

# Die Auslegbarkeit der Welt und die Hermeneutik der Faktizität

*Simon Godart*

Bei der letzten Definition bekommt man das Gefühl, daß das Verfahren an eine Grenze stößt, an der es nicht nur unergiebig, sondern fast unmöglich wird. Diskutiert man mit Leuten, die sich sehr vernunftgemäß verhalten zu sollen und zu können glauben, stößt man auf Schritt und Tritt auf Definitionsforderungen. Sie sind dann zumeist nicht Wortersetzungsregeln, sondern Worteinführungsregeln. Gelegentlich gelingt es, das Definitionsbegehren mit Humor zum Stillstand zu bringen (der natürlich irrational ist), durch die Simulation oder Parodie einer Definition. Am 11. Juli 1967 wurde ich nach einem Vortrag gefragt, mit welchem Recht und nach welcher Einführungsregel ich mich des Ausdrucks ‚Welt‘ bedienen hätte. Der Wittgensteinschen Definition („Die Welt ist alles, was der Fall ist“) konnte ich mich nicht bedienen, weil mir erschreckend vor Augen stand, in welche uferlose Folgediskussion ich mich damit verwickeln würde. In meiner Verzweiflung entschloß ich mich zu einer Parodie: „Die Welt ist der geometrische Ort aller Punkte“. Obwohl es zu diesem Zeitpunkt bereits fast vollständig verboten war, angesichts der von Adorno festgestellten Unerträglichkeit der Welt und ihrer gesellschaftlichen Verblendungszusammenhänge zu lachen, gelang mir dieser Effekt doch noch ein letztes Mal (für viele Jahre war es damit vorbei). Was ist der Erfolg eines Lacherfolgs? Man kann sich wieder etwas flüssiger unterhalten, ohne allzu genau geklärt zu haben, was die Welt sei.<sup>1</sup>

Die Welt einführen zu müssen und ihr eine trennscharfe begriffliche Begrenzung zukommen zu lassen, stellt Hans Blumenberg vor eine erschreckende Aufgabe, und das, wie die Anekdote in der *Theorie der Unbegrifflichkeit* es illustriert, in der Verlegenheit, den Begriff bereits eingeführt zu haben, ohne ihn ausführlicher zu definieren. Eingespannt zwischen der schon überkommenen Definition Wittgensteins, die die Welt als Totalität des Aktuellen und Zutreffenden zu fassen verstand, und Adornos vermeintlicher Einklammerung der Welt, die zumindest darin, dass sie unerträglich sei, erkannt werden könne, sich jedoch jedes Lachen verbiete. In seiner Parodie, die das logische Register des *Tractatus* in die Sphäre geometrischer und metaphysischer Tautologien überführt,<sup>2</sup> ist gerade keine

---

<sup>1</sup> Blumenberg 2007, 37.

<sup>2</sup> Wittgensteins *Tractatus* enthält in seiner heute vielleicht unnachahmlichen Form einige solcher schlagkräftiger Setzungen, über die immer wieder gestaunt wurde, stellen sie doch

vom Philosophen erwartete Regel zur Einführung und zum Gebrauch des Begriffs Welt, sondern nimmt sich als Ersetzungsdefinition aus; andere – in diesem Fall: ebenso klärungsbedürftige – Begriffe sollen mit dem erfragten austauschbar sein. Man lacht, könnte man hinzufügen, über die Definition, nicht übers Definierte. Indem Blumenberg so im Scherz die Welt in die Totalität denkbarer Punkte auflöst, wird der Definitionsanspruch zerstreut, und es scheint die Pointe der Anekdote von den Punkten zu sein, die aufdringliche und peinliche Frage danach, was eine Welt sei, unbestimmt zu beantworten.

Wie so oft bei Blumenberg ist diese Anekdote nur dem rhetorischen Gestus nach beiläufig; gleich drei seiner einschlägigen Monographien tragen die „Welt“ in ihrem Titel, und auch in der *Theorie der Unbegrifflichkeit* wird hier keineswegs nur inszeniert, wie der Autor sich als geschickter Rhetor aus der Affäre zieht. In seinen begriffs- oder metapherngeschichtlichen Arbeiten zur europäischen Geistesgeschichte hat er nicht nur *Lebenszeit und Weltzeit* (1986) einander gegenübergestellt oder danach gefragt, wie die spezifische *kopernikanische Welt* entstanden ist (1975), sondern zudem in der Erforschung einer Leitmetaphorik von ungeheurer Tragweite die Welt auf den Begriff ihrer *Lesbarkeit* gebracht (1975). Auch ohne die anekdotische Frage aus dem Publikum kreist Blumenbergs Denken um den Begriff der Welt, und er spiegelt die Art und Weise, wie er sich immer schon der letztgültigen Definition entzieht, auch im nacherzählten Scherz wider. Wenn die Frage danach gehen soll, was die Welt denn eigentlich sei, wird für den Philosophiehistoriker in der Karikatur gerade deutlich, wie die in der Pointe ausgesprochene Ausflucht ins Geometrische und Universelle sich dem zeitgenössischen, also historisch gewordenen Anspruch gegenüberstellt, der sich hier durch Wittgenstein und Adorno vertreten sieht. Das Anekdotische im späten *Ausblick* und unter dem Vorzeichen der *Unbegrifflichkeit* respondiert in gewisser Weise den frühen *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, deren zweites Kapitel dem Weltbegriff und, vielmehr noch, den Weltmetaphern gewidmet ist. Hier wird die Frage aus

---

Probleme der Selbstanwendung dar; denn ob es wiederum der Fall ist und folglich zur Welt gehört, was hier apodiktisch-definitiv den Traktat eröffnet, wird von der Definition nicht berührt. Das ist weder trivial noch spitzfindig, und Blumenbergs „Folgedefinitionen“ scheinen schon bei der Erstverwendung der geprägten Formel zu beginnen; denn insofern es im zweiten Satz dann erläuternd heißt, dass (Wittgenstein 1996, 9) „1.1. Die Welt die Gesamtheit der Tatsachen [ist], nicht der Dinge.“ und zudem, dass „1.1.1. Die Welt durch die Tatsachen bestimmt [ist] und dadurch, daß es alle Tatsachen sind.“, dann wird klar, dass hier keines fehlen darf, um von der Welt zu sprechen. Es kommt, wie die Wittgenstein-Forschung um die Jahrtausendwende eifrig diskutiert hat, ganz auf die Lesart an, die entscheidet, in welcher Form hier die Grenzen der Welt (und damit der Sprache) vermessen werden sollen, oder ob wir nicht schon zu Beginn des *Tractatus* mit einer Unbegrifflichkeit operieren, die jenseits des Sagbaren verweist. So scheiden sich die Geister u.a. an der Welt in diesen ersten Sätzen des Textes; bspw. Diamond 2000, 160. Zum Überblick über die „Tractatus wars“ zwischen „resoluter“ und „traditioneller“ Lektüre, siehe Read 2011.

der Anekdote einem anonymen oder vielmehr unpersönlichen Fragenden in den Mund gelegt, um die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung im Register einer theoretischen Bestimmung zur Möglichkeit einer Betrachtung der Funktion dieser Frage umzuwidmen:

Eine Frage wie „Was ist die Welt?“ ist ja in ihrem ebenso ungenauen wie hypertrophen Anspruch kein Ausgang für einen theoretischen Diskurs; wohl aber kommt hier ein implikatives Wissensbedürfnis zum Vorschein, das sich im Wie eines Verhaltens auf das Was eines umfassenden und tragenden ganzen angewiesen weiß und sein Sich-einrichten zu orientieren sucht. Dieses implikative Fragen hat sich immer wieder in Metaphern ‚ausgelebt‘ und aus Metaphern Stile von Weltverhalten induziert. Die Wahrheit der Metapher ist eine *vérité à faire*.<sup>3</sup>

Kontrastiert man diese pragmatische Zweckbestimmung der Metaphorologie anachronistisch mit dem neuerlichen Interesse an der Welt, das sich nach 1967 eingestellt hat, mag es einleuchten, die Wahrheit der Metapher nicht in ihrem möglichen begrifflichen Zielpunkt zu sehen, sondern im Verhältnis von Ganzheit und Bedürfnis, das sich im Begriff der Welt wie in der Frage nach ihm Ausdruck oder nur einen Aufschein verschafft. Aber nicht nur der hierin zu erkennende Pragmatismus, sondern zudem das anekdotische *name-dropping* zuvor scheinen eine Leerstelle solcher pragmatischer Betrachtungen anzuzeigen, die vielleicht im Vergleich zum Zeitpunkt von Blumenbergs Scherz eine langanhaltende Wirkung gehabt hat, die bis zu jüngeren Publikationen reicht und die er in der *Theorie der Unbegrifflichkeit* dezent verschweigt.

---

<sup>3</sup> Blumenberg 2013, 29. Es herrscht ein gewisses Schweigen in der Literatur zu dieser vielzitierten Stelle, auf wen Blumenberg hier Bezug nimmt; dass er dem Gedanken nach an Vico erinnert, mag völlig zutreffend sein, ist aber als Beobachtung kaum in der Lage, die französische Wendung zum Schluss zu erläutern. Es ist Lukas Held zu verdanken, nicht nur den allgemeinen Bezug des frühen Blumenberg auf Merleau-Ponty betont zu haben, sondern auch – wengleich nur in einer Anmerkung –, dass er diese vielzitierte Stelle auf *Les aventures de la dialectique* zurückgeführt hat (Held 2017, 498). Für Merleau-Ponty geht es in besagter Spätschrift allerdings um die Welt, und mit ihr um nichts weniger als um die Frage, wie Sprechen und Handeln mit Blick auf die geschichtliche Welt einzurichten seien, deren Umgestaltung im revolutionären Akt eben diese Einrichtung im Sinne des Kommunismus revidieren könne. Die *vérité à faire* bezeichnet, wie Westerkamp rekonstruiert (Westerkamp 2014, 255; siehe ferner das entsprechende Kapitel „*Vérité à faire* als Eingriff in die Geschichte“, 250–256.), als *zu-machende* den Widerspruch gegen eine bloße Faktizität der Wahrheit der Dinge und Subjekte; sie ist eben keine *vérité toute faite*, sondern muss im Jetzt der historischen Situation hervorgebracht werden. In Einklage gegen Sartre fordert er diese Wahrheit als irreduzible „Zwischenwelt“ (*intermonde*) ein: Merleau-Ponty 2000, 278: „La question est de savoir si, comme le dit Sartre, il n'y a que des *hommes* et des *choses*, ou bien aussi cet *intermonde* que nous appelons *histoire*, *symbolisme*, *vérité à faire*.“ Dass, wie Held sich ausdrückt (2017, 498), die Wahrheit der Metapher – und mit ihr, der Welt, – für Blumenberg offenbar mit dieser revolutionären Wahrheit in Beziehung steht, müsste eingehender untersucht werden, aufbauend vielleicht auf den Ausführungen zu Merleau-Ponty (Blumenberg 2007, 46–47). Für einen kurzen Abriss des Konzeptes, vgl. Waldenfels 1991. Siehe ferner zur Frage danach, wie Blumenberg im weiteren Textverlauf diese *vérité* am Beispiel Jean Pauls veranschaulicht, den Beitrag von Dell'Anno 2020 in ebenfalls dieser Ausgabe von Bildbruch.

Wittgensteins Diktum und dem nicht näher indizierten Ernst Adornos der Welt gegenüber könnte leicht ein dritter Weltbegriff gegenübergestellt werden, der sich in einigem Verhalten bis heute durchgehalten hat – der Weltbegriff Martin Heideggers aus *Sein und Zeit*. Er mag zum Erheiterungseffekt der Anekdote vielleicht wenig beizutragen gehabt haben, scheint aber in einer gewissen Nähe zu dem zu stehen, was sich am pragmatischen *Wie* von Blumenbergs Entwurf einer Metaphorologie der Welt ablesen lässt; Welt als Verhaltensweise steht gewissermaßen zwischen dem ontologischen oder phänomenologischen Weltbegriff, der ganz ähnlich wie Wittgenstein mit der naiven Gleichsetzung von Welt und Planet oder Kosmos aufräumen will – Heideggers Welt ist kein Gegenstand von Erfahrung oder Definition, sondern so etwas wie der existenziale Schauplatz aller möglichen Erfahrung und wird mit der Betrachtung des Daseins so verwoben, dass „Welt“ eben nur im Verbund mit diesem aufscheinen kann und selbst zur Seinsweise wird. In seiner Überführung des „zunächst und zumeist“ der alltäglichen Seinsweise des Menschen hin zum – wie Heidegger sich ausdrückt – „apriorischen Perfekt“,<sup>4</sup> dem paradigmatischen „Immer-Schon“ der Welt, lässt sie zum ontologischen Begriff avancieren, der erst im zweiten Teil des Projekts seine abschließende Bestimmung erfahren kann:

Hinsichtlich seines Seins als Zeitlichkeit sich zeitigend, ist das Dasein auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung jener wesenhaft „in einer Welt“. Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie »ist« mit dem Außer-sich der Ekstasen „da“. Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt „da“. (SZ 365)

Die Hinzuziehung der Zeitlichkeit belässt es dabei, die Welt jenseits der Gegenstände zu lokalisieren und reformuliert gewissermaßen die auf Kant zurückgehende Vorstellung als regulative Idee mit anderen Mitteln, oder aber, in deutlicherer Nachbarschaft, in Fortführung von Husserls phänomenologischer *epoché*, die als Absehen von einer eben zu voraussetzungsreichen „objektiven Welt“ gedacht werden kann.<sup>5</sup> Wie kürzlich ein Bestseller im Titel formulierte, der sich auch nicht ganz des Bezugs auf Heidegger enthalten kann,<sup>6</sup> *gibt* es die Welt nicht; vielmehr ist sie der ontologische Ort, an dem Dasein stattfindet, und sie zeitigt sich – später wird es heißen, sie *weltet* – analog zu ihm. Die enge Verbindung zur Zeitlichkeit im Sinne Heideggers mag zunächst als Befreiungsschlag gegen eine Prädominanz der Räumlichkeit von Welt erscheinen – nicht Geometrie wie in

---

<sup>4</sup> Heidegger 1976, 85 (§ 18, *Weltlichkeit der Welt*). Im Folgenden als „SZ“ abgekürzt.

<sup>5</sup> Figal 2006, 773.

<sup>6</sup> Gemeint ist Markus Gabriels Kassenschlager *Warum es die Welt nicht gibt* (2013).

Blumenbergs Scherz, noch Gegenständlichkeit, sondern zeitliche Erstreckung kommen ihr wesentlich zu. Diese Zeitlichkeit ist aber selbst transzendent; Welt ist nicht das Ding, das eine bestimmte Dauer hat, sondern ist vielmehr, in einer gewissen metaphorischen Verschiebung, eine Ausdehnung in der Zeit. Welt ist der Name der zusammengenommenen zeitlichen „Ekstasen“ des Daseins – Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Damit wird die Funktion der Bezeichnung „Welt“ vom Raum in die Zeit verlagert – herrscht im naiven Weltbegriff die Vorstellung eines ausgedehnten Raumes vor, innerhalb dessen Gegenstände erscheinen können, wird hier die Zeit zu einem solchen ontologischen mehrdimensionalen Ort, in dessen punktuellen Zentrum, an dem sich die Ekstasen berühren, so etwas wie das Dasein stehen muss. Der geometrische Zeitpunkt aller möglichen Strecken, vielleicht.

Diese Verzeitlichung des Welt-Raumes behält die Unhintergebarkeit – im Duktus Heideggers: Gleichursprünglichkeit – von Welt mit Blick auf das Dasein aufrecht und verlegt den zugrundeliegenden Ort in die notwendige Zeit; Welt ist das, worin es überhaupt Sein und das immer schon zeitliche Dasein geben kann, und damit ist, wenn etwas der Fall ist, dieses immer schon in der Welt. Der Vollständigkeitsanspruch der Wittgenstein'schen Formel ist ins Gegenteil umgeschlagen; wenn es Fälle gibt, so nur unter der Bedingung, dass sie in der Welt stattfinden können, und einer ist für diesen Nachweis so gut wie der nächste. Vom Faktischen aus dann noch nach der Welt selbst zu fragen, verfliegt in ihrer unhintergebaren Transzendenz, die sie zudem mit Sein und auch Dasein teilt.

Man darf bei all diesen Zuspitzungen und der Transzendenz aber nicht aus den Augen verlieren, dass auch in *Sein und Zeit* die Metapher der Lesbarkeit für die Welt nicht ohne Folgen geblieben ist. Das Schweigen Blumenbergs über Heidegger in der Anekdote wiederholt sich ebenfalls in seiner Auseinandersetzung mit den Effekten der *vérité à faire* im historischen Wandel, ganz so, als hätte Heidegger hieran keinen Anteil gehabt. Wenn Blumenberg zudem in seiner *Lesbarkeit der Welt* der Hermeneutik kein eigenes Kapitel gewidmet hat, dann wohl kaum aus dem Grund, dass er ihr keinen Platz in der Geschichte der Metapher vom Buch der Welt einräumen wollte. Ein verschliffenes, nichtsdestoweniger aber leicht kenntlich zu machendes Zitat am Anfang des Textes gibt gewissermaßen ein negatives Motto vor, dem die folgende historische Untersuchung Profil verleiht. Blumenberg beendet das einleitende Kapitel „Bücherwelt und Weltbuch“ mit einer Spitze gegen Hans-Georg Gadamer:

Wo liegt die Grenze zum Anachronismus? Ich frage mich das, wenn ich einen Satz lese wie: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*. So etwas führt zu den dunklen Verwechslungen, denen nicht zu entgehen

es geschrieben sein muss. [...] Die metaphorische Versprachlichung von Sein ist ästhetisch; und was das heißt, lässt sich seit dem Verfall der alten Definition des Schönen am ehesten als Exklusion bestimmen: Zweck-Mittel-Beziehungen sind ausgeschlossen. Das ist auch gegen Aspekte der Buchmetaphorik gerichtet, insofern sie nicht nur, aber auch den Bezugskern ‚Anweisung zur Naturgemäßheit‘ umspielte.<sup>7</sup>

Blumenberg zitiert diese kurze, vielleicht durch den ausgesparten Nachweis verdunkelte Maxime nicht ausdrücklich, aber er wird darauf gerechnet haben, dass man ihr leicht auf die Spur kommt; er entnimmt sie aus *Wahrheit und Methode* aus dem Zusammenhang des „Universalen Aspekts der Hermeneutik“, in der, von Heidegger kommend, die Brücke zwischen Hermeneutik und Philologie und Weltverhalten als Ontologie geschlagen werden soll.<sup>8</sup> Was Gadamer selbst als „ontologische Wendung“<sup>9</sup> der Hermeneutik bezeichnet, ist ganz wesentlich an das Werk Heideggers gebunden und leistet, was Blumenberg beschreibt und in der kurzen Wendung mitzitiert: die Versprachlichung von Sein und Welt, die auf die Metapher des Buches verzichten will. Hermeneutik in diesem Sinne wird folglich zum Grenzwert dessen, was Blumenberg zu untersuchen vorschlägt; in ihrer Ausweitung der Zeichenhaftigkeit aufs Ontologische erkennt er das Zusammennehmen von Auslegung und Bedeutung:

Hermeneutik, dies vor allem, geht nicht auf Eindeutigkeit dessen, was sie ihrer Auslegungskunst unterzieht, also nicht auf die ‚Qualität‘, die einer Mitteilung oder gar einer Offenbarung auch dann eigen sein muß, wenn der faktische Umgang damit die Prämisse nicht bestätigt, Übermittlung sei die Absicht gewesen. Hermeneutik geht auf das, was nicht nur je einen Sinn haben und preisgeben soll und für alle Zeiten behalten kann, sondern was gerade wegen seiner *Vieldeutigkeit seine Auslegungen in seine Bedeutungen aufnimmt*.<sup>10</sup>

In ihrer Kürze und ihrer polemischen Zuspitzung bleibt das, was Blumenberg hier zur Schrift- und vielmehr Sprachförmigkeit von Sein (und Welt) zu sagen hat, selbst stark auslegungsbedürftig, und die Zuspitzungen und Verdunklungen, die er im Umkreis der Auslegungskunst ausmacht, sind nicht unmittelbar bestimmt. Wenn allerdings der Einsatz der Hermeneutik, die er hier im Blick hat, ihren „Anachronismus“ der Fortsetzung oder Neuschöpfung der Metapher einer lesbaren Welt vor allem darüber in die Philosophie des 20. Jahrhunderts einführt, dass sie zur Bedeutung *die Auslegung selbst* zur Masse des Auszulegenden hinzurechnet und so dem Sinn, um den es geht, schon einverleibt hat, kann die Spitze dieser Andeutungen zum Anlass dieses Aufsatzes herangezogen werden; die Frage danach, wie sich die

---

<sup>7</sup> Blumenberg 1981, 20.

<sup>8</sup> Gadamer 1990, 487.

<sup>9</sup> So Gadamers Kapitelüberschrift für diesen Teil seiner Darlegung.

<sup>10</sup> Blumenberg 1981, 21.

Metapherngeschichte der Lesbarkeit der Welt eben nur darin im Aufkommen einer „universalisierten“ Hermeneutik fortsetzt, dass sie mit der Bildlichkeit der Lektüre bricht und so der Zeichenhaftigkeit der Welt eine neue, grundsätzlichere Bedeutung gibt.

Diese Form der ontologisch gewendeten Hermeneutik aber geht in ihrer Begründung und zeitgleichen Ausweitung vor Gadamer auf Martin Heidegger zurück. In *Sein und Zeit* wird die Welt wie das Dasein zum Gegenstand einer grundlegenden Auslegung gemacht, die mit dem Titel der Fundamentalontologie nur unzureichend beschrieben wäre. Eingangs und in Nachbarschaft zur Phänomenologie, zu der sich *Sein und Zeit* ins Verhältnis setzt und setzen muss, wird die Auslegung als Hermeneutik zum Schlussstein der Methodik gewählt.

Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich „Hermeneutik“ im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung. Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden – als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneutik als Auslegung des Seins des Daseins einen spezifischen dritten – den, philosophisch verstanden, primären Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. (SZ 37–38)

Dass Hermeneutik als Auslegung hier zugleich Methode und Gegenstand bezeichnet, verstellt gewissermaßen den Blick auf das Verhältnis, das sie zur „Welt“ unterhält, die im Folgekapitel ihrer naiven oder „natürlichen“ Bestimmung entkleidet wird. Sein, Dasein, Zeit und Welt sind zu verstehen, und es gibt in ihnen zugleich, faktisch und alltäglich, ein Verständnis, dem folgerichtig die Analytik der Begriffe Rechnung tragen können muss. Es ist unbestreitbar, dass Heidegger hier nicht als zentrale Figur der philosophischen Hermeneutik begriffen werden kann, und sowohl der „ursprüngliche“ als auch der „primäre“ Sinn, den er dem Wort zuweist, lassen sich keineswegs als einfache Übernahme der „Auslegungskunst“ des 19. Jahrhunderts verstehen. Vielmehr macht er vor allem von Dilthey und dem Grafen York ontologischen Gebrauch; die beiden Namen fallen in Bezug auf die Entwicklung der *Geschichtlichkeit* des Daseins und bieten gewissermaßen einen Abschluss der Daseinsanalytik des ersten Teils, indem sie als Brückenschlag hin zur Deutung der globalen Zeitlichkeit von Sein fungieren.<sup>11</sup> Von der „Welt“ ist hier nur mit Blick auf ihre Bedeutung für die

---

<sup>11</sup> Dies geschieht vor allem in § 77, SZ 525–533.

„Weltgeschichte“ bzw. in Heideggers Terminologie, der Welt-Geschichtlichkeit die Rede – diese fuße auf der Geschichtlichkeit des Daseins, sei also Ausweis, nicht Fundament für die Analyse der Zeitlichkeit von Sein. Was er selbst als „grundsätzliche Radikalisierung“ (SZ 403) der Frage nach dem Leben und der Geschichte begreift, nimmt an der Hermeneutik der Historik Anstoß für das eigene Projekt; man muss nicht auf Gadamers Rekonstruktion der Geschichte der Hermeneutik zurückgreifen, um diese Geste der Radikalisierung und Zuspitzung des Programms im Anschluss an Schleiermacher und andere zu erkennen, die darin besteht, dass das Verstehen von Texten zum *Modell* des Verstehens von Welt genommen wird. Die „Radikalisierung“ der Fundamentalontologie versteht sich als „Hermeneutik der Faktizität“.

In *Sein und Zeit* verzichtet Heidegger nach der einleitenden Verwendung weitgehend auf die Vokabel „Hermeneutik“, um sie wirkmächtig durch das deutsche „Auslegen“ oder „Verstehen“ zu ersetzen. Der methodische Einsatz wird durch diese Verdrängung allerdings nicht kleiner, geht doch der Auftrag der Frage nach dem *Sinn* von Sein unzweifelhaft mit dem Anspruch einher, das Wort und seine Verwendung in Transparenz zu überführen. Es ist bekannt und war folgenreich, dass die Vorarbeit zu *Sein und Zeit* auch die Vorlesung mit eben dem Titel *Hermeneutik der Faktizität* von 1923 miteinschließt – *Sein und Zeit* erwähnt dies ausdrücklich in einer Beifügung (SZ 72).<sup>12</sup> Dieser Entwurf als Vorbereitung von *Sein und Zeit* kann neben Phänomenologie und Ontologie eine solche Faktizitätshermeneutik als dritte methodische Grundlage des Heidegger'schen Projekts ins Spiel bringen – und hier wird unter den Erkenntnissen, die qua Hermeneutik zu gewinnen sind, ein Zugang zum Phänomen „Welt“ noch deutlicher an die zugespitzte Lektüre gebunden. Derart lässt sich nachverfolgen, wie die Konstitution der Weltlichkeit in *Sein und Zeit* unter der Umschreibung von Verständnis und Auslegung eine Fortführung der Weltkonzeption aus der Vorlesung ist, die ihrerseits noch ganz ausdrücklich im Zeichen der *Hermeneutik* steht.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. Grondin 2004, 7–17.

<sup>13</sup> Ganz ausdrücklich, aber ohne unmittelbaren Anschluss an ein bestehendes Konzept von Hermeneutik. In einer äußerst eigentümlichen Selbstverortung zu Beginn des Vorlesungsmanuskripts markiert Heidegger gleich vier namhafte Einflüsse, die seinem Denken Kontur verliehen haben. Schleiermacher oder Dilthey werden nicht mit aufgeführt, und unter den möglichen Kandidaten kommt allenfalls der „junge Luther“ als mögliche Quelle hermeneutischen Denkens in Frage. Heidegger 1979a: „Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles*, den jener haßte. Stöße gab *Kierkegaard*, und die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt. Das für diejenigen, die etwas nur ‚verstehen‘, wenn sie es in geschichtliche Einflüsse aufgerechnet haben, das Pseudoverständnis der betriebsamen Neugier, d. h. die Abkehr von dem, worauf allein es entscheidend ankommt. Solchen muß man ihre ‚Verstehenstendenz‘ möglichst erleichtern, damit sie an sich selbst zugrunde gehen.“

Der hier vorbereitete Weltbegriff ist das Ergebnis einer Transposition des Denkens von Hermeneutik, wie Heidegger es eingangs trotz seiner „dunklen Etymologie“ in seinem „ursprünglichen“ Sinn verstanden hatte:<sup>14</sup> als Begriff für die „einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität“, und damit, im zweiten Schritt, als Name für jede Form von Auslegung und Bedeutung.<sup>15</sup> Auf dieser Grundlage kann er dann auch gegen jede naive und, vor allem, räumlich-objektive Verwendung des Welt-Begriffs seinen zentralen eigenen, etwas sperrigen in Stellung bringen. Welt ist Bedeutsamkeit:

Der Terminus „weltlich“ als Ableitung von „Welt“ ist nicht zu verstehen als Gegensatz zu „geistlich“, sondern er besagt formal: so dasein wie „Welt“. Deren Daseinscharakter ist terminologisch als *Bedeutsamkeit* festgelegt. Bedeutsam sagt: Sein, Dasein in der Weise eines bestimmt begegnenden Bedeuten.<sup>16</sup>

Diese beherzte, aber etwas undurchsichtige Bestimmung in einer anderen Terminologie als später in *Sein und Zeit* gibt den inneren Zusammenhang zwischen Welt und Sinn zu verstehen und erläutert den Einsatz des Namens „Hermeneutik“ für die Grundlegung der Fundamentalontologie – die Welt ist der Ort, an dem dem Dasein Dinge begegnen, die Bedeutungen haben. Die

---

(Hervorhebungen i.O.). Die mögliche Rückführung auf diese Einflüsse und Ursprünge des Heidegger'schen Denkens wird sogleich nivelliert in dieser doppelten Geste von *name-dropping* und der Erklärung, dass solche geschichtlichen Namen fürs Wesentliche keine Rolle spielen, ja vielmehr, es „zugrunde“ richten sollen. An dieser kurzen Passage ist *alles* erstaunlich: von der unerwarteten Prominenz Luthers über die unbeholfene *correctio* der Nennung in Durchstreichung bis hin zur Selbstpräsentation als Komposition aus den vier Einflüssen, die je mit eigenen Metaphern – Begleitung, Vorbild, Stoß und Augen – illustriert werden, ohne auf die Verbindbarkeit der vier Bildfelder zu achten; die Ahnengalerie von Heideggers *Hermeneutik* wird im Modus eines philosophiehistorischen Bildbruchs eingeführt. Aber für das – nur gedruckte, im Vortrag nicht verlesene – Vorwort zur *Hermeneutik der Faktizität* stellt die Rede von fatalen „Verstehenstendenzen“ und Pseudoverständnissen solcher bloß historischer Einordnungen die vielleicht größte Herausforderung dar; wenn es doch, wie es weiterhin bei Heidegger heißen wird, tendenziell immer ein Verstehen gibt und geben muss – wieso ist dann dieses mögliche Verständnis im Historischen derart falsch und abträglich? Kann hier nicht auch ein Sinn unterstellt und gehoben werden, der am Großen und Ganzen des Bewandniszusammenhanges teilhat? Wieso führt das Fragen nach Einflüssen in den geschichtlichen Unverstand? Und – was bedeutet Verstehen in Anführungszeichen?

<sup>14</sup> Heidegger, 1979a, 9: „Die Etymologie des Wortes ist dunkel“, und dann etwas später definitorisch, § 3, 14: „Im Titel der folgenden Untersuchung ist Hermeneutik nicht in der modernen Bedeutung und überhaupt nicht als noch so weit gefaßte Lehre von der Auslegung gebraucht. Der Terminus besagt vielmehr im Anschluß an seine ursprüngliche Bedeutung: eine bestimmte Einheit des Vollzugs des ἐμπνηύειν (des Mitteilens), d. h. des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden Auslegens der Faktizität.“

<sup>15</sup> So definiert Heidegger einleitend (Heidegger, 1979a, 9): „Der Titel Hermeneutik soll dabei „die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität anzeigen.“ Dies kommentiert Uzundu 2010, 211: „Der Vorrang der hermeneutischen Thematisierung der Faktizität liegt in ihrem Gegenstand begründet: Das Dasein ist auslegungsfähig, -bedürftig und -geladen. Die Zugangsweise zur Faktizität empfiehlt sich als eine hermeneutische, weil ihr Gegenstand von Hause aus ein hermeneutischer ist.“

<sup>16</sup> Heidegger 1979a, 96 (Sperrungen und andere Markierungen i. O.)

Technik der Begriffssetzung durch die Beifügung der Nachsilbe *-keit* ist ein beliebtes Mittel Heideggers, um einen entscheidenden Ebenenwechsel zu vollziehen. Der Akzent liegt auf der „bestimmten“ – man könnte auch sagen: der faktischen – Bedeutung, die man der Welt entnehmen kann und die zur Grundlage der Hermeneutik der Faktizität gewählt wird. In der Überführung in die höher veranschlagte Bedeutsamkeit wird der bloße Umstand, dass es gelegentlich vorkommt oder auch nur vorkommen kann, dass etwas bedeutsam ist, zum metaphysischen Tatbestand von Bedeutung; es bedeutet etwas und mehr, dass es Bedeutungen gibt.

Damit greift die Vorlesung *Sein und Zeit* vor, wo allerdings die Begriffe etwas strenger gehandhabt werden; hier wird die Bedeutsamkeit mit der „Erschlossenheit“ der Welt enggeführt, um zudem unter Verwendung des Begriffs des „Vorverständnisses“ das Verfahren dieser fortgeführten Hermeneutik zu erläutern;<sup>17</sup> das unhintergehbare Verstehen von Bedeutungen, die einem begegnen, muss in ein höheres, globales Verständnis dieser Bedeutungen im Verbund transponiert werden, um der Welt auf die Spur zu kommen.<sup>18</sup>

Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt. Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die Bedeutsamkeit. Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht. (SZ 116–117)

Es ist in diesem Sinn von tragender Bedeutung, gleich zu bemerken, dass es mit der Rede von Bedeutsamkeit weder um Sinn noch Bedeutung von Welt als solcher geht, die sie je haben könnte; sondern um die Gleichsetzung von Bedeutung *in actu* und Weltlichkeit, als Struktur, die sie beinhaltet. Das Sein bedeutet etwas; damit ist die Weltlichkeit zusammengefasst, und der

---

<sup>17</sup> Im Zuge der Erläuterung von „Welt“ und „Da“ entwirft *Sein und Zeit* ein recht komplexes Fundierungsverhältnis, das Hermeneutik und die besagte Erschlossenheit erläutern soll (SZ 295): „Die Aussage und ihre Struktur, das apophantische Als, sind in der Auslegung und deren Struktur, dem hermeneutischen Als, und weiterhin im Verstehen, der Erschlossenheit des Daseins, fundiert.“ Man müsste noch anmerken, dass diese Erläuterungen in gewisser Abhängigkeit vom Wahrheitsbegriff stehen, der gerade in der berühmten *aletheia* begründet wurde mit der Warnung vor „hemungsloser Wortmystik“ (SZ 290). Die Unterscheidung von „Auslegen und Verstehen“, Hermeneutik und Erschlossen-Haben, wurde zuvor gesondert in § 32 abgearbeitet und führte auf die berühmte Formulierung des hermeneutischen Zirkels, in den man eben nur auf die rechte Weise hineingeraten muss, um ihn selbst verstehen zu können. (SZ 203)

<sup>18</sup> Späterhin heißt es hierzu (SZ 395): „Die Entdecktheit des Zuhandenen und Vorhandenen gründet in der Erschlossenheit der Welt; denn die Freigabe der jeweiligen Bewandnisganzheit des Zuhandenen verlangt ein Vor-verstehen der Bedeutsamkeit. Sie verstehend, weist sich das besorgende Dasein umsichtig auf das begegnende Zuhandene an. Das Verstehen der Bedeutsamkeit als Erschlossenheit der jeweiligen Welt gründet wiederum im Verstehen des Worum-willen, darauf alles Entdecken der Bewandnisganzheit zurückgeht.“

Verweiszusammenhang, der in *Sein und Zeit* so bildreich an Hammer und Blinker exerziert wird, bleibt konsequenterweise ein *innerweltlicher*. In dieser Form wird Bedeutung transformiert zur *Bedeutsamkeit*; dass faktisch Bedeutungen erkannt und wie Zeichen als Verweise gelesen werden, findet in der Welt statt.<sup>19</sup> In der Definition der *Hermeneutik der Faktizität* wird sie so zum Schauplatz der Hermeneutik selbst erklärt – Bedeutungen, die faktisch begegnen, sind die Kehrseite der Auslegungen dieser Faktizität, als die Heidegger seine Methodik zusammengefasst hat. Als faktische haben diese Bedeutungen den unschätzbaren Vorzug, je schon da zu sein; diese Faktizität, die erst in *Sein und Zeit* auf den Namen der Geworfenheit gebracht werden soll, ist diejenige des existentialen „Immer-Schon“, das in der Zeitform des – apriorischen, hermeneutischen, apophantischen – Perfekts Heideggers Argumentation durchzieht. Was er am Dasein beschreibt, hat je schon stattgefunden und wird vom Diskurs der Ontologie lediglich registriert, so aber ganz eigentlich recht verstanden; an kaum einer Stelle wird die Nähe des Verfahrens zum philologischen Begriff von Hermeneutik so klar wie dort, wo dieses unhintergehbare Perfekt des Schon-Verstanden-Habens wie Schon-Bedeutet-Habens unmittelbar (und wortkarg) am Modell der Lektüre erläutert wird:

Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben. Man hat diese Tatsache immer schon bemerkt, wenn auch nur im Gebiet der abgeleiteten Weisen von Verstehen und Auslegung, in der philologischen Interpretation. (SZ 202)

Es wäre also falsch, zu behaupten, dass man mit der Hermeneutik auf die Welt schauen könne, dass es also einen hermeneutischen Weltbegriff gebe, wenn die Hermeneutik nicht nur Teil, sondern wesentliche Strukturgeberin dieser Welt sein soll. Die Pointe von Heideggers Weltbegriff besteht ja gerade darin, ihren Charakter als Objekt zugunsten einer Engführung mit dem Dasein selbst aufzugeben.<sup>20</sup> Methode und Gegenstand fallen konstitutiv in eins; die

---

<sup>19</sup> Vgl. etwa Vigo 1999, 49: „Als Struktur des Horizontes der ekstatischen Transzendenz des Daseins macht er vielmehr das hintergrundhafte Bedeutungsgefüge aus, in dem sich jedes praktisch-operative wie auch rein theoretische Sich-verhalten zu innerweltlich Seiendem erst orientieren kann und immer schon bewegt. Somit macht der Verweisungszusammenhang, der als Bedeutsamkeit die Weltlichkeit der Welt konstituiert, eigentlich die Möglichkeitsbedingung für die Entdeckbarkeit von innerweltlich Seiendem und damit auch für jede Art des verstehend-entdeckenden Zugangs zu ihm aus: nur aufgrund dieses die Weltlichkeit der Welt konstituierenden Verweisungszusammenhangs kann innerweltlich Seiendes, wie Heidegger hier zugespitzt formuliert, in seinem ‚An-sich‘ entdeckbar werden.“

<sup>20</sup> Dazu Blumenberg in der *Vollzähligkeit der Sterne* (Blumenberg 1997, 288): „Der neutrale Name der bloßen *Erscheinung* ist im vorgegebenen Interesse der Abweisung erkenntnistheoretischer Scheinprobleme abgelegt, damit alles so aussehen kann, als seien *Welt* und *Dasein* derart füreinander bestimmt, daß es unsinnig wäre, danach zu fragen, wie sie denn zueinander kommen könnten oder schon gekommen wären.“

faktische Bedeutung und Auslegung ist Gegenstand von Auslegung und wird auf höherer Stufe als Bedeutsamkeit beschrieben. Darin besteht die Zuspitzung und Radikalisierung einer Generalhermeneutik, wie man sie von Dilthey hätte übernehmen können, und sie ist wesentlich daran festzumachen, dass nicht länger die Weltgeschichte, sondern die Welt als solche mit der Hermeneutik enggeführt wird.<sup>21</sup> Welt ist faktische Hermeneutik oder, wie Vedder „vorschlägt“:

Hermeneutik ist der Zugang zur Faktizität des Daseins, weil das Dasein sich in seiner Faktizität immer schon ausgelegt hat. Die Hermeneutik verdeutlicht also an der Faktizität, was ihre Faktizität ist und wie sie aussieht; zu dem Wie der Faktizität gehört die Hermeneutik. Es gehört schließlich zur Faktizität des Daseins, daß es auf der Suche nach einem Verstehen seines selbst ist; dies geschieht in der Hermeneutik.<sup>22</sup>

Damit gehen Praxis und Funktion der Hermeneutik über ihre bloße Modellfunktion für Verständnis im Allgemeinen hinaus. Faktisch und hermeneutisch werden zu wechselseitigen begrifflichen Stützen. Die Welt ist der perfekte Schauplatz von Verständnis, und damit ist ihr Verständnis als Welt investiert in das Verstehen, das in ihr stattfindet; es ist diese Zirkularität, in der bekanntlich mit der Bezeichnung, „hermeneutisch“ zu sein, die eindeutige Spur der Philologie in der Ontologie erkannt werden kann. Die Welt wird so als zugleich Grund und Gegenstand von Verstehen begriffen:

Zum Sein des Daseins gehört Seinsverständnis. Verständnis hat sein Sein in einem Verstehen. Wenn dem Dasein wesenhaft die Seinsart des In-der-Welt-seins zukommt, dann gehört zum wesenhaften Bestand seines Seinsverständnisses das Verstehen von In-der-Welt-sein. Das vorgängige Erschließen dessen, woraufhin die Freigabe des innerweltlichen Begegnenden erfolgt, ist nichts anderes als das Verstehen von Welt, zu der sich das Dasein als Seiendes schon immer verhält. (SZ 86)

Gewissermaßen am Grunde des Programms von *Sein und Zeit* wird so der Vorrang des Daseins für die ontologische Analyse mit dessen Neigung zur „ursprünglichen“ Hermeneutik legitimiert. Wenn es später um die relative Weltarmut des Tieres und die absolute des Steines geht, wird nur umso

---

<sup>21</sup> Heidegger hätte dann allerdings den starken Lebensbegriff Diltheys übernehmen müssen, von dem er sich mit Nachdruck in *Sein und Zeit* distanziert; für Dilthey ist das Ganze des Verstehens und des Nachvollzugs an den Lebens- und Lebensphilosophiebegriff gekoppelt, der der ontologisierenden Abstraktion des *Daseins* bei Heidegger nicht entsprechen kann. So fasst er bspw. im *Aufbau der geschichtlichen Welt* zusammen (Dilthey 1910, 98): „So ist überall der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen das eigene Verfahren, durch das die Menschheit als geisteswissenschaftlicher Gegenstand für uns da ist. Die Geisteswissenschaften sind so fundiert in diesem Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen.“

<sup>22</sup> Vedder 1996, 97. Der bescheidene Titel seines Aufsatzes kennzeichnet sich selbst als bloßen „Vorschlag“.

deutlicher, wie nachhaltig die Idee der *Hermeneutik der Faktizität* Heideggers Denken geprägt hat. Der Genitiv ist ein doppelter; Auslegung des Faktischen ist zugleich faktische Auslegung, der Fakt, dass es zu Auslegung kommt. Mit Blick auf die Welt heißt das, dass das Verständnis der Welt als Objekt oder Phänomen zugleich das weltliche, faktische Verständnis in ihr ist. Die Welt verlöre sich, wenn man ihr das Verständnis entzöge, wenn also die Formen, in denen Dasein mit ihr umgeht, abgezogen würden. Dies ist kein vernachlässigbarer Teil der Welt, sondern gehört wesentlich zu ihr; dass das Dasein oder der Mensch „weltbildend“ ist, macht gerade seinen Weltreichtum gegenüber dem Tier aus.<sup>23</sup> Mit weniger Pathos und in Rückgriff auf die Wendung bei Blumenberg reformuliert: Welt ist, was man daraus macht, eine *vérité à faire*.<sup>24</sup>

Man könnte in ähnlich vereinfachender Weise dazu verleitet werden, dem Begriffsnetzwerk, das sich in der Entwicklungsgeschichte der Fundamentalontologie zusammenfindet, weiter mit solchen Paraphrasen Herr zu werden. Beispielsweise wäre es denkbar, das Verhältnis von Welt und Sein in der Opposition von Sinn und Bedeutung zu spiegeln, etwa im Stile von: die Hermeneutik Heideggers erlaubt es, den Sinn von Sein über die Bedeutung von Welt zu gewinnen. Aber es ist gerade die terminologische Idiosynkrasie des Seinsphilosophen, die Ernst macht mit dem Verweisungsganzen, das nicht am Innerweltlichen halt macht, sondern auch die heuristischen oder methodischen Begriffe betrifft. Diese Begriffe wie Welt, Sein, Dasein, Sinn und, vor allem, Zeitlichkeit, sind innerhalb des oftmals kontraintuitiven, aber nichtsdestoweniger für faktisch oder gar ursprünglich gehaltenen Gebrauchs, den Heidegger von ihnen macht, weniger definiert als in Stellung gebracht, um sich unter dem Zugriff der Analyse als wechselseitig bedingt herauszustellen.

Bei dieser engen Kopplung von Heideggers Welt an sein Verständnis von Hermeneutik bleibt die Frage bestehen, ob es denn auch hier wenn nicht um die „Lesbarkeit“, so dann doch noch um die „Auslegbarkeit der Welt“

---

<sup>23</sup> So Heidegger in den *Grundbegriffen*, Heidegger 1983, 285: „Welt bedeutet zunächst die Summe des zugänglichen Seienden, sei es für das Tier oder für den Menschen, veränderlich nach Umfang und Tiefe der Durchdringung. Das ‚weltarm‘ ist zugleich geringwertiger gegenüber dem ‚weltbildend‘ als dem Höherwertigen. Das ist so eindeutig, daß weiter nicht darüber zu reden ist.“

<sup>24</sup> Der überaus informative und kritische Eintrag Sondereggers zu „Welt“ im *Heidegger-Handbuch* gibt einen präzisen Einblick in die Antinomie dieser Heidegger'schen Setzung, in der Welt in der eigentümlichen Verwendung des Originalitätskonzeptes von *Sein und Zeit* zugleich vom Dasein konstituiert *und* für es transzendental, aber wesentlich verborgen sein soll – Sonderegger 2013, 292: „Wo Heidegger gefragt hat, wie Welt zugänglich wird, behauptet er, dass nichts diesem Seienden verborgener bleibt als gerade die Welt. Dort hingegen, wo er die Konstitutionsfrage stellt, soll das Dasein – zumindest im Rahmen der Zeug-Analyse – das Fundament der Welt sein.“

geht und ob, mit Blumenbergs Metapherngeschichte gedacht, zwischen *Sein und Zeit* und im Zeichen der Hermeneutik an dieser Geschichte weitergeschrieben worden ist. Heidegger verzichtet, wie bereits betont, in *Sein und Zeit* weitgehend auf die Vokabel „Hermeneutik“ und markiert dort, wo er ihrer nicht entbehren kann, überdeutlich, dass er sich mit diesem Namen nicht auf Lektüre und Textkritik, sondern auf Wesentlicheres und Ursprünglicheres berufen will. Darin liegt ein Abstand zum Programm der Vorlesung begründet, der in seiner Insistenz auf der ursprünglicheren, von der Textpraxis abstrahierten Bedeutung als Verstehen und Auslegen Versuche sein mögen, dem naheliegenden Vorwurf einer metaphorischen Überbelastung seines theoretischen Gebäudes vorgreifend auszuweichen. Auch wenn er ebenfalls auf den Begriff der „Lebenswelt“ verzichtet, ist es doch sein Anliegen, die Unmittelbarkeit und Unhintergebarkeit von Faktizität zum Ausgangspunkt aller weiteren Analysen zu nehmen – wenn man hierzu noch einen Apparat hermeneutischer Betrachtungen bräuchte, der nicht selbstverständlicher Teil des beschriebenen Phänomenbereichs wäre, könnte leicht der Eindruck entstehen, dass die anspruchsvolle heuristische Beschränkung auf diesen alltäglichsten aller Gegenstände so voraussetzungslos doch nicht gewesen sein könne. Der Schritt vom alltäglichen Verstehen, das sich als „hermeneutisches Als“ in jeden Umgang mit der Welt wie von selbst einschaltet, hin zu dessen „Auslegung“ wechselt das Register, bleibt aber in der Sache homogen.<sup>25</sup> *Sein und Zeit* macht so Verstehen verständlich; als eine Art Meta-Hermeneutik ist das Verstehen selbst die eigentliche Ressource, das Fundament der Ontologie.

Diese Zuspitzung und Radikalisierung kann nicht einfach als Fortsetzung der Hermeneutik mit anderen Mitteln begriffen werden<sup>26</sup> – in Heideggers Bemühen um die Herausstellung der eigenen Originalität verbietet sich eine solche Selbstverortung, und die Eigentümlichkeit von *Sein und Zeit* besteht zu einem nicht zu unterschätzenden Maße darin, dass Heidegger einen spezifischen Abstand zu den Denkmodellen, die hier Pate standen, findet – Phänomenologie und Hermeneutik sowie kulturkritische Lebensphilosophie. Aber darum den Schritt vom Verständnis zur Auslegung auf dem Weg der Daseinsanalytik „nur“ als „Modell“, wie es Figal formuliert,<sup>27</sup> und damit als verschliffene philologische „Hintergrundmetaphorik“ in Blumenbergs Sinn abzutun,<sup>28</sup> erschiene doch als Verkürzung des

<sup>25</sup> Zum „hermeneutischen Als“ vgl. Joisten 2009, 131.

<sup>26</sup> Die Kritik dieser Radikalisierung geht so weit, dass an ihr die letztliche Abschaffung der Hermeneutik erkannt wird. Siehe Ineichen 1991.

<sup>27</sup> Figal 2006, 769.

<sup>28</sup> Blumenberg 1960, 69, wo der Begriff am Unterschied von „organische[r] und mechanische[r] Hintergrundmetaphorik“

bildgebenden Verfahrens auf der Suche nach dem Sinn von Sein. Die Frage geht ja nicht danach, ob die Entdeckung philologischer Modelle und Metaphern in *Sein und Zeit* anwesend sind – denn das sind sie zweifellos; oder ob diese im „Hintergrund“ wirksam sind, im Sinne eines „Vorstellungshorizont[s] des Autors“, innerhalb dessen wir seine „Übertragung“ beobachten – denn sie finden ja gerade im Modus ihrer Rückführung auf die ursprüngliche und unverstellte Bedeutung statt und sollen ganz im Vordergrund des textuellen Geschehens keine Übertragungen mehr sein.<sup>29</sup> Der Verzicht auf Buch, Schriftrolle und Text ist auch ein Verzicht auf die Anschaulichkeit, die ein Bild wie das des Buches der Natur oder eben einer Lesbarkeit der Welt suggerieren könnten. Hier werden keine Geschichten erzählt, was sich an der Heidegger'schen Zuspitzung ablesen lässt; die Zeichen, die hier zu lesen sind, sind Teil einer Welt, die sich nicht nur qua Analogie als les- und auslegbar zu verstehen gibt, sondern zu der die Lektüre, das Verstehen und Erkennen von Zusammenhängen, konstitutiv hinzugehören. Und so ist es auch eine der großen, bis heute vielleicht tonangebenden Leistungen Heideggers, den Weltbegriff in diese Wendung der Metapherngeschichte aus ihrem Status als bloßes Objekt der Betrachtung oder Lektüre befreit zu haben; seine Welt ist nicht länger ein offenes Buch, das nur auf die richtige Interpretation wartet, sondern der Welttext, dessen Autor sich selbst nicht nur mithineinschreibt, sondern zudem seine eigene Interpretation in ihr mehr findet als leisten muss. Im ontologischen Perfekt wird die Welt qua „Hermeneutik der Faktizität“ zum Schauplatz von Bedeutsamkeit; und die Ontologie so, in der Zuspitzung des hermeneutischen Verfahrens, zur Chiffre einer Selbstausslegung von Dasein und In-der-Welt-Sein. Das Buch der Natur würde so zu einem Buch der Welt, das sich selbst schreibt und, weit mehr noch, sich selbst versteht<sup>30</sup> – und so, je nachdem, wie man den Akzent legen will, entweder sich endlich selbst verständlich wird, oder aber, ursprünglich und eigentlich, sich als selbstverständlich begreifen lernt.

Es ist einerseits bekannt, dass Heidegger selbst von diesem Verfahren Abstand genommen hat; die vielbeschworene „Kehre“, die dem ontologischen Projekt schließlich den Bezug aufs Dasein opfern wird, geht auch mit einer Verabschiedung der Hermeneutik (als Methode oder Modell)

---

<sup>29</sup> Blumenberg 1960, 69.

<sup>30</sup> Ob hierin eine Einwirkung des eingangs als „Begleiter“ eingeführten Luthers ins ontologische Projekt erkannt werden kann, ist eine weitere Spielart des Anachronismus, über die an dieser Stelle nicht entschieden werden kann. Der Tendenz nach kommt die von Heidegger umrissene Selbstausslegung der Faktizität der Konzeption der „scriptura [...] per se certissima, apertissima, sui ipsius interpres“ erstaunlich nahe (Luther 1897, 97). Zum Verhältnis Heideggers zu Luthers, vgl. Fazzi 2017.

einher. Zugleich kann man beobachten, wie Gadammers Anschluss an *Sein und Zeit* an der hermeneutischen Grundlage Heideggers festhält, in der Rückführung an Text und Kommunikation aber die Zuspitzung bei Heidegger entschärft. Wie deutlich die Verbindung von Weltbegriff und Hermeneutik als Modell, Methodik oder als konstitutive Hintergrundmetaphorik fortgewirkt hat, müsste gesondert untersucht werden. Für den Moment kann nur gesagt werden, dass in der Zuspitzung zwischen Vorlesung und *Sein und Zeit* die Abtragung der Metapher der Lesbarkeit der Welt beobachtet werden kann. Die Übertragung der Bildlichkeit einer philologischen Auslegung vom Text erst auf die Geschichte, dann auf die Welt, wird in Heideggers Verfahren jeder illustrativen Funktion entkleidet; er nimmt ja ausdrücklich die Auslegung wieder beim Wort, und entreißt damit in destruktiver Geste die Hermeneutik dem jahrtausendealten Irrglauben, eine Textpraxis zu sein, indem er uns vorführt, dass wir alle immer schon Hermeneut\*innen sind. Um zu leisten, was es soll, darf das kein Bild geblieben sein: Heidegger konstruiert die Auslegbarkeit der Welt, eine Welt globaler Auslegungen, und es gibt kein Entkommen aus dem Umkreis dieser Hermeneutik. Ob man danach weiterhin die Welt lesen kann, nachdem diese Metapher in ihrer Zuspitzung derart abgenutzt wurde, bleibt offen. Die Spuren der Katachrese sind vielleicht selbst – unlesbar geworden.

Blumenberg hat in der Anekdote von 1967 über die geometrische Parodie einer Einführungsregel der Welt in der Hitze des Augenblicks weder an Heidegger, noch an die Hermeneutik gedacht, auch wenn die Parodie seiner trivialen oder tautologischen Setzung sich ohne große Umschweife auf die Feier des Faktischen hätte übertragen lassen. Aber dass auch in der *Lesbarkeit* der eigentümliche Schritt der Hermeneutik *in* die Welt nicht nachvollzogen wurde, stellt einen Mangel dar, dem die hier vorgeschlagene Lektüre nicht abgeholfen haben dürfte. Auch hat sie, wie ich befürchte, wohl kaum Anlass zu Gelächter geboten: Der Verdacht, dass Strukturen wie Sinn und Bedeutung unweigerlich mit dem Weltbegriff korrelieren, war in der absoluten Metapher von Welt vielleicht immer schon anwesend, und es kann durchaus sein, dass man mit den Urworten der Fundamentalontologie einen Bereich der Weltbeschreibung erschlossen hat, der derart faktisch und ursprünglich ist, dass er das Kapitel der vermeintlichen Schrift-Analogie für immer geschlossen hat.

Aber bliebe auch dann nicht noch die Frage nach dem relativen *abusus* eines bildgebenden Verfahrens ungeklärt, das die Absolutheit der Metapher durch Analogie und Übertragung handhabbar machen will, wie es Blumenberg und vor ihm Curtius und Rothaker an den Texten, Büchern,

Schriften und Zeichen der Welt nachvollzogen haben? Oder wäre es – nach all der Reduktion des Metaphorischen als Bildlichen, die sich in Heideggers Aneignung der Hermeneutik als Modell gezeigt hat – nicht eher der Versuch, das Bildliche aufs Naheliegenste und Nächste, schließlich Ursprünglichste, weil Faktischste herunterzubrechen und anstelle der „absoluten“ eine „notwendige“ Metapher zu gebrauchen, die man eben darum kaum noch erkennen kann? Kann man diesen Prozess der Abtragung irriger Begriffe, der Destruktion der Metaphysik in der Besinnung aufs Wesentliche ihrer Gegenstände und schließlich die Restituierung der Ontologie gegen das verhängnisvolle Selbstverständnis der Philosophie mit den Mitteln der Metaphorologie beschreiben? Sowohl in der *Hermeneutik* als auch in *Sein und Zeit* ist es gerade dieser Rückgang auf den „Ursprung“ der Bedeutung von „Hermeneutik“, der die Rede von Begegnung und Bedeutung ohne jeden Umweg über die Lesbarkeit der Welt zu leisten vermag. Diese Geste der Nachordnung des seinsvergessenen Begriffs hinter seine ursprüngliche, unverstellte Bedeutung als Ermöglichungsstruktur gehört zum Kernbestand der ontologischen Fundamentlegung; wie die Geschichte als Kenntnis der Historie in der Geschichtlichkeit des Daseins fundiert ist, und die Bedeutung (oder der Sinn?), den man Seiendem und Sein zuschreiben kann, in der Bedeutsamkeit der Welt, so auch die Welt in der Weltlichkeit des Daseins als In-der-Welt-Sein, und damit im Geschehen der Auslegungen und der Verständnisse, in der Auslegbarkeit der Welt. Diese Fundierung zeigt an, dass die für vorrangig gehaltene Begriffsverwendung derivativ und damit nur vermittelt zu haben ist, die ursprünglichere hingegen Bedingungscharakter hat, Struktur ist. Diese Umkehrung der Verhältnisse hin zum ursprünglicheren, eigentlicheren Moment ist die Aufhebung der Seinsvergessenheit, für die Heideggers Arbeiten vor und nach der Kehre steht; wenn es nicht wiederum nur eine Parodie wäre, könnte man dies von der anderen Seite als ein Absehen von der Übertragung, eine Besinnung aufs Eigentliche, Unmetaphorische, und damit vielleicht – als Bildvergessenheit beschreiben.

## Literatur

- Blumenberg, Hans: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a.M. 1981.  
— : Die Vollzähligkeit der Sterne. Frankfurt a.M. 1997.  
— : Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt a.M. 2013.  
— : Theorie der Unbegrifflichkeit. Frankfurt a.M. 2007.  
— : Zu den Sachen und zurück. Frankfurt a.M. 2007a.  
Diamond, Cora: Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus. In: Alice Crary, and Rupert Read (Hg.): The New Wittgenstein. London 2000, 149-173.  
Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt a.M. 1970.

- Fazzi, Simone: Religiöses Leben und philosophische Selbstbestimmung. Der Luther'sche Beitrag zur Entwicklung der Philosophie des jungen Heidegger. Baden-Baden 2017.
- Figal, Günther: Hermeneutik und Phänomenologie. In: Tijdschrift voor Filosofie 68/4 (2006), 763–778.
- Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke. Bd. 1: Wahrheit und Methode. Tübingen 1990.
- Grondin, Jean: Die Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer. In: Olaf Breidbach u. Giuseppe Orsi (Hg.): Ästhetik – Hermeneutik – Neurowissenschaften. Heidelberger Gadamer-Symposium des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Münster 2004, 7–17.
- Heidegger, Martin: Gesamtausgabe. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Bd. 2: Sein und Zeit. Tübingen 1976.
- : Gesamtausgabe. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Tübingen 1976a.
- : Gesamtausgabe. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Bd. 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Tübingen 1983a.
- Held, Lukas: Lebensraum und Weltraum. La métaphorique spatiale de Blumenberg. In: Thomas Ebke und Caterina Zanfi (Hg.): Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus. Potsdam 2017, 497–508.
- Ineichen, Hans: Philosophische Hermeneutik. Freiburg/München 1991.
- Joisten, Karen: Philosophische Hermeneutik. Berlin 2009.
- Read, Rupert J. (Hg.): Beyond the Tractatus Wars. The New Wittgenstein Debate. New York u.a. 2011.
- Sonderegger, Ruth: Welt. Ihre Erschlossenheit und ihr Entzug. In: Dieter Thomä et al. (Hg.): Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2013, 290–295.
- Uzundu, Celestine: Heideggers Versuch, das „Verstehen“ zu verstehen. In: Heidegger Studies 26 (2010), 209–217.
- Vedder, Ben: Die Faktizität der Hermeneutik. Ein Vorschlag. In: Heidegger Studies 12 (1996), 95–107.
- Vigo, Alejandro G.: Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in „Sein und Zeit“. In: Heidegger Studies 15 (1999), 37–65.
- Waldenfels, Bernhard: Vérité à Faire. Merleau-Ponty's Question Concerning Truth. In: Philosophy Today 35/2 (1991), 195–194.
- Westerkamp, Dirk: Sachen und Sätze. Untersuchungen zur symbolischen Reflexion der Sprache. Hamburg 2014.
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. In: Anthony Kenny (Hg.): Ludwig Wittgenstein – Ein Reader. Stuttgart 1996, 9–45.