

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/101078>

Please be advised that this information was generated on 2021-04-22 and may be subject to change.

Die Phänomenologie der philosophischen Mitteilung bei Platon und Heidegger

Abstract: In this article the author shows how Heidegger's ontological analytic contains some fundamental principles for a radical phenomenology of philosophical communication and to what extent these principles can be traced back to Plato's criticism of writing. In order to develop this hypothesis, the author analyses Heidegger's interpretation of Plato's *Sophist* and shows how both Plato and Heidegger emphasize the central role of first-person perspective and performativity for the philosophical form of life. In so doing, the author tries to draw some systematic conclusions about the problem of philosophical communication.

Keywords: first-person perspective, Heidegger, performativity, philosophical communication, Plato.

1. Vorbemerkungen

Heideggers Auseinandersetzung mit dem platonischen *Sophistes* (Heidegger 1992) in seiner Marburger Zeit stellt einen bedeutsamen Beitrag zur Ausarbeitung seiner fundamentalontologischen Fragestellung dar. Denn in dieser umfangreichen Interpretation werden unterschiedliche Problemkomplexe behandelt, die auch in *Sein und Zeit* eine zentrale Rolle spielen. In dieser Hinsicht möchte ich als paradigmatische Beispiele insbesondere die Tragweite der Frage nach dem Sinn von Sein und die für die ontologischen Grundprobleme zentrale Funktion der Zeit nennen.¹ In diesem Aufsatz möchte ich nun mein Augenmerk insbesondere darauf richten, wie aus Heideggers Sicht das platonische Denken dazu beitragen kann, eine Phänomenologie der philosophischen Mitteilung zu entwickeln, die sich in vielfältiger Hinsicht bruchlos in die existenziale Analytik der Rede integrieren lässt. Unter diesem Gesichtspunkt entpuppt sich Heidegger gewissermaßen als ein Platoniker, insofern er im Grunde genommen davon überzeugt ist, dass die philosophische Mitteilung „zunächst und zumeist“ dem Missverstehen und der Entartung ausgesetzt ist. Wie Platon geht Heidegger aber auch davon aus, dass der Philosoph von Kommunikationsstrategien Gebrauch machen kann, die es ermöglichen, unter bestimmten Umständen eine eigentliche philosophische Mitteilung zu vollziehen. In diesem Zusammenhang ist aber zu betonen, dass beide Philosophen die

* University of Freiburg (Germany)

¹ Vgl. Heidegger 1992, §§ 25 und 67.

Voraussetzungen eines erfolgreichen Kommunikationsprozesses nicht nur in rein epistemischen bzw. kognitiven Fähigkeiten, sondern auch in praktischen und affektiven Dispositionen der Gesprächspartner sehen – Dispositionen, die sich nicht ohne Weiteres auf eine mechanisch anwendbare Methodik zurückführen lassen.

2. Heideggers Interpretation von Platons Aussagen zum λόγος

Bei seiner Interpretation des *Sophistes* zieht Heidegger wiederholt Textstellen aus anderen platonischen Schriften heran, wobei es ihm insbesondere darum geht, die unterschiedlichen Facetten zu präzisieren, durch die sich nach seiner Lesart die ontologische Problematik bei Platon auszeichnet. In diesem Kontext misst Heidegger dem grundlegenden Verhältnis von λόγος und ὄν eine zentrale Bedeutung bei, indem er es als denjenigen ursprünglichen Zusammenhang betrachtet, innerhalb dessen die griechische Ontologie ausgearbeitet wurde.² In einem Exkurs über Platons Stellung zur Rhetorik konzentriert sich Heidegger nun auf die sehr bekannte Kritik der Schrift, die Platon insbesondere im *Phaidros* und im *Siebten Brief* entwickelt.³ Heideggers Interpretation dieser Passagen stellt eine sehr textorientierte Interpretation dar, die auf den ersten Blick zwar wenig mehr als eine Paraphrase des platonischen Textes zu sein scheint, aber bei genauerer Betrachtung eine Reihe von Indizien für den Versuch einer phänomenologischen Aneignung und Radikalisierung der platonischen Perspektiven enthält. Warum Heidegger ein lebhaftes Interesse für Platons Skepsis bezüglich des λόγος zeigt, lässt sich dadurch klären, dass ein größerer Problemzusammenhang berücksichtigt wird, innerhalb dessen Aristoteles ebenfalls eine zentrale Rolle spielt,⁴ nämlich die Frage nach dem falschen λόγος – eine Frage, die auch als Leitfaden für Heideggers Interpretation des *Sophistes* fungiert.⁵ So entnimmt Heidegger der Behandlung des λόγος bei Platon und Aristoteles zahlreiche entscheidende Ansatzpunkte, die es ermöglichen, die Frage zu entwickeln, warum und inwiefern der menschliche λόγος eine wesentliche Zweideutigkeit aufweist. Denn einerseits macht der λόγος den bestimmenden Grundcharakter des menschlichen In-der-Welt-seins aus, indem er der Grund seiner vielfältigen Selbst- und Weltartikulation ist. Andererseits ist aber der λόγος selbst die Voraussetzung für die strukturelle Möglichkeit des Falschen und der (Selbst-)Täuschung. Aus Heideggers Sicht handelt es sich dabei nicht nur um ein für jede philosophische Auseinandersetzung mit der griechischen

² Vgl. Heidegger 1992, § 29.

³ Vgl. Heidegger 1992, § 54.

⁴ Vgl. Heidegger 1992, § 26.

⁵ Vgl. Heidegger 1992, §§ 27–31.

Antike zentrales Interpretationsthema, sondern auch um einen prinzipiellen Problemkomplex, mit dem jede Phänomenologie der menschlichen Existenz umzugehen hat.⁶ Bei seiner Interpretation des *Phaidros* und des *Siebten Briefs* behandelt Heidegger nun diese grundsätzliche Zweideutigkeit des λόγος, indem er vor allem ihre metaphilosophische Tragweite betrachtet.⁷ Denn diese Zweideutigkeit ist insbesondere vor dem Hintergrund des Spannungsfeldes von philosophischer Erfahrung, die letztlich auf die Erfassung der Sachen selbst ausgerichtet ist, und den unterschiedlichen Selbstentfremdungstendenzen, durch die die sprachliche Selbst- und Weltartikulation der menschlichen Existenz bestimmt ist, zu betrachten.

Bei seiner Lektüre der Sage von Theuth geht Heidegger insbesondere vom Problem des Gedächtnisses (μνήμη) aus, indem er dieses aus genuin ontologischer Perspektive interpretiert. Dabei zeigt sich die μνήμη als „das Behalten dessen, was einmal schon gesehen war, von der Seele, was für sie, wenn sie den rechten Zugang hat, im vorhinein bereit liegt“ (Heidegger 1992, 341). Um die eigentliche Tragweite dieser Lesart zu verstehen, ist sie in einen größeren Zusammenhang einzuordnen, der sich in erster Linie auf Heideggers Charakteristik der platonischen Dialektik als Zusammengehörigkeit von συναγωγή und διαίρεσις bezieht. Dabei besteht die Substanz der συναγωγή in einem synthetischen Verfahren, das es ermöglicht, die Grundorientierung über den einheitlichen Sinn eines Phänomens zu gewinnen. Dieses Verfahren zeichnet sich nun durch einen anamnesticen Charakter aus, den Heidegger in besonders prägnanter Weise folgendermaßen beschreibt:

Die συναγωγή, das Heraussehen der Idee, ist eine ἀνάμνησις, ein Wiedersehen eines zuvor schon einmal Gesehenen. Sie ist also nicht ein Heraus-Präparieren und Konstruieren eines bestimmten Sachzusammenhanges aus Vereinzelungen, sondern die μία ἰδέα ist schon als solche ihrem Sachgehalt nach da, nur nicht ohne weiteres zugänglich. Zugänglich wird sie nur dem, der die Möglichkeit zur ἀνάμνησις, d. h. die echte μνήμη hat, das echte Behalten dessen, was er schon einmal gesehen hat. Das besagt, die συναγωγή ist nur demjenigen möglich, der

⁶ Vgl. Heidegger 1992, 339–340: „Es ist deutlich geworden, daß *der λόγος auf das ὄρᾶν angewiesen ist*, daß er also einen *abgeleiteten Charakter* hat, daß er andererseits, sofern er *isoliert* vollzogen wird, sofern er die Weise ist, in der man einzig über die Dinge spricht, d. h. schwätzt, gerade dasjenige im Sein des Menschen ist, was ihm die Möglichkeit, die Sachen zu sehen, *verstellt*, daß er in sich, sofern er *freischwebend* ist, gerade die Eignung hat, vermeintliches Wissen zu verbreiten im Nachreden, das selbst kein Verhältnis zu den Sachen hat.“

⁷ Vgl. Heidegger 1992, 340: „Die Einsicht in die Fundierung des rechten Sprechens im διαλέγεσθαι gibt Plato also zugleich den Horizont dafür, *den λόγος gewissermaßen in seiner gegenteiligen Macht* zu verstehen, d. h. als diejenige Möglichkeit im Dasein, auf Grund derer der Mensch gerade vom Zugang zum Seienden ferngehalten wird.“

das ursprüngliche Verhältnis zu den Sachen in sich ausgebildet hat (Heidegger 1992, 333-334).

Die genuin phänomenologische Perspektive, an der sich diese Lektüre der συναγωγή orientiert, ist nicht nur darin zu sehen, dass sich Heidegger auf „das ursprüngliche Verhältnis zu den Sachen“ beruft, sondern vor allem darin, dass er die spezifisch phänomenologische Konzeption des Apriori ins Spiel bringt. Demzufolge kann das Apriori keineswegs als Resultat einer nachträglichen synthetischen Konstruktion betrachtet werden, deren Ausgangspunkt in vereinzelt Gegebenheiten liegen würde, sondern als eine im Voraus zugrundeliegende Sinneinheit,⁸ wobei sich diese nicht ohne Weiteres in ausdrücklicher Weise wiedergewinnen lässt.⁹ In dieser Beziehung lässt sich eine erste grundlegende Analogie zwischen Platon und Heidegger feststellen, insofern sich die platonische Auffassung des Apriori und Heideggers diesbezügliche phänomenologische Lektüre mühelos mit Heideggers Konzeption des (vor-)ontologischen Seinsverständnisses in Zusammenhang bringen lassen. Denn auch dieses zeigt sich als Sinnerschließung, die jedem bestimmten Akt menschlicher Selbst- und Welterfahrung immer schon implizit zugrunde liegt und die keineswegs als nachträgliches Produkt irgendeines Induktionsverfahrens angesehen werden kann.¹⁰ So kann man behaupten, dass Heidegger tatsächlich die platonische Konzeption der Erfahrung der ἰδέα einer grundsätzlichen Ontologisierung unterzieht, wobei er die Erfassung des Apriori bzw. der ἰδέα auf das Seinsverständnis zurückführt.¹¹

Bei seiner Lektüre der Sage von Theuth kommt Heidegger zu dem Schluss, dass Platon die Opposition zwischen der ἀνάμνησις bzw. μνήμη als Grundverhältnis zur Sache,¹² das mit der entsprechenden Erschlossenheit des Seins zusammenhängt, einerseits und der Veröffentlichung durch die Schrift andererseits als die entscheidende ansieht, wobei die Letztere der Grund dafür ist, dass die Sache bzw. deren Sein vergessen bzw. verdeckt

⁸ Vgl. Heidegger 1994, § 6. Vgl. auch Heidegger 1992, 494–496.

⁹ Vgl. Heidegger 1992, 334: „[...] daß die Grundleistung der συναγωγή nicht etwas Selbstverständliches, für den Menschen ohne weiteres Gegebenes ist, sondern daß es dazu bedarf der Überwindung ganz bestimmter Widerstände, die im Sein des Menschen selbst gelegen sind, sofern er eben Mensch ist. [...] In der συναγωγή ist die μία ἰδέα nicht etwas Konstruiertes, sondern sie ist selbst ein Befund, etwas, was aufgefunden wird, nicht aber etwas, das aus den Sachen in dem Sinne herausgenommen wäre, als läge es noch nicht darin, als wäre es lediglich ein Produkt von einzelnen Bestimmungen, eine Summierung, sondern die ἰδέα ist schon da.“

¹⁰ Vgl. auch Husserl 1976, §§ 1–4.

¹¹ Vgl. z. B. Heidegger 2004a, 102 ff.

¹² Heidegger liest die μνήμη auch als „das Zurückgehen, das Wiederholen und Aneignen der Sachen selbst“ (Heidegger 1992, 342).

wird.¹³ Anders ausgedrückt kann man sagen, dass aus Platons Sicht Schrift und Wahrheit in einen Gegensatz treten.

In der platonischen Kritik der Schrift findet Heidegger nun den entscheidenden Ansatzpunkt für eine phänomenologische Begründung des folgenden Sachverhaltes: „Der λόγος als mitgeteilter, als geschriebener, hat die Fähigkeit, eine Unbekümmertheit auszubilden, die Sachen, über die gesprochen wird, eigentlich ihrer Sachhaltigkeit nach, zu behalten“ (Heidegger 1992, 342). Diesen Ansatzpunkt sieht Heidegger letztlich in der *πίστις γραφής*, d. h. im „Vertrauen auf das Gesagte“.¹⁴ Denn das „Vertrauen auf das Gesagte“ veranlasst den Menschen dazu, darauf zu verzichten, sich die besprochenen Sachen in der Erste-Person-Perspektive anzusehen, wobei er sich nur an das Veröffentlichte bzw. das öffentlich Herumgesprochene hält. In der Schrift bzw. im λόγος als veröffentlichtem, als mitgeteiltem, als geschriebenem bekundet sich also eine grundsätzliche Selbstentfremdung der menschlichen Existenz, die auch für den philosophischen Kommunikationsprozess von entscheidender Bedeutung ist.

Indem Heidegger sehr deutlich die eigentümliche Tragweite der platonischen Kritik gegen die Schrift sieht, lenkt er in angemessener Weise den Fokus auf den bedeutsamen Unterschied zwischen der *μνήμη* und der *ὑπόμνησις*. Denn davon ausgehend ist die Funktion der Schrift als solcher nicht abzulehnen bzw. abzuwerten, falls sie nicht als volle Wiedergabe der Sache selbst, sondern vielmehr als Ausgangspunkt für den Vollzug der philosophischen Erfahrung durch den philosophierenden Einzelnen in der Erste-Person-Perspektive aufgefasst wird. Ganz richtig sieht Heidegger also den Grundsinn der platonischen Kritik darin, dass die Schrift im Grunde genommen nur dann eine philosophisch zulässige Funktion hat, wenn sie mit dem Sich-Verhalten zur Sache selbst in konsequentem und direktem Zusammenhang steht:

Das Geschriebene, das Veröffentlichte und Gesagte kann *nur der Anstoß* sein, von da aus *wieder zu den Sachen selbst zurückzugeben*. Sonach muß bei der Aufnahme und beim Verstehen eines Geschriebenen oder Gesagten jeder Einzelne zuvor schon gesehen haben das, worüber gesprochen wird. Er muß von sich selbst her sich aufmachen, die Sachen zu sehen. Das Gesagte und Geschriebene – das ist das Wesentliche – vermag von sich aus nichts herzugeben (Heidegger 1992, 343).¹⁵

In diesem Zusammenhang möchte ich den Begriff der Performativität bzw. des Performativen einführen, um darauf zu verweisen, dass die

¹³ Vgl. Heidegger 1992, 341–342.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. auch Heidegger 1992, 344: „So ist aus dem eigentümlichen Seinscharakter des Gesprochenen und Geredeten als Herumgesprochenen deutlich, daß es von sich aus nichts vermag als nur Anstoß zu sein, und das nur bei demjenigen, der schon gesehen hat, im anderen Fall aber die *Unbedürftigkeit* zu züchten.“

philosophische Erfahrung als Sich-Verhalten zur Sache selbst eine Aufgabe ausmacht, die nur vom Einzelnen in der Erste-Person-Perspektive zu übernehmen und zu vollziehen ist. Heideggers phänomenologisch-ontologische Lektüre ermöglicht es also, die wesentliche Zweideutigkeit herauszustellen, die nach Platons Konzeption dem λόγος als solchem zukommt. Einerseits ist dieser „zunächst und zumeist“ dem Missverstehen ausgesetzt, insofern er als Surrogat des direkten Sich-Verhaltens zur Sache erfahren und verstanden wird – daraus ergibt sich also ein wesentlicher Verstellungscharakter des λόγος, der aber nicht als absichtliche Täuschung misszuverstehen ist. Andererseits weist der λόγος aber eine phänomenologisch genuine Bestimmung auf, indem er als geschriebener bzw. als mitgeteilter die grundsätzliche Funktion eines Anstoßes besitzt. Diese positive Bestimmung des λόγος ist aber auf einen noch radikaleren, grundlegenden Charakter zurückzuführen, der darin besteht, dass der λόγος nur dann ein echter ist, wenn er „aus dem *Sachverhältnis* lebt“ (Heidegger 1992, 345) und auf den lebendigen Erfahrungszusammenhang der Erste-Person-Perspektive bezogen bleibt. Dies bedeutet: Die Möglichkeit, den geschriebenen bzw. mitgeteilten λόγος als Anstoß für das Sachverhältnis zu erleben und zu verstehen, hängt immer noch davon ab, ob der Einzelne *schon* in der Lage ist, sich zur Sache selbst zu verhalten. Jedenfalls ist der geschriebene bzw. mitgeteilte λόγος *als solcher* gar keine Garantie für ein Sachverhältnis, sondern ganz im Gegenteil ein Deformationsfaktor für die philosophischen Kommunikationsprozesse. Heideggers Betonung dieser platonischen Grundperspektive wird auch durch die Lektüre des *Siebten Briefes* bestätigt, bei der sich eine Strategie der Sigetik abzeichnet.¹⁶

Die Relevanz der Erste-Person-Perspektive macht aber auch einen bedeutsamen Ausgangspunkt aus, um einen weiteren Problemkomplex einzuführen, der sich auf die entscheidende Frage bezieht, worin die spezifisch performativen Grundbedingungen des eigentlich philosophischen Mitteilungsprozesses zu sehen sind. Auch in diesem Fall konzentriert sich Heideggers Aufmerksamkeit auf einen wichtigen Punkt der platonischen Kritik an der Schrift, der sich – wie ich genauer ausführen werde – mit Heideggers Phänomenologie des philosophischen Diskurses in einen produktiven Zusammenhang bringen lässt, nämlich die Eigentlichkeit als performative Basis für die erfolgreiche Kommunikation.

Für eine erfolgreiche philosophische Kommunikation sind angemessene kognitive Fähigkeiten zwar eine notwendige Bedingung, aber keine hinreichende. Darauf verweist Platon selbst mehrmals, indem er als paradigmatisches Beispiel für diese prinzipielle Verlegenheit des philosophischen Diskurses den Fall des Dionysios anführt.¹⁷ Denn auch

¹⁶ Vgl. Heidegger 1992, 347.

¹⁷ Vgl. Platon, Briefe 340b ff.

wenn dieser die dialektische Technik beherrscht oder philosophische Abhandlungen verfassen kann, bleibt seine Natur grundsätzlich unphilosophisch. Der Grund dafür ist prinzipiell darin zu sehen, dass zur echten philosophischen Natur notwendigerweise bestimmte kognitive und ethische Dispositionen gehören. In aristotelischer Terminologie ausgedrückt, kann man die These folgendermaßen formulieren: Bei der genuin philosophischen Lebensform geht es um eine innere und konsequente Zusammengehörigkeit von Tugenden des Charakters und Tugenden des Verstandes, mit anderen Worten: um ein konsequentes Zusammenspiel von ethischen und intellektuellen Dispositionen. Die Performativität des philosophischen Diskurses und der echten philosophischen Kommunikation bezieht sich also nicht auf eine Erste-Person-Perspektive im ausschließlich kognitiven Sinne, sondern auf eine Erste-Person-Perspektive, bei der philosophisch erforderliche Erkenntnisvermögen mit ethischen und affektiven Eigenschaften des Einzelnen in direktem Zusammenhang stehen.

Auf diesen entscheidenden Aspekt der performativen Grundbestimmung des philosophischen Diskurses lenkt Heidegger den Fokus, indem er die Tatsache unterstreicht, dass in Platons Perspektive die rechte Verfassung der $\psi\chi\eta$ als Voraussetzung für den echten $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ zu betrachten ist:

Sofern aber andererseits faktisch die meisten Menschen diese Bereitschaft [d. h. zum Sehen, AC] nicht haben und sofern das $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, wie Plato im »Phaidros« ausdrücklich sagt, eine $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\epsilon\iota\alpha$ (vgl. 273e5) ist, eine wirkliche Arbeit, nicht etwas, was einem gelegentlich zufließt, bedarf es einer besonderen Aufgabe und einer besonderen Art des Sprechens, daß zunächst einmal die Bereitschaft zu sehen bei jedem selbst, der forscht, und beim Anderen, dem mitgeteilt werden soll, ausgebildet wird. Deshalb liegt alles daran, dass die $\psi\chi\eta$, das innere Verhalten, das Sein der Existenz des Menschen zur Welt und zu sich selbst, in der *rechten Verfassung* sich befindet, d. h. in der rechten $\sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\tau\rho\iota\alpha$, in der Angemessenheit an die Dinge selbst, die in ihrem Unverborgensein erfaßt werden sollen (Heidegger 1992, 347-348).

Der Kernpunkt dieser Interpretation lässt sich in der Terminologie der Daseinsanalyse so ausdrücken: Im Hinblick auf die performativen Bedingungen des echten philosophischen Diskurses nach Platons Konzeption kommt es letztlich darauf an, ob sich das Selbst- und Weltverständnis des Philosophen und des Hörers bzw. Lesers eigentlich oder uneigentlich vollzieht.

In Anbetracht der bisher analysierten Punkte der platonischen Phänomenologie des philosophischen Diskurses und der sich darauf beziehenden Lektüre Heideggers ist auch zu bemerken, dass Heidegger auch in seiner phänomenologischen Interpretation der aristotelischen Schriften seine besondere Aufmerksamkeit auf die faktisch-lebensweltlichen

Voraussetzungen für die Entstehung des philosophischen Diskurses richtet. Dabei geht es Heidegger darum, zu betonen, dass der eigentliche philosophische Diskurs nicht in rein kognitiven Vorbedingungen verwurzelt ist, sondern vielmehr in einer Lebensform, in der sich Erkenntnisvermögen sowie affektive bzw. ethische Dispositionen miteinander verbinden. Denn Aristoteles' Philosophie sei ein klares Beispiel dafür, dass sich Philosophie mit der vorphilosophischen ebenso wie mit der philosophischen Ausgelegtheit kritisch und radikal auseinandersetzt, indem sie hauptsächlich auf einer *προαίρεσις*, d. h. auf einem Sich-Entschließen, beruht.¹⁸ Platons und Aristoteles' Kampf gegen die Sophistik veranschauliche in besonders deutlicher und paradigmatischer Weise, dass es beim Vollzug der philosophischen Lebensform in erster Linie um eine existenziell radikale Herausforderung für das eigene Selbst- und Weltverständnis gehe.¹⁹

3. Heideggers daseinsanalytische Phänomenologie des philosophischen Diskurses und ihr platonischer Hintergrund

Ausgehend von Platons Überlegungen zur Selbstentfremdung des philosophischen Diskurses und von Heideggers Lektüre der diesbezüglichen platonischen Textstellen lassen sich die folgenden Punkte als Grundbezugsrahmen und Fragestellung für eine Phänomenologie der philosophischen Kommunikationsprozesse zusammenfassen:

1. Der philosophische Diskurs ist in sich selbst einem grundsätzlichen Missverstehen ausgesetzt, wobei es sich weder um ein rein sprachliches bzw. interpretatorisches noch um ein auf rein kognitive Umstände zurückführbares Missverstehen handelt.

2. Wenn sich das wesentliche Missverstehen des philosophischen Diskurses aus grundsätzlich sprachlichen und kognitiven Umständen ergeben würde, dann könnte man sich geeignete Strategien für optimal erfolgreiche Mitteilungsprozesse ausdenken, beispielsweise eine angemessene philosophische Sprache, deren Termini und Syntax unzweideutig zu bestimmen wären. In Platons Perspektive greift ein solcher Lösungsversuch insofern zu kurz, als bei dem oben genannten Missverstehen auch nicht rein sprachliche bzw. epistemische Faktoren von entscheidender Bedeutung sind.

3. Denn Platon argumentiert dafür, dass zu den erforderlichen Voraussetzungen für einen erfolgreichen Kommunikationsprozess – dies bedeutet: sowohl für eine geeignete Artikulation als auch für ein angemessenes Verständnis des philosophischen Diskurses – praktische und affektive Dispositionen gehören, die sich keineswegs ohne Weiteres durch

¹⁸ Vgl. Heideggers Interpretation der Begrifflichkeit bei Aristoteles: Heidegger 2002, §§ 4–8.

¹⁹ Vgl. Heidegger 1992, §§ 29–30.

eine klar und deutlich bestimmte philosophische Methodik bzw. Begriffsbildung hervorbringen lassen.

4. Unter diesen Umständen sind radikalere Kommunikationsstrategien zu entwickeln, die nicht nur die rein epistemischen, sondern auch die praktischen bzw. affektiven Dispositionen der Philosophen und ihrer Gesprächspartner bzw. Leser ansprechen. Bei der vorangehenden Analyse habe ich den Fokus insbesondere auf drei Ansatzpunkte der platonischen Kommunikationsstrategien gelenkt:

a. Die philosophische Schrift bzw. Mitteilung ist nur als ein Anstoß anzusehen, wobei aber vorausgesetzt wird, dass der geeignete Leser bzw. Hörer nur aufgrund eines solchen Anstoßes die Sache selbst verstehen kann und sich bewusst ist, dass sich die vermittelten philosophischen Wissensinhalte nicht durch die Schrift bzw. durch die schriftliche oder gesprochene Mitteilung wiedergeben lassen. Es geht dabei also um einen Überschuss an Bedeutung, der letztlich nicht direkt kommunizierbar ist.

b. Eine zweite Kommunikationsstrategie Platons besteht in der dialektischen Mündlichkeit, deren paradigmatisches Beispiel in der sokratischen Dialektik zu sehen ist. In diesem Fall findet ebenfalls keine direkte Mitteilung der philosophischen Wissensinhalte statt, insofern es ganz im Gegenteil dem Philosophen darum geht, für die Entstehung des philosophischen Wissens in der Seele des Gesprächspartners zu sorgen.

c. Eine dritte, extreme Kommunikationsstrategie besteht in einer Form von Siletik, d. h. im absichtlichen Verzicht darauf, über die wichtigsten Probleme zu sprechen oder zu schreiben – in der bereits erwähnten Überzeugung, dass die öffentliche Selbstartikulation des philosophischen Diskurses in sich selbst schon eine Deformation und ein Sich-dem-Missverstehen-Aussetzen ist. In diesem Zusammenhang betont Platon nachdrücklich den prinzipiellen Unterschied zwischen der Veröffentlichung durch die Schrift und der Verschriftlichung „in der Seele“ (Platon, Phaidros, 276a).

Bezüglich dieser platonischen Kommunikationsstrategien kann man sagen, dass sie durch einen performativen Grundzug bestimmt sind. Dabei beziehe ich mich mit dem Performativitätsbegriff grundsätzlich 1. auf den lebendigen Vollzug des Philosophierens – im Gegensatz zu Prozessen der Vergegenständlichung durch die schriftliche oder mündliche Mitteilung –, 2. auf den dabei entscheidenden Vorrang der Erste-Person-Perspektive und 3. auf die Tatsache, dass das Philosophieren in einer Lebensform verwurzelt ist, in der sich sowohl kognitive als auch praktische bzw. lebensweltliche Dispositionen des Einzelnen in einer konsequenten Weise miteinander verbinden. Bei den drei genannten Kommunikationsstrategien geht es also von unterschiedlichen Standpunkten aus jeweils um die Performativität des philosophischen Diskurses, die – sowohl aus der Perspektive des philosophischen Meisters als auch aus der Perspektive des Lesers bzw.

Hörers und des Gesprächspartners – im Vollzug der philosophischen Lebensform in der Erste-Person-Perspektive zu sehen ist.

Mit Rücksicht auf die gerade erwähnten Punkte und Grundperspektiven bei Platon möchte ich im Folgenden den platonischen Hintergrund von Heideggers daseinsanalytischer Phänomenologie des philosophischen Diskurses erörtern, indem ich die folgenden zwei Thesen zu belegen versuche:

I. Heideggers daseinsanalytische Phänomenologie des philosophischen Diskurses lässt sich mühelos auf dieselbe Fragestellung wie bei Platon zurückführen, nämlich auf die oben genannten Punkte 1., 2., 3. und 4.

II. In Heideggers Ansatz der Frage nach dem philosophischen Diskurs lassen sich Kommunikationsstrategien erkennen, die mit den platonischen Lösungsversuchen Ähnlichkeiten aufweisen bzw. mit ihnen im Zusammenhang stehen. Diese grundsätzliche Konvergenz lässt sich dokumentieren, insbesondere wenn Heideggers formal anzeigende Begriffsbildung ins Spiel gebracht wird.

Heideggers Konzeption der formal anzeigenden phänomenologischen Begriffsbildung zeichnet sich ebenfalls durch eine prinzipielle Performativität aus, wobei der faktisch-konkrete Vollzug des Philosophierens in der Erste-Person-Perspektive – sowohl für die Selbstartikulation des philosophischen Diskurses als auch für dessen Verständnis – im Vordergrund steht.

Auch wenn Heidegger keine in sich geschlossene Behandlung der Frage nach den Grundbestimmungen des philosophischen Diskurses bietet, gibt es trotzdem in *Sein und Zeit* und in den Marburger Vorlesungen eine Vielzahl von Hinweisen, deren Analyse es ermöglicht, einen Überblick über die phänomenologische Grundperspektive zu gewinnen, die für diesen Problemkomplex entscheidend ist. Im Folgenden unternehme ich nun den Versuch, zu dokumentieren, wie sich Heideggers daseinsanalytische Frage nach dem philosophischen Diskurs grundsätzlich in denselben Bezugsrahmen einordnen lässt, der auch bei Platon gegeben ist. Dabei orientiere ich mich an den oben genannten vier Punkten.

1. Heidegger argumentiert dafür, dass die phänomenologischen Explikate selbst einer prinzipiellen „Entartung“ unterliegen. In diesen Zusammenhang gehört die folgende, besonders klare Textstelle, die darauf hinweist, wie das Phänomen des Geredes eine besonders entscheidende metaphilosophische Tragweite besitzt:

Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung. Er wird in einem leeren Verständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird zur freischwebenden These. Die Möglichkeit der Verhärtung und Ungriffigkeit des ursprünglich »Griffigen« liegt in der konkreten Arbeit der Phänomenologie selbst. Und die Schwierigkeit dieser Forschung besteht gerade darin, sie gegen sich selbst in einem positiven Sinne kritisch zu machen (Heidegger 1977, 49).

Im Anschluss an diese wichtige Bemerkung sind insbesondere zwei Punkte hervorzuheben.

a. Die Entartung der phänomenologischen Explikate ergibt sich daraus, dass sie – mündlich bzw. schriftlich – mitgeteilt werden. Die Mitteilung ist in sich selbst ein Sich-der-Entartung-Aussetzen, wobei dieses grundsätzlich darin besteht, dass das Verständnis der phänomenologischen Explikate nicht mit einem Sich-Verhalten zur Sache selbst zusammenfällt. Als mitgeteilte Explikate sind die phänomenologischen Begriffe bzw. Sätze missverständlich und immer schon missverstanden, zumal sie sich aufgrund einer Umorientierung des Selbst- und Weltverständnisses bilden, die sich „zunächst und zumeist“ nicht ohne Weiteres vollziehen lässt. In Bezug darauf unterstreicht Heidegger nachdrücklich, dass sich die phänomenologische Interpretation durch eine gewisse Gewaltsamkeit auszeichnet, die mit einer prinzipiellen Opposition zwischen der Philosophie und dem Alltagsleben zusammenhängt.²⁰

b. Daraus ergibt sich aber für die Phänomenologie auch die Notwendigkeit einer stetigen Selbstkritik, bei der es darum geht, sich immer wieder ein Verhältnis zur Sache selbst anzueignen, indem sich die phänomenologische Analyse nicht mit vorgegebenen Explikaten begnügt.

2. Heideggers Umgang mit der eigentümlichen Missverständlichkeit der philosophischen (phänomenologischen) Sprache und Begriffsbildung liegt die Überzeugung zugrunde, dass diese Entartung des philosophischen Diskurses im Grunde genommen insofern unvermeidbar ist, als sie auf wesentliche Grundbestimmungen der menschlichen Existenz zurückführbar ist, und zwar auf diejenigen, welche die Uneigentlichkeit des Daseins ausmachen. Da die Verfallenstendenzen des menschlichen Lebens, in denen auch die Entartung des philosophischen Diskurses verwurzelt ist, strukturelle Charaktere sind, lässt sich diese Deformation nicht endgültig beseitigen. Heidegger unternimmt zwar den Versuch, eine spezifische phänomenologische Sprache bzw. Begrifflichkeit auszuarbeiten – d. h. die formal anzeigende Begrifflichkeit –, aber diesem Versuch liegt nicht die illusorische Erwartung zugrunde, dass eine angemessene Terminologie als solche die Lösung für die oben genannte Entartung wäre. Denn für ein angemessenes Verständnis der formal anzeigenden phänomenologischen Begriffsbildung sind nicht nur rein sprachliche oder kognitive Kompetenzen erforderlich, insofern die Entartung selbst nicht nur eine rein sprachliche oder eine rein kognitive ist.

3. Voraussetzung sowohl für eine geeignete sprachlich-begriffliche Selbstartikulation des phänomenologischen Diskurses als auch für ein angemessenes Verständnis der phänomenologischen Explikate ist ein *eigentlicher* Lebensvollzug, wobei das befindliche Verstehen als solches – also

²⁰ Vgl. Heidegger 1977, 412.

nicht nur rein kognitive bzw. epistemische Fähigkeiten, sondern auch affektive und praktische (im weiteren Sinne) Dispositionen – ins Spiel gebracht wird. Denn selbst die existenziale phänomenologische Erschließung der Grundbestimmung des menschlichen Lebens vollzieht sich aufgrund der existenziellen Eigentlichkeit.²¹

4. Unter der Voraussetzung, dass die phänomenologischen Explikate als mitgeteilte immer schon dem Missverstehen ausgesetzt sind und keine bloß technische Lösung gegen diese Entartung ins Spiel gebracht werden kann, versucht Heidegger, einige Kommunikationsstrategien zu entwickeln, die einen erfolgreichen Mitteilungsprozess vorbereiten können, auch wenn sie diesen nicht ohne Weiteres garantieren können. Im Folgenden geht es mir nun darum, aufzuzeigen, dass sich bei Heidegger Kommunikationsstrategien zeigen, die sich durch eine grundsätzliche Analogie mit den platonischen auszeichnen. Ich möchte nachdrücklich betonen, dass es bei meinem Versuch nicht um die Konstruktion einer genauen Übereinstimmung zwischen den beiden Denkern geht, sondern vielmehr um die Herausstellung gewisser Konvergenzen, die sich in einheitlicher Weise unter dem Aspekt des Performativen betrachten lassen.

Die grundsätzliche Konvergenz zwischen Platon und Heidegger ist insbesondere darin zu sehen, dass beide eine direkte Mitteilung der philosophischen Wissensinhalte ablehnen. In dieser Hinsicht lässt sich bereits ein gemeinsamer konzeptueller Bezugsrahmen hervorheben, der darin besteht, dass beide die philosophischen Explikate als Anzeigen bzw. Anstöße bezeichnen.²² Unter diesem Gesichtspunkt kann man die These vertreten, dass sich *Sein und Zeit* aus Anzeigen bzw. Hinweisen zusammensetzt, deren Ziel darin besteht, dem Leser zu zeigen, wie er sich die dort explizierten Lebensvollzüge in der Erste-Person-Perspektive aneignen und dabei eine Umorientierung des eigenen Selbst- und Weltverständnisses initiieren kann. Die fundamentalontologische Abhandlung lässt sich deshalb als eine Art Bildungsroman charakterisieren.²³ Dabei ist aber zu unterstreichen, dass der Leser keineswegs nur als Beobachter der in *Sein und Zeit* dargestellten Geschichte anzusehen ist. Denn er wird aufgefordert, diesen Bildungsroman in der Erste-Person-Perspektive zu erleben und (nach-)zuvollziehen. Somit erfolgt der philosophische Mitteilungsprozess keineswegs als eine Vermittlung von Wissensinhalten bzw. philosophischen Lehren, sondern im Grunde als ein *protreptischer Diskurs*, der den Leser als Einzelnen anspricht. Demzufolge besteht das ideale Verständnis fundamentalontologischer Explikate in einer

²¹ Vgl. insbesondere Heidegger 1977, 419.

²² Vgl. Platon, Briefe 340b–341a. Vgl. auch Heidegger 1992, 343.

²³ Vgl. Fabris 2000, 30.

„Verwandlung“²⁴ des eigenen Selbst- und Weltverständnisses, bei der der Leser als eigentlicher Teilnehmer des Kommunikationsprozesses fungiert. Unter diesem Aspekt lässt sich die formal anzeigende Begriffsbildung aber auch als eine Neubelebung der Maieutik charakterisieren, insofern sie kein vorgegebenes Wissen vermittelt, sondern ganz im Gegenteil den Leser bzw. Hörer auffordert, sich um eine Umorientierung des eigenen Selbst- und Weltverständnisses zu bemühen.

Der Vorrang der Erste-Person-Perspektive und Heideggers Vorbehalte gegenüber der öffentlichen Mitteilung lassen sich auch unter einem weiteren Gesichtspunkt bestätigen, der ebenfalls auf eine Konvergenz mit Platon hinweist, und zwar im Hinblick auf das, was ich als Sigeetik des Gewissens bezeichnen würde:

Der Ruf entbehrt jeglicher Verlautbarung. Er bringt sich gar nicht erst zu Worten – und bleibt gleichwohl nichts weniger als dunkel und unbestimmt. *Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.* So verliert es nicht nur nichts an Vernehmlichkeit, sondern zwingt das an- und aufgerufene Dasein in die Verschwiegenheit seiner selbst. Das Fehlen einer wörtlichen Formulierung des im Ruf Gerufenen schiebt das Phänomen nicht in die Unbestimmtheit einer geheimnisvollen Stimme, sondern zeigt nur an, daß das Verstehen des »Gerufenen« sich nicht an die Erwartung einer Mitteilung und dergleichen klammern darf (Heidegger 1977, 363-364).

In grundsätzlicher Analogie zur platonischen Konzeption der philosophischen Kommunikationsprozesse sind also auch bei Heidegger bestimmte Dispositionen des Lesers für eine erfolgreiche philosophische Mitteilung vorausgesetzt, die sich in der Tat durch die philosophische Schrift nicht verursachen, sondern nur evozieren bzw. aktivieren lassen. Gewissermaßen bekundet sich bei den beiden Philosophen eine prinzipielle Zirkularität, durch die sich der philosophische Kommunikationsprozess auszeichnet. Denn bei Platon ist die philosophische Natur des Lesers bzw. Hörers die Voraussetzung für eine erfolgreiche philosophische Mitteilung, wobei diese im Grunde nichts Inhaltliches vermitteln kann, das der Leser bzw. Hörer prinzipiell in seiner „Seele“ nicht (wieder-)finden könnte. Die Anamnesis-Lehre und die maieutische Dialogizität sind konsequente Indizien dieses entscheidenden Sachverhaltes. Und bei Heidegger lässt sich eine ähnliche Rolle der Zirkularität erkennen, die vor allem darin besteht, dass die Lektüre von formal angezeigten Gedankengängen eine Umorientierung bzw. „Verwandlung“ des Selbst- und Weltverständnisses initiieren soll, wobei es insbesondere darum geht, in der Erste-Person-Perspektive den Weg von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit zu gehen.

²⁴ Vgl. Heidegger 2004b, 428–429. Heidegger spricht auch von einer „Umstellung“: vgl. Heidegger 1995, 410.

Aber das angemessene Verständnis der formal anzeigenden Sprache bzw. Begriffe setzt bereits eine grundsätzliche Eigentlichkeit des Lesers voraus. In Bezug auf diese Zirkularität der philosophischen Erfahrung sowie der philosophischen Kommunikationsprozesse, der eine eigene Abhandlung zu widmen wäre, bin ich im Prinzip davon überzeugt, dass sie sich nicht in angemessener Weise thematisieren lässt, wenn lediglich der konzeptuelle Bezugsrahmen des *Circulus vitiosus* bzw. der Ursache-Wirkung-Beziehung ins Spiel gebracht wird. Denn bei der lebendigen Entstehung der philosophischen Erfahrung sowie bei der philosophischen Mitteilung selbst handelt es sich weder um ein Schlussverfahren noch um einen linearen physikalischen Prozess. Dass diese Zirkularität der philosophischen Erfahrung sowie der philosophischen Kommunikationsprozesse ein genuin philosophisches Problem ausmacht, wird durch die Tatsache bestätigt, dass sie auch bei Aristoteles und Wittgenstein vorkommt. Denn der Ertere unterstreicht nachdrücklich, dass das angemessene Verständnis der Schriften zur praktischen Philosophie bestimmte persönliche Qualitäten voraussetzt, die sich nur durch die persönliche Erfahrung und eine entsprechende Reife erwerben lassen und keineswegs auf rein kognitive Fähigkeiten zu reduzieren sind.²⁵ Und Wittgenstein sagt im Vorwort zu seinem *Tractatus*: „Dieses Buch wird vielleicht nur der verstehen, der die Gedanken, die darin ausgedrückt sind – oder doch ähnliche Gedanken – schon selbst einmal gedacht hat“ (Wittgenstein 1969, 9). In beiden Fällen kommt also diejenige Performativität zum Vorschein, die ich bereits bei Platon und Heidegger gefunden habe und die auf den Vorrang der Erster-Person-Perspektive verweist, wobei der eigentliche Leser bzw. Hörer als Einzelner angesprochen wird.

Danksagung

Diesen Aufsatz habe ich während meines Forschungsaufenthaltes als Humboldt-Stipendiat am Philosophischen Seminar – Institut für phänomenologische Forschung der Bergischen Universität Wuppertal verfasst. Bei der Alexander von Humboldt-Stiftung bedanke ich mich ganz herzlich für die finanzielle Unterstützung durch ihr Forschungsstipendium. Mein herzlicher Dank gilt auch meinem Humboldt-Gastgeber, Herrn Prof. Dr. L. Tengelyi. Bei Herrn Dr. O. Cosmos und Herrn U. Richter bedanke ich mich dafür, dass sie mir bei der sprachlichen Verbesserung des Textes geholfen haben.

Bibliographische Hinweise

Fabris, Adriano. 2000. *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.
Heidegger, Martin. 2004a. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.

²⁵ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 3, 1094b23–1095a12.

- Heidegger, Martin. 2004b. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2002. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1995. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1994. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1992. *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.
1. Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff.
- Wittgenstein, Ludwig. 1969. *Tractatus logico-philosophicus – Tagebücher 1914–1916 – Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.