschlossenheit‹ in dem in FUSSNOTE 54 angemerkten Sinne ersetzt werden.

4.3.3 Entzug und Unverborgenheit. Von Gegebenheit als Gabe

Im Laufe dieser Untersuchung wurden die Anstrengungen um das Unsagbare auf den *Entzug* zurückgeworfen. Das Phänomen des Entzugs erschien als ein Problem für die Untersuchung, aber es war von Anfang an fragwürdig, ob dies nicht in der Sache selbst begründet war. Verschärft wurde das Problem dadurch, dass nicht klar war, wie darin denn überhaupt etwas aufscheinen kann, wenn es doch nur ein Reflex der Anstrengungen der Untersuchung selbst war. Der Entzug als Phänomen stand im grundsätzlichen Widerspruch zu seiner Erscheinungsweise als Entzug.⁶⁰

Nun kann gezeigt werden, dass nicht der Entzug, sondern nur seine Problemhaftigkeit einen Reflex der Untersuchung darstellt. Aus dem Zusammenhang der Unverborgenheit und seiner Vermittlung durch die daran geleistete Perspektive der Freigabe als Aufbruch kann der Entzug verstanden werden als wesentliches Element im »Wahrheitsgeschehen« des Aufbruchs. Setze ich den Entzug nicht mit seiner Problemhaftigkeit gleich, dann kann ich ihn auch nicht mehr als Resultat der Thematisierung von Unsagbarem auffassen. Es gilt also zu unterscheiden zwischen dem Entzug als wesentlichem Strukturmoment und dem Entzug als symptomatischem Problem der Betrachtung.

Der Entzug kam als Problem in den Blick, indem ein strikt formuliertes Sinnkriterium an seine Grenzen geführt wurde: der sinnvolle Satz wurde überstrapaziert und überfordert, als er seine eigenen Fundamente fassen, seine eigene Grammatik leisten sollte. Was sich dabei entzog, war nichts Fremdes oder Neues, sondern »etwas« nur allzu vertrautes: der Vollzug, den der Satz dadurch aufweisend beschreibt, dass er ihn dem zuspricht, von dem er »etwas« aussagt. Die Apostrophierungen deuten das Problem an: der Satz sagt eben nicht »etwas« von einem Substantiv aus, sondern beschreibt mittels eines Verbs, das gerade nicht »Etwas« beschreibt. Dieser Vollzug entzog sich der direkten Bezugnahme, meldete sich allerdings in anderer Form

⁶⁰ Die Frage war die, ob mit dem Entzug in seiner Auffälligkeit überhaupt noch vom Entzug die Rede ist. Vgl. KAPITEL 3.4.

noch immer in allen scheiternden Versuch, ihn zu fassen. Im Ausgang von der oben geforderten Unterscheidung muss damit nun gefragt werden: inwiefern hat der Vollzug im Ausdruck des Verbs selbst dann noch den Charakter des Entzugs, wenn er nicht direkt thematisiert wird?

Statt wie zuvor von diesem Problem zum Phänomen der Freigabe fortzuschreiten, kann ich nun von der aufgearbeiteten Freigabe auf den Entzug zurückkommen. Die Doppeldeutigkeit der Freigabe bestand darin, einerseits die Angewiesenheit des Sinns auf die Gegebenheit des ›Daß‹ freizugeben und andererseits die Angewiesenheit des Sinns auf die Gegebenheit als Anweisung zu verstehen und damit die Gegebenheit auf den Sinn freizugeben. Die Freigabe im letzteren Sinne hat als Entsprechung den Charakter der ›Rückerstattung‹. Es verhält sich dabei so wie in der besonderen Situation des ontologischen Fragens, wie es im Kontext der Unverborgenheit bei Heidegger hervorgehoben wurde. Das Fragen erledigt sich selbst und baut seine eigene Tendenz, ihr Phänomen zu verbergen ab, so dass der ›Erkenntnisgewinn‹ nicht in einem Befund oder einem Bestand, sondern in einem klärenden Prozess liegt, einem »Sehenlassen«, dass letztendlich »alles so belässt, wie es ist.«⁶¹

Dabei wurde vorausgesetzt, dass dieses Fragen sich seiner eigenen Tendenz des Verbergens überhaupt gewahr werden und bleiben kann. Dies ist nicht anderes als das Phänomen des Entzugs. Was der Entzug beschreibt, ist somit zunächst tatsächlich ›nur‹ ein Symptom der Untersuchung selbst, jedoch nicht so, dass es zu einer Verunsicherung und zu einer *resignativen Aufgabe* des Fragens führt, sondern in der Weise, dass das Phänomen des Entzugs überhaupt erst ein eigentliches Fragen ermöglicht. Es führt nicht dazu, das Fragen aufzugeben, sondern führt das Fragen vor seine *eigentliche Aufgabe*.

Diese Doppeldeutigkeit des Ausdrucks der ›Aufgabe‹ ist dieselbe, wie die des ›Aufbruchs‹ zuvor und zeichnet schon den anderen Sinn von Entzug vor. Denn der

61 Vgl. WITTGENSTEIN (1953), § 124.

Entzug als wesentliches Strukturmoment beschreibt die Gegebenheit des ›Daß‹, wie sie für die Freigabe erscheint: die Freigabe beharrt nicht auf der leeren Gegebenheit, die als solche missverstanden würde, sondern lässt sie sich wieder entziehen. Erst dadurch, dass die Freigabe nicht an der Gegebenheit festhält, sondern sie leistet, wird sie erst verstanden, beziehungsweise wahrgenommen im Doppelsinn der Freigabe. Sie wird nicht betrachtet und dann ergriffen, sondern erst darin betrachtet, dass sie ergriffen wird: *mit dem Entzug denkt man unthematisch immer schon die Gegebenheit als Aufforderung zum Vollzug.*

Dieses Modell von Freigabe und Entzug als Vollzugsmomente der Gegebenheit tritt nicht hinter diese Gegebenheit zurück. Warum nicht? Wodurch ist diese Gegebenheit begründet und warum ›sollte‹ man sie auf sich beruhen lassen? Was ich hier noch einmal aufnehme, ist die Frage, wie dieses Denken der Angewiesenheit auf die Gegebenheit zur Ruhe kommt, wie es Wittgensteins Ringen mit einem ›Quietiv des Fragens‹ einzulösen versucht – mit welchem Namen es auch immer in Verbindung gebracht wird: ›Faktizität‹, ›Daß der Welt‹ oder eben ›Gegebenheit‹.

Zum einen wird der Quietiv des Fragens so geleistet, dass die Gegebenheit als Problem ein vollkommenes Missverständnis des Fragens selbst ist. Diese Problematisierung weist auf nichts hin und erst wenn sie aufgegeben wird, weist das, worum es ihr ging, auf die Ansprüche des alltäglichen Lebens zurück – wenn auch möglicherweise in verwandelter Form, so dass Wittgenstein dem Durchgang durch dieses Fragen einen besonderen Wert zugestehen kann.⁶²

Wird dieser Quietiv so aber nicht zur Zumutung? Die Gegebenheit wird doch beinahe als diese Zumutung selbst gedacht: als Forderung, den Sinn zu leisten im direktesten Angesicht der bodenlosen Begründungslosigkeit der Sinnkriterien. Wie ist dies überhaupt vereinbar mit der – zugegebenermaßen irrationalen – Geborgenheit im

62 Es ist ja für Wittgenstein nicht wirklich so, als hätten gewisse Frage nie gestellt werden sollen; es ist vielmehr so, dass das ihnen zugrundeliegende Staunen nie hätte für Fragen gehalten werden sollen. Das Staunen aber soll durchaus geweckt werden (vgl. WITTGENSTEIN (1929), 18 und im Zusammenhang der »richtigen Sicht der Welt«, TLP 6.54).

›Daß der Welt, auf die sich Wittgenstein als das »Gefühl des Mystischen« bezieht?⁶³ Gleich wie viel oder wie wenig Geltung man diesem Gefühl zugestehen will, scheint doch an diesem Punkt die Möglichkeit eines solchen Gefühls vollkommen uneinsichtig.

Der Schlüssel zu diesem Problem liegt in einem rechten Verständnis der Gegebenheit. Sie beschreibt ja gerade nicht das ›Chaos der rohen Dinge‹, in dessen Angesicht man unter Sinnzusammenhängen Zuflucht sucht – dagegen hat sich die Untersuchung bereits im ersten Hauptkapitel ausgesprochen.⁶⁴ Die Gegebenheit ist schlechthin *nicht* ein Gegenstand des Sagbaren. Die Rede von der Gegebenheit hat sie immer schon in einen Zusammenhang gestellt und tut es selbst dann noch, wenn sie diese fälschlich als ›Zusammenhangslosigkeit‹ oder ›Chaos‹ charakterisiert, ironisch oder nicht. Diese Prädikate sind noch immer ein Vorurteil, welches in einem Missverständnis des Sagens begründet ist. Will ich die Gegebenheit als das Unsagbare denken, dann kann ich mir dadurch helfen, dass ich sie als Statt als Substantiv als Substantivierung begreife: als ›*sich geben*‹ oder ›*sich je schon gegeben haben*‹. Zum einen deutet dies auf das Missverständnis der prädikativen Bestimmung der Gegebenheit hin. Zum anderen stellt sich so überhaupt nicht mehr die Frage nach einen Begründungszusammenhang. Nicht etwa deshalb, weil hier hinter etwas nicht mehr zurückgefragt werden kann, sondern weil es sich hier überhaupt nicht um ›etwas‹ handelt und damit die Erklärung durch einen Zusammenhang von Entitäten vollkommen unangebracht ist.

Diese Erklärungen stehen natürlich inmitten eines mühselig geweckten Problembewusstseins und sind voll und ganz davon abhängig. Erst im Durchgang durch die zur Verunsicherung gewordenen Fragwürdigkeit des Sagens lassen sich diese Betrachtungen überhaupt formulieren. Sie kranken natürlich selbst an genau denselben grundsätzlichen Schwierigkeiten des Ausdrucks, gegen die sie sich wieder

63 Diese Geborgenheit beschreibt Wittgenstein als das »Gefühl der *absoluten* Sicherheit«, dessen Formulierung »Ich bin in Sicherheit, nichts kann mir geschehen, egal was passiert« sich natürlich *wesentlich* als Unsinn erweist (Wittgenstein (1929), 14-15) – nicht nur weil diese Beschreibung in den Schützengräben des ersten Weltkriegs verfasst wurde.

64 Auf die Sprache als dem Ort der Frage nach dem Unsagbaren beharrte bereits KAPITEL 2.4. Dies ›hintergeht‹ die Untersuchung hier so wenig wie an irgendeiner anderen Stelle.

und wieder verwehren. Der Gedanke der Gegebenheit als dem ›sich-geben‹ kann unmöglich als Auftakt zur Topik eines neu entdecken oder auch nur erschlossenen ›Forschungsgebiets‹ verstanden werden.

Es geht dem Gedanken der Gegebenheit um nichts Neues und er kann sich auch nicht anmaßen, eine neue Form des Ausdrucks zu empfehlen. Das Ringen um den richtigen, und das heißt: den angemessen ›brüchigen‹ Ausdruck zeichnet diesen Gedanken grundsätzlich aus, wenn auch nur im Stadium des Durchgangs. Gelingt der Ausweg aus der Verhaftung des Gedankens in der ausschließlichen Perspektive des Entzugs, dann muss das Denken der Gegebenheit in der Lage sein, dem gewöhnlichen Ausdruck sein Recht zurückzuerstatten, wenn es ihm auch mit einem gewandelten Verständnis gegenübertritt. Dies könnte etwa die folgende Form annehmen:

Im vollen Verständnis, dass das ›sich-geben‹ nicht herausgehoben gesagt werden kann, ohne damit von ›etwas‹ zu sprechen, muss dieser Versuch verabschiedet werden. Das mündet nicht in einem Schweigen, sondern darin, anzuerkennen, wie dieses ›sich-geben‹ sich in Tatsachen, in Beschreibungszusammenhängen, kurz: an Seiendem erfüllt. Statt weiterhin auf das ›sich-geben‹ fixiert zu bleiben, gilt es damit, einfach vom Seienden zu reden und darin das Sein als dessen ›sich-geben‹ – in dessen ›sich-geben‹ – ungesagt bleiben zu lassen. Statt sich in ewig neuen Hinweisen auf unterbödige substantivierte Verbformen zu ergehen, kann ich so auf die Substantive blicken, welche die sie begleitenden Verben als solche bestehen lassen.

Statt also wieder und wieder hervorzuheben, dass die Rede vom Sein dies nicht als Substantiv verstehen kann, lasse ich es auf sich beruhen und sehe es im Augenwinkel immer dann angemessen zur Sprache gebracht, wenn es sich als ›ist‹ noch in die Aussagen schleicht, die es verstellen.

Es lässt sich nur so von der Gegebenheit ohne Schwierigkeiten reden, dass ich sie wissend auf das Gegebene übergehe. So ist es weniger die Rede vom Sein als der *Gegebenheit* oder dem ›sich-geben‹, in dem dieses ›Denken des Wahrheitsgeschehens‹

dem Unsagbaren entspricht, sondern in der Rede vom Seienden als der *Gabe*,⁶⁵ die alles, was *es gibt* – und vor allem das Sagen – so ungesagt lässt wie es *ist*.

4.4 Schlussbetrachtung. Die Unterstellung des Ungesagten

Es lässt sich kaum übersehen: die Untersuchung hat sich in diesem Hauptkapitel immer mehr von der Betrachtung des *Tractatus* und von *Sein und Zeit* entfernt. Sie hat sich, so könnte man mit Recht sagen, zunehmend um ihre eigenen Probleme gekümmert und lediglich mit diesen abgeschlossen.

Sicherlich kann es nicht das Ziel dieser Betrachtungen gewesen sein, die verschiedenen Perspektiven des streitenden Spiels von Freigabe und Entzug nun Heidegger oder Wittgenstein zu unterstellen. Der Titel des Hauptkapitels: »Das Ungesagte« darf nicht zum Taschenspielertrick verkommen, indem es sich als Freibrief versteht, alle möglichen Erfindungen den Autoren zu unterstellen als das, was sie angeblich meinen und doch ungesagt lassen müssen. Diese Untersuchung würde sich lächerlich machen, wenn sie allen Ernstes behaupten würde, Heidegger und Wittgenstein hätten gewissermaßen darauf gewartet, dass jemand kommt und dieses Ungesagte hervorhebt.

Genauso anmaßend wäre der Anspruch, hier würden zwei Autoren zusammengeführt und eine wie auch immer geartete Synthese angestrengt. Keiner der Autoren hat eine solche Ergänzung nötig, nicht seitens des jeweils andern und erst recht nicht seitens dieser Untersuchung.

Die Begründung und Verortung der beiden letzten Unterkapitel kann nur aus dem

65 Obwohl der Ausdruck »Gabe« dazu verleiten mag, hier wieder an den späten Heidegger zu denken, muss sich diese Untersuchung dagegen verwehren. Gabe – genau wie Entzug und Freigabe – ist *ausschließlich* in dem Sinne gemeint, den die Untersuchung selbst entwickelt; es geht damit schließlich um das Unsagbare der Untersuchung *selbst* und dem muss sie selbst Rechnung tragen.

Zusammenhang der ›Stimme‹ der Untersuchung im Kontext der dialogischen Methode ersichtlich werden.⁶⁶ Hier soll nur hervorgehoben werden, wie sehr der Denkansatz dieser Kapitel seitens Heidegger und Wittgenstein nicht nur aufgenommen werden kann, sondern wie sehr die Denkbewegungen dieser Kapitel in den Ansätzen der Autoren als Stimmen des Dialogs dieser Untersuchung verankert sind.

Natürlich handelt es sich bei der Rede von Freigabe, Entzug und Gegebenheit um »Unsinn«. Keinem dieser Ausdrücke kann im strengen Sinne eine Bedeutung zugesprochen werden. Ganz im Gegenteil ist es diesen Ausdrücken wesentlich daran gelegen, geradezu dazu herauszufordern, als Unsinn verstanden zu werden. Es ist ihnen wesentlich, dass sie weder ›etwas‹ bezeichnen, noch einer ›sinnvollen‹ Verwendung offenstehen. Sie finden Bestätigung in jener Passage des *Tractatus*, die immer wieder als Kampfansage an jegliches metaphysische Denken verstanden wurde:⁶⁷

Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, dass wir ihn Philosophie lehrten – aber sie wäre die einzig streng richtige. (TLP 6.53)

Auf nichts anderem beharrt auch die Einsicht, dass erst mit der Beschränkung des Gedankens der Gabe dem Unsagbaren der Gegebenheit entsprochen wird. Dieser Gedanke will als Überbleibsel eines Denkens verstanden werden, das seinen Gang eben nicht immer wieder neu aufrollt. Allerdings setzt dieses Denken eine Rückkehr zu den einfachen ›Tatsachenaussagen‹ voraus. Genau dies tut auch Wittgenstein, wenn er im direkten Anschluss an die zitierte Passage erklärt:

66 Siehe KAPITEL 5.1, sowie KAPITEL 5.2.

67 Dies beschreibt natürlich zunächst das Verständnis des Wiener Kreises. Allerdings unterstellt selbst Apel noch dem *Tractatus* einen »Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik« (APEL (1973), 225ff.) und verwechselt dabei »Unsinn« und »Sinnlosigkeit« (vgl. KAPITEL 4.2.2).

Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)
Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. (TLP 6.54)

Dass dieser Satz sich eben auch auf den vorangegangenen bezieht, ist überdeutlich. Die »einzig richtige Methode« (TLP 6.53) lehrt eben tatsächlich nichts, sondern geht von einer Perspektive aus, die mittels der »Leiter« erreicht wurde. Damit ist die »richtige Sicht auf die Welt« (TLP 6.54) keine Beschränkung auf die Tatsachen und genauso wenig eine Abkehr von der Welt der Tatsachen. Sie beschreibt tatsächlich eine Rückkehr zu einer Welt, in der sich nicht einzelne Tatsachen geändert haben, sondern die »dadurch überhaupt eine andere werden [muß]. Sie muß sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen.« (TLP 6.43)

Wenn sogar und gerade noch die Rede von der »Gabe« noch Unsinn ist, dann lediglich in dem Sinne, in welchem Satz 6.54 eine gewisse Selbstbezüglichkeit impliziert.⁶⁸ Denn selbst wenn der Rede von der Gabe keine Sätze der Metaphysik folgen sollen, so hat diese Rede doch noch den Status einer »Leiter«, die zwar bereits schwankt, aber noch nicht gänzlich weggeworfen wurde.

Mit Heidegger betrachtet handelt es sich bei der Rede von der Gabe keineswegs um Sätze der Metaphysik. Es geht zwar um Seiendes und der Rede nach auch am Ende nur um Seiendes, doch kann an den Gedanken der Gabe als Endpunkt eines Denkwegs keinesfalls eine Wesensfrage im Sinne der »traditionellen Metaphysik« anknüpfen. Der Gedanke der Gabe entzieht jeder Frage nach einer Begründung den Boden, weil er selbst diese Begründung gar nicht fordert. Selbst wenn mit der Gabe das Seiende gedacht wird, dann kann jedoch auch weder dem »Seienden *als* Seienden« noch der »Gabe *als* Gabe« nachgegangen werden.

68 Wittgenstein spricht in Satz 6.54 ganz deutlich nicht von »den vorhergegangenen Sätzen«, sondern allgemein von »meinen Sätzen«. Somit muss auch noch Satz 6.54 selbst »überwunden werden« und so führt er zu Satz 7.

Recht verstanden beschreibt die Gabe schließlich gerade das Seiende in seinem Sein. Genau betrachtet stellt sich im Blick auf Heidegger mit dem Gedanken der Gabe jedoch eine sehr eigenartige Perspektive ein. Sie entfernt sich deutlich von Sein und Zeit und findet eher in späteren Ansätzen Heideggers ihre Entsprechung.⁶⁹ Und doch beschreibt sie keineswegs das Seinsdenken der Kehre, sondern kehrt gerade zum Sein des Seienden zurück.

Die Frage nach dem Ungesagten berührt hier *Sein und Zeit* in der Art und Weise, auf die die Untersuchung eigentlich verzichten wollte. Das Denken der Gabe verdankt sich einer Betrachtung der ›Stoßrichtung‹ von *Sein und Zeit* und ragt mit ihr über die Fragment gebliebenen ersten drei Abschnitte hinaus. Kann sich die Untersuchung überhaupt der Unterstellung enthalten, die den Gedanken der Gabe als einen ungesagt gebliebenen Ansatz von *Sein und Zeit* behauptet? Es ist aus dieser Betrachtung heraus unmöglich zu sagen, ob sich diese Unterstellung einer von der Lektüre des späteren Heidegger geprägten Perspektive verdankt oder ob es die dialogische Methode ist, die jene Betrachtung aus *Sein und Zeit* selbst heraus-fordert.

69 Zur »Gabe« im Sinne Heideggers, siehe *Zeit und Sein* (Heidegger (1962), 8f.). Den Zusammenhang der Gabe mit dem »es gibt« von *Sein und Zeit* (SZ, § 43; § 44) betont Heidegger auch in *Was heißt Denken?* (HEIDEGGER (1954), 166).

SCHLUSS

LETZTE WORTE

5. Schluss

Die Untersuchung verzichtet darauf, mit einer Zusammenfassung des Erarbeiteten zu schließen. Nicht etwa deshalb, weil eine solche Zusammenfassung überflüssig oder einem Verständnis der Ergebnisse der Untersuchung nicht zuträglich wäre – das genaue Gegenteil ist der Fall. Doch das heißt, dass sie zwar einerseits Klarheit bringen würde, dass diese jedoch trügerisch würde, insofern sie vermeintliche »Ergebnisse« in den Vordergrund stellt.

Die Untersuchung hat keine Ergebnisse anzubieten, oder zumindest wartet sie mit keinerlei Erkenntnissen auf, die sich aus dem Verlauf der Auseinandersetzung mit dem Unsagbaren herauslösen ließen. Ihre Fragestellung hat sich erledigt, sie hat sich ergeben. Sie versteht ihre Problematik als eine solche, »deren Lösung man am Verschwinden des Problems bemerkt« (TLP 6.521). Allerdings führt dieses Verschwinden, so wie es die Untersuchung versteht, keineswegs in ein Schweigen. Vielmehr bleibt das Verschwinden *bemerkenswert*, wenn auch nur auf eine behutsame Art und Weise.

Es muss deshalb genügen, für eine Zusammenfassung auf die Schlussbemerkungen der jeweiligen Hauptkapitel zu verweisen. Diese leisten zumindest eine Zusammenfassung des Gangs der Untersuchung – und sei es nur in der Weise, dass ihr Verständnis den Verlauf der Auseinandersetzung der Untersuchung voraussetzt.

Allerdings ging es der Untersuchung nicht nur um sich selbst und die Probleme, die ihr selbst zukamen. Es ging immer auch darum, Heidegger und Wittgenstein in ihren Anstrengungen ernst zu nehmen, indem diese Anstrengungen von der Untersuchung auf sich genommen wurde. Es bleibt also die Frage übrig, inwieweit beide Stimmen im Verlauf der Untersuchung zu ihrem Recht gekommen sind.

Dies geschieht zunächst im Hinblick auf Wittgenstein und auf die Frage, ob die Form des Dialogs den Stimmen der beiden Autoren gleichermaßen gerecht wurde (5.1). Anschließend wird ein solcher Rückblick im Hinblick auf Heidegger wiederholt

und an die Frage der Unterstellung gekoppelt, wie sie sich in KAPITEL 2.4 aufdrängte (5.2). Abschließend lässt sich die Untersuchung zu einem Fazit verleiten, das mit derselben Skepsis gelesen werden will, die gegenüber möglichen ›Ergebnissen‹ gefordert wurde (5.3).

5.1 Rückblick auf einen Dialog: zur Stimme Wittgensteins

Die ›dialogische Methode‹ hat Wittgenstein auf eine gewisse Weise für die Untersuchung instrumentalisiert. Wie bereits die Darstellung der Methode erläutert hat,¹ besteht darin jedoch kein Makel. Denn das, wofür sie instrumentalisiert wurden, war seinerseits nichts anderes als ein Ausdruck der grundsätzlichen Strenge, mit der die Quellen der Untersuchung sich selbst den Konsequenzen ihrer Untersuchung stellen. Die Auseinandersetzung mit ihrer eigenen ›Verfangenheit‹ wollte die Methode als Bedingung dafür verstanden wissen, die Stimmen des Dialogs sprechen lassen zu können.

Aber was ist mit dem Verhältnis der beiden Stimme zueinander? Trat hier eine stärker in den Vordergrund als die andere, wurde die eine für die andere instrumentalisiert? Ein solcher Vorwurf kann nicht so leicht entkräftet werden. Er drängt sich auf den ersten Blick auf, was die Auseinandersetzungen mit dem *Tractatus* anbelangt. Mit einem Blick auf das Inhaltsverzeichnis lässt sich wortwörtlich an einer Hand abzählen, dass sich lediglich vier Kapitel mit Wittgenstein beschäftigen, während Heidegger fünf Kapitel eingeräumt werden. Darüber hinaus wird der Auseinandersetzung mit Heidegger nicht nur das erste, sondern auch das letzte Wort zugestanden. Dabei handelt es sich nicht nur um einen äußerlichen Befund, sondern es bestimmt den gesamten Dialog. Wittgenstein wird gewissermaßen in die Defensive gedrängt und an der einzigen

1 Vgl. KAPITEL 1.2.

Stelle, an der ein Hauptkapitel ihn zuerst zu Worte kommen lässt, wird er gezwungen, sich gegen einen Verdacht zu wehren oder zumindest zu rechtfertigen.²

Diese Einschätzung ist zu einseitig. Ist die erwähnte Stelle nicht eben jene, die den Verdacht nicht nur entkräftet, sondern ihn gegen die Position zurückwendet, von der aus er formuliert wurde? Die Auseinandersetzungen mit Wittgenstein stehen nicht im Schatten einer von Heidegger geprägten Perspektive. Davor bewahrt sie schon die Geschlossenheit des *Tractatus*, die die Diskussion der Bildtheorie im ersten Hauptkapitel³ wie eine Insel in den Auseinandersetzungen mit Heidegger stehen lässt.

Wenn es denn stimmt, dass Wittgenstein im Dialog immer Frage und Antwort stehen muss, dann lässt sich dies auch so verstehen, dass an ihn Fragen gerichtet werden, deren Antwort Gehör geschenkt wird. Diese Antworten haben die Position, von der aus die Fragen gestellt werden, im Verlauf des Dialogs immer stärker verwandelt und immer eigenwilligere Schwerpunkte gefordert. So ist des die Diskussion der Freigabe, die erst die letzte Auseinandersetzung mit Heidegger eröffnet – und sie so stark bestimmte, dass fragwürdig wird, ob hier überhaupt noch zu Recht mit Heidegger, oder zumindest mit *Sein und Zeit*, argumentiert würde.

Tatsächlich ließe sich sagen, dass das letzte Kapitel des dritten Hauptteils weniger die Stimme Heidegger darstellt, als die Stimme eines Dialogs, in dem die Ausführungen beider Dialogpartner endlich dieselbe Sprache sprechen. Wenn dieses Kapitel jedoch weder Heidegger noch Wittgenstein gänzlich zugerechnet werden kann, dann zeigt ein wiederholter Blick auf das Inhaltsverzeichnis, dass nun auch die Gewichtung der Auseinandersetzungen stimmig ist.

2 Die Rede ist von dem ›Vorwurf einer Vorhandenheitsontologie im *Tractatus*‹ in KAPITEL 3.1.

3 Vgl. KAPITEL 2.2 und besonders zur ›Geschlossenheit des *Tractatus*‹: KAPITEL 2.2.1.

5.2 Rückblick auf einen Dialog: zur Stimme Heideggers

Der Verdacht der Unterstellung im Zusammenhang des abschließenden Kapitels des dritten Hauptteils ist ein anderer als der, der gerade diskutiert wurde. Die Frage ist nicht die, wie stark die Analysen der Unverborgenheit auf ihrem Weg zur ›Gabe‹ von Wittgenstein geprägt sind. Die Frage ist vielmehr, wie stark diese Analysen unter dem Einfluss des späten Heideggers stehen. Wie lassen sich diese beiden Perspektiven auf das letzte Kapitel vereinen? Es wäre doch eine absurde Behauptung, ausgerechnet der Dialog mit dem *Tractatus* würde aus *Sein und Zeit* genau das schöpfen, womit der späte Heidegger ringt, nachdem er sich gezwungen fühlte, sich von dem Ansatz von *Sein und Zeit* ›abzukehren‹.⁴

Das wäre in der Tat eine sehr weit hergeholte Behauptung und noch dazu eine, in die sich die Untersuchung grundsätzlich nicht versteigen will. Schließlich käme es genau jener Vermengung der beiden Ansätze gleich, gegen die sich die dialogische Methode von Anfang an verwehrt hat: die Offenheit und das Momentum des Dialogs sollte nichts vereinheitlichen und nicht unterstellen, einer der Autoren wäre auf den anderen angewiesen. Und doch gibt es eine Erklärung, die sowohl jene absurde Behauptung, als auch die Frage nach dem scheinbaren Einfluss des späten Heideggers auf die Betrachtung der Untersuchung in einem anderen Licht erscheinen lässt.

Bei den Gedanken des späten Heideggers, die scheinbar in die Untersuchung Einzug gehalten haben, handelt es sich um solche aus jener Phase, die mit Heidegger selbst als »Seinsgeschichte« bezeichnet werden kann. Sie ist wesentlich durch sein Bestreben bestimmt, die Seinsfrage wieder und wieder aufbrechen zu lassen, indem er Texte anderer Autoren daraufhin befragt, was in ihnen ungesagt bleibt. Das Bemühen um eine geschlossene, endgültige Position wird zurückgestellt zugunsten eines Willens zur Vorläufigkeit. Das Resultat dieses Ansatzes sind wiederholte Versuche,

4 Vgl. FIGAL (1988), 16 und 353ff.

ein metaphysisches Denken zu verwinden, indem er sich diesem stellt. Dies bildet den direkten Gegensatz zu *Sein und Zeit*, wo Heidegger nach eigenem Bekunden in einem solchen Denken verhaftet geblieben ist.⁵

So betrachtet bietet sich auch *Sein und Zeit* selbst als ein Text an, der eine solche »seinsgeschichtliche Verwindung« fordert oder zumindest ein fruchtbarer Gegenstand einer solchen Anstrengung wäre. Ausdrücklich und ausführlich unternimmt Heidegger diese Anstrengung nicht. Er weist lediglich wiederholt darauf hin, dass spätere Gedanken angeblich schon in *Sein und Zeit* zu finden seien.⁶

Es gibt einen Blickwinkel, von dem aus sich diesen Hinweisen gegenüber nicht der Verdacht einstellt, sie wären lediglich der Versuch einer nachträglichen Aufwertung. Dies ist der Blickwinkel, der gewillt ist, solche Hinweise als Fragmente einer seingeschichtlichen »Selbstinterpretation« Heideggers zu verstehen. So betrachtet wird mit diesen Hinweisen nichts in *Sein und Zeit* hineingelegt und auch nicht herausgeholt, was nicht darin steckt. Es wird lediglich etwas herausgehoben, was darin *angelegt* ist. Man könnte also behaupten, dass eine Wendung Heideggers auf ihn selbst Ergebnisse zu liefern vermag, die eine Nähe zu seinen späteren Werken aufweisen, die alles andere als zufällig wären – ohne dass diese Ergebnisse vorgängig durch die Lektüre der späteren geprägt wären.

In einem gewissen, äußerst eingeschränkten Sinne kann die dialogische Methode dieser Untersuchung für sich beanspruchen, im letzten Kapitel genau dies ansatzweise zu leisten. Denn das, was sie dort im streitenden Spiel von Freigabe und Entzug als die »Gabe« bezeichnet, leitet sich gar nicht so sehr daraus her, dass Heideggers Denken hier *durch* die Auseinandersetzung mit Wittgenstein ergänzt oder herausgefordert würde. Es leitet sich vielmehr daraus her, dass *mit* Wittgenstein als einer Stimme des

5 Siehe HEIDEGGER (1946), 357. Vgl. dazu: PÖGGELER (1963), 66.

6 Von Hermanns Untersuchung zur *Selbstinterpretation Martin Heideggers* deckt die Spuren solcher »umdeutenden Selbstinterpretationen« auf, in denen »Heidegger die Probleme von Sein und Zeit nicht mehr aus der Perspektive auslegt, in der sie dort entwickelt sind, sondern aus der Perspektive der [späteren Position].« (VON HERMANN (1964), 9).

Dialogs die Diskussion der Unverborgenheit auf die Untersuchung und den Dialog selbst in ihrer Verfangenheit bezogen wird. Da die Untersuchung im Verständnis ihrer eigenen Verfangenheit wesentlich von Heidegger mitgeprägt wurde, ist eine indirekte und partielle Wendung Heideggers auf ihn selbst genau das, was in dem Wort der ›Gabe‹ seinen Austrag findet.

5.3 Fazit: Sagbares und Unsagbarkeit

Gäbe es einen Zwang, die ›Ergebnisse‹ dieser Untersuchung in wenigen Sätzen zu bündeln, dann würden sie lauten: *Sagbares gibt es, Sagbarkeit jedoch nicht. Dagegen gibt es nichts Unsagbares, wohl jedoch Unsagbarkeit.*

LITERATUR VERZEICHNIS

6. Literaturverzeichnis

Die Untersuchung verwendet das amerikanische Zitiersystem, Quellenverweise im Text werden durch das Kürzel Autornamen plus Ersterscheinungsjahr angegeben. Die hier aufgeschlüsselten Literaturangaben verweisen auf die jeweils zitierte Ausgabe.

6.1 Siglenverzeichnis

SZ	Martin Heidegger: <i>Sein und Zeit</i> . Tübingen 1993.
TLP	Ludwig Wittgenstein: <i>Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus</i> , in: ders.: <i>Werkausgabe Band 1</i> . Frankfurt a.M. 1984, 7-86.
WWK	Brian McGuinness (Hrsg.): <i>Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann. Werkausgabe Band 3</i> . Frankfurt a.M. 1984.

6.2 Primärliteratur

HEIDEGGER 1914	Martin Heidegger: ›Die Lehre vom Urteil im Psychologismus‹, in: ders.: <i>Frühe Schriften</i> . Stuttgart 1972, 18-129.
HEIDEGGER 1923	Martin Heidegger: <i>Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe, Band 63</i> . Stuttgart 1992.
HEIDEGGER 1925	Martin Heidegger: <i>Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe, Band 21</i> . Stuttgart 1995.
HEIDEGGER 1929a	Martin Heidegger: ›Was ist Metaphysik?‹, in: ders.: <i>Wegmarken</i> . Stuttgart 1996, 103-122.

- HEIDEGGER 1929b Martin Heidegger: ›Vom Wesen des Grundes‹, in: ders.: *Wegmarken*. Stuttgart 1996, 123-176.
- HEIDEGGER 1930 Martin Heidegger: ›Vom Wesen der Wahrheit‹, in: ders.: *Wegmarken*. Stuttgart 1996, 177-203.
- HEIDEGGER 1940 Martin Heidegger: ›Platons Lehre von der Wahrheit‹, in: ders.: *Wegmarken*. Stuttgart 1996, 203-238.
- HEIDEGGER 1946 Martin Heidegger: ›Brief über den Humanismus‹, in: ders.: *Wegmarken*. Stuttgart 1996, 313-364.
- HEIDEGGER 1949 Martin Heidegger: ›Einleitung zu Was ist Metaphysik?‹, in: ders.: *Wegmarken*. Stuttgart 1996, 365-384.
- HEIDEGGER 1954 Martin Heidegger: *Was heißt Denken?* Tübingen 1997
- HEIDEGGER 1957 Martin Heidegger: ›Vom Wesen der Sprache‹, in: ders.: *Untermwegs zur Sprache*. Stuttgart 2001, 157-216.
- HEIDEGGER 1962 Martin Heidegger: ›Zeit und Sein‹, in: ders.: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 2000, 1-26.
- HEIDEGGER/FINK 1966 Martin Heidegger/Eugen Fink: ›Heraklit‹, in: Martin Heidegger: *Seminare. Gesamtausgabe, Band 15*. Stuttgart 1986, 8-166.
- MCGUINNESS/
VON WRIGHT 1980 Brian McGuinness/Erik von Wright: *Ludwig Wittgenstein. Briefwechsel*. Frankfurt a.M. 1980.
- WITTGENSTEIN 1913 Ludwig Wittgenstein: ›Aufzeichnungen über Logik‹, in: ders.: *Werkausgabe, Band 1*. Frankfurt a.M. 1984, 188-208.
- WITTGENSTEIN 1914-16 Ludwig Wittgenstein: ›Tagebücher 1914-1916‹, in: ders.: *Werkausgabe, Band 1*. Frankfurt a.M. 1984, 87-187.
- WITTGENSTEIN 1929 Ludwig Wittgenstein: ›Vorlesung über Ethik‹ in: Joachim Schulte (Hrsg.): *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Frankfurt a.M. 1999, 9-19.
- WITTGENSTEIN 1953 Ludwig Wittgenstein: ›Philosophische Untersuchungen‹, in: ders.: *Werkausgabe, Band 1*. Frankfurt a.M. 1984, 225-580.

6.3 Sekundärliteratur

- ADORNO 1964 Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt a.M. 1964.
- APEL 1976 Karl-Otto Apel: *Transformationen der Philosophie. Band 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 1976.
- BACHMANN 1953 Ingeborg Bachmann: ›Ludwig Wittgenstein. Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte‹, in: Ludwig Wittgenstein: *Schriften, Beibehft 1*. Frankfurt a.M. 1960, 7-15.
- BOUVERESSE 1973 Jaques Bouveresse: *Poesie und Prosa. Wittgenstein über Wissenschaft, Ethik und Ästhetik*. Düsseldorf 1994.
- CARNAP 1931 Rudolf Carnap: ›Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache‹, in: *Erkenntnis 2 (1931)*, 219-241.
- DIAMOND 1991 Cora Diamond: ›What Nonsense Might Be‹, in: dies.: *The Realistic Spirit*. Cambridge 1991, 95-114.
- FIGAL 1988 Günter Figal: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt a.M. 1988.
- GLAUNER 1997 Friedrich Glauner: *Sprache und Weltbezug. Adorno, Heidegger, Wittgenstein*. Frankfurt a.M. 1997.
- HACKER 1997 Peter M.S. Hacker: *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1997.
- IMDAHL 1997 Georg Imdahl: *Das Leben verstehen. Heideggers Begriff der ›formalen Anzeige‹ in den frühen Marburger Vorlesungen*. Würzburg 1987.
- JANIK/TOULMIN 1987 Allan Janik/Stephen Toulmin: *Wittgensteins Wien*. München 1987.

- LANGE 1989 Ernst Michael Lange: *Wittgenstein und Schopenhauer. Logisch-philosophische Abhandlung und Kritik des Solipsismus*. Cuxhaven 1989.
- MCGUINNESS 2002 Brian McGuinness: ›Mysticism‹, in: ders.: *Approaches to Wittgenstein*. London 2002, 140-159
- PÖGGELER 1963 Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart 1994.
- RENTSCH 2003 Thomas Rentsch: *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*. Stuttgart 2003.
- SCHÖFER 1962 Erasmus Schöfer: *Die Sprache Heideggers*. Pfullingen 1962.
- SCHÖNLEBEN 1983 Erich Schönleben: *Wahrheit und Existenz. Zu Heideggers phänomenologischer Grundlegung des überlieferten Wahrheitsbegriffs als Übereinstimmung*. Würzburg 1987.
- STASSEN 1973 Manfred Stassen: *Heideggers Philosophie der Sprache in ›Sein und Zeit‹ und ihre philosophisch-theologischen Wurzeln*. Bonn 1973.
- TIETZ 2003 Udo Tietz; ›Heidegger und Ludwig Wittgenstein. Diesseits des Pragmatismus – jenseits des Pragmatismus‹, in: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger Handbuch*. Stuttgart 2003, 345-355.
- VON HERMANN 1964 Friedrich Wilhelm von Hermann: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan 1964.
- VOSENKUHL 2001 Wilhelm Vossenkuhl: ›Sagen und Zeigen‹ in: ders.: *Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. Klassiker Auslegen Band 10*. Berlin 2001.
- WATZKA 2000 Heinrich Watzka: Sagen und Zeigen: *Die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein*. Stuttgart 2000.
- ZIMMERMANN 1975 Jörg Zimmermann: *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 1975.

ZUM UNSAGBAREN

ZUM UNSAGBAREN

Mit der Frage nach dem Unsagbaren befindet sich die Studie bereits mit dem ersten Satz in einem besonderen Verhältnis zu ihrem Thema. Es ist etwas, das sich immer schon entzieht: ist es nicht eben schon sagbar, wenn wir es zum Gegenstand von Aussagen machen, sei es auch nur ein fragendes Interesse? Zugleich drängt es sich immer schon auf: ist dieses Problem der Untersuchung nicht bereits das Phänomen selbst?

Die Studie stellt sich einem Methodenproblem der unmöglichen Distanz des Denkens zu seinem Gegenstand. Anstatt dabei um sich selbst zu kreisen, sucht sie den Dialog mit zwei Denkbewegungen, die von der Auseinandersetzung zwischen Grundlegung und Bodenlosigkeit geprägt sind. Im Versuch einer Annäherung von Wittgensteins *Tractatus* und Heideggers *Sein und Zeit* findet sie Quellen, in die das Phänomen der Unsagbarkeit unterschiedlich hineinragt.

Statt einer Vergleichsstudie provoziert die Untersuchung einen fruchtbaren Dialog zwischen den Stimmen der ihrer Quellen. Die Detailanalysen lassen sich dabei im Wechsel immer wieder von den Fragen leiten, die die jeweils andere Quelle erschließt. In drei Teilen bewegt sich die Studie so vom Sagbaren zum Unsagbaren und schließlich zum Ungesagten. Als Denkversuch, der einen Gegenstand zu greifen sucht, scheitert sie dabei bis zuletzt. Als Denkbewegung, in der sich ihre Fragestellung fruchtbar entfaltet, jedoch nicht.

Auf der Ebene der Auseinandersetzung mit ihren Quellen demonstriert die Studie durch die Möglichkeit ihres Wechselspiels eine bemerkenswerte Nähe zwischen dem frühen Heidegger und Wittgenstein. Auf der Ebene ihrer eigenen Fragestellung erschließt sie Unsagbarkeit als paradigmatisches *verbales Phänomen*, welches irreduzibel immer schon zur Sprache kommt, ohne substantiviert werden zu können.