

Zerbrechen Zu Heideggers Sprachgestus

Von Martin HIELSCHER (Hamburg)

Der folgende Aufsatz versucht, Heideggers Sprachgestus als Weg zu einem nicht-metaphysischen Denken zu bestimmen, und berücksichtigt dabei die Kritik Bourdieus und Adornos.¹ In Konfrontation mit der Adornos Kritik zugrunde liegenden Sprachkonzeption (die Idee des „Namens“) wird die Konsequenz von Heideggers Konzeption verdeutlicht.

I. Heideggers Sprachgestus und die Kritik Bourdieus

Heideggers Sprachgestus – Syntax und Wortwahl, der Duktus seines Stils und die spezifische Entfaltung seiner Begriffe – ist, um dies vorgreifend einmal zu sagen, die Erscheinung seiner Sprachphilosophie: einer zugleich *in* der Sprache wie *über* sie, die als solche wiederum verstanden werden könnte als Teil II von „Sein und Zeit“: die „phänomenologische Destruktion der Geschichte der Ontologie“ als Destruktion der geschichtlichen metaphysischen Begriffe, mit dem Ziel einer Freisetzung des zeitlichen Erfahrungsgehaltes von „Sein“ innerhalb der Sprache, die der Ort der Möglichkeit dieser Erfahrung ist.

Wenn dies der Versuch ist, in der Durchquerung und Entschränkung der durchgängig metaphysisch „präsentierten“ Sprache eine Erfahrung nicht bloß zu behaupten, sondern überhaupt erst zu machen, wären alle Heideggers Sprache auszeichnenden Momente in Relation zu diesem Versuch zu bestimmen und zu bewerten. Der Gestus wäre vielleicht insgesamt zu fassen als einer des Zerbrechens, durch welches das Gesagte und das Ungesagte in eine neue Konstellation treten.

Der letzte Satz der drei Vorträge „Das Wesen der Sprache“ lautet: „Dieses Zerbrechen des Wortes ist der eigentliche Schritt zurück auf dem Weg des Denkens.“ Welche Sprache aber zerbrochen wird, ist die metaphysische, und mit und in dem Zerbrechen der metaphysischen Sprache geschieht der Übergang vom metaphysischen Vorstellen zum nicht mehr metaphysischen Denken.

Heideggers Schriften haben den Charakter der Auslegung. Der Grundzug des Denkens und zugleich der Schriften ist „Verwindung der Metaphysik“, ein Übergang, in dem notwendig das Fragen nach dem Grund der Metaphysik, d. h. der in ihr jeweils geschichtlich verborgenen Wahrheit des Seins, zweideutig bleibt, verwiesen auf die Grundworte der Metaphysik und zugleich, indem es sie zerlegt in die mit ihnen gemachte und durch sie verstellte Erfahrung, jenseits von ihnen gerät. Heidegger bleibt durch sein Verfahren, die Grundworte zu zerbrechen, d. h. sie zu dekonstruieren, auf eben diese Grundworte fixiert; weil sie alles Denken in jeweils seinsgeschichtlich bestimmter Weise vorgängig auf eine Erfahrung dieses Denkens hin konstituieren, läßt sich eine andere nur machen, wenn dabei die Sprache selbst das jeweils Ungesagte sagbar werden läßt, dadurch, daß im Gesagten dieses Ungesagte hörbar wird. Heideggers Sprache aber begibt sich dadurch in „Gefahr“, dem Zug der metaphysischen Sprache, der Vergegenständlichung und dem Stillstand der Seinerfahrung in ihrer Zeitlichkeit, zu erliegen. Im Wissen um Heideggers „Strategie“ ergeht an den Leser seiner Schriften die Forderung, den Prozeß des Zerbrechens immer

¹ Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers* (Frankfurt a. M. 1975); Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit* (Frankfurt a. M. 1977).

wieder mitzuvollziehen und die Differenz Heideggerscher Termini zu den traditionellen Begriffen zu beachten. Heideggers Denken verlangt von sich aus eine kritische Lektüre. Alle die Momente seiner Sprache, die auf Dauer seinem eigenen Denken nicht standhielten, wären als Konsequenz eben dieses Denkens zu zerbrechen; oder sie zerbrächen an dem Tasten dieses Denkens auf das in ihm notwendig auch noch Ungesagte hin. „Zerbrechen“ verstanden als ein zugleich aktiver wie passiver Prozeß, der, wie Heideggers Schriften zunehmend selbst, auf ein Schweigen sich zubewegt, welches als wesentlicher Zug der Sprache – als „Geläut der Stille“ – so erst erfahren wird: „Wir nennen das lautlos rufende Versammeln, als welches die Sage das Welt-Verhältnis bewegt, das Geläut der Stille. Es ist: die Sprache des Wesens.“² „Das Schweigen entspricht dem lautlosen Geläut der Stille der ereignend-zeigenden Sage.“³ Diese Erfahrung der Stille, als welche die Sage west, verlangt ein verändertes Verhältnis zur Sprache, i. e. S. zur philosophischen Sprache, die als metaphysische prädisiert im Sinne eines vorstellenden Subjektes, das Aussagen macht über ein vorgestelltes Objekt. Alle Sprache innerhalb des Geltungsbereiches der Metaphysik ist von ihr geprägt, weil die Struktur aller Prädikation schon ein vorgängiges Verständnis von Wahrheit impliziert. Die Wahrheit der Metaphysik aber ist nicht einfach falsch, sondern geschichtlich notwendig und verstehend. Wenn sie die Erfahrung der Sprache als Sage und „Zeige“ verstellt, so läßt sich diese Erfahrung nicht mit derselben Sprache, ohne sie zu verändern, machen; ebensowenig über die Stille und das Schweigen mit ihr reden: „Die Sage läßt sich in keine Aussage einfangen. Sie verlangt von uns, die er-eignende Bewegung im Sprachwesen zu er-schweigen, ohne vom Schweigen zu reden.“⁴ Wahrheit wird von Heidegger bekanntlich als Unverborgenheit gedacht. Die Erfahrung von Wahrheit in diesem Sinne ist die einer vorgängigen Erschlossenheit des Daseins als In-der-Welt-sein, dessen Seinsverständnis mit dem Dasein schon gegeben ist. Was aber verstanden wird, ist eine Relation zu etwas, die ein Sichzeigen dieses etwas von sich her „voraussetzt“, sein „Erscheinen und Verscheinen“. Sprache als „Auslegung“ ist „Zuneigung des Verstandenen“.⁵ „Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus*. Das Bedeutungs ganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*. Den Bedeutungen wachsen Worte zu.“⁶ Später heißt es: „Selbst dort, wo das Zeigen durch unser Sagen vollbracht wird, geht diesem Zeigen als Hinweisen ein Sichzeigenlassen voraus... Jedes gesprochene Wort ist schon Antwort: Gegensage, entgegenkommendes, hörendes Sagen.“⁷ Wenn Sprache der Ort ist, wo die „Bedeutsamkeit der Welt“ als solche dem Dasein sich zuspricht, so wären von hier aus die kritischen Beobachtungen Bourdieus bezüglich Heideggers „Formgebung“ zu reflektieren. Als eine der Techniken der Formgebung bemerkt Bourdieu die Übernahme von Worten der Alltagssprache in einen anderen, philosophischen Kontext: dabei werde über die sinnliche Gestalt der Sprache ein Netz von Beziehungen gesponnen, das magisch Zusammenhang suggeriere; zu den Mitteln, eine zwangsläufige Beziehung zwischen z. B. zwei Signifikanten zu erzeugen, d. h. der systematischen Akzentuierung formaler Verwandtschaften, gehöre das Spiel mit Worten gleicher Wurzel. Über Assonanzen und Alliterationen werden gleichsam materielle Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen Form und Laut hergestellt; Wortreihen, tautologisierende Entschränkungen rein sinnlicher Art erzeugten die Illusion globaler Kohärenz des Sinns und bestätigten die Notwendigkeit und Zwangsläufigkeit der Rede („schierer Verbalismus“); die Technik des „falschen Einschnitts“ zwischen

² M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1979) 215.

³ Ebd. 262.

⁴ Ebd. 266.

⁵ Ders., *Sein und Zeit* (Tübingen 1979) § 34, 160.

⁶ Ebd. 161.

⁷ Ders., *Unterwegs zur Sprache*, a. a. O. 260.

alltäglicher und philosophischer Rede funktioniere mittels der Übernahme gewöhnlicher Worte in die Terminologie bzw. einer Verschiebung der Bedeutung traditioneller Termini, die den Gestus von radikaler Überwindung, neben den Neologismen, erzeugen sollen. Insgesamt ergebe sich so der Eindruck des Systematischen, andererseits der Differenz. Bedeutungen werden ausgesprochen und zugleich nicht ausgesprochen: symbolisch wird ein Bedürfnis nach Benennung befriedigt, aber nicht an sich selbst, sondern verschoben – Formgebung ist Transformation und Transsubstantiation des eigentlichen Gehaltes, der Substanz(!). Diese Formgebung diene der Herstellung eines sakralen Wissens im Dienste einer elitären Gesinnung gegenüber einer Profanität, von der sich das im Gestus des Erhabenen Vorgetragene jedoch seine Bedeutungen borgt. Soweit Bourdieu, dessen von einer soziologischen Blickrichtung her vorgetragene Kritik in vielem der Adornos verwandt ist. Von dem bereits Entwickelten aus können wir so argumentieren: Die Übernahme von Wendungen der Alltagssprache in die philosophische Heideggers ist zu verstehen als Ausdruck der Artikulation des in „Sein und Zeit“ herausgearbeiteten vorgängigen Seinsverständnisses. Wie diese Verständlichkeit selbst gegliedert ist, so ist es dann auch die Sprache, welche diese Verständlichkeit als solche zeigen will. Verbalsubstantivierung, die Erasmus Schöfer als ein auffallendes Merkmal der Sprache von „Sein und Zeit“ feststellt, hat die Funktion, den mit der Struktur des In-der-Welt-seins gegebenen Vorrang entsprechender Verhaltungen des Daseins als Prozesse überhaupt zu zeigen. Assonanzen und Alliterationen sind Verweise auf die mit der Sprache schon gegebenen Formen des Verstehens, das selbst auf eine Ganzheit von Bedeutungen hin konstituiert ist. Das Spiel mit Assonanzen und Alliterationen, ebenso auch die etymologischen Konstruktionen Heideggers haben natürlich immer auch die Funktion, die Sprache als nicht bloß gemachte erfahrbar werden zu lassen. Überall in Heideggers Denken einer „Verwindung der Metaphysik“, programmatisch formuliert im „Brief über den ‚Humanismus‘“, geht es um die Destruktion eines Denkens, welches das menschliche Vor- und Herstellen zum Primat der Erkenntnis von Wahrheit macht. „Sein“ zu denken als das ganz Andere zum Seienden heißt: Sprache zu erfahren als das ganz Andere zum Sprechen i. S. des benennenden Verfügens mittels Zeichen.

Daß es lautliche und grammatikalische Ähnlichkeitsbeziehungen innerhalb der Sprache gibt, die sich sinnlich und bedeutungsmäßig verschränken, wird von Heidegger selbst noch einmal gedacht, der Gedanke eines wesensmäßigen Zueinandergehörens der Dinge und Menschen im Sinne des Welt-Zeit-Spiels, wird von der Sprache als Sage in der Weise eines „Gefüges des vielfältigen Zeigens“ erst erfahrbar, wenn dieses Zeigen als von der Sprache selbst schon ermöglicht ausgewiesen wird. Von solchen Überlegungen aus wären auch die im einzelnen zweifellos zu korrigierenden Regionalismen und schlimmstenfalls völkisch gefärbten Wendungen Heideggers zu erklären; Heidegger geht es um einen Weg durch die Sprache, der sie dem herkömmlichen instrumentellen Verständnis entzieht, und er greift dabei zu den „Mitteln“, die ihm am nächsten liegen, weil er sie erfahren hat und weil andererseits ältere und mundartliche Wendungen, wie Heidegger immer wieder aufweist, den Charakter des Zeigens und Verstehens möglicherweise stärker noch besitzen als die urbane Hochsprache. Insofern man aber Heideggers Denken in keinem Falle als restaurativ verstehen sollte, Heideggers Sprache ihren eigenen Intentionen aber beispielsweise in den zuletzt genannten Zügen entgegenzulaufen droht, sollte man sich an seine eigenen Worte halten: „Es gibt keine natürliche Sprache nach der Art, daß sie die Sprache einer geschicklos, an sich vorhandenen Menschennatur wäre. Jede Sprache ist geschichtlich, auch dort, wo der Mensch die Historie im neuzeitlich-europäischen Sinne nicht kennt.“⁸ Alle die Mittel der

⁸ Ebd. 264.

Formgebung, welche Bourdieu als „Technik des falschen Einschnitts“ bezeichnet, sind zunächst dadurch verständlich, daß es Heideggers Denken wesentlich um ein Erkennen dessen geht, was als das Bekannte gerade unbekannt bleibt: nichts anderes ist Philosophie. „Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene.“⁹ Der Anspruch, das Nächste als das Fernste zu denken, verlangt eine Sprache, die selbst zugleich nah und fern ist. Paradoxerweise enthüllt Heideggers Denken, wenn es das Bekannte als das Unbekannte denkt, eine in diesem Unbekannten verborgene Form des Bekanntseins, die sich unbekannt gemacht hat.

II. Heideggers und Adornos Sprachkonzeption im Vergleich

Ein Erfahrungsmoment, welches Adorno und Heidegger teilten, ist der Zerfall der überkommenen philosophischen Terminologie; in der Vorlesung vom 17. Mai 1962 von Adorno zum Thema „Philosophische Terminologie“ heißt es, nach einem Zitat des „Chandos-Briefes“: „Man könnte sagen, das Verdinglichte oder in einem schlechten Sinn Terminologische der philosophischen Sprache sei überall dort zu finden, wo das Denken sich über diese Erfahrung hinwegsetzt (die des Zerbröckelns analog zum Chandos-Brief, M. H.) und wo unbekümmert die Termini festgehalten und aufgespießt werden, unbekümmert darum, ob wir mit ihnen eine solche Erfahrung noch verbinden können oder nicht.“¹⁰ Zugleich hat Adorno bekanntlich in seiner Schrift „Jargon der Eigentlichkeit“ Heideggers Versuch einer Bearbeitung der überkommenen Terminologie scharf kritisiert. Hermann Mörchen hat in seinen verdienstvollen Büchern¹¹ eine posthume Kommunikationssituation herzustellen versucht, indem er systematisch Adornos Einwände gegen Heideggers Philosophie mit deren eigenen, manchmal besser gesagt tatsächlichen Argumenten konfrontierte und dabei eine erstaunliche Nähe in beider Intention feststellen konnte. In einem Kapitel des zweiten Buches referiert Mörchen zunächst Adornos Invektiven gegen Heideggers Sprache, die, ganz analog zu Bourdieus Vorwürfen, darin ein Zentrum haben, daß sie Heideggers sprachliche Entfaltung der Seinsfrage als Mythologisierung bezeichnen und solcherart treffen wollen. Hier laufen alle Verdachtsmomente Adornos zusammen, die Heideggers Seinsdenken der Ontologisierung von bloß Faktischem, der Hypostasierung von bedingt, d. h. geschichtlich Seiendem, des Präfaschistischen und Irrationalen zeihen. Mörchen zitiert andererseits Adornos Verteidigung des „hartnäckig mythischen Rest(s) der Sprache“ gegenüber der positivistischen Reduktion der Sprache auf ein logisch-mathematisches Zeichensystem.¹² „Als Zeichen soll Sprache zur Kalkulation resignieren, um Natur zu erkennen, den Anspruch ablegen, ihr ähnlich zu sein. Als Bild soll sie zum Abbild resignieren, um ganz Natur zu sein, den Anspruch ablegen, sie zu erkennen“, heißt es in der „Dialektik der Aufklärung“.¹³ Hier hilft Adornos Verfahren einer zweiten Reflexion aus, das motiviert ist von dem Gedanken, daß „nur Begriffe... vollbringen“ können, „was der Begriff verhindert... Der bestimmte Fehler aller Begriffe nötigt, andere herbeizuzitieren; darin entspringen jene Konstellationen, an die allein von der Hoffnung des Namens etwas übergang. Ihm nähert die Sprache der Philosophie sich durch seine Negation. Was sie an den Worten kritisiert, ihren Anspruch unmittelbarer Wahrheit, ist stets fast die Ideologie

⁹ Ders., *Sein und Zeit*, a. a. O. 43.

¹⁰ Th. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, I (Frankfurt a. M. 1979) 70.

¹¹ Hermann Mörchen, *Macht und Herrschaft in der Philosophie Heideggers und Adornos* (Stuttgart 1980); ders., *Adorno und Heidegger* (Stuttgart 1981).

¹² Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, a. a. O. 38.

¹³ Ders./Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt a. M. 1979).

positiver, seiender Identität von Wort und Sache.“ Die Reflexion des sprachlichen Ineinander von mimetischen und signifikativen Momenten nicht geleistet zu haben, wirft Adorno Heidegger vor, gesteht ihm aber auch zu: „Heidegger hat für sich, daß es kein sprachloses An sich gibt; daß also Sprache in der Wahrheit ist, nicht diese in der Sprache als ein von ihr bloß Bezeichnetes.“¹⁴ Die Vorwürfe Adornos gegen Heideggers Sprachgestus zielen darauf, ihn der „Repristinatio“ und der Ontologisierung von bloß Faktischem zu überführen, in Verkennung der Motivation von Heideggers Sprache, die wir herausgearbeitet haben. Bleibt, was Adorno in der Reflexion des Mythischen denken will, als beiden Denkern gemeinsame Bemühung, das geläufige instrumentelle „Verständnis“ der Sprache aufzuheben. Der entscheidende Impuls in Adornos Denken sprachlicher Momente des Mythischen ist, sie zu retten, ohne dem „Verblendungszusammenhang“, der selbst mythisch ist, zu verfallen, entsprechend seiner Furcht vor jeglichem affirmativen Gebrauch. Im Grunde zielt Adorno damit auf eine Erfahrung, die Heidegger im scheinbar schlecht Tautologischen des „Die Sprache spricht“ meint.

Die schon im Zitat angeklungene Idee der Namenssprache als Modell der philosophischen, die jene in der Konstellation der Begriffe aufscheinen läßt, hat Adorno von Walter Benjamin übernommen. Dessen Aufsatz „Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ enthält die zentralen Bestimmungen: „Gott machte die Dinge in ihren Namen erkennbar. Der Mensch aber benennt sie maßen der Erkenntnis... jene Empfängnis des Namenlosen im Namen. Es ist die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen... Alle Natur, sofern sie sich mitteilt, teilt sich in der Sprache mit, also letzten Endes im Menschen. Darum ist er der Herr der Natur und kann die Dinge benennen... Gottes Schöpfung vollendet sich, indem die Dinge ihren Namen vom Menschen erhalten, aus dem im Namen die Sprache allein spricht.“ (!)¹⁵ Friedemann Grenz irrt, wenn er diese Idee des Namens, wie sie häufig in Adornos Schriften entwickelt wird, bruchlos vermitteln will zur Erfahrung des „Nichtidentischen“ als eines Naturhaften *in* uns, welches korrespondiert mit nicht-mehr oder noch-nicht beherrschter Natur. Veranlaßt wird er dazu durch folgende Stelle aus „Dialektik der Aufklärung“: „Der Ruf des Schreckens, mit dem das Ungewohnte erfahren wird, wird zu seinem Namen. Er fixiert die Transzendenz des Unbekannten gegenüber dem Bekannten und damit den Schauer als Heiligkeit... Mana, der bewegende Geist, ist keine Projektion, sondern das Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden... Wenn der Baum nicht mehr bloß als Baum, sondern als Zeugnis für ein anderes, als Sitz des Mana angesprochen wird, drückt die Sprache den Widerspruch aus, daß nämlich etwas es selber und zugleich etwas anderes als es selber sei, identisch und nicht identisch. Durch die Gottheit wird die Sprache aus der Tautologie zur Sprache.“¹⁶ Um die – metaphysische – Gottheit aus der Sprache wieder herauszudenken, muß sie, in einem eigens zu denkenden Sinne, wieder tautologisch werden! Das nur am Rande. Der Name im emphatischen Sinne soll diesen Ursprung im Schrecken, den Ursprung der Sprache aus der Vergottung des Schauers, restituieren im Sinne einer Benennung, die das Wesen der Dinge aus der Vergängnis rettet, an welche Erfahrung der Name nur durch den Bruch der Auferstehung gebunden bleibt. Der Name ist dasjenige Wort, in dem alle Geschichte als Naturgeschichte, als Vergängnis nämlich, erloschen ist. Diese Hoffnung hat Adorno, trotz seines Gedankens vom „Zeitkern der Wahrheit“ und seinen, Schopenhauer

¹⁴ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt a. M. 1975) 117.

¹⁵ Walter Benjamin, *Ges. Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a. M. 1980) II, 1, 144f. u. 150.

¹⁶ Th. W. Adorno/Max Horkheimer, a. a. O. 17; s. a. Friedemann Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen* (Frankfurt a. M. 1975) 215f.

folgenden Überlegungen zu einer „Sympathie mit dem ephemeren Lebendigen“ nicht aufgeben wollen, seiner Vorstellung vom „Ereignis“ gemäß, als das auch er den Stand der Erlösung bezeichnet hat. Von zentraler Bedeutung ist nun, daß Heidegger diese Utopie des Namens überschreitet, insofern, als der Name einen Augenblick des endgültigen Einstandes noch impliziert, welcher bei Heidegger zugunsten einer radikalen Verzeitlichung aller Erfahrung, auch der des „Ereignisses“, aufgehoben ist. Vielleicht wäre von hier aus auch die Differenz zwischen Adornos und Heideggers Gestus, was den „Zugriff der wesentlichen Benennung“ anbelangt, zu verstehen: Gibt es die Konstruktion des Namens, so darf er innerhalb der Zertrümmerung der Geschichte und der Gewalt über die Dinge nicht genannt, kann nicht gewußt werden, nicht ausgesprochen, ohne ihn zu verraten. Ist die Idee solchen göttlichen, absoluten und aus der Geschichte heraustretenden Namens überhaupt in Frage gestellt, so kann die Auflösung verfestigter, Erfahrung verstellender Begriffe noch in die emphatischsten hineingetragen werden. Verschwiegen bleibt aber vielleicht doch, was als „Ereignis“, „Einblick“ und „Einblitz in das Sein“ bei Heidegger formuliert ist, einen Namen hat, aber dessen Konstellation unbekannt bleibt, die auch einen Namen hat, der aber schon in eine Konstellation aufgelöst wird, während bei Adorno umgekehrt die Konstellation bezeichnet ist, nicht aber der Name. Die Verschwiegenheit über das konkret mit einem Umschlag der Geschichte Eintretende ist übrigens, worauf neben Hermann Mörchen auch Franco Volpi¹⁷ mit Nachdruck hinweist, Adorno und Heidegger durchaus gemeinsam. Um auf Heideggers Sprachverständnis zurückzukommen und darauf, warum es nicht auf den „Namen“ ziele, sei ein Passus aus der wichtigen Schrift „Zur Seinsfrage“ angeführt: „Dieses jedes Mal Selbe, das Zusammengehören von Ruf und Gehör, wäre dann ‚das Sein‘? Was sage ich? ‚Sein‘ ist es durchaus nicht mehr, – wenn wir ‚Sein‘, wie es geschicklich waltet, nämlich als Anwesen, voll auszudenken versuchen, auf welche Weise allein wir seinem geschicklichen Wesen entsprechen. Dann müßten wir das vereinzeln und trennende Wort: ‚das Sein‘ ebenso entschieden fahren lassen wie den Namen: ‚Der Mensch‘. Die Frage nach der Beziehung beider enthüllte sich als unzureichend, weil sie niemals in den Bereich dessen gelangt, was sie erfragen möchte. In Wahrheit können wir nicht einmal mehr sagen, ‚das Sein‘ und ‚der Mensch‘, ‚seien‘ das selbe in dem Sinne, daß sie zusammengehören; denn so sagend, lassen wir immer noch beide für sich sein.“¹⁸

Es ist das Problem der Sagbarkeit dessen innerhalb der metaphysischen Prädikation, was sich eben dieser entzieht; dem logischen Satzbau der Aussagen, welche immer „über“ das Ausgesagte sprechen müssen, nie es selbst aus sich selbst sprechen lassen können, was aber zugleich ein Zu-einem-anderen wäre: also gerade nicht zu bezeichnen wäre in einem „Namen“, weil jedes einzelne sich wesensmäßig transzendiert auf anderes hin, zeitlich-räumlich, diese Transzendenz vom metaphysisch geprägten Satzbau immer schon als nachträgliche, einem einzelnen zukommende vorgestellt wird. Heideggers Tautologien bzw. Verbalkonstruktionen der Substantiva (Welt waltet, das Ding dingt etc.) haben die Funktion, wie ähnlich schon einmal angedeutet, diesen Satzbau überhaupt zu problematisieren; sie zeigen auf das in ihm Verschwiegene. Das ständige, inständige Fragen, die laufende Wiederaufnahme des Gesagten (beinahe Wiederholungen ganzer Sätze) entsprechen alle diesem Gestus des Zerbrechens der herkömmlichen Satzstruktur, die Heidegger noch am Schluß der späten Schrift „Zeit und Sein“ beklagt.¹⁹ Wichtig ist auch folgendes gegen Ende des Aufsatzes „Der Weg zur Sprache“ Gesagte: „Um dem Sprachwesen nachzudenken, ihm das Seine nachzusagen, braucht es einen Wandel der Sprache, den wir weder erzwingen noch

¹⁷ Franco Volpi, Adorno e Heidegger, in: Nuova Corrente 81 (1980) 91–121.

¹⁸ M. Heidegger, Wegmarken (Frankfurt a. M. 1978) 402f.

¹⁹ Ders., Zur Sache des Denkens (Tübingen 1976) 25.

erfinden können. Der Wandel ergibt sich nicht durch die Beschaffung neu gebildeter Wörter und Wortreihen. Der Wandel rührt an unser Verhältnis zur Sprache.²⁰ Wenn Heidegger, der selbst in einem Maße Wörter neu gebildet hat wie kaum ein zweiter Philosoph dieser Zeit, diese, seine eigene Sprache solchermaßen einschränkt, so wäre sie selbst als ein Zeigen auf die sich noch entziehende, „neue“ Sprache zu verstehen.

Die Bewegung von Heideggers Schriften erkannten wir als Weg durch die Sprache der Metaphysik. Sie ist zugleich ein Auf-der-Stelle-treten, „weil wir dort, wo wir schon sind, insofern wir jenes, was unser Wesen be-langt, selber noch nicht eigens erlangt haben“, noch nicht sind. Die „neue“ Sprache wäre ihre Erfahrung als Sage, als Zugesprochene. Die Sage wird erfahren in einem Sprechen, welches das Unsagbare, das „Spiel der Stille“ zu hören vermag. Das Sagbare ist immer zugleich Zeigen auf das Unsagbare. Im „Denken des Worts“, der Erfahrung des Verschwiegenen, welches der zeitlich-räumlichen Konstellation des „Gevierts“ untersteht, wird Sprache als „Sage“ deutlich. Das einst Ungesagte, Gewesene kehrt wieder als Zukünftiges, allerdings nicht als das Gleiche. Zugleich wäre es verhalten auf das wesentlich Unsagbare, welches gibt. Das sagbare und das denkbare Wort wäre all dies zugleich. Das Sagbare konstituiert als solches ebenso das Unsagbare, ist sagbar durch das Unsagbare. Das Unsagbare wird sagbar für den Hörer des Gesagten: es *ist* ungesagt, für den, der es nun sagen kann. Es ist aber als Gesagtes nun ein anderes als das Ungesagte: als Gesagtes die Differenz noch einmal von Sagbarem und Unsagbarem.

Die Härte, mit der Adorno und Benjamin, in einem anderen Sinne auch Derrida, die – auf Erlösung verwiesene – Rettungslosigkeit des Zerbrechens der Sprache denken – zerbrechend an der Aporie menschlicher Selbstbefestigung angesichts der eigenen Vergänglichkeit –, wird von Heidegger insofern nicht geteilt, als der die Sprache als gar nicht bloß menschliche auffaßt. Zugleich ist eine solche Sprachauffassung ja der Wahrheitsgrund für ein Seinsdenken, das „Sein“ ebenfalls als den Menschen „ereignend“, ihn transzendierend, denkt.

Der Standpunkt der Leere im Hinblick auf das Prinzip der Praxis

Von Kunio KÖZU (Bochum)

In der gegenwärtigen Welt wird die moderne Wissenschaft angesichts verschiedener Probleme wie weltweiter ökologischer Krise und Bedrohung durch Kernwaffensysteme als Ergebnis der aus der Wissenschaft resultierenden technischen Entwicklung in Frage gestellt. Aus dieser Situation ergibt sich eine dringende Frage nach dem Prinzip der Praxis, d. h. danach, wie sich der Mensch verhalten soll, insofern er auf der Grundlage dieser Entwicklung weiterleben muß. Im Zusammenhang mit dieser Fragestellung soll auf eine Philosophie hingewiesen werden, die eine ganz andere Quelle als das europäische Denken hat, aus dem sich die moderne Wissenschaft und Technik entwickelt hat, und die sich aber gerade doch mit ein und derselben Situation auseinandersetzt: ich meine, die *Philosophie der Leere*, die von Keiji Nishitani u. a. in der sogenannten Kyoto-Schule vertreten wird. Sie stützt sich zwar tief auf die buddhistische Tradition, aber darf nicht als eine bloß traditionelle religiöse Richtung verstanden werden, sondern muß als eine gegenwärtige Philosophie bezeichnet werden, insofern sie sich mit den gegenwärtigen Problemen beschäftigt. Vor allem ist zu beachten, daß sie sich auf die ‚Praxis‘ richtet, also über bloß theoretische Auffassungen hinausgeht und die Probleme unserer Existenz zu lösen sucht.

²⁰ Ders., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Frankfurt a. M. 1971) 8.