



MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Sprache und ihr Schweigen, das Schweigen und
seine Sprache

Über das Schweigen im Zeugnis mit Martin Heidegger“

verfasst von / submitted by

Miriam Metze BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie UG 2002

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Mag. Mag. Dr. Dr. Kurt Appel

Meinem Onkel im Gedenken

Ich danke meinem Betreuer Kurt Appel,
der mich ein wenig zu der werden ließ, die er in mir sieht.

Die Sprache und ihr Schweigen,
das Schweigen und seine Sprache

Über das Schweigen im Zeugnis mit Martin Heidegger

Die Turmstube ist dunkel.

Aber sie leuchten sich ins Gesicht mit ihrem Lächeln. Sie tasten vor sich her wie Blinde und finden den andern wie eine Tür. Fast wie Kinder, die sich vor der Nacht ängstigen, drängen sie sich ineinander ein. Und doch fürchten sie sich nicht. Das ist nichts, was gegen sie wäre: kein Gestern, kein Morgen; denn die Zeit ist eingestürzt. Und sie blühen aus ihren Trümmern.

Er fragt nicht: „Dein Gemahl?“

Sie fragt nicht: „Dein Namen?“

Sie haben sich ja gefunden um einander ein neues Geschlecht zu sein.

Sie werden sich hundert neue Namen geben und einander alle wieder abnehmen, leise, wie man einen Ohrring abnimmt.

(Rainer M. Rilke, *Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke*, 26)

Auch der theoretische Mensch hat ein unendliches Genügen am Vorhandenen, wie der Künstler, und ist wie jener vor der praktischen Ethik des Pessimismus und vor seinen nur im Finsternen leuchtenden Lynkeusaugen, durch jenes Genügen geschützt. Wenn nämlich der Künstler bei jeder Enthüllung der Wahrheit immer nur mit verzückten Blicken an dem hängen bleibt, was auch jetzt, nach der Enthüllung, noch Hülle bleibt, genießt und befriedigt sich der theoretische Mensch an der abgeworfenen Hülle und hat sein höchstes Lustziel in dem Prozess einer immer glücklichen, durch eigene Kraft gelingenden Enthüllung. Es gäbe keine Wissenschaft, wenn ihr nur um jene e i n e nackte Göttin und um nichts Anderes zu thun wäre. Denn dann müsste es ihren Jüngern zu Muthe sein, wie Solchen, die ein Loch gerade durch die Erde graben wollten: von denen ein Jeder einsieht, dass er, bei grösster und lebenslänglicher Anstrengung, nur ein ganz kleines Stück der ungeheuren Tiefe zu durchgraben imstande sei, welches vor seinen Augen durch die Arbeit des Nächsten wieder überschüttet wird, so dass ein Dritter wohl daran zu thun scheint, wenn er auf eigne Faust eine neue Stelle für Bohrversuche wählt.

(Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, 98)

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitungen	1
1. Grundlegende Fragestellungen in Heideggers Schweigedenken	1
2. Motivlage und Grundriss der Arbeit	3
3. Heidegger und das Schweigen	8
3.1 Eröffnungen: Heidegger als Referenzautor	10
II. Zeugenschaft und Schweigen	14
1. Zeugnisgeben – (Un-)Sagbarkeit – Schweigen	14
1.1 Zeugenschaft in der juristischen Situation: Zeit des Schweigens (Carolin Emcke)	18
1.2 Zeugenschaft und Historiografie: Faktum und Widerstand (Dori Laub)	21
2. Hermeneutik des Schweigens	23
3. Krisis und Krise des Zeugnisgebens	27
4. Der schweigende <i>testis</i> bei Heidegger – Ein Ausblick	33
III. Der schweigende Pflanzenmensch bei Aristoteles (<i>Met.</i> , 1006a-1007a)	36
1. Einleitung	36
2. Aristoteles	38
2.1 „sobald der dagegen Streitende nur überhaupt redet“ (<i>Met.</i> 1006a 10-15)	39
2.2 „wo aber nicht“ (<i>Met.</i> 1006a 10-15)	41
3. Heideggers Antwort	45
3.1 Rehabilitation des Pflanzenmenschen	48
3.2 Der Satz vom Widerspruch als ontologischer Satz	50
3.3 Von der heraklitischen Freiheit zum Widerspruch	51
4. Von der Möglichkeit. <i>Homo loquens tacendi</i>	54
IV. Schweigen – Sprechen – Stummsein: Verortungen	59
1. Fragestellungen	59
2. Wie vom Schweigen denken	62
2.1 Schweigen als Absenz von Sprechen	63
2.2 Schweigen als Ent-sagen	70
3. Von der „Möglichkeit des Redens“ zu „Rede und Sprache [...] <i>entspringend</i> aus dem Schweigen“ (GA 36/37, 110)	74
3.1 Sprache als Sprache	75
3.2 Unterscheidung Rede – Sprache in <i>Sein und Zeit</i>	79
3.3 Verschiebung von <i>Sein und Zeit</i> zu <i>Vom Wesen der Wahrheit</i>	82

V. Das schweigende <i>zoon logon echon</i>	89
1. Zusammenschau und Ausblick	89
2. Von der ursprünglichen Verschwiegenheit des menschlichen Daseins.....	90
3. <i>Zoon logon echon</i> versus <i>animal rationale</i>	93
4. <i>Logos – legein</i> als Sammlung	98
5. Denken der Möglichkeit	100
VI. Schweigen, Zeigen und die Tautologie	103
1. Was bleibt – zu sagen	103
2. Vermessung des Schweigens	103
2.1 Die ursprüngliche Verschwiegenheit des Menschen	104
2.2 Das Schweigen als Möglichkeitsbedingung für das Erscheinen der Konsistenz von Sprache und Dasein.....	107
2.3 Das Schweigen als Übung.....	107
2.4 Das Schweigen als ausgezeichnete Weise des philosophischen Sprechens....	108
2.5 Das Schweigen als ausgezeichnete Weise des Miteinanderseins.....	108
2.6 Heidegger und das fehlende Für-die-Welt-sein: Heraus- und Überforderung	109
2.7 Typologie des Schweigens (Henry Greenspan)	115
3. Zweimal winken	120
3.1 <i>Apophansis</i>	120
3.2 <i>Tautophasis</i>	123
VII. Literaturverzeichnis	127
1. Primärliteratur Heidegger	127
2. Sekundärliteratur.....	129
Abstract (englische Version)	135
Abstract (deutsche Version)	136
Abstract (deutsche Langversion)	137
Plagiatserklärung	139

I. Einleitungen

1. Grundlegende Fragestellungen in Heideggers Schweigedenken

Die vorliegende Abhandlung umkreist folgende Fragen: Handelt es sich beim Nichts-Sagen – sei es Schweigen im engeren Sinne oder aber fehlende Explikation – um ein Zeugnis, oder markiert dieses vielmehr das Ausbleiben einer Zeugenschaft? In welchem Verhältnis stehen Schweigen und Sprechen zueinander? Ist das Schweigen als Abwesenheit von Sinn und Bedeutung zu verstehen? Zeugt es etwa gar von einem Unsagbaren, das sich per se einer Versprachlichung entzieht? Oder gibt es eine Möglichkeit, das Schweigen als *Be-deuten* zu verstehen? Inwiefern wäre dann nicht auch die Sprache primär vom Modus der Geste zu denken?

Schweigen wird dem Sprechen oftmals als dessen Absenz gegenübergestellt. In Entgegnung zu diesem defizitär orientierten Ansatz bemüht sich Martin Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) um ein gewissermaßen ‚positives‘ Verständnis des Schweigens. Schweigen ist ihm zufolge nicht so sehr als Absenz von Sprache, denn vielmehr als ein genuin sprachlicher Akt zu begreifen. Sprechen und Schweigen werden aus ihrem Naheverhältnis zueinander bedacht.

Im folgenden Zitat aus seiner Freiburger Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* von 1933/34 geht Heidegger noch einen Schritt weiter und dreht das traditionell gedachte Verhältnis von Sprechen und Schweigen um:

Ist Schweigen nur etwas Negatives, das Nicht-Sprechen und lediglich das Äußere, die Lautlosigkeit, die Stille? Oder ist Schweigen etwas Positives und Tieferes, alles Sprechen aber das Nicht- und Nicht-mehr- und Noch-nicht-Schweigen?¹

¹ GA 36/37, 106. Die Werke Heideggers werden nach der bei Klostermann (Frankfurt am Main) erscheinenden Gesamtausgabe (GA) mit Band- und Seitenzahl zitiert. Detaillierte Angaben zur verwendeten Auflage, HerausgeberInnen etc. finden sich in der Bibliografie. *Sein und Zeit* wird (mit der Sigle SuZ) sowohl nach den Seiten der Einzelausgabe, als auch nach der Gesamtausgabe (GA 2) zitiert. Bei wiederholter Nennung einer Stelle desselben Bandes mit abweichender Seitenzahl oder zusätzlichen Referenzstellen wird die Bandnummer der Übersichtlichkeit wegen mitzitiert. Sämtliche griechische Ausdrücke werden in lateinischen Lettern wiedergegeben.

Was aber bedeutet die hier angedachte Umkehr des Bedingungsverhältnisses von Sprechen und Schweigen für unser Denken von Sprache? Wenn Schweigen von seiner ‚Positivität‘ her zu verstehen ist, ist dann nicht auch die Sprache anders, neu zu denken? Heideggers Auffassung zufolge ist das Schweigen „nichts Negatives. [...] Es darf nicht lediglich von außen her, von der Verlautbarung aus, als Unterbrechung oder Fehlen dieser genommen werden (bloße Stille, ‚Schweigen im Walde‘).“² Sprache kann dessentwegen nicht mehr auf das Sprechen reduziert werden, sondern ist vielmehr von dem in ihr inbegriffenen Schweigen zu denken. Dies verlangt, wie Heidegger in obigem Zitat andeutet, sich von einem Begriff von Sprache zu lösen, welcher das Hauptaugenmerk auf die Verlautbarung richtet, und die der Sprache innewohnende Negativität nicht mehr als absolutes Nichts zu begreifen.

Heidegger zufolge geht die Vorstellung vom Schweigen als Fehlen von Sprache auf das Denken vom Sein als beständigem Anwesendsein zurück. Nimmt man Abstand von diesem Präsenzdenken, führt dies notwendigerweise zu einer Rekonfiguration des Sprachverständnisses. Insbesondere wird deutlich, dass sich ein instrumenteller Zugang zu Sprache – d.h. Sprache verstanden als Instrument, als Transportvehikel von Inhalten, Propositionen – als im Mindesten unvollständig erweist.³ Tatsächlich verfügen wir nicht über eine uneingeschränkte Herrschaft über die Sprache, sondern *wohnen* in ihr, wie es die berühmte Wendung Heideggers im „»Humanismus«-Brief“ nahelegt:

Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung.⁴

Eine Untersuchung des Wesens der Sprache kann sich daher nicht auf jene Momente des Sprechens reduzieren, in denen wir imstande sind, uns der Sprache zu bemächtigen und sie als Werkzeug zu gebrauchen. Im Gegenteil, Sprache *als Sprache* zeigt sich Heidegger zufolge erst dort, wo es uns an Worten mangelt. Im alltäglichen Umgang bleibt uns die

² GA 36/37, 111.

³ Wie ich im dritten Teil meiner Abhandlung (*IV. Schweigen – Sprechen – Stummsein: Verortungen*) ausführen werde, handelt es sich bei diesem Sprachverständnis (und der damit einhergehenden Negativierung des Schweigens) nicht so sehr um ein inkorrektes als vielmehr um ein unvollständiges. Heidegger zufolge ist die instrumentelle Auffassung von Sprache nicht falsch, da Sprache tatsächlich als reines Mittel der Kommunikation von Inhalten aufgefasst werden *kann*. Jedoch wäre es ungenügend, Sprache ausschließlich aus dieser Hinsicht zu begreifen. (Vgl. GA 9, 322)

⁴ GA 9, 313.

Sprache dagegen oft verborgen.⁵ Eine Untersuchung des Wesens der Sprache führt daher gezwungenermaßen über das Schweigen. Daher meint Heidegger in *Vom Wesen der Wahrheit*: „Unsere Fassung des Wesens der Sprache verlangt zunächst zur weiteren Aufhellung die Kennzeichnung des Schweigenkönnens.“⁶

2. Motivlage und Grundriss der Arbeit

Eine Reflexion auf das Schweigen ist in philosophischer Hinsicht insbesondere vor dem Hintergrund des Zeugnisses von maßgeblichem Interesse. Heideggers Überlegungen zum Schweigen und dessen intrinsischer Verbundenheit zu Sprache bilden einen wichtigen Einsatz für die Fragen, welche in der Literatur zur Zeugenschaft auftauchen: Gerät das Zeugnis in Anbetracht der Verbrechen des Nationalsozialismus in die Krise? Können Erlebnisse von extremer Gewalt überhaupt Gegenstand eines Zeugnisses werden? Oder gibt es ein Unsagbares, das sich letztlich der Möglichkeit des Bezeugens entzieht? Wie soll mit den Brüchen und Lücken im Zeugnis umgegangen werden? Und wie ein Umgang mit Zeuginnen und Zeugen gefunden werden, die von dem Erlebten traumatisiert wurden und dessentwegen über dieses nicht souverän als einem bloßen Gegenstand ihrer Rede verfügen? Was bedeutet uns ihr Schweigen? Bedeutet es überhaupt etwas? Inwiefern sind wir hier nicht als Zuhörende herausgefordert, von einem auf propositionale Inhalte fixierten Sprachverständnis abzulassen, um zu ersehen, *was Sprache noch ist?*⁷

Ich gehe von der These aus, dass es nicht so sehr das Zeugnis ist, welches in Anbetracht von schrecklichen Ereignissen in die Krise gerät, sondern vielmehr unser Verständnis von Sprache selbst, gegen welches gerade das Schweigen der Zeuginnen und Zeugen

⁵ Vgl. GA 12, 151.

⁶ GA 36/37, 107.

⁷ Ich nehme neben der Shoah auch auf andere Erfahrungen von extremer Gewalt Bezug. Dies bedeutet nicht, dass das, was in der Shoah geschehen ist, mit anderen Ereignissen gleichgestellt werden soll. Der Gegenstand meiner Untersuchungen berührt *nicht* die Singularität der Shoah, sondern die Frage nach der Möglichkeit, jenen Zeuginnen und Zeugen, die Schreckliches erleben mussten, Gehör zu schenken. Bestünde diese Möglichkeit nicht, wie dies die Rede vom Unsagbaren oder von der Krise des Zeugnisses nahelegt, wäre die Shoah nicht nur als singular, sondern auch als radikal singularisierend zu begreifen. Jedes Sprechen davon wäre ein ausweglos einsames Sprechen. Dies aber widerspricht der Bedeutung, welche dem Zeugnis besonders seit Ende des Zweiten Weltkrieges zuteil geworden ist. Die Tendenz, in Anbetracht von Auschwitz vorschnell zu Euphemismen zu greifen, ist gleichermaßen naheliegend wie verwerflich (vgl. Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*, Frankfurt am Main 2003, 28-29). Die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung ist davon abhängig, wie Vermittlung selbst zu denken ist.

Widerspruch einlegt. In meinem Kapitel zur Zeugenschaft (II) möchte ich plausibilisieren, inwiefern sich (ausgerechnet!) Heideggers sprachphilosophische Überlegungen eignen, in Betreff des Schweigens im Zeugnis herangezogen zu werden. In einer Skizze des Diskurses zur Zeugenschaft möchte ich mit Carolin Emcke⁸ und Dori Laub⁹ die Notwendigkeit einer Hermeneutik des Schweigens herausstellen. Im Durchgang durch Fälle von historiografischen und juristischen Kontextualisierungen des Zeugnisses werde ich zu zeigen versuchen, in welchen Belangen das Zeugnis über dieselben hinausweist und sich kritische Rückfragen insbesondere hinsichtlich der „modellbildende[n], paradigmatische[n] Funktion“¹⁰ einstellen, welche Sybille Krämer dem juristischen Zeugnis zuweist. Meines Erachtens gälte es, die Figur des *testis* in einer Spannung zwischen den beiden etymologischen Herleitungen – *terstis* (der neutrale Dritte in einem Prozess) und *superstes* (der Überlebende) – zu begreifen.¹¹ Hinsichtlich einer nicht-juristischen Kontextualisierung des Zeugnisses erweist sich Heideggers Forderung einer Neubestimmung von Sprache abseits ihrer Bestimmung als Vorhandenes als zentraler Einsatzpunkt der Abhandlung.

Im daran anschließenden Kapitel (III) widme ich mich einem der entscheidendsten Auftritte des Schweigens in der Philosophiegeschichte, nämlich dem aristotelischen Satz vom Widerspruch. Die Voraussetzung für die Notwendigkeit des elenktischen Beweises besteht darin, dass es nicht an demjenigen liegt, der den Satz vom Widerspruch behauptet, dessen Richtigkeit festzustellen (dies wäre eine *petitio principii*), sondern am Gegenüber. Aristoteles zufolge beweist dieses jedoch bereits mit seinem Widerspruch die Unmöglichkeit, dass das Eine und sein Gegenteil zugleich zutreffen könnten. Der elenktische Beweis des Satzes vom Widerspruch ist in dem Moment erbracht,

⁸ Carolin Emcke, „»Weil es sagbar ist«. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit“, in: »Weil es sagbar ist«. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit. Essays, Frankfurt am Main 2013, 13-110.

⁹ Dori Laub, „Zeugnis ablegen oder Die Schwierigkeiten des Zuhörens“, in: »Niemand zeugt für den Zeugen«. Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah, hg. v. Ulrich Baer. Frankfurt am Main 2000, 68-83.

¹⁰ Sybille Krämer, „Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft“, in: Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis, hg. v. Sybille Schmidt, Sybille Krämer u. Ramon Voges, Bielefeld 2011, 119.

¹¹ Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, 14-15.

sobald der dagegen Streitende nur überhaupt redet; wo aber nicht, so wäre es ja lächerlich, gegen den reden zu wollen, der über nichts Rede steht, gerade insofern er nicht Rede steht; denn ein solcher ist als solcher einer Pflanze gleich. (*Met.* 1006a 10-15¹²)

Schweigt also das Gegenüber, wird, wie Giorgio Agamben meint, die aristotelische Widerlegung ausgehebelt: „Denn es genügt, das radikale Schweigen des Gegners, um der Widerlegung ihre Stringenz zu nehmen.“¹³ Für Aristoteles stellt dies freilich kein Problem dar, sofern es sich bei dem/der, der/die bloß schweigt, nicht mehr um einen Menschen handeln kann: Ohne *logos* sei er/sie kein Mensch, sondern ähnele am ehesten noch einer Pflanze. - Was nun aber passiert, wenn das Schweigen nicht als Absenz von Sprache gedacht wird? Ist der/die Schweigende dann noch als *alogos*, als Pflanzenmensch, zu bezeichnen? So viel ist bereits klargeworden: Wenn die Sprache wesentlich vom „Schweigenkönnen“¹⁴ her zu bestimmen ist, wie Heidegger nahelegt, verliert das elenktische Verfahren an Beweiskraft. Ein anderes Denken vom Schweigen zieht damit weitreichende Konsequenzen insbesondere auf ontologischer Ebene nach sich.

Im Anschluss an diese beiden Kapitel, welche die Fragerichtung hinsichtlich des Schweigens einrahmen, werde ich in meinem ersten Hauptteil (IV) das Schweigen als eine genuin *sprachliche* Angelegenheit herausstellen: Schweigen obliegt nur jenen, die auch reden können. Dem Heidegger in *Sein und Zeit* geht es wesentlich um das Schweigen in seiner Eigenschaft, die existenziale Bedeutung der Rede für das Dasein sichtbar zu machen.¹⁵ Demgegenüber geht er in seiner Freiburger Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* (1933/34) nur wenige Jahre später über das in *Sein und Zeit* (1927) Gesagte hinaus: Sprache selbst sei wesentlich vom Schweigen aus zu bedenken. Diese Radikalisierungsbewegung – vom Schweigen „als Möglichkeit des Redens“¹⁶ zum Schweigen als der Instanz, aus welcher Rede und Sprache erst hervortreten – ist, wie ich in Kapitel V argumentieren werde, in enger Verbindung zu Heideggers Überlegungen zum aristotelischen Potenzbegriff zu verstehen. In *Vom Wesen der Wahrheit* handelt Heidegger von der „ursprünglichen Verschwiegenheit des menschlichen Daseins“, von

¹² Aristoteles, *Metaphysik*, übers. v. Hermann Bonitz (ed. Wellmann), hg. v. Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 2017. Um Übersichtlichkeit und schnelles Nachschlagen zu gewährleisten, werden die von Aristoteles zitierten Stellen als Kurzbelege im Text geführt.

¹³ Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, 56.

¹⁴ GA 36/37, 107.

¹⁵ GA 2, 214 (SuZ 161).

¹⁶ GA 36/37, 110.

welchem das Schweigen „*Geschehnis*“ werde.¹⁷ Wie Heidegger nun von der *Sprache und ihrem Schweigen* zu dem *Schweigen und seiner Sprache* gelangt, soll in diesen beiden zentralen Kapiteln nachvollzogen werden: Die Parameter dieser Wandlung betreffen das Ablassen Heideggers von der in *Sein und Zeit* so wichtigen Differenzierung zwischen Rede und Sprache, darüber hinaus den dort maßgeblichen Fokus auf die Herausstellung der Rede als Existenzial und Heideggers Rückgang auf den *logos*-Begriff bei Heraklit. Mit der frühen Vorlesung *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17) von 1923/24 werde ich den Begriff des Möglichseins als die für Heidegger zentrale Instanz hinsichtlich seines Sprach- und Schweigedenkens herausstellen.

In dem Nachvollzug der Umstülpung des Verhältnisses von Sprache und Schweigen werden maßgebliche Implikationen in Hinsicht auf die spezifische Begegnung Heideggers mit dem Satz vom Widerspruch und der darin entworfenen „Ontologie des Vorhandenen“¹⁸ ersichtlich. Bei Heideggers Bemühen, der letzteren zu entkommen, handelt es sich um eine Bewegung, die zu sich selbst immer wieder auf Distanz gehen muss, sich ironisiert, um derart einen direkten Widerspruch zu vermeiden. So wenig es sich bei der Sigtik Heideggers um den Versuch einer Theoriebildung nach dem Vorbild der Methodik und Systematik des deutschen Idealismus handelt¹⁹, so wenig ratsam scheint es jedoch, die Genese seines Schweigedenkens als bloß sekundäres Phänomen betrachten zu wollen. In Hinsicht auf die Ausweglosigkeit, vor die uns Aristoteles mit seinem Satz vom Widerspruch stellt, sind Heideggers Antworten als Verfahren von Häutungen²⁰ zu verstehen, welche sich als Konstitutivum seines Denkens erweisen.

Die hier vorliegenden Abhandlungen unterlaufen freilich Heideggers Skepsis gegenüber dem Vorhaben, das Schweigen zum Gegenstand philosophischer Auseinandersetzung zu machen und derart in die Sprache zu heben. Eine solche Unternehmung sei, so Heidegger, „höchst verfänglich“,

¹⁷ GA 36/37, 111: „Das Schweigen wird so zum *Geschehnis* jener *ursprünglichen Verschwiegenheit des menschlichen Daseins*, aus der heraus es sich, d.h. das Ganze des Seienden, inmitten dessen es ist, zum Wort bringt. Und das Wort ist dann nicht das Abbild und Nachbild der Dinge, sondern eben die bändigende Gestaltung, das gebändigte Ansichhalten jener gesammelten Aufgeschlossenheit und dessen, was darin erschlossen ist.“

¹⁸ GA 2, 220 (SuZ 165).

¹⁹ Jeffrey Powell, „Editor’s Introduction“, in: *Heidegger and Language*, hg. v. Jeffrey Powell, Bloomington/Indianapolis (Indiana) 2013, 2-3.

²⁰ Vgl. Catherine Malabou, „Heideggers Wandel“, in: *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*, hg. v. Michael Friedmann u. Angelika Seppi, Wien/Berlin 2017, 168f.

denn wer über das Schweigen redet, setzt sich der Gefahr aus, damit am unmittelbarsten zu beweisen, daß er das Schweigen weder kennt noch versteht.

Andererseits könnte man sich mit der Bemerkung: Über das Schweigen soll man nicht reden, doch allzu billig aus dem Handel ziehen und das Schweigen als eine „mystische“ und dunkle Sache dem sogenannten gefühlsmäßigen Ahnen und Erahnen seines Wesens anheimstellen. Das darf nicht sein, solange wir philosophieren. Wir dürfen aber auch nicht glauben, mithilfe einer „Definition“ das Schweigen begriffen zu haben.²¹

Aus diesem Grunde möchte ich mögliche Kategorisierungen in Hinsicht auf das Schweigen – sei es das sogenannte beredte Schweigen vor Gericht oder das gewaltsame Zum-Verstummen-Bringen und das darauffolgende Schweigen, oder aber auch das Schweigen als Schweigeübung²² – im Rahmen meiner Überlegungen unterlassen. Zum Abschluss der Auseinandersetzung möchte ich mich dennoch dem (einigermaßen vermessenem) Unterfangen widmen, eine Vermessung des Schweigens vorzunehmen (VI. 2). Ausgehend von dem Begriff der Potenzialität, welchen ich als zentrales Moment der Sigmantik Heideggers herausarbeite, eröffnen sich mehrere Hinsichten auf das Schweigen: Das Schweigen tritt auf als Grundverfasstheit des menschlichen Daseins, als der Ort, an welchem das Ineinander von Sprache und Dasein erkennbar wird, als Übung, als ausgezeichnete Weise des philosophischen Sprechens und, wie Heidegger oftmals betont, als ausgezeichnete Weise des Miteinanderseins. Neben der Herausstellung dieser für Heidegger grundlegenden Aspekte möchte ich mit Henry Greenspan²³ den Versuch einer Typologie des Schweigens vorstellen, welche demselben aus Sicht der Überlebenszeugenschaft begegnet. Ziel und Zweck dieser ‚Bestimmungen‘ des Schweigens besteht darin, selbiges als denkwürdigen Raum – für den Diskurs zum Zeugnis wie auch in Hinsicht auf die aristotelische Ontologie – sichtbar zu machen.

Zum Abschluss (VI.3) möchte ich zwei weiterführende und die vorliegenden Überlegungen gleichermaßen grundierende Einsätze kenntlich machen: Diese sind der Aufweis des genuin gestischen Charakters der Sprache (im Kapitel zur *Apophansis*) und

²¹ GA 36/37, 107.

²² Hans-Willi Weis, *Denken, Schweigen, Übung. Eine Philosophie des Geringfügigen*, Freiburg/München 2002.

²³ Vgl. Henry Greenspan, „The Unsaid, the Incommunicable, the Unbearable, and the Irretrievable“, in: *Oral History Review* 41 (2), 2014, 229-243.

die Herausstellung der Tautologie als *Tautophasis*.²⁴ Ersteres erweist sich insbesondere für das Denken vom Zeugnis als fruchtbar, sofern das Verständnis von Sprechen als Zeigen eine Unverfügbarkeit impliziert, welche in Zusammenhängen, in denen wir uns der Sprache als Instrument bedienen, leicht in Vergessenheit gerät. Im Zeugnisablegen von extremen Erlebnissen dagegen begegnet dieser der Sprache wesentliche Entzug als schmerzliche Erfahrung. Die *Tautophasis* ihrerseits, welche in einer Notiz Heideggers zu *Zeit und Sein* auftaucht, scheint einen Gegenentwurf zur Tautologie darzustellen, sofern Heidegger meint: „Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe.“²⁵ Indessen die Tautologie nichts anderes zu sein scheint als die Versprachlichung des Satzes der Identität, betont Heidegger, dass sich in dem Sagen vom Selben (*Tautophasis*) bereits eine Differenz manifestiert. Wenn jedoch der Satz der Identität, welcher die Grundlage des Satzes vom Widerspruch darstellt, solchermaßen *dynamisiert* gedacht werden muss, hat dies folgenschwere Umstürzungen der aristotelischen Bestimmung des Seins hinsichtlich seiner Eindeutigkeit zur Folge. - Nicht zuletzt ergäbe sich daraus eine Rehabilitation des aporetischen Sprechens, welches Aristoteles mit dem Satz vom Widerspruch zu vernichten suchte.

3. Heidegger und das Schweigen

Wie bereits erwähnt, werde ich im Rahmen meiner Abhandlung von einem definitiven Anspruch hinsichtlich des Schweigens Abstand nehmen und erst zum Abschluss Charakteristika benennen, die sich im Zuge der Untersuchungen als maßgeblich herausgestellt haben. Ich habe auch schon darauf hingewiesen, dass die beiden direkt anschließenden Kapitel zum Schweigen im Zeugnis und im aristotelischen Satz vom Widerspruch gewissermaßen die Fragerichtung in Hinsicht auf das Schweigen vorgeben. Es seien an dieser Stelle jedoch einige grundlegende Bemerkungen zu Heideggers Bearbeitung des Schweigens vorgebracht – nicht zuletzt, um die Spezifika der Herangehensweise an das Schweigen in den vorliegenden Untersuchungen zu verdeutlichen.

²⁴ Diese beiden Begriffe finden sich in folgendem Artikel bereits ansatzweise ausgearbeitet: Miriam Metze, „Die apophantische Tautophasis. Eine Querlesung von Heideggers *Zeit und Sein* und einigen Besonderheiten der hebräischen Grammatik“, *Existentialia. Meletai Sophias* Vol. XXVI (1-2), 2016, 1-24.

²⁵ GA 14, 29.

Im Ersten möchte ich darauf aufmerksam machen, dass ich mich *nicht* dem Verhältnis vom Schweigen zur Stille widmen werde. Heidegger bezieht sich insbesondere ab *Unterwegs zur Sprache* in den 60er Jahren auf das Schweigen im Verhältnis zur Stille. Bei der Sprache handle es sich um das „Geläut der Stille“.²⁶ In den *Beiträgen* heißt es:

Der Anruf auf den Zu-sprung in die Ereignung ist die große Stille des verborgensten Sichkennens. Von hier nimmt alle Sprache des Da-seins ihren Ursprung und ist deshalb im Wesen das Schweigen (vgl. *Verhaltenheit, Ereignis, Wahrheit und Sprache*).²⁷

Dieses für das späte Schweigedenken maßgebliche Verhältnis wird von Matthias Flatscher in Anlehnung an Wilhelm-Friedrich von Herrmann als responsive Beziehung beschrieben: Schweigen sei als Antwort auf dasjenige zu verstehen, „[w]as [...] in der Stille aufbricht“.²⁸

Das Verhältnis von Stille und Schweigen wird nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchungen sein. Zwar schließen sich der hier anzustellende Durchgang durch Heideggers sprachphilosophische Überlegungen in *Sein und Zeit* und *Vom Wesen der Wahrheit* und weiterführende Reflexionen auf die Stille keineswegs aus. Jedoch ist mit den Fragen nach dem Schweigen im Zeugnis und im Satz vom Widerspruch bereits ein Rahmen abgesteckt, in welchem die Stille nicht als primär zu behandelndes Phänomen aufscheint. Die hier versammelten Untersuchungen können indessen als Vorbereitung der späteren Sigetik von Heidegger aufgefasst werden.²⁹

Bereits in *Sein und Zeit* und in den *Prolegomena* formiert sich Heideggers Schweigedenken als Kritik gegenüber dem „Viel-sprechen“³⁰ und dem „Gerede“³¹. Auch in späteren Texten verhandelt Heidegger das Schweigen als eine oft wertvollere

²⁶ GA 12, 27.

²⁷ GA 65, 407. [Im Original vollständig kursiviert, M.M.]

²⁸ Matthias Flatscher, *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein*, Freiburg im Breisgau 2011, 295. Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ›Beiträgen der Philosophie‹*, Frankfurt am Main 1994, 241.

²⁹ Die primäre Beschäftigung mit diesen beiden frühen Werken Heideggers versteht sich als Ausblick in die spätere Sigetik und soll beitragen, den dort oft rätselhaften Bemerkungen größeres Verständnis entgegenzubringen.

³⁰ GA 2, 218 (SuZ 164); GA 20, 368.

³¹ GA 2, §35; GA 20, 371ff.

Alternative gegenüber dem Sprechen.³² Im „Brief über den »Humanismus«“ meint Heidegger, der Mensch müsse erst wieder

lernen, im Namenlosen zu existieren. [...] Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, daß er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat.³³

Diese und ähnliche Aussagen zum Schweigen als Alternative zum Sprechen fallen nicht selten im Kontext von Heideggers Kritik am Wissenschaftsbetrieb. Das Schweigen wird dabei nicht als diskursive Nötigung besprochen, sondern als Ausdruck von „Macht“, beziehungsweise „Sammlung“.³⁴ So man unter Macht vorrangig *dynamis*, Potenzialität, versteht, stellt diese Lesart des Schweigens einen großen hermeneutischen Gewinn dar. Ich werde dies im Kapitel V erläutern und insbesondere auf die Verbindung zwischen dem Denken von Potenzialität und dem Begriff des Menschen als *zoon logon echon* eingehen.

Dem sei hinzuzufügen: Heidegger selbst hat sich nicht bemüht gefühlt, über das Zeugnis als wesentliche Instanz gesellschaftlichen Miteinanders nachzudenken. Es gibt keinen maßgeblichen Eintrag von ihm, in welchem er sich direkt auf das Zeugnis bezogen hätte, umso mehr dafür auf das Schweigen. Im folgenden Kapitel möchte ich auf Heideggers eigenes Schweigen näher eingehen und die Frage in den Raum stellen, inwiefern eine parallele Lesung von Zeugnis, Schweigen und Heidegger in Anbetracht seiner Sympathien für den Nationalsozialismus überhaupt zulässig ist.

3.1 Eröffnungen: Heidegger als Referenzautor

Trotz der vielen Vorteile, die eine Auseinandersetzung mit dem Schweigen in Begleitung von Martin Heidegger aufzuweisen vermag, drängt sich die Frage auf, weshalb ausgerechnet diesem Denker ein Stimmrecht im Fragen um das Schweigen und dessen Rolle im Zeugnisgeben gewährt werden soll. - Nicht zuletzt sind es die abscheulichen Taten der NationalsozialistInnen gewesen, die die Praktiken des Zeugnisgebens zu einem unverzichtbaren Ort der Gesellschaften nach dem Zweiten Weltkrieg werden ließen.

³² Um einen Eindruck der Häufigkeit der Erwähnungen des Schweigens zu vermitteln, hier eine Zusammenstellung der ersten Seiten der *Schwarzen Hefte* (GA 94): 6, 7, 9, 10, 19, 20, 34, 38.

³³ GA 9, 319.

³⁴ GA 36/37, 111.

Zugleich hat sich Heidegger selbst nie zu seinem durchaus wohlwollenden Zugang zur menschenverachtenden Politik der Nazis geäußert – und sich dagegen in Schweigen gehüllt. Gerade dieses Schweigen Heideggers scheint eine Auseinandersetzung mit seiner Sigmantik in Bedachtnahme des Zeugnisbegriffs zu einer höchst obskuren Angelegenheit werden zu lassen.

Jedoch tut sich, wie Jacques Derrida nahelegt, mit diesem Schweigen des Autors eine hermeneutische Öffnung in dessen Werk auf, die uns zu einer kritischen Auseinandersetzung auffordert und uns in unserer Rolle als RezipientInnen *herausfordert*. Derrida stellt in seinem Redebeitrag zu einem Kolloquium die Gegenfrage: Was wäre denn gewesen, hätte sich Heidegger mit einer klaren Verurteilung des Nationalsozialismus nach 1945 gewissermaßen freigesprochen?

[M]it einem Satz, der auf einen mühelosen Konsens zielte, hätte Heidegger die Angelegenheit beendet gehabt, und wir stünden heute nicht im Begriff uns fragen zu müssen, was die Erfahrung von Heideggers Denken enthalten könnte an Affinitäten, an Synchronien des Denkens, an Gemeinsamkeiten der Verwurzelung und dergleichen, mit dem noch immer ungedachten Phänomen, das für uns der Nationalsozialismus darstellt.³⁵

Eine ausführliche Reflexion auf das Schweigen kann, abgesehen von bedeutenden Beiträgen eines Nietzsche, Kierkegaard und Wittgenstein, möglicherweise auch Plotin³⁶, auf wenige philosophische Begleiter hoffen.³⁷ In Heideggers Auseinandersetzungen mit Sprache, die sein gesamtes Werk durchziehen und tragen, erhält das Schweigen einen für die Philosophie der Gegenwart bis dato noch nie da gewesenen Stellenwert. Eine philosophische Untersuchung zum Schweigen, welche Heideggers Analysen außer Acht ließe, bliebe tatsächlich eine unvollständige.

Zwar ist es gut möglich, dass man über Umwege zu ähnlichen Fragen gelangen könnte, jedoch wäre ein solches Vorgehen auch und besonders in philosophischer Hinsicht höchst fraglich und zweifelhaft. Heidegger aufgrund seines problematischen Verhältnisses zum

³⁵ Jacques Derrida, „Heideggers Schweigen“, in: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hg. v. Günther Neske u. Emil Kettering, Pfullingen 1988, 159-160.

³⁶ Nicholas Banner, *Philosophic Silence and the ‚One‘ in Plotinus*, Cambridge 2018.

³⁷ Einen Überblick zu philosophischen Auseinandersetzungen mit dem Schweigen findet man bei Günter Wohlfart, „Das Schweigen. Philosophische Bemerkungen zum Begriff des Schweigens bei Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein“, in: *Prima Philosophia. Beiträge zur Nietzsche-Forschung anlässlich des Jubiläumsjahres*, 1994 (Sonderheft 3), 63-78.

Nationalsozialismus aus dem philosophischen Diskurs ‚auszubauen‘, würde des Weiteren bedeuten, die durchwegs auch philosophischen Implikationen seiner Einstellung gegenüber dem Judentum³⁸ zu übersehen. In Wahrheit handelt es sich bei Heideggers Sympathie für das nationalsozialistische Regime, wie Jean-Luc Nancy richtigerweise, um ein *philosophisches* Problem, welchem nur eine *philosophische* Antwort Rechnung tragen kann.³⁹ - Wie auch immer man zu dem kontrovers diskutierten Verhältnis zwischen Heideggers Philosophie und seiner irritierenden Äußerungen stehen mag – eine produktive und konstruktive Auseinandersetzung mit Heideggers Werk ist damit gleichermaßen möglich wie notwendig.

Zugegebenermaßen ist der Gedanke naheliegend, das schmerzhaft Nebeneinander von Heideggers‘ Nationalsozialismus einerseits und dem Themenkreis der Zeugenschaft andererseits zu vermeiden, um nicht des Revisionismus verdächtig zu werden. Jedoch erweisen sich die Impulse, die aus Heideggers Schweige- und Sprachdenken für die Diskussion zum Zeugnisbegriff generiert werden können, als viel zu gewinnbringend, sodass diese (auch mich) verstörende Atonalität in den vorliegenden Untersuchungen in Kauf genommen wird. Eine Diskussion der blinden Flecken Heideggers, wie sie Jacques Derrida fordert, bleibt gleichermaßen unumgänglich: Welche Momente seines Sprachdenkens stehen der hier zu bewerkstellenden Explikation von Zeugenschaft im Wege? Hat Heidegger überhaupt ein solches Für-Sprechen (*für* die Hörenden, *für* die Toten, *für* die verloren gegangene Welt, *für* die Nachwelt) entwickelt? Im Versuch, aus Heideggers Philosophie Erkenntnisse für eine Philosophie der Zeugnisse zu generieren, gilt es nicht zuletzt, diejenigen Aspekte seines Denkens zu identifizieren, welche einem konstruktiven Begriff von Zeugnis hinderlich sind. Dies werde ich in einem der Schlusskapitel zu leisten versuchen.⁴⁰

³⁸ Der aktuelle Vorsitzende der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Helmuth Vetter, spricht in Bezug auf die *Schwarzen Hefte* von einem Antijudaismus Heideggers. Vgl. „Stellungnahme des Vorsitzenden der Martin-Heidegger-Gesellschaft“ vom 30.3.2015, <https://www.heidegger-gesellschaft.de/stellungnahme-des-vorsitzenden-der-martin-heidegger-gesellschaft/4/> (Zugriff am 4.12.2018). Ein daran anschließendes Interview mit Helmuth Vetter findet man bei *Hohe Luft. Philosophie-Zeitschrift*, in welchem er seine Hoffnung auf eine produktive Weiterbearbeitung des Heideggerschen Opus ausspricht. „Die Heidegger-Gesellschaft muss sich öffnen“, Interview mit Helmuth Vetter, geführt von Thomas Vašek vom 23.6.2015, <https://www.hoheluft-magazin.de/2015/06/die-heidegger-gesellschaft-muss-sich-oeffnen/> (Zugriff am 4.12.2018).

³⁹ Jean-Luc Nancy, „Heideggers Banalität“, in: *Heidegger, die Juden, noch einmal*, hg. v. Peter Trawny u. Andrew J. Mitchell, Frankfurt am Main 2015, 19-20. Im selben Band erschienen: Donatella di Cesare, „Das Sein und der Jude. Heideggers metaphysischer Antisemitismus“, in: Ebd., 71.

⁴⁰ Vgl. Kapitel 2.6 *Heidegger und das fehlende Für-die-Welt-sein: Heraus- und Überforderung*.

Ja, was wäre denn gewesen, wäre uns nicht dieses Schweigen Heideggers gegeben – und damit nicht die hermeneutische Öffnung hinsichtlich dessen, was Heidegger und der Nationalsozialismus miteinander zu tun haben? Wir wären jedenfalls nicht in der schwierigen Lage, uns zu fragen, auf welcher Seite wir stehen, welche Seiten es in dieser Frage überhaupt geben kann, darf, überhaupt: zu *fragen* – in einer bedrückenden Offenheit zu verharren und nach dem Wort zu suchen, das alle Misstöne zu einem harmonischen Akkord zusammenschließt, um einen Schlusspunkt – gleich ob in Dur oder Moll – unter diese quälenden Fragen zu setzen. Warum gerade er..., warum ein Philosoph, was heißt das für... die Philosophie? - Diese Fragen sollten nie zur Gänze beantwortet werden. Solange sie offene Fragen bleiben, wird die Philosophie – auch und vor allem sich selbst gegenüber – ihr kritisches Potenzial nie einbüßen.

Jede Lesung eines Werkes stellt eine Neueröffnung desselben dar. Ziel der hier vorliegenden Auseinandersetzungen ist es, zu zeigen, dass es sich bei Heideggers Werk um ein solches handelt, welches – insbesondere auch von dieser Seite – neu zu eröffnen eine besonders lohnenswerte Unternehmung darstellt.⁴¹

⁴¹ Zu den Modi einer kritischen wie produktiven Auseinandersetzung mit Heidegger insbesondere nach Erscheinen der *Schwarzen Hefte* siehe die Ausführungen in einer Untersuchung zu Heideggers Thesen in Betreff der Möglichkeit einer Ethik: Miriam Metze, „Auf der Suche nach Rettendem. Ethisch-politische Implikationen der Philosophie Giorgio Agambens im Dialog mit Martin Heideggers »Humanismus«-Brief und dem *Spiegel*-Interview“, in: *Existentialia. Meletai Sophias* Vol. XXVII (1-2), 2017, 66-67.

II. Zeugenschaft und Schweigen

1. Zeugnisgeben – (Un-)Sagbarkeit – Schweigen

Insbesondere die ‚Krisen‘ des Sprechens, in denen man um Worte ringt, fördern die Affektivität und Passivität zutage, welche mit unserer sprachlich verfassten Existenz einhergehen. Berichten Menschen von Geschehnissen, aus denen sie gar als andere hervorgegangen sind, gerät die Vorstellung von Sprache als einem bloßen Instrument zur intersubjektiven Verständigung ins Wanken. Vielmehr noch, mit den Zeugnissen von Menschen, die Opfer von extremer Gewalt wurden, stellt sich in vielerlei Hinsicht die Frage nach den Grenzen dessen, was mitteilbar, oder überhaupt nur sagbar ist. Daher scheint es vielen KommentatorInnen naheliegend, in Bezug auf Erfahrungen von extremer Gewalt und Entrechtung, insbesondere in Bezug auf die Shoah, von einer ‚Krise‘ des Zeugnisgebens zu handeln.

Motive hierfür gibt es einige: Da wäre einerseits die weitenteils herrschende Ungläubigkeit gegenüber den Berichten aus Konzentrationslagern, die bereits während des Zweiten Weltkriegs nach außen drangen. Dass sich tatsächlich solches zutragen sollte, dass solche Grausamkeit möglich war, war auch nach dem Sieg der Alliierten schlicht und ergreifend unfasslich.¹ Auch gesellschaftliche Kontexte spielten bei der Frage nach der Möglichkeit des Zeugnisgebens eine nicht unwesentliche Rolle: In Israel etwa unmittelbar nach der Staatsgründung hatte sich ein Helden- und Kämpferinnendiskurs instituiert, welcher wenig Verständnis für die sogenannten „Geretteten“² aufzubringen vermochte; für viele der Überlebenden erwies es sich als schwierig, innerhalb dieses diskursiven Rahmens Zeugnis abzulegen.³ Zudem weisen

¹ Primo Levi erwähnt Simon Wiesenthal, der berichtet, SS-Leute selbst hätten die Ungläubigkeit gegenüber den von ihnen begangenen Taten antizipiert. Primo Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München/Wien 1990, 7.

² So werden die Überlebenden der Shoah bis heute in Israel bezeichnet: *Nizolei-haShoah* (ניצולי השואה). In der jüngeren Zeit zieht man den Ausdruck „Überlebende der Shoah“ (*Schordei-haShoah*, שורדי השואה) vor, um einerseits den passiven Unterton des Gerettetwerdens zu vermeiden und andererseits den Begriff der Rettung für ein Ereignis im Ausmaß der Shoah nicht überzustrapazieren. Vgl. auch Primo Levis Ambivalenz bezüglich des Begriffs der Geretteten: Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, 82-83.

³ Vgl. das aufschlussreiche Kapitel von Ronit Lentin, in welchem sie auf die Gründe des Schweigens vieler Überlebender während der Zeit des Unabhängigkeitskrieges aufmerksam macht: Ronit Lentin, „Israel’s New Hebrews ‘Memorise’ the Jewish Shoah“, in: *Israel and the Daughters of the Shoah. Reoccupying the Territories of Silence*. New York/Oxford 2000, 117-156.

ZeugInnen wiederholt darauf hin, dass sich für das Erlebte kein richtiges Wort finden ließe. Erfahrungen von extremer Gewalt entziehen sich der Repräsentation allem Anschein nach schon allein deshalb, weil sie den traumatisierten Opfern selbst „nicht gänzlich zur Verfügung stehen“.⁴ Die hochgradige Betroffenheit der Überlebenden bewog einige HistorikerInnen in den ersten Jahren nach Ende des Zweiten Weltkrieges zu der kuriosen Vorgehensweise, sich an die Zeugnisse von TäterInnen zu halten und auf Opferseite nur Zeugnissen von WissenschaftlerInnen und Kindern Beachtung zu schenken, um derart ‚Objektivität‘ zu gewährleisten.⁵ Für die Historiografie stellt sich mit dem Zeugnisgeben von der Shoah ein weiteres Problem: Wie können diese Zeugnisse archiviert werden? Können sie, die vom Zivilisationsbruch zeugen, in eine Geschichte integriert, Teil einer Erzählung werden?⁶

Findet der Versuch statt, das Erlebte zu artikulieren und für andere auf die eine oder andere Weise im Mindesten *sichtbar* zu machen, stellt sich für viele ZeugInnen die Frage, ob ZuhörerInnen das, was ihnen vorgetragen wird, tatsächlich nachzuvollziehen imstande sind. So spricht Primo Levi von einem mit den Jahren immer größer werdenden „Riß [...], der zwischen den Verhältnissen besteht, wie sie ‚dort‘ herrschten, und den Verhältnissen, wie sie von der gängigen Vorstellung dargestellt werden“.⁷ Während eines Besuchs Levis an einer Schule wird ersichtlich, dass die Jugendlichen nur *glaubten*, ihm zu glauben; sie zeichneten ihm Fluchtpläne für den Fall, dass ihm „das noch einmal passieren sollte“.⁸ Paul Ricœur schreibt, dass der Erfahrungshorizont der meisten Hörerinnen und Hörer für die Grausamkeit dessen, was in der Shoah möglich war, nicht geeignet sei.⁹ Aber auch Überlebende betonen, dass sich ihnen das Erlittene permanent

⁴ Ulrich Baer, „Einleitung“, in: »Niemand zeugt für den Zeugen«. *Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah*, hg. v. Ulrich Baer, Frankfurt am Main 2000, 10.

⁵ Vgl. Léon Poliakov/Josef Wulf (Hg.), *Das Dritte Reich und die Juden: Dokumente und Aufsätze*, Berlin 1955, 1, 250. Zur Genese der historiografischen Aufarbeitung der Shoah und ihren Zeugnissen vgl. Tony Kushner, „Holocaust Testimony, Ethics, and the Problem of Representation“, in: *Poetics Today* 27 (2), 2006, 275-295.

⁶ Vgl. Sigrid Weigel, „Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage. Die Geste des Bezeugens in der Differenz von »identity politics«, juristischem und historiographischem Diskurs“, in: *Zeugnis und Zeugenschaft*, Berlin 2000, 119. Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 270-271.

⁷ Primo Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, 161.

⁸ Ebd.

⁹ Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 271: „Es handelt sich um im eigentlichen Sinn außerordentliche Grenzerfahrungen – die sich nur mühsam ihren Weg bahnen, wenn sie auf die beschränkten, gewöhnlichen Aufnahmekapazitäten von Hörern treffen, die im Sinne einer Gemeinschaft des Verstehens erzogen sind. Dieses Verstehen baut darauf, daß auf der Ebene der Situationen, Gefühle, Gedanken und Handlungen eine Art menschlicher Ähnlichkeit besteht. Die mitzuteilende Erfahrung ist

einer rationalen Fassung entzieht.¹⁰ Die Inhumanität der Schrecknisse der Shoah spiegelt sich Giorgio Agamben zufolge im diesbezüglichen Zeugnisgeben wider: Der/Die eigentliche Zeuge/Zeugin, jener Mensch, der von der Vernichtung berichten könnte, ist vernichtet worden. Diejenigen, die hingegen heute sprechen, tun dies anstelle der eigentlichen Zeuginnen und Zeugen. In Anlehnung an ein Motiv Primo Levis spricht Agamben von einem fehlenden Zeugnis der Shoah:

Die „wirklichen“ Zeugen, die „vollständigen Zeugen“ sind diejenigen, die kein Zeugnis abgelegt haben und kein Zeugnis hätten ablegen können. Es sind die, die „den tiefsten Punkt des Abgrunds berührt haben“, die Muselmänner, die Untergegangenen. Die Überlebenden – Pseudo-Zeugen – sprechen an ihrer Stelle, als Bevollmächtigte: sie bezeugen ein Zeugnis, das fehlt.¹¹

Eines der heute wohl zentralsten Motive, über das Themenfeld der Zeugenschaft nachzudenken, betrifft eine ganz anders geartete Verunmöglichung des Zeugnisses: Es sind nicht mehr viele, die von dem Schrecklichen, was in der Shoah Menschen von Menschen angetan wurde, berichten können. In absehbarer Zeit werden künftige Generationen keine Möglichkeit mehr haben, von Angesicht zu Angesicht mit den ZeugInnen der Shoah zu sprechen. Umso größer ist die Not, als Hörerinnen und Hörer ihren Zeugnissen gerecht(er) zu werden. - Dies insbesondere in Anbetracht der Tatsache, dass viele von den Menschen, die heute berichten, damals Kinder waren und ihren Zeugnissen zumal ein Sprechen eigen ist, das das infantile Erleben spiegelt.¹²

Diese wenigen, keineswegs repräsentativen Versatzstücke aus der Literatur zur Zeugenschaft verdeutlichen, dass die hier vorliegende Reflexion zu den Grenzen dessen, was sagbar und mitteilbar ist, auch und insbesondere für den Themenkreis der Zeugenschaft von Relevanz ist: Was kann zum Ausdruck gebracht werden? Und wie? Was kann verstanden, nachvollzogen werden? Was kann bezeugt werden? Gibt es

jedoch die einer Inhumanität, die mit der Erfahrung des gewöhnlichen Menschen kein gemeinsames Maß hat.“

¹⁰ Henry Greenspan, „The Unsaid, the Incommunicable, the Unbearable, and the Irretrievable“, in: *Oral History Review* 41 (2), 2014, 236.

¹¹ Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*, Frankfurt am Main 2003, 30.

¹² Vgl. etwa das ZeitzeugInnenprojekt zu den Juden und Jüdinnen im Vorstadtbezirk Rudolfshiem-Fünfhaus: Michael Kofler/Judith Pühringer/Georg Traska, *Das Dreieck meiner Kindheit. Eine jüdische Vorstadtgemeinde*, Wien 2008. In den im Zuge des Projekts geführten Videointerviews tritt die Besonderheit des kindlichen Erlebens gegenüber einem erwachsenen Zugang deutlich zutage.

Grenzen dessen, was sich bezeugen lässt? Ist das Schweigen noch ein Zeugnis? Ist der Hinweis der Zeugin, dass etwas nicht mehr artikulierbar ist, ein Hinweis darauf, dass es auch unbezeugbar ist? Und was ändert sich, wenn man in ein anderes Denken von Sprechen und Schweigen gelangt und sich auf diesem Wege ein neues Verständnis von Sprache entdeckt?

Das Zeugnis besetzt einen neuralgischen Punkt: Im juridischen Diskurs erfolgt die Umwandlung des Zeugnisses zum Beweis, die Historiografie schöpft aus ihm relevante Daten und Fakten. - Nicht zu vergessen das sogenannte „natürliche Zeugnis“, worunter man die alltägliche Weitergabe von banalen Informationen versteht.¹³ Auch ein wissenschaftlicher Diskurs wäre ohne die Zeugnisse anderer schlicht undenkbar. - Ausgerechnet hier also, wo wir besonderes Interesse an der Richtigkeit des instrumentellen Zugangs zu Sprache hegen, sind wir mit Lücken, Brüchen und Aporien konfrontiert: Die Betroffenheit der ZeugInnen von schlimmen Ereignissen gefährdet die im juridischen Kontext notwendige Neutralität. Auch im historiografischen Diskurs geht das Überlebens-Zeugnis nicht auf. Statt unbeteiligten Dritten (*testis*, der Zeuge, kann von *terstis*, dem Dritten, abgeleitet werden) sprechen Überlebende der Shoah, wie Giorgio Agamben in Bezug auf den Zeugen Primo Levi feststellt, als diejenigen, die etwas *überstanden* haben (*super-stes*):

Das Lateinische verfügt über zwei Wörter, um den Zeugen zu bezeichnen. Das erste, *testis*, von dem das italienische *testimone* abstammt, lässt sich etymologisch zurückführen auf die Bedeutung „derjenige, der sich in einem Prozeß oder Streit als Dritter (**terstis*) zwischen zwei Parteien stellt“. Das zweite Wort, *superstes*, bezeichnet denjenigen, der etwas erlebt hat, der ein Ereignis bis zuletzt durchgemacht hat und deswegen Zeugnis davon ablegen kann.¹⁴

In diesem Kapitel sollen zwei Fälle aus den Debatten rund um das Zeugnis erläutert werden, um die Unwegsamkeiten eines positivistischen Sprachverständnisses,

¹³ Sybille Krämer bezeichnet dies als die „schwache Version“ des Zeugnisgebens: „Ob es um Ort und Zeit unserer Geburt – oder auch derjenigen von Alexander dem Großen geht, ob es um die Nachrichten im Fernsehen, und die Fahrplanauskunft oder den Straßenatlas zu tun ist: Beständig sind wir angewiesen darauf, durch Wort, Schrift und Bild uns informieren zu lassen, ohne dass wir den Wahrheitsgehalt der Informationen überprüfen können – oder auch nur wollen.“ (Sybille Krämer, „Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft“, in: *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, hg. v. Sybille Schmidt, Sybille Krämer u. Ramon Voges, Bielefeld 2011, 117)

¹⁴ Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, 14-15.

beziehungsweise eines defizitär orientierten Schweigedenkens sichtbar zu machen. Im ersten, von Carolin Emcke geschilderten Fall aus dem Foča-Prozess im Jahre 2000 werden die Spannungen eines Zeugnisses mit dem juristischen Diskurs sichtbar. Der zweite Fall, welcher in einem Aufsatz von Dori Laub Besprechung findet, veranschaulicht, aus welchen Gründen Zeugnisse von Betroffenen mit der Historiografie konfliktieren können. In beiden Fällen spielt das Schweigen der Zeuginnen eine signifikante Rolle. Die folgenden Einträge widmen sich daher diesem Schweigen, sowie den hermeneutischen Herausforderungen, die sich mit ihm stellen. Im Anschluss daran wird in einer Reflexion zum Zeugnisbegriff in Berücksichtigung der erfolgten Verhandlungen dargelegt, inwiefern eine Auseinandersetzung mit Heideggers Sprachphilosophie für den Themenkreis der Zeugenschaft gewinnbringend ist.

1.1 Zeugenschaft in der juristischen Situation: Zeit des Schweigens (Carolin Emcke)

Carolin Emcke untersucht in ihrem Essay „»Weil es sagbar ist«. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit“¹⁵ eine Zeugenaussage aus dem Foča-Prozess im Jahre 2000. Die Zeugin hatte in ihrer Aussage im Zuge der Befragung durch eine Kommission aus Den Haag 1995 ihre erste Vergewaltigung unerwähnt gelassen. Auf die Frage des Anwalts des Angeklagten vor Gericht fünf Jahre später, weshalb sie dies nicht bereits bei ihrer ersten Einvernahme zu Protokoll gegeben hätte, gibt sie Gründe für ihr früheres Schweigen an. Emcke schreibt:

Wo der Anwalt des Angeklagten ein willkürliches Verhältnis zu dem Geschehen sehen will, ist für die Zeugin einfach nur eine Lücke im Narrativ. Der Riss der Erzählung berührt für sie keineswegs den Wahrheitsanspruch der einzelnen Teile, sie bleiben jeweils wahr, sie lassen sich aneinanderreihen, nur sind eben nicht jedes Detail, jeder Ausschnitt, jede Szene zu jeder Zeit abzurufen – und nicht in jedem Kontext. Warum? Dafür gibt sie unterschiedliche Gründe an: weil es nicht nötig ist, viele Worte zu machen gegenüber denen, die dasselbe Leid erfahren haben, weil es nicht nötig ist, auch die zu belasten, die zumindest etwas unbelasteter als man selbst aus dem Schrecken hervorgehen könnten, weil es die Details sind, die besonders schmerzen, weil es erträglicher ist, nur „das Schlimmste“ zu sagen, anstatt es auszubuchstabieren.¹⁶

¹⁵ Carolin Emcke, „»Weil es sagbar ist«. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit“, in: *»Weil es sagbar ist«. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit. Essays*, Frankfurt am Main 2013, 13-110.

¹⁶ Ebd., 90-91.

In dieser Zusammenfassung Emckes wird ersichtlich, dass für die Zeugin von wesentlicher Bedeutung ist, in welchem Rahmen sie über das ihr Zugestoßene berichtet. Dass sie von der ersten Vergewaltigung als damals 17-Jährige nicht berichtet hatte, verweist nicht, wie Emcke betont, auf eine prinzipielle Unsagbarkeit dessen, was der Zeugin widerfahren ist, sondern ist den Umständen geschuldet, unter denen sie Zeugnis ablegte. Wenn sie gegenüber ihren Mitgefangenen von dem Erlittenen spricht, sagt sie nicht mehr, als dass ihr „das Schlimmste“ zugestoßen sei. Nun aber, mit einigen Jahren Abstand, ist sie in der Lage, dieses zu explizieren. Doch auch vor Gericht spricht sie, nach detaillierter Beschreibung des ihr Widerfahrenen, neuerdings von dem „Schlimmsten“, das ihr je zugestoßen sei: „There are no words in the world that could describe my feelings. It is the worst thing that was happening to me.“¹⁷

Dieses Beispiel verdeutlicht, dass es auch dann nicht angebracht ist, von einem Unsagbaren zu handeln, wenn eine Explikation dessen, was geschehen ist, nicht erfolgt. Vielmehr fungiert die Rede vom Unausprechlichen vonseiten der Zeugin als Platzhalter – „weil es erträglicher ist, nur ‚das Schlimmste‘ zu sagen, anstatt es auszubuchstabieren“.¹⁸ Der Zeugin bleibt zu einem gewissen Zeitpunkt lediglich die Möglichkeit, vom Erlebten als „dem Schlimmsten“ zu handeln, auf dieses hinzudeuten, hinzuzeigen, ohne es jedoch in eine Aussage überführen zu können. Das frühere Schweigen des Opfers zeugt nicht so sehr von einer Unsagbarkeit des Erlebten als vielmehr von der Kontextualität des Sprechens: Was kann wem in welcher Situation zu welchem Zeitpunkt gesagt werden – und was nicht? Von der Rede eines Unsagbaren (die solchermaßen immer noch eine *Rede* bleibt!) kann jedenfalls nicht auf eine Unsagbarkeit selbst geschlossen werden. Zudem ist es, wie dieses Beispiel verdeutlicht, unzulässig, von der Tatsache, dass jemand *zu einem bestimmten Zeitpunkt* nicht spricht, darauf zu schließen, dass er/sie für immer schweigen wird.

Tatsächlich hatte die Zeugin gesprochen, doch erst später, und dies sogar unter höchst widrigen Umständen: Die Vermutung liegt nahe, dass die Zeugin einem kulturellen und sozialen Umfeld entstammt, in welchem die Rede über Sexualität im Allgemeinen, besonders jedoch in Anwesenheit von Männern, ein Tabu darstellt. Jedenfalls aber ist die gewaltsame und brutale Erzwingung von Geschlechtsverkehr eine tiefgreifende

¹⁷ Ebd., 88.

¹⁸ Ebd., 91.

Verletzung der Grenzen der Frau. Zugleich ist sie vor Gericht mit einem Gegenüber konfrontiert, welches ihre Glaubwürdigkeit zu unterminieren sucht. Vielleicht ist der angeklagte Täter mit im Raum anwesend. - Dies alles hielt sie jedoch *nicht* davon ab, zu sprechen. Die Bemühungen um das Wort, das Sprechen trotz – oder vielleicht gar *wegen* – aller Widrigkeit, verdeutlichen, dass es sich bei der Rede vom Unsagbaren und Unbezeugbaren um eine zutiefst problematische und paradoxe *Rede* handelt. Nicht zuletzt wohnt dieser, wie Carolin Emcke bemerkt, „eine gewisse hermeneutische Faulheit“ inne, darüber hinaus eine unfreiwillige Sakralisierung.¹⁹

Neben dem Schweigen der Zeugin könnte es jedoch noch einen weiteren Grund geben, in diesem Fall von einem *versagenden* Zeugnis zu sprechen: Die Erfahrung der Zeugin ist in Wahrheit ein *Widerfahrnis*, das traumatisierende Erlebnis stellt keine Proposition dar, die zum Gegenstand einer Erzählung werden kann. Da der Gegenstand, *über* den sie sprechen könnte, für die Zeugin gewissermaßen nicht existiert – sie vielmehr selbst in diesem Geschehen einbefangen ist – kann das Erlebte nicht in eine handfeste ‚Aussage‘, ein kongruentes Erzählen überführt werden. Dieses lückenhafte, minoritäre Sprechen steht freilich in einem Widerstreit mit geläufigen Vorstellungen von einem souveränen Verhandeln: Es weiß sich nicht ‚*über*‘ den Dingen, von denen es spricht.

Tatsächlich unterscheidet sich die Erzählung eines traumatischen Erlebnisses deutlich von einer beliebigen Erinnerung an die Vergangenheit. Es ist, wie der Psychiater und Psychoanalytiker Dori Laub festhält, „etwas Abwesendes“²⁰, das es hier zu bezeugen gilt: „Bezeugt wird ein Ereignis, das trotz seiner überwältigenden und zwingenden Realität für das Opfer noch nicht zur Wirklichkeit geworden ist.“²¹ Ein Trauma zu bezeugen bedeutet demnach etwas anderes, als von einem beliebigen Gegenstand in der Rede zu handeln. Das traumatisierende, womöglich in der Nacherzählung auch *retraumatisierende* Erlebnis entzieht sich der Möglichkeit einer Vergegenständlichung. Dori Laub hierzu:

Traumatisierte Überlebende leben nicht mit Erinnerungen an die Vergangenheit, sondern mit einem Erlebnis, das nicht völlig verarbeitet werden konnte und deshalb nicht

¹⁹ Ebd., 21.

²⁰ Dori Laub, „Zeugnis ablegen oder Die Schwierigkeiten des Zuhörens“, in: »Niemand zeugt für den Zeugen«. *Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah*, hg. v. Ulrich Baer. Frankfurt am Main 2000, 68.

²¹ Ebd.

abgeschlossen ist und kein Ende hat. Es ragt in die Gegenwart hinein und ist in jeder Hinsicht in ihr präsent.²²

1.2 Zeugenschaft und Historiografie: Faktum und Widerstand (Dori Laub)

In seinem Aufsatz „Zeugnis ablegen oder Die Schwierigkeiten des Zuhörens“²³ beschreibt Dori Laub seine Arbeit am Fortunoff-Archiv, für welches er Video-Interviews mit Überlebenden der Shoah führte. Dabei geht Laub auf einen Fall ein, der auf ein weiteres Problem in Bezug auf das Zeugnis aufmerksam macht.

Es geht um das Zeugnis einer Frau, das vom Aufstand in Auschwitz im Oktober 1944 handelt. Die Frau berichtet von *vier* Schornsteinen, die im Zuge des Aufstands gesprengt worden seien – eine historisch inkorrekte Information. Entgegen der Meinung von HistorikerInnen, mit denen er diesen Fall auf einem Kongress besprach, plädiert Dori Laub dafür, dem Zeugnis, welches sich in diesem einen Punkt als unzuverlässig erwiesen hatte – in Wahrheit waren es nicht vier, sondern nur ein Schornstein gewesen –, dennoch Glauben zu schenken. Vielmehr noch, die Zeugin legte ihm zufolge von etwas *anderem* als der faktischen Anzahl der brennenden Schornsteine Zeugnis ab:

Die Frau bezeugte nicht einfach die empirischen historischen Fakten, sondern das Geheimnis des Überlebens und des Widerstands gegen die Vernichtung. Die Historiker konnten meiner Ansicht nach nicht hören, auf welche Weise das Schweigen der Frau ein Teil des Zeugnisses war, ein wesentlicher Teil der geschichtlichen Wahrheit, von der sie Zeugnis ablegte. Sie sah in Auschwitz vier Schornsteine explodieren; sie sah, mit anderen Worten, das Unvorstellbare mit eigenen Augen. Und sie bezeugte die Unglaublichkeit dessen, was sie als Augenzeugin gesehen hatte – das Bersten des Bezugsrahmens „Auschwitz“. Die Aussage des Historikers über nur einen explodierenden Schornstein und den Verrat durch den polnischen Untergrund sprengt diesen Rahmen nicht. Das Zeugnis der Frau dagegen tut es: Im Sprechen bricht sie aus Auschwitz aus. Es ging ihr nicht um die faktische Anzahl der Schornsteine, sondern darum, den Widerstand zu bezeugen – die Bejahung des Überlebens, die Sprengung des Rahmens der Vernichtung.²⁴

²² Ebd., 77.

²³ Dori Laub, „Zeugnis ablegen oder Die Schwierigkeiten des Zuhörens“, in: »Niemand zeugt für den Zeugen«. Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah, hg. v. Ulrich Baer. Frankfurt am Main 2000, 68-83.

²⁴ Ebd., 74.

Geht hier Laub zu weit? Birgt dieser Ansatz nicht die Gefahr einer Paternalisierung von ZeugInnen durch die psychoanalytische Brille?²⁵ Geht hier nicht gerade der fiduziarische Charakter des Zeugnisgebens verloren? Was kann uns dieses Zeugnis noch bedeuten, wenn man ihm in relevanten Punkten ebengerade nicht Glauben schenken kann?

Für die Historiografie sind die Zeugnisse von Überlebenden von unschätzbarem Wert. Was aber passiert, wenn die gegebene Information den historischen Fakten widerspricht, beziehungsweise ein Erkenntnisgewinn überhaupt nicht gegeben ist? Kann dann noch von einem Zeugnis im historiografischen Sinne gesprochen werden? Welche fatalen Folgen hätte es, insbesondere in Betreff der Shoah, wenn man wissentlich falsche Zeugnisse in die Geschichtsschreibung aufnähme?²⁶

Doch anders gedreht, geht es bei Zeugnissen wirklich *ausschließlich* um die Gewinnung von Erkenntnissen im Sinne von ‚harten‘ Fakten? Würden wir auch dann noch die Zeugnisse von Überlebenden anhören (wollen), wenn wir über die Geschehnisse durch andere Quellen hundertprozentig im Bilde wären? Welche Rolle wird (Augen-)ZeugInnenschaft in einer vermehrt informierten und medialisierten Welt noch spielen?²⁷

²⁵ Kritische Rückfragen ergeben sich insbesondere bei der Lektüre einer weiteren Arbeit von Laub. In seinem Artikel „An Event Without a Witness: Truth, Testimony and Survival“ wird der Rolle des/der Zuhörers/ZuhörerIn eine höchst fragwürdige Machtposition zugewiesen, sofern er/sie den ZeugInnen erst ermöglicht, Zeugnis abzulegen. Dem/Der ZuhörerIn kommt die Aufgabe zu, „to enable the survivors to bear witness, to enable, that is, the act of bearing witness (which the Holocaust invalidated) to take place, belatedly, as though retroactively“. Er/Sie wird tatsächlich zum/zur ersten Zeugen/Zeugin: „In fact, the listener (or the interviewer) becomes the Holocaust witness *before* the narrator does.“ (Laub, „An Event Without a Witness: Truth, Testimony and Survival“, in: Shoshana Felman/Dori Laub: *Testimony. Crises of Witnessing in Literatur, Psychoanalysis, and History*, New York 1992, 85)

²⁶ Vgl. den Fall von Bruno Dösseker, der unter dem Namen Binjamin Wilkomirski ein vorgeblich autobiografisches Buch (*Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939-1948*, Frankfurt am Main 1995) zu seiner Zeit in Konzentrationslagern veröffentlichte. 1998 wurde publik, dass es sich bei den vermeintlichen Erinnerungen um Fiktion gehandelt hatte. Vgl. auch Sigrid Weigel, „Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage“, 115-116.

²⁷ Sybille Krämer spricht von einer möglichen Ausweitung des Begriffs der Zeugenschaft: „ein mit dem Live-Charakter televisueller Massenmedien verbundenes Phänomen, das aus uns ‚Augenzeugen‘ zu machen scheint jedweder Art von Gewalt und katastrophalen Ereignissen“. (Sybille Krämer, „Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft“, 118.) Vgl. auch die Analyse des Begriffs der Zeugenschaft vom 11. September bei Ursula Hennigfeld anhand von fiktionaler Literatur. Zwar wird in der Literatur zu 9/11 dem/der AugenzeugIn der körperliche Aspekt zugesprochen, jedoch werden mitunter „auch die Zuschauer am Fernschirmschirm [...] als Zeugen bezeichnet“ (Ursula Hennigfeld, „Der Augenzeuge und das Unsagbare. Narrative der Shoah in 9/11-Romanen“, in: *Katastrophe und Gedächtnis*, hg. v. Thomas Klinkert u. Günter Oesterle, Berlin/Boston 2013, 400). Carolin Emcke hingegen betont die Gefahr, dass mit der Selbstverständlichkeit von Bildern in unserem Leben ein Unverständnis gegenüber den Schwierigkeiten des Erzählens einhergehen könnte: „In digitalen, bildlastigen Zeiten, in denen es selbstverständlich scheint, das Erlebte festzuhalten und mitzuteilen, noch bevor es eigentlich erfahren ist, ob es sich um den Bürgerkrieg in Syrien, den arabischen Frühling oder den Börsengang von Facebook handelt, droht die selbstkritische Skepsis, ob es auch Erlebnisse gibt, die sich nicht gar so leicht erzählen lassen, zu verschwinden.“ (Emcke, „„Weil es sagbar ist«. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit“, 21)

2. Hermeneutik des Schweigens

Dori Laub ist tatsächlich der Meinung, dass die Frau, trotzdem sie sich geirrt hatte, eine geschichtliche Wahrheit bezeugt. Diese findet sich ihm zufolge nicht in dem Gesprochenen, sondern in ihrem Schweigen. Dori Laub schreibt:

Die Historiker konnten meiner Ansicht nach nicht hören, auf welche Weise das Schweigen der Frau ein Teil des Zeugnisses war, ein wesentlicher Teil der geschichtlichen Wahrheit, von der sie Zeugnis ablegte.²⁸

Das Hauptaugenmerk legt Laub hier nicht auf die gesprochene Information, sondern auf dasjenige, was die Frau *nicht* gesagt hatte – ein, wie er hier meint, „Schweigen“ im Sinne eines Nichtsagens jedoch dennoch (durch Stimme, Gesichtsausdruck, Gestik etc.) zum Ausdruck Gebrachten. Schweigen in diesem weiten Sinne verstanden stellt für Laub „ein[en] Teil des Zeugnisses“²⁹ dar, welches anzuerkennen die HistorikerInnen verabsäumt hätten.

Tatsächlich handelte es sich bei dem Aufstand in Auschwitz um ein Ereignis, das nach Meinung der von Laub zitierten HistorikerInnen vollkommen unbedeutend, weil erfolglos blieb. Jedoch fokussiert sich das Zeugnis der Frau Laub zufolge auf etwas anderes; keineswegs stehe für die Zeugin die Information der Anzahl der Schornsteine im Vordergrund ihres Zeugnisgebens. Insofern hätten die HistorikerInnen den wesentlichen Kern dessen, was die Frau zu bezeugen hatte – die zu einem bestimmten Zeitpunkt historisch gegebene Möglichkeit des Widerstands –, schlichtweg übersehen. Auch dies ist, so Laub, ein *Faktum*, „ein wesentlicher Teil der geschichtlichen Wahrheit“.³⁰

Selbstverständlich kann es in diesem Fall nicht darum gehen, eine Entscheidung zwischen der psychoanalytisch geprägten Sicht von Dori Laub und den Bemühungen um das historische Faktum gehen. - Der hier angedeutete Streit um die Deutungshoheit des Zeugnisses ist in Wahrheit nicht zu entscheiden. Trotz aller Disparität, die bei dem Zusammentreffen von Opfern von extremer Gewalt und Entrechtung und der Geschichtsschreibung (und so auch der juristischen Situation, wie im Fall von Emcke) offenkundig wird, kommt dem Zeugnis eine unermesslich wichtige Bedeutung in diesen

²⁸ Laub, „Zeugnis ablegen oder Die Schwierigkeiten des Zuhörens“, 74.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

Bereichen zu: Der historiografische Diskurs darf tatsächlich nicht von der (jedenfalls für ihn relevanten) Faktenlage absehen; ebenso muss im Gericht die Frage nach der Glaubwürdigkeit der einberufenen Zeuginnen und Zeugen gestellt werden. Doch birgt das Zeugnis der Frau, die vom Aufstand berichtet – von der Möglichkeit des Unmöglichen – einen Überschuss, den abzudecken eine rein auf Fakten des Gewesenen fokussierte HörerInnenschaft verabsäumt. Dass sich die Zeugin in der Anzahl der brennenden Schornsteine getäuscht hatte, lässt bei den HistorikerInnen – durchwegs auch berechnete! – Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses aufkommen, und mindert jedenfalls seine Verwertbarkeit.

Auch das Zeugnis der Frau im Fall von Emcke, die nur mehr vom „Schlimmsten“ sprechen kann, stellt einen problematischen Fall für die HörerInnenschaft dar. Ihr vormaliges Schweigen in Bezug auf das Erlebte eröffnet Raum für Zweifel an ihrer Glaubwürdigkeit. - Wäre sie nicht zumindest einmal imstande gewesen, das Erlittene explizit zu schildern, hätte der Anklagepunkt gegen den Täter womöglich fallen gelassen werden müssen.

Den beiden vorgestellten Fällen ist gemein, dass sie als Zeugnisse in der einen oder anderen Hinsicht – sei diese jurisdiktorischer oder historiografischer Natur – *versagen*. Beide Fälle verdeutlichen die Grundproblematik, die mit der Reduktion der Sprache auf ihre propositionale Ebene einhergeht. Weder bei dem „Schlimmsten“, noch bei der begeisterten Schilderung des Aufstands handelt es sich um Propositionen, die, solchermaßen neutral, zwischen ZeugInnen und HörerInnen hin und her getauscht werden könnten. Auch das Schweigen, das die Zeugnisse in jeweils unterschiedlichen Funktionen begleitet, ist (in diesen genannten Fällen) keine Proposition und führt, schenkt man ihm keine Beachtung, zur Abwertung der Zeugnisse. Was aber kann das Schweigen sein, wenn es keine Proposition darstellt *und doch nicht nichts* ist?

Sowohl Dori Laub als auch Carolin Emcke bemühen sich um die Rekonstruktion der Kontextualität des jeweils in ihren Fällen vorherrschenden Schweigens. Es gilt, den spezifischen Ort des Schweigens zu bedenken: Das Schweigen der Zeugin neben ihren Mitgefangenen unmittelbar nach ihrer Vergewaltigung ist ein anderes als das Schweigen bei der Einvernahme durch die Den Haager Ermittler 1995. Die Tatsache, dass sie dann, fünf Jahre später, endlich in der Lage ist, die Vorfälle in einer Weise zu schildern, dass es zu strafrechtlichen Konsequenzen für den Angeklagten kommen kann, bedeutet für die Zeugin jedoch nicht, dass es für das, was ihr passiert ist, die Möglichkeit einer schlichten

„Aussage“ gibt. Abermals spricht sie von dem „Schlimmsten“, welches sich auch jetzt einer wörtlichen Fassung zu entziehen droht. „Es gibt keine Worte dafür“ ist selbst ein Wort, zugleich jedoch auch ein Schweigen: Eine Verweigerung, ein finites Wort für das Erlebte gelten zu lassen. Womöglich geht es auch darum, der Einsamkeit Ausdruck zu verleihen, in die sich die Zeugin durch das Erlittene versetzt fühlt. „Das Schlimmste“ ist keine Information, welche die Zeugin leichthin aus der Hand geben könnte. In gewisser Weise ist dieser Hinweis als deiktisches Verfahren zu verstehen, welches sich bewusst einer Aufschlüsselung in Hinsicht auf propositionale Inhalte widersetzt.

Das Schweigen ist, wie diese Einsätze zeigen, nicht ausschließlich als Nicht-Sprechen zu denken, sondern besetzt einen Raum von Bedeutung: Mit der alleinigen Feststellung des Schweigens der ZeugInnen von schlimmen Ereignissen ist es dabei, wie Jean-François Lyotard im *Widerstreit* festhält, noch lange nicht getan. „[E]s gibt keinen Nicht-Satz, Schweigen ist ein Satz, es gibt keinen letzten Satz“.³¹ Beim Schweigen handelt es sich um einen Akt der Kommunikation, den anzuerkennen, bei Möglichkeit auch in Ansätzen auszudeuten, unsere Aufgabe als HörerInnen ist. Das Schweigen betrifft Lyotard zufolge vier Instanzen, beziehungsweise vier Ebenen: Es gibt immer *etwas*, das verschwiegen wird; jemanden, *dem* man etwas verschweigt; jemanden, *der* schweigt und einen *Grund*, weswegen geschwiegen wird. Diesen vier Instanzen ließe sich noch eine weitere hinzufügen: Schweigen findet *zu einem bestimmten Zeitpunkt* statt und kann, wie im Emcke-Fall deutlich wird, in ein Sprechen münden. „Schweigen ist ein Satz“³², das heißt: Das Schweigen birgt ein Sprechen, es *spricht*. Das Schweigen hat eine Sprache. Diese ist jedoch wiederum nicht als schlicht Vorhandenes aufzufassen, sondern muss, bedenkt man die eingangs erwähnten Gedanken Heideggers zur Sprache und ihrem Schweigen, vom Entzug her bedacht werden, welcher dem Sprechen inhärent ist. Die Sprache des Schweigens zu ergründen, ist eine der Aufgaben der vorliegenden Auseinandersetzung.

Speziell das – gebrochene – Sprechen im Kontext von traumatischen Erlebnissen nötigt uns dazu, vom propositionalen Gehalt des Gesprochenen abzusehen. Es birgt Lücken und Risse, enthält selbst Verweise darauf, dass es nicht in erster Hinsicht eine Frage des harten Faktums ist, die es bespricht. Auch ist es ein Sprechen, das zutiefst befangen ist: Der/Die Sprechende sendet keine Nachricht in Form eines Wissensinhaltes

³¹ Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1989, 11.

³² Ebd.

aus, sondern ist selbst in diesem befangen und ‚weiß‘ ihn nicht. In gewisser Weise spielt das Trauma in die Rede mit hinein. Diese ist maßgeblich von ihrem Worüber, dem traumatischen Erlebnis, infiltriert, sodass es sich bei ihr letztlich nicht mehr um eine Rede *über* etwas handelt. (Womöglich wäre es treffender, dieses Sprechen als eine Rede *von* oder *aus* dem betreffenden Ereignis zu bezeichnen.) Mit anderen Worten: Die Art und Weise, wie von einem traumatischen Ereignis gehandelt wird, wird wesentlich von letzterem beeinflusst. Aus diesem Grund bringt Laub gerade den *Modi* der Zeugenaussagen besondere Aufmerksamkeit entgegen: Ihn interessiert nicht so sehr das Gesprochene (das verlautbarte Wort, die verbalisierte ‚Information‘, beziehungsweise die Proposition), als vielmehr das Schweigen der ZeugInnen. Das Trauma zeigt sich Laub zufolge insbesondere in dem Nichtgesagten, in der Stille und im Schweigen. Dieses sei für Traumatisierte „oft wie ein vom Schicksal verhängtes Exil, aber auch wie ein Zuhause“³³:

Die Person, die zuhört, muß [...] diesem Schweigen *zuhören* und *vernehmen*, wie es [das Schweigen, M.M.] wortlos sowohl durch Schweigen und durch Sprechen, sowohl von jenseits des Sprechens wie auch aus dem Sprechen heraus spricht.³⁴

Das Trauma von ZeugInnen als relevante Eigenschaft ihres Sprechens zu thematisieren bedeutet jedoch keineswegs, einer Pathologisierung derselben Vorschub leisten zu müssen.³⁵ Eine Hermeneutik des Schweigens zu fordern bedeutet ebenso wenig, eine Paternalisierung durch die ZuhörerInnen gutzuheißen. Tatsächlich zeugen, wie Emcke nahelegt, die Lücken und Brüche in den Erzählungen von der Gesundheit der betreffenden Person:

Gewalt und Zerstörung überraschen. Sie verletzen nicht nur oder schmerzen, sie irritieren auch. Sie scheinen unbegreiflich – noch bevor sie als unbeschreiblich gelten.³⁶

³³ Laub, „Zeugnis ablegen oder Die Schwierigkeiten des Zuhörens“, 69-70.

³⁴ Ebd., 70.

³⁵ Die Rede vom Trauma stellt in der Literatur zur Überlebenszeugenschaft freilich eine Konvention dar, welcher mit höchster Vorsicht zu begegnen ist. Die Komplexität des Schweigens von Überlebenden, welches nicht immer auf das Trauma zurückzuführen ist, findet sich in Henry Greenspans Aufsatz in vier nicht-exklusiven Kategorien des Schweigens wieder. Ich werde darauf im Schlusskapitel näher eingehen. (Vgl. Henry Greenspan, „The Unsaid, the Incommunicable, the Unbearable, and the Irretrievable“, 229-243, bzgl. Trauma vgl. 238-239)

³⁶ Emcke, „„Weil es sagbar ist«. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit“, 30.

Oft wird dieses Dilemma der Zeugenschaft von Grenzerfahrungen als ein psychisches Problem einer traumatisierten Person, des „Überlebens-Zeugen“, formuliert. Mit dem wachsenden Interesse an der Traumaforschung hat sich der Fokus von der verstörenden Gewalt hin zu dem traumatisierten Opfer der Gewalt verschoben. Als gestört gelten nun oftmals nicht mehr die Strukturen und Praktiken der Entrechtung und Gewalt, sondern die Menschen, die ihr unterworfen wurden.³⁷

3. Krisis und Krise des Zeugnisgebens

Das Zeugnis weist also unzählige – und wie ersichtlich geworden ist, auch teils unvereinbare – Facetten auf. Keineswegs kann es darum gehen, es auf eines jener Felder, die es bespielt, zu reduzieren. Die Rollen, welche Zeuginnen und Zeugen übernehmen, sind ebenso mannigfaltig wie widersprüchlich: GerichtszeugInnen, AugenzeugInnen, die Dame auf der Straße, die man nach dem Weg oder der Uhrzeit fragt, der Bote, die Märtyrerin, die ÜberlebenszeugInnen, die abwesenden ZeugInnen der Shoah.³⁸

Die zwei eingangs erwähnten Grundbedeutungen des lateinischen Wortes für Zeuge, *testis*, scheinen vor diesem Hintergrund als zwei fundamentale Dimensionen von Zeugenschaft, welche in jedem Zeugnis latent vorhanden sind: *Einerseits* muss es sich bei der bezeugenden Person um jemanden handeln, der sich nach Möglichkeit besonders nah bei dem in Frage stehenden Ereignis befand und so weit beteiligt war, als dass er/sie die entscheidenden Vorgänge wiederzugeben vermag. *Andererseits* soll es sich bei der Person um „ein untrügliches Aufzeichnungsorgan“³⁹ handeln, das selbst nicht betroffen ist, also eine neutrale Position einnimmt und dessentwegen glaubwürdig von dem Geschehenen berichten kann. Dies verdeutlicht, dass weder der *superstes* auf den *terstis*,

³⁷ Ebd., 23, vgl. auch 45.

³⁸ Diese (nicht erschöpfende) Aufzählung verdanke ich Sybille Krämer, die in ihrem Artikel einen wertvollen Überblick zur Spannweite des Zeugnisbegriffs liefert. Vgl. Krämer, „Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft“.

³⁹ Ebd., 128. In Unterscheidung zu etwa einer (nicht manipulierbaren) Drohne, die sich während des Geschehens inmitten der Handlung befand und relevante Informationen aufgezeichnet hat, muss dem/der ZeugIn jedoch noch *geglaubt* werden, beziehungsweise ihre Glaubwürdigkeit erst festgestellt werden. Mit der Depersonalisierung der bezeugenden Person zum Aufzeichnungsorgan geht Sybille Krämer zufolge zugleich eine Personalisierung des Zeugnisgebens einher: „Daher ist die Vertrauenswürdigkeit, Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit des Zeugen *conditio sine qua non* der Überzeugungskraft seiner Aussage. Die Wahrheit der bezeugten Sätze gründet in der Wahrhaftigkeit der Person.“ (Ebd., 121) Ein ähnliches Motiv findet sich bei Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, 13-14.

noch der *terstis* auf den *superstes* zurückgeführt werden kann. Der *testis* ist vielmehr aus dieser Spannung heraus – und nur in dieser – zu begreifen. Beide Rollen sind im Zeugnisgeben, sei es historiografischer Natur, juridischer, alltäglicher Natur, oder das Zeugnisablegen von Gewalterfahrung als ÜberlebenszeugIn zu jeder Zeit präsent.

Das Zeugnis ist aus dieser seiner Doppelung zu begreifen: Erkenntnistheoretische Fragen der Zeugenschaft sind tatsächlich nicht von den ethisch-politischen Fragen zu entkoppeln, wie Emcke im Hinblick auf Sybille Schmidt betont.⁴⁰ Schmidt weist darauf hin, dass es zum Zwecke einer fruchtbaren Diskussion des Zeugnisgebens einer Vergegenwärtigung der testimonialen Mannigfaltigkeit bedürfe. Sie attestiert den philosophischen Auseinandersetzungen zur Zeugenschaft „eine eigentümliche Dichotomie“⁴¹:

Der Zeuge ist eine Schlüsselfigur unserer Kultur und Wissenspraxis – Recht, Geschichte, Religion, aber auch die Orientierung im Alltag und wissenschaftliche Kooperation wären ohne diese „natürliche Institution“ (Renaud Dulong) nicht denkbar. In der gegenwärtigen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Zeugenschaft zeichnet sich allerdings eine eigentümliche Dichotomie zwischen epistemologischen und ethisch-politischen Zugängen ab.⁴²

Was in den vergangenen Debatten zur Zeugenschaft verabsäumt wurde, ist das Bewusstsein des Ineins von *terstis* und *superstes*. Der Ansatz von Sybille Krämer, von der juridischen Zeugenschaft als „terminologische[r] Demarkationslinie“⁴³ zwischen der ethischen und der epistemischen Dimension des Zeugnisgebens zu handeln, mag sich in Bedachtnahme der Verquickung von Ethischem und Epistemologischem in vielerlei Hinsicht für den Diskurs als gewinnbringend erweisen. Des Weiteren können die Verhandlungen von einerseits analytisch und andererseits kontinentalphilosophisch geprägten Auseinandersetzungen zum Zeugnis zusammengelesen werden. Dieses Vorgehen bietet den Vorteil, die Doppelstruktur des Zeugnisses, welches sowohl epistemologische, als auch ethische Funktionen in den Gesellschaften übernimmt, im

⁴⁰ Emcke, „»Weil es sagbar ist«. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit“, 22.

⁴¹ Schmidt, „Wissensquelle oder ethisch-politische Figur? Zur Synthese zweier Forschungsdiskurse über Zeugenschaft“, in: *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, hg. v. Sybille Schmidt, Sybille Krämer u. Ramon Voges, Bielefeld 2011, 47.

⁴² Ebd.

⁴³ Krämer, „Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft“, 119

juridischen Zeugnis sichtbar zu machen. Das juridische Zeugnis verortet Krämer „zwischen dem Zeugnisgeben als einem *Wissens*problem und als einem *Verantwortungs*problem“.⁴⁴ Dem juridischen Zeugnisgeben weist sie „eine modellbildende, paradigmatische Funktion“⁴⁵ zu. Aufgrund der Disparität zwischen dem Zeugnisgeben, wie es uns im Alltag widerfährt, und der Zeugenschaft von extremen Gewalttaten ist Krämer bemüht, eine Linie zu ziehen, welche die „Komplementarität“ der Komplexe von *epistémé* und *ethos* zutage treten lässt: „Das kategorische ‚Entweder-Oder‘, welches *durch* die Linie geschieden wird, verkörpert sich *in* der Linie selbst als ein ‚Sowohl-als-auch‘.“⁴⁶

Vor der paradigmatischen Situation des juridischen Zeugnisgebens zeichnet sich Krämer zufolge das Zeugnis von extremer Gewalt als „starke[...] Version“⁴⁷ des Zeugnisgebens ab. Sie setzt in ihrer „Grammatik“ bzw. „Syntax der Zeugenschaft“⁴⁸ gründlich auseinander, inwiefern sich die Vorzeichen, unter denen ÜberlebenszeugInnen sprechen, radikal von anderen Formen der Zeugenschaft unterscheiden.

Auch in anderen Arbeiten wurden die Charakteristika von Überlebenszeugenschaft gegenüber weiteren Feldern des Bezeugens hervorgehoben. Die extreme Abweichung, welche etwa gegenüber dem natürlichen Zeugnisgeben offenkundig wird – eine Auswahl von Motiven habe ich zu Beginn dieses Kapitels genannt –, bewog einige AutorInnen dazu, das Überlebenszeugnis, insbesondere jenes der Shoah, als Krisenfall des Zeugnisses zu charakterisieren.⁴⁹ Wird dies jedoch der Rolle des Zeugnisgebens in den

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd., 117.

⁴⁸ Ebd., 122.

⁴⁹ Paul Ricœur spricht von der fehlenden Möglichkeit der HörerInnen, das Bezeugte nachvollziehen zu können und dem Problem der Archivierung. „Übrig bleibt jedoch der Grenzfall gewisser fundamental oraler, dennoch unter Schmerzen zu Papier gebrachter Zeugnisse, deren Archivierung in solchem Maß fragwürdig ist, daß sie eine regelrechte Krise des Zeugnisses heraufbeschwören. [...] Um rezipiert werden zu können, muß ein Zeugnis angepaßt sein, das heißt, es muß soweit wie möglich von der absoluten Fremdheit, die der Schrecken erzeugt, befreit werden. Diese drastische Bedingung ist im Fall der Entkommenen nicht erfüllt.“ (Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 270-271.) An einer anderen Stelle bezeichnet er die Zeugnisse der Shoah als „außerordentlich“: „Die Schwierigkeit, die Aussagen der aus den Vernichtungslagern Entkommenen anzuhören, dürfte jedoch die bestürzendste Infragestellung des gesicherten Zusammenhalts einer gemeinsamen Welt des Sinns darstellen. Es handelt sich in dem Sinn um ‚außerordentliche Zeugnisse‘, als sie über die gewöhnliche Verstehenskapazität im Sinne der von Pollner so genannten *mundane reason* hinausgehen.“ (Ebd., 255)

Im Vorwort des von Ulrich Baer herausgegebenen Sammelbandes »Niemand zeugt für den Zeugen«. *Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah* schreiben die VerfasserInnen der Beiträge: „Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes stellen sich den Auswirkungen dieser historischen Krise der Zeugenschaft und diesem Über-Leben, das nicht länger Leben im herkömmlichen Sinne ist. [...]

Gesellschaften nach 1945 gerecht? Wollen wir wirklich sagen, dass eines der meistbezeugtesten Ereignisse der Weltgeschichte nicht bezeugt werden kann, beziehungsweise eine Krise des Bezeugens hervorgerufen hat?

Das Diktum des in die Krise geratenen Zeugnisses der Shoah widerspricht offensichtlich seiner Bedeutung nach 1945: Es sind tatsächlich *Zeugnisse*, die die nachfolgenden Generationen bis zum heutigen Tag begleiten. Entspricht es daher nicht vielmehr unserer Intuition zu sagen, dass die Zeugnisse von Überlebenden – mögen sie noch so gebrochen und fragmentiert sein (*versagen*) – an uns *Spuren* hinterlassen haben? Sicherlich läge es den meisten fern, zu behaupten, dass wir mit dem Zeugnis von Überlebenden einen vollkommenen Einblick erhalten haben, *wie es war*. Wir sind vielmehr versucht, zu betonen, dass wir nicht dieselbe Position besetzen können, wie der/die ZeugIn, nicht in gleicher Weise über das Geschehene reflektieren können wie die Überlebenden. Dass es sich dabei dennoch um *Zeugnisse* handelt, deren Rolle für uns Nachgeborene eine unermesslich wichtige ist, würde wohl doch niemand bestreiten?

Zudem scheint die Frage mehr als berechtigt, inwiefern wir mit dieser Rede von der Krise des Zeugnisses, welche jene „zu Klischees abgewerteten Begriffe der ‚Unsagbarkeit‘ oder ‚Undarstellbarkeit‘ von Auschwitz“⁵⁰ abgelöst zu haben scheint, unserer eigenen Verantwortung des Zuhörens gerecht werden? In ihrer Kritik an Giorgio Agambens Begriff des aporetischen Zeugnisses und Dori Laubs Reflexionen über die Shoah als Ereignis ohne ZeugInnen betont Carolin Emcke die „moralisch-hermeneutische Aufgabe der Zeugenschaft“⁵¹, welche mit dem Diktum von Unsag- oder Unbezeugbarkeit übersehen werde. Vielmehr geht es Emcke zufolge darum, nach den Bedingungen zu fragen, unter denen zu sprechen womöglich leichter wäre.⁵² Emcke schreibt:

Was die hyperbolischen Theorien von der Unmöglichkeit der Zeugenschaft so heikel macht, ist, dass sie einerseits die Ereignisse selbst als letztlich unrepräsentierbare, undurchdringliche festschreiben (Laub) oder dass sie den Überlebenden aufgrund ihrer

Die nicht nachlassende Beschäftigung mit dem Holocaust als Ereignis, das unser Begriffs- und Deutungsvermögen übersteigt, wird darauf zurückgeführt, daß moralische, politische und kulturelle Grundannahmen der Nachkriegsdemokratien sich nur im Bewußtsein der radikalen Krise der Zeugenschaft verstehen lassen, als die der Holocaust hier erstmalig konsequent verstanden wird.“ (Baer, „Einleitung“, 12-13)

⁵⁰ Baer, „Einleitung“, 12.

⁵¹ Emcke, „„Weil es sagbar ist«. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit“, 23.

⁵² Ebd., 77-78.

Erfahrungen keine eigene Sprech- oder Handlungsfähigkeit mehr zuweisen (Agamben). In beiden Varianten spielt zudem der Adressat des Erzählens, die Gemeinschaft, in die hinein gesprochen wird, eine untergeordnete Rolle.⁵³

Es ist augenscheinlich problematisch, von Zeugenschaft zu handeln und zugleich ihre Unmöglichkeit zu behaupten – insbesondere in Anbetracht der Verantwortung, die man als Zuhörende/r gegenüber den ZeugInnen innehat. Darüber hinaus jedoch ist höchst fragwürdig, ob es sich bei den Kriterien, die man in Betreff des Gelingens oder Nichtgelingens von Zeugnisgeben im Auge hat, um solche handelt, die man für Sprechen, Sprache im Allgemeinen anerkennen muss. So lässt etwa Emcke in Bezug auf die Gründe von Dori Laub, in der Zeugenschaft von der Shoah eine unmögliche zu erkennen, Zweifel anklingen:

Zeugenschaft scheint für Laub nur dann legitim und wahrhaftig zu sein, wenn sie sowohl über genügend inneres Wissen des Geschehens verfügt, um das Ereignis zutreffend darzustellen, als auch über genügend Distanz zu dem Geschehen, um eine intelligible, unberührte Beschreibung zu geben. So formuliert, stellt vermutlich jede extreme Gewalterfahrung ein Paradoxon der Zeugenschaft dar.⁵⁴

Führt man sich die Obsoleszenz eines instrumentell-positivistischen Sprachdenkens vor Augen, scheint es nicht so sehr das Zeugnis von furchtbaren Ereignissen, sondern vielmehr die traditionelle Vorstellung von Sprache und Sprechen zu sein, die angesichts der Schrecknisse von extremer Gewalt in die Krise gerät. „Die Zeugnisse der

⁵³ Ebd., 82. Ob Emcke bei Agamben tatsächlich einen Punkt trifft, kann hier keine Beantwortung finden. Während Emcke vor allem die Festschreibung der Figur des Muselmanns als Nicht-Sprechendem fragwürdig erscheint (ebd., 81-82), spricht sich Agamben dezidiert gegen eine Rede von Unsagbarkeit aus: „Warum die Vernichtung mit dem Ansehen der Mystik schmücken? [...] Zu sagen, Auschwitz sei ‚unsagbar‘ oder ‚unbegreiflich‘, heißt [...] soviel wie *euphēmeîn*, heißt, es schweigend anzubeten, wie man es einem Gott gegenüber tut.“ (Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, 28-29) Gleichwohl spricht Agamben im Anschluss an diese Stelle von einer „Lücke“ im Zeugnis im Hinblick auf den Muselmann, dem es nicht mehr möglich sei, Zeugnis abzulegen (ebd., 29ff). Einige Andeutungen in Hinsicht auf die Rolle des Zeugnisses bei Agamben ließen sich aus den Erwägungen zur Potenzialität des *zoon logon echon* in meinem zweiten Hauptteil destillieren. Diesen zufolge handelte es sich bei Agambens Beschreibungen des aporetischen Charakters des Zeugnisses um die Bemühung, das Zeugnis in seiner Aufweisung der Potenzialität am Ort der Schwellen des Sprechens sichtbar zu machen. Ohne Frage bergen die bei Agamben oft anzutreffenden Aporien die Gefahr, missverstanden zu werden. Vgl. etwa ebd., 56: „[N]ur wenn die Sprache nicht immer schon Kommunikation ist, nur wenn sie für etwas Zeugnis ablegt, was nicht bezeugt werden kann, kann der Sprecher etwas wie das Erfordernis zu sprechen empfinden.“

⁵⁴ Emcke, „„Weil es sagbar ist«. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit“, 79.

Überlebenden der Shoah folgen“, so Sigrid Weigel, „nicht dem Modell der Kommunikation“. ⁵⁵ Doch ist denn nicht die Frage mehr als berechtigt, ob man unter Kommunikation verstehen muss, dass souveräne SprecherInnen Informationen wie Güter austauschen? Die Kriterien, die hier angegeben werden, um eine starke Version, eine Krise oder einen Grenzfall des Zeugnisgebens zu attestieren, führen, wie Emcke feststellt, tatsächlich dazu, dass aus der Zeugenschaft von Gewalterfahrung eine paradoxe Angelegenheit wird. - So wenig Sybille Krämer an einer Entscheidung zwischen der ethischen und der epistemologischen Dimension des Zeugnisgebens interessiert zu sein scheint, reproduziert der paradigmatische Fall des juristischen Zeugnisgebens ebenjenes Denken von sprachlicher Souveränität, welche freilich unter höchst künstlichen Bedingungen – im Gerichtssaal – erst hergestellt werden muss.

Von Grenzfällen kann, so scheint es, nur gesprochen werden, so es eine Grenze gibt, welche normierend auf ihr Innen wie auf ihr Außen wirkt. Was das Zeugnisgeben von extremer Gewalt und Entrechtung für viele KommentatorInnen unmöglich oder krisenhaft erscheinen lässt, ist vor dem Hintergrund eines Verständnisses von Kommunikation zu sehen, welches von souveränen SprecherInnen und Sprechern ausgeht. ⁵⁶ Die Zeugnisse der Shoah erscheinen vor der Folie der Sprache als

⁵⁵ Weigel, „Zeugnis und Zeugenschaft. Klage und Anklage“, 119. Ich teile in vielerlei Hinsicht die Auffassungen von Weigel, die sich kritisch gegenüber der „Unterwerfung“ der Zeugnisse von Überlebenden „unter Kriterien ihrer juristischen und historiographischen Verwertbarkeit“ äußert (ebd., 116). Sie denkt einen Überschuss im Zeugnis an, sofern dieses „immer jenseits der Form der Aussagen oder der Mitteilung eines Inhalts“ liegt (ebd., 116). Bemerkenswert ist insbesondere ihre Betonung der „Geste des Bezeugens“, d.h. der Prozessualität des Zeugnisablegens im Unterscheid zum reinen Belegen (ebd.). Ich unterscheide im Gegensatz zu ihr nicht terminologisch zwischen Zeugnis und Zeugenschaft (ebd., 119ff), sofern ich den/die Zeugen/Zeugin gerade aus seiner/ihrer gedoppelten Rolle (als *testis* und als *superstes*) zu begreifen versuche. Die Prozessualität, die dem Bezeugen innewohnt, ist nicht nur in der Intention der Überlebenszeugin auffindbar, sondern auch in dem Zeugnisgeben vor Gericht. Zudem könnte mit dem Begriff der Zeugenschaft der Eindruck erweckt werden, dass es sich bei seinem Gegenüber – dem Zeugnis – um etwas handelt, das sich nicht primär einem Diskurs unterordnen lässt, in welchem es um die Erhebung von Fakten geht. Tatsächlich aber handelt es sich, wie ich im Anschluss an Laub klarzumachen versucht habe, auch bei Zeugnissen, die sich dem historiografischen Diskurs etwa sperren, um eine Besprechung von Fakten, so wie die Möglichkeit des Widerstandes, den die Zeugin Laub gegenüber bezeugte, ein Faktum darstellt.

⁵⁶ In Bedachtnahme des lateinischen Grundworts *communicare* „gemeinschaftlich tun, mitteilen“, welches sich von *communis*, „allen gemeinsam“ ableitet, könnte Kommunikation auch in einem anderen Sinne denn als reinem Informationsaustausch verstanden werden. Diese letztere Bedeutung erhielt der Begriff tatsächlich erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Günter Drosdowski, *Duden. Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim/Wien/Zürich 1989, Stichwort „kommunizieren“ 367). Heidegger betont die Präposition „mit“ im Wort „Mitteilung“ (welches die Entsprechung der lateinischen Präposition *con* darstellt), wenn er sagt, dass „Mitteilung [...] aus der Struktur des Daseins als mit dem Anderen sein verstanden werden [muss]. Sie ist nicht so etwas wie Transport von Erkenntnissen und Erlebnissen aus dem Innern des einen Subjektes in das Innere des anderen, sondern sie ist das Offenbarwerden des Miteinanderseins in der Welt, und zwar aus der entdeckten Welt selbst her, die im

communication als Deviation, Sonder- oder Extremfall, sofern die ZeugInnen vorwiegend als Betroffene (*superstes*) und nicht als unbeteiligte Dritte (*terstis*) berichten. Sie sind teils nicht in der Lage (und, wie ich zu zeigen versucht habe, wehren sich manche auch dagegen!), das ihnen Widerfahrene als Wissensinhalt wiederzugeben, über den sie souverän und neutral verfügen könnten. Sie zeugen zudem für andere, für die Toten, wie auch für die, die (noch?) nicht darüber sprechen. Und sie zeugen vor einer Gemeinschaft (womöglich auch *für* dieselbe), die sich bemüßigt fühlt, ihre Zeugnisse zu unmöglichen zu erklären. - Der Gedanke liegt nahe, dass wir insbesondere in Hinsicht auf die Zeugenschaft des *superstes* die Kategorien des Sprechens selbst einer kritischen Überprüfung unterziehen müssen.

4. Der schweigende *testis* bei Heidegger – Ein Ausblick

Werden wir nicht auch, wie Lyotard dies formuliert, „von der Sprache in die Pflicht genommen“⁵⁷ Gerade dies legt das von Heidegger oft wiederholte Credo „Die Sprache spricht“ nahe. Dass man in der Lage ist, sich der Sprache als eines Instruments zu bedienen, ist erst auf dem Grunde des Wohnens in ihr – des passiv-affektiven Eingelassenseins in das „Haus des Seins“⁵⁸ – möglich. Bedenkt man die Sprache dagegen ausschließlich im Hinblick auf ihre Instrumentalisierung – wir verwenden sie tagtäglich als Werkzeug zur Verständigung – handelt es sich dabei um eine, wie Heidegger in „...*dichterisch wohnt der Mensch...*“ meint,

Verkehrung des wahren Herrschaftsverhältnisses zwischen der Sprache und dem Menschen. Denn eigentlich spricht die Sprache. Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört.⁵⁹

Die in der Einleitung zitierten, berühmten Worte vom Anfang des „»Humanismus«-Briefes“ verdeutlichen, dass mit Heidegger keine Aktivität (Sprechen) ohne Passivität

Miteinandersprechen offenbar wird.“ (GA 20, 362-363) Ebenso wie die Mitteilung enthält der Begriff Kommunikation einen Hinweis auf eine diskursive Gemeinschaft (*communia*), auf Grundlage derer Sprache erst denkmöglich ist. Ein souveränes Sprechen müsste demnach vor dem Hintergrund des Eingelassenseins in eine sprachliche Gemeinschaft verstanden werden.

⁵⁷ Lyotard, *Der Widerstreit*, 33.

⁵⁸ GA 9, 313.

⁵⁹ GA 7, 194.

(Ent-sprechen) zu denken ist. Wenn wir in der Sprache wohnen als dem „Haus des Seins“, ist es unmöglich, einen (ausschließlich) instrumentellen Zugang zu Sprache als wahr anzuerkennen. Der Begriff des Wohnens stellt hingegen eine Verquickung von Aktivität, Verfügungsgewalt, vergegenständlichender Rede einerseits und Passivität, Ausgeliefertsein und betroffener Rede andererseits in den Raum: Erst auf dem Grunde des Eingelassenseins in die Sprache (in eine sprachliche Gemeinschaft, in das Zuhören) ist unser Sprechen denkbar.

Diese knappen, vorläufigen Notizen zum Sprachverständnis Heideggers verweisen auf die Möglichkeit, den *testis* als jemanden zu denken, der in der Spannung von Verfügungsgewalt und Betroffenheit spricht. Er befindet sich in der Mitte zweier unvereinbarer, wie fragwürdiger Extrempositionen: Weder wird er als Figur des Dritten das Phantasma völliger Aussagbarkeit garantieren können, noch ist das von ihm zu Bezeugende ein Unsagbares, letztlich Unbezeugbares. Im Rekurs auf Heideggers sprachphilosophische Grundlegungen sollen in der vorliegenden Arbeit diese beiden Pole vermittelt und miteinander in Beziehung gebracht werden.

Das Schweigen und seine Sprache. Das Schweigen ist ein Satz (Lyotard), eine Aufforderung an uns. Es handelt sich bei ihm (wie auch bei der Rede vom Unsagbaren) nicht um ein parmenideisches Nichts, sondern ist sprachlich verortet; es findet seinen sprachlichen Ausdruck. Das Schweigen verfügt solchermaßen über eine ‚Grammatik‘ und verlangt nach einer Hermeneutik.

Die Sprache und ihr Schweigen. In der Reflexion auf das Schweigen wird sichtbar, dass auch unsere Vorstellung von Sprache einer Überholung bedarf. Sprache verausgibt sich nicht im Gesprochenwerden, sondern enthält gewissermaßen ein Negativum. Sprache ist insofern nicht im Sinne eines vollständig beherrschbaren Instruments zu verstehen. Es gilt, diesen Entzug des Sprechens, in den wir innerhalb unserer sprachlich verfassten Existenz gestellt sind, zu begreifen. Es ist gerade die Reflexion auf dasjenige, was traditionell meist außerhalb des Sprachlichen verortet wird, in welcher wir der Sprache als solcher begegnen:

Wo aber kommt die Sprache selber als Sprache zum Wort? Seltsamerweise dort, wo wir für etwas, was uns angeht, uns an sich reißt, bedrängt oder befeuert, das rechte Wort nicht finden. Wir lassen dann, was wir meinen, im Ungesprochenen und machen dabei, ohne es

recht zu bedenken, Augenblicke durch, in denen uns die Sprache selber mit ihren Wesen fernher und flüchtig gestreift hat.⁶⁰

Von dorther gilt es, auch den Begriff des Zeugnisses einer Kritik zu unterziehen, sofern dieser stark von dem Denken von Sprache als Instrument geprägt zu sein scheint. Das Negativum des Sprechens ist, wie zu zeigen sein wird, sowohl im Überlebens-Zeugnis, als auch im alltäglichen Zeugnis angelegt. Im Schweigen der ZeugInnen begegnet uns *auch ein Zeugnis*, sofern es sich innerhalb des sprachlichen Rahmens vollzieht. Nicht zu sprechen, d.h. zu schweigen, ist nicht gleichzusetzen mit der Stummheit. Oder, wie Lyotard dies im Anschluss an Heideggers Schweigedenken formuliert: „Nicht zu sprechen ist Teil der Fähigkeit zu sprechen, da die Fähigkeit eine Möglichkeit darstellt und diese eine Sache wie deren Gegenteil impliziert.“⁶¹

⁶⁰ GA 36/37, 151

⁶¹ Lyotard, *Der Widerstreit*, 28.

Abgesehen von einigen Fällen pathologischer Unfähigkeit kann und muß man kommunizieren: es ist eine nutzbringende und unaufwendige Art, etwas zum Frieden anderer und der eigenen Person beizutragen, *weil das Schweigen, das Nichtvorhandensein von Zeichen, seinerseits ein Zeichen ist, allerdings ein doppeldeutiges, und Doppeldeutigkeit ruft Unruhe und Argwohn hervor.* Die Behauptung, man könne nicht kommunizieren, ist falsch: man kann es immer. Die Verweigerung der Kommunikation stellt eine Schuld dar. Für die Kommunikation, vor allem für ihre höchstentwickelte und vornehmste Form, nämlich die Sprache, sind wir biologisch und gesellschaftlich geschaffen.¹

III. Der schweigende Pflanzenmensch bei Aristoteles (*Met.*, 1006a-1007a)

1. Einleitung

Um die eigentümliche Situation des Heideggerschen Sprach- und Schweigedenkens zu umreißen, lohnt sich ein Blick auf den aristotelischen Satz vom Widerspruch (Aristoteles, *Metaphysik*, 1006a-1007a²). Für Heidegger verdichtet sich in diesem „Satz vom Sein“³ das Denken vom Sein als einem beständigen und widerspruchsfreien Vorhandensein. Aristoteles gibt laut Heidegger den Auftakt zu einer Ontologie als Lehre vom Sein des Seienden, welche die *ousia* wesentlich als *par-ousia* – also als schlichthin Verfügbares und Beständiges – begreift.⁴ Um gegen diese Ontologie der Vorhandenheit anzutreten, bemüht er sich in weiterer Folge um eine Neulesung des Satzes der Identität, auf welchem das Widerspruchsaxiom beruht. In seinem diesbezüglichen Vortrag „Satz der Identität“ von 1957⁵ regt Heidegger zu einem anderen Denken gegenüber der abendländischen

¹ Primo Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München/Wien 1990, 89. [Hervorhebung von mir, M.M.]

² Aristoteles, *Metaphysik*, übers. v. Hermann Bonitz (ed. Wellmann), hg. v. Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg 2017. Um Übersichtlichkeit und schnelles Nachschlagen zu gewährleisten, werden die von Aristoteles zitierten Stelle als Kurzbelege im Text geführt.

³ GA 6.1, 544.

⁴ GA 2, 34 (SuZ 25).

⁵ GA 11, 31-50.

Tradition an, welches im Gegensatz zu dieser in der Identität eine Differenz, beziehungsweise ein Vermittlungsgeschehen erkennt.

In den folgenden Auseinandersetzungen mit dem Satz vom Widerspruch wird das Augenmerk auf die Sprechsituation des Gegenübers gerichtet sein, die Aristoteles in seinem widerlegenden Beweis beschreibt: Spricht sich die/der Andere gegen das von Aristoteles Behauptete aus, vollzieht sie/er einen performativen Selbstwiderspruch, sofern sie/er anerkennt, „[d]aß nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung [...] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann“ (*Met.* 1005b 20ff). Der Widerspruch gegen die von Aristoteles behauptete Widerspruchsfreiheit im Sprechen und Denken beweist solchermassen selbst die Unmöglichkeit, „daß jemand annehme, dasselbe sei und sei nicht“ (*Met.* 1005b 20-25). Hier die ganze Textstelle:

Daß nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung [...] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann, das ist das sicherste unter allen Prinzipien; denn es paßt darauf die angegebene Bestimmung, da es unmöglich ist, daß jemand annehme, dasselbe sei und sei nicht. (*Met.* 1005b 20-25)

Doch es genüge bereits, dass die/der Andere überhaupt zu sprechen beginne – denn schon das bloße Bezeichnen durch Worte (*semanein*) impliziert Aristoteles zufolge Widerspruchsfreiheit (*Met.* 1006b 5-10).

Äußert sich das Gegenüber hingegen nicht oder bloß unbestimmt, ist es eher „einer Pflanze gleich“ (*Met.* 1006a 15) und infolgedessen eines Gespräches weder fähig, noch würdig. Das Schweigen, beziehungsweise der Verzicht auf ein eindeutiges Bekenntnis taucht in dieser für die weitere Philosophiegeschichte so einflussreichen Passage als ein dem philosophischen Sagen im Speziellen, und der Sprache im Allgemeinen gänzlich Enthobenes auf. Das schweigende oder sich nicht bekennende Gegenüber ist Aristoteles zufolge nicht einmal mehr als Mensch zu bezeichnen. - Dieser folgenreiche Ausschluss soll als eines der Hauptmotive herausgestellt werden, weshalb sich Heideggers Denken von Sprache immer wieder Aristoteles zuwendet, um diesen neu- und gegenzulesen. Im Folgenden möchte ich den prominenten Stellenwert des Schweigens im elenktischen Beweis darlegen und seine Funktion im aristotelischen Argument nachzeichnen. Im Zuge dessen soll ein Einblick in die Motive und Hintergründe der philosophischen Reflexion auf das Schweigen gewonnen werden. Es wird herauszustellen sein, inwiefern eine

unterschiedliche Herangehensweise in Betreff des Schweigens sowohl hinsichtlich der Frage nach dem Wesen des Seins, als auch nach jenem des Menschen von entscheidender Bedeutung ist.

Hierfür gilt es, in aller Kürze die Rahmenbedingungen des elenktischen Beweises zu erläutern. Anschließend wird es darum gehen, die Gründe zu ermitteln, aus denen jenes Gegenüber, welches sich nicht oder nur unbestimmt zum Satz vom Widerspruch äußert, nach Aristoteles nicht mehr als *zoon logon echon* zu betrachten ist. Wie zu argumentieren sein wird, reflektiert Heideggers Nachdenken zum Schweigen in höchstem Maße die philosophische Tradition – er *antwortet* ihr gewissermaßen. Nicht zuletzt hat die hier vorgestellte Sprechsituation von Aristoteles einen immensen Einfluss auf Heideggers eigene Auseinandersetzung mit der Metaphysik, welche er als „Ver-windung“ (anstelle einer „Überwindung“) bezeichnet.⁶ Neben der Heidegger ganz eigentümlichen Herangehensweise an die philosophische Tradition (welche als eine Art Vorstufe zur Dekonstruktion Derridas verstanden werden kann), soll die ontologische Bedeutung des Satzes vom Widerspruch herausgestellt werden. In den Schlussbemerkungen dieses Kapitels werde ich der Frage nachgehen, inwiefern man ausgehend von den hier dargelegten Überlegungen Heideggers einen anderen Begriff vom Menschen und seiner Sprache entwickeln könnte.

2. Aristoteles

Heidegger zufolge handelt es sich bei Aristoteles um den „Gipfelpunkt der Entwicklung der eigentlichen antiken Philosophie“.⁷ Im Folgenden möchte ich mich dem aristotelischen Satz vom Widerspruch im Hinblick auf dasjenige nähern, was für Heidegger in seiner Rezeption des elenktischen Beweises in seiner Nietzsche-Vorlesung (GA 6.1) von vorrangigem Interesse sein wird.

⁶ GA 71, 168.

⁷ GA 26, 11. Matthias Flatscher zufolge ist Aristoteles für Heidegger ab den 30er Jahren der „Hauptgesprächspartner“ in seiner Auseinandersetzung mit dem Denken der Metaphysik. Zur Ambivalenz der Auseinandersetzung Heideggers mit Aristoteles und dem Aristotelismus vgl. Matthias Flatscher, „Aristoteles und Heidegger. Eine geschichtliche Besinnung auf das Phänomen Sprache“, in: *Heidegger und die Antike*, hg. v. Günther Pöltner u. Matthias Flatscher, Frankfurt am Main 2005, 97-123, hier 101. Der zitierte Artikel bietet darüber hinaus eine Besprechung der für die aristotelische Sprachphilosophie zentralen Schrift *Peri hermeneias*, auf welche in diesem Rahmen nicht eingegangen werden kann.

2.1 „sobald der dagegen Streitende nur überhaupt redet“ (*Met.* 1006a 10-15)

Der Satz vom Widerspruch kann nach Aristoteles weder direkt, noch indirekt bewiesen werden.⁸ Der indirekte Beweis, die *reductio ad absurdum*, würde das zu Beweisende – dass α und $\neg\alpha$ nicht zugleich wahr sein können – voraussetzen und insofern einen Zirkelschluss darstellen (*Met.* 1006a 15-20). Aus aristotelischer Sicht besteht daher für den Behauptenden keine Möglichkeit, das Widerspruchsaxiom unter Beweis zu stellen, ohne eine *petitio principii* zu begehen. - „[I]st aber der andere, streitende schuld daran“ (*Met.* 1006a 15-20), lässt sich die Gültigkeit des Axioms *ex negativo* anhand des performativen Selbstwiderspruchs des Gegenübers darlegen. Daher, so Otfried Höffe, „inszeniert [Aristoteles] ein dialogisches Beweisspiel in Form einer Widerlegung“.⁹ Auch Christof Rapp betont die Notwendigkeit des Dialogs für den elenktischen Beweis des Aristoteles:

Die Beweisform, die Aristoteles für den Satz vom Widerspruch vorsieht, ist daher nur in einem Dialog einzulösen und setzt eine feste Rollenverteilung zwischen einem Opponenten, der das Axiom in Zweifel zieht, und einem Defendenten voraus.¹⁰

Sofern der Beweis der Gültigkeit dieses Satzes nur über den Widerspruch der/des Anderen erbracht werden kann, gilt es in weiterer Folge, die Rolle des Gegenübers für den Satz vom Widerspruch zu explizieren. Im Anschluss an die Analyse der Funktion der/des Anderen im elenktischen Beweis werde ich der Frage nachgehen, unter welchen Vorzeichen dasjenige Gegenüber aus dem aristotelischen Diskurs ausgeschlossen wird, welches sich diesem Dialog entzieht.

Weil der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch „das sicherste unter allen Prinzipien“ sei, sofern es nicht möglich ist, sich darüber zu täuschen (*Met.* 1005b 10-15), muss Aristoteles im elenktischen Beweis nun zeigen, dass sein Gegenüber gar keine andere Wahl hat, als dem in Frage stehenden Prinzip – wenn auch unbewusst – Folge zu

⁸ Allgemein zum Satz vom Widerspruch vgl. Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 165-168. Otfried Höffe, *Aristoteles*, München 2006, 85-89. Aristoteles, *Metaphysik I*, Hamburg 1989, Kommentar 350-357.

⁹ Höffe, *Aristoteles*, 87.

¹⁰ Christof Rapp, „Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (4), 1993, 522.

leisten. Es genüge, so Aristoteles, dass man nur ein Wort aussprache und derart „im Reden etwas bezeichne für sich wie für einen anderen“ (*Met.* 1006a 20-25):

[E]in widerlegender Beweis für die Unmöglichkeit der Behauptung [des Gegenteils, M.M.] läßt sich führen, sobald der dagegen Streitende nur überhaupt redet [...]. (*Met.* 1006a 10-15)

Um den elenktischen Beweis erbringen zu können, bedarf es lediglich einer einzigen Äußerung vonseiten des Gegenübers: Sobald es spricht, ist die Nichtigkeit der gegnerischen Position belegt. Sprechen wird als Vollziehen des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch verstanden, sofern man für das Eine eintritt und damit dessen Gegenteil implizit negiert. Ein Wort diene zur Bezeichnung *einer* Sache und nicht unendlicher vieler.¹¹ Auch das Denken beruht Aristoteles zufolge auf einer solchen Eindeutigkeit:

Denn man kann gar nichts denken (*noein*), wenn man nicht Eins denkt; ist dies aber der Fall, so würde man auch für diese Sache *einen* Namen setzen können. (*Met.* 1006b 10f)

Es sei jedoch auch der Vollzug des Lebens selbst, welcher die Unmöglichkeit der Unentschiedenheit unter Beweis stelle: Nach Aristoteles verfügen wir in unserer Lebenswelt über ein System von Präferenzen, ziehen das eine dem anderen vor, setzen *diese* Handlung und *nicht* die entgegengesetzte (vgl. *Met.* 1008b 15-25).

Aristoteles geht davon aus, dass es demnach (menschen-)unmöglich ist, dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch *nicht* Folge zu leisten. Widerspricht man diesem, bestätigt man das Prinzip, dass man einander widersprechende Aussagen nicht zugleich gelten lassen könne. Doch sei die Widerlegung schon erbracht, „sobald der dagegen Streitende nur überhaupt redet“ (*Met.* 1006a 10-15), sofern er das Eine behauptet – und nicht dessen Gegenteil.

¹¹ Vgl. Höffe, *Aristoteles*, 87. Ders., *Aristoteles-Lexikon*, 167. Christof Rapp sieht „die eigentliche und entscheidende Beweisidee“ in der „Eindeutigkeit des Bezeichnens“ (Rapp, „Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch“, 536). Seiner Ansicht nach greift Aristoteles auf die sprachphilosophischen Thesen von *Peri hermeneias* zurück (ebd., 531f). Eine progressivere Lesart der aristotelischen Sprachphilosophie, welche die zustimmende Aristoteles-Rezeption von Heidegger reflektiert, findet sich bei Matthias Flatscher, „Aristoteles und Heidegger“, bes. 117-119. Ohne Frage wäre es von großem Interesse, die Vereinbarkeit dieser an Heidegger orientierten Lesart der aristotelischen Sprachphilosophie mit dem hier zur Diskussion stehenden Satz vom Widerspruch zu untersuchen.

2.2 „wo aber nicht“ (*Met.* 1006a 10-15)

Was geschieht jedoch, wenn man nicht (wider-)spricht, sondern im Unbestimmten bleibt oder gar schweigt? Es ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung, dass Aristoteles auch diese Möglichkeit in Betracht zieht. Direkt im Anschluss an die Erwähnung der Möglichkeit des elenktischen Beweises spricht Aristoteles demjenigen, welcher sich nicht oder nur unbestimmt äußert, den Status des Menschseins ab. Dieser verhalte sich nicht wie ein Mensch, sondern wie eine Pflanze:

Doch ein widerlegender Beweis für die Unmöglichkeit der Behauptung lässt sich führen, sobald der dagegen Streitende nur überhaupt redet; wo aber nicht, so wäre es ja lächerlich, gegen den reden zu wollen, der über nichts Rede steht, gerade insofern er nicht Rede steht; denn ein solcher ist als solcher einer Pflanze gleich. (*Met.* 1006a 10-15)¹²

Besieht man diese Textstelle, könnte der Eindruck entstehen, dass sich Aristoteles bloß auf das Ausbleiben des gegnerischen Wortes bezieht, der oder die Andere also nicht spricht, sondern schweigt (*ti lege o amphibeton [...] ean de meden*). Eine weitere Textstelle verdeutlicht jedoch, dass Aristoteles auch dann nicht von seinem Gegenüber als einem Menschen (oder zumindest nicht im vollen Sinne) sprechen würde, wenn eine eindeutige Antwort, beziehungsweise eine deutliche Stellungnahme zum ausgeschlossenen Widerspruch verweigert würde:

Wenn aber alle auf gleiche Weise irren und die Wahrheit sagen, so kann, wer dieser Ansicht ist, überhaupt gar nichts aussprechen oder sagen; denn zugleich sagt er ja dies und auch nicht dies. Nimmt er aber überhaupt gar nichts an, sondern meint eben nur und meint auch ebensogut nicht, wie unterschiede er sich denn dann von den Pflanzen? (*Met.* 1008b 5-15)

¹² Interessant ist, dass Hermann Bonitz hier übersetzt: „gegen den reden zu wollen (*to zetein logon*), der über nichts Rede steht (*pros ton medenos echonta*)“. Besonders letztere Formulierung weist in die Richtung der Wiederholbarkeit der eigenen Rede im Sinne von „Auskunft geben“, „sich rechtfertigen“, für eine Antwort bereitstehen, um noch einmal dasselbe zu sagen, beziehungsweise dieses mit weiteren Argumenten zu bekräftigen und zu untermauern. Ob sich dies vom Original zwingend ergibt und eine diesbezügliche interpretatorische Verengung zu rechtfertigen ist, scheint jedoch fraglich. Tatsächlich schließt die Formulierung *pros ton medenos echonta* an das vorhergehende *to zetein logon* an, welches frei übersetzt werden könnte mit „sich um die Rede bemühen, eine Rede anstreben“, und besagt eigentlich nur so viel wie „gegen den, der über keine [Rede] verfügt, keine Rede zu führen vermag“. *Logos* zu haben (*logon echon*) scheint gemäß der Übersetzung von Bonitz jedenfalls auf ein Gleichbleibendes im Sinne einer Wiederholbarkeit des Gesagten („Rede stehen“ dann verstanden als „dasselbe sagen können“) hinzudeuten.

Von hier aus wird ersichtlich, dass die aristotelische Krisis um einiges weiter reicht, als dies im Ersten den Anschein erweckt. Mit dem Widerspruchsaxiom wendet sich Aristoteles insbesondere gegen Heraklit, der der Überlieferung gemäß sowohl das Eine, als auch sein Gegenteil behauptete (vgl. *Met.* 1005b 25-30).¹³

Aristoteles seinerseits geht davon aus, dass ein Mensch nicht in der Lage sei, zwei kontradiktorische Aussagen als zugleich wahre anzunehmen. Er bezweifelt die Denkmöglichkeit solcher Annahmen; es sei „ja nicht notwendig, daß jemand das, was er sagt, auch wirklich so annehme“ (*Met.* 1005b 25-30). Sollte jemand jedoch wirklich glauben, dass einander widersprechende Aussagen wahr sein könnten, handle es sich dabei nicht um eine vernunftgemäße Annahme eines vernunftbegabten Menschen.

Wiewohl Aristoteles von der Nutzlosigkeit spricht, gegen die unbestimmte Äußerung zu argumentieren, scheint er sich das letzte Wort über die Sache nicht nehmen lassen zu wollen: Das Wort an jemanden zu richten, „der über nichts Rede steht“ (*ton medenos echonta*) sei „lächerlich“, „denn ein solcher ist als solcher einer Pflanze gleich“ (*Met.* 1006a 10-15). Nach Aristoteles gehört zum Leben fundamental dazu, sich zur Welt in jeweils bestimmter Weise zu verhalten. Sollte jemand wie Heraklit sowohl das Eine wie auch sein Gegenteil annehmen wollen, steht dies letztlich in einem Widerspruch zum Leben selbst.

Hieraus erhellt am deutlichsten, daß niemand wirklich dieser Ansicht ist, selbst nicht unter denen, welche diese Lehre bekennen. Denn warum geht denn der Anhänger dieser Lehre nach Megara und bleibt nicht lieber in Ruhe, während er meint zu gehen? Warum stürzt er sich nicht gleich frühmorgens in einen Brunnen oder in einen Abgrund, wenn es sich eben trifft, sondern nimmt sich offenbar in acht, indem er also das Hineinstürzen nicht in gleicher Weise für nicht gut und für gut hält? (*Met.* 1008b 10-20)

Tatsächlich wäre Aristoteles nicht darauf angewiesen, den vermeintlich stets entschiedenen Charakter des Lebensvollzugs hervorzuheben. Man könnte jenen, welcher

¹³ Die heraklitische Philosophie stellt zuvörderst eine sprachphilosophische Kritik an den milesischen Vorgängern dar. Heraklit zufolge hätten diese die Natur der Begriffe nicht verstanden. Gegenüber dem für die griechische Antike typisch polaren Denken konstatiert Heraklit, dass Gegensätze nicht reeller, sondern bloß sprachlicher Natur seien. Im Vordergrund müsse daher das Denken von der Einheit der Gegensätze stehen, welches Heraklit in teils rätselhaften Formulierungen wiederzugeben sucht (vgl. DK 22 B 10, 57, 88). Vgl. David Furley, *The Greek cosmologists. Vol. I: The formation of the atomic theory and its earliest critics*, Cambridge 1987, 31-48. Vgl. auch Jaap Mansfelds Kommentar in: *Die Vorsokratiker I*, hg. v. Jaap Mansfeld, Stuttgart 2008, 231-243.

in heraklitischer Manier das Gegensätzliche zugleich anerkannt wissen möchte, auch schlicht eines Widerspruchs bezichtigen: Sollte er dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch zustimmen *und zu gleicher Zeit* etwa den Satz vom unbedingten Widerspruch aufstellen, wäre der Einwand möglich, dass er de facto der *alleinigen* Geltung des Widerspruchsaxioms *widerspreche* und somit abermals in einem Selbstwiderspruch lande. Welche Bewandnis es mit dem Verweis von Aristoteles auf den tatsächlichen Lebensvollzug hat, wird in meiner Auseinandersetzung mit Heideggers Rezeption des Widerspruchsaxioms erläutert.¹⁴

Indessen ergibt sich eine weitaus größere Gefahr für die aristotelische Beweisführung, wenn die/der Andere überhaupt nicht spricht. Erst das Schweigen und das damit einhergehende Ausbleiben einer zur Sprache gebrachten Gegnerschaft setzt das Widerlegungsverfahren als solches außer Kraft. Seiner Struktur nach ist der elenktische Beweis die Erbringung des zu Beweisenden durch den Widerspruch des Gegenübers, welches in seinem Versuch, das behauptete Prinzip zu widerlegen, selbiges unfreiwillig bestätigt. Da Aristoteles den Satz vom Widerspruch als wirkmächtiges Prinzip des Denkens und der Sprache begreift, ergeht daher zu Beginn des widerlegenden Beweises an das Gegenüber bloß die Aufforderung, *überhaupt zu sprechen*:

Der Ausgangspunkt bei allen derartigen Diskussionen ist nicht, daß man vom Gegner verlangt, er solle erklären, daß etwas sei oder nicht sei, denn dies würde man schon für eine Annahme des zu Beweisenden ansehen, sondern daß er im Reden etwas bezeichne für sich wie für einen anderen; denn das ist ja notwendig, sofern er überhaupt etwas reden will.
(*Met.* 1006a 15-25)

Dass Aristoteles ausdrücklich darauf hinweist, man müsse das Gegenüber zum Sprechen auffordern, zeigt, dass er sich über die Notwendigkeit des Wortes der/des Anderen für die Beweiserbringung bewusst ist. Bleibt die Gegnerin in ihrer Äußerung im Unbestimmten oder schweigt sie, kann der widerlegende Beweis *nicht* erfolgen. Aristoteles erkennt, dass in diesem Falle das Muster der Widerlegung nicht greift: Es sei „lächerlich“ (*Met.* 1006a 10-15), gegen eine Person reden zu wollen, die sich der (Wider-)Rede entzieht. Dies bedeutet, dass der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch nur solange funktionieren kann wie man spricht.

¹⁴ Siehe Kapitel 3.2 *Der Satz vom Widerspruch als ontologischer Satz*.

Das Szenario, welches Aristoteles zur Widerlegung seines imaginierten Gegenübers entwirft, um die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch unter Beweis zu stellen, ist auf dessen Wort angewiesen. Erst aufgrund des Einspruchs der/des Anderen ergeben sich Notwendigkeit und Möglichkeit eines widerlegenden Beweises: Notwendig wird die Widerlegung der/des Anderen erst aufgrund der zum Ausdruck gebrachten Opposition – erhebt das Gegenüber jedoch Einspruch und erklärt sich mit dem Behaupteten nicht einverstanden, hat es sich bereits in einen Selbstwiderspruch verstrickt. Es bedarf so besehen bloß des Widerspruchs, um den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch unter Beweis zu stellen. Das Gegenüber kann, sofern es (wider-)spricht, demnach nicht anders, als dem Widerspruchsassiom zu ent-sprechen.

Die Grundlage zum Beweise aber gibt nicht der Beweisende, sondern der, welcher Rede steht; denn er steht Rede, obgleich er doch die Rede aufhebt. (*Met.* 1006a 25ff)

Dass es sich beim Schweigen nicht um einen Akt handelt, welcher der Beweisführung in Betreff des Satzes vom Widerspruch dienlich ist, stört Aristoteles insofern nicht, als dass er vermeint, das Schweigen der/des Anderen und die unbestimmt bleibende Äußerung der Gegnerschaft (ich möchte diese in weiterer Folge eine *heraklitische* nennen) in einem außersprachlichen Bereich verorten zu können. Sofern man sich nicht als OpponentIn (oder ProponentIn) zu erkennen gäbe, dies jedoch eine Eigenschaft der Rede sei, sich zu einem Satz in einer wie auch immer gearteten, aber bestimmten Weise zu verhalten, sei man „jeder Art Logos verschlossen“.¹⁵ Otfried Höffe dazu:

Weil er (der Satz vom Widerspruch, M.M.) nach Aristoteles sogar für jedes korrekte Bezeichnen zuständig ist, bleibt dem Opponenten nur der Ausweg, überhaupt nichts zu sagen. Dann kann er sich aber nicht als Opponent zu erkennen geben; jeder Art Logos verschlossen, tritt er [...] als Mensch ab und gleicht einer Pflanze.¹⁶

Mithin bliebe dann jenem, welcher den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch verteidigen wollte, nichts anderes übrig, als seinerseits zu verstummen. „[E]s genügt“, so Giorgio Agamben in seiner Replik auf das aristotelische Widerspruchsassiom, „das

¹⁵ Höffe, *Aristoteles*, 87.

¹⁶ Ebd.

radikale Schweigen des Gegners, um der Widerlegung ihre Stringenz zu nehmen.“¹⁷ Ähnlich einer Person, die in einem Schatten einen Menschen vermutet und irrtümlicherweise das Wort an diesen gerichtet hatte, muss man Aristoteles zufolge anerkennen, dass es sich bei dem vermeintlichen Gesprächspartner, der sich nicht oder nicht eindeutig äußert, in Wahrheit nicht um einen *Menschen*, d.h. ein Wesen mit *logos* handelt. Die/Der Schweigende ist, sofern sie/er sich dem *logos* entzieht, nicht mehr Mensch, sondern Pflanze. Mensch zu sein, also ein *zoon logon echon*, bedeutet dem hier dargelegten Ausschlussverfahren zufolge, ein Wesen zu sein, welches nicht bloß über Sprache verfügt (und dementsprechend auch schweigen könnte), sondern sprechen *muss*.

Die Darstellung der für den elenktischen Beweis entscheidenden Sprechsituation verdeutlicht die Sprengkraft, welche vom Schweigen ausgeht. Das Schweigen ist jene Instanz, durch welche die Möglichkeit des elenktischen Beweises tatsächlich außer Kraft gesetzt wird, sofern der Erweis der Gültigkeit der Widerspruchsfreiheit auf den Widerspruch angewiesen ist. So sehr jedoch der widerlegende Beweis mit der Instanz der/des Anderen als einer/eines Gegners/Gegnerin steht und fällt, wird ihre/seine Rede zugleich annihiliert: Einerseits ist also die/der Andere für die Darbringung der Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch von eminenter Bedeutung – insbesondere ist es gerade das Gegenüber, dessen Wort den widerlegenden Beweis erbringt – zugleich ist dieses Wort jedoch durch das Verfahren der Widerspruchsfreiheit als „Nicht-Wort“ aus der gemeinsamen Rede ausgeschlossen. Verunmöglicht nun das Schweigen des Gegenübers dessen Widerlegung, kann der elenktische Beweis nicht erbracht werden. Die Verweigerung zur Kommunikation, beziehungsweise die Verweigerung, Eindeutigkeit als Fundament von Sprache, Denken und Leben im Allgemeinen anzuerkennen, setzt die Möglichkeit des elenktischen Beweises außer Kraft.

3. Heideggers Antwort

Heideggers eigene Auseinandersetzung mit dem Satz vom Widerspruch ist eine mehrfach gebrochene: In seinen Vorlesungen zu Nietzsche von 1936 bis 1939 begegnet Heidegger

¹⁷ Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*, Frankfurt am Main 2003, 56.

Aristoteles durch den Spiegel Nietzsches.¹⁸ Zuweilen erschwert diese doppelte Spiegelung die Antwort auf die Frage, wann Heidegger mit eigener Stimme spricht, Nietzsche oder Aristoteles wiederzugeben sucht oder durch Nietzsche hindurch Aristoteles referiert. Auch wird an vielen Stellen ersichtlich, dass er in seiner Rezeption der beiden Denker denselben gewissermaßen *reflexiv*, in Zurückbeugung, ein Neues wiedergibt. Von daher erscheinen die für den Text wesentlichen Oppositionen (Heidegger – Nietzsche, Heidegger – Aristoteles, Nietzsche – Aristoteles) obsolet zu werden. Das Verfahren der doppelten Spiegelung hat zur Folge, dass das Denken nicht mehr auf vermeintliche Widersprüche der drei Philosophen zurückgreifen kann, um an diesen Halt zu finden und sich solchermaßen selbst in ein anderes verwandeln muss. Heideggers sogenannte „Aus-einander-setzung“¹⁹ eröffnet so die Möglichkeit, ein bloßes Widerwort zu vermeiden. Bei seiner Antwort kann es sich – bedenkt man das vorher Gesagte zum Satz vom Widerspruch – nicht um eine Absetzungsbewegung, beziehungsweise einen Ausschluss handeln. Dieser würde letztlich das in Frage stehende Prinzip – die Widerspruchsfreiheit – neuerlich bestätigen. Demgegenüber bemüht sich Heidegger um ein inklusives Verfahren, welches eine Auf- und Übernahme der Tradition bedeutet, die „gleichwohl die schärfste Zurückweisung enthält“.²⁰

Die Situation, in die der aristotelische Beweis sein Gegenüber manövriert und in welcher diesem nichts anderes übrigbleibt, als das behauptete Prinzip direkt oder indirekt zu bestätigen, ist derjenigen von Heidegger gegenüber der von ihm als Metaphysik bezeichneten philosophischen Tradition tatsächlich nicht unähnlich. Würde Heidegger diese negieren, wiederholte er das von ihm kritisierte Denken und entfernte sich gleichermaßen von jener Alternative, um die es ihm tatsächlich geht. Dieter Mersch liefert eine Skizze von Heideggers Ringen um eine Antwort, welche an die oben beschriebene Situation des aristotelischen Gegenübers erinnert:

Die [...] „Überwindung“ – oder wie es später heißt: „Verwindung“ (z.B. GA 71, 168) – der Metaphysik kann sich [...] nicht in der Negativität ihrer Kritik erschöpfen. Mehr noch, ihre Kritik verstrickt sich selbst in dessen Zirkularität, indem das *krinein* ihrer Deutung noch

¹⁸ GA 6.1, besonders 532-564. Weitere Auseinandersetzungen Heideggers mit dem Satz vom Widerspruch finden sich in GA 41, 106-112, in welchem sich Heidegger dem cartesianischen Cogito zuwendet und in GA 19, wo Platons *Sophistes* als eine Vorform des aristotelischen Satzes verhandelt wird (376ff).

¹⁹ GA 6.1, XI.

²⁰ GA 9, 294.

eines Kriteriums bedarf, aus der sie sich ihrerseits legitimiert. Sie wiederholt auf diese Weise, wie Heidegger sich ausdrückt, die „Großmächtigkeit“ (GA 10, 33f., 47) des Prinzips und damit den bedingungslosen Herrschaftsanspruch der Rationalität (vgl. GA 10, 176f.), dem sie gerade zu entkommen sucht.²¹

Eine schlichte Abwehr würde „sich in den Widerspruch verwickeln [...], zugleich das zu bestätigen, was sie kritisiert“.²² Heidegger spricht daher von einer „Verwindung der Metaphysik“ und nicht von ihrer „Überwindung“.²³ Unter dieses Motto ist auch Heideggers Aristoteles-Rezeption gestellt, in die sich neben Skepsis mitunter auch unverhohlene Bewunderung mischt.²⁴

Heidegger bemüht sich – in dem Wissen um die Unmöglichkeit einer bloßen Abwehr des Behaupteten – um eine andere, im wahrsten Sinne des Wortes, *radikale* Herangehensweise an die Texte der philosophischen Tradition. Nietzsche dagegen hätte die aristotelische Denkweise schlichtweg umgekehrt.²⁵ Ausgerechnet Nietzsche also, der Denker des Ressentiments, hätte seinerseits aus dem Ressentiment gedacht. Demgegenüber entwirft Heidegger die Alternative einer anderen, ‚verwindenden‘ Auseinandersetzung mit der Tradition. In Bezug auf Nietzsche bemerkt er:

Es kommt nicht zu einer Auseinander-setzung, zur Gründung einer Grundstellung, die aus der anfänglichen *heraustritt*, so zwar, daß sie diese nicht wegwirft, sondern sie erst in ihrer Einzigkeit und Bündigkeit erstehen läßt, um an *ihr* sich aufzurichten.²⁶

²¹ Dieter Mersch, „Heideggers Rede“, in: *Die Stile Martin Heideggers*, hg. v. Patrick Baur, Bernd Bösel u. Dieter Mersch, Freiburg/München 2013, 32. Vgl. GA 11, 20: „Wir finden die Antwort auf die Frage, was die Philosophie sei, nicht durch historische Aussagen über die Definitionen der Philosophie, sondern durch das Gespräch mit dem, was sich uns als Sein des Seienden überliefert hat. Dieser Weg zur Antwort auf unsere Frage ist kein Bruch mit der Geschichte, keine Verleugnung der Geschichte, sondern eine Aneignung und Verwandlung des Überlieferten. Solche Aneignung der Geschichte ist mit dem Titel ‚Destruction‘ gemeint.“

²² Dieter Mersch, „Heideggers Rede“, 32.

²³ GA 71, 168.

²⁴ Matthias Flatscher spricht in Bezug auf die Haltung Heideggers gegenüber Aristoteles von einer Ambivalenz, sofern sich mit Aristoteles das Denken vom Sein zu einem Denken von Vorhandensein entwickelt. Andererseits äußert sich Heidegger auch durchaus zustimmend gegenüber aristotelischen Thesen und macht dagegen den hellenistischen und scholastischen Aristotelismus für eine fehlgeleitete Aristoteles-Interpretation verantwortlich. Dass auch andere Lesarten von Aristoteles durchaus schlüssig sind, stellt Flatscher im Anschluss an Heideggers Interpretation von *Peri Hermeneias* unter Beweis. (Vgl. Flatscher, „Aristoteles und Heidegger“)

²⁵ GA 6.1, 546.

²⁶ Ebd.

In seinen kritischen Bemerkungen zu Nietzsche wird ersichtlich, dass Heidegger seine eigene Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition als Arbeit *mit* Texten und nicht *gegen* Texte verstanden wissen möchte. Diese Strategie der „Verwindung“ betreffend erkennt Heidegger wiederum ausgerechnet in Aristoteles sein Vorbild. In seiner Abhandlung „Vom Wesen und Begriff der *Physis*“ schreibt Heidegger in Bezug auf Aristoteles, der in seiner *Physik* die Lehre des Antiphon trotz aller Gegensätze übernommen zu haben schien, dass es wichtig sei,

zu wissen, inwiefern jene Übernahme gleichwohl die schärfste Zurückweisung enthält. Deren böse Form vollzieht sich nämlich nicht dort, wo das Widerlegte grob abgewiesen und nur *abgelegt*, sondern im Gegenteil übernommen und in einen wesentlichen und gegründeten Zusammenhang *eingewiesen* wird, übernommen und eingewiesen freilich als das Unwesen, das notwendig zum Wesen gehört.²⁷

3.1 Rehabilitation des Pflanzenmenschen

Im Folgenden sollen einige zentrale Bemerkungen von Heidegger zum Satz vom Widerspruch erläutert werden, um den spezifischen Ort des Schweigedenkens Heideggers näher zu skizzieren. Tatsächlich scheint seine Sprachauffassung genau an jenem Punkt des aristotelischen Ausschlusses anzusetzen, welchen das Schweigen, beziehungsweise die im Unbestimmten bleibende Äußerung des Pflanzenmenschen markiert. Mit Heidegger scheint durchaus eine Rehabilitation des Pflanzenmenschen von Aristoteles möglich.

Einerseits bemüht sich Heidegger im Anschluss an den aristotelischen Potenzbegriff um eine Abkehr vom Denken des Schweigens als einer bloßen Negativität. Beim Schweigen handle es sich nicht um eine Negation des Sprechens, wie er in seiner Freiburger Vorlesung von 1933/34 betont. Im folgenden Zitat sind zwei mögliche Auffassungen vom Schweigen einander gegenübergestellt: Zum einen das Denken vom Schweigen als einer Absenz von sprachlicher Äußerung, zum anderen die Auffassung, dass dieses jedem Sprechen in fundamentaler Weise vorausliegt:

²⁷ GA 9, 293-294.

Ist Schweigen nur etwas Negatives, das Nicht-Sprechen und lediglich das Äußere, die Lautlosigkeit, die Stille? Oder ist Schweigen etwas Positives und Tieferes, alles Sprechen aber das Nicht- und Nicht-mehr und Noch-nicht-Schweigen?²⁸

Die hier angedeutete, zweite Denkweise vom Schweigen steht in eklatantem Widerspruch zu der Sprachauffassung, welche dem aristotelischen Ausschluss der/des Schweigenden zugrunde liegt. Wie im ersten Teil dieses Kapitels ersichtlich wurde, zeichnet sich der Mensch in den aristotelischen Erläuterungen des elenktischen Beweises durch seinen *logos in actu* aus: Es handelt sich bei ihm um ein Wesen, das nicht nur über Sprache verfügt, sondern diese in der Konfrontation mit dem Widerspruchaxiom auch tatsächlich anwenden muss, um Mensch genannt werden zu dürfen. Verweigert das Gegenüber im elenktischen Beweis die Auseinandersetzung und schweigt stattdessen, kann es Aristoteles zufolge nicht zur menschlichen Gemeinschaft gezählt werden. Wenn Schweigen dagegen, wie Heidegger nahelegt, als „etwas Positives und Tieferes“²⁹ verstanden werden muss und solchermaßen konstitutiv zur sprachlichen Verfasstheit des Menschen dazugehört, wird ein Ausschluss der/des Schweigenden obsolet. Eine derart ‚positive‘ Sichtweise auf das Schweigen kann gegen den Glauben an das Prinzip unvermeidlicher Kommunikation, wie sie etwa von Jürgen Habermas propagiert wurde, ins Feld geführt werden. Die bloße Fähigkeit zu Sprache ist dementsprechend nicht mit ihrer Aktualisierung gleichzusetzen, wie Agamben in *Was von Auschwitz bleibt* ausführt:

Sicherlich ist für den Menschen das Eintreten in Sprache nicht etwas, das er nach Belieben rückgängig machen könnte. Doch Tatsache ist ebenso, daß der bloße Erwerb der Kommunikationsfähigkeit in keiner Weise dazu zwingt, zu sprechen. Die bloße Präexistenz der Sprache als Kommunikationsmittel – die Tatsache also, daß es für den Sprecher immer schon Sprache gibt – beinhaltet keinerlei Zwang zur Kommunikation.³⁰

Andererseits hebt Heidegger die ontologische Tragweite des Widerspruchaxioms hervor. Mit ihm ist gleichermaßen eine Aussage über das Denken getroffen, wie auch über das Sein. Daher gilt es, zum heraklitischen Gegner von Aristoteles zurückzukehren, welcher

²⁸ GA 36/37, 106.

²⁹ Ebd.

³⁰ Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, 56.

sich dem (direkten) Widerspruch entzieht und sich nur unbestimmt zum Widerspruchaxiom äußert.

3.2 Der Satz vom Widerspruch als ontologischer Satz

Wie oben angemerkt, hätte Aristoteles keines Verweises auf den tatsächlichen Lebensvollzug bedurft, um den heraklitischen Gegner zu widerlegen. Sofern diesem vorgeworfen werden kann, die alleinige Geltung des Satzes vom Widerspruch nicht anzuerkennen, würde er dem Behaupteten bereits widersprochen und es implizit bestätigt haben: Eine Alternative vorzubringen – etwa, dass zwar der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch gelte, *so aber auch* der Satz vom unbedingten Widerspruch – käme einem (Selbst-)Widerspruch gleich.

Heidegger liefert nun eine Erklärung, weshalb Aristoteles in seiner Argumentation dennoch weiter ausgreift und auf den Lebensvollzug verweist. Dass Aristoteles betont, dieses Gebahren stünde in einem Widerspruch zum tatsächlichen Leben des Gegners, ist für ihn keineswegs Zufall: Ihm zufolge handelt es sich beim Satz vom Widerspruch nicht bloß um ein Gesetz des Denkens, sondern um eine Aussage über die Verfasstheit des Seienden. Dies hätte Nietzsche übersehen, wenn er fragte, was der Satz vom Widerspruch an ontologischen Voraussetzungen impliziere.

Diese Frage, die Nietzsche hier zu fragen fordert, ist längst – und zwar von Aristoteles – beantwortet und dies so entschieden, daß jenes, wonach Nietzsche fragt, für Aristoteles den einzigen Gehalt dieses Satzes ausmacht. Denn der Satz sagt nach Aristoteles Wesentliches über das Seiende als solches [...].³¹

Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch ist demzufolge ein metaphysischer Satz, welcher zuallererst eine Aussage über das Wesen des Seienden trifft, das sich durch seine Beständigkeit und Widerspruchsfreiheit auszeichnet. Dass Aristoteles, um seinen heraklitischen Gegner zu widerlegen, auf das Leben selbst zu sprechen kommt, stellt insofern kein illustratives Moment in der Argumentation dar, sondern ist ein Hinweis auf die ontologische Tragweite des Satzes. Nach Heidegger ist das Seiende bei Aristoteles als dasjenige gekennzeichnet, das sich beständig durchhält und anwesend ist: „*Das Wesen*

³¹ GA 6.1, 543.

*des Seienden besteht in dem ständigen Abwesen von Widerspruch.*³² Das Denken vom Seienden als sich beständig Durchhaltendem stellt Heidegger in einen Gegensatz zur verbalen Konnotation von „Wesen“, mit welcher er auch in der folgenden Textstelle spielt. Ihm zufolge gibt der Satz vom Widerspruch eine Auffassung wieder, der gemäß

jedes Abwesen dem Anwesen fremd bleibe, weil es das Anwesen in sein Unwesen wegrißt und damit die Unbeständigkeit setzt und so das Wesen des Seins zerstört. Das Sein aber hat sein Wesen im Anwesen und in der Beständigkeit.³³

Das Wesen des Seins besteht jedoch gemäß der aristotelischen Auffassung nicht nur in der Beständigkeit, sondern ist im Eigentlichen mit ihr gleichzusetzen. Dies ist, wie Heidegger direkt im Anschluss an die zitierte Textstelle anmerkt, angezeigt durch die Worte *ama* (zugleich) und *kata to auto* (im Hinblick auf dasselbe)³⁴, deren Bedeutung im Satz vom Widerspruch im Ersten nicht auffällt: Spricht man vom Wesen „durch den Hinblick auf einen anderen Zeitpunkt“ – und nicht zugleich – oder „durch den Hinblick auf ein Unbeständiges“³⁵ – also nicht auf dasselbe – begeht man eine grobe Themenverfehlung. Vom Seienden kann demnach nur gesprochen werden, wenn eine Beständigkeit vorliegt. Dies hätte seinerseits auch Nietzsche in seiner Auslegung des Satzes als Imperativ erkannt, den Heidegger folgendermaßen wiedergibt:

Der Satz vom Widerspruch ist keine Anmessung an das irgendwie aufgreifbare Wirkliche, sondern selbst Maßsetzung. Er sagt vor, was Seiendes sei und was allein für seiend geltend könne, nämlich das *sich-nicht-Widersprechende*.³⁶

3.3 Von der heraklitischen Freiheit zum Widerspruch

In den nun anschließenden Auseinandersetzungen soll das Augenmerk auf ein bestimmtes Moment in der Argumentation Heideggers gerichtet sein, welche an Nietzsches Überlegung anschließt, dass der Satz vom Widerspruch „eine subjektive Nötigung“³⁷ darstelle und keine „Notwendigkeit“³⁸. Dies könnte als Kritik an der aristotelischen

³² GA 6.1, 544.

³³ GA 6.1, 543.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ GA 6.1, 547.

³⁷ GA 6.1, 533.

³⁸ GA 6.1, 537.

Trennung zwischen menschlichem *logos* und vermeintlich pflanzlichen Schweigen gelesen werden.

Parallel zu der vorangegangenen Analyse der aristotelischen Beweisführung (dass erst der Widerspruch des Gegenübers den Satz des Aristoteles plausibilisiert) spricht Heidegger in seinem Durchgang durch die Auseinandersetzung Nietzsches mit Aristoteles an zwei Stellen von dem grundsätzlichen Bestehen der *Möglichkeit* des Widerspruchs.³⁹ Dies sei tatsächlich ein Erfahrungssatz:

Wenn je ein Satz nach dem Zeugnis der Erfahrung gilt, dann dieser, daß die Menschen in ihrem Denken sich widersprechen, somit über ein und dasselbe zugleich das Gegenteil behaupten.⁴⁰

Die Erfahrung könne jedoch nicht als Einwand gegen das von Aristoteles Behauptete geltend gemacht werden, sofern dieser sich bereits ausschließlich auf dasjenige bezieht, welches sich selbst immer gleichbleibt. Mit der Feststellung, dass es sehr wohl möglich sei, „daß Ja und Nein zusammengeworfen werden“⁴¹, käme man dementsprechend nicht gegen den Satz vom Widerspruch an. Tatsächlich besteht der Grund zur Vermeidung des Widerspruchs darin, dass der Mensch sich durch einander widersprechende Aussagen vom Seienden entferne, welches per definitionem als widerspruchsfreies gedacht wird.⁴² In der aristotelischen Argumentation geht es Heidegger zufolge also nicht in erster Linie darum, dass man sich nicht widersprechen *kann* (dies behauptet Aristoteles jedoch tatsächlich), sondern dass ein Selbstwiderspruch die Beständigkeit des Seienden verkenne und damit in ontologischer Hinsicht fehl ginge. Dass sich das Gegenüber von Aristoteles widersprechen kann, ist nicht nur, wie zuvor dargelegt, zur Beweiserbringung des Satzes vom Widerspruch notwendig, sondern bedingt Heideggers Bemerkungen nach zu urteilen erst die *Notwendigkeit* des Satzes vom Widerspruch. Es sei, so Heidegger,

³⁹ GA 6.1, 537, 543.

⁴⁰ GA 6.1, 537.

⁴¹ GA 6.1, 543.

⁴² Ebd.

eine eigentümliche *Freiheit*, die vielleicht nicht nur der Grund für die *Möglichkeit* des Sichwidersprechens ist, sondern sogar der Grund für die *Notwendigkeit* des Grundsatzes vom zu vermeidenden Widerspruch.⁴³

Mit dieser Freiheit geht Heidegger zufolge eine Verantwortung des Denkens einher, den Widerspruch zu vermeiden, beziehungsweise nicht in ihm zu verharren. Es sei jedoch ein Leichtes – auch in derselben Hinsicht (*kath'auto*)⁴⁴ –, sich selbst zu widersprechen und das Unheimliche liege gerade in der scheinbaren „Harmlosigkeit“⁴⁵ des Selbstwiderspruchs. Dass Heidegger hier von Freiheit und Verantwortung spricht, „in die das Denken seinem Wesen nach gestellt ist“⁴⁶, erklärt mitunter, weshalb er in Bezug auf den Satz vom Widerspruch konsequent als dem Satz vom zu vermeidenden (und nicht vom *ausgeschlossenen*) Widerspruch handelt: Der Mensch ist per se in die Möglichkeit gestellt, sich zu widersprechen, beziehungsweise einander widersprechende Aussagen zu treffen. *Ausgeschlossen* ist der Widerspruch insofern ebengerade nicht; dieser Ausschluss erfolgt erst *auf dem Grunde der Fähigkeit* zum Widerspruch.⁴⁷

Das bedeutete freilich, dass auch derjenige, welcher sich *nicht* widerspreche, über diese (heraklitische) *Freiheit zum Widerspruch* verfügen müsste. Die *Forderung*, widerspruchsfrei zu denken, schließt demnach eine *Möglichkeit* mit ein. Die Betonung der Freiheit des *logos* zum Widerspruch kann durchaus als Angriff gegen die aristotelische Verbannung des heraklitischen Pflanzenmenschen in den a-logischen Bereich interpretiert werden. Die Fähigkeit des Denkens impliziert die Möglichkeit, widersprüchlich zu denken: Hält sich jemand im Widerspruch, macht er von dieser Möglichkeit, in welcher er als denkendes Wesen per se steht, Gebrauch.

⁴³ GA 6.1, 537.

⁴⁴ Vgl. GA 6.1, 537: „Zunächst werden wir – auf Grund der vorher gegebenen Erläuterungen – anmerken, daß es uns freilich gelingt, ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen; aber es gelingt nicht, ein und dasselbe zugleich hinsichtlich desselben und in derselben Hinsicht zu bejahen und zu verneinen. Oder gelingt am Ende sogar auch dieses? Allerdings; denn, wenn es nicht und nie gelänge, dann wäre noch niemals widersprüchlich gedacht worden; es hätte noch nie dergleichen wie ein sich widersprechendes Denken gegeben.“

⁴⁵ GA 6.1, 543.

⁴⁶ GA 6.1, 544.

⁴⁷ Es ist zu beachten, dass es sich bei Heideggers Wortwahl des zu vermeidenden Widerspruchs nicht um eine bloße Spitzfindigkeit handelt. Seine hier dargestellten Überlegungen erweisen sich in letzter Konsequenz von enormer Sprengkraft für die aristotelische Ontologie. Ich werde darauf in meinen abschließenden Bemerkungen im Kapitel zur 3.2 *Tautophasis* näher eingehen.

Gestützt wird dieser Angriff durch Heideggers Kritik an Nietzsches, dass es sich beim Satz vom Widerspruch nicht bloß um ein Axiom der Logik handle, also um ein Gesetz des Denkens, welches ein anderes Denkenkönnen ausschließe. Vielmehr dürfe man den metaphysischen Ton im Satz vom Widerspruch nicht übersehen.

[D]ieses „Axiom“ ist die Würdigung dessen, was im voraus zum Sein des Seienden gehört. Der Satz vom Widerspruch sagt „etwas“ über das Sein. Er enthält den Wesensentwurf des *on he on*, des Seienden als eines solchen.⁴⁸

Heidegger zufolge verhandelt Nietzsche den Satz vom Widerspruch ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Logik; er interpretiere ihn als einen „logische[n] Grundsatz, eine oberste Regel des Denkens“⁴⁹, und verkenne ebengerade seine ontologische Dimension. Es sei ein „jahrhundertealte[s] Vorurteil“⁵⁰, dessen „Schein kein zufälliger ist“⁵¹, zu glauben, dass das Denken nur in Widerspruchsfreiheit existieren kann. Bedenkt man jedoch die ontologische Dimension des Satzes – dass ausschließlich das Widerspruchsfreie als ein Seiendes zu werten sei –, steht man in der Möglichkeit, der Ontologie des Widerspruchsfreien zu *widersprechen*. Vom Objekt selbst nämlich sei, so Heidegger, nicht vorgegeben, dass es bloß widerspruchsfrei gedacht werden könne:

Keineswegs aber entspringt unser Nichtandersdenkenkönnen dem, daß das Gedachte selbst von sich aus ein solches Denkenmüssen verlangt. Das „Unmöglich“ ist ein Nichtvermögen unseres Denkens, also ein subjektives Nichtkönnen und keineswegs ein objektives Nicht-Zulassen von seiten des Objektes.⁵²

4. Von der Möglichkeit. *Homo loquens tacendi*.

In den vorangegangenen Überlegungen haben sich zwei wichtige Hauptpfeiler in Heideggers Denken von Sprache und Schweigen herauskristallisiert. Diese, welche zugleich die beiden Säulen meiner weiteren Untersuchungen darstellen, können als

⁴⁸ GA 6.1, 542.

⁴⁹ GA 6.1, 536.

⁵⁰ GA 6.1, 541.

⁵¹ Ebd.

⁵² GA 6.1, 539.

Einwände gegen den aristotelischen Ausschluss des Pflanzenmenschen verstanden werden:

Erstens: Der Fall des Pflanzenmenschen verdeutlicht die Relevanz des Heideggerschen Schweigedenkens. Die Reflexion auf die Bedeutung des Schweigens ist auch und insbesondere in *ontologischer* Hinsicht von entscheidendem Interesse. Das Schweigen hat sich als eine Verfahrensmöglichkeit herausgestellt, durch welche der Satz vom Widerspruch ausgehebelt werden kann, beziehungsweise der elenktische Beweis verunmöglicht wird: Das Schweigen des Gegenübers tritt an die Stelle eines ‚Spruchs‘, gegen den man seinerseits *Wider*-Spruch einlegen könnte. Für Aristoteles ist das Ausbleiben der Äußerung Zeichen dafür, dass sich die/der Andere nicht im Raum der Sprache bewegt. Gegen diesen Ausschluss der/des Schweigenden können Heideggers Überlegungen ins Feld geführt werden, denen zufolge die Sprache nicht vom tatsächlichen Gesprochenwerden verstanden werden darf, sondern vom *Sprechenkönnen*. Mit anderen Worten: Sprache ist von ihrer *Möglichkeit* her zu begreifen. Dies bedeutet in weiterer Folge, dass auch dem Schweigen eine positive Dimension zugedacht werden muss. Der Mensch ist demnach nicht ein Wesen, das immerzu spricht oder sprechen muss, sondern ein solches, das in der Möglichkeit steht, zu sprechen – oder aber auch *nicht* zu sprechen. Es muss uns Heidegger zufolge daran liegen, zu verstehen,

[...] daß das Schweigen überhaupt nicht als ein bloßes Negativum begriffen werden kann. Schweigen ist zwar ein Nichtreden, aber nicht jedes Nichtreden ist schon Schweigen. Schweigen ist vielmehr zum mindesten ein Nichtreden dessen, der reden kann; wie gesagt: eine bestimmte, ausgezeichnete Art und Weise des Redenkönnens. Das zeigt sich schon daran, dass wir oft durch Schweigen viel mehr Bestimmtes sagen können als durch das weitläufigste Reden.⁵³

In den weiterführenden Untersuchungen wird im direkten Anschluss an diese Bemerkungen das Schweigen in seiner genuin *sprachlichen* Dimension zu explizieren sein und diese einer defizitären Auffassung des Schweigens gegenübergestellt werden. Im Gegensatz zum Denken vom Schweigen als bloßer Negativität werde ich mich darum bemühen, mit Heidegger ein Denken vom Schweigen als ‚*Ent*-sagen‘ zu plausibilisieren, welches derart im Bereich des Sagens zu verorten ist.

⁵³ GA 36/37, 109.

Die Kritik Heideggers an ausschließlich instrumentellen Zugängen zu Sprache impliziert des Weiteren ein verändertes Denken vom Sein als solchem. Heideggers Sprachdenken artikuliert eine Kritik an der metaphysischen Tradition, welche außerstande ist, das Sein des Seienden von seinem Anwesen her, d.h. aus dem Blickwinkel des Werdens zu denken. Aus diesem Grunde bemüht sich Heidegger um eine Neulesung des *logos* aus der Perspektive der Prozessualität des Sprechens (*legein*). Die Sprache kann nicht mehr als Instrument einer Repräsentation dienen, weil sie erstens selbst nicht in ihrem bloßen Vorhandensein, in der Aktualität des Sprechens aufgeht, und es, zweitens, dieses zu Repräsentierende – den Gegenstand als verfügbares Objekt – nicht mehr gibt.

Dies führt mich zum zweiten Punkt: Das Denken von der Möglichkeit plädiert für eine Rehabilitation des heraklitischen Gegenübers des Satzes vom Widerspruch, sofern Heidegger die Möglichkeit des Widerspruchs betont. Er geht damit gegen das aristotelische Diktum vor, dass jeweils nur Eines gedacht werden könne. In diesem widerspruchsfreien Denken findet Heidegger ein Vorzeichen für die Ontologie der Vorhandenheit, welche ihm zufolge im neuzeitlichen Denken verstärkt auftreten wird.⁵⁴ Das Denken vom Seienden als einem Beständigen ist ein Denken von der *ousia* als „*parousia*“⁵⁵ – damit entzieht es sich der Prozessualität und Performativität, welche im Widerspruch wie auch in dessen Widerlegung angelegt ist.

Das Eine zu denken führt nach Heidegger nicht in eine totale Identität. Das Denken zeichnet sich ebengerade durch Prozessualität aus, sofern es mit der Sprache verkoppelt ist. - Die dem *logos* innewohnende Prozessualität kommt auch in der elenktischen Beweisführung von Aristoteles selbst zum Ausdruck. Um die Metaphysik der Vorhandenheit zu verwinden, wird Heidegger in weiterer Folge mit seinen Überlegungen zum Satz der Identität versuchen, die Differenz in der Einheit zu sagen. Damit verbunden ist eine Aufwertung der Tautologie, von der, um Missverständnisse zu vermeiden, besser von einer *Tautophasis* zu handeln wäre, wie ich im diesbezüglichen Kapitel zum Schluss

⁵⁴ Aristoteles dagegen habe noch „griechisch“ gedacht: „Das Sein wurde unmittelbar in seinem Wesen als Anwesenheit gesichtet. Das Sein des Seienden in diesem seinem Wesen als *ousia*, *energeia* und *entelechia* einfach zu ersehen und das Gesichtete zu sagen und sagend hinzustellen, war ihm genug. Dies genügte um so sehr, als die griechischen Denker wußten, daß das Sein, das Wesen des Seienden, sich niemals aus dem vorhandenen Seienden zusammenrechnen und abziehen lasse, daß es vielmehr als *idea* sich selbst von sich aus zeigen müsse und auch dann nur für ein entsprechendes Erblicken zugänglich sei.“ (GA 6.1, 544)

⁵⁵ GA 2, 34 (SuZ 25).

darlegen werde. Sagt man dasselbe, befindet man sich bereits in einem Sagen, welches solchermaßen – als *phasis* – immer zeitlich vermittelt ist.⁵⁶

Die hier angestellten Überlegungen weisen darauf hin, dass die *dynamis* für Heidegger eine bedeutende philosophische Kategorie darstellt: Das *zoon logon echon* steht somit *qua seiner sprachlich verfassten Existenz* in der Möglichkeit des Schweigens und des Widerspruchs. Im ersten Falle wendet sich dieses Denken von der Möglichkeit gegen ein Verständnis von Sprache als reiner Faktizität und unbedingter Aktualisierung; im zweiten Fall wird aus dem Satz vom *ausgeschlossenen* Widerspruch der Satz vom *zu vermeidenden* Widerspruch.

Im Ausgang von diesen Thesen kann Heidegger insbesondere für eine Philosophie der Zeugenschaft fruchtbar gemacht werden, sofern der aristotelische Ausschluss des Pflanzenmenschen parallel zu der schweigenden Zeugin und ihrem Zeugnis betrachtet werden kann. Wie ich in meinen einleitenden Bemerkungen ausgeführt habe, wird in Bezug auf das Schweigen von Zeuginnen und Zeugen in der Literatur zur Testimonialität wiederholt von einem Ausbleiben oder einer Krise des Zeugnisses gehandelt. - Wenn man davon ausgeht, dass es dem Menschen eigentümlich ist, unbedingt zu kommunizieren, ist jener Zeuge, der nichts sagt, oder aber sich unbestimmt oder widersprüchlich äußert, in einen alogischen Bereich verbannt. Insofern stellt die Figur des Muselmanns – jenes Menschen, der Agamben zufolge der eigentliche Zeuge der Shoah ist und *dessentwegen* nicht mehr von ihr zeugen kann⁵⁷ - ein Feld dar, in das sich die aristotelische Politik des eindeutigen, unbedingten und widerspruchsfreien Sprechens neuerdings einzuschreiben vermag.

„[E]s besteht“, so Giorgio Agamben, „die Gefahr, daß trotz aller guter Absicht der Muselmann erneut aus dem Bereich des Menschlichen ausgeschlossen wird.“⁵⁸ - Weshalb? Er provoziert die Implikation des elenktischen Beweises der Widerspruchsfreiheit, unbedingt sprechen zu müssen:

Insofern alle Widerlegungen auf einer stillschweigenden Voraussetzung beruhen (in diesem Fall darauf, daß jemand sprechen muß), lassen sie notwendig ein Residuum in Form

⁵⁶ Eine umfassende wie konstruktive Auseinandersetzung mit der Rolle der Tautologie in Heideggers Denken findet man bei Stephan Grotz, *Vom Umgang mit Tautologien: Martin Heidegger und Roman Jakobson*, Hamburg 2000.

⁵⁷ Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, 30.

⁵⁸ Ebd., 57.

einer Ausschließung zurück. Bei Aristoteles ist das Ausgeschlossene der Pflanzen-Mensch, der Mensch, der nicht spricht. Denn es genügt, das radikale Schweigen des Gegners, um der Widerlegung ihre Stringenz zu nehmen.⁵⁹

Wenn das Schweigen von ZeugInnen zur Abwertung oder zum Ausschluss ihrer Zeugnisse führt, so liegt das nicht nur daran, dass dieses Schweigen ontologische und anthropologische Grundbestimmungen verletzt. Schweigen versetzt, mehr als ein gesprochenes Wort dies je vermag, in Unruhe. So meint Primo Levi, man müsse sprechen,

weil das Schweigen, das Nichtvorhandensein von Zeichen, seinerseits ein Zeichen ist, allerdings ein doppeldeutiges, und Doppeldeutigkeit ruft Unruhe und Argwohn hervor.⁶⁰

In Levis Behauptung einer unbedingten Kommunikation ist der Charakter des Appells noch deutlich spürbar. Zu sprechen sei „eine nutzbringende und unaufwendige Art, etwas zum Frieden anderer und der eigenen Person beizutragen“.⁶¹ Vom Schweigen geht eine Gefahr aus, es versetzt in Unruhe und lässt den Wunsch nach Eindeutigkeit unbefriedigt zurück. Die Eindeutigkeit und die unbedingte Aktualisierung des Vermögens zu sprechen sind allerdings nicht als wesentliche und einzige Grundbestimmungen der menschlichen Sprache zu werten. Sprache ist „nicht immer schon Kommunikation“, „der bloße Erwerb der Kommunikationsfähigkeit [zwingt] in keiner Weise dazu [...], zu sprechen“, so Agamben.⁶² Das heißt: Der Erfolg der aristotelischen Beweisführung steht und fällt mit der Frage, was denn im Eigentlichen Sprache ist, beziehungsweise sein *kann*. Und: *Was der Mensch sein kann*. So meint Agamben:

Der Mensch *weiß* nicht einfach und *spricht* nicht einfach, er ist nicht *homo sapiens* oder *homo loquens*, sondern *homo sapiens loquendi*, also Mensch, der wissen und sprechen (und folglich auch nicht sprechen) kann.⁶³

Im Anschluss daran ist die Frage legitim, ob man mit Heidegger nicht zu einem Begriff des Menschen als eines *homo loquens tacendi* gelangen könnte.

⁵⁹ Ebd., 56.

⁶⁰ Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, 89.

⁶¹ Ebd.

⁶² Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, 56.

⁶³ Giorgio Agamben, *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*, Frankfurt am Main 2004, 13.

Die bloße Präexistenz der Sprache als Kommunikationsmittel – die Tatsache also, daß es für den Sprecher immer schon Sprache gibt – beinhaltet keinerlei Zwang zur Kommunikation. [...]

Auschwitz ist die radikale Widerlegung jedes Prinzips unvermeidlicher Kommunikation. [...] Der Muselman ist die radikale Widerlegung jeder möglichen Widerlegung, die Destruktion jener äußersten metaphysischen Bollwerke, von deren Gültigkeit man ausgeht, weil sie nicht direkt bewiesen werden können, sondern nur durch die Negation ihrer Negation.¹

IV. Schweigen – Sprechen – Stummsein: Verortungen

1. Fragestellungen

In diesem Kapitel sollen zwei mögliche Denkweisen in Bezug auf das Schweigen vorgestellt werden. Im Anschluss an die vorangegangenen Überlegungen zum Pflanzenmenschen im Satz vom Widerspruch bei Aristoteles ist die Frage nach dem spezifischen Ort des Schweigens aufgekommen: Handelt es sich bei ihm um ein der Sprache Äußerliches? Kann die/der Schweigende tatsächlich nicht mehr als Teil einer sprachlichen Gemeinschaft angesehen werden? Oder ist die ausschließlich pejorative Bestimmung des Schweigens eine unrichtige, oder im Mindesten unvollständige Sichtweise auf die Sprache selbst? Inwiefern führte ein verändertes Denken vom Schweigen notwendigerweise auch zu einem anderen Denken von Sprache?

Heidegger stellt in seiner Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* von 1933/34 eine radikale Umkehr in Betreff des Denkens vom Schweigen in Aussicht:

Ist Schweigen nur etwas Negatives, das Nicht-Sprechen und lediglich das Äußere, die Lautlosigkeit, die Stille? Oder ist Schweigen etwas Positives und Tieferes, alles Sprechen aber das Nicht- und Nicht-mehr- und Noch-nicht-Schweigen?²

¹ Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*, Frankfurt am Main 2003, 56-57.

² GA 36/37, 106.

Gegenüber der ersten Lesart des Schweigens als defizitärem Phänomen werde ich mich bemühen, im Anschluss an Heidegger das Schweigen als Ent-sagen zu plausibilisieren, das derart im Raum des Sprachlichen beheimatet ist.

In Abgrenzung zum Stummsein verhandelt der frühe Heidegger der *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) und *Sein und Zeit* (1927) das Schweigen als genuin sprachlichen Vollzug. In ihm wird die existenziale Bedeutung der Rede für das Dasein offenkundig. Dies wird ihn in seinen späteren Schriften zur Sprache, besonders im Band *Unterwegs zur Sprache*, dazu führen, dem Schweigen in Hinsicht auf die Frage nach dem Wesen der Sprache eine ausnehmend bedeutsame Rolle zuzuschreiben. Tatsächlich stellt das Ausbleiben des Wortes für Heidegger ein Phänomen dar, an welchem sich die sprachlich verfasste Existenz des Menschen vergegenwärtigen lässt, die Sprache *als Sprache* erst in den Blick zu kommen vermag. Zugleich ist eine Verobjektivierung der Sprache ausgeschlossen, sofern sie sich „*als Ganzes* einer umfassenden Vergegenständlichung entzieht“.³

Im Hinblick auf die veränderte, beziehungsweise radikalisierte Perspektive auf das Schweigen in Heideggers späterer Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* von 1933/34 soll hier der Fokus auf das gelegt werden, was für Heidegger im Schweigen zutage tritt. Dies ist insbesondere die Unvollständigkeit der Vorstellung von Sprache als reiner Anwesenheit – welche eine Konsequenz der, wie Heidegger formuliert, „Ontologie des Vorhandenen“ ist.⁴ So meint er in *Sein und Zeit*: „Wer im Miteinanderreden schweigt, kann eigentlicher ‚zu verstehen geben‘, das heißt das Verständnis ausbilden, als der, dem das Wort nicht ausgeht.“⁵ Sprache ist für Heidegger nicht ausschließlich von ihrer stimmlichen Verlautbarung her zu begreifen. Um sich von der grammatisch-logischen Vorstellung zu distanzieren, nimmt er in *Sein und Zeit* eine terminologische Differenzierung zwischen Sprache und Rede vor, von welcher er jedoch in seiner späteren Vorlesung wieder Abstand nehmen wird. Um einen Begriff dafür zu gewinnen, was er unter Rede – später Sprache – verstehen möchte, werde ich diese Unterscheidung in diesem Kapitel näher ausführen.

³ Matthias Flatscher, „Aristoteles und Heidegger. Eine geschichtliche Besinnung auf das Phänomen Sprache“, in: *Heidegger und die Antike*, hg. v. Günther Pöltner u. Matthias Flatscher, Frankfurt am Main 2005, 99.

⁴ GA 2, 220 (SuZ 165).

⁵ GA 2, 218 (SuZ 164).

Heideggers Kritik am Denken vom Sein als Beständigkeit soll in weiterer Folge verstehen helfen, wie er die menschliche Existenz in Anlehnung an den aristotelischen Begriff von Potenzialität als *zoon logon echon* denkt. - Dies auch und vor allem in Abgrenzung zu der späteren Übersetzung des Begriffs ins Lateinische *animal rationale*: Neben seiner Kritik an der Vorstellung vom Menschen als vernünftigem Tier, welche von der Vernunft als *differentia specifica* ausgeht, ist es insbesondere das Denken einer völligen Handhabbarkeit von Sprache, die sich für Heidegger hier als zutiefst problematisch erweist. Der hier impliziten Verengung des Begriffs vom *logos* auf die wahrheitsfähige Aussage versucht Heidegger mit einer Neulesung desselben in Hinsicht auf dessen verbalen Charakter (*legein*) entgegenzusteuern. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint Heideggers Wendung vom Wohnen in der Sprache als dem „Haus des Seins“⁶ im „»Humanismus«-Brief“ als mögliche Alternative, welche die Verquickung von Passivität und Aktivität in der menschlichen Existenz sichtbar werden lässt. Das Dasein, welches sich durch sein Innestehen in der Sprache charakterisieren lässt, soll in weiterer Folge aus seinem „Möglichsein“⁷ verstanden werden. Mit einem Rekurs auf die frühe Vorlesung Heideggers in Marburg *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24) werde ich mich bemühen, das „Schweigenkönnen“⁸, welches für Heidegger ab 1933 einen prominenten Stellenwert in seinem Schweigedenken einnehmen wird, insbesondere als Erfahrung der dem Dasein eigenen Potenzialität zu plausibilisieren.

Eingefasst ist die Lektüre der frühen Sigetik Heideggers von einem Verständnis seines Werkes als einer sprichwörtlichen Entwicklung und Entfaltung. Seine Auseinandersetzungen des Schweigens weisen keine scharfen Brüche auf, wiewohl sie auch nicht als Bestandteile einer monumentalen Theoriebildung zu Sprache, Sprechen und Schweigen verstanden werden dürfen. Heidegger unternimmt einen langen Gang hin zur Sprache, er ist Zeit seines Lebens zu der Sprache in der Sprache unterwegs. In diesem Werdegang selbst scheint auf, was er der Sprache zuspricht: Jedes Wort, das sich in hegelscher Manier als das letzte und allgemeinste begreift, wird letztlich überkommen sein. Dieses Moment eignet nicht zuletzt Heideggers eigener Herangehensweise: Es scheint, als winde sich Heidegger permanent aus seinem eigenen Denken heraus.⁹

⁶ GA 9, 313.

⁷ GA 17, 21.

⁸ GA 36/37, 107.

⁹ Man könnte meinen, dass sich damit die Gefahr einer Immunisierung des Heideggerschen Denkens in die Lektüre einschreibe. Dem Verständnis desselben als Entwicklung ist jedoch auch ein schöpferisches, wie

Zwei dieser Häutungen¹⁰ in den Konfrontationen mit der metaphysischen Tradition möchte ich im Rahmen dieser Arbeit beschreiben: Der erste Versuch Heideggers, sich aus dem metaphysischen Denken herauszuwinden, wurde bereits genannt – wie ich zu zeigen versuchen werde, handelt es sich bei der in *Sein und Zeit* vorfindlichen Differenzierung zwischen Rede und Sprache um einen notwendigen Schritt Heideggers *auf dem Weg* hin zu einem wiederum gewandelten Denken von Sprache in der Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit*. Die zweite, damit verbundene Häutung ist die Neuordnung in der Konstellation von Sprechen, Schweigen und Sprache: War Schweigen in *Sein und Zeit* von der Rede her begriffen, das Schweigen als „Möglichkeit des Redens“¹¹ beschrieben, sind es mit 1933 Rede und Sprache, die als „entspringend aus dem Schweigen“¹² gedacht werden. Anlass für diese Häutungen ist ein Denken der Beziehung von Sprache und Dasein als „Möglichsein“.¹³ Das Schweigen scheint Heidegger als ‚Ausdruck‘ dieses Möglichseins auf, sodass sich aus ihm heraus Sprache und Rede generieren. Im Ausgang von der *Sprache und ihrem Schweigen* nimmt der Weg Heideggers Kurs auf das *Schweigen und seine Sprache*.

Wenn die Sprache nicht ausschließlich von ihrer Aktualisierung, oder, um es mit den Worten Heideggers zu sagen, als „Hinausgesprochenheit“¹⁴ zu denken ist – das Schweigen also seinen Ort in der Sprache hat – ist der schweigende Gegenpart im elenktischen Beweis des Aristoteles nicht als Pflanzenwesen zu klassifizieren, sondern – trotz *oder gerade wegen* des Ausbleibens einer Erwiderung – als *zoon logon echon*.

2. Wie vom Schweigen denken

Das Denken vom Schweigen kann zwei mögliche Abzweigungen nehmen. Bei der ersten Möglichkeit, auf das Schweigen zu reflektieren, handelt es sich im Eigentlichen um dessen Negation. Diese Sichtweise werde ich im ersten Teil des Kapitels skizzieren und aufzuzeigen versuchen, inwiefern es sich dabei um eine Bornierung des Sprachdenkens

produktives Potenzial inhärent, welches eine kritische Eröffnung Heideggers ermöglicht. Vgl. Catherine Malabou, „Heideggers Wandel“, in: *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*, hg. v. Michael Friedmann u. Angelika Seppi, Wien/Berlin 2017, 169. Vgl. auch meine Bemerkungen eingangs: *Eröffnungen: Heidegger als Referenzautor*

¹⁰ Malabou (ebd., 168f) spricht in Anlehnung an Nietzsche von der „Häutung Heideggers“.

¹¹ GA 36/37, 110.

¹² Ebd.

¹³ GA 17, 21.

¹⁴ GA 2, 214 (SuZ 161).

handelt. In Bedachtnahme der Kritik Heideggers an dieser Ansicht werde ich mich bemühen, den Horizont des Schweigens zu erweitern und dasselbe als Ent-sagen zu beschreiben.

2.1 Schweigen als Absenz von Sprechen

Wird das Schweigen als die schlichte Negation des Sprechens gedacht, stellt das Sprechen die einzige Variable im Denken von Sprache dar. Das Schweigen wäre dieser Ansicht nach gleichbedeutend mit dem Nichtsprechen. Dies führte zu einer beträchtlichen Einschränkung der Reflexionsmöglichkeiten in Betreff des Schweigens. Wollte man eine solche Auffassung auf eine Formel bringen, könnte sie lauten: *Schweigen* = \neg *Sprechen*. Die/der Schweigende wäre damit in einem alogischen Bereich zu verorten, nicht zuletzt würde den hier vorliegenden Untersuchungen ihr Gegenstand genommen. Aus diesem Grunde ist von entscheidender Bedeutung, herauszustellen, weshalb, und vor allen Dingen wie vom Schweigen zu handeln möglich ist. Die folgenden Kritikpunkte sollen uns näher an den Ort heranführen, den Heidegger dem Schweigen zugesteht.

Das (Nicht-)Denken vom Schweigen lässt sich als eine Spiegelung der Auffassung vom Sein als schlicht Vorhandenem verstehen, sofern hier die Sprache bloß von der stimmlichen Verlautbarung begriffen wird. Reflexionen über die Sprache als Summe von *grammata* oder als *phoné* sind Heidegger zufolge nicht in der Lage, der Sprache als Phänomen, das die menschliche Existenz umfasst, beziehungsweise einfasst, gerecht zu werden.¹⁵ Im folgenden Zitat wird deutlich, dass Heidegger das Sprechen nicht (oder nicht ausschließlich) in Hinsicht auf die Äußerung verstehen möchte. Damit ist ein philosophisches Problem berührt, welches einen fundamentalen Baustein der existenzialen Analyse in *Sein und Zeit* darstellt. In *Unterwegs zur Sprache* findet sich eine besonders markante Formulierung von Heideggers Kritik:

Die Vorstellung von der Sprache als einer Äußerung ist die geläufigste. Sie setzt schon die Vorstellung eines Inneren voraus, das sich äußert. Wird die Sprache als Äußerung genommen, dann ist sie äußerlich vorgestellt und dies gerade dann, wenn man die Äußerung durch den Rückgang auf ein Inneres erklärt.¹⁶

¹⁵ Vgl. Wilhelm Anz, „Die Stellung der Sprache bei Heidegger“, in: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, hg. v. Otto Pöggeler, Weinheim 2014, 305.

¹⁶ GA 12, 12. Vgl. GA 20, 363; GA 2, 215 (SuZ 162).

Versteht man die Sprache lediglich in Bezug auf die ‚Äußerung‘, läuft man Gefahr, einen Dualismus von Subjekt und Objekt in Kauf zu nehmen. Demgegenüber betont Heidegger, dass das Dasein je schon *in der Welt* ist: Es ek-sistiert, d.h. es steht hinaus, ist schon ‚draußen‘, im wahrsten Sinne des Wortes ent-rückt (griech. *ekstatikon*, lat. *ek-sistere*¹⁷). Von der ‚Äußerung‘ eines Subjekts zu sprechen, bedeutete hingegen die Ek-sistenz des In-der-Welt-seins zu ignorieren. Der Ausdruck des In-der-Welt-seins, als welches Heidegger das Dasein auch bezeichnet, soll ebendies zum Ausdruck bringen: Der Mensch ist je schon ‚draußen‘. Aus diesem Grunde muss die gewichtige Opposition von Innen und Außen sowohl in Bezug auf die Sprache des Menschen, als auch allgemein seine Existenz betreffend fallen. Dies impliziert auch, dass das Dasein als entrücktes Dasein immer in einen jeweiligen Weltbezug eingebunden ist, sich bei den Dingen befindet und dessentwegen nicht eine neutrale, distanzierte (,theoretische‘) Sicht auf die Welt – oder aber auch auf seine Sprache – sein eigen nennen kann, diese vielmehr als Ableitung der natürlichen Einstellung zu verstehen ist.

Wenn Sprache nur als dasjenige gedacht wird, welches vonseiten eines Subjekts veräußert wurde, zieht dies außerdem die schwerwiegende, auch und besonders in philosophischer Hinsicht problematische Konsequenz nach sich, dass der Unterschied zwischen Schweigen und Stummsein nivelliert wird: Zu schweigen wäre dementsprechend gleichbedeutend mit dem Stummsein. (Insofern könnte man die vorgeschlagene Formel um ein zusätzliches Element erweitern, sodass es dann hieße: *Schweigen* = \neg *Sprechen* = *Stummsein*.) Dies widerspräche jedoch der terminologischen Differenzierung, wie sie etwa im Deutschen durch zwei unterschiedliche Worte – schweigen und stumm sein – zum Ausdruck gebracht wird. Nicht zuletzt ignorierte man mit dieser Gleichsetzung, dass das Schweigen im Unterschied zum Stummsein als intendierte Handlung des Subjekts gewertet werden kann – es sich dabei nicht, wie im Falle des Stummseins, schlicht um das Aufscheinen eines Unvermögens handelt.¹⁸ Daher

¹⁷ Vgl. GA 24, 377-378.

¹⁸ Vgl. Richard Polt, der in seinem Essay „The Secret Homeland of Speech“ auf die unterschiedlichen Bedeutungszusammenhänge des deutschen Schweigens und des Englischen „to keep silent“ abhebt: „[W]e might also note that German uses one word, *schweigen*, instead of a phrase such as our ‘keep silent’. It is clearer in German that keeping silent is something one does, a verb – so it can be a meaningful event, not a static absence.“ (Richard Polt, „The Secret Homeland of Speech“, in: *Heidegger and Language*, hg. v. Jeffrey Powell, Bloomington/Indianapolis (Indiana) 2013, 67)

betont Heidegger in *Sein und Zeit*, dass nur unter der Voraussetzung der *Fähigkeit zu sprechen* von einem Schweigen gehandelt werden kann:

Schweigen heißt aber nicht stumm sein. [...] Ein Stummer hat nicht nur nicht bewiesen, daß er schweigen kann, es fehlt ihm sogar jede Möglichkeit, dergleichen zu beweisen.¹⁹

Das Ausbleiben des Wortes ist von daher nicht mit seiner Negation gleichzusetzen. Tatsächlich ist das Schweigen eine Privation des Sprechens, nicht aber eine Negation.²⁰ Versteht man die Sprache allein von ihrer tatsächlichen Aktualisierung, ist diejenige Person, welche sich ihrer Sprache nicht bedient, nicht mehr von einer vegetativen Existenz zu unterscheiden.

Heideggers Herausstellung des Sprachlichen als einer – sowohl dem Sprechen als auch dem Schweigen impliziten – Fähigkeit führt ihn zu einer überraschenden Wendung. Tatsächlich handele es sich beim Schweigen nicht so sehr um ein Ausbleiben des Wortes, sondern um „eine Seinsart der Rede“²¹:

Nur Seiendes, dessen Sein dadurch bestimmt ist, daß es reden kann, kann auch schweigen. Darin ist aber phänomenal beschlossen: *Schweigen als eine Seinsart der Rede ist ein bestimmtes Sichaussprechen über etwas zu Andern.*²²

Schweigen kann, sofern es sich vom Stummsein radikal unterscheidet, nicht als völliges Ausbleiben von Bedeutung, beziehungsweise – im Sinne des Aktes – Bedeuten verstanden werden. Bevor das Schweigen als „Möglichkeit des Redens“²³ im nächsten Kapitel expliziert wird, bedarf es jedoch eines Blicks auf die Gründe, weshalb das Schweigen üblicherweise als bloße Abwesenheit des Sprechens wahrgenommen wird.

Wie bereits erwähnt, ist Heidegger darum bemüht, das Ausbleiben eines Sprechakts nicht als absolutes Nichts im eleatischen Sinne zu begreifen, sondern als Privation. Die

¹⁹ GA 2, 219 (SuZ 164-165). Vgl. weitere Referenzstellen in GA 36/37 107-109; GA 20, 369.

²⁰ Vgl. Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, hg. v. Hans-Horst Henschen, München 1989, 28-29: „Nicht zu sprechen ist Teil der Fähigkeit zu sprechen, da die Fähigkeit eine Möglichkeit darstellt und diese eine Sache wie deren Gegenteil impliziert. *Möglich, daß p* und *möglich, daß non-p* sind gleichermaßen wahr. Es entspricht der Definition des Möglichen selbst, zugleich Gegenteiliges zu implizieren. Daß das Gegenteil von Sprechen möglich ist, zieht nicht notwendigerweise das Schweigen nach sich. Die Fähigkeit, nicht zu sprechen, ist nicht identisch mit der Unfähigkeit zu sprechen. Diese ist eine Privation, jene eine Negation.“

²¹ GA 20, 368.

²² Ebd.

²³ GA 36/37, 110.

Ontologie des Vorhandenen kann dagegen dem, was schlichtweg nicht vorhanden, präsent ist, keinen Reflexionsraum zugestehen, sofern Sein dieser Auffassung zufolge als etwas gefasst wird, das sich durch seine Beständigkeit auszeichnet: Sein wird verstanden als eine „bestandhafte Anwesenheit von etwas“.²⁴ *Ousia* ist demnach ausschließlich dasjenige, welches sich durchhält, im Eigentlichen also *par-ousia*, Gegenwart: „Seiendes ist in seinem Sein als ‚Anwesenheit‘ gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die ‚Gegenwart‘, verstanden.“²⁵ Denkt man Gegenwart jedoch nicht aus ihrer Entfaltung aus der Vergangenheit zur Zukunft hin, wird sie zu einem (verfügbaren, sinnlich wahrnehmbaren) Bestand.²⁶ Auf die Untersuchung der Sprache umgelegt, bedeutete dies, die Prozessualität des Sprachlichen in den Hintergrund zu rücken. Sprache hat sich uns bereits ‚gegeben‘, bevor wir sie – wiederum *sprachlich* – analytisch in ihre Bestandteile zerlegen können. Wir sind bereits in der Sprache, bevor wir in der Lage sind, nach ihrem Wesen zu fragen, und wir befinden uns auch dann in einem Raum des Sprachlichen, wenn wir nichts sagen.

Zwar lehnt Heidegger eine bloß pejorative Bestimmung des Schweigens ab und verwirft diese als äußerlichen Zugang, jedoch bedeutet dies nicht, dass es sich bei dem Denken von Sprache als schlicht Vorhandenem um ein völlig *falsches* handelt. „Niemand wird wagen“, so Heidegger in *Unterwegs zur Sprache*, „die Kennzeichnung der Sprache als lautliche Äußerung innerer Gemütsbewegungen, als menschliche Tätigkeit, als ein bildhaft-begriffliches Darstellen für unrichtig zu erklären oder gar als nutzlos zu verwerfen.“²⁷ Bei diesem Denken handelt es sich nicht so sehr um eine falsche Vorstellung, als vielmehr um eine *unvollständige*. Diese ist nicht völlig willkürlich, sofern es tatsächlich möglich ist, Aspekte des Sprachlichen zu identifizieren, die solchermaßen vorhanden sind. Dies klingt in der folgenden Beschreibung der griechischen Auseinandersetzung mit Sprache an:

Und im Zusammenhang der Frage, *was* das Denken und Meinen und Verstehen und Erkennen denn sei, stößt die Betrachtung auf die *Rede*, das Sprechen, als das nächst

²⁴ GA 36/37, 114.

²⁵ GA 2, 34 (SuZ 25).

²⁶ Mehr zum Denken von der *parousia* und Heideggers Bemühungen um ein anderes Zeitdenken siehe: Miriam Metze, „Die apophantische Tautophasis. Eine Querlesung von Heideggers *Zeit und Sein* und einigen Besonderheiten der hebräischen Grammatik“, *Existential. Meletai Sophias* Vol. XXVI (1-2), 2016, 1-24.

²⁷ GA 12, 13. Vgl. GA 36/37, 102; GA 7, 233.

Greifbare und sinnlich Vernehmbare. Dergleichen *kommt vor, ist* wie vieles andere auch; es „ist“ so, wie die Griechen das Sein des Seienden verstanden: verfügbare, geprägte beständige Anwesenheit von etwas. Die Sprache ist etwas Vorhandenes und wird so nach begrenzbaren Stücken und Gebilden zerlegt und gefügt; und dabei kommt es wieder darauf an, das jeweils Beständigste und das bleibende einfachste Grundgefüge im Sinne der Seinsauffassung der Griechen herauszustellen.²⁸

Die Sprache kann tatsächlich als etwas Vorhandenes begriffen werden. Insbesondere dem Hellenismus wirft Heidegger die Entwicklung einer materialistischen Sprachwissenschaft vor. Die Beschäftigung mit Sprache führte hier zu den *lekta*, welche die Vorform dessen sind, was wir heute als Propositionen kennen. Dies ist, besehen von dem bisher Gesagten, Heidegger zufolge nicht völlig falsch, handelt es sich dabei immerhin um etwas, das solchermaßen denkmöglich und keineswegs zufällig war.²⁹ Jedoch geht man fehl in der Annahme, diese Perspektive auf die Sprache als völlig ausreichend wahrzunehmen. Im Grunde kann eine solche Vorstellung des Sprachlichen nur aufgrund des Ausschlusses seines philosophisch korrekten Gegenparts zustande kommen.

Ein Denken von der Sprache als bloß Anwesendem bleibt mit dem von ihm Ausgeschlossenen in Verbindung und ist insofern nicht als inkorrekt zu verwerfen. Die Frage drängt sich auf, was es ist, das uns in die Möglichkeit versetzt, der Sprache in dieser Weise gegenüberzutreten und sie als Mittel der Kommunikation von bereits vorhandenen Inhalten zu begreifen?

Heidegger bemüht sich, die Überlegungen zur Sprache eine Ebene tiefer zu legen: Daher betont er den prozessualen Aspekt von Sprache – dies insbesondere in seiner Neulesung des *logos* von dem ihm zugrundeliegenden Verb *legein*, welches er im Anschluss an Aristoteles auf *deloun*, beziehungsweise *apophainesthai* zurückführt.

Logos als Rede besagt vielmehr soviel wie *deloun*, offenbar machen das, wovon in der Rede „die Rede“ ist. *Aristoteles* hat diese Funktion der Rede schärfer expliziert als *apophainesthai*. Der *logos* läßt etwas sehen (*phainesthai*), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar *für* den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede „läßt sehen“ *apo...* von dem selbst her, wovon die Rede ist.³⁰

²⁸ GA 36/37, 102-103.

²⁹ Zum Denken vom Geschick und der darin implizierten Machtlosigkeit der denkerischen Position Heideggers vgl. die Überlegungen von Wilhelm Anz, „Die Stellung der Sprache bei Heidegger“, 310-311.

³⁰ GA 2, 43 (SuZ 32). Vgl. GA 7, 218-219.

Bei *deloun* handelt es sich um eine Weise des Zeigens, der Manifestation: Es wird etwas gezeigt, offenbart, nämlich dasjenige, um welches es in der Rede geht. Mit der Präposition *apo* ist impliziert, dass sich dasjenige, wovon die Rede ist – Heidegger vermeidet hier bewusst den Begriff des Gegenstands –, in die Rede selbst einschreibt. Dies verhandelt er in Unterscheidung zu dem, was er zum Zeitpunkt des Verfassens von *Sein und Zeit* Sprache nennt. Wenn Sprache bedeutete, einen Gegenstand zu behandeln, ihn in der einen oder anderen Weise begrifflich auszudrücken (und damit gewissermaßen ‚im Griff‘ zu haben), dann gibt es eine solche Sprache nicht bei den Griechen:

Die Griechen haben kein Wort für Sprache, sie verstanden dieses Phänomen „zunächst“ als Rede. Weil jedoch für die philosophische Besinnung der *logos* vorwiegend als Aussage in den Blick kam, vollzog sich die Ausarbeitung der Grundstrukturen der Formen und Bestandstücke der Rede am Leitfaden *dieses Logos*.³¹

Verstehen wir den *logos* von der Tätigkeit des *legein*, ist auch ausgesagt, dass er „gerade nicht als der primäre ‚Ort‘ von Wahrheit angesprochen werden [kann]“. ³² Insbesondere in den philosophischen Traditionen im Anschluss an Aristoteles vollzog sich hingegen eine Verengung des Sprachverständnisses hin zur Urteilmwahrheit. Heidegger forciert demgegenüber, dass sich der *logos apophantikos*, der wahrheitsfähige Satz, aus einem schlichten Offenbarmachen oder Zeigen (*deloun*) herleiten lässt und dieses gerade nicht auf seinen Urteilscharakter reduziert werden darf, beziehungsweise dessen Aussagekraft nicht zwingenderweise auf ein Wahr oder Falsch zurückgeführt werden kann. Vielmehr zeichnet sich *deloun* durch ein schlichtes Offenbarmachen aus, welches von der natürlichen Einstellung des Daseins – und nicht als Ausdruck einer theoretischen Haltung – verstanden werden muss.

Wenn das *legein* im *aletheuein* – aufdecken – vollzogen wird, dann ist der *logos* ein *logos apophantikos*; d. h. nicht jedes *legein* (Fragen, Befehlen, Bitten, Aufmerksammachen) ist „wahr und falsch“. Wohl aber ist jedes offenbarmachend – *deloun* –, was aber nicht mit dem theoretischen Aufdecken konfundiert werden darf. ³³

³¹ GA 2, 220 (SuZ 165).

³² GA 2, 44 (SuZ 33).

³³ Vgl. GA 17, 20.

Wiewohl dieser in den stoischen Denktraditionen in den Vordergrund gerückt ist, handelt es sich beim *logos apophantikos* nicht um den Kern dessen, was Sprache, Sprechen ist. Eine Sprachphilosophie, welche sich auf den wahrheitsfähigen Satz fokussiert, versäumt die *Bedingung der Möglichkeit* des Wahr- oder Falschseins. Deswegen sagt Heidegger, dass „der *logos apophantikos* [...] nicht der *logos* überhaupt, nicht einmal der entscheidende [ist]“.³⁴

Mit dem Verb *deloun* hingegen ist etwas angesprochen, das sich im Ersten nicht auf die Möglichkeit eines Urteils reduzieren lässt. Bei ihm handelt es sich, wie schon bemerkt, um ein Manifestieren, ein Zeigen oder Offenbarmachen. An dieser Stelle ist auch von Belang, dass sich Heidegger um die der Sprache inhärente Prozessualität bemüht, um sich von der Ontologie des Vorhandenen abzugrenzen: Der *logos* ist von dem ihm zugrundeliegenden Verb *legein* zu verstehen; im *legein* vollzieht sich eine Sammlung, wie Heidegger im Anschluss an die Etymologie des deutschen Wortes Rede – die indogermanische Wurzel *ar[°] – bemerkt.³⁵

Dies impliziert freilich, dass sich dasjenige, was solchermaßen gesammelt in Erscheinung gebracht wird, erst auf dem Grunde dieser Sammlung ergibt. Insofern kann nicht mehr von einem bereits vorhandenen Gegenstand, der in der Sprache artikuliert wird, die Rede sein. In seiner Vorlesung zur *Einführung in die phänomenologische Forschung* vom Wintersemester 1923/24 expliziert Heidegger den medialen Charakter des *apophainesthai* folgendermaßen: „Das Mediale besagt: für sich, für den Sprechenden selbst, so, daß also der Tatbestand für ihn als vernommener faßbar und behaltbar wird.“³⁶ Mit anderen Worten: Das Beredete wird in der Rede auch und vor allem *für* die Redenden offenbar.³⁷ Der Gegenstand – wenn man von einem solchen sprechen wollte – ergibt sich erst aus dem Dar- und Offenlegen in der Rede, auch für die Redenden selbst:

³⁴ GA 17, 25.

³⁵ Françoise Dastur fasst die Wurzel ar[°] folgendermaßen: „It seems that Heidegger understands the word *Rede* (discourse) on the basis of its etymology in connection with the Indo-European root *ar, whose meaning is joining, articulating together, which corresponds up to a certain extent to the meaning of the word discourse that implies the articulation of several elements in a whole.“ Dastur, „Heidegger and the Question of the “Essence” of Language“, in: *Heidegger and Language*, hg. v. Jeffrey Powell, Bloomington/Indianapolis (Indiana) 2013, 230.

³⁶ GA 17, 28.

³⁷ Vgl. die früher angeführte Textstelle aus GA 2, 43 (SuZ 32).

Ich setze Tafel mit schwarz zusammen, so daß sie als Eines gesehen werden. Denn dieses Eine habe ich im vorhinein schon im Blick. *Das Sprechen darüber macht mir das Gesehene erst eigentlich sichtbar*, die Tafel ausdrücklich als schwarz.³⁸

Insofern ist nicht von einer Vorgängigkeit des Gegenstandes auszugehen, welches solchermaßen nur mehr nach einem verbalisierten Ausdruck verlangte – vielmehr ist es das Bereden selbst, welches das Beredete hervorbringt, im wahrsten Sinne des Wortes hervor-ruft.

2.2 Schweigen als Ent-sagen

Schweigen als Ent-sagen zu denken bedeutet, es als genuin sprachliches Phänomen zu fassen. Wenn, wie nahegelegt wurde, das Schweigen nur der- beziehungsweise demjenigen eignet, welche/r über die „Fähigkeit der *Verlautbarung*“³⁹ verfügt, hat dies eine Neukonfiguration des Verhältnisses von Sprechen und Schweigen zur Folge: Diese sind aus ihrer Verbindung zueinander zu denken. Beim Schweigen handelt es sich insofern nicht um die Negation des Sprechens, sondern Sprechen, wie auch seine Privation (Schweigen als *Ent-sagen*), ergeben sich aus der Möglichkeit, beziehungsweise Fähigkeit zu Sprache als solcher. Insofern hier Sprache nicht als das Gegenteil des Schweigens begriffen wird, und umgekehrt das Schweigen als eine Möglichkeit gefasst ist, welche der Rede per se inhärent ist, gilt es, der *Sprache und ihrem Schweigen* nachzudenken – beziehungsweise dem *Schweigen und seiner Sprache*: Wie ich zeigen werde, verschiebt sich dieses Verhältnis von Sprache und Schweigen in Heideggers Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit*, sodass dann vom *Schweigen und seiner Sprache* zu handeln ist.⁴⁰

Gegenüber der pejorativen Bestimmung des Schweigens bietet sich hier folgende Formel an: *Sprache = Nicht-Sprechen*, wobei das Sprechen und sein Ausbleiben als gleichwertige Aktualisierungen der Fähigkeit zu sprechen zu denken wären. Was mit dieser freilich leicht ironischen Formalisierung zum Ausdruck gebracht werden soll, ist folgendes: Erst in einer solchen, gewissermaßen ‚positiven‘ Verhandlung des Schweigens öffnet sich dem Denken die Sprache. Mit anderen Worten: Erst durch das

³⁸ GA 19, 183.

³⁹ GA 36/37, 108.

⁴⁰ In den vorliegenden Bemerkungen, die als Einführung in die Problematiken des Themenfeldes gedacht sind, bleibt diese Verschiebung vorläufig noch unbearbeitet.

Zusammendenken von Sprechen und Schweigen, beziehungsweise dem Denken von und aus ihrer Verbundenheit – in der Formel angedeutet durch den Bindestrich zwischen dem Sprechen und seinem Nicht – kann sich das Denken von Sprache entfalten. Im Gegensatz dazu scheint Sprache im Denken vom Schweigen als Absenz (*Schweigen* = \neg *Sprechen*) nicht auf. Dementsprechend wird es im Folgekapitel vonnöten sein, zu erläutern, inwiefern das Phänomen der Sprache (beziehungsweise der Rede) für den frühen Heidegger von *Sein und Zeit* im Schweigen (neben dem Hören⁴¹) zur Erscheinung gelangen kann.

Das Ineinander von Sprechen und Schweigen erschließt uns also die Möglichkeit, der Sprache nachzudenken. Sprache ist wesentlich von dem Zwischen, der Schwelle oder, wie Angelika Seppi und Michael Friedmann schreiben, von der Falte her zu denken. Die Falte der Sprache in den Blick zu nehmen, bedeutet ihnen zufolge die „Ersetzung der oppositionellen Paare der Dialektik durch eine post-dialektische Zwei, die sich weder in Gegensätzen fassen, noch in einem synthetischen Dritten aufheben lässt“.⁴² Sprechen und sein ‚Nicht‘ von dem Bindestrich dazwischen zu denken, bedeutet für die vorliegende Abhandlung

ein Denken jenseits der Dialektik von Innen und Außen, von kontinuierlich und diskret, von Original und Wiederholung, von Identität und Differenz, von Form und Materie [...].⁴³

In diesem Sinne sind auch Sprechen und Schweigen nicht jeweils aufeinander zurückzuführen, vielmehr verweisen sie aufeinander, entfalten sich jeweils aneinander und ineinander. Sie sind nur in dieser Verweisung, in dem Unterwegs zueinander zu denken. Sprache ist in dieser Formel nicht so sehr als Synthesis, denn vielmehr von ihrem „wesentlichen Zwischenraum“ zu verstehen, „zwischen Sein und Seiendem, zwischen Versammlung und Unterscheidung, zwischen Verbergung und Entbergung, zwischen Sagen und Schweigen“.⁴⁴

Doch handelt man sich damit nicht einigermaßen problematische Implikationen ein? Bedeutete dies nicht eine Vereinnahmung des Schweigens durch die Sprache, so dieses

⁴¹ Vgl. GA 2, 214 (SuZ 161). Auf den Begriff des Hörens werde ich im Kapitel *Sprache als Sprache* näher zu sprechen kommen.

⁴² Michael Friedmann/Angelika Seppi, „Einleitung“, in: *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*, hg. v. Michael Friedmann u. Angelika Seppi, Wien/Berlin 2017, 21.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

nicht als Gegenteil von Sprechen verstanden wird? Läuft man denn nicht Gefahr, mit einer solchen Explikation des Schweigens demselben zu entziehen, was es für uns gerade phänomenal ausmacht und es indessen zu ‚versprachlichen‘? Warum überhaupt über das Schweigen *reden*?

Heidegger selbst bemerkt tatsächlich, dass es ‚höchst verfänglich‘⁴⁵ sei, in Bezug auf das Schweigen allzu redselig zu werden,

denn wer über das Schweigen redet, setzt sich der Gefahr aus, damit am unmittelbarsten zu beweisen, daß er das Schweigen weder kennt noch versteht.

Andererseits könnte man sich mit der Bemerkung: Über das Schweigen soll man nicht reden, doch allzu billig aus dem Handel ziehen und das Schweigen als eine ‚mystische‘ und dunkle Sache dem sogenannten gefuhlsmaigen Ahnen und Erahnen seines Wesens anheimstellen. Das darf nicht sein, solange wir philosophieren. Wir dürfen aber auch nicht glauben, mithilfe einer ‚Definition‘ das Schweigen begriffen zu haben.⁴⁶

Es gilt daher, sich ein Sprechen von dem Schweigen zu erfinden, welches jenseits definitiver Ansprüche liegt. Der Anspruch einer Arbeit zum Schweigen muss also dahingehend sein, das Schweigen, und so auch die Sprache, zu umkreisen, zu be-deuten, ohne der Verführung zu erliegen, selbige festzustellen. Aus diesem Grund sollen hier anstelle einer Definition des Schweigens mit Matthias Flatscher einige lose Umreiungen des Schweigens Erwähnung finden.

In einem Kapitel seines Buches *Logos und Lethe* verhandelt Flatscher das Verhältnis von Schweigen und Stille. Dieses skizziert er im Anschluss an Friedrich-Wilhelm von Herrmann als *responsives*, welches sich der aristotelischen Frage nach dem Was (*ti esti*) entzieht: ‚Was hier in der Stille aufbricht und worauf das Schweigen antwortet, ist zwar kein Etwas, aber es ist nicht nichts.‘⁴⁷ Das Schweigen ist ‚nicht mit einem erzwungenen Verstummen oder einem unbedeutenden Ausbleiben des Redeschwalls gleichzusetzen‘, sondern etwas, ‚das nicht mehr allein an Worte rückgekoppelt zu sein scheint‘ und

⁴⁵ GA 36/37, 107.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Matthias Flatscher, *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein*, Freiburg im Breisgau 2011, 295. Flatscher bezieht sich auf von Herrmann: ‚Das Schweigen ist die Weise, wie das Da-sein als ereigneter Entwurf an der Entfaltung der Stille teilhat.‘ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‚Beiträgen der Philosophie‘*, Frankfurt am Main 1994, 241.

ebenso wenig „willentlich herbeigeführt werden kann“. ⁴⁸ Demgemäß muss auch das Sprechen vom Schweigen als ein Sprechen verstanden werden, welches einerseits das der Sprache eigene Erleiden (*paschein*⁴⁹) bedenkt, und andererseits eine Reduktion auf den semantischen Gehalt des Gesagten vermeidet. In diesem Sinne heißt es in der Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit*:

Das Wort bricht das Schweigen, aber nur so, daß es zum Zeugen jener Verschwiegenheit wird und Zeuge bleibt, solange es noch wahrhaftes Wort ist. ⁵⁰

Zwanzig Jahre später, in *Unterwegs zur Sprache*, wird Heidegger den Japaner und den Fragenden in ihrem Gespräch von der Sprache sagen lassen, sprechend das Wesen der Sprache zu umkreisen bedeute, über das Schweigen seinerseits zu schweigen:

J: Der Gang eines solchen Gespräches müßte einen eigenen Charakter haben, demgemäß mehr geschwiegen als geredet würde.

F: Geschwiegen vor allem über das Schweigen...

J: weil das Reden und Schreiben über das Schweigen das verderblichste Gerede veranlaßt...

F: Wer vermöchte es, einfach vom Schweigen zu schweigen?⁵¹

Im Ersten könnte dies als Abrechnung Heideggers mit seinen früheren Auseinandersetzungen zum Schweigen interpretiert werden. Freilich ist jedoch der Rahmen zu beachten, in welchen diese Frage gestellt ist: Es ist ein Gespräch, ein

⁴⁸ Flatscher, *Logos und Lethe*, 293.

⁴⁹ Heidegger seinerseits spricht in GA 17, 29 hinsichtlich der *aisthesis* als einem *paschein* (Erleiden). In Bezug auf die der Sprache eigene Passivität spricht Dieter Thomä von einer doppelten „Dramatisierung“ einerseits des philosophischen Sprechakts, andererseits der Sprache, welche die zu besprechende Sache ins Wort bringen soll. Im zweiten Fall „ist die Leistung des Sprechers angewiesen auf das, was anzutreffen ist, was sich zeigt oder offenbart“. (Thomä, *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. v. Dieter Thomä, Stuttgart/Weimar 2013, 296)

⁵⁰ GA 36/37, 111. Dies ist eines der wenigen Male, dass sich bei Heidegger die Figur des Zeugen findet. Das Wort wird hier zum Zeugen von...: Dies scheint darauf hinzudeuten, dass es sich, trotzdem es herausgesprochenes Wort ist, in einer Nähe zum Schweigen wähnt, dieses bezeugt. Womöglich fungiert das Wort hier als Bote, *ermeneus*, worunter Heidegger in seiner Vorlesung *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* denjenigen versteht, der „an jemanden das mitteilt, kundgibt, was ein anderer ‚meint‘, bzw. wer solche Mitteilung, Kundgabe, ihrerseits vermittelt, nachvollzieht“ (GA 63, 9).

⁵¹ GA 12, 144.

Sprechen, jedoch ein solches, „das nicht ‚über‘ die Sprache, sondern *von* ihr, als von ihrem Wesen gebraucht, sagte“.⁵²

Eine Rede zum Schweigen, beziehungsweise unterwegs zu ihm, bedingt nicht bloß eine Rekapitulation unserer geläufigen Vorstellungen von Sprache; vielmehr noch stehen die hier versammelten Überlegungen unter dem Stern, zu einem anderen Sprechen und Verhandeln – auch des Schweigens – zu führen. Mitunter wagt die vorliegende Arbeit diese „höchst verfänglich[e]“⁵³ Unternehmung, um dem Schweigen jenen Stellenwert einzuräumen, den ihm Heidegger in seinen sprachphilosophischen Untersuchungen Zeit seines Lebens zudachte. Im Bedenken des Schweigens wird es vielleicht möglich sein, der Sprache auf der Schwelle zwischen Aktualisierung und Privation auf die Spur zu kommen. Wie ich weiter argumentieren möchte, ergibt sich in der Auseinandersetzung mit dem Schweigen, und auch mit der Erfahrung der Wortlosigkeit, die Möglichkeit, sich der Sprache *als Sprache* anzunähern, denn ebengerade hier zeigen sich die Passivität und die fehlende Möglichkeit der Reduktion auf den semantischen Gehalt des Gesagten. Dies bedeutet auch und vor allem, dass ein Zustand unausweichlich scheint, den Hans-Georg Gadamer als Heideggers „Sprachnot“ bezeichnete.⁵⁴

3. Von der „Möglichkeit des Redens“ zu „Rede und Sprache [...] entspringend aus dem Schweigen“ (GA 36/37, 110)

Eines der maßgeblichsten Motive des frühen Heideggers, sich mit dem Schweigen auseinanderzusetzen, ist, dass im Schweigen die Rede als Existenzial sichtbar wird. Schweigen charakterisiert Heidegger nicht als das Ausbleiben von Bedeutung – vielmehr tritt auch und gerade hier die sprachliche Verfasstheit des Daseins zutage. Somit ist die Sprache nicht mit dem Sprechen als identisch zu setzen, sondern steht, wie oben angemerkt, auf der Schwelle zwischen Sagen und Schweigen. Gerade dort, wo die Sprache in der Unentschiedenheit von Sagen und Schweigen verbleibt, wird sie als solche sichtbar: Wie Heidegger später in *Unterwegs zur Sprache* sagen wird, kommt im Mangel an Worten, in welchem die Aussprache stockt, die Sprache *als Sprache* zum Vorschein:

⁵² GA 12, 143.

⁵³ GA 36/37, 107.

⁵⁴ Vgl. Hans-Georg Gadamer, „Ethos und Ethik“, in: *Gesammelte Werke III, Heidegger*, Tübingen 1987, 369, 370, 374.

Wo aber kommt die Sprache selber als Sprache zum Wort? Seltsamerweise dort, wo wir für etwas, das uns angeht, uns an sich reißt, bedrängt oder befeuert, das rechte Wort nicht finden. Wir lassen dann, was wir meinen, im Ungesprochenen und machen dabei, ohne es recht zu bedenken, Augenblicke durch, in denen uns die Sprache selber mit ihrem Wesen fernher und flüchtig gestreift hat.⁵⁵

Die hier beschriebene Erfahrung, welche die um Worte ringende Person mit der Sprache macht, ist allem Anschein nach auch für den frühen Heidegger in Bezug auf das Schweigen von zentraler Bedeutung. Dabei ist folgendes zu beachten:

Heidegger spricht zum Zeitpunkt von *Sein und Zeit* und schon in den *Prolegomena* von Rede in Abgrenzung zu Sprache, wobei er unter letzterer dasjenige versteht, was die auf den Aussagegehalt fokussierte Sprachphilosophie im Anschluss an die Stoa zum Gegenstand emporhebt. Nachdem wir uns also näher der Rolle des Schweigens in Heideggers Reise zum Wesen der Sprache in den *Prolegomena* sowie *Sein und Zeit* gewidmet haben, bedarf es einer Erläuterung der Unterscheidung zwischen Rede und Sprache. Im Anschluss daran bietet sich im Vorblick auf die Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* an, zu erfragen, weshalb Heidegger sechs Jahre später von einer solchen Unterscheidung in der Terminologie nicht mehr Gebrauch machte. Dies ist, wie ich zu zeigen versuchen werde, im Rückblick auf die Eigenart des Heideggerschen Opus nicht als radikaler Bruch mit dem früheren Denken in *Sein und Zeit* zu verstehen, sondern als eine – versteht man den *logos* nach dem bereits Dargelegten – *logische* Entwicklung, beziehungsweise Ent-faltung des bereits in *Sein und Zeit* Gedachten.

3.1 Sprache als Sprache

Nun jedoch zurück zu dem Entdecken von Sprache als Sprache im Phänomen des Schweigens: Dabei handelt es sich um den Einsatzpunkt der philosophischen Auseinandersetzungen Heideggers mit dem Schweigen in *Sein und Zeit*. Im Vorgriff auf die Aufsatzsammlung *Unterwegs zur Sprache* aus den 60er Jahren wird nachzuvollziehen sein, inwiefern dieses Motiv für Heidegger auch viele Jahre später noch zentral sein wird. Dass sich hier Sprache als Sprache zeigt, ist nicht mit dem vergegenständlichenden Suchen nach dem Wesen der Sprache in den von ihm kritisierten Sprachphilosophien gleichzusetzen. Um die Differenz zwischen seiner eigenen Herangehensweise und der

⁵⁵ GA 12, 151.

Verobjektivierung des Sprachlichen hervorzuheben, benutzt der frühe Heidegger, wie eben angedeutet, jeweils unterschiedliche Begriffe (Rede versus Sprache).⁵⁶

Der Versuch eines direkten Zugriffs auf das Wesen der Sprache führt zu einer Verengung des Sprachverständnisses in Hinsicht auf dasjenige, was „als innerweltlich Seiendes wie ein Zuhandenes vorfindlich“⁵⁷ ist. Damit hat man sich jedoch bereits von dem eigentlichen Wesen der Sprache entfernt, welches Heidegger zufolge gerade nicht auf der Ebene von Vorhandenheit aufgeht. Wilhelm Anz hierzu:

Das Bemühen Heideggers, das Wesen der Sprache philosophierend zu erfassen, rechnet von Anfang an mit einer Schwierigkeit. Wenn wir in direktem Zugriff fragen: „Was ist Sprache?“, dann entzieht sie sich uns und verbirgt ihr Wesen. Durch die Was-Frage verwandelt sie sich unter der Hand in ein Vorhandenes, über das wir Aussagen machen im Hinblick auf sinnliche Erscheinung, auf ideelle Bedeutsamkeit und auf Eignung im Gebrauch.⁵⁸

Bei Heidegger erfährt die Frage nach dem Wesen der Sprache eine Umwandlung: Unter dem Wesen versteht Heidegger keine permanente Anwesenheit im Sinne einer *essentia*. Er bemüht sich hingegen um eine verbale Lesart des Wesens – als An-, wie auch Abwesen. Insofern wird die Frage, *was* denn das Wesen der Sprache ausmache, umgewandelt: *Wie* gibt sich Sprache? *Wie* west sie an? An welchen Phänomenen zeigt sich ihr Wesen? Um zu vermeiden, das zu untersuchende Feld durch die spezifische Art des Fragens nach seinem Was (*ti esti?*) bereits eingeschränkt zu haben, wendet sich Heidegger dem Phänomen als solchem zu. Dieses ist von dem aus zu besehen, was sich von ihm selbst zeigt. In *Sein und Zeit* umreißt Heidegger den Begriff des Phänomens als das, „was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare“.⁵⁹

Auf diesem Wege nach dem Wesen der Sprache zu fragen, bedeutet in erster Linie zu erkennen, dass sie sich zunächst und zumeist enthält. Sprechen ist, wie der späte Heidegger bemerkt, erst möglich aufgrund des Ansiehhaltens von Sprache, des Nicht-Erscheinens von Sprache *als Sprache*:

⁵⁶ Ich meinerseits sehe im nun Folgenden von der Unterscheidung zwischen Rede und Sprache ab. Diese wird im direkt anschließenden Unterkapitel ausführlich behandelt.

⁵⁷ GA 2, 214 (SuZ 161).

⁵⁸ Anz, „Die Stellung der Sprache bei Heidegger“, 305.

⁵⁹ Vgl. GA 2, 38 (SuZ 28). Vgl. Dieter Mersch, „Heideggers Rede“, in: *Die Stile Martin Heideggers*, hg. v. Patrick Baur, Bernd Bösel u. Dieter Mersch, Freiburg/München 2013, 28.

Nur dadurch, daß im alltäglichen Sprechen die Sprache selber sich *nicht* zur Sprache bringt, vielmehr an sich hält, vermögen wir geradehin eine Sprache zu sprechen, von etwas und über etwas im Sprechen zu handeln, ins Gespräch zu kommen, im Gespräch zu bleiben.⁶⁰

Bei der Sprache handelt es sich um dasjenige, von dem wir zunächst keine Notiz nehmen (müssen); erst von daher werden wir in die Lage versetzt zu sprechen. Aus diesem Grunde sind es gerade die zwischen Sprechen und Nicht-Sprechen unentschiedenen Momente, welche uns Sprache einer phänomenologischen Untersuchung öffnen: Die Sprachlosigkeit, das Ringen um Worte, die Sprachnot, das Hören – und das Schweigen. Gerade im Schweigen offenbart sich, dass die Sprache nicht allein auf ihre Aktualisierung im Sprechen reduziert werden kann. Das Schweigen ist nicht als die Negation von Bedeutung zu verstehen: „Wer im Miteinanderreden schweigt, kann eigentlicher ‚zu verstehen geben‘, das heißt das Verständnis ausbilden, als der, dem das Wort nicht ausgeht“⁶¹, bemerkt Heidegger in *Sein und Zeit*. Aus diesem Grunde charakterisiert Heidegger in *Sein und Zeit* das Schweigen und das Hören als diejenigen Phänomene, anhand derer die Rede als Existenzial des Menschen in Erscheinung zu treten vermag:

Zum redenden Sprechen gehören als Möglichkeiten *Hören* und *Schweigen*. An diesen Phänomenen wird die konstitutive Funktion der Rede für die Existenzialität der Existenz erst völlig deutlich.⁶²

Besondere Beachtung verdienen Heideggers Bemerkungen hinsichtlich der Offenbarung des Mitseins im Schweigen und Hören: Diese stellen einen wichtigen Einsatz gegen die Auffassung der Sprache als bloßem Instrument dar. Sich der Sprache als einem Werkzeug zu bedienen, ist nur auf dem Grunde des Mitseins möglich, eine Kommunikation (*communicare*) im Sinne der Übermittlung von Propositionen ist nur vor dem Hintergrund einer Gemeinschaft (*communia*) denkbar. Das volle Ausmaß der Bedeutung einer miteinander geteilten Welt offenbart sich erst im Schweigen und Hören. Erst dort wird augenscheinlich, dass „jede Rede [...] ihrem Sinne nach *Rede zu Anderen und mit Anderen* [ist]“.⁶³

⁶⁰ GA 12, 151. Vgl. GA 20, 361.

⁶¹ GA 2, 218 (SuZ 164).

⁶² GA 2, 214 (SuZ 161).

⁶³ GA 20, 362.

Im Hören erweist sich, dass ein gemeinsam geteilter Horizont des Verstehens existiert. Das Hören ist in den *Prolegomena* und in *Sein und Zeit* vornehmlich vom Hörenkönnen gefasst. So meint Heidegger etwa:

Dieses Hörenkönnen auf den Anderen, mit dem man ist, bzw. das Hörenkönnen auf sich selbst, der man in der Weise des Redens ist, wobei es gar nicht auf eine Verlautbarung im Sinne des äußeren Sprechens ankommt, gründet in der Seinsstruktur des ursprünglichen Miteinanderseins.⁶⁴

Mit dem Begriff des Hörens hebt Heidegger auf etwas anderes als das bloß lautliche Vernehmen von Gesagtem ab. Möglicherweise spricht der späte Heidegger aus diesem Grund öfter vom „Vernehmen“⁶⁵, welches offensichtlich in einer Nähe zum griechischen Verb *noein* steht – dieses aber bedeutet auch „denken“, „wahrnehmen“.⁶⁶ Das akustische Vernehmen von Geräuschen, Melodien oder Sätzen ist insofern auf ein ‚früheres‘ Hörenkönnen angewiesen: Man muss hierfür bereits verständig (*noeon*) sein.

Aus dem über die Bedeutung des Mitseins Gesagten geht für Heidegger hervor, dass es einer „Verschwiegenheit“⁶⁷ bedürfe, um sich in ein dem Bedachten gemäßes Verhältnis zum Sein zu bringen:

Um schweigen zu können, muß man zugleich etwas zu sagen haben, d. h. wenn die Entdecktheit eine echte und reiche Erschlossenheit der Welt ist, gerade dann kann ihr eine Befindlichkeit des Daseins entsprechen, die den Entdecktheitsmodus der *Verschwiegenheit* hat – Verschwiegenheit als eine Weise der Befindlichkeit, die nicht so sehr und nur verbirgt, sondern gerade im besorgenden Umgang und im Miteinanderseins [sic!] mit Anderen das Sein in den Vorrang bringt vor allem Reden und Beratschlagen darüber. Solcher Verschwiegenheit entstammt das echte Hörenkönnen und in diesem konstituiert sich das echte Miteinandersein.⁶⁸

⁶⁴ GA 20, 366. Vgl. auch ebd., 367.

⁶⁵ Vgl. GA 14, 16: „Der Mensch innestehend im Angang von Anwesenheit, dies jedoch so, daß er das Anwesen, das Es gibt, als Gabe empfängt, indem er vernimmt, was im Anwesenlassen erscheint.“

⁶⁶ Eine gewinnbringende Auseinandersetzung mit dem Begriff des Hörens bei Heidegger bietet David Espinet, *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*, hg. v. Günter Figal u. Hans-Jürgen Wedel, Tübingen 2009.

⁶⁷ GA 20, 369.

⁶⁸ Ebd.

Auf der einen Seite steht das „Reden und Beratschlagen“⁶⁹ *über* das Sein, demgegenüber skizziert Heidegger den Zustand einer existenziellen Erkenntnis, welche für das Leben des Daseins selbst unmittelbare Konsequenzen bedeutet.⁷⁰ - Betrachten wir die vorliegende Stelle in Absehen von ihrem deutlich vernehmbaren appellativen Charakter, dann scheint sie zu besagen, dass es in einer solchen Befindlichkeit nicht mehr möglich ist, sich noch einem Sprechen zu verschreiben, welches sich als Übermittlung von Wissensinhalten (*über...*) versteht. Ist eine solche Lesart zulässig, so können wir aus diesen Bemerkungen Heideggers auch die Konsequenz ziehen, dass „das echte Miteinandersein“⁷¹ dort möglich ist, wo man sich deutlich vom Reden *über...* entfernt.

3.2 Unterscheidung Rede – Sprache in *Sein und Zeit*

Das Verhältnis von Rede und Sprache beschreibt Heidegger in *Sein und Zeit* folgendermaßen: „Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache.“⁷² Bei der Rede handelt es sich um das der Sprache vorgängige Element und um die Bedingung der Möglichkeit, dass überhaupt von Sprache gehandelt werden kann: „*Es gibt Sprache nur, weil es Rede gibt*, nicht umgekehrt.“⁷³ Es scheint, als ob Heidegger unter Sprache vornehmlich dasjenige verstehen möchte, welches zum Gegenstand sprachphilosophischer Abhandlungen gemacht werden kann. - Sprache ist dann Vorhandenes, Handhabbares, Gegenstand von im wahrsten Sinne des Wortes *analytischen* Untersuchungen: „Die Sprache kann zerschlagen werden in vorhandene Wörterdinge.“⁷⁴ Im Gegensatz zur Sprache, welche sich erst nachträglich, *in abstracto*,

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Man könnte meinen, dass Heidegger hier eine Differenz asketischer Qualität einzieht: Gegenüber dem Wissen von *mathemata* propagiert er eine Aneignung des Gedachten in nicht zuletzt körperlich-leiblicher Form. Dieser Idee folgt auch Dieter Mersch, „Heideggers Rede“, 33, 35.

⁷¹ GA 20, 369. In *Sein und Zeit* spricht Heidegger vom „durchsichtige[n] Miteinandersein“: „Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.“ (GA 2, 219; SuZ 165) Dies gibt womöglich Aufschluss darüber, inwiefern die Rede von „Echtheit“, „Ursprünglichkeit“ beziehungsweise „Eigentlichkeit“ auch in einem konstruktiven Sinn verstanden werden kann. Wie oben expliziert, ist das Mitsein die Voraussetzung dafür, dass auch ein Sprechen stattfinden kann, welches sich zuvörderst als Instrument der Mitteilung begreift. Durchsichtiges Miteinandersein wäre von daher als Modus der Befindlichkeit zu beschreiben, welches sich dadurch auszeichnet, des vorausgesetzten Mitseins eingedenk zu sein. Ein Miteinandersein wäre demnach auch dort zu finden, wo das Mitsein für die an der Rede Partizipierenden nicht ersichtlich („durchsichtig“) wird.

⁷² GA 2, 214 (SuZ 161).

⁷³ GA 20, 365.

⁷⁴ GA 2, 214 (SuZ 161).

zu einem „innerweltlich[en] Seiende[n]“⁷⁵ formt, handelt es sich bei der Rede um ein Existenzial. Damit tut Heidegger seinem eigenen Anspruch Genüge, in seinen phänomenologischen Untersuchungen bei der Alltäglichkeit des Daseins einzusetzen: „Die Rede ist mit *Befindlichkeit* und *Verstehen* existential gleichursprünglich“⁷⁶ – und nicht nur das: „Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die *Rede*.“⁷⁷ Nach Françoise Dastur entsprechen Befindlichkeit und Verstehen Kants Sinnlichkeit und Verstand, sie beschreibt die entscheidende Rolle der Rede in diesem Verhältnis wie folgt:

It is certainly possible to see in these two existentials, *Befindlichkeit* and *Verstehen*, disposition and understanding, two new names of these separate sources of knowledge that are for Kant *Sinnlichkeit*, sensibility, and *Verstand*, understanding; but what is precisely new in Heidegger’s existential analysis is the thinking of their co-originality, that is, of their intertwining, which implies, from a temporal standpoint, that past and future, thrownness and project, passivity and activity, cannot be separated and refer to each other. But to these existentials, Heidegger adds the existential of *Rede*, discourse, which allows the articulation of the two first existentials, because existing involves essentially in itself the possibility of explicating itself in a discourse about itself and the world.⁷⁸

Wer nach dem Wesen der Sprache fragt, geht fehl, wenn zugleich die Bedeutung der sprachlichen Verfasstheit des Daseins ignoriert wird. Die Sprache zu reduzieren auf eines ihrer Elemente – Heidegger gibt verschiedene Deutungsmodelle an: Symbolische Form, Ausdruck, Mitteilung als Aussage – sieht von jener Ebene ab, die eine solche Untersuchung, beziehungsweise ein solches Fragen nach dem Wesen der Sprache erst ermöglicht.⁷⁹

In seinen späteren Vorlesungen rückt Heidegger von der terminologischen Differenzierung zwischen Rede und Sprache ab, ohne dies jedoch zu erklären. Bevor ich mögliche Deutungsmodelle für diesen Umschwung anbieten werde, lohnt sich ein Blick auf die spezifische Funktion der Rede in *Sein und Zeit*: Der Terminus der Rede stellt dort

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ GA 2, 213 (SuZ 161).

⁷⁷ GA 2, 177 (SuZ 133).

⁷⁸ Dastur, „Heidegger and the Question of the “Essence” of Language“, 228-229.

⁷⁹ Der Konnex zwischen dem Denken von Sprache und dem Denken vom Menschen, der in der Bestimmung des Menschen als fundamental sprachlich verfasstes Wesen aufscheint, wird im Kapitel zu Heideggers Denken des Menschen als *zoon logon echon* weiter auszuführen sein.

für Heidegger die Möglichkeit dar, einige ihm wesentliche Charakteristika der sprachlichen Verfasstheit des menschlichen Daseins in den Vordergrund zu rücken, welche auch seine späteren Schriften begleiten werden. Im Ersten ist mit der – ausschließlich im Prozess zu begreifenden – Rede eine Ebenenverschiebung vorgenommen. Rede ist dasjenige, was sich in einem Vollzug befindet und sich dementsprechend einer Handhabe entzieht. Eine sprachphilosophische Untersuchung (*über* die Sprache) zieht, meist ohne dies zu ersehen, ihren Gegenstand aus der Lebenswelt. Darüber hinaus ist der Rede implizit, dass sie eine Rede zu und mit Anderen ist, sie ist maßgeblich durch das Mit-Sein bestimmt:

Reden ist das „bedeutende“ Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört, und das sich je in einer bestimmten Weise des besorgenden Miteinanderseins hält.⁸⁰

Des Weiteren ist die Rede nicht mit der Aussage gleichzusetzen, welche Heidegger als „extremes Derivat der Auslegung“⁸¹ bezeichnet. Damit bemüht er sich, hinter die Logik als vermeintlichem Fundament von Sprache zurückzugehen und die Rede als diejenige Ebene des Sprechens darzulegen, auf welche auch noch jene logischen Aussagesätze zurückzuführen sind, „die in der Logik als Normalfälle und als Exempel der ‚einfachsten‘ Aussagephänomene fungieren“.⁸²

Reden ist Rede über ... Das *Worüber* der Rede hat nicht notwendig, zumeist sogar nicht den Charakter des Themas einer bestimmenden Aussage. Auch ein Befehl ist ergangen über –; der Wunsch hat sein Worüber. [...] Das Beredete der Rede ist immer in bestimmter Hinsicht und in gewissen Grenzen „angeredet“.⁸³

Das tatsächlich Interessante dessen, was in den von Heidegger kritisierten Auseinandersetzungen der Sprache nach ihren grammatisch-logischen Aspekten nicht zutage tritt, liegt, anders gesagt, *vor* der Frage nach ihrem Wesen (, *Was* ist die Sprache?). Dass diese identifizierende Frage überhaupt gefragt werden kann, liegt darin begründet, dass die Rede für das Dasein von existenzialer Bedeutung ist.

⁸⁰ GA 2, 214-215 (SuZ 161). Vgl. GA 20, 362, 367.

⁸¹ GA 2, 213 (SuZ 160).

⁸² GA 2, 209 (SuZ 157).

⁸³ GA 2, 215 (SuZ 161-162).

Eine Nebenbemerkung: Der Rückgang auf diese weitere Ebene ist jedoch nicht, wie früher in Bezug auf die gleichermaßen korrekte wie unvollständige logisch-grammatische Vorstellung der Sprache festgehalten wurde, als eine ‚Fundamentalisierungsbewegung‘ des sprachphilosophischen Denkens zu verstehen. Ein eigentlicher Kern von Sprache existiert nicht – Sprache verbirgt sich *und* enthüllt sich, wie es insbesondere der Heidegger nach *Sein und Zeit* nahelegt. Dieter Thomä bemerkt hierzu: „Die Sprache ist beherrscht von der Spannung von Offenbarung und Verdeckung, Entbergen und Verbergen, vom ‚Hin und Her‘ des ‚Auf- und Abtreten[s]‘.“⁸⁴ Die Idee der Falte, welche als Ausdruck der anti-hierarchischen, und – im Anschluss an Friedrich Nietzsche – *genealogischen* Arbeitsweise insbesondere des späten Heideggers gelten darf, hat jedoch ihren ersten Vorboten in dessen frühen Bemühungen um ein gewandeltes Verständnis von *aletheia*. In der Herausstellung des Verhältnisses der *aletheia* zur Täuschung verhandelt Heidegger die Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit ein *logos* überhaupt wahr oder falsch sein kann.⁸⁵ Zudem ist die Alltäglichkeit der Rede selbst per se der Gefahr der Verdeckung unterstellt und kann ebengerade nicht als Fundament dienen.⁸⁶

3.3 Verschiebung von *Sein und Zeit* zu *Vom Wesen der Wahrheit*

Es ist einigermaßen verwunderlich, dass Heidegger in seiner Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* zu einer beinahe synonymen Verwendung von Rede und Sprache übergeht. Insbesondere im Hinblick auf die bereits erwähnten Auseinandersetzungen zum *logos* als *legein*, d.h. Sprechen vornehmlich verstanden von seinem Vollzug, erscheint das Absehen von dieser zuvor stark forcierten Unterscheidung nur schwer nachvollziehbar. Jedoch gibt es tatsächlich naheliegende Gründe dafür, dass Heidegger die terminologische Differenzierung zwischen Rede und Sprache nicht weiterverfolgt. Die nun anschließenden Überlegungen, welche sich eher allgemein auf Heideggers gewandeltes Denken in Bezug auf Sprache fokussieren, erweisen sich mitunter als wesentlich auch und insbesondere für Heideggers Denken vom Schweigen. Richard Polt fasst den diesbezüglichen Wandel folgendermaßen zusammen:

⁸⁴ Thomä, *Heidegger-Handbuch*, 298.

⁸⁵ Vgl. GA 17, 19ff.

⁸⁶ Während die Rückführung der Sprache auf die Rede als ihrem alltäglichen Vollzug nicht als problematisch gewertet werden kann, ist, wie Dieter Thomä treffend bemerkt, das Denken von einer Ursprünglichkeit des Sprechens bei Heidegger insbesondere in seiner Rezeption der Vorsokratiker, des Mittelhochdeutschen und der Sprache aus der Provinz gegenwärtig (vgl. Thomä, *Heidegger-Handbuch*, 296).

One notable unexplained shift from *Being and Time* is that Heidegger no longer distinguishes discourse from language; he uses the terms *Rede*, *Sprache*, and *Wort* as near synonyms. The work of articulating being-in-the-world is now done by reticence, not discourse; instead of discourse as the basis for both language and meaningful silence, we have silence as the basis for discourse or language. To silence, words accrue.⁸⁷

Mit Hilfe der Arbeiten von Françoise Dastur, Richard Polt, Wilhelm Anz und Dieter Thomä werde ich nun versuchen, einige der möglichen Motive Heideggers für ein verändertes Sprechen von Rede und Sprache zu erläutern.

Es ist augenscheinlich, dass mit der Bestimmung der Sprache als „Hinausgesprochenheit der Rede“⁸⁸ eine Differenz zwischen Bedeutung und ihrem Ausdruck mitbedacht wird. Dies hatte Heidegger, wie Dastur erläutert, von seinem Lehrer Husserl übernommen:

It is with such a definition of language, which opposes the articulation of discourse to the vocal resonance of speech, that will have led Heidegger to the mid-1930s break, because such a definition remained under the dependency of the Husserlian distinction between signification and expression [...].⁸⁹

Der Differenzierung zwischen Rede und Sprache ist, oberflächlich betrachtet, eine Unterscheidung zwischen Praxis einerseits und Theorie andererseits inhärent. In Abgrenzung zu den theoretischen Erkenntnissen zur Sprache hebt Heidegger in seinem Selbstverständnis als Phänomenologe auf eine Pragmatik des Sprechens ab. Die die Sprache angeblich fundierenden Aussagen in Form des *logos apophantikos* lehnt er als vermeintliche Grundelemente des Sprachlichen ab mit dem Hinweis auf dasjenige, was diese wiederum unterläuft wie bedingt.⁹⁰ Richard Polt zufolge verliert für Heidegger diese

⁸⁷ Richard Polt, „The Secret Homeland of Speech“, 69.

⁸⁸ GA 2, 214 (SuZ 161).

⁸⁹ Dastur, „Heidegger and the Question of the “Essence” of Language“, 225.

⁹⁰ Vgl. GA 20, 361-362: „Das *Reden über* ... steht [...] nicht primär im Dienste eines forschenden Erkennens, sondern das redende Offenbarmachen hat zunächst und zumeist den Sinn der auslegenden Appräsentation der besorgten Umwelt und ist zunächst gar nicht auf Erkenntnis, Forschung, theoretische Sätze und Satzzusammenhänge zugeschnitten. Es ist deshalb grundverkehrt, die Analyse der Sprache beim theoretischen Satz der Logik oder dergleichen anzusetzen [...].“

Herausstellung des Daseins als Existenz bei den *pragmata* mehr und mehr an Bedeutung, während er sich zur gleichen Zeit dem aristotelischen Muße-Gedanken zuwandte:

The significance of the world is no longer brought out by Dasein's practical pursuits – its articulative appropriation of ready-to-hand articles for the sake of a way in which Dasein can be. Significance comes forth, instead, when we set things aside and listen – in a state not unrelated to the Aristotelian “leisure” that Heidegger mentions in *Being and Time* [...].⁹¹

Dass Heidegger von der Betonung der Bedeutung des Praktischen absah und damit auch von der Unterscheidung zwischen Rede und Sprache, scheint einigermaßen plausibel. Richard Polt schreibt, dass Heidegger zufolge dem Dasein gegenüber der früheren Betonung des Praktischen nun dann Bedeutung zuwachse, wenn es sich von den pragmatischen Zusammenhängen lösen und zuhören würde.⁹² Dem vermehrten Bedenken des Hörens (und Nennens) ist womöglich auch ein anderes Verhältnis zur Sprache implizit, welches von einem radikalen Austausch von Begriffen absieht. Nach Thomä zu urteilen, befand sich Heidegger in seinem Ringen um eine andere Sprache in *Sein und Zeit* auf dem Holzweg, sofern er dem Wunsch erlag, dass sich

die Dinge [...] im Horizont von Bedeutungen, Bewandnissen, Verwendungen erschöpfend behandeln [ließen]. Darin sieht Heidegger nun eine Überwältigung des Seienden durch den menschlichen Willen. Diese Subsumtion des Seienden unter eine sich selbst genügende Sprache wird als Herrschaft eines fest gefügten „Weltbilds“ expliziert und einer zu überwindenden Metaphysik zugeordnet [...].⁹³

In Abgrenzung zu dem in *Sein und Zeit* merklichen „Argwohn“⁹⁴ Heideggers gegenüber den überlieferten Begriffen scheint beim späteren Heidegger (so etwa in den *Beiträgen*⁹⁵) tatsächlich die Möglichkeit eines anderen Denkens auf dem Grunde eines anderen Sagens

⁹¹ Polt, „The Secret Homeland of Speech“, 69.

⁹² Ebd. Vgl. auch Thomä, *Heidegger-Handbuch*, 298.

⁹³ Thomä, *Heidegger-Handbuch*, 298.

⁹⁴ Ebd., 295.

⁹⁵ GA 65, 78: „Mit der gewöhnlichen Sprache, die heute immer weitgreifender vernutzt und zerredet wird, läßt sich die Wahrheit des Seyns nicht sagen. Kann diese überhaupt unmittelbar gesagt werden, wenn alle Sprache doch Sprache des Seienden ist? Nein. Und selbst wenn dies gelänge und gar ohne künstliche Wortbildung, wäre diese Sprache keine sagende. Alles Sagen muss das Hörenkönnen mitentspringen lassen.“

radikal ausgelöscht. Während in *Sein und Zeit* die Bemühung spürbar ist, die Phänomene durch eine veränderte sprachliche Fassung anders, beziehungsweise neu zu denken, sieht Heidegger später von einer Auswechslung der Begrifflichkeiten ab. Dasjenige, was er zuvor als Rede bezeichnet hatte, fällt nun mit Sprache zusammen. Eine Abkehr vom metaphysischen Denken muss sich, wie Heidegger spätestens mit der Kehre ahnte, noch selbst in metaphysischen Begriffen artikulieren. Ein bloßes Ablegen von Wörtern bliebe zudem noch innerhalb des Rahmens eines Sprachverständnisses, welches die Sprache noch als (veränderbares, justierbares) Werkzeug begreift. Aus diesem Grund ist ein anderes *Verhältnis* zur Sprache vonnöten und *nicht* eine andere Sprache, so Françoise Dastur:

The required transformation of language is not so much the transformation of language itself than the transformation of our relation to language. This means that we have to go through an experience of language that could teach us to give up our usual understanding of the relation between word and thing as a connection between two already constituted objects, which implies the destitution of the logicist conception of language that remained prevalent since the constitution of formal logic in the Aristotelian schools.⁹⁶

So ist sich Heidegger etwa in seinem Spätwerk *Zeit und Sein* im Klaren darüber, dass der Erfolg des von ihm Dargelegten auf die Art und Weise seiner Rezeption angewiesen ist. Will man das Geschriebene in Form von Aussagen verstehen, wird sein Text unerschließbar bleiben. Daher betont er hier zu Beginn: „Ein kleiner Wink für das Hören sei gegeben: Es gilt, nicht eine Reihe von Aussagesätzen anzuhören, sondern dem Gang des Zeigens zu folgen.“⁹⁷ Sprache bringt als solche per se die Möglichkeit mit sich, in Form von Aussagesätzen verstanden zu werden, jedoch eignet ihr ein gestisches Element, auf welches Heidegger in dieser Vorbemerkung anspielt. Das „Zeigen“, „Verweisen“ wird in der weiteren Auseinandersetzung Heideggers mit dem Schweigen eine ausgezeichnete Rolle spielen. In *Was heißt Denken?* schreibt er etwa, die Sprache sei mit der Figur der Gebärde zu begreifen:

⁹⁶ Dastur, „Heidegger and the Question of the “Essence” of Language“, 226-227.

⁹⁷ GA 14, 6.

Aber die Gebärden der Hand gehen überall durch die Sprache hindurch und zwar gerade dann am reinsten, wenn der Mensch spricht, indem er schweigt.⁹⁸

Sprache von der Gebärde her zu denken bedeutet, sich von einem feststellenden Begreifen zu lösen. Aus dem Entwickelten wird ersichtlich, dass dem Schweigen nun nach *Sein und Zeit* eine ungemein bedeutsamere Rolle zukommen wird. Dahingegen erscheint in *Sein und Zeit*, so Wilhelm Anz,

[d]as Humboldtsche Verständnis der Sprache als einer Tätigkeit (*energeia*) des Geistes [...] noch nicht schlechthin verlassen. Die Sprache ist noch nicht die Stelle, an der Sein sich lichtet und uns in Gebrauch nimmt. Denken artikuliert sich sprachlich; aber die spätere Umkehrung: Denken gibt es nur im Elemente der Sprache und soweit ihr Sagen reicht, ist noch nicht möglich.⁹⁹

Im Hinblick auf die hier nun dargelegten Erklärungen ist von enormer Bedeutung, die *um* und *in* der Sprache kreisenden Gedanken Heideggers nicht als Versuch einer Theoriebildung zu begreifen. Weder strebte Heidegger eine konsistente Theorie zur Sprache an, noch ergibt sich, wie nun offensichtlich geworden ist, eine solche. Heideggers Denken von Sprache und Rede, wie auch vom Schweigen ist immerzu *auf dem Weg*, gelangt nicht an einen Endpunkt (der seinerseits ein metaphysischer wäre). Wenn auch die vorgestellten Überlegungen in Bezug auf die (Nicht-)Unterscheidung von Rede und Sprache allesamt auf außerordentlich wichtige Aspekte der Entwicklung innerhalb des Heideggerschen Denkens verweisen, ist zu betonen, dass wir es bei seinem Werk mit einem *Weg* zu tun haben. Insofern möchte ich meinerseits nicht von einem radikalen Schnitt zwischen 1927 und 1933 sprechen, als vielmehr von einer Verlagerung des Blickpunktes auf die Sprache.¹⁰⁰ Ich werde im folgenden Kapitel, das sich eingehender mit Heideggers Denken um 1933/34 befasst, nachvollziehen, inwiefern die Implikationen des Absehens von der Unterscheidung von Rede und Sprache, sowie die Verschiebung

⁹⁸ GA 8, 19.

⁹⁹ Anz, „Die Stellung der Sprache bei Heidegger“, 309. Eine Besprechung Heideggers zum Sprachverständnis bei Humboldt findet sich in GA 12, 235.

¹⁰⁰ In ähnlicher Weise plädiert auch Richard Polt dafür, die Differenz zwischen *Sein und Zeit* und *Vom Wesen der Wahrheit* nicht allzu stark zu sehen. Er seinerseits verweist auf die Ähnlichkeit zwischen Heideggers Verhandlung der Verschwiegenheit und seinen Auseinandersetzungen mit der Angst. (Vgl. Polt, „The Secret Homeland of Speech“, 70)

im Denken vom Schweigen als Möglichkeit des Sprechens hin zur Verschwiegenheit des menschlichen Daseins bereits im Frühwerk auffindbar sind.

Dem Heidegger von *Sein und Zeit* scheint es noch mehr darum zu gehen, die natürliche Einstellung des Daseins (die Rede) gegenüber der theoretischen Auseinandersetzung (mit der Sprache) zu betonen. „[D]as Sein des Menschen ist“, wie Heidegger in der *Einführung in die phänomenologische Forschung* von 1923/24 betont, „*zoe praktiké*“.¹⁰¹ Dies besonders im Hinblick auf die Frage, wie das Konstrukt Sprache in der grammatisch-logischen Vorstellung überhaupt *zur Sprache kommen* kann. Diese in *Sein und Zeit* vorherrschende Absetzungsbewegung von sprachphilosophischen Theorien und ihren Methoden, insbesondere von der Logik, führte gewissermaßen zu einer Tieferlegung des Sprachlichen (*logos apophantikos > legein*). Auf diesem Wege bahnte sich Heidegger einen Weg hin zu einer anderen Auffassung der Sprache, um sie zuvörderst als dasjenige zu verstehen, wodurch sich dem Menschen Welt öffnet. Insofern erscheint die bewusste Abgrenzung von Rede gegenüber Sprache als eine vornehmlich stilistische Verfremdung, mittels derer sich Heidegger Raum für sein eigenes Denken schuf. Dies dürfte später nicht mehr von solch großer Dringlichkeit gewesen sein.

Von der Ferne besehen scheint die Auseinandersetzung mit Sprache in den Werken nach *Sein und Zeit* größeres Gewicht zu erlangen. Dieser Anschein jedoch widerspräche der Definition der Rede als Existenzial des Daseins; vielmehr ist, wie Heidegger selbst im *Gespräch von der Sprache* festhält, bereits in *Sein und Zeit* die Sprache wesentlich.¹⁰² Festzustellen ist jedenfalls, dass in dem Ablassen von der Differenzierung zwischen Rede und Sprache ein gewandeltes Verhältnis zur Sprache – und so auch zum Schweigen – offenkundig wird. Dies betrifft nicht zuletzt Heideggers eigene philosophische Verhandlungsweise.¹⁰³

Diese Wandlung als radikalen Schnitt mit dem bereits Gedachten zu interpretieren, widerliefe darüber hinaus dem, was Heidegger nicht nur für die Sprache (als synonym mit Rede gesetzt), sondern für das Sein als solches und nicht zuletzt für das Denken

¹⁰¹ GA 17, 296. Vgl. auch ebd., 22.

¹⁰² GA 12, 88.

¹⁰³ Darauf wird zum Abschluss der Untersuchungen zurückzukommen sein. Vgl. Thomä, *Heidegger-Handbuch*, 297: „In den späteren Texten radikalisiert sich Heideggers Nachdenken über die Sprache dann zu einem Denken als Sprache: Was Heidegger von der Sprache hält, wird nicht einfach *mitgeteilt*, sondern zeigt sich in seiner philosophischen Sprache selbst.“ Vgl. auch GA 44, 233: „Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen gerade genannt wird. Das Sagen als *Erschweigen*. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat.“

proklamiert. - Sprache, Sein und Denken sind jeweils aus ihrem Vollzug oder, anders gesagt, als Bewegung zu verstehen. Eine Bewegung besteht solchermassen nicht aus voneinander abtrennbaren, isolierten Punkten, sondern fügt sich aus kleineren Bewegungen zusammen (welche wiederum nicht auf die Versammlung von Punkten rückführbar sind). Diese Bewegungen greifen ineinander, sind aufeinander verwiesen und spielen einander zu. Sie werden zudem nur jeweils auseinander – aus ihrem *Hervortreten* aus der einen, und ihrem *Hin...zu* der anderen – verständlich. Insofern erweisen sie sich in einem ähnlichen Sinne als ‚logisch‘, wie Heidegger von *logos* zu sprechen pflegt: Nicht im Rahmen eines bloßen Vorhandenseins und eines gewissermaßen raumlosen *krinein*. Als Bewegung gedacht, nehmen Heideggers Gedanken ein und demselben Raum ein, der, selbstverständlich unterschiedlich geteilt und strukturiert, als solcher erst die Möglichkeit ergibt, Unterschiede zu erkennen: Die Abhebung des Einen kann nur vor dem Hintergrund des Anderen Stätte finden. Vom Werk Heideggers als *Denkweg* zu handeln, bedeutet nicht nur, Heideggers eigenes Denken ernst zu nehmen und dieses an den von ihm aufgestellten Maßstäben zu messen. Nicht zuletzt bedeutet es auch, der philosophisch wesentlichen Kategorie der Bewegung beziehungsweise der Geschichtlichkeit Rechnung zu tragen.¹⁰⁴

In jüngerer Zeit erfolgten ähnliche Interpretationsversuche des Heideggerschen Werkes – als Falte, Stil oder, so bei Catherine Malabou, als Wandel, Wandlung und Verwandlung – in den Aufsatzbänden *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache* (Wien/Berlin 2017) und *Die Stile Martin Heideggers* (Freiburg/München 2013). So naheliegend und umsetzbar das Verständnis von Heideggers Denken von den Begriffen der Falte, des Stils und des Wandels auch ist und im Hinblick auf sein Werk ‚Sinn macht‘, so ist von unerlässlicher Bedeutung, diese Lesungen selbst als Verwandlungen – ‚Sinn machen‘ als Sinnproduktion – zu verstehen. Bei dieser „Lektüreentscheidung“¹⁰⁵ handelt es sich Malabou zufolge um ein Entdecken dessen, was in Heideggers Werk schlummert und darauf wartet, ausgeführt, ausgefaltet, zusammengefaltet, er-funden, jedenfalls aber „exegetisch in Bewegung gesetzt zu werden“.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Zur Geschichtlichkeit des Daseins und der Sprache vgl. GA 20, 373-376.

¹⁰⁵ Malabou, „Heideggers Wandel“, 169.

¹⁰⁶ Ebd.

V. Das schweigende *zoon logon echon*

1. Zusammenschau und Ausblick

Zu Beginn dieses Kapitels soll eine kurze Zusammenschau des bisher Dargelegten nicht unversucht bleiben: Wie wir gesehen haben, sagt Heidegger, dass Sprache nicht als Beständigkeit oder Anwesenheit zu verstehen ist. Dies hat zur Folge, dass auch vom Schweigen nicht als Absenz von Sprechen gehandelt werden kann. In der Unterscheidung von Privation und Negation des Sprechens wurde offenkundig, dass auch das Schweigen im sprachlichen Raum verortet werden muss, sofern auch dieses noch Ausdruck einer Fähigkeit ist. - Es ist jedoch nicht nur *auch* im Raum der Sprache zu verorten: Wie ich jetzt darlegen möchte, verschiebt sich der Fokus der Auseinandersetzung Heideggers mit dem Schweigen in der Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* 1933/34 insofern, als dass diese Fähigkeit zum Reden, welche im Schweigen aufgetaucht war, nun eine Umkehrung erfährt: Redend ist, wer schweigen kann.

Im nun direkt anschließenden Unterkapitel wird die Entwicklung von *Sein und Zeit* zur Freiburger Vorlesung sechs Jahre später einen Abschluss finden in einer Darstellung der dort besprochenen „ursprünglichen Verschwiegenheit des menschlichen Daseins“.¹ Damit geht Heidegger nach eigenen Angaben über die Untersuchungen von *Sein und Zeit* hinaus und gesteht dem Schweigen eine merklich wichtigere Bedeutung zu.² Die hier vorfindliche Entwicklung des Schweigedenkens Heideggers steht in engem Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen des Menschen, welches er im Anschluss an Aristoteles als *zoon logon echon* beschreibt: Im Folgenden soll die laut Heidegger dem Dasein ursprünglich eignende Verschwiegenheit als Erfahrung und Ausdruck von Potenzialität skizziert werden. Insofern wird es darum gehen, herauszustellen, inwiefern es sich beim *zoon logon echon* um eine Bestimmung handelt, die sich, entgegen einem Denken von Sprache als schlicht Verfügbarem, primär auf die für Aristoteles bedeutsame Kategorie der Potenzialität – *dynamis* – fokussiert. Dies wird, wie ich argumentieren möchte, insbesondere in der Auseinandersetzung Heideggers Kritik mit der lateinischen Über-setzung zum *animal rationale* ersichtlich. Für Heideggers Interpretation der

¹ GA 36/37, 111.

² GA 36/37, 110.

dynamis greife ich auf die frühe Vorlesung *Einführung in die phänomenologische Forschung* des Wintersemesters 1923/24 in Marburg zurück. Neben diesen Einsätzen wird des Weiteren auch der zeitgenössische Philosoph Giorgio Agamben zu Wort kommen, welcher ebenfalls auf den Begriff der Potenzialität bei Aristoteles reflektiert und darüber hinaus mit dem Hinweis auf den aristotelischen Pflanzenmenschen einen entscheidenden Einsatzpunkt für die hier vorliegenden Untersuchungen gegeben hat.

Nach einer Synopsis dessen, was für die Untersuchung in der Freiburger Vorlesung in Bezug auf das Schweigen zentral ist, werde ich in den drei darauffolgenden Kapiteln versuchen, das hier nur kurz Zusammengetragene einer Erörterung anhand von drei miteinander zusammenhängenden Themenbereichen zu darzulegen. Diese werden sein: Die Bestimmung des Daseins als *zoon logon echon* im Unterschied zum *animal rationale*, der Begriff des *logos* interpretiert als Sammlung und das Schweigen als Ausdruck und Erfahrung der dem Menschen eigenen Potenzialität.

2. Von der ursprünglichen Verschwiegenheit des menschlichen Daseins

Dass uns die hier entwickelten Reflexionen zur Sprache und zum Schweigen zu der Frage nach dem Wesen des Menschen führen, scheint im Ersten einigermaßen verwunderlich. Das Wesen des Menschen ist jedoch nach Heidegger in fundamentaler Weise sprachlich verfasst, was sich mit der Bestimmung der Rede als Existenzial in *Sein und Zeit* bereits abzeichnete. Diese Engführung von Sprache und Dasein scheint auch in *Vom Wesen der Wahrheit* deutlich auf:

[...] daß vor allem die Sprache und die Frage nach ihrem Wesen aufs engste mit der Frage nach dem *Wesen des Menschen* verknüpft ist. Die Auffassung der Sprache wird zu einem Gradmesser für die Ursprünglichkeit und das Ausmaß der Frage nach dem Wesen des Menschen.³

Mit dem Denken von, in und mit Sprache steht und fällt also auch das Wesen des Menschen. Wie bereits dargelegt worden ist, ist es Heidegger zufolge falsch, Sprache mit demjenigen gleichzusetzen, was uns an Vorhandenem von ihr erscheint. Sprache geht nicht in dem Verlautbarten auf. Der Mensch seinerseits ist vor diesem Hintergrund nicht

³ GA 36/37, 112.

primär als ein Wesen zu denken, das sich der Sprache als eines Werkzeugs bedient und sich nur als Sprechender den Status des Menschseins sichern kann. Aus diesem Grund wird das Schweigen in *Sein und Zeit* neben dem Hören als eine Möglichkeit der Rede beschrieben. Der/Die Schweigende ist demnach jemand, der über die Möglichkeit der Rede verfügt und von daher imstande ist, sich dieser zuweilen auch zu enthalten. Jedoch: Wenn die Sprache nicht als Aktualisierung von bestandhaftem Vermögen gedacht werden soll, hat dies zur Folge, dass das Schweigen nicht so sehr auf das Reden, sondern vielmehr das Reden auf das Schweigen zurückgeführt werden muss. Dessenwegen kehrt sich im Wintersemester 1933/34 das Verhältnis von Reden und Schweigen um: Nicht ist das Schweigen „als Möglichkeit des Redens“⁴ zu fassen, sondern „Rede und Sprache [...] entspringend aus dem Schweigen“.⁵ Vielleicht könnte man sagen, dass Heidegger im Rückblick auf *Sein und Zeit* die dort vorliegende Fragerichtung noch als einer Metaphysik der Vorhandenheit verschrieben sah und sich nun aus dieser herauszuwinden versuchte.⁶

Ausschlaggebend für diese Umkehrung des Bedingungsverhältnisses zwischen Reden und Schweigen dürften gerade Heideggers Reflexionen auf das Wesen des Menschen als *zoon logon echon* gewesen sein: Was heißt es, in und aus Sprache heraus zu existieren? Was bedeutet es, Sprache zu ‚haben‘? Ist hier das darin befindliche *echein* tatsächlich im Sinne einer Verfügungsmacht zu denken?

„Leben ist gleich *Möglichsein*“⁷, wie Heidegger in seiner Auseinandersetzung mit Aristoteles bemerkt. Der Begriff des *logos* erscheint in seiner Vorlesung *Einführung in die phänomenologische Forschung* von seiner Unentschiedenheit zwischen Aktualisierung und Enthaltung gefasst; dies wird 1933/34 zu einem leitenden Thema in Hinsicht auf das Schweigen. Der Begriff der Verschwiegenheit des Daseins, der in *Vom Wesen der Wahrheit* auftaucht, ist als Strategie gegen die Ontologie des Vorhandenen zu

⁴ GA 36/37, 110.

⁵ Ebd.

⁶ Freilich ist es nicht bei diesem einen Versuch einer Befreiung aus der Ontologie des Vorhandenen geblieben. Heideggers Denkweg lässt sich insofern durch die Bewegung eines permanenten Herauswindens charakterisieren. Der Schluss liegt nahe, dass er performativ vollzieht, was ihm seine Hoffnungen auf einen anderen Anfang, eine andere Hinsicht auf die Wurzeln des abendländischen Denkens vorenthielten. Arno Böhler zur ‚Radikalität‘ Heideggers: „Immer wieder wird er [Martin Heidegger, M.M.] von dieser Denkfigur einer neuen, radikalen Grundlegung des gesamten bisherigen Denkens der abendländischen Philosophiegeschichte heimgesucht, bis sie ihm zum *bleibenden* Motiv seines Denkens überhaupt wurde.“ (Böhler, „„Gut ist es, an ändern sich / Zu halten. Denn keiner trägt das Leben allein.“, in: *Die Stile Martin Heideggers*, hg. v. Patrick Baur, Bernd Bösel u. Dieter Mersch, Freiburg/München 2013, 160)

⁷ GA 17, 21.

begreifen, sofern er das Existieren des Menschen in der Sprache als Möglichsein fasst. - Der Mensch selbst ist, weil er im *logos* existiert, von seiner Potenzialität her zu verstehen. Wenn Heidegger vom „Schweigenkönnen als Ursprung und Grund der Sprache“⁸ spricht, handelt es sich dabei um eine Absage an ein Denken vom Vermögen im Sinne eines Bestandes. Sprache erscheint daher wesentlich auf die Verschwiegenheit des Menschen zurückgeführt; auch das Sprechen ist in radikaler Weise vom Schweigen aus zu denken: „Schweigen [ist] etwas Positives und Tieferes, alles Sprechen aber das Nicht- und Nicht-mehr- und Noch-nicht-Schweigen [...]“.⁹

Das Schweigen wird so zum *Geschehnis* jener *ursprünglichen Verschwiegenheit des menschlichen Daseins*, aus der heraus es sich, d.h. das Ganze des Seienden, inmitten dessen es ist, zum Wort bringt. Und das Wort ist dann nicht das Abbild und Nachbild der Dinge, sondern eben die bändigende Gestaltung, das gebändigte Ansichhalten jener gesammelten Aufgeschlossenheit und dessen, was darin erschlossen ist.¹⁰

In diesem Zitat wird ersichtlich, dass die Verschwiegenheit des Daseins eine Sammlung (*legein*) bedeutet, welche ich im Anschluss im Hinblick auf die Potentialität interpretieren möchte. Darüber hinaus wird deutlich, dass Heidegger die Sprache als das Ereignis der Öffnung der Welt hin zum Menschen denkt und insofern die Vorstellung der Sprache als eines Werkzeuges der Verständigung obsolet wird. In der Sprache sammelt sich das Seiende als Ganzes, nur „*in und durch die Sprache*“ ist das „Seiende im Ganzen als Seiendes [...] *mächtig und entfaltet*“.¹¹ Weil der Mensch *zoon logon echon* ist und sich ihm derart Welt erschließt – immer schon erschlossen ist – kann er überhaupt den Drang empfinden, etwas mitzuteilen.

Spricht der Mensch nur, weil er etwas, Dinge, Seiendes, kundmachen und bezeichnen will, so daß Sprache ein Werkzeug der bezeichnenden und darstellenden Kundgabe ist? Oder hat der Mensch überhaupt etwas Kundzumachendes, Benennbares, weil er und sofern er spricht, d. h. sprechen kann? [...]

⁸ GA 36/37, 107.

⁹ GA 36/37, 106

¹⁰ GA 36/37, 111.

¹¹ GA 36/37, 106.

Spricht der Mensch, weil er etwas angeben und mitteilen will, oder spricht der Mensch, weil er das Wesen ist, das schweigen kann?¹²

Entgegen dem instrumentellen Verständnis von Sprache spricht Heidegger bereits in *Sein und Zeit* vom Wort als dem, in welchem „[d]as Bedeutungs ganze der Verständlichkeit [...] zu Wort [kommt]“.¹³ Nicht jedoch kann ein Wort als abgelöst vom Bedeuteten gedacht werden:

Weder nur das Seiende und daneben das Wort, noch auch dieses als Zeichen ohne jenes. Keines von beiden ist getrennt und keinem vereinzelt zugetan, sondern *dem Seienden im Wort*.¹⁴

Die Kritik Heideggers am Denken von der Sprache als Bestand findet sich auch in dessen Abwehr des lateinischen *animal rationale* wieder, gegenüber dem er sich um eine Lesart des *zoon logon echon* als eines Innestehens des Menschen in Sprache qua Welt bemüht.

3. *Zoon logon echon* versus *animal rationale*

Dass sich Heidegger in *Sein und Zeit* vornehmlich mit der Rede als einem Existenzial des Daseins befasst, führt er selbst auf den Umstand zurück, dass die Griechen vom *logos* in der Bedeutung von Rede (und nicht von Sprache) handelten.¹⁵ Der Mensch sei, wie Heidegger im Rückgang auf die bekannte, aristotelische Definition erklärt, ein *zoon logon echon*.¹⁶ Jedoch sieht er bemerkenswerte Modifikationen an dieser Bestimmung des Menschen vor: Insbesondere wendet er sich gegen die „Uminterpretation“¹⁷ des Griechischen beim lateinischen *animal rationale*.

Die spätere Auslegung dieser Definition des Menschen [*zoon logon echon*, M.M.] im Sinne von *animal rationale*, „vernünftiges Lebewesen“, ist zwar nicht „falsch“, aber sie verdeckt

¹² Ebd.

¹³ GA 2, 214 (SuZ 161).

¹⁴ GA 36/37, 114. Vgl. GA 17, 18; GA 12, 19, 154. Ein weiterer Kritikpunkt Heideggers an dem Abbildverhältnis zwischen Seiendem und Wort hat schon Erwähnung gefunden: Die Mitteilung ist ausschließlich vor dem Hintergrund des Teilens einer gemeinsamen Welt zu verstehen.

¹⁵ GA 2, 219-220 (SuZ 165).

¹⁶ Aristoteles, *Politik* I 2, 1253a 9f: *Logon de monon anthropos echei ton zoon*. („Sprache aber hat einzig der Mensch unter den Lebewesen.“)

¹⁷ Helmuth Vetter, *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburg 2014, 232.

den phänomenalen Boden, dem diese Definition des Daseins entnommen ist. Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet. Das bedeutet nicht, daß ihm die Möglichkeit der stimmlichen Verlautbarung eignet, sondern daß dieses Seiende ist in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst. Die Griechen haben kein Wort für Sprache, sie verstanden dieses Phänomen „zunächst“ als Rede. Weil jedoch für die philosophische Bestimmung der *logos* vorwiegend als Aussage in den Blick kam, vollzog sich die Ausarbeitung der Grundstrukturen der Formen und Bestandstücke der Rede am Leitfaden *dieses Logos*.¹⁸

Es ist bereits aus mehreren Hinsichten auseinandergesetzt worden, weshalb sich Heidegger gegen die Definition des *logos* als lautliche Bestimmung, Aussage oder schlichthin Vernunft aussprach. Für den Weg, den wir hier zu gehen versuchen, ist jedoch ein weiterer Kritikpunkt von zentraler Bedeutung: Während in der Definition des *animal rationale* die Vernunft als die *differentia specifica* in Abhebung von der *animalitas* fungiert, denkt Heidegger den *logos* anders, nämlich als Sammlung.¹⁹ - Vielleicht können wir hier an das denken, was Friedmann und Seppi „[d]ie Duplizität der Falte in Sache und Vollzug“²⁰ nennen. Heideggers Kritik richtet sich primär gegen den Versuch, den *logos* als *differentia specifica* gegenüber dem Tier zu bestimmen. Wenn der Mensch als Tier aufgefasst wird, das sprechen kann, wird er wesentlich von dieser ihm zugesprochenen Tierheit bestimmt. Dies jedoch läuft der Auffassung Heideggers zuwider, der in der Sprache die *Grundbestimmung* der menschlichen Existenz sieht (Rede als Existenzial). In folgendem Zitat aus *Unterwegs zur Sprache* wird ersichtlich, dass Sprache für ihn nicht bloß die Fähigkeit des Sprechens miteinbeschließt, sondern, wie oben bemerkt, den Seinszusammenhang des Menschen als Menschen erst eröffnet:

¹⁸ GA 2, 219-220 (SuZ 165).

¹⁹ Freilich ist die Interpretation Heideggers bezüglich der aristotelischen Bestimmung nicht Schulmeinung. In Höffes *Aristoteles-Lexikon* heißt es etwa hierzu: „Der Mensch ist ebenfalls ein *zoon*, und zwar eine isolierte Spezies, die als spezifisches Merkmal Vernunft besitzt und innerhalb des Tierreichs eine herausragende Stellung einnimmt.“ (Otfried Höffe, *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 617.) Françoise Dastur betont, dass sich Heidegger mit Beginn der 1940er bereits dem heraklitischen *Logos*-Begriff annahm und sich insofern von dem aristotelischen Verständnis entfernte. Vgl. Dastur, „Heidegger and the Question of the “Essence” of Language“, in: *Heidegger and Language*, hg. v. Jeffrey Powell, Bloomington/Indianapolis (Indiana) 2013, 233.

²⁰ Michael Friedmann/Angelika Seppi, „Einleitung“, in: *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*, hg. v. Michael Friedmann u. Angelika Seppi, Wien/Berlin, 2017, 21.

Man sagt, der Mensch habe die Sprache von Natur. Die Lehre gilt, der Mensch sei im Unterschied zu Pflanze und Tier das sprachfähige Lebewesen. Der Satz meint nicht nur, der Mensch besitze neben anderen Fähigkeiten auch diejenige zu sprechen. Der Satz will sagen, erst die Sprache befähige den Menschen, dasjenige Lebewesen zu sein, das er als Mensch ist. Als der Sprechende ist der Mensch: Mensch.²¹

An zwei Stellen spricht Heidegger in den *Prolegomena* und in *Sein und Zeit* als einem „Lebewesen, das reden kann“.²² Während im obigen Zitat der Mensch als sprechendes Wesen gehandelt wird, liegt dort die Betonung auf dem *Redenkönnen*. Neben der existenzialen Bedeutung des Redens für das Dasein²³ wird hier ein weiterer Kontrapunkt gesetzt: Sprache ist als *dynamis*, als Potenz des Menschen zu fassen. Diese Potenz ist aber – darauf werde ich noch zurückkommen – nicht im Sinne eines völligen Verfügens zu verstehen.

Der Begriff der *dynamis* hebt auf ein Ganzes ab, das sich nicht aus der Summe seiner Teile ergibt. Im Rückgriff auf die aristotelische Seelenlehre erläutert Heidegger, dass es sich bei der *dynamis* um etwas handle, in dem sich eine Mannigfaltigkeit bündelt:

Diese Seinshaftigkeit des Lebenden ist die Seele, die dadurch charakterisiert ist, daß sie ist *dynamis*, ihr Sein wird charakterisiert durch das *Möglichsein*. Sie ist in der Weise, daß für sie *ganz Bestimmtes möglich* ist. Die Mannigfaltigkeit: ernährende, vernehmende, denkende, wollende Seele, diese verschiedenen Weisen des Seinkönnens eines Lebenden sind keine Funktionen, die einträchtig miteinander funktionieren, so daß es darauf ankäme, nur diesen Zusammenhang genau zu bestimmen – sondern man muß festhalten, daß diese verschiedenen Möglichkeiten des Seins gründen in einer bestimmten abgestuften Ursprünglichkeit des Seinkönnens.²⁴

Die Sprache, sofern sie *dynamis* ist, lässt sich von daher besehen nicht vom menschlichen Wesen abgetrennt betrachten. Sprache als Vermögen zu denken, bedeutet auch und vor allem, sie in Bezug auf den Menschen hin zu verstehen, dem sie sich gibt – nicht aber besteht die Möglichkeit einer analytischen Zergliederung des Verhältnisses von Sprache

²¹ GA 12, 9.

²² GA 20, 365. Vgl. GA 2, 34 (SuZ 25): „das Lebende, dessen Sein wesentlich durch das Redenkönnen bestimmt ist.“

²³ Vgl. GA 12, 10.

²⁴ GA 17, 295.

und Mensch: „Denn eigentlich spricht die Sprache. Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört.“²⁵ Die insbesondere beim späten Heidegger anzutreffende Wendung „Die Sprache spricht“ kann als Ausdruck der Kritik an einem Selbstverständnis des Menschen gewertet werden, der sich als „plastes et fctor“²⁶ seiner selbst versteht.

Damit ergibt sich das Folgende in Hinsicht auf die Wesensdefinition *zoon logon echon*: Erstens läuft die Bestimmung des Menschen als Sprechendem nicht auf eine unbedingte Aktualisierung hinaus, da es sich beim Sprechen des Menschen nicht um einen präsentischen Gegenstand handelt. Insofern darf – zweitens – das Vermögen von Sprache nicht im Sinne eines Verfügens über... (Bestand) verstanden, und drittens können weder die Sprache ohne Mensch, noch der Mensch ohne Sprache gedacht werden.

Michael Friedmann zur Differenz, die Heidegger gegen die Definition des *animal rationale* einzieht:

Dementgegen ist es nicht der Mensch als *animal rationale*, der spricht, dichtet oder denkt und demzufolge ein System der Welt und der Dinge in ihr begründet, sondern es ist die Sprache selbst, die spricht. Der Mensch ist nicht derjenige, der eine Sprache besitzt, sondern derjenige, der eine vorgängige Sprache antizipiert und ihr gleichzeitig antwortet, derjenige, der zu entsprechen versucht [...].²⁷

Das Entsprechen des Menschen gegenüber der Sprache enthält einen schöpferischen Zug: Es ist gewissermaßen ein Erfinden dessen, was vorfindlich ist, beziehungsweise was der Mensch aufzufinden imstande sein wird. Im *logos* findet das Gefundene zusammen. Zugleich ist das Erfundene, etwa das dichterische Wort, nicht auf eine Omnipotenz des Menschen zurückzuführen. Die Sprache des Menschen ist nicht „im vorhinein und nur als eine Habe und somit als Handhabe seines Vorstellens und Verhaltens“²⁸ aufzufassen,

²⁵ GA 7, 194.

²⁶ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Rede über die Würde des Menschen. Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart 2009, 9. Bei Pico, der zuweilen auch heute noch als Vorgänger der Moderne gehandelt wird, heißt es tatsächlich „*quasi* [...] *plastes et fctor*“ (vgl. ebd.).

²⁷ Michael Friedmann, „Jenseits der (deutschen) Sprache“, in: *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*, hg. v. Michael Friedmann u. Angelika Seppi, Wien/Berlin 2017, 201.

²⁸ GA 5, 311.

sondern als dasjenige, das er als Verständiger (*noeon*) zu vernehmen (*noein*) imstande ist.²⁹

Man könnte zusammenfassen: Der wesentliche Kritikpunkt hinsichtlich der Überführung des *zoon logon echon* in das vernünftige Tier liegt in der damit einhergehenden Zersplitterung des Zusammenhangs zwischen Mensch und Welt. - Die Vernunft des Menschen stellt sich als ein Vernehmen dessen heraus, was sich dem Menschen gibt, sofern er immer schon In-der-Welt-sein ist. Dieser ursprüngliche Zusammenhang von Welt und Mensch ergibt sich aus dem Besehen des *logos* als *dynamis*. Insofern der Mensch *zoe praktiké*³⁰ sei, ist ein nachträgliches In-Beziehung-Setzen von Verstand und Welt, wie dies offensichtlich beim *animal rationale* impliziert ist, „grundverkehrt“³¹:

Wenn also das Sein des Menschen *zoe praktiké* ist, charakterisiert durch „durch Überlegung umgehendes Besorgen von etwas“, lebend im besorgenden Umgang, so sind alle seine anderen Seinsmöglichkeiten in dieser ursprünglich und nur als irgendwie aufgehoben in diesem seinem eigentlichen Sein zu verstehen, aufgehoben in dieser führenden Seinsmöglichkeit. Also grundverkehrt: Zusammenbauen von Unterscheidungen, Vernehmen, etc. und sie nachträglich im Ichpunkt zentrieren zu lassen. [...] Es kommt vielmehr darauf an, daß die Möglichkeit des Vernehmens im Menschen von vornherein gegründet ist darin, daß er *spricht*, darin, daß er *will*.³²

Das hier dominante Thema einer nicht nachträglich hergestellten Einheit in der „Seinsmöglichkeit“³³ (*dynamis*) werde ich im Folgenden unter dem Begriff der Sammlung verhandeln.

²⁹ Von diesem Blickwinkel aus betrachtet, liegt hier das Weltverständnis der Vorsokratiker nicht fern. Es ist nicht verwunderlich, dass sich Heidegger von Heraklit angesprochen fühlte, taucht bei ihm der *logos* doch prominent als das auf, was die Vorsokratiker mit dem Begriff der *physis* bedachten. Die Betrachtung der Natur belief sich auf ihre Gesetzmäßigkeit, ihre Logizität aufgrund derer die Welt ein *kosmos* ist: Als Ergebnis einer erfolgreichen Tätigkeit (*kosmein*) ist sie nicht – wie etwa bei den Atomisten – eine leere Umgebung, sondern ein Bedeutungsganzes, in welchem der Mensch *logos* aufzufinden vermag. Vgl. die herausragende Skizze der vorsokratischen, ‚kosmischen‘ Revolution anhand von Heraklit bei Gregory Vlastos, „The Greeks Discover the Cosmos“, in: *Plato's Universe*, Seattle 2005 [1975], 3-22.

³⁰ GA 17, 296.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Ebd.

4. *Logos* – *legein* als Sammlung

Wie eben ersichtlich geworden ist, besteht die entscheidende Idee des Begriffs der Sammlung darin, dass das Gesammelte nicht auf seine einzelnen Komponenten zurückgeführt werden kann. Der Vorgang des Sammelns stellt damit ein genuin Neues in den Raum. Wenn der *logos* als eine solche Sammlung gedacht wird, wird ein Denken vom Menschen als der „Einheit von Leib-Seele-Geist“³⁴ obsolet.

Heideggers Begriff der Sammlung stellt seinerseits eine Sammlung dar, in welcher mehrere Stränge zusammenlaufen:

Wie bereits erwähnt, ist Heidegger geneigt, den Begriff der Rede auf die indogermanische Wurzel *ar[⁹] zurückzuführen, welche so viel bedeutet wie „fügen, [an-, ein]passen“.³⁵ Françoise Dastur übersetzt dies als „joining, articulating together, which corresponds up to a certain event to the meaning of the word discourse that implies the articulation of several elements in a whole“.³⁶

Auch das Wort *legein* rückt Heidegger in die Nähe der Sammlung: Sammeln erscheint hier als ein Vorgang, durch den das Seiende, derart versammelt – in der Sprache des Menschen – offenbar gemacht wird:

Dieses Sammeln im *logos* stellt das, worüber und wovon geredet wird, zusammen und damit dar. In solcher Darstellung wird das Seiende als das, was es ist, gesammelt und so *offenbar, deloun*.³⁷

Mit dem Hinweis auf das, was im *logos* geschieht, führt Heidegger den substantivierten Begriff in das ihm vorgängige Verb – *legein* – zurück. Diesem ist im Gegensatz zur Einheit des Begriffs eine Mannigfaltigkeit immanent, welche in der Sammlung aufzuscheinen vermag.³⁸ Zugleich ergeben die einzelnen Teile zusammengenommen eine Einheit, jedoch eine *organische* Einheit, wie wir der Skizze des Begriffs *legein* bei Elad Lapidot entnehmen können: *Legein* bedeutet so viel wie „zusammenlaufen,

³⁴ GA 9, 333.

³⁵ Günter Drosdowski, *Duden. Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim/Wien/Zürich 1989, Stichwort „Rede“ 577-578.

³⁶ Dastur, „Heidegger and the Question of the “Essence” of Language“, 230.

³⁷ GA 36/37, 114.

³⁸ Zur Einheit des Begriffs und ihrer verbalen Dekonstruktion siehe Arno Böhler, „»Gut ist es, an andern sich / Zu halten. Denn keiner trägt das Leben allein.«“, 165.

zusammenkommen, wodurch sich die Vielen fügen, vereinen und dadurch eins, ein Wesen, ein Ding werden“.³⁹

Den Begriff der Sammlung finden wir zudem an prominenter Stelle in einer der Randbemerkungen Heideggers aus seinem Handexemplar von *Sein und Zeit*; hier fügt er der Bestimmung des *zoon logon echon* eine Notiz hinzu, welche lautet:

Der Mensch als der ‚Sammler‘, Sammlung auf das Seyn – wesend in der Offenheit des Seienden (aber dieses im Hintergrund).⁴⁰

Logos zu haben bedeutet nach dieser Bestimmung ein Innestehen in die „Offenheit des Seienden“ und ist damit nicht weit entfernt von dem, was zuvor als Seinkönnen bereits in den Blick gekommen ist. Dass Sammlung etwas mit *dynamis* zu tun hat, wird jedoch erst vor dem Hintergrund der Bestimmung des Schweigens als Inbegriff der Sammlung ersichtlich, wie dies in *Vom Wesen der Wahrheit* der Fall ist:

Schweigen ist Sammlung und zwar des ganzen Verhaltens, so daß dieses an sich hält und dadurch in sich gestrafft und so erst recht auf das Seiende, dazu es sich verhält, ausgerichtet und ihm voll ausgesetzt bleibt. *Schweigen: die gesammelte Aufgeschlossenheit für den übermächtigen Andrang des Seienden im Ganzen.*⁴¹

Dynamis oder Seinkönnen ist damit beschrieben als etwas, das in seinem An-sich-Halten „in sich gestrafft“ ist – „die gesammelte Aufgeschlossenheit“ lässt an Ausdrücke wie „geballte Kraft“ denken – und zugleich dem Seienden „voll ausgesetzt bleibt“.⁴² In gewisser Weise darf man sich wiederum an das erinnert fühlen, was ich vorhin als Verständigsein (*noeon*) des Menschen bestimmt habe: Der Mensch ist ein *zoon logon echon* in der Weise, dass er der Sprache entspricht und insofern selbst in der Möglichkeit des Sprechens steht. Hier freilich liegen die Bemerkungen Heideggers in der *Einführung in die phänomenologische Forschung* nahe: „Der Seinscharakter des Wahrnehmens ist

³⁹ Elad Lapidot, „Die Versammlung. Über Heideggers Logopolitik“, in: *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*, hg. v. Michael Friedmann u. Angelika Seppi, Wien/Berlin 2017, 228.

⁴⁰ Aus der Darstellung der Randbemerkungen geht nicht klar hervor, ob Heidegger die betreffende Notiz nur dem Wort *echon* zudachte oder der Wesenbestimmung *zoon logon echon* im Ganzen. Die Notiz ist in der Einzelausgabe jedenfalls eingetragen unter dem Stichwort *echon*. (GA 2, 219; SuZ 165, 443)

⁴¹ GA 36/37, 111.

⁴² Ebd.

dynamis: das Vernehmenkönnen, eine bestimmte Möglichkeit haben, so sein, daß die Möglichkeit besteht, in das vernehmende Sein hineinzukommen.⁴³

In den folgenden Bemerkungen zum Abschluss des Kapitels gilt es, die fundamentale Bedeutung des Schweigens für die Sprache und das Reden, beziehungsweise des Daseins im Ganzen, wie in *Vom Wesen der Wahrheit* geschildert, nachzuvollziehen. Dabei stellt sich die Potenzialität als von entscheidender Bedeutung für Heideggers Schweigedenken heraus.

5. Denken der Möglichkeit

Das hier vorliegende Kapitel ist eine Entfaltung dessen, was Heidegger in *Vom Wesen der Wahrheit* das „Schweigenkönnen“⁴⁴ und die „ursprüngliche[...] *Verschwiegenheit des menschlichen Daseins*“⁴⁵ genannt hat. Nachdem nun bereits angedeutet wurde, dass die Begriffe Rede und *logos* auf eine Sammlung hinweisen, welche Heidegger mit dem Schweigen in Verbindung bringt, soll im Schlussteil der Arbeit der Versuch gemacht werden, das Schweigen als Erfahrung, Übung und Grundverfasstheit des Daseins herauszustellen, in welchem sich die Potenzialität des Daseins zur Erscheinung bringt.

Ich werde nun darauf eingehen, inwiefern es sich beim Möglichsein um etwas handelt, das sich der Unterscheidung zwischen *praxis* und *theoria* entzieht. Dies lässt mich abermals zu Heideggers Vorlesung *Einführung in die phänomenologische Forschung* zurückkehren.

Die Apologie gegenüber Jean Beaufret im „Brief über den »Humanismus«“⁴⁶ ist vermutlich eines der berühmtesten Zeugnisse der Absage Heideggers an die Unterscheidung zwischen Denken und Handeln. Dort heißt es, auch das Denken sei ein Tun, „[a]ber das Tun des Denkens ist weder theoretisch noch praktisch, noch ist es die Verkoppelung beider Verhaltensweisen“.⁴⁷ Jedoch scheint Heidegger bereits 1923/24 in seiner Aristoteles-Interpretation einen wesentlichen Schritt hinsichtlich eines Ablassens von dem Denken zwischen aktiven und passiven, möglichen und wirklichen, theoretischen und praktischen Bereichen des Seins gegangen zu sein. Bereits dort ist der

⁴³ GA 17, 30.

⁴⁴ GA 36/37, 107.

⁴⁵ GA 36/37, 111.

⁴⁶ GA 9, 313-364.

⁴⁷ GA 9, 362.

Begriff der *praxis* im Sinne einer bloßen *actualitas* unterlaufen. Wiederum erhält hier die sprachliche Verfasstheit des Menschen einen ausgezeichneten Stellenwert.

Dem Verständnis des frühen Heideggers zufolge ist die Praxis bereits unterwandert von etwas, das nicht mehr unmittelbar Wirklichkeit werden muss. Dies wird dort offenbar, wo Heidegger die Kategorie der *dynamis* im Zusammenhang mit der Bestimmung des Menschen aus seiner *praxis* heraus entwirft. *Dynamis* wird hier verstanden vom Aspekt der „Möglichkeit des Umgangs mit den *pragmata*“.⁴⁸ Insofern wird unterhalb der Ebene der Wirklichkeit jene des Möglichseins eingezogen.

Leben ist gleich *Möglichsein*, ganz bestimmte Möglichkeiten zu haben. Aristoteles spricht hier aber nicht mehr vom *logos*, sondern von *dialektos*: mit anderen über etwas sprechen, oder *ermeneia*: sich mit anderen über etwas verständigen. Hier erwächst ihm eine fundamentale Definition des menschlichen Seins. Menschsein besagt: Ein solches Leben steht in der *Möglichkeit des Umgangs* mit den *pragmata*, mit der Welt als einer *besorgbaren*, und zwar ein solches Sein, das *sprechen* kann. Das Seiende ist in seiner *praxis* wesentlich als Sprechendes charakterisiert.⁴⁹

Insofern der Begriff der *dynamis* hier in großer Nähe zu jenem der *praxis* erscheint, handelt es sich bei ihm nicht um ein Abstraktum, sondern ist jeweils gefasst als Sein-Können-zu... . Das bedeutet im Umkehrschluss, dass das Fundament des Praktischen (und das kann auch heißen: des aktiven Vollzugs) immer schon unterlaufen wird von einem In-der-Möglichkeit-sein. Wirklichkeit manifestiert sich nicht als Faktum, Faktizität gegenüber einem abstrakten Möglichsein, sondern ist bevölkert von – jeweils auch ganz konkreten – (Seins-)Möglichkeiten.⁵⁰ Der letzte Satz des vorangegangenen Zitats erinnert an den engen Zusammenhang zwischen Sprache und Möglichsein: Sprache zu haben (beziehungsweise in Sprache zu existieren) bedeutet, dass sich dem Dasein in der Nähe zu den *pragmata* die Welt erschließt. Welt gibt sich dem Menschen daher nicht als primär theoretische, sondern als besorgbare, d.h. als ‚nahe‘ Welt mit einem Horizont an Möglichkeiten, in Hinsicht auf die der Mensch Dinge vermag und versteht. Das

⁴⁸ GA 17, 22.

⁴⁹ GA 17, 21-22.

⁵⁰ GA 17, 26: „Daseiendes als Lebendes ist dadurch charakterisiert, daß es ist ein *In-der-Möglichkeit-sein* und zwar in bestimmter Möglichkeit sein, etwas können, bei sich ganz bestimmte Möglichkeiten, ausgegrenzte und vorgezeichnete Möglichkeiten des Könnens zu haben und zwar des Könnens hinsichtlich der Welt, in der dieses Könnende sein Sein hat.“

Möglichsein, welches in dieser fundamentalen Weise im Dasein auftaucht, erwächst ihm aus der Sprache.

Wenn jedoch *praxis* selbst nichts anderes bedeutet als ein Innestehen inmitten von Möglichkeiten, ist die Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit und ihrer Möglichkeit brüchig geworden. Heidegger räumt der Möglichkeit gegenüber der Wirklichkeit eine Vorrangstellung ein, so meint er, hier auf die Phänomenologie bezogen: „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*.“⁵¹

⁵¹ GA 2, 51-52 (SuZ 38).

Ich sage weiter ihre Namen: Solange man die Namen sagen kann, überlebt die Helligkeit. Vielleicht trägt nur ein flüsternd dem Tod entgegengehaltener Name Sorge für den, der gelebt hat. Es ist unmöglich, das Leben eines Menschen auszulöschen, weil ein Mensch im Leben der anderen existiert, und das, was man die Zeit nennt, vergrößert die Existenz eines jeden unter allen Existenzen.¹

VI. Schweigen, Zeigen und die Tautologie

1. Was bleibt – zu sagen

Zum Abschluss der Untersuchungen soll eine Zusammenfassung der zentralsten Charakteristika des Schweigens gegeben werden. Im Anschluss daran werde ich die Frage aufwerfen, in welchen Hinsichten sich Heideggers Denken seiner Nutzbarmachung für eine Philosophie des Zeugnisses sträubt und inwiefern ein solches Gegenlesen dennoch von größter Bedeutung – sowohl für die Heidegger-Forschung, als auch für die Entwicklung des Zeugnisbegriffs – ist. Letzteres betreffend möchte ich in den Kapiteln zur *Apophansis* und zur *Tautophasis* zwei maßgebliche Einsätze Heideggers darstellen: In Betreff der *Apophansis* werde ich herausstreichen, dass sich vom *legein* (als *apophainesthai* verstanden) ein Ansatz entwickeln ließe, der das Sprechen von seinem gestischen Charakter aus denkt. Die *Tautophasis*, in Differenz zur Tautologie, könnte einen Weg darstellen, den Satz der Identität, auf welchem der Satz vom Widerspruch beruht, in einer zeitlichen Ekstase zu begreifen und von daher eine Rehabilitation des Pflanzenmenschen bei Aristoteles ermöglichen.

2. Vermessung des Schweigens

Wie ich in meinen abschließenden Bemerkungen des vorangegangenen Kapitels herausgearbeitet habe, findet die Bedeutung, die Heidegger der Potenzialität zuspricht,

¹ Yannick Haenel, *Das Schweigen des Jan Karski*, Reinbek bei Hamburg 2012, 172.

insbesondere in seinem Denken vom Schweigen ihren Ausdruck. Hier wird ersichtlich, weshalb er sich in der Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* einer Auffassung vom Schweigen verschreibt, aus welchem heraus erst Sprache in ihrer existenzialen Bedeutung für das Dasein aufscheinen kann. Das Schweigen wird durch die Begegnung mit Heidegger zu einem denkwürdigen Ort, welcher zum Abschluss noch einmal begangen werden soll.

Die zentralsten Aspekte hinsichtlich des Schweigens bei Heidegger sind folgende: Das Schweigen erscheint als Grundverfasstheit des Menschen, als Möglichkeitsbedingung für das Erscheinen der Konsistenz von Sprache und Dasein, als Übung, und nicht zuletzt als ausgezeichnete Weise des philosophischen Sprechens, sowie des Miteinanderseins. Hinsichtlich des letzteren eröffnet sich die Frage, inwiefern sich von Heideggers Ansatz des Sprechens ein *Für*-sprechen entwickeln lässt, welches mir für den Begriff des Zeugnisses unabdingbar erscheint.

Nach diesem Durchgang werde ich mit Henry Greenspan einen Ansatz aus der Literatur zur Überlebenszeugenschaft vorstellen, und dessen Versuch skizzieren, eine Typologie des Schweigens zu entwerfen. - Bislang wurde in der Arbeit das Schweigen ohne Klassifizierung reflektiert, um ganz nach Heidegger einer identifizierenden Lesart auszuweichen. Nun gilt es, selbstverständlich nicht ganz ohne Ironie, den Versuch einer Vermessung des Schweigens zu unternehmen, welche dieses in seiner Komplexität und Vielfältigkeit herausstellt.

2.1 Die ursprüngliche Verschwiegenheit des Menschen

Wie im letzten Kapitel ersichtlich geworden ist, besteht eine enge Verbindung zwischen Heideggers Denken vom Schweigen und seiner Beschreibung des Daseins. Der Mensch ist Heideggers Bemerkungen in *Vom Wesen der Wahrheit* zufolge derjenige, der schweigen kann. Dieses „Schweigenkönnen“² verweist darauf, dass Sprache nicht vornehmlich als Vorhandenes zu denken ist, sondern dass sich durch, mit und in Sprache für den Menschen *als* Menschen Welt eröffnet. Sie ist mitunter auch und besonders dort ‚anwesend‘, wo sie sich nicht unmittelbar zeigt und bloß zur Verfügung steht. Vielmehr noch: Gerade aufgrund dieses Verbergens ist sie Sprache, kann überhaupt erst gesprochen

² GA 36/37, 107.

werden. Die Sprache ist, wie Heidegger im „»Humanismus«-Brief“ ausführt, Wohnort des Menschen:

Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung.³

Der Begriff des Wohnens deutet an, dass hier nicht von einer Unterscheidung zwischen ‚aktiven‘ und ‚passiven‘ Seinsbereichen auszugehen ist.⁴ Wenn die Sprache demgemäß das Haus des Seins darstellt, in dem der Mensch wohnt, ist es nicht mehr möglich, sie einzig von der Aktualisierung der Fähigkeit des Sprechens aus aufzufassen. Das Phänomen des Schweigens zeigte in *Sein und Zeit* an, dass Rede ein Existenzial des Daseins ist, sofern auch hier noch etwas bedeutet werden kann. Mit anderen Worten: Mit der Sprache eröffnet sich uns die Welt als Bedeutungsganzes. Dies hat zur Folge, dass der Mensch nicht erst dann als *zoon logon echon* zu bezeichnen ist, wenn er spricht, sondern auch dann, wenn er schweigt. Mit der Umstülpung der Konsistenz⁵ von Sprechen und Schweigen von *Sein und Zeit* zu *Vom Wesen der Wahrheit* tritt die Kategorie der *dynamis* in den Vordergrund. Das Möglichsein ist gewissermaßen als ein Dispositiv in der Abgrenzung zur Ontologie des Vorhandenen zu begreifen: Von der Bestimmung des Lebens als Möglichsein aus ist ersichtlich, dass man sich von einem Denken des Sprechens als einer bloßen Mobilisierung von Ressourcen abwenden muss. Die Potenzialität, die sich in der sprachlichen Verfasstheit des Daseins zeigt, beziehungsweise

³ GA 9, 313.

⁴ Der Begriff des Wohnens bei Heidegger ist in enger Anbindung an das griechische *ethos* zu denken: „*Ethos* bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt.“ (GA 9, 354) Zugleich steht das Bild des Wohnens in der Sprache in einer Linie mit den Bemerkungen hinsichtlich des veränderten Verhältnisses des Menschen zur Sprache. So meint Heidegger im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Heraklit, dass die Griechen in der Sprache gewohnt hätten (GA 7, 233), so auch in GA 17, 18: „Der Grieche lebte in einer ausgezeichneten Weise in der Sprache und *wurde von ihr gelebt*; und das war ihm bewußt.“ An anderer Stelle heißt es, das griechische Denken des *logos* sei noch nicht vollständig vom *mythos* abgelöst gewesen (GA 36/37, 116). Françoise Dastur sieht in diesen Hinweisen Grund für die Annahme, dass wir die Ontologie des Vorhandenen hinter uns lassen könnten, „as soon as we attempt to inhabit language instead of using it as a mere means of communication“ (Dastur, „Heidegger and the Question of the “Essence” of Language“, in: *Heidegger and Language*, hg. v. Jeffrey Powell, Bloomington/Indianapolis (Indiana) 2013, 227). Vgl. weiterführende Überlegungen hinsichtlich des Wohnens als Gegenbegriff Heideggers zu einer Ethik der Handlungsanweisungen in meinem Aufsatz „Auf der Suche nach Rettendem. Ethisch-politische Implikationen der Philosophie Giorgio Agambens im Dialog mit Martin Heideggers »Humanismus«-Brief und dem Spiegel-Interview“, in: *Existentialia. Meletai Sophias* Vol. XXVII (1-2), 2017, 87ff.

⁵ Tatsächlich erweist es sich als problematisch, von einem ‚Verhältnis‘ von Sprache und Dasein zu handeln. Vielmehr stehen sie zusammen (*con-sistere*).

genauer gesagt, gerade mit dieser einhergeht, muss nicht zwingenderweise in einen Akt überführt werden. Giorgio Agamben, der sich ebenfalls mit der aristotelischen Potenzlehre beschäftigt, spricht diesbezüglich von einer „Potenz des Nicht“⁶:

Jede Potenz etwas zu sein oder etwas zu tun, ist für Aristoteles [...] immer auch die Potenz nicht zu sein oder nicht zu tun [...], wenn das nicht so wäre, würde die Potenz immer schon in den Akt übergehen und sich mit ihm vermischen [...]. Diese 'Potenz des Nicht' ist das große Geheimnis der aristotelischen Lehre über die Potenz, die aus jedem Vermögen aus diesem selbst heraus ein Unvermögen macht.⁷

In diesem Sinne kann auch die Verschwiegenheit bei Heidegger als solch negative Potenz verstanden werden, die dem Menschen wesentlich zu eigen ist. Heidegger seinerseits spricht jedoch von einer ‚Macht‘ des Schweigens. Ist dieses Bild stimmig? Vom Schweigen als einem Ausdruck von Ohnmacht sagt Heidegger, dass

[d]iese Art des Schweigens [...] nur eine Form seines Unwesens [ist], wogegen das Wesen des Schweigens als gestraffte Sammlung der Ausgesetztheit Überlegenheit und d. h. Macht ist. Jene Macht, die zugleich die Verlautbarung zu Wort und Sprache ermächtigt, die uns ermächtigt, der Übermacht des Seins uns zu stellen und in ihr Stand zu halten – und d. h. zu sprechen und in der Sprache zu sein.⁸

Dass der Begriff der Macht im Kontext des Schweigens auftaucht, mag – insbesondere in Hinblick auf das Themenfeld der Zeugenschaft! – kontraintuitiv scheinen (und im Hinblick auf Heideggers eigenes Schweigen⁹ ist es ohne Zweifel problematisch). In den Reflexionen zur (Überlebens-)Zeugenschaft wird Schweigen oft mit Entrechtung und, wie bei Lyotard, mit dem Ausschluss aus einem Diskurs in Verbindung gebracht. Jedoch sperrt sich dies nicht der Interpretation Heideggers. Einerseits ist in dem hier vorliegenden Zitat zu beachten, dass Heidegger neben den Begriff der Macht das Wort „ermächtigen“¹⁰

⁶ Giorgio Agamben, *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz. Die absolute Immanenz*, Berlin 1998, 13.

⁷ Ebd.

⁸ GA 36/37, 112.

⁹ Vgl. mein Kapitel *Eröffnungen: Heidegger als Referenzautor*.

¹⁰ Vgl. hierzu die Überlegungen von Catherine Malabou zu Heideggers Platon-Rezeption hinsichtlich des *agathon*: Malabou, „Heideggers Wandel“, in: *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*, hg. v. Michael Friedmann u. Angelika Seppi. Wien/Berlin 2017, 169f.

stellt. - Eine eingleisige Lesart der Macht als Verfügungsmacht ist damit bereits ausgeschlossen: Macht ist so besehen nicht eine Potenzialität, welche als Ressource vorliegt, von der es allein Gebrauch zu machen gälte. Außerdem ist es Heidegger zufolge kein Zufall, dass das Schweigen „als Nachgeben, als Aus- und Zurückweichen, Unvermögen“¹¹ in Erscheinung treten kann, insofern als dass „[a]lles Große und Wesentliche [...] – das gehört zu seinem Wesen – immer doch neben und vor sich sein Unwesen als sein Scheinbares [hat]“.¹²

2.2 Das Schweigen als Möglichkeitsbedingung für das Erscheinen der Konsistenz von Sprache und Dasein

Im Hinblick auf den Begriff der Ermächtigung ist ein zweites angesprochen: Wie ich im Kapitel *Sprache als Sprache* dargestellt habe, spricht Heidegger dem Schweigen einen Erkenntniswert im Hinblick auf die wesentliche Bedeutung von Sprache zu. Es sei die dem Schweigen eigene Leistung, uns an das Wesen der Sprache heranzuführen. Nicht nur ist es dasjenige, aus dem sich Sprache und Sprechen generieren; auch ist es wesentlich im Hinblick auf das Erscheinenlassen des ‚Ineinanders‘ von Sprache und Dasein. Dies führt uns zur weiteren Bestimmung des Schweigens als Übung.

2.3 Das Schweigen als Übung

Es wurde zuvor bereits bemerkt, dass Heidegger zufolge das Denken von Sprache, wie auch unser tagtäglicher Umgang mit ihr von herausragender Bedeutung für das Wesen des Menschen ist. Für Heidegger steht die Frage nach dem Wesen der Sprache nicht nur in enger Verwandtschaft mit der Frage nach dem Menschen. Es ist, in Anlehnung an die zuvor erwähnte Stelle aus dem „»Humanismus«-Brief“ in Betreff der Sprache als dem Haus des Seins auch wesentliche Aufgabe der DenkerInnen und DichterInnen als WächterInnen im Haus des Seins, die Sprache zu behüten. Vor diesem Hintergrund stehen Heideggers Aussagen über das Schweigen unter einem entschieden transformativen

¹¹ GA 36/37, 112.

¹² GA 36/37, 111. Die Frage, inwiefern diese Betrachtungen Heidegger selbst bewogen, von einer deutlichen Stellungnahme zu seinem eigenen Verhalten während des Nationalsozialismus abzusehen, wäre von besonderer Dringlichkeit, ist jedoch nicht Gegenstand der hier vorliegenden Abhandlung. Es wäre interessant zu ersehen, ob eine solche Fragerichtung wichtige Kritikpunkte an Heideggers Sigetik zum Vorschein bringen würde.

Anspruch.¹³ Das Schweigen erscheint in seinem Widerstand gegenüber einem rationalistischen Weltverständnis die Hinwendung des Daseins zu einem Innestehen in Sprache zu ermöglichen. Es ist daher naheliegend, von Heideggers Schweigedenken als einer *askesis* zu sprechen, welche in dem Schweigen die Möglichkeit einer Übung erkennt. Eine solche Übung bestünde darin, von einem Denken und Sagen Abstand zu nehmen, welches das Bedachte und Gesagte als Inhalt von Erkenntnis behandelt. Diese Loslösung vom Gegenstand steht in einer großen Nähe zu dem antiken Konflikt zwischen *parrhesia* und *mathesis*.¹⁴

2.4 Das Schweigen als ausgezeichnete Weise des philosophischen Sprechens

Der Eindruck, dass es sich bei Heidegger um einen intrinsisch *asketischen* Denker handeln könnte, wird noch verstärkt, wenn er meint, im Schweigen käme Wahrheit selbst zu Wort.

Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen gerade genannt wird. Das Sagen als *Erschweigen*. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat.¹⁵

Hierbei ist natürlich von entscheidender Bedeutung, dass sich Heidegger von einer Auffassung vom Schweigen als einem Ausbleiben von stimmlicher Verlautbarung entfernt hat. In meinem abschließenden Kapitel werde ich anzudeuten versuchen, dass das so bedachte Schweigen in einer Verwandtschaft mit dem Zeigen der Geste steht.

2.5 Das Schweigen als ausgezeichnete Weise des Miteinanderseins

Diese Bestimmung des Schweigens ergibt sich bereits mit *Sein und Zeit*, in welchem das Dasein wesentlich als Mitsein charakterisiert wird. Das Möglichsein wiederum verweist auf das Dasein als *zoon logon echon* in seinen praktischen Bezügen – hierin

¹³ Patrick Baur, Bernd Bösel und Dieter Mersch sprechen in Bezug auf Heideggers Stil von einem performativen wie transformativen Anspruch. Vgl. „Einleitung. Die Stile Martin Heideggers“, in: *Die Stile Martin Heideggers*, hg. v. Patrick Baur, Bernd Bösel u. Dieter Mersch, Freiburg/München 2013, 16.

¹⁴ Vgl. Michel Foucault, *Regierung des Selbst und der Anderen I*, Frankfurt am Main 2009, 23-326. Ders., *Hermeneutik des Subjekts*, Frankfurt am Main 2009.

¹⁵ GA 44, 233.

miteinbeschlossen ist die Dimension der Anderen, mit denen man sich austauscht, verständigt.¹⁶ Wenn sich Heidegger der Verschwiegenheit zuwendet, kann dies gleichermaßen als Feststellung der Potenzialität des menschlichen Daseins gelesen werden wie auch als Aufforderung, diese in eine hermeneutische Praxis zu überführen. So heißt es bereits in den *Prolegomena*: „Solcher Verschwiegenheit entstammt das echte Hörenkönnen und in diesem konstituiert sich das echte Miteinandersein.“¹⁷ Tatsächlich muten diese Worte in Anbetracht der Unterbelichtetheit der Alterität in Heideggers Texten merkwürdig an. Im folgenden Kapitel werde ich darlegen, inwiefern sich Heideggers Ansatz trotz der wesentlichen Einschreibung der Anderen in das Sprechen des Daseins (durch dessen Bestimmung als Mitsein) einem Denken der/des Anderen *als Andere/r* womöglich widersetzt. Hieraus ergeben sich einige Widerstände, Heidegger mit dem Zeugnisbegriff in Beziehung zu setzen – ein Umstand, der meines Erachtens die Dringlichkeit einer solchen Unternehmung umso stärker herausstellt.

2.6 Heidegger und das fehlende Für-die-Welt-sein: Heraus- und Überforderung

Offensichtlich unterscheidet Heidegger zwischen dem Mitsein und dem durchsichtigen Erfahren des Mitseins im Schweigen.¹⁸ Es liegt nahe, in letzterem dasjenige zu sehen, was Heidegger auch als „das echte Miteinandersein“¹⁹ bezeichnet. „Echt“ bedeutet in diesem Zusammenhang offenbar, dass das Mitsein als solches „durchsichtig“ wird.²⁰ Ich möchte im Folgenden der Frage nachgehen, ob in diesem Prozess der Transparenzierung des Mitseins eine Möglichkeit liegt, der/dem Anderen *als Andere/r* eingedenk zu werden.

Das Mitsein ist Grundlage jedes Sprechens (und Schweigens). Sprache als solche ist nur in einer Gemeinschaft von Sprechenden denkbar: Den Menschen als *zoon logon echon* in seiner Potenzialität wahrzunehmen, bedeutet nichts anderes, als dass in seine Sprache immer schon die Anderen mit eingeschrieben sind. So sagt Heidegger in Bezug auf den aristotelischen *dynamis*-Begriff: Der Mensch als *zoon logon echon* kann (und muss!) sich mit den Anderen – gleich, ob sprechend oder schweigend – verständigen.²¹ Insofern bilden Sprache, Potenzialität und das Verständigsein mit Anderen eine

¹⁶ GA 17, 21-22.

¹⁷ GA 20, 369.

¹⁸ GA 2, 219-220 (SuZ 165). Vgl. meine Bemerkungen im Kapitel *Sprache als Sprache*.

¹⁹ GA 20, 369.

²⁰ GA 2, 21 (SuZ 165).

²¹ GA 17, 21-22. Vgl. die Überlegungen in GA 36/37, 100-101 zur Not des Menschen im Unterschied zum Tier, die wesentlich auf seine Existenz in der Sprache zurückzuführen ist.

unauflösliche Trias. Schweigen zeigt das Mitsein auf und transformiert es in das durchsichtige Miteinandersein. Doch mündet der Aufweis des Mitseins im Dasein bereits in ein Denken von Alterität? Oder, anders gewendet: Stellt das Mitsein bei Heidegger eine wirkliche Frage dar oder nicht vielmehr eine Tatsache, die Heidegger ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit wegen schlicht überging? Ist Heidegger um die Frage bemüht, was es denn heißt, *für* Andere zu sprechen und zu denken, anderen zuzuhören? Warum taucht in seinen Erwägungen zur Sprache die zentrale Kategorie des Zeugnisses nicht auf? Ist dieser Mangel für sein Denken konstitutiv oder bloß akzidentiell? Handelt es sich dabei um ein womöglich wesentliches Versäumnis in Bezug auf welches man die Grenzen einer Zusammenführung des Zeugnisbegriffs und Heideggers Philosophie erkennen muss? Oder gibt es die Möglichkeit, in Heideggers Siletik eine versteckte Form des Zeugnisses zu entdecken? Für wen spricht denn Heidegger selbst? Kann darin ein Denken aufgefunden werden, welches sich dem/der Anderen *widmet*?

Diese Fragestellungen sind aufgrund ihrer Reichweite freilich nicht im Rahmen dieser kurzen Erörterungen befriedigend zu beantworten. Bis zu diesem Punkt war von Interesse, welche Elemente von Heideggers Sprachdenken für eine Philosophie der Zeugnisse fruchtbar gemacht werden könnten. Die Frage, inwiefern sich Heideggers Philosophie dem Begriff des Zeugnisses sperrt oder sogar widersetzt, würde tatsächlich weiterreichende Untersuchungen nach sich ziehen. Insofern ähneln die hier nun folgenden Erläuterungen den Spitzen von Eisbergen, deren tatsächliches Volumen zu übersehen, den Rahmen dieser Arbeit entschieden sprengen würde.

Ich möchte mit den letzten beiden Fragen beginnen: Heidegger findet das ‚echte‘ Miteinandersein in einem esoterischen Diskurs mit den „Wenigen“ und „Seltene[n]“. ²² Er selbst schreibt für diejenigen, die einmal imstande sein werden, seine propädeutischen Hinweise zu lesen und, vor allen Dingen, zu *hören*. Die Wenigen zeichnen sich durch ihre Fähigkeit aus, hinter den Aussagegehalt des Sprachlichen zurückzugehen. Damit steht Heideggers Esoterik in einem engen Zusammenhang mit der Ablehnung der Vorstellung von Sprache als bloßem Kommunikationsmittel. ²³ Sandra Man zeigt in ihrer Analyse der ersten Seite von Heideggers *Beiträgen* auf, dass die Abwendung von der

²² Vgl. GA 65, 11.

²³ Vgl. Peter Trawnys Interpretation des späten Heideggers als esoterischer Philosoph: Peter Trawny, *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin 2010.

Öffentlichkeit, welche für Heideggers späte Sighetik zentral ist, zugleich eine Adressierung derselben beinhaltet.

Im gekappten Bezug – und nicht diesseits oder jenseits –, sondern *als* dieser gekappte Bezug wird es [das Denken, M.M.] etwas anderes, nämlich zur Mitteilung des nichts/Nichts Sagenden: Dieses Denken trägt zu etwas bei, das als eine Art Schauspiel der Philosophie gesehen werden muss, in dem es nicht auftreten will, aber zwangsläufig auftreten muss. [...] Es teilt [...] auf seltsame Weise mit, dass die Mitteilung als im reinen Sinn verständliche Botschaft unmöglich ist, weil die Verbindung durch Vernutzung und Zerstörung gekappt ist. Der Denker teilt mit, dass es öffentlich nichts mitzuteilen gibt. Nichts Wesentliches vonseiten des Denkens, das geteilt, mitgeteilt werden könnte.²⁴

Der esoterische Diskurs Heideggers, der allein den Wenigen und Seltenen gewidmet zu sein scheint, ist nicht ohne seine exoterischen Elemente zu begreifen. Tatsächlich befindet sich die Abwendung Heideggers von der Öffentlichkeit, dem Man, in einer paradoxalen Nähe zu dieser. Das Man wird in diesem Absprechen *angesprochen*. Heideggers Hinwendung zur Verhaltenheit ist nicht ohne diese Öffentlichkeit zu denken. Die Vielen werden als diejenigen charakterisiert, die nur das „Nicht“, das Schweigen, nicht aber die darin anklingende Bedeutung zu hören vermögen. Heideggers Für-Sprechen für die Wenigen stellt die Aufforderung dar, das Denken wesentlich von seinem Hören aus zu verstehen, der Bereitschaft, zuzuhören und vom Mittelcharakter der Sprache abzulassen. In dieser *öffentlichen Esoterik* zeichnet sich Sandra Man zufolge die Tendenz ab, „Öffentlichkeit und Alltäglichkeit als Durchschnittlichkeit und Homogenität zu denken“.²⁵ Kann jedoch im Rahmen dieser „statistisch[en]“²⁶ Bestimmung von Öffentlichkeit dem/der Anderen noch *als Andere/r* gedacht werden? Hat sich Heidegger mit seiner Bestimmung des Man nicht selbst der Möglichkeit beraubt, für jemanden zu sprechen und zu denken – seien es die Vielen, oder aber auch die Wenigen, nämlich *als Andere*?²⁷ Inwiefern ist den Bezeichnungen der Vielen und der Wenigen und Seltenen nicht bereits eine Annihilierung der Dimension von Alterität eingeschrieben? Handelt es

²⁴ Sandra Man: „No Ton. Man spricht mit, man hört mit...“, in: *Die Stile Martin Heideggers*, hg. v. Patrick Baur, Bernd Bösel u. Dieter Mersch, Freiburg/München 2013, 214-215.

²⁵ Ebd., 224.

²⁶ Ebd., 215.

²⁷ Sandra Man erinnert daran, dass sich gemäß den Bestimmungen in *Sein und Zeit* auch die Wenigen und Seltenen nicht dem Man entziehen können und ebenso Teil dessen sind. Vgl. ebd., 216.

sich dabei nicht um Ignoranz, sofern die Anderen bloß dahingehend besehen werden, inwiefern sie Heideggers Anspruch Genüge tun? Hängt eine Entscheidung in dieser Frage dann nicht auch maßgeblich damit zusammen, warum man in Heideggers Werken eine tatsächliche Reflexion des Sprechens und Denkens *für andere* – abseits dieses deutlichen Widmungscharakters – vergeblich sucht?

Man kann sich dem Problem noch von einer anderen Seite her nähern und mit Giorgio Agamben die Frage aufwerfen, inwiefern Heidegger die Konsequenzen, die sich aus dem Zusammenhang zwischen dem Denken von *dynamis* und dem darin implizit aufscheinenden Verwiesensein auf die Anderen ergeben, besehen konnte. Hat Heidegger den Zusammenhang zwischen dem für ihn zentralen Möglichsein und der Gemeinschaft stark genug gemacht? Giorgio Agamben hebt hervor, dass ein solches Denken von gemeinsamer Potenzialität von der Erkenntnis geleitet wäre, auf die/den Andere/n maßgeblich angewiesen zu sein:

Die Erfahrung des Denkens, um die es hier geht, ist immer Erfahrung einer gemeinsamen Potenz. [...] Unter Wesen, die immer schon verwirklicht, die immer schon diese oder jene Sache, diese oder jene Identität wären und ihre Potenz darin gänzlich erschöpft hätten, könnte es keine Gemeinschaft geben, sondern nur zufällige Übereinstimmungen und faktische Aufteilungen.²⁸

Ein solches Denken hätte zur Konsequenz, sich des Verwiesenseins auf die Anderen gewahr zu sein und dessentwegen das eigene Denken als Gestus des Für-Sprechens oder der Ansprache zu begreifen. - Wollte man Heidegger entlasten, könnte man die Geste der Adressierung in seinen Werken stark machen und ihn ähnlich Nietzsche als Philosophen der Anrede begreifen. Dies tritt freilich bei Nietzsche, der ebenso wie Heidegger ein Philosoph ist, der die Öffentlichkeit als solche bedenkt, deutlicher zutage.²⁹ Fraglich ist jedoch, inwiefern es sich bei der Reflexion der Öffentlichkeit und der Bezugnahme auf dieselbe, die man bei beiden Denkern antrifft, um eine solche handelt, die sich einem

²⁸ Giorgio Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Zürich/Berlin 2006, 18.

²⁹ Sandra Man zufolge rückt mit Nietzsche, insbesondere jedoch mit Heidegger die Frage nach der spezifischen Öffentlichkeit der Philosophie in den Vordergrund (vgl. ebd., 211). Sie erinnert in diesem Zusammenhang an den berühmten Untertitel von Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, das ein Buch ist „für Alle und Keinen“. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (KSA 4), hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 2009.

Denken von Alterität nicht gerade sperrt – insbesondere dort, wo die Öffentlichkeit als Durchschnittlichkeit und Homogenität in den Blick gerät?

Es läge jedenfalls nahe, dass eine starke Verbindung von Potenzialität und Gemeinschaft, wie sie Giorgio Agamben andeutet, auch eine wesentliche Reflexion des/der Anderen als Andere/r nach sich zöge, diese sich dann auch in der philosophischen Fragerichtung wiederfinden müsste.

Eine Möglichkeit, diesen Knoten zu lösen, könnte vielleicht darin bestehen, eine Differenz zwischen dem Mitsein, dessen Aufscheinen im Schweigen und einem davon unterschiedenen, polemisch formuliert ‚echteren‘ Miteinandersein einzuziehen. Dies würde darauf hinauslaufen, zu sagen, dass die fundamentale Rolle des Mitseins und deren Aufweis im Schweigen nicht mit einem tatsächlichen Denken von Alterität (die Anderen *als Andere*) verwechselt werden darf. Die Frage, die sich dann stellt, ist, inwiefern Heidegger seine eigenen Grundlagen übersehen hat oder das Fehlen von Für-Sprechen und Für-Denken der Anderen auf eine womöglich wesentliche Konfiguration seines Denkens selbst zurückzuführen ist?

Für zweiteres plädiert Gilles Deleuze in seinem Buch zu Leibniz. Deleuze identifiziert in Heideggers Interpretation der Fensterlosigkeit der Monaden ein wesentliches Problem im Denken vom Dasein als In-der-Welt-sein. Heidegger sieht in der Fensterlosigkeit den Versuch von Leibniz, sich über eine künstliche Vermittlung von Subjekt einerseits und Welt andererseits hinwegzusetzen. Fensterlos seien die Monaden, da sie solchermaßen „schon draußen“ seien.³⁰ Mit der Bestimmung des Daseins als In-der-Welt-sein verabsäumt Heidegger Deleuze zufolge jedoch die Tatsache, dass sich die Monaden wesentlich durch ihre Fähigkeit auszeichnen, sich zur Welt in *Beziehung* setzen zu können.

Wenn Heidegger sich bemüht, die Intentionalität als eine zu empirische Bestimmung des Subjekt-Welt-Verhältnisses zu überwinden, betont er, daß die Leibnizsche Formulierung der fensterlosen Monade ein Weg dieser Überwindung sei, da das *Dasein* immer schon bereits geöffnet sei und keine Fenster benötige, durch welche ihm eine Öffnung zukäme. So aber verkennt er die von Leibniz angeführte Abschließungs- oder Schließungsbedingung, d. h. die Bestimmung eines Für-die-Welt-Seins statt eines In-der-Welt-Seins. Die Abschließung ist die Bedingung des Seins für die Welt.³¹

³⁰ GA 24, 427.

³¹ Gilles Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt am Main 2000, 47-48.

Deleuze zufolge hat Heidegger die Abschließungsbedingung der Monaden übersehen. Erst durch ihre Schließung sind sie wesentlich *für* die Welt. Die Kritik von Deleuze scheint einen wichtigen Punkt zu treffen: Wenn das Dasein wesentlich von seinem In-der-Welt-sein und damit von seinem Mitsein bestimmt ist, ist die Gefahr groß, ein Bedenken von Alterität vernachlässigbar scheint. - Der/Die Andere ist dann *als Andere/r* nicht denkwürdig. Die Monade wird nicht erkannt in ihrer für sie konstitutiven Beugung *hin zur Welt*, sondern ist als Mitsein in ein statisches Gefüge gesetzt, in welchem die Möglichkeit der Bezugnahme, eines Für... nicht mehr existiert.

Dieser Erklärung zufolge wäre es gerade die Selbstverständlichkeit, mit welcher Heidegger das Dasein zum Mitsein erklärt, welche verantwortlich für ein Absehen von dessen Fragwürdigkeit wäre – und so auch das Zeugnis als wesentliche Kategorie des Sprechens miteinander nicht in den Blick gerät. Vielleicht hat diese fundamentale Rolle, die Heidegger dem Mitsein der Anderen zuweist, ihn dazu verführt, über dieses – als das Selbstverständlichste – hinwegzugehen? Zwar tritt im Schweigen das Mitsein als solches phänomenal in Erscheinung – ist damit jedoch wirklich schon die Möglichkeit für ein ‚echtes‘ Miteinandersein gegeben? Es liegt nahe, dass es für ein solches erst der Fragwürdigkeit der/des Anderen *als Andere/r* bedürfte.

Die Fragen müssen hier aufgrund der enormen Textmenge, die es diesbezüglich zu besehen gälte, offene bleiben. Ersichtlich wird jedenfalls, dass es sich beim Zeugnis als einem Sprechen für und an Andere um einen Denkort handelt, der Heidegger maßgeblich herausfordert – und vielleicht sogar *überfordert*. Die Fragerichtung meiner Arbeit konzentrierte sich in erster Linie auf die Hilfestellungen, die sich aus dem Blickwinkel von Heideggers Sprach- und Schweigedenken für eine Nachschärfung des Zeugnisbegriffs ergeben. Zugleich eröffnet eine solche Reflexion wichtige Rückfragen auf die Rolle der/des Anderen in Heideggers Denken. Eine solche Herausforderung Heideggers ist in Anbetracht seiner maßgeblichen philosophischen Einsätze notwendig, insbesondere vor dem Hintergrund seines Flirts mit nationalsozialistischen Ausschließungsdiskursen. Für die Vermessung dieser Eisberge bedarf es, wie eingangs mit Jean-Luc Nancy festgestellt wurde, einer genuin *philosophischen* Antwort³², für

³² Jean-Luc Nancy, „Heideggers Banalität“, in: *Heidegger, die Juden, noch einmal*, hg. v. Peter Trawny u. Andrew J. Mitchell, Frankfurt am Main 2015, 19f.

welche sich das Zeugnis – als Sprechen mit Anderen, für Andere, als Zuhören – in hohem Maße eignet.

2.7 Typologie des Schweigens (Henry Greenspan)

Ich möchte dieser Skizze des Schweigens nun eine Perspektive aus der Literatur der Überlebenszeugenschaft hinzufügen. In vielerlei Hinsicht erweist sich der Ansatz von Henry Greenspan in seinem Buch *On Listening to Holocaust Survivors*³³ als ein zentraler Text für eine Reflexion auf das Schweigen von Überlebenden, insofern er das Schweigen als ein denkwürdiges Moment in der Auseinandersetzung mit Überlebenszeugnissen entwickelt. Gegenüber einer nivellierenden Lesart in Bezug auf das Schweigen, welche vorschnell auf die Kategorie des Traumas zurückgreift, um das Ausbleiben der Worte zu erklären, bietet er in seinem Aufsatz „The Unsaid, the Incommunicable, the Unbearable, and the Irretrievable“³⁴, welcher maßgebliche Ergebnisse des Buches zu seiner Arbeit mit ZeitzeugInnen zusammenfasst, vier nicht exklusive, aufeinander bezogene Kategorien des Schweigens an. Im Folgenden möchte ich als Ergänzung zu den von mir aufgestellten Charakteristika Greenspans Versuch einer Typologie des Schweigens vorstellen, welcher sich an den Gründen für das Schweigen von Überlebenden orientiert.

Bei dem Ungesagten („The Unsaid“) handelt es sich Greenspan zufolge um die mit Abstand größte Kategorie, sofern sie die Kontingenz des Gesprächs – seinen Verlauf, die Chemie der Konversierenden untereinander, die Qualität ihrer Zusammenarbeit – betrifft. Dabei hebt Greenspan die Wahl der Zeuginnen und Zeugen hervor, über dieses und jenes zu sprechen – oder aber auch zu schweigen. Es darf, so Greenspan, nicht unterschätzt werden, wie viel tatsächlich von der Entscheidung der ZeugInnen abhängt:

In general, we underestimate the extent to which survivors are deliberate about how and what they recount. The idea that indelible memories (almost literally) dictate a particular account is mythological.³⁵

Das Unkommunizierbare („The Incommunicable“) verweist auf dasjenige, welches sich einer (linearen) Narration entzieht. Darunter fallen auch Gerüche, sensorische Erlebnisse,

³³ Henry Greenspan, *On Listening to Holocaust Survivors. Beyond Testimony*, St. Paul (Minnesota) 2010 [1998].

³⁴ Vgl. Henry Greenspan, „The Unsaid, the Incommunicable, the Unbearable, and the Irretrievable“, in: *Oral History Review* 41 (2), 2014, 229-243.

³⁵ Ebd., 230-231.

aber auch Erlebnisse von Grauen, die sich nicht so sehr durch Sequenzialität, als vielmehr durch Simultaneität auszeichnen.

In their efforts to retell, survivors work hard to emphasize simultaneity rather than unfolding (often by repeating the conjunction “and”); immersion rather than perspective; “lack of events” as the rule and episodes with duration (stories) as the exception.³⁶

Greenspan betont in diesem Zusammenhang mit Verweis auf die Bemerkung einer Überlebenden, dass es sich dabei um den Versuch handle, etwas in Worte zu fassen, das auch auf ZeugInnenseite nicht verständlich ist.³⁷ Zu erzählen bleibt eine „Nicht-Geschichte“, welche im Rahmen einer Geschichte versucht, die Grenzen derselben aufzuzeigen. Es ist nicht so sehr ein linearer Verlauf mit einer Handlung, der das Erlebte repräsentiert, als vielmehr eine Landschaft, auf deren Schrecknisse es keinen direkten, narrativen Zugriff mehr gibt.³⁸ So bemerkt Greenspan in Betreff eines Zeugen namens Leon: „Canvases, paintings, landscapes – these metaphors from visual media hint at the not-story that Leon’s made-stories point toward but do not themselves convey.“³⁹ Im Kapitel zur *Apophansis* werde ich auf diese Figur des Zeigens, welches an die Stelle eines direkten Zugriffs tritt, näher zu sprechen kommen.

In Bezug auf die dritte Kategorie des Schweigens – das Unerträgliche („The Unbearable“) – formuliert Greenspan eine Kritik an einer vorschnellen Interpretation des Schweigens von Zeuginnen und Zeugen als traumainduziertem Verhalten. Problematisch daran ist insbesondere, dass mit einer solchen Kategorisierung vonseiten der ZuhörerInnen eine Wahrnehmung des je *individuellen* Umgangs mit dem Erlebten verhindert würde – und letztlich das Zuhören auf der Seite derjenigen, denen Zeugnis gegeben wird.⁴⁰

Mit dem Unwiederbringlichen („The Irretrievable“) spricht Greenspan dasjenige an, was vormals den ZeugInnen gemeinsamer Verstehenshorizont war. Mit der Shoah wurden Gemeinschaften ausgelöscht, in denen sich für die Betroffenen einst Welt entfaltet hat. Mit ihrem Verlust stellt sich ein unwiederbringlicher Verlust an

³⁶ Ebd., 237.

³⁷ Ebd., 236.

³⁸ Zur Differenz zwischen „tragedy“ und „atrocitiy“ vgl. Greenspan, „Listening to Holocaust Survivors, Interpreting a Repeated Story“, in: *Shofar* 17 (49), 1999, 86-87.

³⁹ Greenspan, „The Unsaid, the Incommunicable, the Unbearable, and the Irretrievable“, 236.

⁴⁰ Greenspan, *On Listening to Holocaust Survivors*, 257. Vgl. auch Greenspan, „The Unsaid, the Incommunicable, the Unbearable, and the Irretrievable“, 238-239.

gesellschaftlichen, sozialen, politischen Bedeutungsnetzen für die Hinterbliebenen ein – ein Wegfall von AdressatInnen wie Worten gleichermaßen.

Die hier zur Darstellung gebrachte Typologie des Schweigens von Greenspan könnte gewissermaßen als die notwendige Konsequenz des Entwickelten betrachtet werden: Wenn es sich beim Schweigen nicht um ein bloßes Nichtsagen handelt, gilt es, die verschiedenen Arten und Gründe des Schweigens zu ermessen. Es muss uns daran liegen, eine Komplexität für den Begriff des Schweigens zu gewinnen und dasselbe als eine der Reflexion würdige Kategorie der Sprache anzuerkennen.

Die Gefahr, die Greenspan im Rekurs auf das Trauma sieht, besteht darin, dass mit der Rede von der Traumatisierung von Überlebenden die Komplexität der Gründe für das Schweigen überstrichen wird. Üblicherweise ist von der Befangenheit von ZeugInnen die Rede – Greenspan zeigt auf, dass das Zeugnisgeben viel mit den Entscheidungen zu tun hat, die die ZeugInnen aktiv und willentlich treffen. Die von ihm aufgestellten Kategorien sind insofern als Geste einer Verkomplizierung zu verstehen. Letztlich werde der gehäufte Rekurs auf das Trauma von Zeuginnen und Zeugen auch dem Umstand einer tatsächlichen Traumatisierung nicht gerecht:

The key point is that making “trauma” the foundational term for *all* survivors’ agonies both distracts from trauma’s *specific* horror (even lethality), even while it subsumes too many other, and different, species of anguish.⁴¹

Allzu simplifizierte Erklärungsmuster verweisen letztlich auf die Tatsache, dass man sich auf HörerInnenseite gegen ein Zuhören sperrt. Auch in einer weiteren Hinsicht ist Greenspans Arbeit für das hier Entwickelte interessant. Aus seinem Ansatz ergibt sich eine relevante Perspektive auf das Zeugnis, über welches er in seiner Monografie, wie im Untertitel („Beyond Testimony“) angedeutet ist, hinwegzugehen beabsichtigt. Als Alternative zu einem vor allem institutionell verankerten Zeugnisgeben entwickelt Greenspan seine Arbeit im Ausgang des Begriffs „recounting“ oder „retelling“. Dieses verweist im Gegensatz zu einem einmaligen Zeugnisgeben auf eine Kette von Gesprächen mit ZeitzeugInnen, in welchen vormals Entwickeltes wieder aufgenommen und unter Umständen auch modifiziert werden kann. Im Gegensatz zum testimonialen Verständnis, welches Greenspan zufolge die ZeugInnen in den Fokus stelle, indessen der

⁴¹ Greenspan, „The Unsaid, the Incommunicable, the Unbearable, and the Irretrievable“, 239.

dabei stattfindende Dialog außer Sicht gerate, handelt es sich bei seinen Interviews mit ÜberlebenszeugInnen um *Gespräche*, bei denen es nicht so sehr um einen Output gehe, als vielmehr um den Prozess:

Conversely, I use “retelling,” and “recounting,” or simply “accounts” as the general terms for survivors’ recollection and reflection (of which testimony is one form). [...] In contrast with testimony, they suggest developing process rather than final outcome.⁴²

„Retelling“ entwirft Greenspan als ein intersubjektives, prozessuales Verständigen, welches nicht nur auf die ZeugInnenseite reflektiert, sondern die HörerInnen als maßgebliche Instanz für das Gelingen von Zeugnissen herausstellt. Tatsächlich ergibt sich Greenspans Charakterisierung des Zeugnisses als eine Form unter vielen anderen Formen der Reflexion auf das Erlebte nicht zwingend. Sein Ansatz eröffnet jedoch interessante Perspektiven auf den Zeugnisbegriff, der, wie ich im ersten Teil meiner Arbeit erläutert habe, auch heute noch stark von seinen juristischen Kontexten (*testis* als Dritter zwischen zwei Parteien) gelesen wird.⁴³ Alternativ zu einem statischen, institutionell verankerten Zeugnisgeben plädiert Greenspan für eine Sensibilisierung gegenüber den vielen verschiedenen Kontexten, in denen Zeugnis abgelegt wird.

Den Begriff des „recounting“ entnimmt Greenspan der Übersetzung eines berühmten Chanukka-Lieds, in welchem es zu Beginn heißt: „Wer kann tatsächlich berichten von den Wundern, die sich uns zugetragen haben, wer kann sie in Worte fassen?“⁴⁴ Das im Hebräischen verwendete Verb, welches Greenspan ins Englische mit „recounting“ überträgt, lautet hier *limlol, jemalel* (למלול, למלל): In seiner Nähe zu hebr. *mila* (מילה) für „Wort“ kann es so viel heißen wie „in Worte fassen“ oder schlicht „worten“.⁴⁵ Das Chanukkah-Lied beschreibt einen Zustand, der gewissermaßen den Moment darstellt, um

⁴² Ebd., 230.

⁴³ Sybille Krämer, „Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft“, in: *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, hg. v. Sybille Schmidt, Sybille Krämer u. Ramon Voges, Bielefeld 2011.

⁴⁴ Greenspan, *On Listening to Holocaust Survivors*, 11. [Meine Übersetzung, M.M.]

⁴⁵ Mit der hier dargebrachten Interpretation gehe ich über das von Greenspan Gesagte hinaus. Auf meine Anfrage in privater Konversation bekundete der Autor, dass es ihm darum ginge, auf die Bereiche dessen hinzuweisen, was nicht sprachlichen Ausdruck findet (vgl. „The Unsaid, the Incommunicable, the Unbearable, and the Irretrievable“, 229: „The great part of what happens to us in life is never articulated to anyone. [...] we do a lot more living than speaking. [...] But those of us who live in the world of talk [...] may be especially likely to forget how small the realm is.“). Ich denke meinerseits, dass sich die von mir vorgeschlagene Lesart berechtigt ist, insbesondere vor dem Hintergrund des bereits in Hinsicht auf das Schweigen Dargelegten.

den sich die hier vorliegende Arbeit dreht: In dem Versuch, etwas in Worte zu fassen – der immer ein unvollendeter Versuch bleibt – kommt Sprache *als solche* zum Vorschein. Genau an dem Punkt, wo wir keine Worte mehr haben und auf der Suche nach ihnen sind, sind wir ganz nah bei der Sprache, und machen eine Erfahrung mit der Sprache als Sprache durch. Das Lied spricht – freilich im schärfsten Kontrast zu den Ereignissen der Shoah – einen Abgrund von Sprachlosigkeit an, welcher mit keinem Wort überbrückt werden kann. Der Prozess des „Wortens“ als Erfahrung mit Sprache als Sprache ist von der Einsicht begleitet, dass das Wort nur in und aus der Beziehung zu dem verstanden werden kann, was es tatsächlich nie zu ergreifen imstande sein wird. Aus diesem Grund steht hier im Hebräischen das Wort ימלל (*jemalel*) und nicht יספר (*jesaper*). *Limlol* wird hier alternativ verwendet zu hebr. *lesaper* (לספר), welches, wie auch das deutsche „erzählen“ mit „Aufzählung“, beziehungsweise mit „Zählung“ (von *lispor*, לספור) verwandt ist. „Worten“ ist in diesem Kontext nicht weit entfernt von dem, was man im Anschluss an Heidegger ein „schweigendes Sagen“ nennen könnte oder, in seinen Worten ausgedrückt, ein „Erschweigen“⁴⁶:

Das Wort bricht das Schweigen, aber nur so, daß es zum Zeugen jener Verschwiegenheit wird und Zeuge bleibt, solange es noch wahrhaftes Wort ist.⁴⁷

Mit dem Verweis auf den Zustand, in welchem Sprache *lose* wird, ist uns als Hörerinnen und Hörer ein Werkzeug an die Hand gegeben, mit welchem wir den Zeugnissen von Überlebenden, aber auch Sprache im Allgemeinen in angemessenerer Weise begegnen können: Es gibt ungemein Vieles, das sich einer linearen, bruchlosen Darstellung (von Greenspan als „testimony“ verhandelt) entzieht – nicht nur für Überlebende, sondern auch für uns. Dieser der Sprache inhärente Entzug ist nicht so sehr als schlichtes Negativum des Sprechens zu verstehen – ‚Unsagbarkeit‘ –, sondern in seinem „Worten“. Als Versuch, dem gerecht zu werden, וַיִּשָׁרׁט sich einer Erzählung per se widersetzt, bleibt das Wort, welches das Schweigen bricht, demselben verbunden. So bemerkt Matthias Flatscher in Bezug auf Heideggers eigene Suche nach dem Wort, dass dieses in seinem Antwort- und Zeugnischarakter ernstzunehmen ist:

⁴⁶ GA 44, 233.

⁴⁷ GA 36/37, 111.

Heideggers letztes Wort ist demnach nicht, nichts mehr zu sagen und einfachhin zu verstummen, sondern dieses responsiv-zeugnishafte Verständnis von Sprache aus dem Ungesagten ins Gesagte, das heißt ins Wort zu setzen.⁴⁸

Im nun anschließenden Kapitel zur *Apophansis* werde ich ein wesentliches Merkmal dieses Sagens herauszustreichen versuchen, indem ich im Rückgang auf das griechische Verb *apophainesthai*, beziehungsweise *deloun* dafür plädiere, als Alternative zu einem repräsentierenden, wahrheitsfähigen Sprechen (*logos apophantikos*) den gestischen Charakter der Sprache herauszustellen.

3. Zweimal winken

Zum Abschluss möchte ich zwei Ausblicke geben, welche sowohl eine Zusammenfassung dessen darstellen, was sich in dieser Arbeit entdeckt hat, zugleich sollen sie als Hinweise für weiterführende Überlegungen dienen. Der erste Wink, den ich geben möchte, betrifft den gestischen Charakter des Sprechens, der zweite das Verhältnis des Schweigens zum Widerspruch.⁴⁹

3.1 *Apophansis*

Das Schweigen der ZeugInnen besetzt jenen neuralgischen Punkt, an dem offenbar wird, dass unser Sein in, mit und aus der Sprache anders gedacht werden muss. Es ist ersichtlich geworden, dass es weitenteils nicht so sehr das Zeugnis selbst ist, welches versagt, denn vielmehr ein positivistisches Sprachverständnis, welches dem Menschen in seinem Wesen als *zoon logon echon* nicht gerecht wird. Der Rückgang auf Heideggers sprachphilosophische Grundlagen hat gezeigt, dass das Gegebensein von Sprache keine völlige Aussagbarkeit der Welt bedingt, sondern sich dem Dasein in Sprache Welt als solche erst eröffnet. Tatsächlich scheint die Rede von der Unsagbarkeit einem solchen Phantasma aufzusitzen. Das Diktum des Zeugnisses in der Krise dürfte eine weitere Variation desselben Themas darstellen.

⁴⁸ Matthias Flatscher, *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein*, Freiburg im Breisgau 2011, 296.

⁴⁹ Bezüglich der *Apophansis* und der *Tautophansis* finden sich verwandte Überlegungen bei Miriam Metze, „Apophantische Tautophansis. Eine Querlesung von Heideggers *Zeit und Sein* und einigen Besonderheiten der hebräischen Grammatik“, in: *Existentialia. Meletai Sophias* Vol. XXVI (1-2), 2016, 1-24.

Letztlich handelt es sich bei dem Sagen vom Unausprechlichen vonseiten der ZeugInnen um Versuche ihrerseits, ihren Zeugnissen einen Platz einzuräumen, an welchem es nicht mit dem Anspruch eines souveränen Sprechens konfrontiert wird. Die Rede vom Unsagbaren oder Undarstellbaren erweist sich insofern selbst als deiktisches Verfahren – eine Geste des Widerstands gegen ein Sprechen (und Hören!), das Sprache wesentlich als Transfermedium begreift.

Ich habe im Hauptteil Heideggers Wandlung hinsichtlich seiner Suche nach einer neuen Sprache für die Sprache/Rede nachgezeichnet: Der Weg führte von der Sprache und ihrem Schweigen in *Sein und Zeit* zum Schweigen und seiner Sprache. In der oft synonymen Verwendung von Rede und Sprache in *Vom Wesen der Wahrheit* manifestiert sich ein Moment, das für Heidegger wegweisend sein wird: Es gibt keine neue Sprache, keine neuen Wörter, Begriffe, mit welcher man die Ontologie des Vorhandenen endgültig verabschieden könnte. Heideggers unermüdliche Versuche, sich *unentwegt* aus der abendländischen Metaphysik herauszuwinden, stellen letztlich selbst deutlich vor Augen, dass es diese andere Sprache nicht gibt, nie geben wird. So meint der späte Heidegger in den *Beiträgen*: „[K]ann eine neue Sprache für das Seyn gefunden werden? Nein.“⁵⁰

Daher gilt es, ein anderes *Wie* des Sprechens zu generieren, nämlich ein solches, das sich mit dem Schweigen verbunden weiß und zu dessen Zeugen wird. Was aber ist ein Wort, das seinem Schweigen verbunden bleibt?

In *Zeit und Sein* erhält man einen Hinweis: Sprechen *selbst* ist wesentlich Hinweis, Zeigen, Geste. So meint Heidegger zu Beginn: „Ein kleiner Wink für das Hören sei gegeben: Es gilt, nicht eine Reihe von Aussagesätzen anzuhören, sondern dem Gang des Zeigens zu folgen.“⁵¹ Um dem in *Zeit und Sein* Verhandelten gerecht werden zu können, bedürfte es demnach einer Lesehaltung, die nicht so sehr auf ein Verfügbarmachen dessen aus ist, was hier zur Rede steht, sondern von der Einsicht getragen ist, dass sich das Beredete aus der identifizierenden Rede gleichsam los-sagt. Das Zeigen impliziert ebengerade das Moment der Unverfügbarkeit dessen, worauf man zeigt, auf welches nur mehr verwiesen werden kann, sofern Zeigen nur auf Grundlage einer Distanz zu dem Erzeugten denkmöglich ist.

Gegen die Überführung in eine handhabbare Aussage wehrt sich auch die im *legein* versammelte Mannigfaltigkeit. *Logos* konsequent vom *legein* her zu denken, impliziert

⁵⁰ GA 65, 78.

⁵¹ GA 14, 6.

ein Bedenken von Sprache hinsichtlich ihrer Temporalität. Damit ist bereits ein wesentlicher Kontrapunkt gegen die Einheit des Begriffs gesetzt. Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* das Wort *logos* mit Aristoteles von *apophainesthai* her bestimmt⁵², ist darin bereits impliziert, dass Sprache wesentlich von ihrem deiktischen, beziehungsweise gestischen Charakter her zu denken ist. Dies gilt nicht zuletzt für den wahrheitsfähigen Satz, den *logos apophantikos*. In §33 von *Sein und Zeit* betont Heidegger, nachdem er die primäre Bedeutung der Aussage als „Aufzeigung“⁵³ dargelegt hat, dass sich die zweite Bedeutung von Aussage – die „Prädikation“⁵⁴ – aus der ersten ergibt:

Jede Prädikation ist, was sie ist, nur als Aufzeigung. Die zweite Bedeutung von Aussage hat ihr Fundament in der ersten. Die Glieder der prädicierenden Artikulation, Subjekt – Prädikat, erwachsen innerhalb der Aufzeigung. Das Bestimmen entdeckt nicht erst, sondern *schränkt* als Modus der Aufzeigung das Sehen zunächst gerade *ein* auf das Sichzeigende [...]. Subjektsetzung, Prädikatsetzung sind in eins mit der Hinzusetzung durch und durch „apophantisch“ im strengen Wortsinne.⁵⁵

„‘Apophantisch‘ im strengen Wortsinne“ bedeutet hier, dass der *logos apophantikos* letztlich selbst als *Apophansis* gedacht werden muss:

Die Rede „lässt sehen“ *apo...* von dem selbst her, wovon die Rede ist. In der Rede (*apophansis*) soll, wofern sie echt ist, das, *was* geredet ist, *aus* dem, worüber geredet wird, geschöpft sein [...].⁵⁶

Die Rede als *Apophansis* lässt das sich Zeigende von ihm selbst her sehen. Das Beredete tritt solchermassen in seinen Eigentümlichkeiten selbst in Erscheinung und durchwirkt die Art und Weise, wie von ihm gesprochen wird. Zudem kann auch in einer weiteren Hinsicht nicht mehr von einem Gegenstand der Rede gehandelt werden, sofern dieser auch für die Redenden selbst erst in der Rede in Erscheinung tritt: „Der *logos* läßt etwas sehen (*phainesthai*), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar *für* den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden.“⁵⁷

⁵² GA 2, 43-44 (SuZ 32).

⁵³ GA 2, 205 (SuZ 154).

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ GA 2, 205-206 (SuZ 155).

⁵⁶ GA 2, 43-44 (SuZ 32).

⁵⁷ GA 2, 43 (SuZ 32).

Die hier versammelten Bemerkungen zum Sprechen als *Apophansis*, als *deloun*, müssen an dieser Stelle aus Platzgründen selbst Verweisungen bleiben. Festzuhalten ist jedenfalls folgendes: Wenn Sprache von ihrem gestischen Charakter her zu denken ist, zieht dies Konsequenzen hinsichtlich der Begegnung mit dem Zeugnis nach sich. Sprache als *Deixis* zu verstehen, nötigt dazu, einen anderen Umgang mit dem zu entwickeln, was sich im Zeugnis als Entzug – von Narration, von Worten – *manifestiert*.

3.2 *Tautophasis*

Im Sinne dessen, was ich soeben im Rahmen der *Apophansis* als das der Sprache deiktische Moment entwickelt habe, werde ich mich zum Abschluss damit begnügen, einen weiteren Wink zu geben, welcher die hier vorliegenden Untersuchungen in ihrer entschieden *ontologischen* Dimension herausstellt. - Es bleibt aufgrund der Weite dessen, was sich in dem Verhältnis des Satzes vom Widerspruch zum Schweigen seines Gegenübers eröffnet, ein *Wink*, eine ausladende Geste, die sich im Angesicht des Raumes, auf den sie ausgreift, klein weiß.

Heideggers Betrachtung des Satzes vom Widerspruch, wie er sie in seiner Nietzsche-Vorlesung darlegt, erkennt in ihm eine „Entscheidung über den obersten Grundsatz der Metaphysik“.⁵⁸ Nietzsche wirft er vor, Aristoteles insofern falsch interpretiert zu haben, als dass sich letzterer des spezifischen Satzcharakters des Satzes vom Widerspruch bewusst gewesen war, dieser sogar sein wesentliches Moment darstellt.⁵⁹ Im Satz vom Widerspruch, welcher den Widerspruch aus dem Bereich des Seienden ausschließt, manifestiert sich dasjenige, was Heidegger die Ontologie des Vorhandenen nennt.

Der Satz spricht in seiner maßgebenden Fassung aus: das Sein weist als Anwesenung und Beständigkeit alle Abwesenung und jeden Unbestand von sich. Das will heißen: Abwesendes und Unbeständiges gehören in das Unwesen. Alles unmittelbare Erfassen des Seienden muß vor dem Unwesen den Blick abwenden. Der Hinblick auf das Seiende darf nicht wegsehen auf Abwesendes und Unbeständiges. Das Vernehmen von Seiendem als solchem kann daher nicht heraustreten aus der jeweiligen Gegenwart, dem Jetzt-Zumal, aus der es und in der es allein dem Anwesenden in seiner Beständigkeit entgegenwartet. Das Seiende verschließt sich als ein solches in die Anwesenung und Beständigkeit, und gerade als so

⁵⁸ GA 6.1, 546.

⁵⁹ GA 6.1, 542-546.

Verschlossenes, d. h. in die Grenze der beständigen Anwesenheit Gefügtes, offenbart es sich als ein Seiendes.⁶⁰

In diesem Zitat versammeln sich einige wegweisende Momente des Heideggerschen Denkens bezüglich der aristotelisch geprägten Ontologie. Im Ersten wird durch die Wortwahl die subversive Prägung seiner Aristoteles-Lektüre deutlich. So sind mit den Worten „Abwesenheit“ und „entgegenwarten“ etwa bereits temporale Aspekte des aristotelisch gedacht ja bloß beständigen und vorhandenen Seienden angedeutet. Wenn Heidegger versucht, das Offene, beziehungsweise die Lichtung zu denken, ist dies freilich als Alternative zur Metaphysik zu verstehen, welche das Seiende von seiner Verschlossenheit her denkt. Mit dem verbal verstandenen Wesen (im Sinne des Abwesens, des Unwesens, der Anwesenheit) schließt Heidegger die aristotelische Interpretation des *on he on*, wie sie im Satz vom Widerspruch vorfindlich ist, gegenüber der Vergangenheit und der Zukunft auf: Das Seiende *wartet entgegen*, ist in seinem Widmungscharakter zu verstehen und kann letztlich nicht mehr als bloßes Vorliegen (als *par-ousia*) begriffen werden.

Nietzsche habe den Satz noch vom Gesichtspunkt der Logik aus betrachtet⁶¹, so Heidegger, und hätte verabsäumt, den Satz *als Satz*, d.h. von seinem Satzungscharakter her zu verstehen. Gegenüber Platon, in dessen *Sophistes* Heidegger bereits einen Anklang des Satzes vom Widerspruch erkennt, habe Aristoteles den Widerspruch als „Widerspruch“⁶² herausgestellt. Er sei derjenige, der

die *antiphrasis*, den Widerspruch, [...] zum ersten Mal entdeckt, ob er zwar latent schon bei Plato da ist; aber den *Wider-spruch* kann man nur sehen, wenn man eine Einsicht in die *phasis* selbst hat [...].⁶³

Mit der Herausstellung des Satzes vom Widerspruch als Satz, beziehungsweise Satzungscharakter, ist angedeutet, was bereits in meinen Verhandlungen zum Pflanzenmenschen Gegenstand war: Den Satz vom Widerspruch in seinem Satzungscharakter ernstzunehmen, bedeutet,

⁶⁰ GA 47, 210-211. Diese Bemerkungen, welche allem Anschein nach Heideggers Wiederholung des Gesagten in der letzten Vorlesungseinheit darstellen, fehlen in GA 6.1. Daher wird an dieser Stelle nach der Vorlesungsfassung zitiert.

⁶¹ GA 6.1, 541.

⁶² GA 19, 572.

⁶³ Ebd.

die Performativität, welche im elenktischen Beweis bereits angelegt ist, als sein wesentliches Merkmal herauszustellen. Der Satz vom Widerspruch ist wesentlich *phasis*, d.h. in seinem Aussagen des Seienden als eines Beständigen und Vorhandenen zeichnet er sich durch eine wesentliche Differenz gegenüber sich selbst aus: Als *phasis* wohnt ihm eine explizite Zeitigung inne, die er zugleich jedoch in seiner Rolle als „Voraus-ansetzung des Wesens des Seienden“⁶⁴ verwirft. Insofern, könnte man sagen, impliziert der Satz vom Widerspruch als Satz verstanden selbst einen Wider-*spruch*.

Eine weitere Konsequenz, die sich aus einem Denken hinsichtlich des Satzes als Satz ergibt, scheint mir folgende zu sein: Wenn der *logos* wesentlich temporal verfasster *logos* ist, hat dies Auswirkungen auf das Verständnis der Tautologie. Einen Hinweis darauf gibt Heidegger zu Ende von *Zeit und Sein* in Bezug auf das dort dargebrachte Sagen vom Ereignis („Das Ereignis ereignet“⁶⁵). Er bemerkt, dass dem Verständnis des zur Darstellung Gelangten hinderlich sei, dass dieses „nur in Aussagesätzen“ formuliert worden war. In seiner Notiz fügt er hinzu:

Aussagen und „bloßes“ Nennen
Tautophasis⁶⁶

Was kann hier das Wort Tautophasis bedeuten? Wenn es kein Zufall ist, dass Tautophasis auf der Seite des bloßen Nennens steht, dann vielleicht folgendes: Tautophasis verdeutlicht das temporale Moment, welches dem Sprechen als solchem eingeschrieben ist und steigt damit über eine logische Identität hinweg, welche noch auf der Ebene der Aussage verbliebe. Es kann also nicht mehr heißen: $A = A$, sondern $A \text{ ist } A$.⁶⁷ So meint Heidegger in Bezug auf „Das Ereignis ereignet“: „Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe.“⁶⁸ Tautophasis bedeutet demnach genau das, was es auch dem wörtlichen Sinne nach ist: Dasselbe sagen. Dieses aber impliziert bereits in dem Moment, in welchem gesprochen wird, eine Bewegung und Verschiebung des *Selben*, welches damit in Differenz zu sich selbst gerät.

⁶⁴ GA 6.1, 545.

⁶⁵ GA 14, 29.

⁶⁶ GA 14, 30.

⁶⁷ GA 11, 12. Vgl. verwandte Überlegungen von Angelika Seppi, „»Wenn einer immerfort dasselbe sagt [...]« Heidegger, die Tautologie und ein gewisser Idiot“, in: *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*, hg. v. Michael Friedmann u. Angelika Seppi, Wien/Berlin 2017, 53-88.

⁶⁸ GA 14, 29.

Damit erweist sich der Satz vom Widerspruch selbst als intrinsisch widersprüchlich, wobei dessen Widersprüchlichkeit nicht als bloß unsinnige abzuwehren ist: Wenn es stimmt, dass der elenktische Beweis per se auf seine Performativität angewiesen ist, dann untergräbt er solchermaßen selbst die aristotelische Forderung nach der Eindeutigkeit im Leben wie im Sprechen. Das aporetische Sprechen, welches Aristoteles mit dem Satz vom Widerspruch in seiner Fragwürdigkeit herauszustellen beabsichtigte, stellte sich so besehen als in struktureller Hinsicht unabdingbar für den Satz selbst heraus.

Insofern liegt die Überlegung nahe, dass sich mit Heidegger sowohl der schweigende Pflanzenmensch, als auch sein heraklitische Pendant – also derjenige, der im selben Atemzug sowohl das Eine als auch das Andere behauptet – rehabilitieren ließen. Während jedoch, wie ich angedeutet habe, der heraklitische Gegner in einen Selbstwiderspruch gerät und dessentwegen leicht besiegtbar scheint, birgt das Schweigen des Gegenübers eine ungemeine Sprengkraft hinsichtlich der Prämissen des aristotelischen Sprachdenkens. - Dieses Schweigen ist selbst *Wider-spruch*, es wendet sich sprechenderweise wider den Spruch: Das Schweigen spricht selbst, denn es ist nicht außerhalb der Sprache. Und in diesem Sprechen liegt ein Widerstand, ein Beharren gegen den Spruch des Aristoteles, der, als *Spruch* auf die Widerrede des Gegners angewiesen ist.

Mit dem Leitmotiv des schweigenden Pflanzenmenschen sind nicht bloß ontologische, hermeneutische oder allgemein sprachphilosophische Fragestellungen berührt, sondern auch ein genuin ethisches Feld erschlossen: Es ist offensichtlich, dass es sich bei der Bezeichnung des schweigenden Gegenübers als alogische Pflanze um eine folgenschwere Ausschließung handelt. „[S]o wäre es ja lächerlich, gegen den reden zu wollen, der über nichts Rede steht“ (Met. 1006a 10-15), spricht Aristoteles auch heute noch durch tausend Kehlen.

Was tun? Vielleicht zweimal winken.

VII. Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur Heidegger

Martin Heidegger wird nach der bei Klostermann (Frankfurt am Main) erscheinenden Gesamtausgabe (GA) mit Band- und Seitenzahl zitiert.

Von *Sein und Zeit* werden sowohl die Seitenangaben der Einzelausgabe (mit der Sigle SuZ), als auch jene der Gesamtausgabe zitiert, um je nach zur Verfügung stehender Ressource den Zugriff auf die zitierten Textstellen zu gewährleisten.

Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchges. Auflage mit den Randbemerkungen a. d. Handexemplar des Autors im Anhang. Tübingen: Max Niemeyer 2006.

- GA 2 *Sein und Zeit*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann 1977 [1927].
- GA 5 *Holzwege (1935-1946)*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 2. Auflage 2003.
- GA 6.1 *Nietzsche I (1936-1939)*. Hg. v. Brigitte Schillbach 1996.
- GA 7 *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann 2000.
- GA 8 *Was heißt Denken? (1951-1952)*. Hg. v. Paola-Ludovika Coriando 2002.
- GA 9 *Wegmarken (1919-1961)*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Auflage 2004.
- GA 10 *Der Satz vom Grund (1955-1956)*. Hg. v. Petra Jaeger 1997.
- GA 11 *Identität und Differenz (1955-1957)*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann 2006.
- GA 12 *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann 1985.
- GA 14 *Zur Sache des Denkens (1962-1968)*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann 2007.
- GA 17 *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24)*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann 1994.

- GA 19 *Platon: Sophistes (Wintersemester 1925/25)*. Hg. v. Ingeborg Schübler 1992.
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*. Hg. v. Petra Jaeger. 3., durchges. Auflage 1994.
- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Auflage 1997.
- GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*. Hg. v. Klaus Held. 2., durchges. Auflage 1990.
- GA 36/37 *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933). 2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34)*. Hg. v. Hartmut Tietjen 2001.
- GA 44 *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen (Sommersemester 1937)*. Hg. v. Marion Heinz 1986.
- GA 47 *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Sommersemester 1939)*. Hg. v. Eberhard Ganser 1989.
- GA 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*. Hg. v. Käte Bröcker Oltmanns. 2. Auflage 1995.
- GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 2., durchges. Auflage 1994.
- GA 71 *Das Ereignis*. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann 2009.
- GA 94 *Hinweise und Aufzeichnungen: Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938.)*. Hg. v. Peter Trawny 2014.

2. Sekundärliteratur

- Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. (Homo sacer III)* A. d. Ital. v. Stefan Monhardt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte.* A. d. Ital. v. Davide Giuriato. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.
- *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik.* A. d. Ital. v. Sabine Schulz. Zürich/Berlin: diaphanes 2006.
- *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz. Die absolute Immanenz.* A. d. Ital. v. Maria Zinfert u. Andreas Hiepko. Berlin: Merve 2009.
- Anz, Wilhelm: „Die Stellung der Sprache bei Heidegger“, in: Pöggeler, Otto (Hg.): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes.* 3., erg. Auflage. Weinheim: Beltz Athenäum 2014, 305-320.
- Aristoteles: *Metaphysik I. Griechisch-Deutsch. Bücher I (A) – VI (E).* Neubearb. d. Übers. v. Hermann Bonitz, mit Einl. u. Kommentar, hg. v. Horst Seidl, griech. Text i. d. Edition v. Wilhelm Christ. 3., verbesserte Auflage. Hamburg: Meiner 1989.
- *Metaphysik.* Übers. v. Hermann Bonitz (ed. Wellmann). A. d. Grndl. d. Bearbeitung v. Héctor Carvallo u. Ernesto Grassi, neu hg. v. Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2017.
- *Politik. Schriften zur Staatstheorie.* Übers. u. hg. v. Franz F. Schwarz. Stuttgart: Philipp Reclam 2007.
- Banner, Nicholas: *Philosophical Silence and the ‚One‘ in Plotinus.* Cambridge: Cambridge University Press 2018.
- Baer, Ulrich (Hg.): »Niemand zeugt für den Zeugen«. *Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Baur, Patrick/Bösel, Bernd/Mersch, Dieter (Hg.): *Die Stile Martin Heideggers.* Freiburg/München: Karl Alber 2013.

- Deleuze, Gilles: *Die Falte. Leibniz und der Barock*. A. d. Franz. v. Ulrich Johannes Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Derrida, Jacques: „Heideggers Schweigen“, in: Neske, Günther/Kettering, Emil (Hg.): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Neske 1988, 157-162.
- Drosdowski, Günter (Hg.): *Duden Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*. 2., neu bearb. u. erw. Auflage, Band 7. Mannheim/Wien/Zürich: Dudenverlag 1989.
- Emcke, Carolin: „»Weil es sagbar ist«. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit“, in: »Weil es sagbar ist«. *Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit. Essays*. Frankfurt am Main: S. Fischer 2013, 13-110.
- Espinet, David: *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*. Hg. v. Günter Figal u. Hans-Jürgen Wedel. Tübingen: Mohr Siebeck 2009 (PU 23).
- Flatscher, Matthias: *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein*. Freiburg im Breisgau: Alber 2011.
- „Aristoteles und Heidegger. Eine geschichtliche Besinnung auf das Phänomen Sprache“, in: Pöltner, Günther/Flatscher, Matthias (Hg.): *Heidegger und die Antike*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2005, 97-123.
- Foucault, Michel: *Die Regierung des Selbst und der anderen I. Vorlesung am Collège de France (1982-83)*. A. d. Franz. v. Jürgen Schröder. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.
- *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*. Hg. v. Frédéric Gros, a. d. Franz. v. Ulrike Bokelmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.
- Friedmann, Michael/Seppi, Angelika (Hg.): *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2017.
- Furley, David: *The Greek cosmologists. Vol. I: The formation of the atomic theory and its earliest critics*. Cambridge: Cambridge University Press 1987, 31-48.
- Gadamer, Hans-Georg: „Ethos und Ethik“, in: *Gesammelte Werke III*. Tübingen: Mohr 1987, 350-374.

- Greenspan, Henry: *On Listening to Holocaust Survivors. Beyond Testimony*. 2., neu bearb. Auflage. St. Paul (Minnesota): Paragon House 2010 [1998].
- „Listening to Holocaust Survivors. Interpreting a Repeated Story“, in: *Shofar* 17 (4), 1999, 83-88.
- „The Unsaid, the Incommunicable, the Unbearable, and the Irretrievable“, in: *Oral History Review* 41 (2), 2014, 229-243.
- Grotz, Stephan: *Vom Umgang mit Tautologien: Martin Heidegger und Roman Jakobson*. Hamburg: Meiner 2000.
- Haenel, Yannick: *Das Schweigen des Jan Karski*. A. d. Franz. v. Claudia Steinitz. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch 2012.
- Hennigfeld, Ursula: „Der Augenzeuge und das Unsagbare. Narrative der Shoah in 9/11-Romanen“, in: Klinkert, Thomas/Oesterle, Günter: *Katastrophe und Gedächtnis*. Berlin/Boston: De Gruyter 2013, 388-402.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ›Beiträgen‹ zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann 1994.
- Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Redaktion Rolf Geiger u. Philipp Brüllmann. Stuttgart: Alfred Kröner 2005.
- *Aristoteles*. 3., überarbeitete Auflage. München: C.H. Beck 2006.
- Kofler, Michael/Pühringer, Judith/Traska, Georg: *Das Dreieck meiner Kindheit. Eine jüdische Vorstadtgemeinde*. Wien: Mandelbaumverlag 2008.
- Kushner, Tony: „Holocaust Testimony, Ethics, and the Problem of Representation“, in: *Poetics Today* 27 (2), 2006, 275-295.
- Laub, Dori: „An Event Without a Witness: Truth, Testimony and Survival“, in: Felman, Shoshana/Laub, Dori: *Testimony. Crises of Witnessing in Literatur, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge 1992, 75-92.
- Lentin, Ronit: „Israel's New Hebrews 'Memorise' the Jewish Shoah“, in: *Israel and the Daughters of the Shoah. Reoccupying the Territories of Silence*. New York/Oxford: Berghahn Books 2000, 117-156.
- Levi, Primo: *Die Untergegangenen und die Geretteten*. A. d. Ital. v. Moshe Kahn. München/Wien: Carl Hanser Verlag 1990.

- Lyotard, Jean-François: *Der Widerstreit*. Übers. v. Joseph Vogl, mit einer Bibliografie zum Gesamtwerk Lyotards v. Reinhold Clausjürgens, hg. v. Hans-Horst Henschen. 2., korrig. Auflage. München: Fink 1989.
- Mansfeld, Jaap (Hg.): *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*. Griechisch Deutsch. Ausw. d. Fragmente, Übersetzung u. Erläuterung v. Jaap Mansfeld. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2008.
- Metze, Miriam: „Die apophantische Tautophasis. Eine Querlesung von Heideggers Zeit und Sein und einigen Besonderheiten der hebräischen Grammatik“, in: *Existentia. Meletai Sophias* Vol. XXVI (1-2), 2016, 1-24.
- „Auf der Suche nach Rettendem. Ethisch-politische Implikationen der Philosophie Giorgio Agambens im Dialog mit Martin Heideggers »Humanismus«-Brief und dem Spiegel-Interview“, in: *Existentia. Meletai Sophias* Vol. XXVII (1-2), 2017, 63-94.
- Mitchell, Andrew J./Trawny, Peter (Hg.): *Heidegger, die Juden, noch einmal*. Frankfurt am Main: Klostermann 2015.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1). Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuchverlag 2007.
- *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (KSA 4). Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuchverlag 2009.
- Pico della Mirandola: *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*. Lateinisch/Deutsch, a. d. Textgrundlage der Editio princeps, hg. und übers. v. Gerd von der Gönna. Bibliografisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart: Reclam Universal-Bibliothek 2009.
- Poliakov, Léon /Wulf, Josef (Hg.): *Das Dritte Reich und die Juden: Dokumente und Aufsätze*. Berlin: Grunewald 1955.
- Powell, Jeffrey (Hg.): *Heidegger and Language*. Bloomington/Indianapolis (Indiana): Indiana University Press 2013.
- Rapp, Christof: „Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (4), 1993, 521-541.

- Ricœur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. A. d. Franz. v. Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho u. Markus Sedlaczek. München: Wilhelm Fink 2004.
- Rilke, Rainer Maria: *Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke*, Leipzig: Insel Verlag 1899.
- Schmidt, Sybille/Krämer, Sybille/Voges, Ramon (Hg.): *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*. Bielefeld: transcript 2011.
- Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. 2., überarb. u. erw. Auflage. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2013.
- Trawny, Peter: *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz 2010.
- Vetter, Helmuth: *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2014.
- „Stellungnahme des Vorsitzenden der Martin-Heidegger-Gesellschaft“ am 30.3.2015, <https://www.heidegger-gesellschaft.de/stellungnahme-des-vorsitzenden-der-martin-heidegger-gesellschaft/4/>, (Zugriff am 4.12.2018.)
- „Die Heidegger-Gesellschaft muss sich öffnen.“ Interview mit Helmuth Vetter, geführt von Thomas Vašek, in: *Hohe Luft. Philosophie-Zeitschrift*, 23.6.2015, <https://www.hoheluft-magazin.de/2015/06/die-heidegger-gesellschaft-muss-sich-oeffnen/> (Zugriff am 4.12.2018)
- Vlastos, Gregory: „The Greeks Discover the Cosmos“, in: Vlastos, Gregory: *Plato's Universe*. Seattle: Parmenides Publishing 2005, 3-22.
- Weigel, Sigrid: „Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage. Die Geste des Bezeugens in der Differenz von »identity politics«, juristischem und historiographischem Diskurs“, in: *Zeugnis und Zeugenschaft*. Berlin: Akademie Verlag 2000, 111-135.
- Weis, Hans-Willi: *Denken, Schweigen, Übung. Eine Philosophie des Geringfügigen*. München: Karl Alber 2012.
- Wilkomirski, Benjamin: *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939-1948*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 1995.
- Wohlfart, Günter: „Das Schweigen. Philosophische Bemerkungen zum Begriff des Schweigens bei Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein“, in: *Prima Philosophia. Beiträge zur Nietzsche-Forschung anlässlich des*

Jubiläumsjahres. Sonderheft 3. Hg. v. Sabine Gelhaar. Cuxhaven:
Junghans 1994, 63-78.

Abstract (englische Version)

Heidegger's critique on the ontology of the present provides a sustainable approach regarding the meaning of silence. In the context of philosophical accounts on testimony, especially those concerning testimonies of the Shoah, and the Aristotelian law of non-contradiction silence is to be displayed as a genuine act of speaking, so to 'speak' denoting. This implicates the necessity of differentiated hermeneutics on the silence of witnesses on the hand, on the other hand a change with regard to our understanding of language itself.

The work reflects the conditions of the change silence undergoes in the early Heideggerian works. While in *Time and Being* (1927) silence is defined by language (*language and its silence*), it later on becomes the *definiens* of language in the lecture 1933/34 *On the Essence of Truth (silence and its language)*. This reading provides an elaborated understanding of the key motives of Heidegger's early thinking of silence and conduces as preliminary studies to his later sigetics.

Abstract (deutsche Version)

Heideggers Kritik an der Ontologie des Vorhandenen bietet einen aufschlussreichen Zugang in Hinsicht auf das Schweigen und dessen Bedeutung. Im Kontext philosophischer Auseinandersetzungen mit dem Zeugnisbegriff im Umkreis der Shoah und dem aristotelischen Satz vom Widerspruch wird das Schweigen als genuin sprachlicher Akt entfaltet. Dies stellt die Notwendigkeit einer Hermeneutik in Betreff des Schweigens heraus; und führt nicht zuletzt in ein gewandeltes Denken des Verhältnisses von Mensch und Sprache.

Die Abhandlung reflektiert die Bedingungen des veränderten Verständnisses des Schweigens beim frühen Heidegger: Während es in *Sein und Zeit* (1927) wesentlich die Sprache ist, die im Schweigen auftaucht (*die Sprache und ihr Schweigen*), kommt dem Schweigen in der Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* (1933/34) eine wesentlich bedeutsamere Rolle zu, sofern es nun als dasjenige erscheint, von dem aus Sprache erst verstanden werden kann (*das Schweigen und seine Sprache*). Diese Lektüre der Schlüsseltexte in Heideggers frühem Denken bietet einen ersten Einblick in die spätere Sigmantik.

Abstract (deutsche Langversion)

In kritischer Rückfrage an die Ausweisung der Zeugnisse der Shoah als derivatives Zeugnisgeben gegenüber der als paradigmatisch gekennzeichneten juristischen Situation (Krämer 2011) stellt sich unausweichlich die Frage nach dem Schweigen von ZeugInnen. Die Auseinandersetzungen von Emcke (2013) und Laub (1992) zeigen, dass vom Schweigen nicht als bloßer Absenz von Sprechakten gehandelt werden darf und erweisen die Notwendigkeit einer Hermeneutik des Schweigens. Im Durchgang durch Heideggers sprachphilosophische Überlegungen nährt sich der Verdacht, dass es nicht so sehr das Zeugnis ist, welches mit der Shoah in die Krise gerät, als vielmehr unsere Vorstellungen von Sprache, welche Heidegger einem Präsenzdenken zuordnet. Die Krise der Vermittlung (Un-Sagbarkeit) erweist sich als Krise des Begriffs der Vermittlung selbst. Sie stellt die Fragwürdigkeit des Denkens von Sprache als bloßer Anwesenheit heraus und fordert dazu auf, Sprache abseits von ihrem Mittelcharakter zu erfinden.

In Bezugnahme auf die beiden frühen Auseinandersetzungen Heideggers mit dem Schweigen – *Sein und Zeit* (GA 2, 1927) und die *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, 1925) einerseits und die *Vorlesung Vom Wesen der Wahrheit* (GA 36/37, 1933/34) andererseits – ist herauszustellen, inwiefern sich das Schweigen als genuin *sprachlicher* Akt entwirft. Indessen wandelt sich Heideggers Schweigedenken selbst: Während dieses, *Sein und Zeit* betreffend, als Auseinandersetzung mit der *Sprache und ihrem Schweigen* gelesen werden kann, handelt Heidegger sechs Jahre später vom *Schweigen und seiner Sprache*. Wesentlicher Parameter dieses Denkweges ist die Abwehr eines instrumentellen Sprachverständnisses, die gleichbedeutend ist mit der Erkenntnis, dass es keine Sprache abseits der Sprache der Metaphysik gibt.

Ich verstehe diese „Häutung“ Heideggers (Malabou 2013) als konstitutives Merkmal eines Denkens, welches auf die Gesprächssituation des elenktischen Beweises für den Satz vom Widerspruch bei Aristoteles (Met. 1006a-1007a) reflektiert. Bei diesem handelt es sich um den zweiten Einsatzpunkt der Fragen in Hinsicht auf das Schweigen: Spricht das Gegenüber nicht, oder behauptet es sowohl das Eine als auch das Andere, ist es Aristoteles zufolge nicht Mensch, sondern „einer Pflanze gleich“ (ebd.). Im Rückgang auf Heideggers frühe Vorlesung *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17, 1923/24) erweist sich der aristotelische Begriff der *dynamis* als Möglichkeit, den „Pflanzen-Mensch“ (Agamben 2003, 56) zu rehabilitieren. Im Ausgang vom Denken der Potenzialität tritt die „*ursprüngliche*[...] *Verschwiegenheit des menschlichen Daseins*“

(GA 36/37, 111) zutage; das Schweigen erweist sich als die Bedingung der Möglichkeit, der Konsistenz von Sprache und Dasein gewahr zu werden, als Übung sowie als ausgezeichnete Weise des Miteinanderseins. (Im Hinblick auf letzteres erscheint fraglich, inwiefern die Bestimmung des Daseins als Mitsein eine fruchtbare Vorlage für die Herausarbeitung der Dimension von Alterität im Allgemeinen und das Zeugnis im Speziellen – als *Für*-Sprechen – bietet.) Insbesondere für den späten Heidegger, dessen Sigtetik sich die Untersuchungen asymptotisch nähern, ist das Schweigen ausgezeichnete Weise des philosophischen Sprechens.

Den Abschluss der Untersuchungen bilden zwei Hinweise: Einerseits erweist sich die Sprache, so sie nicht mehr gemäß der „Ontologie des Vorhandenen“ (GA 2, 220) als Anwesenheit verstanden wird, von genuin gestischer Natur. Nicht zuletzt ist auch der *logos apophantikos*, der wahrheitsfähige Satz, zurückzuführen auf die „Aufzeigung“ (GA 2, 205), die der Sprache wesentlich ist. Der Begriff des Zeigens, *Apophansis*, impliziert eine Distanz zu dem Erzeugten, wie auch eine Unvollständigkeit der Verfügungsmacht über dasselbe als Gegenstand. Der zweite Hinweis betrifft den Begriff der *Tautophasis* (GA 14, 30; Metze 2016), welcher eine Alternative zur Tautologie des Satzes der Identität darstellt, indem er – als *phasis* – eine Differenz des Selben zu sich selbst markiert. Die darin implizierte Performativität des Sprechens erweist sich als kritisches Potenzial gegenüber der aristotelischen Eindeutigkeit des Bezeichnens (*Met.* 1006b 10) und wegweisend für die Bedeutung des aporetischen Sprechens in der Philosophie.

Das Schweigen entfaltet sich als Wider-spruch gegenüber dem Satz vom Widerspruch, welcher in der vorliegenden Arbeit abseits der Erschließung seiner sprachphilosophischen und ontologischen Aspekte auch und insbesondere hinsichtlich seiner ethischen Dimension gelesen wird.

Plagiatserklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbstständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Beurteilung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.