

# Heidegger und die sprachanalytische Philosophie

Von Klaus PRANGE (Kiel)

Daß hermeneutische und sprachanalytisch orientierte Philosophie fremd nebeneinander stehen und nur noch dem Namen nach *einer* Disziplin angehören, scheint zum gängigen Selbstverständnis gegenwärtigen Philosophierens zu gehören. Nicht nur geben beide „Schulen“ verschiedene Antworten, sondern sie scheinen nicht einmal mehr den Fragehorizont zu teilen, der ihre Unterschiede vergleichbar machen könnte<sup>1</sup>.

Gleichwohl kann die Reflexion nicht dabei stehenbleiben, nur die Distanz zu konstatieren, ohne sich davon Rechenschaft zu geben, ob nicht die eigentümliche Beschaffenheit des hermeneutischen Ansatzes hier und des von Wittgenstein inspirierten sprachanalytischen Ansatzes dort die Entfernung gerade erst erklärlich werden läßt. So scheint zunächst die Frage geboten, ob sich nicht bei aller Verschiedenheit eine implizite Übereinstimmung in der Problematik zeigen läßt, die – als *tertium comparationis* – allererst den Unterschied von existenzialer Analytik und „grammatischer“ Analytik verständlich macht.

Als Leitfaden eines solchen Vergleichs mag dabei eine frühe Untersuchung Gilbert Ryles dienen, in der er sich mit Heideggers „Sein und Zeit“ auseinandersetzt. Gleichsam in der Arbeit am fremden Objekt läßt Ryle schon diejenigen Motive erkennen, welche er später in seinem eigenen Ansatz „Concept of Mind“ einzulösen scheint. In der Besprechung von „Sein und Zeit“ heißt es: „The root problem of Phenomenology is the Meaning of Being – not in the sense that a *definition* is sought for it, for that would be a nonsensical demand, but that an insight of a new – phenomenological – sort is wanted, possessing which we shall know ‚with a difference‘ something which, of course, we must understand or know ‚in a way‘ already“<sup>2</sup>. Diese Charakteristik verrät schon jene Momente, die die sachliche Konvergenz von hermeneutischer Philosophie, die von der Frage nach dem Sinn von Sein geleitet ist, und sprachanalytischer Philosophie kennzeichnen, sofern sie jeweils ihren Ansatz nicht abstrakt definitivisch gewinnen, sondern auf ein noch nicht theoretisches Vorverständnis zurückgehen, in dem wir uns in gewisser Weise (in a way) „immer schon“ bewegen. Die Sinnfrage rekuriert auf ein vorthoretisches Verstehen, das sich zwar in der Sprache schon niedergeschlagen hat, aber doch so, daß eine neue Erkenntnisart (insight) gefordert ist, um das implizite Sinnverständnis zu explizieren.

Zugleich schließt der Ansatz der Frage nach dem Sinn die Abkehr von der cartesisch-dualistischen Ontologie ein, der nach Ryle noch Husserl verpflichtet ist, insofern als er davon ausgeht, „that Consciousness and Being are *Vis-à-vis*

<sup>1</sup> Cf. Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (31965) (Einleitung; § 2).

<sup>2</sup> G. Ryle, *Sein und Zeit*. By Martin Heidegger, in: *Mind* 38 (1929) 363.

to one another in such a way that in studying Consciousness we are studying something on the outside of which and transcending which lies a region of absolute Reality"<sup>3</sup>. Diesen Dualismus, auf dessen Boden sich die Erkenntnisproblematik als die Frage nach dem Verhältnis von erkennendem Subjekt und korrespondierendem Objekt entfaltet, versucht die Sinnfrage zu unterlaufen, und zwar indem sie den cartesischen Dualismus noch als eine spezifische Weise des Daseinsverständnisses bzw. als spezifisches „Sprachspiel“ begreift.

Noch bei aller Kritik, die Ryle dagegen vorbringt, daß Heidegger in seiner Terminologie auf die ursprünglichen Wortbedeutungen zurückzugreifen sucht, kommt gleichwohl bei Ryle das Motiv zur Geltung, den vortheoretischen Ausdrucksweisen gegenüber dem technisch-philosophischen Jargon den Vorzug zu geben. „Heideggers ontological Phenomenology is to turn our eyes back again to contemplate with a new method and a new clarity the springs of Meaning, from which flow our most familiar and most ‚homely‘ conceptions and classifications“<sup>4</sup>. Daß der Ursprung von Sinn diesseits der dualistischen Dichotomie von Bewußtsein und Außenwelt, wie sie in den mathematisch orientierten Wissenschaften manifest wird, in der sprachlich ausgelegten Lebenswelt des Daseins zu finden und zu analysieren sei, macht eine entscheidende Grundtendenz deutlich, die die existenziale Analytik mit der Sprachanalytik der „Oxford School“ teilt.

So zeichnen sich zunächst drei Motive ab, an denen sich die sachliche Konvergenz von existenzial-hermeneutischer und sprachlich orientierter Philosophie belegen läßt, nämlich (a) die Frage nach dem Sinn, die sich aus (b) der Destruktion der cartesisch-dualistischen Ontologie entwickelt, und schließlich (c) die Fundierung der Sinnanalyse in einem vortheoretischen In-der-Welt-sein bzw. der umgangssprachlich immer schon ausgelegten Verhaltenspraxis<sup>5</sup>.

Sofern es gilt, die Diskussion zwischen den beiden Denkrichtungen zu ermöglichen<sup>6</sup>, scheint es zunächst geboten, ihr Gemeinsames dort sichtbar zu machen, wo sie sich gegen die Tradition absetzen und ihre eigene Fragestellung im Gegenzug herausarbeiten. Vor diesem Hintergrund lassen sich ihre strukturelle Verwandtschaft und zugleich ihre Verschiedenheit eingehender beleuchten. So dient die Rekonstruktion des geschichtlichen Problemhorizonts gerade dazu, zwei Denkstile und Denkrichtungen<sup>7</sup> in ein Gespräch zu bringen, die, je für sich genommen, gleichsam hermetisch abgeschlossen zueinander stehen.

<sup>3</sup> ibidem.

<sup>4</sup> loc. cit. 346.

<sup>5</sup> Cf. E. K. Specht, Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins. (Kantstudien: Ergänzungsheft 84, 1963).

<sup>6</sup> Cf. H. Skervheim, Objectivism and the Study of Man (Oslo 1959).

<sup>7</sup> K.-O. Apel, Die Entfaltung der „sprachanalytischen Philosophie“ und das Problem der „Geisteswissenschaften“, in: Phil. Jahrb. 72/II (1965); ders., Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 63 (1966); ders., Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik, in: Phil. Jahrb. 75 (1967); Cf. M. Weitz, Oxford Philosophy, in: Phil. Review. 42 (1953); J. O. Urmson, Philosophical Analysis. Its Development between the two World Wars (1956); M. J. Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis (1961).

## I.

Um erst das Medium der Verständigung zwischen existenzial-hermeneutischer und sprachanalytischer Philosophie zu schaffen, gehen wir auf einen Hauptsatz der scholastischen Philosophie zurück, auf den noch Kant eingeht, wenn er sagt: „In der Form besteht das Wesen der Sache (forma dat esse rei, hieß es bei den Scholastikern), sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll“<sup>8</sup>. Damit stellt sich auch die kantische transzendente Problematik in den Interpretationskontext einer Grundfrage der abendländischen Metaphysik, die Thomas auf diese Formel bringt: „Forma dat esse materiae“<sup>9</sup>. Der Scholastiker seinerseits antwortet auf die platonische Frage, wie sich das Mannigfaltige zum Einfachen und Einen, die Abbilder zu ihren Urbildern, den Ideen, verhalten; und zugleich präfiguriert der Satz die moderne Erkenntnisproblematik, in der nach dem Verhältnis des Subjekts zum Objekt, der subjektiven Formen der Erkenntnis zu ihrem dinglichen Korrelat gefragt wird. Wie Interpretationen eines Schemas, in dem Form und Stoff einander gegenübergestellt werden, erscheinen die verschiedenen Antworten der Scholastik und der neuzeitlichen Metaphysik. Auch dort wird dieses Schema nicht verlassen, wo die Scholastik für überwunden gilt. Daß die Form dem Stoff Sein gebe, bleibt als leitende Grundvorstellung wirksam, wenn sich auch die Deutung dessen wandelt, was unter „Form“ zu verstehen sei.

Welchen Sinn drückt der angeführte Satz aus? Offenbar kommt der Form ein Vorrang gegenüber dem Stoff zu. Der Gebende ist mehr als der, dem gegeben wird. Unabhängig davon, wie das „Geben“ selbst wieder gedeutet wird, suggeriert die Form des Satzes „forma dat esse“, daß die Form das aktive, der Stoff das passive Element sei, die Form mehr und früher sei als der Stoff, dessen Sein nur zusammen mit der Form ist. Darum sagt Thomas: „et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma“<sup>10</sup>. Im Vorrang der Form liegt: die Form als *ad* „gebende“ Moment ist „früher“ als das „Gegebene“. Es gibt keinen Stoff, der nicht durch Form bestimmt ist. Wohl aber gibt es das „Frühere“, die Form, ohne den Stoff. „Tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia“<sup>11</sup>. Die Form, die ganz ohne Stoff besteht, wird so zu einem eigenen „Gegenstand“ und kann als solcher selber wieder bestimmt werden. In dem Maße, wie sie aller Stofflichkeit ledig ist, kommt sie als „reine“ Form zur Geltung: „Und illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes“<sup>12</sup>.

Diese Formen an sich (*formae per se*) werden in der menschlichen Erkenntnis durch etwas bestimmt, was sie gerade *nicht* sind: sie sind nicht Stoff (*sine ma-*

<sup>8</sup> I. Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (1797), in: Kant-Studienausgabe, Bd. III, 384.

<sup>9</sup> Thomas v. A., *De ente et essentia*, § 5.

<sup>10</sup> *ibidem*.

<sup>11</sup> *ibidem*.

<sup>12</sup> *ibidem*.

teria). Die Negation der Stofflichkeit gibt die Form als das frei, was sie, gleichsam in ihrer höchsten Spitze, an sich ist: *actus purus*. Bezogen aber auf die These, daß die Form dem Stoff Sein gebe, zeigt sich die Unmöglichkeit, die Form „an sich“ positiv darzustellen. Nur als Negation dessen, was sie zuvor bestimmt hat, kann sie selber wieder bestimmt werden. Das Bestimmende als Form bestimmt sich aus dem, was es selber zuvor bestimmt hat.

Genau dieses Verfahren der Negation aller Bestimmtheit erhebt der cartesianisch-universale Zweifel zur Methode. Und dabei gibt die Negation als Form das frei, was allem Bestimmen vorangeht: das Ich denke. Daß Descartes sein Verfahren selber wieder in den Begriffen der Tradition deutet und in die substantziale Ontologie einer Verdinglichung des „Ich denke“ einlenkt, hebt nicht die Bedeutung dessen auf, womit der universale Zweifel Epoche gemacht hat. Der Vorrang der Form ist nicht mehr ein „Vorher“ eines wirkenden Prinzips, einer „*causa primaria*“, sondern wird zu einem „Vor-aller-Erfahrung“. Das Prius des Schöpfers als „*actus purus*“ oder „*forma formarum*“ wird zu einem Prius nicht in der Ordnung des Seins, sondern der Erkenntnis des Seienden. Darin präfiguriert der methodische Zweifel die kopernikanische Wende Kants.

Damit ist aber das Denkschema „*forma dat esse*“ nicht gebrochen, sondern nur verwandelt. Kantisch übersetzt lautet es: die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis bringen die Welt zur Erscheinung. Wie sich für die Scholastik alles Seiende zusammensetzt aus Form und Stoff, so setzt sich jetzt, nach der „kopernikanischen Wende“, die Erkenntnis des Seienden zusammen aus den „Formen“ des Denkens und der reinen Anschauung einerseits und dem „Material“ der Anschauung andererseits. Die Metaphysik als Lehre vom Seienden im Ganzen wird zur Metaphysik der Erkenntnis des Seienden.

Der Übergang von der Seinsordnung zur Erkenntnisordnung, vermittelt durch die Entdeckung des apriorischen „Ich denke“ in der cartesianischen Reflexion, läßt zugleich die Frage darnach entstehen, wie das Erkennen selber, seine Verfahrensweise, sein „Vermögen“, erkannt werden kann. Die transzendente Differenz, die zwischen der noumenalen und der Welt als Erscheinungen unterscheidet, setzt die Erkennbarkeit von Form voraus, obwohl doch legitime Erkenntnis nach Kant gerade nur als Vermählung von Form und Material der Erfahrung zustande kommen kann. So enthält die transzendente Interpretation des Form-Stoff-Schemas schon die Problematik, die Wittgenstein im „*Tractatus*“ entfaltet, wenn er nämlich die Erkennbarkeit von Formen an sich (*formae per se*) in Frage stellt.

Daß selbst das unerkennbare Ding an sich von Kant unter den Kategorien der Substanz und Kausalität gedacht wird, sofern es nämlich die Sinnlichkeit „affiziert“, verträgt sich nicht mit der Restriktion eben dieser Kategorien auf Gegenstände möglicher Erfahrung. Entsprechend gründet sich die Einsicht in die Grenzen des Erfahrungsgebrauchs kategorialer Formen auf Sätze über diese Formen, die sich selber nicht wieder auf Gegenstände möglicher Erfahrung beziehen. In dieser Entsprechung offenbart sich das Ding an sich als genaues Pendant der Form an sich, deren Apriori der Erkenntnis, wie es bei Kant scheint, vollkommen durchsichtig ist, bevor sie sich in die Erkenntnis der Dinge entläßt.

Noch einmal behauptet die Form ihren Primat gegenüber der bloß empirischen Erkenntnis, indem sie ohne mitbestimmenden „Stoff“-Faktor sich selbst autonom bestimmen soll. Das Ergebnis aber der transzendentalen Analytik, das die wechselseitige Angewiesenheit von Form und Material der Erkenntnis erweist, verträgt sich nicht mit der autonomen Selbsterfassung der Form. Das scholastische „individuum est ineffabile“, das die prinzipielle Allgemeinheit der Form gegenüber dem „Dies-Da“ zum Ausdruck bringt, schlägt um in ein „forma est ineffabilis“, wonach die Form immer schon in den Gang der Erkenntnis verwoben und gerade nicht isolierbar und für sich erfassbar ist. Diese Konsequenz zieht Wittgenstein im „Tractatus“ in bezug auf die „logische Form“ der Sprache, die zugleich die „logische Form der Welt“ ist.

Die Unaussagbarkeit der Form stellt die transzendente Differenz in Frage, insofern sie die Form der Erkenntnis in die Konstitution dessen, was erkannt wird, integriert. Nach Wittgenstein gibt es keine Möglichkeit, die Form, unter der Gegenstände erkannt werden, von diesen selbst zu isolieren und sie für sich zu erkennen, wenn anders nicht die Form in der Isolation wieder zu einem Gegenstand werden soll<sup>13</sup>.

An diesem Ansatz hat Wittgenstein prinzipiell festgehalten. Er macht den Kern seiner sprachkritischen Philosophie aus. Gegenüber dem „Tractatus“, der nur *ein* „Sprachspiel“, nämlich das der mathematischen Logik, zulässt, erweitert und präzisiert Wittgenstein später seinen Ansatz dahin, eine Vielzahl von Sprachspielen als je verschiedenen Einheiten von Form, Gegenstand und Handeln gelten zu lassen. An die Stelle von apriorischem Formmoment und empirischem Material tritt das primäre „In-Form-sein“ der Sprachspiele. Für Wittgenstein verwandelt die Unaussagbarkeit der Form die transzendente Differenz zur prinzipiellen Differenz aller je verschiedenen Weisen des „In-Form-seins“.

Wenn das Problem, wie die Form selber erkannt werden kann, in der Selbständigkeit der Sprachspiele untergeht, so entsteht die Frage nach dem Sinn des in konkreten Entwürfen immer schon konstituierten In-Form-seins. An die Stelle der transzendentalen Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis tritt die Frage nach dem Sinn, der in die je konkreten Weisen des Weltverständnisses schon eingegangen ist.

Wie wird diese Sinnfrage ausgearbeitet? Sie entfaltet sich im Gegenzug zum Form-Stoff-Dualismus und setzt genau dort an, wo faktisch zuerst der Versuch unternommen worden ist, die Autonomie des Formmoments zu artikulieren, nämlich in der cartesischen Reflexion des „ego cogito“. Dabei richtet sich die Kritik nicht direkt gegen die Methode des universalen Zweifels, sondern greift die Selbständigkeit der Form in ihren dualistischen Folgerungen an. Die cartesische Dichotomie von „res cogitans“ und „res extensa“ als Resultat der hypostasierenden Interpretation der Reflexionsbewegung wird für Ryle und Heidegger der Angriffspunkt. Indem sie den Sinn der cartesisch-dualistischen Onto-

<sup>13</sup> Cf. E. Stenius, Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought. (Oxford 1960) 214–226.

logie in Frage stellen, gewinnen sie zugleich am Leitfaden der Descarteskritik je das Fundament ihrer eigenen Position.

Die Kritik der „Form an sich“ als Kritik der Subjektivität, des „Bewußtseins überhaupt“, aktualisiert sich so als Kritik der cartesischen Disjunktion von „res cogitans“ und „res extensa“ und ihrer Folgerungen. Sie bilden den Hintergrund für diejenigen Richtungen, die den Bann des „forma dat esse“ sprengen wollen. Der Bruch mit der Tradition vollzieht sich in der Weise, daß ihre Fundamente einer Analyse unterzogen werden. Nicht eher wird der Form-Stoff-Dualismus überwunden, als bis der Sinn der in diesen Ansatz aufgenommenen Begriffe geklärt ist. Die Kritik der Tradition konstituiert sich als Sinnanalyse ihrer Voraussetzungen und Konsequenzen<sup>14</sup>.

So hat sich aus der Problematik der Selbsterfassung des Denkens die Frage ergeben, wie es faktisch arbeitet, wie es konkret gebraucht wird. Dergestalt auf je besondere Situationen bezogen und in seinem Dienstcharakter sichtbar gemacht, verliert es zugleich seinen Allgemeinscharakter, der seine Geltung unabhängig von den Bedingungen seines jeweiligen Gebrauchs verbürgt. Indem die Frage nach dem Sinn von Sätzen (Wittgenstein/Ryle) bzw. von Daseinsweisen (Heidegger) die Geltungsfrage hinter sich läßt, weil sie die Autonomie der Form als dem Medium aller intersubjektiven Erkenntnis bestreitet, etabliert sie sich selbst als Kritik der theoretischen Isolation des Formmoments. Sie gewinnt ihr Feld im Gegensatz gegen die in dem Wissenschaftsbetrieb objektivierte und gleichsam institutionell gewordene cartesisch-dualistische Ontologie.

Zum methodischen Fehler wird, was der traditionellen Philosophie Voraussetzung war: das Absehen vom Hier und Jetzt, von dem in der Situation erhellten, mit ihr verflochtenen Sinn; existenzial-hermeneutisch gesprochen: die Abstraktion von der fundamentalen Zeitlichkeit des Daseins. Der Primat der Situation, die nicht erst zusätzlich und kompositiv, sondern primär „geistige“ Situation ist, kennzeichnet den Vorrang des konkreten „In-Form-seins“ vor den Abstraktionen wissenschaftlicher Begründungszusammenhänge und gilt gerade nicht als methodischer Mangel, sondern als Bedingung dafür, hinter die Abstraktionen, die in den einzelnen Wissenschaften als Voraussetzung positiven Wissens schon durchgeführt sind, zurückzugehen und ein primäres, „ursprüngliches“ Daseinsverständnis freizugeben. Was Heidegger unternimmt, ist nicht weniger als dies: aus dem „apriorischen Perfekt“<sup>15</sup> des sich „je schon“ in Bewandtniszusammenhängen verständlichen Daseins die kategorialen Formen seiner thematisierten Weltaspekte zu gewinnen: das In-Form-sein des Daseins ist gleichsam die Sinnmitte aller Formen seiner spezifischen Weltauslegung und seiner Selbsterfassung. Weil Dasein sich „immer schon“ in mannigfachen Weisen ausgelegt hat, ontologisch „ist“, ohne dieses Sein auch auf den Begriff zu bringen, ist das existenziale Apriori das des Perfekts, des „Je-schon-in-der-Welt-seins“. Nicht die alltägliche ist die verkehrte Welt, sondern die durch Abstraktion verdinglichte,

<sup>14</sup> Cf. „Sein und Zeit (= SZ) §6, §§ 19–21, „Concept of Mind“ (= CM) Chapter I.

<sup>15</sup> SZ 85.

„gestellte“ und auf vorhandene Beherrschbarkeit reduzierte Welt, in der der Mensch selber zu einem Gegenstand unter Gegenständen geworden ist.

Was Heidegger das sich verstehende „In-der-Welt-sein“, ist Ryle der „good sense“, das Vertrauen auf das Sich-Auskennen (knowing-how) in der alltäglichen Praxis<sup>16</sup>. „Geist“ ist nicht etwas, was nachträglich die Situation erhellt oder etwa im Vorhinein erst bedingt, sondern jede Situation ist schon eo ipso gedeutete, sinnerfüllte Situation; nicht die Vermählung von begrifflichem Bewußtsein und Gegenstandswelt; nicht ein bißchen Theorie und dann ein bißchen Praxis („a bit of theory and then . . . a bit of practice“<sup>17</sup>), sondern primäre Einheit als In-Form-sein. „Mind“ is not the name of another person, working or frolicking behind an impenetrable screen, . . . the chessboard, the platform, the scholar's desk, the judge's bench, the lorry-driver's seat, the studio and the football-field are among its places“<sup>18</sup>.

Beide Richtungen stimmen darin überein, die Alltäglichkeit des Daseins gegen die idealistische Philosophie zu rehabilitieren; in ihr nicht etwa nur Rudimente oder fragmentarische Ansätze einer schärferen, nämlich wissenschaftlichen Wahrheit zu sehen, sondern die ihr eigene Offenbarkeit und Selbstverständlichkeit zum Leitfaden der Wahrheitsfrage zu erheben, zu der die wissenschaftliche Richtigkeit nur partiell thematisierte Aspekte darbietet: die alltägliche Welt des handelnden Menschen fundiert die Welt der wissenschaftlichen Wahrheiten. Beide Richtungen suchen ein Fundament zu finden, das gewissermaßen vor dem Sündenfall der totalen Disjunktion von Subjekt und Objekt, wie sie für die Neuzeit exemplarisch der cartesische Zweifel impliziert, jene erst möglich und verständlich macht. So geht die Sinnfrage zunächst hervor aus der Auseinandersetzung mit der Tradition, in der sie überspielt wird, und zwar in der Weise, daß ihre Dringlichkeit sich aus den Schwierigkeiten der Erkenntnisproblematik ergibt. Aber sie vermag sich nur zu konstituieren, weil das Dasein als In-Form-sein schon von einem Sinnverstehen geleitet ist, das es zu entfalten gilt.

## II.

Um genauer zu erfassen, auf welchem Boden die Sinnfrage faktisch beantwortet wird, und um zugleich analytische und hermeneutische Philosophie in ihrer Differenz zu begreifen, gilt es, die Herkunft und Zugehörigkeit zur Kritik an der Position der absoluten Reflexion zu kennzeichnen, wie sie in der spekulativen Vernunft der Philosophie des „absoluten Wissens“ manifest geworden ist. Insofern gehört die Sinnanalyse zu den „Gegenbewegungen gegen diese Metaphysik . . . Seit Hegels Tod (1831) ist alles nur Gegenbewegung, nicht nur in Deutschland sondern in Europa“<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Cf. CM, Chapter II, 3.

<sup>17</sup> CM 29.

<sup>18</sup> loc. cit. 51.

<sup>19</sup> Heidegger, Überwindung der Metaphysik, in: Vorträge und Aufsätze 76.

Gegen den Anspruch der spekulativen Vernunft, über die Abstraktionen des Verstandes hinauszugelangen, macht der analytische Ansatz *vor* den Wissenschaften fest, sucht *vor* den einseitigen Bestimmungen, in denen sich jeweils der Begründungszusammenhang einer Wissenschaft artikuliert, in der durchschnittlichen Ausgelegtheit des alltäglichen In-der-Welt-seins resp. der sprachlich erschlossenen Alltagswelt die konkrete Vernunft zu fixieren. Dem Alltag des Verstandes und der Wissenszweige, die er produziert, soll nicht der spekulative Sonntag des absoluten Geistes angehängt, jener in diesem aufgehoben werden, vielmehr wird der Werktag der Wissenschaften in den Zusammenhang zurückgenommen, von dem er sich emanzipierte. Über den Dualismus von Denken und Tun, Natur und Geist, theoretischer und praktischer Vernunft will der sinnanalytische Ansatz nicht im Zu-sich-selbst-kommen des Geistes hinauskommen; er will dem Dualismus zuvorkommen; nicht die Identität des sich darstellenden Bewußtseins, sondern die „Einheit des Seins“<sup>20</sup> bzw. die Abgeschlossenheit der „performances“ (Ryle) und „Sprachspiele“ (Wittgenstein) sind der Fundierungsboden für die „Ineinanderarbeit von theoretischer und praktischer Vernunft“<sup>21</sup>.

So artikuliert sich die Gegenbewegung zu Hegel als Kritik an Descartes; genauer: der sinnanalytische Ansatz unterläuft das Descartesbild Hegels. Denn Descartes hat nach Hegel als erster die Bedeutung des autonomen Denkens, die „Sphäre der Subjektivität“<sup>22</sup>, formuliert, indem er „mit Hintansetzung aller Voraussetzung . . . vom Denken angefangen“<sup>23</sup> hat, „und zwar in der Form des bestimmten, klaren Verstandes“<sup>24</sup>. Darnach stellt sich die spekulative Vernunft als Versuch dar, das cartesische „cogito me cogitare“ in der absoluten Reflexion noch zu überbieten und aus dem Sich-selbst-denken des Denkens zugleich den realen Weltgehalt zu entfalten. Indem die Sinnanalyse das Fundament der cartesisch-dualistischen Ontologie in Frage stellt, scheint sie das Programm der spekulativen Vernunft zu erübrigen, und zugleich offenbart ihre Kritik an Descartes ihr Selbstverständnis und dient auch explizit der Selbstverständigung. Die Sinnanalyse baut ihre Voraussetzungen im Abbau eines bestimmten Traditionszusammenhangs auf.

Daß das Sinnverständnis erst im Verlauf der Analyse sich artikuliert und expliziert, wiederholt sich in dem Verfahren der Sinnanalyse, nicht bei einem isolierten Ich-Subjekt zu beginnen, um von dort her den Übergang zur Welt zu vollziehen; sie geht vielmehr von dem selbstverständlichen, bewährten Sinnverstehen aus, als dessen Erhellung sie sich begreift. Dieses Sinnverstehen hat sich in sprachlichen, so Ryle, oder praktischen Lebensformen „immer schon“ ausgelegt.

Die Distanzierung der cartesischen Disjunktion von „res cogitans“ und „res extensa“ stützt sich auf ein primäres Sinnverständnis, das sich im umsichtigen

<sup>20</sup> SZ 3.

<sup>21</sup> Cf. SZ 320 (Anmerkung), wo Heidegger H. Heimsöeth zitiert.

<sup>22</sup> Hegel, Jub. Ausgabe, Bd. IXX, 338.

<sup>23</sup> Hegel, loc. cit. 332.

<sup>24</sup> ibidem.

Besorgen (Heidegger) und im Sprachgebrauch (Ryle) bekundet hat. In dem Sinn konkreter Situationen als „Sprachspielen“ oder verschiedenen Weisen des „In-Form-seins“ ist schon das enthalten, was die cartesische Theorie als Zusammensetzung zweier Momente konstruieren will: die Einheit von Form und Stoff. Diese Einheit kommt gerade nicht zustande durch Zusammensetzung, sondern geht allen bestimmten Perspektiven, Hinsichten voran. Deren Derivate gründen im „apriorischen Perfekt“ als einem Sinnapriori, das noch „vor“ dem formalen Apriori kategorialer Denkformen ist. Jeder besondere Umgang mit . . . hat seine Sicht; jedes Sprachspiel (performance) ist ein Sinnganzes als „Einheit aus Sprachzeichen, menschlicher Handlung und Gegenstand“<sup>25</sup>. Oder wie Ryle sagt: „To perform . . . is to do one thing and not two things“<sup>26</sup>.

Der cartesische Dualismus verdinglicht, was im In-Form-sein schon als Sinnganzes sich konstituiert hat; er erhebt zu verschiedenen „Welten“ oder Seinsbereichen, was als Vollzug und Reflexion, als faktisches Sich-Verstehen in der Situation und explizite Situationserhellung zusammengehört. Indem der cartesische Dualismus das, was im Sinnverstehen sich zeigt, auf pure „res extensae“ reduziert, deutet er die Differenz, die zwischen vollziehendem und reflektierendem In-Form-sein waltet, als Disjunktion zweier Seinsbereiche. In dieser Umdeutung aber liegt noch ein Hinweis auf die dem In-Form-sein selber eigentümliche „Sinndifferenz“, die zwischen dem als Sinnganzheit sich vollbringenden In-Form-sein und dem waltet, was im jeweiligen Vollzug zur Erscheinung gebracht wird. Diese Sinndifferenz formuliert Heidegger als die „ontologische Differenz“ zwischen dem Sein und dem Seienden. Wo sie verkannt, vergessen, übersprungen wird, gerät das Sein zu einem Seienden; der Horizont, innerhalb dessen Seiendes sich zeigt, wird selber zu einem Seienden. Alle Verkennungen des Daseins als eine „Substanz“ im Sinne der Vorhandenheit, die Verkennung des In-der-Welt-seins in seinem Sorgecharakter variieren die prinzipielle Verkenning der Sinndifferenz von Sein und Seiendem.

Entsprechend offenbart nach Ryle der Typenfehler die Verkenning des unterschiedenen Sinns zwischen dem Ganzen, das erst das einzelne in seiner Bedeutung konstituiert, und dem einzelnen selbst. Daß keine Menge zugleich Glied ihrer selbst sein darf, wenn anders Antinomien vermieden werden sollen, geht in die Forderung nach strikter Differenz der logischen Typen ein. Sie variiert Heideggers Sinndifferenz als ontologische Differenz; denn in beiden Gestalten der Sinnanalyse hat das Ganze einen anderen Sinn, verlangt also auch eine andere Form des Zugangs als dasjenige, was innerhalb des Ganzen dessen Teile ausmacht.

Inwiefern die Sinndifferenz selber noch wieder reflektiert werden kann, wird uns noch zu beschäftigen haben. Denn der jeweiligen Einheit der verschiedenen Weisen des In-Form-seins steht ihr Ineinandergreifen gegenüber: daß sie selber nicht zusammengestückt aus einem „bißchen Theorie und einem bißchen Praxis“ (Ryle)<sup>27</sup> sind, läßt noch die Frage offen, wie die verschiedenen Sprachspiele in-

<sup>25</sup> E. K. Specht, op. cit. 123.

<sup>26</sup> CM 40.

<sup>27</sup> cf. CM 40.

einanderhängen und so etwas wie Erkenntnis dieses Zusammenhangs, der in der Theorie der Sinn-differenz seine Artikulation findet, möglich wird. Die Sinn-differenz hält die Zusammengehörigkeit von Seiendem und Sein, von je einzelnen Momenten eines Sprachspiels und seinem Horizont fest. Die Zusammengehörigkeit wird aber gedacht als Einheit und Verschiedenheit von Sein und Seiendem, von Ganzem (qua totum) und Momenten innerhalb dieses Sinnganzen. Die Frage ist, ob diese Zusammengehörigkeit wiederum als eine spezifische Weise des In-Form-seins zu begreifen ist oder nicht vielmehr als ein formales Apriori, das als „reine“ Form jedem konkreten Sinnentwurf „voraus“ ist. Es ist die Frage, ob die Reflexion je dem Sinnverstehen eingeordnet und nachgeordnet bleibt, das sie erhellt, oder ob die Reflexion noch über den Sinn dessen verfügt, als dessen Erhellung sie sich faktisch konstituiert.

Eine Antwort auf diese Frage läßt sich nur vorbereiten, wenn bedacht wird, wie die Sinnanalyse des In-Form-seins dem Formmoment gerecht zu werden sucht. Wir haben schon gesehen, daß in der Tradition die Frage nach der Einheit des Mannigfaltigen derart gelöst wurde, daß allem konkret Seienden die Form, sei sie platonisch-zeitlos als unwandelbare Idee, sei sie aristotelisch-immanent als Zielprinzip interpretiert, vorangeht und erst zu seinem Sein verhilft. Noch in der transzendentalen Interpretation dieses „Formens“, nach der die a priori im Gemüt bereitliegenden Formen das Sein zur Erscheinung bringen, bleibt der Primat der Form erhalten, wenn er auch nicht mehr unmittelbar als ontologische Bestimmung aufgefaßt wird. Wir nennen diesen Primat der Form, die durch ihren seinsgebenden Akt erst die Materie „bestimmt“, kurz das „Form-a-priori“.

Form ist darnach das Bestimmende, Materie das Bestimmte. Das, was ist, ist nur vermittelt durch die Form. Damit schälen sich zwei Kennmale dessen heraus, was als Form zu verstehen sei: als „Bestimmen“ gibt sie Einheit und vermittelt zwischen bloßer Möglichkeit und Wirklichkeit. In dieser Überlegung machen wir aber, indem wir *über* Form sprechen, von eben dem Gebrauch, was Form selber sei. Unser Gegenstand ist mit dem identisch, was wir benutzen, um ihn zu erkennen. Wir bestimmen, was „Bestimmen“ sei. Darin liegt zweierlei: einmal ist negativ festzuhalten, daß das Bestimmen noch einer Interpretation bedarf, zum anderen ergibt sich positiv, daß Form zu ihrer Erfassung gleichsam des „ändern ihrer selbst“ bedarf. Auch die Bestimmung des Bestimmens greift auf das zurück, was gerade dem Bestimmen als Form abgesprochen worden ist: nämlich jenes „materiale“ Etwas, das *nicht* Form sein soll. Indem Form auf Interpretation angewiesen ist, um als Form begriffen werden zu können, weist sie zurück auf jenen Bereich, in dem sie mit der Materie verbunden jene Einheit bezeugt, die zwar in der Tradition als nachträglich komponiert vorgestellt wird, die aber dennoch als Maßstab für das Verständnis der Komposition dient. Die Betrachtung kehrt sich indes vollständig um, wenn demnach nicht das isolierte Abstraktionsprodukt „Form“, das sich rückvermittelt und dem Sein erst Sein gibt, den Ausgangspunkt der Betrachtung abgibt, sondern eben das „Sein“ als geformtes, d. h. als In-Form-sein, als Sinneinheit, in der etwas als etwas verstanden wird.

Das In-Form-sein manifestiert sich im umsichtigen Besorgen, das in der Alltäglichkeit des Daseins immer schon einen Verstehenshorizont hat, in dem die zuhandenen Dinge je ihren Platz haben, „gesehen“ sind und im Gebrauch je als das entdeckt sind, was sie „sind“, etwa der „Wald als Forst, der Berg als Steinbruch, der Fluß als Wasserkraft, der Wind als Wind ‚in den Segeln‘“<sup>28</sup>. Ihre Seinsart ist nicht ein Kompositum aus theoretischem Entwurf, der sich als Formapriori etabliert, und materialer Gegenständlichkeit, in der das blind Stoffliche durchschlägt, sondern als gerichtete, im Gebrauch erschlossene und sprachlich gedeutete Umwelt ist das mannigfaltig Seiende als dies und als jenes zur Erscheinung gebracht. Insofern geht das existenzial-hermeneutische „als“ als Sinnapriori des In-Form-seins dem apophantischen „als“ der Aussage voran<sup>29</sup>.

Ebenso ist Wittgenstein zu verstehen, wenn er sagt: „Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik“<sup>30</sup>. Deutlich geht aus dieser Bemerkung die entscheidende Wende vom transzendentalen Formapriori zum Sinnapriori der Sprache hervor, in die schon die jeweiligen Weltaspekte und Hinsichten auch der Mithandelnden eingegangen sind: die Grammatik bringt die Gegenstände zur Erscheinung, und jede Frage darnach, was sie „an-sich“ sind, verfehlt die Einheit von Sinn- und Gegenstandskonstitution, welche in der Sprache immer schon statt hat.

Was im Gebrauch erschlossen und gedeutet ist, entzieht sich aber einer gegenständlichen Erfassung, gerade weil es, gleichsam „entständig“, im Besorgen aufgeht. Daß jeder im allgemeinen die Begriffe für gedankliche Prozesse (mental-conduct processes) zu gebrauchen weiß, erschwert gleichwohl die Möglichkeit, *über* diesen Gebrauch mit der gleichen angemessenen Sicherheit zu sprechen. Das Formmoment des In-Form-seins zu isolieren, will nicht gelingen, solange Entwurf und Erfüllung so ineinandergreifen, daß gar keine Nötigung entsteht, sie zu erläutern. Das Situationsverständnis, das sich in der Alltagssprache bewegt, bedarf keiner Erläuterung, gerade weil es gelingt. Das praktisch Nächste ist das theoretisch Fernste. Der alltägliche Gebrauch gerät erst in ein Zwielficht, wenn die Ausdrücke, mit denen wir umgehen, nicht mehr unmittelbar gebraucht, sondern mittelbar benutzt werden, um den Gebrauch zu beschreiben. „Many people can talk sense with concepts but cannot talk sense about them; they know by practice how to operate with concepts, . . . but they cannot state the logical regulations governing their use“<sup>31</sup>.

Hier ergibt sich die neue Stellung der Sinnanalyse, die wiederum ihre Position gewinnt, indem sie dem Mißverständnis, das sich in der Theorie über den besorgenden Umgang etabliert hat, das ursprüngliche Verstehen abzugewinnen sucht. Die Sinneinheit des In-Form-seins offenbart sich erst im Gegenzug gegen die Verstellung, wie sie sich in dem Form-Stoff-Dualismus niedergeschlagen hat.

<sup>28</sup> SZ 70.

<sup>29</sup> cf. SZ 158.

<sup>30</sup> L. Wittgenstein, Schriften, Bd. I, 422.

<sup>31</sup> CM 7.

Sowohl Heideggers Analyse des In-Seins wie Ryles Erläuterung des „knowing-how“ entfalten sich aus dem freilegenden Abbau des Gegenbildes.

Der Übergang vom Sich-Auskennen in der Situation zum Artikulieren dieses Sich-Verstehens soll gleichsam rückgängig gemacht werden, die Sinnanalyse an ihre Fundierung im In-Form-sein rückgebunden werden. Denn in der intellektualistischen Theorie (intellectualist legend) wird, das ist Ryles Kernthese, „Geist“ (mind) nach den Regeln einer falschen Grammatik, nämlich nach denen der mechanischen Gesetzmäßigkeit, beschrieben. Die Verwechslung von wissenschaftlicher Gegenständlichkeit und praktischem Verhalten läßt Geist nach dem Modell des Gegenstandes in den experimentellen Wissenschaften selber zu einem Gegenstand werden, aber einem „inneren“; zu einer Instanz, aber einer unsichtbaren, die gleichsam als Forum innerer Vorentscheidungen fungiert, um Handlungen in der empirischen Welt zu motivieren. Diese Verwechslung von positivem Wissen (knowing-that) mit dem Sich-Verstehen oder Sich-Auskennen (knowing-how) enthüllt den Kategorienfehler (category mistake), der in der Disjunktion von Geist und Materie liegt: „The belief that there is a polar opposition between Mind and Matter is the belief that they are terms of the same logical type“<sup>32</sup>. Diese Gegenstellung von Geist und Materie läßt jedes Sich-Verhalten als eine Zusammensetzung erscheinen, vor allem das rational bestimmte, intelligente Verhalten. Etwas überlegt tun (doing something thinking) ist aber nach Ryle gerade nicht zweierlei, so als setze sich das überlegte Handeln aus Überlegen *und* dem Umsetzen in die Wirklichkeit zusammen. Vielmehr ist das Zusammen von Überlegung und Ausführung, ihre Einheit, das Primäre: „When we describe a performance as intelligent, this does not entail the double operation of considering and executing“<sup>33</sup>.

Die Sinneinheit des Aktvollzugs (intelligent performance) wird von Ryle aus den absurden Konsequenzen gefolgert, die sich aus den Prämissen der „Intellektualisten“ ergeben. Wenn zu jedem Aktvollzug zuvor ein Plan gemacht werden müßte, dann hätte auch dieser Plan wieder einen Plan zur Voraussetzung, der ihn möglich macht und so ad infinitum. Wenn die Reihe der Aktvollzüge indes nie vollendbar ist und somit nie ein Sinnganzes ausmacht, dann muß jeder partikuläre Akt schon ein solches Ganzes sein und bereits die Einheit von Entwurf und Erfüllung darstellen, bevor sie nach Plan und Ausführung unterschieden wird. Vorgestellt wird deren Unterschied am Begriff der Zeit als Datenzeit. Aber gerade wenn man die lineare Reihe voraussetzt, ist die Ganzheit nicht vollendbar. Das trifft auch für das philosophische Argumentieren zu: „They (sc. philosophers) do not plan their arguments before constructing them. Indeed, if they had to plan what to think before thinking it they would never think at all; for this planning would itself be unplanned“<sup>34</sup>.

Ryles Argument gegen die Disjunktion von Plan und Tat nach dem Schema von „innerem“ Geist und „äußerer“ Materie stützt sich auf die prinzipiell un-

<sup>32</sup> CM 22.

<sup>33</sup> CM 30.

<sup>34</sup> CM 31.

vollendbare Zeitreihe, die ein Planen des Planens bis ins Endlose hinausschiebt und eben darum nie wirklich werden läßt. Damit ist aber der Unterschied keineswegs getilgt, der zwischen einem Plan und seiner späteren Ausführung besteht. In der Tat spricht Ryle dem Planen selber diejenigen Merkmale zu, die dem Aktvollzug zukommen: „The consideration of propositions is itself an operation the execution of which can be more or less intelligent, less or more stupid“<sup>35</sup>. Die Einheit je eines Aktvollzuges, als die das In-Form-sein charakterisiert ist, um der Aporie des *regressus in infinitum* zu entgehen, wird hergeleitet aus der Abgeschlossenheit der verschiedenen nacheinander vollzogenen Sinnentwürfe. Weil die Zahl der Operationen ins Endlose sich erweiterte, wenn jeder ausführende Akt einen vorhergehenden, theoretischen Akt erforderte, der auch erfolgreich ausgeführt werden müßte, deshalb wird jede einzelne Operation unabhängig und bildet für sich eine Sinneinheit. „If for any operation to be intelligently executed a prior theoretical operation had first to be performed and performed intelligently, it would be a logical impossibility for anyone ever to break into the circle“<sup>36</sup>. Orientiert an dem Zeitverständnis, das Heidegger als die „Innerzeitigkeit des innerweltlich Seienden“ kennzeichnet, der Datenzeit, besteht Ryle auf der Einheit der Sinnentwürfe des In-Form-seins und kritisiert die Disjunktion in theoretischen Entwurf und praktische Erfüllung. Aber der Preis dieser Kritik ist, daß die zwischen Entwurf und Erfüllung waltende Spannung in der insularen Einheit der jeweiligen Aktvollzüge untergeht. An die Stelle der Isolation einzelner Momente des In-Form-seins zu ontischen Momenten tritt die Isolation der Realisierungen des In-Form-seins selber. Die übergangene Frage nach dem Zeitmodus der Einheit des In-Form-seins rächt sich darin, daß die Gliederung des In-Form-seins verschwindet und das reflexive Selbstverhältnis jedes Aktes unreflektiert bleibt.

Worin nämlich das Charakteristikum von „überlegtem Verhalten“ (intelligent performance) besteht, läßt sich nicht mehr ausmachen, wenn es einzig gegen die Orientierung an dem datenzeitlichen Nacheinander von Entwurf und Erfüllung abgehoben wird. Daß in der Kennzeichnung des Handelns als „überlegten“ schon ein Hinweis auf den rückbezüglichen Charakter dieses Handelns liegt, verliert Ryle aus dem Auge. Gerade darin aber ist eine wesentliche Tendenz des In-Form-seins zu sehen, die allererst verstehen läßt, weshalb es ein Verständnis seiner Verfassung ausarbeitet.

Was Ryle in seiner Kritik der Disjunktion von vorangehender Theorie und nachfolgender Praxis faktisch benutzt, ohne es explizit zu entfalten, ist dasjenige Zeitverständnis, das als Horizont von Sein sich auch schon unausdrücklich in dem angewandten Sprachgebrauch niedergeschlagen hat: nämlich das Verständnis der „ursprünglichen“, ekstatischen Zeit. Daß sich alle einzelnen Sinnentwürfe je als Ganzes zeitigen, schon „in Form sind“, erlaubt Ryle, die datenzeitliche Zusammenstückung von einem „bißchen Theorie und einem bißchen Praxis“ zu distanzieren. Der Rückgang auf den impliziten Sinn dessen, was wir

<sup>35</sup> CM 30.

<sup>36</sup> *ibidem*.

meinen, wenn wir ein Verhalten „überlegt“ oder „unüberlegt“ nennen, führt Ryle gleichwohl nicht so weit, den Doppelsinn der Zeit als Datenzeit und als ekstatische Zeit voll zu explizieren. Dieses Versäumnis führt indes dahin, die Einheit des In-Form-seins derart zu vereinfachen, daß der immer mitgegebene reflexe Charakter der jeweiligen Sprachspiele übergangen und also die Reflexionsstruktur, die dem In-Form-sein als gegliederter Einheit innewohnt, und zwar aufgrund ihrer Zeitlichkeit, nicht entfaltet wird. Indem Ryle gegen das punktuelle Nacheinander von Formmoment und Stoffmoment deren primäre Zusammengehörigkeit heraushebt, bleibt er gleichwohl am Leitfaden des linearen Zeitverständnisses orientiert und ersetzt gleichsam das punktuelle Nacheinander verschiedener Phasen von Entwurf und Erfüllung in das punktuelle Nacheinander von Sprachspielen. Ryles „Entmythologisierung des Geistes“ (Specht) beschreibt so gewissermaßen den Geist, der nicht mehr zu sich selber kommt.

Erst das ekstatische Zeitverständnis vermag den reflexen, rückbezogenen Charakter des In-Form-seins zu berücksichtigen und den Übergang vom existenziellen Sich-Verstehen in der Situation zum existenzialen Begreifen zu begründen. Nur Dasein, das sich in den verschiedenen Modi seines In-Form-seins wiederholt, vermag das Wiederholen dergestalt auszubilden, daß es ein eigenständiges Verfahren wird, um zu begrifflicher Erkenntnis zu gelangen. Nur ausgehend vom Dasein als „geworfenem Entwurf“, läßt sich noch die existenziale Analytik als Radikalisierung des im Dasein angelegten Sinnverständnisses begreifen. Zu fragen ist, wie weit dieser Boden trägt.

### III.

Zeigt sich hinsichtlich der Berücksichtigung des Zeitproblems eine wichtige Differenz zwischen Heidegger und Ryle, so tritt sie vollends ins Licht, wenn wir, ausgehend vom reflexen Charakter des In-Form-seins, auf die Frage eingehen, wie das In-Form-sein selber auf den Begriff gebracht werden kann. Insofern sich die Analyse des In-Form-seins auf dessen jeweils schon dargestelltes Sinnverständnis bezieht, erscheint sie in ihrem Geltungsanspruch, wie er sich in der Frage nach ihrer Verbindlichkeit stellt, von vornherein eingeschränkt. Der unausdrückliche Anspruch, in den Sätzen über die Weisen des In-Form-seins, sei es als In-der-Welt-sein oder als Sprachspiel verstanden, etwas Wahres zu sagen, soll unabhängig davon bestehen, wie je die konkrete Analyse zustande gekommen und durchgeführt worden ist. Eben *daß* Dasein als In-der-Welt-sein, *daß* die Sprachspiele als Sinneinheiten immer schon Gegenstand, Umgang und sprachliche Erfassung verschmolzen haben, wird von der Sinnanalyse vorausgesetzt und ausgesagt. Die Frage ist, wie wiederum die Sätze der Sinnanalyse in ihrem Zusammenhang als Theorie über Sprachspiele (performances) legitimiert werden können, ohne gegen das Postulat der Sinnanalyse zu verstoßen, wonach die Frage nach dem Sinn nicht abstrakt und isoliert gestellt und beantwortet werden kann. Es geht darum, dasjenige Sprachspiel auszumachen, in dem gesagt werden kann, was ein Sprachspiel ist; oder in der Sprache der existenzialen Analytik:

es ist die Weise des In-der-Welt-seins zu bestimmen, die es erlaubt, zu sagen, was ein Existenzial ist.

Dabei zeigt sich, zumindest für Heidegger, daß der Rückbezug der Wahrheit auf die Wahrheit des Daseins, „weil Dasein . . . konstituiert (ist) durch Erschlossenheit“<sup>37</sup>, es unmöglich macht, die existenziale Analytik nach Art einer Wissenschaft als systematischen Begründungszusammenhang aufzubauen. Die Evidenz ihrer Sätze ist nicht auf oberste Grundsätze rückführbar. Ihr Begründen ist vielmehr ein Erweisen dessen, was sich zeigt, d. h. eine nachträgliche Explikation, ohne daß das Sich-Zeigende von der Art seiner theoretischen Erfassung bestimmt wäre. Die Möglichkeit, das In-Form-sein nicht nur darzuleben, sondern auch theoretisch-kategorial zu erfassen, wird zwar aus seiner reflexen Verfassung gewonnen; aber dieses Verhältnis zu sich bestimmt nicht den expliziten Sinnentwurf des In-Form-seins. „Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen.“<sup>38</sup> Insofern bleibt die Reflexion auf die Analyse des jeweiligen Sinns bezogen, also dem In-Form-sein ein- und nachgeordnet, und zwar deshalb, weil Dasein in seinem zeithaften Sorgecharakter prinzipiell durch seine „Vorläufigkeit“, seine Offenheit nach vorwärts gekennzeichnet ist.

Noch weniger vermag Ryle von den Kategorien Rechenschaft zu geben, die er im Verlauf seiner Sinnanalyse benutzt, obwohl doch Philosophie gerade ist „the replacement of category-habits by category-disciplines“<sup>39</sup>. Weil nach Ryle der Übergang vom Sich-Verstehen in der Situation zum Reflektieren auf dieses Verstehen gerade nicht eine grundsätzliche neue Allgemeinstufe impliziert, wird die Theorie der Praxis selber wieder als Praxis gedeutet, die mehr oder minder geschickt, kompetent oder inkompetent verfährt und zu der es wieder eine Theorie geben kann und so fort, ohne daß ein Ende abzusehen wäre. Indem Geist (mind) als „minding“ gleichsam in der Situation aufgeht, kann er sich nie zum Gegenstand werden und zu sich selbst kommen. Es gibt für Ryle keine Operation, zu der nicht wieder eine Operation denkbar wäre, die auf die vorhergehende reflektiert. „To concern oneself about oneself in any way theoretical or practical, is to perform a *higher order* act . . . To try to describe what one has just done, or is doing is to comment upon a step which is not itself, save per accidens, one of commenting. But the operation which is the commenting is not, and cannot be, the step on which the commentary is being made. . . . A higher order action cannot be the action upon which it is performed“<sup>40</sup>.

Kein Sprachspiel kann danach sich selbst zum Gegenstand haben; das Bewußtsein bleibt an die Situation gebunden, deren Licht es sein soll, ohne je sich in actu zu erkennen. So bleibt in der Ryleschen Sicht das Ich ewig auf der Suche, ohne je sich zu gewinnen: es ist zu dauernder und prinzipieller Vorläufigkeit (systematic elusiveness of ‚I‘)<sup>41</sup> verdammt. „The truth is that there occur some higher

<sup>37</sup> SZ 230.

<sup>38</sup> SZ 12.

<sup>39</sup> CM 8.

<sup>40</sup> CM 195.

<sup>41</sup> ibidem.

order acts which are above criticism, but any higher order act that occurs can itself be criticised . . . not that any operation is of a the highest order, but that for any operation there can be operations of a higher order . . . Self-commentary, self-ridicule and self-admonition are logically condemned to eternal penultimacy“<sup>42</sup>. Das cartesische Fundament des „ego cogito“, dessen Preis die Disjunktion von Subjekt und Objekt war, sicherte die Selbstgewißheit des Erkennenden; der Primat der Situation zerstreut das Subjekt in die Zuständlichkeiten der diversen Situationen. An die Stelle der Polarität Ich-Welt treten die gleichsam fensterlosen „performances“.

Wenn aber jede Theorie einer Handlungssituation selber wieder als Praxis gedeutet wird, zu der eine Beschreibung höheren Grades denkbar ist, wird damit nicht im Zuge unendlicher Aufstufung jeder einzelnen Situation gerade die immanente Evidenz abgesprochen, jenes Licht, das es nun erst von außen erhält? Wie anders wäre die Notwendigkeit und Berechtigung einer „Geographie des logischen Verhaltens der Begriffe“ zu erklären als aus der Insuffizienz der Situation, die im reflexen Charakter des In-Form-seins durchschlägt?

Dieses Dilemma der Sinnanalyse wird in Ryles Überlegung manifest, welche Schwierigkeiten das Wort „Kategorie“ bereite, und zwar nicht deshalb, weil es einen fachgemäßen, definitivisch festgelegten Gebrauch dafür gebe, sondern vielmehr „for the unusual reason that there is an inexact, amateurish way of using it, in which like a coal-hammer, it will make a satisfactory knocking-noise on doors which we want opened to us“<sup>43</sup>.

Ryles Eingeständnis, daß die Kategorien selber nicht zu formulieren, sondern nur vorläufig zu gebrauchen sind, setzt die Preisgabe eines von dem gewählten Sinnhorizont unabhängigen Bezugspunktes voraus, ebenso wie Heideggers Einordnung der Frage nach dem Kriterium der Wahrheit in die Frage nach dem Sinn von Sein das Problem der Geltung als Geltung für alle in der Deutung des überantworteten Sinns von Sein untergehen läßt. Hier läßt sich zwischen existenzial-hermeneutischer und sprachanalytischer Philosophie genau der Punkt ihrer größten Differenz und Übereinstimmung kenntlich machen: hinsichtlich des formalen Geltungsproblems kommen sie überein, die Geltung ihrer eigenen Sätze zurückzubeziehen auf das ihnen vorgeordnete Sinngefüge – sei dies der Sinn von Sein im Lichte des Daseins, sei es der Sinn konkreter Sprachspiele –; hinsichtlich des Horizonts aber, der primär gewählt wird, um die Sinnanalyse faktisch durchzuführen, zeigt sich der Unterschied. Heidegger entfaltet die Sinnproblematik aus einem geschichtlich-hermeneutischen Horizont, während Ryle von einem quasi geschichtslosen, institutionellen Sinnhorizont, dem der alltäglichen Rede ausgeht. Genau genommen handelt es sich bei Ryle nicht um *einen* Horizont, sondern von vornherein um eine Mannigfaltigkeit von Sinnbezügen. Dagegen bewahrt Heidegger, was sich in seiner Berücksichtigung des zeithaft-reflexen Charakters des In-Form-seins zeigte, noch das Erbe der transzendenten Einheitsproblematik, indem er von *dem* Sinnhorizont der sich zeitlich

<sup>42</sup> ibidem.

<sup>43</sup> Ryle, Dilemmas (1964) 9.

entfaltenden Sinngeschichte des Seins ausgeht. Der Übergang von der Daseinsanalyse in „Sein und Zeit“ zur Interpretation der „Seinsgeschichte“, die „Kehre“, ist in der zeithaft gedeuteten transzendentalen Problematik angelegt. Ausdrücklich wird in „Sein und Zeit“ jede „Erschließung von Sein“ als „transzendente Erkenntnis“<sup>44</sup> gekennzeichnet. Aber die Bedeutung des Transzendenten hat sich gewandelt und wird auf die „Transzendenz des Seins des Daseins“<sup>45</sup> bezogen. Diese Transzendenz als dasjenige, worauf jede Etplikation des Daseins angelegt ist, liegt „über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit hinaus“<sup>46</sup>. Damit entzieht sich die Sinnanalyse selber den Boden als ein *fundamentum inconcussum*: nicht sie verfügt über das Sein, sondern der Sinn dessen, was über „jede seiende Bestimmtheit“ hinausliegt, bestimmt je den konkreten Sinn des Daseins und der Sinnanalyse. Das Unbestimmbare und Unbestimmte soll mithin den Maßstab der Sinnanalyse ausmachen: das ist ihr Dilemma.

Es offenbart sich auch darin, daß faktisch zwei Ansätze, nämlich Ryles und Heideggers, nebeneinander stehen, ohne sich ihre jeweiligen Positionen strittig machen zu können. Das Faktum, daß die Sinnanalyse von verschiedenen Sinnhorizonten aus eine tradierte Position, nämlich die der cartesisch-dualistischen Ontologie, mit vergleichbarem Ergebnis attackiert, läßt den Verdacht entstehen, daß ihre jeweiligen Prämissen als pure Dezision anzusehen sind. Aber daß sie die cartesisch-dualistische Ontologie distanzieren, läßt das implizit Kritisch-Gemeinsame der Sinnanalyse in ihren verschiedenen Richtungen hervortreten.

Die Frage, die Ryle an den Schluß seines Aufsatzes „Categories“ setzt, macht deutlich, daß es für ihn keine prinzipielle Sicherung der sinnanalytischen Methode gibt: „But what are the tests of absurdities?“<sup>47</sup>. Die Entlarvung der Absurdität, auch die *reductio ad absurdum* der cartesisch-dualistischen Ontologie, kann nicht noch einmal in kritischer Reflexion eingeholt werden. Von Fall zu Fall konkrete Problemschwierigkeiten aufzulösen und zum expliziten Sinnverständnis beizutragen, vermag das sinnanalytische Verfahren: das Sinnverständnis aber, von dem es ausgeht und das es benutzt, die Sinnentwürfe, die in die Erhellung bestimmter Situationen eingehen, bleiben ohne Rechtfertigung. Es scheint, als spiegle sich diese Insuffizienz gegenüber dem Geltungsanspruch darin, daß das jeweilige Sinnverstehen zu einer Position wird, um die sich die Anhänger wie eine Gemeinde versammeln.

Doch indem diese Insuffizienz nur extrapoliert, was dem In-Form-sein in seinem „Zu-sein“, seinem vorlaufenden und darin vorläufigen Entwurfcharakter, eigentümlich ist, macht das Dilemma der existenzialen und Sprachanalytik nur das der Philosophie überhaupt klar: als in präzisiertem Sinne „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ ist sie, das erweist gerade die Analytik der Zeitlichkeit, in ihrem zeithaften Charakter selber noch ein Zeugnis des sich entfaltenden, unvollende-

<sup>44</sup> SZ 38.

<sup>45</sup> *ibidem*.

<sup>46</sup> *ibidem*.

<sup>47</sup> Ryle, *Categories*, in: *Logic and Language*, II, ed. Flew (1953) 81.

ten Sinns von Sein, selber Ereignis der sich erst vollendenden Sinngeschichte. Besteht vermutlich das Verdienst der Denkansätze von Heidegger und Wittgenstein darin, radikaler als je zuvor der dem Dasein eigentümlichen Endlichkeit inne zu werden, so liegt gerade in diesem Vorgang ein exemplarischer Hinweis. Heideggers späte Philosophie, von den einen als blinde Andacht verworfen, von den andern als Offenbarung gewürdigt, reflektiert das prinzipiell Vorläufige alles Denkens. Indem es das metaphysische Denken zu verwinden sucht<sup>48</sup>, wenn es dessen Sinngeschichte aufarbeitet, nimmt es ein Ende von Sinn vorweg, das sich noch nicht sagen läßt.

Das legt einen Gedanken nahe, der noch einmal, gleichsam invers, auf Descartes zurückkommt: an die Stelle der „morale par provision“ tritt die provisorische Theorie, die aus der Situation den Sinn von Sein vorausschauend expliziert. Läßt sich auch definitiv nicht sagen, was „Sein“ ist, so läßt sich gleichwohl am Scheitern dieses Sagens ermesen, was sinngeschichtlich noch aussteht. Solches Denken schafft erst den Erwartungshorizont, der von einer Reflexion, die als absolute sich über allen materialen Gehalt am Ende wähnt, nur zerstört wird<sup>49</sup>.

Zwar geht noch immer die Daseinsanalyse in ihrem faktischen Geltungsanspruch als Theorie auf den ganzen Sinn von Sein, aber der Sinn von Sein geht nicht auf in Theorie. Genau dies zeigt die Sinnanalyse im Gegenzug gegen die Hybris der hypostasierenden Philosophie des „absoluten Wissens“. Selbst wenn sie nicht mehr geleistet hätte als dies, daß – mit Lessing zu sprechen – nicht der Besitz, sondern nur das Streben nach Wahrheit bleibt, hat sie als „negative Philosophie“ dazu verholfen, ein Bewußtsein davon zu schaffen, daß der Weg auf das Ziel deutet, ohne daß wir das definitive Ziel schon kennen. Dergestalt unterwegs gehört das Denken als „Besinnung“<sup>50</sup> zu den Wegzeichen der sich entfaltenden Sinngeschichte des Seins.

<sup>48</sup> Cf. „Überwindung der Metaphysik“, in: Vorträge und Aufsätze.

<sup>49</sup> Cf. W. Schulz, Das Problem der absoluten Reflexion, in: Einsichten. Festschrift f. G. Krüger (1962).

<sup>50</sup> Cf. Heidegger, Wissenschaft und Besinnung, in: Vorträge und Aufsätze.